



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı
Siyaset Bilimi Bilim Dalı

DERRİDA ve BAĞIŞLAMA: BELLEĞİN YAPISÖKÜMÜ

Burcu GÜLER

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2016

DERRİDA ve BAĞIŞLAMA: BELLEĞİN YAPISÖKÜMÜ

Burcu GÜLER

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Siyaset Bilimi Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

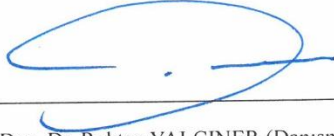
Ankara, 2016

KABUL VE ONAY

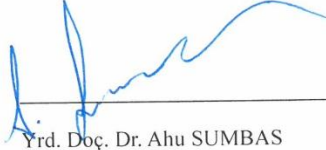
Burcu GÜLER tarafından hazırlanan “Derrida ve Bağışlama: Belleğin Yapısökümü” başlıklı bu çalışma, 10.06.2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Aylin ÖZMAN ERKMAN (Başkan)



Doç. Dr. Ruhtan YALÇINER (Danışman)



Yrd. Doç. Dr. Ahu SUMBAS



Yrd. Doç. Dr. Ali Rıza TAŞKALE



Yrd. Doç. Dr. Metin YÜKSEL

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Sibel BOZBEYOĞLU

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☒ Tezimin/Raporumun 3. yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

10.06.2016



Burcu GÜLER

Jacques Derrida'ya ve onun sunduğu olanaksızın olanaklılığında, anlamı sözcüklerin de ötesine taşıyan, her zaman bir Başka olarak kalacak varoluşun ötekiliğine...



TEŞEKKÜR

Bana yeni ufuklar açan, yol gösteren, her zaman farklı bir yolun olanaklılığını aşılayan, soru sormanın cevapları bulmaktan daha önemli olduğunu anımsatan, *düşüncenin* kendisini değerli kılan, sabırla bu teze ve akademik hayatıma verdiği emekten dolayı her zaman izinden gitmek istediğim, değerli ve saygıdeğer Danışman Hocam, Doç. Dr. Ruhtan YALÇINER'e bana sunduğu her türlü imkân ve ufuklardan ötürü sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

Lisansüstü eğitim hayatımda engin bilgileri ile önümde açılan her yeni ufukta bana destek olan saygıdeğer hocalarım Prof. Doç. Dr. Berrin KOYUNCU LORASDAĞI'na, Prof. Dr. Aylin ÖZMAN-ERKAMN'a, Doç. Dr. Bican ŞAHİN'e, Doç. Dr. Hilal ONUR İNCE'ye, Doç. Dr. Mete Kaan KAYNAR'a, Yrd. Doç. Dr. Metin YÜKSEL'e, Yrd. Doç. Dr. Ali Rıza TAŞKALE'ye, Yrd. Doç. Dr. Ahu SUMBAS'a teşekkürlerimi sunmaktan onur duyarım. Her şeyden önce bana inandığınız için ve bilgilerinizi benimle paylaşıp, yol gösterdiğiniz için minnettarım.

Hayatım boyunca tecrübe ettiğim her aşamada bıkmadan, usanmadan, her başarımda, sevincimde, üzüntümde benimle benden daha fazla sevinen, üzülen ve gurur duyan sevgili anne ve babama duyduğum minnettarlık ise sözcüklere sığmayan ve ömrümün sonuna kadar taşıyacağım bir ışık olarak kalacaktır. İyi ki varsınız...

Tez sürecimde sorgusuzca beni dinleyen ve benimle birlikte Derrida okuyan tüm değerli arkadaşlarıma, benimle paylaştığınız her an için teşekkür ederim.

Lisansüstü hayatım boyunca önemli her anımda yanımda olan ve hayatımın sonuna kadar birlikteliğimizin devam edeceği sayın Keklik KERİMLİ'YE, Ezgi YILDIRIM'a, Buket TENKE'ye, Duygu KARABULUT'a, Yağmur Venüs TOPRAK'a, Hayrettin Furkan LİVAN'a, Özge KUMOĞLU'na en içten teşekkürlerimi sunuyorum.

Koşulsuz sevgiye olan inancımı mutlak bir hale getirerek, bazı duyguların kelimelerin de ötesine geçebileceğini bana bizzat kanıtlayan, sevgiyle birlikte sonsuz bir vicdanın, sadakatin, saygının ve *bağışlamanın* önemini benimle birlikte paylaşan değerli Samet İNCU'ya hayatımdaki varlığı için teşekkür ederim.

ÖZET

GÜLER, Burcu. *Derrida ve Bağışlama: Belleğin Yapısökümü*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2016.

Bu çalışma; bağışlama ve bellek ilişkisini Jacques Derrida'nın siyaset felsefesindeki rolü üzerinden ele alır. Bağışlama ve bellek ilişkisi, kimlik, farklılık, egemenlik ve sorumluluk tartışmaları açısından kurucu bir önem taşır. Bağışlama meselesinin önemi, yalnızca siyaset felsefesi alanındaki etik, sorumluluk, konukseverlik, dostluk, ölüm, suç, ceza, adalet, egemenlik, devlet ve inanç tartışmaları açısından taşıdığı öneme dayanmaz. Aynı zamanda bağışlama, insanın ontolojik bir problemle, yani siyasal bir var-olan olması ile ilgilidir. Bağışlama; "kim'lik" üzerinden her türlü verili sabitliğin yıkılması ve her seferinde yeniden kurulması arasındaki ilişkiyi değerlendirirken de öne çıkar. Derrida açısından; koşulsuz ve koşullu olarak ele alınabilecek olan bağışlama meselesi, aporetik oluşunun yanında, aslında, gerçekliğin tabi olduğu paradoksallığın imkânsız, ama mutlak ve saf olan halini sunar. Bu çalışma, bağışlama meselesini Derrida'nın siyaset felsefesindeki yansımaları üzerinden ele almakta, belleğe ilişkin bir sabitliğin ve hesaplanılabilirliğin ötesinde bir bağışlamanın siyasal ve etik olanaklılığını incelemektedir.

Anahtar Sözcükler

Bağışlama, bellek, sorumluluk, kim-lik, etik

ABSTRACT

GÜLER, Burcu. *Derrida and Forgiveness: Deconstruction of Memory*, Master's Thesis, Ankara, 2016.

This study addresses the relationship between forgiveness and memory in relation to the role of Jacques Derrida in political philosophy. The relationship between forgiveness and memory has constitutive importance for the issues on identity, difference, hegemony, and responsibility. The importance of forgiveness is based not only on its importance in issues on ethics, responsibility, hospitality, friendship, death, crime, punishment, justice, hegemony, state, and belief in the field of political philosophy. At the same time, forgiveness is related to the fact that humanbeings are being related with an ontological problem revealed as political existence. Forgiveness becomes prominent while evaluating the relationship between deconstruction and reconstruction of any given consistency through “identity”. As well as being aporetic, forgiveness, which can be addressed as conditional and unconditional according to Derrida, presents impossible but absolute and pure state of paradoxicality on which the reality depends. This study addresses forgiveness in terms of Derrida's reflections on political philosophy and investigates the political and ethical probability of forgiveness beyond consistency and calculability in relation to memory.

