

DERRIDA'DA YASANIN DEKONSTRÜKSİYONU: HAK SAHİBİ ÖZNE VE SORUMLU BİRİCİK'İ DÜŞÜNMEK

**Deconstruction of The Law In Derrida: Thinking About Right Owner Subject
and Responsible Unique**

Elifsu TANYERİ*

sutanyeri@gmail.com

Özet

Bu yazının temel meselesi, yasanın temelini, hukuk ve hak kavramlarını dekonstrüksiyona tabi tutarak adalet düşüncesinin imknlılığını Derridacı bir etik ve sorumluluk anlayışı çerçevesinde sorgulamaktır. İnsan hakları kavramının temeline bir karşı çıkış, insan haklarının her daim kendi içinde meşru görülmesi sebebiyle mümkün gözüküyor olsa da insan hakları söylemi kendisine temel ölçüt olarak egemen özne tarifini aldığı için bir yandan da metafizik bir şiddete yol açmaktadır. Bu bağlamda hak kavramı, bireyin tanınabilmesi adına tekillikleri aşkın bir sabitlikte eşitlediği için, hesaplayıcı ve rasyonel bir mantık biçimi olarak, adil olmak kaygısını gütmmez. Yasa, kendinde ve aşkın bir adalet imgesinin cisimleşmesinden ziyade, kendisini performatif bir edim olarak yok-yer'den inşa eder. Hukuk, adalet ideasının tezahürü değil, önceden hesaplanmış bir takım metafizik ilkelerin ve ön kabullerin sistematik uygulamasıdır. Bu durumda etik-politik bir düşüncenin itkisi, hak söyleminin yol açtığı metafizik şiddete kulak vererek, ihtimamı gözeten bir adalet fikrine yaklaşmak olmalıdır. Bu bağlamda Derrida'nın ötekiden gelen adalet talebi olarak kavramsallaştırdığı sonsuz bir sorumluluk fikri, birlikte yaşamın krizini sorgulayan etik bir başlangıç noktası olabilir. Sorumluluğun Avrupa'daki mirasından hareketle kendiliği imleyen kamusal hesap verme ve eylemin failliğini üstlenme olarak düşünüldüğü Batı felsefesine karşı, ötekinin biricikliğinden kaynaklanan adalet talebine verilen 'evet' cevabı olarak yeni bir etik-sorumluluk anlayışının irdelenmesi, bu yazının temel hedefini oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Derrida, adalet, yasa, dekonstrüksiyon, insan hakları, sorumluluk, etik.

Abstract

The main issue of this article is to question the possibility of the idea of justice in the context of Derridean ethics and responsibility by subjecting the basis of the law and rights to the deconstruction.

*Hacettepe Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi, Yüksek Lisans öğrencisi.

A protest against the concept of human rights seems not possible because human rights are perceived to be legitimate in itself; but human rights discourse leads to a metaphysical violence on the one hand as it grounds on the definition of the sovereign subject . In this context, the notion of rights does not concern for being just, as a form of calculative and rational logic, since singularities are equated in a transcendent fixedness in order to recognize the individual. The law is not embodiment of an idea of justice in-itself and transcendental, rather it constructs itself as a performative act from the abyss. Law is not a manifestation of the idea of justice, but a systematic application of some metaphysical principles and pre-determinations. In this case, an ethico-political thinking's impulse should be getting closer to an idea of justice which looks for the care, by paying attention to the metaphysical violence caused by the discourse of right. In this context, the idea of an endless responsibility conceptualized by Derrida as a justice demand from the other can be an ethical starting point for questioning the crisis of living together. The main purpose of this essay is to examine the new philosophy of responsibility as the 'yes' answer to the demand of justice which is derived from other's uniqueness; against Western philosophy, where responsibility is regarded as a public account and bearing of action.

Keywords: Derrida, justice, law, deconstruction, human rights, responsibility, ethics.

Giriş: İnsan Haklarının Dekonstrüksiyonu Mümkün Müdür?

Terör veya demokrasi kavramları gibi soyutlanmış ve muğlak, neyi imlediği belirsiz fakat bu belirsizliğin ötesinde her durumda kendi-içinde meşru olan insan hakları kavramının dekonstrüksiyonu mümkün müdür? İnsan hakları, tıpkı demokrasi götürmek veyahut terör odaklarını temizlemek gibi ulvi amaçlar yüklenmiş devletlerin, söz gelimi Amerika Birleşik Devletleri'nin, meşru koruma kalkanı olması dolayısıyla sıkça eleştirildi, tartışıldı. Batı medeniyetinin henüz 'geliş(e)memiş' bölgelere taşınması söyleminin içinde kendine bir yer buldu insan hakları. Evrenselleştirilmiş aşkın bir gösteren olarak konumlandırılan insan hakları kavramı, ne kimsenin tamamen karşı çıkabileceği, ne de içinde barındırdığı metafizik temelin tamamen kabullenilebileceği bir yerde durmaktadır. Nitekim bu çalışma, bugün kendi-içinde tamamen meşru olan insan hakları kavramını ne alaşağı etmek ne de onu tamamen olumsuzlamak gayretindedir. Daha ziyade insan hakları, hak kavramının dekonstrüksiyonunda bir başlangıç noktası olarak düşünülecektir. Bu noktada Derridacı dekonstrüksiyonun hakiki bir temele, ilk nedene, *arkheye* ulaşmak olmadığı önemle vurgulanmalıdır. Dekonstrüksiyon daha ziyade "mevcut olanın otoritesini yerinden etmek, ayırmak, koparmak"la ilgilidir (Derrida, 1995b, s. 25). Dekonstrüksiyon ön-belirlenmiş bir sonuca ulaşmak adına metne yapılan dışarıdan bir müdahale veya belli bir durumda

konumlanmış eleştirel duruşla yapılan yeniden okuma da değildir. Dekonstrüksiyon, metnin 'iç'inde mevcudiyet metafiziğinin *a priori* hakikat tasvirlerinin izinin sürülmesidir. Mevcudiyet metafiziğinden metafiziğin 'dış'ında bir yerde konumlanarak kopulamaz çünkü metafiziğin dışında kalan herhangi bir kavram yoktur (Derrida, 1978, s. 280). Metafiziği sarsmak, metnin içindeki *differance*'ın oyununu, yani herhangi bir anlamın, kavramın sabitlenemezliği ve karar verilemezliğini ortaya çıkarmakla mümkün olabilir. Öyleyse dekonstrüksiyon, varlığın mevcut olana indirgendığı ve anlamın, hakikatin aşkın bir zaman ve mekân dışı bir yerde konumlandırılarak 'şimdi'nin ezileştirildiği mevcudiyet metafiziği mantığının ortaya çıkarılması ve imkansızın deneyimlenebilmesi için mevcudiyet metafiziği dışında – eğer böyle bir şey mümkünse, bir uzam açılması çabasıdır.

Bu noktadan hareketle, bir kavramın, anlamın, hakikatin, varlığın, özün vs. karşılıklı ilişkisellikten kopararak, yalıtılmış bir varolanda cisimleşerek sarsılmaz bir kesinlik ve sabitlik rejimi yaratan mevcudiyet metafiziği mantığının dekonstrüksiyonunu insan haklarıyla birlikte nasıl düşünebiliriz? İnsan hakları adaletin cisimleştiği bir mevcut olan mıdır yahut insan hakları adalet *idea*'sını içinde barındırır mı? İnsan hakları, her koşulda ve her yerde meşruluğunu ve geçerliliğini iddia eden aşkın bir kavram olarak sarsılmaz bir güce mi dönüşmektedir? Bu sorulardan yola çıkarak, başlangıç noktası olarak insan hakları kavramının mevcudiyet metafiziğiyle ilişkisi irdelenecek, ardından yasa ve adalet tartışması yürütülecektir.

