

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

DERRIDA VE LEVINAS'IN FELSEFELERİNDE
ETİK VE ADALET

Sabiha Burcu ACAR

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Ezgi Ece ÇELİK KARAÇOR

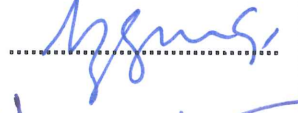
İZMİR - 2019

YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı : Sabiha Burcu ACAR
Öğrenci No : 2016800472
Tez Başlığı : Derrida Ve Levinas'ın Felsefelerinde Etik Ve Adalet

Savunma Tarihi : 22/07/2019
Danışmanı : Dr.Öğr.Üyesi Ezgi Ece ÇELİK KARAÇOR

JÜRİ ÜYELERİ

<u>Ünvanı, Adı, Soyadı</u>	<u>Üniversitesi</u>	<u>İmza</u>
Dr.Öğr.Üyesi Ezgi Ece ÇELİK KARAÇOR	-Dokuz Eylül Üniversitesi	
Prof.Dr.Levent AYSEVER	-Dokuz Eylül Üniversitesi	
Doç.Dr.Eren RIZVANOĞLU	- Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi	

Sabiha Burcu ACAR tarafından hazırlanmış ve sunulmuş olan bu tez savunmada başarılı bulunarak oy birliği (X) / oy çokluğu (-) ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Metin ARIKAN
Müdür

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Derrida ve Levinas’ın Felsefelerinde Etik ve Adalet” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

.../.../ 2019

Sabiha Burcu ACAR

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Derrida ve Levinas'ın Felsefelerinde Etik ve Adalet

Sabiha Burcu ACAR

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Tezli Yüksek Lisans Programı

Bu çalışmada etik ve adalet, Jacques Derrida'nın düşüncelerine odaklanılarak ele alınmakta ve onun düşüncesi üzerinde etkili olması bakımından Emmanuel Levinas'ın felsefesiyle birlikte incelemektedir. Derrida, yapısökümle, Batı metafiziğindeki kavramsal yapının hiyerarşik düzenini istikrarsızlaştırmayı ve yeni olanakların yaratılmasını amaçlar. Onun bu amaç doğrultusunda geliştirdiği *différance* ve kararverilemezlik savı, etik ve adalet düşüncesinde de temeldir. Derrida, geleneğin sabit bir merkez arayışına karşı, etik kavramların aporetik yanına dikkat çeker. Adalet bir *aporia* ve kararverilemezlik deneyimidir ve bu durumun kaynağında ötekiyle girilen ilişkiden doğan etik bir sorumluluk bulunmaktadır. Bu ilişkinin daha iyi yorumlanabilmesi için, Levinas'ın etiğine bakmak faydalıdır. Onun başkası için sorumluluğu temel alan etiği, hukuk ve adalet ilişkisini tartışma ve adaleti *aporia* deneyimi olarak düşünme konusunda Derrida'ya ilham verir. Derrida, Levinas'ın etiğinden etkilenmiş olduğu gibi ona karşı kendi özgün görüşlerini geliştirir. Tezde, iki düşünürün, etik kavramları gelenekten farklı işleyiş biçimleri ve aralarındaki kavramsal tartışma ortaya konmaktadır. Bu doğrultuda, ilk iki bölümde Derrida ve Levinas'ın düşünceleri açıklanırken, üçüncü bölümde sorumluluk, adalet, konukseverlik, yüz kavramları üzerinden düşüncelerindeki kesişimler ve farklılıklar değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Aporia*, Adalet, Sorumluluk, Kararverilemezlik, Konukseverlik, Yüz.

ABSTRACT

Master's Thesis

Ethics and Justice in Philosophies of Derrida and Levinas

Sabiha Burcu ACAR

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Philosophy

Master's Program

In this study, ethics and justice are discussed by focusing on Jacques Derrida's ideas and examined with Emmanuel Levinas's philosophy in regard to his impact on Derrida's thought. Derrida's aim is to destabilize the hierarchical order of conceptional structure in Western metaphysics and create new opportunities via deconstruction. His "différance" and "undecidability" claim which he developed for this purpose, is also the basis of his ideas about ethics and justice. He draws attention to aporetic side of the ethic concepts against the tradition's search for a constant center. Justice is an aporia and an experience of undecidability, and in the source of this situation there is an ethical responsibility which arising from the relationship with the other. For a better interpretation of this relationship, it is fruitful to look at Levinas's ethics. His ethics which is based on the responsibility for other, inspires Derrida about discussing the relationship between law and justice and thinking justice as an experience of aporia. Although Derrida is influenced by ethics of Levinas, he developed his genuine ideas against him. In the thesis, it is revealed that the way of the two philosophers' operating ethic concepts differently from tradition and conceptional discussion between them. In this direction, while Derrida and Levinas's thoughts are introduced in the first two sections; in the third section, overlappings and differences in their thoughts are evaluated in terms of the concepts of responsibility, justice, hospitality and face.

Keywords: Aporia, Justice, Responsibility, Undecidability, Hospitality, Face.

DERRIDA VE LEVINAS'IN FELSEFELERİNDE ETİK VE ADALET

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM JACQUES DERRIDA

1.1. TEMEL YÖNLERİYLE YAPISÖKÜM	7
1.1.1. Saussurecü Göstergebilimden Gramatolojiye, İm'den İz'e	14
1.1.2. Différance	20
1.1.3. Pharmakon Olarak Yazı	23
1.2. YAPISÖKÜM VE ETİK	25
1.2.1. Aporetik Etik	27
1.2.2. Kararverilemezlik ve Sorumluluk	32
1.2.3. Konukseverlik	38
1.3. YAPISÖKÜM VE ADALET	46
1.3.1. Yasanın Kökeni, Kuruluşu ve Meşruiyeti	48
1.3.2. Yasanın Aporiaları	55
1.3.3. Hukuk Olarak Adalet	60
1.3.4. Hukukun Ötesindeki Adalet	62
1.3.5. Yeni Enternasyonal ve Gelecek Demokrasi	67

İKİNCİ BÖLÜM

EMMANUEL LEVINAS

2.1. FELSEFEDE AYNININ ELEŞTİRİSİ	72
2.1.1. Fenomenoloji Bağlamında Aynılık	75
2.1.2. Ontoloji Bağlamında Aynılık	79
2.2. İLK FELSEFE OLARAK ETİK	85
2.2.1. İl y a, Varlığın Ötesindeki İyi, Sonsuz	88
2.2.2. Levinas'ta Başkalık ve Başkalıkla İlişkinin Görünümleri	96
2.2.3. Yüzle Karşılaşma	101
2.2.4. Sonsuz Sorumluluk	105
2.2.5. Öznelliğin Yeniden Tanımı: Başkasının Yerine Geçme, Rehin	108
2.2.6. Üçüncü Kişi: Adaletin Tesisi	112

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DERRIDA VE LEVINAS KARŞILAŞTIRMASI

3.1. DİL, ANLAM VE ŞİDDET İLİŞKİSİ	117
3.2. KONUKSEVERLİK OLARAK ÖZNELLİK	124
3.2.1. Yüz, Karar ve Sorumluluk	128
3.2.2. Savaş ve Barış Bağlamında Konukseverlik	136
SONUÇ	142
KAYNAKÇA	148

GİRİŞ

Adaletin ne olduğuna ilişkin soru, felsefe tarihi boyunca filozoflar tarafından cevabı en çok aranan sorulardan olmuştur. Adalet, kapsamı bakımından, etik, politik ve hukuki olana gönderme yapıyorsa da “adalet nedir?” sorusuna verilen cevaplarda hangi boyutun öncelikli olarak vurgulandığı değişmiştir. Adalet hakkında konuşmanın bu nedenle zorluk içeren bir tarafı vardır ancak bu konuşma zor olduğu kadar gereklidir; çünkü adalet aynı zamanda bir aciliyet taşır.

Adalet üzerine sorgulamanın en eski örneklerinden birini, Platon’un *Devlet* isimli diyalogunda bulmak mümkündür. Metnin eski el yazmalarında ikinci adı *Adalet Üzerine* olan bu diyalog, politik meselelerle ilgili olduğu kadar etik meselelerle de ilgilenir (Arslan, 2008: 399). Metnin başlangıcında adalet, “herkese hakkını vermek” tanımıyla başlayıp, Thrasyakhos’un “adalet güçlünün işine gelendir” önermesine doğru evrilir ve en nihayetinde, adalet, Platon tarafından devletin iyi bir devlet olmasında en büyük payı bulunan ve diğer erdemleri de mümkün kılan değer olarak “herkesin kendi işini yapması” şeklinde tanımlanır (Platon, 2012: 132). Buna göre adalet, ideal toplumsal düzenin taşıyıcısı olan sınıflar arasındaki görevlerin değişmemesi, herkesin kendisine uygun olanı yapması fakat bir başkasının işine karışmaması arasındaki uyum olarak nitelendirilebilir.

Aristoteles ise, *Nikomakhos’a Etik*’te, adaleti erdemlerin en önemlisi olarak ele alır. Adalet, diğer erdemler arasında en önemli olanıdır çünkü onda bütün erdemler bir arada bulunur. Adaleti diğer erdemlerden daha büyük kılan, onun tam olmasıdır. Adaletin tamlığı ise yalnızca kendi kendinde değil, başkasıyla ilgili olarak da kullanılabilir olmasından ileri gelir. Adalet, kişinin kendiyle ilgili olduğu kadar başkasıyla da ilgilidir, başkalarının iyiliği içindir. Adalet bu tamlığıyla, toplumsal olarak iyi olandır ve dolayısıyla politik bir mahiyeti vardır. Bununla birlikte, Aristoteles’e göre yasa ve adalet arasında bir ayrım bulunmamaktadır. Adalet, yasaya uygun olan, adil insan ise yasaya uygun davranandır. Yasal olan adil olandır; çünkü yasalar herkes için konulmakta ve herkesin ortak yararını hedeflemektedir. Yasalar, politik toplumda mutluluğu ve onun unsurlarını oluşturan veya koruyan şeyler olmaları bakımından adildir (Aristoteles, 2015: 91-92).

Görülebileceği gibi Aristoteles ve Platon gibi klasik düşünürler için adalet, hem etik hem de politik bir vurguya sahip olan bir çatı kavramdır. Bunun sebebi ise

politik olmayan bir ahlakiliğin ya da ahlaki iyiyi gözetmeyen bir politikanın, onlar için mümkün görünmemesidir.

Modern dönemde ise, adalet, toplumsal sözleşme düşünürleri tarafından, antlaşmaya uymak olarak hukuki bir temelde ele alınır. Ancak, sözleşmenin kendisi hem etik hem de politik olanın, haliyle adaletin de henüz söz konusu olmadığı bir hipotetik “doğal durum” tasvirine dayanır. Gelgelelim, insanın sabit bir doğası olduğu ve bu doğaya uygun bir şekilde tesis edilmiş yasalarla adil ve mutlu bir yaşamı sürdürebileceği şeklindeki modern naifliğe karşı Montaigne ile birlikte şöyle sorulabilir: “Kanunlardan daha çok, daha ağır, daha geniş haksızlıklara yol açan ne vardır?” (Montaigne, 2018: 14).

Bu gibi farklı yaklaşımlar göz önüne alındığında denilebilir ki, “adalet nedir?” sorusu sorulup cevaplar aranmaya başlandığında, “nedir?” sorusunun yerine geçirilen betimlemelerin çeşitliliği, felsefi, etik, politik, hukuki bağlamda farklı yorumları ve tartışmaları beraberinde getirmiş, buna bağlı olarak adalet hakkında söylenen her söz aynı zamanda adaletin kendisiyle ilgili yeni soruları da tekrar türetmiştir. Adalet denildiğinde, adaleti yasalar aracılığıyla “uygulamayı” ya da “yerine getirmeyi” hedefleyen hukuki sisteme gönderme yapıldığı kadar, etik bir talep olarak adalet de işaret edilebilir. Etik bir talep olarak adalet, tekil durumlarla ilgilidir. Hukukun ise zorunlu olarak normlarla, genel kurallarla ve ölçülerle işlediği göz önüne alındığında, adaletin etik boyutu ile hukuki ya da yasal boyutu arasındaki ilişkinin mahiyeti nedir sorusu ortaya çıkar. Adalet, tek başına yasa ya da hukuk kurallarının uygulanışına referansla yaklaşmak, adaletin kendisi için yeterli midir? Yasal olan ile adil olan aynı şeye işaret etmek zorunda mıdır? Ya da aynı şekilde adaleti yalnızca etik olarak tanımlamak yeterli midir? Cevaplanması zor olan tüm bu sorular, adaletin ve hukukun vazgeçilmez olduğuna, ancak ikisi arasındaki ilişki üzerine düşünülmesinin de bir o kadar kaçınılmaz olduğuna işaret eder.

Bu çalışmada, çağdaş felsefe içerisinde bu ve benzeri soruların peşine düşmüş olan Jacques Derrida ve Emmanuel Levinas’ın etik ve adalet düşünceleri incelenecektir. Derrida’nın *kararverilemezlik* ve *aporia* vurgusu, adalet ve yasa ilişkisini aynı zamanda ötekinin tekilliğiyle birlikte düşündüğü için yeni perspektifler sağlar. Derrida, adaleti bir *aporia* ve *kararverilemezlik* deneyimi olarak düşünür ancak burada önemli olan, *kararverilemezlik* deneyiminin, etik sorumluluktan,

ötekiyle ilişkiden doğmasıdır. Bu ilişkinin daha iyi yorumlanabilmesi bakımından, Derrida için bir kaynak niteliğinde sayılabilecek olan Emmanuel Levinas'ın etik düşüncesine bakılması yararlı olacaktır. Levinas, sorumluluğa, adalete, öznelliğe, etik ilişkiye, konukseverliğe dair geleneksel tanımları yeniden değerlendirirken yeni bir kavram ortaya atar: Başkasının yüzü. Yüz, yalnızca bana bakmakla kalmamakta, fakat aynı zamanda beni sorgulamaktadır. Başkası artık başka bir ben değil, kendi başkalığında başka olan bir yüzdür. Çalışmada açıklanacağı gibi, yüz düşüncesi, adalet konusunda hem Derrida hem de Levinas için önemli bir yerde durmaktadır.

İki düşünürün etik düşüncesine bir bütün olarak bakıldığında, aralarında bunun gibi paralellikler olduğunu söylemek mümkündür. Öncelikle, başkasına yönelik bir konumu benimsemiş oldukları belirgindir. Başkası vurgusuyla birlikte, etik, görevin ve kurala bağlılığın ötesine yerleştirilerek düşünülür. Bu bakımdan, Derrida ve Levinas'ın metinlerinde alışılmışın dışında, geleneksel olandan farklı bir etik dil ve anlayış söz konusudur. Her iki düşünür de sorumluluğa öncelikli bir önem atfeder ve etiğin kendisi üzerine bir sorgulama yürütürler.

Derrida, etikle ilgili kavramları sonuna kadar kritik etme noktasında geri adım atmaz. Ötekine karşı sorumluluk, bağışlama, konukseverlik gibi anlamı tek olmasa da üzerinde uzlaşıya varılmış görünen kavramların içindeki aporiaları gün yüzüne çıkartır. Aporialar, bu kavramların gerçekliğinden bir şey eksiltmez fakat onları olanaksız olarak olanaklı kılar; bunlar, Derrida için olanaksızlığıyla olanaklı kavramlardır. Çalışmada da açıklanacağı üzere, Derrida'nın bu kavramların olanaklılığı üzerine yaptığı sorgulama, bahsi geçen kavramların geçersizleştirilmesi ile ilgili değildir. Bu tarz kavramlar, Derrida için, *kararverilemez* kavramlardır ve tam da bu nitelikleri, onlarla ilgili varılacak her türden kararı ve eylemi sonsuz bir etik sorumlulukla ilişkilendirir.

Levinas ise etik sorumluluğun kapsamını çok daha geniş bir şekilde, henüz kendi-için olmadan önce başkası-için sorumlu olan öznellikte ifade eder. Bu aynı zamanda merkezi, donuk bir özne tasarımına yönelik bir eleştiri olması bakımından da modern felsefe geleneğine aykırı bir yaklaşımdır. Buna göre, öncelikli olarak “düşünüyorum, öyleyse varım” diyen bir bilen öznenin yerini “işte buradayım” diyen sorumlu etik özne devralır.

Bu çalışmada, etik ve adalet üzerine düşünmek üzere Derrida ve Levinas'ın seçilmesinin nedeni, iki düşünürün de, problematiği yaşamın dinamik niteliğine uygun düşecek canlılıkta ve özgünlükte kuran eserler ortaya koymuş olmaları olduğu gibi, düşüncelerinin birbiri ile olan verimli etkileşimidir de. Derrida'nın yazmış olduğu metinlere kronolojik olarak bakıldığında konu bakımından gittikçe etik ve politik temaların ön plana çıktığı gözlemlenir. Ancak en dikkat çekici vurgu yapısöküm ve adalet üzerinedir. Derrida, 1989 yılında, *Dekonstrüksiyon ve Adalet İmkânı* başlıklı kolokyumda sunduğu *Hukuktan Adalet*e isimli metninde yapısöküme uğratılamayan tek kavramın adalet olduğunu ilan eder ve “yapısöküm adalettir” ifadesiyle yapısökümün yeni bir betimlemesini yapar. Söz konusu metinde bir yandan yapısökümün adaletle olan bağlantısını açıklarken diğer yandan adalet ve hukuk ilişkisini ele alır. Bu çalışma için hareket noktası oluşturan savlardan biri, hukuk ve adalet ayrımı iken, diğeri, aynı metinde, Derrida'nın kendi adalet görüşünü bir noktaya kadar Levinas'ın adalet kavramına yaklaştıracakını belirtmiş olmasıdır.

Derrida, temel eserlerinden olan *Gramatoloji* metninden itibaren Levinas'ın çalışmalarına çeşitli bağlamlarda göndermede bulunmuş ve kendisiyle yapılan söyleşilerde de Levinas'ın düşüncesinden etkilenmiş olduğunu belirtmiştir. Özellikle, etik ve adalet üzerine olan metinlerinde, Levinas'ın felsefesiyle girdiği diyalogların izleri görülebilir. Bununla birlikte, Derrida'nın, 1967 tarihli ilk çalışmalarından olan *Yazı ve Fark* eserinde *Şiddet ve Metafizik* metniyle Levinas'ı eleştirmiş olduğunu belirtmek gerekir. Levinas'a yapılan göndermelerden hareketle bu çalışmada cevabı aranacak olan sorular, “Derrida adalet kavramını açıklarken neden Levinas'a geri dönmüştür?”, “Levinas'ın etiğinden edindiği kaynaklar nelerdir?”, “Levinas'ın etiği Derrida'nın etik anlayışında hangi bağlamlarda etkili olmuştur?” ve “Derrida, Levinas'a hangi soruları ve karşı cevapları yöneltmiştir?” sorularıdır. Bu soruların yanıtını aramak üzere, ilk iki bölümde Derrida ve Levinas'ın düşünceleri açıklanmaya çalışılırken, üçüncü bölümde iki düşünürün kavramsal yelpazesinin genişliği hesaba katılarak, etik görüşlerinin kesiştiği konular olması bakımından sorumluluk, adalet, konukseverlik ve yüz kavramları üzerinden düşünceleri birlikte değerlendirilmektedir.

Bu doğrultuda çalışmanın birinci bölümünü, Jacques Derrida'nın görüşleri oluşturmaktadır. Başlangıç olarak, Derrida'nın Batı metafiziğine ilişkin eleştirileri

ekseninde geliştirdiği yapısöküm düşüncesine kısa bir giriş yapılmaktadır. Daha önce söylendiği gibi, Derrida'ya göre etiğin, kural ve ödevin ötesine geçmesi gerekir. Bununla ilgili olarak, etikle ilgili olan ikinci başlıkta, *aporia* ve *kararverilemezlik* üzerinde durulmakta ve sorumluluk, bağışlama, konukseverlik gibi kavramlar aracılığıyla Derrida'nın etik düşüncesini serimlemek amaçlanmaktadır. Birinci bölümün son başlığında ise “yapısöküm adalettir” cümlesinin izleri sürülerek Derrida'nın yasa ve adalet çözümlemesine değinilmektedir. Derrida, –hukukun ötesindeki– adaletin yapısöküme uğratılamayacağını fakat hukukun yapısöküme uğratılabilir bir yapı olduğunu söyler. Hukukun yapısökümü yapılabilir; çünkü hukuk kurulmuş bir yapıdır ve bu yapıyı kuran edimin otoritesinin kökeni kökensizliğinden ileri gelir. Hukukun yapısökümü savı bu bölümde, Montaigne ve Pascal'dan yapılan alıntılarla açıklanırken, yasa ve devlet kurucu edim, söz edimleri kuramıyla ilişkilendirilerek incelenmektedir. Daha sonrasında, hukukun ötesindeki adalet ile hukuk arasındaki aporialara işaret edilmektedir. Aporiaların her biri, Derrida'nın adalet düşüncesinin anlaşılmasında rol oynamaktadır. Derrida bölümünün son alt başlığında ise adaletle bağlantısının kurulduğu politik bir dayanışmaya işaret eden Yeni Enternasyonal ve gelecek demokrasi düşüncesi ele alınmaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümü, Derrida üzerindeki etkisi bakımından, Emmanuel Levinas'ın etiğini serimlemeyi amaçlamaktadır. Levinas'ın etik düşüncesi aynı zamanda bir ontoloji eleştirisi barındırmaktadır. Geleneksel olarak etik, epistemoloji ya da ontoloji kaynaklı olarak gelişmekteyken, Levinas, köklerini ontolojik savlardan almayan yeni bir etik geliştirmeyi dener. Varlık, Aynı kalan, kendisiyle özdeş ve bütün olandır. Bu noktada Levinas'ın eleştirisi geleneksel varlıkbilime yönelir ve başkasının daima Aynı'ya benzetildiği savıyla, Aynı'ya indirgeyici bir ontolojiye karşı çıkılır. Levinas'a göre, başkasıyla ilişkide Ben, kendi varlığından çıkar; dolayısıyla etik, varlıktan çıkma hareketi olarak aşkınlıkla karakterize olur. Levinas ilk önce bu aşkınlık hareketi öncesindeki öznenin nasıl bir varlık durumunda olduğu üzerinde durur. Bu bölümde ele alınan *il y a*, kişinin bir özne olmasından önceki durumdur. Özne olmak üzere bu anonim “var”dan çıkmak gerekir ki bu Levinas'a göre Ben'in kendisine geri dönmesinde değil, kendinden çıkıp başkasıyla sosyal ilişki kurmasında mümkün olmaktadır. Levinas, Platon'un İyi ideası ve Descartes'ın Sonsuz fikrini etik bir okumayla işleyerek, etik ilişkiyi başkası için sorumluluk

olarak ortaya koyar. Bu yol haritasıyla, Levinas'ın nasıl ilk önce Ben'in Ben olmak bakımından başkasından sorumlu kişi olduğu düşüncesine, daha sonra ise özneliliğin başkasının yerine geçerek başkası-için-biri olmak olduğu fikrine ulaştığı anlatılmaya çalışılmaktadır. Sorumluluk, Levinas'ın felsefesini belirleyen kavram olmakla birlikte özellikle *Zaman ve Başka* gibi erken dönem metinlerinde vurgulanan ölüm, eros, babalık, doğurganlık gibi kavramlara da, başkalıkla kurulan ilişkileri bakımından çalışmada yer verilmektedir. Levinas bölümünün son alt başlığında ise adalet kavramı incelenmektedir.

Etik ve adalet düşünceleri incelendikten sonra üçüncü bölümde, her iki düşünürün görüşleri hem yan yana hem karşı karşıya getirilerek değerlendirilmeye çalışılmaktadır. Dolayısıyla kuramları arasındaki kesişimlere olduğu kadar farklılıklara da değinmek amaçlanmaktadır. Bu bölümde başvuru eserler, *Şiddet ve Metafizik* metni ile *Emmanuel Levinas'a Elveda (Adieu to Emmanuel Levinas)* metnidir. Derrida *Şiddet ve Metafizik*'te Levinas'ı eleştirirken *Elveda* metninde Levinas'ın öznelliği konukseverlik olarak tanımlaması üzerinde durarak, Levinas'ın konukseverlik etiğini yorumlar. Derrida'nın koşulsuz konukseverlik düşüncesi ve konukseverliği aporetik bir kavram olarak ortaya koyması bakımından, *Elveda* metninde özellikle Kant ve Levinas karşılaştırmasının yapıldığı bölümler üzerinde durulmuştur.

Derrida, hem Levinas'ın düşüncesinden esinlenir ve kendi felsefesinde yararlanır hem de esinlenmiş olduğu bu düşünceye karşı kendi özgün düşüncesini geliştirir. Sonuç kısmında, Derrida ve Levinas arasındaki felsefi diyalogun zemini bu perspektiften değerlendirilmeye çalışılırken, çalışma boyunca ele alınan kavramlar doğrultusunda düşünürlerin görüşleri yorumlanmaya ve en başta sorulan soruların yanıtları ortaya konmaya çalışılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

JACQUES DERRIDA

1.1. TEMEL YÖNLERİYLE YAPISÖKÜM

1930 yılında Cezayir’de doğan Jacques Derrida, 1967’de yayımladığı *Gramatoloji* ile birlikte, felsefe, edebiyat, dilbilim, sosyoloji gibi daha pek çok farklı disiplinin kendisinden esinleneceği, yapısöküm düşüncesini icat eder. Yapısöküm sözcüğünü ise, Heidegger’in *Destruktion* ya da *Abbau* kavramlarını çevirip kendi konumuna uyarlamayı denerken bulur. Destruction sözcüğünün Fransızca’da yıkma şeklinde çevrilmesinden dolayı olumsuz bir indirgeme içermesi nedeniyle eleyerek, kendi düşüncelerini ifade etmek için *deconstruction* sözcüğünü kullanmayı tercih eder (Derrida, 2008f: 187). Sözcüğün dilbilgisel olarak görünürdeki olumsuzluğuna karşın, yapısökümde herhangi bir geleneği ortadan kaldırmak değil, geleneğin yapısını kuran içsel dinamiklerin incelikli biçimde tekrar ele alınarak metnin yapısındaki hiyerarşinin problematik hale getirilmesi söz konusudur. Yapısöküm, “yıkmaktan çok, bir bütünlüğün nasıl yapılandığını anlamak” kaygısını taşır (Derrida, 2008f: 188).

Derrida, sıklıkla yapısökümün geleneğin karşısına dikilmiş yıkıcı bir anlayış olmadığını, bilakis yeniden-olumlama ile birlikte ilerlediğini hatırlatır. Yapısökümün yeniden-olumlayıcı yönü, felsefi miras ve bu mirasa karşı sorumlu olmanın Derrida için hangi anlamlara geldiğiyle ilgilidir. Derrida’nın metinleri, Platon, Heidegger, Husserl, Levinas, Kant, Nietzsche gibi daha birçok filozofun düşünceleriyle diyalog içindedir. Bu bakımdan düşünsel mirasa borçlu olduğunu kabul eden ve kendisini de her zaman için mirasçı konumunda gören Derrida, mirasa sadık olmanın iki yanlı buyruğa yanıt vermeyi gerektirdiğini düşünür. İki yanlı buyruk, bir yandan üstlenilen mirası yeniden-olumlama bilmeyi gerektirirken, diğer yandan bu konuda özgür bir özne olunduğunu bilmeyi emreder. Mirasçının miras karşısındaki konumu aynı anda ikili bir hareketi gerektirir; o hem kendinden önce gelene, devraldığı öğretiye karşı sorumludur, hem de geleceğe, kendisine ve ötekine karşı sorumludur. Bu bakımdan mirasa her defasında farklı biçimlerde “kabul ediyorum” cevabı verilmelidir; öğretiyi yeniden-olumlama için onu olduğu haliyle tekrar ve taklit etmeden başka biçimde

yeniden canlandırmak, dinamik kılmak gerekir (Derrida, 2006: 12-15). Eğer önceki öğretiler izlenecekse, bunun yolu Derrida'ya göre, metne karşıt-imza atmaktan geçer. Karşıt-imza, hem izleyen hem izlemeyen, hem ilk imzayı teyit eden hem de ona karşı çıkan imzadır. Derrida, karşıt-imzanın, mirasa saygılı ve sorumlu olmanın, mirası hayatta tutmanın tek imkânı olduğunu vurgular. Öğretiyi aynı şekliyle tekrar etmek, devralınan mirasa sadık olmanın değil, sadakatsizliğin ifadesi olacaktır (Derrida, 2004: 10-11). Olabildiğince yeniden-yorumlamak, farklı bir şey keşfetmek, dönüştürmek ve yeni bir söz söylemek gerekir. Bu bakış açısından Derrida'nın metinleri, felsefi geleneğe atılmış karşıt-imza niteliğinde metinler olarak okunabilir.

Derrida'nın metinleri, metafizik tarihinin kavramları ve bu kavramların ne şekilde kurulduğu ile hesaplaşmak üzerine girilmiş eleştirel bir söylem üzerinde yükselir. Derrida, *Gramatoloji*'ye felsefe tarihinde Sokrates-öncesi filozoflardan Heidegger'e değin, –çeşitli farklılıklara rağmen– hakikatin kökeninin her zaman için logos'a atfedilmiş olduğunu belirterek başlar. Hakikatin kökeniyle ilgili sorgulamaların dayanak noktasına logos'u yerleştiren metafizik, aynı zamanda, yazının söz dışına itilerek aşağılanması, söz ile yazının belirli bir karşıtlık şeması çerçevesinde hiyerarşik biçimde konumlandırılmasının tarihi olarak yapılanmıştır (Derrida, 2014a: 10). Batı metafiziğini belirleyen bu hiyerarşide, kavramların tanımlanışı birbirlerine zıtlaştırılarak yapılır ve en nihayetinde birincil olarak kabul gören egemen kavram, ikincil kavramda bulunmayan nitelikler üzerinden üstün görülürken, ikincil kavram dışlanır.

Kavramsal karşıtlık zemininde işleyen, Derrida'nın mevcudiyet metafiziği olarak andığı gelenekte varlık daima buradalık kipinde tasarımı olarak, anlam ise logos ile açıklanarak tek bir yapının ve merkezin belirlenimi altında, kendine-özdeşleştirerek sabitleştirilmiştir. Batı metafiziğinin tarihi, “varlığın, bu sözcüğün tüm anlamlarında *mevcudiyet* (présence) olarak belirlenimidir. Temelin, ilkenin veya merkezin tüm adlarının daima sabit bir mevcudiyeti (*eidos*, *arche*, *telos*, *energia*, *ousia* [öz, varoluş, töz, özne] *aletheia*, aşkınlık, bilinç, Tanrı, insan vb.) belirttiği gösterilebilir” (Derrida, 2008e: 168).

Bu yapı temelinde tanımlanan özne/nesne, düşünülür/duyulur, erkek/kadın, söz/yazı, iyi/kötü, insan/hayvan gibi karşıtlıklar karşısında Derrida'nın yapısökümcü müdahalesi, kavramsal dizgenin sıradüzenli yapısını istikrarsızlaştırmak, kavramların

kendi karşıtını dışlayarak ya da karşıtına kapalı olarak ortaya çıkamayacağını, kendine-özdeş olarak tanımlanmış terimlerin her birinin öteki terimler olmaksızın düşünülemeyeceğini göstermektedir. Bu doğrultuda yapısöküm ilk olarak, karşıtlık şemasından faydalanan herhangi bir kuramsal alanın kavramsal yapısını tanımlar. İkinci olarak, bu karşıtlığın hiyerarşik düzenine dikkat çeker. Üçüncü olarak, alta itilen kavramları gerekçelendirerek üste çıkartılabileceğini gösterir ki bu ters yüz etme hareketi, hiyerarşik yapının aslında stratejik bir tercihi yansıttığını ortaya çıkartır. Son olarak, yapı içerisinde tanımlanmış her çift için üçüncü bir terim üretilir (Borradori, 2008: 176). Yapısöküm, kavram karşıtlıklarına onları yok etmek amacıyla yönelmekten ziyade, gelenek boyunca kendine özdeş olarak yapılandırılmış terimlerin, öteki terimle olan başkalık ilişkisiyle mümkün olduğunu ifşa ederek sıradüzenli yapıyı bozmayı hedefler. Derrida'nın sözleriyle, "Yapıçözümsel girişim veya mucitlik, ötekiye geçişi bırakmak için açmak, kapanmayı kaldırmak, kapanma [forclusion] yapılarını istikrarsızlığa uğratmak anlamına gelebilir ancak" (Derrida, 2008g: 125).

Derrida'ya göre, farklı olanı bastıran, sessizleştiren karşıtlık şemaları, sözmerkezcilik ve sesmerkezciliğin bir ürünüdür. Söz ve ses, konuşanın buradallığını içermesinden ve anlamı dolaysızca, başka bir aracıya ihtiyaç duymaksızın mükemmelen aktarıyor olması sebebiyle üstün görülür; buna paralel olarak yazı, sözden türeyen ancak sözün hakikatini bozan bir tehlike olarak belirlenir:

Her durumda ses imlenenin en yakınındadır, bu imlenen ister tam ve kesin biçimde (düşünülen veya yaşanan) anlam olarak, ister daha gevşek biçimde şey olarak belirlensin. [Buna göre] sesi ruha veya imlenen anlamın düşüncesine veya hatta şeyin kendisine çözülmezcesine birleştiren bağın karşısında, (...) her türlü imleyen, en başta da yazılı imleyen, [birincil değil] türeme olacaktır (Derrida, 2014a: 21).

Derrida'ya göre bu iki gelenek birlikte hareket eder. Sözmerkezcilik gelenek, sözcüklerin söylendiği anda, söyleyen, söylenen ve dinleyenin aynı anda ve yerde mevcut olması olgusuna dayanarak, sözlü dilin yazılı dile önceliğini savunur. Sesmerkezcilik ise, kusursuz bir kendine mevcudiyete ve aracısız olarak anlama ulaşmaya ilişkin sözmerkezcilikteki idealin dile getirilmesidir (Kearney, 2008: 233). Her iki gelenek de söz ve ses aracılığıyla anlamın tam ve doğrudan kavrandığını, mevcut olduğunu iddia ederek anlamı tek bir kökene indirgemiş, bunu ise söz/yazı karşıtlığında şemalaştırarak bir yapı olarak belirlemiştir. Anlamın kesin bir biçimde

kavranabileceği iddiasıyla dil, özne ve dünya arasındaki bağıntının da kusursuz olduğu varsayılmıştır. Dil, temsil edeceği dünyayı hiçbir şekilde çarpıtmayacak denli saydam ve kusursuz olacak; buna paralel olarak, özne, tasarımını yaptığı dünyayı önünde tam bir doğruluk altında mevcut bulacaktır (Boyne, 2016: 134). Derrida'nın mevcudiyet eleştirisi, dille ilgili olduğu kadar akılla, bilinçle, bilgiyle ve dolayısıyla özneyle de ilgilidir. Bu bakımdan, Batı felsefesi tarihinde kutsanmış öznenin birliğini sarsacak olan “insanın adı” sorusunu problematik hale getirmekle bağlantılıdır (Derrida, 2014a: 131).

Mevcudiyet fikri, verilmiş olmayı, yalınlığı, saflığı, özdeşliği, durağanlığı ima etmektedir. Bu bakımdan yapısöküm, mevcudiyetin asla verilmiş gibi olmadığını, asla yalın, saf, kendiyle özdeş ve durağan olmadığını; daima başka bir şey olarak verildiğini, bileşik ve saflıktan uzak olduğunu, daima farklılaşmış olduğunu göstermeyi amaçlar (Lawlor, 2014: 122). Derrida, yapısökümün dışarıdan uygulanan bir yöntem, işlem ya da çözümleme olmayıp, içeriden işlediğini hatırlatır: “Yapısökümü girişi, mecburen içerden işleyerek, yıkıcılığının tüm stratejik ve ekonomik kaynaklarını eski yapıdan alarak, onları oradan yapısallıklarıyla, yani öğelerini ve atomlarını ayrıştırmaksızın alarak, her zaman belli bir biçimde kendi çabalarının verdiği hızla ileri gider” (Derrida, 2014a: 39). Bu bağlamda, Derrida'ya yöneltilen eleştirilerden bazıları, onun metafiziği yapısöküme uğratma girişiminde yine aynı terminolojiye dönüyor olmasına ilişkindir. Fakat Derrida'ya göre, metafiziğin sökümlünü yapmak üzere metafizik kavramlardan vazgeçmek bir fayda sağlamaz; zira metafizik dile yabancı olan bir söz dizimi bulmak zordur. “Sınırları belli bir dilin içinde olmamız anlamında metafiziğin *içindeyizdir*” (Kearney, 2008: 228). Derrida, metafiziğin dışına çıkma düşüncesini safdillik olarak değerlendirir fakat bu metafizik dizgenin içinde kapalı kalındığının olumlanması değildir. Yapısöküm, öze ve mevcudiyete yönelik sorular sormak suretiyle zaten iç/dış karşıtlığına ve sınırlara ilişkin sorular ortaya atmış olur (Mortley, 2000: 141). Metafiziğin sınırının keskin bir sınır olmayıp bölünebilir olduğu kabul edildiğinde, içerisi ve dışarı gibi kavramlar arasındaki ilişki de yalın bir ilişki olmaktan çıkar. Metafizik ve dil arasında bir yakınlık varsa da bunun metafiziğin içine kapalı kalmak ya da ona mahkum olmak olmadığını söyleyen Derrida, metafiziğin ne içinde ne de dışında olduğumuzu belirterek, dilin metafizikle kurduğu sorunlu yakın ilişkinin,

başka uzamda, felsefenin ötekisi olacak bir yer-olmayanda anlaşılabilirliğini düşünür (Kearney, 2008: 229). Yapısöküm için gerekli kaynakların metafizik gelenekten sağlanmasının ardında, metnin yapısındaki “temel” kavramı yine bu kavramdan hareketle söküme uğratarak, sözcüğün merkezsizliğini, farklı bağlamlara yerleştirilebilirliğini, sözcük ve anlam arasındaki ilişkinin sanıldığı gibi sabit ya da kendine özdeş olmadığını göstermek söz konusudur. Derrida, klasik metinlerin dahi kendi içinde kendi kendisinin yapısökümünü gerçekleştiriyor olduğunu, yapısökümün zaten işlerlikte olduğunu, saf bir mevcudiyetin olmadığını belli etmeye çalışır; “en radikal yapıbozucu motiflerin Platoncu, Kartezyen, Kantçı metin adı verilen şeyin ‘içinde’ iş başında olduğu daima gösterilebilir” (Derrida, 2009: 55).

Derrida’ya göre Yunan logos’unun kendine özdeşliği, başından beri çatlamış ve bölünmüştür. Mevcudiyet metafiziği, özdeşlik ilkesini inşa etmeye yarayan kavramları dahi ötekilikle kurduğu karşıtlık ilişkisi aracılığıyla edinir. Geleneğin başkalığa olan bu bağımlılığı sebebiyle, öteki olan, geleneğin içine dışarıdan, yeni bir şey olarak gelmez; başlangıcından önce dahi oradadır (Kearney, 2008: 235). Derrida, *différance*, *iz*, *yazı*, *saçılım*, *kararverilemezlik* gibi kendi icadı olan sözcükler aracılığıyla Batı metafiziğinin dışladığı ötekinin her zaman işbaşında olduğuna tanıklık eder. Daima işbaşında olmuş olmasına rağmen, yapının yapısallığı hep indirgenmiş, bir merkez, mevcudiyet ve sabit bir kökene bağlanmıştır (Derrida, 2008e: 167). Buna karşın Derrida, herhangi bir merkezin olmadığını, merkezin mevcut-olanın içinde kalınarak düşünülemeyeceğini, merkezin sabit bir yer değil de yalnızca bir işlev veya içerisinde göstergelerin sürekli birbirini ikame ettiği bir yer-olmayan olduğunu söylemektedir (Derrida, 2008e: 168). Derrida, bir yandan yapıyı yönlendirip organize eden diğer yandan işleyişini sınırlandıran transendental merkezi çekip çıkararak, göstergenin kendinde bir anlama sahip olduğu şeklindeki klasik görüşün yerine, göstergelerin birbiri yerine geçtiği ayrımsal oyunu özgürleştirmiştir (Altuğ, 2017: 235). Göstergelerin sonsuz olarak birbirini ikame ettiği bu oyunla birlikte hiçbir kavram, kendinden başka olanın farklılığı olmaksızın ortaya çıkamaz. Göstergenin anlamının bu şekilde değişmesiyle birlikte, anlam apaçık ve saf bir mevcudiyet olarak belirlenip sabitleştirilebilir olmaktan çıkar; bu noktada ise artık tek bir anlam değil, anlamlar çokluğu vardır:

(...) merkez veya köken eksikliğinin, yokluğunun izin verdiği oyunun bu hareketi ekselliğin/ikamenin (supplémentarité) hareketidir. Merkez belirlenemez ve

bütün tüketilemez, çünkü merkezin yerini alan, ona ek-olan/onu ikame eden, yokluğunda onun yerini tutan gösterge bir fazlalık olarak, bir ek olarak çıkagelir, katılır. Anlamlandırmanın hareketi bir şeyler katar; bu da daima bir fazlalığı ortaya çıkarır (Derrida, 2008e: 173).

Mevcudiyet, metafizik düşüncede karşılaştırılan diğer kavramlar gibi, kendinden başkının, namevcudiyetin, yokluğun izini taşır. Derrida'nın felsefesinde bu yokluk yazı ile karşılanır. Yazı ile kastedilen, bünyesinde hep başkalığın izini barındıran bir yapıdır (Spivak, 2014: 60). Kâğıt üzerine geçirilen işaretler toplamından daha geniş kapsamda düşünülmesi gereken yazı, "dil içindeki oyun" (Derrida, 2014a: 76) olarak, kendisi burada olmayanın, namevcut olanın izini taşıyandır.

Derrida, logos merkezli metafiziğin yapısını sökmek üzere özellikle yazı kavramını seçer. Yazı, gelenek boyunca –en belirgin olarak Platon'un *Phaidros* adlı diyalogunda görülen şekliyle– namevcut oluşuyla, yazarın orada bulunmamasına karşın varlığını devam ettirmesi ve bu sayede canlı sözün dolaylımsızca kavradığı hakikati silerek, bilgilerin unutulmasına yol açması gerekçesiyle mahkûm edilir. Derrida için yazının sağladığı imkân, sözün canlı buradalığına karşı yokluğu barındırarak mevcudiyet ile anlam arasında istikrarlı bağ olduğu kabulünü boşa çıkarmasıdır. Yazının yazı olmasını sağlayan şey, onun göndericisinin –yazar– ve alıcının –okuyucu– yokluğunda dahi okunabilir, iletilir, yinelenir olmasıdır (Aysever, 2012: 309). Yazı, yinelenirliğiyle her bağlama taşınabildiği için, birbirine karşıt pek çok anlamı barındırabilir ki böylelikle anlamın yalın ve tek olduğuna dair iddiayı geçersiz kılar. Diğer yandan, mevcudiyet ve anlamı eşitlemenin olanaksızlığı yazı aracılığıyla ortaya çıkar, çünkü yazıda göndericinin yokluğu söz konusudur. "Yazı, sese ve ağızdan çıkan söze ayrıcalık tanıyan fonosantrizmin tersine, anlamın öznenin 'canlı mevcudiyeti' tarafından garanti edilmesine ihtiyaç olmadığını, gerçekte olamayacağını açık hale getirir" (West, 2016: 302).

Derrida'ya göre metin yapısı, açık uçlu, yalın bir kökene sahip olmaksızın kendisini bölen, tekrarlayan ve böylelikle çeşitli bağlamlara doğru köklerinden dışarı taşan, dışarıya köklenebilir hale gelen, *izin yinelenirliğini* yansıtan bir karakter taşımaktadır (Derrida, 2009: 67). Yazılı göstergenin, gönderici ya da alıcının yokluğunda, orada bulunmayışında dahi tekrar edilebilmesi nedeniyle, metnin

dışında, –bir merkez veya çapa olmayan– bağlamların dışında bir şey yoktur. Hem yazılı hem sözlü gösterge, yinelenebilirlik işleviyle birlikte sınırsız bağlamlara taşınabilir (Aysever, 2012: 311).

Bu noktada yapısöküm, okuma deneyimini yönlendiren yapılara karşı da eleştirel bir konum almaktadır. Yapısöküm, dil ile anlam sorununu problematik hale getirerek, dilin “yapısı” gereği, gösterdiğinden farklı bir şeyi kastetmeye imkân verdiğini, daima “başka dil”e açık olduğunu ortaya çıkarır. “Derrida’nın hemen hemen bütün çalışmalarında dikkatler, dilin filozofların tasarılarının önüne geçme biçimleri üzerindedir; izlencelerinde sıralanan amaçların uzağına nasıl savrulduklarına kitlenmiştir” (Sarup, 2017: 83). Dil sabit bir dizge olmadığı için, anlam da hep çoğuldur ki bu durumda metni okumak ya da yorumlamak üzere başvurulabilecek mutlak bir kural ya da yöntem kalmaz. Anlamın çoğul ve devinim içinde olması savıyla birlikte yapısöküm, bir metnin pek çok farklı şekillerde okunabileceğini gösterir. Bir metnin hangi şekilde okunacağıyla ilgili bir izlek veya çözümleme yöntemi sunmanın tersine, Derrida’nın da belirttiği üzere, “bir metni *niçin* başka bir tarzda değil de bu tarzda okuduğumuz sorusunu sorar” (Kearney, 2008: 244).

Buraya kadar bahsedilenler, yapısökümün tanımını vermekten ziyade odak noktalarını ele almaya yöneliktir. Yapısöküm, ne çözümleme, yöntem, eleştiri gibi ne de herhangi yasaya, dizgeye, kurala bağlı sistematik bir düzenek gibi düşünülebilir; o her defasında metne karşı-imza atan bir olay olarak olur. “Yapısöküm nedir?” sorusuna verilebilecek sabit bir tanım yoktur bu nedenle. Fakat bu, yapısöküm için bir yenilgi ya da tehdit değildir; bilakis yapısökümü esas tehlikeye atan şey, önceden kullanıma geçirilmiş kurallı yollara, yöntemlere uydurulmasıdır. Yapısöküm, olanaklılık düzeyinden çok olanaksızlığa, alışıldık yollar yerine dolambaçlı yollara, açmazlara sapar, fakat tam da bu açmazda olanaksızın deneyimi olarak ötekine açılır. “Yapısökümün yararı, gücü, arzusu, eğer böyle bir şeyden söz edilebilirse, belli bir olanaksızın deneyimidir: Yani, öteki’nin deneyimi, olanaksızın icadı olarak öteki’nin deneyimi, başka bir deyişle tek olanaklı icat olarak öteki’nin deneyimidir” (Derrida, 2008g: 111).

Ötekinin olanaksızlığı ifadesiyle, ötekinin hesaplanabilir, bulunabilir, öngörülebilir, saptanabilir olmadığına, başka bir deyişle, logos aracılığıyla icat

edilmesinin imkânsızlığına işaret edilir. Çünkü “öteki artık ne bir özne, ne bir nesne, ne bir ben, ne bir bilinç, ne de bir bilinçdışıdır” (Derrida, 2008g: 123). Derrida’nın düşüncesinde öteki, kendine özdeşliğin karşıtıdır; hiçbir zaman kendine özdeş olmayan, indirgenemez bir başkalık, fark ve tekilliğin ifadesine karşılık gelir. Yapısöküm başkalığın izini sürmesiyle, “hiçliğe hapsolma değil, ötekine doğru açılmadır” (Kearney, 2008: 243).

Derrida, öteki ile kurulan ilişkiyi öngörüsüz, hesaplanamaz bir ilişki olarak karakterize eder. Öteki, bir sürpriz ya da armağan gibi ufuksuz bir gelecektir. Ötekinin başkalığı daima bu mutlak sürprizdedir (Derrida, 2011a: 223). Ötekine açık olmak, logos mantığının dışına çıkarak, “başka bir yer”e giderek olabilir. Felsefeyi önceleyen ötekine, logos’un denetiminin olmadığı bir uzamda, –aynı dili kullanmamak bakımından felsefe dışı olan ancak felsefe aleyhtarı da olmayan– bir “yer-olmayan”da karşılık verilebilir ancak (Kearney, 2008: 225). Kendi çabasının “yer-olmayan”ı aramak olduğunu belirtir Derrida ve şöyle der: “Yapısökümün kendi başına, onu çağıran, onu güdüleyen ya da ona seslenen farklılığa verilen olumlu bir yanıt olduğunu söylüyorum. Bu yüzden, yapısöküm davete icabet etmektir – çağrıya verilen karşılıktır” (Kearney, 2008: 236).

Ötekine doğru açılma ya da olanaksızın deneyimi olarak yapısöküm, değerini tıpkı tüm diğer sözcükler gibi, gösterenlerin sonsuz oyunu içinde sürekli yer değiştiren bağlamsal bir konum almaktan sağlar. Buna göre yapısöküm sözcüğü, *iz*, *yazı*, *différance*, *ek*, *pharmakon*, *parergon*, *hymen* gibi daha birçok sözcük tarafından hem belirlenir hem de bu sözcüklerin yerlerini alır (Derrida, 2008f: 189).

1.1.1. Saussurecü Göstergebilimden Gramatolojiye, İm’den İz’e

Derrida’nın *différance* kavramını açıklamak üzere ilkin Ferdinand de Saussure’ün gösterge –im– kavramını ele almak gerekir. Saussure, geleneksel görüşün aksine, dilin kendinde yalın ve saydam bir karakter taşımadığını söyleyerek dilsel göstergeyi, gösteren (işitim imgesi) ve gösterilen (kavram) olmak üzere iki birim arasındaki ayırımı temellendirir. “Gösterilen, nesne değil, nesnenin zihinsel tasarımıdır; gösteren de fiziksel bir ses değil, zihindeki işitim imgesidir” (Altuğ, 2017: 218). Gösteren ile gösterilenin aynı yaprağın iki yüzü gibi birbirinden

ayrılmadığını ve iki birim arasındaki bağıntının keyfi ve uzlaşımsal olduğunu ileri süren Saussure, böylelikle göstergenin *ayrimsal (différentiel)* karakterini vurgulamış olur. Derrida'ya göre Saussure, gösteren ile gösterilenin ayrılmaz olduğunu bildirmesiyle ve dili farklılık sistemi olarak tanımlamasıyla geleneği eleştirme yönünde önemli bir katkı sağlamışsa da, gösterge kavramından yararlandığı ölçüde geleneği onaylamaktan kurtulamamıştır. Derrida'nın Saussure'e yönelik eleştirisi, gösterge kavramının gerisinde taşıdığı metafizik varsayımları olumlayan bir dilbilim sistemleştirmesidir.

Saussure'e göre "dil ve yazı iki ayrı im (gösterge) sistemidir; ikincinin *biricik varlık nedeni birinciye temsil etmesidir*" (Derrida, 2014a: 47). Vermiş olduğu bu tanımla Saussure, dil ve yazıyı birbirine karşıt konumlandırmakla kalmaz; dile kıyasla yazıya daha dar bir işlev yükleyerek, yazının dilden türediğini, böylelikle yazının olma nedeninin yalnızca dili temsil etmekten ibaret olduğunu savunur. Bu tanımın getireceği sonuçlardan biri, yazının, dilin çerçevesi ve içeriğine yönelik yapılan dilbilimsel araştırmada "dışarı"da bırakılarak yabancı, kusurlu, tehlikeli addedilmesidir. "Saussure, dilin yazıyla temsil edilmesini tema olarak seçerek, yazının bizatihi dilin iç sistemine yabancı olduğu [ilkesini] koymakla işe başlar. Dışsal/içsel, imge/gerçeklik, temsil/mevcudiyet: bir bilimin alanını çizme görevinin verildiği eski ayırım ölçütü ('ızgara') işte budur" (Derrida, 2014a: 52). Derrida'nın sorunsallaştırmak istediği yer ise bu bilimsel ölçütün dayandığı önkabullerdir; zira genel bir dilbilim tasarısı kendi alanının sınırlarını çizmekteyken neden yazıyı dışsallık olarak tanımlayıp dışarıda bırakma ihtiyacı duymuştur? (Derrida, 2014a: 60).

Saussure tarafından yazı, dilin görüşünü bulandıran, dışarıdan gelerek dili gasp eden, zararlı, yapay bir temsil olgusu olarak mahkûm edilir. Saussure'e göre, söz ile yazı arasındaki doğal ilişki tersine dönmüştür ve dilbilim tüm bu tehlikelerinden dolayı yazıyı gözlem altına almalıdır (Derrida, 2008c: 180). Saussure, dilbilimsel göstergeler ve yazılı göstergeler arasındaki ilişkinin bir doğası olduğunu düşünerek bu doğal ilişkiyi seste temellendirir. Bu düşüncenin devamı olarak yazı, dışarıdan kendisini zorla dayatarak, dil ve anlam arasındaki doğal bağı bozmaktan sorumlu tutulur. "Doğal bağ, tek gerçek bağ, sesle olandır" diyen Saussure, ses ve anlam arasında hakiki bir bağ bulunduğunu kabul ederek, yazıyı sözün anlamını

bozan bir olgu olarak belirler (Derrida, 2014a: 54). Derrida'ya göre, Saussure dilbilimin sınırlarını belirlemek istemekteyken sesmerkezci geleneğin görüşlerine yakın durarak, göstergeyi konuşan sese bağlayan her şeye imtiyaz tanımaktan geri kalmaz. Dilbilimin sınırlarını belirlemek istediği noktalarda, “konuşan ses”in buradallığına ayrıcalık verirken yazıyı dilbilime yabancı hatta tehlikeli olarak tanımlayarak geleneksel metafizik söylemle uyumlu bir konum alır. Bu bakımdan Derrida, Saussure'ün göstergelerin ayrımsal, farklılaşan dokusunu serimlemesine rağmen, Batı metafiziğinin ses-sözmerkezci söylemine dâhil olduğunu düşünür.

Derrida'nın Saussure'e yönelik diğer saptaması, onun gösteren ve gösterilen arasındaki kesin ayrımının en nihayetinde “transandantal gösterilen”e haklılık kazandırmakla sonuçlandığıdır. Saussurecü gösteren/gösterilen ayrımı, gösterilen ile kavram arasında bir denklik ilişkisi yaratır. Bu denklik, kavramın kendi kendisinde gösterildiğini, gösterenler sisteminden bağımsız bir şekilde, yalın olarak düşüncede mevcut olduğunu düşünme imkânını verir. Böylece Saussure, kendisinden başka hiçbir gösterene gönderme yapmayan, tüm göstergeler zincirinin kökeninde duran ve en nihayetinde kendisi gösteren işlevinde olmayacak olan “transandantal gösterilen”in varlığına haklılık kazandırmaktadır. Derrida'ya göre bu köken düşüncesi tüm metafizik tarihinin zorla dayattığı bir gereksinimdir. Saussure de gösteren/gösterilen ayrımında gösterenlerden bağımsız bir düşünme olanağına fırsat tanıyarak bu ihtiyacın zeminini sağlamlaştırmış olur (Derrida, 2008c: 178). Diğer yandan, Saussure, göstergeyi duyulur olan ve düşünülür olan arası ayrıma dayanarak gerekçelendirdiği için, gösteren ve gösterilen arasındaki ayrım bir tarafın diğerine göre daha asli sayıldığı bir ilişkiyi karakterize eder. Metafizik dışlamanın bir yansımasını gösteren/gösterilen ayrımında tekrar eden Saussure, Derrida'ya göre gösterge kavramına yaklaşımında göstereni gösterilene boyun eğdirmiş olur (Mortley, 2000: 152). “Bu durumda gösteren gösterilene giriş sağlamak için varolur ve ileteceği kavrama ya da anlama tabi görünür” (Altuğ, 2017: 220).

Derrida'ya göre, Saussurecü göstergebilim, metafizik geleneği eleştirmek üzere verimli bir kapı aralamış olmasına karşın, göstergenin kavramsallaştırıldığı noktada metafizik ayrımlara ve logos merkezli söyleme bağlı kalmasıyla eleştirel kazanımlarına ters düşer. Derrida, bir yandan Saussure'ün gösterge kavramını

eleştirirken diğer yandan iki temel savını –göstergenin keyfiliği ve dilin ayrımsal karakterini– yapısöküm için çıkış noktası olarak, radikal bir şekilde dönüştürür.

Göstergenin keyfiliği, onun yapısının nedensiz oluşuna, başka bir deyişle, gösteren işitim imgesi ile gösterilen kavram arasındaki ilişkinin seçimsiz olduğuna, göstergenin salt olarak toplumsal uzlaşım ile tesis edildiğine karşılık gelir. Buna göre, herhangi bir gösterileni ifade etmek için kullanılan gösteren, diğer gösterenden daha uygun olduğu ya da anlamı daha iyi aktardığı için değil, keyfi olarak kullanıma alınır. Örneğin, kardeş kavramını göstermek için kullanılan kardeş sesi ile kavram arasında içsel bir bağ yoktur, dolayısıyla bir gösteren yerine bir başka gösteren kullanılabilir. Nitekim birbirinden değişik dillerin varolması da bu ilkeyi haklılaştırır (Altuğ, 2017: 187). Göstergeler dizgesi olan dili, ses ve kavram arasındaki nedensiz –keyfi– bağla açıklayan Saussure, dilin dizgeden doğan kavram ayrılıkları ve ses ayrılıklarının birlikteliği olduğunu ortaya koyar. Buna göre, hem gösteren ses hem de gösterilen kavram dildeki diğer öğelerle kurulan bağıntı ve ayrılıklardan oluşur. Saussure’ün dilin ayrımsal yönünü serimlemesi ve göstergeyi keyfilik ilkesinde temellendirmesi Derrida’nın mevcudiyet eleştirisi ve *différance* düşüncesinin açılımını yapmaya başladığı noktadır. Çünkü Saussure’ün göstergenin keyfiliği ilkesi, kavramın hiçbir zaman tam bir yeterlilikle, yalnızca kendisine gönderme yapacak bir buradalıkta olmadığını açığa çıkarır. Buna göre her kavram, ayrımların oyunuyla kendinden farklı olan diğer kavramlara gönderme yaptığı bir dizgenin içine yazılmıştır (Derrida, 2008b: 55).

Derrida’ya göre göstergenin keyfiliği tezi, dolaylı yoldan ama teville yer bırakmayan bir kesinlikle, Saussure’ün açıkça ifade ettiği, yazıyı dilin dışına atma niyetini tartışmaya açar (Derrida, 2014a: 68). Derrida, Saussure’ün, bizzat kendisinin koyduğu tezlerle tutarlı olmak için yazının hiçbir zaman dışarıdan içeriye gelmemiş olduğunu kabul etmesi gerektiğini düşünür. Dil ve yazının iki ayrı gösterge sistemi ve yazının dilin imgesi veya simgesi olduğunu söyleyen Saussure’e karşı Derrida, dilin kendisinin bir yazı olduğunu, dilsel göstergenin kendisinin henüz kaydedilmeden önce dahi kökensel bir yazıyı (*arkhe-yazı*) (Derrida, 2014a: 80) içerdiğini söylemektedir:

Burada söz konusu olan, dar anlamıyla yazıya itibarını iade etmek ya da açıkça görüldüğü durumda astlık-üstlük sırasını tersine çevirmek değildir. (...) Yazının sözde türemişliği, ne denli gerçek ve ağırlıklı olursa olsun, ancak bir koşulda mümkün olmuştur: kökensel, doğal, vb. dilin hiçbir zaman el değmemiş, yazıyla

temas etmemiş saf bir durumda mevcut olmamış olması, her zaman kendisinin de bir yazı olması (Derrida, 2014a: 86-87).