Keywords

Forgiveness, memory, responsibility, identity, ethics

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM	ii
İTHAF	iii
TEŞEKKÜR.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM.....	9
METODOLOJİK VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	9
1.1. DERRİDA VE METOT MESELESİ	9
1.1.1. YAPISÖKÜM	9
1.1.1. Karar Verilemezlik, Semiyotik ve Gramatoloji	20
1.2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	27
1.2.1. Bağışlama/Bağışlanma	27
1.2.2. Gelecek olan/Beklenen.....	35
1.2.3. Sorumluluk ve Karar	38
1.2.4. Dostluk/Konukseverlik	46
1.2.5. Bellek ve Bağışlama.....	51
2. BÖLÜM.....	55
BAĞIŞLAMA VE BAĞIŞLANMA: DERRİDA'YI KONUMLANDIRMAK.....	55
2.1. MEKÂN VE ZAMAN	55
2.1.1. Bağışlamanın ve Bağışlanmanın Mekanı: Khôra.....	57
2.1.2. Bağışlamanın Zamanı: Bellek.....	66
2.2. BAĞIŞLAMA VE BAĞIŞLANMANIN ONTOLOJİK HALLERİ.....	79
2.2.1. Saf/Koşulsuz Bağışlama.....	79
2.2.2. Karar ve Sorumluluk.....	96
2.2.3. Adalet	101
2.3. BAĞIŞLAMA/BAĞIŞLANMA TARTIŞMASINDA DERRİDA.....	109
2.3.1 Levinas: Başkalık Etiği ve Bağışlama.....	109
2.3.2 Jankélévitch: Anlama ve Bağışlama	118

2.3.3. Adorno: Holocaust'u Okumak	125
2.3.4. Arendt: Kötülük Meselesi	129
2.3.5. Patočka ve Sorumluluk	134
3. BÖLÜM.....	142
ÇAĞDAŞ SİYASET FELSEFESİNDE BAĞIŞLAMA/BAĞIŞLANMA	142
3.1. BAĞIŞLAMA/BAĞIŞLANMANIN TEZAHÜR HALLERİ	142
3.1.1. İnanç	142
3.1.2 Devlet ve Egemenlik	148
3.2. 'Siyasal Olan' Tartışması Bağlamında Bağışlama/Bağışlanma	156
3.2.1. Konukseverlik ve Sorumluluk	156
3.2.2. Gelecek Olan.....	160
SONUÇ.....	165
KAYNAKÇA	168
EK 1: ETİK KURUL İZNİ MUAFİYETİ FORMU	178
EK 2: ORJİNALLİK RAPORU	179

GİRİŞ

Bağışlama, normal, normatif, normalleştirme değildir, *olmamalıdır*. Olanaksızlığa rağmen o, istisnaî ve sıra dışı *kalmalıdır*: sanki o, tarihsel zamansallığın olağan akışını durdurmuşçasına (Derrida, 2005a: 43).

Yukarıdaki ifade, bu çalışmanın konusu olan *bağışlamanın* içinde bulunduğu aporetik bağlamı göz önüne serer. Bağışlama, Jacques Derrida'nın siyaset felsefesi açısından kurucu bir kavram olarak öne çıkar. Cezayir kökenli Yahudi bir aileden gelen ve çocukluğundan itibaren “kim’lik” (Yalçiner, 2015a) meselesine eğilen Derrida; ötekilik kadar, egemenliği de bu noktadan hareketle ele alır. Bağışlama, aynı zamanda, siyaset felsefesine indirgenemeyecek, disiplinlerarası etkiler taşır.

Geçtiğimiz son yüzyılda, hemen her toplum; açıklaması, anlamlandırması ve tahlil edilmesi oldukça güç olan ve sıklıkla da insanlığa karşı işlenen sayısız eylemle karşı karşıya kalmıştır. Bu eylemleri tarif edebilmek üzere; genel olarak, soykırım ve toplu katliam, özel olarak ise “konukseverlik suçu” olarak ifade edilebilecek bir zemin bulunabilir. Bağışlama, Derrida için ontolojik bir mesele olarak öne çıkar.

Bu noktada, “kim’lik ve kimlik” arasında gözetilebilecek bir ayrım, önemli bir sorunsal olarak karşımızda durur. Kimlik, belirli bir aidiyet sunan ve bu aidiyetle beraber bir sabitlik ve değişmezliği ele alması ise her türlü *gelecek-olan*’ın engellenmesi ve kontrol altına alınmasını sağlarken; *kim’lik*, herhangi bir aynılık modelini değil, kim *oluş*’a dair indirgenemez bir soru kipinin ifadesidir (Yalçiner, 2015a: 149). Bu indirgenemez soru kipi, aynı zamanda, verili kabul edilen her türlü *gerçeklik* tasavvurunu, dekonstrüksiyon ile içeriden yıkar ve yeniden yapar.

Bu çalışma, bağışlama meselesine bu ayrım üzerinden yaklaşmakta ve Derrida'nın fark tarifiinden yola çıkarak, gerçekliğin farklı tezahürlerinin politik ontolojideki izini sürmektedir. Politik ontolojide gerçeklik, birçok alanda, sabitlik ve hesaplanılabilirlik olarak kendisini sunar. Derrida üzerinden okunduğunda ise, varoluşun kendisine duyulan sınırsız bir sorumluluk ve her türlü buyruktan soyutlanmış bir etikte ifade bulur.

Çalışma boyunca referans alınan dekonstrüksiyon bir metot olarak değil; Derrida düşüncesinde öne çıkan dostluk, egemenlik, sorumluluk gibi meseleleri temellendiren fark ve farklılık tartışmasına nüfuz etmeyi kolaylaştıran bir hal olarak ele alınmıştır. Böylece bağışlama; dahil olduğu dini, kültürel, tarihsel *mirastan* ve bağlamdan soyutlanarak, Derrida'nın sıklıkla vurguladığı koşulsuz bir imkan olarak değerlendirilmiştir.

Bağışlamanın olabilmesi için, hem bağışlanmayı gerektiren fiilin faili hem de kurbanın varlığından söz etmek mecburidir. Bağışlamanın aynı zamanda aporetik olan niteliği buradan kaynaklanmaktadır. İki tarafın bulunduğu konum itibarı ile kurban ve fail arasında gerçekleşen ilişki, her iki taraf açısından da ontolojik bir kırılma yaratır. Kesintilerle dolu bu *süreç* özgün olmalı ve ancak kendi *tek-liğ*inde ele alınmalıdır. Bağışlama, kurbanın tekelinde gerçekleşebileceği gibi; Derrida'nın altını çizdiği üzere herhangi bir norma, koşula, çıkara, zorunluluğa tabi olmamalıdır. Bağışlamanın dekonstrüksiyon ile yapıcı bir *yıkıma* uğratılması, Derrida'nın izini sürdüğü bir meseledir.

Bağışlamanın siyaset felsefesindeki yeri ve önemi, öncelikle, bağışlamanın kendisinin siyaset uğruna araçsallaşması tehlikesinden kaynaklanır. Kurban ve fail arasında gerçekleşen biricik ve özgün bağışlama ve bağışlanma ilişkisine üçüncü bir tarafın da dahil olması ile asıl tehlike olan koşulluluk ortaya çıkmaktadır. Çünkü özgün kalması gereken ve hiçbir şekilde bir bağış ekonomisinin unsuru olmaması beklenen bağışlama, ilişkiye üçüncü tarafın girmesi ile birlikte bir buyruk ve zorundalık yaratır. Böylece; bir tarafın bağışlanmayı talep etmesi, diğer tarafın da kendisine bu talebi veya bağışlama buyruğunu yerine getirmesi bir koşula bağlanır: özür. Buna bağlı olarak üçüncü taraf, bir kişi ya da bir zorunluluk olmadığı için, siyaset felsefesi açısından bir kurum, yasa, hukuk, devlet, egemen ya da bir *mesih* olarak öne çıkar.