İnsan Hakları ve Egemen Özne

Hukukun uygulanabilirliği, *a priori* bir tanım ve tanıma (*recognition*) gerektirir. İnsan haklarının genel geçerliği de, öncelikle insanın ne olduğu sorusunun cevabını ön-gerektirir. Her tanım, her kavram '- dir' kipiyle işlerlik kazanır. Bir kavramın neliği, *a priori* olarak belirlenir ve bu belirlenim şimdiki zamanda gerçekleşen bir mevcut olana indirgenmesi sebebiyle genel geçerliğe sahip olur. Başka bir deyişle, bir kavramın veya tanımın evrenselliğe ulaşması, gösterilenin bir yerde, zamandan ve mekândan bağımsız olarak sabitlenmesiyle mümkün olur ancak. İnsan hakları kavramının mevcudiyet metafiziği ile ilişkisi tam da bu noktada başlar. "İnsan nedir?" sorusunun cevabı, dünyanın her yerinde genel geçerliğe sahip

olmalıdır ve böylelikle insan, yalıtılmış bir özne olarak inşa edilir. Hakların sahibi olan bu değişime kapalı yalıtık özne, Descartes'ın *cogito*'sundan başkası değildir.

“Modern hak kavramı büyük ölçüde Kartezyen cogito anlayışına, öznelliğe, özgürlüğe ve egemenliğe dayanır” (Roudinesco & Derrida, 2004, s. 65). Hukukun uygulanabilirliği ancak rasyonel bir özne varsayımı üzerinden düşünülebilir ve tanınma ihtiyacındaki bu özne *a priori* bir insan doğası temeli üzerinden inşa edilir. Hukuk, insanı hak sahibi olarak tanıyabilmek için, insanın özünün ne olduğuna ‘karar’ vermelidir. Bu ön-kabul, aynı zamanda metafizik bir şiddeti de doğurur: Her bir tekilliğin, biricikliğin ön-belirlenmiş bir özne tarifine uygun olması gerekir ki, kişi hak sahibi olabilsin. Düşünen, karar veren, kendi eyleminin failliğini üstlenen, aklıyla hareket eden modern özne, hakların öznesidir. Böylece bu özne tarifi, hem insanlığın özünü ‘rasyonellik’ olarak belirler, hem de bu tanım kendi ötekilerini yaratmak için bir ölçüt oluşturur. Rasyonel özne, kendi potansiyelitesini edimselleştirebilmiş, dolayısıyla ‘tamamlanmış’ özne olarak, olması gerekene dair bir ideal prototipi sunar. Hukukun bir kişiyi tanıyabilmesi, aynı zamanda bir normatiflik şiddetinin dayatılması demektir çünkü tanınma, her bir tekilin ‘aynı’ olanda eşitlenmesini gerektirir. Evrensel eşitlik düşüncesi, tüm insanların kendine has farklılıklarını yok sayarak aşkın bir kimlikte aynılaştırma olmaksızın mümkün değildir. Derrida, *The Politics of Friendship*'te dostluk ve kardeşliğin doğumla gelen, kan bağı ve cinsiyeti de içeren bir aynılıkta stabilize edildiğinden; tüm tekilliklerin ‘sıradan insan’ da eşitlendiğinden bahseder (Derrida, 2005b, s. 22). “Bu insan haklarının insanı, tarihi, arzuları ya da ihtiyaçları olmayan bir kimse, mümkün olduğu kadar az insanlığa haiz bir soyutlamadır, zira insan kimliğini inşa eden tüm bu özellikleri ve nitelikleri başından savar” (Douzinas, 2016, s. 29).

Bu bağlamda insan hakları, *a priori* insan doğası tarifi üzerinden kimin insandan sayılıp kimin sayılmayacağına dair bir ayırım oluşturur. “İnsan hakları, modern insanı hak sahibi haline getirirken, bir kısım *insan* içinse insan olmaktan çıkmak olarak tezahür eder” (Douzinas, 2016, s. 23). Özellikle Batılı insanı¹imleyen insan hakları söylemi, üzerine inşa edildiği rasyonel özü kullanan ve bu sayede iktidar üreten özneyi tarif eder. “İnsan, doğayı ve iktidarı

¹İnsan, İngilizce’de fallusmerkezciliği işaret etmek adına ‘man’ ile karşılanıyor.

aklın ışığıyla kontrol ve domine eden iradedir... Evrensel Bildirge, insanın efendi olarak doğduğunu ve hakların bahşedildiği bir irade olduğunu söyler” (Gaete, 1991, s. 152). Bu aynı zamanda, efendi olarak insanı konumlandırması dolayısıyla, dünyanın, ötekinin, hayvanın ve tüm varolanların üzerinde egemen olan antroposentrik bir bakış açısını vurgular. Hak sahipliği, öznenin sonradan edindiği değil, daha doğarken kazandığı, insan olmaktan gelen bir ‘konum’a tekabül eder. Bu durumda insan haklarının öznesi, ‘daha az insan olan’ ötekiyi ayırma işlevi görür veya başka bir deyişle yaşanmaya değer hayat ile değersiz hayatın nelğine karar veren egemenlik mantığını yeniden üretir. “Hepimiz insanız, ama bazılarımız diğerlerinden daha ölümlü” (Braidotti, 2014, s. 25). Sözelimi, devletsiz bir mülteci hak sahibi olarak tanınmadığı için, iltica ederken denizde boğulması tıpkı Agamben’in ‘kutsal insan’ (2013) kavramının da işaret ettiği gibi ‘cinayet’ sayılmamaktadır. Yahut insan hakları ihlallerinin yaptırımı, özellikle Ortadoğu ülkelerinde suç işlendikten sonra yalnızca para cezasıdır. Bu durumda devletin işlediği suçlar – örneğin işkence, parası ödendikten sonra herhangi bir sorun teşkil etmiyor gibi görünür. Ya da insan hakları, istisnai hallerde devletler tarafından sınırlandırılabilir; öyleyse insan hakları ihlalleri bazı durumlarda ‘meşru’ sayılabilir.

“İnsan Hakları Bildirgesi başka bir egemenliktir... İnsan Hakları eşit, özgür ve kendinde karar veren (*self-determined*) insanı egemen olarak varsayar ve ortaya çıkarır”(Derrida, 2005a, s. 88). Otonom, özgür, karar veren öznenin metafizik temeli olan *ipseity* kişiyi “maskülen efendi olarak konfigüre eder: baba, koca, oğul veya ağabey, mülkiyet sahibi, derebeyi, kısaca egemen” (Derrida, 2005a, s. 12). Öyleyse insanlığısimgeleyen öznenin nötr olduğu iddia edilemez; aksine kendini barbar olmayanlardan ayırarak ‘medeniyet’in timsali olarak kuran insan, “tuzu kuru yurttaş, heteroseksüel, beyaz, kentli erkek”tir (Douzinas, 2016, s. 30). Bu tanım, insan haklarının teoride kurduğu tüm iyi idealarına karşılık uygulanmasındaki sayısız aksaklık ve ayrımcılığın köklerini ortaya çıkarır. İnsan haklarının öznesi egemen özne tarifi oldukça, Batı/Doğu, erkek/kadın, heteroseksüel/homoseksüel gibi ayrımlarda her zaman üstünlük ilkinden yana olacaktır. Benzer bir şekilde ‘medeniyet’ ve ilerleme kavramlarının ‘bilimsellik’ iddiasıyla yol açtığı metafizik şiddet de insan tarifine içkindir. Söz gelimi medeniyetin olmadığı ve ‘barbarlığın’ hüküm sürdüğü iddia edilen Afrika’daki bazı kabilelerin insan haklarını tanı(ya)maması, onları adaletsiz ve eşitsiz bir topluluk olarak nitelendirmeye

yetecek midir? “İnsan haklarının küreselleşmesi, -dünyanın geri kalanındaki uygarlığın daha düşük biçimlerine karşı uygarlaştırıcı bir fail olarak- Batı’dan gelen yüksek ahlakiliğe ilişkin tarihsel kalıpla uyumludur” (Aktaran Douzinas, 2016, s.65). Öyleyse insan hakları söylemi yayılmacılıktan, oryantalizmden, Avrupa-merkezcilikten, kendi-içinde barındırdığı tüm iyi idealarının saçtığı metafizik şiddetten azade düşünülemez.