Derrida, Saussure'ün koyduğu gösteren ve gösterilen ayrımının üretiminin *arkhe-yazı*'nın, *différance*'ın üretimi olduğunu söyleyerek, göstergenin anlamla ilişkisinin doğrudan bir ilişkisellik olmadığını, her göstergenin başka göstergeyi çağırdığını ve bu şekilde anlamın erteleme ve farklılaşma –*différance*– olarak devamlı *oyun* içinde olduğunu düşünür. *Oyun*, göstergelerin *différance*'ın hareketiyle birbirinin yerine geçişi, her terimin diğer terime ikame oluşudur. Derrida, oyunun daima mevcudiyet ve yokluk arasında gerçekleşen bir *oyun* olduğunu, fakat kökten biçimde düşünölmek istendiğinde, *oyunun* mevcudiyet ve yokluk karşıtlığından önce düşünölməsi gerektiğini belirtir. Bunun anlamı, *oyunun* mevcudiyet/namevcudiyet karşıtlığından önce gelerek, hem mevcudiyetin hem de namevcudiyetin koşulunu verme işlevine sahip olduğudur; bu sayede varlığın mevcudiyeti ya da namevcudiyeti ancak oyundan itibaren düşünölebilir (Derrida, 2008e: 174-175).

Göstergelerin sonsuz biçimde birbirini ikame ettiğı *oyundan* dolayı anlam, sözcük ve dil arasında tek bir öze gönderim yapacak şekilde bütöleştirilememektedir. Nitekim kendisinden geriye gidebileceğimiz bir köken ya da merkez yoksa, bu yoklukta anlam sürekli farklılaşır. Bu haliyle *oyun*, metafizik geleneğin varlığın anlamını mevcudiyette ya da sabit bir merkez etrafında açıklama gayretini sarsarak, göstergenin gerisinde duran, tüm gösterenlerin kendisine gönderdiği “transandantalsal gösterilen”in yokluğunu teyit eder (Derrida, 2014a: 76). Derrida bu nedenle “yalnız metin gösterendir” demektedir (Derrida, 2008c: 184). Yalnızca metnin gösteren olması, metnin dışında her şeyi iptal etmek ya da tüm hakikati metne indirgemek değildir. Yazı gibi metin de Derrida'nın düşöncesinde daha kapsamlı bir perspektife oturtulur. Derrida'nın bakış açısından metin, bir kitapta yazılı sayfalar bütüne değil, *iz* taşıyan genelliğe işaret eder (Derrida, 2004: 28). Anlam ise bu *izleri* taşıyan, görünürde “yalın” her terimin başka bir terimin *izi* tarafından damgalanmış olduğü metinsel bir ağ içinde üretilir, yayılır ve sürekli değişim içindedir, bu bakımdan sözcükler hiçbir zaman tek anlamlılığa indirgenemez (Derrida, 2008c: 183-184).

Derrida'nın Saussure'e yönelik eleştirilerinin anahtar sözcüklerinden biri olan *iz*, Saussurecö gösterge kavramının yerine geçirilir. Spivak'ın belirttiğı üzere,

Derrida, göstergeyi, üstünü çizerek ele alır. Üstü çizilmelidir; çünkü her gösterge, hiçbir zaman kendisini olduğu gibi sunmayan bir başka göstergenin izini taşır. Bu, anlamın, gösteren ve gösterilen arasında doğrusal bir ilişkide ortaya çıkmadığını, yani göstergebilimin aksine, göstergenin köken ile anlam (erek) arasında bağ kuran bir köprü olmadığını, anlamın devinim halinde olduğunu söylemektir. Bu nedenle, göstergebilim yerini gramatolojiye bırakmalıdır (Spivak, 2014: 60). Derrida, basit bir şekilde, göstergenin tamamen kullanımdan çıkarılması gerektiğini değil ama belli bir gösterge anlayışının eleştirilerek yapısöküme uğratılması gerektiğini söylemektedir (Mortley, 2000: 151-152). Bu noktada *iz*, gösteren ile gösterilen ayrımını çözündürüp olanaksız kılarak, göstergenin logos mantığına dayalı geleneksel kullanımının yapısını sökecek olan ve aynı zamanda “mevcudiyet” ilkesine dayalı karşıtlıkları parçalayacak olan düşünceye karşılık gelir:

Gerçekten de iz, genel olarak anlamın mutlak kökenidir. Bu şu demektir ki, bir kez daha, genel olarak anlamın mutlak kökeni yoktur. İz, gözükmeyi ve imlemeyi açan öteleme (différance)'dir. Yaşayanı genel olarak yaşamayan üzerine eklemleyen, her türlü tekrarın kökeni, ideallığın kökeni [olan iz], ne ideal ne reel, ne anlaşılabilir ne duyulabilir, ne saydam bir imleme ne opak bir enerjidir; metafiziğin hiçbir kavramı onu betimleyemez (Derrida, 2014a: 100).

İz, metafizik kavramların öncesinde duran ve bu kavramların olabilirlik koşullarını veren terim olmasından dolayı, ne metafizik bir kavramdır ne de metafizik kavramlar aracılığıyla tanımlanmaya müsaittir. Buna karşın metafizik, anlamı mevcudiyet formu altına yerleştirmek için, *iz*'in hareketine ihtiyaç duyar. Metafiziğin “şimdi ve burada varolan”, “mevcut”, “köken”, “arkhe”, “telos” gibi kavramlarının ve bu kavramlardan doğan ayrımların üretimi ancak *iz*'in hareketinden itibaren düşünülebilir. *İz* olmaksızın ne bir anlam ne de ayrımdan doğan etkiler mümkündür. “Ötekiyle ilişkinin kendini gösterdiği *iz*, kendi olabilirliğini, metafiziğin, izin gizli hareketinden itibaren varolan şimdi olarak belirlediği tüm varolan alanına eklemler. Varolandan önce izi düşünmek gerekir” (Derrida, 2014a: 71).

Ayrımı ve anlamı üreten *iz*'in hareketi, köken ya da ilk ilke gibi bir yetke barındırmaz. Bu nedenle kökensiz ya da Saussure'ün kullandığı anlamda “keyfi” bir düşüncenin ifadesi olan *iz*, ötelemenin, *différance*'in, yani başkaya, ötekine doğru açılmanın hareketidir. *İz*, demektir Derrida, “canlının kendi ötekisiyle ve bir iç'in bir dış'la muammalı ilişkisidir: aralıklamadır” (Derrida, 2014a: 108). Bu aralıklama,

mevcudiyet ilkesini problematik hale getirerek, düşünülür/duyulur, erkek/kadın, gösterilen/gösteren, iç/dış, ruh/beden, varlık/yokluk, özne/nesne, doğa/kültür gibi kavram karşıtlıklarının sınırlarının çatlamasına; kavramlar arası ayırımın, öteki kavrama olan farkı dolayısıyla farklılaşarak anlamın ertelendiğine işaret eder. Bu şekilde, bir yandan metafiziğin kurduğu dışarıda bırakıcı karşıtlıklar, farklılığı yeniden-olumlayan bir fark ilişkisine dönerken; diğer yandan sözcüklerin anlamları sonsuz bir devinim gösterir. “Kurulmuş iz, farkın *fark olarak* görüldüğü ve böylelikle dolun terimler arasında belli bir çeşitle[n]me özgürlüğüne imkân tanıdığı bir gönderme yapısı içinde tutulması düşünülmezsizin düşünülemez” (Derrida, 2014a: 71).

1.1.2. Différance

Göstergenin iki karşıt kutba ayrılmış yapısını izle söküme uğratan Derrida, Saussurecü ayırım (*différence*) ilkesini yeniden ele alarak, *différance* düşüncesini geliştirir. *Différance*, daha önce bahsedilen, *iz*, *arhhe-yazı*, *oyun* gibi terimlerden bağımsız olmamakla birlikte, Derrida’nın Batı metafiziğine yönelttiği eleştirileri ve yapı sökücü tutumunu izlemede önemli bir yer tutar.

Derrida’ya göre Saussure, göstergenin keyfiliği ilkesini saptırarak sıradüzenci bir erekbilime çevirmiştir (Derrida, 2008c: 179). Bu sapma, Saussure’ün dili hâlâ metafizik dizge içindeki düşünülür ile duyulur karşıtlığına dayanarak tanımlamasından ve sesçil tözü ayrıcalıklı kılmasından kaynaklanır. Duyulur ile düşünülür arasındaki, felsefenin kurucusu olan karşıtlığa direnen bir düzene gönderme yapan *différance* ise, Saussurecü gösterge kavramı dâhil olmak üzere, felsefeyi inşa eden tüm mutlak karşıtlıkların olanaksızlığını gösterecek olan radikal bir müdahaledir (Derrida, 2008b: 51-52). Bu müdahale, e ile a harfleri arasındaki sessiz ayırımda gerçekleşir:

İlkin ne okuyucu ne de dilbilgini için düpedüz skandal olsun diye yapılmış olmayan bu haddini bilir grafik müdahale, yazı ile ilgili bir sorunun kaleme alınması süreci içinde planlanmıştı. Şöyle ki, gerçekten söylemem gerekir, bu grafik ayırım (e yerine a) bu görünüşte sessel olan iki yazım, iki ünlü arasındaki ayırım, salt grafik olarak kalmaktadır: yazılmakta ya da okunmakta, ama işitilmemektedir (Derrida, 2008b: 51-52).

Derrida, *différance*'ı “différer” fiilinin çokanlamlılığına referansla açıklar. Différer fiili, “erteleme, sonraya bırakma” olarak zamanlama; “özdeş olmama, başka, ayırdedilebilir olma” olarak uzamlaşma olmak üzere görünüşte iki ayrı anlama sahiptir. Derrida, bu fiilden, –e yerine a harfinin geçirerek– *différance*'ı türettiğinde, her iki anlamın birbirine eklemlendiği bir kullanımı yazıya geçirmiş olur. Diğer yandan ve en önemlisi, sözcük sesli olarak gösterildiğinde, *différence* ile *différance*'ın söylenişlerinin aynı olması dolayısıyla, hangi kullanımın ifade edildiği belli olmamakta, e/a arasındaki ayırım ancak yazıda görülebilmektedir. Derrida'ya göre, e/a arasındaki ayırımın duyuştan kaçan yapısı, düşünülür/duyulur karşıtlığının sınırını bozar. İşitilemez olarak kalan, kendisini duyuma göstermeyen, “ne sese ne de alışıldık anlamda yazıya ait olan ama söz ile yazı arasına yerleşen” *différance*, metafiziğin temel ayrıcalıklarından olan sesçil (fonetik) yazı anlayışının mutlaklığının olanaksızlığını doğrular. Buradan çıkan sonuç, salt anlamda fonetik yazının olamayacağıdır, çünkü bizim bir sesi ayırt etmemizi sağlayan ayırım, e/a ayırımında olduğu gibi, işitilemez kalır. Derrida, fonetik yazının saydam, kendi değerini sadece kendisinden alan bir yapıda olamayacağını, her zaman fonetik olmayan göstergelere ihtiyaç duyulacağını belirtir (Derrida, 2008b: 52-53).

Derrida tarafından *différance*, varlığın anlamını buradalık ya da burada-yokluk kipinde belirlemeye koşullamış Batı metafiziğinin sınırlarını sorgulayan ve mevcudiyet ilkesinden itibaren kurulmuş kavram karşıtlarını söken olarak belirlenir. *Différance* ne etken ne de edilgendir; ikisinin ortasında bulunarak, ayırımı sorun konusu eder. Karşıtlar arasındaki ayırım *différance*'ın üretimidir. Fakat ayırımı üreten *différance*, egemen bir kavram olmamakla birlikte, karşıt terimler arasındaki ilişkiyi etken/edilgen ayırımıyla düşünmeyi olanaksız kılandır (Derrida, 2008b: 54). Burada belirtilmesi gereken, Derrida'nın ayırımı ortadan kaldırmadığıdır; zira ayırımın ortadan kalktığı bir durumda *différance* mümkün olmaz. *Différance*, zamanlama ve uzamlaşmayı bir arada toplayarak, her kavramın kendinden başka kavramdan farkıyla belirlendiğini ve anlamını ertelediğini, dolayısıyla ayırımların zamansal bir dolayım ile ortaya çıktığını belirtir:

Différance, bu imlem devriminin, buradalık sahnesinde gözükiüp burada denilen her ögenin kendisinden başka birşeye ilişki kurmasından başka hiçbir biçimde olanaklı olmamasını sağlayan şeydir, böylece her buradaki kendinde geçmişteki ögenin belirtisini taşıırken gelecekteki ögeyle ilişkisinin belirtisiyle şimdiden kesişmeye bırakır kendini (Derrida, 2008b: 56).

Différance, “dilde yalnızca ayrımlar vardır” şeklindeki Saussurecü söyleme, Derrida tarafından “dilde yalnızca *différance*’ın oyunu vardır” şeklinde atılan karşıt imza olarak düşünülebilir. Anlamın sabitletmesinde iş gören, söz-sesmerkezci geleneğin dayandığı kendine-özdeşlik ve Aynı’ya indirgeme, *différance* ile birlikte kesintiye uğrar. Nitekim Derrida’ya göre aynı, *différance*’ın dışında durmaz; aynı, farklılaşmış kavramdan diğerine, karşıtlık çiftindeki bir kavramdan ötekine doğru dolanan, çok anlamlı geçiştir. Özdeşlik olmayan aynı ya da aynıının *différance* olarak açığa çıkmasıyla, karşıtlık çiftlerinin her iki yanındaki terimi farklılaşarak ertelenmiş başka terim olarak düşünecek şekilde yeniden ele alma imkânı doğar (Derrida, 2008b: 58). Buna göre, örneğin, anlaşılır olan duyumsanır olandan farklılaşmıştır ve duyumsanır olanı erteler; kavram farklılaşmış ve farklılaşan görüdür ve görüyü erteler; hayat farklılaşmış ve farklılaşan maddedir ve maddeyi erteler (Direk, 2013b: 146). Bir yandan karşıtlık şemasına yerleştirilmiş kavramların sıradüzeni bozularak tersine çevrilirken diğer yandan kendine-mevcut kavram tasavvuru istikrarsızlaşmış olur ve böylece “öteki” kavramın “dışlanması” olanaksız bir hal alır.

Différance, varlığın mevcudiyet olarak belirlenmesinde iş gören her tür belirlenimi sorgular. Fakat bu, *différance*’ın metafizik bir kavram olduğunu ima etmemektedir. Derrida, *différance*’ın hiçbir zaman varlık kipinde düşünülemeyeceğini, başka bir deyişle, metafizik bir dizgeye gönderme yapmadığını, vurgular: “Ne kadar harika, biricik ve ilkece aşkın olması istenirse istensin, o bir var-olan değildir. Hiçbir şey buyurmaz, hiçbir şey üzerinde egemenlik kurmaz, hiçbir yerde yetke iddia etmez. Hiçbir büyük harf kullanmaz. *Différance*’ın yalnızca krallığı yoktur, tüm krallık düzenini de bozar” (Derrida, 2008b: 60).

Différance, her kavramın başka kavrama gönderdiği bir devinimi sürekli harekete geçirerek, dil ve anlam arasındaki bağın mutlak belirlenimine yönelik her kavrayışın altını oyar. Anlam, *différance*’ın devinimselliğinin izini taşıdığı için, metafizik geleneğin “aşkın gösterilen” iddiası ve ideal anlam savı olanaksız kalır. Derrida’ya göre dil de anlamın istikrarsızlığının izini taşır ki bu durumda, herhangi bir metnin yorumu yönteme ya da kurala bağlı bir çerçeve içinde değil ancak *oyunu* olumlayarak yapılabilir (Sim, 2000: 30).

1.1.3. Pharmakon Olarak Yazı

Derrida'nın mevcudiyet metafiziği olarak adlandırdığı logos merkezli felsefenin kendisini kaydettiği karşıtlık şemaları, en belirgin haliyle Platon tarafından kavramsallaştırılmış ve gelenek boyunca pek çok düşünür tarafından farklı şekillerde tekrar edilmiştir. Derrida, yazının statüsünün söze karşı aşağıda belirlenerek değersiz kılınmasının en doğrudan ifadesini Platon'da bularak tüm Batı metafiziğini kavramsallığıyla inşa eden fakat en açık ve anlamlı biçimde Platonizmde ortaya çıkan bir şemadan bahseder: “sözün (*parole*), yani, logos'un gücünü ve kaynağını, babalık konumuna tahsis eden platonik şema” (Derrida, 2016b: 42).

Canlı logos'un, bilgiyi dolaylısızca “şimdi ve burada” sunarak hakikati kendisinde toplamasının teminatı, onu kollayan ve nasıl davranması gerektiğine yardım eden babasının olmasıdır. Logos, söz sahibi kişinin –babanın– canlı mevcudiyeti ile güvence altındayken, yazı kökensizdir. Söz, her zaman bir öznenin denetimindeyken, yazı kendisini koruyacak ve denetleyecek bir babanın mevcudiyetinden yoksundur. Yazının ayırt edici özelliği, öznenin yokluğunu, “şimdi ve burada” bulunmayışını ilan etmesidir. Her bağlama taşınabilen ve herkesin aracı olabilen yazı, kendisini savunacak güce sahip olmadığı için eksiktir ve bu eksikliğiyle hakiki bilgiyi, anlamı üretecek yeterlilikte görülmez. Derrida'nın girişimi, Platon tarafından başlatılan ve Batı metafiziği boyunca devam ettirilen söz/yazı karşıtlığına bağlı bu logos merkezli şemayı, Platon'un *Phaidros* diyalogunda geçen *pharmakon* sözcüğünün çift anlamlılığına başvurarak sökmektir.

Hem ilaç hem zehir anlamına gelen *pharmakon*, yazının icadını anlatan eski bir mitte geçer. Platon'un aktardığı bu mitte yazı, sayıların, geometrinin, aritmetiğin ve astronominin tanrısı Theut tarafından “belleğin ve bilgeliğin ilacı” olarak, tanrı-kral Thamos'a sunulur. Ancak, tanrı-kralın sözü karşısında yazı, ne bilgelik için ne de bellek için yararlı görülerek reddedilir. Thamos, yazı işaretlerine başvuran kişinin, kendi içindeki, kendine ait belleği kullanmaya ihtiyaç duymayacağını, dolayısıyla, yazının belleğe katkıda bulunmak bahanesiyle unutmaya ve bilgiyi arttırmak yerine kişiyi cahil kılmaya sebep olduğunu söyler. Yazı, kişiyi bilge kılmanın aksine bilgeymiş gibi gösteren, belleği (*mnèmè*) güçlendirmek yerine hatırlamayı (*hypomnèsis*) sağlayan, hakikat yerine hakikatin görüntüsünü geçirendir (Platon,

2014: 87-88). Yazı, Platon'un metni boyunca yalnızca yetersiz değil, aynı zamanda dışarıdan gelen bir tehlike ve tehdit kaynağıdır. Bilge olmak için gerekli olan hakikatin bilgisini açık seçik sunmadığı, sözün canlılığı yerine ölü ve sessiz harfi geçirdiği için ruhları iyileştiren bir ilaç değil, zehir olarak belirlenir.

Platon'un yazıyı açıkça *pharmakon* olarak tanımladığı an, diyalogun bütün konularının tamamlanmış gibi görüldüğü yerde ortaya çıkar. Yazı sorusu, bir ekmiş gibi diyaloga katılır; fakat Derrida, bu mitin, diyalogu ören logos merkezli mantıktan bağımsız olmadığını ve başlangıçtan itibaren *pharmakon* olarak yazının metinde çeşitli bağlamlarda ortaya çıktığını belirtir. Derrida, yazı sorusunun, bilgi, bellek ve hakikatle olduğu kadar ahlaki bir kaygıyla da ilgili olduğunu vurgular. Diyalogda açıkça yazının konu edildiği kısım, ahlaki bir soru biçiminde açılır. Bununla birlikte, Derrida, yazıyı kullanan sofistlerin ve söylev yazarlarının etkinliklerinin değerlendirilmesinin toplumsal ve politik adap üzerinden yapıldığını hatırlatarak, yazının iyi/kötü, edeplilik/edepsizlik arasındaki karşıtlıkta da rol oynadığını söyler (Derrida, 2016b: 37-38).

Platon her ne kadar yazıyı dışsallaştırmış ve zehir olarak belirlemiş olsa da, Derrida'nın Platon okuması, *pharmakon* sözcüğünün hem deva hem zehir olarak birbirine dönüştüğünü, her iki anlamın da birbirine bulaştığını açığa çıkarır. *Pharmakon*, iki anlama birden gelen muğlak bir sözcük olarak, Derrida'ya göre, anlamın sürekli farklılaşıp ertelendiği *oyuna*, *différance*'e karşılık gelir. Bu nedenle, Derrida'nın çabası, *pharmakon*'un deva anlamını ön plana çıkarmak değil, sözcüğün metinde istikrarlı bir anlam taşımadığını göstermektir. *Pharmakon*'un ne kendine ait statik, belirli bir özü ne de kendine-özdeş kalan yalın bir anlamı vardır. "*Pharmakon* 'çift değerli' ise, bu, karşıtların (ruh/vücut, iyi/kötü, içeri/dışarı, bellek/unutma, söz/yazı vs.) karşıtlaştığı ortamı; birbiriyle ilişkilendiği, tersine çevrildiği, birbirine geçtiği hareketi ve oyunu oluşturmak içindir" (Derrida, 2016b: 129). *Oyun*, Platon tarafından metinde *pharmakon*'un muğlaklığının bastırılmasıyla durdurulur ve karşıt kavramlar, aralarında herhangi bir ilişkiselliğin olmadığı, farkın hiyerarşiye dönüştüğü metafizik dizgeye kaydedilir. Derrida, Platon'un oyunu durduran söyleminin karşısına *pharmakon*'un çiftanlamlılığını çıkararak, kavramsal karşıtlıklar arasındaki sınırın sanıldığı gibi keskin olmadığını, sözcüklerin hem deva hem zehir anlamına taşınabilen *pharmakon* gibi kendine farkla birlikte değişken bir karakter

taşıdığını ve bu bakımdan terimlere kendinde saf anlam atfetme gayesinin olanaksız olduğunu ortaya koyar. Derrida, *pharmakon*'u *différance* ile ilişkilendirmek suretiyle, gösterge ile anlam arasında istikrarlı bir bağ olmadığını, dolayısıyla metnin yazarın niyetlerini veya yönelimini dahi aşan bir salınım içinde olduğunu altını çizer. Anlam her zaman için çoğuldur; bu nedenle, anlamla ilgili bir değerlendirmede bulunabilmenin tek yolu, metni etkin bir şekilde yorumlamaktan geçer ki bu noktada *kararverilemezlik* ortaya çıkar.

Pharmakon gibi bir kelimenin örneklediği durum, anlamın her zaman *différance*'ın hareketiyle birlikte *kararverilemezlik* deneyimine tabi olduğudur. *Différance* ya da *iz* gibi, *kararverilemezlik* de karşıtlık çiftlerindeki kutupsal yapıyı kırar ve terimlerin kendine yeterliliklerini sorun konusu eder. *Kararverilemezlik*, sözcüklerin anlamsız ya da anlamının belirsiz olduğunu değil, fakat sözcüğün anlamını salt olarak kendisinden edinmediğini, her zaman bir başka anlamın daha sözcüğe ek olduğunu belirtir, tıpkı *pharmakon*'da olduğu gibi. Bu nedenle, anlam yokluğuna işaret etmekten çok, sözcüklerin tekanamlılığına, özdeşliğine karşı yöneltilmiş bir müdahaleyi temsil eder. Sözcük, kendine-özdeş olmadığı için anlamı da *kararverilemez* kalır. Derrida'nın *kararverilemezlik* savı, dil ve anlam ilişkisiyle ilgili olmasının yanı sıra, karar süreçlerinin olanağını/olanaksızlığını tartışmaya açması bakımından, etik-politik alanda oldukça kritik bir rol üstlenir.

1.2. YAPISÖKÜM VE ETİK

Yapısökümle ilgili genellikle gündeme getirilen problem, kendisini yalnızca dil problemleriyle ilgilenen ve metin okumalarıyla sınırlandıran bir çalışma olarak sunmasıdır. Bu doğrultuda yapısöküm, kamusal meselelere karşı kayıtsız kalan, savunulan görüşler kapsamında etik ve politikayı sekteye uğratan ya da eylemi olanaksız kılan bir düşünce olarak değerlendirilir. Derrida'nın yapısöküm çalışmaları, 90'lı yıllardan itibaren, etik ve politik konularla ilgilidir fakat bu ilgi, ani bir tema değişikliği ya da dönüm noktası olarak değil, daha önceki yapıtlarında içerilen öncüllerden bağıni koparmaksızın gerçekleşir. Bir söyleşisinde etik ve politik konularla her zaman ilgili olduğunu söyleyen Derrida, son çalışmalarında işlediği konularla etik ya da politikaya geri dönmüş olmadığını, zaten söyleminin bu alanlarla

yakından alakalı olduğunu hatırlatır (Derrida, 1999c: 21). Derrida, bir yandan *iz*, *différance*, *kararverilemezlik* gibi yapısökümcü hamlelerin etik ve politikaya karşıt olmadığını vurgularken diğer yandan adalet, yasa, hukuk, sorumluluk, demokrasi, konukseverlik gibi pek çok konu hakkında metinler üretmiştir. Bu metinler, etik-politik kavramları tartışarak, bu kavramların açmaza giren, *kararverilemez* taraflarını açığa vurmak üzerine yoğunlaşır.

Derrida bir söyleşisinde şöyle söyler: “(...) Düşünmenin eyleme geçmek olduğunu her zaman düşünmüşümdür(...) Düşünce dille bağlantılıdır, bildirimlerle bağlantılıdır ve bildirimler eylemlerdir, bunlar öncelikle performatiftir” (Derrida, 2011a: 235-236). Eğer etik ile politika eylem ve karar alanıysa, Derrida için, hem eylemi kuran düşüncenin dille bağlantısını hesaba katmak hem de koşullara ve aciliyetlere göre hareket etmek gerekir. Bu sebeple Derrida’ya göre, kullandığı dil, anti-etik ve anti-politik olmamakla kalmayıp, karar anını üstlenen bir dildir ve aslında karar, sorumluluk gibi kavramlarla kast edilen şeyi en ciddi şekilde etik-politik biçimde ele alma tarzıdır (Derrida, 2011a: 211).

Derrida’nın Batı metafiziğine yönelik eleştirileri, geleneğin her türlü anlam vermenin kendisini egemen bir kavrama bağımlı kılmak suretiyle bu kavramdan farklı olanı şedit biçimde indirgediği yönündedir. İndirgemenin yarattığı hiyerarşi, ötekinin yararsız görülerek sessizleştirilmesine, dışlanmasına neden olmuştur. Derrida, *différance*’ın tüm ayrımlar ve karşıtlıklardaki sınırları açtığını, aralıkladığını, dolayısıyla kavramların anlamı salt kendisinden edinmediğini söylediğinde, *différance*’ı, kavramsal ayrımları yeni bir fark fikriyle yeniden düşünmenin yolu olarak ortaya koymuş olur. “Ayrımsal kopukluk hem kendi’nin ekonomisine kayıtlıdır hem de tamamen başka olan’ın aşırılığına açıktır” (Derrida, 2006: 60). Burada fark artık bir karşıtlık değildir. *Différance*, kavramların olanaklılık koşulunun öteki kavramı dışta bırakarak olamayacağını, dildeki öğelerin daima kendinden-başka olanın iziyle devindiğini göstermesiyle, hem ötekinin farklılığını olumlar hem de kendiliği yeniden-olumlar, “başkasıyla ilişki içinde kendiliğin bir ekonomisini” (Derrida, 2006: 36) tesis eder.

Différance’ın, kararı nötralize eden bir erteleme olarak anlaşılmasına cevaben, Derrida, “a” harfiyle oynamasının, bir sözcükte iki mantığı muhafaza etmek üzere olduğunun altını çizerek. Bir anlamı erteleme, sonraya bırakma, diğer anlamı ise

heterojenlik, ötekilik olan *différance*, aciliyeti ifade eder. Derrida'ya göre erteleme olasılığı olmasaydı, ötekine yönelik aciliyet de olmazdı. Bu yüzden, *différance*'ın, etiğe ve politikaya karşıt olmadığını söyleyen Derrida, bu sözcüğün, bir yandan tarihin, stratejinin koşuluken diğer yandan mutlak farklılık ya da indirgenemez heterojenliğe yönelik verilmesi gereken acil bir yanıtın, etik ve siyasi sorumlulukla yüzleşmenin, hemen harekete geçerek tepki vermenin, karar verme gerekliliğinin koşulu olduğunu belirtir (Derrida, 2002a: 77).

Derrida'ya göre öteki, önceden gelişti kestirilemeyen, bu nedenle de hesaplamayan, tahmin edilebilir olmayan, bir kimlik formunda tanımlanamayandır. Benim görüş alanımın, ufukumun dışında kalır. Bu, ötekiyle ilişki kurmanın mümkün olmadığına ya da ötekinin olmamaklığına değil; ötekinin hesaplanabilen olmadığına, gelmekte olduğuna ancak henüz tanınabilir bir şekli olmadığına işaret eder. Ötekinin, hesabımı, bilgimi, gücümün egemenliğini ve stratejilerimi aşan gelişti, beni sadece aşmakla kalmayıp aynı zamanda bağlar. Bu bağlılık nedeniyle, karar benim sahip olduğum bir bilgidir değil, ötekinden gelir. Kararın koşulu, “gelen”in, karara bağlanamaz olanın deneyimidir (Derrida, 2006: 75-77). Ötekiyle ancak başka cepheden, bilginin ve olanaklının ötesine geçerek, olanaksızı deneyimleyerek ilişkilenebilir. Olanaksızın deneyiminden geçen yapı sökücü icat, Derrida'ya göre hem ötekinin adımlarına uyar hem de onu gelmeye bırakarak her zaman geliştiye hazırlanmayı temsil eder: “Ötekinin bu geliştiye hazırlanma yapı çözümü olarak adlandırılabilir şeydir” (Derrida, 2008g: 123).

Ötekiyle etik ve adaletli ilişki, hesaplanabilirliğe bağımlı kılınmadığı ölçüde mümkündür. Derrida'nın etik çözümlemeleri, ötekiyle sorumlu bir şekilde ilişki kurmanın yolunu *karar verilemezliğin* ve *aporia*'nın deneyimlenmesinde bulur.

1.2.1. Aporetik Etik

Derrida'nın etiği, geleneksel ahlak felsefelerinde işlenen kavram ve konuları, geleneğin izlediği yoldan farklı biçimde ele alır. Bu nedenle, dostluk, bağışlama, sorumluluk ya da konukseverlik gibi etik problemler hakkında olan yazıları, ne yapılması gerektiğine dair normatif ilkeler belirleme niyeti taşımamaktadır. Derrida'yı etik meseleler üzerine düşünmeye iten, etiği olanaklı kılan şeyin ne

olduğu sorusudur. Derrida'nın bu soruya yanıtı onu klasik ahlak felsefecilerinden apayrı bir konuma yerleştirir. Çünkü etiği neyin olanaklı kıldığı sorusunun devamında, Derrida, etiği aynı anda, ikili olarak ve paradoksal biçimde hem olanaklı hem olanaksız kılan *aporia*'nın ne olduğu sorusunu sorar (Derrida, 1999c: 21).

Derrida, etiğin zeminine önceden belirlenmiş ve uyulması zorunlu bir yasa, kural ya da ödevin yerleştirilmesinin sorumluluğu ortadan kaldırdığını düşünür. Eğer etik genel bir norm ve yasanın düzenliliğine bağımlı ise, etikten –sorumluluktan– bahsedilemez. Kurala ya da ödevi göre davranışta bulunmak, kişinin herhangi bir sorumluluk üstlenmesine yol açmayacaktır. Kuralın ne olduğunun bilindiği durumda, eylem etik değil kurala uygun eylem olur. Derrida'ya göre etik, çelişki olduğu için, kural olmadığı için ve dahası kuralı icat etme sorumluluğu olduğu için vardır. Etik, ne yapabileceğimizi bilmediğimiz durumda, elimizin altında hazır bulduğumuz bir kuralın ya da ilkenin olmadığı yerde başlar:

Etik, ne yapman gerektiğini bilmediğin noktada, bilgiyle eylem arasında bir uçurum olduğunda, var olmayan yeni kuralı icat etmek için sorumluluk üstlenmen gerektiğinde ortaya çıkar. Metni, metne cevap verecek başka bir kural üretecek ya da onaylayacak biçimde okuduğunda icat edersin. Bu çok tehlikelidir ve hiçbir garantinin yoktur. Garantileri olan bir etik, etik değildir. Sigortası olan bir etiğin varsa, yanıldığında bunun bedelini sigortanın karşılayacağını biliyorsan, bu etik değildir. Etik tehlikelidir (Derrida, 2004: 33).

Etik ve etikle ilgili tüm kavramlar, teorik bilginin rehberliğinde çözümlenemeyen, hesaplama mantığına indirgenemeyen şeylerdir. Bu nedenle, etiğin etikliği bilmemeye, bilgisizliğe dayanır. Derrida, kural yokluğunu ya da bilgisizliği vurgularken, etik kavramların bilinemez olduklarını değil, bilgiyle çözümlenip karar verilebilecek bir nitelik taşımadıklarını ima etmektedir. “Sorumluluk, özgürlük ve adalet asla belirleyici bir bilgi biçiminin nesnesini oluşturamaz. Bu, onların muğlak ya da bilinmez oldukları anlamına gelmez; yalnızca belirleyici yargının teorik bilgisine, bir şeyi nesne ya da tema olarak mevcut kılan şeye homojen değildir” (Derrida, 2011a: 207). Derrida'nın etiği bilmeme durumunu yerleştirmesi, bilgiden vazgeçmek olmadığı gibi, eylem ve kararı yadsıyan bir söyleme de denk düşmez. Etik, karar almayı ve acilen eyleme geçmeyi gerektirir. Derrida, bu iki gerekliliği yadsımaksızın, karar ve eylemin *aporetik* olanın deneyiminden geçmek durumunda olduğunu vurgular:

Ahlak, siyaset, eğer böyle bir şey varsa sorumluluk, ancak açmazın deneyimlenmesiyle ortaya çıkmış olacaktıdır. Eğer verili bir çıkış varsa, bir bilgi daha işin başında çıkış yolunu gösteriyorsa, karar daha baştan alınmıştır; yani artık alınacak bir karar yoktur. Artık sorumsuzlukla, vicdan rahatlığı içinde, bir programın uygulanışındayızdır (Derrida, 2011b: 42-43).

Derrida'nın etik ve politik görüşlerinin doğru anlaşılması için, onun düşüncesinde *aporia*'nın ne ifade ettiğini iyi anlamak gerekir. Sözlük anlamı olarak *aporia*, açmaz ya da yol-olmayan demektir. *Aporia*, içine düşürdüğü ikilem ile birlikte “ne o ne bu” denilebilecek bir konuma atar. Fakat Derrida'nın yeniden ele alarak kullanıma sunduğu bağlamda, *aporia* yol-olmayan olduğu kadar başka bir yol icat etmeye iter. Derrida'ya göre *aporia*, eylemi paralyze eden veya pasifleştiren bir tutum olmanın aksine, harekete geçmenin ön koşuludur: Eğer *aporia* yoksa yürüyemeyiz, kendi yolumuzu bulamayız. Bu imkânsızlık, etiğin koşullarından biridir (Derrida, 2002a: 73). *Aporia* üzerindeki vurgu, kesin sınır ve tanımlara sahip gibi görünen etik kavramların, içlerinde taşıdıkları açmazlar, paradoksal kırılmalar, çifte yükümlülükler ile birlikte olanaksızın deneyimi olduklarını ima eder. Bu bağlamda, etiğe ilişkin her kavram kendini olanaksız olarak açar ya da olanağını olanaksızlıktan kazanır. Sorumlu eylem ve karar, tam da olanaksızın deneyimini düşünmekten vazgeçmemekle mümkündür.

Olanasını olanaksızlıktan edinen bağışlama kavramı, *aporia*'nın anlaşılmasında verimli bir örnek sağlar. Yalnızca felsefi gelenekte değil, Hristiyan, Musevi, Yahudi ve İslam dinlerinde de başat bir öneme sahip olan bağışlama kavramı, Derrida'ya göre bağışlanabilir olan/bağışlanamaz olan ikiliği temelinde hem koşullu hem koşulsuz olan bir düşünceyi, çifte ve çelişkili bir buyruğu içerir. Gelenek, bağışlamayı, Tanrı armağanı gibi koşulsuz, sınırsız, ekonomik-olmayan, karşılık beklenmeden yapılması gereken, suçlu pişmanlık göstermese ya da af talep etmese dahi karşılıksızca bahşedilen bir şey olarak tanıtır. Fakat diğer yandan, aynı gelenek tarafından bağışlama, işlenen günahın kabul edilmesine, itiraf ve af dileme sahnesine, suçlunun kendini dönüştürmesine, telafiye, nedamete bağlanarak koşullu bağışlamayı da tesis eder (Derrida, 2005: 46). Koşullu bağışlama durumunda, bağışlanmaya uygun olan suç ve suçlu tasviri çizilir. Eğer kişi af diliyorsa, yaptıklarından pişmanlık duyuyorsa bağışlanacaktır. Koşulsuz bağışlama ise, suçlu bağışlanmayı istemese bile onu bağışlamayı buyuran radikal bir tutumdur. Saf bir

bağışlamanın olabilmesi için, Derrida, koşullu ve koşulsuz arasındaki bu aporetik gerilimin çözülmesi gerektiğini düşünür. Bağışlamanın geleneksel çift anlamlılığı sonucunda *aporia* şöyle belirir:

Bağışlama, yalnızca bağışlanamaz-olanı bağışlar. İnsan bağışlayamaz, bağışlamaması gerekir; eğer varsa, yalnızca bağışlanamaz-olanın varolduğu yerde bağışlama vardır. Bu, bağışlamanın, kendisini, kendi olanaksızlığı olarak ilan etmesi gerektiği anlamına gelir. O, yalnızca olanaksız olanı gerçekleştirirken olanaklı olabilir (Derrida, 2005: 44).

Derrida'ya göre, bağışlama düşüncesinde insani sınırları aşan, insan ötesine geçen, olanaksız olanı yapmayı gerektiren bir fazlalık bulunur. “Bağışlanamazı bağışlamak, insan aklını, ya da hiç değilse hesaplanabilirlik olarak yorumlanan akıl ilkesini parçalamaktır” (Derrida, 2006: 222). Yalnızca bağışlanması mümkün olan bir suçun bağışlanması, bağışlamak anlamına gelmediğinden, bağışlama ancak bağışlanamaz olanı bağışlamak zorundadır. Derrida, bağışlanması olanaksız görünen, telafi edilemez bir suçun olduğu yerde, bağışlamanın sona erdiğinin düşünülmesi yerine bağışlamanın tam da bu olanaksızlıktan doğacağını, kaynağını paradoksal olarak bağışlanamazdan aldığını ifade eder (Derrida, 2015a: 34). Bu anlamda, bağışlama kavramı kendini olanaksız olarak sunar, fakat tek olanaklılık koşulu olanaksız olmasındadır. Söyleşilerinden birinde Derrida, olanaksız olan bağışlamayı ve bu *aporia*'nın ne eylemi ne kararı iptal etmeyip onların koşulu olduğunu belirtir:

Dolayısıyla, gelenek kendi yapısını bozuyormuşçasına, deyim yerindeyse kendiyle çelişiyormuşçasına geleneğin bağrında yer alan bir aporia örneğidir bu. Ama bu, geleneğin bu örnekte ya da aporia'da paralize olması gerektiği anlamına gelmez. Ancak, yalnızca bu korkunç deneyim üzerinden bir karara varabiliriz, tabii eğer karar diye bir şey varsa. Hep ‘eğer şöyle bir şey varsa’ diyorum, çünkü karar, sorumluluk, olduğu haliyle bilinemez ya da teorik bir yargının nesnesi olamaz (Derrida, 1999c: 22).

Yalnızca *aporia* ile karşılaşmak etik sorumluluk yüklenmek anlamına geldiği için, yapılması gereken olanaksızın olanaklılığını dikkate almaktır. Buradan, etik ya da politik eylem ve karar için *aporia* ile yüzleşmek ve kabullenmek gerekliliği ortaya çıkar. Bu durumda sorumlu eylemden, *aporia*'ya uygun biçimde aynı anda ikili hareket eden, çifte sorumluluk, çifte bağlanma (*double bind*) ile yükümlü eylem anlaşılmalıdır.

Derrida'nın etiği aporetik olarak, kural yokluğu ya da bilmeme durumu temelinde düşünmesinin ve *kararverilemezlik* deneyiminden yola çıkılması

gerektiğini şart koymasının nedeni, öteki ile ilişkide, ötekine karşı “borçlu” olunan sorumluluktan kaynaklanır. Bu noktada Derrida’nın düşüncesinde belirleyici olan, birbiriyle çelişen, iki paradoksal gereklilik vardır. Etik, bir yandan her ötekinin başkılığına tekil olarak saygı duymayı gerektirir ve bu nedenle evrensel bir normatiflik bütünü olmamalıdır. Etik, ötekinin öteki olmasına izin vermeli, böylece özdeşleşmemeyi varsaymalıdır. Fakat diğer yandan ötekine saygı dolayısıyla ona yanıt vermek, onun başkılığını indirgememek üzere tekilliğini her defasında yinelenebilir kılmak gerekir ki bu durumda ötekinin tekilliğinin saflığı bozularak özdeşleştirilmiş olacaktır (Derrida, 2008a: 85-86). Dolayısıyla, hem ötekinin tekilliği ve başkılığına önem verilmeli, talebi yanıtlanmalı hem de evrensellik gözetilmeli, biri için diğerinden vazgeçilmemelidir. Derrida için bu *aporia* kaçınılmaz olmasının yanında etikle ilgili kavramlara durmaksızın musallat olur. *Aporia*’dan ortaya çıkan bu ikiliği Derrida sorumluluk üzerinden şöyle anlatır:

Kişi her zaman, onu oluşturma sürecinde sorumluluk kavramına rıza göstermeyi başaramama riskini üstlenir. Çünkü sorumluluk bir yandan bir hesap vermeyi, genel olan açısından ve genellik önünde genel bir kendisi-için-cevap-vermeyi ve böylece de telafi etme fikrini ve diğer yandan da yegâneliği, mutlak münferitliği, böylece de telafi etmemeyi, tekrür etmemeyi, sessizliği, sırrı talep eder (Derrida, 2003: 78).

Aporia’nın paradoksu, bir yandan acil bir yanıt verilmesinin talebi diğer yandan bu yanıtın norma bağlı ve genel bir yanıt olamamasında tecrübe edilir (Direk, 2012: 217). Derrida, etik soruların aciliyet taşıdıklarını ve yanıtlanmaları gerektiğini düşünmekle birlikte, bu yanıtın, her koşulda genel ve kurallara bağlanmış bir yanıt olmaması gerektiğini belirtir. Yanıtın, her seferinde yeni bir *kararverilemezlik* deneyiminden geçerek, kendini kuralsız bir karar olayına tekil bir şekilde bağlaması gerekir (Derrida, 2008a: 40). Yanıt, durumun ve koşulların tekilliğine bağlı olarak edimsel olarak farklılaşmasının yanında, kendisini son söz yetkesini taşıyormuşçasına mutlak ve evrensel formda sunmamalıdır. Böyle bir yanıt, ödev temelli, ne yapılması/yapılmaması gerektiğini bildiren kuralı genele yayan ve böylece evrensel bir yasayı şart koşan bir yanıt olamaz. Derrida, ödev kavramının kültür, etik, politika, hukuk düzeninde yapılandığı evrensel yasa tasarımının içerdiklerine ve yol açtıklarına karşı tetikte olunması gerektiğini düşünür. Çünkü böyle bir evrensel yasa, aslında kendisini ikili çelişik buyrukla birlikte açar. Bu buyruklardan hiçbirinden vazgeçilmemesi gerektiği için, *aporia* kaçınılmazdır ve

eylemi çifte bağlanma ile yükümlü kılar. Bu nedenle, ödev gereği eylemde bulunmanın ötesine sıçramak, her iki çelişik yasayı birlikte yanıtlamak gerekir.

Ödev temelli bir söylem, sorumluluğu bir programın, normun, hazırda bulunan genelleştirilmiş bir kuralın uygulanmasına bağlar. Derrida, ödev gereği eylemenin, etik –sorumlu– bir eylem olmadığını belirtir. Örneğin, dostumuza iyi davranmayı, ona zarar vermemeyi buyuran ya da nezaket kurallarını ihlal etmemeyi emreden bir yasaya ödev gereği uymak, dostane ya da nazik bir davranış olmayacak, dahası bu kavramların etik önemini de silecektir. Ödev gereği ve ödevde uygun eylemek, aslında, ritüelleştirilmiş bir kuralın yerine getirilmesidir ki bu da sorumlu eylem değil, programlanmış ya da öngörölmüş bir davranışın tekrar edilmesidir. “Bir talimatın genelliğini özel bir duruma uygulama gerekliliğine boyun eğdiği an, dostluğa ya da nezakete ilişkin tavır kendi kendisini yok etmiş olacaktır. Kuralın, başka bir deyişle normun düzenli katılımı tarafından başarısızlığa uğratılmış ve ihlal edilmiş olacaktır” (Derrida, 2008a: 24). Derrida, bu saptamasından hareketle, tüm kuralların ihlal edilmesi veya ödevde karşı eylemenin etik sorumluluk demek olduğu sonucunun çıkarılmaması için uyarır. Derrida’nın çabası, bir yandan normatif kavramların aynı anda hem kurallı hem kuralsız olduğunu, aporetik ve *kararverilemez* olduğunu göstermek, diğeri yandan ödev kavramının yapısını söküp, bu kavramı çifte bağlanmayı dikkate alacak biçimde yeniden yapılandırmaktır.

Sorumlu bir yanıtın verilebilmesi adına, ödevin ya da olanaklının ötesine geçmek gerekir. Diğeri deyişle, etik sorumluluk, karar ya da eylem ancak olanaksızlıktan, *kararverilemezlik* deneyimiyle hesaplaşarak ortaya çıkabilir. Derrida’ya göre karar anı, imkânsızın deneyimlenmesidir; sorumlu kişiyi birbiriyle çelişen iki yasaya birden yanıt vermeye zorladığı için, tıpkı Kierkegaard’ın söylediğı gibi, bir delilik anına denk düşer (Derrida, 2014c: 75).

1.2.2. Kararverilemezlik ve Sorumluluk

Derrida’nın *kararverilemezlik* düşüncesi ile tartışmaya açmak istediğı konu, sorumluluktan muaf tutulamayacak bir kararın nasıl, ne şekilde alınabileceğı ile ilgilidir. Derrida tarafından *kararverilemezlik*, kararın olmadığını savunan bir anlayış olmanın aksine kararın ön koşulu olarak betimlenir. Öyle ki, eğer *kararverilemezlik*

hesaplaşılmazsa, kişi karar verememekle, eylemde bulunmamakta veya sorumluluk almamakla kalmayıp, bu kavramları düşünmekten dahi aciz olacaktır (Derrida ve diğerleri, 2016c: 139).

Derrida için etik, kuralları, normları izlemekten, kararı teorik bir bilmeye mal etmekten daha fazlasını içerir. Karar, hesaplanabilir olanın, bilginin sınırını aşmaktadır; kararın karar adını yüklenmesi için bilgiyle ilişkin kesilmiş olması gerekir. Bildiğimin ve ne yapmam gerektiğini bildiğimin sınırı içinde, bildiğim için karar veriyorsam, bu durumda karar sorumluluk ya da olay değil, öngörülebilir bir program sunmuş olurum (Borradori, 2008: 149). Kararın etik ve politik bir karar olması, diğer deyişle, sorumlu ve özgür bir karar olması gerektiği noktada, etğin aporetik yapısı ve buyurduğu çifte bağlanma, her tekil karar eyleminde hesaba katılmalıdır. Bu açıdan, kişinin bir karar vermesi, verili bir norma bağlılığın ya da bilgi birikiminin sonunda değil, *kararverilemezlik* durumundan geçmekle ya da olanaksızın olanaklılığını düşünmekle mümkündür: “Sorumluluğun olanaklılık koşulu, *olanaksızın olanaklılığının* belli bir *deneyimidir*: yani *açmazın sınanmasından* itibaren olanaklı tek icat olarak *olanaksızın icadıdır*” (Derrida, 2011b: 43).

Derrida, kararla ilgili düşüncelerini, özne kavramıyla birlikte tartışmaya açar. Kararın, sorumluluk taşıması için “benim” bilgimin hükmedici kesinliğini içermemesi gerekir. Derrida’ya göre, bir kişinin, “karar verdim” ya da “sorumluluk aldım” dediği anda, o kişinin söyleminin yanlışlığından emin olabiliriz. Kararın olabilmesi için, özne pasif olmalıdır; aksi durumda, özne kararın efendisi olduğunu öğrendiği anda ne yapılacağını bildiğini ve her şeyin kendi bilgisine bağlı olduğunu iddia etmiş olur ki bu da kararı iptal eder. Beni sorumluluktan muaf tutmayan bir kararın olması için, karar başkasından bana gelmelidir (Derrida, 2002a: 67).

Karar, “benim” kararım değil, ötekinin kararıdır. “Benim” olan bir karar, karar sürecine hâkim olan bir bilen özne tasavvurunu varsayar. Oysaki bilmeye indirgenen bir karar, etik ya da sorumlu bir karar adını alamaz. Derrida’ya göre eğer bir karar varsa, kararın öznesinin –ve nesnesinin– henüz var olmamasını gerektirir. Aşkın bir öznenin varlığı, öteki ile kurulan ilişkide ötekini özdeşleştirir ve böylelikle kararı ortadan kaldırır. Ötekiyle etik ilişkinin esası, onunla özdeşleşmemektir. Bu nedenle, öteki ile ilgili karar almak veya “öteki adına karar aldım” demek,

sorumluluk üstlenmek anlamına gelmez (Derrida ve diğerleri, 2016c: 136). Sorumluluğun kökeni ötekidir ve bu bakımdan karar kendini ötekinin başkalığından sunar. Ötekinden gelen karar, beni onun önünde sorumluluktan muaf tutmadığı gibi sorumluluğun koşulu olur:

(...)Karar, eğer varsa, her zaman ötekinin kararıdır. Bir kararın sorumluluğu, eğer ortada bir karar varsa ve yanıtlanması gerekiyorsa, her an, indirgenemez şekilde tekil bir tarzda, hiçbir normatif program ve hiçbir güvenilir bilgi olmadan, özerklik buyruğu ile heteronomi buyruğu, eşit ölçüde buyurgan iki varolan arasındaki etkileşime denk gelir (Borradori, 2008: 164).

Sorumluluk üstlenen bir karar anı, hesaplayıcı bilginin güvenliğine hapsolmemalıdır. Karar, kendi yapısı gereği, bilmediği, öngöremediği yere doğru ilerler. Bu sebeple, Derrida'ya göre “verili bir anda, meydana gelecek, bir olayı oluşturacak bir karar hakkında bilinen şeye ilişkin bir fazlalığın ya da heterojenliğin olması gerekir” (Derrida, 2011a: 210). Bir karar, her ne kadar açık seçik olmalıysa ve bilgi ile hazırlanması gerekse de, sorumlu olması gereken karar anının bilgi ile ilişkisi yoktur. “Bir kararın olgunlaşması için yıllar harcasam bile, kararın alınacağı bilimsel, politik ve tarihsel alana ilişkin olası bütün bilgiyi toplasam bile, bu kararın *anı* bu alana heterojen olmalıdır, eğer bu karar bir kuralın uygulaması olmayacaksa” (Derrida, 2011a: 210).

Karar anı, birbiriyle çatışan paradoksların iki farklı gerekliliği birden yanıtlamaya itmesi sebebiyle *kararverilemezlik* anıdır. “Karar verilemez olan en azından bir hayalet, hatta özsel bir hayalet gibi, her kararda, her karar olayında takılıp kalmış, yerleşmiştir” (Derrida, 2014c: 73). Bu nedenle, *kararverilemezlik* deneyimi hiçbir zaman üstesinden gelinemeyen ve gelinmemesi gereken bir tecrübeye karşılık gelir. *Kararverilemezlik*, kararı ikiye ayırarak kararın güven verici zemini olarak sunulmuş her türden kesinliği askıya alır. Derrida, *kararverilemez* olanla karşılaşmanın sorumluluk üstlenen etik-politik bir kararın ön koşulu olduğunu söylediği gibi, bu *aporia*'nın hiçbir zaman aşılması gerektiğini önemle vurgular. *Kararverilemezliği* alt etmek üzere, mutlak bir bilginin teminatıyla hazırlanmış kuralın icat edilmesi ve böylece paradoksa çözüm getirilmiş olduğunun düşünülmesi, sorumsuz bir eylemin ifadesidir:

Daha baştan elinizin altında bir çatışmaya çözüm gibi bir kuralın genelliğine (yani, çelişki içeren ikili yasaya; yoksa yasanın kendi ötekisiyle karşılaştığına değil) sahip olmak; bunları sanki elimizin altında bir güç veya verili bir bilim varmış gibi kullanmak; her kararın, her yargının, her sorumluluk deneyiminin

tekilliğini, bu tekilliği kurala bağlamak için, vakaya uygulanışa indirgemek için önceleyen bir bilgi ve iktidara sahip olmak, bize sorumsuzluk olarak sorumluluğun, hukuki hesaplama [muhakemeyle] karışmış bir ahlakın, teknik-bilim içinde örgütlenmiş bir siyasetin en emin, en güvence verici tanımını verecektir. Çatışkının sürdürülmesinden geçmeyecek olan bir yeninin icadı, tehlikeli bir gizemleştirme, ahlaksızlık artı vicdan rahatlığı, ve bazen de ahlaksızlık anlamında iç rahatlığı olacaktır (Derrida, 2011b: 70-71).

Derrida, bir başka yerde, böyle bir sorumsuzluğun, dünyada bütün zorbalıkların kılıfını olanaklı kılan şiddetin kendisi olduğunu belirtir (aktaran Akşin, 2008: 48). Derrida, etik ve politik sorunların değerlendirilmesinde, ilk olarak, her bir ötekinin tekilliğinin dikkate alınması gerektiğini düşünür. Ancak Derrida'nın özgünlüğü, ötekine karşı sorumluluğun yalnızca tek bir anda tek bir ötekine bağlı olmadığını, sorumluluğun *kararverilemezlik* ve *aporia* dolayısıyla sonsuz olduğunu belirtmiş olmasındadır: “Görev çatışmaları –ki yalnızca çatışmada görev söz konudur– bitimsizdir ve ben kararımı verip bir şey yaptığım zaman bile kararverilemezlik sona ermez. Yeterince yapmadığımı bilirim ve işte ahlak böyle devam eder, tarih ve siyaset böyle devam eder” (Derrida ve diğerleri, 2016c: 140). Bu noktada, Derrida'nın “karar aldım” ya da “sorumluluk üstleniyorum” gibi söylemleri neden sorumlu bir karar beyanı olarak tanımadığı açıklık kazanır. İlk olarak, sorumluluk ve karar bu şekilde kesin olarak belirlenebilen apaçık şeyler değildir. İkinci olarak, sorumluluk, sonsuz sayıdaki her bir ötekine karşı her defasında yeni bir *kararverilemezlik*ten geçen ve hiçbir zaman sonlanmayan bir durum içine attığı için, mutlak anlamda karar verme ya da sorumluluk üstlenme söz konusu olamaz. Dahası, hiçbir zaman tam anlamıyla yeterli bir sorumluluk üstlenilemez. Kararı ve sorumluluğu mutlaklaştırmak, sonsuz ötekine olan sorumluluğu görmezden gelmesi sebebiyle, aldatıcı bir vicdan rahatlığına sürükleyecektir. Sorumluluk, karar ve öteki ile ilişkinin asimetrik oluşu, hiçbir zaman sonlanmamasıyla birlikte yeterli de gelmeyişi hakkında Derrida şöyle yazar:

Ötekine öteki olarak sorumluyumdur, ona cevap veririm ve onun önünde yaptığım şey için cevap veririm. Ancak kuşkusuz, beni münferitliğimde böylece ötekinin münferitliğine bağlayan şey, beni derhal mutlak kurban alanına ya da riskine mecbur eder. Başka ötekiler de vardır. (...) Öteki ötekini, öteki ötekileri kurban etmeden bir başkasının çağrısına, ricasına, mecburiyetine ve hatta sevgisine cevap veremem. Her öteki [kişi] her [birim] ötekidir, her bir kişi tamamıyla ya da bütünüyle ötekidir (Derrida, 2003: 85-86).

Etik, ötekine öteki olarak, onunla özdeşleşmeden yanıt vermeyi gerektirir; fakat ötekine öteki olarak yanıt verildiği her an, bir başka ötekinin feda edildiği andır. Bu nedenle, etik hem tehlikeli hem de trajik bir deneyime denk gelir. Her ötekinin, başka olan her tekiliğin önünde aynı anda cevap vermekle yükümlü olmanın yanında, bu yanıtın verildiği yerde daima bir başka öteki kurban edildiği için sorumluluk yetersiz kalır. İbrahim'in, tanrının buyruğuna yanıt vermek için oğlu İshak'ı kurban olarak sunması bu paradoksun bir örneğidir. İbrahim'in hikâyesi, aslında, sorumluluğun ve her an *ölüm hediyesi* ile ilişkimizin paradoksal hakikatini anlatır (Derrida, 2003: 98).

Herhangi bir durum lehine verilen karar diğer olası durumların ve bu durumlara bağlı sorumlulukların aleyhine olacağından, sorumluluk hem yetersiz hem sonsuzdur. Sorumluluk kavramı, ortaya çıktığı her yerde –sorumlu olunan başka ötekilerin de olmasından dolayı– aynı anda kendini yok etme riskini beraberinde getirir. Derrida, bu paradoksun etik-politik sorumluluğu üstlenen her karar için kaçınılmaz olduğunu belirtir. Nitekim bu paradoks, sorumluluğun bir seferde tüketilemediğini, bitimsiz ve sonsuz olduğunu anlaşılır kılarak her defasında yeniden eylemeye, başka yollar icat etmeye çağırır. Bu nedenle, Derrida'ya göre sonsuz sorumluluk ve *kararverilemezlik*, ötekiyle ilişkilene yolu kapatmaz; sorumlu olunan birçok öteki olduğu için, vicdan rahatlığının verdiği aldatıcılığa düşülmemesini sağladığı gibi, etik-politik problemlerin olmasının, etiğin ve politikanın devam edebilmesinin nedenidir:

(...) eğer sorumluluğun sonsuzluğundan vazgeçerseniz, ortada sorumluluk diye bir şey kalmaz. Sonsuzluk içinde eylediğimiz ve yaşadığımız içindir ki öteki (autrui) karşısındaki sorumluluk indirgenemezdir. Eğer sorumluluk sonsuz olmasaydı, eğer öteki (autrui) ile bağlantılı etik ya da siyasi bir karar almak zorunda kaldığım zaman bu sonsuz bir şey olmasaydı, o zaman kendimi her bir tekilik karşısında bir borç altına sokamazdım. Ben kendimi sonsuzca her bir tekiliğe borçluyum. Eğer sorumluluk sonsuz olmasaydı, ahlaki ve siyasi sorunlarınız olmazdı (Derrida ve diğerleri, 2016c: 139).

Ötekinin sonsuzluğu karşısında, sorumluluğun yetersiz kalarak kendini ortadan kaldırma riskini taşıdığına yapılan vurgu, sorumluluk kavramının çarptığı sınırlara dikkat çeker. Derrida, sorumluluk kavramının sınırlandırılmış, çerçevesi belirlenmiş bir ilke doğrultusunda formüle edilmek istenildiği takdirde, öteki başkalıkların kurban edileceğine işaret eder. Derrida'nın etik kavramlara

yaklaşımında uyguladığı bu sınır sorgulamaları, dil, gösterge, metin ve anlam üzerine olan görüşleriyle de paralellik gösterir. Metinde birbiriyle mücadele eden pek çok farklı anlamın olması dolayısıyla metnin kapalı bir “yapı” şeklinde değerlendirilip tek anlamlılığa indirgenememesi gibi, etik meseleler de tek anlamlı bir tanım doğrultusunda belirlenemezler. Metne ek olan, ona bir hayalet gibi musallat olan öteki anlamın metne gedikler açması gibi, etik kavramlar da onlara musallat olan *aporia* ve *kararverilemezlik* deneyimiyle birlikte kendi içinde ikiye ayrılırlar ve böylece ikili bir sorumluluğu gerekli kılarlar. Derrida’nın yapısökümünün ve bu adla birlikte anılan *différance*, *saçılım*, *iz* gibi icat ettiği sözcüklerin yüklenmiş olduğu düşünce, bu kapalı sınırların ötekine doğru açılmasını içerir. Zira Derrida’ya göre, herhangi bir sınırın tahayyül edildiği her yerde, sınırların içinde ve sınırlara rağmen yapısökümcü motifler vardır ve tüm sınır türlerinin ötesinde farklılaşma sürecini düşünebilme imkânını sağlar (Derrida, 2006: 35).

