

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI**

**JACQUES DERRIDA'DA SORUMLULUĞUN OLANAK(LI/SIZ)LİĞİ
PROBLEMİ**

Doktora Tezi

Banu ALAN SÜMER

Ankara - 2014

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI**

**JACQUES DERRIDA'DA SORUMLULUĞUN OLANAK(LI/SIZ)LIĞI
PROBLEMİ**

Doktora Tezi

Banu ALAN SÜMER

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENCİ

Ankara - 2014

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

JACQUES DERRIDA'DA SORUMLULUĞUN OLANAK(LI/SIZ)LIĞI
PROBLEMİ

Banu ALAN SÜMER

Doktora Tezi

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENCİ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENCİ

.....

Prof. Dr. Ahmet İNAM

.....

Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER

.....

Prof. Dr. Veli URHAN

.....

Doç. Dr. Ertuğrul Rufayi TURAN

.....

Tez Sınavı Tarihi: 14.07.2014

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../2014)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Banu ALAN SÜMER

İmzası

.....

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	2
GİRİŞ.....	3
I.BÖLÜM: GELENEKSEL FELSEFE KARŞISINDA DERRIDA.....	10
1. Derrida Felsefesinin Temel Özellikleri.....	11
2.Derrida'nın Batı Metafiziğine Yönelik Eleştirileri.....	36
2.1. Derrida ve Yapısalcı Dilbilim.....	41
2.2. Derrida'da Dil ve Anlam.....	52
3.Derrida'nın Kant Okuması.....	58
3.1.Ahlâk Yasasının İcâdı.....	68
4. Derrida'nın Levinas Okuması	74
4.1. Öteki ve Şiddet.....	79
4.2.Ötekinin Kararı.....	90
II.BÖLÜM: DERRIDA VE ETİK.....	94
1. Etiğin Aporiaları.....	98
1.1. Ölüm ve Aporia.....	99
1.2. Yasanın Aporiası.....	102

2.Derrida'nın Aporetik Etiği.....	110
2.1. Olanaksızın Olanığı.....	118
2.1.1. Konuksev(er/mez)lik	123
2.2. Olanaksızın Deneyimi Olarak Etik.....	132
2.2.1. Kararverilemezlik.....	136
3.Derrida ve Sorumluluk.....	140
3.1.Kararverilemezlik-Sorumluluk İlişkisi.....	148
3.2.Sorumluluğun Aporiaları.....	154
3.3. Olanak(sız) Sorumluluk.....	164
SONUÇ	173
ÖZET	180
ABSTRACT	182
KAYNAKÇA	184

Annemin anısına

ÖNSÖZ

Bu tezin oluşturulmasında kıymetli katkılarını esirgemeyen ve çalışmanın tüm aşamalarında her türlü yardımı tüm içtenliği ile sunan tez danışmanım Prof. Dr. Sabri Büyükdüvenci'ye, her konudaki ilgisi ve desteği için teşekkür ederim. Tez jürisinde yer alan değerli hocalarım Prof. Dr. Ahmet İnam, Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer, Prof. Dr. Veli Urhan ve Doç. Dr. Ertuğrul R. Turan'a emek ve katkıları için teşekkürlerimi sunarım.

Ayrıca desteklerinden ötürü çalışma arkadaşlarıma çok teşekkür ederim. Son olarak, bana gösterdikleri sevgi ile her zaman desteklerini gördüğüm aileme, eşim Kemal'e ve özellikle anneme, benim için yapmış oldukları fedakârlıklardan ötürü minnettarım.

GİRİŞ

Bu tezin konusunu, çağımız düşünce alanını derinden etkileyen Derrida'nın ortaya koymuş olduğu görüş ve düşüncelerin, etik ile ilgilenen çağdaş düşünür ve araştırmacıları nasıl etkilediğini ve onun temsil ettiği düşünsel konunun günümüze ait tartışmalar içindeki yerini ele almak oluşturur. Ayrıca sadece etikte değil, felsefenin farklı disiplinlerinde de Derrida'nın düşüncelerine karşı gittikçe artmakta olan ilginin temel sebeplerinin ortaya konması da ele alınan konunun bir diğer boyutudur.

Geliştirdiği yöntem ve kavramlarla edebiyattan sosyolojiye, dilbilimden felsefeye tüm düşünsel alanlarda etkisini gösteren ve batı metafiziğine yönelik eleştirileri ile geleneksel düşünceyi sarsan bir düşünür olarak Jacques Derrida, felsefe tarihinde bir dönüm noktası olarak görülür. O, felsefi ve kültürel sorunlara putları yıkan tavrı ile alışılmışın dışında yaklaşımlar getirmiştir. Onun çalışmaları, köktenci bir biçimde, Platon'dan günümüze karşıt eğilimleri de barındırarak gelmiş olan metafizik felsefenin sorgulanmasına olanak tanımıştır. Derrida'nın felsefesi, kendinden önceki ve aynı zamanda kendi dönemindeki filozofların metinleriyle girdiği ve çeşitli konuların iç içe geçtiği tartışmalara bakılarak anlaşılabilir.

Kullandığı terim ve kavramların çevrilme zorluklarıyla Derrida, anlaşılması güç olan bir filozoftur. Tıpkı felsefesi gibi etik konusundaki görüşleri üzerine de sistemli ve bütünlüklü bir açıklama sunmak, metnlerinin belli bir çizgide ilerlemeyişi ve klasik metinlerdeki işleyiş sırasına uymaması sebebiyle oldukça zordur. Bu yüzden Derrida üzerine bir tez çalışmasına girişmek, Derridacı düşünceye

karşıt gibi görünebilir. Bununla birlikte bu çalışmada yapılacak olan, bu bilinçle, düşünce tarihi perspektifinden bu tür yanlış anlamaları da dile getirerek, Derrida'nın fikirlerini ve bize sunmuş olduğu günümüz etik ve politik hayatı açısından son derece önemli olan yeni bakış açılarını bir nebze de olsa açığa çıkarmak ve serimlemeye çalışmak olacaktır. Varolan etik kuramların çeşitli şekillerde yetersizliği ya da insanın iç gerçekliğini tam olarak yansıtmadığı anlaşıldıktan sonra, yeni kavramların açtığı farklı düzlemlere ihtiyaç duyulduğu bu dönemde, Derrida, bize içine girdiğimizde çelişkilerimizle yüzleşme olanağı sunan bir kapı açar. Bu noktada etik olmaklığı belirleyen temel bir kavram olarak *sorumluluk* etrafında şekillenecek olan bu çalışma, sorumluluğun olanak(sız/lı)lığı üzerinde durması ve sonsuz sorumluluk fikrinin taşıdığı açmazları gözler önüne sermesi bakımından önem taşımaktadır.

Bu çalışmanın amacı Derrida'da etiğin ve sorumluluğun aporetik yapısını incelemek ve onun olanaksız ile nasıl bağlantılı olduğunu belirlemektir. Bu amaç doğrultusunda, çalışmada ele alınacak en temel sav sorumluluğun olanağı ile ilgili olan açmazlardır. Bu açmazlar, söz konusu etik öznenin, sonlu bir varlık olarak sonsuz sorumluluk yüklenmesi ile ilgilidir. Derrida, *Ölüm Armağanı (Donner la Mort / The Gift of Death)* adlı eserinde sorumlu bir insanın edimlerinin ve seçimlerinin hiçbir zaman sonsuz iyiliğin aşırı ölçülerini tutturamayacağını söyler. “Ölümüm bana kendi tekilliğimi verir ama aynı zamanda da sorumluluğa ilk çağrı olan armağanın sonsuzluğu bakımından beni eşitsiz kılar” (Derrida, 1995: 41). Derrida bu açmazı her türlü sorumluluğun merkezine yerleştirir. Bu bağlamda çalışmanın geliştirilmesi aşamasında konuyla bağlantılı olarak söz konusu açmazlar

açıklanmakta ve bu açmazların Derrida etiğindeki önemi gösterilmeye çalışılmaktadır.

Derrida özneyi empirik dünyaya açan yasa, adalet, sorumluluk, ölüm, sınır, bağışlama, dostluk, armağan, sır, konukseverlik ve öznellik gibi kavramlarla sosyal, politik ve etik ilişkilerdeki somut ve gerçek durumlar hakkında pek çok düşünce sunmuştur. Bu kavramların yeniden düşünülmesi için de, başta Platon, Husserl, Heidegger, Kant ve Levinas olmak üzere Aristoteles, Descartes, Rousseau, Hegel, Kierkegaard ve Nietzsche gibi önemli filozofların metinleri içinde yeni kaynaklar bulmaya çalışmıştır. Böylece, metinlerdeki temel argümanları, geleneksel kavramlarımızı ve düşünme şeklimizi aşan ve yeni bir kavrayışa götüren felsefi yapıtlar üretmiştir.

Çalışmalarının çoğunda din, felsefe, politika gibi birçok alanda bir temizlik yapma iddiasına atıfta bulunan Derrida'ya göre hiçbir şey saf değildir. Kültürel, tarihsel, politik veya edebi metinlerde de saflık bulunmaz. Bir şeyin saf olmadığına karar verdiğimizde Derrida gibi düşünmeye başlamış oluruz. Derrida felsefesinde göze çarpan ilk şey, onun geleneksel batı felsefesine yönelik eleştirileridir. Batı metafiziğinin ikili karşıtlıklar üzerine kurulu oluşu, Derrida'nın eleştirilerinde temel noktayı oluşturur. İdeal bir kökenin varlığına inanmak, ideal bir son inancını da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda çalışmanın birinci bölümünde Derrida'nın geleneksel felsefenin kurucu argümanlarına ilişkin eleştirileri, geliştirmiş olduğu différance, iz, ek, sözmerkezcilik, saçılma gibi temel kavramlar dolayımında ele alınmaktadır. Yine bu bölümde, gösterge ve anlam ilişkisi bağlamında, Derrida'nın

yapısalcı dilbilime yönelik düşünceleri üzerinde durulmakta ve yapısökümün Derrida'yı anlamadaki önemi vurgulanmaktadır.

Derrida'nın erken dönem yapıtlarına baktığımızda, bunların çoğunlukla fenomenoloji ve dil felsefesi alanında değerlendirilebileceğini görürüz. 1967'de yayımladığı *Gramatoloji*, (*De la Grammatologie*), *Yazı ve Fark* (*L'Écriture et La Différence*) ve *Ses ve Fenomen* (*La Voix et Le Phénomène*) adlı yapıtlar felsefesinin temelini oluşturmuş, son dönem eserlerinde ise etik ve politik konular daha fazla ağırlık kazanmıştır. Derrida'nın ilk yapıtları özellikle *De la Grammatologie*, sözmerkezciliğin olanaklılık ve olanaksızlık koşullarını *iz* ve *différance* gibi belli altyapılara yerleştirmeye çalışır. Derrida'nın ilk yapıtlarının daha felsefi ve sonraki yapıtlarının da daha edebi olduğuna dair görüşler vardır. Derrida bu konuda: “Ben ilk metinlerimin, (hadi bunlara daha akademik ya da felsefi olarak daha güven verici metinler diyelim) aynı zamanda, sonraki metinlerimin söylemsel ve teorik koşulu, geri döndürülemeyecek ölçüde zorunlu koşulu olduklarına inanıyorum. *Glas*'ı *De la Grammatologie* olmadan yayınlamak imkânsız olduğu gibi, yazmak da imkânsız olurdu. Burada geri döndürülemez felsefi bir yörünge söz konusudur” demiştir (Derrida, 1998: 128). Dolayısıyla işlediği temaların farklı olmasıyla birlikte, Derrida'nın eserlerinde bir iç içe geçmişliği görmek mümkündür.

Ölüm Armağanı (*Donner la Mort / The Gift of Death*) adlı eserinde Derrida, sorumluluklara ilişkin bir sınır koymanın oldukça güç olduğunu ifade eder. Sorumluluklarımızın sınırsız oluşu, herkese ve her şeye karşı sorumlu olduğum anlamına gelir. Sorumluluğun sonsuz oluşu ve insan varoluşunun sonluluğu, mutlak

sorumlulukla ilişkide bir eksiklik olarak düşünülür. Dolayısıyla sorumluluğun açmazları, sınırsız bir sorumluluğun karşısında sonlu varoluşun sonlu şartlarında kendini gösterir. Derrida, sorumluluğumuzun her zaman oldukça yetersiz kalacağına ve 'iyi' seçimlerimizin hiçbir zaman yeteri kadar iyi olamayacağına vurgu yapar. Derrida'nın yapısökümcü bu tarzı, farklılıklara yer açarak, özdeşliği ve bütünlüğü parçalar niteliktedir. Ona göre sorumluluk, nihai bir temelin ve mutlak bir adaletin olmadığına ilişkin farkındalıkla bağlantılı olarak betimlenir. Derrida, sorumluluğun bağlama dair oluşunu, Kantçı kategorik imperatif yöntemine alternatif bir biçimde, yeni bir genel sorumluluk mantığı içinde ele alır. Bunun da altında, metinlerin bir yandan orijinal bağlamına, diğer yandan muğlâklıklarına ve çelişkilerine yönelik yakın bir okuma yapmayı gerektiren yorumsal bir yaklaşımı benimsemiş olması yatar. Böylece çalışmanın ilk bölümünde ayrıca, Derrida'nın sorumluluk kavramına ilişkin görüşleri, Kant ve Levinas'ın sorumluluk kavramları ile karşılaştırmalar yapılarak ve Derrida'nın söz konusu etik kuramları hangi bağlamlarda yapısöküme uğrattığına bakılarak ele alınmaktadır.

Çalışmamızın temel sorununun Derrida felsefesindeki arka planını ve gelişimini ortaya koyan ilk bölümün ardından, ikinci bölümde Derrida'nın etik ve sorumluluğun olanağı üzerine olan açıklamaları ve eleştirileriyle birlikte, sorumluluğun Derrida'da ne anlama geldiği ortaya konmaktadır. Bu bağlamda etiğin ve sorumluluğun açmazları; ölümün ve yasanın açmazları olarak ele alınmakta ve kararverilemezlik ile sorumluluk arasındaki ilişki üzerinde durulmaktadır. *Gramatoloji* adlı eserinde Derrida, 'ek' kavramını 'kararverilemez' olarak tartışmaktadır. Derrida tarafından bulunan ya da icat edilen bir terim olan

kararverilemezlik, Derrida etiğinde son derece önemli bir kavramdır. Formel etik kuramlarında, davranışı belirleyen akıl, niyet, ödev vb. kavramlar bireye ne yapması gerektiği konusunda ışık tutmaktadır, davranış bir ön belirlenim içindedir. Ancak kararverilemez durumlarda, kişiye ne yapması gerektiğini söyleyen bir güç yoktur. Kişi ortada kalmıştır. Derrida'ya göre etik olmaklığı belirleyen de işte bu kararverilemez olan durumlardır.

Derrida kararverilemezliği etiğin merkezine yerleştirir. Çünkü ona göre, kararverilemezlik deneyimi, sadece iki karar arasındaki salınım olmayıp, yasa ve kuralları da hesaba katarak olanaksız karardan doğacak olan yükümlülüğün taşınma deneyimidir. Çünkü ancak bu deneyim ile aldığımız kararlar özgür bir karar olacak ve hesaplanabilir bir programın uygulanımının dışına çıkacaktır. Bu düşünsel alanın açtığı tartışmalar, bizi etiğin önemli bir kavramı olan *sorumluluk* kavramına götürür. Sorumluluk kavramında esas olan, öznenin belirleyiciliğidir ki bu belirleyicilik, beraberinde öznenin bir *deneyimini* gerektirir. Normatif alana sıkıştıramayacağımız bir kavram olarak sorumluluğun, sınırları aşan ve öznenin kendi deneyiminde anlam kazanan bir yapısı vardır.

Derrida'ya göre sorumluluk her zaman tekil bir başkalığın çağrısıyla mümkündür. Bu çağrıya verilecek sorumlu bir yanıt da yasa ve kurallara ihtiyaç duyar. Bunların yokluğunda ise etiğe uygun düşmeyen bir gelişigüzel egemen olur. Fakat ötekinin tekilliği, her zaman etiği inşa eden genel yasaları ve kuralları parçalayacaktır. İşte etik, ancak bu genel ile tekil arasındaki gerilimde ortaya çıkar.

Derrida, çalışmada anlam ve önemi ortaya konulmak istenen sorumluluk kavramının olanağını, yapısını ve koşullarını, mümkün olduğu kadar saf ve biçimsel olarak zmlmeye çalışır. Ve bu zmlmeyi yaparken; dinsel, kültürel ya da politik herhangi bir geleneğe bağlanmaz. Bununla birlikte Derrida, sorumluluğun kendisinin saf ve evrensel bir yapısının asla bulunamayacağını iddia eder. Çünkü aslında sorumluluk tarihsel ve dinsel gelenekler içerisinde geliştirilmiş bir kavramdır.

1. GELENEKSEL FELSEFE KARŞISINDA DERRIDA

Derrida okumaya başladığımızda, öncelikle onun kendisinden önceki düşünme biçimlerine getirmiş olduğu eleştiriler dikkatimizi çeker. Derrida, Greklerden miras olarak aldığımız geleneğin nasıl farklı boyutlarda ele alınacağı, bunlara nasıl farklı bir bakış açısıyla yaklaşılacağı ve bu geleneğin nasıl değiştirilebileceği konusu üzerinde durmuştur. Böylece metafizik düşünce geleneği Derrida'nın ellerinde değişikliğe uğramış ve yeni bir anlam boyutuna ulaşmıştır.

Postmodern bir dünyada yaşamış olan Derrida, felsefesini modernizm ile postmodernizm ve yapısalcılık ile postyapısalcılık tartışmaları içinde oluşturmuştur. Dolayısıyla Derrida'yı kavrayabilmek için, felsefesinin oluşumunda etkili olan Heidegger'i, Husserl'i, Kant'ı, Saussure'ü ve Levinas'ı da iyi anlamak gerekir. Çalışmanın bu ilk bölümünde, Derrida'yı anlamamızı kolaylaştırması amacıyla öncelikle Derrida felsefesindeki temel kavramlardan söz edilecek, ardından Derrida'nın geleneksel felsefeye yönelik eleştirilerine yer verilecektir. Yine bu bölümde, Derrida etiğinde son derece önemli olması bakımından Kant ve Levinas'ın düşünceleri Derrida'nın görüşleri bağlamında ele alınmaya çalışılacaktır.

1. Derrida Felsefesinin Temel Özellikleri

“*Il n’y a pas de hors-texte*”

“*Metnin dışında hiçbir şey yoktur*”

Gramatoloji, 242

Derrida, felsefe dünyasına *différance*, saçılım / dağılım, *dekonstrüksiyon* (yapısöküm),¹ ek, iz, konuksev(er/mez)lik, kararverilemezlik, sözmerkezcilik gibi pek çok önemli kavram kazandırmış, bu kavramlarla da düşünüş şeklimizin oldukça yeni boyutlara ulaşmasını sağlamıştır. Aslında temelde “kavram-olmayan”² ve “ne olduklarına karar verilemeyenler” olarak bu terimlerin bize sağlamış olduğu en önemli şey, şüphesiz geleneksel kavramları yerinden ederek, felsefe tarihine sorgulayıcı anlamda bakmamıza olanak tanımış olmalarıdır. Bu başlıkta söz konusu kavramlar ele alınacak ve düşün sistemimizde gerçekleştirmiş oldukları dönüşüme yer verilecektir.

¹ Derrida tarafından ilk kez 1967’de *De la Grammatologie*’de kullanılan *La Deconstruction* kavramı, Türkçe’ye dekonstrüksiyon, yapısöküm ya da yapıbozum olarak çevrildiği gibi, çalışma boyunca, çalışmadaki bütünlüğü koruması ve kavram karmaşası oluşturmaması açısından yapısöküm olarak kullanılacak ve kavramın anlamına ilişkin açıklamalara daha sonra değinilecektir.

² Derrida, “kavram-olmayan”ın öncelikle, felsefi bir kavramın sıradan ya da edebi dilden bağımsız olduğunun varsayılması sonucu sahip olduğu düşünülen genelliğe sahip olmadığını belirtir. Dilin ötesinde ve üzerinde, bu terimlerin tek bir anlam taşıyacağı bir anlamsal içerik sahibi olabilmesine izin veren kavramsal bir alan yoktur. Bu noktada Derrida, kendisine “metafiziğin terminolojisini kullanmadan sözmerkezci metafizik dizgesinin ötesine gitmenin mümkün olup olmayacağı” sorulduğunda, “belli bir anlamda yapısökümün halen metafiziğin sınırları içinde kaldığını söylemenin doğru olduğunu dile getirir ve şöyle devam eder: “Ama şunu da unutmamak gerekir ki, gerçekten metafiziğin içindeyse bile, bu bir kutunun ya da çevrenin içinde bulunmak gibi bir şey değildir. Sınırları belli bir dilin içinde olmamız anlamında metafiziğin içindeyizdir. Bu yüzden metafiziğin dışına çıkılabileceği düşüncesi bana oldum olası safdil bir düşünce olarak görünmüştür” Derrida’ya göre, metafiziğin sınırının bölünebilir olduğunu kabul ettiğimiz anda, içerisi ve dışı kavramları arasındaki mantıksal ilişki de yalın olmaktan çıkar. Böylece, metafiziğin içinde kapalı kaldığımızı ya da ona mahkum olduğumuzu gerçekten söyleyemeyiz, çünkü aslında ne içeride ne de dışardayız. Dolayısıyla “metafiziğin sonluluğu düşüncesi, bizim dile hapsedilmiş, mutsuz bir sonu bekleyen mahkumlar ya da kurbanlar olduğumuz anlamına da gelmez” (Kearney, 2008: 227-229).

Derrida, 1960'lı yıllarda Fransa'da yapısalcılığın hâkim olduğu bir dönemde, dil ve yapı hâkimiyetine *différance*³ kavramı ile karşı çıkmıştır. Yazının bir *ek* olduğu ve silindiğinde yeniden bir ek olarak karşımıza çıkabileceğini ve sözün yerini ikame edebileceğini ileri sürdüğü *différance* kavramı ile Derrida, Fransa'da yapısalcılık sonrası düşünce içinde önemli bir yere sahip olmuştur. Derrida'ya göre söz ile yazı zıtlığında bu tür bir değerlendirme yine sözmerkezciliğin ürünüdür, çünkü bu düşünce dilden bağımsız olarak bilinçte düşünceyi varsaymakta ve dili mevcut düşünceyi aktaracak bir araç olarak görmektedir. Dilden önce varolduğuna inandığımız kavram, aslında dil sayesinde varolan bir metindir. Derrida yazıyı, anlamı oluşturan ayrılık (*différance*) ile eşit saymakta ve bundan ötürü, mantıksal bakımdan yazının sözden önce varolduğunu iddia etmektedir.

Saussure, dilden önce anlamın varolmayacağını söylemiş ve onun yerine bir ayrılıklar sistemini getirmişti. Derrida bunu yeterli bulmaz, çünkü bu kez karşımıza bir göstergeler sistemi çıkar. Saussure'de *différence* kavramıyla kastedilen, dili dil yapan şeyin özdeşlikler değil, ayrımlar olduğudur: Dilde göstergeler içeriklerine ya da seslerine göre değil, birbirlerine göre konumlanırlar. Derrida, Saussure'ün bu uzamda ayrımlaşma fikrini, göstergelerin zaman bakımından da ayrılaştıklarını dile getirecek *différance* kavramıyla geliştirir. Derrida'nın *différance*'ı, her göstergenin kendi üzerinde taşıdığı diğerlerine ait izdir. Göstergeler birbirlerinden Saussure'de olduğu gibi 'başka bir gösterge olmaklık'la değil, kendilerinde kendilerine ait olmayan şey

³ Différer fiili faklılaş(tır)mak, ihtilaf etmek; ertelemek, geciktirmek anlamlarına gelir. Bu fiilden türeme *différence* ile *différance*, yazılışları farklı olmakla birlikte, Fransızca'da aynı şekilde telaffuz edilir. İlki basitçe farklılık anlamına gelirken, -ance ile biten ikincisi hem farklılığı hem de farklılaştırma ve erteleme/geciktirme edimlerini ifade eder. Demek ki *différance* bir yandan anlamlandırmanın koşulu olarak farklılığı belirtirken diğer yandan farklılıklar yaratan farklılaşma/erteleme edimini belirtmektedir (Derrida, 1999a: 173).

nedeniyle ayrımlaşırlar. Bu yüzden *différance*, anlamı her zaman bir sonraki ana erteler; olmaklığı ya da olmamaklığı sürüncemede bırakır ve anlamı çatallandırır, böylece göstergeler zincirinde hareketi bir oyuna çevirir (Derrida: 1999d: 53).

Derrida'nın sunduğu *différance* dönüşümünde “aşkınlık” artık, duyulur / düşünülür dünya karşıtlığından ve dilimizdeki diğer tüm karşıtlıklardan önce ve ondan bağımsız bulunan bir tam-bulunuş olarak varsayılmaz. *Différance*'a göre aşkınlık, kendinde ve kendisi ile birlikte bulunan bir “tam-bulunmayış” olarak görülür (Akşın, 1999: 44). *Différance* düşüncesinin sorgulayacağı şey, varlığın buradalık ya da varolmaklık belirlenimidir. *Différance* bir varolan değildir ve hiçbir şey buyurmaz, hiçbir şey üzerinde egemenlik kurmaz, hiçbir yerde yetke iddia etmez. Hiçbir büyük harf kullanmaz. O, içimizde krallık isteyen herşey için kuşku götürmez biçimde tehdit edici ya da korkutucudur (Derrida, 1999d: 58). Ayrıca “*différance* bir ayrıcalık (*distinction*), bir öz ya da bir karşıtlık (*opposition*) değil, bir aralama (*espacement*) hareketi, zamanın bir “oluş-uzam”ı, uzamın (*espace*) bir “oluş-zaman”ı, başkasılığa, ilkin muhalif olmayan bir ayrıksılığa (*hétérogénéité*) bir göndermedir” (Derrida, 2006a: 35). Dolayısıyla Derrida'ya göre, *différance* bir karşıtlık değil, kendiliğin bir yeniden olumlanmasıdır.

Derrida'ya göre yazı, hep bir ek (*supplément / supplement*)⁴ olarak, canlı konuşmanın gereksiz, türeyen ve ilineksel yönü olarak görülürken; konuşma,

⁴ İkili bir anlama sahip olan *suppléer* fiili hem ek bir şey katmak, ilave etmek anlamına hem de birinin ya da bir şeyin yokluğunda onun eksikliğini gidermek, onu ikame etmek, ona vekalet etmek anlamına gelir (Derrida, 1999a: 173).

özgünlük ve kökensellik gibi tanımlayıcı özellikleri taşıyan bir şey olarak görülmüştür. Ek kavramı özünde ikirciklidir: Bir ek, basit bir ilaveden ibaret olabileceği gibi, bizzat ikame işleminin kendisine de göndermede bulunabilir (Boyne, 2009: 143). Aslında konuşma doğruluk kavramına dayandırılmıştır. Diyalog, canlı konuşmanın önceliğini, üstünlüğünü koruyan bir tarzdır. Derrida'ya göre, eklenen şey ne basitçe varolan ne de varolmayandır. Ek, varlık ile yokluk arasındaki kaygan zeminde hareket eder (Derrida, 1981: 111). Ölü olan canlı olana eklenir; ölüm yaşama, unutmaya anımsamaya, yazı söze eklenir. Ancak batı metafiziği sözmerkezci bir tutumla, sözü hakikatin kaynağı olarak görüp, söz-yazı karşıtlığında yazının yerini ikincil olarak belirlemiştir (Göksel, 2006: 360).

Derrida'ya göre ise, yazı ile ifade edilen şey ikincil değildir. Yazının anlam üretiminde ve felsefi söylemde eşit, hatta daha önemli bir rolü vardır. Derrida Kartezyen düşüncede bulunan metafizik görüşle mücadele eder. Bu görüş anlamın fiziksel ve tarihsel bağlamından ayrılabilen ve kendini yansıtan bir zihinden kaynaklandığını savunur.

Differance'ın ve hareketinin kavranması ilk başta zor gelebilir. Çünkü genel olarak, güçler arası farklılıkların ürettiği sistematik farklılıklar olan ve bu farklılıkların sistematik ilişkilerinin dışında hiçbir yetkeyi tanımayan çifte bir yazının ve dolayısıyla iz'in ilişkilerinin devinimini anlatan *différance*, bu devinim içinde farklı anlamlar almaktadır (Akşin, 1999: 47). Dolayısıyla Derrida da eserlerinde *différance*'ın farklı anlamlarına gönderme yapmak için başka sözcükler kullanmaktadır.

Derrida'nın kullandığı *différance* sözcüğündeki 'e' yerine 'a' kullanılması, sadece grafik bir ayırmadır. "Bu grafik ayırım, bu görünüşte sessel olan iki yazım, iki ünlü arasındaki ayırım, salt grafik olarak kalmaktadır: yazılmakta ya da okunmakta ama işitilmemekte, konuşmada anlaşılmamaktadır" (Derrida, 1999d: 50). Bu, geleneksel bakışta yazının sözün temsili ve ikincil görülmesine karşı bir örnek gibidir. Burada Derrida'nın ortaya koyduğu fark sözde dile gelmez. Bunun farkına varabilmenin tek yolu yazıdır. Derrida'ya göre, bu sözcüğün konuşma sırasında ayrıştırılamayıp, sadece yazı içinde ayrıştırılabilmesi, anlamdaki içkin istikrarsızlığı kanıtlamaya yeterlidir. Çünkü anlam, böylece hem "ayrımli"dır hem de "ertelenmiş"tir (Sim, 2000: 32). Yine burada Derrida, duyulurla düşünülür arasındaki felsefenin kurucusu olan karşıtlığa direnen bir düzene gönderme yapar. *Différance*, bir düşünsel etkinlik olan yapısökümün, dilsel istikrarsızlıklara yapmış olduğu vurgunun bir dışavurumudur ve o Derrida'ya göre, her söylemimizde var olduğu için, dilin insanlar arasındaki istikrarlı bir anlam iletme aracı olduğuna dair duyulan güveni azaltır.

Différance, varolmanın temsil edilmesi sırasında ortaya çıkan bir kavramdır ve temsil etme her zaman varolmamaya bir ek'tir. Derrida *différance*'ın a'sından söz etmenin güçlüğüne şu cümlelerle belirtmiştir: "Kendiliğinden anlaşılıyor ki bu *sergilenemez*. Yalnızca belli bir anda *burada*, belirgin olabilen, bir buradaki, doğru olarak burada olan, buradakinin doğruluğu ya da buradakinin buradılığı olarak kendini gösterebilen, sunabilen şey sergilenebilir. *Différance*, kendisini asla sunmamaktadır. Kendini hiçbir zaman buradaki olarak vermemektedir kimseye. Kendini yedeğe alarak ve sergilemeyerek tam da bu noktada ve düzenli bir biçimde

doğruluğun düzenini geçmekte, arkada bırakmaktadır” (Derrida, 1999d: 50). “Différance olan bir şey değildir, var değildir, ne olursa olsun bir burada olan değildir; ve böylece onun olmadığı her şeyi vurgulayacağız, yani bütünü; ve sonuçta ne varlığı ne de özü olmadığını. Var olarak ya da yok olarak düşünülün, varolanla ilgili hiçbir kategoriyle ilişkisi yoktur” (Derrida, 1999d: 51). O bir sözcük ya da kavram değildir. “Différance harfi harfine alındığında ne bir sözcüktür, ne de bir kavram” (Derrida, 1999d: 49). Sözlüksel bakımdan différance’ın bir sözcük ya da bir kavram olmayışı, anlamın hareket içermesi ve bu hareketin asla son bulmayacağı ve bir sükûnet durumuna asla ulaşılmayacağı anlamına gelir. Çünkü onun olanaklılığı ertelenmiş olmakta, hazır bulunmamaktadır.

Différance, hazır bulunuşun kendisinin kökenidir. Différance, anlam üretirken özsel bir belirsizlik ve kararverilemezliğe sahiptir. Böyle bakıldığında anlam, eşzamanlı bir ayırma ve ertelemeyen oluşan bir süreç yoluyla oluşturulur.⁵ Fransızca’da e yerine a ile yazılan différance hem erteleme hem de fark anlamı taşımakta ve bu şekilde de farkların bağlamlarına göre uyarlanmasını öne sürmektedir. Bu yazılmakta ve okunmakta ama işitilmemektedir (Akay, 1999: 8). Bu da yazılı kodlama karşısında konuşma dilinin sınırlılığına işaret eder. Différance kavramının ilk anlamı olarak erteleme; daha geçe bırakma, hesaba alma, bir dolambaç, bir erte, bir gecikme, bir yedek, bir tasarım içeren bir işlemin içindeki zaman ve güçlerin hesaba alınmasını ifade eder. Erteleme ya da sonraya bırakma anlamında *différer*, zamanlama, bilerek ya da bilmeyerek, bir “istek” ya da “istenc”in tamamlanmasını ya

⁵ İşte difference’teki ‘e’ nin ‘a’ ile yer değiştirmesi bunu temsil eder: difference: zamanda gecikmek, ertelemek, ama aynı zamanda ayırık olmak demek. Différance: Fransızca’da uzayda ayırık olmak, farklı olmak anlamına gelir.

da yerine getirilmesini askıya alan bir dolambacın zamansal ve zamanlayıcı aracılığına başvurma demektir. Bu aracılığı da öyle bir tarzda etkiler ki onun etkisini de geçersiz kılar ya da aza indirir. Difféerer'in ikinci anlamı daha çok herkesin kullandığı ve en çok bilinenidir: özdeş olmama, başka, ayırt edilebilir olma vb. anlamlara gelir (Derrida, 1999d: 51).

Différance ile söylenmek istenen şey, yalın olarak ne etken ne edilgendir, daha çok ikisinin ortasında yer alır. Bir işlem değildir. Ne bir etkidir, ne bir öznenin nesne üzerindeki eylemidir. O, ne bir eyleyenden ne de üzerinde eylemde bulunan şeyden yola çıkar; bu, terimlerin ne birini ne ötekini göz önünde bulundurarak düşünülmesi gereken bir şeydir. Bir çeşit geçişsizlik olan ortadaki seçenektir. Dolayısıyla "Différance, daima buradalığın tasarımı demek olan ve buradalıktan yola çıkarak ya da onun açısından kurallandırılmış bir dizge, düşünce ya da dil içinde kurulmuş bir "im" kavramı altında anlaşılabilir" (Derrida, 1999d: 52).

Différance geleneksel anlamda logos mantığından üretilmiş bir kavram olmayıp, Derrida'nın geleneksel batı metafizik düşüncesine ait olan gösterge kavramının yapı sökümü olarak ürettiği, dili ve dil yetisini kapsayan ve daha geniş bir logos'a ait olan, yeni bir yazı kavramı olarak karşımıza çıkar (Akşin, 1999: 44). Derrida'nın tüm eserlerinde, gösterge kavramı ile ilintili olarak yapı söküm eylemini görmek mümkündür. "Ussallık ...artık bir logos'tan çıkma değil ve kaynakları logos'un kaynağında bulunan bütün imlenişlerin (significations) yıkım (destruction) –

parçalayıp dağıtma (démolition) değil, katmanlarını ayırma (dé-sédimentation), yapısını sökme (dé-construction)- sürecinin yolunu açıyor” (Derrida, 2010: 20).

Her kavramın, özce bir zincirin ya da içerisinde ayrımların dizgesel oyunuyla başkasına, başka kavramlara gönderme yaptığı bir dizgenin içine yazıldığı böyle bir oyun, yani différance artık yalın bir biçimde bir kavram değildir, fakat kavramsallığın, genel olarak kavramsal süreç ve dizgenin olanağıdır. Aynı nedenle, bir kavram olmayan différance, yalın bir sözcük değildir, yani bir kavramla bir sesin düzgün, burada-olan, kendine-gönderen birliği olarak sunulan şey değildir. Dolayısıyla différance, ayrımları ve ayrımın etkilerini dilde etkinlik olmadan üreten bir oyunun hareketidir. Bu, différance’ın ayrımları üreten ayrım koyucu güç olarak yalın ve kendinde değişmez, kayıt-sız yani ayrım-sız bir buradalık içinde onlardan önce geldiği anlamına gelmez. Différance, içi dolu olmayan, yalın olmayan kaynaktır, yapılı ve ayrımı koyan kaynaktır. “Kaynak” adı da ona artık uymamaktadır (Derrida, 1999d: 53).

“Bütün metinler différance’ın (ayrımın / ertelemenin) damgasını taşır. Hiçbiri ötekenden daha geçerli olduğunu iddia edemez. Aynı durum Derrida’nın metinleri için de geçerlidir” (Sim, 2000: 36). Onun düşünceleri üzerinde de birtakım soru işaretlerinin varlığını söyleyebiliriz. Ancak Derrida, dilin sınırlarını aşmaya kalkışmaz ve kendisinin dilin nasıl işlediğini betimlemeye çalıştığını iddia eder. Derrida’ya göre différance’ın dilimizde hiçbir adı yoktur. Fakat o adlandırılmaz ise, “bu geçici bir nedenle, dilimiz henüz bu adı bulamadığından ya da bizimkinin sınırlı dizgesinin dışında başka bir dilde aranması gerekeceğinden değildir. Nedeni, bunun bir adı olmamasıdır, özün ya da varlığın adı bile onun değildir, bir ad olmayan, salt bu ad

birliği olmayan ve erteleyici yerine geçenler zincirinde sürekli kayan “différance” sözü bile onun adı değildir” (Derrida, 1999d: 60).

Derrida, gösterge kavramı yerine différance’ın bir hareketi olan *iz* kavramını önermiş; iletişim ve anlama süreçlerinin geleneksel göstergebilimin sunduğu biçimiyle doğrusal bir niteliği olmadığını göstermeye çalışmıştır. Derrida, kendisini gösterge kavramının yapısından kuşku duymaya götüren şeyin, gösterge kavramına belli bir Saussurec yaklaşımla yanaşılması ve gösterenin gösterilene boyun eğmesi olduğunu söyler. Bu nedenle “gösterge”den çok “iz” üzerine konuşmayı seçmiştir. Çünkü “iz düşüncesiyle birlikte, gösteren ile gösterilen arasındaki ayırım bundan böyle hiçbir biçimde olanaklı olmaz, sözcüğün yetkesine dair ayrılık da sözcüğün birliği de sorun edilmiş olur” (Derrida, 2000a: 152).

Anlamın hareketi içermesi ve bu hareketin sonu gelmez bir hareket oluşu, iz’in de bir différance hareketi olması demektir. Bu hareket, düşünmenin olasılığına ilişkin koşulları meydana getirir. İz olmadan anlam olamaz, simge olamaz, konuşmacı olamaz, hatta düşünme bile olamaz. Bununla birlikte iz bunlardan hiçbiri değildir. İz indirgenemez olandır. Empirik bir deneyimin nesnesi değildir ama aynı zamanda apriori bir yapısı da yoktur. İz, herhangi bir şeyin zıttı değildir. Çünkü belirli bir şeyi ifade eden bir kavram değildir.

Différance ve iz, bulunuş metafiziğinin eleştirisini tam olarak örnekleyen ifadelerdir. İz, ek ve différance’a kavram olarak bakmak doğru olmayacağından,

bunların basit ve tek bir tanımını da yoktur. Derrida, anlamın hareketini dile getiren ek ile iz kavramları arasında bir yakınlık görmektedir. İz zaten bir ek'tir. Sözün ek'i yazı olduğu gibi, iz de kökeni olmayan bir ek'tir: Ek'in ek'idir (Akay, 1999a: 14).

Derrida, iz'in, genel olarak anlamın mutlak kökeni olduğunu söyler. İz, görünüş ile işaret etmenin arasını açan ikisini ayıran *différance*'tır. Metafiziğin hiçbir kavramı onu tasvir edemez ve onun yerini tutamaz. Yani *izi* ele almak demek metafizik söylemin sınırına dayanmak demektir ama buna rağmen halâ onun dışına çıkmış olamayız.

Derrida *Gramatoloji*'de iz'in, aslında metafizik bir kavram olduğunu ve mevcudiyet ile aynı alanda yer aldığını söyler. İz kökenselin silinmesi üzerine ortaya çıkan bir kavramdır. İz ve mevcudiyet birlikte silme eylemini ortaya çıkarırlar. İz sadece kökenin kayboluşu değildir; kökenin kaybolmuş bile olmadığı, ancak bir iz tarafından geri doğru oluşturulduğu kökenin kökeni olduğu anlamına gelir (Derrida, 2010: 94). İz, kökenin kökeni haline gelmiştir; çünkü kökeni yok eder. İz hep bir ektir, silinenin ekidir.

İz, *différance*'ın bir hareketidir ki bu, düşünmenin olanaklılığının koşuludur. İz olmadan, anlam oluşmaz ve aynı şekilde düşünce de oluşmaz. Ve iz bunların hiçbiri değildir. "İz kavramının bellekte tutmayla ve şimdi burada olmuş olanın geçmiş olmasıyla hiçbir ortaklığı yoktur. Öyleyse iz'i ve *différance*'ı şimdi buradakinin ve şimdi buradakinin buradallığından yola çıkarak düşünemeyiz" (Derrida, 1999d: 58). İz

tekrarın kökensel olanağına işaret eder, bu da anlamın oluşmasında içseldir. Ne deneysel bir yaşantının nesnesidir ne de apriori biçimsel bir yapıdır. Genelde anlamın kökeni olması yönünden onun bir arke-fenomen olduğu söylenebilir, yani fenomenaliteyi, öğelerden kurulu bir duyulur dünyayı ortaya çıkaran odur. Ve bu *différance*'ın hareketi ile meydana gelir.

Derrida felsefesini anlamamızda önemli olan diğer bir temel kavram da *sözmerkezcilik*dir. Sözmerkezciliği Derrida, Batı düşüncesindeki söz-yazı ikili karşıtlığında, sözün daha üstün ve öncelikli bir konuma sahip olduğunu göstermek için kullanmıştır (Wolfreys, 2007: 56). Sözmerkezcil düşünce Derrida'nın Batı metafiziğindeki 'bulunuş' (presence) olanağını reddetmesi ile ilgili bir kavramdır. Bulunuş'u reddetmekle Derrida, filozofların şimdiye değin tuttıkları yolun temellerini yerlerinden oynatarak, 'şimdi' diye tanımlanabilecek belli bir tikel an'a karşılık gelen görüşü de reddeder (Sarup, 2004: 56).

Bulunuş varsayımından ötürü konuşmaya yazı önünde hep bir öncelik tanınmasına Derrida *sesmerkezcilik*⁶ der. Platon'dan bu yana ağızdan çıkan sözün, anlamı dile getirmek bakımından yazıdan çok daha güvenilir olduğu kabul edilmiştir, çünkü doğrudan doğruya düşünceyi aktardığına inanılır. Bu görüşe göre, konuşan, bilincindeki düşünceleri söze döker ve dinleyen kişi de onları doğru olarak anlamaya

⁶ Derrida, sözmerkezcil olmadan da sesmerkezcil olunabileceğini söyler "Sözgelimi, Avrupalı olmayan kültürlerde sesin yetkesinin anlamı, sesi yazının üstüne koyan bir sıradüzen türü bulunabilir. Bu Avrupa'dan daha başka bir yerde de bulunabilecek bir şeydir. Avrupa sesmerkezciliği kendisini sözmerkezcilikte açığa vurur" (Derrida, 2000a: 151).

çalışır. Anlayamazsa ya da kuşkulu bir nokta kalırsa, konuşan, düşüncesini yeniden açıklar. Yazı ise konuşandan kopmuştur, bilinci doğrudan doğruya yansıtmaz, dolambaçlı bir yoldan, ikinci elden aktarır ve aktarırken yetersiz kalabilir. Bu kez yeniden açıklama olanağı yoktur, çünkü yazıya geçen düşünce, sahibinin denetiminden çıkmıştır. (Moran, 2009: 200). Derrida “Logos baba değildir. Fakat logosun kaynağı onun babasıdır” (Derrida, 1981: 82) derken, konuşmanın bulunuşun yeniden üretimi olduğunu söylemektedir. Kısaca, Derrida sözmerkezciliğin ‘daima başarısızlığa uğrayabilecek bir çaba, varlığın anlamını sözde, söylemde ya da akılda arayan, yazıyı ya da tekniği söze göre ikincil olarak gören’ bir çaba olduğunu söyler (Derrida, 2000a: 151).

Derrida sözmerkezci olan batı metafiziğini aynı zamanda *sesmerkezci* olması sebebiyle eleştirmiştir. Derrida, *sesmerkezcilik* ve *sözmerkezcilik* anlayışlarının her ikisinin de merkezîyetçiliğe karşılık geldiğini belirtir. İnsan arzusu başa ve sona bir merkez yerleştirmek için yanıp tutuşur. Söz konusu merkez özleminin otoritenin baskısı doğrultusunda belli bir sıradüzene oturtulmuş karşıtlıklar doğurduğunu savlayan Derrida’ya göre, bu karşıtlıklarda ayrıcalıklı terimler *bulmuş* ve *us* terimleridir (Sarup, 2004: 60). Sözmerkezcilik, bir sözcüğün tam anlamının o sözcük daha dile getirilmeden “verili”, aklımızda “mevcut” olduğu varsayımına dayanır. Derrida bunu batı düşüncesinin en büyük yanlısamalarından biri olarak görmektedir.

Derrida’ya göre Batı felsefesi, Platon’dan günümüze kadar, kendi kendine yeterli, dilden önce varolan bir temel ilkenin (Tanrı, ruh, madde ya da doğruluk gibi)

peşinden koşmuştur. Anlamın dilden önce varolmasını gerektiren bu görüş, Derrida'ya göre sesmerkezcil düşüncenin bir yanılığsıdır. “Geleneksel felsefe tarafından, konuşma, iletişimin doğrudan ve doğal yolu olarak görülürken, yazı, temsilin temsili olarak görülmüştür. Bu sebeple yazıya bakış onun hep bir ek olduğu yönündedir” (Zlomislic, 2007: 35). Derrida ‘bulunuş’ olanağını reddeder ve bunu yaparken de filozofların şimdiye değin tuttıkları yolun temellerini yerlerinden oynatır. Bulunuşu reddetmekle Derrida, ‘şimdi’ diye tanımlanabilecek belli bir tikel an’a karşılık gelen bulunuş görüşünü de reddeder. Şimdiye değin bulunuş varsayımından ötürü konuşmaya yazı önünde hep bir öncelik tanınmıştır. İşte buna da Derrida *sesmerkezcilik* demiştir.

Derrida'ya göre, sözlü dilin yazılı ya da sessiz dile olan önceliği, sözcüklerin söylendiği sırada, söyleyen, söylenen ve dinleyenin aynı anda aynı yerde mevcut olmaları olgusundan ve anlamın dolaysız biçimde yakalanmasına ilişkin bir idealden kaynaklanır. Bununla birlikte, “yazı, yazarla okuyucu arasında uzamsal ve zamansal bir mesafe yarattığı ölçüde, yıkıcıdır; yazı, yazarın yokluğunu varsaydığı için asla yazılı metnin tam olarak ne dediği konusunda emin olmayız; tekil, birlikli bir anlam yerine, birbirine karşıt birçok anlama sahip olabilir” (Kearney, 2008: 233).

Derrida sesmerkezciliği bulunuş’un kaçınılmaz bir sonucu olarak görür. Bu yüzden Derrida'nın amacı bulunuş metafiziğinin örtüsünü bir bütün olarak kaldırarak, gerçekte bu metafiziğin yanlış temeller üzerine kurulduğunu gözler önüne sermek için konuşma ile yazı arasındaki karşıtlığı yapısöküme uğratmak olmuştur.

Dissémination kavramını, yakından ilgilendiği sanat ve edebiyat sorunları dolayımında açıklayan Derrida, 1972’de çıkan kitabı *La Dissémination*’da Mallarmé ve onunla benzer yönelimdeki başka isimlerle derinden uğraşmış ve edebiyat eleştirisi anlayışına yeni bir yorum getirmiştir. Derrida bu kavramı, özellikle 1970’lerden itibaren metafiziğe hakim olan anlam kuramı ile Hegel ve Heidegger dolayımında gelişen tarih anlayışlarını eleştirirken kullanmıştır. Kavram, anlamın otonom olduğu ve her şeyin olumsuzlanarak korunduğu Hegelci diyalektik karşısında, anti-diyalektik bir konuma işaret ederek, anlamın ve tarihin bir amaca doğru ilerlemesinin ve kökeninin tek olduğu tezlerinin reddini vurgular. Megill’e göre, Derrida, diyalektiğe yem olmaktan, ‘ortaya bir hakikat koyma’yı ve ‘sadede gelme’yi başaramaması sayesinde kurtulmuştur. Derrida’nın bazen “tohum-saçma” (dissemination) şeklinde de yazdığı anahtar terimlerinden biri olan saçılım / dağılım (dissémination) kavramı, diyalektiğin sonsuz yeni anlam üretiminin karşıtıdır. Dolayısıyla saçılım, diyalektikteki üçün hakimiyetine, Hegelci felsefenin “üçlü ritmine” karşı çıkan bir tür karşı diyalektiktir (Megill, 2008: 392). Derrida bu konuda şöyle söyler:

“Saçılım, onto-teolojinin üç’ünü belli bir yeniden-yayma açısından *yerinden eder*. Bir *versus* Krizi: Bu işaretler artık ikili karşıtlığın iki’sine göre özetlenip “karara bağlanamadıkları” gibi aşılarak spekülative diyalektiğin üç’ü haline de getirilemezler. (örneğin “fark”, “gramme”, “iz”, “delik/gedik” [entamer], “sınır-söküm” [de-limitation], “pharmakon”, “ek”, “hymen”, “işaret [mark] - sınır [march]-kenar/kıyı [margin]-”; bu işaretlerin hareketi kendini her türlü yazıya taşıdığı ve bu yüzden de herhangi sonlu bir sınıflandırma içinde, aslında

herhangi bir sınıflandırma içinde kuşatılmayacağı için) üçlü ufku *yıkarlar*.
Metinsel olarak yıkarlar (Derrida, 1981: 25).