Modern ideolojilerin sonunun geldiği inancına karşılık insan hakları söylemi kendisini bir ideoloji olarak, evrensel ve değiştirilemez bir yargı olarak kurmuştur. Hatta insan hakları kavramının post-modern çağda yeni bir kutsallık halesini kendi içinde bulundurduğu söylenebilir. Bu sonsuz meşruiyetin herhangi bir kaynağı var mıdır yahut bir yok-yer midir? İnsan hakları söylemi, ‘insanlığın’ tüm ‘iyi’ idelerini kendinde topladığı bir çatıyı simgeler gibidir. Bir kimse eşitliğin, özgürlüğün tarifi olarak çoğunlukla insan haklarına referans verecek yahut insan haklarının kabul edilmediği yerde eşitlik veya özgürlüğün kesinlikle var olamayacağını iddia edecektir. Aşkınlaştırılan evrensel iyi ideasının cisimleştiği yer olarak insan hakları kavramı fikri sorunludur. Bu problem, insan haklarını tamamen reddetmemiz gerektiği sonucunu doğurmaz; fakat insan hakları kavramının dekonstrüksiyonla birlikte metafizik ön kabullerden sıyrılarak, “limitlerinin aşılması gerektiğine” işaret eder (Roudinesco & Derrida, 2004, s. 18). İnsan hakları, hukuk, yasa adaletin tecessümü olarak düşünülemez; çünkü adalet, bir mevcut olana indirgenemez. Derrida, adaleti ulaşılabilecek bir yer olarak değil, ‘gelecek olan’ olarak düşünür ve yasanın dekonstrüksiyonunu adaletle ilişkilendirir.

Yasa-Güç İlişkisi ve Yasanın Dekonstrüksiyonu

Yasayı (*norm*) *adaletin(themis)* belli bir zamanda ve mekânda sabitleştirilmesi olarak düşünebilir miyiz? Süregelen bu dünyanın yasaları (*dike*) ve öte bir adalet kavramı (*themis*) arasındaki karşıtlık ve karşılıklılıkta iktidar nerede durur? Örneğin Antigone’nin ikileminde adil olan karar iktidarın hukukuna karşı gelip kardeşini gömmesi midir; yahut adil bir karar olabilir mi? Adaletin aşkınlaştırılarak bir zamanda ve mekânda mevcut olduğu düşüncesi, bir yasanın veya kararın adil olup olmayacağını kesin ölçülerle ayırabilir. Peki, böylesi bir ayırım mevcut mudur?

Yasa, ilk kurulduğu andan itibaren meşru mudur veya yasaya meşruiyetini veren güç müdür? “Adil olanın takip edilmesi adildir, en güçlü olanın takip edilmesi zorunludur... Gücsüz adalet iktidarsızdır, adalet yoksa güç tirancadır... Adil olanın güçlü olması sağlanamadığı içindir ki, güçlü olanın adil olması sağlandı”(Derrida, 2010, s. 54). Derrida, Pascal’ın bu önermelerinden yola çıkarak güç, yasa ve adalet arasındaki bağlantıyı irdeler. Klasik egemenlik anlayışına gönderme yaparak, La Fontaine’deki egemen kurt, aslan vb. referansı ile “güçlü olan haklıdır” önermesinin izlerini arar (Derrida, 2009, s. 27). Güçlü olan akıl takip edilmelidir, güç yasanın üzerindedir ve egemen hem yasanın içinde, hem de kurucu olarak dışındadır. Öyleyse yasa, cebrin meşruiyeti olarak düşünülebilir mi?

“Yasalar güvenilirliklerini adil oldukları için değil, yasa oldukları için korurlar. Her kim ki onlara adil oldukları için uyar, onlara uyulması gerektiği gibi uymamaktadır” (Derrida, 2010, s. 56). Montaigne’in bu önermesinden yola çıkarak yasanın, genel-geçer olarak kabul görüşünden, yani salt inanılıyor olmasından dolayı meşruiyete sahip olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle, yasa iddia ettiği gibi içerisinde adil olmak özünü barındırdığından dolayı değil, yalnızca ona güvenilirlik atfedildiğinden, inanıldığından dolayı meşrudur. Burada bahsedilen yasa, zamanı yırtarak karar veren kurucu yasadır. Derrida, Benjamin’e dönerek şiddetin (*Gewalt*) “meşru iktidar, kamusal güç, otorite”(Derrida, 2010, s. 48) anlamlarına vurgu yapar. İktidarı kuran ve iktidarın işleyişini sağlayan yasa arasındaki farka dair temel soru şudur: kurucu yasayı meşru kılan şey nedir? Ondandan önce gelen bir yasa tarafından meşrulaştırılamayacağına göre, çünkü her kurucu yasa kendinden öncekini yıkmak, geçersiz kılmak üzerine yapılandırılmıştır, kurucu yasanın o anda ne adil ne de adaletsiz olduğu söylenebilir. Öyleyse burada geriye dönük bir meşrulaştırma hareketinden bahsedilebilir. Kurucu edimin paradoksal zamansallığı, kendisini geriye dönük meşrulaştırma hareketinde gösterir, bu performatif edim “bumerang hareketiyle şimdisini meşrulaştırır”(Direk, 2013, s. 135). Bu durum Amerikan Bağımsızlık Bildirgesini imzalayan özünde kendini dışavurur: imzayı özgür olan birey mi atar, yoksa birey imzayı attıktan sonra mı özgürleşir? Burada performatif edim, belirlenemez bir şimdiliği kurar, bu anlamda ne meşru ne gayri meşru olduğu söylenebilir; mistisizmi tam da burada yatar. Bu noktada, “yasanın kaynağı anlatının simülakrumu olabilir mi?” (Direk, 2013, s. 129). Örneğin Hobbes’un doğa durumu tarifi tam

da böyle bir meta-anlatıyı içermez mi? Zamansal muğlâklığıyla *arkhe*'nin izini, çünkü *arkhesinin* aslında mevcut olamayacağı aşikârdır, sürülemez kılmaz mı?

“Adaletin ve hukukun bizzat ortaya çıkışı, hukuku tesis eden, kuran ve haklılaştıran performatif bir gücü, yani hep yorumlayıcı bir gücü gerektirir ve inancı çağırır” (Derrida, 2010, s. 59). Kurucu yasa, öncüllerine değil direkt olarak kendine yaslanarak ve kendisini kendisinde temellendirerek yasanın temelini ‘*mistikleştirir.*’ Hukukun temeli tam da temelsizliğinden, mistisizminden gelir; öyleyse yasa gücünü ilahi yahut aşkın bir ideadan almaz, tam olarak inşa edildiği (*constructed*) için dekonstrüksiyona uğratılabilir (Derrida, 2010, s.59). Fakat dekonstrüksiyon yasada mevcut olan adalet tözünü ortaya çıkartan bir hareket değildir asla; aksine “dekonstrüksiyon adalettir” (Derrida, 2010, s.59). Dekonstrüksiyon, bir kavramın askıya alınarak sorgulanmaya açık hale getirildiği bir *epocheyi* aralar (Derrida, 2010, s.67); kavramın öncül ve ardıllarıyla bağlantılarının, kurulu olduğu temelin bir ifşası ve *differance*'ın açık seçikliği gözler önüne seren mutlak olmayan zaman-mekânın anıdır.

Adaletin varlığı, hukukta cisimleşmez: Adalet, “hesaplanamaz, kurala isyankâr, bakışmıllığa yabancı heterojen ve heterotrop”ken; hukuk “meşruluk, yasallık, dengelenebilir ve tüzüğe uygun, hesaplanabilir, kurallı ve kodlu yönergeler sistemi olan adaletin uygulanişdır” (Derrida, 2010, s.68). Yasa bir çıkarlar ekonomisidir, önceden belirlenmiş bir sistemin her tekil olay için geçerliliğini iddia eder. Hukuk, iktidarın gücü olmadan düşünülemez; hukuk gücün rasyonel kurucu anı ve gücün devamlılığının tesisini sağlar. Yasa, önceden belirlenmiş ilkelerin prosedürel olarak uygulanişından başka bir şey değildir. Hak, tıpkı toplumsal sözleşme mantığındaki gibi, halihazırda egemen olduğu varsayılan öznenin, kendi egemenliğini kısıtlama sözünü vererek sahip olunabilen bir şeydir. Yani hak, aynı zamanda bir ödevdir, borçtur, yükümlülüktür. Rasyonel hesaplayıcı akıl mantığında şekillenen hak kavramında, bir karşılıklılık ilkesi esastır: yükümlülüğünü yerine getirmeyen bir kişinin herhangi bir hak talebi olamaz. Öyleyse burada gözetilen kaygı adalet değildir, hukukun rasyonel işlerliğinin devamıdır. Bu durumda hak, bir alacak-verecek meselesi haline dönüşür; kişinin adalet talebinin yerine getirilmesinden ziyade, kişinin hukukun öngördüğü şekilde doğru hareket edip etmediğine bakılır. Bu çerçeveden bakıldığında hukuk, devletin sağlamak

durumunda olduğu adaletin yerine getirilmesi işlevinden çok, gücün tesisi ile ilişkilidir. Yasanın temel kaygısı kendisini otorite olarak kurmak ve bu otoritenin stabilliğini sağlamaktan ibarettir.