Bağışlamanın *üçüncü* tarafının da ilişkiye katılması ile siyasal bir normalleştirme kaygısı; uzlaş, kefare, ceza veya pişmanlık olarak hukuk ve devlet, dolayısıyla da egemen düzleminde kendine özgü bir *gerçeklik* kazanır. Bir devlet yetkilisinin, geçmiş suçlar ve yanlışlar üzerinden bağışlanma ya da bunlar üzerinde uzlaşma talebi, Derrida açısından, *bağış*'lamanın kendisini bir ekonomiye hapseder ve araçsallaşma riskini gerçeğe dönüştürür. İşte bu durumdan kaçınmak için dekonstrüksiyon önemlidir; çünkü

dekonstrüksüyon *différance* ile birlikte bir erteleme, askıya alma okumasıdır (Yalçiner 2013a). Bu erteleme sırasında ise adalet yükselir. Adalet kendisinden başka herhangi bir şeye indirgenemeyeceği gibi araçsallaşma tehlikesine de vicdan yolu ile direnir.

Derrida yaşamının son yirmi yılında ağırlıklı olarak siyaset felsefesi ile ilgili eserler vermiştir. Her ne kadar, ilk bakışta, ele aldığı konular ilk bakışta birbirlerinden oldukça farklı düzlemlerde ve perspektiflerde yer alıyor gibi görünse de; tarihsel, kültürel, dini ve siyasal bağlamların iç içe geçmişliği dikkate çarpar. Derrida tarafından ele alınan kavramlar birbirleri ile olan ilişkileri de dikkate alındığında ortaya çıkan çözümlemeler, siyaset felsefesi açısından yeniden ele alınmaya değerdir. Derrida'nın siyaset felsefesi ile öne çıkan kavramlar; bağışlama, armağan, bağış, yasa, adalet, tanıklık, konukseverlik, sorumluluk, etik, ölüm ve ölüm cezası, karar ve karar verilemezlik, gelecek-olan ve bellek gibi oldukça geniş ve yoğun bir yelpazede karşımıza çıkar.

Bu noktalardan hareketle; çalışmanın 'Metodolojik ve Kavramsal Çerçeve' başlıklı ilk bölümünde, dekonstrüksüyon ve metot meselesi ile bağışlama ilişkisi üzerinde durulmaktadır. Derrida terminolojisinde sıklıkla karşılaşılan ve onun felsefesi açısından sistemsiz bir sistem sunan bu kavramlar, ontolojik düzeyde de sorumluluğa dayalı ve etik bir kararın siyasal belirleyiciliği bağlamında ele alındığında, her biri son derece önemli olan yapı taşları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda ele alınan temel noktalar; bağışlama/bağışlanma, gelecek olan/beklenen, sorumluluk ve karar, dostluk/konukseverlik ve bellek meseleleri üzerinden tartışılmaktadır. Bu kavramlar ele alınmadan önce ise dekonstrüksüyonun, herhangi bir metodoloji önermeden nasıl bir yöntem sunduğu, bu noktanın nasıl kullanılacağı üzerinde durulacaktır. Araştırma konusuna dair belirli bir yol sunmaktan öte, erteleme ve askıya alma mantığı ile ele alınan *metnin* çözümlemesini içeren dekonstrüksüyon, her özgün içerikte adaletin, *ötekinin*, başkalığın, gelecek-olan'ın olanağını aralıkta bırakır.

Derrida siyasal felsefesinde dekonstrüksüyon, adaletin olanağı olarak ele alınan kavramların tarihsel, kültürel, sosyal, politik ve dini bağlamlarının ve birbirlerinin arasındaki aradalığı yakalayarak, bir askıya alma ve erteleme yöntemi sunar. Böylece: "Varlık ve varolan arasındaki ontolojik fark, arası(*nda*)lık içinde epokhal olarak askıya alınır. Arası(*nda*)lık, aynı zamanda, *kim*'liğin heterojenliğini belirleyen bir plastisiteye dairdir" (Yalçiner, 2015a). Derrida'nın düşünsel eylemleri bu aralıkta gerçekleşir.

Kavramların çeşitli bağlamlarından sökülüp tekrar bağlamsallaştırılmasıyla, kendinden başka herhangi bir şeye indirgenemez bir kavram ya da kendinde bir *şey* ortaya çıkar. Bu çalışmada da ele alınan kavramlar açısından dekonstrüksiyon böyle bir amaca ulaşmaya yönelir.

Bağışlama, bağışlanma, af, suç, ceza, konukseverlik, dostluk, ölüm, karar, karar verilemezlik ve bellek, temelde bir *bağış* meselesiyle ilişkilidir. Söz konusu kavramlar, hem Derrida felsefesi açısından hem de siyaset felsefesi için önemli bir odak oluşturmaktadır. Bu bağlamda, armağan ve *bağış* ilişkisinden hareketle, karşılıksız ve dönüşümsüz bir sistemin, siyasal düzlemde çözümlenmesi neredeyse olanaksız olan bir aporia dizisini nasıl yarattığı araştırılacaktır. Buna göre karşılıksız, koşulsuz, çıkarsız ele alınması gereken *bağış* yalnızca tek bir tarafın verme eylemine bağlı değildir. Bağış, karşı tarafı da, herhangi bir şekilde, bir borç yükümlülüğüne sokar. Ekonomik bir sistemde *bağış*-lanan şey eğer karşılık buluyorsa –söz konusu tez çalışması açısından bağışlamanın kendisi- bu yalnızca bir değişim ekonomisi yaratır. Bağışa bir değer biçilir ve karşılığında verme eyleminin yaratmış olduğu bir borç durumu oluşur. Ancak bir de af ve affetmek olarak (*forgiveness*) bağışlamak meselesi söz konusudur. Bu da, bağış eyleminin kendisi ile doğrudan ilişkilidir. Derrida için koşulsuz olan bağışlama, hiçbir şekilde özür, uzlaş, pişmanlık, kefare, bağışlanma talebi, nedamet gibi unsurları kabul etmez; saf ve koşulsuz olan bağışlamanın kendisi suçlunun ve suçun olduğu gibi kalmasını evrensel bir *çağrı* ile buyurur. Eğer suçu işleyen *suçlu* bağışlanmayı talep ederse, bu bir değişim ekonomisi yaratır ve saf olan bağışlama kendi varoluşunun anlamını yitirir. Artık bu adımdan sonra, bağışlama, yalnızca bir uzlaş eylemi haline dönüşür. Koşulsuz ve de saf olan bağışlamada ele alınması gereken en önemli nokta ise, kurbanın kurban olarak kalması ve suçlu tarafından da herhangi bir bağışlanma talebinin gelmemesidir. İki insan arasında gerçekleşen ve tek taraflı bir *bağış* olan bağışlama, kendiliğinden gelir ve gerçekleşir. Her seferinde kendi özgünlüğünde ortaya çıkar. Böylece, kendisinin dışında herhangi bir sistem, kural, yasa, norm, politik karar tarafından engellenemez. Bu nokta, tezin ikinci bölümünün yolunu açar.

Çalışmanın ikinci bölümü olan ‘Bağışlama ve Bağışlanma: Derrida’yı Konumlandırmak’, mekânsal ve zamansal bir ayırım ele alınmıştır. Buna göre bağışlamanın zamanı bellekte gerçekleşip yayılırken, geldiği yer/mekân ise mekânsız