Derrida, ötekinin tekilliğine karşı sorumluluğu ve bu tekilliğin hesaplanamazlığını vurgular. Fakat diğer yandan gelenekten miras kalan evrensellik, kozmopolitizm gibi kavramların ötekini indirgemeyecek şekilde yeniden kavramsallaştırılmasından da sorumlu olunması gerektiğini bildirir. Böyle bir çifte bağlanma, kavramların geleneksel anlamını yeniden canlandırıp onarırken, kavramın eski anlamının ötesinde, özgün bir konukseverlik, konukseverlik ödevi ve konukseverlik hakkı kavramını önerir (Derrida, 2005: 18).

Derrida’ya göre sorumluluk, ötekinin tekil başkalığının çağrısı tarafından davet edilir. Bu çağrının sorumlulukla yanıtlanması, evrensel yasalara, hukuka ve kuralların varlığına ihtiyaç duyar. Ancak ötekinin tekilliği yine de etiği inşa eden verili yasaları ve talimatları parçalayacaktır. Evrensel ile tekil arasındaki bu gerilim, etiğin ortaya çıkışıdır (Evink, 2012: 264). Yapısöküm, ötekinin tekilliği ile evrensel yasalar arasındaki gerilime işaret ederek, sorumlu etik-politik eylemin ve kararın, bu gerilimin her iki yanındaki talebi birden yorumlamaktan geçtiğini ortaya koyar. Böyle bir talep karşısında çifte sorumlulukla bağlanma ve bu sorumluluğun içine düştüğü olanaksızlığı, Derrida, konukseverlik üzerine olan metinlerinde etik-politik bağlamda ele alır.

1.2.3. Konukseverlik

Derrida, sorumluluk, bağışlama, ödev, karar gibi konularda olduğu gibi, konukseverlik üzerine düşünürken de, konukseverlik kavramının kendi içindeki çelişkiye ve açmaz durumuna işaret eder. Fakat bu defa, konukseverliğin açmazını yalnızca etik açıdan değil, –adalet temelinde– devlet, vatandaşlık ve yasa düşüncesiyle beraber politika ve hukukla ilişkilendirerek değerlendirir.

Kozmopolitizm kavramı, Derrida'nın konukseverliğin olanaklarına yönelik düşüncelerinde birlikte tartıştığı önemli kavramların başında gelir. Derrida'nın konukseverlik üzerine düşünürken kozmopolit geleneğe dönmesinin nedeni, geleneğin inşa ettiklerinin bir *pharmakon* gibi, zehir ve panzehir olarak birbirine dönüşmesidir. Kozmopolit gelenek, hakların verilmesi noktasında, vatandaşlık temelli bir sınır çeker. Bu sınırın aynı zamanda ulus-devlete ait bir sınır olduğunu hatırlatan Derrida, böyle bir devlet biçiminin, demokratik vatandaşlık aracılığıyla uluslararası şiddet gibi tehlikeler karşısında koruma sağlamak bakımından pozitif bir rolü olsa da, sınırları denetleyen, vatandaşı olmayanları dışlayan ve baskı altında tutan, sınırlarını vatandaşı olmayanlara kapayan ve şiddeti tekelleştiren negatif bir rolü olduğunu vurgular (Borradori, 2008: 155). Derrida, kozmopolit gelenekte savunulan haklar ve ebedi barış fikri terk edilmeksizin, kozmopolitizm kavramının herhangi sınır belirlenimi olmadan ve ötekini dışta bırakmayacak bir adalet düşüncesi etrafında yeniden keşfedilmesi gerektiğini düşünür. Bu keşif için, bir noktadan sonra kozmopolit geleneğin ideallerinin ötesine geçerek, vatandaşlık sınırlarının ötesine doğru genişleyen yeni bir dayanışmanın bulunması gerekir. Zira Derrida çoğu metninde, güncel politik-hukuki problemlere dikkat çekerek göçmenlere, mültecilere, azınlıklara karşı işlenen suçlara, hak ihlallerine, giderek büyüyen şiddete, eşitsizliklere değinir ve geleneksel kozmopolit anlayışın günümüz koşullarına göre tekrar değerlendirilmesi, yetkinleştirilmesi gerektiği inancını taşır. Yeni bir dayanışma biçimine duyulan gereksinim doğrultusunda, kozmopolitizm, konukseverlik ve hoşgörü gibi geleneksel kavramların yapısökümünün yapılması ihtiyacı ortaya çıkar.

Hoşgörünün, kamusal alanda özellikle politik olarak devlet söylemleri içerisinde kullanımı, Derrida'ya göre sözcüğün dini anlamından bağımsız değildir.

Hoşgörü, ilkin Hristiyan ve Hristiyan-olmayanlar arasındaki dinsel savaşla damgalanmış, esasında Katolik bir erdemdir. Buna göre, barış içinde yaşamının tesisi, Hristiyan'ın Hristiyan-olmayana karşı hoşgörüyle yaklaşmasıyla olacaktır. Ayrıca, hoşgörü, tek tanrılı dinlerin temel bir niteliği olarak gösterilmesinden ötürü yine dinsel bir kökenden beslenmektedir. Derrida, hoşgörüsüzlüğe karşı hoşgörü tercih edilebilir olsa bile, hoşgörü düşüncesinin güç hiyerarşisi içinde mevcut olduğunu ve bu sebeple etik ya da politik olarak yansız olmadığını düşünür: “Hoşgörü daima ‘kudretin haklı olduğu’ ‘en güçlü olanın aklı’ tarafından gelir; ötekine yüksekteki konumundan, yaşamana izin veriyorum, katlanılmaz değilsin, evimde sana bir yer veriyorum, fakat bunun benim evim olduğunu unutma, diyen egemenliğin ek bir işareti, egemenliğin iyi yüzüdür...” (Borradori, 2008: 159). Barış söylemlerinin aracı olarak kullanılan hoşgörü düşüncesi, ötekine saf bir bakışla bakmaz. Ötekini hoşgörüyle karşılamamanın örtük anlamı, onu her zaman belirli şartlar ve sınırlar dahilinde kabul etmeyi içerir. Hoşgörü düşüncesinde öteki, belli bir noktaya kadar, hoşgörü gösteren tarafa ait olan dil, dini inanç, kültür, milliyet, gelenek gibi değerleri paylaştığı kadarıyla kabul edilir. Bu açıdan, çeşitli halklar, kültürler, farklı inançtan ya da kimlikten kimseler arasında bir ilişkisellik kurulamamakla kalmaz; aynı zamanda öteki, egemen tarafın, başka deyişle ev sahibinin sahip olduklarına uyum sağlaması koşuluyla kabul edilmiş olur ki bu aslında ötekinin başkalığıyla karşılaşmamak ve başkalığını indirgemektir. Hoşgörü bu şekliyle Derrida'nın koşullu konukseverlik dediği düşünceye karşılık gelir:

Hoşgörü daima, nezaket altında, cimri ve egemenliğini koruyan, ince elenip sık dokunmuş bir konukseverlik olarak kalıyor. Benim koşullu bir konukseverlik dediğim şey, en iyi durumda, bireyler, aileler, kentler ve devletler tarafından en yaygın biçimde uygulanan konukseverliktir. Ancak ötekinin bizim kurallarımıza, yaşam tarzımıza, hatta dilimize, kültürümüze, siyasal sistemimize vb. uyması koşuluyla konukseverlik gösteririz. Bu, en yaygın anlaşıldığı ve uygulandığı şekliyle konukseverliktir; belli koşullarla, ulusal ve uluslararası ölçekte – aslında Kant'ın ünlü bir metninde dediği gibi “kozmpolit” bir ölçekte– düzenlenmiş pratiklere, yasalara ve adetlere sebep olan bir konukseverlik (Borradori, 2008: 160).

Kant'a yapılan referans, *Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme*'de yer alan üçüncü maddeyi işaret eder. Derrida, Kant'ın ebedi barış ideali için bir temel olarak sunduğu kozmpolit hukuk doğrultusunda, konukseverliğin yasalara bağımlı koşullu yanına dikkat çeker. Söz konusu maddenin başlangıç cümlesinde Kant,

“Dünya vatandaşlığı hukuku, evrensel konukluk (misafirlik) koşulları ile sınırlandırılmalıdır” demektedir (Kant, 2015: 342). Derrida, bu cümleden itibaren, Kant’ın metninde, hukukun devletle, bir dünya vatandaşlığı dahi olsa vatandaşlık bağıyla belirlendiğini; genel konukluğun ise kozmopolit hukuk aracılığıyla ilan edilen yasa tarafından düzenlenmiş bir zorundalık, hukuk ve ödev ile ilgili olduğunu belirtir. Kant, konukluğu insana has olan, antropolojik sınırlar içinde mevcut bir hak olarak belirler ve bu hak, konuğun bir yabancı olarak geldiği yerde –oradaki huzuru bozmadığı müddetçe– başkasından düşmanca davranış görmemesi hakkı olarak, hukukun konusudur (Derrida, 1999b: 45-47). Bu hak dâhilinde Kant, evrensel konukseverlik hakkına dair yasal bir sınır belirlemesinde daha bulunur. Konuk olarak gelen yabancı, yalnızca ziyaret hakkına, yani ülkeye özgürce girip çıkma hakkına sahiptir, fakat geldiği yerde ikamet hakkı talep edemez. İkamet hakkı, konukluk hakkının değil, özel antlaşmaların konusudur (Kant, 2015: 342).

Derrida’ya göre Kant, ikamet hakkı olarak konukseverliği dışarıda tutup, konukseverliği salt ziyaret hakkı ile sınırlandırır. Bir ikamet hakkı sorunu olduğunda ise, bu hak devletlerarası antlaşmalara ve devlet egemenliğine bağımlı kılınır. Burada konukseverlik, yasal bir mesele olarak, kamusal alanın doğasına aittir ve yasalara, devlet polisinin kontrolüne bağlıdır (Derrida, 2005: 34). Kant’ın konukseverlik hakkını tanımlarken, bu hakkı yalnızca ziyaret hakkıyla sınırlı tutması ve ikamet hakkını devletlerarası antlaşmalara bağlaması, hem kozmopolitizmin hem de herhangi politik güvencesi ya da yurttaşlık güvencesi olmayanlar hakkındaki sorunların merkezine yerleşen önemli bir probleme yol açar. Kant’ın sunduğu konukseverlik hakkı bağlamında, yabancıya ya da konuğa geldiği yerde oturma hakkı verilmemesi ve ikamet hakkının devletlerarası antlaşmalara, yasalara, polis denetimine tabi olması, ikamet hakkının elde edilebilmesini, bir devletin vatandaşı olan kimselere özgü kılar. Bu koşul, Derrida’ya göre vatandaş/yurttaş olmayanların dışarıda bırakılması sonucunu doğurur (Derrida, 1999b: 69). Bu durumda, bir kimlik belgesi olmayanlar, zorunlu göçe maruz bırakılmış kimseler, sınır dışı edilen ya da sürgün edilmiş kişiler konukseverlik düşüncesinin dışında kalmaya devam eder. Kant, evrensel bir dünya devletine yol açmayacak bir devletler çokluğunu temel almış olsa da, konukseverliği bu devletler ve onların vatandaşları arasında gerçekleşen konukseverlik olarak sınırlandırır. Bu nedenle, Kant’ın evrensel

konukseverlik hakkı için belirlediği koşullar, yabancıнын kabulü noktasında ulus-devlet yurttaşlığına bağlı görünür (Derrida, 2006: 134).

Yine de Derrida koşullu konukseverliğin karşısına koyduğu koşulsuz konukseverliği, ziyaretle bağlantılandırarak geliştirir. Fakat bunu, Kant'ın ziyaret hakkına verdiği koşullu anlamı tersine çevirip koşulsuz bir konukseverliğe doğru genişleterek yapar:

Saf ve koşulsuz konukseverlik, konukseverliğin kendisi, ne beklenen ne davet edilen, mutlak anlamda yabancı bir konuk olarak, yeni gelen olarak ulaşan herkese, tanımlanamaz ve öngörülemmez olana, kısacası bütünüyle öteki olana açılır ya da peşinen açıktır. Buna, davetten ziyade bir ziyaret konukseverliği derdim. Ziyaret gerçekten çok tehlikeli olabilir, bu olguyu yadsımamalıyız, fakat risksiz bir konukseverlik, belli güvencelerle sağlama alınan bir konukseverlik, bütünüyle başka olana karşı bir bağımsızlık sistemiyle korunan bir konukseverlik, gerçek konukseverlik olur mu? (Borradori, 2008: 160-161).

Koşullu konukseverlik, hoşgörüde olduğu gibi, karşı taraftan gelebilecek tehlikelere karşı kendini güvence altına alma düşüncesine bağlıdır. Bunun için, örneğin Kant'ın kozmopolit tasarısındaki gibi, yasalara, hukuka, belli şartlara gereksinim duyulur. Derrida, bu hukuki-politik sınırın, kendi evinin, toprağının, dilinin ya da ulusunun bütünlüğünü korumak, egemenlik gücünü yetkinleştirmek isteyen bir toplum için gerekli olduğunu, fakat konukseverliğin, bir kimlik belgesi sorgusuna dayanmayan koşulsuz bir karşılama düşüncesi olmadan olamayacağını düşünür (Derrida, 2006: 85).

Saf konukseverlik, arrivant'ı, yani gelen kişiyi, hiçbir koşul öne sürmeden, hakkında adı dahil kim olduğuna dair bir şey bilmeden veya bir kimlik belgesi sormadan buyur etmeye dayanır. (...) Konukseverlik ötekine hitap ederken her şeyi yapmaya dayanır; onu onaylamaya dayanır, hatta adını sorarken bile söz konusu sorunun bir 'koşul'a, polis sorgulamasına, soruşturmaya, tahkikata, sınır kontroline dönüşmesini engellemeye çalışır (Derrida'dan aktaran, Naas, 2012: 239).

Koşullu konukseverliğin tersine, koşulsuz konukseverlik, gelenin hukuki, yasal veya politik prosedürler sonucunda “kabulü” değil, herhangi şart öne sürülmeksizin buyur edilmesidir. Koşulsuz konukseverlikte gelen, ne adı ne kimliği bilinen, davet edilmemiş bir konuk sıfatındadır. Bu açıdan, saf ya da koşulsuz konukseverlik deneyimi, bilginin, tanımlamaların, egemenliğin, mülkiyetin süreci yönetmediği, radikal bir deneyimi niteler. Yabancı veya öteki, beklenmedik bir anda, öngörülemmez şekilde gelir ve onun gelişine –gelişiyle yıkım getirebilme ihtimali olsa dahi– koşulsuzca kendini açma anı, konukseverlik olacaktır.

Konuğun gelişi her defasında tekil bir tarzda gerçekleşen olaydır, fakat gelen konunun iyilik ya da kötülük getireceği hakkında bir ön bilgiye sahip olunamadığı için, olayın sonucu da önceden hesaplanamaz; iyi olabileceği kadar risklere de her zaman açıktır. Bu risk uyarınca, Derrida, koşulsuz konukseverliğin hukuki ve politik statüsü olmadığını teslim eder. Hiçbir devlet, kendi yasalarına böyle bir konukseverliği dâhil etme tehlikesini üstlenmez, zira bu devlet egemenliğinin yıkımı anlamına gelir. Fakat buna rağmen Derrida, koşulsuz konukseverliğin, konukseverlik kavramının ortaya çıkışını sağlayan imkânın kendisi olduğunu vurgular. Koşulsuz konukseverlik olmaksızın, ne konukseverlik düşüncesinin kendisi ne de koşullu konukseverlik için tasarlanan kurallar belirlenebilir (Borradori, 2008: 161). “Koşulsuz konukseverlik, konukseverlikte tam da ‘imkânsız’ olduğu halde, indirgenemez olandır, çünkü konukseverlik deneyimi ona atıfta bulunur” (Direk, 2013a: 214).

Konuk olarak gelenin dost mu düşman mı olduğunun bilinemezliğinin taşıdığı risk, aynı zamanda, öznenin kendine mevcudiyetine, kendi ile özdeşliğine yönelik bir risktir. “Konukseverlik, Derrida’nın önerdiği gibi, ancak bu riskin –bize, ailelerimize, ülkelerimize, hatta tam da bunları tanımlamamızı sağlayan özdeşlik ilkesine yönelen bir riskin bedeline kadar genişletilebilir” (Naas, 2012: 246). Düşman ya da dost olduğunu bilmediğim gelen, benim evime, toprağıma, ülkeme gelerek bu alanlar üzerindeki yetkemi, kendime-özdeş kıldığım şeyleri salt benim mülkiyetim dâhilinde olmaktan çıkarır. Bu açıdan koşulsuz konukseverlik, hem öznenin kendine ait kıldığı alanlar üzerindeki yetkisinin sınırlarının geçirgenliğini hem de öznenin kendine-özdeşlik tasarımının kapalılığında kalamayacağını ortaya koyar. “Ben” veya “Biz” diyebilmek üzere koyulan sınırların kritiği olan böyle bir deneyim, öznenin kendiliğinin sorgulanmasıdır. Kendilik deneyiminin sınırlarını kapatmanın mümkün olmadığı, benim yalnızca benimle aynı olana değil, yabancıya, göçmene, evsize, göçebeye, hayvana da konuksever olmamı engelleme gücümün olmadığı anlamına gelir (Lawlor, 2014: 130). Dolayısıyla, konukseverlik, ancak koşulsuzca açılmanın içerdiği riskle, kendi olanağına ulaşır. Şayet etik, politika ve genel olarak yaşam ötekilerle karşılaşmaların alanıysa, Derrida’ya göre bu karşılaşmaların olabilmesi, ötekini tüm farklılığıyla, yol açacağı sonuçları bilmeksizin koşulsuzca buyur etme düşüncesi olmaksızın olmaz:

Bu saf konukseverlik düşüncesi olmadan (aynı zamanda, kendi tarzında, bir deneyim olan düşünce), öteki, ötekinin başkalığı, yani yaşamlarımıza davet edilmeden giren birilerinin fikrine bile sahip olmazdık. Hatta sevgi ya da bir bütünlüğün ya da 'bir aradalığın' parçası olmadan ötekiyle 'bir arada yaşama (vivre ensemble)' fikrine sahip olamazdık. Ne politik ne hukuki olan koşulsuz konukseverlik, yine de politik ve hukuki olanın koşuludur (Borradori, 2008:161).

İki konukseverlik düşüncesi arasında belirgin bir fark olsa dahi, birbirlerinden keskin biçimde ayrılamazlar. Konuğa dair herhangi bilgi veya tanışıklığın olmadığı, ev sahibinin otoritesi ve gücünün ötesinde bir deneyimi ifade eden koşulsuz konukseverlik ile konuğun hukuk ve yasanın normlarına göre, ev sahibinin yetkesi altında kabul edildiği koşullu konukseverlik deneyimi, yine de birbirine bulaşır. Derrida'ya göre, iki tür konukseverlik, aynı anda hem birbirine heterojen hem de koparılamaz kalır. Konukseverlik düşüncesinin içine yazılı *aporia*, işte bu noktada düğümlenir.

İlk olarak, gelen yabancıya konukseverlik göstermek için belli bir özdeşliğe sahip olmak, yani ev sahibi olmak gerekir. Konuğu ağırlayacak kimse olarak ev sahibi, kendi evinde efendi olmalıdır; kendi egemenliğindekileri korumalı ve bunun için de konuğa sunulan armağanlar üzerinde belli sınırlar getirmeli, şartlar belirlemelidir. Burada ev sahibi, *kendi evinde kendi-olmayı*, yani kendine özdeşliği olumlar. Bu yüzden, konukseverlik, karşıt olduğu şeyi içinde barındıran, kendini konuksevmezliğe dönüştüren, kendini olanaksız olarak üreten ya da olanaksızlığı koşuluyla olanaklı olan aporetik bir kavram olarak ortaya çıkar (Derrida, 1999b: 48). Konukseverliğin *aporia*'sı, onun barışı, dostluğu savunduğu noktada kendini savunduğu şeyin karşıtına dönüştürmesidir.

Konukseverlik kendi evinde birçok kez alır ve verir. Konukseverlik verir, sunar, uzatır, ancak verdiği, sunduğu, uzattığı başka yabancıyı ev sahibinin (host, Wirt) yasasına boyun eğdirerek kendi evinde içeren ya da oraya gelmesini sağlayan ve gelmesine izin veren ağırlamadır. Evin sahibi kendi dilinin yasasını ve sözcüklere kendi yüklediği anlamı, yani kendi kavramlarını dayatmakla başlama eğilimindedir (Derrida, 1999b: 53-54).

Ev sahibi gelen konuğa evini açar; fakat bu “açılma”, ötekinin kendi evinin düzenini bozmasını ve iktidarını kaybetmeye yol açmasını engellemek üzere sınırlandırılmış, eşikte kalan, koşullu bir “açılma”dır. Ev sahibinin konuğa koşullu davranışı dolayısıyla konukseverlik, kendi kendisi ile çelişir. “Efendiliğin ve kendi

evinde varolmanın yeniden evetlenmesi olarak, konukseverlik kendini eşikle sınırlar, daima kendisinin eşiğinde kalır, eşiğe buyurur ve tam da bu ölçüde geçilmesine izin verir, görüldüğü eşiğin geçilmesini bir ölçüde yasaklar” (Derrida, 1999b: 66). Ev sahibinin efendi olması, konukluk, konukseverlik yasalarının yasasıdır. Bu yasa, ev sahibinin kendi yerini, toprağını, evini ötekinin beraberinde getirebileceği risklere karşı koruma fikrinden kaynaklanır. Hukuk kuralları tarafından gerçekleşen koruma, bu nedenle gerekli görülür. Derrida, böyle bir konukseverliğin kendi eşiğinde kaldığını söylerken, konukseverliğin koşullu olması dolayısıyla kendi kendini iptal ettiğini ifade eder. Çünkü her ne kadar konuğa cömert bir biçimde “hoş geldiniz, evinizde gibi davranın” deniyorsa da bu cömertlik altında “konukluk yasalarına uyararak, yani benim evimde oluşunuzu ve benim kurallarına göre davranmanız gerektiğini unutmadan” diyen bir yargı saklıdır. Dolayısıyla, konukseverlik göstermek üzere ev sahibinin olması gerekliliği aporetik bir duruma yol açar. Konukseverlik bir ev sahibinin olmasını gerektirir fakat bu olduğunda, konukseverlik yapacağını iddia ettiği şeyin tersini yapar. Derrida, bunu kapı metaforunu kullanarak açıklar:

(...) Konukluğun olması için bir kapı olması gerek: Ama kapı varsa, artık konukseverlik yok demektir. Konuksever ev yoktur. Kapısız, penceresiz ev olmaz da ondan. Fakat kapı ve pencereler olunca da, bu birisinin anahtarı var ve o konukluk koşullarını denetlemeli demektir. Bir eşiğin olması gerekir. Ama eşik varsa, artık konukluk yok demektir (Derrida, 1999b: 66).

İkinci olarak, konukseverlik, daima bir yabancı olarak gelen başkasına gösterilir. Bu yanıla konukseverlik deneyimi, hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığım, ne kimliğini ne adını bildiğim tümüyle başka olan ötekinden bana gelmektedir. Bu haliyle konukseverlik, ötekinin hesaplanamaz gelişile gerçekleşen bir ağırlamadır. Ev sahibinin kendi evindeki yetkesinde bir tersine dönmeye götüren bu ağırlama, aynı zamanda konukluk yasalarının içine yerleşen bir *aporia*’ya yol açar. Ev sahibinin konukluk etme görevi ancak kendi evine başkası tarafından davet edilmesiyle gerçekleşebilir. “Ev sahibi” konukseverlik göstermek için, daima bir mesihi bekler gibi konuğun gelişini bekler. Konuk geldiğinde ise ev sahibi artık kendi evinin efendisi olmaktan çıkarak konuğun tutsağı, rehinesi olur (Derrida, 1999b: 57-58). Burada ev sahibi konukseverliği kendi-özdeşliğinde kalarak değil, kendi-özdeşliğinden vazgeçerek, kendini gelenin getireceği risklere teslim ederek,

onun rehini olmakla yerine getirir. Konukseverlik gösteren ev sahibi, bu anlamda, evin sahibi ve konuğu kabul eden değil, kendi evinde konuk olan kimsedir.

Derrida, iki konukseverlikten birinin tercih edilmesi gerektiğini değil, her ikisinin birden hesaba katılması gerektiğini düşünür. Konukseverlik, birbiriyle çelişkili gibi duran iki buyruk arasındaki müzakedir. Biri, gelenin kim olduğunu bilmeden koşulsuzca buyur etme buyruğuysa, diğeri belirsiz birini değil, kimliği, adı, nereden geldiği belli olanı buyur etme buyruğudur (Naas, 2012: 239). Koşullu ve koşulsuz konukseverlik, bu nedenle birbiriyle heterojen bir bağlılık ilişkisi içindedir. Koşulsuz konukseverlik, olanaksızsa da konukseverliğin olanağını verir; konukseverlik ancak yabancı olan başkasına gösterilir. Fakat aynı zamanda, koşulsuz konukseverliğin gösterilebilmesi için bir ev ve ev sahibi olmalıdır; bu durumda gelen yabancıyı denetleyecek kişiler, yasalar, hukuk kuralları devreye girer ki bunun sonucunda koşulsuz olan yine belirli koşullara kaydedilmek durumunda olacaktır. Aporetik bir kavram olarak konukseverlikte, konuk etmek eğer yaptığının tersini yapmak demek oluyorsa, konukluk daima bu aporetik çelişki mi demektir? Derrida, bunu iddia etmediğini söyler:

Eşik üzerindeki bu görünüşteki aporetik felcin aşılması gereken şey 'ol' olduğunu söylüyorum. Olanaklı-olma olanaksız hale geldiğinde, aşılması gereken olanaksızlıktır. Olanaksız yapmak gerek. Eğer konukluk varsa, olanaksız yapmalı, bu 'olma', konukluğun konukluk ötesinde 'olma'sı içindir. Konukluk yalnızca konukluğun ötesinde, yalnızca onu gelmeye bırakmakla, kendisi olan eşik üzerinde felç olduğu konukluğu aşarak yer alabilir (Derrida, 1999b: 67).

İki konukseverliğin birlikteliğinden doğan aporetik çelişkiler, konukseverlik düşüncesine çifte bağlanma yükler. Konukseverliğin açmazları aynı zamanda politiko-etik sorumluluğun açmazlarıdır (Direk, 2013a: 215). Açmaz karşısında, ötekinin gelişini adilce yanıtlamak isteyen kişi, her iki konukseverlikte içerilen buyrukları birlikte hesaba katmaktan sorumludur. Derrida'ya göre, “politik, hukuki ve etik sorumluluklar, eğer ortaya çıkacaklarsa, ancak bu iki konukseverlik, koşulsuz ve koşullu olan arasındaki bu –bir olay gibi, her an biricik olan– etkileşim içinde ortaya çıkarlar” (Borradori, 2008: 162). Eşik üzerindeki felç, ancak çelişkili olan iki talebi aynı anda düşünmek ve ona göre eylemekle aşılabilecektir. Bu nedenle, çifte bağlanmanın zorluklarına katlanarak, konukseverliği geleneksel konuk tanımını temel almadan yeniden icat etmek gerekir.

Derrida'nın düşünceleri, tekile karşı sorumluluğu ve tekilin hesaplanamazlığını vurgulayarak, politikanın öngörölmüş durumlara uygulanan bir dizi stratejiye dönüşmesine karşı mücadele eder. Fakat bu mücadelesinde evrensele karşı da sorumlu olmasıyla, çifte bağlanmışlık içindedir (Direk, 2013a: 217). Çifte bağlanma uyarınca, sorumlu kişinin çoğul bir üslubu benimsemesi gerekir. Çoğul üslubu etkin kılmanın imkânı olabilecek yeni bir hukuk düzeni ve yasa, yeni bir konukseverlik, yeni bir kozmopolitizm, yeni bir demokrasi ve dayanışma biçimi keşfedilmelidir. Derrida'nın bu konular hakkındaki düşünceleri, sadece geleneğin kurucu metinlerinin yapısökümü olmakla kalmayıp, kendisini bir aciliyet şeklinde duyuran adalet talebini yanıtlama çabasından kopmayan bağlamların etrafında örgütlenir.

1.3. YAPISÖKÜM VE ADALET

Derrida, 1989 yılında katıldığı *Dekonstrüksiyon ve Adalet İmkânı* başlıklı kolokyumda sunduğu *Hukuktan Adalet* adlı metninde hem adalet ve yapısöküm arası bağı serimler hem de adaleti hukuk ile ilişkisinde inceleyerek yeniden ele alır. Söz konusu metinde Derrida, yapısökümde adaletin sorun konusu edilmiyor gibi görünmesine karşın, metinlerinde ele aldığı izleklerin, politika, etik ve adalet üzerine olduğunu ifade eder:

Çifte olumlama, mübadelenin ve dağıtımın ötesindeki armağan, karar verilemez, ölçülemez veya hesap edilemez olan üstüne söylemler, tekillik, fark ve heterojenlik üstüne söylemler de baştan sona, en azından çapraz (oblique) bir biçimde adalet üstüne söylemlerdir. (...) Örneğin 'kendi' (propre) ile 'mülkiyet' (propriété) gibi değerleri tüm kayıtlarında, öznenin ve dolayısıyla sorumlu öznenin, hukukun öznesinin, ahlakın öznesinin, yasal ve ahlaki kişinin, yönelimselliğin vb. kayıtlarında sorgulayan ve bu kayıtlarda bulunan her şeyi sabit olmaktan çıkararak, karmaşılaştırarak ve paradoksallaştırarak işe başlayan dekonstrüktif bir sorgulama – ve olan tam da buydu; böyle bir dekonstrüktif sorgulama baştan sona hukuk ve adalet üstüne bir sorgulamaydı. Hukukun, ahlakın ve siyasetin temelleri üstüne bir sorgulama (Derrida, 2014c: 50-51).

Adalet pek çok farklı biçimde söylem haline getirilerek yapısökümün gündeminde olmuş olmakla birlikte Derrida tarafından adaletin ne olduğuna ilişkin belirgin bir tanım yapılmaz. Bu tanımlanmayış adalet sorusunun üstünün örtölerek geçirtilildiği ya da yok sayıldığı anlamına gelmez ama hem adaletin kendisini hem

de pratik alanda adaletle kurulan ilişkinin doğasını anlatır. Derrida açısından, adaletle kurulan ilişki, öngörülebilir bir ilişkiyle tarif edilmeye müsait değildir. Adaletin bir talep olarak daima vurgulanması ve aranması gerekir, Derrida bunu yadsımamaktadır; fakat adaletin –aynı zamanda yasanın– ne olduğunu düşünmeye koyulduğumuzda ya da onun temelini aramaya giriştiğimizde temellendirilemez, tanımlanamaz, temsil edilemez olanı buluruz. Bu bakımdan adalet, yakalanamayan, doğrudan erişme imkânımızın olmadığı fakat yasanın yasası gibi işleyen, yasayı yargılama olanağı veren daha üstün bir yasadır (Direk, 2014: 244).

Derrida'nın adalet değerlendirmesinin merkezine yerleşen temel problem, bir kez daha evrensel ve tekil arasındaki gerilimde ortaya çıkan *aporia*'lardır. Adaletin hukuk aracılığıyla yasalar uyarınca yerine getirildiği fikri genel bir kabuldür. Ancak adalet, her durumda bireyin kendisiyle, tekilliğiyle, başkayla ve başka olarak benle ilgili olması dolayısıyla hukuktan farklı bir değere daha sahiptir. Sorun, ötekinin tekilliğini ve her olası durumun kendine özgülüğünü hesap etmekle yükümlü olması gereken adalet edimini, zorunlu olarak genel biçime sahip olan adalet kuralıyla, yasayla nasıl uzlaştırılacağı noktasında belirir (Derrida, 2014c: 62). Yapısöküm, bu iki uç arasına yerleşerek, hukukun genelliğinin, ötekinin tekilliğine ve her durumun yeniliğine karşı sorumlu olmaktan muaf olmaması gerektiğinin altını çizer. “Dekonstrüksiyon, adaletin dekonstrüksiyona tabi tutulamazlığı ile hukukun, meşrulaştırıcı veya meşrulaştırılmış otoritenin dekonstrüksiyona tabi tutulabilirliğini birbirinden ayıran aralıkta meydana gelir” (Derrida, 2014c: 60).

Hukuk, kendi normatif bütünlüğü, evrenselliği ve adalet adına uygulandığı iddiası nedeniyle, temelleri ve sınırları hakkında yapısökümcü bir sorgulamaya tutulabilirken, kendinde adalet –hukukun ötesindeki adalet– böyle bir sorgulamanın nesnesi yapılamaz. Derrida'ya göre, yapısöküme uğratılamayacak olan tek kavram vardır: Adalet. “Kendinde adalet, hukukun dışında veya ötesindeki adalet –tabii eğer böyle bir şey varsa– dekonstrüksiyona tabi tutulamaz. (...) Dekonstrüksiyon adalettir” (Derrida, 2014c: 59). Adaletle karşı adil bir değerlendirme yapmanın imkânı, adaletin çevresinde yapılanan hukuk düzeninin ve hukuk kavramlarının kökeni, sınırları, temelleri üzerine sorgulayıcı yaklaşımda bulunma duyarlılığı kazanmakla edinilebilir. Bu yaklaşım, Derrida'ya göre ne adaletin nötralizasyonudur ne de adil olan ve olmayan arasındaki ayrımı siler. “Bu duyarlılık, adaletin şu veya

bu devralınmış belirlenimi karşısında dogmatik bir biçimde duran vicdan rahatlığındaki kuramsal sınırları göstermeye çalışmaz yalnızca; en duyumsanır etkileriyle somut adaletsizlikleri de ele vermeye çalışır” (Derrida, 2014c: 66-67).

Derrida tarafından, etik zemine oturtulan bir adalet fikri kavramsallaştırılmışsa da, hukuk bu kavramsallaştırmanın dışında değil merkezindedir. Derrida, adalet namına hukuku devre dışı bırakmaz; yalnızca hukukun mantığı ile adalet arayışı ve arzusunun birbirinden farklı olduğuna işaret eder (Çelebi, 2014: 296). Adalet, hukuka indirgenemez; adaletin içerdiği sonsuz talep daima hukukun sınırlarını ve yasanın belirlenimlerini aşar. Bu nedenle, hukuk ve adalet kavramları birbirlerine gönderme yapsa da aralarında bir uygunluk ilişkisi yoktur. Derrida’nın adalet ve hukuk gerilimi ilkin şu soruların yanıtının peşine düşer: Eğer pratik alanda adalet, haklarla ve yasalarla gerçekleşir görünüyorsa, bu, yasanın kendinde adil olduğunu söylemeye yeterli midir? Yasanın adillığının kaynağı, meşru otoritesi nerededir ya da yasanın böyle bir kökene sahip olması mümkün müdür?

1.3.1. Yasanın Kuruluşu, Kökeni ve Meşruiyeti

Derrida yasanın kuruluşunu açıklarken söz edimleri kuramından yararlanır. John L. Austin tarafından geliştirilen söz edimleri kuramı, temelinde yer alan dil ve anlam kavramları bakımından dil felsefesi içerisinde önemli bir dönüm noktasıdır. Dil felsefesinde sorulan kadim sorulardan biri, dil ve dünya arası ilişkinin ne olduğudur. Dili, dünyayı anlamak, betimlemek ve başkalarına anlatmak üzere bir araç olarak gören yaklaşıma göre dil, nesnelerin, olguların, düşüncelerin ya da kavramların anlamını vermek işlevine sahiptir. Austin’in getirdiği yenilikçi yaklaşım ise dilin betimlemek, bildirmek gibi işlevlerin yanı sıra başka işlevlere de sahip olduğunu vurgular (Aysever, 2012: 288-289).

Austin, saptayıcı önermeler ile performatif önermeler arasında bir ayrım yapar. Saptayıcı önermeler, bir nesnenin, olgunun, durumun ya da olayın betimidir. Örneğin, “bugün hava güneşli” cümlesi hava durumu hakkında yapılan bir saptamadır. Performatif önermeler ise, söylendikleri anda bir şey meydana getiren, bir iş başaran, söylediği şeyi yapan önermelerdir. “Evet, bu kadını/erkeği eş olarak

kabul ediyorum” ya da “Bu gemiye Queen Elizabeth adını veriyorum” gibi cümleler, bu türden önermelere karşılık gelir. Buradan hareketle Austin, uygun koşullar ve kişilerin olduğu bir iletişim ortamında sözcelenen her cümlenin bir şey yaptığını, bir söz edimi olduğunu düşünerek, “bir şey söylemek, bir şey yapmak demektir” anlayışını geliştirir. Her cümle, ilk olarak edimsel bir cümledir; bildirimde bulunmak ya da betimlemek ise böyle durumlardan biridir (Aysever, 2012: 290).

Derrida, söz edimleri kuramının, yönelimlerimiz ve uylaşım/kurallar arasında bir bağı gerekli kılan etik-politik söylemin koşullarını betimleyen bir kuram olduğunu ve bu bakımdan aslında politik etik kuramı olduğunu düşünür (Aysever, 2012: 329). Buna rağmen, söz edimleri kuramında eleştirilmeye açık pek çok nokta vardır. Derrida’nın Austin ve Searle ile girdiği tartışma, konunun dışına çıkartacak denli kapsamlı olduğu için, Austin’in performatif anlayışı ve Derrida’nın bu konuda getirdiği itirazlar doğrultusunda geliştirdiği hukuk/yasa kurucu performatif anlayışı odağa alınacaktır.

Austin, performatifleri, dilin normal, gündelik kullanım biçimlerinde veya ciddi biçimde söylenmiş cümlelerde araştırır. Şiir, roman gibi anlatılardaki dil kullanımlarını ya da şaka yaparken, sahnede oyun oynanırken kullanılan dilsel ifadeleri asalak bir kullanım olarak niteleyerek, performatif önermeleri dilin gündelik kullanımında açıklamaya çalışır (Aysever, 2012: 293). Derrida ise, hem performatifin yalnızca gündelik dilde aranıp kuramsal kullanımlarda aranmamasını (Direk, 2013a: 131) hem de saptayıcı önerme ve performatif önerme şeklinde yapılan ayrımı sorgulamaya girişir.

Derrida’ya göre, saptayıcı önerme ile performatif önerme arasındaki ayrım belirsiz, bulanık bir ayrımdır. Ayrımdaki bu belirsizliği Derrida, *Bağımsızlık Bildirgeleri* başlıklı metninde imza kavramı ile ilişkilendirerek tartışır. Söz edimleri kuramına göre, performatif önermeleri saptayıcılardan ayırt eden, performatiflerin ne söylüyorsa onu yapan, daha önce olmayan bir şeyi meydana getiren önermeler olmasıdır. Bir gemiye ad vermek gibi, bir devleti ya da yasayı kuran söylem de daha önce olmayan bir durumu meydana getirmesi bakımından performatiftir. Örneğin Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi metni, bağımsız ve özgürce yaşamak isteyen kimselerin bunu temsilciler aracılığıyla “bildirmesi”, böylece kendi varoluşlarına dair yeni bir durumu yaratması eylemidir. Ancak Derrida’ya göre burada bağımsızlığın

bildirildiği mi yoksa meydana mı getirildiği hakkında karar vermek zordur. Amerikan halkı zaten özgür ve bunu Bildirge ile mi ilan ediyor? Yoksa Bildirge'yi imzaladıkları anda mı kendilerini özgürleştiriyorlar? Saptayıcı yapı ve performatif yapı arasındaki bu kararverilemezlik, bir yorumlama problemi olmadığı gibi çözülebilecek nitelikte bir sorun da değildir. Derrida bu belirsizliğin ve kararverilemezliğin hedeflenen etkinin üretilmesi için gerekli olduğunu belirtir (Derrida, 1986: 9).

Performatif ve saptayıcı arasındaki kararverilemezlik, bildirge metnini imzalayanın, yani özgür ve bağımsız bir devletin kurucu edimini gerçekleştirenin kim olduğu sorusuyla bağlantılıdır. Nitekim bir kurum, yasa ya da devleti kuran her beyan, devamında bir imzacıyı gerektirir. Devleti ya da yasayı kuran otoritenin imzası ve bu imzayla meydana getirilen edim arasındaki bağ, ne kadar çabalansın koparılamaz. Soru ise şudur: bir kurumu kuran, bildiren edimi kim imzalar ve hangi özel adla imzalar? (Derrida, 1986: 8). Bildirge'yi imzalayan Jefferson değildir, o yalnızca bağımsızlık talebini kâğıda geçiren bir temsilci konumundadır. Esas imzacı, özgürlük talep eden ve bu talebini temsilcileri ve temsilcilerinin temsilcileri aracılığıyla ileten Amerikan halkıdır. Fakat bu halk, kendisini ancak imzayı attığında özgürlük ve bağımsızlık talebinde bulunan öznel olarak var etmektedir. Öyleyse, der Derrida, “imza imzacıyı icat eder” (Derrida, 1986: 10). İmzalayan, ancak imzasının sonuna geldiğinde, imzasını attığında, imza atmaya muktedir, bağımsız, özgür bir özne olarak var olabilmektedir. Buradan çıkan sonuç, kuruluş ediminde zamansal bir tersine dönme olduğudur; sonra –imza– önceyi –imzacı– doğurur. Sonranın önceyi ya da sonucun nedeni ürettiği bu *après coup* yapısı, yasayı kuran performatif edimin tarih içerisinde normal bir an olarak ortaya çıkamayacağını gösterir. Yasayı kuran performansın şimdisi, hiçbir zaman kendi kendisiyle örtüşen bir şimdi olamaz; tespit edilemeyen, kendisini göstermeyen bir zamansallık söz konusudur (Direk, 2013a: 134).

Hem ayırmadaki belirsizlik hem de kurucu edimdeki zamansal paradoksalılık, yasanın kuruluşu ve kökeniyle ilgili olarak şu çıkarımı yaptırır:

Otoritenin kökeni, kurma veya temel, yasanın koyulması; bunlar da temelsiz bir şiddetten ibarettirler, çünkü bunlar tanım gereği, son kertede yalnız ve yalnız kendilerine yaslanabilirler. Onların kendilerinde, ‘yasadışı’ veya ‘gayrimeşru’ anlamında, adaletsiz olduklarını söylemek değildir bu. Kurucu anlarında

onların ne yasal oldukları ne de yasal olmadıkları söylenebilir (Derrida, 2014c: 59).

Bildirge metninin kendi kendisinin imzacısı ve garantörü olarak kalması gibi, yasa da kendi kendisini kurar ve dayanağını kendisinden alır. Yasayı kuran performatif, kendinden önce kurulmuş yasayı ve hukuku tanımadığı için, onun kuruluş anını teminat altına alacak, meşrulaştıracak ya da geçersiz kılacak hiçbir hukuksal söylem yoktur; bu yüzden yasa kuruluş anında ne yasal ne yasadışıdır. Yasa yapma ya da hukuk kurma işlemi, bir güç darbesinden, performatif ve yorumlayıcı bir şiddetten doğar. “Kuruluş anı, kurumlaşma anı, kurduğu yasayı ya da meşruiyeti önceler. Böylelikle o, *yasanın dışındadır* ve tam da bu yüzden şiddettir” (Derrida, 2005: 67). Bu şiddet, yasanın sınır aşımından kaynaklanmaz, bilakis, henüz hiçbir yasa olmadığı için şiddettir. Daha sonrasında adına tanımlanabilecek herhangi sınır aşımına heterojen ve asimetrik kalması itibarıyla şiddettir (Derrida, 2011a: 208).

Yasayı kuran, tesis eden kuruluş anındaki performatif, tarih içinde kayıt altına alınabilen, belirlenebilen, saptanabilen, ya da mevcut kılınabilir olan bir an içerisinde ortaya çıkmaz. “Yasa kendi öz tarihi karşısında hoşgörülü olmaz, sanki mutlak bir şekilde, mutlak ve geldiği yerle bütün bağı koparmış şekilde ortaya çıkan bir emir olarak gelir. Tarih içinde olduğu haliyle görünmeyen bir şey olarak görünür” (Derrida, 2015b: 135). Yasanın bu şekilde kendini göstermeksizin göstermesi, onun otoritesi açısından bir zorunluluktur; nitekim yasaya yasa olmağını veren şeylerden biri, kendine ait içsel bir tarihinin olmamasıdır. Buyruk haline gelebilmek ya da kategorik yetkeye bürünebilmek için yasa tarihsiz olmalı, bir oluşuma sahip olmamalı, saptanma ihtimalini içermemelidir. Derrida yasanın tarihsizliğini, Kant’ın “saf ahlaklılığın tarihi yoktur” deyişini alıntılararak açıklar. Saf ahlaklılığın bir tarihinin olmaması, yasanın mevcut bir hale getirilememesi, tarih içinde verili bir anda tespit edilmeye direnmesi olduğu kadar yasada sır olarak saklı kalan bir şey olduğunu gösterir. Saklı kalan, aslında yasanın bizzat kendisidir ve bu sır, yasayı yasa yapan, ona yasa olmak otoritesini veren şeydir. Yasa, emir şekline bürünmesinin ve uyulmasının teminatını, otoritesinin nereden kaynaklandığının bilinemezliğinden, kökeninin kökensizliğinden edinir. Yasa, kendisini ne kadar gizlerse o kadar otorite sahibi olur; bu nedenle yasanın içine girmek, onunla içkinleşmek imkânsızdır, o kendini asla göstermez ya da göstermeksizin gösterir. Bu

imkânsızlığa karşı kaçınılmaz olan şey, yasanın yeri ve kökenine ilişkin sorular sormaktır, zira yasayla ilişkiye girmek ancak bu sayede mümkündür. Fakat kökene ilişkin soru sormak, yasanın tarihsizliğinden, kendisini göstermeyişiinden dolayı tekrar imkânsızın içine sürükler (Derrida, 2015b: 132-133).

Yasa, kuruluş edimindeki zamansal paradoks dolayısıyla meşrulaştırmaya ya da reddetmeye imkân tanımadığı, kendisini tarihe sır olarak sunduğu için, otoritesinin temelini mistik olmaktan sağlar. Derrida, otoritenin mistik temeli ifadesini, Montaigne ve Pascal'ın pasajlarından ödünç alır. Pascal'a göre, adaletin özü, yasa koyucunun otoritesi ya da hükümdarın çıkarına uyan değil, hâlihazırda geçerli olan töredir. Hakkanîyet, töreden gelmektedir ve bunun tek sebebi törenin kabul edilmiş olmasıdır; otoritesinin mistik temeli budur. Montaigne aynı düşüncüyü farklı bir üslupla Pascal'dan önce dile getirmiştir. Montaigne, yasaların güvenilirliklerini adil oldukları için değil, bizzat yasa oldukları için koruduklarını ve bu bakımdan yasaların otoritesinin kökeninin mistik olduğunu düşünür. Öyle ki, bir kimse yasalara adil olduğu gerekçesiyle uyduğunda, onlara gerektiği gibi uymamış olacaktır. Yasalar, yasa olmak bakımından adil değildir; yasalara uyulmasının nedeni, otoritelerinin olmasıdır (Derrida, 2014c: 55-56). Yasaların izlenmesinin, meşru bir kural ya da kategorik bir emir olarak kabul edilip uygulanmasının nedeni, adaletin tesis edilmesi değil, yasanın kendi kendisini bir güç olarak ortaya koymasındır.

Güç ve yasa, etimolojik olarak da birbirlerinden ayrılmazlar. Derrida, hem yasanın hem de yasa yapmaya muktedir otoritenin –meşru iktidarın– kuruluşu itibariyle şiddet olan hukuk, yasa, devlet gibi performatifleri nasıl uygulanır hale getirebildiğini “to enforce the law” ya da “enforceability of the law or of contract” deyimleri üzerinden açıklar. Derrida'ya göre bu ifadelerin çevirileri, genellikle yapıldığı gibi “yasayı uygulamak” ya da “yasayı yürürlüğe koymak” olarak çevrildiği takdirde, ifadeye içkin olan güç kullanma ya da zorlama anlamı yitirilmiş, yasanın güçle olan kökensel bağının izi silinmiş olacaktır. “Enforceability” ifadesi, ilk olarak, hukukun her zaman yetkilendirilmiş bir güç olduğunu hatırlatır. Bu güç, kendisini haklılaştıran ya da uygulanması haklılaştırılmış bir güçtür. İkincisi, gücün, şiddetin veya zorlamanın hukuka dışarıdan gelmediğini gösterir. “*Enforceability*” sözcüğü lafzı itibariyle bize şunu hatırlatır: *kendisinde, a priori, kavramın analitik*

yapısında, ‘enforced’ olma imkânını, yani güç kullanılarak uygulanma imkânını ima etmeyen hukuk yoktur” (Derrida, 2014c: 47). Uygulanmayan yasalar olsa da, uygulanırlığı olmayan, yani, kendi kendisinde bir güç olmayan yasa yoktur. Şiddet, zorlama ya da güç, yasayı yasa haline getiren temellerdir. Bu durumda, güç olmaksızın yasanın uygulanırlığından bahsedilemez. Hukukun gerçekleşmesi yasanın gücüne, onun kendisini bir otorite olarak ortaya koymasına bağlıdır. Yasanın gücü, hukuka araç olmakla kalmaz yalnızca, hukukun gerçekleşmesini de sağlar, onun özünü oluşturur.

Derrida, yasanın gücünün, şiddetinin adaletle bağlantısında Montaigne ve Pascal’a, devletle veya meşru iktidarla bağlantısında ise Walter Benjamin’e geri dönerek düşünür. Pascal, *Düşünceler*’de şöyle yazar:

Adalet, güç. Adil olanın takip edilmesi adildir, en güçlü olanın takip edilmesi zorunludur. Gücsüz adalet iktidarsızdır; adalet yoksa güç tirancadır. Güç yoksa adalet tersine döner, çünkü her zaman kötüler vardır; adalet yoksa güç her zaman suçlanır. Öyleyse adalet ile gücü bir araya getirmek gerekir ve bunun için ya adil olanın güçlü olması ya da güçlü olanın adil olması gerekir. (...) ve adil olanın güçlü olması sağlanamadığı içindir ki güçlü olan adil olan haline getirildi (aktaran Derrida, 2014c: 54-55).

Derrida’ya göre Pascal, burada, güç ve adaleti bir araya getiren uzlaşımçı bir pozisyonun veya en güçlü olan haklıdır şeklinde bir sinizmin ötesine geçer. Pascal’ın güç ile adaleti birleştiren ve gücü adaletin bir yüklemi haline getiren düşüncesi, hukuk eleştirisinin asla göz ardı etmemesi gereken daha temel bir noktayı göstermiştir: Adaletin ve hukukun ortaya çıkış anının, tesis edilişinin ve haklılaştırılmasının daima performatif bir gücü gerektirdiğini ve inancı çağırdığını (Derrida, 2014c: 57).

Otoritenin mistikliği, kökeninin kökensiz olduğunu gösterdiği gibi kurucu edimdeki şiddetin de mistik bir şiddet olduğunu ima eder. Yasa kuran edimin şiddeti yorumlanamaz ve okunamaz; devleti, yasayı ya da hukuku kuran otorite kaynağını bu yorumlanamaz şiddetten elde eder:

Bütün devletlerin kuruluşu devrimci denebilecek bir durumda meydana gelir. Yeni bir hukuk başlatır, bunu her zaman şiddet içinde yapar. Her zaman, yani bu büyük veya küçük, eski veya yeni, bize çok yakın veya bizden çok uzak devletlerin kuruluşlarına sıklıkla eşlik eden şu soykırımlar, dikkat çekici tehcirler veya sınır dışı etmeler meydana gelmemiş olsa bile (Derrida, 2014c: 94).

Devletlerin kuruluş anı, bu ana eşlik eden suçlar, işkenceler, acılar nedeniyle korkunç olduğu gibi bu anların kendilerinde yorumlanamaz, deşifre edilemez oluşu dolayısıyla da bir o kadar korkunçtur. Derrida'nın okumasına göre Walter Benjamin de kurucu edimin şiddet olduğunu ortaya koymuştur fakat onun düşüncesinde bu şiddet okunaklıdır. Hukuksal düzen içerisinde hukuku askıya alır ya da hukukun içinde hukuk-olmayanın örneğini verir. Derrida, Benjamin'in düşüncesinin üzerine, askıya alma anının, hukukun tüm tarihi olduğunu ilave eder: *"Bu an her zaman bir mevcudiyette yer almış ve hiçbir zaman bir mevcudiyette yer almamıştır."* Hukukun kuruluşunun boşlukta veya uçurumun üstünde asılı kaldığı, hiç kimseye ve hiç kimse önünde verilecek bir hesabı olmayan saf bir performatif edime asılı kaldığı andır bu" (Derrida, 2014c: 95).

Kurucu edimdeki sonranın önceyi, sonucun nedeni doğurduğu paradoksalılık, yasa, hukuk ya da devlet kuran bir performatifin, kendi şimdisinde, haklı veya adil olup olmadığının *kararverilemezliğini* gösterir. Çünkü yasa kurma edimi, kurmayı hedeflediği hukuk düzenindeki yasallığının dışında durmaktadır, ona önceldir ve kendinden önceki yasallığı tanımaz; bu bakımdan kurucu performatifin yasadışı ya da adil olup olmadığı söylenemez. Oysa yeni bir yasa, hukuk veya devleti kuran her performatif edim, kendi kuruluşunda zaten meşru ve adılmış gibi, kendisini haklılaştırmak ya da hesap vermek gereği taşıymıyormuş gibi ortaya çıkar. Bu nedenle kendi ediminin hesabını verme sorumluluğunu içermeyen bir şiddet ya da güç darbesi olarak meydana gelir. Şiddet, yalnızca yasayı yaratmakla kalmaz, aynı zamanda yasaya eşlik eden kendi meşruluğunu da yaratır (Çelebi, 2014: 294). Kendi kendini meşrulaştırma, hem meşrulaştırmanın ancak gelecekte geriye bakılarak yapılabileceğini hem de kuruluş anındaki şiddetin üstünü örter: "Kuruluşa ait bu şiddet, yalnızca unutulmaz. Kuruluş, onu saklamak için gerçekleştirilir; bazen büyük başlangıçları kutlama ve yüceltme içinde, kendi özüyle amneziyi düzenleme eğilimindedir" (Derrida, 2005: 67).

Bir devletin, yasanın ya da hukukun kurucu ediminin haklılığı, meşruiyeti, adil olup olmadığı kuruluşunda değil ancak kurucu edim gerçekleştikten sonra anlaşılabilir, yorumlanabilir. Bir kurucu edimin başarılı olup olmadığı, vaat ettiği şeyin kendisi gerçekleşmeksizin bilinemiyorsa, bu edim "kendisini meşrulaştıran söylemi darbeden sonra (*après coup*) üretecektir" (Derrida, 2014c: 96). Yasanın

şiddeti, ancak geriye doğru, kendisi kurulduktan sonra, sonucundan sonra meşrulaştırılabilir. Derrida, bu noktada, yasanın kurucu şiddetinin eleştirilemez olduğunu değil, hem yasanın henüz kuruluşu itibarıyla şiddete bulaştığını hem de yasa kurucu edimin kurulduğu şimdide meşru iktidar tarafından haklılaştırılma çabalarının başlangıçtaki şiddeti unutturmaya yöneldiğini ima eder: “Bu kuruluş gerçekleşir gerçekleşmez, yasanın dayatmasına elbette daima karşı konulabilir –ve bu, bütün devrimlerin tarihidir– bunun şedit ve adaletsiz olduğu öne sürülebilir, tazminat istenebilir, buna isyan edilebilir” (Derrida, 2011a: 208). Sonuç olarak, yasanın adil ya da adaletsiz oluşu, yalnızca gelecekte aranabilir. Yasanın anlaşılır ya da yorumlanabilir olmasını, meşruiyetini ve adillliğini ancak istikbal üretebilecektir.

1.3.2. Yasanın Aporiaları

Derrida’ya göre, kendisini sonsuzca dağıtan tek bir *aporia* vardır: Kurala ve bakışlılığa yabancı, sonsuz ve hesaplanamayan adalet ile hesaplanabilir olan, kurallar ve kodlarla işleyen, yasallığa ve tüzüğe uygunluğa bağlı bir yönergeler sistemi olarak adaletin uygulanması olan hukuk arasındaki açmaz (Derrida, 2014c: 68-69). Derrida, hukuk ve adalet arasındaki bu açmazı dikkate almayan bir adalet fikrinin adil olamayacağını düşünür. Bu yüzden, adalet için –her ne kadar olanaksız bir deneyim olsa da– *aporia*’nın deneyimlenmesi gerekir. Aporetik deneyimlerin her biri, şiddetin hukuk düzeninin dışında değil de içinde olduğunu ifşa ettiği ölçüde verimlidir (Borradori, 2008: 206).

Hukuk düzeni, kurallar, normlar, evrensel buyruklar etrafında biçimlendirilir. Buna göre kurulan yasalar evrensellik ve genellik taşımalı, herkesin erişimine açık olmalı, herkes için adaleti sağlayacak şekilde düzenlenmek durumundadır. Ancak bu genelliği içerisinde yasa aynı zamanda her tekil bireye, tekilliğin kendine özgü momentinde adilce karşılık vermekle de yükümlüdür. Derrida, buna tekillik yasası demiştir: “Yasa ile ilişkide bir tekillik, tekilliğin bir yasası vardır: Bu öyle bir yasadır ki kendisini, aslında asla bunu başaramadan, yasanın evrensel veya genel özü ile bir ilişkiye sokmak durumundadır” (Derrida, 2015b: 125). Yasanın evrenselliği ve adalet talep eden öznenin tekilliği arasındaki ilişkide, hiçbir zaman çözümlenemeyen, sonsuz bir *aporia* ortaya çıkar. Evrensel olan yasa ile tekillik, karşı karşıya

geldiğinde dahi birbiriyle yüz yüze bir ilişki kuramaz. Tekillik yasası, evrensel ile tekilin karşılaşmasını hem mümkün hem imkânsız hale getirir (Direk, 2013a: 121). Derrida, bu *aporia*'yı Kafka'nın *Yasanın Önünde* başlıklı öyküsünü okuyarak açıklar.

Öykü, yasanın önüne gelen taşralı bir adamın, içeri girip yasaya dâhil olmak için, kapıda bekleyen muhafızdan giriş izni istemesiyle başlar. Kapı muhafızı, adamın bu talebini “mümkün, ama şimdi değil” diyerek reddeder. Yasanın herkesin her zaman erişebileceği bir şey olduğunu düşünen taşralı adam, kendisine giriş izni verilene kadar kapıda beklemeye karar verir. İçeriye kabul edilmek için yıllar boyunca uğraşır, muhafızı ikna etmeye çalışır fakat her seferinde muhafız ona *henüz* içeri girmeye izin veremeyeceğini söyler. En nihayetinde adam gözleri görmez olup iyice yaşlandığında, muhafıza eğer herkes yasadan medet umuyorsa neden bu kadar zaman boyunca kendisinden başka kimsenin giriş izni istemediğini sorar. Muhafız yanıtlar: Buraya, senden başka hiç kimse giremezdi, zira bu giriş sadece senin için yapılmıştı. Şimdi, buradan gidiyorum ve kapıyı da kapatıyorum (Kafka'dan aktaran Derrida, 2015b: 120-122).