Oysa adalet, bana ötekinin varlığını hissettirir; adalet ötekinin bana seslenişidir. Adalet her tekil olaya biricik bir talep bekler; her olay bir başkasına indirgenemeyecek başkılığa sahiptir. Bu durumda evrenselleştirilebilir bir adaletten söz etmek artık mümkün olmayacaktır; adalet tekildir, adalet farkın fark olarak kaldığı bir yerde bulunabilir ancak –eğer bulunabilirse.

Adalet imkânsızın deneyimidir. Bir karar ‘aklın’ gösterdiği yolu, kendinden önceki tüm kümülatif bilgileri, verili kural ve yönergelerin ‘ışığı’nı takip ediyorsa, bu kararın adilliğinden söz edilemez. İmkânlı olan, öngörülebilir, hesaplanabilir ve tam da beklediği gibi gelendir; oysa imkânsız olan hiç beklenmeyen, umulmayan bir anda çıkagelmesidir. Bir karar, *aporianın* deneyiminden geçmeden adil olamaz, fakat bu aşılacak bir seviye değildir, bizzat *differance*’ın hareketidir. Bu nedenle hiçbir zaman saf ve sonsuz bir adaletten söz edilemez. Adalet tam da ötekine karşı olduğu ve her ötekinin gelişi biricik ve başka olduğu için, her durum taze bir kararı (*fresh judgement*) gerektirir, bu tıpkı bir yargıcın o yasayı yeniden ve yeniden icat etmesi gibidir; yani yeri olmayan, sabitleştirilemeyen bir performatif süreçtir. “Şimdi’de adil, tamamıyla adil değildir” (Derrida, 2010, s. 71). Bugünün kararı yarın yahut bir başka durum için geçerli olamaz. Öyleyse adalet, her zaman yasanın mutlaklığı tarafından zapturapt altına alınmaya çalışılacak ve aynı zamanda ötekinin sonsuz talebini diretecektir. Bu iki kutup arasında salınan *differance* hareketi, adaletin hep gelecek olan olarak kalmasına yol açacak ve adalet “yasanın zorlayıcılığı tarafından ertelenecektir” (Evink, 2006, s. 264).

Hak Sahibi Öznenen Adalet Talebindeki Ötekiye: Derrida’da Levinas’ın İzleri

Hak sahipliği, her daim hukuken tanınacak tamamlanmış bir özneyi ön-gerektirir. Bir öznenin hak sahibi olarak sayılabilmesi için belli kriterlere uyması gerekir: bir ülkenin vatandaşı olması, akli dengesinin yerinde olması vb. Böylece hukukun öznesinin sınırları net bir şekilde çizilmiş olur. Bu sınırın gelip dayandığı yer ise, makbul olmayan bir ötekiliği imler. Geleneksel Batı felsefesine içkin olan kendilik-ötekilik dikotomisinde, kimlik bir aynılık üzerinden kurulur

ve öteki, kimliğin ne olmadığını gösterir. Bu durumda fark her zaman dışlanır. Bu kendilik-ötekilik zıtlığı kendini hukukun öznesinde de gösterir: bir zamanlar tamamen hukukun koruma kalkanının dışında bırakılan siyahiler ve homoseksüellerde olduğu gibi. Kendilik ve ötekilik dikotomisinden kaynaklanan kimliklenme pratiğinde, öteki, kimliğin ne olmaması gerektiğini gösteren bir dışarıdır. Hukukun merkezine aldığı egemen özne de bu kimliklenme pratiğine dahildir. Özne, kendisini “doğadan, hayvandan, ilkelikten, delillikten” (Derrida, 2014, s. 372) ayırarak, yani ötekinin ‘değili’ olarak inşa olur. Hak sahibi olamayan öteki hem hukukun dışındadır hem de hukukun egemen rasyonel öznesinin ne olamayacağını gösteren bir sınırdır. Bu anlamda hak sahipliği söylemi, normatif bir kimlik olan rasyonel özneye dahil olamayacakların dışarıda bırakılması pratiğini kendi içinde bulundurur. Bu dışarıda bırakma, aynı zamanda tüm ötekiler üzerinde tahakküm kurma ‘hakkına’ sahip merkezi bir özne figürünü de üretir.

Hak, ‘insanın’ sahip olması için hiçbir şey yapması gerekmeyen, insana doğuştan verilen bir özellik olarak, sonsuz kapsayıcılığı yadsır. Örneğin Ezra Park, otobüste siyahilere ayrılan yerin dışında oturduktan sonra hak sahibi olabilecektir ancak; herkesin insan sayılmadığı dünyada insan olabilme hakkı için mücadele eder. Bugün devletsizler için de aynı şey söylenebilir: Bir ulus-devletin vatandaşı olmayan kimsenin hukuka göre tanınması mümkün değildir. Öyleyse hak; iddia edildiği gibi herkesin değil, ancak ‘insandan sayılabilenlerin’ sahip olabileceği bir şeydir. Bu durumda hak; öznesinin ötekilerden korunma kalkanlığını oluşturur gibi görünmektedir. İnsandan sayılan öznenin, insan sayılmayan ötekiden korkusu, tedirginliği ve sahip olduklarını elinde tutma çabası, ‘hak sahipliği’ meselesinde kendini gösterir. Kendini öteki üzerinden kuran özne, ötekinin her zaman düşman siyasetine dahil edilmesiyle sonuçlanan özcü kimlikleri yeniden üretir. Bu bağlamda hak sahibi özne, kendisini her zaman bir öteki üzerinden var edeceğinden dolayı, ‘muktedirdir’. Kimliğin de bir iktidar üretimi olduğu noktada, etik bir ilişkiden söz etmek ise mümkün değildir. Öyleyse hak sahipliği kavramının, bir ayırma ve kategorileştirme pratiğini beraberinde getirdiğinden, her daim ötekini dışarıda bırakan bir kimliklenme pratiğine içkin olduğundan dolayı adil olması mümkün değildir. Geleneksel Batı felsefesinin farkı olumsuzlayan ve ötekiliği bir düşman siyasetine hapseden özdeşlik mantığı, ötekileri adalet vaadinden mahrum bırakır. Bu noktada

ötekiyle etik bir ilişkinin kurulabilme imkanını yaratabilmek için, geleneksel Batı felsefesinin yarattığı özdeşlik üzerinden kimliklenme pratiğini dekonstrüksiyona tabi tutmak zorunlu görünmektedir. Kendi-öteki karşıtlığı üzerinden temellenmeyen bir bireyleşme ve etik ilişkinin imkânının zemini ise, Levinas'ın düşüncesinde bulunabilir. Kimlik meselesini etik bir sorgulamaya açan Levinas'ın felsefesi, Derrida'nın sorumluluk fikrinin temeli olan ötekilik tartışmasını başlatması bakımından son derece önemlidir. Tıpkı Derrida gibi, Levinas için de etik bir ilişkinin başlangıcı, hukukun varsaydığı kimlik anlayışı gibi kendilikten (*ipseity*) değil, ötekilikten gelir.