Dissémination kavramı, modern metinden türeyen anlam çokluğuna işaret eder. Dissémination, metni yazarının yöneliminden ayırır. Différance gibi dissémination da pozitif bir içeriğe sahiptir. Anlam kaybından ziyade sayısız anlamlara ve anlam çokluğuna işaret eder. Bu yüzden indirgemeci bir kavram değildir. Tıpkı metafor gibi dissémination da anlamda gezinmeye olanak sağlar ve bize kontrolümüz dışında bir anlamlar dünyasını gösterir.

Derrida her şeyden önce mantıksal merkeziliğe karşı çıkmıştır ve kendi metoduyla metinlerin aslında çok yönlü ve farklı şekillerde okunabileceğini göstermiştir. Derrida'ya göre, metinlerin heterojenliği dissémination ile mümkün hale gelir. Çünkü dissémination aracılığıyla, metin, başı ve sonu tek bir tema üzerine kurulu, bütünlüklü bir yapı olarak görülemez. Metnin heterojenliğine sebep olan şey, onun farklardan ve farkların farklarından oluşmasıdır. Bu farklar metnin kendi başına bütünlüklü bir yapı olmasını engellediği gibi, metnin başka anlamlara da gönderme yapmasına olanak tanır. Dissémination, geleneksel felsefenin hiyerarşik sıradüzenini ve ikili karşıtlığını aştığından, metnin tek bir anlama gönderme yapmasını olanaksızlaştırır (Derrida, 1981: 25).

Yine dissémination kavramının, çok anlamlılıkla eş sayılmaması konusunda Derrida, okuyucuyu uyarır. "...Onlar (çokanlamlılığın değil) *dissémination*'un

işaretleridir, bir kavram aracılığıyla ya da bir gösterilen tarafından hiçbir noktada sıkışamazlar / sabitlenemezler. Ona şu ya da bu ölçüde bir dördüncü terim ‘ekler’ler” (Derrida, 1981: 25). Derrida Mortley ile yaptığı söyleşide bu durumu şöyle dillendirir: “Birkaç yerde çokanlamlılık ile saçılımı birbirinden ayırt ettim. Çokanlamlılık anlam çokluğudur, bir çeşit belirsizlik, bununla birlikte duyum, anlam, anlambilim dünyasına aittir... Saçılım artık anlam düzenine ait bir şey değildir; yalnızca anlamlar çokluğunu aşmakla kalmaz, anlamın kendisini de aşar” (Mortley, 1991: 98). Çünkü çokanlamlılık metnin sonucu iken, saçılım / dağılım metni en başından sarar ve onun hem nedeni hem de sonucu olur. Bu bakımdan saçılım metnin heterojenliğine işaret eder.

Dissémination’un en önemli özelliklerinden biri, metni sarsan ve kesin bir karar vermeyi engelleyen kararverilemez terimleri ortaya çıkarması ve anlamı olanaksızlaştırmasıdır. Derrida’da önemli olan zıtlık değil, farklardır. Yani, *aynıda ötekine* yer açmak önemlidir. Bu da birbirinin karşısına koymadan, zıtlığa dönüştürmeden, onları bir arada görmeyle mümkündür. Derridacı anlamda, ilki lehine kurulan bir hiyerarşik düzen, ilişkiselliği geri planda tutup, izleri, ekleri ve göstergeler arası oyunu hesaba katmayan bir metafiziği temellendirir. Derrida geleneksel felsefeyi özellikle bu anlamda eleştirmiştir.

Derrida’nın *Le Monolinguisme de L’Autre (Ötekinin Tekdilliliği / Monolingualism of the Other)* adlı kitabında “Biz her zaman tek bir dil konuşuruz; biz asla tek bir dilde konuşmayız; biz sadece tek bir deyimle konuşuruz ya da saf bir deyim yoktur” (Derrida, 1996: 21) şeklindeki ifadesi bir çift dillilik ve bir çifte yaşam,

karışık ve melez bir doğaya sahip oluş ile ilgilidir” (Alpyağıl, 2006: 228). Derrida bu açıdan her zaman farklılıklara, anlam çokluğuna ve saçılımına önem veren bir düşünür olarak karşımıza çıkar. “Yapısökümcülük öncelikle, tek yanlılığın sonuçlarına karşı anlayış savunmanın bir yöntemi olarak görülebilir” (Sloterdijk, 2012: 62). Derrida, bu konuda şöyle söylemiştir:

“Benim içimde birçok ses var. Ben tek bir ses değilim, kimi zaman benim aracılığımla başka bir ses konuşur...metinlerimde birçok sesin konuşmasına izin veriyorum. Bazen, ‘tek sesle konuşan bir metin yazmayacağım’, dediğim oluyor ve böylece metni çok sesli kaleme alıyorum; farklı tonları, farklı konumları, farklı talepleri benimsiyorum. Bu yüzden şöyle diyebilirim: ‘Tamam, kabul ediyorum’, diyen kişi benim içimde biri, ama içimde bir başkası, bir başkası, başka biri daha var, ben birden fazlayım” (Derrida, 2004a: 44).

Derrida, sözmerkezci dışlama ve bölme sınırlarından söz ederek ve özdeşlik kavramlarımızı yerlerinden ederek, bizi şimdiye kadar bastırılmış olan “ötekiliğin” deneyimine bırakmıştır. Derrida’da sözün yazı üzerindeki, mevcudiyetin yokluk üzerindeki ve aynılığın farklılık üzerindeki geleneksel üstünlüklerinin sorgulandığına tanık olmaktayız. Böylece Derrida’nın yapısökümü, kendi içinde, “Platon’un sonsuz İdea’sı, Aristoteles’in Kendini-Düşünen-Düşünce’si ya da Descartes’in cogito’su gibi kutsanagelmiş sözmerkezci kavramlara” (Kearney, 2008: 223) ilişkin bir sorgulamayı içerir. Derrida için hiçbir düşünce veya kavramın herhangi bir merkezîyetçiliğinden

söz edilemez ve tüm bunlar yapısöküme uğratılmalıdır. Bu noktada neredeyse Derrida ismiyle birlikte anılan yapısökümden söz etmek yerinde olacaktır.

Derrida'nın düşüncesini anlamaya çalışırken, kavranması gereken kavramlardan en önemlisi yapısöküm'dür.⁷ Yapısöküm yöntemi, Derrida'nın bulunuş metafiziği diye adlandırdığı şeyle ilgilidir. O, yapısöküm kavramının ve deneyiminin tek bir anlatımının ve uygun bir tanımının olmadığını ifade eder. Kendisiyle yapılan söyleşilerde Derrida, dekonstrüksiyon kavramının aslında bir yıkımdan çok bir ayrıştırma, bozma, çözme veya bir sökme eylemini gerçekleştirdiğini ve aslında bir olumlama anını gerektirdiğini belirtmektedir. “Yapısöküm, kimileyin Nietzscheci terminolojiyi de kullanmak suretiyle sık sık işaret etmeye çalıştığım üzere, olumlamayı varsayar. Bununla, olumlayanın yapısöken özne ya da kendi olduğunu kastetmiyorum. Yapısökümün kendi başına, onu çağırın, onu güdüleyen ya da ona seslenen farklılığa verilen olumlu bir yanıt olduğunu söylüyorum” (Kearney, 2008: 236). Kavramın ne anlama geldiğinin tam olarak belirlenmesi ise, Fransızca dilinin sınırları içinde kalmaktadır.

Derrida, *Japon Bir Dosta Mektup*'ta, dekonstrüksiyon sözcüğünün Batı'nın içinde tam olarak veya daha net biçimde ne anlama geldiğini söylemenin olanaksızlığını belirtir. Heidegger'ci destrüksiyon'dan ya da *Abbau* sözcüğünün

⁷ Yapısökümün son zamanlarda “açmazların sonsuzca tekrar eden deneyimi” olarak tanımlandığına da rastlarız. Déconstruction, construction'un bozulması, parçalanması, sökülmesi ve yıkılmasıdır. Yine kavramın Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da felsefe tarihi ile ilgili olarak dile getirdiği Destruktion kavramının yeniden ele alınması olduğu da unutulmamalıdır.

çevirisinin bir yorumu ile yola çıktığını ancak dekonstrüksiyonun bu sözcüklerdeki anlamda olduğu gibi bir yıkma olmadığını, daha çok Nietzscheci bir yerinden etmeyi içerdiğini anlatır. Littré’de dekonstrüksiyonun anlamının, -sözcüklerin dizilişini bozmak, -bir bütünü parçalarını birbirinden sökmek, -dilbilgisi terimi olarak dizelerin yapısını çözmek, -bir şeyin yapısını çözmek ve yapılanışını yitirmek olduğunu yazar (Derrida, 1999c: 185-186).

Bu deyişi herhangi bir terime yüklemek demek, önce bir sözcük yazmak sonra onu karalamak ve sonra hem sözcüğü hem de karalamasını baskıya vermek demektir. Buradaki düşünce şudur: Sözcük eksik olduğundan karalanır. Çünkü sözcüğün okunabilir kalması zorunludur. Bu işlem sayesinde hem karalaması hem de sözcüğün kendisi bir arada durur. Çünkü sözcük tek başına yetersiz, ama onsu yapamayacağımızdan da gereklidir.

Yapısöküm, radikal bir düşünüm, yakın okunan bir metnin bir deneyimi, ele aldığı düşüncenin protokollerine sonuna kadar uyan, ama aynı zamanda içerden ilerleyerek onun sınırlarını ihlal eden, yani bu sınırların tekil olmayıp, çoğul ve kesinlikten uzak olduğunu gözler önüne seren ve böylece düşünülmemiş olanın imkânını ve geri planda kalan unsurları görmemizi sağlayan bir yolculuktur (Direk, 2006: 9).

Yine yapısöküm, herhangi bir metin içinde geçen kavramların metnin bütünlüğü açısından tutarsız ve ikircikli kullanımlarından yola çıkarak, metnin

yazarının kurduğu kavramsal ayrımların başarısızlığını açıklamak amacıyla geliştirilmiş bir metin okuma yöntemidir. “Yapısöküm edebiyatı *dil olarak*, anlamın *différance* ve dağılma yoluyla, gösteren görevi gören izlerin oyunu yoluyla üretilmesi olarak ele alarak bize sadece onu daha derin bir şekilde okumayı öğretmekle kalmaz, aynı zamanda metin okumalarımızı genel olarak yöneten kurumsallaşmış eleştirel yöntemlerin örtük felsefi ve siyasi sayılıtlarını sorgulamamıza da izin verir” (Kearney, 2008: 244).

Yapısökümün temel varsayımları şu şekilde özetlenebilir: -Dil, anlam istikrarsızlığı ve belirlenimsizliğinin silinmez izlerini taşır. -Böylesi bir istikrarsızlık ve belirlenimsizlik karşısında, hiçbir analiz yöntemi (örneğin, felsefe veya eleştiri) metin yorumu açısından herhangi bir otorite iddiasında bulunmaz. -Bu nedenle yorum, alışıldık anlamıyla “analiz”e benzemeyip, bir tür oyunu andıran serbest bir alandır (Sim, 1992: 425).

“Bir programın yarasını izleyen ve kuralları uygulayan, yani olanakları serimleyen yöntemsel bir teknik, olanaklı ya da gerekli bir usul olmaktan uzak olan ‘yapısöküm’, çoğunlukla imkânsızın (imkânsız) olanağı, daha imkânsızın olanağı olarak tanımlandı” (Derrida, 2008b: 28). Yapısöküm, ele aldığı metinden, kavramlardan yola çıkar. Bu kavramlar arasında ikincil konumda kalanları yerlerinden söker ve onlara yeni konumlar kazandırır. Öncelikle ikili işleyişlerin ve karşıtlıkların ters yüz edilme işlemini ortaya koyar. Hiyerarşiyi bozar, fakat bunu yaparken ters bir hiyerarşi gerçekleştirmez. Yeni bir hiyerarşi oluşturmaz, onun yapısını değiştirir

(Akay, 1999a: 22). Terimlerin içinde bulunan, felsefe tarihi boyunca saklanmış, bastırılmış olan anlamları açığa çıkarır. Yeni çizgileriyle yeni kavramlar oluşturur. O güne kadar felsefi söylem içine alınmamış terimler ve kavramlar, böylece yeniden içerik kazanmaya başlar. Dekonstrüksiyon ikili bir eylemdir. Önce bir ters yüz etme, sonra da yer değiştirmenin ya da yeniden kayda geçirmenin gerçekleştirilmesidir.

Yapısöküm, değerlere ilişkin bir görecelilik olarak görülmemelidir. O bir şüphecilik, deneycilik ya da hiççilik de değildir. Şüphecilik değildir; çünkü bilginin mutlak anlamda olanaksız olduğunu iddia etmez. Deneycilik değildir; çünkü deneyimi her şeyin önüne koymaz. Hiççilik değildir; çünkü tüm etik değerlerin yıkılması gerektiğini iddia etmez. Tek bir dekonstrüksiyon olmadığı gibi, onun bir yöntemi de yoktur. O, plüralist bir bakış içerir ve bunu gerektirir.

Yapısöküm ikili karşıtlıkları üç aşamada etkiler: önce, karşıtlıkların birbiriyle nasıl ilgili olduğunu ve birinin diğerine göre nasıl daha ayrıcalıklı, üstün konuma geldiğini gösterir. İkinci olarak hiyerarşiyi bozar ve merkezlesizleştirir ve son olarak her iki terimi de yapısöküme uğratarak anlamların oynak oyununu destekler. Derrida karşıtlıkları bozmadan birbirlerine karıştırmaktadır. Yapısöküm eylemi, çelişkileri aşmayı değil, onları göstermeyi veya ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Bunu yaparken metafizik olana başka bir kavramla karşı çıkmaya çalışmak yerine, onu içeriden işlemek, dışarıyla ilişkisini kurmak ve başka bir zincirleme biçimini ortaya koymaktadır. Yapısöküm yönteminin çelişkileri gösteren eylemi, ne erkek ne kadın, ne içerisi ne dışarı olan bir nesneden söz eder, o hem öyledir hem de böyle (Akay,

1999a: 19). Bu ise, üretici ve yeniden inşa edici bir tavrı gerektirdiğinden, yapısöküm aslında yıkıcı değil, kurucu bir işlemdir. Yine yapısöküm bir araştırma süreci olup, araştırma sırasında oluşur. Bu araştırma bilinmeyen alanlardan ve yeterli olunmayan yerlerden geçmektedir.

Yapısöküm eylemi erek-bilimsel değildir. O, sistem olmayan bir sistemdir. Bu sistem, ne bir birliktir ne de bütünselliktir. Açık bir sistemdir. Bu sistemi, zincirlemeler olarak görmek daha uygun olacaktır. Bu zincirlemelerde alt yapılar, diziler, çeşitli şekillerde ve sıralarda birbirlerini izleyebilir, birbirlerine eklenebilirler, yine üst iz, üst yazı, différence, ek gibi her alt yapı diğerinin yerini alabilir ve diğeriyle eklenilebilir (Akay, 1999a: 22).

Tüm bunlar, yapısökümün, genellikle olumsuz bir düşünme biçimini, yani neyin işlediğinden ziyade neyin işlemediğini ortaya koymaya gayret ettiği izlenimini doğurabilir. Ancak yapısöküm aslında negatif bir terim değildir. Yani bir eleştiri ve yıkım olarak anlaşılmamalıdır. Derrida, dekonstrüksiyonda negatiflik olduğunu inkâr etmez. Eleştirmek, soru sormak, meydan okumak ve hatta bazen karşı gelmek gereklidir. Eleştirmek, inkâr etmek ya da çürütmek için önce “evet” demek gerekir. Dekonstrüksiyon eylemi çelişkileri göstermektedir. Burada önemli olan çelişkilerin aşılıp ortadan kaldırılması değil, onları ortaya çıkarmaktır: “Yapısöküm olumsuz değildir. Yıkıcı değildir, iç bir özü açığa çıkarmak için ayrıştırma, ayırma, bozma amacı gütmeyiz. Öze yönelik, şimdi burada olmaya yönelik sorular sorar, aslında iç / dış, görüngü / görünüş taslağına yönelik sorulardır bunlar, kullandığınız imgenin

doğasında varolan tüm bu karşıtlıklara yönelik sorular... Yıkamak, yok etmek değil derdi, ne de temizlemek; daha çok olanaklarına, anlamına razı olmaktır” (Derrida, 2000a: 141) Dekonstrüksiyon bir inşa ve bir araştırma süreci olarak, karşıtlıkları birbirine karıştırmakla ilgilidir. Bu dinamik bir süreçtir. Dekonstrüksiyon “ne... ne” ve “hem... hem” anlamlarını içerir, teleolojik bir şey ya da bir sistem değildir.

Derrida’ya göre, yapısöküm bir düşünce sistemi değil, amacı dilin istikrarsızlığını kanıtlamak ve kuramlarımızın çoğunun temellendiği zeminin sallantılılığını göstermek olan taktik bir uygulamadır (Sim, 2000: 71). Yani sözcüklerin sabit bir anlamı olmadığını, görünürdekinden başka bağlamlara da işaret edebildiklerini göstermek için kullanılan bir yöntemdir.

Derrida kavramla ilgili olarak;

“Sık sık bu sözcüğü kullanmaya ihtiyacım olmadığını ve neden bu kadar çok insanın ilgisini çektiğini merak ettiğimi söylemişimdir. Ancak zaman geçtikçe ve birçok kişinin bu sözcükten kurtulmaya çalıştıklarını görünce, belki de bunda bir şey vardır diye düşünmeye başladım. Göndergesi olmayan bu sözcüğün kendini dayatabilmiş olmasını siz nasıl açıklardınız sormak isterim. Sabit bir anlamı ve göndergesi olmayan bir ‘x’, sonlu ama açık belli bir bağlamda, belli bir zaman döneminde, belli sayıda fail için nasıl olur da vazgeçilmez hale gelir?” (Derrida, 1998: 137) şeklinde yorumlar yapmıştır.

Yine herkesin bu kavramı farklı siyasi perspektiflere hizmet etmesi için, istediği şekilde kullanabileceğini, bunun da yapısökümün siyasi açıdan tarafsız olduğunu söylemekle aynı şey olduğunu belirtir. Bu açıdan Derrida yapısökümün, siyasi ve etik olarak bizleri uyandırdığına ve siyasi olan ile etik olan hakkında düşünmemizi sağladığına inanır: “Ben her iki türden de sesler çıkarıyorum. İmdi, bu iki türden sesler çıkarma hakkına kesinlikle koşulsuz olarak sahip çıkıyorum. Bana tek bir kod, tek bir dil oyunu, tek bir bağlam, tek bir durum tahsis edecek bir söylemi kesinlikle reddediyorum; ve bu hakka kapris olsun diye ya da böylesi hoşuma gittiği için değil, etik ve siyasi nedenlerle sahip çıkıyorum” (Derrida, 1998: 131).

Derrida, 2004 yılının Haziran ayındaki televizyona son çıkışında, France 3 kanalında ona “Yapısöküm nedir?” diye soran muhabire şöyle cevap vermiştir: “Yapısöküm, bana göre, olan şey anlamındadır, yani olanaksız” (akt. Raffoul, 2008: 290). Derrida’nın vurguladığı ve uyguladığı gibi, yapısökümün anlamlarından biri de felsefi sistemler (sistem içerisinde sistemin bastırılmış dışı) içerisindeki *aporiaları* açığa çıkarmaktır ki bu aporialar,⁸ sistemi hem olanaksız hem de olanaksız olarak olanaklı yapar. Derrida, böyle bir yapısökümün aporetik düşünme olarak algılanması gerektiğini söyler. Derrida *A Taste for the Secret* adlı çalışmasında bunu şöyle açıklar: “Yapısöküm, sistematik karşıtı olmadan, tam tersine ve ancak, yalnızca sistemin olanaksız olduğu gerçeğinin arayışı değil; ayrıca sonucudur” (Derrida, 2001: 4). Diğer

⁸Yunanca’da sözlük anlamı ‘geçiş yokluğu, çıkmaz’ olan bu sözcük, bir güçlük karşısında ya da bir zorluk içinde olma halini ifade eder. Ayrıca retorikte, konuşan kişinin söyleye nasıl ve nereden başlayacağı ile ilgili kuşkuyu da anlatır. Yapısökümcü eleştiriye göre, okuma ancak böylesi kuşku dönemlerinde ya da çözümsüz görünen sorunlar etrafında anlamlı olur. Derrida’ya göre, dikkat edilmesi gereken şey, metindeki boşluklardır. (Critchley, 1998: 60). Aporia terimi, düz anlamı ile ‘geçit vermeyen, geçitsiz’ olarak, hangi yolun izleneceğini bilmeme anlamına gelir. Ayrıca, düşüncenin, programının ya da mantığının gücünün yetemediği muamma, bulmaca ve patikasız anlamında, “poros; patika, geçiş, geçit, sığ yer” sözcükleriyle de ilgili olan terimdir (Hahn, 2014: 135).

bir deyişle yapısökümünde olay, Derrida'nın açıkladığı gibi “sistemin çalışmadığını gösterme sorusudur” (Derrida, 2001: 4). Yapısöküm, “bir yerinden etme gücünü, bütünleştirme içindeki bir sınırı, kıyasa dayalı sentezin hareketinin bir sınırını”, “belli bir fonksiyon bozukluğunu veya yanlış ayarlamayı”, “sistemi kapamak için belli bir yetersizliği” ortaya çıkarır (Derrida, 2001: 4).

Naas'a göre, çoğu zaman bir olumsuzlama hatta yıkım felsefesi olarak yanlış tanımlansa bile yapısöküm, en iyi olumlama felsefesi olarak tanımlanabilir, geleneğin içinde en iyi olanın ve hayatın içinde en canlı olanın olumlanması; dolayısıyla düşünceli ve sorumlu bir düşünümün ve kabulün felsefesidir (Naas, 2006: 242).

Derrida, yapısökümün bir hiçlilik stratejisi veya keyfi olanın serbest oyununun nüksetmesi olduğu görüşünde ısrar edenlere karşı, bunun yanlış bir yorum olduğu ve sadece bir basitleştirme olmayıp, aynı zamanda belli siyasi ve kurumsal çıkarların da bir belirtisi olduğu şeklinde bir cevap verir. Çünkü ona göre yapısöküm hiçliğe hapsolme değil, ötekine, ötekinin sorumluluğuna ve olanaksızın deneyimine doğru bir açılmadır.

Yapısökümün daha çok geleneksel Batı metafiziğinin düşünme tarzına yönelik bir girişim olduğunu düşündüğümüzde, Derrida'nın bu düşünceye yöneltmiş olduğu eleştirilerden söz etmek yerinde olacaktır.

2. Derrida'nın Batı Metafiziğine Yönelik Eleştirileri

Derrida'nın bütün eserlerinde Platon'la başlayan ve tüm Batı metafiziğine sinmiş olan düşünme biçimine yönelik eleştirileri görmek mümkündür. Bu eleştirilerin temelinde ise, batı metafiziğinin ikili karşıtlıklar üzerine kurulu oluşu yer alır. Ona göre, batı metafiziği, bir temele ya da bir ilk ilkeye dayanır ve ilk ilkeler çoğunlukla bu ilkelerin dışladıkları kavramlar ve kavramlara ilişkin bir karşıtlık yoluyla tanımlanır. “Kavramlar karşıtlarıyla beraber, başa yerleştirilen bir ilke, idea, öz düşüncesi ile sıraya koyulur ve karşıtlıkların bir terimine hakiki olan, burada-şimdi-bulunan, doğru olan olarak tüm olumlu nitelikler, diğerine ise tüm olumsuzlamalar yüklenir” (Göksel, 2006: 360). Derrida, Batı metafiziğinin kurmuş olduğu, gerçek-gerçek olmayan, duyulur-düşünülür, öz-varoluş, doğa-kültür, kadın-erkek, gösteren-gösterilen, söz-yazı, madde-tin, özne-nesne, doğru-yanlış, beden-ruh, metin-anlam, simgesel-bulunuş, görünüş-öz, iç-dış vb. karşıtlıkları kırmaya çabalamamız gerektiğini söylemektedir. Böylece Derrida batı metafiziğine hâkim olan bir önsel merkezin kabulü anlayışını kırmış ve karşıtlık yoluyla tanımlanan kavramların oyununu bozmuştur.

İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun adlı metninde Derrida, merkez ve merkez-dışı ilişkisini ele almış, ikili karşıtlıklar meselesinin sebep olduğu sorunları dile getirmiştir (Derrida, 1999a). Onun düşünce sisteminde “içeride” olmakla “dışarda” olmak ayrılıkları devam ettirmek anlamına geldiğinden, o, içerinin

dışarı ve dışarının da içeri olduğunu dile getirmiştir. Derrida bu karşıtlıkları tersine çevirerek dışarıda bırakılan kavramları içeriye alıp, kavramların oyununu bozmuş, ayrıca bu sıradüzenini yapı sökümü uğratarak, tüm kavramların bir özdeşlik ve bir yapı olarak kendi karşıtına kapalı bir biçimde ortaya çıkamayacağını gösterip bu dizgeyi çöktürmüştür (Göksel, 2006: 360). Derrida'nın özcü bir nitelik taşıyan Batı felsefesine yönelik eleştirisi ile felsefede özdeşlik düşüncesi kırılmaya başlamış, böylece artık tek doğru ve tek güçten söz etmek imkânsız hale gelmiştir.

Derrida'nın Batı metafiziğine yönelik düşünme biçimini eleştirdiği temel nokta olması ve Derridacı dil-anlam ilişkisine kaynaklık etmesi bakımından, öncelikle geleneksel dilbilimin genel hatlarından söz edilerek, Derrida'nın bu anlayışa ilişkin eleştirilerini vurgulamak yerinde olacaktır.

Yapısalcılık daha çok bir edebiyat kuramı olarak görülse de, onu sadece edebiyatın sınırları içinde ele alamayız. Bir yöntem olarak yapısalcılığın Lévi-Strauss tarafından antropolojiye, Jacques Lacan tarafından psikanalize, Michel Foucault tarafından da bilgi ve kültür problemlerine uygulandığını biliyoruz. Yapısalcılık, yazılı eserler veya sosyal ilişkilerde ortaya çıkan anlamlar organizasyonunu bilimsel bir geçerlik ve doğrulukla saptamanın mümkün olduğuna inanır. Buna göre *anlama* dair nesnel ve evrensel bir açıklama getirilebilir ve bunun yardımıyla metinlerde veya sosyal ilişkilerde gizli olan özel anlamlar ortaya çıkarılabilir. Yapısalcılık nesnel bir bilim olma iddiasındadır (Sedgwick, 2001: 195). Burada esas olan, dilsel ve toplumsal ilişkileri kuran nesnel koşulları tanımlayıp, izah etmektir. Dolayısıyla

anlam, göstergeler arası nedensel ilişkilerden doğar ve her zaman mevcut bir yapı içinde ortaya çıkar.

Çeşitli alanlara uygulanan bir yöntem olarak yapısalcılığın temelinde, incelenen nesnenin yapısına yönelmek vardır. O, belli bir sistem içindeki birimlerin, kendi başına bir anlamı olamayacağını, ancak sistem içinde birbirleriyle olan ilişkileri bağlamında bir anlam kazanacaklarını savunur. Yapısalcılık antropolojiye, edebiyata vb. alanlara uygulanmasının yanı sıra öncelikle Ferdinand de Saussure tarafından kurulan bir dilbilim kuramıdır.

Dil felsefesi 19. yy.ın sonları ile 20. yy.ın başlarında Gottlob Frege, G.E. Moore ve Bertrand Russell'in çalışmalarıyla başlayıp 20. yy.ın ortalarında John L. Austin'in çalışmalarıyla devam eder. Aristoteles'ten beri bütün dil-anlam kuramlarında ve Austin ve Searle'ün söz edimleri kuramında temel sav şudur: Zihnimizdeki tasarım ve düşünceleri söz, ağzımızdan çıkan sözü de yazı temsil eder. Ağzımızdan çıkan sözlerle onların temsil ettiği şeyler arasında uyuşimsal bir ilişki vardır. Ağzımızdan çıkan sözlerin uyuşimsal olarak temsil ettikleri bu şeyler, onların anlamlarını teşkil eder (Aysever, 2006a: 135).

Saussure'ün *Genel Dilbilim Dersleri* adlı yapıtı yapısalcılığa temel olmuş bir eser olarak 20. yy. dilbilimi açısından büyük önem taşır. Saussure'e kadar dil, birtakım dil olgularının toplamı olarak görülmüş ve bunlar ayrı bir öz'e sahipmiş gibi teke tek incelenmiştir. Dil çalışmaları, bir dilin geçirdiği değişiklikleri incelemeye yönelmiş olduğundan, dilin zaman içindeki evrimlerine yönelen artzamanlı

(diachronic) bir yaklaşım benimsenmiştir. Saussure ise dili, belli bir zaman noktasında ele alarak eşzamanlı (synchronic), kendi kendine yeterli ve bağımsız bir sistem olarak incelemeyi önermiştir (Moran, 2009: 186).

Saussure *dil* (langue) ile *söz* (parole) ayrımı yapmıştır. Dil, İngilizce, Türkçe gibi bir dil sistemine verilen addır. Söz ise, dilin somut kullanımı, yani dilin belirli bir konuşucu tarafından belirli bir andaki uygulanmasıdır. Saussure'e göre dili sözden ayırmak demek; toplumsal olguyu bireysel olgudan; temel olguyu ikincil, az çok da rastlantısal nitelikli olgudan ayırmak demektir (Saussure, 2001: 43). Bir dil sistemi içindeki somut ve bireysel olan bu sayısız söz'lerin arka planında onu belirleyen soyut ve toplumsal bir sistem (yapı), yani dil vardır. İşte dilbilimin amacı da söz'ü inceleyerek bu yapıyı ortaya çıkarmaktır (Moran, 2009: 188).

Yine Saussure çalışma boyunca sık sık tekrarlayacağımız kavramlar olan *gösteren* ve *gösterilen* ayrımı yapmıştır. Sözcükler bir şeye işaret ettikleri için birer *göstergedir* ve göstergenin iki yönü vardır: Ses imgesi olan *gösteren* ve bu ses imgesinin işaret ettiği kavram olarak *gösterilen*. Kavramla işitim imgesinin birleşimine *gösterge* denir. 'Masa' dediğimiz zaman ağzımızdan çıkan ses imgesi gösterendir, bunun işaret ettiği masa kavramı ise gösterilendir. Saussure için gösteren ile gösterilen arasındaki ilişki nedensizdir. Masa kavramının, kendisine gösterenlik yapan m-a-s-a ses dizilişiyle hiçbir iç bağlantısı yoktur. Başka herhangi bir diziliş de onu aynı oranda gösterebilir (Saussure, 2001: 110). Masa kavramını bu sözcükle göstermek için bir neden yoktur, bu ilişki keyfidir. Başka dillerde masa kavramı, dış gerçeklikten bağımsız olarak başka sözcüklerle anlatılır. Kavramlar dil sistemi içinde

bir ad olarak kullanılır. Bir ad olarak masa sözcüğünün masanın şekli, sertliği ya da dört ayaklı oluşuyla ilgisi yoktur. Sözcükler birer göstergedir ve bir göstergeler sistemi olarak dilin, dış gerçeklikten bağımsız, kendi iç kurallarına göre işleyen bir yapısı vardır.

Saussure'e göre, dil, kavramlardan önce vardır. Dil, algıladığımız nesnelere yığınını keyfi olarak birimlere ayıran bir göstergeler sistemi olduğundan sözcüklerin anlamını nesnelere değil de dil belirler. Saussure'e göre bir ses birimi olarak "taş"ın göstereni, dış dünyadaki sert bir nesneyi değil, "taş" kavramını gösterir. Ona bu anlamı yükleyen gösterenin kendi özelliği değil, yalnızca diğer gösterenlerle olan ayrılığıdır. Yani "taş"a anlamını kazandıran onun "baş, kaş, taç" gibi diğer göstergelerle karışmamasını sağlayan, ses farklılığı, ses ayırımıdır. Anlamı bu ayrılıklar taşıdığından, anlamı üreten dildir, yani dilin öğeleri arasındaki bağıntılar ve ayrılıklar sistemidir. Dolayısıyla Saussure'e göre dili, eşzamanlı olarak incelemek istiyorsak onu dış dünyadan bağımsız bir biçimde, kapalı bir göstergeler sistemi olarak incelememiz gerekir (Moran, 2009: 190). Bu yüzden gösterenin anlamı hazır olarak kendinde mevcut değildir. 'Taş' anlamını başka ses birimlerine borçludur. Yani bir gösterenin anlamını oluşturan, onda yalnız varolan değil varolmayan ses birimleridir, onda yok olandır. Öyleyse dilden önce kavram olamaz ve bir kavramın anlamı da başka gösterenlerle tamamlanır.

Derrida'ya göre, dili kullananların, anlamı, bütünlüğü içinde kavrayabilmesi ve sözcüklerin anlamlarının zihnimizde onları dile getirdiğimiz veya yazdığımız anda "mevcut" olması sebebiyle, sözcüklerin anlamlarını en saf haliyle karşımızdakine

iletebileceğimize duyulan inanç, kültürümüzün derinlerinde yer etmiş bir yanılısamadan ibarettir (Sim, 2000: 34). Batı dünyasının tüm söylemi de bu yanılısama ile temellenmiştir. Buna göre, sözcüklerin anlamları saptanarak sabitlenebilir. Bu aynı zamanda, Derrida'nın sözmerkezcilik dediği şeye de bağlı olmak anlamına gelir ve yapışöküm ile bu yanılısamanın gerçek yüzü açığa çıkarılmaya çalışılır.

Derrida söz-yazı karşıtlığında söze verilen ayrıcalıklı konumun temelsiz olduğunu göstererek *gösterge* kavramının da sözmerkezcil olduğunu söylemiştir. Böylece kavrama olan geleneksel bakışla birlikte, Batı metafiziğinin temel kavramlarını da yerinden ederek, bize, içinden girdiğimizde pek çok yeni olanakla karşılaşacağımız bir kapı aralamıştır.

2.1.Derrida ve Yapısalcı Dilbilim

Derrida'ya göre yapı kavramı, Batı bilimi ve felsefesiyle yaşıttır. Yapıya yaklaşım, onu hep sabit bir kökene göndermek şeklinde olmuştur (Derrida, 1999a:165). Yapı kavramının tarihi, bir merkezin belirlenimi ile ilgili olarak düşünülmelidir. Merkez farklı biçimler ya da adlar almıştır. Temel, ilke veya merkezin tüm adları (*eidos, arche, telos, energia, ousia* [öz, varoluş, töz, özne] *aletheia*, aşkınlık, bilinç, Tanrı, insan vb.) daima sabit bir mevcudiyeti belirtir. Oysa mevcudiyet kavramı türetilmiş bir kavram olduğundan, onu artık varlığın mutlak merkezi olarak değil, *différance* içindeki bir 'belirlenim' ve 'etki' olarak görmek gerekir (Derrida, 1982: 16). Yapının yapısallığı, ona bir merkez vermektense, onu bir

mevcudiyet noktasına, sabit bir kökene göndermekten ibaret olan bir yol ile daima nötralize edilmiş ve indirgenmiştir. Yapının yapısallığının düşünülmeğe başlandığı zaman ise bir kopuş söz konusu olmuştur. Böylece merkezin olmadığını, merkezin bir mevcut-olanın biçimi içinde yer olmadığını, onun sabit bir yer değil de bir işlev ve içerisinde gösterge ikamelerinin sonsuza dek oyun oynadığı bir tür yer-olmayan olduğunu düşünmek gündeme gelmiştir (Derrida, 1999a: 166). Merkezin olmayışı⁹, yokluğunun izin verdiği ekselliğin / ikâmenin hareketi olan bir oyuna izin verir. Aşkın gösterilenin yokluğu, anlamın oyununu sonsuza dek uzatır ve yayar. Merkez veya köken eksikliğinin, yokluğunun izin verdiği oyunun hareketi *ekselliğin / ikâmenin* (supplémentarité) hareketidir. Merkez belirlenemez, çünkü merkezin yerini alan, ona ek olan, onu ikâme eden, yokluğunda onun yerini tutan gösterge bir fazlalık olarak, bir ek olarak çıkagelir (Derrida, 1999a: 171). Merkez belirlenemez, çünkü her zaman ek'ler söz konusudur.

Derrida Saussure'ü geleneksel düşünceyle bağı nedeniyle eleştirir. Derrida yapısalcı hareket içinde düşüncelerini geliştirmiş olsa da o işe, bu hareketin merkezi ön kabullerini sorgulamakla başlar ve ilk olarak da yapısalcılığın yöntemlerinin nesnel olduğu iddiasına saldırır. *Güç ve Anlamlandırma (Force et Signification*¹⁰ / *Force and Signification*) adlı makalesi, yapısalcılığın anlam ve öneminin çözüldüğü ve merkezi ön kabullerinin sorgulandığı bir makedir. Yapısalcılık, anlamı doğuran yaratıcı koşullar üzerinden anlamı yöneten bilimsel koşullara bir ayrıcalık verilmesi

⁹ Derrida'ya göre, bu merkezsizleşme ve yapının yapısallığı düşüncesini, varlık ve hakikat kavramlarını eleştirmesiyle Nietzsche'de, metafiziğin, onto-teolojinin, varlığın mevcudiyet olarak belirleniminin yıkılması ile Heidegger'de ve kendinde öz-elliğin eleştirisi olan Freudcu tavırda da görmek mümkündür (Derrida, 1999a: 166).

¹⁰ L'écriture et la Différence / Writing and Difference içinde.

olarak da tanımlanabilir. Gücü yadsımak yoluyla, yapısalcılık bize anlamın ve tarihin üretilmesinde işleyen kurumsallaşmış ve kurumsallaştırıcı koşullara dair bilgi verir. Bu ise, bir binanın yapısını içinde yaşayanlara veya çalışanlara dikkat etmeksizin incelemeye ve araştırmaya benzer. Derrida'ya göre, yapısalcılık anlamı, onun geometrik, morfolojik ve sinematik modeli ile karıştırma yanlışına düşmüştür. Sabit ya da donmuş bir yapıdan söz edemeyeceğimiz için, anlamı da yapıyla eşdeğer sayamayız. Batı metafiziği formun güç üzerindeki üstünlüğünü öne sürer. Anlam güç olarak alındığında oluş'tur. Ama oluşu yapıya sıkıştırmak onu o yapan şeyi yitirmektir (Derrida, 1978: 15-16). Anlam basitçe yapısal bir bütünlük içinde yerleşik sözcükler arasındaki ilişkilerle ilgili değildir, aynı zamanda oluşu da içerir ki, bu yapısal değildir.

Derrida'ya göre, gösterge kavramı aracılığıyla mevcudiyet metafiziği sarsılmış görülse de kavramın aşkın ve ayrıcalıklı bir gösterilene işaret etmesi dolayısıyla Saussure, Batı felsefe geleneğinin içine düştüğü metafiziğe saplanmıştır. Çünkü Saussure göstergeyi geleneksel biçimde gösteren-gösterilen, yani işaret imgesi-kavram diye ayırmıştır. Saussure, gösterge aracılığıyla gösterilen yani kendi başına varolan değişmez aşkın bir varlığın olabileceğini kabul etmiştir. Oysa Derrida'ya göre, göstergeler aracılığıyla işaret edilen aşkın bir gösterilen yoktur. O her gösterenin başka bir göstereni gösterdiğini, dolayısıyla ancak ve ancak bir gösterenler zincirinden söz edilebileceğini ileri sürer. Bunun sonucuysa anlama alanının ve oyununun sonsuzca genişlemesidir (Aysever, 2003: 42). Anlam yapısal bir bütünlük değildir. Sözcükler ve işaretlerin anlamlı olabilmeleri için birbirleri ile yapısal bir ilişki içinde olmaları gerektiği doğrudur. Fakat bu ilişki bize birlikli bir

bütün olarak sunulmaz. Dolayısıyla anlam, yapı ile eşdeğer değildir (Sedgwick, 2001:197).

Derrida'ya göre geleneksel düşüncenin içine düştüğü bir başka yanlış, *yazıyı* konuşmanın temsili olarak değerlendirip ikincil konuma itmesi ve konuşma karşısında aşağılanmış olmasıdır (Derrida, 1981a: 53). Derrida, akli içeriden yıkmanın olanaklı tek yolunun, “aklın temellerinin istikrarsızlığından ötürü anlayış tarzımızda meydana gelmiş olan çatlakları açığa çıkarmak” (Boyne, 2009: 139) olduğunu düşünür. Bu konudaki ilk girişimi de, söz ile yazı arasındaki ilişkiyi ele almak olmuştur. Batı tarihinin akışı içinde, konuşma dolaylımsızlığa ve doğrudanlığa karşılık gelirken, yazı, bir ikincillik türüne karşılık gelmiştir. “Yazı, harf, algılanır kayıt, Batı geleneğinde her zaman tin'e, soluğa (*esprit*), söze ve logos'a göre dışsal beden ve madde olarak görülmüştür” (Derrida, 2010: 54). Derrida'ya göre geleneksel düşüncede konuşmanın birincil konuma çıkarılmasının gerisinde *bulunuş metafiziği* vardır. Konuşmada konuşan kişi ürettiği sözle eş zamanlı bulunduğu sözle arasında zamansal ya da uzamsal bir uzaklık yoktur (Derrida, 1999f: 64). Bu doğrudanlık konuşmada, konuşan kişinin ürettiği söz ve o söz aracılığıyla anlatmaya çalıştığı şey arasında bir örtüşme olduğunu varsayar. Yani anlamın söz'de içkin olduğunu kabul eder. Yazıyı konuşmanın kaydı olarak gören bu bakış, yazının yazarının düşüncelerini onun yokluğunda da temsil ettiğini düşünür (Derrida, 1999f: 79).

Fakat Derrida'ya göre *yazıda* yazarın yazısıyla aynı anda bulunmayışı, uzakta bir bulunuş değildir; mutlak bir yokluktur. Dolayısıyla yazarın anlatmak istedikleri

yazının hiçbir yerinde yazarın yöneldiği biçimde bulunmaz. Çünkü bu yazıyı yazı yapan, onun üretildiği bağlam ve yazarının yokluğunda bile görevini yerine getirebilmesidir. Derrida *Şiddet ve Metafizik*'te söz yerine yazının öne çıkarılmasının şiddeti ortadan kaldırmada daha geçerli olacağını iddia eder. Bu bağlamda söz-yazı ilişkisini "Yazı 'tekrar gösterge haline gelen dil' midir? Veya başka bir anlamda, benim ortada olmadığım ve ürünlerimden eksik olduğum ve ürünlerimin de beni ifade etmek yerine bana ihanet ettikleri 'söz etkinliği' midir?" gibi sorularla irdeler. Derrida'ya göre yazı, zamana ve özgürlüğe sahip olduğu için, empirik aciliyetten sözün kaçabileceğinden daha iyi kaçabileceği için ve yazarın kendisini daha iyi ortadan kaldırabildiği için başka'yı sözden daha iyi ifade edebilir. Yazar kendisini yok ederek, göstergelerinin verdiği keyiflerden ve yaptığı etkilerden mahrum bırakır ve şiddeti daha kesin bir biçimde reddeder (Derrida, 2006: 89).

Signature Événement Contexte / Signature Event Context'te¹¹ Derrida, en temelde "klasik iletim kavramını eleştirir ya da yapısöküme uğratar; bunu yaparken de, önce iletim ile yazı arasında klasik anlayışın kurduğu ilişkiyi çıkış noktası olarak, klasik yazı kavramını yapısöküme uğratar. Ona göre yazı, sesçil ve bedensel iletişimin genişlemesiyle elde edilmiştir. Sesçil ve bedensel iletişim, uzamda ve zamanda sınırlı bir erişim alanına sahipken, yazı, aynı uzam ve zamanda, bu sınırı genişletme ve sınırlı bir alanı daha geniş alanlara yayma gücüne sahiptir" (akt. Aysever, 2006: 308).

¹¹ Marges de la Philosophie / Margins of Philosophy içinde.

İnsan yazısını yazdığı sırada orada olmayan insanlara bir şey iletir. Yazı, alıcısının yokluğunda birtakım mesajlar verir. Derrida'ya göre, yazının yazı olabilmesi için bu uzaklaşmanın, bu ayrılmanın, bu gecikmenin, bu différance'ın belli bir mutlaklık derecesine taşınabilmesi gerekir. Yazılı iletimin, yazı olarak işlevini yerine getirebilmesi, yani okunabilirliğini sürdürebilmesi için, alıcının mutlak yokluğunda dahi okunabilir olması gerekir. Bu okunabilirlik kavramının yanı sıra, *tekrarlanabilirlik* ya da *yenilenebilirlik* kavramı da, yazının işlevinde önemlidir. Yazı ile iletilen şey, alıcının yokluğunda bile tekrarlanabilir ve yenilenebilir olmalıdır. Alıcısının ölümünden sonra yapısal olarak okunabilir ve yenilenebilir olmayan bir yazı, yazı olamaz. Ayrıca yazıyı okunabilir ve yenilenebilir yapan şey yalnızca alıcısının yokluğu değil, aynı zamanda göndericisinin yani yazarın da yokluğudur. Yazar da alıcı gibi yazıdan, yazılı işaretten uzaklaşır. Dolayısıyla yazı, yalnız alıcısının yokluğunda değil, göndericisinin yokluğunda da işlevini yerine getirir, yani okunabilir ve yenilenebilir. Derrida'ya göre, yazının işlevi için önemli olan bu kavramlar sözlü iletişim için de geçerlidir. Yazılı işaretler gibi konuşma dilinin işaretleri de üretildiği ya da söylendiği anda tükenmeyip, alıcının ve göndericinin yokluğunda yenilenebilme özelliğine sahiptir. Bu aynı zamanda onların üretildiği anki bağlamından kendilerini koparacak bir güce sahip olmaları anlamına gelir ki bu güç onları tüm göstergelerden ve eklerden ayırır. Böylece bir işaret sayısız ve mutlak olmayan pek çok yeni bağlama taşınır (akt. Aysever, 2006: 310-311). Derridacı bağlamda söylendiğinde, yalnızca bağlı olduğu herhangi bir merkez olmayan bağlamlar vardır.

Canlı konuşmanın yazıya olan metafiziksel önceliği rastlantısal değildir, akustiğe tanınan öncelik bir özgür tercihin sonucu değildir. Derrida'ya göre, bunun temelinde bir tür ekonomi¹², kuvvet ilişkilerinin ekonomisi yatar ki bu, karşıtlıklar metafiziğinin kurulmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Bu ekonomi ışık-karanlık, doğru-yanlış gibi terimlerde içerilen karşıtlık yapısına uygun biçimde düşünür. “Dünya” öyle bir felsefe kavramıdır ki karşıtlık üzerine kurulu bir “anlam ekonomisi” yoluyla önceden belirlenmektedir. Yazıya ikincil ve araçsal bir işlev yükleyen işte bu ekonomidir. Derrida'ya göre yazı anlamın üretilmesinde ve felsefi diskurda söze göre eşit hatta daha üstün bir role sahiptir (Derrida, 1999f: 79). Yazma kavramı dil kavramını aşar ve onu kavrar, zira dil daima ve zaten özel bir anlamda yazıdır.

Derrida'ya göre tıpkı yazıda olduğu gibi konuşmada da konuşan kişinin yönelimlerini iletmesinin önünde her zaman bir engel vardır. Bu nedenle okunan bir metni ya da duyulan bir sözü anlamak, onun sahibinin yönelimlerinin kavranması olarak değil, bir göstergeler zinciri boyunca sürekli bir devinim olarak anlaşılmalıdır. Söz edimleri kuramı ve gelenek, dil ve anlam konusuna konuşan kişinin durduğu noktadan, Derrida ise, karşı taraftan, yani dinleyen / okuyan tarafından bakmıştır.