bir mekân olan *Khôra*’dır. Mekan ve zaman ilişkisinde bağışlama ele alındığında, insan, ölümlü bir *varolandır*; ancak, mekânda ve zamanda varlık gösterir. İnsanın ontolojik olarak uzamsal ve zamansal varoluşunun yayılması, ölüm denilen bir fenomenle perçinlenir. Bağışlama ise burada hayati bir önem taşır; çünkü bağışlama hem bellek mekânında hem de *Khôra*’nın mekânsız zamanında bir kırılma ve kesik yaratır. Söz konusu kırılma, kendi izini hem bellekte bırakır hem de insanın fiziksel varlığında *Khôra*’da bir iz oluşturur. Bağışlama, her ne kadar özgün ve tek seferlik bir ilişki olsa da, gerçekleştiği anda mutlak bir unutuş gerektirmektedir. Ancak bunun olabilmesi için, ilk önce, yaşanılan olayın ya da tecrübe edilen hatanın bellekte yer etmesi, sonra da unutulması gerekir. Ancak bu noktadaki unutmama, mutlak bir unutuş getirmez; aksine, ileride tekrar hatırlanacak olanın, zamanın ve yaşamın, kesintiye daha fazla uğramaması adına geçici bir unutuşu gerektirir. Bağışlama anında ise hatırlama, yeniden denklem içinde yükselir. Mutlak unutuş, bağışlama olanağı esnasında gerçekleşemez. Aksine bağışlama, en saf ve en olanaksız hali ile bile gerçekleşse, yine de önemli olan, insanın ontolojik varlığında bir iz bırakmasıdır. Bağışlama gerçekleşse de gerçekleşmese de, bellek tıpkı *Khôra* gibi unutulmasına, iz bırakan şeyin kaybolmasına izin vermez. Bu hali ile bellek bir hayalet timsali, bir lanet gibi bağışlamayı gerektiren her ne ise, insanın hayatını kesintiye uğratmaya devam eder. Bağışlamadan sonra, her iki taraf için yeni bir yol ya da yeni alternatifler ortaya konulsa bile, bellek asla unutmaz, yalnızca *unutmuş* gibi yapar.

Çalışmanın ikinci bölümünde, ayrıca, bağışlamanın koşullu ve koşulsuz halleri, karar ve sorumluluğun siyaset felsefesinde egemen ve kurucu şiddet merkezinde yer alan etik konumu meselesi ele alınmaktadır. Bu tartışmaları, adaletin dekonstrüksiyonu meselesi takip etmektedir. Bağışlama bir fenomen olarak bile ele alındığında; koşullu ve koşulsuz hali ile, hem birbirlerine indirgenemez hem de ayrılmaz olanı kapsar. Bu hali ile bağışlama, adalet ile olan ilişkisi açısından da; mevcut siyasal sistemlerde egemen ve egemenliğin yapılanmasında belirleyici olan hukuk ve yasa sisteminin bir aracı konumundadır. Adaletin gerçekleşmesi hukuk ve yasalar ile mümkün olmakta iken; adaletin her türlü belirlenimi, hesaplamayı reddetmesi, ancak kurban ile suçlu arasındaki eşsiz, tekil ve her türlü genellemeye karşı duran bir öze sahip olmakla mümkün olabilmektedir. Adaletin bu bağlamda dekonstrüksiyonu mümkün olmadığı gibi, hukukun adalet adına eylemde ve yaptırımında bulunması da, tam da, Derrida’nın

kaçındığı şeyi pekiştirir: bağışlamanın araçsallaşmasını. Bağışlamanın siyasal düzlemde, egemenin konusu olması önemli bir tartışma konusudur. Burada, hukukun egemenin kontrolündeki devlet ve yasalara dayalı olarak oluşturulması ve hukukun da sözde bir adalete hizmet etmesi önem taşır. Bu nokta, üçüncü bir otoritenin; bağışlamanın, her şeyden bağımsız özgün bir durum olarak, kurban ile suçlu arasında kalmasına müsaade etmemesi ile gerçekleşir. Bir kişi, kendisine yapılanı bağışlayabilir. Ancak her iki insanın da bağlı olduğu hukuk kuralları, yalnızca kendiliğinden gerçekleşen saf bağışlamayı kabul etmez. Siyasal düzlemde bağışlamanın olanağı, suçlunun cezasını çekmesi, pişmanlık içerisinde olması ve bütün bunlar bittiğinde kurban ile uzlaşa içerisinde olmasını önceler. Böylelikle, özgün kalması gereken bağışlamanın kendisi belirli kurallara bağlanarak bir program dahilinde gerçekleştirilir. Siyasal düzlemde programa ve hesaplamalara hapsedilen bağışlama, adaletin gerçekleşme olanağını da kısıtlar; bu yüzden bu kavramların her seferinde yeniden tahlil edilmesi ve araştırılması siyaset felsefesi açısından son derece önemlidir.

Siyasal düzlemde *kararın* sorumlu bir karar olma niteliği taşıması, onun aynı zamanda da bağışlamanın, konukseverliğin, dostluğun, yasın ve adaletin herhangi bir koşula bağlanmadan araştırılması, siyasal bir imkân da sunar. Bu yüzden kararın verildiği an, her şey dikkate alınmalıdır; sonsuz bir sorumluluk, *öteki* ile girilen her türlü ilişkide öne çıkar. Böyle bir *anlama* ödevi, ilk felsefe olarak *etiğin* olumlanması ile mümkündür. Ayrıca, bu noktada, *kötülüğün* bizzat kendisinin incelenmesi önem taşır. Çalışmanın ikinci bölümü, bu nedenle, Levinas, Jankélévitch, Adorno, Arendt ve Patocka'nın görüşleriyle Derrida'nın fikirlerini karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Böylece, Derrida'nın siyasal felsefesinde bağışlamanın rolü, kötülük, karar ve sorumluluk meseleleri üzerinden karşılaştırmalı bir okuma üzerinden tartışılmaktadır.

Çalışmanın üçüncü bölümü olan 'Çağdaş Siyaset Felsefesinde Bağışlama/Bağışlanma', siyaset felsefesi açısından öne çıkan inanç, egemenlik ve devlet tartışmalarına odaklanmaktadır. Üçüncü bölümün son kısmında ise, siyasal bir olgu olan *kararın* konukseverlik ve sorumluluk, dostluk, gelecek-olan kavramları özelinde tartışılmasına öncelik verilmektedir.

Bağışlamanın ele alındığı tarihsel, kültürel, siyasal ve dini miras, bu kavramı neredeyse yüce bir kutsallığa konu eder. Bu kutsallık, Tanrı'ya atfedilen bir özellikten türer. Her

şeyi *bağışlayan*, her şeyin olanağını yaratan olma vasfı burada belirleyicidir. Bağış'ın ve dolayısıyla da bağışlamanın bu bağlamı, kendisini her türlü metinde göstermektedir. Bu durum, tanrısal boyutta *günahın* Tanrı tarafından bağışlanması olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak buradaki şart, günah işleyen insanın pişmanlıkla tövbe etmesinin yanında, bir daha aynı günahı işlemeyeceğine dair verdiği *sözdür* de.

Bu nokta, egemenlik ve devlet bağlamında bağışlamanın okunması açısından da önem taşır. Bu ilişki egemenin, *kimliğinden* çok, *karar yetkisi* ile ele alınabileceği gibi; aynı zamanda, egemenin Tanrının kutsallığından devraldığı bir istisna yaratıcı konumuna yerleşmesi üzerinden de okunabilir. Egemen, karar verici olan siyasal *kimliği* ile yasalar yapar, hukuk kuralları tahsis eder, insanları yönetir, kamu düzeni oluşturur. Bunları yaparken ise, kendisi bir istisna olarak karar yetkisini elinde bulundurarak yapar.

Belirli bir egemenlik nosyonu, sık sık olumlu biçimde insan hakları ile ilişkilendirilse de, çoğu kez insan hakları adına ve insanlığa karşı işlenen suçları cezalandırmak ve önlemek için devletlerin egemenliğini sınırlandırmak ya da en azından sınırlandırmayı düşünmek gerekir. Derrida için söz konusu sınırlandırma açısından bir sorun vardır. Zira, yalnızca *olanaklı* olduğu yerde güçlü devletleri bu sınıra çekmek mümkün olabilir (Derrida, 2005a: 62). Öyle ki, güçlü devletler kendi egemenliklerini ve güçlerini korurken, zayıf devletlerin egemenliklerini ihlal ederler. Bu güç ile de, uluslararası kurum ve kuruluşlara da baskı uygulayarak herhangi bir yasanın ya da bir kavramın içinin kendi çıkarlarına göre yeniden yapılandırılmasını sağlayabilirler. Egemenlik açısından, koşullu ile koşulsuz olan arasındaki fark da buradan yükselir. Koşulsuz olan hiçbir koşula bağlanamaz ve kendinden başka herhangi bir şeye indirgenemez, ama koşullu olandan da ayrılamaz.