Etik bir karşılaşmanın imkanını Levinas'ta ötekinin adalet talebi başlatır. Geleneksel Batı felsefesinin dikotomi mantığında öteki, her zaman dışarıda kalması gereken olarak, içeriğin güvenlik siyasetine zemin hazırlar. Öyle ki, öteki 'içeri' alındığında dahi, 'kendî'nin kuralları geçerlidir. Ötekinin 'içeri'lmesinin yalnızca aynılaştırılarak mümkün olduğu bu kimliklenme pratiğinin bir eleştirisi için, Levinas ve Derrida'da konukseverlik düşüncesine bakılabilir.

Konuk etme, ötekinin ev sahibinin (*master*) koşullarını kabul etmesi ve bunlara itaat etmesiyle mümkündür, ayrıca ev sahibi gelecek ötekiyi seçme, kabul etme-etmeme hakkına sahiptir. Derrida'ya göre bu, konuksevmezliğin ta kendisidir aslında; konukseverlik olanaksızlığın koşuludur çünkü. Ne zaman ki ev sahibi otoritesinden vazgeçer ve gelecek olan ötekiyi koşulsuzca –tanımadan, davet eder; ancak o zaman konukseverlikten söz edilebilir.

Levinas'ın koşulsuz konukseverliği, ev sahibi ile konuğun yer değiştirdiği bir etik çerçeveyi çizer: “Koşulsuz sorumluluk; 'başka'sının rehinesi olduğum zaman, kendimden önce edilgen olarak başkasına vermiş olduğum zaman başlar” (Gültekin, 2014, s. 20). “Levinas, insanı ben'den değil, başka insandan başlayarak düşünen bir hümanizmi savunur” (Direk, 2013, s. 152). Öyleyse hak söyleminin tek sorunu ötekiyi dışarıda bırakmak değildir; ötekinin dâhil edilmesi demek, ötekinin 'ben'den başlayan hukuk felsefesinde aynılaştırılması demektir. Ötekiyi olduğu gibi kabul etmeyen, farklılığıyla içermeyen; içerecekse de ancak aynılaştırarak içeren bir söylemdir bu.

Levinas'da benlik, ötekinin bana armağanıdır, fakat modern felsefenin kendini öteki üzerinden kuran düalist geleneğinden ziyade Levinas'ın ötekisi, aynılığı sorgulayabilen biriciklidir. "Etik, benim kendiliğindenliğimin başkası tarafından sorgulanmasıdır" (Direk, 2013, s. 144). Bu başkalık, beni, benim aynılığımı aşan, sorgulayan, eleştiren başkalık, bana göre aşkındır. Kartezyen geleneğin ötekiyi sürekli tahakküm edilebilen olarak, bir bakıma 'nesne' olarak kurduğu bağlamda; ötekinin bana olan 'aşkınlığı' aynı zamanda etiğin ontolojiye karşı çıkışıdır Levinas'ta.

Ontoloji, Levinas'a göre varlığın birliğine hizmet ederek her zaman başka'yı aynı'nın bağrına geri gönderir... Ontoloji bir totoloji ve bir egoloji ise, başka'yı her zaman her anlamda nötrleştirmiştir... Varlığın nötr düşüncesi başkasını olan olarak nötrleştirir. İlk felsefe olarak ontoloji, bir güç felsefesidir(Derrida, 2006, s. 82-83).

Ontoloji, başkalığı göz ardı eden ve onu aynılığa, bütünlüğe, içkinliğe indirgeyen Batı felsefe geleneğinden farklı değildir; ona göre rasyonel kavramaya meydan okuyabilense, ilk felsefe olarak kabul ettiği etikdir (Gültekin, 2014, s. 18). Levinas için indirgenemez bir başkalığın kökeni ancak etikte olabilir. "Ben, başkası sayesinde, tarihsel zamana ve politik bütünselleştirmeye karşı çıkan ve direnen etik özne haline gelir" (Direk, 2013, s. 212). Bu noktada Derrida'nın düşüncesiyle Levinas'ın felsefesi ayrılır: Derrida'ya göre ilk ve kurucu felsefe şeklinde bir öncelik söz konusu olamaz, çünkü her şey sürekli erteleme ve fark anlamında *differance*'ın hareketinden oluşur.

Levinas'ın etiği, ödev, hak gibi kendilikte kaynağını bulan kavramlardan ziyade, direkt olarak ötekiden gelen talepleri duyabilme üzerinedir. Ona göre etik, sorulara cevaplar bulan değil, soru sorandır; tıpkı ötekinin sürekli ben'i sorguya çekmesi gibi, bu yönüyle yargıdan ziyade şüpheyile ilişkilidir (Bernasconi, 2011, s. 19). "Levinas başka'yı küçümseme ve tanımamanın ötesine, yani onu takdir etme ve ele geçirmenin ötesine, onu kavramanın ve bilmenin ötesine götüren olumlu hareketi metafizik veya etik olarak adlandırır"(Derrida, 2006, s. 78). Levinas'ın etiği böylelikle hem mevcudiyeti ve evrenselleştirmeyi yerinden eder, hem de ötekine karşı sorumluluğun ve ötekiyle farklı bir ilişkinin kapılarını aralar.

Sanki kendimi kendime adanmış olmamdan evvel kendimi başkasına adanmışçasına, ötekine yapmış olabileceğim ya da olmayabileceğim şeyden, faili bizzat kendim olduğum ya da olmadığım edimlerin ötesine giden bir sorumluluk. Ya da daha kesin bir dille söylenirse, varlıktan önce başkasının ölümüne bir karşılık vermem gerekiyormuşçasına sanki(Bernasconi, 2011, s. 15).

Batı felsefesi, varlık fikrinden yola çıkarak aynının içkinliğini kurar; ‘aynı’ başkasının indirgenemez başkalığını ancak koşulluluk çemberleri içerisinde alarak kabullenebilir (Gültekin, 2014, s. 19). Başka bir deyişle birlikte yaşam, başkasının mutlak başka olarak kalamayacağı, aynılıkta bir ortaklık kurmanın zorunlu olduğu durumu niteler. Levinas için ötekinin bana yönelttiği sonsuz talep, yan yana olmayı (*Mitsein*) değil, yüz yüze ilişkiyi çağırır. Birlikte olmak (*ile olmak*) ilişkisi, yan yana olabilme koşulu üzerine kuruludur; oysa gerçek konukseverlik başka’yı başka olduğu için, indirgenemez biricikliğiyle, koşulsuzca ve karşılıklılık ilişkisine dayanmayarak kabul etmedir. Başka’nın sonsuz talebi yüzündedir; başkasının yüzü bana “Öldürmeyeceksin!” emrini verir, “yasa ya da buyruk yalnızca başkasının yüzündeki ifadede belirir”(Direk, 2013, s. 154). Dolayısıyla olarak başkayla ilişki, Levinas için ancak yüz yüze olabilir, yalnızca yüzde başka kendisini açığa çıkarır.“Ama karşılama, Levinas’ta hep ‘yüzün’ karşılanmasıdır. Ve yüz hep bir insan yüzüdür” (Direk, 2013, s. 216). Oysa Derrida’da ötekine karşı sorumluluk sadece insana değildir; hayvanlara, doğaya, hatta ‘hayaletlere’ karşı da sorumludur ben. Derrida, etik sorumluluğun ‘insan olmayı’ sağlayan tüm tahakküm ilişkilerini – antroposentrizm, karnofallogosantrizm gibi; dekonstrüksiyona tabi tutarak, sınırların, bugüne kadarki tüm tecrübelerin ötesinde olanaklılık –yahut olanaksızlık, imkânını arar.

Patočka’yla Birlikte Patočka’ya Karşı Derrida

Derrida’nın dekonstrüksiyona tabi tuttuğu sınırlardan bir tanesi de Avrupa-merkezciliktir. Geleneksel Batı felsefesinin dayattığı normativitenin ürettiği metafizik şiddet, Batı’yı ve özelinde Avrupa’yı sorumlu kılmaktadır. Bu noktada Avrupa’nın üzerine düşen sorumluluk, yeni bir etik karşılaşma imkânını açmak olarak düşünülebilir mi? Fakat bu düşünce, yeni bir ‘kurucu felsefe’ yaratması bakımından aynı Avrupa-merkezci tuzağa yakalanmış olmaz mı?