Derrida'ya göre gösterge, bir izler oyunudur. Ona göre *söz* (logosu) yazının temsil ettiği şey olarak gören gelenek, sözün gücünü ve kaynağını onun babası olarak gördüğü konuşan kişide bulur. Konuşan kişi, sözün varoluş nedenidir. Dolayısıyla gelenek açısından söz, her zaman babasına gereksinim duyar. Yazıyla temsil edilen

¹² Derrida'da ekonomi bir çeşit aynılık anlamında kullanılır. “Ekonomi, bir anlamda aynılığa *oikos*’a, aynının ‘evinde’ kalana dayalı bir düşüncedir, oikos, aynı evinde oturan” (Derrida, 2000a: 144).

söz, bunun için öksüzdür, tek başınadır. Ancak Derrida bu öksüzlükten olumlu bir anlam çıkarır: yazının öksüzlüğü onun babasının erkinden kurtulmasını, özgürleşmesini sağlar (Aysever, 2003).

Dolayısıyla Derrida açısından yazıyı yazı yapan şey, yazarının mutlak yokluğunda bile görevini yerine getirebilmesidir. Yazıyı kimin yazdığı veya yazarının hangi yönelimlerle onu yazdığı hiç önemli değildir. Bunlar bilinmese de yazı okunabilir. Kısaca yazı, uygun bağlamından ve asıl yönelimlerinden ayrılabilir ve anlamını değiştirecek başka bir bağlamda yinelenabilir (Aysever, 2004: 97).

Derrida'nın yapısalcılığa dair görüşleri yeni bir eleştiri yöntemi olup, sadece bir yöntem olarak algılanmaması gereken yapışökümü beraberinde getirmiştir. Derrida, *Gramatoloji*'de yapışökümü metnin, onda halihazırda çalışmakta olana bir ışık tutan eleştirel okuması olarak sunar. Bu bir anlamda dekonstrüksiyonun kendiliğindenliğidir. Fakat Derrida düşüncesinin araya girmesi ile metni farklı bir biçimde görmeye başlarız. Derrida, bir yazarın ifade edilmiş niyetleri ile metnin kendisinin anlattıkları arasındaki çatışmalı ilişkiyi tartışmaya açar. Metnin içinde, metnin açık ifadeleri ile çelişen, karşıt düşüncelere dikkat yöneltir. Bu nedenle de dekonstrüksiyon sadece bir yorum, ikiye katlama ya da yeniden üretim değildir. Dekonstrüksiyon, metnin ideal, birincil ya da orijinal olarak belirledikleri ile ikincil ve yetersiz olarak belirledikleri arasındaki çatışmalara ışık tutar. Metnin bu farklı derecelerini açık olarak bir araya getirmek yeni bir metin üretmektir (Deutscher, 2005: 28).

Batı felsefesini yapısöküme uğratan Derrida, sesmerkezci olan bu felsefeyi, dil ile gerçeklik arasındaki bağıntıyı; bir göstergenin, dilin dışında ve dilden önce varolan bir nesnenin ya da kavramın göstergesi olduğu inancı üzerine kuran bir düşün sistemine kaynaklık etmesi sebebiyle eleştirmiştir. Çünkü sesmerkezci anlayış, bir merkezîyetçiliğe karşılık gelir ve bu da belli bir sıradüzene göre konumlanan ve birbirinin karşıtını doğuran kavramlar üretir.

Derrida'ya göre, Saussure gelenekten ödünç aldığı gösterge kavramını metafizik geleneğin aleyhine çevirme yolunda önemli katkılarda bulunmuş olsa da, onu kullanmaya devam ettiği ölçüde geleneği onaylamış bulunmaktadır. Bu kavramdan, hiçbir kavramdan da yapılamayacağı gibi, mutlak yepyeni bir kullanım ve mutlak geleneksel bir kullanım olanaklı değildir (Derrida, 1999b: 176). Gösterge kavramı yardımıyla mevcudiyet metafiziği sarsılmıştır ancak aşkın ve ayrıcalıklı bir gösterilenin mevcut olmadığı ve alanın veya anlamın oyunun bir sınırının olmadığı düşünüldüğünde, gösterge kavramını da reddetmek zorunda kalınacaktır (Derrida, 1999a: 166). Saussure'de her göstergeye bir birlik gözüyle bakılır. Oysa Derrida'nın dil anlayışına göre, gösteren doğrudan gösterilene bağlı olmadığından, gösteren ile gösterilen arasında birebir karşılıklı ilişkiler söz konusu olamaz. Dolayısıyla sözcük ile şey ya da düşünce gerçekte asla bir ve tek olamaz.

Derrida için, aynı sav metinler için de geçerlidir. Metnin anlamı da ayağı yere sağlam basan sabit bir anlam değildir, oynaktır, çelişkilidir ve dolayısıyla belirsizlikler taşır. Metnin anlamı için, metinde olmayana, söylenmeyene bakmak gerekir. Bunun için de metni, yapısöküme uğrattık, önemsiz sayılan ayrıntılara

eğilerek bunların, metnin kendi mantığını sarstığını, yadsıdığını, yani metnin söyler görüldüğünün tersini de söylediğini göz önünde bulundurmak gerekir. Kısacası hiçbir metnin tek ve kesin bir anlamı olamaz. Olabileceğini sanmak bir yanılgıdır, sesmerkezciliğin tuzağına düşmektir.

Derrida'ya göre, gösterge kavramı (gösteren / gösterilen) kendi içinde sescil tözü ayrıcalıklı kılma zorunluluğunu taşır ve dilbilimini göstergebilimin “patron”luğuna yükseltir (Derrida, 1999b: 177). Saussure; Platon, Aristoteles, Rousseau, Hegel ve Husserl'de de bulunan geleneksel bir işlemle yazıyı, dilin ve sözün dışına atmıştır. Bu anlayışta yazının varoluş nedeni, sözü temsil etmektir (Derrida, 1999b: 178). İster konuşulan söylem, ister yazılı söylem düzeyinde olsun, hiçbir öge sadece kendi kendinde bulunmayan bir başka ögeye gönderme yapmadan gösterge olarak işlev göremez. Hiçbir şey, ne ögeler içinde, ne sistem içinde, hiçbir yerde, hiçbir zaman sadece bulunur veya sadece bulunmaz değildir. Baştanbaşa ayrımlar (farklılıklar) ve izlerin izlerinden başka hiçbir şey yoktur. Böylece “le gramme” (dokusal veya metinsel birim) göstergebilimin en genel kavramı olmaktadır ve grammatologie¹³ de bu şekilde ortaya çıkmaktadır. “Le gramme” metinsel birim olarak, “différance” gibi kendini bulunuş/bulunmayış karşıtlığından itibaren düşündürmeye izin vermeyen bir yapı ve harekettir (Derrida, 1999b: 179). Her göstergede, gösterenin kendisi olmak için dışladığı başka sözcüklerin ve daha önce geçmiş olan sözcüklerin izleri bulunur. Bütün sözcükler / göstergeler üstlerinde bu türden izler taşır.

¹³ Gramatoloji'nin bilim olup olmadığına dair net bir yanıt yoktur. Derrida, onun hem bilimi kaydettiğini hem de bilimi sınır-parçala(n)masına uğrattığını söyler. Çünkü gramatoloji, bilimsellik kavramlarını ve normlarını onto-teolojiye, akıl-merkezciliğe, sesbilimciliğe bağlayan her şeyi dekonstrüksiyona uğratmalıdır.

Saussure özellikle metafizik olan nedenlerden dolayı sözü (parole) yani göstergiyi konuşan sese (phone) bağlayan her şeyi ayrıcalıklı kılmak zorundadır. Böylece keyfilik (nedensizlik) teması, bu temanın en verimli yollarından saptırılarak, sıradüzenci bir erekbilime çevrilmiştir (Derrida, 1999b: 176). Derrida için gösteren ile gösterilen arasındaki ayırım, her zaman duyulur ile kavranılır arasındaki ayırımı taşıdığından, metafizik karşıtlığı devam ettirmektedir. Dolayısıyla Saussure de kavramlardan birine öncelik verilmesini öngören karşıtlık felsefesi içinde kalmış ve metafizik düşünceden kurtulamamıştır.

Derrida'ya göre göstergelerden önce varolan bir dünya yoktur. Gösterge, sonsuza dek 'başkası' tarafından belirlenir. Bir gösterge bir göstergeye yol açar-gönderir ve böylece bu zincir, sayılarla anlatılamayacak bir biçimde sonsuza deksürer. İzlerin ve ilavelerin saf oyunu gibi işleyen bir yerine geçme düzeninde, hiçbir gerçekliğin, mutlak olarak dışsal hiçbir göndermenin, hiçbir aşkın gösterilenin sınırlamaya ve denetlemeye yetkisi yoktur (Derrida, 1999f: 70).

Derrida'nın bütün göstergelerin bizi başka göstergelere götürmesine yaptığı vurgu, onun ünlü 'metnin dışında bir şey yoktur' (Derrida, 2010: 242) ifadesinde açığa çıkan sonuca varmasına imkân verir. Derrida, 'sayfanın üzerindeki mürekkep dışında dünyada hiçbir şey yoktur' demek istemez. Onun çalışmasındaki 'metin' ne sadece kitaplara gönderimde bulunur ne de genel anlamı ile kâğıt üzerindeki yazıya. Derrida'nın çalışmasında 'yazı' gibi 'metin' de ayrılaşmanın sonsuz erteleyici hareketi olarak yeniden tanımlanmıştır. Derrida terimi genelleştirir ve 'metnin'

alternatif bir tanımını önerir: heterojen, ayrımlara dayanan, güçlerin açık alanı (Deutscher, 2005: 33).

“Metnin dışında bir şey yoktur” ifadesi dünyada neyin olduğu ya da olmadığı ile ilgili bir yargı değildir. Derrida'nın sözcükler dışındaki gerçekliği yadsıdığını düşünmek ‘metin’ kavramına ilişkin bir yanlış anlamadır. O, metin kavramıyla bir kitapta yazılı olduğu anlamıyla ‘metin’i kastetmez; metin ve iz kavramını genelleştirir; “metin yalnızca, sözgelimi edebiyat ya da felsefe anlamına gelmez, genel olarak hayat anlamına gelir. Teoriden sonra hayat, bir metindir. Hayat bir metindir, ama bu durumda kuralları, metin kavramını değiştirmemiz gerekir ve benim yapmaya çalıştığım şey de budur” (Derrida, 2004a: 28). Derrida metni, “devamlı anlam değiştiren, kılıktan kılığa giren *hareketliliği* içinde ele almaktadır” (Timur, 2005: 155). ‘Metin’, Derrida için ilişkisellik, ayrılaşma, erteleme anlamına gelir. Metnin dışında bir şeyin olmadığını söylemek, her zaman bir ilişkisellik ve ayrılaşmanın olduğunu söylemektir.

2.2.Derrida’da Dil ve Anlam

Derrida’ya göre Saussure’ün iddia ettiği gibi gösteren ile gösterilen arasında teke tek bir bağlantı yoktur. Anlam tamamlanamaz, çünkü bir gösterenin anlamı, diğer bütün gösterenlerle bağıntılıdır. Bu yüzden, bir gösterenin anlam üretmesi bir diğer gösteren sayesinde tamamlanır diyemeyiz, çünkü ikinci gösterenin de anlamı bir diğer gösterene bağıntılıdır ve bu zincirleme bağıntının sonu gelmez. Anlamın

kesinleşmesi hep erteleme halindedir. Bundan ötürü bir noktada durmak yerine, sağa sola, öne arkaya, gösterenler arasında her yana yayılan karmaşık, çok yönlü ve kaygan bir bağıntılar ağı söz konusudur. Dilin yapısı ayrılıkların oyunu ile durmadan değişen, sınırlanamayan bir ağ gibi örülmüştür. Yapısalcılığın kapalı sistem kavramı yerine, Derrida, hem ayrılığı hem ertelemeyi içeren, différance adını verdiği açık örgü kavramını getirmiştir.

Genel Dilbilim Dersleri'nde Saussure dili, onun gösterge adını verdiği öğelerden oluşmuş bir sistem olarak ele alır. Her bir göstergenin anlamı bir 'mevcudiyet' olarak görünür; oysa değildir. Saussure, anlamın göstergeler arası ilişkisellikte üretildiğini savlar. "Köpek" göstergesi şu anda arka bahçede koşan, dört ayaklı canlı bir varlığı sunar görünmektedir. Fakat onun anlamı için sözlüğe başvuracak olursak, başka anlamlara yönlendiriliriz; onlardan da basit olarak yeniden yönlendiriliriz. Sözlüğüm 'köpek'in dört ayaklılar cinsinden, vahşi ve evcilleştirilmiş olduğunu söyler. Böylece tanımı erteler; beni dört-ayaklılığın, cinsin, vahşiliğin ve evcilleştirmenin anlamlarına başvurmaya yöneltir. Onların tanımları da sırasıyla başkalarını gerektirir" (Deutscher, 2005: 29). "Köpek" in anlamı farklılıklara dayalı böylesi bir ilişkiler ağı üzerinde askıda kalır ve hiçbir zaman tam olarak karara bağlanamaz.

Derrida, gösteren ile gösterilen arasında mutlak bir ayrım yapılamayacağını, her ikisinin de, bağıntılı oldukları bütün diğer anlamlama öğelerinin izlerini taşıdığını belirtmiştir. Gösterenden bağımsız hiçbir gösterilen olmadığı gibi, kendisini belirtmekte kullanılan belirtilimlerden yalıtılabilecek hiçbir anlam da yoktur (Altuğ,

2008: 233). Bu sebeple gösterge tek başına bir anlam ifade etmez, kendi başına anlamı kuramaz. Ancak çok geniş bir göstergeler ağı içinde tuttuğu konum aracılığıyla *anlam* gündeme gelebilir. Bu konum da bir göstergenin diğer tüm göstergelerle olan ilişkiselliği ile belirlenmektedir. Ama bu ilişkisellik de anlamı sabitlemeye yetmemekte daha doğrusu buna izin vermemektedir. Çünkü her gösterge kendi anlamını, ilişki içinde olduğu sayısı belirsiz başka göstergelere gönderme yaparak kurmaya çalışmaktadır ve bu göstergeler de aynı şekilde yine başka göstergelere gönderme yaparak kendilerini tanımlar. Aşkın bir gösterilen olmadığından, gösterenlerden gösterenlere yapılan yolculuk sonsuza kadar ilerlemeyi gerektirir ve bu yüzden metinler de sonlanmaz. Her metin bir başka metne açılır ve bir metinler ağı oluşur. Her son aşama, gelecek başka iddiaların eklenmesine açık durumdadır ve bu durum da içinde bulunulan anı kararverilemezlik noktasına getirir. Bunu yaparak Derrida kararverilemezlik durumunu bireyin kendi tecrübesine varıncaya kadar daraltmayı denemektedir. İçeriğini sabitleyeceğimiz bir nokta ancak bireyin kendi tecrübesinde ortaya çıkabilir. Dolayısıyla, anlamın yakalanması hiçbir zaman gerçekleşmez, her seferinde bir gösterge bizi bir başka göstergeye veya göstergelere gönderir, onlara başvurduğumuzda onlar da bizi başkalarına gönderir ve bu kovalamaca hiçbir zaman son bulmaz. Anlam sürekli ertelenmektedir. Demek ki anlam arayışına giriştiğimizde yani anlamı aradığımızda karşı karşıya geldiğimiz şey bir ertelemedir.

Bundan başka bir göstergenin anlamı kurulmaya çalışılırken (sabit, olmuş bitmiş bir anlamla asla karşılaşamayız) bir göstergenin diğer göstergelere gönderme yapmasının yanında ikinci bir boyut daha vardır: Her bir gösterge aynı zamanda

kendisini diğerk göstergelerden ayırmaktadır. Örneğın masa, sandalyeden farklıdır / ayırır, bu yüzden bu anlamda masa, sandalye olmayandır. Ama bunun yanında o, küllük olmayandır, vazo olmayandır, kapı olmayandır vs. kısacası her gösterge diğerk tüm göstergelerden kendini ayırmaktadır ve anlamını bu şekilde kurmaya çalışmaktadır. Biz bir göstergenin anlamını yakalamaya çalıştığımızda onun dışındaki neredeyse tüm göstergeler onda kendilerini tekrar etmektedir. Belli bir göstergenin dışında kalan tüm göstergeler yoklukları ile bu göstergenin anlamının kuruluşuna katılmaktadırlar. “Çünkü gösteren, doğası itibarıyla yalnızca yokluğun simgesi olarak kendi biricikliği içinde bir birimdir” (Derrida, 2005d: 87). Bu da bizi yine sonu olmayan bir tekrarlar dizisi ile karşı karşıya getirmektedir. Bir göstergeye ilişkin anlamı kurma çabasının birinci boyutuna erteleme dersek, bu ikinci boyuta da ayırma diyebiliriz. Öyleyse anlamı kurma-oluşturma, sonu gelmeyen bir tekrarlar dizisidir, sayısız erteleme ve ayırma tekrarlarıdır ve üstelik bunların katlamalı bir biçimde ortaya çıkmasıdır, bir nevi tekrarın kendi kendisini katlamasıdır.

Saussure’ün gösterge, gösteren ve gösterilenin bütünlüğünde açığa çıktığını düşündüğü anlam, Derrida için gösteren ile gösterilenin sınırsızca birbirinin yerini almasıyla gerçekleşen oyuna bırakılmalıdır. Derrida’yla birlikte anlam, gösterenleri başka gösterenlerin yerine ve bunları da yine başkalarının yerine koyma oyunu içinde üretilen bir şey haline gelir. Gösterenlerin bu sınırsız oyununda, gösterenin taşıdığı anlam değişkenlik içerir ve böylece sabit sınırlar ortadan kalkar (Altuğ, 2008: 219). Temelin, ilkenin veya merkezin tüm adlarının daima sabit bir mevcudiyeti belirttiği açıktır (Derrida, 1978: 279). Bu sabit mevcudiyetler eidos, arkhe, telos, varoluş, töz, öz, nesne gibi karşıtlarını kuran kavramsal mevcudiyetlerdir. Bu tür kavramlar bir

düşünmenin, birtakım düşünme ilkelerinin ve bu yolla bir tür metafiziğin temel kapısını açmıştır. Karşıtlıklar ve önsel merkez kabulüyle kurulan mevcudiyet metafiziği Derrida ile kırılmıştır. Böylece artık merkezin olmadığı, merkezin, kendi açılışı ve kendisinin ona merkez olduğu şey içinde aranmayacağı, bu yüzden de merkezin doğal bir yerinin olmadığı ve böylece merkez denilenin bir işlev olduğu, göstergelerin içinde sonsuz bir gösteren–gösterilen oyunu oynadıkları görüşü düşünülmeye başlanmıştır.

Derrida ve takipçilerine göre, iletişim anında her zaman boşluklar ve gedikler doğar, dolayısıyla anlam hiçbir zaman tek bir anda tamamıyla mevcut değildir. Anlam, değişimlere tabi bir süreç olarak düşünülmelidir. Yani bir sözcük söylendiği anda anlamı henüz mevcut değildir; anlam daima ayrı olduğu gibi, tamamlanışı da hep ertelenir (Sim, 2000: 35). Derrida'ya göre, sahip olduğumuz tüm kavramlar, sözcükler, kimlikler ve yapılar haklarında kararverilemez şeyler olduğundan, belli bir özdeşliğe ve sabitliğe de sahip değildirler.

Ayrıca Derrida, metafiziği sarsmak amacıyla metafiziğin kavramlarından vazgeçmenin hiçbir anlamı ve yolu olmadığını da belirtir. Çünkü ona göre, bu tarihe yabancı hiçbir dile, hiçbir söz dizimine ve hiçbir söz dağarcığına sahip değiliz (Derrida, 1999a: 166). Örneğin Nietzsche, Freud ve Heidegger metafizikten miras alınmış kavramlar içerisinde felsefe yapmışlardır. Bununla birlikte Derrida'ya göre, geleneksel felsefenin bize bıraktığı miraslardan biri de meskeni kaybetmenin mutluluğu kaybetmek olduğu düşüncesinin öğretilmesidir. Oysa mesken tutmak

varolmanın bir koşulu değildir ve meskensizlik de anlamsız bir varoluş olarak algılanmamalıdır (Akcan, 2006: 276).

Bütün bunlardan çıkan sonuç, anlamın değişmez, sabit hareketsiz olmadığıdır. Ama en önemlisi de anlamın hazır bulunan bir şey olmaması ve hazır bulunanla yani mevcudiyetle ilgili olmamasıdır. “Hiçbir şey herhangi bir yerde basitçe mevcut ya da namevcut değildir. Her yerde sadece ayrımlar ve izlerin izleri vardır” (Derrida, 1981a: 26). “Şimdi” “bu” “burada” gibi işaret zamirlerinin çerçevesini çizdiği bir özne-nesne ikiliği üzerine kurulu bir bulunuş / mevcudiyet metafiziği, bütün varlığı bu bakış açısından tanımlamaya kalkmakta, her şeyin anlamını o şeyin hazır bulunuşu ile oluşturmaya ve kurmaya çalışmaktadır. “Şimdi” denilen anda deneyimlenen özne-nesne ikiliğinin mutlaklaştırılması, hazır-bulunuşun anlam için vazgeçilmez olduğu yanılışına yol açmaktadır.

Oysa anlam sabitlik değil değişkenlik, durgunluk değil hareketlilik ve en önemlisi de hazır-bulunuş değil bulunmayış içermektedir. Bir göstergenin anlamı, o göstergenin dışında kalanların mevcut olmayışları ile olanaklı hale gelmektedir. Bu yüzden anlam sahip olunabilen, yakalanabilen bir şey değildir, ne biçimde olursa olsun her türden sınırlamaya boyun eğmeyen bir şeydir. “Derrida’nın dile ilişkin görüşlerinden çıkan başka bir sonuç, bütün söylemlerin / konuşmaların aşırı ölçüde retoriğe ve dil oyunlarına bağlı olduğudur” (Sim, 2000: 35). Anlam sürekli olarak bir gösterenler zinciri boyunca devinir ve asla onun kesin yerleminden emin olamayız, çünkü anlam asla tek bir göstergeye bel bağlamaz. Derrida’ya göre gösterge, sonsuza dek başkası tarafından belirlenir. Bir gösterge bir göstergeye yol açar ve gönderme

yapar ve böylece bu zincir sayılarla anlatılamayacak bir biçimde sonsuza dek sürer. Her göstergede, göstergenin kendisi olmak için dışladığı başka sözcüklerin ve daha önce geçmiş olan sözcüklerin izleri bulunur. Bütün sözcükler / göstergeler üstlerinde bu türden izler taşır.

Şunu söyleyebiliriz ki; artık sabit, kalıcı ve evrensel bir hakikat ve anlam anlayışının olanaksızlığı anlaşılmıştır. Bir anlam çokluluğu ile karşı karşıyayız ve bu anlamlardan hiçbirini yakalamak mümkün değildir. Bir şeyin ne olduğunu anlamak için onun ilişkili olduğu diğer şeylere bakmak gerekir. Bir kavramın ne'liği, aldığı eklerle bağlantılıdır ve ilinekleri temizleyip, öze ulaşmak imkânsızdır. Sadece bir anlama umudu vardır, anlamın ertelenmişliği söz konusudur.

Derrida'nın batı metafiziğine yönelik, özellikle dil ve anlam konusunda temellenen eleştirilerinin ardından, Derrida etiğini ve özelde de sorumluluk anlayışını ortaya koymak için, filozofun Kant ve Levinas'ın etik anlayışları ile olan hesaplaşmasını ele almak uygun olacaktır.

3. Derrida'nın Kant Okuması

Geleneksel felsefe metafizik, epistemoloji ve mantık ile başlar ve etik, bu temeller üzerine kurulmuştur. Etik yasalar, antik dönem filozofları tarafından formüle edilmiş, kategorik imperatif ve faydacılık düşüncesi Akıl temelinde kurgulanmıştır. Derrida için ise, cevaplanması gereken soru "herhangi bir temel

olmaksızın etiğin nasıl mümkün olacağı” sorusudur. Zlomislic, postmodern düşünürlerin bize, bir temel olmaksızın etik hakkında düşünmemizi sağlayan iki yol sunduğunu söyler: “Nietzsche, Deleuze ve Foucault bir kendini-gerçekleştirme etiği geliştirirken, Levinas, Lyotard ve Derrida Başka’ya yönelik bir sorumluluk etiği geliştirmiştir” (Zlomislic, 2007: 83). Derrida’nın felsefesini, kararverilemezlik, différance ve yapısöküm temelinde geliştirmiş olması, bireyselliği ve sorumluluğu yıkar gibi görünse de, aslında bu kavramlar, sorumluluğu, kararverilemezlikten çıkan kararı ve genel olarak Derrida etiğini anlamada kilit rol oynarlar. Ayrıca Derrida’nın Kant ve Levinas’ın metinleriyle olan hesaplaşması da söz konusu etiği anlamada son derece önemlidir.

Bu başlıkta, Kant’ın ahlâk yasasını ve ödevini Derrida’nın sorumlu etik-politik karar düşüncesi ile karşılaştırarak ele almaya çalışacağım. Sorumlu karar, ötekinin tekilliğinin adilliğini dikkate almalıdır. Derrida, Kant’ın ahlâk yasasını tehdit eden ve sınırlarını gösteren birtakım sorular sormaktadır. Derrida’ya göre, Kant’ın öznellik anlayışı, sorumlu bir kararın olanaklılığını açıklayamaz. Çünkü öznellik kavramı, öznenin temelde sorumlu olarak ele alınabileceği, dolayısıyla tercihlerinden de sorumlu olabileceği şekilde öğretilmemiştir. “Şüphesiz bir öznenin özneliği, zaten, asla bir şeye karar vermez; onun kendi içerisindeki ve hesaplanabilir fenomeni içerisindeki kimliği her kararı, özneyi değişmemiş ve ayrımsız bir rastlantı haline getirir” (Derrida, 2005a: 68).

Derrida, Kant’ın özneliğinin kendi irade ve özgürlük otonomisi içinde sabit olarak kalacağını vurgulamıştır. Dolayısıyla özne karar verme eyleminin başlatıcısı

olarak kabul edilecektir. Derrida ise, kararın özne üzerindeki etkisine dair alternatif bir anlayışa sahiptir. Bir kararın “olayı”, Derrida'nın isimlendirdiği gibi, Kant'ın öznelliğinin hem özgürlüğünü hem de iradesini değiştirecektir. Başka bir ifadeyle, bir kişinin kararı o kişinin varlığını başkalaştıracak bir olay olacaktır (Derrida, 2005a: 68). Derrida için iz, kişinin sınırlarını öteki'ne açar. Dolayısıyla, seçme eylemi düşüncesini desteklemek amacıyla Derrida, sorumlu bir öznenin, kısmen ve kendi kararı ile ilgili olarak temelde pasif bir varlık olarak düşünülmesi gerektiğini anlatır. Ancak bu “pasif karar” yine de sorumlu olarak kabul edilmelidir.

Derrida'ya göre, karar vermesi gereken içimdeki ötekidir. Ötekinin bu kararı beni “yırtar”, yani beni olayın içerisinde başkalaştırır. Eşdeyişle, ötekinin çağrısı ve kararı beni rastlantısal olmanın ötesinde bir şekilde etkiler. Derrida'ya göre, adil ve sorumlu bir karar, ötekinin tekilliğini / benzersizliğini amaçlamalıdır. Dolayısıyla, bir karar, tekil olmalıdır. Kişinin böyle bir kararın olayını icat edebilmesi için kendisinin de tekil bir biçimde düşünmesi veya hareket etmesi gereklidir. “Karar sadece her zaman istisnai olmakla kalmaz, o, benim için veya bana ait bir istisnai durum da yaratır (Derrida, 2005a: 69). Derrida, ötekini benim kimliğimin kurucu temeli ve özgürlüğümü aşan şey olarak düşünür. Bu karar, evrenselden daha çok istisnai bir şekilde cevap verilen tekillik taleplerine yönelik olarak, içinde kişinin varlığının öteki tarafından özsel olarak belirlendiği iz hareketinin ve onun ikili olumlamasının bir yansımasıdır (Dibartolomeo, 2003: 237). Derrida, tekil kararın bu yapısının kişinin sorumluluğunu çevrelemediğini, aksine, bunun, bir öznenin başka bir varlığa yönelik rastlantısal sorumluluğundan daha öte bir ihtimalinin açıklaması olduğunu ifade eder. Ona göre, bir kişi ötekinden “kökensel” olarak sorumludur. “İlk olarak

ötekinden ötekinin kendisinden daha önce sorumluyum” (Derrida, 2005a: 69). Öteki için sorumluluk ihtimalini açan şey, ötekinin açılmasıdır. Benden sorumlu bir cevap isteyen öteki ile yapıcı ve kurucu bir ilişki bulunmasaydı, adil ve sorumlu bir karara yönelik hiçbir ihtimal olmazdı. Otonomi ve özgürlük öteki ile olan ilişki temelinde düşünülmelidir. Kişinin sorumluluğunu varsayabilmemiz için, ötekini ve ötekiyle olan ilişkiyi göz önünde bulundurmamız gerekir.

Derrida’ya göre bir karar, tıpkı sorumluluk gibi teorik belirlenimciliği, bilgiyi, kesinliği ve özellikle şimdi ve burada olanın mevcudiyetini aşmalıdır:

“Burada ancak, kuramsal belirlenim, bilgi, kesinlik, yargı, ‘bu şudur’ şeklindeki önerme düzenini, daha genel olarak veya daha temel olarak da *mevcudiyet* veya *mevcudiyeti sunma* düzenini aşabilecek (ve de aşması gereken) ‘şey’lerin (olay, karar, sorumluluk, siyasi ahlâk –Avrupa!) adlarından söz ediyoruz. Onları aşmaları gereken şeye indirgediğimiz her defasında, hataya, bilinçsizliğe, sorumsuzluğa vicdan rahatlığının o çok rahat maskesini giydiriyoruz (aynı şekilde, sergilenen bir vicdan rahatsızlığının asık yüzlü ve vakur maskesi çoğunlukla ilâve bir kurnazlığı gizler; vicdan rahatlığı, tanım gereği, tükenmek bilmez kaynaklara sahiptir ve bunları araştırarak her zaman yeni şeyler keşfedilebilir)” (Derrida, 2011: 80).

Kişinin kararı basitçe sadece bilgiye dayanıyorsa karar, bilginin, anlamın ve kuralın söylemiyle otorite altına alınmış demektir. Bu durumda kişi, sorumluluğundan vazgeçmiştir ve önceden programlanmış hesaplamaların bir sonucu olarak eylemektedir. Ayrıca, eğer ben “aktif olarak” kararı “benim” verdiğimi biliyorsam, ne yapılması gerektiğini “bildiğimi” söylüyordumdur ki bu da kararın sorumluluğunu yok eder (Derrida, 1999e: 67).

“Eğer ödev (devoir) varsa bunun, zorunda olmaktan, zorunda olmadan zorunda olmaktan, zorunda olmama zorunluluğundan ibaret olması gerekmez mi? ‘Ödeve uygun olarak’ değil, Kant’ın diyeceği gibi ‘ödev gereği’ olarak da davranmak zorunda olmamak zorunda olmaktan ibaret olması gerekmez mi? Bunun etik ve siyasal sonuçları ne olabilir? Bu ‘ödev’ isminden ne anlamamız gerekir? Ve kim bunu sorumluluk içinde taşımayı üstlenebilir?” (Derrida, 2008: 6).

Derrida, temel olarak cevap verme, ödev, sorumluluk etiği gibi kavramları konu edindiği *Çile (Passions)* adlı eserine bu soruları sorarak başlar. Derrida’ya göre, gündelik ilişkilerimizdeki davranış biçimlerimiz, belli bir ritüele, belli bir kurala dayanması ve yalnızca ödev gereği olması sebebiyle, tam da bu sebepten ahlaki olandan uzaklaşır.

Nezaket için olduğu gibi dostluk kavramı için de ve aslında tüm ahlâki kavramlar için de çifte bir ödev söz konusudur. Eğer kurallar ödev için ise ve ödevden kaynaklanıyor ise, onların gerçek bir kural ya da gerçek bir ahlâki kavramın davranışı olduğunu söyleyemeyiz. Derrida bunu nezaket ve dostluk örneklerini kullanarak açıklar:

“Dostluğa ya da nezakete ilişkin bir davranış, yalnızca bir rütüel kuralının yerine getirilmesinden ibaretse, bu ne dostane ne de nazik bir davranış olacaktır. Ancak bu ritüelleştirilmiş görgü kurallarından kaçınma ödevi, ödev dilinin kendisinin de ötesine geçilmesini buyurur. Ödev gereği dostane ya da nazik olmamız gerekir. Kuşkusuz böyle bir önermeyi ortaya atmaya, Kant’ı karşımıza alarak cüret ediyoruz. Yani bu durumda, ödeve göre davranışta bulunmama ödevi mi olacaktır? Kant’ın deyimiyle, ne ödeve

uygun olarak ne de ödev gereği davranmama ödevi mi söz konusudur?” (Derrida, 2008: 22).

Derrida davet örneğinde de aynı şeyin geçerli olduğunu söyler: “Bir davet nedir? Bir davete yanıt vermek nedir? Bu kime düşer, ne anlama gelir? Davet özgür bırakır; aksi takdirde zorlama haline gelir. Altında asla şu yatmamalıdır: Gelmek zorundasın, bunu yapmalısın, öyle gerekiyor. Ancak davet ısrarlı da olmalıdır, kayıtsız değil. Altında asla şu yatmamalıdır: Gelmemekte özgürsün ve eğer gelmezsen, olsun, önemli değil” (Derrida, 2008: 36). Davet edilen kişiye hem gel diyen hem de mutlak özgürlüğünü bırakan bir çeşit arzunun baskısı olmadan, davet geriye alınır ve konukseverlik kaybolmuş olur. Yani davet, aynı anda hem özgür bırakmalı hem de rehin almalıdır. Bir çağrıya ya da bir davete yanıt vermemekte her zaman özgür olmak gerekir.

Buradan da açıkça görünüyor ki, salt ödev gereği, bir davete yanıt verme örneğinde olduğu gibi bir davranışta bulunuyor olmak, nazik olmayacaktır. Aynı şekilde bir dosta ödev gereği yanıt vermek de Derrida’ya göre pek dostane bir tavır olmayacaktır. Bir çağrıya ya da bir dosta, ödevde uygun bir şekilde yanıt vermek, tercih edilebilir bir şey değildir. Burada Kant’ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendilmesi* adlı eserindeki “bir yasa ahlâk yasası olarak geçerli olacaksa, yani bir yükümlülük nedeni olacaksa, mutlak zorunluluk taşınmalıdır” (Kant, 2009:4) ifadesine bir gönderme vardır. “Nezaketin olduğu gibi dostluğun da gerektirdiği (*il faut*) söz konusu olduğunda, ‘bunun ödevde ilişkin bir şey olmaması gerek’ şeklinde bir ifade kullanmak yetersizdir. Bu gerektirme durumunun bir kural, özellikle de bir rütüel kuralı formunu bile almaması gerekmektedir” (Derrida, 2008: 24). Böyle bir

gerektirme ya da talimatın, genel bir kurala dönüşmesi ve her özel durum için geçerli olması, dostluğa, nezakete ya da tüm ahlâki kavramlara ilişkin tavrın kendi kendisini yok etmesi demektir. Başka bir deyişle söz konusu kavramlar, kuralın ve normun düzenli katılığı sebebiyle başarısızlığa uğratılmış ve ihlal edilmiş olacaktır.

Buradan, bütün normatif etik ilkelere yanıt verebilmenin tek yolunun tüm kurallara ve ödeve karşı çıkmak olduğu sonucunu çıkarmamak gerekir. Aslında tüm normatif ilkeler, hem kuralı hem de kuralsızlığı içinde barındırması gibi bir çelişki taşırlar. Yani hem belli bir kurala göre davranılacak hem de asla ona bağlı kalınmayacaktır. Derrida bunun kendini sürekli yineleyen, yapısal, her defasında tekil ve örnek oluşturan genel bir kural olduğunu ve bu kuralın ne yalnızca normatif kurala uygun olarak ne de söz konusu kural uyarınca, ona saygı gereği davranılmamasını buyuran bir yanı olduğunu ifade eder.

Derrida, asıl sorunun *ödev* kavramının güvenilirliği ile ilgili olduğunu söyler. “Burada söz konusu olan ödev kavramı ve bu kavramın kültür, ahlak, siyaset, hukuk ve hatta ekonomi (özellikle borç ve ödev arasındaki ilişki açısından) düzeninde yapılandığı şeye güvenip güvenemeyeceğimizi ya da hangi noktaya kadar güvenebileceğimizi bilme sorundur; bir başka deyişle ödev kavramının, sorumlu karar üzerine olan her sorumlu söylemde, sorumluluğun tüm söyleminde, tüm mantığında, tüm retoriğinde buyurduğu şeye güvenip güvenemeyeceğimizi ya da hangi noktaya kadar güvenebileceğimizi bilme sorundur” (Derrida, 2008: 25).

“Bu bakış açısından sorumluluğun, bazen, belki de her zaman, insanın kendi üzerine, kendi adına ve ötekinin önünde yüklendiği (Bu, sorumluluğun en klasik

metafizik tanımıdır) bir şey değil, bir başkası için, ötekinin yerine, onun adına ya da bir başkası-olarak-kendi adına, başka bir öteki ve öteki'nin bir başkası (ki bu etikte yadsınamaz olandır) önünde yüklenilmesi gereken bir şey olduğu ilave ölçüde problematik olacağı görülmektedir” (Derrida, 2008: 28). Derrida'nın bu sözlerinden sorumluluğun eksel bir yapıda ortaya çıktığı anlaşılıyor. Sorumluluk her zaman ötekinin adına yerine getirildiği gibi benim adıma da yerine getirilen bir şeydir ve bu da onun tekilliğini korur.

Derrida'ya göre, sorumluluğun ya da sorumluluk duygusunun iyi bir şey, başlıca bir erdem, hatta İyi'nin kendisi olduğunu düşünenler, her zaman kendisine ilişkin olarak ötekine, ötekinin ya da yasanın önünde yanıt vermek gerektiğine ve yanıtızlığın da her zaman kaçınılmaz bir sorumluluk tarafından belirlenmiş bir tavır olduğuna inanmışlardır (Derrida,2008: 41).

“Bugün çok sayıda yerde, ahlâkı yeniden tesis etmek için bir çaba gözlemlenebilir. Bazı zihinler, yapıçözümde, sanki tek ve yegane olarak mevcutmuş gibi, ahlaksızlığın, ahlakdışılığın ya da sorumsuzluğun modern bir formunu teşhis ettiklerine inanmışlar; daha ciddi ve yapıçözümüne daha fazla eğilimi olan diğerleri ise, bunun tam tersini iddia etmektedirler. Bunlar, etik, moral, sorumluluk, özne vb güzel isimler altında teşhis edilebildiğine inanılan bu şeylere ilişkin olarak sürekli, aşırı, doğrudan ya da çapraz, ancak giderek daha yoğun bir dikkate tanıklık edecek olan, cesaret verici ve giderek daha çok sayıda işaret ortaya çıkarırlar” (Derrida, 2008: 37). Derrida, eğer ödev ve sorumluluk duygusuna sahipsek, yapısökümün yeniden ahlaklaştırılması de dahil olmak üzere bu türden ahlakçılıkla ilişkinin kesilmesi

gerektiğini söyler. Ödev ve sorumluluk duygusuna sahip olduğumuz için ahlaki biçimde davranmak, ahlaki ve sorumlu bir davranış olmayacak, çok kolay ve doğa tarafından programlanmış olduğu için doğal olacaktır. Ahlâka ve yasanın yüceliği duygusuna sahip olduğumuz için ahlâklı veya sorumlu olmak aslında çok da ahlaki değildir. Çünkü bildiğimiz gibi, ahlâk yasasına saygı problemi, bu yasanın kendisi Kantçı anlamda saygının nedeni olduğundan, bütün anlamını bir duygulanıma ya da bir duyarlılığa verilmesi gereken paradoksal bir durumdan alır. Dolayısıyla sorumluluk, özne, ödev gibi kavramlar açık, havada, kararsız ve mutlak olarak aporetik kalmaktadır.

Derrida'ya göre, çağdaş etiğin, etik filozoflarının ve özellikle “uygulamalı etik” olarak adlandırılan alanın etiğin etikliği sorununu öne sürmemeleri dikkate değer bir anormalliktir. Dolayısıyla uygulamalı etik, anlamı ihmal edilmiş, problem haline getirilmemiş, üzerine kafa yorulmamış bir etiktir ve bu nedenle sadece varsayılmıştır. “Uygulamalı etik” in mevcut ve artmakta olan gelişimine, etiğin doğasına ilişkin bir körlüğün ve etik olanın anlamı hakkında hakiki bir felsefi sorgulamanın ihmal edilmesinin eşlik ettiği böyle bir durum içerisinde etiğin anlamıyla ilgili sorular sormak çok önemli olacaktır. Bu gereklilik hakkında Derrida *Çile*'de (*Passions*) şu iddiayı öne sürer:

“Bütün bunlar, dolayısıyla, halen açık, askıda, karar verilmemiş, sorunun ötesinde bile sorgulanabilir, hatta başka bir figür kullanacak olursak, tamamen aporetik olarak durmaktadırlar. Etiğin etikliği, ahlakın ahlaklılığı nedir? Sorumluluk nedir? Bu durumda ‘nedir’ nedir? gibi sorular daima

aciliyet taşırlar. Bir bakıma acil ve yanıtız kalmalıdırlar; her koşulda genel ve kurallara bağlanmış bir yanıt olmamalıdır, her defasında yeni bir karar verilemezlik sınavı sırasında kendini kuralsız ve istençsiz bir karar olayına tekil bir şekilde bağlayan yanıt dışında bir yanıt olmamalıdır” (Derrida, 2008: 40).

Derrida'nın burada söylediği, bu tarz soruların ya da önermelerin en başından, yerinde bir şekilde etik, ahlaki, sorumlu vb. şekilde adlandırılabilcek bir düşünceden hareketle yanıtlarının verilmemesi gerektiğidir. Yine bu sorular, etik konusu üzerine felsefi bir yansımanın yeniden açılması veya erken bir kapanmayı önlemeyi amaçladığından, Derrida'nın etik hakkındaki düşüncelerini; yani, bir etik önermeksizin bir düşünüş şeklini ve onun olanaklılık koşulları tartışmasını, bunun yanı sıra sorumluluk üzerine düşünmesini başlatırlar.

Böyle soruları ve özellikle etik anlamda temel soruları, yanıtlamak mı yoksa yanıtlamamak mı gerektiği, gerekliyse yanıtların olanaklı ya da olanaksız olduğuna dair kendimize sorduğumuz soruyu yanıtlamak imkânsız görünmektedir. Derrida'ya göre, bu bitimsiz aporia bizi çifte biçimde bağladığı için (-malıyım, -mamalıyım, gerekli ve imkansız şeklinde), hareketsiz bırakır. Aynı yerde ve aynı düzenek içinde, elimiz kolumuz bağlanmış durumda kalırız. Ama aynı zamanda tüm bunlar konuşmamızı, durumu betimlemeye devam etmemizi ve kendimizi anlaşılır kılma çabamızı engellemektedir (Derrida, 2008: 51).

Derrida'nın, bilginin, anlamın, varlığın ve yasanın, Kant'ın ahlâk yasası da dahil olmak üzere, sorumlu politik kararların koşulları olarak önemini açıkça reddettiğini görmekteyiz. Sorumlu karar, ötekine yönelik bir adalet vaadi olmakla beraber, olanaksızdır ve bir aporiadır. Bu durumda kişi, empirik olarak onlara göre yaşadığı yasa, kanun, kural ya da kodları yeniden yorumlamalıdır.

3.1. Ahlâk Yasasının İcâdı

Derrida, düşündüğü, yazdığı ve söylediği her şeyi belirli bir politik durum içerisinde algılar. Kişinin düşünceleri, sözleri ve eylemleri durumu yeniden durumlaştırır. Kişinin kararları, adil kodların, kuralların, kanunların vb. icat edilmesinde ötekine yönelik olarak sorumlu bir şekilde yeniden durumlaştırılmaya çalışılmalıdır. Derrida'nın bu bakışı, Kant'ın ahlak yasasında kararın temelleri tartışmasına ters düşer.

Kant Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi'nde ödevin, bir eylemin yasaya olan saygıdan ileri gelen gerekliliği olduğunu söyler. "Ahlak yasaları olan diğer bütün yasalarda da durum böyledir; dolayısıyla yükümlülük nedeni burada insanın doğal yapısında ya da içinde bulunduğu dünyanın koşullarında değil, apriori olarak doğrudan doğruya saf aklın kavramlarında aranmalıdır" (Kant, 2009: 4). Bu yasa, benim irademle hiçbir biçimde bağlantılı olmayan ve benim eğilimime hizmet etmeyip ona karşı ağır basan yasanın kendisidir. Sadece böyle bir yasa saygının nesnesi olabilir ve dolayısıyla beni kumanda edebilir.

Kant, kişinin eylemlerinin ve kararlarının ahlak yasasına uygun biçimde temellenmesi gerektiğini açıklığa kavuşturur. Bununla birlikte, Derrida'nın düşüncesine göre eğer kişi mantığın emri olarak sadece ahlak yasası üzerinden eylemde bulunursa o kişi sorumlu bir tercih yapmamıştır ve ötekinin tekilliği yasasına da uymamış ve Derrida'nın adalet düşüncesine göre, sorumlu da olamamıştır. Kişi, karar ile verilmiş olanı eşleştirmek için, ötekinin eşsizliğine adil ve sorumlu bir şekilde cevap verebilmek amacıyla Kant'ın söylemini aşmalıdır. Ötekine karşı sorumlu olmak için kişi, görevi aşmalı, evrensel kuralları ve ilkeleri yeniden icat etmelidir.

Derrida, ahlak yasasına yönelik olan “saygı”ya dair önemli bir problemi ele alır. Birincisi, yasaya saygıya yasanın kendisi “neden olur”. Fakat nedensellik sadece empirik dünyanın deneyimi içerisinde işleyecek olan anlayışın bir olgusudur. İkinci olarak, saygı genel anlamda “duygu”, duyarlılık ve “yakınlık” ile bağlantılandırılacaktır. Derrida bunların Kant'ın ahlakının kalbinde yazılı olduğunu ve aynı zamanda bu ahlakın genelde sorumluluk sahibi eğilimi “kurban ettiği”ni söyler (Derrida, 2008: 39).

Derrida, sadece bir görev “duygu”sundan, sadece yasaya saygıdan hareketle ahlaklı olmaya çalışmanın ahlakiliğini ve sorumluluğunu sorgulamaya koyulur. Kişi, görevine düşünmeksizin ve sorgulamaksızın itaat etmelidir. Bu durumda sorumluluk nerededir? Burada kişi, basitçe ahlaken iyi olduğu kabul edilen şeyin önceden otorite altına alınışı üzerinde eylemektedir.

Derrida, Kant'ın ötekine ilişkin saygı kavramını da konu edindiğinde, burada örneklik sorunu ile karşılaşır. Öteki şahıs, ahlak yasasının bir örneği olduğu kadar saygı haketmektedir. Kant'ın yazdığı gibi, “Bir şahsa saygı, tamamen ve sadece yasaya duyulan saygıdır” (Kant, 2009: 15). Kişinin saygısı, dolayısıyla, asla şahsa ego, özne veya istisna olarak yanaşmaz. Oysa Derrida'ya göre, ahlak yasası, her bir başkası için yeniden keşfedilmelidir.

Etik düşüncede yeni bir yol üreten sorumluluk ilkesi artık şöyle olacaktır: “Hiçbir borçtan muaf olduğunu sanmamak ve bunun için asla basitçe bir kurala göre, ödeve uygun olarak, hatta ödev gereği davranışta bulunmamak; ‘nezaket gereği’ ise hiç bulunmamak. Başka hiçbir şey bundan daha ahlaksız ve daha kaba bir davranış olmayacaktır (Derrida, 2008: 50).

Ahlak yasası ile ilgili bir problem daha vardır. İsmen onun örnekleri, temsili ya da belirtileri vardır ama yasanın kendisinin sunulduğu bulunmamakta ve mevcudiyeti de her zaman ertelenmektedir. Yasaya olan bu mesafe aynı zamanda saygının da bir koşuludur. Bu nedenle, ahlak yasasının örnekleri *izin* temsilcileridirler. Dolayısıyla, Derrida'nın görüşüne göre, kişinin ahlak yasasıyla ilişkisi aporetiktir. Ahlak yasasının herhangi bir örneği, *izin* bir tekrarıdır. ‘Yasanın yasası’ şudur ki kişi, ahlak yasasının mevcudiyetine erişemez; çünkü o *izin* bir temsilcisidir. Burada kişi yasayı bilmemektedir. Yasa (kendini göstermeksizin ve dolayısıyla kendini üretmeden) bu bilginin yerini alacak biçimde üretilmektedir. Kant'ın ahlak yasasının bu yorumu, Derrida'nın karar düşüncesi ile uyuşur. Buna

göre, Kant'ın ahlak yasası, bilginin aporiasında yeniden icat edilmelidir. Ahlak yasasının erişilemezliğinin bu aporiası nedeniyle özne kendini belirlemede özgürdür ve bundan sorumludur. Bu durumda insan kendi yasasını yapabilir olacaktır.