Bu noktadan hareketle tezin son bölümünde bağışlamanın *egemen-olanı* tarif etmek açısından taşıdığı önem üzerinde durulmaktadır. Bu nokta, bağışlamanın içinde bulunduğu tutsaklaştırıcı bağlamın da dikkate alınması gereğini öne çıkarmaktadır. Böyle bir çaba, Derrida'nın ulaşmak istediği, ancak her zaman olanaksız olarak kalacak saf bir bağışlamanın olanağını da kapsamaktadır. Böyle bir imkânı sağlamasıyla dekonstrüksiyon, aynı zamanda, bir *adalet* imkânıdır.

Bir adalet imkanı olarak dekonstrüksiyon, gerçek bir konukseverlik ve dostluk politikasını dikkate almayı gerektirir. Sorumluluk ve etiğin kararı belirlemesi de bu açıdan önem taşır. Böylece, dekonstrüksiyon, her türlü bağlamdan ve hesaplanılabilirlikten uzak olan gelecek-olan'ı (*l'avenir*) hakimiyet altına alınmaktan kurtarır. Bu sayede, verili her türlü alanın, koşulun, şartın, kuralın ve hesaplamanın dışına çıkılarak, *gelecek-olan* bir *öteki* için olanak sağlanır. Söz konusu olanak, zamansal olarak ele alınan bir gelecek (*future*) düşüncesinden çok, gelecek olan her şeye dair bir imkan sunmayı ifade eder. Bu olanak ise, Levinasçı düşüncede ilk felsefe olarak etikte ve sınırsız bir sorumluluk düşüncesinde belirir. Aynı zamanda, geleceğe dair bir hayaleti ve asla sonu gelmeyecek olan bir olanaklar kümesinin varlığını ifade eder. Bu bağlamda varoluş, etiğin ve sorumluluğun *ötekine* yöneldiği bir tasa ve “ihtimam” felsefesi olarak belirir (Yalçınmer 2015a). Bu vasıf, belirsiz bir suret olarak her türlü isme, kurala, evrensel buyruğa direnir. Salt olan, gelecek olan her şey ve her *insan* için mutlak bir adalet temelinde *mekân* ve *zaman* yaratmaktır.

1. BÖLÜM

METODOLOJİK VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. DERRİDA VE METOT MESELESİ

1.1.1. YAPISÖKÜM

Derrida'nın metinleri ve düşünsel eylemleri sadece felsefe ve çağdaş siyaset felsefesi bağlamında değil; birbirinden farklı ama birbirleri ile sürekli etkileşimde olan alanlarda da etkili olmuştur. Derrida, düşün hayatının ilk aşamalarında felsefe ve edebiyat ile ilgili olmasına rağmen Derrida; özellikle, hayatının son yirmi yılında siyaset felsefesinin önemli konuları olan ve günümüzde de sıklıkla karşılaşılan ve vurgulanan meseleler üzerinde durmuştur.

Derrida düşün hayatı boyunca farklı konulara oldukça karmaşık bir sistem üzerinden yaklaşmıştır. Bu nedenle, Derrida düşüncesinin sıkça anlaşılabilirlikten uzak olduğu kabulü yaygındır. Bir düşünür olarak Derrida'yı ve onun felsefesini anlamak için Derrida'nın ele aldığı uğrakların izini sürmek gerekmektedir. Onun ele aldığı her metinde izini sürdüğü şeyler farklılaşır, ancak bunları ele alışı en başta içeriden gerçekleşen bir yıkım ile gerçekleşmektedir. Bu bağlamda onlara ulaşmak için ya da sadece izini sürdüğü şeylere ulaşabilmek için kendisine çizdiği bir 'aşırılığın' yolunda devam etmiştir.

Derrida'nın eserleri ele alınırken; öteki olan, ikincil kalan, çoğunluğun içerisinde her zaman özgün olan 'öteki'ne dair yapısökümcü bir okuma gerçekleştirmek gerekir. Özgün ve eşsiz olan düşüncenin, insanın, bireyin tek-liğidir ve aslında bu tek-lik; öteki olanı da içeren düşünsel bir eşsizlik, özgünlüktür. Derrida'nın ve onun felsefesinin kendine has kavramları ve bunların yalnız başlarına anlaşılmasının güçlüğü'nün nedeni, çoğunluğun içinde bir *giz* gibi olan eşsizlik ve tek-likte saklıdır. Siyaset felsefesi özelinde ise Derrida, yasa ve yasayı güçlendiren kurumlar, farklılık, kimlik, konukseverlik, dostluk sorumluluk, bağışlama, ölüm, etik ve kozmopolitizm gibi meseleleri özgünlük, tek-lik ve ötekilik üzerinden öncelikli bir konuma yerleştirmiştir.

Derrida'nın elinden çıkan her eser, birbirinden son derece farklı, ama bir o kadar da birbirine bağlı ve birbirlerine indirgenemez olan bir *aporia*¹ barındırır. Her eser oluş aşamasında farklı etkilere açıktır. Derrida, her eserinde farklı bir patika izlemiştir. *Fark* düşüncesi dekonstrüksiyonun oluşmasında etkili unsurlardan birisi olabilmekte iken; fark ele alınırken '*başka*' önemli bir yerde durmaktadır. Başkalık, öteki ve fark Derrida felsefesinde önemli bir konumda yer alırken, Derrida için asıl önemli olan *başkalığın*, *ötekiliğin* ve *fark-lılığın* izlerinin sürülmesidir. Derrida'nın felsefesi; en başta, *eşsiz* ve *özgün* olana, *başka* olana, *öteki* olana gösterilen özendir; bu özen bir noktada öteki'ne, fark'a ve kimliğe bağlanır.

Onun kimliğindeki değişkenlikler, bakma eylemini kimin yaptığına bağlılık gösterir; bu, kimliğin çoğul ve bireye ayrıksı olduğu bir dünyayı ifşa eder. Ötekiler, benim kim olduğum konusunda etkilidirler. Ötekinin bakışı aracılığıyla ben görülebilir olarak doğarım, fani bedenimin ötesinde bana bir kimlik verilir (Richards, 2014: 14).

Derrida'nın metinlerinde ele aldığı ve içeriden yıkma eylemini öncüleyen bir okuma olan dekonstrüksiyon, Martin Heidegger'in *Destruktion* kavramının Almanca'dan Fransızca'ya çevirisi ile ortaya çıkmıştır. Ancak dekonstrüksiyon, Heidegger'in destrüksiyonundan temelde farklıdır. Dekonstrüksiyon, Derrida'nın çalışmalarında gözlemlenen kapsamlı ve yoğun bir diyalog ve yorumdur. Ancak bu kavram, her zaman açıklamadan fazlasını ifade etmektedir. Dekonstrüksiyon kavramı, esas olarak Heidegger'in *destruktion* veya *abbau* kavramlarının Fransızca'ya uyarlanmış halidir. Kavramın Fransızcasında, hem gramatik açıdan hem de mekanik açıdan ayrı bir anlam da öne çıkar. Buradan hareketle yapısöküm-yapıbozum, hem cümlelerdeki kelimelerin yapısını bozmayı, hem de yapının parçalara ayrılmasını sağlayarak parçaların başka yerlere taşınmasını esas almaktadır. Böylesine dönüşümlü bir yorum üzerinden yapının çözülmesi öne çıkmaktadır (McQuillan, 2000: 1).