Sorumluluğun Avrupa'daki mirası iki farklı yöne tekabül eder: ilki Patočka'nın belirttiği gibi Platon'la başlayan *logos* merkezci bir kamusal hesap verebilirliğe dayanır; ikincisi ise Hıristiyanlıkla beraber sorumluluğun öteki ile (Tanrı) ilişkisinden kaynaklanmasındır. Derrida, *Ölüm Armağanı*'nda (1995a) Avrupa'daki sorumluluk fikrinin köklerini Patočka'nın *Heretical Essays in the Philosophy of History* adlı kitabı üzerinden okuyarak dekonstrüksiyona tabi tutar. Patočka'ya göre, Batı düşüncesinde sorumluluğun tarihinde iki farklı dönüm noktası vardır: "İlki mitsel yaşamdan Platonculuğa geçiş, bir diğeri de Platonculuktan Hıristiyanlığa geçiştir" (Evink, 2006, s. 258). Felsefe öncesi mitsel yaşamda, kutsal orjistik gizem, Dionisyak vecd halinin, kendini terk ediş ve kutsalla birleşimin kolektif tecrübesindedir. Bu topluca yapılan ayinde herhangi bir sorumluluktan söz edilemez. Platonizm ise orjistik gizemi kırarak ilk sorumluluk deneyimini başlatır (Derrida, 1995a, s. 7); orjistik gizemin toplulukla bağını kopararak bireysel egoya, kişisel içselleştirmeye dönüştürür. Platon'cu sorumluluk anlayışı, kişinin 'iyi' ile olan ilişkisinde yatar. Platon, 'iyi'ye ulaşmada beden sadece bir araç olarak kalacağını ve ancak ruha özen göstermenin (*care of the soul*) değişmez ve evrensel 'iyi'ye yaklaşabileceğini savunur. Filozofun ilk görevi veya sorumluluğu, "kendine uygun" olanı bilebilmektir (Gasche, 2007, s. 294). Böylelikle Platon'da sorumluluk, evrensel, değişmez iyi ideasının bilgisi ile mümkün olur; *logos* merkezli bir sorumluluk anlayışdır bu. Sorumluluğun bilinebilir olması, ilk sorumluluğu sorumluluğun ne olduğunu bilmek olarak addeder. Böylece sorumluluk 'akla', kamusal hesap verebilirliğe dayalı olarak kurulur. Bilgi ve bilinç meselesi olarak kurulan sorumluluk fikri, hem evrenselleştirilebilir ahlaki normlara olanak verir, hem de bunları inşa ederek sorumluluğun belli ölçütlere göre değerlendirilebildiği bir kıstası mümkün kılar. Yapılan eylemin veya verilen kararın, rasyonel gerekçelere dayanması, kamusal olarak yapıp etmelerinin açıklanabilmesi sorumluluk fikrinin temelini oluşturur.

Hıristiyanlık ise, sorumluluğu kutsalın ya da iyi'nin bilgisinden çıkarımlamaz; sorumluluk, bir öteki olarak Tanrı'nın insana bakışındadır ve bu bakış bireyi sorumlu kişi olarak kurar (Gasche, 2007, s. 296).

Hıristiyanlıkta ise İyi, 'insanın içini elinde tutan', kendisi görünmeksizin insanın içini gören; kendini unutan iyilik ve kendini yadsıyan sonsuz sevgi içinde hayatını veren Tanrı'yla kişisel ilişkide bulunabilir. Bu sonsuz

sevgiyle yüzleşmiş olan insan kendini daima borçlu ve günahkâr hisseder: Sorumluluğun kökenidir bu (Evink, 2006, s. 260).

Tanrı'nın sonsuz sevgisine hiçbir zaman yeterince cevap veremeyecektir insan; çünkü sonludur. Sorumluluk, Tanrı'nın tek tek bireylere verdiği bir armağandır: ölümün armağanı. Ölüm, başkasına devredilemeyen olarak kişinin kendiliğini, biricikliğini ve ikame edilemezliğini kurar(Evink, 2006, s. 262). Platon'da sorumluluk kişinin kendi içsel iyi'ye ulaşma deneyimiyken; Hıristiyanlık sorumluluğu öteki ile kurulan ilişkide bulur. Sorumluluğun ölümle ilişkisi iki geleneğe apayrıdır: Hıristiyanlık ölümü bir armağan olarak görürken, Platon'da ise ölüm ruhun bedenden kurtulması; bir bakıma ölümsüzleşmesidir.

Hukukun ve toplumun önünde sorumlu failin eyleminin gerekçesini kamusal alanda açıklayabilir olması, sorumluluğun açık seçik, gözler önünde olması ve 'ışığa gelmesi' olarak kurgulanmasından kaynaklanır. Oysaki Patočka, sorumluluğun gizemli ve sırda (*secret*) dair kurulduğu Hıristiyanlıkta armağanın erişilemez olarak kaldığını söyler (Derrida, 1995a, s. 29). Böylelikle sorumluluk bireye Tanrı'nın akıl ermez armağanıyla bahşedilendir, akılla erişilen kurallara karşı başkaldırır. Tıpkı İbrahim'in Tanrı'dan gelen emre toplumunca kabul edilen tüm ahlaki anlayışa karşı çıkarak uyması gibi; sorumluluk diğer ötekiyi feda etmeyi gerektirir.

Patočka'ya göre, modernitenin hesaplayıcı mantığının ve varoluşun unutulmasının yarattığı çöküşten kurtulmanın ve Avrupa'ya gerçek özünü kazandırmanın yolu, sorumluluğun dayandığı 'ruha özen göstermenin' yeniden keşfedilmesidir. Derrida ise bu noktada Avrupa'nın her iki geleneğin de mirasçısı olarak, her ikisine karşı sorumluluğu olduğunu belirtir. Her sorumlu karar, bugüne kadar biriktirilmiş tüm bilgi ve inanışlara karşı çıkmak ve direnmek, aynı zamanda da onları göz önünde bulundurmaya zorundadır. Birinin diğerine tercih edilmesi, hep eksik kalmasına yol açacaktır; bu durumda kararın sorumluluğundan söz edilemez. "Bu çifte mirasa olan sorumluluk her defasında yeniden icat etmeyi gerektirir"(Gasche, 2007, s. 310) ve her defasında bu iki geleneğe başkaldırmayı; Avrupa fikrini değiştirmeyi gerektirir. Avrupa'nın sorumluluğu, sadece geleneklerin reddinde değil, Avrupalı olmayan gelenek ve taleplere karşı da sonsuz açık olmayı, konukseverliği gerektirir.

Bu noktada Avrupa'nın üzerine yüklenen sorumluluğu neyin getirisi olarak düşünmeli? Bir yandan, klasik Batı felsefesinin ürettiği özdeşliğe dayalı kimlik anlayışının doğurduğu dikotomilerin (kendi-öteki, Batı-Doğu, ilerleme-geri kalmışlık) ürettiği metafizik şiddeti ortadan kaldırmak, Avrupa'nın sorumluluğudur. Ancak beri yandan, bu sorumluluğun yine Avrupa temelli bir harekette başlaması gerektiğini düşünmek yine aynı sorunun yeniden canlanmasına sebebiyet verebilir. Bu açmaz, 'Avrupa'nın logos-merkezci özü'nü yine Derrida'nın dekonstrüksiyonuna tabi tutmakla aşılabilir. Kanaatimce Avrupa'nın sorumluluğu kendi kendisini *oto-immünite*yle yıkmak, kendisini yine kendi içinden dekonstrüksiyona uğratmak olarak düşünülürse; Avrupa kendisini evrenselleştirmeyen bir kültür olarak yeniden inşa etme imkanına sahip olabilir ve Derrida'nın *izi* Avrupa'dan başlayarak tüm ötekiler için bir 'vaat'² haline gelebilir.

