

YAPISÖKÜMÜ ETİK AÇIDAN OKUMAK: DERRİDA VE KONUKSEVERLİK DÜŞÜNCESİ

Evren Erman RUTLİ*

Özet: Yapisökümün etik açıdan statüsü belki de J.Derrida felsefesinin en tartışmalı noktasıdır. Bu çalışmada, Derrida'nın konukseverlik analizinden yola çıkarak, yapısökümün etik ve politik açıdan ufku tahlil edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda yapısökümün başından beri etik bir kaygı tarafından belirlendiği iddiası temellendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Derrida, Yapisöküm, Konukseverlik, Etik, Siyaset

READING DECONSTRUCTION IN TERMS OF ETHICS: DERRIDA AND THE IDEA OF HOSPITALITY

Abstract: Ethical status of deconstruction is perhaps most controversial point of J. Derrida philosophy. In this essay, based on Derrida's analyses on hospitality, we are going to try to assess the ethical and political horizon of deconstruction. In this context, the claim that deconstruction is identified at the outset by an ethical interest, is going to be grounded.

Keywords: Derrida, Deconstruction, Hospitality, Ethic, Policy.

Giriş

Derrida'nın oldukça üretken ve yankı uyandıran felsefi kariyerinde özellikle 1980'lerin sonları ve 1990'lerin başlarından itibaren etik ve politik bir dönüş yaşadığı bu nedenle filozofun felsefi yolculuğunun genel olarak iki ayrı dönem içerisinde ele alınıp incelenmesi gerektiğine dair yaygın bir kabul vardır.¹ Buna göre filozofun ilk dönemi, özellikle Batı felsefesi geleneğinin kurucu niteliğe haiz önemli metinlerinin titiz, dikkatli, sabırlı ve radikal bir biçimde eleştirel teknik okumalarına dayanan ve dil temelli bir merkezde gelişen çalışmalar bütünüdür. Bu döneme

* Yrd.Doç.Dr. Erciyes Üni. Felsefe Bölümü, e.ermanrutli@hotmail.com

¹ Leitch Vincent B. "Late Derrida: The Politics of Sovereignty" *Critical Inquiry*, Vol. 33, No. 2 (Winter 2007), p.229 pp. 229-247

karakterini veren kavramlar ise birçoğu filozofun kendi icadı olan “difference, logosantrizm, phonosantrizm, metinsellik, eklentisellik, tekrar, ikame” gibi kavramlardır. İkinci döneme hâkim olan tema ise kuşkusuz etik ve siyasettir. Bu dönemde Derrida, teknik metin okumalar yerine çeşitli kültürel pratiklerin ve politik ya da etik kurumların yapısökümüne odaklanır. Özellikle yasa, hak, adalet, demokrasi, cinsiyet, farklılık gibi politik kavram ve uygulamalar ile konukseverlik, hediye verme, affetme gibi kültürel ritüellerin yeni ve radikal bir okuması bu döneme karakterini veren temel çalışmalar olarak ortaya çıkar. Bu dönemde yapısöküm artık saf dilsel bir metin okumadan öte, bu metinlerin ürünleri olan toplumsal pratiklerin ve bu pratiklerin ürünü olan tahakküm araçlarının yapısını sökmeye odaklanan bir okuma stratejisine evrilir.

Özellikle filozofun geniş külliyyatının ve zengin araştırma alanlarının sağlıklı bir biçimde tasnif edilmesi ve düşünce seyrinin kronolojik olarak takip edilmesi bağlamında elverişli gibi görünen bu dönemselleştirme, Derrida’nın kendisi tarafından kabul edilmez. Derrida kendi kariyerinin böylesi bir etik dönüş milat alınarak iki farklı döneme ayrılmasının yapısöküme ilişkin bir yanlış anlaşılardan, yapısökümün derdinin ne olduğunun doğru anlaşılmasından kaynaklandığını iddia eder. Derrida’ya göre böyle bir etik dönüş hiç yaşanmamıştır. Çünkü yapısöküm başından itibaren etik ve politik bir kaygı tarafından motive edilmektedir.

Ancak “Derrida’nın kendisinin dahi reddettiği bu etik dönüş düşüncesi nasıl ve neden Derrida’yı ve yapısökümü anlama ve yorumlamanın bir yolu olarak yaygın bir biçimde kabul görmeye devam etmektedir?” sorusu hala anlamlı bir sorudur. Büyük ihtimalle söz konusu dönemselleştirmenin yukarıda ifade edilen avantajlarından faydalanmanın yanı sıra telaşlı bir karşı tepki uyandıracak denli radikal bir eleştiri olan yapısökümü iki farklı dönemde incelemenin, özellikle ona yöneltile suçlamaların gerekçelendirilmesinde elverişli bir araç olduğu fikri, bu kabulün gelenekleşmesindeki en önemli faktördür.

Derrida'nın 1990'larla birlikte, inceleme konusu olarak gözle görünür bir biçimde etik ve politik kavram ve olayları seçtiği doğrudur.² Ancak burada değişen aslında sadece okumaların nesnesidir. Derrida'nın okuma biçimi ve okumaya yönelten motivasyon aynı kalmıştır. Söz konusu motivasyon da Derrida'nın da ifade ettiği gibi hep etik bir motivasyondur. Biz bu motivasyonu belki de her türlü otoriteye karşı direnmeyi amaçlayan etik bir çaba olarak nitelendirebiliriz.

Elbette tüm otoritelere karşı direnmeyi içeren bu felsefe yapma biçimi tarih boyunca olduğu gibi, çok fazla eleştiriler ve karşı dirençlerle yüzleşmek durumunda kalmıştır. Derrida da bu bakımdan kariyeri boyunca ciddi eleştirilere hatta saldırılara maruz kalmıştır. Öyle ki; bu eleştiriler, felsefi ya da akademik sınırların dışına taşmış, "bir kamu meselesi"³ halini almıştır. Bu çalışma, söz konusu eleştirilerin Derrida'nın yapısöküm olarak adlandırılan metin okuma pratiğinin arkasındaki etik motivasyonun görmezden gelinmesinden kaynaklandığı tespitinden hareket etmektedir. Üstelik söz konusu görmezden gelme, basit bir yanlış anlamın da ötesindedir. Bu görmezden gelme yapısökümün çağın kültürel problemlerini çözme noktasında çok faydalı olabilecek etik potansiyelinin üzerini örtmektedir. İşte bu nedenle, bu çalışmada Derrida'nın konukseverlik ritüeli üzerine analizlerinden yola çıkarak, yapısökümün etik ve politik sonuçlarını takip edecek ve bu metin okuma pratiğinin etik açıdan önemini değerlendirmeye çalışacağız.

1- Yapısökümün Etik Motivasyonu: Şiddet Kavramının Belirleyiciliği

Derrida'nın felsefi kariyerine ilişkin yapılan ayırım uyarınca her iki dönemi birbirine bağlayan ve süreklilik sağlayan etik bir motivasyon olduğundan bahsetmiştik. Bu etik motivasyonu açıklamak için en uygun kavram kuşkusuz şiddet

² Örneğin, kariyerinin başlarında Husserl ve onun geometrinin kökenine ilişkin görüşü gibi nesnesi uzmanlık gerektiren, daha sınırlı bir entelektüel alana hitap ediyormuş gibi görünen, detay konular üzerine oldukça teknik ve sıkı metin okumalar gerçekleştirirken, 1990'larla birlikte konukseverlik, hediye verme gibi daha fazla sayıda alıcısı olan ve daha gözle görünür konulara yönelmiştir.

³ K.A.James Smith, **Derrida: Live Theory**, Continuum Pub., London and New York, 2005 p.4-14.

kavramıdır. Derrida felsefi kariyeri boyunca şiddet fenomenine meydan okumuş ve şiddetin nesnesi ile öznesi arasında, öznenin nesneye uyguladığı şiddeti meşru kılacak, doğal olmayan hiyerarşileri ifşa etmeyi amaçlamıştır. Bununla da yetinmemiş, her kavram ve kurumda alttan alta işleyen bu kökensel şiddete bulaşmamayı kendi felsefi etkinliğinin temel amacı olarak benimsemiş ve bunun için kendi deyimiyle “hiçbir şey söylememe cesareti”⁴ ni göstermeyi tercih etmiştir. Zira Derrida’ya göre söz konusu şiddet o denli kökenseldir ve Batı kültürünün genetiğine o denli kazınmıştır ki, bu şiddetten pay almamış ya da onun izini taşımayan hiçbir kurum ya da kavram yoktur. İşte Derrida baştan ayağı şiddetten beslenen Batı kültürü geleneğin içinde kalarak, şiddete bulaşmadan onu ifşa etmenin yollarını aramayı kendi felsefesinin temel amacı olarak belirlemiştir. Söz konusu amacın etik bir yönelim olduğu su götürmez bir gerçektir. İşte bu yüzden Derrida etik bir dönüş yaşadığını asla düşünmez, ve bu yüzden ona göre yapısöküm başından beri etik bir pratiktir.

Söz konusu şiddet Derrida’nın birinci döneminde kavramsal düzlemde ikinci döneminde ise etik, politik ve kültürel düzlemde soru konusu edilmiştir. Ancak burada da bir kopuştan ziyade bir süreklilik, bir alt yapı – üst yapı ilişkisinin var olduğunu görmek önemlidir. Buna göre birinci dönemde Derrida, özellikle Batı felsefesinin teorik alt yapısını oluşturan metinleri yöneten kavramsal şiddeti gözler önüne sermek suretiyle söz konusu metinlerin dayandığı teorik çerçeveyi temellerinden sarsmaya çalışır. Bunu yaparken metnin kendisini üzerine inşa ettiği bazı düalist kavram hiyerarşilerini temele alır ve söz konusu kavram hiyerarşilerinin kurulumundaki keyfiliği ortaya çıkarır.⁵ Bu kavram hiyerarşileri, Batı kültürünün düşünme yapısını belirleyen bir karakter arz ettiğinden, kurulumlarındaki keyfilik ve şiddet tüm Batı kültürünün genetiğine işlemiş kurucu bir şiddet olarak

⁴ Jacques Derrida, “Implications”, Positions, çev. Alan Bass, Chicago, The University of Chicago Press. s.14

⁵ Söz konusu kavram hiyerarşilerinin en önemlisi ise yazı-söz karşıtlığıdır. Bunun dışındaki diğer tüm karşıtlar (kültür – doğa, kadın – erkek, iç – dış vs.) hep yazı ve söz karşıtlığının bir uzantısı ya da bir yansıması olarak ele alınır.

yansımaktadır. Bu kavram çiftleri arasındaki zıtlığın yapısökümsel bir metin okuma ile çözülmesi ve bunlardan herhangi birine bir öncelik atfedilmesinin gerekçelerinin çürütülmesi, söz konusu hiyerarşiye dayanan metinlerin tek bir çizgi üzerinde okunmasını da imkansız hale getirmektedir. Derrida'nın birinci dönemi özetle, Batı kültürünün üzerine inşa edildiği metinlerin hakikat iddialarının dayandığı temelin keyfiliğini ortaya çıkararak ifşa etmekte ve yazarın kendi metnine zorla yüklediği anlamı dağıtarak alternatif anlamların ortaya çıkmasına yol açmayı hedeflemektedir.