Kişi, yasanın yeniden icat edilmesinde kendisini kumanda eden ötekinin tekilliği için adil ve sorumlu bir eylem olarak istisnai bir biçimde davranmalıdır. Derrida'nın görüşüne göre, Kant'ın görüşünde “pratik özgürlük” bırakan ve kişinin ahlak yasasını yeniden icat etmesine yönelik sorumluluk açan bir yer vardır. Derrida, ahlak yasasıyla bu ilişkisizlik ilişkisinin, imkânsız icat etme ihtimalinin koşulu, yani sorumlu kararın koşulu olduğunu söyler. Özet olarak, eğer kişi, yasama görevini üstlenecekse, yasayı ötekine yönelik adalete dair bir armağan olarak yeniden icat etmek amacıyla Kant'ın görev duygusunun ötesine gitmelidir. Sorumluluk buna bağlıdır.

Derrida, Kant'ın metinlerinde ahlaki emrin kökeninin belirsizliği ile ilgili hayati öneme sahip bir ifade tespit etmiştir. Kant, şöyle yazmaktadır: “Önünde diz çöktüğümüz ... örtülü tanrıça içimizdeki ahlak yasasıdır. Onun sesini algılamaya ve onun emrini çok iyi anlamaya ihtiyacımız vardır. Fakat dinlerken onun insandan mı, insanın mantığının mükemmelleştirilmiş gücünden mi, yoksa özü bizim tarafımızdan bilinmeyen ve insanla kendi mantığı içerisinde konuşan başkasından mı geldiği hakkında şüphe ederiz ... [B]öyle bir araştırma sadece spekülasyon olur” (akt. Dibartolomeo, 2003: 254). Kant, ahlak yasasının sesini kumanda ettiğini açıkça söyler. Bununla birlikte, yasanın kaynağı ve emri kesinliğe sahip değildir. Bu kaynak

insan mıdır? İnsanın mantığı mıdır? Tanrı mıdır? Kant, bu konuda sadece spekülasyon yapabilir.

Derrida hayvanlar da dahil olmak üzere tüm canlılara ilişkin bir adalet ve sorumluluk duygusunu yeniden düşünmek için kavramları dekonstrükte etmektedir. Derrida'nın öne sürdüğü şey, Kant tarafından tasarlanan *ödevin* ötesindedir. Yani, evrensel yasalar sadece insanın tekilliğini değil bütün canlılarınkini ele almak üzere yeniden icat edilmelidir. Bunu yapabilmek için, Derrida, Kant'ın “kategorik imperatifini” çifte doğrulama düşüncesi olarak yeniden düşünmeye girişmiştir.

Çeşitli kereler “koşulsuz” doğrulamadan veya “koşulsuz” “itiraz”dan bahsettim... Şimdi, koşulsuzluk (kategorik imperatifi Kant'ın formunda hatırlamak amacıyla rastlantısal olarak kullanmadığım bir sözcük) için söylenebilecek en küçük şey, onun her belirlenmiş bağlamdan bağımsız olduğudur, bağlamın genel olarak belirlenmesinden bile. O, kendini yalnızca bağlamın açılışında bu şekilde duyurur. Bu, onun başka yerde, bütün bağlamların dışında, basitçe mevcut (var) olması değil; bunun yerine, onun bir bağlamın belirlenmesine en baştan müdahale etmesi ve verilen bir bağlamın şu veya bu belirlenişini aşan bir kısıtlama, bir yasa, bir sorumluluk oluşturmasıdır. Bunu takiben, geriye kalan bu koşulsuzluğu şu veya bu durumun belirli (Kant buna hipotetik diyecektir) koşullarıyla dile getirmektir; ve bu stratejilerin, retoriklerin, etiğin ve politikanın anıdır. Böyle tanımlanan yapı, hem sadece bağlamların var olduğunu hem de bağlamın dışında hiç bir şeyin var olmadığını ... ama aynı zamanda bağlamın çerçevesinin veya sınırlarının limitinin her zaman peşine bir kapanmamışlık şartı taktığını varsayar. Dış, içeri girer ve böylelikle içeriyi belirler ... Bu koşulsuzluk, aynı zamanda yıkımı emreden kararı tanımlar (Derrida, 1988: 152-153).

Derrida'nın yapısöküm kavramı, bir çeşit koşulsuzluğa olanak tanır. Örneğin, Kant'ın kategorik buyruğu, içinde bulunduğumuz durum ne olursa olsun, doğru olanı yapmak zorunda olduğumuzu söyler. Yani bağlamdan bağımsız olarak, bir tür '-meli, -malı', 'yapmalısın' şeklinde etik bir buyruktur. "Öldürmeyeceksin" buyruğu, kategorik imperatifin nasıl işlediğine iyi bir örnektir. Öldürmemek, kişinin istemesinden bağımsız olarak onaylanması gereken etik bir zorunluluktur. Derrida'ya göre, koşulsuz onaylama, verili bir bağlamın şu veya bu biçimde belirlenmesini aşan bir sorumluluk, bir yasa, bir buyruktan bağımsız olarak ortaya çıkar" (Büyükdövenci, 2003: 122). Dolayısıyla Derrida'ya göre, etik ve politik sorunlar bir bağlam içinde değerlendirilir ve koşulsuzluk da bağlamın sınırıyla ilgilidir.

Derrida'nın düşüncesinde gördüklerimiz temelinde, Kant'ın düşüncesine karşı çıkabiliriz. Derrida'nın düşüncesi, teleolojik sistemlerin anlayışlarına bir karşı çıkıştır. Ahlak yasası belirsizdir ve her zaman yeniden icat edilmesi gerekir. Sorumlu karar ihtimalinin tam koşulu, karar anında biliyor olmanın imkansızlığıdır. Derrida şöyle söyler:

Bu, iyi ve kötü arasındaki ayrımın bilgiye dayanmamasının nedenidir; bu, bizim bilgi bağlamında iyi ve kötü arasındaki ayrımı neden bilmememiz gerektiğidir. Kesinlikle sorumluğa bağlı olan böyle bir ayrımı yapmak zorunda olmak ... kişinin kendini içinde bulacağı hem berbat hem de trajik bir durumdur (Derrida, 1999e: 66).

Bu doğrultuda etik sorumluluk, görevin ötesinde bir görev olmaktadır ve bu noktada Derrida Kantçı görev formülasyonundan söz eder: “Dolayısıyla ödeve göre eylemeyecek bir görev olacak mıdır: ne ödeve uygun olarak, Kant'ın söylediği gibi, ne de ödevden dolayı?” (Derrida, 2008: 6). Bir karşı görev veya daha doğrusu görevin ötesinde bir görev: burada yeniden Levinas tarzı etiğin ötesinde bir etik ile, borç ve görev dilinin ötesinde bir etik ile karşılaşılıyor. Bu bağlamda şimdi bu etiğin ötesinde bir etiğin nasıl yasanın aporetik yapısından kaynaklandığı noktası daha açık hale gelmiştir (Raffoul, 2008: 283). Bunun sebebi, ahlaki kararın kurallar olmadan karar vermesi gerekliliğidir ki ancak bu şekilde görevi ve normu sonsuz bir şekilde aşım böylece bir hesaplanamaz olana açılacaktır (Derrida, 2010a: 74). Ancak bu şekilde etik, kurala karşı başkaldıran ve normatif bütün kavramlara yabancı olacaktır. Yine ancak bu şekilde sorumluluk veya sorumluluk deneyimi göreve indirgenemeyecek ve temellendirilmesinin olanaksız olması yoluyla hesaplanamaz olana açık hale gelecektir.

4.Derrida'nın Levinas Okuması

Öteki'yle ilişkinin filozofu olarak bilinen Emmanuel Lévinas, Batı kültür ve felsefesinin hâkim bakış tarzının günümüz sorunlarının temeli olduğu noktasında Derrida ile aynı düşünür. Derrida'nın *Adieu* metni, Levinas'a olan bir veda metni olarak düşünülür. Levinas ile ilgili düşüncelerini pek çok yazısında belirten Derrida'nın bu metnin temel özelliği, Levinas düşüncesi ile kendi düşüncesinin hangi açılardan ilişkiye girdiğini betimlemiş olmasıdır.

Derrida'nın *Şiddet ve Metafizik (Violence et Metaphysique)* adlı makalesi, Levinas düşüncesinin ortaya koyulduğu en önemli metinlerinden biridir. Burada Derrida, etik temalar üzerine uzun bir tartışmaya girişmiş; etiği başka'ya doğru bir aşkınlık ve başka ile karşılaşma olarak düşünen Levinas'ı, Husserl, Heidegger ve Hegel ile karşılaştırarak ele almıştır. *Şiddet ve Metafizik*'te Derrida'nın Levinas ile ilgili söyledikleri, Levinas'ın deneycilikle suçlanmasına neden olmuştur. Dolayısıyla bundan sonrasında Levinas bu terimi daha titiz bir şekilde kullanmaya dikkat etmiştir (Direk, 1997: 15). Ayrıca Derrida'nın bu yazısının Levinas'a yönelik bir eleştiri ya da bir yapı söküm pratiği olup olmadığı yönünde tartışmalar vardır. Ancak burada dikkat çekici nokta, Levinas düşüncesinin Derrida'nın düşünceleri için önemli bir kaynak olmasıdır. Derrida ile Levinas'ın birbirini okumaları arasındaki ilişki, düşüncelerinin karşılıklı olarak birbirlerini etkilemesi olarak da anlaşılabilir. Levinas-Derrida ilişkisini de Derrida'nın *armağan verme* üzerine olan belirlemeleri bağlamında anlamak gerekir. Derrida, Levinas düşüncesini merkezi olarak "konukseverlik" kavramı etrafında şekillendirmiştir. *Şiddet ve Metafiziğin* temel odak noktalarından biri savaş-barış düşüncesi, diğeri ise konukseverlik kavramıdır (Direk, 1997: 17). Burada Kant-Levinas tartışması söz konusudur.

Levinas'a göre etik, benim özgürlük ve kendiliğindenliğimin, yani öznelliğimin öteki (*autrui*) tarafından sorgulanmasıdır. Etik burada, kişiler arasındaki etik bir ilişki açısından kavranır. Etik bir ilişkiyi diğer ilişkilerden ayıran şey, Levinas'a göre, bunun anlama yetisine ilişkin kategorilerle anlaşılamayacak ya da bu kategorilere dahil edilemeyecek bir ilişki olmasıdır. Öteki benimle, benim bilişsel güçlerimi aşan bir ilişki içindedir, beni sorgular ve beni kendimi haklı çıkarmaya

çağırır. Levinas'ın amacı pratik aklın önceliğini ortaya koymaktır. Onun deyişiyle, etik, felsefenin bir dalı değil, ilk felsefedir (Levinas, 1971: 340).

Kant'taki koşulluluk karşısında Levinasçı etik ilişkide beliren koşulsuzluğun önemi, Levinas etiğinin, Batı felsefe geleneğinin başkalığı görmezden gelip, onu aynılık ve bütünlük kategorileri yoluyla ontolojiye indirgeyen rasyonel bakışa karşı bir meydan okuma olarak ortaya çıkmış olmasıdır. Levinas'ın etiği ilk felsefe olarak konumlandırmasının anlamı da burada yatar.

Derrida, sorumluluk ve adalet üzerine olan görüşlerini açıklarken, Levinas'tan bir alıntı yaparak ondan yararlanır. *Bütünlük ve Sonsuz*'da (*Totalité et Infini / Totality and Infinity*) adalet ötekiyle kurulan etik ilişkiyi tanımlar ve onun tarafından tanımlanır. Yani adalet ötekiyle kurulan tikel ve kapsayıcı olmayan ilişkide, sonsuz bir sorumluluk talep eden ıstıraba verilen bir cevap olarak ortaya çıkar. Derrida, Levinas'ı akla getirerek şöyle yazar: “Levinas bize şunu hatırlatmak ister: Sorumluluk ilk başta kendimin kendime sorumluluğu değildir, kendimin ayniyeti ötekinden çıkarılır, sanki ötekine ikincilmiş gibi, ötekinin ölümü ve onun karşısında, ötekinin önündeki sorumluluğumun konumundan sorumlu ve fani (mortel) olarak gelecek şekilde. En başta, ötekinin fani olmasından dolayı benim sorumluluğum tekil ve devredilemezdir” (Derrida, 1995: 46). Böylece Derrida yapısökümün nasıl bir adalet ve sorumluluk anlayışını gerektirdiğini açıklamakla kalmaz aynı zamanda onun önemini de Levinas'tan yola çıkarak vurgulamış olur.

Ancak Levinas'ta iki adalet anlayışı olduğuna dair yorumlar vardır. Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz*'da adaleti, Derrida'nın ele aldığı biçimiyle etik olanla eş sayar. Fakat sonraki yapıtlarında, adalet etik ilişkiden ayrıt edilir. Levinas burada adalet sorununun, sahneye üçüncü bir taraf girdiğinde, kişiyi rakip etik talepler arasında seçim yapmaya zorladığında ve ona etik ilişkisinin her zaman zaten özgül bir sosyopolitik bağlamda konumlanmış olduğunu hatırlattığında ortaya çıktığını ileri sürer (akt. Critchley, 1998: 61). Derrida, Levinas'tan politik değil etik bir adalet kavramı almıştır ancak yapısökümcü adaletin politik bir anlamı da vardır. Yapısökümcü girişimi harekete geçiren ve ötekine yönelik sorumluluk açısından tanımlanan etik adalet anlayışı, özünde siyasi imkânlarla dolu bir geleceğe açılan siyasi reform, dönüşüm ve ilerleme imkânıyla ilişkili görünmektedir (Critchley, 1998: 62).

Derrida'nın iddiası yapısökümün adalet, adaletin de karar verilemez deneyimi olduğudur. Buna göre, adil olmak kişinin, üzerinde nihai bir karar verilemeyecek bir şey olarak öteki karşısındaki sonsuz sorumluluğunun farkına varmasıdır. İnsanı etiğe iten, yani karar verilemezlikten karara iten şey, işte bu adaletin deneyimidir. Etik ve siyaset, kararın alanıdır. Yapısökümün temel aporiası, böyle kararverilemezlikten karara, etik adalet *deneyiminden* siyasi eyleme, yargı anı diyebileceğimiz an'a geçmenin doğasıyla ilgilidir (Critchley, 1998: 62). Derrida, yargıların ve kararların sorumluluk sahibi olabilmek için kararverilemez deneyiminden geçmeleri gerektiğinin anlaşılması koşuluyla, yargıların verilmesi, kararların alınması gerektiğinde ısrar eder. Hangi kararların alınıp, hangi yargıların verileceği sorusu, Derrida'nın yapıtlarında kararverilemezlik ile karar, adalet ile

yargı ve etik ile siyaset arasındaki ilişkinin tam olarak ne olduğunu belirlemek gibi geniş ve zor bir meseleyi gündeme getirir; aslında bu Derrida'nın kendisinin de keskin bir biçimde farkında olduğu ve son dönemdeki yapıtlarının çoğuna damgasını vuran bir sorundur. Derrida'ya göre adaletin kararverilemezliği her zaman kamusal alanın dışında durup ona kılavuzluk etmeli, onu eleştirmeli ve yapı sökümü uğratmalıdır.

“Yapı sökümün yapı sökümü uğratılmaz olanaklılık koşulu, ötekiyle kurulan etik bir ilişki, sonsuz bir sorumluluk uyandıran ıstıraba verilen bir cevap ve zalimliği en aza indirme çabası şeklinde tanımlanan adaletle yönelik bağlılıktır. Bu türden etik bir adalet anlayışı kamusal alanda hiçbir zaman tam olarak örneklenemez, ama ondan kopartılamaz da” (Critchley, 1998: 64). Böylece yapı söküm pratiğini motive eden şeyin etik bir adalet anlayışı olduğu görülmüş olur.

Levinas'ın başkalık etiğinde, öteki ben'in ölçüsü olduğundan, birbirimizden zorunlu olarak sorumluyuzdur ve bu sorumluluk aktarılamaz. Ben'in kimliği, öteki'ne olan sorumluluktan çıkar. Metafizik bir arzu olarak bizler, öteki'ni arzulayan varlıklarız. Levinas'a göre etik, yasalar ya da ahlaksal kurallar belirlemez. Dolayısıyla asıl problem bir etik kuram ileri sürmek değil, bir 'aşırı etik'ten, 'etiğin etiği'nden söz etmektir.

4.1. Öteki ve Şiddet

“Eğer felsefe yapılması gerekiyorsa felsefe yapılmalıdır, eğer felsefe yapılması gerekmiyorsa, yine (bunu söyleyebilmek ve düşünebilmek için) felsefe yapılmalıdır. Felsefe her zaman yapılmalıdır.”

Şiddet ve Metafizik, 149.

Şiddet ve Metafizik, Derrida'nın Levinas düşüncesini ele aldığı temel metni olmasının yanı sıra yapısökümü de anlatan, bir anlamda yapısökümün uygulandığı ilk metni olması sebebiyle oldukça önemlidir. Metinde dikkat çeken unsurlardan biri de “başka”yı ele almasıdır.

Derrida Levinas'ın yüz-yüze'ye ve yüzle karşılaşmaya yönelmesini “aracı olmaksızın yüz-yüze”, “birleşme” olmaksızın. Aracısız ve birleşmesiz, ne dolaylılık ne de dolaylımsızlık, başka'yla ilişkimizin hakikati budur, geleneksel logos'un hiçbir zaman konuksever olamayacağı hakikattir bu” (Derrida, 2006: 75) şeklinde ifade etmiştir. Derrida'ya göre, başka'ya varlığında ve anlamında saygı göstermeye muktedir olmadıkları için fenomenoloji ve ontoloji şiddet felsefeleri olacaktır. Onlar da, tüm felsefe geleneğinde olduğu gibi, aynı'nın zulmü ve bütünlüyciliği amacına hizmet edecektir (Derrida, 2006: 77). Derrida'nın ilk metinlerinde “başka” bir öte sözü, bir yazıyı ya da varlığın ötesinin bir sözünü ifade ederken, son metinlerinde “başka”; adaletin, armağanın, etiğin ve sorumluluğun tarafında bulunur.

Şiddet ve Metafizik'te Derrida, Levinas'ın başka'yı küçümseme ve tanımının ötesine, yani onu takdir etme ve ele geçirmenin ötesine, onu kavramanın ve bilmenin

ötesine götüren olumlu hareketi metafizik veya etik olarak adlandırdığını söyler. Mutlak başka'yla karşılaşmanın herhangi bir bütünleştirici ve sınırlandırıcı bir tavır içermediğini de şu sözleriyle belirtir:

Mutlak-başka'yla karşılaşma nedir o halde? Ne temsildir, ne sınırlamadır ne de aynı'yla kavramsal ilişkidir. Ben ve başka, bir ilişki kavramıyla bastırılmaya ve bütünleştirilmeye izin vermeyeceklerdir. Ve öncelikle her zaman başka'ya verilmiş olan kavram(dilin maddesi) başka'nın üstüne kapanamayacaktır, onu kavrayamayacak olduğu için (Derrida, 2006: 80).

Başka ile bu karşılaşmada, ben'in başka-olan'a doğru yola çıkması ve tekrar ben'e dönmemesi söz konusu olduğundan, başka ile ilişkiye giren ben'in özdeşliği dağılır. Karşılaşmanın kavramsallığı yoktur. Karşılaşma başka tarafından "kategoriye boyun eğmeyen" önceden görülmez olan tarafından mümkün kılınır. Kavram başkallığın duyularak, önceden görülerek hızının kesildiği bir öngörüü, bir ufku varsayar, sonsuzca başka bir kavramla bağlanmaz (Derrida, 2006: 81). Başkası'yla bu ilişki, tüm ontolojiyi önceler ve varlıktaki nihai ilişkidir. "Kendisini ifade eden olanla ilişki, bilginin zemini ve varlığın anlamı olarak genel olarak varlığın örtüsünü açmasından önce varolur; etik düzlem ontolojik düzlemde önce varolur" (Derrida, 2006: 84). Levinas'ın etiği ilk felsefe olarak görmesinin sebebi de budur. Derrida'ya göre, kuramsal ilişkiyi temele alan bir dil, ontolojiyi öncelemektedir. Ontoloji ise, varlığın birliği düşüncesini temele aldığından, başka her zaman bir aynı'da birleştirilir. Aynı'nın bütünlüğü ve birleştiriciliğini esas alan bir ontolojiyi aşmak ancak Başka'nın aynılaştırmayan sonsuzluğuna açılmak suretiyle mümkün olacaktır.

“Yüz, şeylerin yüzü olabilecek yüzey veya hayvanların çehresi, veçhe veya tür değildir yalnızca. Sözcüğün kökeninin dilediği gibi, görülen, çıplak olduğu için görülen değildir yalnızca. Aynı zamanda görendir. Şeyleri gören değil, daha ziyade bakış alışverişinde bulunan. Yüz ancak yüz-yüze içinde yüzdür” (Derrida, 2006: 85).

Başkasının yüzüne baktığımda onunla doğrudan bir ilişki kurarım. Bu doğrudan ilişki ontolojik olarak anlamı varlık dolayında oluşturan bir ilişki değil, başkasının sonsuz anlamları ile karşılaştığım bir ilişkidir. Bu açıdan da Levinas’a göre, başkasıyla karşılaştığım yüz-yüzelik durumu ontolojiye önceldir. Ayrıca bakış, ilk şiddettir. Levinas’a göre, başkasının yüzünün çıplaklığı korunmalıdır, ancak bu şartla onunla kavramsal bir örtü olmaksızın karşılaşma gerçekleşecektir. Yüz karşısında ışığın, bakışın, her türlü kavramın bütünleştirici, sınırlandırıcı ve tümelleştirici şiddeti susmalıdır. Levinas düşüncesinin bütünü; başkasının ancak başkalığı mutlak bir biçimde indirgenemez, yani sonsuzca indirgenemez olduğunda başka olduğu şeklindeki bir temel oluşturur. Derrida’nın sözleriyle, kuramsalcı rasyonalizme ve nesnelciliğe karşı getirilen klasik itirazlar, “ayrılığı”, “mesafeyi” ya da “geçilmezliği” hedef almışlar, ancak kuramcılığın körlüğünü, mutlak dışsallığa doğru, bambaşka’ya, sonsuzca-başka’ya, “nesnellikten de nesnel olana” doğru kendinden çıkmaktaki yetersizliğini ilan etmekte başarısız olmuşlardır. Levinas’ın yöneldiği gerçek hedef de budur (Derrida, 2006: 71). Başka sadece *sonsuz* olabilir. Derrida’ya göre, söz, bakış ve yüz dünyada değildir, çünkü bütünlüğü açar ve aşar. Bu nedenle tüm iktidarın, tüm şiddetin ve etiğin kökenine işaret eder (Derrida, 2006: 91). Levinasçı düşüncede etik, yasadışı ve kavramsız bir etikdir ve o bize ahlak

yasaları ile kuralları önermez. O, bir ahlaktan önce, etik ilişkinin özünü belirleme çabasıdır. Derrida'ya göre, bu belirlenim bir etik kuramı olarak verilmediğinden, söz konusu olan bir etik etiği'dir (Derrida, 2006: 99).

Levinas'a göre şiddetli olmayan bir dil kendisini 'olmak' fiilinden mahrum eden, yani bütün yüklem atfetmelerden mahrum eden bir dil olacaktır. Yüklem atfetme ilk şiddettir. Ancak başka her fiil ve her isim, yüklem atfeden bir edimi gerektireceğinden, şiddetli olmayan dil, uzaktaki başkayı çağırmak için ona özel isimlerle seslenmekten ibaret saf bir yakarma olacaktır. Derrida, Levinas'ın bu düşüncelerini, 'böyle bir dil, dil adını hak eder mi?', 'her türlü retorikten arınmış bir dil mümkün müdür?' 'hiçbir şey söylemeyen dil başka'ya ne sunabilir?' şeklindeki sorularla sınar. Ona göre, kendine cümle kurmayı yasaklayan bir dil başka'ya hiçbir şey veremez. Dolayısıyla Levinas düşüncesi, varlıktan ve kavramın uğrağından geçmeyi reddettiğinden, bize yalnızca yasadışı bir etik önermekle kalmaz, cümlesiz bir dil de önerir. "Yüz sadece bakıştan ibaret olsaydı tamamen tutarlı olurdu bu. Fakat yüz sözdür aynı zamanda; ve sözün içinde ihtiyaç çığığını arzunun ifadesine erişiren şey cümledir. Oysa belirlenmeyen, yani kavramın şiddetinden geçmeyen cümle yoktur. Şiddet dile getiren eklemlendirmede ortaya çıkar. Ve eklemlendirme de ancak varlığın dolaşımıyla açılır" (Derrida, 2006: 143).

Derrida felsefeyi kuran kavramların öncelikle Yunanca olduğunu ve onların ögesinin dışında felsefe yapmanın mümkün olmayacağını belirtir. Bu kavramsallaştırma, aynı'nın başka üzerindeki hâkimiyeti ve kavramın aynılaştırıcı ya da bütünleştirici gücüdür. Derrida'ya göre, Platon'un Husserl'in gözünde telos'u hâlâ

karanlıkta uyumakta olan felsefi bir aklın kurucusu olması ve Heidegger'in varlık düşüncesinin unutulmasına yaptığı vurgu, Yunanlı olan bir ortak kökün sonucu olarak görülür. “Aynı soydan gelenler içinde kardeşlerin farkına benzer bu ve bütünüyle aynı tahakküme boyun eğilmiştir. Aynı'nın tahakkümüdür bu da, ki ne fenomenolojide ne de “ontoloji”de silinir” (Derrida, 2006: 65). Husserlci fenomenoloji ile Heideggerci “ontoloji” arasında bir diyalog açılacaksa eğer, bu diyalog ancak Yunan gelenekselliği içinde duyulabilecektir. Husserl ve Heidegger'in farklı yollardan ifade ettiği düşünceler, köklerinden gelen bir tahakkümü, bir bütünleştirmeyi ve bir metafiziğin indirgenmesini gerektirir. Bu indirgemeyi hiçbir felsefe aşamaz, çünkü Yunan kavramsallaştırmasını ve dilini yok saymak pek mümkün görünmemektedir. Böylelikle metafiziğe indirgemenin aynılaştırıcılığından etik kategorisi de kaçamaz. Derrida'ya göre “etik kategorisi metafizikten ayrılmış olmakla kalmaz, kendisinden başka bir şeyin, ondan önce ve daha radikal olan bir şeyin buyruğu altına girer. Etik kategorisi böyle düşünülmediğinde ve yasa, kararlılık gücü ve başka'yla ilişki arkhe'nin bir parçası haline geldiğinde, bunlar etik özgüllüklerini kaybederler” (Derrida, 2006: 65).

Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'daki amacı, bizi, tüm felsefe geleneğine hâkim olmuş olan bütünlük kavramından ve onun aynılaştırıcı gücünden kurtulmaya çağırmaktır. Levinas'a göre, “batı felsefesi çoğunlukla bir ontoloji olmuştur: Başka'nın aynıya indirgenmesi” (Levinas, 1971: 33). Batı felsefesi aynı ile başka arasında bir ayırım yapmış ve bu ayırım başka'nın dışlanması şeklinde işlemiştir. Levinas, Sokrates'in ‘aynının önceliği’ şeklindeki temel öğretisinin felsefe tarihindeki bütün büyük isimler tarafından tekrarlandığını dile getirmiştir. Derrida'ya

göre Levinas'ın düşüncesi bizi bu derinlikte titretecektir. Bu düşünce, bize daha önce hiç duyulmadık bir biçimde, harekete geçirici gerekçelerin kaybını hayal ettirmekte ve bizi Yunan logos'unun yerinden edilmesine davet etmekte, kimliğimizin ve belki de genel olarak kimliğin yerinden edilmesine, Yunan yerinin ve genel olarak da yerin terk edilmesine çağırmaktadır. Yine bu düşünce, Aynı'nın ve Bir'in Yunanlı tahakkümünden, sanki ezilmekten özgürleşmek ister gibi özgürleşmek isteyen düşüncedir. Bu ezilme, ontolojik ve aşkınsal bir ezilmedir ki aynı zamanda dünyadaki tüm ezilmenin kökeni ve yerinin şaşırtılmasıdır. Son olarak bu düşünce, "Batı felsefesine tahakküm eden bütünlük kavramına saplanıp kalmış" bir felsefeden kurtulmak isteyen düşüncedir (Derrida, 2006: 66). Derrida'ya göre, Aynı'nın şiddetinden ancak Levinas düşüncesinin bizi çağırdığı noktalara kulak vererek kurtulabilir ve özgürleşmenin olanağını ancak bu zeminde arayabiliriz.

Levinasçı düşüncenin daveti bize başka bir kapı daha açar ki burada bizi etik ilişki karşılar. Bu ilişki, sonsuzca başka olan, başkası olarak sonsuzla şiddet içermeyen ve özgürleşmeyi sağlayacak olan ilişkidir. Yalnızca bu ilişki aşkınlığın uzamını açabilecek ve metafiziği özgürleştirebilecektir. Ve bunu etiği ve metafiziği kendilerinden başka bir şeye dayandırmayarak ve onları başka şeylerle karıştırmayarak yapar. Levinas ne felsefi bir kanıtı benzetmek ne de felsefi kanıtı "tamamlamak" ister. Bu düşüncede ne bir doğmalar bütünlüğü, ne bir din ne de bir ahlak ortaya koyulur. Bunun yolu bizzat deneyime başvurmaktır. "Bu başvuru deneyimin ta kendisine ve onda en indirgenemez olanadır; başka'ya doğru geçiş ve çıkış. Başka olanın ta kendisi, onun en indirgenemez biçimde başka olduğu:

başkasıdır” (Derrida, 2006: 67). Levinas deneyim ile başkasıyla karşılaşmayı ve yüz ile ilişkiyi kasteder.

Derrida’ya göre Levinas, Batı felsefesinin karşısına Mesihçi bir eskatoloji çıkarmıştır. Levinas, eskatolojinin “bütünlüğün ötesindeki ya da tarihin ötesindeki varlıkla bir ilişki kurduğunu, bu ilişkinin de sonsuzluk kavramıyla ifade edildiğini söyler (Levinas, 1971: 7). Levinas’ta sonsuz, yani Tanrı her zaman mevcuttur, Derrida’nın sözleriyle “sonsuz, indirgenemez olduğu ölçüde başkadır ve sonsuzca başka olan ancak Sonsuzluk olabilir” (Derrida, 1978: 104). Yüz’ün, bilmenin ve anlamın kategorileri içinde kaybolmaya olan direnişi onun sonsuzluğu ile ilgilidir. Bu sonsuzluk, öteki’ne karşı sorumluluğu, koşulsuz bir sorumluluğu gerektirir. Yüz-yüze ilişkideki sorumluluk, hiçbir zaman tamamlanamayan ve tükenmeyen bir sorumluluktur. Levinas’a göre başkası’nın karşılanması, sonsuz olarak başka olması ve sonsuz olarak benim dışımda, beni aşan bir konumda gerçekleşmesi, Derrida açısından bir koşulsuz sorumluluk düşüncesini ve beraberinde de koşulsuz konukseverlik düşüncesini ortaya çıkarması bakımından önemlidir. Konukseverliğin koşulsuz olması, ev sahibi ile konuğun, davet eden ile davet edilenin yer değiştirmesi ile mümkündür. “Bu tersine dönmede yerin sahibi, kendi evinin efendisi, ev sahibi (host) ev sahibi görevini, yani konukseverliği ancak kendi evine başkası tarafından davet edilerek, ağırladığı tarafından ağırlanarak, gösterdiği konukseverliği görerek yerine getirebilir” (Derrida, 2012: 19). Burada davet edenin davetlinin, misafirin rehinesi olması, yani kendi evinde konuk ettiği ve tuttuğu kişinin rehinesi olması söz konusudur. “Levinas, etik sorumluluğun başkanın rehinesi olduğum ve olmak zorunda olduğum zaman, kendimden önce edilgen olarak başkasına verilmiş

olduğum zaman başladığını söyler” (Derrida, 2012: 20). Bu koşulsuz konukseverlik ilişkisinde ev sahibi, ev sahibi olarak kalamamış ve konuk etmenin de olanaklılığı ortadan kalkmıştır. Bu noktada Derrida, konukluğun böyle bir aporetik çelişki olduğunu değil, “eşik üzerindeki bu görünüşteki aporetik felcin aşılması gereken şey olduğunu” ve olanaksızı yapmak gerektiğini söyler. “Konukluk yalnızca konukluğun ötesinde, yalnızca onu gelmeye bırakmakla, kendisi olan eşik üzerinde felç olduğu konukluğu aşarak yer alabilir” (Derrida, 2012: 29). Bu anlamda konukseverliğin ne olduğu henüz bilinmemekte, o *gelecek olana* dönüşmekte ve koşulsuz konukseverlik bir olanak olarak etik alanın bir dayanağı olmaktadır.

Derrida’ya göre, Levinas bizi Grek logosunu yerinden etmeye çağırılmış ve Batı felsefesinin başka’ya karşı tamamen aynı’nın yanında saf tuttuğunu düşünmüştür. Bununla birlikte Derrida, Grek geleneğinin saf özdeşlik geleneği olmadığını, dışarıdan inkâr edermiş gibi görüldüğü başkalığın ona çoktan nüfuz etmiş olduğunu belirtir (Megill, 2008: 444).

Şiddet ve Metafizik’te Levinas üzerinden değerlendirilen tüm sorunlar aslında dil sorunuyla ilgilidir. “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. Belki de Varlığın ve (geleneğin) Logos’unun ötesindeki bu düşünülemez, imkânsız ve söylenemez olana çağırıyordur Levinas bizi. Fakat bu çağrı ne düşünebilmeli ne de söylenebilmelidir” (Derrida, 2006: 103). Levinas geleneksel felsefi söylemi ve özelde de dil anlayışını bozmaktadır. O bize dilden önce düşünülmeyişi

öğretmiştir. Oysa Kartezyen tipte bir sonsuzculuk düşünce ile dili ayırır, ona göre dil hiçbir zaman düşünce kadar hızlı ve düşüncenin gittiği kadar uzağa gitmez. Başka bir ifadeyle, Başka'nın betimlenmesinde mekânı nötrleştirmek suretiyle olumlu sonsuzluğu serbest bırakmak, beden olan bir yüzün (bakış-söz) özsel sonluluğunu nötrleştirmektir.

Levinas'ta düşünce ve dilin birlikte olduğu hesaba katıldığında, sonsuzca başkanın bir mevcudiyet olarak düşünülemez ve söylenemez olarak kalması, sonsuzluk yöneliminin içini boşaltacaktır. Yine eğer Başka'nın yüzü indirgenemez bir biçimde, mekânsal dışsallık olmasaydı, hâlâ ruh ile beden, düşünce ile söz, mekânsal olmayan hakiki bir yüz ile onun metaforu, mekânsal şekli arasında ayırım yapmak gerekecekti ve bunun sonucunda da tüm *Yüz Metafiziği* çökecekti (Derrida, 2006: 104). Levinas dilin, anlamın ve farkın kökenini, aynı'yla ilişki değil, sonsuzca başka'yla ilişki haline getirmiştir. Derrida'ya göre Levinas klasik felsefi söyleme karşı ayaklanmakla birlikte söylemi aşağılayarak kendini en iyi silahtan da mahrum bırakmıştır. Çünkü klasik söylemi aşmak ve sarsmak için dil sisteminden vazgeçemeyiz, dilin belirleyiciliğinin şiddeti dışına çıkmak mümkün değildir.

Söylem ile şiddet arasındaki ayırım her zaman erişilemez bir ufuk olacaktır. Şiddet-olmayan, söylemin özü değil, telos'u olacaktır. Burada belli bir sessizlik vardır, sözün belli bir sessiz ufku. Bu gelecek bir mevcudiyet olsa bile, telos her zaman bir mevcudiyete sahiptir. Ancak sonlu sessizlik de şiddetin bir ögesi olduğundan, dil kendisinde savaşı tanıyarak ve kendisiyle savaşıarak adaletle sonu belirsiz bir biçimde yönelebilir ancak. Bu da şiddete karşı ilk şiddettir, bir şiddet

ekonomisidir (Derrida, 2006: 106). Dolayısıyla felsefe yapılacaksa eğer bu şiddet dolayımında yapılacaktır, filozof ayırımın ve şiddetin kaçınılmaz olduğu ve ortadan kaldırılamayacağı bu ortamda konuşmak ve yazmak zorundadır. Söylemi yadsımak, en fena şiddet riskine girmek demektir ve en başından bunun bilincinde olarak işe koyulmak gerekir.

Levinas'a göre, diğerlerinden sorumlu olmamızın nedeni, ötekinin ötekiliği ve ona doğru yönelme olmaksızın, anlamı ve geleceği olmayan bir şey, yani hiçbir şey oluşumuzdur. Dolayısıyla sorumlu olduğumuz kültürel mirası dönüştüren ve sekteye uğratan sınırlılık / sonluluk yalnızca bize ait değildir. Öteki için bir sorumluluk, öz sorumluluğun egemen öz varlığını sekteye uğratan ötekinden alınmış bir hassasiyettir. Ve bu kesinti, egemen özü sorguya çeken diğerine ve öz sorumlu öznenin kapsadığı ve hükmettiği kültürel normlar ile kavramlara dayanmaktadır. Öz sorumluluk ve ötekine duyulan sorumluluk arasında uzanan sorumluluk, böylelikle aynı öz eleştiri ile mirasın aporetik yapısını karakterize eden kavramın eleştirisini içermektedir.

Levinasçı sonsuzun ifadesi, başka deyişle sonsuzla karşılaşılacak yer “yüz”dür. Yüz, seslenmekte ve çağırılmaktadır. Levinas bu çağırının ontolojiye öncel olduğunu söyler. Yüz yüze karşılaşmada, şiddeti hem başlatan hem de durduran Yüz'dür. Özgür özne olarak öteki'nin ötekiliği benim düşmanlığımı hem uyandırır hem de durdurur. Bu saygı ilk etik buyruktur. Derrida'ya göre bu noktada bir problem belirir. Derrida, 'dışarı' ve 'içeri' ayrımı yapmadığından, gidilecek başka bir 'yer' yoktur. Dışarı' içeri' ise ve öteki'ni benim özneliğimi sorgulayan olarak

deneyimliyorsam, öteki de benimle aynı deneyime sahiptir. Ötekilik, aynılık olmadan hiçbir anlam taşımaz. Derrida için önemli olan, aşkın bir özneye gönderme yapmadan etiğin olanak(lı/sız)lığı sorunudur. Levinas'a göre, ötekine ilişkin sorumluluk, özne için ikincil olmayıp, onun özgürlüğünü önceler. Özne öteki'nden sorumludur. Dolayısıyla etik ve siyaset ilişkisinin ortaya çıktığı yer burasıdır.

Heidegger ile ilgili olarak da Levinas ve Derrida'nın farklı düşündüğüne tanık olmaktayız. Levinas, Heidegger'e Varlığın varlıklara karşı öncelikli olduğunu iddia edip, bütünlüğü başkalığa, ontolojiyi de etiğe üstün saydığı için saldırırken; Derrida, Heidegger'in Varlığının varlıklara göre daha yüce olarak konumlanmasının etik şiddetin bir örneği olmadığını savunur (Derrida, 1978: 138). Çünkü Varlık hiçbir şekilde kategorileştirilemediğinden, bir bilme ilişkisinin konusu değildir. Dolayısıyla Varlık, Levinas'ın eleştirilerinde yer alan bütünlük ile – sonlu ya da sonsuz- eşdeğer değildir. Bütünlük kavramı daima varolanlarla ilişkili olup, 'metafizik' ya da 'teolojik' bir kavramdır (Derrida, 1978: 140). Ayrıca Levinas başka'yla kurulan sezgisel temasın şiddet içerdiğini ancak başkasıyla konuşmanın şiddet içermediğini söyler. Oysa Derrida'ya göre her söylem kökensel olarak bir şiddet içerir (Derrida: 1978: 116).

Görülüyor ki Levinasçı anlamda saf bir şiddetsizlik olanaksızdır. Yüz sadece bakıştan ibaret olmadığından ve o aynı zamanda konuşan ve dinleyen olduğundan, başka'yı çağırmanın dilin şiddetini kullanmaktan başka bir şansı olmadığından, ilişkinin / iletişimin kavramın şiddetinden mutlak anlamda kaçması imkânsız görüldüğünden ve şiddet içermeyen bir söz aslında bir şey söyleyip

sunamayacağından şiddetsizlik olanaksızdır. Bu durumda önemli olan şiddetin ve karşı-şiddetin bilincinde olmak gerektiğidir. Dil, her şeyden önce kavramlar arasında ilişki kurması bakımından az ya da çok belli oranda bir şiddet içermektedir. Derrida'nın önerdiği şey, bu ilişkiyi aşkın ve sabit bir gösterilen ile aynılaştırma ve bütünleştirmeden uzak tutmak, sabitlememek ve göstergeler arasındaki oyunun sonsuzca genişlemesine izin vermektir.

4.2. Ötekinin Kararı

Ötekinin icâdı aynının icadıyla karşıtlanamaz, karşıt olarak konulamaz. Onun farkı başka bir aniden meydana gelene, tümüyle öteki'nin icadına, henüz yaklaşılamayan ve kendisi için herhangi bir beklenti ufkunun hazır ve düzenlenmiş olarak görünmediği bir ötekiliğin gelmesine izin vermesidir. Tümüyle öteki'nin gelmesine izin vermek için, her şeyin aynı'ya döndüğü bir edilginlik geçerli değildir.

Ötekiyi gelmeye bırakmak, her şeye hazır bir durağanlık değildir. Öteki'nin gelişi, hesaplanamaz ve belli şekilde rastlantısal olarak kalmalıdır. Bu durumda öteki ne bir özne ne bir nesne, ne bir bilinç ne bir ben ne de bir bilinçdışıdır. Ötekinin bu gelişine hazırlanmaya yapısöküm denilir. Yapısöküme dair bir icât kendisini ötekinin adımlarına uydurur. O halde icât etmek, davet etmek ve ötekinin 'gel' demesine yanıt vermektir (Derrida, 1999g: 121). Derrida'ya göre olanaklı olan tek icât, olanaksızın icadıdır. Öteki, icât edilemeyen olduğu için, getirilemez ve gelmeye bırakılır. Ötekinin gelmesi veya yeniden gelmesi, olanaklı olan tek ansızın gelmedir. Onu

karşılama hazırlanmak veya hesaplanamaz olan bu karşılaşmanın belirsizliğini olumlamaya hazırlanmak, olanaklı olmadığından, tam da bu sebepten, tek olanaklı olan icât budur (Derrida, 1999g: 123). Derrida burada ötekinin hiçbir zaman icât edilmeyen bir şey olduğunu ve de hiçbir zaman birinin icâdını beklememiş olduğunu söyler. Öteki gelmeye çağırır ve bu öteki pek çok sese ulaşmış olur.

Eğer karar, bilinmeyene doğru bir sıçrayış içerisinde oluşuyorsa, o zaman karar asla ‘benim’ kararım olamaz. Karar ötekinde oluşur, o halde bir başkalık ve ötekilik onun koşuludur. Bu durumda hiçbir zaman ‘bir karar verdim’ diyemem. Derrida şöyle yazar: “Kişi çok kolay şekilde 'ben karar veriyorum' veya 'bir şeyin sorumluluğunu alıyorum', 'Ben ondan sorumluyum' der. Bütün bu ifadeler bana kabul edilemez görünüyor. 'Karar veriyorum' demek, 'sen karar verdiğimi biliyorsun, ben karar verdiğimi biliyorum', ben kararına yetkinim ve onun hâkimiyim, karar veren kişi benim’ dememe izin veren bir kritere sahip olduğum anlamına gelir” (akt. Raffoul, 2008: 285). Derrida böyle bir kritere sahip olmadığımızı ve bunun olanaksız olduğunu dile getirir.

Derrida burada sorumlu karar düşüncesinde öznellik görüşü ve iradesi ile özgür bir öznenin birine yüklenebilirliği şeklindeki geleneksel sorumluluk felsefesine hâkim olan görüşü birbirinden ayırır. Kesin olarak “her zaman özgürlüğü sorumluluktan sonraya koyan Levinas’ı takip eden Derrida, kararın bir başka halini düşünme arayışına girer ki bu karar ötekinin kararı olacak, ancak ‘beni sorumluluğumdan kurtarmayacak’. Çünkü sadece ‘hiç kimse benim yerime ölemeyeceği gibi, hiç kimse benim yerime, ‘bir karar’ olarak adlandırdığımız, bir

kararı veremez'. Bu karar, özne içinde bir boşluğu gösteren, bendeki ötekinin kararıdır. Adına yakışır bir karar, kendi-aynılığında veya onun kimliğinde, self'in (kendi'nin) yarıлма-açılmasını göstermeli, öznedeki bir boşluğu işaret etmelidir (Raffoul, 2010: 298).

Derrida'ya göre, bir karar açığa saçılmalı veya yırtılmalıdır – bu karar teriminin anlamıdır – dolayısıyla olanağın düzenine müdahale etmelidir. 'Benim kararım' veya 'Ben karar veriyorum' dediğim her sefer, yanıldığımdan emin olabilirsiniz. Karar her zaman ötekinin kararı olmalıdır. Benim kararım aslında ötekinin kararıdır. Benim kararım asla bana ait olamaz, o her zaman benim içimdeki ötekinin kararıdır ve ben karar içerisinde bir şekilde edilgen durumdayım (akt. Raffoul, 2008: 286).

Böyle bir “edilgen karar” ile, bu durum sorumlu kararın merkezinde bir başkalık belirleme meselesidir ki bu başkalık veya heteronomi içinde ve sadece onda bir karar verilebilir: “Demek istediğim şey bu ... heteronomi ile, ötekinden gelen bir yasa ile, bendeki ötekinin sorumluluğu ve kararı ile, ki bu öteki benden büyük ve eskidir” (Derrida, 2008a: 166). Kararda pasif olmam ve öteki'ne duyduğum sorumluluk, sınırsız özgürlük düşüncesini sorunsallaştırır. Kant insanın kendi kendisi üzerinde bir yasa olmasını özerklik olarak görürken, bu edilgenliği ve ötekine karşı sorumluluğu görmezden gelmiştir.

Derrida ve Levinas, birbirlerine yakın görüşler dile getiriyor gibi görünseler de, aralarında önemli farklılıklar vardır. Derrida'ya göre Levinas ilk dönemlerinde,

bulunuş olarak konuşmanın yazıya olan öncelliği konusunda Platon'u takip etmiş ve yüz ile *aynılığın* şiddetinden kurtulmaya çalışmış olsa da hala bulunuş metafiziği içinde kalmıştır. Çünkü Derrida, aslında yüz'ün de aşkın bir gösterilen olduğunu düşünür. Derrida, Levinas'ın Batı felsefesi hakkındaki açıklamalarını yapısöküme uğratmıştır. Ayrıca Derrida, seçim konusuyla hep ilgilenmiştir. Onun sorumluluğu, olanaksız seçime yönelen bir sorumluluktur. Bu da Derrida ile Levinas arasındaki başka bir farktır. Levinas son dönemlerinde, seçimin önceden belirlendiği bir edilgenlik durumu üzerine ilgisini yöneltirken, Derrida seçimin kararverilemezliğin bir sonucu olduğunu düşünür.

Geleneksel olarak etik, karar ya da seçim ile ilgilidir. Derrida ise tamamen hesaplanmış olan bir kararın karar olmadığını savunur. Pek çok kişi için bu, nihilizm ya da rölativizm gibi görünebilir. Ancak Derrida kararverilemezliğin kararı nasıl olanaklı kıldığını açıklamaya çalıştığından, bunun nihilizm ya da rölativizm ile ilgisi yoktur.

II. DERRIDA VE ETİK

Derrida birçok metninde etiğe yer vermiştir. Levinas ile olan diyaloglarının da bunda kuşku götürmez bir etkisi olmuştur. Etik, ahlaktan ayrı bir anlamda kullanılıp, belli bir kurallar zinciri içermemektedir. Tam tersine etik, Derrida’da, başka ile olan ilişkide, ilişki anında, başka ile ilişki başladığı anda kendini gösteren, yapısı kendine has ve kendi içinde olan, başkaya karşı sorumluluğun bir ifadesidir (Critchley, 2005: 65). Derrida son dönemlerinde yapısökümü etik bir problem olarak düşünmüştür. Yapısökümün kendini olanaklı, kurallara bağlı ve yöntemsel pratikler şeklinde sunması Derrida’ya göre, yapısökümü tehlikeye düşüren bir indirgemedir. Tam tersine yapısökümün yararı, arzusu ve gücü, olanaksızın deneyimi olmasında yatar. Yani o, “öteki’nin deneyimi, olanaksızın icâdı olarak öteki’nin deneyimi, başka bir deyişle tek olanaklı icât olarak öteki’nin deneyimidir” (Derrida, 1999g: 109). Derrida insana ait olan hiçbir şeyin indirgenemeyeceğini ve bir nedene ait olarak açıklanamayacağını belirtir. Bunu yaparken de öncelikli hedefi Batı metafiziğini yapısöküme uğratmaktır. Çünkü her alanda olduğu gibi ahlak ve politika alanında da belli merkezlere indirgeme durumunun altında hep Batı metafiziği yer almaktadır.