Derrida'da Sorumluluğun Başlangıcı Olarak Öteki

"Biz sorumlu muyuz? Ne için ve kime karşı?" (Derrida, 2004, s. 83) Sorumluluk, her zaman bir çağrıyla birlikte düşünülür, söz gelimi vicdanın çağrısı. *Dasein*, mevcudiyetin unutturduğu varlığın anlamını hatırladığında, vicdanının sesini 'duyma'sıyla birlikte sorumlu ve suçlu, olduğunu hisseder (Peterson, 2014, s. 294). Sahih varlığını unutan düşmüş bir *Dasein* hiçbir şeyden sorumlu olmadığı gibi, sorumluluk ve suçlu olmak arasındaki bağıntı da *Dasein*'in varlığın anlamını unutmasıyla kurulur. Burada önemli olan nokta; 'çağrı'nın nereden geldiğidir: *Dasein*'a çağrı kendisinden gelir varlığını hatırlatmak adına. Öyleyse ancak çağrıyı dinleyip *Dasein* olabilen kişi 'birlikte' yaşayabilir ve sorumlu olabilir (Peterson, 2014, s. 295). Sorumluluk *Dasein*'in çağrıyı duyabilme ihtimaline bağlıdır ve vicdanın sesinin *Dasein*'in düşmüşlüğüne aşabileceği bir muamma haline gelir. Bu noktada düşkün *Dasein*'in sorumlu tutulamayacağı düşüncesi sorumluluk fikrinin kaynağının 'kendi' ile kurulmasında yatar; oysa sorumluluk talebi kişinin kendinden gelen bir çağrı değil; her daim ötekiden gelen sonsuz talep ve sonsuz çağrıdır Derrida'da.

²Burada kastedilen özcü bir kurtarma anlayışından ziyade, Derrida'nın izinin Avrupa'yı ve tüm diğerlerini *differance*'a açma vaadidir.

ipseity kaynaklı düşünölen sorumluluk, aslında hiçbir zaman sorumlu olunamayacağı noktasına varabilir. Örneğin her gün açlıktan ve susuzluktan ölen Afrikalı insanlara karşı sorumlu değil miyim? Faili olmadığım bir eylemden sorumlu tutulamazsam; onların ölümüne sessiz kalmış olmam sorumluluğumu yerine getirmediğimi göstermez. Oysa Derrida için sorumluluk dinmek bilmeyen ötekinin talebidir; her bir ötekinin tek tek bana yüklediği sorumluluktan bahsetmek gerekir. Bu durumda ölen her bir Afrikalının ölümünde benim de sorumluluğum vardır; çünkü sorumluluk kendimden gelen bir çağrı olarak düşünölmediği takdirde ötekiden benim omuzlarıma yüklenir her zaman, ötekinin talebini ‘duyma’yabilirim, fakat bu sorumlu olduğum gerçeğini değıştirmez.

Öyleyse ötekinin sonsuz talebine karşı olan sorumluluğum, benim sonluluğum tarafından her zaman kesintiye uğratılacak ve eksik kalmaya mahkûm olacaktır. Derrida’nın deyişiyile, evimde beslediğim kedi tekil ötekinin sorumluluğunu almam dolayısıyla diğere tüm kedileri, yani tüm ötekileri feda etmem anlamına gelir. Yahut Levinas’ın söylediği gibi; “eğer dünyada iki kişi olsaydık bir sorun kalmazdı, her şeyi verirdim”(Direk, 2013, s. 156). Fakat her zaman üçüncü bir kişinin, bir başka deyişle diğere ötekilerin çağrısının sorumluluğu vardır. Öyleyse sorumluluk ‘ben üzerime düşeni yaptım’ düşüncesiyle vicdanı rahatlatan değil; her zaman yetersiz ve eksik olduğumu, sonlu olduğumu bana hatırlatan ve vicdanımı her daim rahatsız edendir: “Adalet ihanettir! İhanet sonra değil, ta başlangıçta, daha ilk karşılaşmadadır. Başkasına kayıtsız şartsız vererek üçüncüye ihanet ederim”(Direk, 2013, s. 208).

Öyleyse “her öteki, bütün ötekilerdir” (Derrida, 1995a, s. 68)³. Öteki, biricikliği içerisinde hem bütünleştirmeye, evrenselleştirmeye direnen; hem de yüklediği sonsuz sorumluluk içerisinde mecburen birilerini feda etmeyi gerektirendir. “Çağrıya, yükümlülüğe veya başkasının sevgisine bile öteki ötekileri feda etmeden cevap veremem” (Derrida, 1995a, s. 68). Böylelikle sorumluluk bir skandal halini alır; bir çağrıya cevap verebilmek adına diğere ötekileri feda etmek zorunluluğu sebebiyle bir paradokstur sorumluluk. Tüm ötekilerin, komşunun, sevgilimin, arkadaşımın bana ayrı ayrı yüklediği sorumluluğa cevap verebilmenin imkânsızlığı, sorumluluğun Derrida’da neden *aporia*, imkânsızın deneyimi olduğu konusunda açıklık

³(Tout autre est tout autre- Every other is wholly other)

getirebilir. İbrahim'in açmazı da bu şekilde değerlendirilebilir; oğlunun sorumluluğuna karşı mutlak öteki olarak Tanrı'nın ona yüklediği sorumluluğun yerine getirilmesi ancak ötekini feda etmesiyle mümkün olabilir. Her an tanımadığım diğer tüm ötekileri (Derrida, 1995a,s. 69), sözgelimi mültecileri, dünyanın diğer ucunda açlıktan ya da susuzluktan ölen Afrika'daki çocukları feda ediyorum tüm ötekilerin sorumluluğunu taşıyor olmama rağmen.

İmkânsızın Deneyimi Olarak Sorumluluk

Biricik her ötekinin sorumluluk talebi, Derridacı anlamda 'olay' olarak düşünülürse; öngörülemeyen, beklenmedik ve hesaplanamaz bir gelişir. Öyleyse her bir ötekinin talebi başka bir olay olarak, kendi özgünlüğünü ve tekilliğini üretir; her başka tekillik kendi özgün cevabını talep eder. Her başka olaya karşı verilecek her başka cevap, genel geçer normlardan ve evrenselleştirilebilir olandan tamamen uzaklaşmış olur. Bu durumda verilecek her karar kendi biricikliği içinde geçerli olabilir ancak; fakat yasa her koşulda verilecek muhtemel cevapları sistematikleştirir. Yasa, öngörülebilir olan olaylara karşı her bir durumu bir koşula bağlayarak izlenmesi gereken bir yönergeler sistemi oluşturur. Bu durumda yasanın vereceği karar, zaten önceden verili sistematığın dışına çıkamayan, bir anlamda özgün ve tekil olmayan bir karardır. Yasanın evrenselleştirilebilmesinin temeli burada yatar; öyleyse yasa her bir ötekinin biricik talebine 'adil' bir yanıt vermekten oldukça uzak görünür. Bu bağlamda, karar verili yönergeler sistemini takip ettiği ölçüde sorumlu ve adil bir karar hatta 'karar' olamayacaktır; çünkü sorumluluk hesaplanamaz, öngörülemez olana davettir, risk almaktır, kuralları aşarak imkânsızın deneyimine yapılan yolculuktur.

"Sorumluluk, imkânsızın imkânının deneyimidir"(Derrida, 1992, s. 41). *Aporia*'nın deneyimi olmadan ne etikten ne politikadan ne de özgür ve sorumlu bir karardan söz edilebilir, öyleyse karar inşa edilen rasyonel öznedenden, *logos*'tan, yönergeler sisteminden azade, verili zaman ve mekânı yırtan kuruculuktur. Etik bir olay, görev ve borcun dışında meydana gelebilir (Raffaul, 2014, s. 423) ve sorumluluk karşılıklılık ekonomisine bağlı bir verme olarak düşünülemez. "Vermek, olanı vermek değildir, eğer verdiğim, benim yaşamımdan tat almamı kesintiye uğratmıyorsa, beni zora sokmuyorsa etik anlamda vermek değildir. Etik anlamda vermek, bende olmayanı vermektir" (Direk, 2013, s. 214) .

Karar yapısal olarak bir sona işaret eder (Campbell, 1994, s. 472); fakat adalet sonsuzluk olarak ulaşılabilecek bir mevcut değildir, her daim *'gelecekolan'*dır. Karar verilemez hayaleti, *differance*'ın salınımının yok-yeri olarak verilen kararı her zaman adalet talebiyle takip eder. Karar verilemez hayaleti, bir kriter, bir hakikat oluşturulamamasını sağlar, öyleyse ancak karar verilemez olan sayesinde adalet her daim *gelecek olan* olarak kalabilir. Adalet, her zaman aciliyeti olan bir talepken; aynı zamanda şimdide verilen bir kararın peşini bırakmaz, yarının biricik olayı yeni özgün bir karar gerektirir.