Derrida'nın ikinci dönemi olarak adlandırılan ve daha ziyade felsefi kariyerinin son 10 yılına tekabül eden çalışmalarında ise kökensel kavramsal şiddetin oluşturduğu kültürün pratik yansımalarıyla yüzleşir. Tek tek her kavram yoluyla bir düşünme biçimi haline gelen teorik şiddet, bir kültür olarak, Batı kültürü adıyla adlandırılan bir kurumlar ve pratikler, dolayısıyla otoriteler bütünü olarak cisimselleşir. Bu dönemde Derrida özellikle Batı kültürünün kimliğini, üzerinde yükseldiği şiddeti gizlemek ve örtük bir biçimde devam ettirmek yoluyla kazandığını göstermeye odaklanır. Kendisini keyfi ve şiddete dayalı bir hiyerarşiye dayandıran bu otoritelerden geriye hep, söz konusu şiddetin nesnesi olan bir öteki kalır. İşte bu ötekinin sesini duyulmaz hale getirmek için Batı kültürünün şiddete dayalı üst yapısı, konukseverlik, affetme, hediye verme, yas tutma gibi görünürde şiddet içermeyen, hatta şiddeti koşulsuzca reddeden pratikler üreterek, altında yatan şiddeti örtbas etmeye çalışır. İşte Derrida da özellikle bu pratiklerin yapısını sökerek ve Batı uygarlığının genetiğine işlemiş şiddetin bu kavramlarda da belirleyici olduğunu ifşa ederek, Batı kültürünü kendisiyle yüzleşmeye çağırır. Dolayısıyla hem birinci dönemde hem de ikinci dönemde Derrida'nın temel amacı otoritenin kökenine ilişkin bir inceleme yoluyla otoritenin yasal ya da meşru olarak kabul edilen şiddetinin, temelsizliğini dolayısıyla adaletsizliğini göstermektir.

Derrida'ya gelen sert eleştiriler bu bütüncül yapıyı ve yapısökümün bu keyfi şiddetle hesaplaşma şeklinde gelişen etik motivasyonunu görmezden gelmenin bir sonucudur. Söz konusu etik motivasyon dikkate alınmadığında ilk dönem eserleri

anlaşılması zor, muğlak ve içerikten yoksun olarak görünür⁶. Yine bu etik motivasyon ile tespit edilen kavramsal şiddetin oluşturduğu teorik alt yapı dikkate alınmadan, kültürel pratik ve kurumlara ilişkin görüşleri de kinik, nihlist ve ya da en azından pasifist bir tavır alma olarak değerlendirilir.⁷ Gerçekten de filozofun özellikle ikinci dönemine ilişkin getirilen eleştiriler Derrida'nın etik ve politik bir karar verilemezlik durumuna işaret etmek suretiye, imkanını özgürce karar veren bir öznenin varlığına bağlayan bu alanlarda hareket etmeyi imkansızlaştıran bir nihilizmi temsil ettiği yönündedir. Bu makalenin temel amacı özellikle söz konusu tek yanlı okumalardan tamamen uzak kalarak Derrida'nın konukseverlik ritüeli üzerine yaptığı incelemeden yola çıkarak, filozofu kariyerinin başından bu yana yönlendiren etik ilgiye dikkat çekmek ve yapısökümsel metin okuma stratejisinin etik ve politik açıdan statusünü tahlil etmektir. Bu bağlamda ilk olarak Derrida'nın konukseverlik üzerine yaptığı analizler ortaya konacak, daha sonra bu analizlerin günümüz etiği ve siyaseti açısından değeri tartışılacaktır.

2- Derrida ve Konukseverlik:

Derrida'nın konukseverliğin imkânı üzerine yaptığı soruşturma filozofun son dönem eserlerinin çoğunda bir şekilde yer alsa da bütün bir araştırma konusu olarak Türkçe'ye "Konuksev(-er/-mez-)lik"⁸ olarak çevrilen çalışması, Levinas üzerine yazdığı "Adieu to Levinas" ve konukseverlik üzerine verdiği seminerlerden oluşan "Of Hospitality" adlı eserlerinde içerilir. Derrida'nın konukseverliğe ilişkin analizi temel olarak koşulsuz, saf bir konukseverlik etiğinin imkansızlığı, koşullu konukseverliğin ise konukseverlik olarak kendi kendisini yok edecek bir pratik olduğu düşüncesine dayanır. Böylece konukseverliğin ne olduğu konusunda

⁶ Richard Rorty, **Contingency, Irony and Solidarity**, Cambirdge Pub. New York, 1993, p.122-140

⁷ Simon Critchley, **Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas**, Edinburgh University Press, 1999, Edinburgh, p.16

⁸ Jacques Derrida, "*Konuksev(-er/-mez-)lik*" **Jacques Derrida ile Birlikte Pera Peras Poros**, çev. Ferda Keskin, Önay Sözer, Türkiye İş Bankası Yay. 2012, İstanbul, ss. 7-33

okuyucuyu kesin bir karar verilmezlik deneyimi ile yüzleştirmeyi amaçlar. Söz konusu kararverilemezlik deneyimi, başka bir deyişle konukseverliğin imkansızlığına ilişkin deneyim, Derrida'ya göre paradoksal bir biçimde konukseverlik pratiğinin koşuludur. Derrida'nın koşul kavramı üzerinden ele aldığı konukseverlik soruşturması, özellikle iki filozof üzerinden gelişir. Bu filozoflar E. Levinas ve I. Kant'tır. Levinas'ın ilksel felsefe hatta belki de felsefe öncesi ilksel deneyim olarak değerlendirilebilecek etik anlayışı koşulsuz konukseverliği, Kant'ın "Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme"⁹ adlı yazısında ele aldığı ve politik bir uygulama olarak değerlendirdiği konukseverlik düşüncesi de koşullu konukseverliği temsil eder. Derrida'ya her iki analizin de çıkmazlar ürettiğini gösterecek bir eleştirel okuma yapmak suretiyle konukseverliğin ne olduğu konusunda karar vermeyi imkansız kılar.

3- Koşullu Konukseverlik: I. Kant ve Politika

Derrida "Konuksev(-er/mez)lik" adlı makalesine Kant'ın yukarıda adı geçen eserinin üçüncü maddesine atıfta bulunarak başlar. Söz konusu bölümün başlığı "Dünya Vatandaşlığı Hukuku Evrensel Bir Misafirlik Şartları ile Sınırlandırılmalıdır."¹⁰ adını taşır. Derrida daha bu başlıkta konukseverlik sorununun koşul kavramına bağlandığına dikkat çeker. Derrida'nın okuması uyarınca, Kant'a göre konukluk hakkı, hak olmak bakımından ahlakın değil hukukun konusudur. Zira başlıkta dünya vatandaşlığı hukuku kavramına vurgu yapılmaktadır.¹¹ Bu anlamda konukseverlik Kant açısından insan severlikle ilgili değil haklarla ilgili bir kavramdır.¹² Bu hak, başkasının toprağında, yerinde ya da evinde düşman muamelesi görmeme hakkıdır. O halde özetle konukseverlik Kant'a göre, bir yabancının, başkasının topraklarında, o toprağın sahibi tarafından düşman

⁹ Immanuel Kant, **Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme**, (çev. Yavuz Abadan), Seha L.Meray, Ajans Türk Matbaası, Ankara,1960.

¹⁰ **A.g.e.** s.26

¹¹ Derrida "Konuksev(-er/-mez-)lik" s. 8

¹² Kant, **a.g.e.**, s.26

muamelesi ile karşılaşmama hakkıdır. Bu anlamıyla konukseverlik hemen her kültürde var olan ve geleneksel olarak uygulanagelen bir ritüele karşılık gelir.

Tarih boyunca konukseverlik hep hukuki bir pratik olarak uygulanmıştır. Bu bağlamda Kant da Grek kültürüyle başlayan geleneğin önemli bir uğrak noktası olarak değerlendirilir.¹³ Koşullu konukseverlik, haklarla, görevlerle yasalarla ve kurallarla belirlenmiş olan bir pratiktir. Hem konuk hem de ev sahibi için belli yasalar vardır. Bu yasaların çiğnenmesi artık konukseverlik “sözleşmesi”nin devam etmemesi sonucunu doğurur. Derrida bu noktada eski Yunan’da “yabancılar”ın – bu yabancı kavramının Derrida’nın konukseverlik analizi açısından taşıdığı nihai öneme daha sonra değineceğiz – sahip olduğu bazı yasal hakların varlığına dikkat çeker: “Eğer bir yabancı olarak belirlenmişsem, mahkemede kendi dilimde ve kendi konuşma biçimimde kendimi savunmama izin verilmelidir.”¹⁴ Bu bir yabancıyı mutlak olarak yabancı olmaktan, tehlikeli, barbar ya da bir asalak olmaktan ayıran şeydir. Yabancı büyük oranda yabancı olduğunu belirleyen yasa ile mutlak yabancılığından feragat eder. Böylece konukseverlik hakkı kazanır. Burada iki insanın birbirini hukuken, resmen tanınması söz konusudur. Ev sahibi ve konuk, hatta onların kuşaktan kuşağa aileleri bile¹⁵ bu yasanın şartları tarafından çeşitli yükümlülüklerle donatılmış ve bu sayede bazı haklar kazanmıştır. Kant işte bu geleneğin devamı olarak konuk olma hakkından bahseder. Elbette bu hak ancak konuğun bir tehdit oluşturmaması koşuluyla talep edilebilir. Yabancı bir tehdit oluşturmama taahhüdünü önceden vermelidir. Dolayısıyla konuk ile ev sahibi arasında tam bir alışveriş söz konusudur.