Yapısökümün temelde etik bir önemi olduğunu iddia eden Critchley’e göre, Derrida kamusal bir düşünür olarak görülmelidir. Derrida’nın adalet ve sorumluluk üzerine olan düşüncelerinin önemli etik ve siyasi içerimleri vardır. Onun, adaleti, ‘kararverilemez deneyimi’ olarak gören anlayışının önemli sonuçları olmuştur. Ernesto Laclau ise yapısökümün iki boyutunun etik ve siyasetle olan bağlantısını öne

çıkartır: Kararverilemezlik ve karar. Ona göre, yapısökümün merkezi teması toplumun siyasi-söylemsel üretimidir. Yapısöküm, toplumsalın sayısız alanının yapısal kararverilemezliğini göstererek, toplumsalın olumsuzluğunu açığa çıkarır ve böylece siyasi kurum alanını genişletir. Bu sebeple Laclau'ya göre yapısöküm öncelikle etik ve siyasi bir mantıktır (Mouffe, 1998: 12).

Derrida'nın vurguladığı gibi, kararverilemezlik hakkında anlaşılır bir açıklama getirmeden, siyasi karar ve etik sorumluluk kavramları hakkında düşünmek imkânsızdır. Kararverilemezlik ise aşılacak ve sonuçlanacak bir kavram gibi düşünülemez. Bir alternatif lehine verilen karar her zaman başka bir alternatifin zararına olduğu için hiçbir zaman tamamen iyi bir seçim yaptığımı düşünerek memnun kalamam (Mouffe, 1998: 23). Kararverilemezlik kararda yaşamayı sürdürdüğünden, bu süreç hiçbir zaman bitmez. Her türlü uzlaşma özünde kaotik olan bir şeye bir kararlılık kazandırmak olarak görünür. Bu kaotik durumlar, bir riski taşımaya rağmen aynı zamanda olumlu bir şeyi de ifade eder. Çünkü sürekli istikrarlılık ve belirlilik etik ve siyasetin sonu demek olurdu. Yapısöküm sayesinde, kendi sınırlarının ve bu sınırların dışında kalanların gerçek doğasını açıkça kabul eden bir yaklaşım, etiği daha geniş bir bakış açısıyla düşünmemize neden olur. Çünkü "yapısöküm, kendini çağıran, davet eden ya da teşvik eden bir başkalaşıma verilen olumlu bir cevaptır" (Derrida, 2004a: 3). Farklılık bir yandan birlik ve bütünlük kurmanın olanaklılık koşulu iken, bir yandan da onun temel sınırlarını oluşturur. Yapısökümün gözler önüne serdiği "çifte bağ" (double bind) budur. (Mouffe, 1998: 25). Bu yüzden de Derrida'nın sözleriyle, demokrasi her zaman "gelecek olan", karar-verilemezliğin her yanına sindiği ve içerdiği söz verme

unsurunu sonsuza kadar açık tutan bir şey olacaktır. Derrida'nın yapısökümün gelecek olan demokrasiyi haber verdiğini söylerken kastettiği budur.

Yapısökümün çok önemli etik ve siyasi sonuçlarının olduğundan yola çıkan Critchley, Derridacı yapısökümün etik bir talep olarak anlaşılması gerektiğini söyler (Critchley, 1999). Bu problem içerisinde, öncelikle benliğin başkasının ıstırabı karşısındaki duyarlı ya da duygulu olma eğiliminde (Levinas'ın eserlerinde öne çıkarılan) bir ahlaki yükümlülük ölçütü bulunduğunu savunur. Ayrıca bu tür bir ahlaki yükümlülük ölçütünün, Derrida tarafından benimsenen ve yapısökümün kamusal önemini oluşturan bir adalet anlayışı sunduğunu iddia eder. (Critchley, 1998: 48).

Derrida'nın tartışması, yapısöküme uğratılabilen bir şey olan, siyasi ilerleme mümkün olacaksa yapısöküme uğratılabilmesi gerektiği iddia edilen yasa ile yapısöküme uğratılmayan ama yapısökümün onun sayesinde var olduğu şey olan adalet arasında yapılan bir ayırmadan yola çıkar (Critchley, 1998: 60). Derrida adaleti yapısökümün olanaklılık koşulu olarak görür ve yapısöküm dediği şeyden daha adil hiçbir şey olmadığını iddia eder (Derrida, 2010a: 67).

Derrida, *Yasanın Gücü: 'Otoritenin Mistik Temeli'* adlı metninde yapısöküm ile adalet arasındaki ilişkiyi şöyle ifade eder:

“Dekonstrüksiyonun imkânını güvence altına alan şey, hukukun –veya derseniz hukuk olarak adaletin- bu dekonstrüksiyona tabi tutulabilir

yapısıdır. Kendinde adalet, hukukun dışında veya ötesindeki adalet –tabii eğer böyle bir şey varsa- dekonstrüksiyona tabi tutulamaz. Dekonstrüksiyon dekonstrüksiyona ne kadar tabi tutulabilirse, o da dekonstrüksiyona ancak o kadar tabi tutulabilecektir –dekonstrüksiyon diye bir şey varsa tabii. Dekonstrüksiyon adalettir” (Derrida, 2010a: 59).

Yine Derrida adaleti ve etiği, deneyimleyemediğimiz ve mistik, olanaksız ya da aporia olarak nitelendirilen şeyin deneyimi olarak görür. Başka bir ifadeyle, etik (sorumluluk) kararverilemez deneyimdir. Yalnız böyle bir adalet-sorumluluk-etik deneyimi daima tikel bir kendilik ile, ötekinin tekliği ile ilişkili olarak ortaya çıkar. Derrida adaleti, ötekinin çağrısına verilebilecek tatmin edici bir yanıt ve yasaların hiçbir şeyi dışlamadığı bir durum olarak düşünür. “Yapısöküm yasa ile adalet arasında yer alır; yasalardan adalete ve adaletten yine yasalara bir salınım hareketi yapar. Bu *différance*’ın hareketine benzer. Adalet her zaman yasanın güçle yürürlüğe koyulmasından farklı olacaktır ve yasanın zorlayıcılığı tarafından ertelenecektir. Adalet sürekli olarak ertelendiği için, her zaman gelecek olarak kalacak, o ancak açmazlar ve çifte zorunlulukla şekillenecektir (Evink, 2006: 264).

Derrida’nın eserlerinde ağırlıklı yeri, önemli bir kamusal sorun olan ahlaksal, siyasal, metinsel, hukuki ya da kurumsal sorumluluk sorunu almıştır. Derrida’nın yakın tarihli ve yas, sır, kurban etme, dostluk ve itiraf, armağan ve tanıklık (gündelik hayatın küçük ama gizemli ayrıntıları) konularını ele alan yapıtlarının çoğunun teması, belli olguları dikkatle betimlemek ve çözümlenmek, onların derinindeki aporetik veya kararverilemez yapılarını açıklamaktır. Derrida’nın aporetik etiği, etik

ve politik sorumluluk ya da karara ilişkin yeni bir kavrayış sunması bakımından önemlidir.

1. Etiğin Aporiaları

Derrida, aslında etiği mümkün kılan şeyin çelişkiler ve aporialar olduğunu ve etiğin bir kuralsızlık ortamında geçerli olduğunu söyler. Etikte aporetik durumlar, çözümsüz ya da açmaz durumları ifade etmektedir. Bu tür durumlarda açmazların birinin seçimi, kararverilemez olan üzerine bir karar vermedir ve bu kararlar da çözümsüzlük ortadan kalkmamaktadır. Etiğin varlığı, kuralın icat edilmesine bağlıdır. “Kuralı bilmiş olsam, nasıl okunacağını bilmiş olsam, yasak basit olsa, ‘Basitçe okumalısın, bir norm var, bir kural var, sen de vazifeni yapmalısın’, şeklinde söylenmiş olsa, sorumluluk olmayacaktır. Böyle bir kural varsa, sorumluluk olmayacaktır” (Derrida, 2004a: 33). Buna göre, sorumluluk ancak farklı ve birbirine karşıt iki yasağa cevap vermeyi gerektiren çelişkili yapılar var olduğu için vardır. Etik ve sorumluluk, ne yapılması gerektiğinin bilinmediği durumlarda başlar. “Etik, bilgiyle eylem arasında bir uçurum olduğunda, var olmayan yeni kuralı icat etmek için sorumluluk üstlenmen gerektiğinde ortaya çıkar. Garantileri olan bir etik, etik değildir. Sigortası olan bir etiğin varsa, yanıldığında bunun bedelini sigortanın karşılayacağını biliyorsan, bu etik değildir. Etik tehliktir” (Derrida, 2004a: 33).

1.1.Ölüm ve Aporia

“Ölüm her zaman bir sırrın adıdır”
Aporias, 74

Derrida, *Aporias* adlı eserinde, bir kişinin kendisinin veya ötekinin ölümünü nasıl anlayabileceğini tartışmaya açar. Soyut olarak ele alındığında, bu durum, zaman ve başkalık üzerine felsefi bir tartışma oluşturmaya yönelik kendi kendine yapılan bir davet olarak görülmektedir. Derrida'ya göre, her şey “olanaksızın olanaklılığı” ifadesinde değişime açıktır ve bu ifadenin tehdidi altındadır. Ayrıca o, bunun “bir kişinin olanaksızın olanaklılığını hangi anlamda okuduğu” meselesi olduğuna da vurgu yapar (Derrida, 1993: 77). Derrida okuyucuya Fransızca'da *sens* çok anlamlılığını takiben, kavramın aynı zamanda “yön” olarak anlaşılması gerektiğini hatırlatarak, bize bunun bir ‘olanaksızın olanağı ifadesinin hangi anlamda [sens] okunduğunun bilinmesi’ meselesi olduğunu belirtir. Bu nedenle eğer biri yönü tersine çevirirse, olanaksızın olanaklılığı, olanaklılığın olanaksızlığı haline gelir. O zaman bu nasıl anlaşılmalıdır?

“Bu bir aporia mıdır? Bunu nerede konumlandırmalıyız? Bir olanaksızda mı yoksa olanaksızın olanağında mı (ki bunun aynı şey olması gerekmez)? Bir olanaksızlığın olanaklılığı ne olabilir? Bunu nasıl düşünebiliriz? Mantığa ve anlama uyarak bunu nasıl söyleyebiliriz? Ona nasıl yaklaşabilir, onu nasıl yaşayabilir veya var edebiliriz? Birisi ona nasıl *tanıklık* edebilir?” (Derrida, 1993: 68).

“İmkânsızın ‘en imkânsızın’, en imkânsızdan daha imkânsızın imkânlılığı, Heidegger’in ölüm için söylediğini haber vermese bile anımsatıyor: Dasein’in mutlak

imkânsızlığının imkânlılığı. Dasein için, Dasein'in imkânlılığı için, düpedüz ve basitçe imkânsız olan, mümkün olandır ve ölüm onun ismidir” (Derrida, 2008b: 29). Heidegger'e göre, bildiğimiz gibi, ölüm Dasein'in en uygun mümkünlüğüdür; Derrida'ya göre ise ölüm, bunun tersine, aporetik bir yapının veya “mantık”ın vurgulanması ve vurgunun uygunsuz olanın ve dışsal sahiplenmenin üzerine yerleştirilmesi meselesidir. Gerçekten de, *Aporias*'ta anlattığı gibi, eğer en uç ve en uygun olanağın, bir olanaksızın olanağı olduğu ortaya çıkarsa, o zaman dışsal sahiplenmenin / üstlenmenin içinde zaten her zaman uygunu barındırdığını ve ölümün en az uygun ihtimal olduğunu söylemek zorunda kalacağız. Eğer ölüm, Dasein'in en uygun olanağı, olanaksızlığın olanaklılığı ise, o zaman ölüm en uygunsuz en dışsal olanak haline gelir (Raffoul, 2008: 279). Derrida, Heidegger'i olanaksızlık şeklindeki olanaklılıktan, olanaksızın olanaklılığı ifadesine kaymakla suçlar. Derrida şöyle yazmaktadır: “Şu an için, *als*'ın ismin tümlecinin -in halinde (tamlayan hali) tercüme edildiğini veya aktarıldığını dikkate alalım. Metin belli belirsiz şekilde olanaksızlığın olanaklılığı olarak olanaklılıktan, basit bir olanaksızlığın olanaklılığına kayacaktır” (Derrida, 1993: 71). Ama Heidegger asla olanaklılıktan olanaksızlık olarak bahsetmemiştir. “Kesin konuşacak olursak, “olanaksızın olanaklılığı” ifadesi aslında olanaksızın mümkün olduğu anlamına gelir (ve aslında Heidegger'in Varlık ve Zaman'daki bütün çabası, ölümü hakikat olarak değil, olanaklılık olarak anlamaktır), fakat tersi değil! Bu olanaklılığın olanaksız olduğu anlamına gelmez! Heidegger, ölümün basitçe varlığın olanaksızlığı olduğunu yazmamak için her zaman bir özen göstermiştir, aslında ona göre ölüm, bu tip bir olanaksızlığın olanaklılığıdır. Sanki potansiyel yanlış anlamaları önlemek amacıyla, ölümün “zayıflatılmaması gereken” bir olanak olduğunu, onunla ilişkimiz içerisinde

“olanaklılık şeklinde anlaşılması, olanaklılık şeklinde yetiştirilmesi, olanaklılık şeklinde korunması gerektiğini vurgulamıştır” (Raffoul, 2008: 280).

Dasein’in varlığı sadece olanaklılıktadır ve orada yatar, dasein bir varlık olanaklılığıdır, asla bir fiiliyat değil ve Derrida bunu şöyle ifade eder: “Dasein’in kendilik olarak önemi kesinlikle olanaklılıktır, olanaklı olmaktır” (Derrida, 1993: 63). Heidegger ölümün sadece ihtimal olarak idrak edilmesi gerektiğini, ölüme doğru bir varlık olduğumuzu ve bunun bizim varlığımızın bir olanağı olduğunu söyler. Derrida buradaki transandantal düşünceye itiraz eder; ona göre ölürüm çünkü ölebilirim. Tam tersine Derrida için, ölüme erişmemek, “ölümümün” aporiası, ötekinin ölümünün, Levinas'ın istediği gibi, ilk ölüm olması gerçeğini açıklayan şeydir (Raffoul, 2008: 280). Derrida’ya göre, “İçimdeki ötekinin ölümü temel olarak 'ölümüm'ün dizilimi içerisinde isimlendirilen tek ölümdür” (Derrida, 1993: 76).

“Aslında bu, muktedir olmamanın veya bundan böyle muktedir olmamanın olanaklılığıdır ama hiçbir anlamda muktedir olmanın olanaksızlığı değildir” (Derrida, 1993: 68). Bu ifadesiyle Derrida, Heidegger’in olanaklıyı olanaksız içinde eritmediğini bildiğini belirtir. Daha sonra ise, olanaklının olanaksız içerisinde kayboluşundan bahsederek Dasein için ölümün “hem kendisinin en uygun olanaklılığı hem de bu aynı (ve dolayısıyla en az uygun) olanaklılığının olanaksızlık şekli” olduğunu açıklar (Derrida, 1993: 70).

Dolayısıyla sözü edilen bağlamlarda, Derrida için mesele, Heidegger'e karşıt olarak veya en azından onun dışında; sorunu bir aporia olarak anlamak gerektiğidir.

Aporias'ta “Olanaksızlığın olanaklılığını aporia olarak düşünmenin çeşitli yolları vardır” (Derrida, 1993: 72) derken, Heidegger'in bu aporia mantığını kesinlikle kabul etmeyeceğini bilir. Çünkü bu, gerçekten bütün itirazların, *Varlık ve Zaman*'ın ana kavramsal hatlarının ve sonunda varoluşçu analitiğin çökmesine neden olacak bir mantıktır. Bunu Derrida şu sözlerle belirtir: “Benim için risk, böyle aporiaların Heidegger'in desteklediği ontolojik ve hiyerarşik araçları paralyze etme tehlikesinin bulunduğu yerlere yaklaşmak olurdu. Bu aporialar, onun kendi işleyişine karışıp riske atarlar ve onu bozulmaya götürürler” (akt. Raffoul, 2008: 281). Derrida, bu ölüm motifinde, bir aporia mantığından ve bir aporia figüründen hareketle, aşk, armağan, öteki, tanıklık ve benzerleri şeklindeki olanaksız olarak olanaklı olan her şey hakkında saptamalarda bulunmuştur ve ona göre, bu da etiğin ta kendisidir.

1. 2. Yasanın Aporiası

Derrida, adalet ve yasa konusunun erken dönem metinlerinde de daima zihnini meşgul etmesine rağmen, yalnızca son yıllardaki metinlerinde temalaştırılan temel bir problem olduğunu söyler (Caputo, 1999: 16). Derrida'ya göre etik, etiğin tamamı, etiğin etikliği, olanaksız olan ile ve aporia ile birleşmiştir. Derrida'nın etiğinde belirleyici olan aporia konusu, siyasal alanda da etkili olmuştur. Çünkü ona göre, “çifte olumlama, mübadelenin ve dağıtımın ötesindeki armağan, karar verilemez, ölçülemez veya hesap edilemez olan üstüne olan söylemler” ile tekillik, fark ve heterojenlik üstüne olan söylemler, bir şekilde adalet üstüne olan söylemlerdir (Derrida, 2010a: 50). Derrida, politikayı da kararverilemezliğin

deneyimine bağlar. Böylece “siyasal olanın mantıksal çıkmazı (aporiası), bu durumda, bir devleti ya da sözgelimi hukuku kuran ya da oluşturan bir olayın yapısal kararverilemezliğini gerekli kılar” (Büyükdüvenci, 2003: 118).

Siyasal olandaki aporetik durum; Tanrı ya da nihai bir güce başvurma ile ilgilidir. Tanrı’ya yapılan her gönderme, gücü elinde bulundurmak ve bir dayanak oluşturmak çabasını simgeler. Yasanın kuruluşu itibariyle yapılan bu Tanrısal gönderme, yasanın mantıksal çıkmazını oluşturur. Derrida, nihai bir örneğe gönderme yapmanın gücü nasıl elinde bulundurduğunu ve bununla birlikte bu göndermeden kaçmanın olanaksız olduğunu göstermiştir.

Raffoul, Derrida'nın temalaştırmış olduğu kuralın epokhēsi¹⁴, kararverilemezlinin aporiası ve son olarak, sorumlu kararın bilgiye heterojen şekildeki aporiası olmak üzere üç aporiayı kısaca yeniden inşa eder. İlk aporia, herhangi bir norm ya da kurala, daha doğrusu göreve ilişkin etik sorumluluğun aşırılığına işaret eder (Raffoul, 2008: 282). Derrida'ya göre, bu radikal biçimde temelsizdir ve gerekçesizdir; hukukun kendisinin hukuku yoktur ya da kanunların kanunu yoktur. Yasaların önemli bir özelliği, temelsiz ve ‘yasasız’ olmalarıdır. Hukukun “güç uygulayabilmesi” denilen şeyin, hukukun içinde en başından bulunmasının sebebi budur.¹⁵ Bu tip bir güçten yoksun hiçbir hukuk yoktur, bir yasanın bir dayanak

¹⁴ Yunanca’da epokhé, epékhein = durmak, kendinde kalmak: 1- (Genellikle) Yargı vermeme tutumu. 2- (Kuşkucularda) Kesin hiçbir şey bilinmeyeceği için genellikle bilgiden vazgeçme ilkesi. 3- (Günümüz görüngübilimde) Bakışı salt olarak öze çevirebilmek için gerçeklik üzerine yargı vermeme. Bir paranteze alma durumu

¹⁵ Derrida, *Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli* adlı metnin girişinde “to enforce the law” ifadesinin Fransızca’ya “yasayı uygulamak” (*appliquer la loi*) olarak çevrildiğinde, güce / zorlamaya yapılan anlamını yitirdiğini belirtiyor.

olmaksızın kendi kendine kurumsallaşması söz konusudur. Bu yüzden de Derrida'ya göre, yapısöküme uğratılabilir.

Dolayısıyla, hukukun kökensel olarak edimselliği ve şiddeti vardır. Yasanın uygulanabilirliği, kendi içinde temeli olmayan ve gerekçelendirilemeyen bir şiddeti barındırır. Hukuk, otoritenin temeli üzerine ortaya çıkmış ve inşa edilmiştir; bu nedenle de şiddete dayanır. Otoritenin kaynağı, dayanağı veya zemini ile hukukun konumu kendileri dışında başka zemine oturtularak tanımlanamayacağından, bunların kendileri şiddettirler (Derrida, 2010a: 59). Bu noktada Derrida, şiddetin asla fiziksel ya da doğal bir kavram olmadığını, “şiddet kavramının hukukun, siyasetin ve ahlakların sembolik düzenine ait” olduğunu açıklar (Derrida, 2010a: 89). Ahlaksal ya da siyasal her yasa, kendini gizleyerek işlerlik kazanır ve yasada gizli olan şey aslında yasanın kendisidir.

Kanun yapma eylemi, fiili sözlük anlamıyla, bir kural oluşturma şeklinde “kanun yapma”, “kanun yapıcı bir şiddettir” ve kökten, temelsiz ve haklılandırılmayacak bir şiddet eylemidir. Hiçbir şey bu hukukun adaletini ve meşrutiyetini gerekçelendiremez, çünkü böyle bir hukuk, kuruluşu anında ne adildir ne de adaletsizdir, ne meşrudur ne de gayrimeşrudur. Bu, hiçliğe yani kendine dayanan edimsel kuruluşun hiç bir temeli yoktur. Hiçbir haklılandırma söylemi, kurumsallaşan dilin edimselliği ile ilişkili bir üst dil rolü oynayamaz. (Raffoul, 2008: 282). Dolayısıyla bir kararın kendini gerekçelendirmesi olanaksızdır ve önsel (apriori) ve yapısal nedenlerden dolayı, bir karar asla kendine mutlak biçimde cevap veremez. Derrida'nın otoritenin mistik temeli dediği ve mistik unsur olarak adlandırdığı şey

böylece açığa çıkmış olur: Derrida'nın “Burada, kurucu eylemin şiddetli yapısının duvarları içine hapsedilmiş bir sessizlik vardır. Duvarlarla örülmüş, duvarların içine hapsedilmiş –çünkü bu sessizlik dile dışsal değildir” (Derrida, 2010a: 58) şeklinde tanımladığı bir unsur, otoritenin mistik kuruluşu olarak anladığı şeydir.

Montaigne'in “Halbuki yasalar güvenilirliklerini adil oldukları için değil, yasa oldukları için korurlar: Otoritelerinin mistik temeli budur, başka bir temeli yoktur” cümlelerine gönderme yapan Derrida, Montaigne'in burada yasaları, yani hukuku adaletten ayırt ettiğini vurgular. Derrida için de, “hukukun adaleti, hukuk olarak adalet, adalet değildir. Yasalar, yasalar olarak, adil değildirler. Onlara uyulmasının sebebi adil olmaları değil, otoritelerinin olmasıdır” (Derrida, 2010a: 56).

Ayrıca burada aynı zamanda kuralın *epokhēsi* de söz konusudur. Bu askıya alma ânı, bu epokhe vakti olmasa, dekonstrüksiyon da mümkün olamaz. Kuralın aporiası, etik kararın kararverilemez olması ile ilgilidir. Etikteki yükümlülükler ‘bir kural biçimini’ alamaz ve almamalıdır (Derrida, 2008: 24); etik asla bir göreve uygunluk olarak oluşturulan bir norm olamaz. Etik buyruk kesinlikle paradoksal olarak her zaman kuralın ötesinde meydana gelen bir buyruk olmalıdır. Derrida için en basitinden bir kuralı uygulamak ya da bir normu takip etmek sorumsuzluğun kendisi olacaktır. Sorumluluk sadece kurala sahip olunmadığında söz konusudur. Sorumluluğun kökeninde, kurala sahip olmamak ve yokluğu bir aporia olarak sürdürmek yer alır. Bu da görev dilinin ötesine gitmektir ki etik emir çelişkili olarak her zaman kuralın ötesinde oluşur: “Tek kelimeyle etik, vazife uğruna feda edilmelidir. Bu, etik vazifeden, vazifeden dolayı saygı duyulması gereken bir vazife

değildir” (akt. Raffoul, 2010: 295). Daha net şekilde kuralın aporiası, kuralın hem bilinmesi ve hem de görmezlikten gelinmesi, aşılması ve onun üstesinden gelmesidir; “bütün normatif kavramlarda olduğu gibi, o, hem kuralları hem de kuralları olmayan özellikleri içerir”, böylece “kişi kuralı bilir ama asla onun tarafından bağlanmaz” (Derrida, 2008: 25). Kararın icat edilmesi aporianın kuralın épokesi olan başka bir kesitinde meydana gelmelidir. Derrida, sorumluluk ve özgür karar söz konusu olduğunda bir reçeteyi, emri, kuralı veya yasayı temel almanın geleneksel bir kabul olduğunu öne sürer. Bu hesaplanabilir ve programlanabilir bir işlemdir. Bir kuralı basitçe uygulamakta veya bir hesabı hayata geçirmekte herhangi bir sorumluluk var mıdır? Bu durumda adil ya da adaletsiz olmak için, özgür bir biçimde, davranışlardan, düşüncelerden ve kararlardan sorumlu olmak gerekir. Özgürlükten yoksun bir varlığın kararının adil ya da adaletsiz olduğu söylenemez.

Derrida'ya göre, sorumlu karar, kuralı, kanunu veya ahlak yasasını “yorumun yeniden kurucu eylemi” içerisinde yeniden icat etmelidir. Adaletin yerini bulması için kendi tekilliği içerisindeki öteki ile ilişki şeklinde yeniden icat etmelidir. Yasanın veya kuralın yeniden icat edilmesi, önceki bağlamından ayrılması anlamına gelir. Yasa yeni bağlam içerisinde, yeniden icat edilmeli ve yeniden yorumlanmalıdır. “Örneğin bir yargıcın kararının adil olabilmesi için onun bir hukuk kuralını veya genel bir yasayı izlemesi yetmez, o kuralı veya yasayı, bu yasa daha önce var olmamış gibi, sanki bu yasayı her seferinde yargıcın kendisi icat ediyormuş gibi, tekrar tesis eden bir edimle üstlenmeli ve tasdik etmelidir” (Derrida, 2010a: 70). Bu yeniden icat, bilginin ötesinde bir olay olan öteki ile ilişkinin kural dışı bağlamının aporiası içerisinde olmalıdır;bu ötekinin yaşanmış deneyimi

erişilemezdir. Burada Derrida'nın, Kant'ın tartışmasını, yani kesin tespit ve ön kabulleri geride bırakmak gerektiğini vurguladığını anlıyoruz. Karar anı kural koyucu olan belli bir düzenin dışında olmalıdır. Kişi, bu anda olanaklılığın tüm referanslarını geride bırakır. Aporianın derinliğinde kişi “olanaksız” ile yüz yüzedir. Bu, kişinin sorumluluk anıdır. Her tekil durumda kişi, olanaksız olanı yapmalı, yani, ötekinin var olmasını sağlayacak yasayı icat etmelidir.

“Bir kararın adil ve sorumlu olması için, onun kendi momentinde –eğer böyle bir moment varsa- hem kurallı hem de kuralsız olması gerekecektir. Hem yasayı muhafaza edici, koruyucu olmalı, hem de onu her durumda yeniden icat etmek, yeniden haklılaştırma ödeviyle yükümlü olmak için, onu dekonstrüksiyona tabi tutmalı ve askıya almalıdır. Her durum başkadır, her karar farklıdır ve mutlak biçimde biricik bir yorumu gerektirir (Derrida, 2010a: 71).

Karar, aporetik deneyim içerisinde verilmelidir. Öteki'ne yönelik adalet vaadi tarafından yönlendirilmelidir. Özgürlük ve sorumluluk adına kişi, yasayı askıya almalıdır. Ama sorumluluk aynı zamanda kişinin yasaya, etiğe, bilgiye, anlama ve mevcudiyete başvurmasını talep eder. Düzenleme olmalıdır, aksi takdirde hesaplanamaz olan adalet fikri bizi kötü icatlara götürebilir (Dibartolomeo, 2003: 242). “Adaletle karşı adil olmak gerekir ve ona karşı adil olmanın ilk adımı onu duymak, okumak, yorumlamak, nereden geldiğini, bizden ne istediğini, bu istediği şeyi tekil deyimler aracılığıyla istediğini bilerek anlamaya çalışmaktır. Bu adaleti, onun evrensellik iddiasına rağmen veya tam da bu iddiası sebebiyle her zaman

tekilliklere ve ötekinin tekilliğine hitap ettiğini de bilerek anlamaya çalışmalıyız” (Derrida, 2010a: 66). Derrida için, tikellik öteki olarak, hesap edilemeyen olarak kendini gösteren şey ile ilgilidir. Dolayısıyla tikellik her ne şekilde ortaya çıkarsa çıksın, mekanik bir hesabın kurallarına veya bir belirleyiciliğin yasalarına indirgenemez.

Derrida’ya göre, karar verme edimi, bir hesaplama işi olmayıp, önceden başvurulabilecek bir yasayla belirlenmediği için, sorumlu olduğumuz, politik ve etik bir edimdir (Derrida, 1992b: 24). “Adalet imkânsızın bir deneyimidir. Yapısı bir açmaz deneyimi olmayan bir adalet isteminin, arzusunun, talebinin, olduğu neyse o olma şansı, yani haklı adalet çağrısı olma şansı hiçbir şekilde olmayacaktır... Adalet, hesap edilemezdir ve aporetik deneyimler ne kadar olası değilse o kadar da zorunlu adalet deneyimleridir, yani adil olan ile olmayan arasındaki kararın hiçbir zaman bir kuralla güvence altına alınmamış olduğu anların deneyimleridir” (Derrida, 2010a: 62). Dolayısıyla kararverilemezlik deneyimi olmaksızın ahlaksal bir sorumluluktan söz edemeyeceğimiz gibi siyasal bir sorumluluktan da söz edemeyiz.

Derrida’ya göre, hiçbir anda bir karar, şimdide ve bütünüyle adil olabilir gibi görünmemektedir. Çünkü o, ya bir kurala göre alınmamıştır ve onun adil olduğunu söylememize hiçbir olanak tanımaz ya da çoktan bir kuralı izlemiş, onu almış, onaylamış veya yeniden icat etmiştir. Bu yüzden karar adını almayı hak eden her kararın içinden geçmesi gereken kararverilemez deneyimi hiçbir zaman geçmemiş veya geride bırakılmamıştır; kararın içinde aşılmış bir an değildir. Kararverilemez

olan bir hayalet gibi, her karar olayında takılıp kalmış ve yerleşmiştir (Derrida, 2010a: 73).

Yasa ile ilgili başa bir durum daha vardır ki bu onun daima, ekonomik ve politik güçlerden etkilenmesi ile ilgilidir. Bu nedenle ister ahlaki ister siyasi yasa olsun, o, duruma göre değişebilir ve yerine göre farklılık arz edebilir. Yasa, bir metin olarak yazıldığından yoruma açıktır. Yunan düşüncesinden Roma hukukuna kadar, dini hukuk ya da modern hukuk bize, yasa hakkındaki tüm geleneğimizin tarihsel olduğunu göstermiştir.

Derrida'nın etiğin sınırları içindeki aporiaları dile getirmesi ve etikte esas olanın bir kararverilemezliğin deneyiminden ve bir aporia deneyiminden geçmek olduğunu söylemesi, onun etiğinin bir *aporetik etik* olarak adlandırılmasına olanak tanımıştır. Şimdi bu aporetik etik ile ne ifade edildiğini ve söz konusu aporiaları daha net bir şekilde açmak uygun olacaktır.

2. Derrida'nın Aporetik Etiği

*İmkan-sız-ın ta kalbinden birisi
“yapısökümün” vuruşunu veya atışını duyacaktır.*

Papier Machine

Derrida'nın etik konusundaki görüşleri tıpkı felsefesinde olduğu gibi sistematik ve bütünlüklü bir şekilde sunulamaz. Derrida, sık sık etiğin, belirli bir imkânsızın deneyimlenmesi, onunla karşılaşılması, ona maruz kalınması veya onun aporiasına katlanılması olması gerektiği gerçeğinde ısrar eder. 1960'ların başlarından itibaren giriştiği yapısöküm çalışmalarında etik konuların hiç eksik olmadığına altını çizmesine rağmen (tematik olmayan dolaylı bir yolla olsa da), etik üzerine olan daha açık metinlerinde –adalet, hak ve hukuk, sorumluluk, etik karar, bağışlama, konukseverlik, armağan, sır / giz ve konukseverlik hakkındakiler de dahil olmak üzere– etik teriminin genelde anlaşılan anlamıyla ve normatif etikte olduğu gibi bir ahlaki sistem önermediğinin altını çizer. Ocak 2004'te ölümünden birkaç ay önce Fransa'da günlük gazete olan *L'Humanité*'ye verdiği röportajda şöyle keskin bir açıklama yapmıştır: “Bir şekilde, etik meseleler her zaman var olmuştur, ama eğer etik dendiğinde bir kurallar ve ahlaki normlar sistemi anlaşılıyorsa, o zaman hayır, ben bir etik önermiyorum. Beni ilgilendiren, aslında, etiğin aporiaları, sınırları, özellikle de bağışlama, affetme, sır, tanıklık, konukseverlik ve –hayvan ya da değil tüm canlılar etrafındaki sorunlardır” (Derrida, 2004). Derrida için asıl konu, Levinas'ı takiben söylediği gibi etiğin etikselliğini veya etikliğini (l'ethicite de

l'ethique) ve onun olanaklılığını¹⁶ sorunsallaştırma ya da -sadece problem haline getirme değil aynı zamanda- aporetik kılma meselesidir.

Derrida'nın etiğin olanaklarına yönelmesi, onun hem inşa edici hem yıkıcı, hem olanaklı hem de olanaksız kılıcı sınırlarına ve aporialarına da bir geri dönüşün üstlenilmesini ima eder. Derrida'nın ifade ettiği ve uyguladığı gibi, yapısökümün anlamlarından bir tanesi de felsefi sistemlerin özünde olan aporiaları ortaya çıkarmaktır. Bu durumda yapısökümün aporetik düşünce olarak anlaşılması gerekir.

Derrida, *Apoiras*'ta kendi düşüncesindeki aporetikğin ne olduğuna ve tarihine değinir: “Şimdi anımsıyorum ki uzun zamandır o eski ve bitkin Yunanca terimi aporia, mantığın ve felsefenin bu yorgun sözcüğü, her zaman kendini benim üzerime dayatmaktaydı ve son zamanlarda bunu daha da sık yapmaktadır” (Derrida, 1993: 13). Birkaç satır sonra Derrida aporia konusunu kendi düşüncesine yansıtan birkaç durumun örneğini verir. Bunlar arasında zamanın aporetikliği, kararverilemezliğin sınırları, aporetik yerinden etmenin çok defa cereyan ettiği sözde kararverilemez olgu benzerleri, *Glas*'ın çifte açmazları, olanaksız yas çalışması, olanaksız olarak ötekinin icat edilmesi, olanaksız olarak armağan ve etik, karar ve sorumluluk başta olmak üzere olanaksızlığı içeren bütün fenomenleri sıralar (Derrida, 1993: 15). Derrida için aporia ile ilişki, bir deneyimin süregelmesidir ki bu deneyim, sürdürülmesi gereken bir sınırın deneyimidir. Bir aporia bir kapanmayı göstermez, tam tersine, bir şeyin

¹⁶ Derrida *Adieu a Emmanuel Levinas* adlı kitabında etik hakkında konuşurken, kendisini ilgilendiren şeyin etik değil, kutsal olan bir diyalogla bir kutsallıkla sınırlandırılmış olduğundan söz eder. Dolayısıyla Derrida'nın aporetik etiği bu kutsal düşüncesinden çok uzak değildir ve o etiğin ötesinde bir etikten söz eder. Levinas'ın geliştirdiği gibi hem ontolojinin hem de etiğin ötesinde şartsız bir etik görüşünü üstlenir. Sonraki eserlerinden olan *Voyous*'ta ise bir “hiper-etik”ten söz eder. Sorun, etiğin anlamlarını varsaymak yerine, etiğin etikselliğini sorunsallaştırmaktır (Derrida, 2003).

kendisini olumlayıcı şekilde ifade ettiği bir sınırı temsil eder. Bu nedenle olay “ne onda durmak ne de onun üstesinden gelmektir” (Derrida, 1993: 32). Buna karşılık “aporiaya göre düşünme meselesidir” (Derrida, 1993: 13).

Aporialar, yıktıkları ya da sekteye uğrattıkları şeyler hakkında inşa edicidir ve bu bağlamda olumlu birer fenomendirler. Derrida'nın yapısöküme bahşettiği olumlu ya da olumlayıcı anlamın sebebi de budur. 2004'teki *L'Humanité* röportajında şu ifadeyi kullanır: “Bir yapısöküm sloganı olmasına rağmen; gelene, gelecek olana, ötekine açık olan bir slogan. Kişinin ‘aporetik düşünce ile sürekli uzlaşması’ önceliği ile birleştirilmesi gereken bir slogan” (Derrida, 2004). Bir aporia, dolayısıyla, kapatma ile eş anlamlı olmayacaktır ama ondan farklı olarak bir şeyin onun içerisinden geçerek kendisini doğrulayıcı biçimde seslendirdiği bir sınır olacaktır. Böylece aporialar olumlayıcı ve inşa edicidir.

Burada Derrida felsefesindeki olanaklı ve olanaksız, olanaklı olarak olanaksız ve olanaksız olarak olanaklı ile olanaksızın olanağı düşünceleri ortaya çıkmış olur. Olanaksız artık olanaklının zıttı olmayıp, tersine “olanaklıyı sarmalayan”, olanaklıyı gerçekten “olanaklı kılan” veya ona imkân tanıyan şey olacaktır. Derrida, olanaksızın mümkün olduğunu, onun mümkün hale geleceği anlamında değil, daha radikal bir biçimde, olanaksızın olanaksız olarak mümkün olduğunu öne sürecektir. Paralel bir biçimde, “olanaklıyı olanaksız hale dönüştürme” ve eğer olanaksız olanaklı ise (olanaksız olarak), olanaklının belirli bir şekilde olanaksız olduğunu (yani bir aporiadan çıktığını) fark etme meselesi olacaktır. Bu olgu hakkındaki bir tartışmada Derrida şöyle yazmıştır:

“Daha sonra olanaksızlığın, olayı söylemenin belirli bir olanaksızlığını veya olayı söylemenin belirli bir olanaksız olanaklılığını, hangi anlamda bizi başka biçimde düşünmeye mecbur kıldığını olanaklılığının felsefe tarihinde ne anlama geldiğini göstermeye çalışacağım. Başka bir deyişle, ifadenin içerisinde 'olanaklı' sözcüğünü niçin ve nasıl duyduğumu, ki burada bu 'olanaklı' sadece 'olanaksızın değişik bir biçimi” veya 'olanaksızın zıttı' değildir- ve neden burada 'olanaksız' ve 'olanaklı' “aynı şeyi söylemektedir” meselesini açıklamaya çalışacağım” (akt. Raffoul, 2008: 273).

Etiğin olanaklılık koşullarına dönüş, bu nedenle aporiaya ve bir olanaksızlığa götüren bir harekettir. Aporia, etkilediği şeyin olanaklılık koşulu olarak ortaya çıkar. Bu durum, Derrida'nın şu açıklamasının sebebidir: “Beni ilgilendiren şey aslında etiğin aporiaları ve sınırlarıdır” (Derrida, 2004). Dolayısıyla Derrida'nın etiğin etikliğini konumlandığı yer aporianın ve olanaksızın içindedir: “Olanaksızı etiğin olanaklılığı olarak sorguluyorum: Koşulsuz konukseverlik, hukuk ve siyaset alanında, hatta daha dar anlamda etik alanında bile olanaksızdır. Etik olanaksızı yapmalıdır; affetmek sadece affetmenin mümkün olmadığı yerde olur. Olanaksızı yapmak bir etik olamaz ancak bu, etiğin koşuludur. Olanaksızın olanaklılığını düşünüyorum” (Derrida, 2004). Konukseverliğin koşulsuz olma gerekliliği karşısında, etikte koşulsuz konukseverlik olanaksızdır. Konuğun ağırlanmasının koşulu, kabul edenin ya da ev sahibinin evin efendisi olarak kalması ve kendi otoritesini korumasıdır. Böylece sunulan armağan sınırlanır ve bu sınırlama da konukseverliğin koşulu haline gelir.

Derrida şöyle devam eder: “Armağan, ‘eğer öyleyse, eğer olanaklıysa, olanaksız olarak ortaya çıkmalıdır. Armağan olanaksızdır ve yalnızca olanaksız olarak olanaklı olabilir; konukseverlik koşulsuz bir ağırlama olmalıdır (ki bu imkansızdır), sorumlu karar kurallar olmaksızın ve nasıl’ını bilmeksizin yargıya varmalıdır” (Derrida, 2004). Konukseverlik kendini olanaksız olarak üretir. Başka deyişle, etik, her zaman, sadece olanaksız olarak gerçekleşebilir ve olanaksız, etiğin olanaklı oluşudur.

Bu olanaksızlık Derrida’nın bağışlama kavramında da kendini gösterir: Salt bağışlama, bağışlanamaz olan şeyi ve kişiyi bağışlamaktır. Bağışlanabilir şeyi bağışlıyorsam, aslında bağışlamıyorum demektir. “Demek ki bağışlamanın gerçek ‘anlam’ı bağışlanmaz olanı da, bağışlanmak istemeyeni de bağışlamaktır” (Derrida, 2006a: 218). “Bağışlama yalnızca bağışlanmaz-olanı bağışlar. İnsan bağışlayamaz, bağışlamaması gerekir; eğer varsa, yalnızca bağışlanamaz-olanın varolduğu yerde bağışlama vardır” (Derrida, 2005b: 44). Bu salt bağışlama, bağışlanmayı bağışlayan bu bağışlama, olanaksız bir bağışlamadır, olanaksız olanı yaptırır, hesaplanabilirlik olarak yorumlanan akıl ilkesini parçalar ve yalnızca olanaksız olanı gerçekleştirirken olanaklı olabilir.

Derrida etik üzerine olan bildirisi “Hostipitalité”¹⁷ de çifte bir çelişkiye, çifte bir bağa ya da aporetik bir noktaya değinmiştir. Bu bildiride “Konuksev(-er/-

¹⁷ Fransızca’daki *hospitalité* sözcüğü konukseverlik anlamına gelir. *Hostipitalité* sözcüğü ise İngilizceye *hostipitality*, Türkçeye *konuksev(-er/-mez)lik* olarak çevrilmiştir. Ayrıca Derrida’nın 9-10 Mayıs 1997’de İstanbul’da sunmuş olduğu bildirinin de başlığıdır.

mez)lik” meselesi Kant felsefesi bağlamında ve etik bir tartışma odağında yürütülür. Derrida etiğinde konukseverlik ve dostluk konularının öne çıktığını ve bunlardaki etik meselelerin de siyasi bir toplulukla ilişkilendirilerek ele alındığını görürüz. Özellikle konukseverlik konusu günümüz göçmen ve mülteci politikalarını ilgilendiren bir konudur. Kant’ın metinlerinde ele alınan konukseverlik tartışmasının temelinde sömürgecilik meselesi yer alır. Kant’a göre sömürgecilik, konukseverlik yasalarını kötüye kullanmaktadır, çünkü sömürgeci yabancı bir toprakta konukluk haklarının ötesine geçerek, yenilen halka egemenliğini empoze eder (Stocker, 2006: 336). Dostluk meselesi de klasik ve erken modern düşünürlerine siyasi bir topluluk üzerinden ele alınır.

“Konuksev(-er/-mez)lik”teki konukseverlik tartışmasında, ev sahibinin konukseverlik gösterebilmesi için konuğu, ait olmayan, ev sahibi ya da mülk sahibinden başka biri olarak tanımlaması gerektiği belirtilir. Ev sahibi ve düşmanlık arasındaki etimolojik ilişki¹⁸ konuğu öteki olarak tanımlama düşüncesine destek olur. Derrida’ya göre konukseverlik, hiçbir zaman ortadan kalkmayacak ve çözülemeyecek olan bir çelişkiye dayanır. Stocker, *Derrida Etiğinde Çelişki, Aşknlık ve Öznellik* adlı metninde konukseverliğe içkin olan bu çelişkiye olumlayıcı bir tavır yükler ve böylece konukseverlik ile düşmanlık arasındaki kurucu karşıtlığı yadsır.

Derrida *Şiddet ve Metafizik*’te Levinas üzerinden yoğun bir etik tartışmaya girer. Levinas etiğin ilk felsefe olduğunu söylemişti. Derrida Levinas ile pek çok konuda aynı düşünse de ondaki çoğu şeyi de reddeder. Levinas’ın Öteki’ne yönelik

¹⁸ Host-hostility. Fr. Hôte-hostilité

'şiddet-olmayan'a yaptığı vurgu, 'aynı'ya uygulanan şiddetin bir biçimidir, çünkü Öteki bilinci ancak Öteki'nden ayrılınca var olabilir ki bu Öteki'ne uygulanan bir güçtür. Levinas'ın hiç şiddet içermeyen etik bir duruşa yönelik olan iddiası, bu gücün inkârının da şiddet içermesi bakımından sarsılır. Derrida, Öteki'nin her zaman orada olduğu düşüncesine katılmakla birlikte, temel vurguyu *dil* üzerine yapar. Dil, hiçbir zaman tümüyle içsel olmayan ve daima dışsal kökenlere sahip olandır. Çünkü o ancak Ötekinin varlığında, onunla iletişimin mümkün olduğu durumlarda dil olabilmıştır. Bu sebeple dil, yalnızca ötekilere gönderilen mesajları değil, Öteki'ni de içerir (Stocker, 2006: 337-338). Derrida *Şiddet ve Metafizik*'te, mutlak bir etik duruşun şiddete karşı şiddet olacağını söylemiş ve bu sebeple de saf anlamda bir etik olamayacağını belirtmiştir. Ayrıca ben her zaman Öteki ile ilişki içinde olduğumdan, etik hiçbir zaman olmamazlık edemez.

Derrida'ya göre etik olduğuma ilişkin iddialarım, ahlak yasasına karşı olan yükümlülüğümden değil, mutlak bir 'kendi' (self, mème)'nin, kendisiyle girdiği mutlak ilişkiden kaynaklanır. Derrida döngüsellik ve çelişkiyi kaçınılmaz olarak görür. Diğerleriyle kurulan etik ilişkiler ile kendimin başka versiyonlarıyla kurduğum bağ arasında bir ilişki vardır. Başka kendilerle bağlı olduğuma ilişkin etik öncesi bir anlayış etğin koşuludur ve Levinas, etik öncesi ilişkinin de etik olduğunu iddia etmiştir. Derrida bunun bir döngüsellik içerdiğini ve bu döngüsellik yadsınmaması gerektiğini söyler. Ona göre, empirik çeşitliliği yadsıyan ve aşkın bir birlik yaratmak adına döngüsellik ve çelişkiyi reddetmeye çalışan metafiziktir (Stocker, 2006: 340).

Saf içsellik diye bir şey olmadığından, kendi dışımızda, dışsallıkta varolabilmeliyiz. İçselliği dışsallıktan üstün tutan Platoncu düşünce, iyi ile kötü arasındaki karşıtlığı içerir. Oysa Derrida bu terimleri pek fazla tartışmaz ancak iyi ile kötü arasındaki mutlak karşıtlık üzerine kurulan her tür etiği reddettiğini belirtir. Derrida’da etik, daima içimde kendi dışındaki bir şeylere sahip olmam temelinde, dostluğun ve konukseverliğin olumlanmasını gerektirir, bunun yolu da kendimi olumlamaktan geçer. Etik mutlakçı olamaz. Etik, Öteki’nin benden ayrı ve farklı olmasına izin vermelidir. Ona göre etiğin bir de düzenleyici olan Kantçı yönü vardır ki bu, uymak için çaba göstermemiz gereken yasaya kayıtsız şartsız itaat etme arayışıdır; ancak onu hiçbir zaman tatmin edemeyiz. Konukseverlik ve dostluk bizi her zaman çağırıyor olmakla birlikte düşmanlığa ve düşmana da sıkıca bağlıdır. Etikte bir dizi soyut ilke yerine, somut ötekilerle kurduğumuz somut ilişkilerimizi izlemek zorundayız. Eksiksiz yerine getirme imkânsız olduğundan, birtakım yükümlülükleri yerine getirmek için uğraşmalıyız ama aynı zamanda tümüyle yerine getirilmiş olmalarını da hiçbir zaman beklememeliyiz. Çünkü aslında etik her yerdedir ve imkânsız olandır (Stocker, 2006: 343-344).