Kafka'nın bu öyküsü, önünde durduğu halde yasayla karşılaşamayan, yüz yüze gelemeyen, yasanın içeriğine ve vaadine –adalet– erişemeyen öznenin içine düştüğü paradoksun anlatısıdır. Yasanın kapısı adama kapalı değildir; muhafız onu kapatana kadar kapı açık kalmasına karşın adam yasanın içine girememektedir. Derrida'nın okumasına göre bu, yasanın erişilmezliğini, yasayla doğrudan ya da içkin bir ilişki kurabilmenin imkânsızlığını gösterir. Bu bağlamda, yasa yasaktır. Yasanın yasakladığı ya da yasak ürettiği anlamına gelmez bu; yasa, bizzat yasa olmak gücünü taşıması itibarıyla yasaktır, erişilmezdir ve kendisine erişilmemesi gerektiğini emreder. *Aporia* bu noktada ortaya çıkar; yasayla ilişki kurabilmenin imkânı, yasayla herhangi yüz yüzeliğin, karşılıklılığın olması ihtimalini iptal eder: “(...) yasaya varamayız ve onunla saygı çerçevesinde ilişki kurabilmek için, yasayla bir ilişkinin *olmaması gerekir, bu bağıntının [relation] kesintiye uğratılması gerekir*. Sadece yasanın temsilcileriyle, örnekleriyle, muhafızlarıyla *ilişkiye girmek* gerekir. Ve bunlar, aracı oldukları kadar kesintiye de uğratırlar” (Derrida, 2015b: 147).

Derrida, muhafızın adama verdiği “henüz değil” cevabından hareketle, yasa ve *différance* arasında bir ilişki kurar (Derrida, 2015b: 145). Adamın, yasanın

önündeyken yasayla karşılaşamayışının açıklaması, yasanın zamanla ve tarihle girdiği paradoksal ilişki, yasanın *différance* olmasıyla ilgilidir. Anlatıdaki adam, yasanın önünde durması bakımından, yasanın huzurundadır ve böylece yasaya tabidir. Fakat diğer taraftan, yasa zamansal olarak –içeri girme isteği ertelenmiş– adamın önünde olduğu için, adam yasanın önünde olduğu kadar yasadışıdır, yasaya katılamaz. Yasanın önünde olmak, yasanın “mevcudiyeti” önünde olmak değildir; yasa mevcudiyete gelmeyi, ilişkiyi erteleyerek yasaklamaktadır. Burada olmayan ama olan, hakkında hiçbir zaman “işte burada” veya “karşımda” diyerek yüz yüze gelme imkânının olmadığı halde var olan bir yasadır bu; kendisini “henüz değil” kipinde bir vaat olarak verir (Derrida, 2015b: 147-149). Özne, henüz belirlenmemiş, mevcut olmayan ama müstakbel olan, gelmekte olan bir yasanın önündedir: “Yasa aşkın ve teolojiktir, o halde her zaman müstakbeldir, her zaman vaat edilmiştir, çünkü içkindir, sonludur ve öyleyse çoktan geçmiştir. Her ‘özne’ bu aporetik yapının içinde kendisini önceden kısıлып kalmış bulur” (Derrida, 2014c: 95).

Derrida’ya göre, anlatının son cümlesi, yasanın tekilliğini ve öznenin yasayla ilişkisinin tekilik temelinde gerçekleştiğini ifade eder: “Yasa çoğul değildir, ya da hep inanıldığı gibi evrensel genellik değildir. O daima deyimselliktir, bu da Kantçılığı daha incelikli hale getirir” (Derrida, 2015b: 154). Derrida, yasanın evrensel olmaması gerektiğini değil ama yasanın evrenselliğinin zorunlu olarak tekil olduğunu ima eder. Kategorik buyruk, belirli bir bağlamda verilen ahlaki kararın herkes için genelleştirilebilir bir örnek gibi düşünülmesini emreder. Öyleyse, örnek, yasanın genelliği ve evrenselliğine önceldir; genel ve evrensel yasanın örneğe, tekillığe dayanması gerektiği sonucu çıkar (Direk, 2013a: 122).

Derrida’nın adalet düşüncesinde indirgenemez olan, her durumun kendine özgü tekilliği, biricikliği ve başkalığıdır. Yasanın evrenselliği gözetilirken, yasaya indirgenemez olan başkalığa karşı sorumlu olunması gerekir. Fakat yasal düzen, evrensel kuralların genelliğine uyma olduğu ve adalet bu kurallılığı aşan etik bir talep olduğu için, adalet ve hukuk arasında açmazın ortaya çıkması kaçınılmazdır. Hukuk, kurallara bağlı bir evrensellik talebi olduğu kadarıyla, hesaplanabilir ve öngörülebilir olanın alanındadır. Adalet ise hukukun karşısına bir dizi olanaksız taleple çıkar; mutlak anlamda tekili yargılamayı, ötekiyle onun başkalığı içerisinde

ilişki kurmayı ve her kararın mükemmelleştirilebilirliği önünde karara varmayı gerektirir (Borradori, 2008: 208).

Hukuk, hukuk olarak yerine getirilebilmek üzere, değişmez olması gereken kurallara başvurmak durumundadır. Hukuki düzen, ilke gereği yasa ve kuralı bilme, okuma, anlama, hesaplama ayrıcalığını elinde bulundurmak zorundadır ki nihai bir karar verilebilsin. “Hiçbir adalet, kesen bir karar olmaksızın hukuk biçiminde uygulanmaz, yerine getirilemez, etkili olamaz, belirlenemez” (Derrida, 2014c: 71). Fakat ardından şu soru ortaya çıkar: Bu karar her durumda adil bir karar adını alabilir mi? Örneğin, bir yargıcın kararının adil olması için onun hukuk kuralını ve yasayı izlemesi zorunludur. Yargıç, hukuka başvurmaksızın keyfi bir karar alıyor, hiçbir kuralı ve yasayı kabul etmiyorsa, onun kararının adil ve sorumlu olduğu söylenemez. Buna karşın, yargıcın yalnızca hukuk kurallarını ve yasayı uygulamakla yetindiği bir durumda da, kararının adil olduğu değil sadece yasal ve hukuka uygun bir karar olduğu söylenebilir.

Derrida’ya göre “Her durum başkadır, her karar farklıdır ve mutlak bir biçimde biricik bir yorumu gerektirir. Bu yorumu, var olan veya yasalaşmış hiçbir kural mutlak bir biçimde garanti edemez ve etmemelidir. En azından güvenli biçimde garanti etmişse eğer, yargıç da bir hesap makinesi olacak demektir” (Derrida, 2014c: 71). Bu nedenle yargıç, karar anında iki gerekliliği birden yerine getiren bir edim üstlenmekle sorumludur; o hem yasal kurala uymalı hem de bu kurala uymaktayken –her durumun başkalığından ötürü– kuralı askıya alarak yeniden tesis etmelidir. Bu durumda, bir kararın adil ve sorumlu olması için, kendi momentinde hem kurallı hem kuralsız olması gerekecektir. Bir yandan yasayı muhafaza ederken diğer taraftan yasanın ilkesini başka biçimde yeniden olumlamak, yeniden haklılaştırmak ödevini üstlenmek gerekir ki bu ikili hareket, *kararverilemezlik* aracılığıyla yasanın yapısökümünün yapılması anlamına gelir.

Durumun tekilliği ile yasanın genelliği arasındaki *aporia* nedeniyle, karar hiçbir anda tam anlamıyla adil olamaz. Çünkü ya bir kurala göre alınmamıştır ve bunun için adil olduğu söylenemez ya da sadece kuralı ve yasayı izleyerek uygulanan bir karardır ki bu durumda durumun tekilliğine önem verilmediği için yine adaletsizdir. Adil ve sorumlu bir karar anı için, *kararverilemezlik* deneyiminin tecrübe edilmesi gerekir. *Kararverilemezlik*, iki karar arasındaki gerilim anlamına

gelmekle kalmaz. *Kararverilemezlik* deneyimi, her durumun kendine has olması dolayısıyla eşsiz bir yorumu, farklı kararları gerektirdiğinin bilinmesi ve imkânsızlığına rağmen mevcut kuralı ve yasayı da düşünerek karara varma yükümlülüğünün tecrübesidir. “(...)hukukun evrenselliğine ve hakkaniyetine saygı, ama aynı zamanda yasanın altında kapsanamayacak belli bir örneğin her zaman heterojen ve biricik olan tekilliğine saygıdır” (Derrida, 2014c: 72). *Kararverilemezlik* deneyimi, adil bir kararın koşuludur; çünkü tek başına ne kural ne de yasa adaleti güvence altına alamaz; aldığını iddia ettiği durumda adaletin değil, kuralın veya yasanın yerine getirilmesi söz konusudur. Kararın adillliğini sorgulama imkânını veren, genel yasa ile tekil arasında duran, *kararverilemezlik* deneyimidir.

Şimdide hiçbir karar adil olamıyorsa, adaleti şimdi burada mevcut kılmanın imkânı da yoktur. Fakat adalet bir aciliyet olarak duyurur kendisini. Adil bir karar her zaman, derhal gereklidir. Derrida, böyle bir karar için sonsuz bilgiye sahip olursa dahi, *adil olması gereken karar anının* daima bir aciliyet anı olarak kalacağını düşünür. Adil bir karar anının, onu önceleyen kuramsal bilgilerin bir sonucu olmaması gerekir (Derrida, 2014c: 75). *Aporia*’ların gösterdiği üzere, yerleşik hiçbir kural, yasa ya da hukuk, –etik anlamıyla– adaletin garantisini veremez. *Aporia*, adil karar anını, çifte bağlanma ile sorumlu kılar; hem hukuka ve yasallığa uygunluk hem de sonsuz tekilliğe, başkalığa, ötekinin indirgenemezliğine karşı saygı temelinde ikili hareket etmeyi gerektirir. Böyle bir karar anı, iki yükümlülüğü birden yerine getirmek olduğu için bir delilik anıdır veya imkânsızlıktır. Şimdide böyle bir karar anı mevcut kılınamaz ama kendisinden geriye daima bir aciliyet kalır. Tam da bu aciliyet nedeniyle, Derrida adaletin bir bekleme ufku olmadığını belirtir. Bekleme ufkunun olmaması, adaletin bir İdea gibi “orada” olmadığını ve varılacak bir sınıra, kesin bir belirliliğe sahip olmadığını ima eder. Adalet bu nedenle istikbale (*avenir*) sahiptir, müstakbel (*à venir*) olarak kalır (Derrida, 2014c: 77). Henüz burada olmayan, ama ötekinin başkalığına karşı sorumluluk dolayısıyla sonsuzca aranması gereken ve aranacak olan bir adalet fikridir bu:

Mevcut bir adaletin belirleyici kesinliğe sahip olabileceği kanısının dekonstrüksiyonu, sonsuz bir ‘adalet fikri’nden yola çıkmak suretiyle işler. Bu fikir sonsuzdur, çünkü indirgenemezdir, indirgenemezdir çünkü ötekine borçludur, her sözleşmeden önce ötekine borçludur, çünkü o gelmiştir – her zaman başka olan bir tekillik olarak ötekinin gelişi (Derrida, 2014c: 73-74).

1.3.3. Hukuk Olarak Adalet

Derrida adalet hakkındaki düşüncelerini, hukuk olarak adalet ve hukukun ötesinde adalet olmak üzere iki farklı düzlemde sunar. Adalet üzerine düşünölmeye başlandığında, kaçınılmaz şekilde adaletin yerine getirilmesi olarak hukuka ve yasaya gönderme yapılır. Fakat diğler yandan, kendisini ne hukuki normlara ne de yasalara indirgeyebileceğimiz bir adalet talebi ve çağrısı daha vardır. Böylece Derrida, hukuk olarak adaletin, yani, yasanın “yürürlüğe konulması” olarak adalet anlayışının karşısına, daima ötekinin tekilliğine ve başkalığına hitap etmekle sorumlu olan adaletin etik tarafını çıkarır (Derrida, 2014c: 66). Hukukun ötesindeki bu adalet, hukukun evrenselliğinin sınırlarını, ötekinin tekilliği ile zorlayan etik bir taleptir.

Derrida’ya göre, ötekine karşı adil olmak, onun tekilliğini ve bu tekillığe eşlik eden her durumun biricikliğini hesaba katmak gerektiği için, hukukun normatif ve evrensel işleyişi adalet için yetersizdir. Başka bir deyişle, adalet, hukukun yasallığı altında bir başkasına hakkını verme işlemi olduğunda, adalet talebi yanıtlanmış olmamaktadır. Bu nedenle, Derrida kendinde adaletin kaynağının ve teminatının hukuka indirgenemeyeceğini düşünür. “Hukuk adalet değildir. Hukuk hesabın ögesidir (ortamıdır) ve hukuk diye bir şey olması adildir, fakat adalet hesap edilemezdir, hesap edilemez olanla hesap edilmesini talep eder” (Derrida, 2014c: 62).

Burada hem hukukun kuruluşu ve meşrulaştırılması itibariyle şiddet olduğunu hem de ötekinin tekilliği karşısında ortaya çıkan *aporia*’ları hatırlamak gerekir. Hukuk olarak adalet, yalnızca verili olan kurala uyulması, yasanın yürürlüğe konulmasıdır (*enforced*); bu açıdan hukuki anlamında adalet daima güce-şiddete başvuruda bulunmak kaydıyla adalet olur. Ne var ki, burada gözetilen veya korunan adalet değil hukuktur, hukuki kuralların yerine getirilmesidir. “(...) ne zaman ki iyi bir kural, belirleyici bir yargıya göre, tikel bir duruma, yanlışsız bir biçimde kapsanan bir örneğe sükunet içinde uygulanır, orada hukuk hesaba katılmış olur belki ancak adalet kesinlikle (hesaba katılmış) olmaz” (Derrida, 2014c: 62). Adalet hukukla bitmez, çünkü adalet, tekilliklerle, hukuki kuralların ötesine geçen, yasal sınırı aşan, ötekine karşı sonsuz sorumlulukla ilgilidir. Sorumluluk ilkesi olmaksızın, adalet ne düşünölebilir ne de olanaklıdır (Derrida, 2007: 12). Bu sorumluluk

dolayısıyla Derrida hukuku adaletten ayırmıştır: “(...) Hukuklar vardır ve eğer verili bir kanunlar manzumesinin bir tarihi varsa, bu adil olan, her zaman tam olarak hukuki, tüzel ve yasal hale dönüşmez. Varlığımızda bize ilham kaynağı olan adalet duygusunun tüzele indirgenmemesi gerektiğine veya politik olanla tarif edilmemesi gerektiğine inanıyorum” (Derrida ve Şerif, 2016a: 85).

Adalet ve hukuk kavramları birbirini içeren, birbirlerinin içerisinden işleyen kavramlar olduğu kadar birbirlerinden ayrılan kavramlardır; aralarında bir bakışimsızlık söz konusudur ve bu nedenle adalet hukuka indirgenemez. Adalet, hukuk yoluyla ama hukukun *ötesinde* arzulanan bir şeydir (Derrida, 2007: 265). Hukuk vazgeçilmezdir ve adalet hukuk aracılığıyla pratik hale getirilmeyi talep eder. Ancak, adaletin hukuk yoluyla hayata geçmesi sorunludur ve bu bakımdan, hukuk sistemi ve ona dayanan haklılaştırma mekanizmalarının adalet adına yapısökümünün yapılması gerekir (Direk, 2014: 219). Derrida *Yasanın Gücü* metninde şöyle söyler: “Siyasallaşmanın her ilerleyişi, bizi hukukun daha önceden hesaplanmış ve sınırları çizilmiş temellerinin yeniden göz önüne alınması ve yeniden yorumlanmasıyla yükümlü kılar” (Derrida, 2014c: 78). Hukukun temelleri ve işleyişiyle birlikte insan hakları tarihini, hak kavramının kendisini ve inşa edildiği insanmerkezci temeli de yapısökümden geçirmekten çekinmemek gerekir. Böyle bir yapısöküm hukuku ortadan kaldırmayı değil, hukukun sonsuz adalet talebini yanıtlamakta yetersiz kaldığı noktada adalet talebi adına bu sınırları tekrar yorumlamayı, eleştirerek dönüştürmeyi önerir. Dolayısıyla, hukukun yapısökümü, hak ve hukuku ortadan kaldırmak üzere değil, ötekine adil olabilmek adına hukuki sınırları ötekine doğru açmak, yeni bölgeleri keşfetmek, böylece hak-hukuk kavramlarını olumlayıcı biçimde yeniden düşünebilmek için yapılır.

Derrida, insan hakları gibi bir kavramdan vazgeçmenin olanaksız olduğunu belirtir; insan haklarına her zamankinden daha fazla ihtiyaç vardır ve insan haklarının tarafında durmak gereklidir. Fakat aynı zamanda bu ihtiyaç hali, var olan bir eksikliğin, yoksunluğun da belirtisidir. Tarihselliği içerisinde haklar oluşturuldukları andaki gibi kalmazlar; sürekli yeniden tanımlanır, eklemeler yapılarak zenginleştirilir ve genişletilir. Bu açıdan, insan hakları ve hukuk gibi kavramların daima yetkinleşebilir olduğunu, tarihsel olarak da sürekli yetkinleştirilmiş olduğunu hatırlayarak, eleştirel tarzda hareket etmek; olumlayıcı şekilde düşünebilmek için,

hakların ve hukukun bir noktada yetersiz kaldığını ve bu yüzden radikal bir sorgulamadan azade olmadığını –örneğin insan hakları veya insanlık suçu gibi kavramlardaki insana has olan sınırın eleştirisini yaparak– bilmek önem taşır (Borradori, 2008: 165).

1.3.4. Hukukun Ötesindeki Adalet

Adalet için indirgenemez olan, öteki ve ötekiyle kurulan ilişkidir. Ötekiyle kurulan ilişkinin mahiyeti, hukukun ötesinde adalet fikrini de aydınlatır. Derrida'ya göre ötekiyle öteki olarak bağlantı kurmak, basit bir şekilde ötekine bağlanmak ya da özdeş olmak değil; aynı zamanda ötekiyle aradaki aksaklığa, farka, uyumsuzluğa saygı duymaktır. Sosyal bağlamda kurulan her türlü ilişki aksaklıklarla ve ayrışmalarla karakterize olur, birlikte yaşamaksa ancak bu aksaklıkların kabul edilmesiyle mümkündür (Derrida ve Şerif, 2016a: 84). Ötekiyle böyle bir ilişki kurabilmenin koşulu, Derrida'ya göre inancı çağırır: “Bu öteki kim olursa olsun, dinine, diline ve kültürüne rağmen bana inanmasını ve güvenmesini istemeden ona hitap edemem. Birinin öteki ile olan ilişkisi, inanca saygı duymayı gerektirir.(...) Bu inanç, sosyal bağın gerekliliğinin ta kendisidir. İnançsız sosyal bağ yoktur” (Derrida ve Şerif, 2016a: 77).

Derrida'nın inançla kastettiğinin din olmadığını belirtmek gerekir. Kökenbilimsel olarak din sözcüğünün muhtemel iki kaynağı vardır. Birincisi, legere'den türeyen, anlam karşılığı toplamak, bir araya getirmek olan relegere, religio'dur; saygı, sabır, hicap gibi anlamlar da buradan gelir. İkincisiyse, ligare'den türeyen, bağlamak, birleştirmek demek olan religare'dir. Religare, aynı zamanda insanlar arasındaki ve insanlarla Tanrı arasındaki borç, yükümlülük bağı anlamına da gelir. Her iki kaynakta da din, kendi kendine bağlanan bir yükümlülüktür, toplanmayı, yeniden-toplanmayı içerir. Derrida'ya göre, bu iki anlambilimsel kaynak, basit bir eşanlamlılığın ötesine geçerek kesişir ve birbirlerini yineler; hem aynı'yı olumlayan hem de üreten bir yinelemeyi paylaşırlar. Dinin kökeninde, aynı'nın olumlanması ve böylece mutlak ötekiliğe, ayrılmaya karşı direnç ve tepki vardır (Derrida, 2008d: 146-147). Derrida bu nedenle, inanç veya imanı dinden ayırır.

İnanç, ötekine hitap edebilmenin indirgenemez bir koşulu olarak var olan inanma ve güvenilirlik akdidir. Ötekinin bana güvenmesini istemem ve onun da kendisine güvenmemi, inanmamı talep etmesidir. Ötekine yönelmeden olmayacağı gibi ona doğru yönelebilenin, ilişki kurabilmenin de koşulu, her türlü söz ediminde kayıtlı olan bu inançtır. “İlksel bir söz verme <vaad> olanağı olmaksızın ne bir söylem ne de ötekiye hitap olacaktır” (Derrida, 2008d: 152). Ötekine hitap ederken, örneğin ona söz verirken, bana inanmasını istemeden, söylemimi bir vaat kipinde – sana gerçeği vadediyorum gibi– ortaya koymadan edimimi gerçekleştirmem mümkün olmaz. Bu bakımdan her tür toplumsal bağ ve dahası devlet, anayasa, yasa gibi kurucu performatifler de inancın edimselliğini gerektirir (Derrida, 2008d: 151).

Derrida’nın hukukun ötesindeki adalet düşüncesi, ötekiyle ilişki olarak adalettir. Ötekiyle ilişki, aynılaşmak değil farklılığı tanımak ve ayrışmayı kabul etmekse ve bu ilişkinin koşulu indirgenemez bir inanca, vaadin güvenilirliğine bağlıysa, adalet de öteki olanın başkalığını, aradaki ayrışmayı hesaba katmakla olur. “Adalet, diğeriyle bir ilişkiyi ima eder etmez, olumsuz olmayan bir kesinti, bir ilişkisizlik, bir ayrılma ya da çığrından çıkmış olma varsayar” (Derrida, 2011a: 208). Adalet, birliktelik, uyum olarak tasarımılandığında, ötekiyle ilişki, ötekini aynı olarak kendimize mal edebileceğimiz, kendimize özdeşleştireceğimiz bir ilişkiye dönüşür. Ötekinin sonsuz başkalığı bu eklemlemede yitip gider. Bu nedenle, adalet daima bir ayrılık talebini içerir. “Adaletin, *doğruluk deneyiminin* kalbinde sonsuz bir ayırma hakkını ister, kendi hakkını ve indirgenemez bir ayrışmaya saygı ister: kesintisi olmayan, ayrılığı olmayan, ötekinin bitimsiz başkasılığında dağılmış ilişkisi olmayan, ebediyen *out of joint* olarak kalan şeyin apaçık bir deneyimi olmayan adalet yoktur” (Derrida, 2006: 113). Ötekiyle uyumu, birleşmeyi ya da bütünleşmeyi eleştiren, mutlak bir kesintiyi gerekli gösteren adalet düşüncesi, ötekini dışlamak değil, onun başkalığını başkalık olarak tanımak, aradaki farkı olumlamak amacını taşır. Derrida, başkalığın olumlanma yolunu, ötekiyle bütünlük kurma, aynılaşma olarak kavrayan, böylece aslında başkalığı ortadan kaldıran anlayışı eleştirir.

Adalet, öteki olarak ötekine hakkını vermek için, eylemde bitip tükenmeyen, sonsuz olan bir yapmayı ve geri verme olmayan bir teslimi varsayar (Derrida, 2007: 53). Teslim, beni önceleyen ötekinden bana gelen çağrıdır. Ötekine öteki olarak adil olabilmek için ondan gelen bu çağrının yanıtlanması gerekir. Fakat her tekil öteki

karşısında sonsuz sorumluk yüklenildiği için, ötekine hakkını vermek eylemde tükenmeyen bir yapmadır, bitimsizdir. Adalet burada sonsuz sorumlulukla doğrudan bağlantılıdır. Adalet, yalnızca şimdi burada olan varlık için duyulan yükümlülük değildir; benden önce gelene, yani şimdide artık mevcut olmayana ve henüz mevcut olmayana yani gelecek olana, gelecek olarak gelene karşı yüklenilen sorumluluktur:

Tüm canlı şimdinin ötesinde, canlı şimdiki zamanı [kendinden] ayıran şeyin içinde, henüz doğmamış olanların ya da zaten ölmüş olanların hayaletleri önünde, siyasal ya da başka türden şiddet uygulamalarının, ulusçu, ırkçı, sömürgeci, cinsiyet ayrımcısı ya da daha başkaca kıyımların, kapitalist emperyalizmin ya da ter türden totalitarizm biçimlerinin, savaşların kurbanı olmuş ya da olmamış kişilerin hayaletleri karşısında, herhangi bir sorumluluk ilkesi olmaksızın, herhangi bir adalet –hiçbir yasa değil, bir kez daha anımsatalım ki hukuktan söz etmiyoruz burda– ne olanaklıdır ne de düşünülebilir (Derrida, 2007: 12).

Benden önce gelene teslim olma, daha önce ele alınan koşulsuz konukseverlikle ilgilidir. Gelenin kimliğine, ismine, cinsiyetine dair bir bilginin olmadığı koşulsuz konukseverlik, ev sahipliğinin tersine döndüğü, konunun ev sahibi olma koşulunun, gelene bağlandığı bir durumdu. Ev sahibi olarak konukseverlik göstermek için gelen kişiye ihtiyaç vardır; bu bakımdan konukseverlik Ben tarafından sergilenmez, başkasından gelir. Bu bağlamda, ev sahibi, misafirin, kendi evinde konuk ettiği kişinin rehinesi olmakta, konukseverliği kendinden dolayı değil ama başkasından dolayı sergileyebilmektedir. Koşulsuz konukseverlik deneyimi, bir yandan ötekinin gelişinin beklenmesini varsayarken diğer yandan hakkında hiçbir tanışıklığın olmadığı, bir bilinemez olarak gelene, gelmekte olana, tümüyle yabancı olarak açılma, teslim olmadır.

Böyle bir koşulsuzluğun deneyimlenmesi imkânsızsa da, Derrida bu olanaksızlığın deneyimi olmadığına adaletten bahsedilemeyeceğini söyler (Derrida, 2007: 108). Adalet, ötekine koşulsuz açılma, gelmekte olan'ın beklenişidir. Derrida bu beklentiye mesihsel/mesihçi olmayan mesihsellik olarak tarif eder. Mesihsel olmayan vurgusu, hem dini bir anlam yüklenmediğini belirtmek içindir hem de bu beklentinin bir ufkunun olmadığına işaret eder. Öteki, beklenmedik biçimde gelir; gelişi önceden hesap edilemez ya da kavranılamaz. Buna karşın, ufuk, hem görüş alanımız içinde kalan anlamına gelir, böylece görülebilecek bir şeyi varsayar hem de kavrayış gücüne işaret eder, böylece gelecek olanın bilinebilirliğini ima eder. Ötekinin ötekiliği bu şekilde nesnelleştirilemeyeceği için, adalet bir bekleme ufkuna

sahip değildir; müstakbeldir, hep *gelmektedir* (Derrida, 2007: 55). Beklenti bu açıdan beklentisi olmayan bir beklentiye, mesihçi olmayan mesihsellığe gönderme yapar:

Engellenemez bir adalet arzusu bu beklentiye bağlanmıştır. Tanımı gereği, bu beklenti hiçbir şey tarafından, hiçbir bilgi, hiçbir bilinç, hiçbir öngörü, bildik haliyle hiçbir izlenim tarafından güvencelenmemiştir ve güvencelenmemesi gerekir. Bu soyut mesihsellik, daha baştan iman, inanma veya bilgiye indirgenemez bir güven <crédit> ve tanıklıkta ötekiyle bütün ilişkiyi 'temellendiren' bir güvenilirlik deneyimine bağlıdır. Hukuktan ayırt ettiğim bu adalet, tekilliklerin evrenselleştirilebilir bir kültürüne, içinde olanaksız çevirinin soyut olanağının hiç olmazsa kendini belli edeceği bir kültüre dair – “mesihçiliklerin” ötesinde- bir umut beslemeye izin veren tek şeydir. Bu adalet, daha baştan söz vermeye, iman akdine <acte de foi> veya her dil ediminin <acte de langage> ve her ötekiye hitabın içinde barınan imana kayıtlı çağrıdır (Derrida, 2008d: 139).

Hukukun ötesindeki adalet, söz vermeye, verilen sözün güvenilirliğine, gerçek vaadine dayanır. Bu durumda, yalan söylemek, yalan yere yemin etmek, sözü ya da vaadi yerine getirmemek ne demektir? Derrida'nın ötekiyle ilişki olarak hukukun ötesine geçen adalet düşüncesi aynı zamanda başkasına sunmanın, armağan vermenin imkânını araştırır. Verme fiilini Fransızcada karşılayan kelime, *don* sözcüğüdür. Hem birisine sahip olunan bir şeyi vermek hem de bir kişiye, kuruma veya kuruluşa para vermek demektir. Bu bakımdan, verme, bir yanıla armağan diğer yanıla ise bağış anlamına gelir. Verme –bağış, armağan– ve bağışlama –af dilemek, af bahşetmek– aynı kapıya çıkmaz, fakat aralarında isim fiil bağı vardır. Bağışlama olmadan verme olamayacağı gibi verme olmadan da bağışlama olmaz (Derrida, 2015a: 11-15).

Bağış-verme yoluyla bağışlamanın zamanla asli bir ilişkisi vardır; ancak bu zamansallaştırma hareketi dolayısıyla bağışlama, sunulabilir olmayan, şimdide tek bir anda mevcut kılınamayan, şimdinin mevcudiyetinde bahşedilen bir verme deneyimine indirgenemeyen bir deneyim olur (Derrida, 2015a: 13). Şimdiye indirgenemez, çünkü benden önce mevcut olan ve benden sonra mevcut olacak olan sonsuz öteki vardır ve her birine karşı bağlı, sorumluyumdur. Verme deneyimi bu nedenle sunulduğu anda sunulamaz olan aporetik bir deneyime dönüşür. Şimdinin mevcudiyetinde hiçbir verme-bağış edimi sorumlu ve adil olmak için yeterli gelmez, daima bağışlanmayı talep etmek gerekir:

İş vermeye [armağana, bağışa] gelince kişi hep suçludur, hep kendini bağışlatmalıdır. Ve şunun bilincine vardığımızda bu çıkmaz daha da ağırlaşır: Eğer vermediğimiz, yeterince vermediğimiz için bağışlanmayı talep etmek [af

dilemek] zorundaysak aynı zamanda, tersine, verdiğimiz için de suçlu hissedebiliriz ve dolayısıyla af dilemek zorunda kalabiliriz (Derrida, 2015a:14).

Adalet de böyle bir *aporia*'nın deneyimidir. Yapısı bir *aporia* deneyimi olmayan adalet talebi yoktur (Derrida, 2014c: 62). Hiçbir şimdide mevcut kılınamayan, doyurulamayan, geri ödemesiz ve hesap dışı olan, hukukun ötesindeki adalet, kendisini daima bir aşırılık talebiyle ortaya koyar; çünkü adil olunduğu anda adil olunmayan bir başka öteki daha olacaktır her zaman. Bu yüzden Derrida şu cümleyi kurmuştur: “Af dilemek zorundayım –adil olmak için” (Derrida, 2015a: 87). Cümle tek seferde iki şeyi söyler. Bir yandan, adil olmak amacını taşıyarak af dilemem gerekir; çünkü ötekine adil olmam bir yükümlülüktür. Diğer yandan, adil olmam olgusu dolayısıyla af dilemem gerekir; çünkü ötekine adil olmamı gerektiren yükümlülükle ben her ötekinin önünde aynı anda sorumluyumdur, bu yüzden hiçbir şimdide tam anlamıyla adil olamam. Adil olmak için daima bir başka ötekine ihanet ederim, yalan yere yemin ederim, verdiğim sözü tutma sorumluluğumu ihlal etmiş, yani adil olmamış olurum. Hukukun ve hukukçuluğun, ahlakın ve ahlakçılığın ötesinde ele alındığında, ötekiyle ilişki olarak adalet, daima bir zamana aykırılıktır, adaletsizlik tehlikesi yaşayan eklem kopukluğunu varsayar (Derrida, 2007: 53). Nasıl ki ötekine sorumlu davranıldığı anda bir başka ötekini *kurban etme* riski varsa, adalet de aynı riski barındırır. Verili yasaların ya da kuralların adalet için mutlak bir teminat sağlama imkânı yoktur. Bu bakımdan, “(...) aporetik deneyimler ne kadar olası değillerse o kadar da zorunlu adalet deneyimleridir, yani adil olan ile olmayan arasındaki *kararın* hiçbir zaman bir kuralla güvence altına alınmamış olduğu anların deneyimleridir” (Derrida, 2014c: 62).

Derrida'nın adaleti böyle kavramsallaştırması, adalet için politik ve hukuki direnişin önünü tıkayan bir söylem midir? Derrida şöyle yazar: “Adaletin hukuku ve hesabı böylece aşması, sunulamaz olanın belirlenebilir olanı aşması, belli bir kurum veya bir devlet içindeki ya da kurumlar veya devletler arasındaki hukuksal-siyasal mücadelelerden kaçınmanın mazereti olmamalı” (Derrida, 2014c: 77). Adalet hesaplanamaz, ancak pratik alanda adalet hukuka bağlıdır, yasalarla yerine getirilir, “hesaplanamaz adalet, hesaplamayı *emreder*” (Derrida, 2014c: 78). Bu nedenle, hukukun ötesindeki adalet adına, adaleti çevreleyen hukuki-politik çemberi, etik,

teknik, ekonomik, felsefi, yazınsal alanları da hesaba katarak, hukuki ve politik alanın sınırlarının elden geçirilerek dönüştürülmesi, yeniden yapılandırılması gerekir:

Yapılması gerekli olan şey, yalnızca hesaplamak, hesaplanabilir olan ile hesaplanamaz olan arasındaki ilişkiyi müzakere etmek, kuralsız olarak müzakere etmek, yani “atılmış” olduğumuz, bulunduğumuz yerde yeniden icat etmek değildir; bunu olabildiğince ileri götürerek, bulunduğumuz yerin ötesine, ahlakın, siyasetin ve hukukun zaten tespit edilebilir olan bölgelerinin ötesine, ulusal ile uluslararası, kamusal ile özel, vb. ayrımlarının ötesine götürerek yapmak gerekir (Derrida, 2014c: 78).

1.3.5. Yeni Enternasyonal ve Gelecek Demokrasi

Adaletin politikayla bağlantısında Derrida, bugün bütün dünyada, tekillikler arası bir bağa ihtiyaç olduğunu söyler (Derrida, 2011a: 220). Derrida’ya göre bu bağın tesisini, politikaya ilişkin geleneksel kavramlar ve siyaset biçimleri aracılığıyla gerçekleştirmenin imkânı yoktur. Her alanda, ama özellikle teknik, bilimsel, ekonomik ve basın-yayın alanlarında yaşanan dönüşümler, kamusalın, devletin, vatandaşlığın yapısına dair eski kabullerin geçerliliğini tartışmalı kılar ve yeniden ele alınmasını gerektirir.

. Derrida’ya göre, kamusal alanı örgütleyen ve yöneten egemen söylem, birbirinden ayrılmayan üç düzenek tarafından oluşturulan bir bütündür. Bu düzeneklerden ilki, siyasetçilerin ve partilerin söylemlerini içeren siyasal kültürdür. İkincisi, haberleşmenin, yorumların ve bilginin, basın-yayın araçlarıyla seçilerek hiyerarşi içinde üretildiği kitle iletişimidir. Üçüncüsü ise akademi veya bilgin kültürüdür. Üç alanın her biri birbirleriyle kaynaşmış halde kamusal alanda hegemonya kurmakta birlikte hareket eder. Söz konusu hegemonyayı yerleştirmeyi sağlayan en büyük güç, demokrasileri hem koşullandıran hem de tehlikeye atan teknik-basın-yayınsal erktir (Derrida, 2007: 88-90).

Kamusal alandaki parçalılık, teknik-bilimsel hızlanma, basın-yayın erkinin bilgiyi kendi imalatına dönüştürmesi gibi olgular dolayısıyla, politikanın kendisini devlet politikası şeklinde tasarlamak, yeri doldurulamaz bir ülkeye ve ulusal bir birliğe dayandığını düşünmek giderek imkânsızlaşır. Çünkü mevcut durumda gerçekleşen dönüşümlerin her biri bu kabullere dair gerekçeleri, örneğin kamusal alan ve özel alan ayrımını, ortadan kaldırır. Eskiden olduğu gibi politikayı yer sorununa dayanarak düşünmek olanaksızlaşmıştır (Derrida, 2006: 133-134).

Teknikleşmenin ilerlemesiyle birlikte devlet egemenliğinin artık toprağa bağlılık olmamasının yanı sıra iletişim teknolojileri, askeri stratejiler, savaş biçimleri, ulusal-uluslararası terörizm tanımlamaları da şekil değiştirmiştir ki tüm bunlar Avrupa'nın eski politika anlayışını krize sokar (Derrida, 2012b: 184). Derrida'ya göre, yeni bir politik düzenlemeden önce, politikanın mevcut durumunu teknikleşmenin hızlanmasını hesaba katarak anlamak gerekir. Bu teknikleşme, ulus-devletlerin sınırlarıyla, silah ve uyuşturucu trafiğiyle, uluslararasılıkla ilgili olan her şeyle ilişki içindedir. Demokrasinin bir geleceğinin olabilmesi için, ona karşı tehdit oluşturan bu meseleleri acilen ele almak ve mevcut durumda hiçbir yerellik kalmadığından demokrasiyi *küresel tarzda* yeniden düşünmek gerekir (Derrida, 2011a: 232-233).

Demokrasinin küresel tarzda düşünülmesini gerektiren politik kriz adına Derrida, yalnızca hukukla değil adaletle de birleşmiş yeni bir örgütlenmenin geleceğinin açılması gerektiğine inanır. Bunun için özellikle uluslararası hukukun ve ona bağlı kurumların içinde bulunduğu durumun etrafıca çözümlenmesi şarttır. İlk olarak, uluslararası hukuk normlarının, kuruluş sözleşmelerinin ve üstlenilen görevlerin tanımının belirli bir tarihsel kültüre, Avrupalı kavramlara bağlı olması olgusu es geçilmemelidir. Bu Avrupalı sınır, belirli egemen devletlerin ayrıcalığını içerir. Uluslararası hukukun uygulanması, sözleşmelerin imzalanması, karar alma ve alınan kararların yürürlüğe geçirilmesi (*enforcement*) süreçlerinde, her zaman için ulus-devletlerin teknik-ekonomik ve askeri gücü belirleyicidir (Derrida, 2007: 132). Derrida'ya göre, söylemlerin, bilgilerin daha hızlı ve iyi aktarılabilir olması ve bu açıdan demokratikleşme olasılığını arttırması bakımından küreselleşme faydalıysa da, küreselleşme aslında gerçekleşmeden gerçekleşir ve gerçekleştiği yerde hem iyi hem kötü etkiler bırakır. Ekonomik araçların, piyasanın ve sermayenin belirli ülkelerinin denetiminde olması, küreselleşme idealini yalnızca belirli ülkeler ve bu ülkelerdeki belirli sınıfların faydalandığı bir simulakruma dönüştürür:

Bu sözde küreselleşme çağında, küreselleşme hakkında konuşmanın ve onun faydalarını kutlamanın birilerinin çıkarına olduğu bir çağda, insan toplumları arasındaki eşitsizlikler, toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler, insanlık tarihinde herhalde hiç bu kadar büyük ve görkemli (görkem gerçekten daha kolay küreselleşebilir olduğundan) olmamıştır. Küreselleşme taraftarı söylem, tele-teknolojiler tarafından olanaklı kılınan şeffaflık, sınırların ve pazarların açılması, faaliyet alanlarının artması ve fırsat eşitliğinin üzerinde dursa da, insanlık tarihinde hiçbir zaman bu kadar eşitsizlik, bu kadar yetersiz beslenme, ekolojik felaket ve bu kadar aşırı salgın vakası olmamıştır (Borradori, 2008: 152).

Derrida'ya göre, tele-teknolojinin yerellikle ilgili her belirlenimi ortadan kaldırması, kamusal alanı sanallaştırması, demokrasi ve adalet için yeni bir uzamın keşfine zorlar. Bu yeni uzam, ulusların ve devletlerin sınırlarının ötesine geçilerek, vatandaşlığa, yere veya toprağa bağlılıkla tanımlanmayan, başka türlü bir politik dayanışma biçimi temelinde mümkündür. Yeni Enternasyonal bu dayanışmanın adıdır: “Zamansız ve konumsuz, adsız ve unvansız, gizli değilse de pek az kamusal, sözleşmesiz, eşgüdümsüz, partisiz, vatansız, ulusal topluluksuz (her türden ulusal belirlenimden önce, ötesinde ve de bütün bu tür belirlenimlerden geçen uluslararası bir topluluk), yurttaşlığa, belirli bir sınıf üyeliğine yer vermeyen bir bağ” (Derrida, 2007: 135).

Derrida, yeni enternasyonalin dayanışma biçiminin temelde ve son kertede sınıfsal bir aidiyete bağlı kalmaması gerektiğini söylediği için Marksistler tarafından eleştirilmiştir. Eleştirilere yanıt olarak, Derrida, toplumsal sınıfların varlığını yadsımadığını ve ciddiye aldığını, sınıfsal mücadelelerin devindirici bir güç taşıdığına ve devam ettirilmesi gerekliliğine inandığını belirtir. Yalnızca, sınıf kavramındaki özdeşleşme ilkesi sorunludur ve bu nedenle değişime uğramalıdır (Derrida, 2014b: 55). Yeni enternasyonalde, sınıfsal farklılıkları kat eden başka bir siyasal bağlanmaya işaret ettiğini söyleyen Derrida, ne güç ilişkilerinin ne de partilerin, vatanların, yurttaşlık sorunlarının sonunun geldiğini varsaymadığının altını çizer. Tüm bunlara ilişkin çözümlemelerin, önceden varolan bilgilerin doğrultusunda değil, tikel durumların değerlendirilmesine bağlı olarak her gün her yerde yeniden yapılması, eylem, karar ve siyasal sorumluluk adına, karar verilemez olandan geçmesi gerekir (Derrida, 2014b: 58-59).

Yeni Enternasyonal, uluslararası hukukun ve bağlı olduğu ekonomik-politik araçların, kavramsal tarihinin dönüşüme uğratılması gerekliliğini, devlet ve ulus eleştirisinin radikalleştirilmesi gerektiğini ima eder. Öte yandan, ulus-devlet yapısının ötesindeki tekillikleri birleştirerek, gelecek demokrasi vaadinin sesini yükselten bir uluslararasılığa da imkân sağlar (Derrida, 2011a: 221). Derrida'ya göre her bir tekilliğin talebini dikkate alarak arada bir diyalog kurmanın imkânı, demokrasinin küresel tarzda fakat herhangi sınıra dayanmaksızın düşünülmesindedir:

Her yurttaşın ya da tekilliğin belirleniminde ya da davranış tarzında, şu ya da bu biçimde gelecek bir dünya demokrasisine davet mevcut olmalıdır; her tekillik, kendisini, artık sınırlarla kısıtlanamayan, artık yerelleştirilemeyen, artık bir özel yurttaşlar grubunun, bir ulusun ya da hatta bir kıtanın kararlarına

bağı olmayan bir demokrasinin riskleri düşüncesiyle belirlemelidir. Bu belirlenim, küresel düşünmek ve demokrasiyi küresel düşünmek anlamına gelir (Derrida, 2011a: 233).

Derrida'nın yeni enternasyonal şeklinde belirlediği tekillikler arası dayanışma biçimi, kültürel ya da ulusal bir topluluk meydana getirmez. Aynı şekilde, gelecek demokrasi düşüncesi de kozmopolitliğin, dünya vatandaşlığının sınırlarının ötesine geçer. Derrida bunun, tekilliklerin, vatandaşlıkla, yurttaşlıkla, devletin ya da hukukun yasal özneleri olmalarını belirleyen şartlarla tanımlanmadıkları yerde birlikte yaşamalarına izin veren şey olarak düşünülebileceğini belirtir (Borradori, 2008: 162). Yurttaşlığa bağlı olmayan gelecek demokrasi, örneğin hak kavramının genişletilerek yeniden kavramsallaştırmasını öngörür. Derrida, yurttaşlığa karşı olmadığını ve özellikle yurttaşlıktan yoksun bırakılanların bu hakkı kazanmak adına mücadele etmesi gerektiğini vurgular. Fakat aynı zamanda hakların yurttaşlık sınırının ötesine de yayılması gerekir ki insan hakları düşüncesinin temelindeki fikir de zaten bunu varsayar (Derrida, 2006: 135).

Gelecek demokrasi, gelecekteki bir demokrasiyi ya da Kant'ta olduğu gibi bir ideayı temsil etmez. Derrida, Kantçı ebedi barış fikrini uluslararası kurumların geliştirilmesini savunması bakımından sürdürülmesi gerektiğini düşünür fakat Kantçı sonsuzluk ilkesi, ufuk kuran bir sonsuzluğa gönderme yapması sebebiyle, gelmekte olanın bilinebileceğini iddia eden bir zemine sahiptir (Derrida, 2011a: 222). Gelecek demokrasiyi yarın gerçekleşecek bir şey olarak değil daima gelmekte olan demokrasi biçiminde düşünen Derrida, –mesihçi olmayan– mesihsel yapıya vurgu yapar. Derrida için mesihsellik kavramını oluşturuyor görünen yüklem, “öngörülemez bir geleceğin ilanı, ötekiyle ilişki, olumlama, vaat, devrim, adalet”tir (Derrida, 2011a: 205). Derrida'nın mesihsellik anlayışı, adaleti ve barışı getiren kurtarıcı bir peygamberi temel alan mesihçilikten farklıdır. Kendi mesihsellik yorumunun Yahudi ya da Hıristiyan mesihçilik biçimleriyle ve Mesihe ilişkin görece belirlenmiş bir yüzle özsel bir bağının olmadığını belirtir. Derrida'nın sunduğu mesihçi olmayan mesihsellik, bir yandan dili meydana getiren söz verme edimindeki vaade ilişkin evrensel bir yapıya gönderme yaparken diğer yandan bu vaatle kesişiminde bizim zamanla, olayla, gelecek olan ötekiyle kurduğumuz öngörülemez ilişkiyi ifade eden bekleyişsiz bir beklentidir (Derrida, 2014b: 79). Demokrasinin geleceğini Derrida bu perspektiften hareketle düşünür.

Kaynağını Batı düşüncesinden alan demokrasi kavramı, kentle, devletle, *polis*'le, modern zamanlarda ise ulus-devletle bağlantılıdır. Derrida ise gelecek demokrasi ile başkalarıyla dayanışmanın yurttaşlık bağıyla ifade edilmediği bir ittifak biçimi olan yeni enternasyonalı öne sürerek, bunun ulus-devlete bağlanan bir politikaya karşı politik bir dayanışma olduğunu ve soyut bir ütopyaı temsil etmediğini söyler (Derrida, 2011a: 221). Derrida'ya göre, küreselleşme karşıtı hareketlerde, ekonomik şiddete, devlet şiddetine karşı hareketlerde, emperyalist hegemonyalara karşı çok sayıda insanı bir araya getiren tüm hareketlerde yeni ittifakları biçimlendiren işaretler mevcuttur (Derrida ve Şerif, 2016a: 91). Yeni enternasyonal ve gelecek demokrasi düşüncesi Derrida için, hem hukukun ötesindeki adaletin sonsuz talebinin sesinin duyulmasını hem de hukuki düzenden kaynaklanan somut adaletsizliklerin görünürleşmesini sağlar. “Gelecek demokrasi, asla tatmin edilmemiş bir adalet adına kurulan hukuka meydan okumaya, böylelikle bu ister belirli bir demokrasi biçimi adına olsun, isterse insanlık kavramı adına olsun, hesaplayıcı adaletin adaletsizliğini açığa çıkarmaya zorlar” (Derrida, 2011a: 234).

İKİNCİ BÖLÜM

EMMANUEL LEVINAS

2.1. FELSEFEDE AYNININ ELEŞTİRİSİ

1906 yılında, Litvanya’da, Yahudi bir ailenin çocuğu olarak doğan Emmanuel Levinas, üniversite öğrenimi için Fransa’ya gelerek Strasbourg Üniversitesi’nde felsefe eğitimine başlar. Fransa’da henüz çoğu kişi tarafından bilinmeyen bir dönemde Husserl’in *Mantık Araştırmaları* kitabını okuyarak fenomenolojiyle ilgilenir. Fenomenoloji üzerine çalışmak için Freiburg Üniversitesi’ne giderek Husserl ve Heidegger’in derslerine katılır. Burada almış olduğu dersler, Levinas’ın felsefî düşüncesine etkide bulunan önemli kaynaklardan biri olmuştur. Levinas’ın düşüncesine ilham kaynağı olan bir diğer gelenek Yahudiliktir. Levinas, Litvanya’daki eğitimi sırasında Kitabî metinlerin yorumunu öğrenmişse de, Yahudi geleneğine yönelik ilgisinin canlanması İkinci Dünya Savaşı sonrasında tanıştığı usta bir Talmud yorumcusu Chouchani sayesinde olmuştur (Levinas, 2016j: 261-265).

Levinas’ın metinlerinde, Talmud’da ya da Kitabî Mukaddes’te geçen pasajlara, hahamların yorumlarına birer örnek olarak sıklıkla başvurulur. Metin içi göndermelerin yanı sıra kendisi de Yahudi geleneği hakkında dini metinler üretmiştir. Fakat Levinas, Talmud ve Kitabî Mukaddes geleneği üzerine yazdığı dini metinler ile felsefî metinleri arasında bir ayırım yapmaya daima özen gösterir. İkisinin ortak bir esin kaynağına sahip olabileceğini inkâr etmez ancak bir Talmud pasajını fenomenolojik bir argümanı kanıtlamak üzere felsefî metinlerinde asla kullanmayacağını belirtir (Levinas, 2016j: 266). Bu bakımdan, düşüncesine ilham veren Yahudi geleneği, felsefî kanıt yerine geçmeye ya da felsefî kanıtı tamamlamaya çalışmaz ve Levinas’ın felsefî söylemi yetkisini nihai olarak İbrani metinlerinden ve tezlerinden almaz (Derrida, 2012c: 67).

Levinas için felsefe aynı zamanda bir dil sorunudur. Felsefenin özsel niteliğinde Yunan diliyle konuşmak ve düşünmek vardır. Kullanılan söz dağarcığı, özgül biçimde Yunanca olan ve anlaşılabilirliğe dayalı ousia, nous, logos, telos gibi kavramları içerir. Bu dilin en ayırt edici özelliği ise, hakikat ile mevcudiyetin

eşitlenmesidir. Yunan dilinde anlaşılabilirlik, mevcut kılınabilen, şimdi ve burada temsil edilebilen bir şeydir. Hakikatin mevcudiyetle eşitlenmesi neticesinde, bir ilişkinin iki terimi –bu terimler ne kadar farklı olurlarsa olsunlar– sonuç itibarıyla aynılaştırılabilir, özdeşleştirilebilir hale gelir. Varlık bu bağlamda daima mevcudiyet olarak düşünülmüştür. Ne var ki, Levinas’a göre felsefe esasında Yunanlıysa da yalnızca Yunan geleneğinden ibaret değildir; Yunanlı olmayan köklerden, Yahudi-Hıristiyan gelenekten de beslenir (Levinas, 2016j: 266-267).

Levinas kendi amacını, Yunanlı ve Yunanlı olmayan bu iki farklı eğilimin felsefede birlikte mevcut oluşunu, insanlararası ilişkide teşhis etmeyi denemek olarak tarif eder. Levinas’a göre insanlararası alana, anlaşılabilirliğin dili olarak Yunancayı aşan bir biçimde, etik veya Kitabî bakış açısıyla yaklaşıldığı zaman, bu alan adalet ve başkası olarak başkasıyla ilgilenme izleğiyle görülebilir (Levinas, 2016j: 268-269). Felsefenin Yunanlı olmayan öteki kökeni, etik ve adalet adına daha ilksel gibi görünür: “Benim nazarımda Batı felsefe tarihi son sözü söyleme hakkını hiçbir zaman kaybetmemişti, her şey onun dilinde ifade edilmeliydi – ne var ki bu dil varlıkların ilk anlamının yeri, anlamlı olanın başladığı yer değildir belki de” (Levinas, 2016h: 299).

Levinas, felsefe tarihine baktığında Başka olanın Aynı’ya indirgendiği ortak bir eğilim görür. Başkası ya bilme yoluyla kavranmaya çalışılmış ya da Ben’in bilincinin bir kategorisi veya uğrağı biçiminde ele alınmak suretiyle başkalığı indirgenmiştir. Bilmek, kavramak ya da anlamak, bilinen şeyin kendisine sahip olmak, kendinin kılmak olduğu kadar bilmek üzere yönelinen Başka’nın Ben için olması, Ben’le uyuygun olmasıdır. “Bilme, Aynı’nın Başka ile bir ilişkisidir ki onda Başka Aynı’ya indirgenir ve ayrıksılığından yoksun bırakılır; orada düşünce başka ile ilişkilidir ilişkili olmasına, ne var ki artık başka ne ise o olarak başka değil, çoktan benimkidir” (Levinas, 2012a: 196-197).

Ben, kendisini bir bilinç olarak ortaya koyarken, kendine özdeş olmasına dayanır. Kendinden çıkıp daima kendine geri dönen bir özdeşlik zemininde, kendi kendine dayanan bir yeterlilikte kavramsallaştırılır. Levinas, bu özdeşliğin, basit bir yineleme olmakla kalmadığının altını çizer. “A, A’dır” demek, aynı zamanda “A, A’dan keyif alır”, “A, A için kaygılanır”, “A, A’ya yönelmiştir” anlamına gelir. Dolayısıyla, Ben’in dışında kalan şey yine Ben içindir (Levinas, 2016c: 129).

“Bilginin Ben’i, aslında, hem Aynı’nın alası, hem aynılaştırma olayının kendisi, hem de her Başka’nın Aynı’ya dönüştüğü potadır” (Levinas, 2016b: 116). Bu da şu anlama gelir; Ben, özdeşleşerek sadece kendini belirlemekle kalmaz; ama kendisinden farklı olan, kendisine yabancı olan diğer her şeyi de kendine benzeterek onları tanımlar ya da kimliklendirir.

Ben her seferinde kendine geri döndüğü için, Aynılık, Ben’in özgürlüğünü kurar. Levinas, felsefe tarihinde, özerklik ve yaderklik olmak üzere iki yaklaşım ayırt ederek, yaderklik temelli düşüncenin yolunun başkalığa gittiğini, özerkliğin ise, Başka’yı Aynı’da kapsamaya meyilli olduğunu belirtir. Levinas’a göre, özgürlükte, yabancı olanı reddetme, kendi doğasını, kimliğini koruma, olduğu gibi kalma becerisi vardır. Özgürlüğe sahip olan Ben, kendi haklılığından şüphe duymaz, kendinden eminliği dolayısıyla karşısına bir başkası çıktığında, onu aşılması gereken bir engel olarak görür. Bu bakımdan, başka olarak kendine karşıt olan her şey Aynı’ya indirgenir (Levinas, 2012d: 134-136). Levinas, felsefesi boyunca özgürlük kavramıyla tartışma içine girer. Ben olmak itibarıyla sahip olunan özgürlüğün karşısına başkası çıkartılarak, özgürlük hesap vermeye çağrılır. Ahlak daima özerklik fikriyle ilerlerken, Levinas’ın etiği, özgürlüğün kendisinden utanç duyduğu yerde ahlaki bilincin –vicdanın– ortaya çıkacağını vurgular. “Ne zaman ki özgürlük kendini haklı çıkarmak yerine kendini keyfi ve şedit hisseder, ahlak o zaman başlar” (Levinas, 2012e: 172-173).

Aynı’ya indirgemeyi Levinas bir şiddet olarak yorumlar. Şiddetin sorumlusu en başta ontolojidir: “Felsefe, çocukluğundan beri, Başka olarak kalan Başka’ya karşı duyduğu dehşetle, önüne geçilmez bir alerjiyle maluldür. Bu yüzdendir ki her şeyden önce bir varlık felsefesi olagelmiş, varlığı anlama onun son sözü ve insanın temel yapısı olmuştur” (Levinas, 2016c: 131). Batı felsefesi geleneği boyunca, anlamak, tikel bir varolana evrenselin bilgisiyle yaklaşmak, böylece tikelin ötesine geçerek, olanı varlığın ufkunda kavramak olarak kabul edilmiştir. Levinas’a göre olanla ilişkiyi anlamaya indirgemek, olana karşı bir şiddettir, çünkü burada anlama, olanı yalnızca varlıktan yola çıkarak adlandırır. Şiddet, olanın bağımsızlığının yadsınmasını ifade eder; olan tamamen ortadan kalkmış değildir fakat artık bana ait olur ve benim anlamam altında bir ada sahip olur, bana göre belli bir şey olarak anlam kazanır. Levinas, bu yüzden ontolojiyi bir şiddet felsefesi olarak görür ve

başkasıyla ilişkinin varlıkbilimde temellenemeyeceğini söyler. Başkasıyla ilişki onu anlamayı istemek olsa da, bu ilişki anlamayı aşmaktadır çünkü başkası bizi bir kavram dolayısıyla etkilememektedir. Başkası, öncelikle bir anlama nesnesi ve sonrasında muhatap değildir, ikisi aynı anda gerçekleşir. Başkası, kendisiyle bir arada olunan, karşılaşılan biridir ve ilişkide olunan kişi varlık olarak adlandırılabilir, varlık olarak adlandırılırken kişiye seslenilir ve onunla konuşulur. Seslenilen, tikel bir olan olarak başkasıdır. Levinas, başkasıyla ilişkinin onu bir varlık olarak anlamaya indirgenemezliğinden hareketle, yüz düşüncesine ulaşır. Olan olarak insanla ilişki seslenme ve sözdür ve bunun imkânı, başkasıyla yüz yüze ilişkide açılır (Levinas, 2016n: 80-85).

Levinas’a göre Batı felsefesi anlamlı olan her şeyi, tüm deneyimi, dünyanın bilinç tarafından kucaklandığı ve hiçbir şeyin bilincin dışında kalmadığı bir bütünlük düşüncesine tabi kılmıştır (Levinas, 2016h: 322). Bireyin tüm anlamı başka olanın aynıya çevrildiği bütünlükten ileri gelir; bu yüzden “varlığın savaşta görünen yüzü, Batı felsefesine tahakküm eden bütünlük kavramında sabitlemiştir” (Levinas, 2016e: 92). Bu bağlamda, Levinas’ın felsefesi, etiği temel alarak öznelliği yeniden tanımlama girişimini içerir ve bu girişimde başkası için sorumluluğu temel alarak, varlıkta kalmak istemenin, insanın öznelliği olarak tanımlanmasını tartışma konusu eder.

2.1.1. Fenomenoloji Bağlamında Aynılık

Levinas, felsefi kariyerine hocası Edmund Husserl’in fenomenolojisi üzerine yazarak başlar. Doktora tezi olarak yazılmış *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi*, fenomenolojik yöntemin ve Husserl’in Fransa’da pek çok filozof ve yazar tarafından tanınmasına öncü olmuş önemli bir eserdir. Fenomenoloji, Levinas’ın düşüncesinin en etkili ilham kaynaklarından biri ve yardımcısı olması bakımından değerlidir; fakat Levinas fenomenolojik yöntemi sorgulamaktan ve eleştiri getirmekten geri durmamıştır. Buna karşın, kendi felsefi görüşlerini açıkladığı kimi noktalarda fenomenolojiye başvurmuş, bir yöntem olarak fenomenolojiyi kullanmayı tercih etmiştir: “Benim yöntemim görüngübilim yöntemidir; verili olanı, bir adı olanı, nesnel olanı gerisindeki yönelmişliğe, yalnızca nesneye doğru yönelmişliğe

değil, onu somutluğa, çevrenin içine çağıran her şeye geri götürmeye dayanır” (Mortley, 2000: 25).