Derrida’nın Kant’tan yola çıkarak şimdiye kadar yaptığı tüm analizler elbette ilişkinin bir yönüne, konuğun konukluk hakkına ilişkindir. Ancak konuksever ya da ev sahibi için de durum çok farklı değildir. Bu açıdan da söz konusu olan yine,

¹³ Mark W. Westermorelands, “Interruptions: Derrida and Hospitality”, **Kritike Volume Two Number One (June 2008)** s. 1

¹⁴ Jacques Derrida, **Of Hospitality**, çev. Rachel Bowlby, Stanford University Press, Stanford, 2000, s.19

¹⁵ **A.g.e.** s.21

haklar, taahhütler, sorumluluklar ve görevlerdir. Derrida koşullu konukseverliğin öznesine ilişkin değerlendirmesini de Kant'ın konukseverlik kavramının Latince kökenine karşılık gelmesi için kullandığı Almanca sözcüğün analizi yoluyla geliştirir. Kant'ın kullandığı sözcük, “*Wirtbarkeit*” sözcüğüdür. Bu sözcük ilişkisel olarak ağırlayan, kabul eden, ev sahibi olan kavramlarının bağlamları ile ilişkisinde anlam kazanır.¹⁶ Derrida'ya göre bu bağlantılar bize koşullu konukseverliğin nasıl çok çabuk bir biçimde konuk sevmezliğe dönüşme riski taşıdığını ve bu bakımdan aslında koşullu konukseverliğin kendi imkânını ortadan kaldıran bir pratik olduğunu göstermektedir. Bu kavram analizinin gösterdiği üzere konuksever, en baştan evin sahibi, kendi alanının patronu ve efendisidir. Bu haliyle de konuk ile ilişkisinde şartları belirleyen konumundadır. Buna göre konukseverlik, konuğu ikincil, dışsal ve eklenti olarak belirleyen dolayısıyla konukseverlik dediğimiz şeyin imkânını ortadan kaldıran bir dizi şart altında kendini gerçekleştirir. Konuksever olarak misafirin gözü sürekli konukta ve bu hukuki ilişkidir.¹⁷ Onun evin eşliğinden içeri girmesini sağlayan sözleşmeye uymama riskine karşı ev sahibi sürekli tetiktedir. Bu elbette ki ev sahibinin konuk üzerinde uyguladığı kesin bir şiddet olarak değerlendirilebilir. Konuğa şiddete dayanan bir ilişki de elbette konukseverlik olarak değerlendirilmemelidir: “Eğer ben sadece görevden dolayı, gönülsüzce, doğal yatkınlığımın aksine bir tavırla ve hiç gülümsemeden ötekini karşılasam, bir konukseverlik göstermiş olmam.”¹⁸ Bütün bunların sonucunda Derrida'ya göre koşullu konukseverlik aslında konuğa şiddet uygulama suretiyle ev sahibini yücelten bir dizi ritüelin uygulanması olarak ortaya çıkar. Başka bir deyişle tam tersine, konukseverliğe dönüşür. “Konukseverlik kendini yok etmekten “başka bir deyişle, kendini olanaksız olarak üretmekten, yalnızca olanaksızlığı koşuluyla olanaklı olmaktan” ya da kendini kendisinden korumaktan, bir biçimde kendini bağışık

¹⁶ Derrida, “*Konuksever(-er/-mez-)/lik*” s.12

¹⁷ Jacques Derrida, , **Adieu to Emanuel Levinas**, trans. Pascale-Anne Braut and Michael Naas, edt. Werner Hamacher and David E. Wellbery, Stanford University Press, Stanford, 1999 s.15

¹⁸ Jacques Derrida, **Act of Religions**, Routledge Press, New York and London, 2002 s.362

kılmaktan, yani tam anlamıyla uygulandıkça kendi kendisinin yapısını sökmekten başka elinden bir şey gelmeyen, kendi içinde çelişkili bir kavram ve bir deneydir.”¹⁹

4- Koşulsuz Konukseverlik: Levinas ve Etik:

Derrida koşullu konukseverliği Kant ile ilişkilendirirken koşulsuz konukseverlik analizini de Levinasçı etikten yola çıkarak belirler. Elbette Levinas’ın kökensel etik anlayışı söz konusu analiz için en uygun örnektir. Ayrıca söz konusu anlayış, konukseverlik bağlamında Kant’ın görüşleriyle de tam bir tezat teşkil eder. Politik olanı önceleyen etik anlayışıyla Levinas, hiçbir biçimde şiddete dayanmayan bir karşılama olarak etik bir ilişkinin imkânını savunur. Söz konusu kökensel etik ilişkinin ne olduğuna ilişkin kısa bir bilgilendirme, Derrida’nın koşulsuz konukseverliği ele almasını anlamak açısından elzemdir. Bu nedenle, biz de önce Levinasçı etiği ana hatlarıyla özetlemeye çalışacağız:

Levinas etiğinin temel kavramı kuşkusuz “başka” kavramıdır. Levinas için bu kavram hem felsefenin hem de genel anlamda insan ediminin başlangıç noktasıdır. Bu anlamda o, felsefe tarihinde kökenine “Ben” kavramını koyan ve buradan hareket eden bütün felsefelerle hesaplaşır. Söz konusu hesaplaşma çerçevesinde Levinas, etik ile politikayı kesin çizgilerle birbirinden ayırır. Levinas için onlar, alanları birbirinden tamamen farklı iki disiplindir. Politika, savaşın öngörülebilirliği üzerine kuruludur. Savaş hali da ahlakı askıya alır. Geleneksel felsefe politikayı, yani kazanmak için her yolu kullanmayı akıl veya akıllı olmakla özdeşleştirir. Böyle olunca varlık da kendini felsefi düşünceye savaş biçiminde ifşa eder.²⁰

Varlığın tecrübesi bu yolla elde edilir. Buradaki şiddet felsefeyi karakterize eden şeydir. Felsefenin kökenine işlemiş bu şiddet özdeşlik olarak adlandırılan Aynı’nın Başka’ya uyguladığı şiddettir. Varlık kendini Aynı’nın Başka’ya karşı

¹⁹ Jacques Derrida, “Konuksever(-er/-mez-)lik” s.10,11

²⁰ Emmanuel Levinas, “Bütünlük ve Sonsuza Önsöz” **Sonsuza Tanıklık** iç. (çev. Zeynep Direk). Metis Yay. İstanbul, 2003, s.91.

savaşında temellendirir. Temeli ontolojik şiddete dayanan bir felsefe de doğal olarak herhangi bir etik üretemez. “Varlığın savaşta görünen yüzü, Batı felsefesine tahakküm eden bütünlük kavramında sabitlenmiştir”²¹

Levinas’a göre felsefe tarihi bütün olarak “Ben” den hareketle kurulmuş düşüncelerin kendini gösterdiği bir alandır. Bu yüzden de felsefe tarihi boyunca ortaya atılan görüşlerde sıklıkla tarihsel süreç, şiddet ve savaşın sergilendiği sahne olarak betimlenir. Marx felsefesi bunun bir örneği olabilir.²² Bu felsefelerde ortaya çıktığı şekliyle, “Ben en üst dereceden bir özdeşleşmedir.”²³ En üst dereceden özdeşleşme, kendiyle özdeş olmaktan fazla bir şeydir. Levinas’a göre Ben’in bu özdeşliği her şeyi kendisiyle aynı kılan bir özdeşleşmedir. Bu anlamda Ben, yalnız kendiyle özdeş olan değil özdeşlik fenomeninin kendisinin de kaynağı olandır.²⁴ Felsefe tarihinde genellikle ilk felsefe olarak ontoloji, Ben’in incelenmesi olarak ortaya çıkar ve karşısına yerleştirdiği Ben olmayanı kendisine benzeterek, kendisi içinde, “aynı olan”da ve “aynı olma” da eriterek kimliklendirir. Varlık çözülebilir bilinmezliği içinde her zaman Ben’e kendini aynılaştırmak üzere sunar. Buradaki “Ben” bilen öznedir. “Bilginin Ben’i aslında, hem Aynı’nın alası, hem aynılaştırma olayının kendisi hem de her Başka’nın Aynı’ya dönüştüğü potadır. Felsefi simyanın felsefe taşıdır.”²⁵

Levinas’a göre Ben – Ben olmayan karşıtlığı olarak Başka’nın Aynı’da felsefeye eritilmesinin bazı önemli sosyal ve hukuki boyutları vardır: “Homojen ya da sosyalist toplumda, Başkası’na da Ben statüsü vermek ve Ben’in kendisini, bizzat yaptığı haksızlığın yol açtığı yabancılaşmadan kurtarmak söz konusudur.”²⁶ Bu

²¹ **A.g.e.** s.93

²² Hugh J. Silverman, **Derrida and Deconstruction**, Routledge Press. New York and London, 2004 s.179

²³ Emmanuel Levinas, “*Başka'nın İzi*” **Sonsuza Tanıklık** iç. (çev. Erdem Gökyaran), Metis Yay. İstanbul,2003 s.130

²⁴ **A.g.e.** s.130

²⁵ Emmanuel Levinas, “*Aşkınlık ve Yükseklik*” **Sonsuza Tanıklık** iç. (çev. Zeynep Direk), Haka Yücefer, Metis Yay. İstanbul, 2003 s.116

²⁶ **A.g.e.** s. 117.

anlayışta varlık ya yalnız Ben için ya da Ben olmayan olarak Ben'in bir parçası yapılmış, dolayısıyla var olmak için Başkılığından feragat etmiş bir Başka içindir. Ben – olmayanı kendisinin önünde, gelişmesini engelleyen bir engel olarak gören bu anlayış, her türlü çeşitliliği ve farklılığı ortadan kaldırarak homojen Devlet anlayışlarına ve buna paralel olarak endüstri toplumuna da kaynaklık etmiştir. Levinas'a göre söz konusu felsefi sistem, şiddete dayalı olduğu için mutlak olarak Başka ile ilişki kuramaz, onu hep göz ardı eder. Oysa, insanlığın gerçek kaynağı işte o sonsuzca Başka olandır.

O halde gözleri Başka'ya, yani Aynı'ya direnen, ona boyun eğmeyen sonsuzca Başka'ya çevirmek gerekir. Levinas felsefesi bu edimin olanaklılığı sorusuna verilen bir cevap olarak değerlendirilebilir. Ona göre, gerçekten sonsuzca Başka olandan, dolayısıyla şiddetten beslenmeyen bir kaynaktan yola çıkarak felsefe yapmanın bir yolu vardır: Bu ancak “felsefenin gerçekten de bir alerjiden [başka karşısındaki alerji] doğmuş olduğu”²⁷ düşüncesini reddederek gerçekleştirilebilir. Söz konusu reddetme Başkanın hiçbir şekilde temalaştırılmadığı, Ben ile Başka arasında ortak hiçbir şey olmadığı bir ilişkiyi talep eder.