Derrida mutlakların olmadığı ve etik yargılar verirken her zaman bir bağlama başvurulması gerektiğini söyleyen etik bir yaklaşımı benimsemiştir. O, mutlakçılığın karşısındadır ve iyiyi kötünün karşıtı olarak koyan bir etiğin ya da iyinin mutlak uygulamalarının yıkıcılığının farkındadır. Kavramların felsefi ve dilbilimsel alanlarını, empirik bir çeşitlilik ile aşkın kuralların zorunluluğu arasında sıkışmış olarak kurar. “Derrida’da, hiçbir zaman gerçekleştirilemeyecek Kantçı bir

düzenleyici ideal olarak etik mutlak ile etik durumların sınırsız ampirik çeşitliliği arasında bir ikircilik vardır” (Stocker, 2006: 347).

2.1. Olanaksızın Olanığı

Öznenin hesaplanabilirliği görüşüne karşı sorumluluğun heterojenliğine işaret etmek için Derrida, sorumluluğun “olanak(sız/lı)lığı” dediği şeyin altını çizer. Burada ‘olanaksız’ olamayacak şey anlamına gelmez, bunun yerine özne tarafından varsayılan beklentinin dışında ve hesaplanabilirliğin soyut ufukları dışında gerçekleşen şey anlamına gelir. Kişi, bir noktaya kadar hesaplayabilir, ancak “hesaplanamaz gerçekleşir” (Derrida, 2001: 61). Derrida, öznenin olanaklılık koşullarının fazlalığının altını çizmek için “olanaksız”ı, “olanak(sız/lı)lık” şeklinde yazar ve bunu olayın olanağını özgür bırakmak için yapar. Derrida, “hesaplanamaz ve tahmin edilemez tekillik”in değeri ile ilişkilendirdiği “tahmin edilemez olanaksızlık”ın değerinden bahseder (Derrida, 2005: 148).

Olanaksız sadece olamayacak şey ve dolayısıyla boş veya değersiz bir şey olmayıp, olayın açılışıdır. Derrida, olayın ve olanaksızın etkisizleştirilmesine ve öznenin gücüne karşı çıkar. “Öznenin makineleştirilmesine, birinin gücünün tesis edilmesine, bazı 'yapabilirim'lere, “bunların hepsine karşı çıkarım, ilk başta da daha önce olanak-sız başlığı altına koyduğum her şeye ki bunlar (negatif olmayan bir biçimde) benim olanaklarımın düzenine, 'yapabilirim'in düzenine yabancı kalmalıdır” (Derrida, 2008a: 166). Dolayısıyla Derrida, egonun olayı

etkisizleştirme gücüne karşı çıkar ve olay olarak bir olayın olanaksız olduğunu söyler. Ona göre, bir olay veya buluş sadece olanak/sız olarak mümkündür. Dahası, “bu olanaksız, olayın olanağına işaret eden şeydir” (Derrida, 2008a: 151). Derrida için, “olay kendisini olanak-sız olarak duyurmalıdır. Bir olay veya bir buluş yalnızca olanaksız olarak mümkündür” (Derrida, 2005: 144). Eğer sadece zaten mümkün olan, yani beklenen ve tahmin edilen olursa bu bir olay değildir. Olay ancak olanaksızdan geldiğinde mümkündür ve ancak olanaksızın gelişi şeklinde gerçekleşir.

Derrida'ya göre olanak/sız düşüncesi ile aporetik düşünce bir olay, olan ve gelen şey düşüncesinden ayrı düşünülemez. Aporia belirli bir eşik hakkındadır ve gelen şeklindeki olay, “eşiğin deneyimini etkiler” (Derrida, 1993: 33). Örneğin konukseverliğin eşiği, gelenin, konunun hoş karşılanmasıdır. Ölüm, olay, olanaksız konukseverlik, böyle bir aporetik eşiğe bağlanmıştır. Derrida, 2004'te *L'Humanité* röportajında *olaya* dair bu düşüncenin kendisi için önemini ve bu düşüncenin etik üzerindeki önemini şöyle dile getirmiştir:

“Olay, sadece ne olduğu hakkında değil aynı zamanda kimin gerçekleştiği konusunda da tahmin edilemeyen ve tekil biçimde gerçekleşendir. 'Gelen / gelmekte olan şey/kişi ile ne yapılacağı sorusu, konukseverlik, armağan, bağışlama, sır/giz, tanıklık düşüncelerini kumanda eder. Bunların hepsi, 'neyin ve kimin olduğu / vardığı', tahmin edilemez şekildeki olayla ilgilidir. Birisinin zaten olduğunu tahmin ettiği olay artık olay değildir. Olayda beni

ilgilendiren şey onun tekliğidir. O, her seferinde bir kere olur. Bir olay, dolayısıyla, eşsizdir ve tahmin edilebilir değildir”

Derrida, bir olayın asla bir beklenti içerisine dâhil edilemeyeceğini vurgular: bir olay asla “yatay olarak” gelmez, onu görebileceğim, umabileceğim bir ufuktan ortaya çıkmaz: bunun yerine bir olay benim üzerime düşer, yukarıdan dikey olarak gelir ve tam bir sürprizdir. “Gelen / gelmekte olan şeklindeki olay, onu görmeksizin dikey olarak üzerime düşen şeydir: Olay, varmadan / gelmeden önce, bana sadece olanaksız olarak görülebilir” (akt. Raffoul, 2008: 290). Konukseverliğin olanaklı olması için ötekinin gelişi şarttır. Gelene ne yapılacağı konusu kestirilemez olmalıdır. Çünkü kestirilen bir durum olduğunda o, olay özelliğini kaybeder. Olayın özelliği, kestirilemez ve biricik olmasıdır, o tekildir, bir kez olur ve her defasında öngörülemezdir. Böylece olanaksız, öznenin dışında olup, onu aşar. Etiğin koşulu da işte bu, kişinin kendi yolunu bulma olanağını ifade eder. Yine Derrida olayın sürprizini şu şekilde tarif edecektir: “Olay, beni şaşırtmak için, kavrayışı şaşırtmak ve askıya almak için gelendir, gelmekte olandır: Olay, her şeyden önce ilk başta anlamadığım / kavramadığım şeydir. Daha doğrusu, olay her şeyden önce anlamadığım şeydir. Olay buna dayanır: kavrayamadığım şeye: anlamadığım gerçeğine: benim kavrayamayaşıma” (Derrida, 2003a: 90). Kişi böyle bir anlayamamayı karar anının bilinmemesine atfedecektir.

Burada, deneyimin içkinliğinin kalbinde ve sınırında ötekine karşı cevap verilebilirlik olarak sorumluluğun aşkınlığının yazılması (veya “silinmesi”) söz konusudur. Bu aşkınlık, içkinlik içerisinde olur (Raffoul, 2008: 289). Olanak(sız)

Kantçı anlamda bir idea değildir. Derrida bunu çok net açıklar: “Bu olanak/sız olumsuz değildir. Ulaşılamaz değildir ve sonsuza kadar erteleyeceğim şey değildir: Bana bildirilmiştir, üzerime çullanmıştır, benden önde gider ve şimdi burada, beni, sanallaştıramayacak ve potansiyel olmayan bir şekilde yakalar. Dolayısıyla, bu olanak/sız, düzenleyici bir idea ya da ideal değildir. Reddedilemez biçimde gerçek olandır. Öteki gibidir. Ötekinin indirgenemez ve üstlenilemez difference'si gibidir” (Derrida, 2008a: 167). “Olanak/sız” olay her seferinde bir “eşiğin”, eşik olarak bir buranın ve hoş karşılama alanının durdurulması ve kurulmasıdır. Burada ve şimdi olanaksız vardır (Derrida, 2008a: 151). Olanaksızın etiği, deneyimin hesaplanamazlığını içerir. Derrida'nın etik anlayışı, adalet temelinde ötekine karşı sorumluluk üzerine kurulmuştur. Etik, Derrida'da sonsuz bir borçtur. Hiçbir zaman ödeyemeyeceğim ve hiçbir zaman eşit olamayacağım asimetrik bir zorunluluk içeren özneler arası bir yapıdadır (Critchley, 2005: 66).

Dolayısıyla, Derrida tarzı etik, kendisini farklılığın ve ötekinin hoş karşılanmasının etiği olarak tanımlayacaktır. Ona göre “konukseverlik sadece etiğin alanı değil, aslında etiğin kendisi, etiğin bütünü ve prensibidir” (Derrida, 1997: 94). Böylece olanak(sız), sınırların deneyimi haline dönüşen bir konukseverlik etiğinin ve başkalık olayında üstlenilemez veya “olanaksız” olarak kalan şeyin adı olacaktır. Öyle ki kendini olayın etiği olarak da tanımlar. Olanaksızın etiği, aporetik yapısı içinde, ötekinin olayının hoş karşılanması ve konukseverlik zorunluluğudur. Olanak(sız), olayın olanağı olarak bu hoş karşılanmanın yeri olmaktadır (Raffoul, 2008: 288). Derrida, konukseverlikten bahsederken aslında konukseverlik olmayan koşullu bir konukseverliği, koşulsuz olan asıl konukseverlikten ayırır. Konukseverlik

koşul koymamalı ve konuğu seçmemelidir. Örneğin hoşgörü, yani bir noktaya kadar konukseverlik, konukseverlik değildir, aslında konukseverliğin de karşıtıdır. Çünkü burada öteki, ev sahibi tarafından, yani hoş karşılayan güç tarafından belirlenen koşullar bazında “hoş karşılanır”. Dolayısıyla ötekinin – varanın (arrivant, arrival) – hoş karşılanması, ev sahibi tarafından evin efendisi olarak değil, varan konuk tarafından olmalıdır. Konukseverlik konuğun, varan kişinin veya şeyin tarafındadır. Konukseverlik, ötekinden gelir; konukseverliğin olması için ötekinin varması olayının gerçekleşmesi gerekir. “Olan şey olur, kim gelirse gelir ve bu, sonunda adını hak eden tek olaydır” (Derrida, 2008a: 161).

Koşullu konukseverliği Derrida, konukseverlik olarak değil, ev sahibi tarafından gelen öteki’ne bir güç uygulanması olarak görür. Koşullu konukseverliğe karşın, Derrida, koşulsuz, mutlak veya saf, yani öznenin ön koşullarına bağlı olmayan ve dolayısıyla bu kesin anlam içerisinde mutlak olan konukseverlik nosyonunu öne sürer: “Saf ve koşulsuz konukseverlik, asıl konukseverlik, ne beklenen ne de davet edilmiş olana, mutlak yabancıya ziyaretçi olarak, belirlenemez ve tahmin edilemez olarak, yeni bir varan / konuk / gelen olarak herkese, kısaca tamamen ötekine kendini açar veya zaten açıktır” (Derrida, 2008a: 161).

Ötekinin bu şekildeki gelişine cevaplanabilirlik olarak sorumluluk da hesaplanamaz, olanak(sız) ve mutlak surette ötekinin olacaktır. “Mutlak” burada “tamamen öteki” için kullanılan terimdir ve sorumluluk tamamen ötekinin gelişine bir yanittir, bu anlamda da ötekine karşı mutlak bir sorumluluktur.

2.1.1. Konuksev(er/mez)lik

“Pour qu’il y ait de l’hospitalité il faut qu’il y ait une porte. Mais s’il y a une porte il n’y a plus d’hospitalité. Il n’y a pas de maison hospitalière. Il n’y a pas de maison sans porte et sans fenêtre”

“Konukluğun olması için bir kapı olması gerekir. Ama kapı varsa, artık konukseverlik yok demektir. Konuksever ev yoktur. Kapısız, penceresiz ev olamaz da ondan”

Konuksev(er/mez)lik, 29

Derrida, felsefesine şimdinin mevcudiyetini eleştirerek başlamış, daha sonra ise ilgisi politik ve etik konulara yönelmiştir. Şimdinin birtakım açmazlarını gün yüzüne çıkarmayı, bunlardaki ikilikleri ve problematikleri açıklamayı amaçlamıştır. Bu ise daha çok politik bir problemdir, çünkü Derrida ulus devletlerin, yabancılığın, sürgünün, göçmenliğin, devletsiz kalmanın bir şekilde sıkıntılı süreçler olduğunu düşünür (Derrida, 1997a: 31). Peki Derrida niçin böyle bir kavramı ele alma gereği duymuştur? Bu kavram niçin önemlidir?

Derrida'nın metafizik okumalarında yapısöküm, iz, différance kavramları ne derece önemliyse, politik ve etik görüşlerinde de ikilem, çelişki, açmaz, kararverilemezlik, konuksev(er/mez)lik terimleri o derece önemlidir. Burada Derrida felsefesinde kavramsal bir kaymanın olduğu görülebilir (Direk, 1997: 12). Bunlar etik ve politik sorumluluğu anlamada kilit kavramlar olmuştur. Konukseverlik meselesi de hukuki ve politik olanı bir dönüştürme sürecine tabi kılan bir kavram olarak ele alınmalıdır. Derrida'nın da yapmaya çalıştığı şey etik ve politik olanın sınırlarını zorlayarak, onların dönüşümlerinin olanağını gösterebilmektir.

Derrida, 1997’de yaptığı ilk İstanbul seyahatindeki konukseverlik üstüne olan konferansında ve *De l’hospitalité (Of Hospitality / Konukseverlik Üzerine)* adlı eserinde, günlük dilde kullandığımız “Adın ne?” “Comment t’appelles-tu?” sorusunun, aslında konukseverliğin sorusu olduğunu, sorunun vurguya bağlı olarak dışlayabileceğini veya davet edebileceğini, geri çevirebileceğini veya içeri alabileceğini söyler. O şöyle yazar: “En güçlü biçimini Kant’ta bulan (Sürekli Barış’ta) kozmopolit gelenekte hoş karşılanma hakkına sahip... yabancı... kabul etmeye ilk olarak adını sorarak başladığınız birisidir; mahkemedeki bir tanık gibi, kimliğini bildirip kanıtlamasını istersiniz. Soru sorduğunuz ve talepte bulunduğunuz birisidir, ilk ve en minimal talebiniz şudur: ‘Adın ne? ya da ‘Sana nasıl sesleneceğim?’ (Derrida, 2000: 27).

Yine *Le Monde* için Derrida ile yapılan bir söyleşide, Derrida konukseverliğin “gelen kişinin öncelikle adının sorulmasıyla başlayan bir sorgulamadan” mı ibaret olduğu yoksa “sorgusuz sualsiz buyur etmekle” mi başladığı sorusuna, yani konukseverliğin zorunlu koşulları ile ilgili soruya şöyle yanıt verir:

“Karar, saçma, imkânsız gibi görünen şeyin tam kalbinde alınır (karşıtlık içermeyen, eşit şekilde buyuran iki yasa arasındaki bir antinomi, bir gerilim). Saf konukseverlik *arrivant*’ı, yani gelen kişiyi, hiçbir koşul öne sürmeden, hakkında adı dahil kim olduğuna dair hiçbir şey bilmeden veya bir kimlik belgesi sormadan buyur etmeye dayanır. Fakat bu saf konukseverlik gelen kişiye seslendiğini, dolayısıyla gelen kişinin adlandırıldığını ve ona özgü bir ismin tanınıp kabul edildiğini önvarsayar: ‘Adın ne?’ [‘Comment t’appelles-tu?’] 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 kontrolüne

dönüşmesini engellemeye çalışır. İnsanın evinin eşiğinde sorduğu bir soru ile iki vurgu arasındaki eşikte sorulan soru arasında ilk anda göze çarpmayan çok temel bir fark vardır” (akt. Naas, 2006: 239).

Konukseverlik konusundaki konferansına Kant’tan uzun bir alıntı yaparak başlayan Derrida, ‘konukluk’ kavramını “bir yabancıнын bir başkasının bölgesine varışında ondan düşman muamelesi görmeme hakkı” (Derrida, 2012: 9) olarak tanımlar. Kant’ın “evrensel konukseverlik” nosyonunu yeniden düşünmek gerektiğini öne süren Derrida, Kant’ın nosyonundaki sorunu, konukseverliğin sadece belirli koşullarda sunulması olarak görür. Koşullu konukseverlik düşüncesinin öncelikle Kant’a atfedilmesinin sebebi, Kant’ın *Ebedi Barış Tasarısı*’nda yer alan ve kozmopolit hukukun evrensel konukluğun koşullarıyla sınırlandırılması gerektiğini savunan maddede aranmalıdır. Burada konukseverlik, yasa tarafından düzenlenerek bir zorunluluk haline gelmiş ve ödev ile ilgili olarak ortaya konulmuştur. “Konukseverlik, Kantçı anlamda, her zaman yasal mesele olarak kamusal alanın kamusal doğasına (publicité) işaret eder; kamusal ya da özel konukseverlik, yasalara ve devlet polisine bağlıdır ve onlar tarafından kontrol edilir” (Derrida, 2005b: 34). Bu görüşe karşı Derrida, “spekülatif veya etik nedenlerle değil ama günümüzde dünyada neler olduğunu anlamak ve aktarmak amacıyla” ‘koşulsuz’ veya ‘saf’ konukseverlik adını verdiği şeyi öne sürer (Derrida, 1999e: 70). Koşulsuz konukseverlik, kişinin “başka herhangi birinin gelişi için hazırlıksız olmasına hazırlıklı olmasını” gerektirir. Bu genel ifade, siyasi sistemlerimizin sistemden dışlanan öteki herkese adalet ve konukseverliğe dair armağanı sunması gerektiği şeklinde anlaşılabilir. Bu durumda insan, artık doğanın efendisi olmayacaktır, hatta ulus devletin bile. Tabi ki, öteki herkesin eşsizliğine bu koşulsuz konukseverliği

sunabilmek için, sistemi sürekli yeniden icat etmek ve yeniden bağlamlaştırmak gerekir (Dibartolomeo, 2003: 272). Konukseverliğin bu armağanı, politik sistemlerimizdeki hayvanlar da dahil olmak üzere bütün canlılara saygın bir yer vermeye çalışacaktır.

Koşulsuz ya da salt konukseverlik, beklenmeyen ziyaretçiye hesap sormamayı gerektirir ve gelenin, benim evimin efendisi olduğum yere, evimi, toprağımı, dilimi kontrol ettiğim yere, onu kabul eden yerde geçerli olan kurallara bir şekilde katlanmak zorunda olduğu yere davetli olmadığını varsayar. “Salt konukseverlik, bir gaspçıya, hatta tehlikeli, gerektiğinde kötülük yapabilecek kuşku bir gaspçıya, ne olduğu önceden kestirilemez bir ziyaretçiye evinizi açmak demektir” (Derrida, 2006a: 85).

Bu durumda konukseverlik, düşmanlığa karşıdır. “Düşman muamelesi gösterilen öbür yabancının karşıtı olarak ağırlanan konuk, dost veya müttefik muamelesi gören yabancıdır” (Derrida, 2012: 9). Bu noktada Derrida, konukseverlik gösteren ev sahibinin, yani konuk edecek kişinin, evin efendisi, patronu ve kendi evinin efendisi olduğunu belirtir:

“Konukluk elbette bir hak, bir ödev, bir zorundalık, bir yasadır, yabancı ötekinin dost olarak *ağırlanmasıdır*, öyle olması gerekir; ancak bunun koşulu ev sahibinin, host’un, Wirt’in, kabul eden veya barındıran ya da *iltica hakkı verenin patron*, evin efendisi olarak kalması, *kendi evinde kendi* otoritesini koruması, kendini koruması, kendine bakana bakması ve onu koruması,

dolayısıyla konukluk yasasını evin, *oikonomia*'nın yasası, kendi evinin yasası, yerin (ev, hotel, hastane, yurt, aile, kent, ulus, dil) yasası olarak, sunulan konukseverliğin *kendisinin* yerinin sınırlarını çizen ve onun üzerinde otoritesini koruyan... dolayısıyla sunulan armağanı sınırlayan ve bu sınırlamayı, yani *kendi evinde kendi-olmayı*, ödülün ve konukseverliğin koşulu yapan özdeşlik yasası olarak olumlamasıdır” (Derrida, 2012: 10).

Ev sahibinin koşullu konukseverliği Derrida'ya göre, konukseverlik kavramının kuruluşu itibariyle aporetik olduğunu ve kendi kendisinin yapısını söktüğünü gösterir. Bu noktada Derrida, konukseverliğin kendini yok etmekten, eş deyişle kendini olanaksız olarak üretmekten, yalnızca olanaksızlığı koşuluyla olanaklı olmaktan, yani tam anlamıyla uygulandıkça kendi kendisinin yapısını sökmekten başka elinden bir şey gelmeyen, kendi içinde çelişkili bir kavram ve deneyim olduğunu düşünür (Derrida, 2012: 11). Kendini bir açmaz olarak sunan konukseverliğin olanaklılık koşulu, aynı zamanda onun olanaksızlığının da koşuludur. Gelenin konuk edilmesi bir özdeşlik biçimini, yani evin sahibi olma gücünü ve konuk üzerinde bir kontrolü gerektirir. Konuksev(-er/-mez)likte (hostipitalité) ifade edilen anlamın kaynağı da buradadır.

Derrida için konukseverlikte çelişkili gibi duran iki durum söz konusudur: İlk olarak geleni, herhangi bir bilgi, tanıma veya koşuldan önce, yani herhangi bir kimlikten ve isimden önce buyur etmek. İkinci olarak da belirsiz olmayan birini değil, ismi, kimliği, nereden geldiği belli olan birini buyur etmek. Derrida'ya göre, kim olduğunu bilmediğimiz ve belki de bu yüzden bizim için ve 'yuvamız' için bir

tehdit oluşturabilecek olan ötekini koşulsuzca buyur etmeden konukseverlik olmaz. Çünkü konuk olmaya yaraşır tek konuk Derrida'ya göre, davetsiz konuktur.

Derrida konuğa “hoş geldiniz” demenin, aslında kendi evinin efendisi olmayı, konuğu orada kabul etmeyi, davet etmeyi, kabullenmeyi ya da ağırlamayı, konuğun gelmesine ve eşiği geçmesine izin vermeyi içerdiğini söyler. Ona göre, konukluk yasasında bir kendini sınırlama ve kendiyle çelişme aksiyomu vardır. “Burası bana aittir, ben evimdeyim, bana hoş geldiniz; ‘evinizde gibi davranın’ ama konukluk kurallarına uymak koşuluyla, yani benim evimde oluşunuzun bana ait olduğunu göz önünde tutarak. Efendiliğin ve kendi evinde var olmanın 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. Konukseverlik eşik olur” (Derrida, 2012: 28).

Derrida konukseverliğin eşik olmasını, kapı figürü ile açıklar ve bu eşikten ötürü, aslında konukseverliğin ne olduğunu ve eşiktekinin kimliğini bilmediğimizi söyler. Konukluğun eşik ve kapı haline gelmesini şöyle ifade eder:

“Konukluğun olması için bir kapı olması gerek: ama kapı varsa, artık konukseverlik yok demektir. Konuksever ev yoktur. Kapısız, penceresiz ev olamaz da ondan. Fakat kapı ve pencereler olunca da, bu birisinin anahtarı var ve o konukluk koşullarını denetlemeli demektir. Davete dayalı konuklukla tanrı misafirinin konukluğu arasındaki ayırım, aralık da budur. Tanrı misafirliğinde kapı yoktur. Herhangi bir anda herhangi bir kimse gelir ve

anahtara gereksinimi olmadan kapıdan geçer. Tanrı misafirleri varsa, gümrükler denetlenmez. Davet durumunda gümrük ve polis denetimi olur, böylece konukluk eşik ve kapı haline gelir” (Derrida, 2012: 29).

Konukluk deneyimi, tam da özellikle ev sahibinin konuğa onu evinde ağırlamak üzere eşiği ya da sınırı geçmesini sağladığı düşünülen noktada, bu aporetik kavşakta, bir çeşit çifte taleple, çifte çelişik devinimle ya da çifte zorlama ile karşılaşır. Derrida'nın varsayımı bu kapalı yolun, geçit vermeyen yolun, “bu zorunlu aporinin olumsuz olmadığı; çelişkideki bu felcin kendini yineleyen dayanması olmaksızın, bir konukluğun –ne olduğunu daha bilmediğimiz ve asla bilemeyeceğimiz- kısacık konukluğun asla gelme, varma, hoş geldin’le karşılaşma şansı olmadığı” (Derrida, 2012: 26) yönündedir. Bu sözleriyle Derrida, konukluğun, bir çelişki olarak yerinde durduğunu değil, bu aporetik felcin aşılması gereken şey olduğunu söylemek ister. “Olanaklı olma olanaksız hale geldiğinde, aşılması gereken olanaksızlıktır. Olanaksızı yapmak gerek. Eğer konukluk varsa, olanaksızı yapmalı” (Derrida, 2012: 29).

Yine Derrida koşulsuz konukseverliğin her zaman tekil bir olaya karşı olduğunu söyler: “Gelen her neyse, onun nötrlüğü, ama aynı zamanda da gelen her kimse, kadın veya erkek, onun tekilliği, o kadının veya erkeğin beklenmediği yere gelmesi ki, orada o beklenmediği halde yolu gözlenmektedir. Neyi veya kimi umduğunu bilmeden ya da neyi ya da kimi beklediğini bilmeden... İşte konukseverlik budur, olaya karşı konukseverlik” (Derrida: 1993: 33).

Eğer konukseverlik olayın tekilliğine, herhangi bir bilgi veya tanışıklıktan önce Öteki'ne koşulsuz bir açılmaya dayanıyorsa, evimize veya ülkemize buyur ettiğimiz kişinin dost mu düşman mı olduğunu, bize faydasının mı dokunacağını yoksa zarar mı vereceğini, yardım mı yıkım mı getireceğini asla bilemeyiz. Hatta koşulsuz bir konukseverlik gereği bilmemeliyiz. Konukseverlik, Derrida'nın önerdiği gibi, ancak bu riskin, yani bize, ailelerimize, ülkelerimize, hatta tam da bunları tanımlamamızı sağlayan özdeşlik ilkesine yönelen bir riskin bedeline kadar genişletilebilir (Naas, 2006: 246).

Derrida koşulsuz ve saf konukseverliğin gelen kişinin kim olduğunu bilmeksizin ve onun gelişine hazırlıklı olmaksızın gerçekleşen durumlarda geçerli olduğunu söyler:

“Misafirsen ve ben seni davet etmişsem, seni bekliyorsam ve buluşmaya azırlıklıysam, o zaman bu, ortada bir sürpriz olmadığına ve her şeyin usulüne göre ilerlediğine işaret eder. Ancak, saf konukseverlik veya saf armağanın oluşması için, mutlak bir sürpriz olmak zorundadır. Öteki, Mesih gibi, istediği zaman gelmelidir... Eğer ben koşulsuz konuksever biriysem, davet edilmiş konuğu değil ama konuğu / ziyaretçiyi, ziyareti hoş karşılamalıyım. Hazırlıksız olmalıyım veya ötekinin beklenmeyen gelişi için hazırlıklı olmalıyım, hazırlıksız olmak için hazırlıklı olmalıyım. Bu mümkün müdür? Bilmiyorum. Ama saf konukseverlik ya da armağan varsa, ... bu bağlamda olmalıdır...Bu korkunç olabilir, çünkü yeni gelen kişi iyi biri de olabilir kötü biri de; ama eğer yeni gelenin evini tahrip etmeye gelmesi olanağını dışarda bırakırsan, -bunu kontrol etmek istersen ve bu olanağı peşinen hariç tutarsan, konukseverlik de yoktur. Bu durumda sınırları kontrol edersen, gümrük görevlilerine, bir kapıya, bir anahtara ve buna benzer şeylere sahipsindir” (Derrida, 1999e: 70).

Açmazlar (Aporias) adlı metinde Derrida, gelen kişinin koşulsuzca kabul edilmesini şöyle anlatır: “Konuk bile olmayan, mutlak bir ‘arrivant’tan söz ediyorum. O, ev sahibini ki henüz ne ev sahibidir ne de davet edici bir güç, eski bir kimliğin tüm ayırt edici göstergelerini, meşru bir evin ve neslin, adların ve dilin, halkların, ailelerin ve soykütüklerinin nerede başlayıp nerede bittiğini belirleyen o sınırdan başlayarak yok etme ya da belirsiz kılma noktasına varana dek sorgulayacak kadar şaşırır. Mutlak arrivant’ın henüz bir ismi veya kimliği yoktur. O bir istilacı ya da işgalci olmadığı gibi kolonileştirici de değildir” (Derrida, 1993: 34).

Gelen kişinin belirlenmesi Derrida’ya göre, konukseverliğin özüne aykırı bir durumdur: “ev sahibinin kimi beklediğinin ve kimin geldiğinin önemi yoktur. Ev sahibi beklemeden beklemektedir. Kimi beklediğini bilmeden beklemektedir...Gelecek olan kim olursa olsun beklemektedir. Ve masasında onun karnını doyuracaktır” (Derrida, 2012: 21).

Derrida, konukseverliğin ne olduğunu henüz bilmediğimizi ve onu gelmeye bırakmamız gerektiğini iddia eder. Bu bağlamda konukseverlik, gelecek olan ama kendini burada olarak sunamayan ve hiçbir zaman burada sunmayacak olan bir gelmeye, geleceği olmayan bir geleceğe aittir.

2.2. Olanaksızın Deneyimi Olarak Etik

Etik olmaklığın açmazları ve çifte zorunlulukları, Derrida'nın armağan ile ekonomi arasındaki ilişki ile ilgili yaptığı çözümlemede kendini gösterir. Derrida'nın son dönem metinlerinin başlıca konusunu oluşturan yasa ile adalet arasındaki ilişki, mutlak adaletin saf aşkınlığına yöneldiğinde, armağan ile ekonomi arasında çözülemez bir açmaz belirir ve saf armağanın bir yanılısama olduğu sonucuna ulaşılır.

Derrida'nın 'armağan etiği'ne ilişkin olarak yaptığı armağan ve değiş-tokuş arasındaki ayırım oldukça önemlidir. Derrida'ya göre, bir armağan, karşılık olarak bir şey verilmediği, bir karşılıklılık söz konusu olmadığı sürece bir armağandır. Eğer armağan verildikten sonra, ona karşılık olarak bir şey verilirse, bu durumda o armağan olmaktan çıkar. Armağanın ekonomik bir alış veriş haline gelmesi onu yok edecektir. Ama aynı zamanda ekonomik dolaşımın dışında saf ve koşullanmamış bir armağanın varlığı da olanaksızdır; birine bir şey verdiğimizde, bir şekilde bir şeyleri de geri alırız. Bu durumda armağan bir dolaşım başlatır ve kendi kendisini ortadan kaldırır (Derrida, 1992a: 76).

Bu noktada İbrahim'in hikâyesinden¹⁹ söz eden Derrida, bu örneğin armağanın hesaplama üzerinden sembolik bir kurtarılması olduğunu söyler:

¹⁹ Tanrı, İbrahim'den çok sevdiği tek oğlu İshak'ı kurban etmesini istemiş ve bunun üzerine İbrahim ertesi sabah erkenden kalkarak yanına oğlu İshak'ı da alıp yola koyulmuş, Tanrı'nın ona önceden göstermiş olduğu yere gitmiştir. Buraya geldiklerinde, İbrahim oğluna doğru bir hamle yaparak, elini uzatmış ve oğlunu kesmek için bıçağı almıştır. Ancak tam o anda meleklerden biri "elini oğlunun üzerinden çek ve ona hiçbir şey yapma; artık biliyorum ki Tanrıdan korkuyorsun, benden oğlunu, tek oğlunu esirgemediğinden belli" demiştir. İbrahim yukarı bakmış, bir koç görmüş, onu boynuzlarından yakalamış ve oğlunun yerine koçu tanrılara kurban etmiştir.

“Bu en sonunda, İbrahim’in kazandığı veya elde ettiği hayattan, kendi hayatından daha değerli olduğunu düşünmek için her türlü gerekçeye sahip olan oğlunun hayatından bir vazgeçıştır. O kazanmayı riske atmış, bir cevap ya da karşılık beklemeksizin, ona geri verilebilecek ve geri dönecek hiçbir şey ummaksızın kazanmaktan vazgeçmiştir. O, mutlak vazgeçiş anında, öncesinden zaten sahip olduğu şeyi tam da kurban etmeye karar verdiği anda, Tanrı’nın ona geri verdiğini görmüştür. Geri verilmiştir çünkü o, hesaplamayı reddetmiş, çıkar hesabından vazgeçmiştir. Artık hiçbir hesap içermeyen bu üstün ya da bağımsız hesaplamanın açıkça ortaya çıkması, kartların iyi oynandığını gösterir. Babanın ekonomi ilkesi aracılığıyla, bir yaşam ya da aynı değerde ölüm armağanı olarak, armağanın karşılıksızlığı (aneconomy) yeniden kurulmuş olur” (Derrida, 1995: 97).

Derrida *Donner le Temps* adlı eserinde ‘armağan’ın ancak bir karşılıklılık duygusu içermediği takdirde korunabileceğini anlatmıştır (Derrida, 1991a). Derrida’ya göre, armağan vermek, her türlü sözleşmenin ve karşılık vermenin, beklemenin ya da alacağın üstünde ve ötesinde anlam kazanan bir şeydir. Dahası bu karşılıklılık ilişkisini ve ekonomisini alt üst eden bir şey olmalıdır. “Derrida armağanın hiçbir zaman “şimdiki zamanda” verilemeyeceğini düşünür; armağanın verildiği an, imkânsız mümkün oluverirse eğer, tüm dolaşımın kesintiye uğradığı, paradoksal bir andır. Anın çatladığı an, düşünülmez bir delilik ya da karar anıdır” (akt. Direk, 1997: 16). Armağanın gerçek bir armağan olabilmesi için, verenin onu vermeye mecbur olmaması ve aynı şekilde alanın da bir karşılıklılık ekonomisine bağlı olmadan, borçlanmaksızın alması gerekir.

Derrida'nın sunmuş olduğu, armağan ile ekonomik karşılıklılık arasındaki bu açmazlarla örölü ilişki, mutlak ve sonsuz sorumluluk ile sonlu varlık olarak insan arasındaki ilişkiye benzer ve temel bir açmaz olarak, etiğin olanaksız olan bir durumun deneyimi olmasına imkân tanır.

İyi'nin artık aşkın bir amaç ya da objektif şeyler arasında bir ilişki olmadığını, ancak ötekiyle kurulan bir ilişki ve ötekine bir cevap olarak bireysel iyiliğin bir deneyimi olduğunu söyleyen Derrida, sorumluluğun hangi koşullar altında olanaklı olduğunu ve tüm hesaplamaların ötesinde iyiliğin hangi koşullar altında var olduğunu sormuştur. Cevabı da iyiliğin kendini unuttuğu koşul altında, hareketin kendinden vazgeçtiği bir armağanın hareketi olduğu, böylece sonsuz aşkın hareketi olduğu koşul altında olanaklı olacağı şeklindedir. “Yalnızca sonsuz aşk, kendinden vazgeçer ve sonlu olmak için, ötekini sevmek için, ötekini sonlu bir öteki olarak sevmek için cisimleşir. Sonsuz aşkın bu armağanı, başkasından gelir ve başkasına gider; sorumluluk yeri doldurulamaz bir tekillik talep eder. Ancak yalnızca ölüm ya da daha çok ölüm kaygısı bu yeri doldurulamazlığı verebilir ve yalnızca bu, kendinin bilincinde olan bir ruhtan ve sorumlu bir öznenen bahsedebilmenin temelidir” (Derrida, 1995: 51). Bu sözler, Derrida'nın İbrahim hikâyesinden yola çıkarak, ölümün her insanı tek, sınırlı, karşılanamaz ve kimse için yerine konulamaz yapmasını ve böylece hayatın olanaksızlık içindeki olanaklılığını anlatır.

Derrida geleneksel etiğin ötesine geçerek, “bir karar alırken ve seçim yaparken nasıl özgür olabiliriz”, “nasıl etik olabiliriz? gibi sorularla en temel etik

problemleri dile getirmiştir. Bu sorulara da genellikle olanaksızın deneyimi ve bir aporia temelinde cevap vermiştir: Yalnızca kararverilemezliğin olduğu yerde bir karar söz konusudur.

Derrida'ya göre, her şey çoktan geçmiş ya da şimdidir ve gelecek yoktur. Ancak geleceğe kalan şeyin olduğu yerde, öngöremediğimiz, önceden belirleyemediğimiz ve kestiremediğimiz ölçüde özgür olmakla ve karar vermekle karşı karşıya kalırız. Kararın koşulu da, karara bağlanamaz olanın deneyimidir. “Bilgi ile karar arasında bir atlama gereklidir, karar vermeden önce en iyi, en uygun olabilen'i bilmek gerekse bile. Ama karar sadece bilgimin değil de gücümün egemenliğinde ise, benim ‘mümkün’üm ise, olduğum ve olabildiğim şeyin yükleminden başka şey değilse, karar vermem artık” (Derrida, 2006a: 77). Çünkü karar verilmesi gereken şeyi bilirim, karar vermiş olmam.

Kendisine ‘apriori bir temel ilke olmadan duruma göre bir tavır alınma’ ile ilgili bir soru yöneltildiğinde Derrida, ‘bir ilkenin var olduğunu ancak onu kullanırken bağlamın ve zamanın tekliğini göz önünde bulundurmak gerektiğini’ söylemiştir. “Aynı ilke adına, farklı zamanlarda aynı kararı almayacağım. Bir durumda kimi insanlıkçı harekete karşı çıkarken, bir başka durumda onu desteklerim. Yinelemek gerekirse, bunda hiçbir göreci ya da oportünist bir şey yok” (Derrida, 2006a: 136).

2.2.1. Kararverilemezlik

Kuralın aporetik oluşu, etik kararı veya sorumlu kararı bir kararverilemezlik ile karşı karşıya bırakır. Derrida'ya göre, aporia veya kararverilemezlik ile yani olanaksız olan ile yüzleşmeyen hiçbir karar ve hiçbir sorumluluk yoktur. “Etik ve siyaset kararverilemezlik ile başlar” (Derrida, 1999e: 68). ‘Kararverilemezlik’ kararın olanaksızlığı anlamına gelmez, çünkü tam tersine, Derrida için kararverilemez ile çatışma olmadan kararın ve sorumluluğun olanağından söz edemeyiz. Bu bağlamda kararverilemezlik, kararın şartıdır. Şunu belirtmek gerekir ki, Derrida, etiği ve sorumluluğu, her zaman bir karar problematiği içerisinde ele alır ve tutarlı bir biçimde etik karardan veya sorumlu karardan söz eder, dahası, etiği karara bağımlı hale getirir. Ona göre, bir karar, takip edilecek, uygulanacak ve uyulacak kurallar olmaksızın hükme varmalıdır ve bu aynı zamanda onun her seferinde tekil bir olayın kararı olmasının da sebebidir. Bu tekil olay, olanaksızdır ve her zaman kuralları olmayan bir kararın ve her seferinde “kararverilemezlinin yeni deneyimi süresince kurallar ve istençsiz ve kuralsız verilen kararın olayıdır (Raffoul, 2008: 283). Kararverilemezlik, kararın olay karakterini belirler. Kuralların yokluğu kararı kararverilemeyenine atar. Dolayısıyla, etik sorumluluk bu nedenle bir kuralın uygulanması değil; bulunması olayıdır, bir buluş, bir icat meselesidir. Eğer kişi bir kuralı sadece uygulamak bile istese, kuralın anlamını yorumlamak ve onu onaylamak zorundadır. Karar olanaklılığın ön koşullarının dışında meydana gelen bir sıçrayıştır ve bu noktaya kadar da olanaksızdır, kendi temelini yokluğundan başka hiçbir şeye dayanamayacak mutlak bir risktir: “Bir kararın sorumluluğu bulunmayan

hiçbir 'politika', hak, etik yoktur ve bu karar, adil olmak gerekirse, sadece var olan normları veya kuralları uygulamayı içermeyip her tekil durumda, bir gelenekte yazılı olsa bile sanki ilk kezmiş gibi yalnızca kendini yeniden gerekçelendirmek için mutlak bir risk alır” (akt. Raffoul, 2008: 284).

“Kararverilemeyen” kararın bu olay özelliğini de belirtir: Karar verilemez çünkü, zaten önceden karar verilmiş değil ve aslında asla karar verilmemiş ve asla karar verilebilir değildir. Verilen bir karar, karar verilemeyi baskılayamaz. Derrida, bu konuda oldukça açıktır: “Hakkında çok fazla konuştuğum aporia, sadece bir çıkmazdan önceki anlık bir felç durumu değildir, ama sadece kendi içerisinden bir kararın meydana gelebileceği kararverilemeyen bir deneyimdir. Ancak bir karar bazı aporetik evreleri bitirmez” (akt. Raffoul, 2010: 296). Kararverilemezlik, dolayısıyla, karara bir itiraz değil, onun koşuludur, ona dair kurucu ve kalıcı bir aporiadır. “Benim için kararverilemezlik, kararın ve olayın koşuludur” (Derrida, 1999: 52). Aporianın kendisi, kararın koşulu ve özgürlüğün tam da yeridir: “Seçim için hala boş yere sahipsem, bir antinomi, bir çelişki içerisindeyimdir ve ikisi arasında uzlaşmak için her seferinde mümkün olan en büyük özgürlüğü korumaya çalışırım” (Derrida, 1999: 48). Olanaksız olarak kararverilemeyen, bir karar verildiğinde, kararın onu karar olarak mümkün kılan kararverilemeyen ile karşı karşıya kaldığı durumlar da dahil olmak üzere, her kararda görünür.

O halde etiğin koşulu, bir bilmeme halidir ve Derrida *L'Humanité* röportajında bunu şöyle anlatmıştır:

“Eğer ne yapmam gerektiğini biliyorsam, bir karar vermiş olmam, bir bilgiyi uygulamam, bir programı ortaya çıkarırım. Bir kararın olabilmesi için ne yapmam gerektiğini bilmemem gerekir. Karar anı, o etik an, eğer karar verecekseniz bilgiden bağımsızdır. Etik sorunun ortaya çıktığı yer, 'doğru kuralı bilmiyorum' dediğinizde ortaya çıkan yerdir” (Derrida, 2004).

Elbette Derrida “birinin karar vermeden önce mümkün olduğunca çok ve mümkün olduğunda iyi şekilde bilmesi gerektiğini” (Derrida, 2006a: 77) kabul eder ancak karar ile bilgi arasında her zaman bir boşluk kalacaktır. Karar anı, dolayısıyla da sorumluluk anı, hesaplanabilir bir rasyonellik ile beraber bilgiden de bir kopuş gerektirir ki bu da hesaplanamaz olana bir geçişi gösterir (Derrida, 2001: 61). Hesaplanamaz olanda bir sıçrayış gereklidir ve bu bir bilmeksizin, görmeksizin, öngörmeksizin karar verme meselesidir. Böylelikle belli bir görülmeyenden veya öngörülmeyenden bir kararın tüm sonuçları hesaplanamadan, karar, Derrida'nın belirttiği gibi belli bir karanlığa girerek verilir. İyi ile kötü arasındaki fark bile bir bilgiye dayanmaz: Kişi iyi ile kötü arasındaki farkın ne olduğunu bilemez. Böyle bir ayırım, sadece her zaman bilginin ötesine bir sıçrayış içerisinde meydana gelen bir etik karar anında yapılabilir. Sorumluluk, bu kararın bilinmemesinin aporiasından ortaya çıkar (Raffoul, 2008: 285). Derrida böylelikle bilginin dışında bir karardan, bilmeden alınan sorumlu bir karardan bahseder.

Sorumlu kararın aporiası “kararverilemezlik” ismi altında toplanabilir. Örneğin, düzenleme ve düzeni kaldırma, bastırma veya muhafaza etme, yıkım ve yeniden icat kararverilemezliğin öğeleridir. Karar aynı zamanda evrenselliğin

değerlerini dikkate almalıdır; bunlar arasında anlamın, bilginin, kuralların ve yasanın getirdiği ihtimallerin hesaplanmasını ve tekiliğin, olanaksızın ve beklenmeyenin hesaplanamaz değerlerini sayabiliriz. Kararverilemezliğin bu aporiası olmaksızın sorumluluk, özgürlük ve adalet sadece birer sözcüktürler. Derrida şöyle söyler:

“Bu özel kararverilemez, kararın veya karar verilebilirliğin alanını açar. Etik-politik sorumluluk düzen içerisinde kararı çağırır. Hatta onun gerekli koşuludur. Bir karar, sadece bütün sorumluluğu belirlenmiş nedenlerin programlanabilir etkisine dönüştürerek yok eden hesaplanabilir programı aştığı bir yerde varlık bulabilir. Kararverilemezliğin yoluyla araştırma veya geçiş olmaksızın hiç bir moral veya siyasi sorumluluk olamaz” (Derrida, 1988: 116).

Derrida, ahlaki, etik ve politik kararların olanaklarını açıklamak için aporiayı, olanaksızı sorumlu bir kararın imkânı olarak tematize eder. Derrida tartışmış olduğu bu “kararverilemezliğin” kararsızlık olarak kalması gereken şey olmadığını da ekler. Tam tersine, bu kararverilemezlik olgusu bir karar gerektirir. Derrida’nın kararverilemezliğin etikteki ve politikadaki sorumlu bir kararın koşulu olduğunu ifade eden çok sayıda pasaj vardır:

Daha baştan elimizin altında bir çatışmaya çözüm gibi bir kuralın genelliğine (yani, çelişki içeren ikili yasaya; yoksa yasanın kendi ötekisiyle karşıtlığına 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 indirmek için önceleyen bir bilgi ve iktidara sahip olmak, bize *sorumsuzluk* olarak *sorumluluğun*, hukukî hesapla [muhakemeyle] karışmış bir ahlakın, teknik-bilim içinde örgütlenmiş bir siyasetin en emin, en güvence verici tanımını verecektir. Çatışkının sürdürülmesinden geçmeyecek olan bir yenin icadı, tehlikeli bir gizemleştirme, ahlaksızlık *artı* vicdan rahatlığı ve bazen de ahlaksızlık anlamında iç rahatlığı olacaktır (Derrida, 2011: 71).

Derrida'nın adlandırdığı üzere tekillik kanunu, kararverilemezliğin aporiasının hem evrensel hem de tekile yönelik olarak sorumlu olmaya çalışması gereken oldukça tekil bir kararın koşuludur. Eğer kişi genel bir kuralı basitçe başka bir vakaya uygularsa, kişinin kararı sorumlu olmaz.

Sorumlu bir politik veya etik karar aporiaya ve özellikle kararverilemeze dayanmalıdır. Buna ötekini icat edecek olan hem ahlaki hem de politik kanunun yeniden yorumlanması, yani sosyo-politik durum içerisinde ötekine bir adalet sunan yorumlanma da dahildir (Dibartolomeo, 2003: 247). Hem evrensel hem de tekile karşı sorumlu olmak gibi imkansız bir durum içerisinde kişi, evrensel, evrensel olanı doğrulayan ve tekile adalet sunan bir yolla yeniden icat eden bir karar icat etmelidir. Ve böylelikle Derrida şunu söyler: Yıkım “icat edicidir veya tamamen bir hiçtir” (Derrida, 1999g: 117). Yani bir yıkım, “bir geçiş yolu açar, öne doğru ilerler ve bir iz bırakır ...kurallar, başka konvansiyonlar üretir.

3.Derrida ve Sorumluluk

Geleneğe, otoriteye, ortodoksiye ya da doktrine ilişkin muhalif ve yaratıcı bir bozma olmadan sorumluluk olamaz.

The Gift of Death, 27.

Derrida'nın *Ölüm Armağanı* (*Donner la Mort / The Gift of Death*) adlı eserinde yaptığı Patočka okuması, sorumluluğa ilişkin temel görüşlerini dile getirmesi bakımından oldukça önemlidir. Derrida, bu eserde Çek felsefeci Patočka'dan övgüyle söz eder. Burada Derrida'nın *Şiddet ve Metafizik*'te pek benimsemediği ve 1990'larda konukseverliği düşünmesiyle birlikte daha çok olumladığı Levinasçı mutlak başkalık ve sonsuz sorumluluk düşüncesi Patočka'nın etik görüşleriyle ilişkilendirilerek ele alınmaktadır. Yine "*Ölüm Armağanı*"nın içinde bulunan, *Patočka'nın Tarih Felsefesi Üstüne Heretik Denemeler* adlı eseri üstüne yazdığı şerhte, Derrida yorumladığı Patočka'yla birlikte öne sürdüğü, sorumluluk olarak Avrupa fikrinin bir tarihi olduğu; bu tarihin bir *mysterium tremendum*²⁰ tecrübesini de asli bir an olarak içerdiği; dolayısıyla sorumluluğu insanın Tanrı'yla sır ve gizem dolu ilişkisinden itibaren yeniden düşünmek gerektiği önermelerine de eleştirel olmayan ve hatta yapısöküme ait dinamiklerden tamamen yoksun bir sempatiyle yaklaşmıştır" (Direk, 2006a:215). Bu durumda Tanrı, insanı onun kendini bildiğinden daha çok bilecektir.