Dekonstrüksiyon, bir metot, mutlak bir eleştiri yöntemi veya yalnızca bir okuma biçimi değildir. Dekonstrüksiyonun metot olarak algılanmaması veya kabul edilmemesi aslında metot kavramına yüklenen anlamdan da ileri gelmektedir. Metot; genel anlamı

¹ Genel anlamı ile *aporia*, açmaz veya çıkmaz olarak bilinir ve köken olarak Platon'un ele aldığı metinlerinde rastlanır. Buna göre Sokrates'in diyaloglarında cevabı ya da çözümü olmayan sorular *aporianın* ortaya çıkmasına olanak sağlamış olabilir.

ile kurallar bütününden oluşan, pratikleri de kapsayan her zaman geçerli bir formüle dayalı yöntemi ifade etmektedir (McQuillan, 2000: 3).

Derrida için *destruktion* kavramı sadece olumsuz anlamı olan yok etme eylemini değil, aynı zamanda artık kullanışlı olmayan bir şeyi ortadan kaldırmak gibi olumlu bir eylemi de ifade etmektedir. Yapıyı bozmak, bir yapının ya da objenin havada asılı kalmış, askıya alınmış, bütün parçalarının görünür olduğu bir imgeye ve tasavvura çağrışım yapar. Yapı-bozum aynı zamanda yıkılmakta olan, yok olmamış ama parçalanıyor olan bir şeyin, hatta bir yıkıntının imgesini çağrıştıracaktır. Bir yapıyı sökmek, bir şeyi parçalarına ayırma işleminin, yeni bir şeyi anlamaya yönelik bir ilk adım olduğu fikrini ortaya atar (Richards, 2014: 18). Böylece de yapıyı kökenden bozmak çifte bağlılıkla *-double bind*²- birlikte hem yıkmak hem de kurmadır. Yapının yeni ve farklı taşıyan bir şey ortaya konulması için kurucu bir şekilde parçalanması ya da parçalara ayrılması yapısökümün, dekonstrüksiyonun özüdür (Ramond, 2011: 58). Kurucu bir parçalara ayırma eylemi, yeni parçaların da bir araya getirilip yeni bir yapının –bu yapı, yapısız da olabilir- kurulmasına da olanak sağlar.

Derrida'nın *Structure, Sign and Play* metninde yapı kavramına yaklaşımı, onu başlangıçta genelin en yüksek seviyesi olarak, yapının yapısallığı olarak ele almasıyla sonuçlanır. Bir başka deyişle yapının belirlenmiş kavramı içinde, yapı olarak başka bir şeyi değil de neyi tanımladığımızın ve yayıldığında sabit olanın ne olduğu sorusunun vurgusu yapılır. Bu, “olguların oyununa dahil olmasına rağmen, bu ona bir varlık noktası, sabit bir köken atfetme ve ona bir merkez verme yöntemi tarafından sürekli azaltılmıştır.” Yapı, bazı destekleyici elemanların diğer sabit elemanları göz önünde bulundurarak çeşitlendiği bir örgüt anlamına geliyor olabilir. Bir döngü, merkezden eşit uzaklıkta bulunan noktalardan oluşmuş olabilir, ama eşit uzaklıkların ve merkezin gerekliliği sabittir. Yapının prensiplerini düzenlemek, katı bir şekilde belirlenmemiştir. Ancak, yapının serbest oyunu olarak adlandırabileceğimiz bir sınır da mevcuttur (Hahn, 2014: 18).

² “Double bind”, çifte bağlılık-bağlam anlamına gelmekle birlikte aynı zamanda da çelişkili bir zorunluluk durumunu da ifade etmek için kullanılmaktadır. Sözü edilen çifte bağlılık haline, *aporetik bağlılık* olarak da yaklaşmak mümkündür.

Bir yapı aynı zamanda, saf küme ya da veri derlemesi gibi, kendi yapısallığına mecbur olmayan ama belirsizi belirleyerek yapının hem içinde hem de dışında olan (bu ana kadar kavramsal olarak yerine geçer ve düzenleyen ve onunla bağlantı ve bir gerilim halinde kaldığını kontrol eder) "köken" ya da "son"- "arche" ya da "telos" bir merkez gerektirmektedir. Kavram çeşitli elemanların aslında kendileri "oyunun dışında" kalırken tanımlaması birçok çeşitli yolla ifade edilmiş gibi merkeze yerleştirildiği yalnızca bu çelişki içinde uyumludur (Hahn, 2014: 18-19). Diğer bir deyişle, yapı kavramının birden fazla tekrarlamaları, yapı kavramını boylu boyunca düşünülmeden yayılmış, "oyun tarafından yakalanmış, oyunun içinde bir tür karışmanın değişmez sonucu" olan kaygının yenilmesinde ortaya çıkmıştır. Bu kaygı/arzu kelimelerinin üstünlüğü için kullanabileceğimiz bir diğer kelime de "kesinlik" kelimesi olabilir. Emin olmak için, özne ya da nesne kesin olmayanın dışında tutulabilir. Bu algılanabilir ya da en azından çeşitli olanın kökeni ve sonu ile ilgili belki de hesaba konu olabilir (Hahn, 2014: 19).

Kopukluk olarak adlandırdığım olay muhtemelen yapının yapısallığının düşünölmeye ve tekrar edilmeye başlandığı noktada ortaya çıktı, bu demek oluyor ki ben bu yüzden bu bozulmanın tüm kelime anlamlarında bir tekrar olduğunu söylüyorum. Buradan sonrasında, hükmedilen kanunu düşünmek önemli olmaya başladı, tıpkı yapının inşasındaki merkez için olan arzu ve merkez varlığın- ama kendi kendine hiç var olmamış her zaman çoktan kendinden dışarı yerine geçenin yerine taşınmış bir merkez varlık, bu kanunu için yer değıştirmesi ve yerini almasının anlam süresi için olduğu gibi. Yerine geçen kendinden önce bir şekilde var olmuş herhangi bir şeyin yerine geçmez. Bundan sonrasında, bir merkez olmadığını düşünmek daha önemli olabilir, mevcut bir şekilde düşünölmeyen bir merkez, sabit bir odağı olmayan ama bir fonksiyonu olan bir merkez, oyuna giren sonsuz sayıdaki yer değıştirme işaretlerinin içinde odaksız bir merkez. Bu an dilin evrensel bir sorunsal tarafından işgal edildiği bir an; bir merkezin ya da kökenin yok olduğu, her şeyin bir tez olmaya başladığı an... (Derrida, 2002c: 351-352).

Derrida fark konusunda özgün bir yaklaşım göstermektedir. Fark başlanılan yer olarak mevcuttur. *Fark*'ın özellikle altının çizilmesinin nedeni, farklılığın zaman içinde kurulmuş, yerleşmiş ve belki de normlaşmış olmasından kaynaklanır. Ancak *différance* henüz kurulma aşamasında olanı ifade eder. Bu kavram, bir erteleme anlamı da taşır. *Différance*, "*oblique*"³ bir hareketle, kurucu olduğu varsayılanları bozar. Çünkü *différance*, zamana bırakmak, ertelemek ve söz ile yazı arasında bulunmaktır. Söz ile

³ "Oblique", ilk olarak Derrida'nın *Glas* adlı metninde geçen birleşik bir sözcüktür. Oblique, hem eğik olan *oblique* hem de sıvı olan *liquide* sözcüklerinin birleşiminden meydana gelen bir anlam taşır (Ramond, 2011: 139).

yazı arasında bulunması aynı zamanda etkinlikle edilgenlik arasında bulunmayı ifade eder. Böylece, zaman ve uzam arasında beliren, adı konulamaz, adlandırılmaz ve kavramsallaştırılmaz bir şekilde farklılıkların arasında biçimlenen bir orta yoldur (Ramond, 2011: 71). *Différence*’ın farklılaşmış biçimi, *différance* olarak kullanılması basit bir değişikliği ile ortaya çıksa da, telaffuzları aynı olan bu iki sözcük yazı ile söz arasındaki ayrımı oldukça kuvvetli biçimde açığa çıkartır *Différence*’ın kullanımı *a* ile değişerek, kelime kasıtlı olarak yanlış hecelenir ve böylelikle *différance* tarafından da uygulanıldığı gibi yapısökümün düzen bozucu etkilerinin hareketleri için olanak sağlanır (Richards, 2014: 22).