Aslına bakılırsa, Levinas, yeni bir felsefe yapma biçimi önerir. Bu felsefe yapma biçimi Başka olana ve her zaman Başka kalana alerji duymayan, bu alerjiden yola çıkmayan bir felsefedir.²⁸ Bu noktada Levinas'ın felsefesinin, tam olarak bu sonsuzca Başka ile ilişkiyi ana konu olarak ele alan bir felsefe olduğu değerlendirmesi yapılabilir. Buna göre sonsuzca Başka olan ile ilişkinin mahiyeti bilince kendini veren bir öz değildir. Bu nedenle yönelimsel Ben, bu sonsuzca Başka karşısında çaresiz kalır, iktidarını uygulayamaz. Böylece Ben, kendi egoizminden utanır. Söz konusu egoizm ve onun verdiği özgürlük sorgulanmaya başlar.

Temalaştırılmayan sonsuzca Başka, yüz (epiphanie) olarak tezahür eder: “Başka, yüzde bana çıplaklığıyla, yoksunluğuyla seslenir, sorgular ve buyurur.

²⁷ Levinas, “*Aşkılık ve Yükseklik*”. s.120

²⁸ Levinas, “*Başka'nın İzi*” s.131.

Başka, beni alçak gönüllüğüyle ve yüksekliğiyle sorguya çeker.”²⁹ Başka, yüz olarak tezahüründe, gören ama kendisi görünmez kalandır. Ben burada kendisine bakışın verdiği rahatsızlığı hisseder. Bu bakışın sorumluluğunda kendini sorguya çeker. Aynı, öteki tarafından sorgulanır ya da Levinas’ın terimlerini kullanarak anlatmak gerekirse; Aynıya indirgenemeyen başkalık bilen öznenin bilişsel güçlerinden kaçır.³⁰ Bu bakımdan Başkanın Aynıya bakışı bir sorgulama olarak ortaya çıkar. Ben burada kendini bu sorgulamaya yanıt verme zorunluluğu içinde bulur. Ben bu yanıt verme sorumluluğundan kaçamaz. Söz konusu sorgulama Ben’i yeniden kurar. Ben yanıt vermekten kaçamadığı bu yüzleşme karşısında kendini yeniden belirler. Bu belirlenimde de, Başka’ya bağlı kılınır. Buradaki bağlılık, bir parça - bütün ya da etki - neden bağlılığı değildir. Ben, kendisine bakışın sorumluluğunda, Başkanın tüm kaderi kendi ellerindeymişçesine ona bağlanır.³¹ Söz konusu sorgulamada Ben’den başka yanıt verecek kimsenin olmaması bu bağlılışımı karakterize eder. Buradaki yüz, dışarıdan gelen, sonsuzca Başka olanın, ötekinin yüzüdür. Bu bağlanmanın politik, ontolojik ya da epistemolojik bir bağlanma olmadığı çok açıktır. Söz konusu bağlanma kökensel ve etik bir bağlanmadır. Bu etik ilişki bir evrenselliğe açılmaz. Ben’in sorumluluktan kaçamaması ve yanıt verecek başka kimsenin olmaması bu ilişkiyi biricik kılar.

Ontolojik Ben, bu ilişki ile birlikte etik Ben haline gelir. Ben, Başka’ya şiddet uygulamak yerine onu sahiplenir ve onun sorumluluğunu tümüyle kabul eder: “Aynı’nın egemenliğini ayakta tutan iktidarın doluluğu, Başkası’nı ele geçirmek için değil, ona destek olmak için Başka’sına doğru genişler. Ama Başka’nın yükünü üstlenmek, aynı zamanda, Başka’yı tözselliği içinde onaylamak, onu Ben’in yukarısında bir yere yerleştirmektir.”³² Ben, sorumluluğunu üstlenmek zorunluluğu içinde kaldığı Başka hakkında hesap verme zorunluluğuyla da yüzleşmek zorunda

²⁹ Levinas, Emmanuel “*Aşkılık ve Yükseklik*. s.121

³⁰ Simon Crichtley, **The Ethics of Deconstruction**, s. 6

³¹ Levinas, “*Aşkılık ve Yükseklik*”. s.122

³² **A.g.e.** s.124.

kalır. Sonsuzca Başka olan ile karşılaşmasında Ben, bir yandan sorumluluğunu üstlendiği Başka'ya onun hesabını vermek zorunluluğunu da hisseder. Bu zorunluluk söz konusu sorumluluğun bir acıma ile ortaya çıkmasını yasaklar. Dolayısıyla burada belirleyici olan Ben değil sonsuzca Başkadır.

Levinas'a göre Ben'i başkasına bağlayan bu etik ilişki yönelimsel bir ilişki değildir. Her yönelimsel ilişki şiddete dayanır. Burada yönelimselliği aşan bir ilişki söz konusudur. Levinas bu ilişkiye "sonsuz fikri" ismini verir.³³ Yönelimsellik kavranabilir bir nesneye yönelen bir bilinci varsayar, dahası bu bilincin edimidir. Oysa bu sonsuz ilişki, kavranılamaz olanın kavranılamazlığını bozmadan onu kavrama amacındadır. O, tematize edilemeyen, dolayısıyla kavranılamayan Başka'nın bu kavranılamazlığını bozmadan onla kurulabilecek bir ilişkidir.

Söz konusu ilişki Levinas'a göre Ben'in her türlü anlamlandırma faaliyetinden önce gelmektedir. Bu Başka'nın dışarıda değil, yüksekte olmasından kaynaklanır. Ben'in yüksekte olması fikri, bu sorgulamanın olumlu karakterini belirler. Buradaki Ben, her türlü yönelimden ve tematizasyondan önce dolayısıyla tüm felsefe yapma işleminden önce var olan Ben'dir. Dolayısıyla bu Ben ile Başka arasındaki etik ilişki de Levinas'a göre ilk felsefedir. "Düşünümün içindeki her kendine yönelik eleştiri, sorumluluktan sonra yer alır."³⁴

Levinas'ın ilk felsefe olarak öne sürdüğü etik, özetle, her türlü ilişkisellikten önce, kurulacak bütün ilişkilerin her iki taraf adına hesabının verileceği bir etik ilişki olarak ortaya çıkar. Ben ile Başka arasındaki ilksel bir ilişkidir bu. Buna göre Ben, kendisi ile ve Başka arasında kurulacak her ilişkinin sorumluluğunu almadan adım atamaz.

Derrida açısından koşulsuz konukseverlik işte Levinas'ın sonsuzca Başka karşısında Ben'e biçtiği bu rolü talep eder. Bu anlamıyla koşulsuz konukseverlik, mutlak konukseverlik olarak etiğin konusudur. Koşulsuz konukseverlik yasası

³³ A.g.e s.124.

³⁴ A.g.e. s.126.

politikanın, dolayısıyla karşılıklılığın ötesine uzanır.³⁵ O ilkelerden ve kurallardan azadedir. Öteki ile kurulan sonsuz ilişki içinde Ötekine sunulan bir ağırlamadır.³⁶ Mutlak konukseverlik sadece belirlenmiş bir yabancıya değil, mutlak anlamda bilinmeyene, isimsiz olana, ona isim verilmeyene, yani adı dahi bilinmeyene, dolayısıyla hiçbir beklenti olmadan kabul edilene sunulur.³⁷ Bu konukseverlik anlayışında, bir anlamda konuk, ev sahibinin yerine geçer. Koşulsuz konukseverlikte ev sahibi, kendi evinin efendisi olmaktan vazgeçer, kendinin olan ne varsa bu bilinmeyen yabancıya sunmaya hazırdır. Artık ortada konuk ile ev sahibini ayıran bir sınır ya da eşik yoktur. Ev sahibi kendi evinde gönüllü bir rehine halini alır. Ancak bu sayede ev sahibi olarak kalabilir. Misafir gelir gelmez ev sahibi artık sadece bir rehinedir.³⁸ Böyle bir ilişki de artık bir konukseverlik etiği olarak değerlendirilemez.

Derrida'ya göre Levinas, kendi etik anlayışında iki insan arasında şiddet içermeyen bir ilişkinin hayalini kurar. Ancak şiddet, ilişkinin daha başından itibaren iş başındadır. Zira Derrida, Öteki'ye karşı gösterilen bu koşulsuz konukseverliğin bir cevap olduğunu ifade eder. İlişkiyi başlatan edim, koşulsuz konukseverlik değil, Öteki'den gelen bir konukluk talebidir. Ancak bu öyle bir taleptir ki, bu talebe kayıtsız kalmak imkânsızdır, cevap vermek bir zorunluluktur. Söz konusu cevap, Ben'i kurucu bir niteliktedir. Ben'in bu talep karşısında geri çekilme, görmezden gelme, ya da yanıt vermeme şansı yoktur. Ben kendini Öteki'ye adama zorunluluğuyla belirler. Bu, kuşkusuz Öteki'nin Ben'e uyguladığı şiddettir. Konukseverlik özelinde, bu şiddet ev sahibini kendi evinde konuk, dahası rehine kılan unsurdur. Dolayısıyla Derrida'ya göre Levinasçı kökensel etik anlayışı ve bu anlayışın beraberinde getirdiği koşulsuz konukseverlik fikri de kurucu bir şiddete dayanmaktadır.

³⁵ Derrida, *Adieu to E. Levinas*. s.29.

³⁶ Hent De Vries, "Derrida and Ethics: Hospitable Thought" **Jacques Derrida and Humanities** iç. Ed. Tom Cohen, Cambirdge Uni. Press, New York, 2001 s.180 pp.172-192

³⁷ Thomson, Alex, **Deconstruction and Democracy**, Continuum Pub.2005, London, p.140

³⁸ Derrida, *Adieu to Emanuel Levinas*, s.41.