Levinas için Husserl’in ontoloji kavrayışı, varlığın yapısının her yerde aynı olmadığını ortaya çıkardığı için özgündür. Husserl’de “farklı varlık bölgeleri (*Seinsregionen*) farklı kuruluşa sahiptir ve aynı kategoriler vasıtasıyla düşünülemezler” (Levinas, 2016a: 24-25). Fenomenoloji, bilginin öznde nasıl kurulduğunu, varlıkların özneye nasıl verildiğini, bilinçli olmanın ne anlama geldiğini araştırırken, her türlü doğal tavıra şüpheyile yaklaşp yargıyı paranteze alarak hareket eder. Bilincin araştırılması için ilk önce düşüncenin nesneyle olan ilişkisinin incelenmesi gerekir. Bu araştırmanın saf bir bilinç araştırması olması için, nesnenin anlamını yok etmeden, hem nesneyi kuran ötsel kategorileri hem de nesnelerin varoluşunu ve bilince kendilerini sunma kiplerini açıklamak, nesnelerin farklı tüm bölgeleri için ontolojiler temellendirmek gerekir (Levinas, 2016a: 152).

Husserl’in fenomenoloji ile getirdiğı, bilincin yönelimselliğı fikri bu noktada ortaya çıkar. Geleneksel düşüncede bilinç kendi içkinliğinde tarif edilirken, Husserl, bilincin her zaman bir şeyin bilinci olduğunu belirtir. Buna göre bilinç, yalnızca bilinç olmakla kalmamakta ama nesneyle bağ kurarak bir şeyin bilinci olmaktadır (Levinas, 2016a: 64). Bilincin yönelimsel karakteri, bilinçli olmanın karakteristiğinin aşkınlık olduğunu ortaya koyar. Bir şeye yönelmek, tüm bilinç yapısını kurmaktadır. Diğer deyişle, bilinç, önce hâlihazırda olan ve daha sonra kendini aşan bir bilinç değildir; bilinç bir şeye yönelmişliğiyle birlikte varoluşu boyunca kendisini aşmaktadır. Bu bakımdan yönelimsellik bilinçli olmanın kurucu unsurudur (Levinas, 2017b: 29). Bilincin yönelimsel olduğunu söylemekle Husserl, öznenin öznelliğini de yönelimsellik olarak ortaya koymuş olur. Öznenin öznelliğı, kendi kendisini aşmaktan ibarettir (Levinas, 2016a: 69).

Levinas’a göre, Husserl fenomenolojisi, anlamın nasıl meydana geldiğini yönelimsel olarak açıklayarak büyük bir katkıda bulunmuştur. Fenomenolojik yöntem deneyimi temel almaktadır ve bu deneyim, kendine özdeş olan saf bir cogito değildir artık, daima dünyadaki bir şeye doğru yönelir. Bilinç daima kendinden başka, kendinin dışındaki nesnelerle temas halinde bir yönelimseliktir. Böylelikle fenomenoloji, hem bilincin hem de nesnenin, unutulmuş, ihmal edilmiş ufuklarını ortaya çıkartır. Fenomenoloji, yönelimsellik savıyla bilincin örtük ufuklarına

dönerek, bir nesnenin tüm yönelimsel anlamlarını açıklamamıza olanak sağlar. Böyle bir açıklamanın yokluğunda nesne, doğal tavrın sabitleyici bakışında olduğu gibi, tecrit edilmiş, soyutlanmış bir varlık olacaktır. Fenomenoloji ise nesnenin, bir anlam olarak, yaşanmış deneyimimizin bir parçası olarak içinde belirdiği yönelimsellikte nasıl kurulduğu sorusunu sorar. Hem bilinç deneyiminin nesnesine bağlı olduğunu hem de bilincin kendine dönmek için kendini nesneden koparabildiğini öğretir (Levinas, 2016j: 261-262).

Husserl'in yönelimsel bilinç anlayışı, bilinç ve anlamın geleneksel kavramsallığına karşı eleştirel bir perspektifle yaklaşmak için verimli bir kazanım sağlamışsa da Levinas, Başkayla, başkasıyla ilişki söz konusu olduğunda Husserl'in yönelimsellik anlayışını eleştirmeye başlar. Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz*'un önsözünde, bu kitapta kullandığı yöntem bakımından fenomenolojiye borçlu olduğunu belirtir. Fenomenolojiyle birlikte "tanımlayan düşüncenin doğrudan bakışı altında tutulan mefhumların, bu safdil düşüncenin haberi olmaksızın, onun hiç kuşkulandığı ufuklarda ekili oldukları ortaya çıkar; ona anlamı bu ufuklar verir. (...) Önemli olan, unutulmuş bir deneyimin, beslediği nesneleştirici düşünceyi aşırıp gitmesidir" (Levinas, 2016e: 98). Levinas'ın felsefesinde "hiç kuşkulandırılmayan ufuk" ya da "unutulmuş deneyim", Başka'dır, başkasının yüzüdür. Bu unutulmuş ufku tespit edebilme noktasında Levinas fenomenolojik yönteme olan borcunu teslim eder. Fakat fenomenoloji, unutulmuş olan bu ufukla kurulan ilişkiyi açıklamada yetersizdir:

Husserl'in fenomenolojisinde bilinç yönelimseliktir: düşünme [cogitation] kendinden çıkar, ne var ki düşünülen [cogitatum] düşüncede hazır, mevcuttur; noema noesis'e denk düşer, onun yönelimine tekabül eder. Husserlci fenomenoloji için düşüncenin gelmek istediği yeri bilmek üzere onun yönelimlerini soruşturmak yeterlidir. Hiçbir şey düşüncenin bu yönelimsel istemesini sarsamaz, her şey onun ölçüsünce belirlemek zorundadır (Levinas, 2012a: 199-200).

Fenomenolojiyi, başkasıyla ilişkiyi ve aşkınlığı bilince indirgemesi noktasında eleştiren Levinas'a göre, böyle bir aşkınlık içkinliğe dönüşen ya da içkinlikteki aşkınlıktır. Bilmek, başkayı bilen Ben'in bilincine tabi kılar, başkasını Ben'de içkinleştirerek Aynı'ya indirger. Levinas, başkasının Ben'in bilincine göre tanımlanmadığı etik bir ilişki geliştirmeye çalışır ve bu doğrultuda başkasıyla ilişkiyi, Ben'in bilincine indirgenemeyen bir aşkınlık olarak, düşüncenin kendisinde

düşünüldenden fazlasını düşündüğü Sonsuz fikrine referansla tarif eder. Yönelimsellikte, düşünülen düşüncede tam olarak eksiksizce yer aldığı için, başkasıyla ilişki Husserlci yönelimsellikte açıklanamaz.

Fenomenoloji, ışık altında nesneyi aydınlatır ve nesneyle karşılaşmayı sağlar; ışık altındaki nesne benden başkadır ama aynı zamanda benden çıkmaktadır. Levinas'a göre, ışıktaki aydınlatılan nesnenin mimarı, görüyü gerçekleştiren Ben'dir ve anlamı da onun yöneliminde içerilir. Burada başka, başka olarak başka değildir; Ben, kendinden çıkıp başkayla karşılaşmamış, başkayı kendi başkalığında karşılamamıştır: "Bilincin yönelimselliği ben'i şeylerden ayırmaya izin verir, ama tekbenciliği ortadan kaldırmaz, çünkü onun ögesi olan ışık bizi dış dünyanın efendisi kılar, fakat dış dünyada bize bir eş (*pair*) bulmaya muktedir değildir" (Levinas, 2005: 89).

Başkasını kavramsallaştırma altında aydınlatmaya yönelik bir girişim aslında onun başkalığını ortadan kaldırır. Fenomenolojinin şeyleri bilinç ilişkileri bağlamında ele alması, mutlak varoluşu bilince tanınması ve şeyleri ışığa tabi tutarak ışık altında nesneleştirmesi, fenomenolojinin başka olanı görme girişimini her seferinde körlükle sonuçlandıracaktır (Anlı, 2010: 134). Levinas bu bağlamda Husserl'in başkasının *alter ego* şeklinde belirebileceği düşüncesine karşı çıkarak, başkasının başka bir ben olarak tarif edilemeyeceğini belirtir. Başkasının başka bir ben olarak düşünülmesi, başkalığını Ben'le bir kılmak ya da indirgemek olacağı için, "başkası olarak başkası, bir *alter ego* değildir yalnızca; o benim olmadığım şeydir" (Levinas, 2005: 113).

Levinas, görü edimini, dünya ve dünya içindeki varlıklarla kurulan ilişkinin mahiyeti noktasında salt temaşaya dayalı, teorik ve nesneleştiren bir edim olarak kalması bakımından eleştirir: "Fenomenolojik indirgemenin kendi hakiki benimizi bize mevcut kılmaktan başka bir amacı yoktur, ancak bu beni yaşamı düşünen ama onunla karışmayan, bütünüyle teorik ve temaşaya dayanan bir bakışa mevcut kılacaktır" (Levinas, 2016a: 192). Bu bağlamda Husserl'in teorik tavrının karşısına, Heideggerci bir soruyla çıkarak şöyle sorar:

Husserl belki de bu somut dünyada her şeyden önce bir algılanmış nesneler dünyası görmekte haksızdı. Bizim gerçek karşısındaki ilk tavrımız teorik bir temaşa tavrı mıdır? Eğer Martin Heidegger'in diliyle konuşursak, dünya kendisini, bir eylem merkezi olarak, bir etkinlik ya da ihtimam alanı olarak kendi varlığında göstermez mi? (Levinas, 2016a: 158).

Somut dünyadaki yaşantımız içerisinde, nesneleri algılamak ve bilmekten önce başkalarıyla karşılaşırız. Husserl’in, bilinç yaşantısını ve bu yaşantının kuruluş tarzlarını aıkladırken, bilincin daima kendinden başka nesneyle ilişkide olduğunu ortaya koyması, epistemolojik açıdan büyük bir katkıdır. Husserl’in açtığı fenomenolojik yol ile bilinç yaşantısı, bilincin kendi üzerine kapalı bir deneyimi olmaktan çıkar, daima dünyadaki bir şeye yönelim söz konusudur. Fakat bu yönelimsel deneyim, Ben’in bilincine geri götürüldüğü için, başkasıyla ilişki de teorik bir bakışa indirgenmektedir. Levinas, fenomenolojiyi teorik bir tutumdan, somut varoluş ya da somut yaşantıyla ilişki içerisinde işler kılmanın imkânını Heidegger’de bulur: “(...)Husserl, bana bilginin fenomenolojik bir tarzda çözümlenmesinin radikal imkânlarını sunmuştur; bu imknlara gündelik varoluşumuz içinde ilk kez olumlu ve somut bir temel veren ise Heidegger olmuştur” (Levinas, 2016j: 263).

2.1.2. Ontoloji Bağlamında Aynılık

Levinas’ın Heidegger’in felsefesiyle girdiği ilişki, belirli bir bağlama kadar, Husserl ile olan ilişkisine benzer bir gerilim taşır. Levinas, her iki filozofun görüşlerinin belli başlı noktalarını kendi felsefesinin gelişiminde kullanmış fakat bir o kadarını da reddederek farklı bir istikamette yol almayı seçmiştir. Levinas’ın iki düşünüre karşı da geliştirdiği tutum, özgünlüklerine rağmen, Aynı’nın önceliği söz konusu olduğunda Batı felsefesi geleneğine dâhil olduklarını düşünmekten yanadır.

Levinas, Heidegger’in felsefesini, her felsefenin geçmek durumunda kaldığı ve geçmesi gerektiği önemli bir moment olarak görür. Bu felsefeye kendi özgünlüğünü veren temalardan biri, i sıkıntısının fenomenolojik çözümlemesidir. İç sıkıntısı ya da korku, kaygı gibi ruh halleri, Heidegger’e kadar basit veya nedensiz duygulanımlar olarak kabul edilirken, Heidegger’in fenomenolojik zmlmeleriyle bu ruh halleri, dünyada olmaya, orada olmaya anlamını veren ontolojik yollar olarak görünüm kazanır. Varoluşun kendisi, hiçliğe erişimi sağlayacak olan i sıkıntısında anlamını bulur. Heidegger, böylelikle, varoluşun kendisini, bir dizi kuramsal yöntem uyarınca açıklamamış olmaktadır (Levinas, 2016h: 306).

Levinas, Heidegger'in ruh halleri üstüne yapmış olduğu çözümlemelerin dâhice olduğunu düşünür fakat vurgunun ne üzerine olduğunu sorgular: “Ona göre, endişe/içsıkıntısı ‘-den’ ve ‘için’in çakıştığı istisnai bir heyecandır: sonluluk’tan endişelenme, sonlu olduğum için endişelenmedir ve bu kendi üzerine dönüş nedeniyle her heyecanlanma, belli bir anlamda, endişeye varır” (Levinas, 2016h: 342). Levinas’a göre, bu çözümleme içerisinde vurgu, kendi için üzerinedir. Bir şeyden korkmak, en nihayetinde kendi için korkmak ya da içsıkıntısı duymaktır. Kendi için vurgusu dolayısıyla Levinas, Heidegger’in analizinde başkası için korkunun olmadığını düşünür. Çünkü bu durumda başkası için korkmak, onunla aynı duruma düşmekten korkuyor olabilme gerekçesiyle tekrar kendi için korkma şeklinde yorumlanabilir olur. Ancak bu da başkası için korkmak anlamına gelmemektedir çünkü Levinas’a göre başkası için korkmada, kendi üzerine dönüş yoktur. Levinas, *Dasein*’in ontolojik yapılarından biri olan öteki-ile-olmak (*Miteinandersein*) yapısını da, başkasıyla etik ilişkiselliğin betimi olarak görmeyi reddeder. *Miteinandersein*, Levinas’ın etik ilişki için asli olduğunu düşündüğü yüz yüzelik durumunu karşılamaz. *Mit*, birlikte olmaktır, yan yanalıktır fakat yüze varma değildir. *Dasein*’in dünyada olmasının, onun mevcudiyetinin bir anı olarak kalır (Levinas, 2016i: 254-255). *Dasein* dünya içerisinde başkalarıyla birliktedir, dünyayı başkalarıyla birlikte paylaşır fakat varlık ilksel ve vazgeçilmezdir. *Zaman ve Başka*’da, Levinas, bu yüzden, “ben başkayla kökensel ilişkiyi betimlemesi gerekenin *mit* edatı olmadığını göstermek istiyorum” (Levinas, 2005: 61) demiştir. Düşüncesinin erken döneminde tesiri altında kalmış olmasına karşın, Heidegger felsefesinin yaydığı etki alanını terk etmek üzere güçlü bir ihtiyaç duymaya başlayan Levinas, eleştirilerini Heidegger’in ontolojisine de yöneltir. Zira Batı felsefesinin genelinde ortak olduğunu ifade ettiği Aynı’nın üstünlüğü Heidegger tarafından da tekrar edilmiştir: “Heidegger’in ruh, bilinç ya da Ben’in yerine geçirdiği *Dasein* kavramı, Aynı’nın yapısını olduğu gibi muhafaza eder” (Levinas, 2012d: 139).

Heidegger, geleneksel varlık anlayışında varlığın her zaman varolan olarak kavrandığını ve böylelikle varlığın unutulduğunu, anlamının üzerinin örtüldüğünü belirtir. Batı felsefesi geleneği boyunca varlık daima varolan olarak kavranmış ve varolanın varlığı düşüncenin konusu edilmemiş, varlık hakiki anlamı açısından sorgulanmamıştır. Bu noktada Heidegger, varlık sözcüğündeki isim-fiil ikiliğine

dikkati çekerek, varolan [*l'etant*] (*das Seiende*) ile varolanın varlığı [*l'etre*] (*das Sein des Seienden*) arasında bir ayrım yapar. Varolan, diğer deyişle olan, tüm nesneleri ve kişileri içerirken, varolanın varlığı, bu nesneler ve kişilerin olması olgusuna denk gelir. Dolayısıyla, varlık kelimesinin işaret ettiği şey, varolanların olması olayıdır. Gelenek, genel anlamıyla varlığı ya mutlak bir varlık ya da Tanrı olarak kavramlaştırırken, Heidegger'in özgünlüğü, olmak ve olan arasındaki farkı ortaya sermesidir. Bu fark uyarınca, varolanın varlığı ontolojinin, varolanlar ise ontik bilimlerin araştırma konusudur (Levinas, 2017b: 25). Olmak ve olan arasında indirgenemez bir fark olduğunu söylemekle Heidegger, varlık kelimesinin fiili anlamını felsefeye taşımış olur. Geleneksel ontoloji bu farkın üzerini örttüğü için varlığın anlamını varlığın kendi hakikatinde araştırmakta başarısız kalırken, Heidegger ile birlikte ontoloji artık fiil olarak “être” kelimesinin anlamını düşünmekten, varlığın olması olayının kendisini incelemekten ibarettir (Levinas, 2016h: 305).

Heidegger, ontolojiyle, varlığın anlamını, tümel bir varolana bağlamaksızın kendi hakikatinde ve açıklığında araştırmayı problem edinir. Varlığın anlamını bu şekilde mesele edinmek ya da fiili anlamda varlık sorusunu sormak, varlığı anlamaya muktedir olan insana hastır. Heidegger'in ortaya attığı ontolojik problem böylelikle insanın varoluşuna açılır. “İnsanın var olma tarzı, varlık mesleğini yapış tarzı, onun varlık serüvenini sürdürür; bu, terimin fiilisel anlamında onun varlığıdır ve özellikle var olma fiilinin anlamını sorgulamaktan ibarettir” (Levinas, 2011: 27). Kendi varlığının anlamını sorgulamak, insanın bir yetisi ya da özelliği değil fakat varoluşunun kendisidir. İnsan, varoluşu itibarıyla kendi varlığını mesele haline getirerek, var olmanın anlamını sorgulayarak varlığını devam ettirir. Levinas'ın okumasına göre Heidegger böylece geleneksel bilinç kavramına karşı yeni bir başlangıca imza atar; bilincin kökenini daha temel bir varlık mefhumunda, *Dasein*'in varoluşunun bir mefhumunda arar (Levinas, 2017b: 28). Bu yeniliği tesis eden, *Dasein* kelimesinde yer alan ve orada olmak anlamını katan *Da* ekidir. *Dasein*'in dünyada-olması olgusunu ve ayrıca, nesnelerin ve varlığın anlamını açığa vurma olayının *Dasein*'dan kaynaklandığını, her türden anlam vermenin kökeni olarak *Dasein*'de aranabileceğini ifade eder bu ek:

Dasein'in varoluşunun dünyada-olmak olduğunu söyleyebiliriz. Dasein sözcüğünde içerilen Da öneki, yani "tam şurada" anlamına gelen ek, şeylerin

tam da bu düzenini ifade eder. Bu, insanın dünyada bulunduğunu söyleyen o alelade olgunun onayı değildir. En baştaki önermenin, yani Dasein'in varlığı anlayacak biçimde varolduğunu ileri süren önermenin yeni bir ifadesidir. Bu önerme bize şeyler ve gereçler dünyasının belirli koşulumun Dasein'in varoluşunda yattığını ve Dasein'in bir olayı olduğunu gösterir. Nesnelere ulaşmak için kendinden çıkma edimi -yani, modern felsefenin aşına olduğu özne nesne ilişkisi- temelini, antik manasıyla anlaşılan, varolanların [etants] ötesine, ontolojik varlığa doğru bir sıçramada bulur (Levinas, 2017b: 34).

Dünyada-olmak, dünya içerisinde *Dasein*'in ilgisi dâhilinde olan nesnelere anlam vermesini içerir. Nesneler, anlamlarını *Dasein*'in önündeki imkânlarını gerçekleştirmek üzere kullanma biçiminden edinir. Bu bakımdan dünyada-olmak, dünyanın kendisini anlamaktır ve bu olgu Heidegger tarafından dinamik bir varoluş biçimi olarak karakterize edilir. *Dasein*, kendisini dünyada imkânların ortasına fırlatılmış (*Geworfenheit*) halde bulur; varlığını devam ettirdiği sürece bu imkânları gerçekleştirme ya da ıskalama olanaklarıyla doludur. Dolayısıyla dünyada-olmak, insanın kendi imkânları olması, bu imkânları anlaması ve varoluşu boyunca imkânlarını gerçekleştirmek üzere olmasıdır (Levinas, 2017b: 35-36).

Olmuş ve olması muhtemel imkânlarının toplamından ibaret olan *Dasein*, tamamlanmış bir mevcudiyete sahip olarak değil fakat “henüz değil” kipinde dünyadadır. Fırlatılmışlık durumunda imkânlarının önünde olan *Dasein*, imkânlarını anlayışı sayesinde aynı zamanda daima kendisinin-önündedir; yani daima kendisini kendi olası imkânına doğru aşar. Henüz gerçekleşmemiş olana, geleceğe yönelik yaptığı tasarılarla varlık serüvenini sürdürür (Levinas, 2017b: 39). Varlığı anlamak, imkânlarını gerçekleştirmek üzere tasarılar yaparak varlığını devam ettiren *Dasein*, en temel imkânı olan dünyada-olma olgusu dolayısıyla nesneler ve diğer varlıklarla ilişki içindedir. Heidegger, bu noktada *Dasein*'in kendisini kendi şahsiliğinde değil ama kullandığı nesne dolayımında kavradığını ve hergünlük içerisinde varlığı anlamaya dair açıklığın kaybolduğunu belirtir. Gündelik varoluşunda *Dasein*, diğer kişileri anonim bir birlik ya da herkes olarak deneyimler ve bu anonimliğin içerisinde kendi varlığını da kaybederek düşmüşlüğü yaşar. (Levinas, 2017b: 40). Düşmüşlük, *Dasein*'in varlığına hakiki anlamını ve otantikliğini veren kaygının kaynağında duran imkânların en kesininden kaçması durumundan ortaya çıkar. Buradan hareketle Heidegger, *Dasein*'i düşmüşlükteki gayri şahsiliikten otantikliğe yükseltecek, gündelikte şeyleşen, herkesleşen ve dağılan kendiliği bütünleştirecek temel imkânı

serimlemeye girişir. Bütünlüğü sağlayacak olan en yetkin kesinlik, ölüm olarak belirlenir.

Ölümünden söz açıldığında kaçınılmaz şekilde son fikri de düşüncenin içine sızar. Ölüm, dünyada olmanın sonlanması olayıdır, orada-olmamaya işaret eder. Diğer yandan ölüm, yaşamsal sürenin bitişi ve herkesin başına gelen bir deneyim gibi de ele alınır. Heidegger'e göre ise, ölümün bu şekilde, herkesin başına gelen bir deneyim biçiminde düşünülmesi, ölümün içindeki hakikatin gizlenmesine yol açacaktır. Herkesin yaşadığı/yaşayacağı bir deneyim olarak ele alındığında ölüm anlamını yitirir; çünkü bu perspektifte ölüm her insanın karşı karşıya kaldığı, sıradan ve ortak olarak paylaşılan bir deneyim haline bürünür. Oysa Heidegger, ölümden, insanın başka kimseye devredemeyeceği, başkasıyla paylaşamayacağı ve yerine hiçbir şeyin ikame edilemeyeceği temel imkânı görür. "Ölmede benimkiliğin ontolojik yapısı kendini gösterir, *Jemeinigkeit*" (Levinas, 2011: 42). Başkası için ölüme gitmek mümkünse bile, ölümü başkasından devralmak ve vermek mümkün olmayan tek şeydir. Ölüm, *Dasein*'in tüm imkânları içerisinde yalnızca kendisine ait olan imkânı ifade etmesi bakımından, onun bütünlüğünü tesis eden kesinliktir. Dünyaya atılmışlığında *Dasein*, en baştan ölüm imkânına sahiptir. Bu bakımdan, dünyada-olmak aynı anda sonluluğu beraberinde getirir. Ölmek, *Dasein* için bir an ya da varlığın son noktasına ulaşmak değil, ama varlığının her anında sona yakın olmak demektir. Bu yüzden, ölüm bir var olma tarzıdır ve *Dasein* var olduğu andan itibaren bu tarzı üstlenmektedir. Öyle ki, "var olmak zorunda olmak" formülü "ölmek zorunda olmak" anlamına da gelir (Levinas, 2011: 46). Olmak, *Dasein*'in imkânlarını anlaması, imkânlarının önünde olması demekse eğer, kesin tek imkân olarak ölüm, *Dasein*'in kendi varlığını üstlenmesi meselesidir. *Dasein*, olması bakımından ölüme-doğru olduğu için, ölüm *Dasein*'in üstlendiği bir varlık tarzıdır (Levinas, 2011: 43).

Ölüm, *Dasein*'in kimseye devredemeyeceği ve kendine ait imkân olması açısından önem kazanır. Ölümden ortaya çıkan benimkilik, *Dasein*'in kendi varlığıyla kurduğu ilişkinin otantikliğine damgasını vurur. Ölüme-doğru olmanın kabul edilmesi, *Dasein*'a kendiliğini kazandıran, varlığını düşmüşlük olarak değil ama otantiklik içerisinde deneyimlemesini sağlayan imkândır. Bu yüzden, Heidegger'de ölümün herkesin deneyimine indirgenerek ya da başkasının ölümünün dolayımında kavranması ölümün hakiki anlamını yok eden bir durum olarak karşılanır.

Dasein'ın, ölüme-doğru varlık olarak, kendiliği kendi sonluluğundan elde etmesi, Levinas'ın Heidegger'in felsefesini neden Aynı'nın bir örneği olarak yorumladığının açıklamasını verir. Sonluluk, Heidegger ile birlikte, insanı nitelemeye yarayan şeyler arasında olağan bir belirlenim olmaktan çıkar. Sonlu olmak, bizzat öznenin öznelliğinin ilkesidir (Levinas, 2017a: 30). Ancak kendi sonluluğunu üstlenen, ölüm kaygısından kaçmayan insan imkânlarını anlayabilir, kendi şahsiliğiyle karşılaşabilir ve böylece varlığını otantiklik tarzında sürdürebilir. Kendilik, kendi sonluluğundan gelir. Levinas'a göre Heidegger bu yolla her insanı ontolojiye indirgediği gibi insanın insanlığını da ölüm kaygısına dönüştürmüştür (Levinas, 2011: 59). Ölüm, *Dasein*'ın benimkiliğinin ontolojik yapısını ifade ettiği için, başkasıyla ilişki göz ardı edilir. Nitekim benimkiliğin anlaşılması ve otantik bir varoluşun sürdürülmesi noktasında başkalarıyla ilişki asli önemde değildir. Bu sebeple, "Heidegger'de varlığın temel ilişkisi, başkasıyla ilişki değil, ölümle ilişkidir. Ölümde, başkasıyla ilişkide otantik-olmayan ne varsa hükümsüzleşmektedir, çünkü yapayalnız ölürüz" (Levinas, 2016h: 315). Heideggerci otantiklik düşüncesinin başkasıyla ilişkiyi olanaksızlaştırdığını düşünen Levinas'a göre otantiklik, kendi için kendilikte değil, başkası için sorumluluğun somutluğunda ve bu sorumluluk için Ben'in ikame edilemezliğinde anlam kazanır (Levinas, 2012g: 65). Heidegger'den farklı olarak, Levinas, ölümü de ontolojik bir bağlama indirgemediği sorumluluğun anlaşılması noktasında tartışır. Ölüm, Levinas'a göre başkasının ölümünden bağımsız olmayıp, sorumluluğu ortaya çıkartır (Levinas, 2011: 22). Başkasının yüzünde aynı zamanda onun ölümlülüğü vardır. Ben, başkasından, başkası ölümlü olduğu ölçüde, başkasının ölümünü kendi meselesi yapacak kadar sorumludur ve Levinas'a göre, bir başka kişiye devredilemez olan bu sorumlulukla kendi olunur (Levinas, 2011: 45-46).

Heidegger'in felsefesinde *Dasein*'a kendiliğini veren, olanaklarını üstlenmesidir ve *Dasein* bu olanaklara doğru aşkınlıkla varlığını sürdürür. Fakat ne var ki bu aşkınlık Levinas'a göre varlıktan, kendinden çıkışı imkânsız hale getiren bir aşkınlıktır çünkü *Varlık ve Zaman*'da kendi olmaktan ya da otantiklikten çıkış olanağı yoktur (Direk, 2016: 17). Heidegger, aşkınlığı ontolojik biçimde ele aldığı için başkası ile ilişkiyi de varlıkla ilişkiye çevirmiş ve bunun sonucunda Ben'in kendi varlığından başkasına açılma olanağını ortadan kaldırmıştır. "Heidegger'in

ontolojisi, Başka ile ilişkiyi, Varlık demek olan Nötr’le ilişkiye tabi kılar ve bu surette yalnızca Başkası’nın meşruiyetini sarsıp rahat vicdanını rahatsız edebileceği bir kudret istemini yüceltmeyi sürdürür” (Levinas, 2012d: 140).

Heidegger’in ontolojik tezleri, varlığın varolana üstünlüğünü teyit ederek Aynı’nın Başka’ya egemen olduğu geleneği olumlamakla sonuçlanır. Oysa Levinas’a göre, adalet, Başka’yı Aynı’nın ya da başkasına karşı yükümlülükleri kendine karşı yükümlülüklerin önüne geçirmektir (Levinas, 2012d: 141). Bu yüzden Levinas’a göre, varlıktan kopuşun gerçekleşmesi, ontolojik kategorilerin insanın insanlığını ya da öznenin öznelliğini tanımlamadığı yeni bir bakış açısına yer açmak gerekir:

Asıl mesele, insanla varlığın ufkunda ilgilenmeyi bıraktığımız, yani onun iktidarımıza boyun eğmeyi bıraktığı yeri bulmaktır. Olanın kendisi, (evrensel varlığın ete kemiğe bürünmesi değil) ona seslendiğimiz bir ilişkide olabilir ancak. Olan, insandır. İnsan, komşu olarak, yüz olarak erişilebilirdir (Levinas, 2016n: 84).

Varlıktan çıkmak, Levinas’ın düşüncesini baştan sona kateder. Bunun imkânı olan aşkınlık hareketi, Ben’in egemen olmayıp denk de olmayacağı başkası ile ilişkide somut örneğini bulur ki bu nedenle felsefe tarihinin başka alerjisini alt edebilmenin imkânı etiktedir.

2.2. İLK FELSEFE OLARAK ETİK

Levinas, fenomenoloji ve ontoloji üzerinden yaptığı eleştirilerle başkasının indirgenmesine karşı, Ben’den başka olan insanın çağrısını duymaya davet eden etik bir düsturu felsefenin önceli olarak ortaya koyar. Ancak, böyle bir etiğin gelişmesinde Levinas’a yol gösterici olan soru ve problem, aşkınlığın felsefe tarihindeki konumu ve anlamından bağımsız değildir.

Levinas’ın aradığı aşkınlık hareketi “ne Aynı’nın Başkada eridiği bir vecd ne de Başkanın Aynıya ait olduğu bir bilme”dir (Levinas, 2005: 53). Aşkınlığın bu şekilde tarifinin alt metninde fenomenolojik ve ontolojik aşkınlığın reddedildiğinin duyurusu saklıdır. Husserl’de aşkınlık, Ben’in bakışıyla gerçekleştirdiği düşüncenin gözünü diktiği şeydir; bu haliyle aşkınlık, saf Ben’in bilişine ait olan bir sahiplenme ve içkinlik olarak ortaya çıkar (Levinas, 2011: 131). Levinas, benzer şekilde, Heidegger’deki dünyada-olma kavramında yer alan aşkınlığı da içkinlikte bir aşkınlık olarak yorumlayarak karşı çıkmıştır. Fakat aşkınlığı bu dünyanın ötesine

geçip mistik bir yere yükselmekte ya da ölümden konumlandırıran anlayışa karşı da muhalif bir pozisyonadadır. Levinas’a göre aşkınlık söz konusu olduğunda, gelenek onu ya ehlileştirmiş ve içkinlik felsefesine dönüştürmüştür ya da aşkınlıktan ödün vermiştir (Bernasconi, 2011: 65-66). Aşkınlığın yeni baştan düşünülmesi gerektiğini düşünen Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz*’un önsözünde aşkınlığı aydınlatacak en soylu yolun etikten geçtiğini ilan eder: “(...)etik ilişkiler aşkınlığı sınırına taşıyacaksa, bunun nedeni etiğin özünün aşkın yönelim olmasıdır ve çünkü her aşkın yönelim *noesis-noema* yapısına sahip değildir” (Levinas, 2016e: 99).

Levinas, aşkınlığın en hakiki karşılığını etik ilişkide yakalarken, etiği felsefenin dalları arasında bir alt dal olarak görmemiştir. Düşüncesi boyunca etiğin hem felsefeye öncel olduğu hem de diğer felsefi alt dalların içerisinde geçilerek ya da onlara dayandırılarak anlamlandırılmayacağı belirtilir: “Ahlak, bağımsız ve önsel bir erime sahiptir. İlk felsefe bir etikdir” (Levinas, 2016h: 323).

Aşkınlığın anlamı ya da başkasının başka olarak ortaya çıkma imkânını arayışın sonucunda varılan bu etik, klasik etik felsefelerinden ayrılır. Levinas’ın metinleri, etiği bir programa ya da sisteme bağlama gayesi taşımaksızın etik olanın izini süren metinlerdir. Kuşkusuz onun görüşlerine dayandırılarak bir etik kuram meydana getirilebilir fakat Levinas’ın arzusu etiğin kuramsal inşasını yapmak değil, onun anlamını araştırmaktır (Levinas, 2016h: 329). Bu yüzden Levinas, ahlak yasaları ve kurallar önermek istemez, genel olarak etik ilişkisinin özünü belirlemek ister. Bunu bir kuram olarak koymadığı için, söz konusu olan Etik Etiğidir (Derrida, 2012c: 99).

“İlk felsefe etikdir” şeklindeki iddianın meramını kavrayabilmek adına, Levinas’ın fikirsel izleğinin, varlığın ötesinin anlamını araştırmak olduğunu hatırlamak gerekir. Levinas, etiğin önem bakımından düşürüldüğünü ve felsefenin diğer bölümlerinin üzerine yükseltilmesi gerektiğini düşündüğü için “ilk felsefe etikdir” dememiştir. Etiğin ilk felsefe olması, varlığın ötesine geçmeye ilişkin imkânın başkasıyla etik ilişkide olduğunu ifade eder. “Başkası metafiziktir” (Levinas, 2012e: 175). Varlıktan çıkarak başkaya geçiş hareketi, etiğin kendisidir ve böylelikle, etik ontolojiye, başkası Ben’e, ahlaki bilinç –vicdan– kendilik bilincine önceldir.

Etik ilişkide Ben, başkası tarafından sorguya çekilir ve kendi varlığını haklılaştırmaya çağırılır. Bu çağrı Ben'i başkasına karşı sonsuz sorumlulukla bağlar. Dolayısıyla Ben'i kendi egoizminden tekrar kendine geri dönmemesine çıkartır ve başkasına açar. Levinas bu bakımdan etiği ifade etmek üzere çıkar-gözetmezlik terimini kullanır. Çıkar-gözetmezlik (*dés-interessement*)¹ olarak etik, Ben'in kendiliğinin başkası tarafından sorgulanması olayıdır. Levinas bu etik tavrı şöyle açıklar:

Etikten bir 'çıkar gözetmezlik' olarak söz ettiğimde, bunun kayıtsızlık olduğunu kastetmiyorum; söylemek istediğim şey, bunun Varlıktaki çıkarımızı/ilgimizi, mülkiyete bağlı olan ve kendinden başkasını temellük eden bir dünyada-olma olarak inter-esse'mizi önceleyen başkasının çağrısına duyargaları açık bir edilginlik biçimi olduğudur yalnızca (Levinas, 2016j: 279).

Etiğin özünde Ben'in kendiliğinin başkası tarafından sorgulanması varsa, etik ilişki, ne Ben'de başlar ne de Ben ile başkası arasında karşılıklı ve birbirine denk tarafların birlikteliğiyle şekillenir. Başkasıyla etik ilişki taraflar arasındaki eşitsizlik ve asimetriyle karakterize olur; çünkü hem başkası Ben'den bütünüyle başkadır hem de başkasının aşkınlığı erişilemeyecek bir yükseklikten bana gelmektedir. Başkası, benim bilgimin ya da görümün iktidarına direnir. Kavram altına alınamayan yüzün başkalığı dolayısıyla, etik ilişki kavrama, bilme ya da anlama ilişkisi olarak tarif edilemez. “Etik ilişki bir verinin açılımı değildir, benin ötekine sergilenmesidir, her türlü karardan önce gelir” (Levinas, 2011: 182).

Aşkınlığın anlamını ve imkânını veren biriciklik olarak başkası, ilksel bir önem arz eder. “Asli aşkınlık, yüzün *ilkin etik olan* somutluğunda mana ifade eder” (Levinas, 2012b: 167). Varlıktan çıkış olarak başkasıyla etik ilişkinin Levinas tarafından hangi motiflerle ayrıntılandırıldığına bakmadan önce, bu çıkışın nedenini ve nasıldığını Levinas'ın terminolojisi içerisinde ele almak gerekir. Bu da *il y a* kavramı üzerinde durarak, Platon'un iyi ideası ile Descartes'ın sonsuz fikrine geri dönüşte açıklığa kavuşur.

¹ Çıkar-gözetmezlik anlamına gelen *désinterressement* ifadesini Levinas tire ile yazmak suretiyle, Latince etimolojiye dayanarak, varlık(esse)-dan(inter)-ayrılma(dés), yani, inter-esse'den, varlıktan-olmak'tan, varlıkla-ilgili-olmak'tan ayrılma olarak yorumlar. (Levinas, 2016h: 312, çeviri notu).

2.2.1. İly a, Varlığın Ötesindeki İyi, Sonsuz

Başka'nın indirgenmediği aşkınlık hareketi için Levinas, birlik içinde erimeyen bir çoğulculuğa doğru yürümeyi ve bu yolda Parmenidesçi gelenekten kopmayı kendisine amaç edinir (Levinas, 2005: 62). Bu hususta, Levinas ilk aşamada olmak fiilinin anlamını ontolojik olarak serimlemeye girişir, daha sonrasında ise varlıktan çıkışın imkânını araştırmaya başlar.

Levinas'a göre olmak ya da varolmak, Ben'in kendisiyle tıka basa doluluğudur. Kendisiyle dolup taşan Ben'i, Levinas yalnızlıkla bağlantısı içerisinde sorun konusu eder fakat söz konusu olan başkalarının olmadığı bir tecrit hali değildir. Levinas, yalnızlığı psikolojik duygulanım ya da sosyal ilişkilerin çerçevesinden ele almayıp, varlığın ontolojik bir kipi olarak ortaya koyar. Ben yalnızdır; çünkü Ben'in Ben olabilirliğini veren varolma olgusunun kendisi, bir başkasına verilemeyecek tek şeyi ifade eder. Bu bakımdan yalnızlık, olmanın kendisinden kaynaklanan ontolojik bir durumdur. Ben'in başkasıyla ilişkisi dolayımında belirmeksizin, yalnızlık, varlığın bir kategorisidir: "Bir nesneye dokunurum, Başka olanı (*Autre*) görürüm. Ama ben Başka değilimdir. Ben yapayalnızımdır. Demek ki kesinlikle geçişli olmayan ögeyi oluşturan, yönelimsellikten uzak, ilişkisiz olan şey bendeki varlıktır, varolduğum olgusu, *varolmam*dır.(...) Bu anlamda olmak (*être*), varolma yoluyla tecrit olmaktır" (Levinas, 2005: 62).

Varolmak her ne kadar kendine özdeşlikle, birlik ve bütünlükle tanımlanıyorsa da, Levinas bu özdeşliğin içerisinde bir ikilik olduğunun altını çizer. *Kaçış Üzerine*'de geliştirilen bu düşünceye göre, Ben, özdeşliği, kendisine zincirlenme olarak deneyimler. Ben, olmak bakımından kendine çakılmış, varlığına raptolmuştur ancak bu deneyim bir ıstırap şekline bürünerek kaçmaya davet eder. Kaçış, kendinden kurtulma ihtiyacıdır; yani, zincirlerin en radikal ve değiştirilemez biçimde bağlanması olan, Ben'in [*moi*] kendisi [*soi-même*] olduğu gerçeğini kırmasıdır (Levinas, 2003a: 55). Kaçış, ölümü imlemez veya ölüm nostaljisini diriltmeye yönelik bir istekten dolayı ortaya çıkmaz; ölüm bir çözüm olmadığı gibi çıkış da değildir. Levinas kaçış temasının, *excendence* gerekliliği tarafından belirlendiğini dile getirir (Levinas, 2003a: 54). *Excendence*, varlıktan ve varlık kategorilerinden çıkmayı hedefleyen fakat zorunlu olarak bir ayağını varlıkta tutan

harekettir (Kartal, 2017: 160). Yalnızlığın trajikliği ya da varoluşta hissedilen ıstırap duygusu da, olmak bakımından kendine zincirlenmiş olunmasına rağmen kaçmak ihtiyacının duyulmasından, kaçış arzusuna karşın kendi varlığına tutsak kalmaktan, varlıktan çıkışın imkânsız hale gelmesinden kaynaklanır. “Varlığa doğrudan doğruya maruz kalma olgusudur ıstırap. Kaçmanın ve geri çekilmenin imkânsızlığından oluşur. Yaşama ve varlığa kısıtlanmışlık olgusudur o. Bu anlamda ıstırap hiçliğin imkânsızlığıdır” (Levinas, 2005: 95).

Il y a, hiçliğin imkânsızlaştığı, her şeyin hiçliğe döndüğü bir durum tahayyülünde dahi bir şeylerin “var” olduğu, var tarafından işgal edildiği, “genel olarak olmak” (Levinas, 2016o: 50) anlamına gelen kavram olması bakımından, varlıktan kaçışla ilişkilidir. Fakat en başta önemli bir farkın altını çizmek gerekir. Varlıktan kaçışta, kendi ile özdeşliğinin zincirlerini kırmak isteyen Ben varken, *il y a*, henüz bir Ben’in olmadığı, kişisiz, öznesiz bir var durumunu anlatır. Bununla birlikte, kendi varlığına zincirlenmiş olmasından kaçmaya çalışan Ben’in kaçışta başarısız olması, her yerden ona nüfuz eden ve kuşatan “var” ile bağlantılıdır.

Levinas’a göre, geleneğin gittiği yoldan yürümeyi seçip, varolmayı varolanda ele almak, varolmanın kendisini birliğe hapsedmek, çoğulluğa imkân tanımamaktır (Levinas, 2005: 63). Varolma, yalnızca onu gerçekleştiren varolanı ilgilendirir; zira varolmak paylaşıma açık olmayan tek şeydir, varolma olgusu dolayısıyla varolan yapayalnız ve kendine zincirlidir. Yalnızlığın yanı sıra ıstırap, bulantı ve utanç gibi duygular da Levinas’a göre varlığa zincirlenmişlikten kaynaklanır. *Kaçış Üzerine*’de utanca yapılan vurgu Levinas’ın daha sonraki metinleriyle birlikte düşünüldüğünde etiği belirleyen önemli bir kavram olarak belirginlik kazanır. Utanç, en temel çıplaklığımızı gizleyemediğimiz zamanlarda belirir. Varlığımızı hem kendimizden hem de başkalarından saklamak isteyip başaramadığımız anlarda utanç verici çıplaklığa yakalanırız. Kişi, kendinden kaçamayıp varlığa raptolmuşluğuyla yüzleştğinde utancı yaşar. Utancın tüm yoğunluğu, diğer her şeyden daha fazla varlığa yakın olunduğunu ortaya çıkarmasındadır. Bu nedenle utanç içinde görünen şey, tam olarak kendine çakılmış olma gerçeğidir, kendinden gizlenmek için kaçmaya çalışmanın radikal bir imkânsızlığıdır (Levinas, 2003a: 64-65). Varolma, varolanı her cepheden sardığından kaçış için bir çıkış kapısı imkânını yok eder. Bu

durumda varoluş yalnızlığa ve birliğe hapsolacaktır; Levinas ise varlıktan çıkışın yolunu aramak amacındadır.

Olmak ve olan –Levinas’ın çevirisiyle varolma ve varolan– arasındaki ayrım, Levinas’a göre *Varlık ve Zaman*’daki en derin temadır. Fakat bu ayrım bir ayrılık şeklinde düşünülmemiştir, zira Heidegger’de varolma her zaman birisinin sahipliğindedir. Varolansız varoluş fikri Heidegger için kabul edilemez bir fikir olmaktan öteye geçemez. Buna karşılık, Levinas, *il y a*’yı açıklamaya başladığında *Geworfenheit* kavramına göndermede bulunur: “Adeta varolan yalnızca onu önceleyen varoluşta belirlemektedir, sanki varoluş varolandan bağımsızdır ve kendini varoluşa atılmış olarak bulan varolan asla varoluşunun efendisi olamayacaktır. Tam da bu yüzden terk edilmişlik ve bırakılmışlık vardır. Böylece bizsiz, öznesiz olan bir varoluş fikri, varolansız bir varoluş fikri ortaya çıkıyor”(Levinas, 2005: 65-66). *Il y a*, Levinas üzerindeki Heidegger etkisinin en belirgin örneği olmakla birlikte aynı zamanda Heideggerci düşünceden çıkma niyetinin izlerini taşır.

Il y a, her şeyin, tüm nesneler ile varlıkların hiçleştiği düşünüldüğünde bile geriye kalan “var” olgusudur. Hiçbir şey olmadığında bile bir şey “var” olacağından, *il y a* paradoksal olarak, hiçleşmenin imkânsızlığını ifade eder; zira “var” her boşluğu istila ederek doldurur. “(...) sanki boşluk bir doluluk, sessizlik bir gürültüdür. Hiçbir şey yokken dahi bir şeyin inkâr edilemez biçimde ‘var’ olduğunu düşünürken hissedebileceğimiz bir şeydir bu. Mesele şunun veya bunun var olması değil, bizzat varlık sahnesinin açık oluşudur: *Var* oradadır” (Levinas, 2016h: 309).

Levinas, *il y a*’yı gecenin karanlığındaki sessizliğe ve bu sessizlikte hissedilen dehşete benzetir. *Il y a* ‘nın dehşeti, belirsizlik, muamma üretmesindedir. Gece ve karanlık metaforunu Levinas, *il y a*’nın bu yanını vurgulamak üzere seçer. Nasıl ki gecenin karanlığı şeylerin üzerini örterek, ışıktaki görüldüklerinin aksine muammalı bir görünüme büründürür, onları anonim bir varlık yaparsa, *il y a* da genel olarak olmanın anonimleşmesi, öznesiz bir olmadır:

Ben adını verdiğimiz şeyin kendisi de gece tarafından istila edilmiş, kişisizleştirilmiş, soluksuz bırakılmıştır. Her şeyin ve benin yitip gitmesi, artık ortadan kaldırılamaz olana, kendimiz karar vermeksizin anonim bir şekilde ister istemez katıldığımız [on participe] olmaya götürür bizi. Olmak, kendisini dışarda bırakan olumsuzlamanın tam da bağrında geri dönerek, ve bu olumsuzlamanın her derecesinde hep yeniden geri dönerek, bir güçler alanı, kimseye ait olmayan boğucu bir ortam gibi, evrensel olarak varlığını sürdürür (Levinas, 2016o: 51).

Il y a, bilinç sahibi bir öznenin kuruluşundan önceki adımı, yani, öznenin henüz kendine sahip olmadığı ama anonim bir biçimde varolmanın kendisine maruz kaldığı aşamaya karşılık gelir. Bu maruz kalış, dehşet verici, korkutucu bir şekilde tezahür eder fakat dehşetin kaynağı hiçlik ya da ölüm endişesi değil, olmaktır. *Il y a*'nın saçtığı dehşetle birlikte her olumsuzlamanın bağrında, olmanın kişisizliği kaçınılmaz şekilde geri gelir. Dehşet, kişisel bir öznellik olamamanın, bu güçten yoksun bir şekilde, olmanın anonimliğine maruz kalmanın dehşetidir. *Il y a*, her boşluğu doldurarak olmaktan kaçışın imkânsızlığını ifşa eder. Bu yüzden Levinas'a göre asıl endişe hiçliğin deneyimlenmesi değil olma'dan çıkış olmayışın deneyimlenmesidir: "Heideggerci endişenin karşısına, gecenin dehşetini, karanlıkların sessizliği ve dehşetini, hiçlikten korkmanın karşısına, olmak'tan korkmayı koyuyoruz" (Levinas, 2016o: 55-56). Olmaktan korkmak ve dehşete kapılmak, Levinas'ın Heidegger'den ayrıldığının en belirgin yansımasıdır. Levinas bu ayrılığı Heideggerci terimleri tersine çevirmek suretiyle ortaya koyar. Örneğin, *Geworfenheit*, Heidegger'in felsefesinde, bırakılmışlığı üstlenen bir kişiselliği içerirken, Levinas bu kavramdan, varolmanın varolana ait olmadığı, kişisiz bir olmayı türetir.

Dikkati çekmek istediğimiz şey, olumsuzlamanın derecesi ne olursa olsun, boşluğun bizzat kendisinin, tüm varlığın boşluğunun, boşluğun boşluğunun bu varoluşsal yoğunluğudur. Tahayyül ettiğimiz, ve, gecede ve trajik olanda iyice yaklaştığımız bu uç durumun bize gösterdiği ve dayattığı gibi, olumsuzlama, nesnelerin yapısı ve düzenlenimi olan varlığa ulaşmaz. Olumsuzlama, kişisiz bir alan, sahipsiz ve efendisiz bir alan olarak varlığa ulaşır. Bu alanda olumsuzlama bir olumlama, hiçleme bir yaratım, hiçlik bir varlığını sürdürmedir, ve tüm bunlar kişisiz olaylardır. Yokluğun mevcudiyeti olarak il y a, çelişkinin üstündedir: Kendi zıttını kucaklar ve ona hükmeder. Bu anlamda, olma'nın çıkış kapısı yoktur (Levinas, 2016o: 57).

Il y a, öznesiz bir durumu ifade ediyorsa, bilinç sahibi bir özne olarak ortaya çıkış, *il y a*'nın anonimliğinden kopmakla mümkün olacaktır. Levinas bunu hipostaz olarak adlandırır. Varolanın varolma üzerindeki tüm hakimiyeti ve egemenliğinin silindiği anonimlikten Ben'in kurulumuna geçiş, varolanın kendi varolmasıyla ilişkiye girmesi sonucunda meydana gelir (Levinas, 2005: 70). "Bilinç olmak, *il y a*'dan çekilip çıkarılmış olmaktır. Çünkü bir bilincin varoluşu, bir öznelliktir, varoluşa sahip bir öznedir, yani bir ölçüde varlığın efendisidir, gecenin anonimliğinde bir isimdir" (Levinas, 2016o: 53).

Hipostazla birlikte, varolan, anonim var üzerinde egemenliğini ilan eder. Ben, varolmasını üstlenmek suretiyle kendiliğe sahip bir özne olarak, kendini gecenin karanlığından çekip çıkarır ve ışığa yerleşir. Işıktaki görülen şeyler artık birer muamma olmayıp belirli bir şeydirlir ve her biri Ben'in kendiliğine aittir. "Bilinç sayesinde hiçbir şey varlıkta yitip gitmez; o, bu dünyayı bir ucundan diğer ucuna aydınlatan ışıktır" (Levinas, 2016l: 168). Işık, açıklığın, kavranırlığın, bilginin kendisidir. Kişinin kendinden çıkıp başka şeylerle karşılaşmasını sağlar fakat en nihayetinde bu karşılaşma ilişkisinde her şey sanki Ben'den kaynağını alarak gerçekleşiyormuş gibi meydana gelir. Bu yüzden ışık, her şeyi benden getirdiği gibi bana geri döndürülmesini sağlar (Levinas, 2005: 94). Levinas'a göre bu nedenle aklın saçtığı ışık, yalnızlığın aşılmasına yardımcı olmaz, bilakis, yalnızlık aklın bir özelliğidir:

Tekbencilik (solipsisme) ne bir sapkınlıktır ne de bir sofizmdir: aklın yapısıdır bizzat. Bunun sebebi aklın düzenlediği duyumların 'öznel' karakterde olması değildir, bilginin evrenselliği, yani ışığın sınırsızlığı ve herhangi bir şeyin dışarıda kalmasının imkânsızlığıdır. Bundan dolayı akıl konuşacak başka bir akıl bulamaz hiçbir zaman (Levinas, 2005: 89).

Bilinç, *il y a*'nın anonimliğinin bastırılması ve kendine sahip bir Ben'in kurulması olayıdır. Anonim varolmada bir varolanın ortaya çıkışı, kendinden çıkış ve tekrar kendine geri dönüş hareketiyle olur; böylelikle varolan varolmaya sahip olur. Varolan, varolmaya sahip olması bakımından aynı zamanda ilk özgürlüğünü de elde etmiş olur. Bu özgürlükle Levinas, özgür iradenin özgürlüğünü değil, Ben'in kendiyile özdeşliğinden ileri gelen, anonim varolmada varolanın ortaya çıkışı olgusundan kaynaklanan özgürlüğü ima eder. Fakat bu özgürlük dolayısıyla, Levinas, Ben'in, kendisine zincirlenmiş, yalnız bir monad olduğunu belirtir. Çünkü Ben, her şeyden önce kendiyile özdeşliği dolayısıyla kendi varlığıyla meşgul olmak zorunluluğu altındadır. Buradan çıkan sonuç, paradoksal bir şekilde, Ben'in ilk özgürlüğü edindiği andan itibaren artık özgür olmadığıdır. Ben'in Ben olduğu özgürlüğün bedeli, kendisinden kaçamayışının kesinliğidir, zira kendinden sorumlu olmak mecburiyetinin yükünden kurtulmanın yolu yoktur:

Ben bir tin gibi, bir gülümseyiş gibi veya esen bir rüzgar gibi var değilim, ben sorumluluktan muaf değilim. Varlığım bir sahip olma ile ikizleşir: Ben kendimle tıkabasa doluyumdur. Maddi varoluş budur işte. Sonuç olarak maddesellik, tinin olumsal bir biçimde bir beden mezarına veya hapishanesine düşmesini ifade etmez. Varolanın özgürlüğüne sahip öznenin ortaya çıkışına –zorunlu olarak– eşlik eder (Levinas, 2005: 76).

Hipostaz, *il y a*'dan çıkışa, "var"ın hâkimiyetinden kurtulup özgürleşmeye yönelik bir olanak vermişse de, söz konusu özgürlük esasen kendine mahkûmiyet olduğu için, tam anlamıyla "var"dan çıkılmamıştır. Bu nedenle, Ben'in ontolojik açıdan yalnızlığını aşmak, hipostazda ortaya çıktığı haliyle Ben'in kendi ile özdeşliğini kırmakla olur. "Maddenin zincirlerini kırmak, hipostazın kesinliğini kırmaktır. Zamanda olmaktır bu. Yalnızlık bir zaman yokluğudur" (Levinas, 2005: 77).

Zamanda olmak, kendi varlığının ötesine geçerek başkasıyla ilişkilenece, Ben'in kendi "şimdi"sinden ve kendine ait yerinden çıkmasına işaret eder. Levinas, bilinç ve Ben'in maddiliğinin hipostaz olayıyla nasıl ortaya çıktığını anlatırken, hipostazın zamanının şimdi olduğunu söyler (Levinas, 2005: 71). Bilinç, zamansal olarak şimdide kurulurken aynı zamanda mekânsal olarak konumlanmayı da gerektirir. *Il y a*'nın anonimliğini bastıran bilinç, bu edimi kendine bir yer olarak gerçekleştirir. Özne, kendini belirli bir mekânda konumlandırmak suretiyle kendi tözselliğini ve ismini kazanır. Öznenin aldığı bu konum ona aittir, kendine doğru kaçtığı yerdir. Bilinç bu şekilde kendini "var"ın anonim istilasına karşı muhafaza ederken, sahip olduğu konumunu başkaya veya başkasına kapatır. Başkaya kapalı bu bilinç, Levinas'ın tam da tüm felsefesi boyunca yerinden etmeyi hedeflediği ego'nun bilincidir (Kartal, 2017: 164). Bilincin başkasına kapalılığının zamansal vehçesindeki şimdi, geçmişin olmadığı, gelip geçici bir uçuculuk anıdır. Şimdi, sürüp giden bir şey olmadığından, kaynağını aldığı bir geçmiş yoktur; yalnızca kendinden kaynaklanır ve kendinden itibaren gerçekleşir. Kendinden kaynaklanma olarak şimdi, Ben'in ontolojik karakterini tanımlar (Levinas, 2005: 72).

Levinas'a göre, varolan varolma üzerinde egemen olurken hâlâ hâkim olduğu varolanlarla ve kendiyle tıka basa dolu olduğundan, "var"dan çıkışın gerçekleştirilmesi için gereken, kendini varolmaya egemen olan bir Ben olarak ortaya koymak değil, kendinden çıkmak, varlığın ötesine geçmektir. "(...) kendini yerinden etmek, yani tahtından inmek gerekir. Ben'in hükümlanlıktan bu feragati, başkasıyla sosyal ilişkidir, çıkar-gözetmez ilişkidir (Levinas, 2016h: 312). *Il y a*'nın kuşatması ve Ben'in kendi varolmasına zincirlenişi olarak yalnızlıktan çıkmak, ancak başkasıyla ilişki sayesinde mümkündür. Bilmek olgusunda da Ben'in, kendi dışındaki şeylere yönelimi söz konusudur, ancak bu yönelim, Ben'i kendinden çıkaran bir aşkınlık hareketi değildir. Bilgi, düşüncenin düşündüğü şeyle

upuygunluğuna dayanır ki Levinas’a göre bu upuygunluk bilinenin bilende massedilmesiyle sonuçlanan bir asimilasyona karşılık gelir. Bu bakımdan, ne bilgide kendinden çıkmak mümkündür ne de bilgi ve sosyallik aynı aşkınlık yapısını paylaşır (Levinas, 2016h: 316). Levinas bu nedenle, bilginin ötesine geçen, düşüncenin kavranırlığını kesintiye uğratan bir fikrin peşinden gider; varlığın ötesindeki iyi ve sonsuz fikri, bu bağlamda Levinas’ın felsefesinde önem kazanır.

İyi ideası Platon’da, nesnelere gerçekliğini, düşünceye ise bilme gücünü veren idea olarak, gerçeğin ve bilimin kaynağıdır. Bilinen şeyler bilinme özelliğini iyi ideasından aldığı için, iyinin yeri hem bilimin hem de gerçeğin üstünde, çok yükseklerdedir ve her ikisinden apayıdır. Bu yüzden, iyi, bir varlık değildir ama varlıktan çok daha parlak ve güçlüdür (Platon, 2012: 225). Varlıktan başka ve ötede olan iyi ideasından Levinas, Ben’in kendi içkinliğinden Başka’ya doğru giden, başkalığı kendi özdeşliğinde massetmeksizin kendinin dışına çıkan hareketi çıkarsamıştır: “Varlığın, içkinlikte betimlenen aşkınlığı, filozofların bahsettikleri biricik aşkınlık değildir. Filozoflar bize Varlık’ın ötesinin gizemli mesajını da taşıyorlar. İyi’nin Varlık’a aşkınlığı, *epekeina tes ousias*, ikinci dereceden aşkınlıktır ve bu aşkınlığı, Olma’nın Olan’ı aştığı Heideggerci yoruma tâbi tutmak zorunda değiliz” (Levinas, 2016c: 132). Bütünüyle yaderk olan fakat bu yaderklikte Ben’in kendinden çıkmakla kendini Başka’da kaybetmediği ve Başka’ya doğru aşkınlığın içkinliğe çevrilmediği deneyim, iyilikte somutlaşır böylece:

İyilik, ne kendini şimdi (mevcut) hale getirebilir, ne de temsiliyete girebilir. Şimdi, kendi özgürlüğümün başlamasıdır, halbuki İyilik kendini özgürlüğe bırakmaz: Benim onu seçmemden önce o beni seçmiştir. Kimse isteyerek iyi değildir. Ancak, İyiliği seçmeye zamanı olmayan özne, dolayısıyla İyiliğin ışınlarının öznenin bilgisi dışında onun içine sızması, işte bu özgür-olmamaklığın biçimsel yapısını belirler (Levinas, 2016k: 160).