a ile yazıldığında *différance*, Fransızcadaki *différer* fiilinin hem “farklı olmak” hem de “ertelemek” veya sonraya bırakmak anlamlarına da gönderme yapar. Ertelemek veya sonraya bırakmak burada önemlidir, çünkü öngörülen bir şeyi zamansal olarak bekleme deneyimini akla getirir (Richards, 2014: 22). Gecikme, erteleme, askıya alma *différance*’ın bir ayağını oluştururken, fark da öteki ayağını oluşturmaktadır. Derrida farklı olanın ne olduğunu düşünürken, farkın ilişkisel bir yapı olduğunu belirtir. Bu fark ilişkileri uzamsal bir mesafeyi belirtir. Ancak bizim dünyayla olan dışsal ilişkilerimizi kuran bu uzamsal mesafe, içsel yapılanmalara bağlı eşzamanlı bir yapıdır. Bizim dünyayla ilişkimizi çerçeveleyen bu içsel yapılar, görsel deneyimimizi şekillendiren sayısız dışsal yapıyla çatışır. Bu açıdan; “her zaman *différance* ile işaret edilen Derrida düşüncesi, anlam oluşturma sürecinin sona ermediğini ve zaman ve mekânda vuku bulan tekil bir süreç de olmadığını ileri sürer” (Richards, 2014: 23-24).

Dekonstrüksüyon, hem anlamı hem de kullanımı açısından zorlayıcı olsa da, Derrida için mükemmele yakın bir yontemsiz yöntem olarak, hem bozucu hem de kurucu bir okumayı önceler. Çünkü yazı ve söz arasındaki ayırdedicilik ile hemen her şey yazıya aktarılabilirken, yazının iyi ve kötü tarafları olduğu her daim yapının sökülmesinde ve dağıtılmasında, sonrasında yeniden kurulmasında devamlı olarak su yüzüne çıkar. Dekonstrüksüyon üzerinden her metin yeni bir anlama konu olur. Bu noktada, her metnin sonsuz bir yorumu da ortaya çıkar.

Derrida; dekonstrüksüyonun, söz konusu edilen metin üzerinde daha uygun bir şekilde yayılmasına yönelir. Derrida’nın *différance*’ın etkilerini ve dağılımı –dissemination- tanımlarken kullandığı imgelerin çeşitliliği böylece gözler önüne serilir: *différance*

anarşidir, yapının düzenini bozar, metni yerinden çıkartır, onu söker, konusunun semantik ufuklarını yok eder. Différance bir defada kafaları karıştırmakta ve şeyleri daha basit kılmaktadır. Ancak aynı zamanda, karmaşaları bozar, komplikasyonları açar, yapıları çeşitli bileşenlerine ayırır. Böylece, ikincil anlamların çeşitliliğini özgür kılmak için birincil anlamı etkisiz bırakır. Metnin semantik durumu etkisiz hale getirilerek, metnin açılmanması belirsiz hale gelir. Bu şekilde dekonstrüksiyon, metni her zaman için söken, açan ve radikal biçimde dağıtan bir şey olarak, *metin* kelimesinin kökenine de vurgu yapar (Almond, 2012: 65-66).

Derrida, dekonstrüksiyon ile birlikte metnin kendi içinde zaten karıştığını göstermektedir. Buradan hareketle dekonstrüksiyon harekete geçiren değil, açığa vuran bir işlemdir. “Metnin temel sürüklenmesi” herhangi teorik müdahalenin öncesinden gelmektedir; metinler zaten her zaman sürüklenmektedir. Yapisöküm metne anarşi getiriyor ise, bunu, yalnızca bu asi unsurların, birliğin ve tutarlılığın altında her zaman hazırda beklediğini göstermek için ortaya koyar. Bu nedenle, istikrarsızlık bütün metinlerde öncül bir şarttır (Almond, 2012: 66). Derrida, metinlerdeki istikrarsızlıkla böylece, anlamın çoğul yapısına değinir. Bu nokta, dekonstrüksiyonu bir metot olmanın ötesine taşıyan hali de gösterir.

Metodolojik olarak ele alındığında dekonstrüksiyon, normsuzluğu, şekilden yoksunluğu ifade eder. Dekonstrüksiyonun her metinde, metnin kendi tek-liğinde ve özgünlüğünde gerçekleşebilecek olması, onu zorlu bir okuma pratiği olarak öne çıkarır. Dekonstrüksiyon ile Derrida kolay bir çözüm yerine radikal bir kökten sökmeye, parçalara ayırma ve parçaların ortaya serimlenmesi açısından oldukça etkili, özgün ve sonsuz bir okuma sunar. Batı felsefe geleneğinde, ‘şiddet hiyerarşileri’ olarak kurulmuş ve hala devam eden temel kavramsal karşıtlıklar, özlerinde yine bu karşıtlıkların gerilimini de barındırır. Kavramsal olarak, temelden karşıtlık sunmakta olan dişil-eril, zihin-beden, aynılık-farklılık, ben-öteki, akıl-duygu gibi kavramlar, her seferinde ilk kavramın ikincisine hükmetmesi ve bir şekilde ona hakîm olması ile açılır. İlk kavram ikincisine her zaman üstündür ve ikinci kavram bu şiddete devamlı olarak maruz kalır. Dekonstrüksiyon bu hiyerarşileri, -yıkmak ve yeniden yapmak ne kadar zor olursa olsun- hedef alır. Böylece dekonstrüksiyon ‘Batı rasyonalizminin ötekisi’nin gerçekliğine tanıklık eder. O doğadaki, kendimizdeki, başka insanlarla diğer halklardaki

ötekinin bastırılmasına karşı koyar, ... bizim şemalarımıza uymayanlara sözcülük eder ve inatla, ötekinin kendi ötekiliği içinde var olmasına imkân tanımamasını savunur (West, 2008: 301). Böylece, dekonstrüksüyon yalnızca epistemolojik bir çerçeveye konu olmaz. Bunun ötesinde, siyasal bir eleştirelliğin de taşıyıcısı haline gelir.

Dekonstrüksüyonun konumlandırılması söz konusu olduğunda, bunun genelde Batı düşüncesinin teoride ve pratikte eleştirisi olduğu görüşü yaygındır. Bu eleştirelliğin özünde ise metafiziğin temellendirme yönelimi yer alır. Söz konusu temellendirme çabası, her zaman *var olan*'da kurulmuş bir temele yöneliktir. Ancak Derrida, Heidegger gibi böylesi bir temel arayışının, zaten temelden yoksun bir çaba olduğunu göstermeye çalışır. Bu anlamda dünya bir temelden yoksundur. Bu nedenle *var-olanda*, varlık kalıbında bir temel aramak nafile bir çaba olduğu gibi, yazıyı da tanımlayan şey ayırdediciliktir. *Différance* ile yazı, yeni farklılıklar arasında süregelen bir yarışma gibi görünür; var olanla olmayan arasındaki bir çekişmedir bu. Farklı olan “diğeri”, onu algılarımızla kuşatma çabalarımızın tümüne rağmen daima tanımlayana karşı direnir (Skibekk & Gilje, 2006: 587). Derrida'nın öteki'yi konumlandığı nokta, bu nedenle, yalnızca metoda ilişkin olmayan, siyasal bir anlam da yüklenen bir eleştiridir.