Ayrıca Derrida, Levinas özelinde, filozofun ortaya koyduğu ilksel etik ilişkinin de gerçekleşmesi imkânsız bir ilişki olduğunu iddia eder. Levinas'ın dekonstrüktif okumasında Derrida, bu ilksel etik ilişkiye, hatayı, zorunlu görmezden gelmeyi, ertelemeyi, ihmali ve farkı koyarak, daha doğrusu bu ilişkide bu unsurların daha başlından itibaren iş başında olduğunu göstererek, Levinas'ın sistemini ters yüz eder. Öncelikle, Derrida sonsuzca Başka olarak ortaya konan kavramın, kendisiyle özdeş olan bir mevcudiyet olduğunu ve bu bağlamda böylesi bir mevcudiyetin var olamayacağını iddia eder. Derrida'nın itirazına göre Levinas'ın şiddete bulaşmamış ilksel Başka'sı şiddet olasılığının ötesinde, ona galip gelecek olan bir telos, bir ideal köken arayışının sonucudur. Bu arayış, aslında, kimseyi dışlamamanın yani herkesi içine alacak mükemmel bir mevcudiyetin arayışıdır. Derrida böylesi bir mevcudiyetin imkânsızlığına dikkatleri çeker.³⁹

Derrida'ya göre Levinas'ın ilksel etik ilişkisinin temelindeki şiddet çift yönlüdür. Yani sadece Ben'e değil Öteki'ye de şiddet içerir. Levinas'çı etikte bir sonsuzca Başka bir de Ben tahayyül edilir. Derrida ise gerçekte böyle bir dolaysız tekil ilişkinin mümkün olmadığını iddia eder. Çünkü hiçbir zaman tek bir Başka yoktur. Her etik ilişki her zaman öteki Başka'ları ihmal etmek, onları görmezden gelmek, etik açıdan onlarla başarısız bir ilişki deneyimlemek anlamına gelir. Bu bakımdan şiddet en baştan itibaren vardır. Şiddetten bağımsız, şiddete bulaşmamış bir Başka – Ben ilişkisi mevcut değildir. Bu bakımdan mutlak barış ya da mutlak konukseverlik de mümkün değildir.

Levinas felsefesindeki mutlak barış idealini kapalı bir bütün varsayımının bir tezahürü olarak gören Derrida'ya göre özne asla kendinden öteye gidemez. Ben'in ötekine açıklığı her durumda kendi deneyimi tarafından dolayımlanır. Bu dolayım onu sınırlar. Dolayısıyla özne asla kendinde olamaz. Her zaman sonludur. Dolayısıyla her ilişki sonlu insanlar arasında olacağına göre, her insan hem Ben hem de ötekidir. Levinas'ın ortaya koyduğu etik ilişki sonlu özneler arası ilişkiler ağında

³⁹ Martin Hägglund, "The Necessity of Discrimination: Disjoining Derrida and Levinas", *Diacritics*, Vol.34 N.1. Spring, 2004 p.50.

açığa çıkmaz. Çünkü kendini tamamen ötekine adamak mümkün değildir. Mümkün olduğu hayal edilse bile, Ben, öteki ile arasındaki tekil ilişkide, kendisinden yardım isteyen diğer bütün ötekileri ihmal eder ya da reddeder. Çünkü her zaman bir etik ilişkide ikiden fazla taraf vardır. Bu da etik ilişkinin içine ihmali, görmezden gelmeyi ve sınır koymayı sokar. Potansiyel olarak düşünülecek sınırsız sayıda öteki vardır ve bazılarını bazılarının yararına görmezden gelmeden sorumluluk almak mümkün değildir. Sorumluluğu mümkün kılan şey aynı zamanda kesin anlamıyla sorumluluğu imkânsız kılar.

5- İmkânsız Bir Deneyim Olarak Konukseverlik:

Geldiğimiz noktada Derrida hem koşullu hem de koşulsuz konukseverliğin kendi kendisini ortadan kaldıran pratikler olduğunu iddia etmektedir. Her ikisi de insanlar arasındaki şiddeti azaltmak ya da yok etmek bağlamında şiddet içermeyen bir ilişki hedefiyle çıktıkları yolda şiddetin başka bir boyutta tekrar ortaya çıktığı ilişkilere tutunurlar. Bu bağlamda Kant ile Levinas'ın şiddete bakışları arasındaki fark belirleyicidir. Kant şiddeti ortadan kaldırmak isterken, Levinas ortaya çıkmasını engellemeye çalışır. Bu nedenle Kant koşullar ve sınırlamalar ortaya koyarken Levinas tüm koşulları kaldırmaya çalışır. Derrida bu ikisi arasındaki farkı iki filozofun savaş ve barışa ilişkin fikirlerindeki farklılığa dayandırır: Kant için doğal olan savaştır, barış ise savaşın kesilmesi durumudur. Dolayısıyla insanlığı her hangi bir koşulda sınırlandırmadığımızda savaş ve şiddetle karşılaşmak kaçınılmazdır. Bu nedenle Kant koşullandırılmış evrensel konukseverlik hakkıyla doğal savaşı ve düşmanlığı ortadan kaldırmak ister.⁴⁰ Bu yüzden de koşullu konukseverlik fikrini yöneten kavram çifti, konuksever ve düşmandır. İnsanlar kendi aralarındaki doğal ve tekil ilişkilerinde savaşa yöneldikleri için barış ancak bu ilişkiye koşullar ve sınırlamalar koyarak, devlet eliyle ve vatandaşlık statüsünün yardımıyla sağlanabilir.⁴¹ Oysa Levinas için doğal durum bir barış durumudur. Her türlü koşul,

⁴⁰ Derrida, *Adieu to E. Levinas*, s.44

⁴¹Hent de Vries, **Derrida and Ethics: Hospitable Thought**, p. 182

bir Ben'in diğereine uyguladığı bir şiddettir. Levinas'a göre barış her türlü politikayı ve politik özneyi önceler. Bu durumda şiddet ve savaş bireyler arası doğal ilişkiyi ihlal eden yanlış politik kararların sonucudur. İşte bu nedenle Levinas'ta koşulsuz, dolayısıyla şiddetsiz bir barışın ancak ve ancak iki insan arasındaki tekil ve biricik bir ilişkiyle gerçekleşebileceğini düşünür.

Derrida'ya göre aralarındaki bunca farka rağmen her iki filozof da şiddetin olmadığı bir ilişki biçimi ararlarken şiddet üreten yeni ilişki biçimleri üretmişlerdir. Kantçı koşullu konukseverlik, ötekini sert koşullarla belirleyen, sınırlayan ve onun kendine has'lığını elinden alan bir şiddet uygulayıp konukseverliği bir konukseverliğe dönüştürürken, Levinasçı koşulsuz konukseverlik, ev sahibini konunun rehinesi haline getirmek suretiyle şiddete dayalı ilişkiyi tam aksi yönden kurmuştur. Geline nokta artık konukseverliğin ne olduğu noktasında karar vermenin imkânsız olduğu bir noktadır. Zira artık konuk ya da ev sahibinin ne olduğunu belirlemek olanaksız hale gelmiştir. Kantçı koşullu konukseverlikte, konuk kendi olmaktan çıkmış ve ev sahibinin belirlediği bir nesne haline gelmiş, koşulsuz konukseverlikte ise ev sahibi, kendisinin olandan feragat ederek ev sahibi olma statüsünü yitirmiştir. Bu durumda artık konukseverliğin ne olduğunu, onun öznesini ve nesnesini belirlemek imkânsız gibi görünmektedir.

İşte Derrida da buna vurgu yapmak için, "Konuksevermezlik" adlı makalesini konukseverliğin ne olduğunu bilmiyoruz yargısı üzerinden detaylandırır. Derrida burada söz konusu yargının dört ayrı bağlamda anlaşılabilirliğini ifade eder. Her bir bağlam bizi hem koşullu konukseverlik hem de koşulsuz konukseverlikle ilgili yukarıda yapılan analizlere geri döndürecektir. Sonunda konukseverliğin neden kendi kendini imha eden, kendi olanaksızlığını içinde barındıran bir kavram olduğu da daha net bir biçimde açığa çıkacaktır.

Derrida söz konusu yargının olası anlamlarını detaylandırırken ilk olarak konukseverliğin nesnel bir bilgiye uyan bir kavram olmadığı tespitinde bulunur. Dolayısıyla burada "bilmeme" bizden kaynaklı bir eksikliği ifade etmez.

Konukseverlik kavramının kendisi kimliksiz bir kavramdır. O her türlü kimlikleştirmeye, tutarlı bir biçimde nesnelleştirilmeye direnir. Ayrıca, konukseverlik kavramı ile ifade edilen şey bir var olan değildir. Dolayısıyla nesne olarak ya da şey olarak bilgisine ulaşılabilecek bir şey de değildir.⁴² Konukseverlik, tanımı gereği, yabancıya gösterilir. Dolayısıyla burada konukseverliği belirleyen kavram bilme değil bilmemedir. Bilmeme, yabancıyla ilişkimizin, bu bakımdan da konukseverliğin ayrılmaz bir parçasıdır.

Burada yabancıya yapılan vurgu önemlidir. Zira yabancı kavramı, birçok açıdan konuk kavramıyla ilişkilendirilebilir, aynı açılardan ev sahibi kavramı ile de çelişkili bir kavram olarak değerlendirilebilir. Nitekim Derrida, konukseverlik üzerine verdiği seminerde problemi yabancı kavramı üzerinden anlamaya çalışır: Yabancı bulunduğu yerde kendisine soru sorulan kişidir. O, kendisinin olmayan topraklar üzerinde bir düşman muamelesi görmek istemiyorsa kendisine sorulan sorulara cevap vermek zorunda olan kişidir. (Derrida burada elbette koşullu konukseverliğe atıfta bulunmaktadır) Kim olduğunu, niye geldiğini, ne için orda olduğunu, ne kadar kalacağını bildirmeyen bir yabancı konukseverlik gücüne sahip olan kişi tarafından konuk olarak değerlendirilmez. O halde yabancı yabancı olarak kalmaya devam ederek konuk olamaz. Ancak Derrida'nın yukarıda belirttiği gibi, konukseverlik sadece yabancıya gösterilir. Bu aporia bize konukseverliğin bizim için hep bilinmez olarak kalacağını gösterir. Derrida'nın dediği gibi, bilmeme, yabancıyla ilişkimizin, dolayısıyla konukseverliğin ayrılmaz bir parçasıdır.

Konukseverliğin ne olduğunu bilmediğimiz iddiasının ikinci anlamı ise konukseverliğin sezgisel bir edim olması ile ilişkilidir. Bu bakımdan da birinci anlamı tarafından içerildiği iddia edilebilir: “Eğer konukseverliğin ne olduğunu bilmiyorsak, bu onun var olmamasından, buradaki bir var olan olmamasındandır.”⁴³ Konukseverlik “olan” bir şey değildir. Dolayısıyla tespiti yapıp bilgisi kazanılamaz. Derrida bu noktada onun bir durum değil bir hak olarak öne

⁴² Derrida, “*Konuksever(-er/-mez-lik)*” s.16.

⁴³ **A.g.e.** s.17.

sürüldüğünü hatırlatır. Bu nedenle o “olan” değil “olması gereken” olarak şimdi ve burada var değildir.