Öznenin iyilik karşısında özgür olmayışının sebebi, başkasının yüzü karşısında Ben’in cevap vermekle –sorumlulukla– yükümlü olmasından kaynaklanır. İyi, Ben’in kendi olmasından önce gelen, “kökenden-önce gelen bir hassasiyet” (Levinas, 2011: 172) olarak, Ben’i kendi varlığından evvel başkasının varlığından sorumlu olmaya tayin eder. Ben, kendi için olmaktan önce başkası için sorumluluğa atanmıştır ki bu nedenle iyilikte seçim özgürlüğünün aksine Ben’in pasifliği söz konusudur. “İyi, üstlenilemez bir yatkinlik uyarınca, özneyi başkasına yaklaşmak üzere, yakına yaklaşmak üzere atar” (Levinas, 2012c: 269-270). Levinas, Platoncu

iyi ideası ve Descartes'in sonsuz fikrinden itibaren, Ben'in kendiliğini başkası için sorumluluğun zemininde yeniden tanımlamayı amaçlar.

Sonsuz fikrinin keşfinde Levinas'ın ilhamı, Descartes'in Üçüncü Meditasyonudur. Descartes, Tanrının varlığı üzerine düşünürken, bunun sonlu bir düşüncenin sonsuzu düşünmesi olarak gerçekleştiğini fakat insanın sonlu düşüncesinden sonsuz fikrini çıkaramayacağını, dolayısıyla bu fikrin ancak Tanrı tarafından düşünceye yerleştirilmiş olabileceğini bulgular (Levinas, 2012a: 204). En nihayetinde Descartes'e göre Ben, sonlu kavramından önce sonsuz kavramına, ben kavramından önce Tanrı kavramına sahiptir. Levinas, buradan, *cogito*'nun edimselliğinin sonsuz fikri uyarınca kesintiye uğradığı yeri çıkartır (Levinas, 2016l: 173). Ben'de Ben kavramından önce sonsuz varsa ve bu fikir düşünceye yerleştirilmişse, *cogito*'nun edimi olamaz. Bilincin etkinliği değil bilakis edilginliği ve pasiflik içinde maruz kalışı söz konusudur. Sonsuz, Ben'in düşüncesinden kaynaklanmayan fakat ona yerleştirilen bir fikir olduğu için, "her mevcudiyete öncel, bilinçteki her kökene öncel ve dolayısıyla an-arşık, izlerinde erişilebilir bir anlamla anamlanan bir fikirdir" (Levinas, 2016l: 174).

Levinas'ın Descartesçi sonsuz tezine olan ilgisi, Tanrının varlığına getirilen kanıt değil, sonsuzun düşünceye bir tür tersine dönme hareketini sokmasından kaynaklanır. Sonsuz fikrinin istisnai tarafı, onda, fikredilen'in (ideatum) fikri (idée) aşmasıdır (Levinas, 2012d: 142). Sonsuz, onu düşünen, kavramak isteyen düşüncenin yönelimini aşar. Sonsuz fikrindeki aşkınlık, düşünülenin düşünceye göre indirgendiği veya düşünce tarafından kapsandığı bilinç hareketini bozar. *Cogito*'daki upuygunluk, düşünülenin düşüncede en baştan içerildiği ve kavrandığı kabulü kesintiye uğrar; çünkü "sonsuzu düşünürken ben, *düşündüğünden fazlasını düşünür*" (Levinas, 2012d: 142). Sonsuz, onu içirme, kavrama iddiasında bulunan düşüncedeki fazlalık olarak, düşüncenin birliğini ve bütünlüğünü bozan fikirdir. Düşünce sonsuzu kavrayamaz, zira sonsuz, düşüncenin içerebileceğinden fazlasını içermesi bakımından sonlu düşüncenin ötesindedir. Sonsuz fikrinde içerilemeyen bir fikrin düşünceye koyuluşunun paradoksu söz konusudur fakat bu paradoks, bilincin kendine mevcut ve başkaya kapalı tasvirini alt üst eder. Sonsuz fikri, düşüncenin "içinde"dir ne var ki tam da bu içindelikte düşüncenin ötesine geçiş söz konusu olduğundan içkinliğin imkânsızlığı ifşa olur. "Kapasitesinden fazlasını içermek,

düşünülen bir içeriğin çerçevesini her an parçalamak, içkinliğin bariyerlerini aşmaktır” (Levinas, 2016e: 97).

İçerilemeyen şeyin Ben’de oluşu olarak sonsuz fikri, Levinas’ta, başkasıyla etik ilişkinin genel yapısını formüle eder. Sonsuzun aşkınlığı, başkasının aşkınlığıdır. “(...)düşünülenin fazlasını düşünmek, kavranamaz olanla onun kavranamazlığına dokunmaksızın ilişkiye girmektir” (Levinas, 2016c: 140). Levinas böylelikle Başka’nın Aynı’ya indirgenmediği aşkınlık hareketinin somut ifadesini, sonsuzla ilişki suretinde başkasıyla etik ilişkide bulmuştur. Nasıl ki, düşünce sonsuzu kavrayamıyor fakat bir şekilde düşüncesinde ona maruz kalıyorsa, aynı şekilde başkası da kavranılamaz, temalaştırılamaz yüz olarak Ben’i etkiler. Ben, kendi yapabilirliklerinin ötesinde, edilgin bir biçimde başkasına bağlanmıştır. “Sonlu özünde bulunan sonsuz fikri, ben’in hem ben hem de ben’i aşan başka olduğu bir öznellik yapısını anlatmak için kullanılmıştır. Çoğun azda bulunması, etik öznenin yapısı, hatta Levinas’a göre ‘özne’ olmanın anlamının ta kendisidir” (Direk, 2013a: 143). Sonsuzdaki fazlalık, Ben’in kendisinde başkası için duyduğu sorumlulukla doluluğunu ifade eder. Etik özne, bu sonsuzluk uyarınca hiçbir zaman doyuramayacağı bir arzunun içine atılmıştır. Bu bakımdan, sonsuzla ilişki, onu düşünme ya da kavrama ilişkisi olmaksızın, etik anlamda başkalığa açılan metafizik Arzu biçiminde açığa çıkar: “İhtiyacın aksine, bir sınır veya bir son belirlemeyen ve tatminin ötesinde yer alan bir Arzudur bu. Sonu olmayan, Olmanın ötesinde bir Arzu: çıkar-gözetmezlik, aşkınlık –İyi’nin arzulanması” (Levinas, 2016l: 177).

2.2.2. Levinas’ta Başkalık ve Başkalıkla İlişkinin Görünümleri

Levinas’ın düşüncesinde başkalığın, –birbiriyle ilişkisiz olmayan– iki boyutu vardır. Birincisi, başkasının başkalığıdır ve somut etik ilişkinin muhatabına gönderme yapan başkası [*autrui*] kavramıyla anılır. İkincisi ise en yüksek, mutlak olanın başkalığıdır ve sonsuzluk, aşkınlık, Tanrı ya da insanın insanlığı gibi çeşitli anlamlara karşılık gelen başka [*autre*] kavramıyla karşılanır (Kartal, 2017: 182). Mutlak başkayı karakterize eden temel motif onun ışığa karşı direnişidir. Fakat bu direniş, başka’nın bilgiyle karşılaştığını değil, daha ziyade, başka’nın bilgiyi ve bilincin yapabilirliklerini aştığını ifade eder. Platon’un iyi ideası bir benzeşim olarak

kullanılacak olursa, başka, varlığın ötesinde ve üzerindedir. Başka, bu nedenle, bilinmeyen değil bilinemeyendir. Bilinemezliği, ışıktan kaçışı dolayısıyla Başka ile Ben arasındaki ilişki hiçbir surette kavranırlığa indirgenemez, öyle ki, başkayla ilişkide Ben gizemle ilişkidir (Levinas, 2005: 101).

Ölüm olayı, *Zaman ve Başka*'da, Ben'in varoluşunda mutlak olarak başka olan bir şeyle ilişkide olduğunu ifşa eden başkalık olarak anlam kazanır. Heidegger'in aksine Levinas, ölümün üstlenilebilecek bir imkân olduğunu reddeder. Ölüm, üstlenilemeyecek tek şeyi ifade eder, zira o ne akıl aracılığıyla bilinebilir ve öngörüye açık olandır ne de Ben'in kendisinden kaynaklanır. Ölüm, öznenin özne olma vasfını temin eden muktedirliklerin kaybını haber verir. Özne, ölümle ilişkisinde ona özne olmak gücünü veren şeyleri yitirir; çünkü ölümle karşılaşma, öznenin nesneyle ilişkisi gibi meydana gelmeksizin gerçekleşen, öznenin egemeni olmadığı bir olaydır. Ölüm, Ben tarafından yakalanamaz veya üstlenilemez fakat özne üstlenemediği bu olayı varolması olgusunda barındırır. "Olay onu üstlenemeyen öznenin başına gelir, özne şu veya bu şekilde olayın karşısında bulunduğu halde ona karşı hiçbir şey yapmaya muktedir değildir" (Levinas, 2005: 105). Ölüm, öznenin varolmasında –sonsuzluk fikrinde olduğu gibi– üstlenilemeyen, inisiyatiflerin dışında kalan fakat gelen bir fazlalık olarak belirir. Ölüm böylelikle, bütünüyle başkalıktır.

Ölümdeki başkalık, öznenin varolmasındaki yalnızlığın kırılmasıdır. Fakat Levinas bunu ölümü bir çeşit özgürleşme gibi gördüğü için değil, Ben'i kendi şimdinden çıkararak bir geleceğe açması bağlamında ortaya koyar. Hakkında herhangi bir öngörüye ya da tasarıya sahip olunamadığından, "ölüm asla bir şimdi değildir" (Levinas, 2005: 98). Yakalanamayan fakat kendisine yakalanılan bir olay olması bakımından ölüm, Ben'in şimdi ve buradallığını kesintiye uğratar. Üstlenilemeyen ama gelen bir şey olduğundan, ölüm, benimkilik anına çevrilemez. Ölüm, Ben'den değil, mutlak başkadan gelen gizemdir. Bu açıdan, ölüm, Ben'i kendisine kapatmaz, bilakis Ben'i başkaya, bilinemeysiyle karakterize olan geleceğe açar. Gelecek, Levinas'ta Ben'in tasarılarının yöneldiği bir yer olarak kavramsallaştırılmaz, aksine bu kavrayış eleştirilir: "Öngörülen ve tasarlanan gelecek, hakiki, otantik gelecek değil, olsa olsa geleceğin şimdisi. Gelecek yakalanamayandır, başımıza gelen ve bizi ele geçirendir. Gelecek, başkadır. Gelecekle ilişki başka ile ilişkinin ta kendisidir" (Levinas, 2005: 103). Ölüm, Ben'in

varoluşunda mutlak başkayla ilişkide olduğunu, dolayısıyla varoluşunda çoğul olduğunu açığa çıkarıyorsa da, Levinas zamanı ölümden yola çıkarak kavramsallaştırmayı seçmez. Zaman, Levinas’a göre, yalnız, yalıtılmış bir özneye ait olgu değildir, başkasıyla ilişkinin başkalığında gerçekleşir (Levinas, 2005: 59).

Levinas, zamanı açan –varolmanın yalnızlığını kıran– başkalık olarak, dışının başkalığını mutlak bir farklılık olarak kabul eder. “Cinsiyetlerin farklılığı biçimsel bir yapıdır; fakat gerçekliği başka bir anlamda böler ve gerçekliğin imkânının ta kendisini –Parmenides’in ilan ettiği varlığın birliğine karşı– çokluk olarak koşullandırır” (Levinas, 2005: 115). Levinas, Ben’in birliğine karşı çoğulluğu tesis edecek olan aşkınlığın peşindedir. Ancak, onun aradığı çoğulluğun varolan öznelerin çoğulluğuna karşılık gelmediğini görmek önemlidir zira Levinas, çoğulluğun tam da öznelerin çoğulluğu olarak kavramsallaştırılması sonucunda aşkınlık fikrinin içinin boşaltıldığını düşünür. Çoğulluk, Batı felsefesinde yalnızca varolan öznelerin çoğulluğu şeklinde ortaya çıkar, hiçbir zaman varolanların varolmasında aranmaz. Varolmanın dışında durarak çoğulluğu denetleyen bir özne mevcuttur hâlâ. Çoğulluk, bu yüzden klasik yorumda, *cogito*’nun sentezine tabi olmayı sürdürür (Levinas, 2010: 670). Böyle kavranan aşkınlığı Levinas çelişkili görmektedir, çünkü varolan öznelerin çoğulluğu düzeyinde aranan aşkınlıkta, Ben kendisini aşmamıştır. “Aşkınlaşan özne, kendini de aşkınlığında beraberinde götürür. Yani kendini aşmaz” (Levinas, 2010: 669). Klasik aşkınlık yorumuna karşın Levinas, çoğulluğu varolan özneler açısından değil, varolmanın kendisindeki başkalıktan çıkartır. “Karşıma bir başka varolan değil, başkalığı koyuyorum” (Levinas, 2005: 117) derken temas edilen düşünce budur.

Dişiliğe özgü ontolojik yapıda dişi, diğer herhangi varlığa kıyasla sahip olduğu bir farklılık dolayısıyla başka değil, kendisi itibarıyla başkadır ve bu anlamda başkalık kavramının kökenidir (Levinas, 2016h: 318). Başkalık, dışıde Aynı’ya dönüşmeksizin kendi saflığında belirir. Dişiyi ayırt edici yapan da tam olarak Aynı’ya gösterdiği dirençtedir. Aklın ışığına kendisini sunmayan, ışıktan kaçan dişi, varolma tarzını gizlenme olarak ortaya koyar. Bu nedenle başkalık, dışıde başkalık olarak ortaya çıkar; gizemi onun başkalığını oluşturur (Levinas, 2005: 116). Dışıde ortaya çıktığı haliyle başkalık, ele geçirilemez, bilinemez, gizemine erişilemez olandır. Levinas, dışının başkalığından hareketle, başkanın kendini başka olarak

ortaya koyabildiği ve aynı zamanda Aynı'ya indirgenmeyen aşkınlık temelli bir ilişkiselliğin sürdürülebildiği somut örneğin erosta olduğunu düşünür. “Aşkın hissiyatı varlıkların aşılabilir bir ikiliğinden kurulur. (...) İlişki başkalığı *ipso facto* nötrleştirmez, korur. Şehvetin hissiyatı iki olma olgusundadır” (Levinas, 2005: 115).

Levinas'ın düşüncesinde eros, iki ayrı parçanın bütünleşmesi, kaynaşması, bir olması değildir; aksine ayrılmışlığı (*séparation*) muhafaza etmesiyle sosyalliğin diğer tüm formlarından farklılaşır. Seven ve sevileni bir araya getiren erotik ilişkideki başkalık bir bütünlük kurmayıp, tarafların ikiliğinden, ayrı olmalarından beslenir. “Erosta başkasının yakınlığında mesafe bütünüyle korunur” (Levinas, 2005: 124). Bu açıdan erosta Ben, birliği ikilik olarak yaşar ve varolmasındaki çoğulluğu tecrübe eder. Özne, erotik ilişkide kendisini sadece kendisinin kendiliği olarak değil, aynı zamanda bir başkasının kendiliği olarak –onun nesnesi olmadan– bulur (Levinas, 2010: 667). Erosta ne başkasını bilmek ne de başkasının üzerinde iktidar sahibi olmak söz konusudur. Bilgi değildir, çünkü erotik ilişkide dışı kendi gizemine doğru geri çekilir, mutlak olarak bilinemez olandır; iktidar değildir çünkü Ben'in yapabilirliğinin sınırının ötesinden onu yakalayarak gelir, bu yüzden de Ben'in seçimini değil ama seçilmişliğini ifade eder:

O başkalıkla, gizemle, yani gelecekle ilişkidir; o, her şeyin orada olduğu bir dünyada hiçbir zaman orada olmayan şeyle, her şey oradayken orada olmayabilen şeyle ilişkidir. (...) İmkân dâhilinde her şeyin imkânsız olduğu yerde, artık muktedir olunmayan yerde, özne yine de eros itibarıyla öznedir hâlâ. Aşk bir imkân değildir, bizim inisiyatifimize bağlı değildir, nedensizdir, bizi istila eder ve yaralar; ve yine de ben (je) onda hayatta kalır (Levinas, 2005: 118).

Eros, dışıl olanın başkalığına açılan ama nihayetinde Başka'nın Aynı'da, Ben'in de başkalıkta kaybolmamasını sağlamasıyla diğer ilişkilere kıyasla daha üstündür. Ölüm, üstlenilemezlik olarak Ben'in muktedirliğini sona erdirirken, erosta Ben muktedir olan bir Ben olmamasına rağmen Ben olarak varlığını devam ettirme şansına sahiptir. Eros bu yüzden ölümden daha güçlüdür; Ben, dışılın başkalığındayken, kendini bu başkalıkta yitirmeksizin Ben olarak kalabilmektedir. Bu imkânı açan olguyu Levinas, babalıkta, baba-oğul ilişkisinde yakalar.

“Babalık, tümüyle başkası olduğu halde ben olan bir yabancıyla ilişkidir” (Levinas, 2005: 120). Levinas'a göre, baba-oğul ilişkisi de muktedirlik ya da sahip olma ile betimlenemez. Oğlunun sahibi olmayan baba, oğluyla ilişkisinde, kendi

varlığındaki ikiliği deneyimler. Babalık, Ben'in kendisinde kendinden başka olduğu, varolmadaki çoğulluğa tanıklık etmeyi sağlayan motiftir. "Evladıma *sahip (avoir)* değilim, şu veya bu şekilde evladımımdır (*être*)" (Levinas, 2005: 121). Levinas başka bir örnek olarak doğurganlığı verir. Ben, dişille erotik ilişki dolayımında, kendi varlığının özdeşliğinden, kendi şimdisinde hapsolmaktan çıkar ve kendini kaybetmediği hatta çoğul olarak yeniden ürettiği başkalıkla ilişkilendirir: "Erotik olanın doğurganlık üzerinden geleceğe yaptığı kaçınılmaz gönderme, kökten başka bir yapıyı ortaya sermektedir: Özne yalnızca yapacaklarının tümü değildir (...) o bir yandan *bizzat-kendisi* olarak kalırken, kendisinden başka olmaktadır" (Levinas, 2010: 669). Doğurganlık ve babalık Ben'in özdeşliğindeki gediği ve çoğulluğu aynı anda ifade eder. Çocuğun olması imkânına bağlı iki olgu olmaları bağlamında, Ben'in tanımında içerilen imkânları aşmaktadırlar. Babalıkta somutlaşan, kişinin kendi özdeş varlığından başkaya ve kendi mülkiyetinde olmaksızın kendisinden olan başkasına doğru çıkabilmesi, başkasının imkânlarına kayıtsız kalmamasıdır. Levinas bunu sadece biyolojik bir baba-oğul ilişkisinde temellendirmez. Soy bağının olmadığı başkasına karşı babacıl bir tutuma sahip olmak da babalıktır. (Levinas, 2016h: 320-321).

Aşkınlığın babalıkta ve baba-oğul ilişkisi biçiminde görünüm kazanması gibi noktalar, Levinas'ın düşüncesinin bu boyutunu problematikleştirmekte ve çeşitli tartışmalara açık bırakmaktadır. Örneğin, Direk'in de belirtmiş olduğu gibi, "doğurganlık (velûdiyet) söz konusu olduğunda ana-kız ya da baba-kız ilişkisinden hiç söz edilmez, tamamıyla baba-oğul soykütüğü belirler Levinas'ın söylemini. Başkalığının aşkınlığına rağmen dişinin doğurganlığı silinmiş, babanın aşkınlığının oğulla ilişkisinde somutlaşmasının görünmez aracısı durumuna gelmiştir" (Direk, 2005: 40). 1961'de *Bütünlük ve Sonsuz*'da eros ve doğurganlık tartışmasına tekrar geri dönen Levinas, daha sonraki metinlerinde bu kavramlar üzerinde durmayı bırakarak başkasıyla ilişkiyi yüz yüzelik zeminine yerleştirip, yakına, komşuya karşı sorumluluk üzerinden ele almayı seçer.

2.2.3. Yüzle Karşılaşma

Levinas'a göre, anlamın ilk olgusu yüzdendir. Yüzün anlamlı olması, onun kendisini bir gösterge ya da fenomen gibi sunduğunu ima etmez. Yüz, kendini ifade etmekle, bir şahıs olarak sunmakla anlamlıdır. Diğer her şeyin anlamı başka bir şeyle olan ilişkisinde yatarken, yalnızca yüz başka bir şeyle ilişkisi bağlamında anlam kazanmaz; kendiliğinden ya da kendi başına anlamlıdır. Tüm anlam verme hareketine öncel olan yüz, anlamlılığın kaynağında durur (Levinas, 2016f: 109). Yüz ile birlikte, bütünlük düşüncesi kesintiye uğramış olur çünkü yüzün dışında durarak ona anlam veren bir Ben yoktur. Kavrayış gücünün sahip olduğu iktidar, yüzün dolaysızlığı karşısında iptal olur. "O, düşüncenin kuşatacağı bir içerik haline gelemeyecek olandır, içerilemeyendir, sizi öteye götürendir. Böylelikle ki yüzün anlamı, onu bir bilginin bağlanaşığı olan varlıktan çıkarmaktadır" (Levinas, 2016h: 326).

Yüz denildiğinde çoğunlukla akla ilk gelen imge ya da tanım, somut, algılanabilir bir biçimselliktir. Oysa yüz, bir algı nesnesi değildir, herhangi kavram altına alınamaz ve belirlenemez. Yüz kendisini bana bütünüyle sunmaz, bir epifani içerisinde belirir. "Yüzde tezahür eden Başkası, kendi plastik özünü bir bakıma delip geçer –yüzünün yansıdığı camı açan biri gibi. Mevcudiyeti, onu açığa vuran biçimden *soyunmak'tır*" (Levinas, 2016c: 137).

Levinas burada mevcudiyet terimini kullanmakla, yüzü varlık düzenine geri döndürmüş olmaz, bilakis yüz varlığın ötesiyle ilişkiye sokar. Yüzün mevcudiyeti, izdir. "Yüzün çıkageldiği öte, iz olarak anlam ifade eder. Yüz, Burada Olmayan'ın izinde, tümüyle olmuş bitmiş, tümüyle geçmiştir" (Levinas, 2016c: 142). Yüz, hiçbir zaman burada olmayan bir geçmişin izinde mevcuttur. Yüzün anlamı, ortaya çıkarmaksızın anlam ifade eden izden geldiği için, varlığın ötesinde anlam ifade eder ve böylelikle onun anlamı göstergeye dönüşmez. İz, hep çoktan geçip gitmiş olanın mevcudiyetidir, dolayısıyla şimdi olan mevcudiyet düzeninin dışındadır; o şimdiyle değil geri döndürülemez bir geçmişle ilişkiye sokarak dünyanın kavramsal düzenini alt üst eder. İz yüzde olması, yüzün deneyiminin radikal bir deneyim olduğunu, yaşantı olmadığını ifade eder. Yüzle karşılaşmanın radikal deneyimi ise kendinden çıkmayı ima eder (Direk, 2013a: 175).

“Kendi biçiminden arınmış olan yüz, çıplaklığı içinde titrer. Yüz bir sefalettir. Yüzün çıplaklığı, bir yoksunluk ve beni hedefleyen doğruluğunda (*droiture*) bir yakarmadır” (Levinas, 2016c: 138). Yüz aynı zamanda talepte bulunan açık bir eldir (Levinas, 2003b: 169). Yüz, dulun, yetimin, yabancının yüzüdür. Yüzde başkasının yoksunluğu, yoksulluğu ve muhtaçlığı vardır. Yüzün mevcudiyetindeki çıplaklık, yüzü görülen bir bütünlük olmanın ötesinden anlamlandırarak başkasının mahrumiyetini, incinebilirliğini dışa vurur. Yüz beni doğrudan başkasının savunmasızlığına ve mahrumiyetine kayıtsız kalmamaya, onun için sorumlu olmaya açar. Yüzle karşılaşma, bilinçten, özgürlükten önce Ben’i başkasına sorumlu kişi olarak belirler, bu bakımdan yüz karşısında bilinç öncelikli yerini yitirir.

Yüz, hiçbir bağlamdan hareketle anlaşılmaz ya da anlamlandırılmaz, Levinas buna kültürel bağlamı da dâhil eder. “Yüzün çıplaklığı, hiçbir kültürel süsleme barındırmayan bir sadeliktir, kendi ortaya çıkışının bağrında bir bağlarından kopuştur, bir muafiyettir. Yüz, dünyamıza tümüyle yabancı bir alandan, bir mutlaktan gelerek girer; bu mutlak, asıl yabancılığın bizzat adıdır” (Levinas, 2016c: 138). Başkasını kültürel bir bağlamda düşünmek onu içinde bulunduğu bütünden hareketle anlamaktır. Her kültürel etkinlik, bir bütünlüğü oluşturarak dünyayı kurarken, yüz bu dünyasal anlamı altüst eden bir soyutluktur; çıplaklığı benim dünyama tamamen dışsal ve yabancıdır (Levinas, 2016c: 136-137). Levinas yüzün çıplaklığını yalnızca onun savunmasızlığına, yoksulluğuna ve yoksunluğuna dikkat çekmek üzere değil ama yüzü muhtemel kültürel kodlamalardan arındırmak için de vurgular (Kartal, 2017: 192). Talepte bulunanın hangi yüz olduğunu değil ama talep edilenin ne olduğunu önemsemek, yüzle karşılaşmaktır. Başkasıyla karşılaşmanın en iyi yolunun “gözlerinin rengini bile fark etmemek” (Levinas, 2016h: 326) olduğunu söylerken Levinas bunu kasteder. Yüz yüzelik olarak etik ilişki, yüzün kendisini görmeyi değil ama yüzde tezahür eden başkasının talebine cevap vermeyi gerektirir. Bu nedenle yüzle ilişki, görmek, bilmek, anlamak değil ama sözdür.

Yüz, ilk cümlesi olan “öldürmeyeceksin” buyruğuyla kendisini arz eder. “Onun epifanisi, duyulur ve kavranılır ışıktaki bir formun belirişi değildir basitçe, ama burada güce bir *hayır* vardır daha en başta. Onun *logosu*, ‘öldürmeyeceksin’dir” (Levinas, 2012d: 143). Yüz, ilk başta, başkasını öldürmenin imkânsızlığını ortaya koyan etik bir direnç olarak belirip Ben’in hakimiyetine karşı çıkar. Yüz bu anlamda

ele geçirilemezdir. “Yüzün mutlak çıplaklığı, örtüsüz, elbisesiz veya maskesiz olan mutlak surette savunmasız yüz, benim onun üzerindeki iktidarına, şiddetime karşı koyan şeydir; mutlak bir biçimde karşı koyar o, kendinde karşı koyuş olan bir karşı koyuşla” (Levinas, 2012h: 291). Bana etik olarak başkasını öldüremeyeceğimi ifade eden yüz, dolaysız bir karşı çıkışla, bir kuvvet ya da şiddet olmayan bir karşı çıkışla belirir. Levinas’a göre şiddet, bu barışçıl karşı koymanın vahşet olarak görülmesi, yani başkasının mutlak karakterini onun gücüyle bir tutulması sonucunda ortaya çıkar (Levinas, 2012h: 287-288).

Ontoloji, başkasını başka olarak, bir yüz olarak görmediği için de şiddet felsefesi olagelmıştır. “Öldürmeyeceksin” buyruğu etik bir buyruktur ki bu bakımdan öldürme ihtimali tümüyle ortadan kalkmış değildir. “Başkası öldürülebilir; etik gereklilik ontolojik bir zorunluluk değildir” (Levinas, 2016h: 327). Başkası, şiddetimi yönlendirebileceğim tek olandır. Fakat yüzle karşılaştığımda başkasını öldürme imkânım etik olarak imkânsızlaşmıştır. Bu bağlamda bir örnek olarak Levinas, “kardeşin nerede?” sorusuna “kardeşimin bekçisi miyim ben?” yanıtını veren Kabil’in, alaycı değil fakat etikten yoksun, ontolojik bir yanıt verdiğini belirtir. Kabil, kardeşini kendisinden ontolojik açıdan farklı bir varlık olarak görmektedir: “Ben benim ve o da o.” (Levinas, 2016i: 248). Kabil için kardeşinin yüzü bir imgeden öteye geçmez bu nedenle, aynı zamanda Tanrı sözü de olan “öldürmeyeceksin” emrini işitmemiştir.

Levinas’ın yüzü esas alması, yüzün Ben’i etkileyerek kendiliği sorgulama olayını başlatan olmasından kaynaklanır. Kendiliğin sorgulanması, başka’nın buyur edilmesidir. Aynı’nın egemen konumunu yerinden edecek olan başka, yüzde başka olarak tezahür ederek seslenir, buyurur ve sorgular (Levinas, 2016b: 121). Bu yüzden başkasıyla etik ilişki vicdan rahatlığı içerisinde başkasıyla birliktelik durumunu ifade etmez; başkasının yüzü Ben’i sorgulayarak suçluluk ve utanç içinde bırakır:

Başkasına doğru hareket, beni tamamlamak ve hoşnut etmek yerine, beni hiç ilgilendirmeyen, şöyle ya da böyle olması karşısında kayıtsız kalacak olduğum bir duruma bulaştırır. Başkası’nın bakışı önünden kayıtsızca geçtiğimde hissettiğim bu şok etkisinin kaynağı nedir? Başkası ile ilişki beni sorgular, beni kendimden boşaltır ve sürekli boşaltmaya devam eder; öyle ki bende hep yeni kaynaklar keşfeder. Ben, bu kadar zengin olduğumun daha önce farkına varmamışımdır, ama işte artık hiçbir şeyi kendime saklama hakkına sahip değilimdir (Levinas, 2016c: 136).

Yüz yüze ilişki, sahip olunan tüm zenginlikten hicap duyma halinin tecrübesidir. Ben, kendisine bakan ve sorgulayan yüzde, varlığından, kendiliğinden duyduğu utancı görmektedir. Kendi içlinliği yüz tarafından sorgulanan Ben, utancı tecrübe etmesiyle artık kendi içsellğine geri dönemez. Başkasının karşısında kendini tamamen haksızlaştırılmış ve iktidarını uygulayamaz halde bulurken temiz bir vicdana sığınma olanağı da yoktur (Levinas, 2016b: 121).

Başkasının buyur edilişiyile birlikte Ben'in güçlerine karşı başlatılan dirençte, başkası bir engel ya da daha büyük bir güç olarak ortaya çıkmaz, sahip olunan güçlerin haklılığını, canlı bir varlık olmanın kendiliğindenliğini sorgular (Levinas, 2012e: 172). Sorgulama, temel olarak, olmanın haklılığını ölçen bir sorgulamayı niteler. Yüzle karşılaşmada Ben, orada oluşunu, ontolojik varolma hakkını ve bu hakkın her şeyden önce gelirliğini tartışmaya açmış olur. "Öldürmeyeceksin" emri dolayısıyla, etikte başkasının varolma hakkı diğer her şeyden önce gelir; bu nedenle "yüzle ilişkide, başkasının yerini gasp etmiş olduğum açığa çıkar. Spinoza'nın *conatus essendi* olarak adlandırdığı ve tüm anlaşılabilirliğin temeli olarak tanımladığı 'varolma hakkı' yüzle ilişki tarafından sorgulanır. Buna göre, benim başkasına yanıt verme ödevim benim hayatta kalma doğal hakkımı, yaşam hakkını askıya alır" (Levinas, 2016j: 272).

Ben, başkasının yüzü karşısında, özgürlüğünün adil olmayışıyla yüz yüzedir; herkesten daha çok kendisinin suçlu ve adaletsiz olduğunun bilincine varır. "Başkasının kabulü, *ipso facto* [sırf bu nedenle] kendi adaletsizliğimin bilincidir, özgürlüğün kendisinden duyduğu utançtır" (Levinas, 2012e: 175). Başkasının bakışından önce Ben bunun farkında değildir, adaletsizliği ve ahlaksızlığı ancak başkasının onu ölçtüğü bakışıyla birlikte ifşa olur. Bu noktadan sonra ise artık kendisinden önce bir başkasının varlığı mesele haline gelir ve utanç içinde kalarak sürekli kendisinden kaçır. "Özgürlüğümüz bene dair emperyalizminden vazgeçer, kendini onun önünde yalnız keyfi değil, haksız olarak da bulur" (Levinas, 2012d: 144).

Yüz karşısında Ben öncelikli yerini yitirir fakat yüzün kendiliği sorgulaması Ben'i bütünüyle ortadan kaldıran bir sorgulama değildir. Ben'i doğrudan ve kökten bir biçimde başkasına bağlayarak, başkası karşısındaki sorumluluk temelinde yeniden ele alır.

2.2.4. Sonsuz Sorumluluk

Levinas'ın sorumluluk kavrayışı, kişinin yaptığı/yapacağı herhangi eylemin sonuçlarını ya da gerekliliklerini üstlenmesi anlamında sorumluluktan tamamen farklıdır. Hatta onun sorumluluk kavramı bu düzeyde kalan sorumluluk fikrinin bir eleştirisini sunar. “Ben olmak, yaptıklarımız karşısında duyduğumuz sorumluluk değil onların ötesine geçen sorumluluktur” (Levinas, 2017a: 112). Böyle bir sorumluluk kavramı, Ben'i başkasına bağlayan bağın ihtiyaç değil Arzu –Sonsuz– olmasından ileri gelir.

İhtiyaç daima bir şeylerin eksikliğinden kaynaklanır. Eksikliği çekilen şeyi tamamlanmaya, boşluğu doldurmaya, elde etmeye ve tatmin sağlamaya koşulludur. Öznenin ihtiyaçtaki varlığı, kendisi için olmaktır; varoluşundaki meselesi yine kendi varoluşu olan öznenin egoizmi ve kendiyle özdeşliği ihtiyacı somutlaştır. Böylece ihtiyaç, benim için olan dünyaya açılıp tekrar kendine geri dönen bir kapalılıktır (Levinas, 2016c: 135). İhtiyacı zıt olarak Arzu ise Başka'ya açılır. Arzu, bir şeyin eksikliğinden değil bilakis fazlalığından doğar. Fazlalık, Arzu'nun tatmin edilemezliğidir. Arzu, “kendi açlıklarıyla beslenir ve doyumuyla artar” (Levinas, 2016h: 330). Fakat doyumun kazanılması söz konusu değildir, zira Arzu'da arzulanana yaklaşıldığı ölçüde tatminden uzaklaşılır (Levinas, 2011: 212). Tatmine en yakın yerde açlığın artışı vardır, bu bakımdan Arzu'da doyum, açlığın artışından ibaret olan bir doyumsuzluk olarak tersine çevrilmiştir. İhtiyacın tersine Arzu, hiçbir zaman doldurulamayacak bir eksiklik ve boşluk olarak karakterize olur.

Arzulanan ve Arzu arasındaki ayrılık, yakınlaştıkça mesafenin giderek artması, Ben'in başkası karşısındaki sorumluluğunun sonsuzluğunu karşılar. Başkasına duyulan Arzu, tatmine erişmez fakat iyilik olarak ortaya çıkar. Levinas iyiliği, Dostoyevski'den ödünç aldığı bir tabirle “doyurulamaz merhamet” (Levinas, 2016c: 136) olarak açar. Bir başka metninde ise, Arzu'nun “vicdanın doyumsuzluğu” (Levinas, 2012d: 148) ile çakıştığını yazar. Arzunun doyumsuzluğu, kendi-içinlikten duyulan hoşnutluğu eleştiren vicdan gibi, sorumluluktan kaçmanın ya da sorumluluğu tamamına erdirmenin olanaksızlığını hatırlatır. Vicdan, Levinas'ın yazılarında sıklıkla anılan ve etik düşüncesinde öne çıkan bir kavramdır. Ne var ki Levinasçı vicdan, yapılması gereken her şeyin yapıldığı anlamında ahlaki bir

rahatlamayla sonuçlanmaz; aksine sonsuz bir kendilik eleştirisi sürecini başlatır. Vicdan, başkasının benden ayrıcalıklı olduğunu bana farkettilendir, benim adil olmadığının bilincidir. Vicdanı öne sürerek Levinas, başkasıyla etik ilişkide temiz bir vicdana yerleşmenin imkânsızlığını vurgular. “Başkasının yüzüyle biçimlenen vicdan ne yapmalıyım sorusuna cevap vermeye çalışmaz. Kendinden hoşnut kayıtsızlığı da imkânsız hale getirir; çünkü Levinas’ın üstünde ısrarla durduğu gibi, sorumluluk arzusunun her zaman daha fazlasıyla tanımlanır” (Bernasconi, 2011: 14). Arzu olarak düşünülen başkasıyla ilişkide, yüz karşısında sorumluluk başkasına yakınlaştıkça giderek artarak hep daha fazlasını gerektirir. Öyle ki ben sorumluluklarımı ne kadar yerine getirirsem sorumluluğum o derecede ağırlaşır.

Başkasının yüzü Ben’i sonsuz sorumlulukla bağlayacak raddede nasıl etkiler? Levinas bu sorunun cevabında Ben’i yaderklikte konumlandırır. Levinas’a göre başkası karşısında sorumluluk, özgürlüğe önceldir. Başkasının yüzü karşısında Ben, seçen taraf değil ama seçilmiş olandır. Seçilmişlik, yüzdeki “öldürmeyeceksin” buyruğunun bizatihi Ben’i hedef alan ve cevap vermekle yükümlü kılan bir çağrı olmasından ileri gelir. “Yüz çağrısına kulak tıkayamayacağım ve unutamayacağım bir şekilde kendisini bana dayatır; öyle ki onun sefaletinden sorumlu tutulmaktan vazgeçmem. Bilinç, sahip olduğu öncelikli yeri kaybeder” (Levinas, 2016c: 138). Yüz karşısında sorumluluktan kaçmak imkânsızdır. Seçilme, olabilecek en kökten bağlanmaya, tümüyle başkalarını düşünmeye işaret eder. Fakat başkasının çağrısına cevap verme zorunluluğu ödev olarak ortaya çıkmaz; Ben tam da Ben olması dolayısıyla cevap veren konumundadır. Sorumluluk, Ben’i kendiliği içerisinde, evrenin dayanağı olan konumunda sorumlu olan kişi olarak teyit eder. Ben, başkasının talebine karşılık yanıt vermek üzere yerine kimsenin ikame edilemeyeceği biricikliklidir (Levinas, 2016b: 122).

Ben, kendisini bir özne olarak ortaya koyduğu andan itibaren başkası için sorumlu olan tek kişidir. Böylelikle Levinas, insanın biricikliğini onun kendi varlığına sahipliği ve egemenliğinde gören klasik yorumun yerine, biricikliği sorumluluğun bir başkasına devredilemezliğinde kavramsallaştırmayı denemektedir. “Öldürmeyeceksin” yalnızca bana yapılmış, beni ilgilendiren bir çağrıdır ve ben, ben olmam dolayısıyla başkasına cevap vermek, onun için sorumluluk üstlenmek üzere orada olan tek kişiyimdir. Cevap vermek üzere benim yerimi kimse alamaz:

Ötekiler arasında biri olarak kendimi –tam da kendim'i ya da ben'i– tek alıcısı olduğum buyruğu duymuş olarak, bu anlamda diğerlerinden ayırt edilmiş olarak bulurum. Sanki bu buyruk, her şeyden önce bana, yalnızca bana yönelmiş gibidir. Sanki ben, artık seçilmiş ve biricik olarak, başkalarının ölümünün ve bunun sonucunda da başkalarının yaşamının sorumluluğunu üstlenmek zorundaymışım gibi (Levinas, 2016d: 194-195).

Levinas, Ben'in baştan sona sorumluluk olduğunu söylerken, Ben'in en baştan, kökensel olarak bir başkasını düşünmekle tayin edilmiş olduğunu vurgulamaya çalışır. Başkası karşısında sorumluluk, öznenin kendi inisiyatifiyle geliştirdiği bir karar sorununa indirgenemez. Karar vererek başkasının sorumluluğu üstlenilmez. Başkası bana emanet edilmiştir ve ona dair her şey çoktan benim ilgim dâhilindedir. Bu yüzden, sorumluluk, Ben'in başkasına tabii olması olarak onun özneliğini oluşturur. Bu bağlamda, Levinas'ın sonsuz sorumluluk düşüncesinde kilit önemde olan bir yere varılır; Ben, başkasından herhangi karşılık beklemeden ve benzer durumda başkasından da aynı şekilde davranmasını istemeden sorumluluk yüklenmektedir.

Levinas'a göre etik bakımdan öznelerarasılık asimetrik bir yapıya sahiptir. Herkesten daha fazla sorumlu olan Ben olduğu için, "Başkası da bana karşı sorumlu değil midir?" sorusunu Levinas işlemez. Böyle bir soru etik ilişkinin Ben-Sen şeklinde karşılıklı bir yapıya sahip olduğunu baştan kabul eder. Buna karşın Levinas yüz yüzelikte Ben'in başkasının yüksekteki bakışı altında başkasına bağlı veya tabii olduğunu ve böylece sorumluluk yüklenenin yalnızca Ben olduğunu ileri sürer:

Ben, tam da, başkası ile benim aramdaki ilişki karşılıklı olmadığı ölçüde başkasına tâbiyim ve esasen de bu anlamda özneyim (sujet). Her şeyi üstlenen benim. Dostoyevski'nin şu cümlesini bilirsiniz: 'Hepimiz her şey ve herkesten ötürü herkes önünde suçluyuz ve ben başkalarından daha fazla suçluyum.' Bilfiil bana ait şu veya bu suçtan ötürü, işlediğim kabahatlerden ötürü değil; başkalarının, onlara ait her şeyin ve hatta sorumluluklarının bile hesabını veren (répondre de) bütünsel bir sorumluluktan sorumlu olduğum için. Ben daima tüm diğerlerinden daha fazla sorumludur (Levinas, 2016h: 332-333).

Levinas'ın sorumluluk düşüncesinin radikalliği, sorumluluğa dair herhangi bir sınır durumun olmamasındadır. Ben, başkasının yüzü karşısında hep daha fazla sorumluluk üstlenir fakat bu sorumluluk başkasına kayıtsız kalmamayı aşan bir aşırılığa doğru gider. Ben'in başkası karşısındaki sonsuz sorumluluğu, başkasının sorumluluğundan sorumlu olacağı noktaya dek genişleyerek, özneyi kendisinin yapmadığı şeylerden de sorumlu olan olarak yeniden konumlandırır.

2.2.5. Öznelliğin Yeniden Tanımı: Başkasının Yerine Geçme, Rehin

Levinas, *Olmaktan Başka Türlü veya Özün Ötesinde*'de, özne olmayı edilginlik olarak tarif eder: “Öznellik, bir aküzatifin [-i hali / yüklenme / isnat hali] sınırsız edilginliğinden başka bir şey değildir” (Levinas, 2012c: 251). Levinas bu edilginliği, başkasına yakınlığın artzamanlı (*diacronic*) zamansallığından doğan bir obsesyon bağlamında ortaya koyar.

Obsesyon, başkasına yakalanmak anlamına gelir. Başkasıyla etik ilişki bir yakınlık (*proximité*) ilişkisidir ancak Levinas'ın terminolojisinde yakınlık, başkasına duyulan sempatiyi değil, öznenin başkasına yakalanma ve ondan etkilenme tarzını ifade eder. Yakına yakalanma, şimdide bir araya getirilemeyen ya da şimdiyle eşitlenemeyen, bilmeye ve bilince indirgenemeyen bir bağlanmadır (Levinas, 2012c: 230-231). Yakına bağlanmanın gönderme yaptığı ilk şey, sorumluluğun, bilinç etkinliğine ve özgürlüğe öncel ve her ikisinden de daha mutlak ve ilksel olduğudur. Yakın olan başkasına bağlanma, bilinci ve özgürlüğü önceleyerek tümüyle edilginliği ima eder. Sorumluluk, her türlü anlayış gücünden, bilinçten ve şimdiden önce girilmiş bir borçtan sorumlu olma durumunu belirtir (Levinas, 2016k: 162). Levinas'a göre bu borç ödenebilecek bir borç değildir, zira yakınlıkta başkasıyla ayrılmışlık muhafaza edilir. Levinas yakınlığı başkasıyla kaynaşma olarak düşünmez. Yakınlık sonlanmayan bir yaklaşma hali olarak düşünülür; “hep daha yakına yaklaşılmaya çalışan, ama hiçbir zaman yeteri kadar yakın olamayan öznelliği imler” (Çırakman, 2012: 418). Yakınlık ilişkisi, Ben ve başkası arasındaki bağın Sonsuz ya da Arzu olduğunu ifade etmenin farklı bir şeklidir. Yakınlıkta, özne başkası “ile birlikte” değil ama başkası için biridir. Öznenin başkası üzerinde etkisi değil, başkasının özne üzerinde etkisi söz konusudur. Öznenin öznelliği böylece başkasına tabiiyet olarak meydana gelir.

Levinas'ta başkasıyla ilişki zamanla ilişkidir. Başkasıyla etik ilişki olarak zamanın yapısı ise artzamanlıdır. Artzamanlılık, ardışıklığı değil, başkasının daima benim ötemde olmasını, bir anın diğeriyle çakışmayı asla başaramadan ve bütünselleştirmeden takip etmesini ifade eder (Levinas, 2016j: 269). Levinas'ta geçmiş hem şimdide yinelenemez hem de bu geçmiş, ben'in öznelliğine önceldir; hatırlanamaz. Sorumluluğun zamanı, geçmişten bile daha eski geçmiştir. “Geçmişten

bile daha geçmiş” ifadesi, sorumluluğun kökenselliğini ve Ben’e öncel olan başkası için sorumluluğun ilkselliğini formüle eder (Kurtar, 2007: 50). Başkasının geçmişi, benim hiçbir zaman katılmadığım, yeniden anımsayamayacağım, şimdide bütünleştiremeyeceğim, yakalayamayacağım ve bu yüzden hep geç kalmış olarak borçlu kalacağım geçmiştir. Hatırlama yoluyla geri kazanılamayan, şimdide bir tema haline getirilemeyen ve tam da bu anlamda Sonsuz olan bu zaman bana hükmederek beni başkasına yakınlaştırır ve ona tabi kılar (Levinas, 2016k: 161). Levinas’ta sorumluluğun artzamanlılığı sonucunda özne her şeyden sonsuzca sorumlu olarak özneleşir. Artzamanlılık, şimdi’yi sonsuz’la ilişkiye açar. Etik özne, edilgin olduğu ve kendi kaynağını kendisi denetleyemediği için, sorumluluğu sadece kendi özgür iradesinden doğmuş bir dünyadaki olaylarla sınırlı değildir. “Bu mesele beni ilgilendirmez” diyerek geri çekilme ya da ödeyeceği bedeli düşünüp duraksama olanağı yoktur (Direk, 2013a: 150).

Özne, başkası için sorumluluk borcundan ne kurtulabilir ne de bu borcu silebilir. Hiçbir zaman “tüm sorumluluklarımı yerine getirdim” diyerek kendine geri dönemez. Bu yüzden yakınlık ilişkisi herkesten ve herkes için sorumlu kılarak özneye zulmeder. Zulüm, bilincin edilginliğini ifade etmenin başka bir şeklidir. Ben, başkası için biri olarak özneleşir; kendi kabahati olmayan olayların ve tanımadığı insanların sorumluluğunu kaçınılmaz biçimde üzerine alır, hiçbir şey yapmamış olsa dahi suçludur (Levinas, 2012c: 254). Özne kendi özgürlüğünün berisinde başkalarına bağlanmış biri olarak yapmadığından sorumlu olabildiği gibi kendisinin olmayan bir ıstırabı da üstlenir (Levinas, 2017a: 188).

Başkasının ıstırabını çektiği şeyden sorumlu olan öznenin edilginliği aynı zamanda bir travmadır fakat bu travmayı öznenin kötü bir yaşantıya maruz kalması olarak değil, Aynı’nın Başka tarafından rahatsız edilişi olarak anlamak gerekir (Direk, 2013a: 150). Travma yaratan, yakına duyulan obsesif bağlılığın imlediği sonsuz sorumluluk ve bu sorumlulukta yönelimselliğin tersine dönmesi, bilincin pasif kalmasıdır. Sorumluluk, başkasının aşkınlığının içkinliği rahatsız ettiği travmaya verilen bir cevaptır. “(...)travmanın sonucu olarak, kurulu, iradeli ve emperyalist özne özgürlüğünden soyunur ve o ölçüde kendimi sorumlu olarak keşfederim; ben adil/haklı oldukça, suçlu olurum” (Levinas, 2012c: 251).

Özne, kendisi-için ve kendiyle özdeş değildir; o her şeyden evvel başkaları için sorumlulukla doludur ve bu bakımdan kendisinde rahatsızdır. “Sorumluluğa tayin edilmiş veya seçilmiş olan, dışarıdan ikame edilemez bir biçimde tayin edilmiş olan özne derisinde rahatsız biçimde kendini suçlar” (Levinas, 2012c: 240). Levinas bu rahatsızlığı *Kaçış Üzerine*’de kendine zincirleme deneyiminde, kendi olmanın yükü ve kendi yaşamı için sorumluluğun ağırlığı olarak açıklarken, şimdi, başkalarının sorumluluğunu üstüne almanın ağırlığı bağlamında ele alır. Etikte kendilik’in ağırlığı, kendisiyle tıka basa dolu olması artık kendine sahip olmanın yükü altında ezilen varoluşa değil ama başkasının ağırlığının kendi üzerine alınmasına, başkasının hataları ve acılarının da üstlenilmesine gönderme yapar (Calin, 2010: 219).

Başkalarının yaptığı hatalardan ya da çektiği ıstıraplardan kendini suçlayan ve sorumlu olan kişi, başkasının yerine geçerek başkasının rehini olur. “Herkesin suçlaması *altında* herkes için sorumluluk, [başkasının] yerinde olmaya varır. Özne, rehindir” (Levinas, 2012c: 250). Rehin olma, öznenin özne olmasından sonra başına gelen yeni bir durum değildir; özdeşliğin öncesinde özne rehin olarak zaten çoktan başkasının yerindedir. Başkasının yerine geçme, başkasıyla aynılaşmak değil ama kendini aşmaktır; kendim dışındaki herkesin acılarından, yanlışlarından dahası başkasının bana yaptığı haksızlıktan da sorumlu olmamdır. “Öyle bir sorumluluk ki, *bana kalırsa* diyerek kendimi bir özne olarak ortaya koyuşum, zaten çoktan benim başkalarını ikame edişim veya başkaları için bedel ödeyişimdir” (Levinas, 2016l: 185). Özne daima bedel öder, çünkü sorumluluğu sınırsızdır ve bu yüzden daima suçlanan taraftır.

Özne, başkasının yerindeyken egoizmini geride bırakarak başkasına doğru kendini aşar. Bu aşma hareketi varlıktan başka türlü tasvir eder. Varlıktan başka türlü, olmanın öncelikli olduğu varoluşun paramparça oluşunu resmeder. Gidecek bir yeri olmaksızın kendi yerinden çıkıp başkayla karşılaşmak ve kendine tekrar geri dönmek demektir. Böylelikle öznellik, bir yere sahip olmaya, iktidara değil, mülksüzlüğe, yer-olmamaklığa işaret eder (Levinas, 2016k: 155). “Ben’in konumu, daha en başta, konumsuzluktur, yoksa *conatus esendi* [varlıkta-diretme] değil; onun konumu, daha en başta, tam da eza’nın şiddetinin kefareti ödeyen şu rehin olarak [başkasının] yerinde-olma’dır” (Levinas, 2012c: 277).

Özne, başkasının yerinde olarak, yani kendinden başka olarak, başkaları aracılığıyla kendindedir. Öznenin özneleşmesi başkası ile olur ancak bu, Ben'in Başka'da tamamen yitirilmesi anlamına gelmez. Başkasının yerine geçme, kendinden önce başkalarını düşünmek, başkalarıyla ilgili olmaktır. Ben'in varlığında kalma çabasından sıyrılarak kendi-için olmaktan vazgeçmesidir, bir tür “kendini unutma”dır (Levinas, 2012c: 256). Bu yüzden Levinas başkasının yerinde olmayı, özgürlük olarak betimler. Başkasının yerinde olma, özneyi kendine zincirlenmişlikten kurtarır (Levinas, 2012c: 273). Böylelikle kendi olmak da artık bir egoizmi ifade etmekten çıkar: “Kendi-olmak, varlıktan başka türlü olmak, varlıktan soyunmak, başkasının bahtsızlığını ve başarısızlığını, hatta başkasının bana karşı taşıyabileceği sorumluluğu dahi taşımaktır” (Levinas, 2012c: 259-260). Özne, kendine raptolmuş olmanın yalnızlığından çıkarak başka insanlarla dayanışma içine girer. Rehin olmak, her tür dayanışmanın, acımanın, merhametin, bağışlamanın ve yakınlığın koşuludur (Levinas, 2012c: 261).

Levinas, başkasının yerinde olmanın bir yabancılaşma üretmediğini ifade etmek üzere, Aynı'daki Başka tabirini kullanır. Aynı'daki Başka, sorumluluk uyarınca kimse onun yerine geçemezken öznenin kendinden başka herkesin yerine geçmesidir (Levinas, 2012c: 255). Özne en baştan rehin olarak özneleştiği için, başkasının yerinde olma bir yabancılaşmaya sebep olmaz. Özneliliğin anlamı, başkasının rehini olmak suretiyle herkesten herkes için sorumlu olmaktır.

Rehin olarak öznenin anlamı, sadece başkaları için olmak değil aynı zamanda kendinde başkası olmaktır; başkaları için sorumluluğun yükü dolayısıyla kendinde dingin olmamak, kendinden sürgün edilmiş biçimde mülksüz biri olmaktır. Bu bakımdan, rehin olarak öznedeki vurgulanan, başkasına açıklık ve çıkar-gözetmezliktir. Rehin olarak öznenin, başkasının yerine geçerek herkesten daha fazla suçlu ve sorumlu oluşu, etik ilişkinin asimetrik karakterini yeniden teyit ederken hem sorumlulukların mukayese edilemez olduğunu hem de kişisel sorumluluğa hiçbir şekilde sınır çekilemeyeceğini de tekrar izah eder.

2.2.6. Üçüncü Kişi: Adaletin Tesisi

Levinas'ın metinlerinde üçüncüden farklı şekillerde bahsedilir. Bir metinde üçüncü, yüzün bilinç tarafından içerilemez ve temalaştırılamaz mutlak aşkınlığını ifade etmenin bir yolu olarak o'luk (*illéité*) terimiyle karşılanır. Kendini ne ifşa eden ne de gizleyen –maske olmayan– yüz, Tanrı'nın o'luğunun izini taşır ve bu iz aracılığıyla başkalarına doğru gidilir (Levinas, 2016c: 143-146). O'luk olarak Tanrı'nın üçüncülüğü, başkasının mutlaklığını, etik ilişkinin iki tarafı arasındaki ayrılmışlığı ve asimetriyi, dolayısıyla da ilişkinin tersine çevrilemez yapısını ifade eder. Levinas bir başka yerde ise, üçüncü kişinin orada olmasının ilineksel olmadığını, başkasının yüzünde diğer başkalarının da mevcut olduğunu belirtir (Levinas, 2016i: 244). Yüzün yoksunluğunda, yoksunluk çeken herkesin mahrumiyetinin izi mevcuttur ki böylelikle özne başkasıyla karşılaştığında herkes için sonsuz sorumluluk üstlenmektedir. Bu bağlamda, yüzle ilişki tüm insanlığa açılan bir ilişkidir. Yüzün belirişinde yer alan insanlık bağlamında üçüncülük, etiği temel alan bir adalet kavrayışına gönderme yapar. Bu adalet, sorumluluğun giderek artışı karşısında “adil olduğum ölçüde suçluyum” (Levinas, 2016b: 127) diyebilen etik bir düstura bağlılığı öngörür. Nihayetinde, buradaki adalet, başkasıyla ilişkinin asimetric karakterini muhafaza ederek taraflar arasında karşılaştırmamanın yapılamayacağı düşüncesine, sorumluluk etiğine bağlıdır. *Bütünlük ve Sonsuz*'da, iki insan arasındaki etik ilişki için adalet kelimesini kullandığını söyleyen Levinas, bu metinde olduğu şekliyle etik ve adil kelimelerinin aynı kelime, aynı dil ve aynı soru olduğunu belirtir (Levinas, 2003b: 171). Sözü edilen iki tasvirin dışında, hem etik hem adalet açısından önemli bir kırılma yaratacak olan üçüncülük, bir yüz olarak bana kendisini sunan başkasının yanında yine başka bir yüz olarak beliren üçüncü kişidir.

Üçüncü kişi, komşudan başkadır fakat aynı zamanda başka bir komşudur ve başkasının komşusudur, basitçe onun bir benzeri değildir. Levinas'a göre bu aşamada bir dizi soru gündeme gelir. Başkası ve üçüncü kişi birbirleri için nedir? Birbirlerine ne yapmışlardır? (Levinas, 1994: 157). Eğer öznellik başkası için sorumluluk anlamına geliyorsa, yani yüzdeki talebe cevap vermek gerekiyorsa, üçüncünün de bir yüz olması olgusu karşısında ilk önce kime cevap verilmelidir? (Levinas, 2003b:

174). Yakın olandan başka olan üçüncünün de benim yakınım olması olgusu ve aynı zamanda yakının bir başkasının yanında üçüncü olması olgusu, cevap vermeden önce sorular sormaya iter ve sorulan her soru bir dolayım ilişkisi yaratır. Hâlbuki Levinas’a göre sonsuz sorumluluk, sorunun doğuşunu önceler. Sorumluluk bir soru değil ama sorgulamaya, karşılaştırmaya ya da cevaplar aramaya başlamadan çok evvel, başkasının talebine koşulsuz bir “evet”le yanıt vermektir. Koşulsuzluk, üçüncü olgusuyla birlikte zedelenir.

Üçüncü kişi, o zamana kadar tek yönlü olan sorumluluk ilişkisine bir çelişki sokar. Sorumluluğu sınırlandır ve bir soru doğurur: Adaletle ne yapmam gerekir? (Levinas, 1994: 157). Adaletin bir soru olarak ortaya çıkışıyla birlikte, sorumluluğun sonsuzluğundan, hukuki ve politik alana, dolayısıyla, karşılaştırmanın, hesaplamanın, düşüncenin, yargının, kararın, bilginin ve bilincin alanına geçilir. Çünkü üçüncü olgusuyla birlikte, önce kiminle konuşulacağını bilmek ve bu bağlamda yüzleri karşılaştırmak gerekliliği ortaya çıkar. İlk önce kim için sorumlu olunacağına dair bir kıstasa ve aynı zamanda kimin haklı olduğunu ölçüp tartmaya ihtiyaç duyulur. Keza Ben’in, başkasından ve üçüncüden sorumlu olmakla kalmayıp, onların birbirleri arasındaki ilişkiye karşı da kayıtsız kalmaması gerekmektedir. Levinas şöyle söyler: “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” (Levinas, 2016g: 291).

Karşılaştırma ihtiyacının yanı sıra, üçüncüye karşı da sorumlu olmak gerektiğinden, yakınlık ilişkisinde var olan başkası için sorumluluğu, üçüncü kişi için de üstlenmek ve bu anlamda sorumluluğa sınır çekmek gerekir. Adalet adına sonsuz sorumluluktan taviz vererek, başkasının önceliğine bir ölçüt eklemek gerekliliği ortaya çıkar. Üçüncü de bir talebi dile getirdiği için başkasına gösterdiğim iyiliği üçüncü kişiye de göstermem gerekir. Dolayısıyla başkasının ayrıcalığını ılımlılaştırma ihtiyacı söz konusu olur ve adalet bu noktada ortaya çıkar (Levinas, 2016h: 328). Bu aşamada ise dolaysız bir bağlanma olan yakınlık ilişkisi, üçüncü kişinin belirişiyle birlikte yeni ve farklı bir görünüm altına girer:

Üçüncü, beni ötekinin yakınlığından çekip alır; her yargıdan önce gelen sorumluluktan, biricik ve kıyaslanamaz dolaysızlığı içindeki yakına duyulan, hukuk öncesi sorumluluktan, kökensel toplumsallıktan çekip alır. Yakın olandan başka olan üçüncü de benim yakınımıdır. O, aynı zamanda yakın olanın

yakındır. (...) Bu, adalet saatidir. Yakına duyulan sevgi, ve yakının, kendisinden sorumlu olduğum biricik ve kıyaslanamaz olana dayalı ilk hakkı, kendilerini kıyaslanamaz olanı kıyaslamaya elveren Akla, bir sevgi bilgeliğine bırakır (Levinas, 2016d: 197).