Karar verilemez olan yalnızca iki karar arasındaki salınım veya gerilim değildir; hesaplanabilir olanın ve kuralın düzenine yabancı ve heterojen olduğu halde, hukuku veya kuralı hesaba katarak imkânsız karara kendisini teslim etmekle yükümlü olanın – burada yükümlülükten (devoir) söz etmek gerek- deneyimidir. Karar verilemezi tecrübe etmeyen bir karar özgür bir karar olmayacak, programlanabilir uygulama ve hesaplanabilir sürecin akışından ibaret kalacaktır(Derrida, 2010, s. 72).

Sorumluluk Üzerine Düşünmek: Yeni Bir Etik-Politik Anlayışın İmkânı Yahut İmkânsızlığı?

Özetle Derrida'nın etik sorumluluk anlayışı, her daim hesaplanabilir ve öngörülebilir olanı yıkan, *ipseity*'den –kendilik, değil *alterity*'den –başkalık, kaynaklanan, her daim karar verilemez *aporid*'asının deneyiminden geçen ve normatif olanı daima adalet talebiyle dekonstrüksiyona uğratan bir çağrı olarak düşünülebilir. *Logos-fallus* merkezli insan tarifi anlayışını yıkmak, antroposentrik etikten bağımsız yeni bir etik perspektife kapı aralamak açısından elzemdir; bununla birlikte Derrida'nın dekonstrüksiyonu yeni bir insan tarifine, temelciliğe ve özcülüğe tamamen bir karşı çıkıştır. Bu noktada düşünülen yeni bir etik anlayış, kararın değil karar verilemez *izinde* meydana gelebilir ancak. Böylece bir temelciliğinden başka bir temelciliğe saplanıp kalma tehlikesi aşılar; dekonstrüksiyon hiç bitmeyen bir adalet talebini içinde barındırdığından, yeni bir mevcudiyet metafiziği anlayışına izin vermez. Öyleyse Derrida'nın mirasının *izinde* yeniden düşündüğümüz sorumluluk, ancak insan doğası tarifinin ön-belirlenimi olmadan, özdeşlik ilkesi üzerinden tanımlanmayan *fark*'ın olumlanmasıyla mümkün olabilir. Bununla birlikte, sorumluluk yasanın normatifliğine, hesaplanabilirliğine karşı çıktığı için 'uygulanabilir' bir sistem olarak – daha doğrusu yeni bir *nomos* yaratımı olarak düşünülemez. Bu durumda şu soru sorulabilir: sorumluluk almayı

istiyor muyuz, sorumluluk hissediyor muyuz? Çok bireysel bir soru olarak görünmesine karşın; sorumluluk birlikte yaşamaya dairdir. Bugün, kayıtsızlığın, ‘umurumda değil’ anlayışının, tamamen bireysel çıkar odaklı düşünülen (*homo economicus*) insan doğası tarifinin değişebilmesi için, metafizik şiddet üretmeyen bir etik-politik düşünceye ihtiyacımız var. Fakat bu, örneğin Platon’da olduğu gibi bir adalet *idea*’sının tesisini amaçlayan bir politika tarifinin yeniden canlandırılması demek değildir. Derridacı sorumluluk anlayışından hareket eden bir “politik olan” düşüncesi, ancak gelecek olan bir adalet kaygısına dair olabilir. Sorumluluk, her zaman ötekiden gelen bir talep olarak birlikte yaşamının herhangi bir metafizik temel üzerinden, örneğin ulus, kan bağı, kültür, din, dil vs. değil, ‘ihtimam, kaygı, duygulanım’ üzerinden yeniden düşünülmesi gerektiğini hatırlatır. Bugün ‘birlikte yaşamının krizi’, dünyanın her yanında kendisini metafizik, psikolojik ve fiziksel şiddet olarak dışa vurmaktadır; örneğin aşırı sağın yükselişi, göçmen düşmanlığı, ötekiye yönelik nefret söylemleri vs. Politik olan tarifinin Schmitt’çi dost-düşman mirasını reddetmesi, birlikte yaşama arzusunun tesisi için elzemdir. Çünkü birlikte yaşama arzusunu kuran adalettir, adaletin talebidir. Bu nedenle, bugün politikanın Derridacı anlamda etik bir sorumluluk kaygısıyla kendini yeniden inşa etmesi gereklidir. Peki, sorumluluk her daim *nomos*’a direniyorsa, bu nasıl mümkün olabilir? Ötekinin adalet talebine verilen bir “evet!” cevabı, başlangıcın ta kendisi olabilir. Çünkü “evet” sonu hiç gelmeyecek bir sorumluluk anlayışını başlatır; bir kere “evet” dendiğinde bir daha “hayır” deme şansı yoktur.

Kaynakça

Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. (İsmail Türkmen, Çev.).

İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

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

Braidotti, R. (2014). *İnsan Sonrası*. (Öznur Karakaş, Çev.). İstanbul: Kolektif Kitap.

Campbell, D. (1994). The Deterritorialization of Responsibility: Levinas, Derrida and Ethics After the End of Philosophy. *Alternatives: Global, Local, Political*(19) (p.455-484).

- Caputo, J. D. (1997). *Deconstruction in a Nutshell, A Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press.
- Derrida, J. (1978). *Writing and Difference*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1992). *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*. Bloomington: Indiana University Press.
- Derrida, J. (1995a). *The Gift of Death*. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1995b). The Time is Out of Joint. A. Haverkamp içinde, *Deconstruction is/in America* (p. 14-18). New York: NYU Press.
- Derrida, J. (2004). *Eyes of the University, Right to Philosophy 2*. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2005a). *Rogues, Two Essays on Reason*. California: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2005b). *The Politics of Friendship*. London: Verso Press.
- Derrida, J. (2006). Şiddet ve Metafizik. (Zeynep Direk, Çev.) *Cogito*(47-48), s.62-160.
- Derrida, J. (2009). *The Beast and The Sovereign* (Cilt 1). Chicago & London: University of Chicago Press.
- Derrida, J. (2010). Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli. A. Çelebi içinde, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (Zeynep Direk, Çev.), s. 43-133. İstanbul: Metis Yayınları.
- Derrida, J. (2014). *Gramatoloji*. (Çev. İsmet Birkan), Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Direk, Z. (2006). Sorumluluk Olarak Avrupa Fikri. *Cogito*(47-48),s.215-222.
- Direk, Z. (2013). *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Douzinas, C. (2016). *Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları, Eleştirel Bir Yaklaşım*.(Çev.Kasım Akbaş, Rabia Sağlam), Ankara: Nota Bene Yayınları.

- Ertuğrul, T. (2015). Jacques Derrida: "Hayvan" Meselesini İnsan-Hayvan İkililiğinin Ötesinde Düşünmek. *Cogito(80)*, s.174-195.
- Evink, E. (2006). Patočka ve Derrida: Sorumluluk Üzerine. (Ekrem Ekici, Çev.). *Cogito(47-48)*, s.256-272. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gaete, R. (1991). Postmodernism and Human Rights: Some Insidious Questions. *Law and Critique*, 2, p.149-170.
- Gasche, R. (2007). Patočka and Derrida on Responsibility. *Critical Inquiry*, p. 291-311.
- Gültekin, A. G. (2014). Bağışlanan Konukseverlik ve Konuksever Bağışlama: Derrida'da Etik(Olanaksız) ve Politik(Olanaklı) İlişkisi. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)(17)*, 13-34.
- Peterson, K. (2014). Derrida's Responsibility. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 28(3), 287-303.
- Raffaul, F. (2014). Heidegger and Derrida on Responsibility. Z. D. Lawrol içinde, *A Companion to Derrida* (s. 412-429). Blackwell Publishing.
- Roudinesco, E., & Derrida, J. (2004). *For What Tomorrow.. : A Dialogue*. Stanford: Stanford University Press.