Konukseverliğin olan bir şey değil de olması gereken bir şey olması onun sürekli bir beklenti ile karakterize edildiği anlamına gelir. Konukseverlik sürekli ertelenen, gerçekleştiği anda kendisini ortadan kaldıran bir pratiktir. Derrida için bu sürekli beklenti durumu konukseverliğin kendisini bize açmasına müsaade etmez. Bunu hem koşullu konukseverlik hem de koşulsuz konukseverlik açısından analiz edebiliriz Koşulsuz konukseverlik açısından ele aldığımızda, bir önceki maddede de belirtildiği gibi konuk her zaman yabancıya sunulur. Yabancı ise bilinmeyendir, o sadece sezilir. Dolayısıyla olan bir durum değil ancak sezilen bir geleceğe göndermede bulunulur. Konukseverlik gelecek olan konuğa bir hazırlanma olarak ortaya çıkar. Bir tanıdığa ya da “aileden biri”ne konukseverlik gösterilmez. Bizim kültürümüzde de çok aşına olduğumuz üzere, aileden biri ya da tanıdık ağırlandıkça, kendisinin misafir, yani yabancı gibi hissetmemesi sağlanır. “Sen yabancı mısın?” ifadesinin taşıdığı samimiyetinin altında gizli olan, eve gelenin konuktan öte olduğunun dolayısıyla ortada bir konukseverlik pratiğinin olmadığına göstergesidir. Ancak konukseverliğin birinci şartı konuğun yabancı sınırını aşması değil midir? Başka bir deyişle eşiğin geçilmesine izin verilmesi, onun artık yabancı değil de bir konuk olduğunun kabul edilmesi değil midir? Eğer konuk gelmişse artık o yabancı değildir. Eşik aşılmış, yabancıya sorular sorulmuş, yabancı tüm sorulara cevap vermiştir. Başka bir deyişle yabancı yabancılığından sıyrılmıştır. Bu da konukseverlik pratiğinin başladığı yerde, bir olay olarak gerçekleştiği yerde bittiği anlamına gelir. Derrida’nın konukseverliğin ne olduğunu bilmediğimiz iddiasının ikinci anlamını bu minvalde değerlendirmek gerekir. Konuk beklenendir, bu koşulla yabancı olmaya devam edilendir. Eğer kimin beklediği biliniyorsa o konuk değil, “aileden biri”dir. Gelen eğer eşiği geçmeye “hak kazandıysa” o artık yabancı yani konuk değildir. O halde konukseverlik sürekli bir ertelemeye maruz kalan bir pratik olarak ortaya çıkmaktadır. O, olan değil beklenendir. İşte bu yüzden Derrida’ya göre konukseverliğin ne olduğunu bilmemiz de mümkün değildir.

Aynı iddiayı koşulsuz konukseverlik açısından analiz etmek de mümkündür. Koşulsuz konukseverlik, temelde konuğun kim olduğunun bilinmemesine dayalıdır. Konuk gelmediği müddetçe ev sahibi, ev sahibi olarak kalmaya devam eder. Ancak konuk geldiğinde, hiçbir şey söylemeden içeri girdiğinde ev sahibi artık yukarıda da ifade edildiği üzere, rehine olur. Onu ev sahibi yapan tüm mülklerinden alıkoyulur. Dolayısıyla ev sahibi ile konuk arasında bir ilişki olarak konukseverlik, sadece ilişkinin bu iki öznesi bir araya gelmediğinde, yani ikisi arasındaki bir ilişkisizlik durumunda mümkündür. O halde konukseverlik özneleri arasındaki ilişkisizlik temelinde ortaya çıkan bir ilişki biçimidir. Başka bir deyişle kendi kendini ortadan kaldıran bir ilişki biçimidir.

Konukseverliğin ne olduğunu bilmiyoruz iddiasının üçüncü anlamı Derrida'ya göre, iki farklı boyutta değerlendirilebilir. “Konukseverliğin ne olduğunu bilmiyoruz iddiası aynı zamanda, onun ne olduğunu “henüz” bilmiyoruz iddiasını da içermektedir. Bu “daha değil” vurgusu iki ayrı şekilde ele alınabilir. Ya (hem) “henüz” bir hak olarak konukluğun dışında var olan bir yasa yoktur, ya da (hem de) konuk ne ya da kim olduğunu bilmeden beklenir. Neyin ya da kimin geleceği belirsizdir. Birinci seçenek bizi hukuksal sistemin içinde kalmaya yönlendirir. Burada biz uluslararası hukukun sınırları ile sınırlıyız. Söz konusu sınır bizi konukluk anlamı hakkında sınırlar ve biz bu sınırların ötesinde bir konukluğun ne olduğu hakkında hiçbir bilgi sahibi olamayız. İkinci seçenekte ise, bu “henüz” bilememe durumu, yani bu “daha değil”⁴⁴ konukluğun gelmesi beklenen olarak belirlenmesi ile ya da gelmesi beklenen ile ilişkisi içinde belirlenmesi ile ilgilidir. “Konukseverliğin ne olduğunu daha bilmiyoruz” dediğimiz zaman bundan aynı zamanda daha kimin ve neyin geleceğini bilmediğimizi anlıyoruz; ne böylece konukluk denilenin önceden ne olduğunu biliyoruz ve ne de konuklukta **çağırduğumuz** nedir, o çağrı insan dilinde cisimleşme de konukluk diye **çağırduğumuz** nedir onu biliyoruz.”⁴⁵

⁴⁴ A.g.e. s.22.

⁴⁵ A.g.e. s.22-23.

Aslında bu iki farklı boyut Derrida'nın koşullu ve koşulsuz konukseverlik olarak ya da etik olarak konukseverlik ile politika olarak konukseverlik olarak adlandırdığı pratiklere tekabül eder. Derrida'ya göre her iki durum da konukseverliğin ne olduğuna ilişkin bizi açmazlara götürür. Koşulsuz konukseverlik, bir önceki maddede ifade ettiğimiz biçimde bir beklentiyi imler. Gelecek kişi davet edilmiş bir konuk olmamalıdır. Konuk bizim kendisini karşılama kabiliyetinde olduğumuz kişi olmamalıdır. Beklenmeyen ve tahmin edilemeyen kişi olmalıdır. Ev sahibi, konuk karşısında tamamen hazırlıksız olmalıdır. Gelen, davete icabet eden kişi değildir, adeta bir istila gerçekleştiren kişidir. Ev sahibi, koşulsuz bir konukseverlik pratiğinde gelen kişi hakkında hiçbir bilgiye sahip olmamalıdır. Ancak bu bilgisizlik bir yapamama ya da bilgiye ulaşamama durumu değil, bilmeyi istememe durumu olmalıdır. Ev sahibi konuk hakkında hiçbir şey sormamalıdır.⁴⁶ Ancak bu durumda ev sahibi olarak ben, bana tamamen kapalı olan, benim için tamamen erişilemez olan biriyle ilişki içinde olmayı beklerim ve söz konusu ilişkinin başladığı anda, artık benim için tamamen erişilemez olmaktan çıkacağı için söz konusu ev sahibi – konuk ilişkisi çözülmüş olur. Bu durumda koşulsuz konukseverlik sürekli ertelenen bir ilişkiyi imler. Bizim için her zaman bilinmez olarak kalmak zorundadır.

Koşullu konukseverlik ise, daha önce de ifade ettiğimiz üzere hak ve yasa kavramları tarafından yönetilir.⁴⁷ Konukseverlik burada özneler arası karşılıklı bir hak ve yükümlülük olarak ortaya çıkar ve etik bir karardan ziyade siyasi bir programın takip edilmesidir söz konusu olan. Peki ama bu durumda konukseverlik hala konuğa sunulan bir şey olmaya devam edebilir mi? Başka bir deyişle ev sahibi sadece belli bir yükümlülüğü yerine getirmek için ve her hukuki yükümlülüğü belirleyen karşılıklılık yasası uyarınca belli bir beklenti umarak konukseverlik gösteriyor ise burada özgürce sunulmuş bir konukseverlikten bahsetmek mümkün

⁴⁶ Jacques Derrida, , “A Certain Impossible of Saying Event” **Critical Inquiry**, Vol. 33, No. 2 (Winter 2007), p. 456 pp. 441-461

⁴⁷ Thomson, **a.g.e.** s.91

müdür? Bu sorulara olumlu yanıt vermek çok güçtür. Dolayısıyla koşullu konukseverlik, aslında merkezde konuğun olduğu bir pratik değil hukuki bir alış veriş olarak ortaya çıkacaktır. Derrida'nın konukseverliği tam tersi olarak konuksevmezlik olarak ifade ettiği de işte bu pratiktir. Görüldüğü üzere, konukseverliğin ne olduğu her iki durumda da cevaplanamaz olarak kalmaya devam eder.

Derrida'ya göre “konukseverliğin ne olduğunu henüz bilmiyoruz” yargısının dördüncü anlamı ise, bir çifte zorlama, çifte talep içermektedir. Bu da ev sahibinin konukseverliği ev sahibi olarak devam ettiremeyeceği üzerine kuruludur. Aynı şey konuk için de geçerlidir. Konuksever ya da ev sahibi kendi yerini sunar, kendinin olanı konuğa sunar, onu kendi olana davet eder ancak söz konusu davet, sunduğu şeyi aynı zamanda “kendisinin olmak”la imler. Konuk kendisine sunulanın “kendisinin olmadığı” ve hiçbir zaman da “kendisinin olamayacağı” durumunu kabul etmesi koşuluyla önceden koşullandırılır: “Burası bana aittir, benim evimdeyim, bana hoş geldiniz; “Evinizde gibi davranın” ama konukluk kurallarına uymak koşuluyla, yani benim evimde oluşunuzun bana ait olduğunu göz önünde tutarak, benim olduğum şeyin kendisi olmak olduğunu sayarak.”⁴⁸ Derrida konukluk yasasındaki bu koşulun konukseverlik kavramı açısından kurucu nitelikte olan konukluk ve ev sahibi arasındaki hiyerarşik ilişkiyi ters yüz ettiğine dolayısıyla konukseverliğin kendi olasılığını ortadan kaldırdığına inanır. Konukseverliğin bu yasası konukseverliğin kendisiyle çelişir. Konukseverlik bu anlamda her zaman ev sahibinin, yani efendinin evinin eşliğinde kalır. Derrida bunu kapı metaforu ile açıklar: “Kapı figürünü yeniden ele alacak olursak, konuluğun olması için bir kapı olması gerek: Ama kapı varsa, artık konukseverlik yok demektir. Konuksever ev yoktur. Kapısız, penceresiz ev olama da ondan. Fakat kapı ve pencereler olunca da, bu birisinin anahtarı var ve o konukluk koşullarını denetlemeli demektir. Bir eşliğin olması gerekir. Ama eşik varsa, artık konukluk yok demektir.”⁴⁹

⁴⁸ Derrida, “*Konuksever(-er/-mez-lik)*” s.28.