Kıyaslanamaz olanlar arasındaki kıyaslama, adaletin ve buradan hareketle, yasaların, yasa önünde eşit yurttaşların, yargıyı güçlendiren kurumların ve içerisinde bu kurumların sağlamlaştırıldığı devletlerin kuruluş anıdır. Haklar ile görevler söz konusu olduğunda daima bir kıyaslama ve karşılıklılık olmak zorundadır (Levinas, 2012g: 68). Bu noktada adalet, başkasının yazgısını, ıstırabını, sorumluluğunu üstlenmenin öncesindedir. Öncelikle sorumluluk üstlenilmesi gereken yerde yargılarda bulunmak gerekir (Levinas, 2016i: 242). Etik düzlemde sınırsız olan sorumluluklara adalet açısından yasal bir düzenlemeyle sınır belirlenmesi, en azından ilkin kime sorumlu olunacağını bilinmesi ve bu anlamda esasen temalaştırılmaz olan yüzün görünürleşmesi ve yüzler arasında mukayese yapılması gerekir. Yüz, haklılığı haksızlığı, doğruluğu yanlışlığı bağlamında incelenen, hakkında kararlar ve yargılar verilen bir yüze dönüşerek temalaşır.

Eğer üçüncü kişi varsa, zorunlu olarak adalet de vardır ve adalet için de hukuk ve devlet olmalıdır. Başkasının üçüncü kişiye bağlılığı, denetimi, adalet arayışını, toplum ve Devleti, karşılaştırma ve mülk edinmeyi, düşünceyi, bilimi ve bir ilke arayışını çağırır (Levinas, 1994: 161). Hukuk temelli bir adalet düzeniyle birlikte, tarafların eşitliği ilkesi doğrultusunda bir karşılaştırma, yargılama, karar verme gündeme gelir; böylece etik ilişkinin asimetrik sorumluluğunun ve artzamanlı karakterinin yerini karşılıklılık ve eşitlik alır. Bu yüzden, üçüncü kişiyle olan ilişki, başkasıyla yakınlığın asimetrisinin sürekli düzeltilmesine işaret eder (Levinas, 1994: 158).

Üçüncü kişiyle birlikte, her tür sözleşmeden, kurumdan ya da kökenden önce başkasına sorumlulukla bağlanmış olmanın yakınlığından çıkılarak, başkalarıyla eşit olduğu hukuki-politik ilişki biçimine geçilir. Levinas'a göre burada insanın biricikliği, zorunlu olarak, insan türünün bir bireyinin tikelliğine, vatandaşlığa indirgenir. Levinas için bu bir sapmadır (Levinas, 2016d: 197). Sapma, etikten ontolojik alana doğru olan bir sapmayı niteler. Fakat aynı zamanda Levinas bu sapmanın, kaçınılmaz olduğunu teslim eder. Çünkü dünyada hiçbir zaman yalnızca tek bir muhatap ya da tek bir karşılaşılan yüz yoktur, her zaman üçüncü kişiler

vardır; aksi durumda ne sorumluluğa ne de adalete dair herhangi bir problem ortaya çıkacaktır:

Dünyada ikiden fazla insan olduğundan, biz kaçınılmaz olarak başkallığa yönelmiş etik bakış açısından bütünsele yönelmiş ontolojik bakış açısına geçiyoruz. (...) Dünyada yalnızca iki insan olsaydı adli mahkemeye ihtiyaç olmazdı, çünkü ben başkası karşısında ve başkasından daima sorumlu olurum. Üç insan olur olmaz başkasıyla etik ilişki politik hale gelir ve ontolojinin bütünselleştirici söylemi içine girer (Levinas, 2016j: 269-270).

Levinas, politikayı etikten ontolojiye bir sapma olarak nitelerken, insanın insanlığının bir tümele bağımlı kılınmak suretiyle biricikliğin indirgendiğini düşünür. Herkesle eşit haklara sahip bir yurttaşlık temel alındığında, yüzün biricikliği, tekilliği ve etik ilişkinin karşılıksız, asimetrik yapısı ihlal edilir, sorumluluk sınırlanır. Levinas için, insanın insanlığının başlangıcında, akıl yetisiyle evrensel yasaya katılım ya da yurttaşlık değil sorumlulukta yeri doldurulamaz biricikliği vardır. Levinas’a göre ancak öznenin başkasına yakınlığıyla, adaletin, adil bir devletin, toplumsallığın ve barışın imkânı açılır. Her ne kadar kurumsal adalet düzeni toplumsal eşitlik temelinde işliyorsa da, Levinas’a göre bu eşitlik, benim eşitsizliğimden doğar. Herkesin eşitliği benim eşitsizliğimden, haklarıma karşılık yükümlülüklerimin, sorumluluklarımin fazlalığından ileri gelir. Kendinin unutulması, adaleti harekete geçirir (Levinas, 1994: 159).

Kendimle eşit olmayışım ve başkası için sorumlu oluşumun biricikliği doğrultusunda adalet ortaya çıkar. Dolayısıyla, adalet, benim kendi varlığımın haklılığının, özgür bir varlık oluşumun keyfiyetinin tartışmaya açılması anlamını içerir. Levinas’a göre özgürlüğe dair bu eleştirel sorgulama, herkesin kendi çıkarını korumasını ve özgürlüklerin birbiriyle uyumunu, evrensel yasa içerisinde akılsal bir barışla gerçekleştirmeyi vadeden politik kuramda yapılmaz: “Siyaset kuramı, adaleti, kendiliğindenliğin tartışılmamış değerinden türetir; onun meselesi, dünyanın bilgisi aracılığıyla, özgürlüğümü başkalarının özgürlüğüyle uyumlu hale getirmek suretiyle kendiliğindenliğin tastamam icrasını sağlamaktır” (Levinas, 2012e: 171).

Levinas’ta üçüncünün farklı olmasıyla birlikte adalet de farklı anlamlara gelir. Başta da belirtildiği gibi, üçüncü kimi zaman Tanrı’nın o’luğu, kimi zaman yüzdeki tüm insanlık, kimi zaman da adalet talebinde bulunarak etik ilişkiyi açmaza sokan başka bir yakın ya da komşu olur. Buna bağılı olarak, adalet de farklılaşırken hem etik hem politik-hukuki bir kavramsallaştırmanın konusu olur. Öte yandan

Levinas, adaleti Tanrının adaleti olarak Yahudiliğin Tanrısı bağlamında ele aldığı da, “öldürmeyeceksin” buyruğunu bir adalet talebi olarak duyurur. Tevrat’tan alınan bu emrin anlamı, başkasını fiili olarak öldürmemenin ötesine geçip toplumsal adalet talebi olarak yorumlanır (Direk, 2013a: 145). Bu bağlamda adalet, varlıktan çıkarak başkaya yönelen çıkar-gözetmez etik ilişki biçiminde, Ben’in kendiliğinin yüz tarafınca sorgulaması anlamına gelir. Etiğin ontolojiye öncel oluşu, adaleti hedefleyen başkası-için sorumluluğun, özgürlük sorusuna olan önceliğidir. “Ontolojik düzlemde özgürlük adaletin, yasanın olanağının koşuludur ama özgürlük ancak adaletten sonra geliyorsa keyfi olmaktan kurtulur” (Direk, 2013a: 145).

Levinas, etikten ontolojik olana geçişin kaçınılmaz olduğunu düşünmekle birlikte, başkası için sorumluluk tarafından sürekli denetlenen bir adaletin adalet olduğunu düşünür. Bu adalet, sadece devlet kurumları ve yasallık tarafından icra edilen adalet değil ama iyiliğin ve başkasına yakınlığın dışında durmayan, yüzün sorgulamasından geçen bir adalettir. Etik boyutun unutulması durumunda adalet, devletin kendi gereksinimlerini haklı çıkarma aracına dönüşür; hakimın görevi ise yalnızca yargıda bulunmak, tikel bir olayı genel bir kural altına yerleştirmek olur (Çırakman, 2012: 426). Levinas’a göre, adalet arayışına sevk eden şeyin kendisi, başkasıyla ilişkidir. Adaletin yalnızca kurumların adaleti olarak düşünülmesi, başkasıyla etik ilişkiyi görmezden geldiği gibi adaleti politik düzenin bir aracına indirgemek anlamına da gelir. Bu bağlamda Levinas etiğin, adaleti –hukuk düzenini– ve aynı zamanda politikayı –devleti– denetlemesi gerektiğini düşünür. Adalet düzeni olarak hukuk, etik temelden yoksun kaldığında, politikanın da totaliterliğe dönüşme tehlikesi söz konusudur. “Kaçınılmaz olan kurumlarca icra edilen adalet, başlangıçtaki kişilerarası ilişki tarafından daima denetlenmelidir” (Levinas, 2016h: 328). Adalet, ancak etiğin çıkar-gözetmezliğini koruduğunda anlamlı olabilir, keza adalet talebi daima yüzden gelen bir taleptir ve adalet yüze cevap vermekle –sorumlulukla– mümkündür. Her ne kadar yasaların sorumluluk üzerinde sınırlandırma yapma yetkisi varsa da, Levinas, tüm adalet söyleminin başkasının yüzünün çağrıda bulunduğu merhamet ve başkası için duyulan sorumluluk adına harekete geçirildiğinin altını çizer (Levinas, 2012g: 68).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DERRIDA VE LEVINAS KARŞILAŞTIRMASI

3.1. DİL, ANLAM VE ŞİDDET İLİŞKİSİ

Derrida ve Levinas, başkasının başkalığına ve tekilliğine karşı indirgemeci olmayan etik bir ilişkiselliğin izini süren filozoflardır. Aynıya karşı başka ve başkalığı vurgulayan iki düşünürün de aldığı genel tavır, gelenek tarafından ayrıcalık tanınmış kurucu kavramları başkalığa açmaya yöneliktir. Bu bağlamda, başkasıyla ilişkide dil ve anlam ilişkisi her iki düşünürü de meşgul eden ortak problemlerden biri olarak karşımıza çıkar. Derrida için, kutupsal karşıtlıkları istikrarsızlaştırmak üzere, kavramların içerisinde yapılandığı felsefî dilde ikamet eden şiddeti serimlemek oldukça önemlidir ancak bunu yaparken, aşıldığı ya da kesintiye uğratıldığı varsayılan geleneğin kendisini daha da güçlendirme ve devam ettirme tehlikesi de mevcuttur. Derrida, Batı'nın ötekisiyle kurmuş olduğu şiddetli dilsel ilişkiyi hedefleyen radikal bir sarsılmanın yalnızca dışarıdan gelebileceğini söyler fakat ardından hemen uyarır: “Sistemin gücü ve etkililiği ihlalleri çoğunlukla ‘yanlış çıkışlar’ haline getirir” (Derrida, 2001: 127).

Derrida'nın bu saptaması, hem onun Levinas'ın ontoloji ve fenomenoloji eleştirisine getirdiği yorum bakımından hem de metafiziğin yapısökümüne yönelik kendi yaklaşımı hakkında fikir vermesi bakımından kritik bir saptamadır. Derrida, birbirine eklemlenerek bir arada işletilmesi gereken çoğul bir yapısökümden yanadır: ilki, zemin değiştirmeden, kurucu kavramlarda gizlice içerileni ortaya çıkarıp, bunu yapının kendisine karşı kullanarak çıkmayı denemek; ikincisi ise, dışarıya yerleşip mutlak kesinti ve farklılığı olumlayan radikal bir kopuş ve zemin değiştirmektir. Bu iki yol daima bir arada olmalıdır çünkü her iki strateji de kendi başına risklere açıktır. İlk seçenekte, yapısökümünü yapma iddiasında olduğu yapıyı olumlayıp sağlamlaştırma riski varken, ikincisinde terk ettiğini ilan ettiği yere yeniden geri dönme, yeni dili kör bir biçimde eski dile yeniden yerleştirme riski söz konusudur (Derrida, 2001: 127).

Yapısöküme ilişkin Derrida'nın benimsediği bu çoğul üslubu hesaba katarak, Levinas'ın ve Derrida'nın dil ve anlam ilişkisi bağlamında başkalığa dair getirdikleri

yorumu anlamak üzere *Şiddet ve Metafizik* metnini ele almak gerekir. Söz konusu metinde Derrida, Levinas'taki başkalık düşüncesini, Husserl ve Heidegger'e yöneltile eleştiriler ekseninde değerlendirmektedir. *Şiddet ve Metafizik*, Derrida'nın Levinas'ın felsefesiyle olan ilişkisini açık kılan ilk metin olması bakımından ayrı bir önem taşımaktayken aynı zamanda Levinas'ın da daha geniş bir kitle tarafından tanınmasında etkili olmuştur.

Derrida'ya göre Levinas'ın düşüncesi, Yunan logos'unun yerinden edilmesine ve belki de sadece Yunan yerini değil, genel olarak yeri ve kimliği terk etmeye çağırmaktadır. Yunanlının ötekisine doğru, artık bir köken ya da yer olmayana, peygamberane bir söze doğru, yeri terk etmeye davet edilmekteyizdir. Aynı'nın ve Bir'in Yunanlı tahakkümünden özgürleşmeye çalışan bu düşünce, sonsuzca başka olanla şiddet içermeyen etik ilişkiye çağırarak, aşkınlık için özgür bir uzam yaratmaya çalışır. Fakat bunu, Yunan sözünün tarihinden ayrılmadan, onunla birlikte açıklamaya gayret ederek yapar (Derrida, 2012c: 66-67).

Levinas, "*Varlıkbilim Temel Midir?*" metninde "dilini, anlamaya öncel ve akli kuran bir ilişkide temellenip temellenmediğini" (Levinas, 2016n: 79) sorgulamaya girer. Levinas'a göre dil, anlamayla aynı düzlemde değildir çünkü anlamayı önceleyen başkası ile ilişkide temellenir. Dilin kaynağında, başkasına seslenildiği başkasıyla etik ilişki yer alır. Başkasıyla etik ilişki ise, anlaşılabilirliğe dayalı Yunan dilini aşan Yahudi Kitabı geleneğinin bakış açısıyla yorumlandığında, başkası için sorumluluk ve adalet izleğine açılabilir (Levinas, 2016j: 268). Yunan dili anlaşılabilirliğin diliyken, Yahudi geleneği başkalığın dilini, ötenin, sonsuzun dilini konuşur. Levinas, dili felsefenin ötekisi olan Yahudi geleneğe açmaya çalışarak, Yunanlı logos'un anlaşılabilirliğe dayalı kavramsal ağını dağıtmayı dener.

Derrida'ya göre Levinas'ın felsefesi dil sorununa angajedir (Derrida, 2012c: 97). Sorgulanması gereken mesele, Levinas'ın, Aynı'nın dilinden ne derece kopabilmiş olduğudur. Derrida'nın okuması bu soruyu sorarken aynı zamanda Levinas'ta başka ile karşılaşma bağlamında şiddetsiz bir ilişkinin olanağını tartışır. Yapısöküm hakkında Derrida bir söyleşisinde, gerek klasik metinleri gerek diğer yazarları ve filozofları okurken izlediği yolun, bıraktıkları mirası basitçe tekrar etmek ya da muhafaza etmek değil, düşüncelerinin nasıl çalıştığını ya da çalışmadığını, düşüncelerinin gövdesi içerisindeki gerilimleri, çelişkileri, heterojenliği bulmaya

çalışmaktan ibaret olduğunu ifade eder (Derrida: 1997: 9). Derrida'nın *Şiddet ve Metafizik*'te Levinas'a karşı tutumu da bu yönde gelişir. Levinas okumasında bu gerilimin ortaya çıktığı yerlerden biri, Sonsuz düşüncesi bağlamında dil ilişkisidir.

Levinas'ta, mutlak başkayla karşılaşma, ne temsildir ne de aynıyla kavramsal bir ilişkidir. Bu karşılaşma başka tarafından olanaklı kılınır. Başka'nın, sonsuzca başka olması ve herhangi bir kavramsal kategoriye bağlı olmamasından dolayı, Derrida burada apaçık olan bir kanıtı karşı düşünmek zorunda kaldığını söyler. Eğer başka bir kavramla bağlı değilse, düşüncemizin ve dilimizin eteri olan kavramsallığın ötesine geçmek, düşünceyi ve dili, klasik alternatiflerin ötesine taşımak, başkayla karşılaşma için dili ve düşünceyi özgürleştirmek söz konusudur (Derrida, 2012c: 81). Başka, kendisinin zıttı dolayısıyla da kavranılamaz, başka sonsuzca başkadır. Başka, bir –kavramsal– karşıtlık değildir, dolayısıyla, kavramsal karşıtlıklar üzerine kurulmuş dil de başka ile karşılaşmada bir dolayım değildir (Anlı, 2010: 137).

Başka'yı ego dolayımında kavramsallaştıran fenomenoloji ve varlık ufkunda anlamlandıran ontoloji, Levinas için şiddet felsefeleridir. Her ikisi de başkayı aynılaştırmış, yüzün çıplaklığını kavram altında örtmüş, ışık aracılığıyla bilinç teması haline getirmiştir. Şiddetli olmayan ilişki biçimini Levinas, Başkanın başka olarak kaldığı Sonsuz fikrinde bulmuştur. Sonsuz, düşüncenin içerebileceğinden fazlasını barındırarak düşünceyi aşar ve böylece o hiçbir kavrama bağlı değildir. “Sonsuz (sonsuzca başka olarak) bütünlük gibi şedit olamaz. (...) İşte bunun içindir ki Levinas'ın dünyasını en fena ve saf şiddetin, ahlaksızlığın ta kendisinin dünyası olmaktan sadece Tanrı kurtarabilir” (Derrida, 2012c: 94).

Levinas sonsuzu olumlu sonsuz olarak düşünmektedir. Oysa sonsuzun olumluluğu dilde ancak kendisine ihanet ederek, son-suz olarak olumsuz biçimde söylenebilir. Derrida'ya göre Başka'ya açılırken Aynı'nın dilinden geçmenin zorunluluğu üzerine düşünmek gerekir. Bu zorunluluk sonradan ortaya çıkmamaktadır, kavramsal dilin kendisi bu belirleyiciliğin şiddetinden oluşur. Olumlu anlamda söylendiğinde dahi Sonsuzun içinde son-suz'un olumsuzluğunun izi vardır. “Sonsuz, Başka olarak, ancak son-suz biçiminde anlaşılabilir. Sonsuzu olumlu doluluk (Levinas'ın olumsuz-olmayan aşkınlığının kutbu) olarak düşünmek istediğimiz anda, Başka düşünülemez, imkânsız, söylenemez olur” (Derrida, 2012c:

103). Başka'nın söylenememesi Levinas'ın yüz metafiziğini tekrar krize sokar çünkü Levinas dil ve düşünceyi birbirinden ayırmadığı gibi başkasıyla etik ilişkinin söz ve konuşma olduğunu belirtmiştir. Levinas'a göre barış ve şiddetsizlik sözle, cevap vermekle olacaktır. Peki sözün kendisi şiddeti barındırıyorsa ne olacaktır?

Derrida'ya göre söylem ve şiddet arasındaki ayrım, daima ulaşılamaz bir ufuktur. Şiddet-olmayan söylemin özü değil, telosudur. Başlangıçta söz varsa bile bu söz şiddetten arınmış değildir. Paradoksal biçimde, söz şiddetin ilk yenilgisi olsa bile, şiddet sözün imkânından önce varolmaz. Derrida'ya göre filozof, ancak bu şekilde konuşmak ve yazmak zorundadır. Kaçınılmaz olan bu durumdan ancak söylemi yadsıyarak kaçınmaya çalışılsa da bu yine de bir şiddet ekonomisini tesis edecektir. Zira şiddete karşı bir başka şiddet olarak kendini üretecektir (Derrida, 2012c: 107).

Derrida'ya göre şiddet içermeyen bir başlangıç ya da kaynağın bulunmaya çalışılması bir yanılgıdır. “Şedit-olmayan metafiziğin bizzat söylenişi onun kendisini ilk yalanlayışıdır” (Derrida, 2012c: 143). Eğer başkasıyla ilişkiyi oluşturan dil veya söz ise ve dil şiddetten arınmış değilse, Derrida'ya göre, başkalarıyla karşılaşmanın kaçınılmaz koşullarından biri dilin kökensel şiddetinden geçmektir.

Levinas, Sonsuz'u indirgememek üzere dilin kavramsal uğrağından geçmeyi reddetmiştir. Fakat Derrida'ya göre, Levinas tam da bu şiddetsiz ilişki talebinde, kavramsallıktan kendini mahrum bıraktığı için şiddetsiz bir ilişkinin imkânını ortadan kaldırmıştır. Derrida, Levinas'ın her dilin tarihselliği içinde belli bir kavramsal uğrağı olduğunu ve bu yüzden belli bir şiddeti barındırdığını kabul ettiğini belirtir. Ancak Levinas'a göre dil, kendi kökensel imkânında şedit-olmayandır; çünkü o başkasına saf yönelimdir, başkasına sunmaktır [*le don*]. Bu sunma hali Levinas'ta sessiz bir dili varsayar. Kendisini “olmak” yükleminden, her türlü fiilden arınmış bir dildir. Yükleme atfederek sessizliği cümleye çevirmek, ilk şiddet olacaktır. Bu bağlamda Derrida'ya göre Levinas, yasadışı bir etik önermekle kalmamış aynı zamanda cümlesiz bir dil önermiştir. Yüz sadece bakış olmakla kalsa tutarlı olacak olan bu iddia kendi kendini çürütür çünkü yüz aynı zamanda sözdür. Sözün içindeki ihtiyacı, yüzün yoksunluğundaki ihtiyacı Arzu'ya yönlendirecek olansa cümledir. Levinas'ın şedit olmadığını savunduğu dili Derrida, başkasına özel isimlerle seslenen

saf bir yakarma, tapma dili olduğunu söyleyerek eleştirir. Çünkü cümlesiz ve hiçbir şey söylemeyen bu dil, başkasına hiçbir şey sunamayacaktır (Derrida, 2012c: 143).

Derrida, Levinas'ı, Yunanlı yerden çıkmaya çalışırken Yunan kavramlarının içindeki imkânları daha iyi değerlendirip kullanmaya çağırmaktadır. Zira Derrida'ya göre, Platoncu bir metinde bile metnin kendi yapısını söken bir gedik bulunabilir ve dolayısıyla başka bir dilin imkânı açılabilir ya da çoktan açılmıştır. “Bir metin asla ‘metafiziksel varsayımlar’la tümüyle yönetilmez” (Derrida, 2009: 55-56). Bu bakımdan, *Şiddet ve Metafizik*'te Levinas Derrida tarafından kaynağa karşı daha dikkatli bakmaya davet edilir. Levinas, öteye gitmek uğruna Yunan logos'unu geride bırakmış, geleneğin bütününe belirleyen bu kavramı kullanmak yerine terk ederek yanlış bir çıkışa sapmıştır (Direk, 2013a: 202). Derrida *Şiddet ve Metafizik*'te şöyle yazar:

Sonsuzun bütünlükten taşmasını bütünlüğün dilinde söyleme zorunluluğu, Başka'yı Aynı'nın dilinde söyleme zorunluluğu, hakiki dışsallığı dışsallık-olmayan olarak, yani yine de İç-Dış ve mekânsal metafor içinden düşünme zorunluluğu, yıkıntılar içindeki metafora hâlâ mesken tutma, geleneğin yırtık pırtık urbanlarını ve şeytanın yamalarını giyme zorunluluğu, belki de İç-Dış yapısında yurdundan sürülmeye önceden razı olmak zorunda kalmayan felsefi logos olmadığı anlamına gelir (Derrida, 2012c: 101)

Levinas'ın da içine düşmek zorunda kaldığı sonlu/sonsuz kavramsal karşıtlığında da görüldüğü gibi, bir terimi söylemeden diğerini söylemek olanaksızdır, her biri diğerinden farklılaşarak ertelenir; dolayısıyla logos, kendi kendisini kendi yerinden sürmektedir. *Différance*, Aynı'nın dışında değildir. Derrida'nın Batı metafiziğinde yürüttüğü yapısöküm, öteki addedilen, indirgenen ya da dışlanan başkalığın geleneğin dışında olmadığını, kendine özdeş kapalı bir bütünlüğün olanaksızlığını ortaya çıkarır.

Şiddet ve Metafizik metninden birkaç yıl sonra, Levinas'ın yaptığı söyleme (*le dire*) ile söylenen (*le dit*) ayırımına değinmek, dil-anlam-şiddet ilişkisi bakımından önemlidir. Levinas, *Olmaktan Başka Türlü veya Özün Ötesinde*'de, varlıktan başka'yı duyurmaya başladığı satırlarda olmak filini sözlüğünden çıkarır: “Varlığın öteki'sine geçmek, varlıktan başka türlü... Hayır, *başka türlü olmak* demiyorum, *varlıktan başka türlü*... Bu, var-olmamak anlamına da gelmiyor. Geçmek, burada ölmekle eşdeğer değil” (Levinas, 2016k: 148). Söyleme ve söylenen ayırımı, başkasıyla etik ilişkinin dilsel çözümlemesini sunar ancak bu ayırmada, söyleme

yakına yaklaşma tarzı olan sorumluluk olarak betimlenerek köken öncesi anlamında söylemenin şiddetsiz olduğu tekrar olumlanır.

Levinas’a göre dilin başlangıcı yüzdendir. Yüzün sessizliği çağrıda bulunur. Yüze verilen tepki birer cevaptır fakat yalnızca cevap olmakla kalmaz, aynı zamanda sorumluluktur. Bu bakımdan, dil, birinin diğerine kelimelerle gösterge vermesiyle başlamaz. Dil, her şeyden önce yüze hitap etmektir. Bu da söylemenin söylenenden çok daha fazlası olduğu anlamına gelir (Levinas, 2003b: 169-170). Levinas, response (cevap) ve responsibility (sorumluluk) kelimelerinin kökensel yakınlığına dikkat çekerek, cevap vermenin sorumluluk üstlenmek olduğuna, dolayısıyla başkasına yönelik her sözün ve genel olarak dilin, başlangıç itibarıyla başkası için sorumluluk olduğuna işaret eder. Başkası için sorumluluk, söyleme içinde dile gelir. Dilin olma imkânını açan, dilin ön-sözünü oluşturan söylemedir. Söyleme, birinin ötekine yakınlığı, yaklaşma durumunun getirdiği bağlanma durumudur ve anlamın anlamlayışının kendisidir (Levinas, 2016k: 151).

Söylenen ise temalaştırılmaz olanı temalaştırır ve dilsel bir gösterge haline getirir. Levinas söylemeyi söylenenden ayırt etmişse de, söylemenin kaçınılmaz olarak söylenende dile getirilmek zorunda kaldığını teslim eder. “Olmak”tan özgürleşen dil olarak söyleme, kavramsal dil içerisinde söylenen olarak söylenmek zorundadır. “Söyleme ve söylenmiş olan arasındaki bağıntı, yani söylemenin söylenmiş olana, dilbilimsel sisteme ve de varlıkbilime bağımlı olma durumu, her belirmenin ödenmesini talep ettiği bedeldir. Söylenmiş olan olarak dilde, her şey – kendisine ihanet edilme pahasına bile olsa– önümüzde tercüme edilebilir” (Levinas, 2016k: 152). Dolayısıyla söyleme, kendi söylediğinin tersini söylemek durumunda kalan bir söyleme olabilir. Ancak söyleme, söylenende söylendiği anda çıkar-gözetmezliğini yitirir; dilin kavramsal kalıpları içerisinde gösterilmesi suretiyle, yeniden ontolojik düzene kaydedilir. “Dil *söyleme* olduğunda başkasına etik bir açıklıktır; –sabit bir özdeşliğe veya eşzamanlı mevcudiyete indirgenen– *söylenen* olduğunda ise başkasına ontolojik bir kapalılıktır” (Levinas, 2016j: 278). Levinas, böyle bir kapanmanın olabilmesi için de köken-öncesi söylemenin olması gerektiğini düşünür. Temalaştırma, kuram, düşünce, ancak söylemenin köken-öncesi çağrısı yüzünden, sorumluluğun cevap vermeye yükümlü kılması sebebiyle mümkündür.

Dolayısıyla, söyleme ifşa edildiğinde bile bu ifşa içinde tükenmeyecektir (Levinas, 2016k: 153).

Söylemenin söylenene köken önceliği ve ondan fazlalığı, aşırılığı, yakına duyulan içten bağlılıktır. Levinas söylemeyi başkasına koşulsuz “evet” demekle ya da “işte buradayım” gibi cümlelerle örnekler. Söylemenin içtenliği her ne kadar söylenende ihanete uğrasa da, bu ihanetten önce başkasına koşulsuz bağlanmayla mümkün kılınmıştır. “Bir söyleneni söylemeden önce, bu içtenliğin söyleneni benimle başkası arasında bir perde oluşturmada önce, beni başkasına açan söylemedir. Sözsüz ama elleri boş olmayan bir söylemedir o” (Levinas, 2016l: 185-186). Bu bakımdan, söyleme, Ben’i başkasına uyandırır. Sonsuz arzuyla başkasının ihtiyacına yanıt vermek, kendisi-için bir şey almaksızın her şeyi başkasına vermek/sunmaktır. “Sözsüz ama elleri boş olmayan bir söyleme” bir yandan Derrida’nın *Şiddet ve Metafizik*’te sorduğu “cümlesiz bir dil başkasına ne sunabilir?” sorusuna bir yanıt yerine geçerken diğer yandan söylemenin söylenene bağlılığına ama aynı zamanda onu aştığına işaret eder. Arzu ihtiyaçtan bağımsızdır, fakat bu başkasının ihtiyaçları karşısında *benim ihtiyaçlarım* silindiği için ve ben başkasının ihtiyacına yanıt veren konumunda olduğum için böyledir. Yalnızca bu bağlamda, başkasına yanıt vermek üzere kullanılması noktasında, ontolojik olana temas etmek söz konusudur. Özne, başkasının ihtiyacına, sadece ihtiyaçtan bağımsız bir Arzuyla, kendi ontolojik varlığını unutarak yanıt verdiğinde sorumluluk üstlenmiş olur ve bu anlamda etik ontolojiyi önceler; fakat sorumluluk üstlenmek için ihtiyaçları karşılamak ve ontolojik olanla ilişkilenmek, “elleri boş olmayan bir söyleme”den geçmek gerekir.

Başkası için sorumluluk yüklenmek, onun yaşamından ve ölümünden mesul olmak için ontolojik kavramlara gereksinim varsa da Levinas bunun etik için yetersiz olduğunu ve ortaya çıkan bu paradoksu kriz olarak görmeyip Aynı’dan Başka’ya geçiş için olanak sağladığını düşündüğü noktada Derrida’dan ayrıldığını da belirtir:

Ontolojik olanı başkasının uğruna kullanmamız gerekir; başkasının hayatta kalmasını sağlamak için amaçların ve araçların teknik-politik sistemlerine başvurmamız gerekir. Önceden sözünü ettiğimiz bir konuya tekrar dönecek olursak, bu paradoks bizim dili kullanışımızda da mevcuttur. Ötesine gitmeyi denediğimizde bile, Yunan felsefesinin dilini ve kavramlarını kullanmaktan başka şansımız yoktur. Metafiziğin dilinden kurtulamayız; ne var ki, etiğin bakış açısından konuşursak, metafiziğin diliyle yetinmeyiz: zorunludur bu dil, ama yeterli değildir. Derrida’nın bu paradoks hakkında yaptığı yorumu

paylaşmıyorum. O, Batı mevcudiyet metafiziğinin yapıbozumunu çaresi bulunmaz bir kriz olarak görmeye meylederken, ben bunu Batı felsefesinin kendisini Varlığın ötesindeki aşkınlık ve başkalık boyutuna açmasına imkân verecek altın bir fırsat olarak görüyorum (Levinas, 2016j: 277).

Levinas'ta söyleme, başkasına etik açıklıktır ki bu açıklık aynı zamanda kendiliği başkasına açmak ve bu anlamda kendi yerini, konumunu başkasına açmak, ihtiyaca saptanmaksızın her şeyi başkasına sunmak demektir. Bu bakımdan söylemenin öznesi, kendisinden çıkıp tekrar kendine geri dönmeyen biridir. Birinin ötekinden sorumlu olmasını işaret eden söyleme, öznenin kendini başkasının yerine koyarak rehin olması durumuna gönderme yapar. Dil sorusu etrafında açılan bu bağlamlar, hem Derrida'nın hem Levinas'ın felsefesinde ağırlık kazanan konukseverlik düşüncesiyle ilintilidir.

3.2. KONUKSEVERLİK OLARAK ÖZNELLİK

Derrida'nın ve Levinas'ın geliştirdiği etiğe genel olarak bakıldığında, bu düşüncelerin her ikisinin de geleneksel anlamıyla etiğin dışına çıktığı aşikârdır. Levinas'ın felsefesinde başkasına tanınan imtiyaz, felsefenin yönünü yaderkliğe doğru çevirir. Özerklikten yaderliğe doğru bu kavis, Derrida'ya göre, başkasının yüzünün önceliğini esas alan birçok yenilikten daha yeni olan bir düşünceye göre, etik, sorumluluk, adalet ve Devlet üzerine düşüncelerin akışını değiştirmiştir. *Şiddet ve Metafizik*'te Levinas'ın etiğini "Etik Etiği" olarak ele alan Derrida, *Adieu* metninde bu tanımlamaya bir yenisini ilave ederek, Levinas'ın "ontolojiden, Devlet'ten ya da siyasetten önce ve bunların ötesinde etik, ama aynı zamanda etik ötesinde etik" geliştirdiğini söyler. Böyle bir etik, azizlik üzerine bir düşünümü içerir. Derrida'nın aktardığı üzere, sohbetlerinden birinde Levinas, "ilgilendiğim şey yalnızca etik değil, ama aziz, azizin azizliği" demiştir (Derrida, 2012a: 496).

Levinas, aziz (*Saint*) sözcüğünü, ayrı, ayrılmış anlamına gelen İbranice *hakkadoch*'un karşılığı olarak kullanır (Levinas, 2016l: 178). Aziz sözcüğüne etik bir anlam atfederek yeniden yorumlar. "Tanrı'nın etik bağlamda, başkasının yüzüyle ilişkiden geçerek felsefeye girmesi, başkasının yüzünde Tanrı'nın 'öldürmeyeceksin' emrini duymam, Levinas'ta ayrılmışlık anlamını taşıyan azizlik ülküsüyle birlikte düşünülür" (Direk, 2016: 35). Azizlik, Tanrı'nın o'luğunun, aşkın olanın

içkinleştirilemezliğinin bir betimidir. Azizlik sayesinde, etik ilişkide Arzulandır olan, talep ettiği etik ilişkiden ayrılır ve bu ayrılmayla O olarak kalır. O'nun azizliği ise beni sürekli iyiliğe atar (Levinas, 2016l: 179). Azizlik gereği kimse yapmam gereken tüm ödevleri yerine getirdim diyemez ve kendine tekrar geri dönemeyecek biçimde sorumluluk üstlenir. Bu bağlamda azizlik, Levinas'ın terminolojisinde sonsuz sorumluluğu tarif etmek üzere kullanılan motiflerden birisidir. Ben'i ego kavramından koparan, azizliğin çoğalışıyla suçluluğun çoğalışı, itaat ettikçe yükümlülüklerin artmasıdır (Levinas, 2016l: 184). Kendi varlığında kendisinininkinden daha çok başkasının varlığına bağlı olan kişi, azizlik ülküsünü taşır. Levinas'a göre bu, yadsınamaz olan ilk değerdir (Levinas, 2003b: 173).

Levinas, Tanrıyla ilişkinin de ancak azizliği öngören etik bir aşkınlıkla olabileceğini düşünür. Mutlak Başkayla, Tanrıyla ilişki ya da Tanrı'ya doğru gitmek, ancak başka kişi için etik biçimde kaygılanmak ve ilgilenmekle mümkündür. İnanç, etiği önceden varsayar (Levinas, 2016j: 272). Levinas bu bakımdan etiği dinsel olanın sonucu olarak değerlendirmeyip, dinsel aşkınlığın anlamının etikte olduğunu düşünür (Levinas, 2016m: 232). Tanrıyla ilişki ancak insanlararası ilişkiden geçerek anlaşılabilir; başkasının yüzüyle karşılaşma olmaksızın Tanrıyla ilişki betimlenemez. Fakat bu insanın Tanrıyla bir ve aynı olması değildir; aksine azizlik, Tanrıyla ayrılmışlığı muhafaza ederek Tanrı'nın yardımı olmaksızın başkası için tüm sorumluluğu üzerine alma durumuna karşılık gelmektedir. “İnsanı kurtarmak insana düşmektedir: Sefaleti gidermenin ilahi yöntemi Tanrıyı bu işe müdahil kılmamaktan ibarettir. İnsanla Tanrı arasındaki hakiki bağıntı insan insana ilişkiye bağlıdır; öyle ki insan, bel bağlanacak bir Tanrı yokmuşçasına, bu ilişkinin tüm sorumluluğunu üzerine alır” (Levinas, 2012f: 335). Tanrı'yla karşılaşmak üzere ilkin Tanrının namevcudiyeti varsayımıyla başkasının yüzüyle karşılaşmak, tanımak ve buyur etmek gerekir. “Öldürmeyeceksin” emrinde duyulan başkası için adalet talebi Tanrı'nın başkasının yüzündeki buyruğudur ancak adaleti sağlamak insanın kendi sorumluluğuna bırakılmıştır.

Derrida yüz düşüncesini önemli bir dönüm noktası olarak görmekle birlikte, Levinas'ın bıraktığı mirasta en derin meselenin, başkasının ya da yüzün ağırlanması demek olan konukseverlik düşüncesi olduğunu düşünür. Konukseverlik, Levinas'ın sıklıkla kullandığı bir sözcük olmamasına karşın, içinde yer aldığı ve açtığı

bağlamlara bakıldığında Derrida'ya göre Levinasçı etiğin anlamını ortaya çıkarmaktadır. Bu bakımdan Derrida, Levinas'ın düşüncesini, kendisini, ağırlamanın [to welcome] ne anlama geldiğini öğretmek isteyen bir düşünce olarak değerlendirir (Derrida, 1999a: 85). *Bütünlük ve Sonsuz*'a yazdığı önsözde bu kitaptaki niyetini, “öznelliğin bir savunması” olarak tanıtan Levinas, öznelliği Sonsuz fikri tarafından esinlenen yeni bir öznellik anlayışı temelinde, “Ötekini buyur etmek, konukseverlik olarak” takdim edeceğini ilan eder (Levinas, 2016e: 96-97). Derrida, Levinas'ın öznelliği konukseverlik olarak yeniden tanımlanmasını izleyerek, bu yeniliğin ilkin yönelimsel bilinç kavrayışı üzerinde bir sarsıntı yarattığını belirtmekle başlar. Yönelimsel bilinçteki tersine dönüşü Derrida, *Bütünlük ve Sonsuz*'dan yaptığı şu alıntıyla destekler: “O [yönelimsellik, ...'in-bilinci] söz karşısındaki dikkat ya da yüzün ağırlanmasıdır, konukseverliktir, ancak temalaştırma değildir” (Derrida, 2010: 562).

Konukseverlikle ilgili vurgulanması gereken ilk mesele, yüzün karşılanması ya da ağırlanmasının Sonsuz'un ağırlanması olduğudur. Sonlu kapasitesinde Sonsuz'u ağırlayan özne, kendi bilinç kapasitesinin ötesinden yüzü ağırlar fakat bu ağırlama akıl dışı bir ağırlama değildir. “Akıl sonsuz idesinin ağırlanması olarak ağırlamadır –ve ağırlama aklidir” (Derrida, 2010: 565). Akıl, ağırlamada öznenin kendi sonlu düşüncesinin ötesinde olanı ağırlamasına bağlı olarak, edilginlikten daha edilgin olan alımlama biçiminde tanımlanır. Ağırlamada aklın iktidarı, ağırlanan yüzün aşkınlığı tarafından sürekli aşılır ve bu nedenle akıl yüzü temalaştırmaya muktedir değildir. Konukseverliğin kendisini belirleyen bir paradoksalılık olarak, yüzün ağırlanması, ağırlamanın kapasitesine aşkındır.

Yönelimsel bilincin konuksever bir yönelimsellik olarak tekrar yorumlanmasıyla geleneksel öznellik tersine çevrilir; özne, başkasının anlamını öne sürmez veya kurmaz, ancak başkası tarafından istila edilir. Özne yönelimsel olarak dünyanın anlamını yapılandırmaz, fakat onu etkileyen başka kişi tarafından aşılır. Özne başlatmaz, ancak yalnızca yanıt verebilir. Özne, özgürlük değil ama alırlıktır [receptivity]. (Raffoul, 1998: 218-219).

Derrida'nın vurguladığı üzere, konukseverlik, başkasının aşkınlığının deneyimi ve başkasıyla ilişki olarak radikal ayrılığı varsayar. Başkasıyla ilişki saygıdır (Derrida, 1999a: 46). Sonlunun sonsuzu ağırlamasındaki asimetri ya da

bakışsımsızlık, başkasından radikal biçimde ayrı olduğum anlamına gelir. Özne, sonlu düşüncesinde kendi ötesinden gelen sonsuz başkayı ağırlarken aradaki mesafenin hiçbir şekilde kapanmadığı bir ilişki içindedir. Bu mesafe yatay değil dikeydir. Başkası bu anlamda mutlak başka olan Tanrı'ya benzeyerek bana yüksekte "öldürmeyeceksin" buyruğuyla yaklaşır (Direk, 2013a: 206). Yüzün ağırlanması için bu buyrukla karşılaşmanın koşulu, başkasının mutlaklığına gösterilen saygıyı gerektirir.

Derrida'ya göre sonluda sonsuzun ağırlaması olarak bu asimetrik ilişki ağırlamanın ne olduğunu ve kim tarafından gerçekleştirildiğini izah eder. Ben, Başkasıyla konuksever ilişkide, ağırlamayı kendi ağırlaması olarak değil, başkasının ağırlaması olarak deneyimler. Konuksever ağırlama, Ben tarafından değil, başkası tarafından olanaklı kılınır. Sonsuza açılma hareketi içinde "başkasının ağırlanması, başkasına *evet* denmesi de, zaten başkasının [bizi] ağırlamasına, başkasının [bize] *evet* demesine daha baştan cevap verir" (Derrida, 2010: 563). Konukseverlik, yüzün talebine cevap vermektir. Aynı zamanda sorumluluk demek olan bu cevap, başkası tarafından mümkün kılınmaktadır; verilen evet cevabı öznenin kendi cevabı değil ancak "başkasının *eveti* tarafından öncelenen bir başkasına *evettir*" (Derrida, 2010: 563). Başkasının evetinin önceliği, ev sahibinin konuğu evine kabul eden kişi olma statüsünü, evin ve konuğun efendisi olma konumunu sarsarak geleneksel konukseverlik tanımını dönüştürür. Levinas'ta ev, başkaya kapalılığın ya da başkasının koşullu olarak karşılandığı bir mekân olmaktan çıkarak kamusallaşır; bir geçiş yeri haline gelir. Ağırlayan ev sahibi, ağırlanan konuk olur; ev sahibi, kendi evinde konuk olan [hôte]² kişidir:

Alımlayan ev sahibi [hôte] (host), davet edilen ya da alımlanan konuğu [hôte] ağırlayan kişi (guest), kendini mekânın sahibi sanan ağırlayan ev sahibi [hôte], aslında kendi evinde alımlanan bir konuktur [hôte]. O kendi evinde sunduğu konukseverliği alımlar, o aslında konukseverliği kendisine ait olmayan –kendi evinden alımlar. Host [ev sahibi] olarak konuk [hôte] bir guest [misafir]'dir. İkamet kendisini özü olmayan 'özüne' 'sığınma ülkesi' gibi açar. Ağırlayan önce kendi evinde ağırlanır (Derrida, 2010: 574).

Özne, evin sahibi değildir, hem bir mülteci hem de bir sürgündür (Derrida, 2010: 571). Levinas'ın diliyle söylenirse, özne, kendinde kendinden başkadır. Derrida, Levinas tarafından öznenin önce *Bütünlük ve Sonsuz*'da ev sahibi (host), daha sonra

² Fransızca hôte sözcüğü hem ev sahibi, konuk eden kişi hem de misafir, konuk anlamına gelir.

Olmaktan Başka Türü'de rehin (hostage) olarak tanımlamasın öznellik hakkında birbirinden farklı tanımlara işaret etmediğini belirtir. Başkası için sorumlulukta rehin olmak, öznenin başına sonradan gelen bir kaza değildir (Derrida, 1999a: 55). Levinas'ın bu iki tanımı, koşullu konukseverlik ile koşulsuz konukseverliğin karşılıklı bağlılığını onaylarken öznenin sonsuz sorumlulukla daha en baştan rehin olduğunu ortaya koyar.

3.2.1. Yüz, Karar ve Sorumluluk

Derrida, ağırlamanın tersine dönerek başkasının ağırlaması olarak gerçekleştiği karşılama hareketinin karar ve sorumluluk üzerindeki etkisinin altını çizer. Ağırlamanın daima başkasının ağırlaması veya başkası tarafından açılan bir ağırlama olmasının ulaştıracağı sonuç, sorumluluk taşıyan karara ilişkindir: “Kuşkusuz Levinas bunu bu şekilde söylemezdi, fakat kendimi de hiçbir şekilde muaf tutmaksızın, kararın ve sorumluluğun daima *başkasına* ait olduğu ileri sürülemez mi?” (Derrida, 2010: 563).

Yüzün ağırlanması olarak konukseverliği Derrida karar ve sorumluluk bağlamında tartışırken, felsefi gelenek içerisinde özneye atfedilen ve her şeye rağmen “benim” olarak kalan ve benden ileri gelen bir kararın karar adını alıp alamayacağını ve böyle bir kararın sorumlu-etik karar olup olamayacağını tartışır. Sorumluluk, başkasına cevap vermektir; “cevap vermekle başlamak gerekir” (Derrida, 2010: 564), fakat aynı zamanda Levinas'ın söylediği üzere “Evet diyebilen ben değil – Başkasıdır” (Derrida, 2010: 563). Özne, evet derken başkasının yüzü karşısında kendi varlığını sildiği bir evet içerisinden konuşur. Evet, koşulsuz bir *söylemedir*. Evet, öznenin kendisinden kaynaklanmadığı gibi bilmeyi önceleyen, başkası için olan ve başkası tarafından mümkün kılınan bir evettir. Bu durumda, öznenin evet cevabı, hem koşulsuz hem de özerk olmayan bir evettir. Derrida'ya göre evetin koşulsuzluğu, sonranın önceliği şeklinde gerçekleşen zamansal bir paradoksla bağlantılıdır. “Çağrı yalnızca cevaptan itibaren çağrı adını alır. Cevap çağrının önündedir” (Derrida, 2010: 564). Evet cevabını vermenin ön koşulu olarak çağrı olması gerektiği varsayılsa bile, çağrı ancak evetten sonra çağrı adını alır.

Karar, seçim yapma ve yargıda bulunma olarak tanımlanırsa eğer, konuksever ağırlamanın karara ilişkin egolojik temelleri yerinden oynattığı ortaya çıkar. Hem evet benim evetim değildir hem de başkasının olan bu evet, çağrıdan evvel gelerek beni her zaman cevap veren konumunda biri yapmaktadır. Başlangıçta başkasının eveti varsa, özne karar üzerinde iktidar sahibi, egemen bir öznelilik değildir. Özgür kararda gerçekleşen bu kopuş, Derrida açısından, kararı, egolojik bir içkinliğin işleyişi ya da öznenin sahip olduğu özelliklerin otonom ve otomatik gelişimi olmaktan başka bir noktaya ulaştırır (Derrida, 2010: 563).

Derrida, sorumluluğun sonsuz olması gerektiği noktasında Levinas ile hemfikirdir. Eğer sorumluluk varsa, etik açıdan daima başkası için ve başkası karşısında sonsuz bir sorumluluk olmak zorundadır. Özne sonlu olması dolayısıyla daima sonsuz bir sorumluluk üstlenir. Derrida'nın Levinas'tan ilham alarak altını çizdiği diğer nokta, kararın “benim” mümkün kararım olarak kalması halinde, kararın karar olmaktan çıkacağıdır. Derrida'ya göre, alınacak her karar, “ben olarak ötekinin kararı”dır; “edilgin bir karar, beni hiçbir sorumluluktan bağımsız tutmayan ötekinin bir kararı”dır (Derrida, 2006: 77). Derrida da Levinas gibi özneye karar karşısında edilgin bir konum atfetmiştir, fakat Derrida kararı aynı zamanda kararverilemezlikle birlikte tartışır. Eğer “adalet ya da sorumluluk gibi bir şey varsa, karar da olmalıdır. Ancak, indirgenemez olan, yalnızca bu kararın *ima ettiği* şeydir” (Derrida, 2011a: 207). Etik-politik karar söz konusu olduğunda her biri için sorumlu olunması gereken ötekiler dâhil olduğu için, kararverilemezlik, kararın sorumlu bir karar olması adına indirgenemez olarak kalır. “Ahlaksal sorumluluğun güçlüğü, yanıtın hiçbir zaman bir evet ya da bir hayırla geçirilememesidir. Verili bir bağlamda, tekil bir yanıt vermek kararverilemezliğin tahammülü içinde bir karar tehlikesini de göze almak gerekir” (Derrida, 2006: 107). Derrida için karar bir icat meselesidir. Karar, her talebin ortaya çıktığı bağlama göre, her defasında yeniden icat edilen tekil bir kurala bağlanmalıdır.

Critchley'e göre Derrida “başkasının bendeki kararı” kavramına, Levinas'ta etik ve siyaset ilişkisinin anlamını düşünmek adına ele alır. Belli bir durum karşısında beni eyleme geçiren, kendisine sonsuzca sorumlu olduğum başkasının talebidir. Başkasının bendeki kararı, tikel bir siyasi kararın, etik talebin evrenselliğiyle ilişki içinde olduğu anlamına gelir. Bu bakımdan Critchley,

başkasının kararının ortaya çıkardığı talebin karar almaya ittiğini, fakat bu kararın önceden konulmuş ahlaki bir içerikten türetilmediği gibi tüm kurallardan azade olmak anlamında keyfi de olmamakla zorunlu kıldığını söyler. Her durum ve buna bağlı olarak karar farklıdır ve farklılığıyla her defasında yeni bir kuralın, normun icat edilmesini gerektirir. Böylece, talebin tekilliği, ölçütü evrensellik olan icat eylemini, siyasi icadı ortaya çıkarır. Bu açıdan başkasının kararı, kararı ‘mümkün’ alanına açık bırakırken siyaseti de başka türlü düşünmekte katkı sağlar (Critchley, 2012: 462-464).

Karar, Levinas’ın düşüncesinde de sorumluluk bağlamında ele alınır. Fakat Derrida’da olduğu gibi etik-politik kararın mahiyetini tartışmaya açmaktan ziyade, sorumluluğun öncel olduğunu vurgulamak üzere değinilir. Etik ilişki her türlü karardan önce gelir. Sorumluluk, öznenin yerine getirip getirmemeye karar vereceği bir yükümlülük ya da ödev değildir (Levinas, 2016c: 139). Sorumluluk, her kurucu ya da özgür karardan daha eski olan yakına bağlanmadır. Bu bakımdan yüz yüzelik olarak etik ilişkide bir karar durumu söz konusu değildir; Ben başkasına koşulsuzca bağlanır ancak bu koşulsuz bağlılık, Levinas’ın üçüncü kişi tartışmasıyla farklılaşır. Üçüncü kişinin, yakınlık ilişkisindeki sorumluluğu kendisi için de talep etmesi, sorumlulukla birlikte kararı gündeme getirir. Üçüncü kişinin ikili etik ilişkinin taraflarından biri olmasıyla birlikte, adalet, hukuk, politika, yargı, karşılaştırma gerekliliği ortaya çıkar. Karar veren ve yargıda bulunan kişiler, yargıçlar, hukuk ve yasallık gündeme gelir. Toplumsal adalet söz konusu olduğunda, rehin sorumluluğunun aşırılığı sınırlanır:

Ötekinin, kendi yakını da olan bir başkası karşısında üçüncü şahıs olması olgusuyla (toplumda, asla iki kişi olunmaz, en az üç olunur), yakınının ve üçüncü şahsın karşısında bulunduğum olgusuyla, karşılaştırmam, tartmam, ölçüp biçmem gerekir. Düşünmem gerekir. Dolayısıyla bilincine varmam gerekir. Bilgi burada ortaya çıkar. Benim adil olmam gerekir (Levinas, 2011: 177).

Derrida, üçüncünün yüz yüzelik ilişkisine en baştan ait olduğunu düşünür. Yüz yüzelikte kaçınılmaz olarak üçüncü vardır ve üçüncü sadece yüz aracılığıyla vardır (Derrida, 1999a: 110). Derrida’ya göre üçüncü kişi, baştan beri ikili ilişkiye dâhildir. Fakat üçüncü kişi, yüz yüzelik içinde yüz yüzeliğin dolaysızlığına müdahalede bulunur. Üçüncü zaten yüz yüzelikte varsa –toplumda asla iki kişi olunmazsa– ve aynı zamanda üçüncü kişi yakınlık ilişkisinde benim yakın için rehin

olduğum sorumluluğumu sınırlandırıyor, etik olarak başkasına dolaysızca tabi olma nasıl mümkün olur? Levinas'ın sözleriyle sorarsak, “üçüncü şahıs benim özne tabiyetimin komşuya tabiyet olduğu bu durumda bu ikili dışsallığı sarsıyor ise bu sorumluluk nasıl zorunlu olmaktadır?” (aktaran Derrida, 2010: 568).

Üçüncü, sonsuz olması gereken etik sorumluluğu sınırlandırır. Üçüncü ve başkası yüzde birlikteyse, üçüncü kişi ikili etik ilişkiye –yüz yüzeliğe– en baştan dâhil oluyorsa, Derrida'ya göre, “salt etik olan sorumluluğun dışına bu çıkışın, etik dolaysızlığın bu kesintiye uğratılışının bizzat kendisi dolaysızdır” (Derrida, 2010: 568). Derrida'nın işaret ettiği nokta, etik ilişkinin kendi başlangıcı itibariyle şiddetsiz bir yakınlık olarak kalamadığıdır. Üçüncü kişi yüzdendir ve beklemez, sonsuz sorumluluğu hukuki-politik sorumluluğa doğru genişletir ve böylelikle “yegâne olana adanan etik arzusun saflığını en azından uygulamada ihlal eder” (Derrida, 2010: 569). Derrida, *Şiddet ve Metafizik*'te, dil-şiddet bağlantısı üzerinden yürüttüğü Sonsuz'un olumlu sonsuz olarak düşünülemeyeceği tezini bu defa sorumluluk-şiddet bağlamında ele alır. Eğer daima bir üçüncü varsa ve o da benim sorumluluğumu talep eden bir başka yüz olarak bana emrediyorsa, kendi sorumluluğum sonsuz olmak zorunda olmasına rağmen bu sorumluluğu ancak onu ihlal ederek, sonsuzluğundan tavizde bulunarak yerine getirebilirim. Bu yüzden Derrida'ya göre etik ve adalet, yemini bozma ile başlayacaktır. Sorumlu ya da adil olmaya yemin eden kişi, sözünden dönmeye yemin etmiş olacaktır. Derrida'nın da belirttiği üzere yemin, Levinas'ın teması değildir ve o üçüncü kişiden yola çıkarak yemin bozma çıkarımında da bulunmamıştır, ancak yine de yüzyüzeliğin dürüstlüğünden, kökensel şeref sözünden bahsetmiştir (Derrida, 2010: 569).

Levinas'ın ileri sürdüğü gibi Ben, herkesin önünde herkes için sorumluluk yükleniyorsa, Derrida bu sorumluluğun aporetik bir sorumluluk olduğu yanıtını verir. Etik açıdan, aynı anda herkes için sorumluluk yüklenmek gerekir fakat başka ötekiler, üçüncüler olduğu takdirde bu sorumluluk aynı zamanda başkasını feda eder. “Ötekiyle, bakışla, bakmayla, ricayla, sevgiyle ya da ötekinin çağrısıyla ilişkiye girdiğim sürece, etiği kurban ederek, yani, beni, aynı biçimde, aynı anda, bütün ötekilere de cevap vermeye mecbur eden şeyi kurban ederek cevap verebilirim yalnızca. Bir ölüm hediyesi sunarım, ihanet ederim” (Derrida, 2003: 86). Derrida'ya göre bu yüzden üçüncü kişinin kaçınılmazlığı, etiği onu aşan ve ona ihanet eden her

şeyle, –ontolojiyle, eşzamanlılıkla, bütünlükle, devletle, politikayla– birleştirmektedir (Derrida, 2010: 570). Her öteki tekil bir ötekidir ve sonsuzdur; Ben tüm ötekilere sorumlulukla bağlıdır. Ne var ki birine armağan verirken diğeri için bunu yapmayıp ona karşı sorumsuz davranma veya şiddet uygulama durumu da söz konusudur. Başkası için üstlenilen sorumluluğu bir başka yakın için üstlenememe ve böylece onu feda etme riski vardır. İyinin, adaletin, konukseverliğin, sorumluluğun kendi zıttına açık olma ve ona dönüşme potansiyeli ve bu potansiyelin sonsuz olması gereken sorumluluk ile adalet üzerinde yarattığı çifte bağlanmanın hesaba katılması gerekir. Derrida’nın, Tanrı’ya koşulsuzca “işte buradayım” cevabını veren İbrahim’in, Tanrı için sorumluluğunu yerine getirirken oğlunun boğazına dayamak üzere eline aldığı bıçağı hatırlatması bundandır (Derrida, 2003: 89).

İbrahim’in kararı mutlak olarak sorumludur, çünkü kendisi için mutlak ötekine cevap verir. Paradoksal olarak sorumsuzdur, çünkü ne akıl ne de insanlar önünde ya da evrensel yargının kanunu önünde meşrulaştırılabilir olan bir etik tarafından yönlendirilmez. Her şey kişinin öteki önünde ve ötekiler önünde, ötekinin ötekileri önünde aynı zamanda sorumlu olamayacağına işaret eder (Derrida, 2003: 96).

Derrida, *aporia*’yı ortaya koyarak, sorumlu olmayı buyuran olanaktaki olanaksızlığa karşı uyanık olmaya davet etmektedir. Ancak Derrida aynı zamanda olanaksızı yapmak gerektiğini düşünür ve bu yüzden çifte bağlanmayı bir gereklilik olarak ortaya koyar. Derrida, Levinas yorumunda da, üçüncünün ve başkasının yüzde birlikte bulunmasını çifte bağlanma ile ilişkilendirir.

Üçüncü kişinin yüz yüzelikte oluşu, adaletin daha ilk karşılaşmadan itibaren bir ihanet, yemin bozma olduğunu ortaya çıkarır. Derrida’nın altını çizdiği üzere bu yemin bozma tesadüfi veya ikincil değildir, yüzün tecrübesi kadar aslidir. Fakat diğer yandan, üçüncünün olmadığı bir yüz yüzelik de şiddettir. Üçüncünün adalet talebi olmadığına, yüz yüze ilişki, iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan, vermeyi almaktan, konuksever ağırlamayı narsistik ağırlamadan ayırmak için bir ölçüye sahip olmayacak ve böylece dolaysız bir etik şiddet olacaktır (Derrida, 2010: 569). Levinas tarafından kurulan “adalet gerekir, üçüncü şahıs gerekir” gibi cümlelerdeki gereklilik vurgusunu Derrida, yüz yüzelikte iki kişiden ibaret olan saf ve dolaysız etik şiddetin sınırsızlığına karşı koruyucu bir önlem olarak okur. Üçüncü kişi, etik şiddetin baş dönmesine karşı korur (Derrida, 2010: 569).