Patočka'ya göre, özgürlük ve sorumluluk tarihseldir ve açık uçlu bir tarihe sahip olduklarından aynı zamanda tarihin de anlamını oluştururlar. Derrida bir yandan sorumluluk ve adalet olanağının yapısını ve koşullarını, bunları olanaklı tüm

²⁰Tanrı'yla yüz yüze olma tecrübesini ifade eden bir Hristiyan dogması.

somut içeriklerinden soyutlamak suretiyle, mümkün olduğu kadar saf ve biçimsel olarak çözümlenmeye çalışır. Bu kavramların felsefi olarak çözümlenmesinin herhangi bir dinsel, kültürel ya da politik geleneğe, özellikle de Hıristiyan geleneğe bağlanmaması gerektiğini varsaymaktadır. Ancak aynı zamanda sorumluluğun saf ve evrensel bir yapısının da bulunamayacağını ifade eder. Çünkü bu kavram tarihsel ve dinsel gelenekler içerisinde biçimlenmiş ve onlara bağımlı olan bir kavramdır. Sorumluluğu betimlemeye çalıştığımız her zaman, belli bir dinsel geleneğin, belli bir etik geleneğin içinden konuşuruz (Evink, 2006: 261). “Etik ve sorumluluk, normların ve kuralların ifadesinden ibaret değildir; olsa olsa apaçık olmaktan uzak ahlaki kararların ve kanıların hesabının verilmesi ve haklılaştırılması olarak düşünülebilirler. Dolayısıyla politika, verili bir toplumsal düzenin koruyucusu ya da bir gelecek tasarımının gerçekleştiricisi değildir” (akt. Evink, 2006: 258). Derrida, Patočka’da özellikle sorumluluğun Hıristiyan bir bağlamda yeniden düşünülmesine dikkatini yöneltmiştir. Patočka, Platonculuk ile Hıristiyanlık arasındaki farkın en iyi, ahlaksal edim ve seçimlerdeki İyi’ye yönelme hususunda görülebileceğini belirtir. Platonculukta İyi, bilgiye yönelmekle ve erdemlerin geliştirilmesiyle elde edilecek olan aşkın bir idea iken, Hıristiyanlıkta İyi, insanın içsel durumu ile ilgili olan, insanın içini gören, insanın Tanrı’yla kişisel ilişkisinde bulunan bir ilkedir / ideadır. Sorumluluğun kökeni, bu sonsuz sevgiyle yüzleşmeyi yaşayan insanın kendini hep borçlu ve günahkâr hissetmesidir. “İnsanı, onun kendisini bildiğinden daha iyi bilen, sonsuzca seven Tanrı’yla bu sır dolu ve gizemli ilişki Patočka tarafından *mysterium tremendum* olarak adlandırılır. *Mysterium tremendum* ölümün bir armağanıdır: Tanrı sonlu hale gelir ve ölümünü verir; eş deyişle yaşamını verir, sonsuz bir sevgi ediminde kendini insan uğruna feda eder” (Evink, 2006: 260).

Derrida için sorumluluğu “hesaplama olarak bilmeye” indirgemek onu gerçek anlamından uzaklaştırır. Derrida bu indirgmeden kaçınmak için, sorumluluk tecrübesinin mutlak bir biçimde aporetik olduğunu söyler. Açmazı açmaz yapan şey bir yandan acil bir yanıt verilmesi talebi, öte yandan bu yanıtın kurala bağlı ve genel olmamasıdır. Yanıtın hakiki bir yanıt olmasının koşulu, onun karar verilemez olanın yeni bir sınanması içinde meydana gelen kuralsız ve istemsiz bir karar olayına tekil bir biçimde bağlanabilmesidir” (akt. Direk, 2006a: 217). Derrida sorumluluğun yapısını olay’la aporetik bir ilişkiye açmıştır.

Sorumluluk Derrida’da ‘birbiriyle çelişkili iki buyruğun ikisine de yüz çevirmeme’ açmazının deneyimlenmesidir. Bu sorumluluğu kavramak olanaksız olsa da Derrida olanaksızın deneyimlenmesi olmayacak bir sorumluluğun mümkün olmayacağına ısrar eder.

“Eğer ahlak, siyaset, sorumluluk diye bir şey varsa ancak açmazın deneyimlenmesiyle ortaya çıkmış olacaktırlar. 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. Ama belki de –bu bir karşı çıkış olarak öne sürülebilir- programdan kaçış yoktur. Bu durumda, bu kaçış yokluğu üstlenilmeli ve de artık ahlakî veya siyasî sorumluluk yetkesiyle konuşmadan vazgeçilmelidir. Bir şeyin, sorumluluğun olanaklılık koşulu,

olanaksızın olanaklılığının belli bir deneyimidir: yani açmazın sınanmasından itibaren olanaklı tek icat olarak olanaksızın icadı” (Derrida, 2011: 42-43).

Derrida bu sözleriyle, öncelikle çatışkıyı ve açmazı kabul eden değil de onu talep eden bir tutumla, bu açmazın içerisinde, yani “edimsel çelişki”, “kararverilemeyen” ve “çifte bağlanmışlık” içerisinde düşünmek gerektiğini söylemek ister. Bu zordur, “iki yasadan sorumlu olmaya veya çelişkili iki buyruğa yanıt vermeye dayanan bir sorumluluğu kavramak olanaksızdır. Ancak olanaksızın deneyimlenmesi olmayacak bir sorumluluk da yoktur zaten. Eğer bir sorumluluk yalnızca olanaklılık düzeni içinde iş görüyorsa, bu durumda o kendisini yokuş aşağıya bırakmış ve bir programı uyguluyor demektir...ahlak ve siyaseti de bir teknoloji haline getirmiş demektir. Bu sorumluluk, artık pratik akıl veya karardan kaynaklanmaz” (Derrida, 2011: 46).

Yapılması gereken, bu deneyimin içinde beliren yepyeni bilinmeyeni ayırt ederek, onlarda tipik olanı veya tekrarlayan biçimi ve yok edilemez benzersizleşmeyi tanımadır. “Hiçbir zaman onlarsız ne olay, ne sorumluluk, ne ahlak ne de siyaset olacaktır” (Derrida, 2011: 79). Derrida’nın différance ve yapısöküm düşüncesi dolayımında şekillenen sorumluluk anlayışına göre, “olanaksızın deneyiminde” ikili ve aporetik bir sorumluluk yüklenme gereği ortaya çıkar. Olanaksızın deneyiminden geçmesi zorunlu olan ve aslında, diğerinin deneyimi’nden başka bir şey olmayan böyle bir sorumluluğu herkesin üstlenmesi gerekir (Akşin, 1999: 48).

Derrida'nın, sorumluluğun olanağının koşullarını arama çabasında öncelikle iki koşul dikkat çeker: İlki, sorumluluğun yeri doldurulamaz bir tekillik gerektirdiğidir. Sorumluluk, başkasına aktaramayacağım, benim kendi sorumluluğumdur. Sorumlu kişinin bu yeri doldurulamaz tekilliği, insanın kendi ölümüyle yüzleşmesinde ortaya çıkar. Dolayısıyla yalnızca bir ölümlü sorumlu olabilir. İkinci olarak, benim sorumluluğumu davet eden çağrı ile ilgilidir. Bu çağrı, Platoncu anlamda rasyonel ve bir amaca hizmet eden bir çağrı değil, sonsuz bir sevginin armağanıdır. Bu iki koşul birlikte düşünüldüğünde, sonlu olan ölümlü ile sonsuz armağanın iyiliği arasında bir uygunsuzluk ve uyumsuzluk ortaya çıkar. Sorumlu bir insanın edimleri ve seçimleri, hiçbir zaman sonsuz iyiliğin aşırı ölçülerini tutturamayacaktır (Evink, 2006: 262). Bu açmaz Derrida'da sorumluluğun merkezine yerleştirilir.

Direk'e göre, Derrida'nın son yıllarında verdiği eserlerin sorumluluğun özüne bir bilmeme ögesini sokuyor olması, onun sorumluluğun indirgenemez bir biçimde irrasyonel bir veçhesi olduğunu öne sürdüğünü göstermez. Derrida sorumluluk tecrübesi ile ilgili yazarken, bu tecrübenin bir programın teknik bir uygulaması olamayacağını savunur. Çünkü böyle bir teknik uygulama hesaplanamaz olana saygı duymadığı için sorumsuz olacaktır. Aynı zamanda Derrida bu hesaplanamazlık durumunu hukuk ve yasanın da kaçınılmaz hesabıyla birlikte düşünmek gerektiğini vurgular. Sorumlu eylem tam da harekete geçmek zorunda kaldığı anda ve nasıl hareket edileceği bilinmediği anda, yani hesaplanamaz olanı hesaplamak zorundadır (Direk, 2006a: 218). Derrida'ya göre, basitçe bir kurala göre, ödeve uygun olarak, hatta ödev gereği davranışta bulunmak ahlaksız ve kaba bir davranıştır.

Sorumlu olabilmek için, kişinin öteki ile beraber ve onun için acil olarak karar vermesi gerekir. Kişi, etik, ahlak ve hukuk teorilerini inceleyerek sonsuz veya belirsiz bir zaman harcayamaz. Bir delilik anında kişi, bütün bilgilerle irtibatı kesmeli ve en adil kararı icat etmelidir. Bu durumda olanaklı olanın alanı kesintiye uğratılmıştır ve kişi aporia deneyiminden geçmektedir. Yani, kişinin kararı, ötekinin yaşanan deneyiminin ve tekilliğinin erişilemezliğini hiçbir zaman yakalayamaz durumda olabilir. Fakat kişi, ötekine aciliyetle karşılık vermelidir.

Derrida sorumluluk hakkında yazarken Husserlci fenomenolojiye de değinmiş ve Husserlci fenomenolojinin sistemin bir reddi olduğunu söylemiştir: “Husserl tartışma, ikilem ve açmazla karşılaşan filozofun düşünümünün sonunda bir sonuca varma, yani soruyu kapatma, bekleyişi sona erdirme, bakışı bir alternatif, bir karar, bir çözümde sabitleme istemi karşısında duyduğu hoşnutsuzluğu her zaman belirtmiştir” (akt. Direk, 2006a: 218). Buna rağmen Derrida, Husserl’i, sorumluluğu her şeyin ona göre biçimlendiği koşulsuz bir hakikate tabi kılınması noktasında eleştirir. Direk’e göre, Derrida’nın koşulsuzun tecrübesi veya koşulsuzun gerekliliği gibi bir şeyi reddetmediğini, yalnızca bunu aşkın bir idealizmin dışına çıkarmak istediğini belirtmek gerekir. Derrida’nın amacı, “aklın koşulsuzluğunda her tekilliği evrenselleştirilebilir olanla ilişkilendiren”i de dikkate alarak koşulsuzluğu yaderklikle birleştiren bir dil bulmaktır. Hem evrenseli her türlü rölativizmin, költürcülüğün, etnikçiliğın, milliyetçiliğın ötesine koyan, hem de ötekine karşı koşulsuz bir konukseverliğı savunan Derridacı açmaz, rasyonel olan ile irrasyonel

olanı bir arada tutmayı değil, hesaplanabilir olanı üst-akılcılıkla aşma arzusunu taşır (Direk, 2006a: 219).

Bu durumda koşulsuz talebin tecrübesi, bu ikilem ve açmaz, başkasıyla ilişki ortamında, yani tam da koşulsuz olarak talep eden başkasıyla ilişki söz konusu olduğunda ortaya çıkar. “Ahlak, karar ve sorumluluk kuralsız, dolayısıyla örneksiz bir biçimde hareket edilmesini gerektirir. Öte yandan yasaya duyulan saygı da bu tekilliğin yinelenebilir olmasını ve dolayısıyla saflığını yitirmesini gerektirir” (akt. Direk, 2006a: 219). Davranışın hem örneksiz olması hem de bu tekilliğin yinelenebilir olması gerekliliği hiçbir şekilde feda edilemeyeceğinden, aporetik durum kaçınılmaz olacaktır.

Tekillik ve evrenselleştirme üstüne *Öteki Hedef*’te şöyle der Derrida: “Evrensellik değeri bütün çatışmaları kendinde toplar. Bir örneğin değeri onun evrenseli bir tekilliğin, bir kültürün yaşayan bedenine kaydetmiş olmasında bulunur. Bir kimliğin kendi kendini olumlaması daima evrensel olanın çağrısına veya işaretine yanıt verme iddiasındadır. Hiçbir kültürel kimlik kendisini başka bir dile çevirisi olanaksız bir sözün saydam olmayan bedeni olarak sunmaz. Tersine, bütün kültürler insanın özüne tanıklık ettiklerini düşünürler. Her biri kendini evrenselin tekile biricik kaydı, yerine başka hiçbir kaydın geçemeyeceği kaydı olarak görür” (Derrida, 2011: 72). Direk’e göre, her türlü yozlaşmayla mücadele elbette evrensel olanla bir ilişki kurarak, hak, adalet, eşitlik, özgürlük, sorumluluk söylemleri üretmeye devam edilerek yapılır, ancak tek bir kültürün diğerlerine karşı örnek teşkil ettiği söylemler bu değerleri boşa çıkaracak ve yozlaşmayı devam ettireceklerdir. Sorumluluğun

kökensel yapısı ne aklın tek ve özdeş olması ne de kendi kendisiyle örtüşmesi demektir; üst-akılsallık en az iki aklın, iki logos'un diyalogu olarak tarif edildiği sürece sorumluluk gerçek anlamını bulacaktır (Direk, 2006a: 221).

Derrida'da sorumluluk olanaksıza ve aporiaya bağlıdır. Etik hakkında onu asıl ilgilendiren şey, ahlaksallıktan veya vicdandan öte, hatta ahlakın herhangi bir yeniden kurulumu ve yapısökümünün yeniden ahlaklaştırılmasından öte, etiğin aporiaları ve onun sınırları, yani etiğin kökeni sorunudur. Bu anlamda da kararverilemezliğin sorumlulukla olan ilişkisinden söz etmek kaçınılmaz olacaktır.

3.1. Kararverilemezlik - Sorumluluk İlişkisi

Bir şeyin olanaklılık koşulu aynı zamanda onun olanaksızlık koşuludur da. Yapısöküm yapısal kararverilemezlik alanını genişleterek, kararı kararverilemez bir zeminde alınan bir şey olarak gören bir teoriye yer açarak, etikte ve siyaset teorisinde önemli bir dönüm noktasını olanaklı kılar. *Marx'ın Hayaletleri* adlı eserinde Derrida, yapısökümü, politik bir proje olarak karakterize eder: “Kabul edilmediği yerde bile, bilincine varılmamış ya da yadsınmış olarak kaldığı yerlerde bile, iş başındadır bu borç, ama özellikle de, felsefe konusundaki tüm düşünceleri ve felsefenin tümünü örtük biçimde yapılandıran siyaset felsefesinde işbaşındadır” (Derrida, 2007: 144). Öncelikle kök-iz, differance, ek, yinelenebilirlikten oluşan bir karar-verilemezler alanı vardır ve bu karar-verilemez alanda olanaklı olan hamlelerin çoğulluğu bir karar teorisini gerektirir (Laclau, 1998: 83).

Laclau yapısökümün iki boyutu olan kararverilemezlik ve kararın siyasetle olan bağlantısını, çağdaş siyaset teorisinin merkezi üç kavramı olan temsil, hoşgörü ve iktidar kavramları dolayımında inceler. Hoşgörü ve temsil kavramlarının ikisinde de bir kararverilemezlik vardır. Örneğin “Eğer hoşgördüğüm şey, ahlâki olarak onayladığım şeyse (ya da en azından, karşısında ahlâki olarak tarafsız kaldığım şeyse), hiçbir şeyi hoşgörüyor sayılmam. Olsa olsa, tam olarak hoşgürsüz bir konumun sınırlarını yeniden tanımlıyorumdur. Hoşgörü ancak bir şeyi ahlaki olarak onaylamadığım, ama yine de kabul ettiğim zaman başlar” (Laclau, 1998: 87). Buna göre, hoşgörü ancak, hoşgördüğüm şeye ahlaki olarak katılmıyorsam anlamlı bir kategori olmaktadır. Bu da, hoşgörü devam ettiği sürece, söz konusu inanç ya da uygulama hakkında herhangi bir etik yargıda bulunmayı askıya almayı gerektirir. Ancak sınırsız bir hoşgörü de toplum için baskıcı bir etik bütünleştirme kadar yıkıcı olacaktır. Dolayısıyla bazı şeylere karşı hoşgürsüz olmak başka şeylere karşı hoşgörülü olabilmenin önkoşuludur. Hoşgürsüzlük, hoşgörünün hem olanaklılık hem olanaksızlık koşuludur. Hoşgörü ile hoşgürsüzlük arasındaki ayırım çizgisinin nereden geçirileceğine, hoşgörü-hoşgürsüzlük ikiliği açısından kesinlikle karar verilemez ve bu ikiliği oluşturan kutupları olanaklı kılan, kararverilemez olan zemindir (Laclau, 1998: 88).

Eğer bize açık olan eylem yolları önceden belirlenmiş değilse, söz konusu olan şey bir seçimdir. Burada da hoşgörü örneğinde olduğu gibi özgürlüğü kısıtlayan şeyin aynı zamanda onun olanaklılık koşulu olduğunu görürüz. Kararverilemez bir zemin üzerinde karar verirken, bir iktidar uygulayım ki bu iktidar benim özgürlüğümün önkoşuludur. Tüm iktidarlar, henüz gerçekleşmemiş olan olanakların

bastırılmasını gerekli kılar. Bu da tam anlamıyla özgür bir toplum ile özgürlükten yoksun bir toplumun eşdeğer kavramlar olduğuna işaret eder (Laclau, 1998: 89). İktidar ile özgürlük arasındaki ilişki karşılıklı sınırların sürekli olarak yer değiştirmesine bağlı olarak ilerler.

Yapısöküm ile karar arasındaki ilişkiye baktığımızda, yapı kararverilemez olduğu için, kararın nihai olarak kendisi dışında bir şeyde temellendirilemeyeceğini görürüz. Derrida'nın belirttiği gibi, adalet beklememesi gerekendir. Adil bir karar her zaman hemen gereklidir:

“Şu ya da bu teorik ya da tarihsel an'ın, şu ya da bu düşünce ya da irdelemenin sonucu olmaması gerektiği için; her zaman, kendisinden önce gelen, gelmesi gereken hukuki ya da etik ya da siyasi- bilişsel düşünceyi (irdelemeyi) kesintiye uğratmayı işaret ettiği için, karar anı, bu haliyle, her zaman sonlu bir aciliyet ve tortulaşma anı olarak kalır. Karar anı bir deliliktir, der Kierkegaard” (Derrida, 1992: 26).

Yine Derrida, adil karar konusunda, kararın hesaplanabilirlik alanına giren her şeyi aştığını şöyle belirtir:

“Kararverilemeyen sadece iki karar arasındaki salınım ya da gerilim değildir; hesaplanabilirlik düzenine ve kurala yabancı ve heterojen olmasına rağmen, yine de yasa ve kuralları hesaba katarak kendini olanaksız karara teslim etmekle yükümlü olan şeyin –burada yükümlülükten söz etmeliyiz-

deneyimdir. Kararverilemeyenin çilesinden geçmemiş bir karar özgür bir karar olmayacaktır; sadece hesaplanabilir bir sürecin programlanabilir bir biçimde uygulanması veya ortaya koyulması olacaktır. Muhtemelen yasal olacak, ancak adil olmayacaktır” (Derrida, 1992: 24).

Bu durumda, kararın gerçek bir karar olabilmesi için hesaplanabilir kurallardan çıkan sonuçlardan başka bir şey olması gerekir. Ayrıca her karar kendi tekilliğinde değerlendirilmelidir. Derrida bir kararın sorumlu olabilmesi için aporiadan geçmeye ihtiyacı olduğunu söyler. Aporianın aynı zamanda “bilginin ufku engelleyen aciliyet” olduğunu düşündüğümüzde, bilginin bu ufku, gelecekteki bir başarı için bir bekleme sürecine işaret eder. Diğer taraftan Derrida'ya göre, adalet burada ve şimdi gereklidir. “Adalet, bununla birlikte, sunulamaz durumdadır, beklemez. O, beklememesi gereken şeydir ... adil karar daima hemen gerekir” (Derrida, 2005a: 69).

Karar ve özne konusuna baktığımızda, özne sorununu ele almadıkça karar verilemezlik-karar ilişkisi sorununa yaklaşamayacağımızı görürüz. Buna göre, öznenin, yapının kararverilemezliği ile karar arasındaki mesafe olduğu iddia edilir: Yapıyı yapısöküme uğratmak, onun kararverilemezliğini göstermekle aynı şeydir. Buna bir karar diyebiliriz, çünkü hem yapının özgün terimleri tarafından ön belirlenmemiştir hem de kararverilemezlik deneyiminden geçmesini gerektirir. Kierkegaard'ın da sözünü ettiği gibi, karar anının, delilik anının kararverilemezlik deneyiminden yaratıcı bir edime geçişi böyle bir şeydir. Bu edim de rasyonel bir gerekçe ile temellendirilemez. Kendi başına bırakılmış olan ve kendisini aşan

herhangi bir kurallar sistemi yoluyla kendine bir zemin sunamayan bir şey olarak karar anı, özne anıdır (Laclau, 1998: 92). Burada kararı ve dolayısıyla özneyi ortaya çıkaran şey, yapısal bir ön belirlenimciliğin olmayışıdır. Özne bir karar alırken, tıpkı Tanrı gibi davranır. Diğer yandan karar, bir kararverilemezliği gerektiriyorsa ve kararın da alınması gerekiyorsa (kararın aciliyetinden dolayı) öncelikle önemli olan ortada bir karar olmasıdır. Bu da Tanrı'yı oynadığımız için ödememiz gereken bedeldir (Laclau, 1998: 95). Bu durum özgürlüğünü kullanarak seçim yapan özneyi, aporetik bir duruma sokar: Çünkü özne aslında tam olarak öznellikte donatılmamıştır ama seçim yaparken bir özneymiş gibi davranmak zorunda kalır. Özne kategorisinden kurtulmak mümkün değildir. Çünkü öznenin işaret ettiği şey, deneyim yapısının bir parçasıdır. Ama bu kategoriye yapı sökümü uğratmak mümkündür: İçsel ve kaçınılmaz aporilerini veya kararverilemez karşıtlıklarını göstermek mümkündür (Laclau, 1998: 95). Yine de tamamıyla bir kararverilemezlik durumu olduğundan söz edemeyiz. Burada esas olan, her türlü özne konumunu, yapısal bir belirlenimin kurduğu ve yapının dışında özel bir bilincin olmadığıdır. Ancak bir yapı da kararverilemez unsurlarla kurulduğu için, yapının belirleme yapması için kararlara ihtiyaç vardır. Öznenin ortaya çıktığı an olarak karar anı ise, kararverilemezlik durumunda alınan kararları ifade ettiğinden öznenin kimliğini yansıtmaz.

Sorumluluk, sorumlu bir özne ile gerçekleşmelidir. Derrida *Ölüm Armağanı*'nda, bunu, sorumluluğun özdeşimsel bir kavram olduğunu anlatarak gösterir ve sorgulamanın kapanmasına neden olacak bir indirgemeyi ve temalaştırmayı da eleştirir:

“Şunu unutmamalıyız ki sorumluluğun ne olduğu ya da ne olması gerektiğine yönelik yetersiz bir temalaştırma da sorumlu olmayan bir temalaştırma değildir: ne sorumlu olmanın ne demek olduğunun bilincinde olmak ne de bunun yeterli bilgisine sahip olmak, bunu bilmenin kendisi de bir sorumluluk eksikliğidir. Sorumlu olabilmek için, sorumlu olmanın ne demek olduğuna karşılık veya cevap verebilmek gerekmektedir. Eğer, sorumluluk kavramının her zaman basit bir teorik anlayışı ya da bilinci/vicdanı aşan eyleme, edime, pratiğe, karara müdahil olmayı işaret ettiği doğruysa, aynı zamanda aynı kavramın bilinçli bir şekilde kendine cevap vermesi için bir karara veya sorumlu bir eyleme ihtiyaç duyduğu, yani eylemin işaret ettiğinin, yapılanın tematiğinin, onun sebep ve sonuçlarının vb. bilgisi ile olması da doğrudur. Sorumluluk ile ilgili tartışmalarda, teorik bilinci “pratik” bilince/vicdana bağlayan bu kökensel ve indirgenemez karışıklığın,...her zaman dikkate alınması gerekir” (Derrida,1995: 25).

Kierkegaard’a referansla Derrida, birbiriyle rekabet eden ve çatışan iki yasak, iki emir varsa, sorumluluk üstlenmenin ya da bir karar almanın çılgınlık olduğunu, çılgınlığın da tam da bu anlama geldiğini söyler. “Çifte sorumluluk delirtir, çünkü birbiriyle çelişen iki yasakla, iki emirle karşılaştığınızda delirmeye başlarsınız. Birini delirtmek istiyorsanız, ona çifte bir sorumluluk yükleyin, yalnızca bir dakikalığına değil, sürekli bunda ısrar edin. Çifte sorumluluk, sorumluluk ya da etiğin önkoşuluysa eğer, etik çılgınlıktır” (Derrida, 2004a: 37).

Yine karar her zaman belli bir bağlam içinde alındığından, karar verilebilir olan tamamen özgür değildir. Karar yalnızca kısmen yapısızlaşmış olan bir yapının sınırlarına sahiptir. Dolayısıyla toplumsal ve ahlaksal karar-verilebilirler ile karar-verilemezler arasındaki ilişki, karar anlarının tek biçimleştirilmesinden ve dayatılmasından daha öncelikli olan bir ilişkidir. Yapının bir siyasi güç, bir sınıf ya

da bir grup tarafından temsil edilmesinin altında yatan ise, evrensellik ile tekillik arasındaki hegemonik ilişkidir (Laclau, 1998: 97). Bu ilişki sayesinde; yani bir gösterenin bir yandan bir gösterilene katı bir şekilde bağlı olmaktan kaçarken bir yandan da onunla bir ilişki kurma yönündeki eğilimi sayesinde etik ve siyaset olanaklı olmaktadır. Kararverilemezlik ve karar siyasi bir toplumu olanaklı kılan, aşılmaz ve kurucu ilişkinin adlarıdır.

Yapısökümün açığa çıkarmış olduğu kararverilemezlik olmadan, toplumsal ilişkilerdeki pek çok yapı, rasyonel ve mantıksal bağlarla kurulmuş gibi görünürdü. Bu durumda da üzerlerinde egemenlik kurulacak bir şey olmazdı. Ancak yapısöküm hegemonyayı, yani kararverilemez bir zeminde alınan karara ilişkin bir teoriyi gerektirir. Karar yalnızca, kendi kendini temellendiren ve alternatif kararları bastıran hegemonik bir karar olabilir. Laclau'nun yorumlarından, yapının kararverilemez olduğu için, kararın nihai olarak kendisi dışında bir şeyde temellendirilemeyeceği sonucu açıkça görülmektedir.

3.2. Sorumluluğun Aporiaları

Derrida'nın etik konusundaki görüşleri Levinas ile benzerlikler gösterir. O, ahlak, siyaset ve yasanın olanak(sız/lı)lığının koşullarını araştırmış, buna ilişkin aşkın soruları ele almıştır. Bu sorular alanı için Derrida, 'etik-aşırı', 'etiklik', 'etiğin etiği' gibi kavramlar kullanmıştır. Derrida'ya göre sorumluluk her zaman tekil bir başkalığın çağrısıyla, yasa ve kurallara ihtiyaç duyar. Ancak ötekinin tekilliği, etiğin

bu yasa ve kurallarını aşacağından, etik; genel ile tekil arasındaki bu açmaz durumlarda ortaya çıkar.

Yapısökümün yasa ile adalet arasındaki *différance*'ın hareketine benzeyen salınımı gibi, adaletin de mutlak ve belirlenemez olma fikri ile yazılı yasanın kesin olan yorumları arasındaki iki uç hareketi söz konusudur. “Ya kısıtlayıcı kurallar ve talimatlar ya da evrensel ve tanımlanamaz adalet vardır; ya hesaplama ya da açmazlarla örülü (aporetik) seçim. Bu iki seçenek verili olmadığından etiğin, rasyonel hesaplama ve delilik arasındaki önlenemez gerilimin –karar verilemez açmazlarda ifadesini bulan gerilimin- kuşattığı alanda izlekleştirilmesi gereklidir. Bu durum, hiçbir zaman yeteri kadar iyi olamayacağımızı, hiçbir zaman vicdan rahatlığına sahip olamayacağımızı; hiçbir zaman sorumluluklarımızı bütünüyle yerine getirdiğimizi söyleyebileceğimiz bir duruma ulaşamayacağımızı ima eder (Evink, 2006: 264). Dolayısıyla sorumluluk yalnızca kurallara uymaktan daha fazla anlam taşır. Aksi takdirde bu bir hesaplamadan ibaret olur. Bu hesaplama ise, Derrida tarafından sorumsuzluk olarak düşünülür.

“Sonlu ve sorumlu olan bir ölümlü ile sonsuz armağanın iyiliği arasında yapısal bir orantısızlık vardır...Sorumlu olduğum kadar aynı zamanda suçluyum...Ölümüm ve sonluluğum bana tekiliğimi vermekle birlikte, aynı zamanda sorumluluğa ilk çağrı olan armağanın sonsuz iyiliği karşısında beni eşitsizleştirir. Suçluluk sorumluluğa özgüdür ve onun içindedir. Çünkü sorumluluk daima kendine eşitsizdir: kişi hiçbir zaman yeterine sorumlu değildir, çünkü o sonludur ve ayrıca sorumluluk birbiriyle çelişkili iki hareket gerektirir. Sorumluluk kişinin kendisi olarak ve yeri doldurulamaz bir tekilik olarak yanıt vermesini, yaptığı, söylediği ve verdiği her şey için cevap vermesini gerektirirken, aynı zamanda iyi olarak ve iyilik yoluyla, kişinin

verdiği şeyin kökenini unutmasını ya da silmesini gerektirir” (Derrida, 1995: 51).

Derrida’ya göre, ahlaki kurallara uygun davranarak seçimlerimize ahlaki bir değer kazandırmış olmayız. Adalet hesaplanabilir olanın (yasa) ve hesaplanamaz olanın (adalet) sonsuz muhakemesini gerektirir. “çözülemez açmazlar olmadan sorumluluk, kararverilemezlik deneyimi olmadan bir karar olamaz” (Derrida, 1993: 15).

Derrida’da sorumluluklarımızın sınırı yoktur ve ahlaki olarak hesap vermeye borçlu olduğum başkaları da çok sayıda olduğundan bunlara da bir sınır koyulamaz. Sınırsız bir sorumluluk, benim herkese ve her şeye karşı sorumlu olduğum anlamına gelir. Bu *Ölüm Armağanı*’nda şöyle ifade edilir: “Diğer kediler her dakika açlıktan ölürken, yıllardır her sabah evinizde beslediğiniz kedi için dünyadaki tüm diğer kedileri feda edişinizi nasıl haklı çıkarabilirsiniz? İnsanlardan söz etmiyorum bile” (Derrida, 1995: 71). Bu konuda Derrida’ya evimde beslediğim hayvanıma günlük besinini vermem, dünyadaki diğer tüm aç hayvanları feda etmem anlamına geliyorsa, fedakârlık kavramının anlamından çok şey kaybedeceğine dair bir eleştiri getirilir. Derrida’ya göre, diğerleri haklılaştırılmayacak biçimde feda edilirler. Kedime ya da çocuğuma karşı taşıdığım sorumluluk, diğer kedilere, hayvanlara ve insanlara karşı sorumluluğumu ortadan kaldırmaz. “Farklı başkaları arasında hiçbir ayırım yapılmamalıdır. *Tout autre est tout autre*, her başka olan bambaşkadır ve bu mutlak başkalıkta tüm diğerleri eşittir. Ötekinin ahlaki çağrısına uyan kimse, tüm diğerlerini ihmal ve feda ettiği için af dilemek zorundadır” (Derrida, 1995: 87).

Derrida'nın evdeki hayvanı besleyerek, diğer tüm hayvanları feda edişiiyle ilgili söylediklerinden, fedakârlık konusunda Patočka'dan etkilendiğini görürüz. Derrida'ya göre, fedakârlık her ahlaksal seçimin doğasına içkindir. Bu, sorumluluğun genel bir özelliğidir. Fedakârlık, özel ve somut tarihsel durumlara bağlıdır, kategorik imperatif ya da zorunlu bir tarihsel gelişmeye başvurulacak genel bir gerekçelendirme yoluyla anlaşılamayacak olandır. Bir fedakârlık temellendirilemez, ama olanaklı her temellendirmenin ötesindeki İyi'yle ilişkili olarak sorumluluğun özünü oluşturur. Bununla birlikte bu 'iyi', mutlak ya da belirlenemez bir şey değil, özel bir momentte ve özel bir durumda açıklanması gereken bir şeydir (Evink, 2006: 269). Sadece fedakârlık için değil, sorumlu olarak seçtiğimiz tüm seçimlerde, sorumluluğun tekiliğinin ve bir durum içinde yerleşik olduğunun altı çizilmelidir.

“Tamamen bana ait olmayan fikirlerle sorumluluğu nasıl üstlenebilirim?” sorusu da sorumluluğun başka bir açmazıdır. Derrida, *Gün Doğmadan*'da bu açmaz ile ilgili olarak mirasın aporetik yapısını formüle ederken, bunu sorumluluk kavramıyla ilişkilendirir:

“Sorumluluk kavramının bir miras deneyinin dışında artık en küçük bir anlamı yoktur. Böyle bir mirastan sorumlu olduğunuzu söylemeden önce de, sorumluluğun genel olarak bize bir miras olarak (“kefil olmak”, “yanıt vermek”, “kendi adıyla yanıt vermek”) verilmiş olduğunu bilmek gerekir. Kendimizden önce gelen şeye karşı sorumluyuz, ama gelecekte olan şey karşısında da, yani kendimize karşı da sorumluyuz” (Derrida, 2006a:15).

Derrida burada öncelikle öz-sorumluluğun (responsabilité de soi) bilinen yasal anlamı ile onun öznellik metafiziğini dönüştürmüş ve yeniden doğrulamıştır. Öz-sorumluluğun yasal anlamına göre; kendimden, hareketlerimden ve benim adıma yayılmış olan sözcüklerden bir başkasına karşı sorumluyumdur. Devraldığım ve hareketlerimi uydurmam gereken yasal ve / veya ahlaki kod açısından da sorumluyumdur. Bu sorumluluk kavramı bir özgürlük, zamansallık ve öznellik metafiziğini varsaymakta ve birbirini izleyen şimdiki anların zamansallığını varsayarak tarihselliği reddetmektedir. Dolayısıyla, bir dizi olası davranışın değerini ve anlamını yansıtmaya kabiliyetiyle; davranışlarını seçme, kendisinin bugünden geçmişe olan davranışlarını sahiplenme ve yine kendisini bugünden geleceğe şimdiden hazırlama ve bugünden geleceği tahmin etme özgürlüğüyle bugünden geçmişi ve bugünden geleceği ayıran bir özneyi varsaymaktadır.

Nietzsche, Derrida'dan da önce, bu tip bir sorumluluk anlayışının altında yatan öz sorumluluk öznelliğinin metafizik anlamına karşı çıkmıştı. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*'nde ahlak ve siyasette varsayılan bu öz sorumluluk öznesinin verili değil, üretilmiş olduğunu tartışmıştır (Nietzsche, 2008: 106-110). Bu özne, ilk olarak "özgür irade" kavramını ve böylelikle birinin kendi davranışlarını seçebilme fikrini; ikinci olarak da yalnızca bir kimsenin davranışlarının değerini belirleyen değil, aynı zamanda o kimse bilmeksizin onun bu davranışına rehberlik eden ahlaki normları şekillendirmektedir. Bu noktada Nietzsche, öz sorumluluğun yasal manasındaki bir paradoksa işaret etmektedir: Eğer seçimlerinden ziyade devraldığı kültürel normlarla önceden belirlenmiş kişilerden söz ediyorsak, bir kimse nasıl bir başkasının davranışından sorumlu olabilir? Nietzsche ikinci bir paradoksu daha

göstermektedir: Şu anda yeniden üretilmiş ve belirlenmiş geçmiş açısından verilebilecek olan ve bu nedenle gelecekte asla gerçekleşmeyecek bir söz aracılığıyla gelecek nasıl önceden tutulabilir? (Diprose, 2006: 438). Öz-sorumluluğun bu paradokslarına ilişkin Nietzsche çözüm olarak, “gerçek” öz sorumluluğun egemen bireye bağlı olduğunu ifade eder ve egemen bireyin, bir çeşit düşünümsellik veya “kendi başına üstesinden gelme” yoluyla kendisini bağlayan normları (ve dolayısıyla mirasını) doğrularken; aynı zamanda yeniden değerlendirme yoluyla yaratıcı bir biçimde mirasını dönüştürebildiğini söyler. Derrida, Nietzsche’den devraldığı mirasın çoğunu doğrulamaktadır. Ancak egemenlik açısından bir kimsenin sorumluluğunu üstlenmeyle ilgilenen mirasın dönüştürülmesini açıklamaktan ziyade, bunu sorumluluk taşımanın sınırlı olması açısından yapmaktadır (Diprose, 2006: 439). Özne asla gerçek anlamda egemen değildir. Çünkü öznenin kendisi, gerçek anlamda hiçbir zaman var olmaz. Özne, sınırlıdır; geçmiş ve gelecek arasındaki boşlukta uzanmakta ve dolayısıyla tarih boyunca konumlanmaktadır.

“Yalnızca sınırlı ve sonsuz bir varlık miras bırakır, onun sonluluğu mecbur eder onu. Sonlu olma durumu, ondan daha önemli ve daha eski, daha güçlü ve daha dayanıklı olan şeyi kabul etmeye mecbur eder varlığı. Ama aynı sonluluk seçmeye, tercih etmeye, kurban etmeye, dışlamaya, reddetmeye, gitmesine izin vermeye ve yüzüstü bırakmaya mecbur bırakmaya da zorlar. Ondan önce gelen çağrıya doğru olarak yanıt vermek için, ona yanıt verip ona kefil olmak için –ötekinin adına ama kendi adıyla” (Derrida, 2006a: 15).

Bir yanıtın hem nasıl devralınıp hem de buna rağmen eşsiz bir biçimde benim olduğu konusunda, Nietzsche'nin egemenlik fikrini eleştiren Derrida, sorumluluğun anlamının devralındığı fikrinden ve kısmen Levinas'tan aldığı bir fikirden bahsetmektedir. Derrida, sorumluluğun bize yalnızca yasal-ahlaki kodunu devraldığımız kültür ile değil, devraldığımız öz sorumluluk fikri tarafından da verildiğini ifade etmektedir. Sorumluluk, bize ayrıca bilinmeyen veya öngörülemeyen bir şekilde diğerkinin öteki olma durumu sayesinde verilmektedir. “Başkasının gelişi, gelenin gelişi (olan'ın oluşu), önceden kestirilemez olay olarak olan'dır (olan şeydir). Verilecek hesabı hiçe sayan şeyi, akıl ilkesini ‘hesap vermek’le yetinecek kadar saptıran ya da hiçe sayan şeyi ‘hesap etmesini’ bilmek, başkası'nın bu önceden kestirilemez ve hesap edilemez gelişini yadsımak ya tanımamak değildir; onu bilmek de, sorumluluk da budur” (Derrida, 2006a: 72).

Bu öteki olma durumunu Derrida *Ölüm Armağanı*'nda şöyle ifade eder: “Sorumlu bir kişi başka bir kişinin, aşkın olan diğerk bir kişinin bakışına ruhunu ortaya koyan; diğerk bir kişinin bana baktığı gibi, fakat bir kişinin -kim ne der-meselesi olmaksızın ötekine ulaşan, onu gören, ona sahip olarak bakışına ulaşıdır” (Derrida, 1995: 25).

Derrida'ya göre, sorumluluğun sonsuzluk olarak düşünülmesi birtakım açmazlar meydana getirir. Bu açmazlar, insan varoluşunun sonluluğu ile mutlak ve sonsuz bir sorumluluğun ilişkisinde belirir. Sorumluluğun aporiaları, sınırsız bir yükümlülük karşısında, sonlu ve sınırlı bir varoluşun sonlu şartlarında oluşur. Evink'e göre, Derrida'nın özellikle *tout autre est tout autre* formülü, başka olana

karşı her türlü somut sorumluluğun yapısını bozar. Bu fikir, sorumluluğu ötekiindeki mutlak başkalıkla ilişkiye sokar. Dolayısıyla beni sorumlu olmaya çağıran, kendi belirışinden geri çekilmek suretiyle bana beliren tekil bir öteki değildir, ötekinin geri çekilen başkalığı, ötekiindeki genel başkalık ve tekilliktir (Evink, 2006: 265).

Derrida'nın sorumluluk konusundaki düşüncelerinin ortaya çıkardığı şey, sorumlu olmanın, üstlenilemeyenin üstlenilmesini işaret etmesidir. Derrida'da sorumluluk, bir eylemin bir özne-neden üzerine atılması veya ona atfedilmesi olarak tasavvur edilemez; bunun yerine, üstlenilemeyen olarak bir eylemin karşılanması veya ifadesi olarak düşünülebilir. Bu durumu Derrida aporia olarak kavramaya çalışır. “Bana göre aporia basit bir açmaz değildir, aporia yürümenin, yola devam etmenin koşuludur: aporia olmasaydı yürüyemezdik, yolumuzu bulamazdık; aporia yeniliğe vurgu yapar. Kişinin yolunu bulmasındaki olanaksızlık, etiğin koşuludur” (Derrida, 1999e: 73).

Derrida, hem genel hem de herhangi bir özel durumda “sorumlu olmak için sorumlu olmanın ne olduğuna dair yanıt vermenin gerekli olduğunu” ifade etmektedir (Derrida, 1995: 25). Fakat sorumluluk kavramını içeren eylem ve kararlarımıza rehberlik eden kavramların anlamını bilme girişiminde bulunurken zorunlu olarak şu anlamı sekteye uğratmaktayız: “Sorumluluğun (karar, davranış, praksis) harekete geçirilmesi her zaman herhangi bir teorik ya da tematik belirlemeden ötede ve önce gerçekleşecektir” (Derrida, 1995: 26). Biz sorumlu olmanın bizi nerede yakalayacağını peşin olarak bilemeyiz ve mirasımızın bilgisini bir rehber olarak alamayız ya da almamalıyız. Sorumluluğu karakterize eden şey,

kesinlik değildir; fakat sorgulamadır. Sorumluluk, “yanıt vermeye, dolayısıyla bir diğ erinden ve yasadan önce, gelenek, otorite, tutuculuk, kural ve doktrin bakımından ihtilaf ve özgün kırılmalarla bir başkasına hesap vermeye dayanmaktadır” (Derrida, 1995: 27).

Derrida’ya göre, geçmişe dönük olarak üstlendiğimiz, ayrıca geleceğe doğru açılan bu sorumluluktan; bir kimse ve aynı zamanda bilinmeyen öteki için hissettiğimiz sorumluluktan dolayı, önceden bilinebilir olan belirli bir geleceği kendimiz için buyuramayız. Derrida’nın *Gün Doğmadan’ın Önceden Bilinemeyen Özgürlük* bölümünde ifade ettiği üzere, bu dönüştürülmüş anlamdan sorumlu olma konusunda bir kimse bilinmeyen, gelecek olan geleceği açık tuttuğu için sorumludur (Derrida, 2006a: 72). Biz bu sorumluluğuz: Bugüne kadar biz hayatta olarak, sonlu ve bu nedenle, Tanrı’ya oynamayız; bilinemez ve öngörülemez şeyler ve olaylara yanıt olarak, bu bağlamdaki yanıtı tekrar ileri sürmek yerine yorumlayarak ve dönüştürerek oynarız, karar veririz ve düşünürüz; başkaları için ve öngörülemeyen gelecek için, kendimiz için açık oluruz (Diprose, 2006: 441).

Determinizm yerine özgürlüğe sıkı sıkıya tutunduğundan Derrida, dönüştürülmüş anlamda, sorumluluğun özgürlük ve determinizm arasındaki karşılığın bir yapışökümü olduğunu iddia eder. Determinizm ve sorumluluğun inkârı arasındaki bağlantıyı, *Önceden Bilinemeyen Özgürlük*’te, oldukça açık bir şekilde kurmaktadır. Determinizmle ilgili, Derrida “bir gelecek olmadığından”; çünkü “her şeyin zaten geçmişte ya da şimdi olduğundan” bahsetmektedir (Derrida, 2006a: 76). Yani determinizm paradigmasında şimdiye ait herhangi bir yanıt, davranış veya

düşünce, bir kimsenin mirasının mekanik ve saf bir biçimde doğrulanması olarak düşünülmektedir. Gelecek, yalnızca bir kimsenin mirasının öngörülebilir bir kopyasıdır ve dolayısıyla asla gelecek yoktur. Ve bir kimsenin mirasını dönüştürmeksizin veya müdahale etmeksizin bir sorumluluk da yoktur (Diprose, 2006: 442).

Derrida, *Of Spirit*'te, 'bu kirliliklerden' hangisinin 'en az oranda mezar olduğunu' öğrenmeye dönük bir soruyu ileri sürer: "determinizm ya da mutlak özgürlükten hangisinin "düşünce' ve 'eylem'in benzersiz mutlak sorumlulukları için yaşanmış hastalıkların ardından her zamankinden daha çok çağırıyor?" sorusunu sorar (Derrida, 1991: 39). Ve buna cevap olarak da, sorumluluğun, dönüştürülmüş anlamda "özgürlükten önce geldiğini" söylemektedir:

"Önceden kestirilemeyecek şekilde ortaya çıkan şey benim sorumluluğumu hem gerektirir hem de onu aşar [sorumluluğum özgürlüğümden önce –yine de onu önceden kabullenir gibidir, sorumluluğum heteronomi (yaderklik) içinde, özgürlüğümün de özerkliği (otonomi) yoktur], gelen ama henüz tanınabilir bir şekli olmayan- yani zorunlu olarak bir başka insan, benzerim, kardeşim, komşum olmayan- şeyin gelişi beni hem aşar hem de bağlar (Derrida, 2006a: 75).

Böylece Derrida, kimsenin özgür bir özne olmadığını belirtmiş olur. Gelen (şey), bir belirleyiciliği aşar, ama egemenliğimin, üstünlüğümün ya da özerkliğimin hesaplarını ve stratejilerini de aşar. Bundan dolayı, kimse bir "özgür özne" olmasa

bile, burada özgürlükle ilgili bir şey vardır, belli bir özgürlük alanı açılır ya da her ne olursa olsun gelen şey tarafından açılmış olduğu varsayılır (Derrida, 2006a: 76). Bilinmeyen, gelecek olan geleceğe duyulan sorumluluk, “belirli bir makine konumuna ilişkin karmaşıklığın bir aşırılığı” olarak anlaşılan özgürlüğün koşuludur (Derrida, 2006a: 71). Derrida *Of Spirit*'te sorumluluğun, tekrardaki farklılığı, yinelenebilirliğin doğasındaki etkileşimi ya da öngörülemeyen ve gelmekte olan gelecek için sorumluluğu karakterize eden birinin mirasının doğrulamasındaki içsel bozulma ya da dönüşümü kapsadığını söyler (Diprose, 2006: 444).

3.3.Olanak(sız)Sorumluluk

Derridacı sorumluluk ve etik düşüncüyü çifte bir bilinmezlik ve çifte bir açmaz belirginleştirir: Etik sorumluluk, bir taraftan kişinin etiğin olanaksız olduğu sonucunu çıkartabileceği derecede olanaksız olana atfedilirken; diğer taraftan, bu olanaksız olan, etiğin olanaklılığı için bir koşul olarak sunulmaktadır. Bu bilinmezliğin içine daha da girdiğimizde; Derrida'nın, olanaksızın olanaklılığını etiğin etikliği bölgesi olarak araştırdığını görürüz.

Raffoul, uygun olanı uygun olmayana doğru, olanaklıyı olanaksıza doğru sıkıştırma arayışındaki Derrida'nın, bu “olanaksızın olanaklılığı” ifadesini, Heidegger'den ve tam olarak “*genel olarak varoluşun olanaksızlığının olanaklılığı*” olarak tanımlanan *Varlık ve Zaman*'daki ölüm düşüncesinden ödünç alındığını belirtir (Raffoul, 2008: 274). Derridacı düşüncedeki sorumluluğun kendi yapısı, bu

Heideggerci mirasla belirlenir. Çünkü *Aporias*'ta kendisinin de açıkladığı gibi, “bu gerçekten muktedir olmamanın veya bundan sonra muktedir olmamanın olanaklılığıdır ama hiçbir anlamda muktedir olmanın olanaksızlığı değildir” (Derrida, 1993: 68). Bu önemli bir kesinliktir çünkü Heidegger açısından ölüme kesinlikle bir olanaklılık (varoluşun olanaksızlığı) olarak yaklaşıldığını ve asla bir olanaksızlık (varoluşun olanaklılığı) olarak yaklaşılmadığını açıklığa kavuşturur. “Bu ayrıntı incedir ama onun çok kırılğan oluşu bana hem belirleyici hem de önemli görünüyor ve muhtemelen Heidegger'in görüşündeki en önemli şeydir” (Derrida, 1993: 68).