⁴⁹ **A.g.e.** s.29.

Derrida'ya göre davet, konukseverliğin kurucu nitelikte bir elemanı olsa da konukseverliği ortadan kaldıran bir durumdur. Çünkü davet sınır koyar, sunduğu eşikte sınır çizer ve vaadettiği eşiği geçmeye izin vermez. Davet ile birlikte ev sahibi, konuğu sınırlar, onu kendisi üzerinden kimliklendirir, dolayısıyla onu belirler. O halde konukseverlik kendi eşiğini geçemeyen, kendi davetine karşılık veremeyen vaadini gerçekleştiremeye, kendisini kendi eliyle ortadan kaldıran bir kavramdır.

Aslına bakılırsa “Konukseverliğin ne olduğunu bilmiyoruz” önermesinin bu dört bağlamı da mutlak olarak yabancıнын kendisine bir şiddet uygulamadan ya da kendisi bir şiddet uygulamadan konuk yapılamayacağına ilişkin analizlere karşılık gelir. Koşullu konukseverlik mutlak olarak yabancıyı kendi çıkarları doğrultusunda dönüştür ve onu “tanıdık” yapar. Tanıdık, dost değildir, aileden biri de değildir. O, tehlikeli olmadığı bilinen yabancıdır. Tanıdıkla ilişkini esası fedakârlık değil karşılıklıdır. Tanıdık, ailenin içine alınmaz ama konuk edilir. Yabancıнын tanıdığa dönüşmesi ve dolayısıyla kabul edilmesi de bir dizi şiddete dayalı pratik ile gerçekleşir. Derrida konukseverlik üzerine makalesinde konuğun ve yabancıнын sorunun başladığı yer olduğunu iddia ederken bunu anlatmayı amaçlar. Yabancı adını, nereden geldiğini, ne kadar kalacağını, ne için geldiğini vs. söylediğinde tanıdık olur. Bunları söylerken cevapların ev sahibini tatmin etmesi beklenir. Bu cevaplar yabancıнын tehdit olma riskini ortadan kaldırmaysa yabancı konuk olarak görülmez. Kısaca yabancı ancak şiddete dayalı bir dizi ritüel yoluyla konuk olur, ev sahibi de bu ritüelleri gerçekleştirerek şiddetin öznesi olarak kendini gerçekleştirir.

Yabancıнын mutlak yabancı kalmak suretiyle ağırlanması olarak Koşulsuz konukseverlikte de aynı şiddet ritüeli bu sefer tersten işler. Öteki kendini bana dayatır. Beklenmeyen, bilinmeyen olarak onun sorumluluğunu almamı talep eder. Bu talep buyurucudur ve ev sahibinin hayır deme şansı yoktur. Yabancı ancak bu şekilde yabancı olarak kalabilir. Ama bu durumda da ev sahibi, onu kendisi yapan her şeyden feragat etmelidir. Kendisini konuğa admalıdır. Bu durumda artık o ev sahibi (host) değil rehinedir (hostile). Dolayısıyla burada kurulan ilişki de bir ev sahibi – konuk ilişkisi değildir. Sonuçta konukseverliğin iki öznesi ya da öznesi ve

nesnesi arasında şiddete dayalı olmayan bir ilişki imkansızdır. Derrida'nın konukseverlik ritüeli açısından vardığı sonuç, ister etik ister politik açıdan iki özne arasında şiddete bulaşmamış bir ilişkinin var olamayacağıdır.

Sonuç ve Değerlendirme:

Peki ama durum gerçekten böyle midir? Sonuç itibariyle Derrida, her ne kadar mükemmel örnekler olarak dursa da bu konuya ilişkin kendi seçtiği iki örneği – Kant ve Levinas – kıyaslamaktadır. Bu noktada yapılacak başka analizler ya da okumlar, bize şiddetin hiç bulaşmadığı bir konukseverlik pratiğini gösteremez mi? Hem konuğun hem de konukseverin, kendi mutlaklıklarında, kendileri olarak kalarak sürdürdükleri bir etik ilişki söz konusu olamaz mı?⁵⁰ Bu noktada özellikle meydan okuyucu bir örnek olarak, daha ziyade doğu kültürlerinde kendini gösteren bir pratik öne çıkarılabilir: Tanrı misafirliği. Bu kavram bize, Levinasçı anlamda doğrudan bir konukseverlik ilişkisini, gelenin kim olduğunu, ne için geldiğini önemsemeden kabul etmeye dayalı bir ilişkiyi gösteriyor gibidir. Ancak biraz yakından bakıldığında söz konusu ilişkinin koşullu konukseverliğin mükemmel bir örneği olduğunu görmek mümkündür. Derrida'nın konukseverliğe ilişkin eleştirilerini hatırlayacak olursak, bu pratiğin temelde konuk ve ev sahibinden birine uygulanan bir şiddet üzerinden yükseldiği tespiti belirleyici idi. Burada, Tanrı misafirliği kavramı açısından konuğun ve ev sahibinin kim olduğunu doğru belirlemek, ilişkinin doğru çözümlemesi açısından hayati bir önem taşımaktadır. İlk bakışta konuk, habersizce gelen ve hiçbir sorununun muhatabı olmadan yabancı olarak kalan kişi, ev sahibi de ona hiçbir soru sormadan kendisini kabul eden kişi olarak görülmektedir. Ancak aslında bu iki unsur da bu ilişki de konuk statüsündedir. Ev sahibi ise yeryüzünün mutlak sahibi Tanrı'dır. Dolayısıyla her şeyden önce ilişki aynı statüde iki insan arasındaki bir ilişki değildir. Bu bakımdan konukseverlik bağlamında değerlendirmek doğru olmayacaktır. Bu bağlamda değerlendirilse bile, gerçekleşen şey, Evrenin mutlak yaratıcısı ve sahibi Tanrı'nın gelen kişiyi sorgusuz

⁵⁰ Bu sorular Derrida felsefesine meydan okuma fırsatının her zaman açık olduğu anlamına gelir.

sualsiz kabul eden kişiye yüklediği görev ve sorumluluklarla belirlenen bir ilişkiyi imler. Burada ağırlayan bu sorumluluğu büyük bir mutlulukla ve iç huzuruyla gerçekleştirebilir. Yine de bu, ilişkinin daha baştan koşullarla belirlendiği gerçeğini değiştirmez. Derrida of Hospitality’de bir Tanrısal yasadan bahseder: Bir eve sahip olan kimse, aslında o evin tam ve kesin sahibi değildir, gerçek mülk sahibi Tanrı’dır.⁵¹ Bu durumda başta ev sahibi gibi görünen kişi bir anda konuk olur. Tanrı ona o evin geçici mülkiyetini Tanrı misafirliği yasasına uyması koşuluna sağlamıştır. Kendi evindeki konukluğunun en önemli koşullarından biri gerçek ev sahibi olan ve dolayısıyla kuralları belirleyen Tanrı’nın gönderdiği misafiri Tanrı adına buyur etmesidir. Tanrı eğer o kişiyi tam da o anda, tam da o kapının eşğine getirmişse, zaten koşullu konukseverliğin koşulları gerçekleşmiş, sorular sorulmuş, cevaplar alınmış ve yabancı çoktan konuk olma hakkını kazanmıştır. Ev sahibi burada olsa olsa ilahi yasayı gerçekleştiren, ilahi de olsa bir programa uyan bir aracıdır. Öyle görünüyor ki konukseverliğin şiddeti “Tanrı misafirliği”nde ortadan kalkmak şöyle dursun ilahi bir boyut kazanmaktadır.

Derrida bizi gerçekten zor bir durumda bırakmaktadır. Zira onun analizi uyarınca konukseverlik olası her iki durumda da kendi kendini ortadan kaldıran bir pratiğe dönüşmektedir. Bu durumda konukseverlik ve genel olarak etik ya da politik bir tavır alma ile ilgili ne söylenebilir. Derrida tüm alternatiflerin şiddet içerdiğini göstermek suretiyle bizi etiğin ve politikanın imkânsızlığa yüzleştirmiş olmamakta mıdır? Bu da Derrida’ya yöneltilen ve makalenin başında atıfta bulunduğumuz politik ve etik nihilizm, anarşizm ya da kinizm eleştirilerini haklı çıkarmamakta mıdır? Bu sorulara cevap vermek yapısökümün etik ufkunu gözler önüne sermek açısından oldukça önemlidir.

Derrida için etik ve politik durumların pratiğine ilişkin bu imkânsızlık deneyimi olmadan gerçek bir etik ve politik karar alınamaz. Başka bir deyişle her türlü etik ve politik edim, söz konusu edimlerin imkânsızlığı deneyiminden türer.

⁵¹ Derrida, **Adieu to Levinas** p.42

Görünüşte paradoksal olan bu yapının anlaşılabilmesi için Derrida'nın şiddet içermeyen bir eylemin varolamayacağına ilişkin görüşünü hatırlamakta fayda vardır. Bu noktada Derrida'ya göre yapılması gereken insan eliyle oluşturulmuş bu kökensel şiddet ile yüzleşmek ve her edimde bu yüzleşmenin verdiği vicdan azabıyla hareket etmektir. Gerçek etik ve politik sorumluluk budur. Örneğin, gerçek ve saf anlamda bir konukseverliğin imkânsızlığının bilinci, bir bireyin ya da bir devletin konukseverlik gösterdiği için belli bir iç huzuru hissetmesini yasaklar. Hep daha iyisi olabileceğinin bilinci, kendi eyleminin en iyi olmadığını kabulünden ortaya çıkacağı için, ancak en iyinin imkânsızlığını deneyimlemekle mümkün olabilir. Bu, etik eylemlerimizi sözde bir iyi ideasının soluk görünüşleri olmaktan kurtarır. Etik edimler bir iç rahatlığı değil tam tersi bir vicdan rahatsızlığı yaratmadığı müddetçe gerçek bir etik eylem olamaz. İşte Derrida söz konusu vicdan rahatlığına hakkımız olmadığını göstermeyi amaçlar.