Üçüncü kişinin yarattığı çifte bağlanma şudur: Üçüncü tarafın yokluğu adaletin yokluğu olduğu sürece, Ben-Başkası ilişkisinin etiği şiddet olarak kurulacaktır; bununla birlikte, hukuki politik rolünde, üçüncünün varlığı etik arzusunun saflığını ihlal eder, sadakati yalan yemine dönüştürür ve böylece farklı bir şiddet kurar (Perpich, 2005: 330). Derrida'ya göre, bu şiddet çifte sorumluluğa iter; hem tüm ötekilerin tekilliğine hem de yasaya, hukuka, politikaya karşı sorumluluğu gerektirir. Kişi daima çifte bağlanmanın iki ucu arasındaki kararverilemezlikten bir karara varmalıdır. Çünkü yalnızca hukuk hesaba katıldığında, etik sorumluluğun biricikliği indirgenecek, etiğin saflığı bozulacaktır fakat diğer yandan, yalnızca etik olup üçüncü –hukuk, adalet– olmadığında saf olması gereken etik ilişki şiddet tehdidine açık olacaktır. Derrida, üçüncü kişi hakkındaki yorumunda, sorumluluğun kendi karşıtını kendinde barındırdığını ve aynı zamanda onun tarafından ihlal edildiğinin altını çizer. Levinas ve Derrida, Ben karşısında ötekine ve başkalığa öncelik tanıyan filozoflardır ancak Derrida'nın Levinas'tan ayrıldığı yer, etik sorumluluk ya da adil olmak söz konusu olduğunda ihanetin kaçınılmazlığıdır.

Levinas'ta yüz düşüncesinin içeriğinin insan yüzüyle sınırlı kalması, iki filozofun farklılaştığı bir diğer noktadır. Levinas'ın söyleminde, bana bakan ve bakışıyla beni sorgulayan yüze dair betimlemelerin kaynağında insan yüzünün çıplaklığı bulunur. Bununla birlikte, Levinas, hayvanın bir yüzü olduğunu tümüyle reddetmez; örneğin bir köpeğin yüz aracılığıyla anlaşılabilirliğini söyler, fakat öncelik insan yüzündedir. Yüz, hayvanda en saf biçimiyle belirmez (Levinas, 2003b: 169). Hayvanın yüzünün “öldürmeyeceksin” emrini ifade edip edemeyeceği, dolayısıyla hayvanın da konukseverce ağırlanması gereken bir başkası olarak düşünülüp düşünülemediği sorusu karşısında Levinas yanıt olarak, insan yüzünün tamamıyla farklı olduğunu ve ancak insan yüzüyle bir karşılaşma gerçekleşikten sonra hayvanın yüzünün keşfedilebileceğini söyler. Hayvanın yüz olarak adlandırılmasına yönelik tereddüdünü koruyarak, daha spesifik bir analize ihtiyaç duyduğunu belirtir (Levinas, 2003b: 171-172). Levinas, hayvanın yüzü hakkında özel olarak düşünmekten ziyade ağırlıklı olarak insan yüzünün çıplaklığı ve bu çıplaklıktaki talebin yanıtlanması üzerinde durur; bu bağlamda hayvanlar karşısında sorumluluğun, örneğin hayvanların çektiği acıya ve zulme karşı duyarlılığın prototipinde de insan etiği bulunur (Levinas, 2003b: 172).

Levinas'a göre başkasına bakarken, başkasının gözlerinin rengi unutulmalıdır; başkasının görülebilir olan gözlerinden önce, yüzün ve bakışın kendisi görülmelidir. Başkasıyla karşılaşmanın en iyi yolu, onun gözlerinin rengini dahi fark etmemektir. Derrida'ya göre Levinas böyle söylerken, öteki insanı düşünür, kendi türünden olan, kardeşi olarak gördüğü birinden söz eder (Derrida, 2002b: 381). Levinas'ın söylemi insan yüzünü temel alırken Derrida, sorumluluğun zeminine yerleşen bakış ve yüz düşüncesindeki insana özgü sınırı tartışmaya açar ve genişletir. Hayvan sadece kendisine bakılan değil, aynı zamanda bakandır. Öyleyse, "Bir hayvan yüzünüze nasıl bakabilir?" (Derrida, 2002b: 377). Derrida'nın sorduğu sorunun temas ettiği yer bir bakıma "hayvanın bakışı bende kendimle ilgili bir sorgulama süreci başlatabilir mi?" sorusudur. Derrida bu soruyu, kendisi çıplakken ona bakan bir kedinin bakışı aracılığıyla cevaplar. Derrida'nın söyleminde kedi, metafor ya da sembolik bir anlam olarak ortaya çıkmaz; kedi gerçek bir kedir, ötekidir, yeri doldurulamaz bir tekilliktir (Derrida, 2002b: 378). Öteki olarak kedi, Derrida'ya Derrida çıplakken bakar. Herhangi harekette bulunmayıp yalnızca bakan kedinin karşısında çıplakken "sanki utanmışımdır, bu yüzden bu kedinin önünde çıplağımıdır, ama aynı zamanda utandığım için de utanç duyuyormuşum gibi" (Derrida, 2002b: 372). Kedinin bakmadığı durumda Derrida kendi çıplaklığından utanç duymayacakken ya da çıplaklığını utanç duyulacak bir şey olarak deneyimlemeyecekken, kedinin bakışı ile utanç verici çıplaklığa yakalanır. Kedinin bakışı önünde çıplak olduğu için utanç duyar fakat aynı zamanda utanç duyduğu için de çıplaktır.

Çıplaklık, hayvan ve insan arasındaki sınırlardan birini işaretlemektedir. Hayvanlar çıplak olamazlar çünkü onlar çıplaklardır. Hayvanlar, çıplaklığı çıplaklık olarak yaşamadan çıplak olduklarından, çıplak değildirler. İnsan ise çıplaklığını örter, insan haricinde hiçbir hayvan kendini giydirmeyi düşünmez. İnsan çıplak olabildiği sürece, yani, çıplaklığından utanabildiği sürece insandır. Hayvan çıplak olduğu için çıplaksızlık içindeyken, insan artık çıplak olmadığı sürece çıplaklık içinde olacaktır (Derrida, 2002b: 373-374). Çıplaklıkla ilgili bu tartışmanın kedinin bakışıyla ilgisi, utanmada düğümlenir. Eğer insan kendi çıplaklığından utandığı veya çıplaklığını gizleme ihtiyacı duyduğu kadarıyla insan oluyorsa, Derrida'nın kedinin bakışı önünde utanması, –utanç verici çıplaklık Derrida'ya kedinin bakışı karşısında

geldiği için– insanın insan adı almasındaki sınırın geçirgenliğini ortaya çıkartır. Bu bakımdan, “Kimim ben?” sorusunun kime sorulması gerektiği noktasında, öteki olarak kedi de bu sorunun sorulduğu bir başkası olur. “Bu kedi üçüncü müdür? Ya da yüz yüze düellosunda bir öteki midir?” (Derrida, 2002b: 379).

Naziler tarafından neredeyse tüm ailesi ve yakınları öldürülen, kendisi de savaş tutsağı olarak beş yıl boyunca çalışma kampında tutulan Levinas, Derrida’nın kedi karşısında yaşadığı insan olmaya ilişkin deneyimin farklı bir biçimini, kampta karşısına çıkan Bobby isimli bir köpekle yaşamıştır. Levinas kamptaki tutsaklığı boyunca, iş veya emir verenler ya da sadece yanlarından geçerken kendilerine bakan insanlar tarafından insan dışı varlıklar olarak görüldüklerini anlatır. “Türlerine hapsedilmiş” ve “tüm kelimelerine rağmen, dili olmayan varlıklar”dık sözleriyle üzerindeki tutsaklık etkisini ifade eder. Diğer insanların ve Nazilerin bakışı altında insan değillerken, Bobby’nin kamptaki tutsaklarla kurduğu ilişki, ırkçılığın ve antisemitizmin bir yıkımı gibidir. Levinas’ın aktardığı üzere, Bobby her gün, sabah sayımında ortaya çıkar, çalışmadan döndüklerinde tutsakları bekliyor olur ve onları gördüğünde neşeyle havlayarak atlayıp zıplamaya başlar. Nazilerin bakışı altında insan olarak görülmeyen tutsaklar, Bobby’nin gözünde birer insandır. Levinas’a göre Bobby, ilkeleri ve dürtüleri evrenselleştirmek için gerekenden yoksun olmasına rağmen Nazi Almanyası’ndaki son Kantçıdır (Levinas, 1997: 151-153).

Levinas, Bobby hakkında, onun bir yüz ya da başkası olmasıyla ilgili bir şey söylemez. Fakat hayvanlarla ilgili pek bir söz söylememiş olan Levinas’ın düşüncesinden hayvan sorusuyla ilgili belli çıkarımların yapılmasına fırsat tanır. Levinas’ın metni, etik ilkelerin, hayvanın çıkarsız iyiliğinden öğrenilebileceğini içermesi bakımından olumlu bir yön taşır. Bobby’nin tutsaklara yaklaşımı, kamptaki ırkçı pratiklere aykırı olarak tutsakların insanlıklarını onaylaması bakımından başka olana karşı nefreti kıran bir ilişkidir ve Bobby bunu logos’a sahip olmaksızın yapar. Levinas’ın başkası için olma, karşılık beklemeden başkasına açılma, başkasının acısı için acı çekme gibi etik öznelliği belirleyen itkiler, aklın kavrayamayacağı, aklın ötesine geçen itkilerdir. Bu bağlamda Elis Simson’a göre Bobby Levinas’ı, etik öznellik ve duyarlılığı düşünme noktasında etkilemiş ve ona esin kaynağı olmuştur. Fakat diğer yandan Levinas, anlatısı boyunca Bobby’ye insani özellikler atfederek hayvanı aşan bir noktadan ele alırken, kendisini de hayvanlaştırıldığı bir deneyime

referansla düşünmeye ve tanımlamaya devam ettiği için, insanmerkezci sınırdan kalmaktan ve türcü önyargılardan kurtulamamıştır. En nihayetinde Bobby, Levinas’a insan ve hayvan kavrayışını sorgulatmaktan ziyade, hayvanda insani olanı araştırmaya yönlendirmiştir (Şimşon, 2015: 49-51)

Levinas’ın yüzü esas alan sorumluluk etiğinde, Bobby ile ilgili olan metin dışında, hayvanlarla ilgili doğrudan bir tartışmanın izine rastlanmaz. Levinas’ın dikkati insanlararası alana yöneliktir. Derrida’da ise, hesap edilemez olarak gelen ötekinin önceden tanınabilecek ve böylelikle öngörülebilecek bir biçimi yoktur: “Zorunlu olarak bir başka insan, benzerim, kardeşim, komşum olmayan şeyin gelişi beni hem aşar hem de bağlar” (Derrida, 2006: 75). Derrida, Levinas’taki insanmerkezciliği bu şekilde eleştirirken, *Marx’ın Hayaletleri* metninde sonsuz sorumluluk ve adaleti, canlı şimdinin ötesine geçerek, yaşamın kendisinden öğrenildiği tüm ötekilere, henüz mevcut olmayanların ve artık yaşamayanların önünde duyulan sorumluluk ve adalet olarak düşünür (Derrida, 2007: 12). Koşulsuz konukseverlik, yalnızca davetsiz bir konuk gibi gelen öteki insana değil, tekil öteki olarak hayvanlara, gelecekte gelmekte olan başkalarına karşı da sorumluluk yüklenir ve onların gelişine açıktır.

3.2.2. Savaş ve Barış Bağlamında Konukseverlik

Derrida’ya göre, konukseverlik basitçe etiğin bir bölgesi değil, hukuk veya politikadaki bir problemin adıdır; etikliğin kendisi, etiğin bütünü ve ilkesidir. Konukseverliğin belirlenebilecek bir deneyimi yoktur fakat yönelimsel deneyimin kendisini ifade eden şey konukseverliktir. Deneyim, konukseverlik olarak, etik olarak açılır. Eğer konukseverlik sınırlandırılmış ya da türetilmiş değilse ve her yönelimsel deneyimin yapısını ifade ediyorsa, konukseverliğin bir zıttı da olamaz. Başkasına gösterilen alerji, reddetme, yabancı düşmanlığı hatta savaş bile konukseverliğe atıf yapar (Derrida, 1999a: 50). Yalnızca bir yüze karşı savaş açılabilir; kişi yalnızca yüzün epifanisinin olduğu yerde cinayet işleyebilir ya da kendisine öldürmeyi yasaklayabilir (Derrida, 1999a: 90). Konukseverlik etiğinin zıttı gibi görünen, yüzün unutulması ya da inkârı gibi olgular yine de konukseverlik

etiğine tanıklık eder. Derrida, Levinas'ın koşulsuz konukseverliğini Kant'taki koşullu konukseverlikle birlikte okuyarak yorumlar.

Levinas'ın düşüncesinde başlangıçta savaş değil barış vardır. Fakat bu barış ne doğaldır ne de hukuki-politik ya da kurumsaldır. Barış ilksel olarak başlangıçtaysa da bu başlangıç anarşik ve anakroniktir; konukseverlikte başkasının yüzünün ağırlanmasıdır (Derrida, 1999a: 90). Levinas'ın aksine Kant'a göre ise başlangıçta barış yoktur; doğal durum –ilan edilmiş olsun ya da olmasın– bir savaş durumudur: “Bir arada yaşayan insanlar arasındaki doğal durum bir barış durumu değil, ama her zaman ilan edilmiş olmasa bile, her an patlayabilecek gibi görünen bir savaş durumudur” (Kant, 2015: 333). Derrida'ya göre, Kant'ın ebedi barış, kozmopolit hak ve evrensel konukseverlik olarak tanımladığı şeyler, gerçek ya da sanal, mevcut ya da tehditkâr olsun, doğal bir düşmanlığın izini barındırır. Levinas'ta ise tam tersidir; savaşın kendisi, yüzü barışçıl bir şekilde karşılamamanın tanıklığının izini barındırır. Kant, en ufak bir savaş tehdidinin, diplomatik, ekonomik ya da sembolik bir baskının bile barışı sekteye uğratmaya yeteceğini düşünür. Barış, eğer bir gün tekrar savaşın olabileceğine yönelik bir imayı ya da düşünceyi bulunduruyorsa, barış yapılmış sayılamaz. Fakat Kant bu noktadan hareketle doğal bir barışın olmadığı ve dolayısıyla barışın kurulması gerektiği sonucuna varır (Derrida, 1999a: 88-89). Kant'a göre;

Kalıcı bir barış durumunun kurulması gerekir; çünkü düşmana karşı korunmuş olmak için, düşman tarafından hiçbir eylem ve girişimde bulunulmaması yeterli bir güvence sayılamaz; her komşu bir başkasının kişisel güvenliği hakkında garanti vermelidir; bu da ancak yasal bir durum (hukuk düzeni) içinde olabilir; böyle bir düzen kurulmazsa, herkes başkasından boşuna bu tür bir korunma bekledikten sonra, komşusuna düşman gibi davranabilir (Kant, 2015: 333).

Kant'ta, savaştan ebedi barışa geçiş, politik ve hukuki kurumlar aracılığıyla inşa edilirken, Levinas'ta barış salt politik olanı aşmakta ve konukseverlik düşüncesiyle birlikte düşünülmektedir. Derrida, Kant gibi, doğal durumun başlangıcının savaş olduğu düşünülürse iki sonuç çıkacağını söyler.

Birincisi, eğer savaş doğalsa, barış artık doğal bir fenomen değildir. Barış, kurumsal –politik ve hukuki– olarak kurulacak olan doğal-olmayan doğamızdır, başka bir düzenin fenomenidir. Barış kurulacak bir şey ise, barış ve savaş arasında simetrik karşıtlık yoktur (Derrida, 1999a: 86). Bu aynı zamanda konukseverliğin Kant'taki hukuki-politik koşulunu da beraberinde getirir; eğer barış savaşa karşıt bir

fenomen değilse “olası bir savaşın izini muhafaza eden konukseverlik ancak koşullu, yasal, politik olabilir” (Derrida, 1999a: 89). Doğal durumdaki düşmanlığın izinin kalıcı olarak ortadan kaldırılması ancak hukuki düzenle olabileceği için evrensel konukseverlik üzerinde hukuki-politik sınır ve şartlar belirlenmelidir. Derrida, bu konukseverliğin kurumsal karakterine karşın doğal bir hakka dayandığını vurgular. Yeryüzünün sonlu ve küre biçimindeki yüzeyi üstüne insanlar sonsuz biçimde dağılamazlar, en nihayetinde bir araya gelinecektir. Bir araya gelindiğinde düşmanlığın tekrarlamaması için, yerküre üzerindeki ortak mülkiyete sınır getirilmesi, evrensel konukseverliğin yasal kurallarla denetlenerek koşullu olması, gelen konuğun belli şartlarla alınması gerekir (Derrida, 1999a: 87). Levinas ile Kant’ın birbirinden ayrıldığı diğer nokta burasıdır; Kant kalıcı bir barışın teminatını hukuki-politik düzenlemelerle sınırlandırıp koşullu bir konukseverlik sunarken, Levinas’ta konukseverlik koşulsuzdur.

İkincisi, barış sadece düşmanlık durumunun kesilmesi, savaştan kaçınmak ya da silahların bırakılması değildir. Barış, ebedi barış vaadi olarak, kalıcı barış olarak kurulmalıdır. Ebediyet, bir ütopya olmadığı gibi barış kavramına dışsal ya da sonradan eklenen bir yüklem de değildir. Kavram, kendi içinde, kendi zorunluluğunda, barışın sonsuz olduğunu ima eder. Ebediyet düşüncesi, barış kavramında ve dolayısıyla eğer düşünülebilirse konukseverlik kavramında yıkılamaz (Derrida, 1999a: 86). Derrida, barış bu şekilde ele alındığında hiçbir zaman böyle bir barışın olmadığı ve olamayacağı sonucunun çıkartılabileceğini söyler. Bu şunu ima eder; salt politik barış, barış kavramına upuygun biçimde meydana gelmeyebilir. Ebedi barış, salt politik olduğu gibi aynı zamanda politik değildir. Politika, barış kavramı için hep yetersiz olacak, bu kavramın ima ettiği şeyi karşılama noktasında eksik kalacaktır (Derrida, 1999a: 87). Bu noktada Derrida, dikkat edilmesi gereken tüm farklılıklara rağmen, Kant ile Levinas arasında bir yakınlık olduğunu düşünür. Levinas, *Siyaset, Sonra!* metninde barışı, “salt politik düşünceyi aşan bir kavram” olarak tanımlar (Levinas, 2012i: 319). Derrida’ya göre, Levinas burada politik olmayan bir barışı önermez; barışın salt politik olanı aşan bir kavram olduğunu vurgular. Böyle bir barış kavramı, politik olanın ötesine geçer fakat yine de politik olana katılır. Ne geleneksel anlamda politik ne de apolitik olan barış kavramı, ev

sahibinin öznelliğinin rehine olarak tanımlandığı etik bağlama aittir (Derrida, 1999a: 80-82).

Derrida, barışta ve konukseverlikte ebediyet fikrinin silinemez olduğunu söylerken, bu kavramların salt politik-hukuki karakter taşımayıp etik bir kaynaktan beslendiğini ifade eder. Kantçı kozmopolitizm kurumsal karakterine rağmen buna bir örnektir. Derrida, Kant'ın, barış ideali doğrultusunda konukseverliği sınırlandırırken, yasallığın ve bir devletin vatandaşı olma şartının eşiğinde kalan koşullu konukseverlik sunduğunu fakat barış idealini ebedi bir barış olarak tasavvur ettiği noktada Levinasçı etikte öne sürülen salt politik olanı aşan bir barış fikrine yaklaştığını ortaya çıkarır.

Kant, hukuki-politik olarak tesis edilecek ebedi bir barıştan söz ederken, Levinas için “barışın yalnızca eskatolojisi olur” (Levinas, 2016e: 94). Savaş durumu Levinas’a göre ahlakın askıya alınmasıdır. Savaş, koşulsuz buyrukları belirsiz bir süre adına ortadan kaldırır; ebedi kurumları ve mecburiyetleri ebediyetlerinden kopartır. Politika ise savaşı öngörme ve her yöntemi kullanarak savaşı kazanma sanatıdır ve bu yüzden ahlaka zıttır (Levinas, 2016e: 91). Eğer savaş varsa ve dolayısıyla politika varsa, orada etik için bir yer yoktur. Barış politik açıdan ve ontolojik olarak değil fakat eskatolojik olarak düşünülebilir. Derrida’ya göre *Siyaset, Sonra!* metninde barışın salt politik düşüncenin ötesine geçen bir kavram olduğu vurgusu, “barışın yalnızca eskatolojisi olur” cümlesinin uzak ama sadık bir yankısıdır (Derrida, 1999a: 49). Barış, yalnızca politika içinde düşünüldüğünde savaşı kazanma amacına yönelik bir fikir olarak kalacaktır. Burada etik sorumlulukların gözden çıkartılması durumu olduğu gibi savaşın tekrar nüksedebileceği tehdidi de mevcuttur. Barışın tamamen politik biçimde ve devlet temelinde düşünülmesi, barış kavramının kendisinin ima ettiği şey için yetersizdir. Bu nedenle barış, Levinas’ta salt politik olanın ötesine geçerek aynı anda hem politik olan hem de olmayan, eskatolojik bir barış ve mesihsel bir siyasetten beslenir. Derrida’ya göre Levinasçı barış, devletin ve politikanın ötesinde ama aynı zamanda içindedir.

Derrida, Kant-Levinas karşılaştırmasını, konukseverlik, düşmanlık, savaş ve barış kavramlarının birbirinin karşıtı ya da benzeri olarak görünen anlamları üzerinden yürütmüştür. Derrida’ya göre, eşanlamlı, ortak veya simetrik olarak birbirine zıt olduğu varsayılan bütün bu kavram çiftlerini sorunsallaştırmak, rahatsız

etmek ve onlardan şüphelenmek gerekir. Derrida, barış derken ne kastedildiğini, barışın savaşın zıttı olup olmadığını sormakla başlar. Eğer savaş ve düşmanlık aynı şey ise ve eğer bunlar barışın zıttı ise, o zaman barış ve konukseverliğinin ayrılamaz bir çift olduğunu, aralarında birinden diğerine karşılıklı bir ilişki olduğunu ve barışın konukseverlikle eşit derecede bir değer taşıdığını söylemek gerekir. Fakat bu kavramların her biri arasında zıtlık ya da eş anlamlılık basit bir şekilde varsayılmaz. Derrida'ya göre, savaş ve düşmanlığın aynı şey olduğu kesin değildir. Aynı şekilde, konukseverlik ve barış hakkında da bu kavramların anlamdaş olduğu söylenemez. Örneğin, başka devletlerin vatandaşlarına konukseverliğin sunulmadığı, yalnızca iki devlet arasında gerçekleşen veya konukseverlik için katı koşulların belirlendiği politik bir barış düşünülebilir. Derrida, esasen en sık uygulananın böyle bir konukseverlik olduğunun altını çizer. Savaş ve barış kavramlarını birbirine karşıt kavramsal bir çift olarak düşünmeye meyilli olursa da, birine başlangıçta olma inisiyatifi tanındığında bu kavramsal simetri ortadan kalkar (Derrida, 1999a: 85-86). Bu durumda ne savaş ve barış arasında karşıtlık olduğu ne de konukseverliğin barışı getireceği kesin olarak söylenebilir.

Derrida, savaş veya barışa dair bir tanım vermez, fakat Kant-Levinas karşılaştırmasıyla, konukseverliğin aynı anda koşullu ve koşulsuz ağırlamayı içinde barındırdığını ifşa eder. Konukseverlik, hem koşullu olarak konuksevmezliği ve düşmanlığı hem de koşulsuz olarak yüzün saygıyla ağırlanmasını içerisinde barındırır. Konukseverlik, koşullu olduğunda başkasını yasal sınırlarla denetler, herkese geçiş izni vermez hatta çoğu kimseyi sınırın dışında bırakır. Kozmopolit gelenek başkasını karşılamak için ağır şartlar ve sınırları belirlemişse de, barışın ebediyetini amaçladığında koşulsuz konukseverliği varsayması kaçınılmazdır. Fakat koşulsuz konukseverlik de hukuku ve politikayı talep etmek durumundadır. Derrida bu yüzden konukseverliğin kendi kendisinin yapısını söken aporetik bir kavram olduğunu düşünür ve *aporia*'nın yarattığı etik-politik açmazla yüzleşme gerekliliğinin altını çizer:

Bütün bu sorunlar, muğlaklığını ve güçlüğü korur ve bunları, ne kendimizden saklamalıyız ne de bir an için, bunların üstesinden geldiğimizi düşünmeliyiz. Bu, yasaların nasıl dönüştürüp geliştirileceğini bilmeye ilişkin ve bu gelişimin, her ötekine, bütün yeni gelenlere, kim olurlarsa olsunlar, a priori sunulan koşulsuz bir konukseverlik Hukuku ile, kendisi olmaksızın koşulsuz konukseverlik Hukuku'nun ikiyüzlü ve sorumsuz, biçimsiz ve kudretsiz bir arzu kılınma ve hatta bir anda saptırılma tehlikesi altında kalacağı bir konukseverlik

hakkının koşullu yasaları arasında gerçekleşen tarihsel bir alan içinde olanaklı olup olmadığını bilmeye ilişkin bir sorundur (Derrida, 2005: 34-35).

Koşulsuz bir konukseverlik hukuku ile konukseverlik hakkının koşullu yasaları arasındaki bu gerilimin veya *aporia*'nın deneyimi, Derrida'ya göre, yürürlükteki yasaların ve hukukun dönüştürölüp yetkinleştirilmesinin, böylece yabancılara karşı işlenen suçlara, zulme ve şiddete karşı mevcut yasaların verdiğiinden daha adil bir yanıt verilebilmenin imkânına ilişkindir. Konukseverlik kavramı, koşullu taraflıyla hukuk ve politikanın, koşulsuz taraflıyla ise etiğin adalet talebinin kesişiminde durur. Bu bakımdan Derrida için konukseverlik, evrensellik-tekillik gerilimi arasında hukuki-politik bir problemin adıdır ve aynı zamanda hukuk ve politikanın yeniden düşünölmesinde önemli bir yerde durur.

SONUÇ

Jacques Derrida ve Emmanuel Levinas'ın görüşleri doğrultusunda etik ve adaletin incelendiği bu çalışmada, iki düşünürün etik kavramları işleyiş biçimleri ile adaletin neliğine ilişkin yürüttükleri tartışma göz önüne alındığında, ilgilendikleri ortak meselenin, başkasıyla ilişki olduğu açıktır. Başkasıyla ilişkinin tarifi, düşüncelerinin geleneksel olandan ayrılp daha radikal bir yere doğru açıldığı noktanın işaretlenmesine imkân verir.

Başkasını, “öldürmeyeceksin” emriyle seslenen, sorgulayan ve aynı zamanda çağrıda bulunan bir yüz olarak karakterize eden Levinas, başkasıyla ilişkiyi de yüz yüzelik olarak kavramsallaştırır. Yüz yüzelik, ne karşı karşıya ne de yan yana olma durumudur. Yüzle ilişki, Sonsuzla ilişkidir ki Levinas böylelikle Ben ve başkası arasındaki ayrılmışlığın ya da mesafenin altını çizmiştir. Daha açık bir ifadeyle söylenirse, başkasıyla etik ilişkinin yapısı asimetrik; çünkü “öldürmeyeceksin” buyruğu, Ben'i doğrudan başkasına bağlamakta ve ondan sorumlu kişi yapmaktadır. “Öldürmeyeceksin”, öldürmeyi yasaklayan bir emir özelliği taşıırken aynı zamanda başkasını yaşatmayı da buyurmaktadır. Bu noktada, Ben, kendi-için değil fakat başkası-için-biri olarak, koşulsuzca başkasından sorumlu olan kimse olarak özneleşir. Ben'in öznelliği, kendine özdeşlik değil, başkasına açıklıktır, konukseverliktir.

Yüz, sorumluluk ve konukseverlik, Derrida'nın Levinas'tan edindiği kaynakların açık kılınmasına ve kendi görüşlerinin anlaşılmasına katkı sağlar. Derrida'ya göre, etik sorumluluk ve adalet, olanaksızın, diğer deyişle aporianın deneyimidir. Aporia, başkasıyla ilişkinin aynı zamanda yüzle ilişki olmasından çıkmaktadır. Bu bağlantıyı açık kılmak üzere, Levinas'ta yüz düşüncesini kısaca hatırlatmak gerekir. Levinas, yüzle ilişkiyi ilk önce koşulsuzluğu ve karşılaştırma yapmamayı talep eden, ben ve başkası arasında ikili bir ilişki olarak sonsuz sorumlulukla, tümüyle etik bir biçimde tarif etmiştir. Daha sonra ise üçüncü kişiyi dahil ederek, etik sorumluluğun sonsuzluğunu sınırlandıracak olan politik-hukuki ilişkiyi resmetmiştir. Levinas'ın etik ilişkidir politik-hukuki ilişkiye geçişe dair yaptığı bu kavramsallık, Derrida'yı başkasıyla ilişkinin aynı zamanda üçüncüyle ilişki olduğu sonucuna ulaştırır. Yüz yüzelikte üçüncünün dışarıda tutulamazlığı,

özellikle, Derrida'nın adalet ve hukuk arasındaki ilişkiyi çifte bağlanma olarak yorumlaması hususunda etkisini gösterir.

Derrida, *Hukuktan Adalet* metninde, adaletin hukuka indirgenemez olduğunu vurgularken, Levinas'ın etik ilişki içerisinde tanımlamış olduğu adalet görüşüne gönderme yaparak, adaletin hukuku aşan bir talep olduğunu altını çizer. Yapısöküme uğratılamaz olan adalet, hukukun ötesine geçen, başkasının etik talebidir. Hukukun ötesindeki adalet, hukuka indirgenemez ancak yine de hukuku gerektirir. Çünkü üçüncü kişi her zaman başkasıyla ilişkinin taraflarından biridir. Üçüncü kişi, adalet talebinde bulunan bir başka yüz olmasından dolayı, adaleti etik adaletten hukuki-politik adaletle doğru genişletir. Bu doğrultuda Derrida tarafından yapısöküm, adaletin hukuki ve etik boyutu arasında konumlandırılır. “Yapısöküm adalettir” şeklindeki temel teziyle Derrida, kararverilemezlik deneyiminin adalet olduğunu ima eder. Kararverilemezlik, hukukun genelliği, kurallara dayalı evrenselliği ile yasallığa indirgenemeyen ötekinin biricik talebine aynı anda sorumlu olma gerekliliğinin deneyimine karşılık gelir. Yine bu noktada, Levinas'ın adalet kavramının ikili kullanımının etkisi belirgindir: Yapısöküme uğratılamayan – başkasıyla ilişki olarak– adalet, hukuku gerektirir; buna karşın hukukun içerisinde, hukukun ötesine geçen, başkasıyla ilişki olarak adaletle daima yer ayrılmalıdır. Yapısöküm, çifte bağlanmanın her iki tarafındaki adalet talebine karşı sorumlulukla bağlanır ve tam da bu nedenle adalet, aporianın deneyimidir.

Derrida'nın adalet kavramı için Levinas'a geri dönmesinin nedeni, ilk olarak Levinas tarafından adaletin hukuka indirgenmeden, yüz yüzelikte düşünülmüş olmasıdır. İkinci neden ise, Levinas'ın üçüncü kişi ile birlikte hukuk olarak adaleti gündeme getirmesi, ancak bunu yine yüz deneyimine bağlı kalarak ortaya koymuş olmasıdır. Derrida, Levinas'ın adalet kavramındaki etik ve hukuki ikilikten hareketle, aporiaları vurgulamış, adil ve sorumlu bir karar anı için kararverilemezlik deneyimini bir ön koşul olarak düşünmüştür.

Sorumluluk, Derrida ve Levinas'ın etik ve adalet düşüncesinde ön plana çıkan bir diğer kavramdır ancak aralarında bir farklılık bulunur. Levinas, Dostoyevski'den sıklıkla alıntıladığı “her birimiz herkese karşı, herkes ve her şeyden dolayı suçludur ve ben başkalarından daha fazla suçluyum” cümlesiyle hem sorumluluğun fazlalığını hem de etik ilişkinin asimetrik yapısının altını çizer. Buna göre, kişi sorumluluğunu

ne kadar yerine getirirse getirsin, sorumluluğu giderek daha da artmaktadır. Derrida, sorumluluğun sonsuz olduğu konusunda Levinas'a katılmakla birlikte, sorumluluğun aporetik bir deneyim olduğunu düşünür. Nitekim başkasından koşulsuzca sorumlu olduğunda, üçüncüye ihanet etmek kaçınılmazdır. Derrida böylelikle, Levinas'ın başkası karşısında sorumluluk sonsuz olduğu için kişinin her zaman suçlanan taraf olduğu şeklindeki tezine bir yenisini ekler: Etik sorumluluk ancak sorumluluğun ihlal edilmesiyle mümkün olabilir. Sorumluluk, sonsuz olarak daima daha fazlasını talep eder ve bu talebiyle bir başkasının feda edilmesine yol açar. Sonlu öznenin, sonsuz sorumluluğun gereğini yerine getirmesi olanaksızdır; ancak paradoks odur ki böyle bir olanaksızlığın olmadığı yerde sorumluluk da yoktur. Sorumluluk, kişinin kendi sonluluğu ile sorumluluğun sonsuzluğu arasındaki oransızlıkta ve aporia deneyiminde ortaya çıkar. "Sorumluluk, ölçüsüzlük [*la démesure*] içinde bir ölçü sorununu ve ölçü içinde bir ölçüsüzlük sorununu ima eder. Daima ölçüsüzlükle [*la démesure*] uğraşıyoruz" (Derrida, 2011a: 237).

Levinas'ın söyleminde etik özelliğin, dolayısıyla sorumluluk üstlenen özelliğin yapısını ifade etmek üzere kullanılan kavramlardan biri konukseverliktir. Yüz ve adalet kavramlarıyla birlikte konukseverlik, Derrida'nın Levinas yorumunda üzerinde en çok durduğu kavramlar arasındadır. Ancak birinci bölümde de değinildiği gibi, Derrida konukseverliği Levinas'ta olduğu gibi salt etik bir yönden değil, hukuk ve politikayla ilişkilendirerek irdeler. *Elveda* metninde, Levinas'ın etiğini konukseverlik düşüncesini merkeze alarak okurken, Levinas'ın etik söyleminin hukuk ve politika kurup kuramayacağı sorusunu sormakla başlaması buna işaret eder.

Levinas, üçüncü kişiyle birlikte politikaya yer vermişse de felsefesinin bütününe bakıldığında, etiğin ilk öncelik olarak kaldığı görülür. Levinas'a göre, politika, etik karşısında her zaman kendisini haklılaştırmaya yarayan nedenleri üretir. Etiğin ve politikanın talepleri kendi sınırlarına götürüldüğünde aralarında doğrudan bir çelişki vardır (Levinas, 2016g: 288). Levinas, politikayı savaş deneyimi üzerinden ele almasının bir sonucu olarak, devlet politikası olarak düşünmüş ve eyleme geçmeyi mümkün kılacak politik bir alternatif geliştirmeye girişmemiştir. Oysa yüz yüzenin aynı zamanda üçüncü kişiyle ilişki olduğu ve üçüncü kişiyle devletin, politikanın alanına girildiği hesaba katıldığında, bu alanda başkasını

indirgeyecek bir şiddetin üretilmemesi adına politikaya yönelik ihtiyaç ortadadır. Yine de, Levinas, politik düzenin etik temelini kaybetmesi durumunda totaliter olma tehlikesine açık olacağını, bu nedenle toplumsal düzen için kurallar tesis etme görevini taşımasa da bu düzene ilhamını verecek olan etiğin ilk felsefe olarak kalması gerektiğini söyler. Faşist ya da totaliter bir devletin yarattığı düzene, başkasına karşı etik sorumluluklar adına meydan okunabilir (Levinas, 2016j: 279). *Bütünlük ve Sonsuz* metninin önsözünde ise, mesihsel barış fikrini öne sürerek, politik olmayan fakat yüz yüzelikten geçen bir barış fikrini önermiştir.

Derrida, *Elveda* metninde özel olarak Levinas'ın barış kavramına yoğunlaşır. Levinas'ın öne sürdüğü barış fikri, ona göre hem politikanın ötesine geçer hem de politikaya katılır. Politikanın içinde ama aynı zamanda politikanın ötesine geçen barış fikri, politikayı klasik politikadan başka türlü düşünmeye imkân tanır ve bu bakımdan Derrida tarafından reddedilmez. Fakat Derrida'nın öne sürdüğü politik düşüncelerin Levinas'ın görüşleriyle birebir örtüşmediğini belirtmek gerekir.

Derrida, *Elveda*'da, konukseverlik düşüncesini Levinas'ın yanı sıra Kant'la birlikte değerlendirir. Bu nokta, Derrida'nın Levinas'ın düşüncesinden farklılaştığı yerlerden birini ortaya çıkarır. Çünkü Derrida böylelikle, hem konukseverliği daha geniş bir bağlama taşıyarak politik meselelere doğru genişletir hem de Kantçı anlamda konukseverlikle birlikte tartışarak hukuki niteliğine dikkat çeker. Nihayetinde, birinci ve üçüncü bölümde söylendiği gibi, Derrida'nın tercihi, Levinasçı koşulsuz konukseverliğin etik boyutu ile Kantçı koşullu konukseverliğin hukuki yasallık boyutunun birlikte düşünülmesinden yanadır. Konukseverlik, bu yönüyle aporetiktir, fakat sorumluluk taşıyan eylemler –şayet bir kuralın uygulanması olmayacaksa– ancak aporianın deneyiminden çıkabilir. Konukseverliği açmaz durumu içerisinde düşünün Derrida, bu açmazı aynı zamanda etik-politik sorumluluk bağlamına yerleştirir ve Kant ile Levinas'ın görüşlerini birlikte düşünerek, politikayı yeni bir gelecek düşüncesine açmaya yönelir.

Bankovski, Derrida'nın düşüncesini hem Kant'ın kozmopolitizmi hem Levinas'ın koşulsuz etiği ile okuyarak, Derrida'nın yeni bir kozmopolit önerdiğini söyler. Bu hem Levinas'ın etik diliyle başkalarının acılarına yanıt veren koşulsuz bir konukseverliği gerektirmesi nedeniyle Kantçı kozmopolitizmden ayrılarak ulus-devlet çıkarlarının ötesine geçen bir evrenselliştir. Hem de Derrida bu evrenselliği

Yahudi hümanizmi biçiminde sunmadığı için Levinas'ın düşüncesinden farklı bir politik-hukuki düşüncedir (Bankovsky, 2005: 167). Yeni Enternasyonal ve gelecek demokrasi düşüncesiyle Derrida, hukukun ötesindeki adaletin sesini iletmeyi amaçlayan ve mevcut hukuku eleştirerek dönüştürmeyi öngören yeni bir politik dayanışma biçimi öne sürmekle Levinas'ın etiğinden farklı bir bakış açısı ortaya koyar. Öte yandan, adalet konusunda Levinas'ın düşüncesine yaklaşıp da, Levinasçı yüz tasvirinin yalnızca insan yüzüne gönderme yapmasını eleştirir. Levinas'ın aksine, insanmerkezci olmayan bir tavırla, kendiliği eleştirmeye yönlendiren ötekinin zorunlu olarak başka insan olması gerekmediğini düşünür.

Nihayetinde Levinas'ın bırakmış olduğu miras, Derrida tarafından kabul edilir. Fakat bu kabul ediş, alınan mirası aynı şekilde tekrar etmeye dayanmamakta, Derrida'nın anlamlandırdığı biçimde, yeni bir söz söyleme sorumluluğunu üstlenen bir yeniden-olumlama tavrı taşımaktadır. Derrida'nın felsefi metinleri yorumlayıcı tavrı aynı zamanda metne yeni bir karşı cevap üretme fikriyle birlikte ilerler. Yüz, sorumluluk ve konukseverlik kavramları bağlamında gösterildiği gibi, Derrida, Levinas'ı bir noktaya kadar takip eder ve daha sonrasında borçlu olduğunu söylediği düşüncenin karşısına ona karşı çıkan bir “kabul ediyorum” cevabıyla çıkar.

Derrida'nın aporialar aracılığıyla hukukun içerdiği şiddeti serimlemesi önemlidir. Hukuk ve adalet ayrımı yoluyla yapılan hukukun yapısökümü, hukuki düzenin yıkımını değil fakat kurallı, hesaplanabilir ve evrensel olarak işleyen hukukun, adil olmak üzere yöneldiği tekilliklere karşı da sorumlu olması gerektiğinin altını çizer. Hukuk ve adalet arasındaki ilişkiyle Derrida, yasanın şiddetini ifşa ederken adaletin hiçbir zaman şimdide mevcut olmadığını, daima gelmekte olduğunu düşünür. Hukukun şiddetini eleştirmeye imkân tanıyan bu yorum önemliyse de, hem hukuki hem politik açıdan şimdide ortaya çıkan adaletsizlikleri gidermek üzerine düşünmek de bir o kadar önemli ve acildir.

Derrida'nın felsefe yapma tutumuyla adalet düşüncesi ve etik-politik kavramları tartışma biçimi birbiriyle uyum içindedir. Derrida, felsefi geleneğin içindeki paradoksları çözümleyerek, okuduğu düşünürlerin düşüncelerindeki gerilimli noktaları, aporiaları ayırt ederek felsefe yapar. Aporiaların hatırlatılmasıyla işleyen tartışmanın zemini ise karara ilişkindir ve aporetik noktalara dikkat çekilerek, kararın mümkün olması adına “hem o hem bu” demek gerektiği vurgulanır. Ancak

Derrida'nın "hem o hem bu" şeklindeki düsturu, geleneği tamamen onaylama ve katılmayı varsaymaz; o, geleneğe karşı çıkan bir katılım yolunu benimser. Aporia, geleneğin kendisinde vardır ve Derrida da gelenekle olan bağını aporia dolayısıyla sürdürür. Etik sorumluluk bakımından aporetik olanın hesaba katılması, bu yüzden de gelenekle ilişkinin sürdürülmesi gereklidir. Derrida, açmazların farkındalığında kalınarak düşünülmesi ama aynı zamanda yeninin icat edilmesi gerektiğini savunur. Bunun için, gelenekle teması kesmeden ama onun içine de tamamen yerleşmeden, geleneğe karşı farklı olanakların üretilmesi gerekir ki bu noktada Derrida *iz*, *différance*, *kararverilemezlik* gibi kendi icadı sözcüklerle, gelenekten kopmaksızın onu istikrarsızlaştırmaya çalışır.

Aporia ve kararverilemezlik kadar *différance* da Derrida'nın adalet ve etik düşüncesinde karşılığını bulur. Adalet, henüz burada değildir, tamamlanmamıştır, ertelenmekte ve gelmektedir; aynı şekilde, Derrida, konukseverliğin de henüz ne olduğunun bilinmediğini düşünür. Henüz bilinmemesi ve gelmekte olması, adalet veya konukseverlik adına çabalamamak gerektiğini ima etmez; Derrida, sorunun sorulmaya devam edilmesi gerektiğini vurgular. Eğer aporia ve kararverilemezlik, Derrida tarafından eylemin ve kararın ön koşulu olarak belirlenmişse, bu, etik ve politika hakkında düşünürken kemikleşmiş kabullerin ötesine geçebilmek içindir.

KAYNAKÇA

Akşın, T. (2008). Avrupa Kültürünün Krizi ve Jacques Derrida. *Toplumbilim*. Sayı(10): 43-50.

Altuğ, T. (2017). *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Anlı, Ö. F. (2010). Metafiziğin Dili: Dilin Şiddeti - Derrida'nın 'Şiddet ve Metafizik' Metni Bağlamında Şiddet-siz'liğin Olanağının İncelenmesi. *Kaygı, U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*. Sayı(15): 129-142.

Aristoteles. (2015). *Nikomakhos'a Etik*. Çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Arslan, A. (2008). *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Aysever, R. L. (2012). Derrida ve Söz Edimleri Kuramı. *Cogito*. Sayı(47-48): 287-333.

Bankovsky, M. (2005). Derrida Brings Levinas to Kant: The Welcome, Ethics and Cosmopolitical Law. *Philosophy Today*. 49(2): 156-170.

Bernasconi, R. (2011). *Levinas Okumaları*. Çev. Zeynep Direk. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Borradori, G. (2008). *Terör Günlerinde Felsefe: Jürgen Habermas ve Jacques Derrida ile Diyaloglar*. Çev. Emre Barca. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Boyne, R. (2016). *Foucault ve Derrida: Aklın Öteki Yüzü*. Çev. İsmail Yılmaz. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Calin, R. (2010). Levinas ve Kendilik Sorunu. *MonoKL Levinas Özel Sayısı*, Çev. Bade Gül Tonak. Sayı(8-9): 209-221.

Critchley, S. (2012). Levinas'ın Siyasete Yaklaşımında Beş Problem ve Bunlara Dair Çözüm Taslakları. *Levinas* (ss.451-469). Ed. Özkan Gözel. Çev. M. İkbâl Bakır. İstanbul: Say Yayınları.

Çelebi, A. (2014). Şiddete Karşı Siyaset Hakkı. *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (ss.255-312). İstanbul: Metis Yayınları.

Çırakman, E. (2012). Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not. *Levinas* (ss.407-433). Ed. Özkan Gözel. İstanbul: Say Yayınları.

Derrida, J. (1986). Declarations of Independence. *New Political Science*. 7(1): 7-15.

Derrida, J. (1997). The Villanova Roundtable: A Conversation with Jacques Derrida. *Deconstruction In A Nutshell* (pp.3-28). Ed. John D. Caputo. New York: Fordham University Press.

Derrida, J. (1999a). *Adieu to Emmanuel Levinas*. Çev. Pascale Anne Brault and Michael Naas. Stanford: Stanford University Press.

Derrida, J. (1999b). Konuksev(-er-/mez-)lik. *Pera Peras Poros: Jacques Derrida İle Birlikte Disiplinlerarası Çalışma* (ss. 45-71). Çev. Ferda Keskin ve Önay Sözer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Derrida, J. (1999c). Yapıbozum, Etik, Politika, İnsan Hakları ve İstanbul Üzerine: Jacques Derrida ile Söyleşi. *Cogito*. Sayı(21): 21-29.

Derrida, J. (2001). İnsanın Sonları/Ereklere. *Felsefelogos*. Çev. Zeynep Direk. Sayı(13): 111-133.

Derrida, J. (2002a). Hospitality, Justice and Responsibility: A Dialogue with Jacques Derrida. *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy* (pp. 65-83). Ed. Richard Kearney and Mark Dooley. London: Routledge.

Derrida, J. (2002b). The Animal That Therefore I Am. *Critical Inquiry*, 28(2): 369-418.

Derrida, J. (2003). Kime Vermeli (Bilmemeyi Bilmek). *Kierkegaard ve Din* (ss. 69-100). Çev. Ahmet Demirhan. İstanbul: Gelenek Yayıncılık.

Derrida, J. (2004). Teoriyi İzlemek. *Teoriden Sonra Hayat* (ss. 1-52). Çev. Ebru Kılıç. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Derrida, J. (2005). *Bağışlama ve Kozmopolitizm*. Çev. Ali Utku ve Mukadder Erkan. İstanbul: Birey Yayıncılık.

Derrida, J. (2006). *Gün Doğmadan*. Çev. Kenan Sarıalioğlu. İstanbul: Dharma Yayınları.

Derrida, J. (2007). *Marx'ın Hayaletleri*. Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Derrida, J. (2008a). *Çile*. Çev. Melih Başaran. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Derrida, J. (2008b). Différance. *Toplumbilim*. Çev. Önay Sözer. Sayı(10): 51-63.

Derrida, J. (2008c). Göstergebilim ve Gramatoloji. *Toplumbilim*. Çev. Tülin Akşin. Sayı(10): 177-185.

Derrida, J. (2008d). İman ve Bilgi, Basit Aklın Sınırında Dinin İki Kaynağı. *Toplumbilim*. Çev. Melih Başaran. Sayı(10): 131-165.

Derrida, J. (2008e). İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge, Oyun. *Toplumbilim*. Çev. Özkan Gözel. Sayı(10): 167-175.

Derrida, J. (2008f). Japon Bir Dosta Mektup. *Toplumbilim*. Çev. Medar Atıcı ve Mehveş Omay. Sayı(10): 187-190.

Derrida, J. (2008g). Psyche, Ötekinin İcadı. *Toplumbilim*. Çev. Melih Başaran. Sayı(10): 105-129.

Derrida, J. (2009). *Edebiyat Edimleri*. Çev. Mukadder Erkan ve Ali Utku. İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Derrida, J. (2010). Ağırlama Sözcüğü. *MonoKL Levinas Özel Sayısı*. Çev. Tacettin Ertuğrul. Sayı(8-9): 562-576.

Derrida, J. (2011a). *Nietzschelerin Şöleni*. Çev. Ali Utku ve Mukadder Erkan. İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Derrida, J. (2011b). *Öteki Hedef (Başka Baş)*. Çev. Melih Başaran. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Derrida, J. (2012a). Emmanuel Levinas'a Adieu. *Levinas* (ss. 491-508). Ed. Özkan Gözel, Çev. Ahmet Demirhan. İstanbul: Say Yayınları.

Derrida, J. (2012b). Kendime Karşı Savaşayım. *Cogito*. Çev. Saadet Özen. Sayı(47-48): 174-185.

Derrida, J. (2012c). Şiddet ve Metafizik. *Cogito*. Çev. Zeynep Direk. Sayı(47-48): 62-160.

Derrida, J. (2014a). *Gramatoloji*. Çev. İsmet Birkan. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Derrida, J. (2014b). *Marx ve Mahdumları*. Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Derrida, J. (2014c). Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli. *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (ss. 43-133). Çev. Zeynep Direk. İstanbul: Metis Yayınları.

Derrida, J. (2015a). *Bağışlamak*. Çev. Murat Erşen. İstanbul: Monokl Yayınları.

Derrida, J. (2015b). Yasanın Önünde, Önyargılar. *Yargılama Fakültesi* (ss. 103-168). Çev. Melih Başaran. İstanbul: İthaki Yayınları.

Derrida, J., Şerif, M. (2016a). *İslam ve Batı Üzerine Bir Konuşma*. Çev. Sümeyye Kavuncu. İstanbul: Timaş Yayınları.

Derrida, J. (2016b). *Platon'un Eczanesi*. Çev. Zeynep Direk. İstanbul: Alfa Yayınları.

Derrida, J., Critchley, S., Laclau, E., Rorty, R., Mouffe, C. (2016c). *Yapıbozum ve Pragmatizm*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: İletişim Yayınları.

Direk, Z. (2005). Sunuş. *Zaman ve Başka* (ss. 7-44). İstanbul: Metis Yayınları.

Direk, Z. (2012). Derrida ve Sorumluluk Olarak Avrupa Fikri. *Cogito*. Sayı(47-48): 213-222.

Direk, Z. (2013a). *Başkalık Deneyimi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Direk, Z. (2013b). Derrida'nın Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları. *Çağdaş Fransız Düşüncesi* (ss. 133-156). İstanbul: Minör Yayınları.

Direk, Z. (2014). Yasa, Adalet ve Siyaset. *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (ss. 214-254). İstanbul: Metis Yayınları.

Direk, Z. (2016). Sunuş. *Sonsuza Tanıklık* (ss. 7-39). İstanbul: Metis Yayınları.

Evink, E. (2012). Patocka ve Derrida: Sorumluluk Üzerine. *Cogito*. Çev. Ekrem Ekici. Sayı (47-48): 256-272.

Kant, I. (2015). Sürekli (Ebedi) Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme. *Seçilmiş Yazılar* (ss. 323-371). Çev. Nejat Bozkurt. İstanbul: Sentez Yayıncılık.

Kartal, O. (2017). *Başkasının Politikası*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Kearney, R. (2008). *Zihnin Halleri*. Çev. İsmail Yılmaz. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Kurtar, S. (2007). Eros'un Ölümüne Aşkınlığı: Heidegger Levinas İkilemi. *Bibliotech Dergisi*. Sayı(2): 47-55.

Lawlor, L. (2014). Deconstruction. *A Companion To Derrida*. (pp. 122-131). Ed. Zeynep Direk and Leonard Lawlor. UK: John Wiley & Sons.

Levinas, E. (1994). *Otherwise Than Being or Beyond Essence*. Çev. Alphonso Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Levinas, E. (1997). The Name of a Dog, or Natural Rights. *Difficult Freedom* (pp.151-153). Çev. Sean Hand. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Levinas, E. (2003a). *On Escape*. Çev. Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press.

Levinas, E. (2003b). Paradox of Morality. *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other* (pp. 168-180). Ed. Robert Bernasconi and David Wood. New York: Routledge.

Levinas, E. (2005). *Zaman ve Başka*. Çev. Özkan Gözel. İstanbul: Metis Yayınları.

Levinas, E. (2010). Yüzün Ötesi. *MonoKL Levinas Özel Sayısı*. Çev. Ali Bilgin. Sayı(8-9): 655-676.

Levinas, E. (2011). *Tanrı, Ölüm ve Zaman*. Çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Levinas, E. (2012a). Aşkınlık ve Kavranırlık. *Levinas* (ss. 195-208). Ed. Özkan Gözel. Çev. Özkan Gözel. İstanbul: Say Yayınları.

Levinas, E. (2012b). Aşkınlık ve Kötülük. *Levinas* (ss. 151-168). Ed. Özkan Gözel. Çev. Özkan Gözel. İstanbul: Say Yayınları.

Levinas, E. (2012c). Başkasının Yerinde Olma. *Levinas* (ss. 227-280). Ed. Özkan Gözel. Çev. Özkan Gözel. İstanbul: Say Yayınları.

Levinas, E. (2012d). Felsefe ve Sonsuz Fikri. *Levinas* (ss. 133-150). Ed. Özkan Gözel, Çev. Cevriye Demir Güneş. İstanbul: Say Yayınları.

Levinas, E. (2012e). Hakikat ve Adalet. *Levinas* (ss. 169-193). Ed. Özkan Gözel. Çev. Özkan Gözel, İstanbul: Say Yayınları.

Levinas, E. (2012f). Laiklik ve Ahlak. *Levinas* (ss. 329-344). Ed. Özkan Gözel. Çev. Özkan Gözel. İstanbul: Say Yayınları.

Levinas, E. (2012g). Öteki, Ütopya ve Adalet. *Levinas* (ss. 61-73). Ed. Özkan Gözel. Çev. Ayşen Arıöz Ete. İstanbul: Say Yayınları.

Levinas, E. (2012h). Özgürlük ve Buyruk. *Levinas* (ss. 281-294). Ed. Özkan Gözel. Çev. Hamdi Özyel, İstanbul: Say Yayınları.

Levinas, E. (2012i). Siyaset, Sonra!. *Levinas* (ss. 311-319). Ed. Özkan Gözel. Çev. Özkan Gözel. İstanbul: Say Yayınları.

Levinas, E. (2016a). *Husserl Fenomenolojisiinde Görü Teorisi*. Çev. Yağmur Ceylan Uslu. İstanbul: İthaki Yayınevi.

Levinas, E. (2016b). Aşkılık ve Yükseklik. *Sonsuza Tanıklık* (ss. 115-128). Çev. Hakan Yücefer ve Zeynep Direk. İstanbul: Metis Yayınları.

Levinas, E. (2016c). Başka'nın İzi. *Sonsuza Tanıklık* (ss. 129-146). Çev. Erdem Gökyaran. İstanbul: Metis Yayınları.

Levinas, E. (2016d). Biriciklik Üzerine. *Sonsuza Tanıklık* (ss. 191-198). Çev. Medar Atıcı, İstanbul: Metis Yayınları.

Levinas, E. (2016e). Bütünlük ve Sonsuz'a Önsöz. *Sonsuza Tanıklık* (ss.91-100). Çev. Zeynep Direk. İstanbul: Metis Yayınları.

Levinas, E. (2016f). Erosun Fenomenolojisi. *Sonsuza Tanıklık* (ss. 103-114). Çev. Özkan Gözel. İstanbul: Metis Yayınları.

Levinas, E. (2016g). Etik ve Siyaset. *Sonsuza Tanıklık* (ss. 284-294). Çev. Özkan Gözel ve Cemalettin Haşimi, İstanbul: Metis Yayınları.

Levinas, E. (2016h). Etik ve Sonsuz. *Sonsuza Tanıklık* (ss. 295-344). Çev. Özkan Gözel. İstanbul: Metis Yayınları.

Levinas, E. (2016i). Felsefe, Adalet ve Aşk. *Sonsuza Tanıklık* (ss. 241-259). Çev. Medar Atıcı. İstanbul: Metis Yayınları.

Levinas, E. (2016j). Fenomenolojiden Etiğe. *Sonsuza Tanıklık* (ss. 260-283). Çev. Özkan Gözel. İstanbul: Metis Yayınları.

Levinas, E. (2016k). Öz ve Çıkarlılık. *Sonsuza Tanıklık* (ss. 147-162). Çev. Melih Başaran. İstanbul: Metis Yayınları.

Levinas, E. (2016l). Tanrı ve Felsefe. *Sonsuza Tanıklık* (ss. 163-190). Çev. Özkan Gözel ve Zeynep Direk. İstanbul: Metis Yayınları.

Levinas, E. (2016m). Tanrının İradesi ve İnsanların İktidarı. *Sonsuza Tanıklık* (ss. 218-240). Çev. Umut Öksüzan. İstanbul: Metis Yayınları.

Levinas, E. (2016n). Varlıkbilim Temel Midir?. *Sonsuza Tanıklık* (ss. 76-86). Çev. Erdem Gökyaran. İstanbul: Metis Yayınları.

Levinas, E. (2016o). Varolansız Varoluş. *Sonsuza Tanıklık* (ss. 50-57). Çev. Erdem Gökyaran. İstanbul: Metis Yayınları.

Levinas, E. (2017a). *Dört Talmud Okuması*. Çev. E. Burak Şaman. İstanbul: Alfa Yayınları.

Levinas, E. (2017b). Heidegger ve Ontoloji. *Cogito*. Çev. Elis Simson. Sayı(64):19-49.

Montaigne. (2018). *Denemeler*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Mortley, R. (2000). *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*. Çev. Baki Güçlü, Erdal Cengiz, Elif Çırakman, Halil Turan, Hamdi Bravo ve Zerrin Oral. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Naas, M. (2012). Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu. *Cogito*. Çev. Elis Simson. Sayı(47-48): 236-250.

Perpich, D. (2005). A Singular Justice: Ethics and Politics Between Levinas and Derrida. *Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers*. Cilt 4: 325-342.

Platon. (2012). *Devlet*. Çev. S.Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Platon. (2014). *Phaidros Ya da Güzellik Üzerine*. Çev. Birdal Akar. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Raffoul, F. (1998). The Subject of the Welcome: On Jacques Derrida's Adieu a Emmanuel Levinas. *Symposium*. 2(2): 211-222.

Sarup, M. (2017). *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*. Çev. Abdülbaki Güçlü. Ankara: Pharmakon Yayınevi.

Sim, S. (2000). *Derrida ve Tarihin Sonu*. Çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Everest Yayınları.

Spivak, G. C. (2014). *Gramatoloji'ye Önsöz*. Çev. İsmail Yılmaz. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Şimşon, E. (2015). Levinas ve Bobby: Bir Köpeğin Levinas'ın Etiğindeki Rolü. *Cogito*. Sayı (80): 37-51.

West, D. (2016). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. Çev. Ahmet Cevizci ve Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.