Varlık ve Zaman'da Dasein'in sonlu²¹ olma durumunda ölümlü varlık olması itibariyle beliren sınırlarda görünen dikkat çekici gerçek, etik sorumluluk ihtimalini engellemeleridir. Bu sınır-görüngüler sorumluluğun kökenlerini ve etiğin etikselliğinin yerini temsil etmektedir. Buradaki sorumluluğun kökeni bir paradokstur.

Derrida *Aporias*'taki, “olanaksızın olanaklılığı” ifadesini, varlığı olay olarak gören (Ereignis olarak) Heidegger tarzı düşünceyi, üstlenilemeyene / benimsenilmeyene ve olanaksıza bağlantılandırarak ekler: “Olaya katlanmak, katlanma veya sınanma sırasında *kendisini deneyime açan ve aynı zamanda deneyime direnen şey*, bana öyle görünüyor ki, gelenin veya olacak olanın benimsenemezliği, üstlenilemeyenidir” (Derrida, 2003a: 90). Derrida, burada Heidegger'in olay, Ereignis ve ölüm düşüncesi içerisinde, kendisinin olanaksız ve etik üzerine olan düşüncelerine bir geçiş yapar. Belirli sınırlar içerisinde, gerçekten

²¹ Bu sonluluğu Derrida uygunsuzluk ve olanaksızlık olarak anlar.

de Heidegger tarzı bir metinde, Derrida'nın aporetik etik anlayışına açılan bir sorumluluk ve sorumlu olma düşüncesi anlaşılabilir. Derrida'ya göre, sorumluluk, bir fiilin özneye atfedilmesi olarak değil, bir olaya tanıklık edilemez, üstlenilemez biçimde rastlanılması veya maruz kalınması olarak anlaşılır. *Varlık ve Zaman*'da bu terimler *atılmışlık* nosyonunda ortaya çıkar. Çünkü atılmışlık, Dasein'in ölümlü varlık olarak sonluluğunu belirler. Bu sonluluktaki en çarpıcı şey, bir yandan etik sorumluluğu engellemesi bir yandan da sorumluluğun kökenini ve etiğin etikliği denilen bölgeyi işaret etmesidir.

Bildiğimiz gibi, *Dasein*, öznellik geleneğinden belirleyici şekilde ayrılır. Etik sorumluluk, eğer varsa, bu nedenle serbest otonom öznenen başka bir köken bulmak zorunda kalacaktır. Çünkü sorumluluk, *subjectumun* yapısökümü sırasında yok olmaz: Heidegger, Dasein'in sorumluluk bağlamında düşünülmesi gerektiğinde sürekli olarak ısrar etmiştir; aynı zamanda varlığın sorumluluğu üstlenmek için sadece bir sınır oluşturabilecek üst derecede donuk zeminden (veya daha ziyade zeminsiz olarak) ortaya çıktığını vurgulayacaktır. Eğer durum, sadece neyden sorumlu olmadığımı değil aynı zamanda hiçbir zaman yüklenemeyeceğim ve her zaman gücümden kurtulacak şeyi de temsil ediyor ise, sorumlu tarafın olanaklılığını bile tehdit ediyor görünecektir. Burada, üstlenilemez olan veya aporetik olan bir öznenin gücüne yönelik aşılabilir bir engelle işaret edilmektedir (Raffoul, 2008: 276). Heidegger'in düşüncesinde doğum ve ölüm arasındaki ayrım yeterince belirgin değildir. “Heidegger'e göre, ölüme doğru olan doğumum aynı (atılmışlık) içerisindedir. Ona giderken, her seferinde yine doğmuş olarak kaldığım ölüme doğuştan maruz kalırım. Dasein'in doğumla ölüm arasında var olduğu söylenir,

Dasein, daha çok, kendisini doğum ile ölüm arasında genişletir biçimde var olur, bu da şu anlama gelir: Dasein doğumla ölümün arası olmaktadır. Böyle arada olmakla, Dasein, her ikisine de doğru var olur. Diğer bir ifadeyle, Dasein ölüme doğru var olur ve Dasein doğuma doğru var olur. Dasein'in “sona doğru” var olduğu söylenir. Ama iki son vardır: doğum ve ölüm. Dolayısıyla, her iki sonla da, biz, ilişkili olmamız bağlamında hem “doğumlu” hem de “ölümlü” biçimde var olmaktadır. Sorumluluğun geçilemez ikili bir sınırla karşılaştığı burada da görünmektedir. “Kendi” varlığımdan dışlanmış ve dolayısıyla sorum(lu/suz)laştırılmış değil miyim?” (Raffoul, 2008: 277).

İşte bu bağlantıda, bu oldukça “aporetik” anda, Heidegger, paradoksal olarak Dasein'in aporia'dan çıkan sorumluluğunu konumlandıracaktır. Derrida, bu fenomenleri aporialar olarak ve bu aporiaları olanaksızın deneyimi şeklindeki etik sahaları olarak düşünmüştür. Dolayısıyla sorumluluğun başlangıçta var olan anlamı, şu olacaktır: Üstlenilemeyen üstlenemeyen olarak üstlenilmesi.

Derrida farklı sorunlarla ilişkili olarak aşkın olanaklılık koşulunu sürekli ve aynı zamanda bir olanaksızlık koşulu olarak tanımlamıştır. “Bir olanaklılık işlevini bir olanaksızlık işlevi olarak tanımlamak, yani bir olanağı kendi olanaksızlığı olarak tanımlamak, geleneksel aşkın bir bakış açısından bakıldığında pek alışıldık bir şey olarak görülmez; ancak ne zaman aporia'nın yazgısı sorununa dönsem, ortaya çıkan şey budur” (Derrida; 2005: 84). Yine Derrida, özgürleşme sorununun her yerde ve toplumun bütün alanlarında yapacak çok şeyi olduğuna inanır ve özgürleşmeye ve özgürleşme söylemine “evet” demeyen hiçbir etik ve siyasi karar ya da davranışın

mümkün olmadığını savunur (Derrida, 1998: 133). Özgürleşme motifinden vazgeçilerek herhangi bir etik sorun gündeme getirilemez. Derrida özgürleşme söylemi karşısında, yapısökümcü olsun ya da olmasın ironik bir tutum takınanlara karşı pek hoşgörü göstermez (Derrida, 1998: 133).

Yapısökümün, etik ve siyaset açısından önemi; uzlaşımlar, kurumlar ve konsensüslerin birer istikrar kazandırma çabası olduğundan, özünde istikrarsız ve kaotik olan bir şeye istikrar kazandırmaya çalıştıklarını göstermiş olmasıdır. Böylece istikrar kazandırma çabası, istikrar doğal bir şey olmadığı için, ortada bir istikrarsızlık ve kaos olduğu için zorunlu bir hale gelir. “Şimdi, temel, kurucu ve indirgenemez nitelikte olan bu kaos ve istikrarsızlık hem yanımıza yasaları, kuralları, uzlaşımları, siyaseti ve geçici hegemonyayı alarak mücadele etmeye çalıştığımız en kötü şeydir hem de aynı zamanda bir değiştirme ve istikrarsızlaştırma şansıdır” (Derrida, 2005c: 86). Eğer her zaman istikrarlı bir ortam olsaydı siyasete gerek duyulmazdı. Siyaset ancak istikrar doğal, özsel ya da tözsel bir şey olmadığı sürece vardır ve ancak bu koşullarda etik olanaklıdır. Kaos aynı anda hem bir şans hem de bir risktir ve olanaklı olan ile olanaksız olanın karşılaştığı yer de burasıdır.

Derrida, öznenin kimliği ile neliğinin önceden belirlendiği durumlarda ortada bir karar olamayacağını söyler. Çünkü bu durumda karar bir yasanın uygulanmasından ibarettir. Başka bir deyişle, eğer ortada bir karar varsa, bu, kararın öznesinin ve nesnesinin henüz var olmamasını gerektirir. Böylece, özne ve nesneyle ilgili olarak hiçbir zaman bir karar olmayacaktır. Karar bir özdeşleşmeyi gerektirir ki

bu da öznenin karardan önce var olmadığı ama karar verildiği anda öznenin icat edildiği anlamına gelir: “Her karar verdiğimde, eğer bir karar olanaklı ise, kim’i icat ederim ve kimin neye karar verdiğine karar veririm; bu noktada sorun kim ya da ne sorunu değil, eğer böyle bir şey varsa, karar sorunudur. Sonuç olarak özdeşleşmenin kaçınılmaz olduğunu kabul ediyorum ama bu aynı zamanda bir özdeşleşme sürecidir, çünkü eğer karar özdeşleşme ise, o zaman karar ayrıca kendini yıkmaktadır” (Derrida, 2005c: 86).

Derrida aşkın öznenin kararı olanaksız kılan şey olduğunu düşünür. “Aşkın özne gibi bir şeyin varlığında, karar hapsolmuş demektir. Çünkü eğer görev, kategorik imperatif ile belirlenebilir bir özne arasındaki basit bir ilişki olarak anlaşılıyorsa, bu durumda görevden kaçılıyor demektir” (Derrida, 2005c: 87). Burada Derrida Kantçı anlamda bir göreve uygun olarak eylemde bulunulduğunda aslında eylemde bulunulmadığını, dahası göreve de uygun davranılmadığını belirtir. Bu da ortaya pek çok paradoks ve aporia çıkmasına sebep olur. Bu, kararın ki öyle bir şey varsa, bir şey adına alınamayacağını söylemektir. Derrida bunu şu cümlelerle açıklar:

“Örneğin, eğer kararın öteki adına alındığı söyleniyorsa, bu, ben her öteki adına karar aldığımı söylediğimde, ötekinin benim sorumluluğumu üstleneceği anlamına gelmez. Öteki adına karar almak hiçbir şekilde hiç de benim sorumluluğumu azaltmaz, tam tersine Levinas’ın da bu noktayı güçlü bir şekilde vurguladığı gibi, benim sorumluluğum öteki adına karar almam tarafından itham edilir. Bu, terime verilen klasik anlamdan çok daha radikal bir yabancılaşmadır. Öteki adına sorumluluğumu hiçbir şekilde azaltmaksızın karar veririm; aksine öteki, benim sorumluluğumun kökenidir ve bu da bir

kimlik açısından belirlenebilir olmaktan çok uzaktır. Karar kendini çok daha radikal bir başkalığın perspektifinden bildirir” (Derrida, 2005c: 87).

Karar ve sorumluluk sorununu Derrida bir argümantasyon konusu olarak görür ve bu konu hakkındaki tavrı da argümantatiftir. “Düşünmenin, kararverilemezlik deneyimini sonsuz bir şekilde kat etmek zorunda olduğu, etik ya da siyasi kararı konu edinen bir analiz içinde, açık bir biçimde gösterilebilir. Karar ve sorumluluk kavramlarını soğukkanlı bir biçimde analiz etmiş olsaydık, kararverilemezliğin bu kavramlara indirgenemeyeceğini anlardık. Eğer kişi kararverilemezlikle sert bir şekilde hesaplaşmazsa, eylemde bulunamamakla, karar verememekle ya da sorumluluk alamamakla kalmayacak, karar ve sorumluluk kavramlarını bile düşünemeyecektir” (Derrida, 2005c: 88). Derrida sonsuz sorumluluk kavramından vazgeçmez ve Levinas’ta olduğu gibi, sorumluluğun sonsuzluğundan vazgeçilirse, sorumluluk diye bir şeyin kalmayacağını savunur:

“Sonsuzluk içinde eylediğimiz ve yaşadığımız için, öteki ile ilgili sorumluluk indirgenemezdir. Eğer sorumluluk sonsuz olmasaydı, eğer öteki ile ilgili etik ya da politik bir karar almak zorunda olduğum her zaman bu sonsuz bir şey olmasaydı, o zaman kendimi her bir tekillik ile ilgili sonsuz bir borç içine sokmazdım. Ben kendimi sonsuzca, her bir tekilliğe borçluyum” (Derrida, 2005c: 88).

Derrida’ya göre, ahlaki ve politik sorunlarımızın varlığı sorumluluğun sonsuz oluşuyla ilgilidir. Sorumluluğun sınırlanamadığı yerde, ahlaki ve siyasi sorunlar ile bundan kaynaklanan şeyler vardır. Dolayısıyla, kişi seçim yaptığını söylediğinde,

hiçbir zaman tam ve vicdanı rahat bir şekilde seçim yapmış olamaz ve sorumluluklarını üstlenmiş olamaz.

“Birinin “bir karar aldım” ya da “sorumluluklarımı üstlendim” dediğini her duyduğumda, bunu şüpheyle karşılarım, çünkü eğer sorumluluk ya da karar varsa, bunlar bu şekilde belirlenemez ya da onlarla ilgili bir kesinliğe ve rahat bir vicdana sahip olunamaz. Eğer birine karşı özellikle iyi davranırsam, bunun ötekinin zararına olduğunu bilirim; bir ülkeye iyi davranırsam, bu başka bir ülkenin, bir aileye iyi davranırsam bu başka bir ailenin, arkadaşlarıma iyi davranırsam bu diğer arkadaşlarımla ya da arkadaşım olmayanların zararınadır. Bu kendini sorumluluk içinde yazan/kaydeden sonsuzluktur, o olmasaydı hiçbir etik sorun ya da karar olmazdı” (Derrida, 2005c: 89).

Bu sebeple Derrida, kararverilemezliği kat edilebilecek ya da üstesinden gelenebilecek bir an olarak görmez. Kararverilemezlik bitimsiz bir süreçtir ve karar verip bir şey yaptığımız zaman bile sonlanmaz. ‘Yeterince yapmadığımı bilirim ve ahlaklılık bu yolla devam eder, aynı şekilde tarih ve siyaset de böyle devam eder’. Kararverilemezlik kararın ortaya çıkmasıyla sonlanan veya alt edilen bir şey olmadığı için, siyasileşme ve ahlakileşme vardır. Kararverilemezlik kararda yaşamaya devam eder ve karar kendini kararverilemezliğe kapatmaz. Ötekiyle kurulan ilişki de kendini kapatmaz ve bu yüzden tarih vardır ve insanlar siyasi eylemlerde bulunmaya çalışır.

Tüm bu söylenenlerden sonra seçimlerin ve kararların pek bir önemi olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Ancak seçimi bir oyun gibi görmemeli ve bunun sonsuz bir sorumluluk getirmediği düşüncesine kapılmamalıyız. Çünkü sonsuz sorumluluk

kavramını Derrida'nın da dile getirdiği gibi, olanaksız seçimler ve delilik ile birlikte düşünmeliyiz. Seçim, karar ya da sorumluluk gibi sorunlarla kurduğumuz ilişki, teorik, saptayıcı veya belirlenmiş bir ilişki değildir. Bu her zaman askıya alınmış bir ilişkidir. Bir karar verdiğime inandığım zaman bile, aslında bir karar alıp almadığımı bilemem, ama kendimi bu kararın olabilirliğiyle ilişkilendirmem zorunludur. Sorumluluk hakkında da aynı şey söz konusudur (Derrida, 2005c: 89).

Derrida her ne kadar hiçbir sonlu varlığın her şeyi, her yasağı hatırlamayacağını, bu yüzden de sonsuz bir sorumluluk taşımadığını düşünse de, aynı zamanda bunun da başka bir çelişki olduğunu ve sorumluluğun sonsuz olması gerektiğini kabul eder. Bunu şöyle açıklar: “Kendimi yeterince sorumlu davranmıyormuş gibi hissetmemin sebebi bu. Çünkü sonluym, çünkü kendilerine karşı, kendilerinden sorumlu olmam gereken sonsuz sayıda başkası var. Sorumluluk sonsuz olsa da *olmasa* da ben her zaman yeterince sorumlu değilim; ama ‘sorumluluk’ sözcüğünün tam anlamıyla, *bir ölçüde* sorumlu da olamam” (Derrida, 2004a: 50). Derrida için elbette sorumluluğun sınırlı olabildiği alanlar vardır ancak etik açısından başkasına karşı sorumluluk ya sonsuzdur ya da sonsuz değildir. Sonlu bir varlık olmamıza karşı; sorumluluğun yapısı gereği sonsuz olması sebebiyle kendimizi suçlu hissederiz. Çünkü sonlu bir varlık olmam ile sorumluluğum arasında bir oransızlık olduğundan, sorumluluk alanıma hiçbir zaman tam olarak yetmiş olmam. Sonsuz sorumluluğa ilişkin sürekli bir çatışma ve çelişki söz konusudur.

SONUÇ

Derrida'nın gösterge ve değerleri yerinden etmesiyle beliren merkezsizlik düşüncesinin, evrensel değerlerin meşruiyetlerini yitirmesine neden olması ve bunun sonucunda özgürlük, sorumluluk, adalet, demokrasi ve insan hakları gibi kavramların, bir evrenselleştirmenin hayalet ürünleri olarak görülmesi, günümüzün etik ve politik sorunlarının da temelini oluşturmuştur. Derrida, modern felsefenin özdeşlik düşüncesinin bir sonucu olarak *ötekinin aynı* içinde eritilmesinin ya da görmezden gelinmesinin, etiği ve ahlaksallığı yok ettiğini düşünmektedir. Bu bağlamda Derrida için önemli olan şey, öncelikle etiğin sınırları, açmazları ve onun nasıl olanaklı olduğudur.

Derrida etik ve politik alanda, olanaklılığın koşulu olarak olanaksızlığı öne çıkaran aporetik yapıya vurgu yapar. Derrida'nın vurguladığı gibi, yapısökümün anlamlarından biri de felsefi sistemler içerisindeki aporileri açığa çıkarmaktır. Etik sorumluluğun olanaklarına dönmek, etiği olanaklı ya da olanaksız kılan aporilerine ve sınırlarına dönmeyi ele almak anlamına geldiğinden Derrida, böyle bir yapısökümün aporetik düşünme olarak algılanması gerektiğine vurgu yapar (Raffoul, 2010: 285). Etiğin aporetik yapısı, onun olanaksız olanı deneyimlemesi ve hesapta olmayan bir durumla karşılaşması ile ilgilidir. Bu noktada davranışımıza yol veren yasaların yokluğu ya da işlerliğini yitirmesi, bizi kararverilemez durumlarla karşı karşıya bırakır. Etiğin etikselliği de bu noktada ortaya çıkar. Çünkü etik bir kararın koşulu bilinemezliktir, etik an, bilgiden bağımsız olarak her tekil durumda kuralı yeniden icat etmek için risk alma *anıdır*. Nasıl davranmam gerektiğini bildiğim

durumlarda, aslında bir karar almış olmam, sadece bir programı uygulamış olurum. Oysa sorumlu kararın koşulu, bir bilmeme ve hesap edememe hâlidir.

Derrida'nın sonsuz sorumluluk ile sonlu insan arasındaki ilişkiyi ele alırken serimlediği açmazlar, yeni etik ve politik yaklaşımların geliştirilmesine olanak tanır. Özellikle mutlak bir sorumluluk düşüncesine ilişkin önemli belirlemelerde bulunan Derrida, sorumluluğumuzun daima eksik ve yetersiz kalacağını söyleyerek, bizleri iyi ve kötü'nün ne olduğuna dair yeni bir sorgulamaya iter. Bu konuda Derrida'ya görüşlerinin ters bir etki yaratabileceğine, yeniliğe ilişkin her çabanın felce uğrayacağına ya da kişinin vicdan sahibi olup olmadığının önemi konusunda kuşku içinde bırakan bir tavra yönelttiğine ilişkin birtakım eleştiriler getirilmiştir. Ancak bu eleştirilerin çok da anlamlı ve içi dolu olduğu söylenemez. Çünkü Derrida'nın yapısökümcü tarzı, özdeşliği ve bütünlüğü parçalayarak farklılıklara yer açarken, bu farklılıkları *aynı* içinde eritip, onların ortadan kalkmalarına yol açmaz. Derrida'nın söylediklerinde asıl vurgulanan şey, her tür olayın kendi tekilliği içerisinde değerlendirilmesi gerektiğidir. Derrida'nın etik düzlemde ele aldığı konular ya da genel olarak etiğin kapsadığı konular, kişisel, bireysel ve tekildir. Dolayısıyla bunlar, genel kurallar ile işleyen normatif bir etiğin bakış açısıyla değil de kendi bağlamında ele alınmalıdır. Ancak böyle bakıldığı takdirde, eylemlerin ahlaki değerinden söz edilebilir.

Ayrıca sorumluluğu mutlak bir yükümlülük olarak anlamamak gerekir. Derrida'ya göre sorumluluğun kökeni, onun metafizik bağdan koptuğu yerde aranmalıdır. Sorumluluğu, onun temeli, kökeni ve gerekçelendirilmesi ile ilgili sonu

gelmeyen ve bir iz- ek- gösterge oyunu içerisindeki ilişkide anlamalıyız. Derrida'da sorumluluk, mutlak bir adaletin ve nihai bir temel ile varılması gereken bir son noktanın olmadığı bir zeminde betimlenir. Sorumluluk, sonludur ve sonluluk eksiklik olarak ele alınır. Sorumluluğun sınırlılığı, yani belli bir durumda ortaya çıkması olgusu, mutlak bir çağrı ya da emirle ilişkide bir yetersizlik olarak düşünülür.

Sorumlu tüm seçimler, her zaman özel bir an'da, özel insanlar için, özel bir yerde, özel bir hesabın verilebileceği özel bir seçimde ortaya çıkar. İnsanlık durumunun sonluluğu, her tür mutlak sorumluluğu engeller gibi görünür. Ancak bunu böyle ele almak, sorumluluğu samimi ve günlük bir deneyim olarak almak yerine; soyut, öznenen ayrılmış olarak ele almaktır. Derrida, sorumluluğun saf ve evrensel bir yapısının bulunamayacağını ifade etmiş ve sorumluluğu betimlemeye çalıştığımızda, belli bir dinsel, toplumsal ve ahlaksal geleneğin içinden konuştuğumuzu söylemiştir. "Kişinin, belli bir yerde, belli bir zamanda, belli bir hükümetin altında, belli bir sosyal sistemde yaşadığı gerçeğini göz önüne aldığımızda ve o kişi eylemlerinin ya da eylemsizliğinin sonuçları hakkında düşünmeye başladığında, kişi, düşünmenin de kendi tarihinin bir parçası olduğu gerçeğiyle yüzleşir" (Sadler, 2004: 5). Kişi sorumluluk hakkında düşünmeye, çoktan bir tarihe, kendisinin yargılanacağı bir tarihe sahip olduktan sonra başlar. Derrida, sorumluluğu bağlamla ilişkili olarak ele almış ve sorumluluğun durumsal, tarihsel ve sınırlı olarak anlaşılması gerektiğini savunmuştur.

Sorumluluğun kökenlerine bakmak, sorumluluğun kendi yapısı içerisindeki asli aporiaları ortaya çıkarmak anlamına gelir. Levinas'ta, öteki için sorumluluk

duyma olan etiğin kökeni, aynı zamanda ötekine karşı şiddet olanağını da taşır. Ayrıca sorumluluk, sonsuz bir isteğe verilen cevaptır ki bu istek zorunlu ve temel olarak sonlu ve sorumlu öznenin yetkinliğini aşmaktadır. Heidegger’de ise, birinin kendini bir hiçliği, yani üstlenilemeyi üstlenmek zorunda kalmasının aporiası söz konusudur. Derrida, etik sorumluluğun (kendisinin sıkça eklediği gibi “eğer varsa”) bir aporianın, belli bir olanaksızın sürdürülmesi veya ona katlanmasıyla deneyimlenmesi olmasında ısrar ederek, bu paradoksları aporia olarak ele alır. (Raffoul, 2010: 283).

Derrida’nın *différance* ve yapı söküm düşüncesi dolayımında şekillenen ve olanaksızın deneyimi olarak kendini gösteren sorumluluk anlayışında, ikili ve aporetik bir sorumluluk yüklenme gereği ortaya çıkar. Sorumlu olabilmek, öteki ile birlikte düşünmeyi ve öteki için acil olarak en adil kararı vermeyi gerektirir. Böyle bir an, kişinin olanaklılık durumu ile ilişkisini kesmesi ve olanaksızın deneyimi ile karşı karşıya olması anlamına gelir. Bu durumda kişinin sorumlu kararı, ötekinin deneyimine ve bu deneyimin tekilliğine dayanmaktadır. Olanaksızın deneyiminden geçmesi zorunlu olan ve öteki’nin deneyimini esas alan böyle bir sorumluluğun herkes tarafından üstlenilmesi gerekir.

Sorumluluğa dair geleneksel metafizik anlayış, etiğin aporiaları ile beraber düşünüldüğünde, kişi, sadece kendisiyle beraber olan ötekinin ötekiliğini fark etmekle kalmayıp kendisinin ötekiliğini de fark etmektedir. Bu bağlamda kişi, mutlak anlamda “ben” ile öteki arasındaki ilişkinin bilinç öncesi seviyesinde kaynağını bulacak şekilde “görevimi yerine getirdim”, “ben sorumlu bir tepki

verdim” ya da mutlak anlamda “ben böyle bir fiilden, böyle bir vaatten vb. sorumluyum” diyemez. Kişi seçim yaptığında aslında hiçbir zaman tam ve vicdanı rahat bir şekilde seçim yapmadığından, sorumluluklarını da tam olarak üstlenmiş sayılmaz. Kendilerinden sorumlu olmam gereken sonsuz sayıda öteki'nin varlığı, Derrida'nın sonlu varlıkların sonsuz sorumluluk taşıyamayacağını söylemesinin de dayanağıdır.

Burada etik olan ile ussal olan arasındaki açmazların yaşandığı bir yapıda, özellikle de yasal sorumlulukların etiğin kaynağı ya da kendisi olduğu bir yapıda, dayatılan sorumlulukları aşmanın nasıl olanaklı olacağı sorunu ortaya çıkmaktadır. Kimi kuramlar, eğer etiği bir kurallar sistemi olarak anlarsak, bize, nasıl yaşamamız gerektiği konusunda birtakım kurallar sistemi sunar. Kant'ın ahlâk yasasında kendini gösteren kimi emirlerin her durumda geçerli olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü Derrida'ya göre etikte karar işlemini gerçekleştirmek için kategorik imperatif bir karar mekanizması olarak işleyemez. Derrida buna alternatif olarak, tekil durumların dikkate alınması gerektiğini önerir. Derrida'nın geleneksel felsefeye getirdiği eleştiriler bağlamında, onun sorumluluk ve etik konusundaki düşüncelerini özetlediğimizde; yalnızca kararverilemezliğin olduğu yerde kararın, yalnızca saçılımin olduğu yerde sorumluluğun, yalnızca différance'ın olduğu yerde etik öznenin ve özgür seçiminin ve yalnızca yasaların ve teorilerin yapısöküme uğratıldığı yerde adaletin olanaklı olduğunu söyleyebiliriz.

Etik ve politik olan arasında, pek çok farklı anlam ve yorumlama yoluyla, birbirlerinin yerine geçme ve paradoksal olarak birbirlerine dönüşme olanağını

taşıyan bir ilişkisellik vardır. Derrida da, felsefesinde merkezi bir konumda bulunan etik ve politik olandaki aporetik yapıyı göstermeyi amaçlamış ve konukseverlik sorununun bu alanlar üzerindeki işleyişini, etik ve politika arasındaki geçişi göstermek ve aynı zamanda etik ve politik sorumluluğun da açmazlarını ortaya çıkarmak amacıyla ele almıştır. “Konukseverliğin ne olduğunu henüz bilmiyoruz” derken Derrida, eşikte durarak, eşiğin sınırlarına ve açmazlarına, konukseverlikteki çelişiklere ve olanaklılığın koşulu olarak olanaksızlığa vurgu yapmış, bu olanaksızlığı da etiğin ve politik olanın koşulu olarak ortaya çıkarmıştır.

Derrida’da etik ve politika belli bir temele dayandırılmaz, çünkü böyle bir temellendirme karar verme özgürlüğünü kısıtlayacaktır. Bunlar, keyfi de değildir, çünkü bu durumda etik, özgürlüğün belli bir kavramından türetilmiş olacaktır. Etik garanti olmadığından, o daima ‘olabilirlik’ boyutuna açık olmalıdır. Etik ve politika arasında tamamen özerkliğe indirgenemeyen çok yönlü bir açıklık durumu vardır. Derrida, etik ile politika arasındaki bu temellendirilmemiş ilişkiyi ve yine keyfi olmama durumunu ‘başkasının bende ki kararı’ kavramıyla açıklamıştır. “Pasif karar, olayın şartıdır, her zaman bendedir, yapısal olarak başka bir karardır, başkanın kararı olarak parçalayan bir karardır. Bende ki başkası tarafından, bende benim için karar veren mutlak olarak başkası tarafından” (Derrida, 2005a: 68). Elbette belli bir karar alınmıştır ama bu karar karşısında ben pasif durumdayım. Böylece adaletin gerçekleşmesi olarak anlaşılan Derrida etiği, politika söz konusu olduğunda da aynı şekilde anlaşılmalıdır. Başka milletler, kendilerine karşı sorumlu olduğumuz milletlerdir. Bu nedenle mevcut an’ın öngördüğü sorumluluk duygusuyla hareket etmek gerekir. Her zaman bir erteleminin var olduğu ve mevcut an’ın öncenin izlerini

taşıdığı düşüncesine sahip olan böyle bir etik ve politik anlayış, mevcut durumun sorgulanmasına olanak tanıyarak, bizi, merkezi bir tavır almaktan uzaklaştıracak ve daha iyi bir yaşama kavuşma konusunda nelerin yapılabileceğine ilişkin sağlam adımlar atmaya yöneltecektir.

ÖZET

Bu çalışmada, Jacques Derrida'nın sorumluluk kavramına ilişkin görüşleri ve *olanaksızın olanaklılığı* ifadesinde açığa çıkan yeni etik anlayışı, geleneksel düşünme biçimine ve Kant ile Levinas'ın etik anlayışlarına getirmiş olduğu eleştiriler bağlamında ortaya koyulmaktadır. Derrida'ya göre sorumluluk, nihai bir temelin olmadığına ilişkin farkındalıkla bağlantılı olarak betimlenir. Ödevden dolayı ya da ödev için ahlaki biçimde davranmak, aslında gerçek bir ahlaki kural ya da sorumluluk duygusunun davranışı olmayıp, bir programın uygulanması anlamına gelir. Sorumluluk kavramında esas olan, öznenin belirleyiciliğidir; dolayısıyla sorumluluk kavramının normatif alanı aşan ve öznenin kendi deneyiminde anlam kazanan bir yapısı vardır.

Derrida, *ötekine* yönelik bir sorumluluk etiği geliştirmiştir. Derrida'da aynılığın farklılık üzerindeki geleneksel üstünlüğünün sorgulandığına tanık olmaktadır. Çünkü ona göre önemli olan farklardır ve *aynıda ötekine* yer açmak gerekir. Sorumluluk, öncelikle öteki ile ilişkide ortaya çıkar ve kişi, ötekenden kökensel olarak sorumludur. Sorumlu karar, daima ötekinin tekilliğini amaçlamalıdır. Kendilerinden sorumlu olmam gereken sonsuz sayıda öteki olduğundan, Derrida, hiçbir sonlu varlığın, sonsuz sorumluluk taşıyamayacağını düşünür.

Derrida'ya göre etik, belli bir olanaksız deneyimlemek, onunla karşılaşmak veya onun aporialarına katlanmak demektir. Karar sadece bilgiye dayanıyorsa,

bilginin ve kuralın söylemiyle otorite altına alınmış demektir. Oysa kararın koşulu, karara bağlanamaz olanın deneyimidir. Kararverilemezlik deneyimi olmadan özgür bir karardan söz edemeyeceğimiz gibi, bir sorumluluktan söz edemeyiz.

Anahtar Sözcükler: Derrida, Etik, Sorumluluk, Karar, Öteki, Olanak, Kararverilemezlik, Konuksev(er/mez)lik.

ABSTRACT

In this study, Jacques Derrida's remarks on responsibility and his new ethics which is released in his expression of *possibility of impossibility*, is revealed in the context of his criticism on traditional thinking and that of Kant's and Levinas' ethics. According to Derrida, responsibility can be described with regard to the awareness of the fact that there is no ultimate foundation. Principally, acting from duty doesn't represent a moral behaviour or sense of responsibility, but signifies the implementation of a programme. What is essential in responsibility, is the decisiveness of the subject. Hence, responsibility surpasses the normative field and makes sense in the subject's own experience.

Derrida has developed an ethics of responsibility oriented toward *the other*. In Derrida, we witness a questioning on the traditional superiority of sameness over difference. What matters for him is the difference and making room for *the other* in *the same*. Responsibility firstly occurs in relation with the other and the person is originally responsible for the other. A responsible decision should always aim for the singularity of the other. Since there are infinite others that one should be responsible for, Derrida thinks that no finite being could have infinite responsibility.

According to Derrida, ethics is to experience the impossible, to meet with it or to sustain its aporias. If a decision is only based on knowledge, this means that it is taken under control by the discourse of knowledge and rule. Yet, the condition of

decision is the experience of indecisive. We can neither talk about the free decision nor the responsibility without the experience of undecidability.

Key Words: Derrida, Ethics, Responsibility, Decision, Other, Possibility, Undecidability, Hospitality.

KAYNAKÇA

A-JACQUES DERRIDA'NIN ESERLERİ

Derrida, Jacques, (1978), *Writing and Difference*, tr. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Pres.

Derrida, Jacques, (1981), *Dissemination*, tr. Barbara Johnson, London: Athlone Pres.

Derrida, Jacques, (1981a), *Positions*, tr. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Pres.

Derrida, Jacques, (1982), *Margins of Philosophy*, tr. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Pres.

Derrida, Jacques, (1988), *Limited Inc*, ed. Gerald Graff, tr. Samuel Weber, Evanston IL: Northwestern University Pres.

Derrida, Jacques, (1991), *Of Spirit: Heidegger and the Question*, tr. G. Bennington and R. Bowlby. Chicago and London: University of Chicago Pres.

Derrida, Jacques, (1991a), *Donner le Temps*, Paris: Galilée.

Derrida, Jacques, (1992), “**Force of Law: ‘The Mystical Foundation of Authority’**”,ed. D.Cornell, M.Rosenfeld, D.G.Carlson, *Deconstruction and the Possibility of Justice*, London: Routledge.

Derrida, Jacques, (1992a), *Given Time I: Counterfeit Money*, tr. Peggy Kamuf, Chicago: University of Chicago Pres.

Derrida, Jacques, (1992b), *Acts of Literature*, ed. Derek Attridge, New York: Routledge.

Derrida, Jacques, (1993), *Aporias: Dying-Awaiting(One Another at) the Limits of Truth*, tr. Thomas Dutoit, Stanford: Stanford University Pres.

Derrida, Jacques, (1995), *The Gift of Death*, tr. David Wills, Chicago: University of Chicago Pres.

Derrida, Jacques, (1996), *Le Monolinguisme de L'autre ou la Prothèse D'origine*, Paris: Galilée.

Derrida, Jacques, (1997), *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris: Galilée.

Derrida, Jacques, (1997a), *Cosmopolites De Tous Les Pays, Encore Un Effort!*, Paris: Gelilée.

Derrida, Jacques, (1998), “**Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler**”, *Yapıbozum ve Pragmatizm*, çev. Tuncay Birkan. s.125-141, İstanbul: Sarmal.

Derrida, Jacques, (1998b), *Pera Peras Poros: Jacques Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma*, der. Ferda Keskin, Önay Sözer, İstanbul: Yapı Kredi.

Derrida, Jacques, (1999), *Sur Parole*, Paris: Editions de l'Aube.

Derrida, Jacques, (1999a), “**İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun**”, çev. Özkan Gözel, *Toplumbilim Jacques Derrida Özel Sayısı*, sayı.10, s.165-173.

Derrida, J.; Kristeva, j., (1999b), “**Göstergebilim ve Gramatoloji**”, çev. Tülin Akşin, *Toplumbilim Jacques Derrida Özel Sayısı*, sayı.10, s.175-183.

Derrida, Jacques, (1999c), “**Japon Bir Dosta Mektup**”, çev. Medar Atıcı, Mehveş Omay, *Toplumbilim Jacques Derrida Özel Sayısı*, sayı.10, s.185-188.

Derrida, Jacques, (1999d), “**Differance**”, çev. Önay Sözer, *Toplumbilim Jacques Derrida Özel Sayısı*, sayı.10, s.49-61.

Derrida, Jacques, (1999e), “**Hospitality, Justice and Responsibility: A Dialogue with Jacques Derrida**”, *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, ed. R. Kearney, M. Dooley, New York: Routledge.

Derrida, Jacques, (1999f), “**Platon'un Eczanesi**”, çev. Zeynep Direk, *Toplumbilim Jacques Derrida Özel Sayısı*, sayı.10, s. 63-81.

Derrida, Jacques, (1999g), “**Psyche Ötekinin İcâdı**”, çev. Melih Başaran, *Toplumbilim Jacques Derrida Özel Sayısı*, sayı.10, s.103-127.

Derrida, Jacques, (2000), *Of Hospitality*, tr. Rachel Bowlby, Stanford: Stanford University Pres.

Derrida, Jacques, Mortley, R.,(2000a), “**Jacques Derrida**”, çev. Baki Güçlü, *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*, haz. Kurtuluş Dinçer, s.132-157, Ankara: İmge.

Derrida, Jacques, (2001), *A Taste for the Secret*, ed. G. Donis and D. Webb
Malden, MA: Polity Pres.

Derrida, Jacques, (2003), *Voyous: Deux Essais Sur La Reason*, Paris:
Éditions Galilée.

Derrida, Jacques, (2003a), *Philosophy In A Time Of Terror*, Chicago: The
University of Chicago Pres.

Derrida, Jacques, (2004), “*Jacques Derrida, Penseur de L’Évènement*”
Entretien par Jérôme-Alexandre Nielsberg, 28 Janvier 2004, L’Humanité,
<http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/evenement.htm>, 17.12.2013.

Derrida, Jacques, (2004a), “**Teoriyi İzlemek**” çev. Ebru Kılıç, *Teoriden
Sonra Hayat*,ed. M. Payne-J.Schad, s.1-52, İstanbul: Agora.

Derrida, Jacques, (2005), *Rogues: Two Essays on Reason*, tr. Pascale-Anne
Brault and Michael Naas, Stanford: Stanford University Pres.

Derrida, Jacques, (2005a), *The Politics of Friendship*, tr. George Collins,
London: Verso.

Derrida, Jacques, (2005b), *Bağışlama ve Kozmopolitizm*, çev. Ali Utku ve
Mukadder Erkan, İstanbul: Birey.

Derrida, Jacques, (2005c), “**Remarks on Deconstruction and Pragmatism**”, *Deconstruction and Pragmatism*, ed. Chantal Mouffe, Taylor & Francis E-Library.

Derrida, Jacques, (2005d), “**Hakikat Faktörü/Postacı**”, *Çalınan Poe Lacan ve Derrida Psikanalitik Deveküşü Diyalektiği*, der. ve çev. Mukadder Erkan, Ali Utku, İstanbul: Birey.

Derrida, Jacques, (2006), “**Şiddet ve Metafizik**”, çev. Zeynep Direk, *Cogito –Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken-*, sayı: 47-48, s.62-160.

Derrida, Jacques, E. Roudinesco, (2006a), *Gün Doğmadan*, çev. Kenan Sarılioğlu, İstanbul: Dharma.

Derrida, Jacques, (2007), *Marx'ın Hayaletleri*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı.

Derrida, Jacques, (2008), *Çile*, çev. Melih Başaran, İstanbul: Kabalcı.

Derrida, Jacques, (2008a), *Terör Günlerinde Felsefe*, çev. Emre Barca, İstanbul: YKY.

Derrida, Jacques, (2008b), *İsim Hariç (Post-Scriptum)*, çev. Didem Eryar, İstanbul: Kabalcı.

Derrida, Jacques, (2008c), *Nietzscherin Şöleni*, der. ve çev. Mukadder Erkan, Ali Utku, İstanbul: Otonom.

Derrida, Jacques, (2010), *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan, Ankara: Bilge Su.

Derrida, Jacques, (2010a), “**Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli**”, çev. Zeynep Direk, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, İstanbul: Metis.

Derrida, Jacques, (2010b), “*Edebiyat Edimleri*”, çev. Mukadder Erkan, Ali Utku, İstanbul: Otonom.

Derrida, Jacques, (2011), *Öteki Hedef (Başka Baş)*, çev. Melih Başaran, Ankara: Bağlam.

Derrida, Jacques, (2012), “**Konuksev(-er-/mez-)lik**”, *Jacques Derrida İle Birlikte Pera Peras Poros*, çev. Ferda Keskin, Önay Sözer, İstanbul: Türkiye İş Bankası.

B- İKİNCİL ESERLER

Akay, Ali, (1999), “**Giriş**”, *Toplumbilim Jacques Derrida Özel Sayısı*, sayı: 10, s.5-11.

Akay, Ali, (1999a), “**Yapıbozma ve Plastik Sanatlar**”, *Toplumbilim, Jacques Derrida Özel Sayısı*, sayı: 10, s.13-23.

Akcan, Esra, (2006), “**Metafiziğin Kalesi Hakkında Düşünmek**”, *Cogito - Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken-*, sayı: 47-48, s.273-286.

Akşin, Tülin, (1999), “**Avrupa Kültürünün Krizi ve Jacques Derrida**”, *Toplumbilim, Jacques Derrida Özel Sayısı*, sayı: 10, s.41-48.

Alpyağıl, Recep, (2006), “**Marrano Derrida, Morisko İbn Arabi**”, *Cogito - Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken-*, sayı: 47-48, s. 223-235.

Altuğ, Taylan, (2008), ***Dile Gelen Felsefe***, İstanbul: Yapı Kredi.

Arav, Niva, (2006), ***Margins of Desire The Foundation of Derrida’s Social Ethics***, Florida.

Aysever, Levent, R., (2003), “**Söz’ün Yurtsuzluğu**”, *Adam Sanat*, sayı. 211, s.36-42.

Aysever, Levent, R., (2004), “**Bu Çağın Metinleri**”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, cilt.21, sayı. 2, s.91-100.

Aysever, Levent, R., (2006), “**Derrida ve Söz Edimleri Kuramı**”, *Cogito - Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken-*, sayı: 47-48, s. 287-333.

Aysever, Levent, R., (2006a), “**Dil Felsefesinin Geleceğine Bir Bakış**”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, cilt.20, sayı. 2, s. 127-140.

Başaran, Melih, (1993), ***Ve Niçin (Yine) Felsefe... Yapıçözümler***, İstanbul: Yapı Kredi.

Boyne, Roy, (2009), *Foucault ve Derrida: Aklın Öteki Yüzü*, çev. İsmail Yılmaz, Ankara: Bilge Su.

Büyükdüvenci, Sabri,(2003), “**Etik ve Siyaset İlişkisi Üzerine: Lévinas ve Derrida**”, *Araştırma DTDF Felsefe Bölümü Dergisi*, sayı:17, s.117-126.

Caputo, John D.,(1999), *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, New York: Fordham University Pres.

Critchley, Simon, (1998), “**Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel İronist mi Yoksa Kamusal Liberal mi?**” çev. Tuncay Birkan, *Yapıbozum ve Pragmatizm*, s. 37-70, İstanbul:Sarmal.

Critchley, Simon, (1999), *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Critchley, Simon, (2005), “**Déconstruction et Communication. Quelques Remarques sur Derrida et Habermas**”, *Derrida: La Deconstruction*, coordonné par: Charles Ramond, Presses Universtaires de France, 53-70, Paris.

Deutscher, Penelope, (2005), *How to Read Derrida*, London: Granta Books.W. W. Norton & Company.

Dibartolomeo, Jody, (2003), “*Deconstructions of Subjectivity and Responsibility: Derrida’s Eco-Political and Bioethical Thought*”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Ottawa.

Diprose, Rosalyn, (2006), “**Derrida and the Extraordinary Responsibility of Inheriting the Future-to-come**”, *Social Semiotics*, 16: 3, p.435-447.

Direk, Zeynep, (1997), “**Konukseverliğin Düşüncesi**”, *Defter*, sayı. 31, s: 11-36.

Direk, Zeynep, (2006), “**Giriş**”, *Cogito -Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken-*, sayı. 47-48, s.9-15.

Direk, Zeynep, (2006a), “**Derrida ve Sorumluluk Olarak Avrupa Fikri**”, *Cogito -Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken-*, sayı. 47-48, s. 213-222.

Dooley, M., Kavanagh, L., (2007), *The Philosophy of Derrida*, Stocksfield: Acumen.

Evink, Eddo, (2006), “**Patočka ve Derrida: Sorumluluk Üzerine**”, *Cogito -Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken-*, sayı. 47-48, s.256-272.

Göksel, Nil, (2006), “**Unutma, Parodi ve İroni**”, *Cogito -Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken-*, sayı. 47-48, s.359-368.

Hahn, Stephen, (2014), *Derrida Üzerine*, çev. Hazal İnaltekin, Ankara: Sentez.

Kant, Immanuel, (2009), *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kearney, Richard, (2008), *Zihnin Halleri*, çev. İsmail Yılmaz, Ankara: Bilge Su.

Laclau, Ernesto, (1998), “**Yapıbozum, Pragmatizm, Hegemonya**”, *Yapıbozum ve Pragmatizm*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Sarmal.

Levinas, Emmanuel, (1971), *Totalité et Infini, Essai sur l'Extériorité*, Paris: Kluwer Academic.

Llewelyn, John, (2002), *Appositions of Jacques Derrida and Emmanuel Levinas*, Bloomington: Indiana University Pres.

Manning, R. J. Sheffler, (2001), *Beyond Ethics to Justice Through Levinas and Derrida: The Legacy of Levinas*, Illinois: Franciscan Pres.

Megill, Alan, (2008), *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan, Ankara: Ayraç.

Moran, Berna, (2009), *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İstanbul: İletişim.

Mortley, Raoul, (1991), *French Philosophers in Conversation: Levinas, Schneider, Serres, Irigaray, Le Doeuff, Derrida*, London & New York: Routledge, http://epublications.bond.edu.au/french_philosophers/ , 24.02.2014.

Mouffe, Chantal, (1998), “**Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti**”, *Yapıbozum ve Pragmatizm*, çev. Tuncay Birkan, s. 9-27, İstanbul: Sarmal.

Naas, Michael, (2006), “**Alors, qui êtes-vous? Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu**” *Cogito -Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken-*, sayı: 47-48, s. 236-255.

Nietzsche, Friedrich, (2008), **Ahlakın Soykütüğü Üstüne**, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say.

Raffoul, François, (2008), “**Derrida and the Ethics of the Im-possible**”, *Research in Phenomenology* 38, p. 270-290.

Raffoul, François, (2010), **The Origins of Responsibility**, Indiana: Indiana University Pres.

Reynolds, Jack, (2001), “**The Other Derridean Deconstruction: Levinas, Phenomenology and the Question of Responsibility**”, *Minerva-An Internet Journal of Philosophy* 5, p. 31-62, 18.04.2012.

Rorty, Richard, (1998), “**Simon Critchley’e Cevap**”, *Yapıbozum ve Pragmatizm*, çev. Tuncay Birkan, s.71-79, İstanbul: Sarmal.

Royle, Nicholas, (2003), **Jacques Derrida**, New York: Routledge.

Sadler, B. Gregor, (2004), “**Responsibility And Moral Philosophy As a Project in Derrida’s Later Works**”, *Minerva- An Internet Journal of Philosophy*, vol. 8, <http://www.minerva.mic.ul.ie/vol8/derrida.html>, 24.03.2012.

Sarup, M.,(2004), *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdalbaki Güçlü, Ankara: Bilim ve Sanat.

de Saussure, F., (2001), *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual.

Sedgwick, Peter, (2001), *Descartes to Derrida: An Introduction to European Philosophy*, Wiley-Blackwell.

Sim, Stuart, (1992), “**Structuralism and Post-Structuralism**”, *Philosophical Aesthetics: An Introduction*, ed. Oswald Hanfling, p. 405 -439, Oxford: Basil Blackwell.

Sim, Stuart, (2000), *Derrida ve Tarihin Sonu*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Everest.

Sloterdijk, Peter, (2012), *Derrida, Bir Mısırlı*, çev. Tuğçe Ayteş, İstanbul: Monokl.

Stocker, Barry, (2006), “**Derrida Etiğinde Çelişki, Aşknlık ve Öznellik**”, *Cogito -Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken-*, sayı. 47-48, s.334-349.

Stocker, Barry, (2007), *Jacques Derrida: Basic Writings*, New York: Routledge.

Timur, Taner, (2005), *Felsefi İzlenimler*, Ankara: İmge.

Wolfreys, Julian, (1998), *Deconstruction-Derrida*, London: Macmillan.

Wolfreys, Julian, (2007), *Derrida: A Guide for the Perplexed*, London:
Continuum.

Wood, David, Bernasconi, Robert, (1988), *Derrida and Différance*,
Evanston: Northwestern University Pres.

Wood, David, (1992), *Derrida: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell.

Zlomislic, Marko,(2007),*Jacques Derrida's Aporetic Ethics*, Plymouth:
Lexington Books.