Bu vicdan rahatlığı kuşkusuz, modern dönem ile birlikte kendi kendine yeten, kendi kararlarını özgürce alan birey fikri üzerinde temellenir. İşte Derrida'nın bizim konukseverlik analizi üzerinden örneklendirdiğimiz etik edimlerin imkânsızlığı deneyimi söz konusu kendi kendine yeten bütünlüklü birey fikrini yıkmak suretiyle gözden kaçan etik olanakların önünü açmayı hedefler. Çünkü kendi kendisiyle tam olan, yetkin olan birey olarak insanın en büyük yanılığısı kendi edimlerinin de bitmiş, tamamlanmış ve yetkin edimler olduğunu sanmasıdır. Bu, etiği bitmiş, kapanmış, tamamlanmış bir alan olarak, aynı durumda daha önce gerçekleşmiş ve kabul görmüş edimlerden oluşmuş programların tekrarından ibaret kılar. Elbette ki bu durum etikteki iyileşme olasılıklarının önünü kapar. Her etik edimin mutlak iyi olamayacağını bilinci, her etik edimin sorgulanabilir olduğunun kabulü daha iyiyi aramanın temel koşuludur. Bunun Derrida terminolojisindeki karşılığı koşullu bir etiğin etik olarak ancak koşulsuz etiğe ilişkin bir imkânsızlık deneyiminden türetilbilir olmasıdır. Bu noktada Derrida, konukseverlik, hediye verme, bağışlama gibi hep özgür bir bireyin kendi etik kararıymış gibi algılanan eylemlerin koşullu uygulamalarının politik bir programın uygulanmasından ibaret

olduklarını, koşulsuz bir etik edim olarak ele alındıklarında ise edimin öznesini nesne durumuna getiren bir zorunluluk; bir imkânsızlık deneyimi ile ortaya çıktıklarını göstererek her iki durumda da kendi kendine yeten modern özneyi dağıtır. Onun etik ve politik açında her durumda koşullarla ya da zorunluluklarla dolayımlandığını gösterir. Özne kendi tamamlanmamışlığının deneyiminde yeni etik olanakların imkânıyla yüzleşir. Sonuç itibariyle aslında etik, kendi kendini tamamlama arayışı olarak değerlendirilebilir. Bu da bireyin tamamlanmamışlığının kabulünü gerektirir. İşte Derrida'nın etik edimin imkânsızlığı deneyimi söz konusu kabülü doğurması bakımından önemlidir.

Ayrıca Derrida'nın konukseverlik ile ilgili yaptığı bu tespitler, göçmen sorunu, teknoloji, vatandaşlık, ırk, cinsiyet farklılıkları gibi birçok güncel sorunun yeni bir perpektifle değerlendirilmesi bakımından da oldukça kullanışlıdır. Burada Derrida'nın ortaya koyduğu bir örneği özetlemek yeterli olacaktır. Derrida, Konukseverlik Üzerine'de o dönem yeni yeni ortaya çıkan, bugün ise en önemli toplumsal ve hukuki problemlerden biri olan teknolojik suçlar ve devlet kontrolü problemini konukseverlik bağlamında yeniden tartışır: Buna göre devlet artan teknoloji karşısında artık kendini kendi evinin sahibi olarak görmemeye başlamaktadır. Bu da kendisini ev sahibi olarak yeniden tanımlayacak bazı yeni yasal güncellemelere başvurmasına neden olur. Yasanın yeni bir uygulaması ya da yeni yasa koymalar yoluyla devlet ev sahipliği gücünü yeniden ele almak ister.

Derrida'nın konukseverlik analizinde kapı ve eşik metaforlarının önemine değinmiştik: İşte artan teknolojik erişim ve güç imkanı kapıyı ve eşığı görünmez hale getirir: Bugün size olağanüstü bir konukseverlikle yaklaşan bir otel çalışanı; ona verdiğini mail adresini bir polisle paylaşabilir. Bu sınırsız erişebilirlik yasasıdır. Burada gerçekleşen şey özel alan ile kamusal alan arasındaki sınırın silinmesidir. Burada artık konukseverlik imkânsızdır.”⁵² Derrida e-posta, telefon, internet gibi “kişisel” mülklerin kesin bir biçimde özel alan içinde olması gerektiğini, bu

⁵² Derrida, **Of Hospitality**, s. 50.

bakımdan da kamusal bir suçun aracı olarak değerlendirilmemesi gerektiğini ifade eder. Ancak bu teknolojik aygıtlar devlet tarafından sürekli bir tehdit unsuru olarak algılanırlar. Devletin koyduğu bir yasayı eleştirebilir, hatta devlete karşı bir ayaklanmanın fitilini ateşleyebilirsiniz. Ev sahibi olarak devlet bu tehdit karşısında konukluğun yani vatandaşlığın koşullarını daha da sertleştirme yoluna gider. Eşik tekrar çizilir ve bu teknolojik araçlar artık kamusal alan içinde değerlendirilmeye başlar. O halde günümüzde bu araçlar üzerine uygulanan sansür ve kısıtlamalar aslında ev sahibi olarak devletin kendini ev sahibi olarak var kılmaya yönelik çabaları olarak değerlendirilebilir.

Derrida'nın konukseverlik analizinin çağdaş toplumsal problemler karşısında sağladığı özgün bakış açılarına ilişkin daha birçok örnek verilebilir: Göçmen sorunu aslında yine bir sınır çizme, eşik belirleme sorunu olarak okunabilir. Her devlet sadece kendisinin ev sahipliği gücünü kullanabileceği kadar göçmeni konuk eder. Kendisine tehdit oluşturmayacak güç ve sayıda göçmeni konuk edebilir. Başka bir örnek olarak eşcinsel bir komşudan rahatsız olma sınır çizme meselesinin bir başka örneğidir. Kamusal alan nerede başlamakta nerede bitmektedir? Kişi kendi evininin sınırlarını nereye kadar belirleyebilir. Bugün tartışılması gereken en önemli sorulardan biri budur. Bu soru tam da bir konukseverlik ve sınır çizme meselesidir. Derrida'nın yapışökümsel konukseverlik analizi bize bu problemlere ilişkin farklı bir bakış açısı sağlayacaktır.

Son olarak şu noktanın altını çizmekte de fayda vardır. Koşullu etik aslında kendi meşruluğunu koşulsuz etiğin imkânsızlığından almaktadır. Bugün hem bireysel hem de politik açıdan açıkça adaletsizlik içeren birçok pratiğin etik ve politik bir edim olarak kabul edilmesinin gerekçesi budur. Eğer şiddete dayanmayan bir etik, uygulamada mümkün olsaydı ve biz onu uygulamıyor olsaydık, çağımızda uygulanan koşullu etiğe ilişkin pratiklere etik diyemezdik. Onlar açıkça adaletsizlik ve şiddet olarak tanımlanmak zorunda kalırdı.

Bütün bunlar Derrida'nın konukseverlik örneği üzerinde gösterilen etik ilgisinin önemli açılımlarıdır. Söz konusu etik ilgi temelde şiddet içermeyen bir

ilişkiye duyulan özlem ve bunun imkânsızlığının yarattığı krizi gösterme çabası olarak değerlendirilebilir. Bu çaba, Derrida felsefesinin tümüne hâkim olan ve bu felsefeye bütünlük kazandıran bir karakter sergiler. Derrida bu kriz karşısında bize gözlerimizi kapamamız gerektiğini hatırlatmaya çalışır. Bu bakımdan asıl şiddet, ya da şiddete teslim olma, sınırsızlığın imkânsızlığı deneyimi karşısında geri çekilmektir. Derrida işte bu geri çekilmeden bir etik çıkmayacağını bu deneyimle yüzleşmemiz gerektiğini ifade eder. Bu bakımdan da okuyucuyu sadece kendisinin üstlenebileceği bir sorumlulukla baş başa bırakır. Bu sorumluluk birçok açıdan Levinas etiğinde sonsuzca Öteki'nin Ben üzerine bıraktığı sorumluluğa benzemektedir. Tek farkla ki, bu ilişki de Öteki Ben'i değil Ben, Öteki'ni seçer. Dolayısıyla Derrida'nın bu farklı ve orijinal etik ve politik anlayışı çağın entelektüelinin önünde seçilmeyi ve dönüştürülmeyi bekleyen bir miras olarak durmaktadır.

KAYNAKÇA

- De Vries, Hent** “*Derrida and Ethics: Hospitable Thought*” **Jacques Derrida and Humanities** iç. Ed. Tom Cohen, Cambirdge Uni. Press, New York, 2001
- Derrida, Jacques**, “*Konuksev(-er/-mez-)lik*” **Jacques Derrida ile Birlikte Pera Peras Poros**, çev. Ferda Keskin, Önay Sözer, Türkiye İş Bankası Yay. 2012, İstanbul, ss. 7-33
- Derrida, Jacques**, *Of Hospitality*, çev. Rachel Bowlby, Stanford University Press, Stanford, 2000,
- Derrida Jacques**, *Adieu to Emmanuel Levinas*, trans. Pascale-Anne Braut and Michael Naas, edt. Werner Hamacher and David E. Wellbery, Stanford University Press, Stanford, 1999
- Derrida, Jacques**, *Act of Religions*, Routledge Press, New York and London, 2002

- Derrida, Jacques**, “A Certain Impossible of Saying Event” **Critical Inquiry**, Vol. 33, No. 2 (Winter 2007), p. 441-461.
- Derrida, Jacques** “Implications”, *Positions*, çev. Alan Bass, Chicago, The University of Chicago Press pp.172-192.
- Hägglund, Martin** “*The Necessity of Discrimination: Disjoining Derrida and Levinas*”, **Diacritics**, Vol.34 N.1. Spring, 2004.
- Kant, Immanuel**, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme*, (çev. Yavuz Abadan), Seha L.Meray, Ajans Türk Matbaası, Ankara,1960
- Leitch, Vincent B.** “Late Derrida: The Politics of Sovereignty” **Critical Inquiry**, Vol. 33, No. 2 (Winter 2007), pp. 229-247
- Levinas, Emmanuel**, “*Bütünlük ve Sonsuza Önsöz*” **Sonsuza Tanıklık** iç. çev. Zeynep Direk. Metis Yay. İstanbul, 2003 ss.91-101
- Levinas, Emmanuel**, “*Başka'nın İzi*” **Sonsuza Tanıklık** iç. çev. Erdem Gökyaran. Metis Yay. İstanbul,2003 ss.129-147
- Levinas, Emmanuel** “*Aşkınlık ve Yükseklik*” **Sonsuza Tanıklık** iç. çev. Zeynep Direk, Haka Yücefer, Metis Yay. İstanbul, 2003 ss.115-129
- Rorty, Richard**, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambirdge Pub. New York, 1993
- Silverman, Hugh J.** *Derrida and Deconstruction*, Routledge Press. New York and London, 2004
- Smith, James K.A.**, *Derrida: Live Theory*, Continuum Pub., London and New York,
- Thomson Alex**, *Deconstruction and Democracy*, Continuum Pub.2005, London
- Westermorelands, Mark W.**, “*Interruptions: Derrida and Hospitality*”, **Kritike**, Volume Two Number One (June 2008) pp. 1 – 10