Var olan'a dair sarsıcı, yıkıcı ama yeniden kurucu eleştirel okuma olan dekonstrüksüyonun çelişkili görünmesi doğal olarak arzu edilen bir şeydir. Söz konusu bu çelişki, hem yıkma-*destruction* hem de kurma-*construction* eylemlerini içerir. Yıkmanın ve yeniden yapmanın birlikte yer aldığı dekonstrüksüyon, var-olan'ı yıkarak mevcut olanın eleştirisinde bulunur; mevcut olanın eleştirisinden ortaya çıkanlarla da yeniden yapmaya yönelir. Herhangi bir kavramın ya da metnin bu şekilde ele alınması askıya alma ve erteleme ile birlikte siyasal olanaklılık olarak öteki'ne dair bir olanak yaratılması anlamını taşır. Dekonstrüksüyon, olanaksızmış gibi görünse de eşzamanlı yıkma-kurma'nın örnekleri de mevcuttur. Bunun en öne çıkan örneği, parçalara ayırma ve yeniden parçalara ayırma meselesidir. Sınırlarını yeniden belirlemek için bir seçim bölgesi parçalara ayrıldığında, bir kumaş parçası bir başkası yapılınsın diye parçalara ayrıldığında eski parçanın yıkımıyla yenisinin yapımı eşzamanlı olarak gerçekleşmektedir. Şu halde yapıbozum öncelikle bu kurucu parçalama mantığının felsefe ve edebiyat metnlerinin daha sonraları hukuk, siyasi, idari metnlerin de ekleneceği şekilde okunmasına ve yorumlanmasına uygulanması olarak tanımlanabilir.

Okumak, parçalara ayırmaktır. Yeni parçalamayı gözler önüne sermek ise, yazmaktır. O halde yapısöküm bir kuram değil, dikici parçalamalarla okuma uygulamasıdır. Derrida'nın yapısökümü böylesine yenilikçi, böylesine gizemli ve bazen de böylesine şiddetli görünebildiyse, bunun sebebi çoğu zaman onun geleneksel metinlere dair önerdiği parçalamanın, bizzat yazarları tarafından gösterilen kıvrımları izlemeyi reddetmesi, yani onların benimsedikleri ve kendisinin ise sarsmak istediği felsefi duruşun temelinde bulunan belli sayıdaki hiyerarşi ve ayrıştırmayı kabul etmeye yanaşmamasıdır. Kavramlar ile kavramsal değeri olmayan sözcükler arasındaki hiyerarşiyi, kanıtlamalar ile örnekler arasındaki hiyerarşiyi, metin ile notlar arasındaki hiyerarşiyi, önsöz ile eserin kendisi arasındaki hiyerarşiyi ve hepsinden öte, söz ile yazı arasındaki hiyerarşiyi. Yapıbozumun, yol açmış olduğu retleri ve coşkuları açıklayan yıkıcı tarafı, verili bir felsefenin kavramlarını ayrıştırmak, bozmak, yeniden oluşturmaktan veya birleştirmekten çok felsefenin belli belirsiz sınırlarını bozmak-yeniden oluşturmak, yani felsefenin yazılı metin statüsüne gösterilen ısrarlı dikkatle, Sokrates ile birlikte yazının reddedilmesine dayanan felsefenin kendisinin dış hatlarını hafifçe gölgelendirmekten ibaret oluşundan ileri gelir (Ramond, 2011: 58-60).

Dekonstrüksüyona Derrida'nın verdiği önem, ona yöneltile eleştirilerin yola çıktığı noktalardan oldukça farklı bir çizgide seyretmektedir. Dekonstrüksüyunun belirli bir metodolojiden ve kurallardan yoksun veya sıyrılmış olması, yetersiz veya yalnızca belli başlı şeylerde uygulanabilirliğinin olduğu anlamına gelmez. Tersine Derrida'nın da yöneldiği gibi, yapıbozum tam bir toplumsal ve siyasi dikkat, sorumluluk, adalet, kurumlaşma ve başkası için duyulan tasa, ihtimam meselesi olarak öne çıkar. Yapıbozum aslında, felsefenin ya da ilgili tüm öteki alanların kıyıları ile ya da çerçeveleri ile ilgilenmekten ibarettir. İşte bu nedenle yapıbozumcu bir tutum, metinlerin üretiminin tüm kurumsal yönüne dikkat göstermekten başka bir şey ifade etmez.

Derrida yapıbozumun; bir geri çekilme tutumu olmak bir yana, başkasına ilgi göstermeyi öne taşıyan bir aktüalite meselesi olduğunu ve böylece *différance*'in kayıtsızlığa değil, tersine aciliyet içinde adaletin kendisine yöneldiğini savunur (Yalçın, 2013a: 29). Adaletle ilgili bir "karar" çelişkili biçimde kuralların uygulanmasını ve kuralların askıya alınmasını gerektirir: çünkü ancak ortak kurala

dayalı olarak adalet olsa da ne doğrulanabilir olanın tekilliğini ne de yargıcın özgürlüğünü hesaba katması bakımından adaletsizliğin ta kendisidir. O halde bu askıya alma ile uygulama, tam da adalet telaffuz edildiği anda birleşir. O halde “adalet” tam da yasanın bir yıkım-yapımının, yani bir yapıbozumun paradoksal yapısıdır (Ramond, 2011: 60-62).

Adalet ile özdeşleşme açısından dekonstrüksiyon, yasaların yorumunun dikkatli bir uygulaması olarak da ortaya çıkar. Bir “hak” asla kendi kendine oluşmaz, her zaman yapılandırılır. O halde bir hakkın yapılandırılabilir olması aynı zamanda yapısı bozulabilir olmasını da mümkün kılar. Kendinde adalet ise; karar anı, tekil-liğe, olaya, mutlak başkalığa dikkat ânı olarak yapısızdır, dolayısıyla da “yapısı bozulamaz”dır. Buna göre dekonstrüksiyon, şeylerin kendilerine gösterilen nedensiz şiddete değil, tüm biçimleriyle gerçekliğin en genel, paradoksal ve diferansiyel yapılarının hareketini anlamaya yönelir (Ramond, 2011: 60-63). Alışıldığı üzere, geleneksel olarak yeniden çözümleme ya da bunun tersini belirginleştirme veya üçüncü bir koşulu, durumu, fikri ya da içeriği kaynak göstererek zıt bir koşulu diğerine indirgeme temel bir kabuldür. Klasik olarak felsefe, bu nedenle, bütünlük içindeki çeşitliliği azaltmaya kalkışmaktır. Ancak, burada dekonstrüksiyon eleştirel bir hal olarak öne çıkar.

Bu açıdan, baskın bir gelenek içinde kalmış (Platoncu/Kartezyen) ve açık bir şekilde idealist bir çatının yeniden atanması ya da yer değiştirmesi olan her tutum dekonstrüksiyon tarafından karşılanır (Hahn, 2014: 84). Derrida, dekonstrüksiyonu açıklarken *pas de methode* ifadesinden yola çıkar. Buradan hareketle dekonstrüksiyonun hem method olmadığını, hem de metodolojik bir adım olduğunu söylemek mümkün olabilmektedir (McQuillan, 2000: 5). Bu açıdan bakıldığında dekonstrüksiyonun metot olmayışı ama aynı zamanda metodolojik bir adım olması aporetik bir durumu açığa çıkartmaktadır. Ancak dekonstrüksiyon da zaten tam da böyle bir aporia’ya yöneliktir.

Dekonstrüksiyonun biricikliği, her seferinde her yapının yıkılmasında ve her parçalara ayırma işleminde ve yeniden de bir araya getirme işlemlerinde metne dair bir özgüllük ve tek-likte ortaya konulur. Bu yüzden dekonstrüksiyon eşsizdir ve arada kalmış olanı, aporetik olanı açığa çıkartır. Sadece yazılanların bir diğerinden farklı olması değil, okumada da yapısökümle birlikte birbirinden birinden farklı anlam ve yorumların çıkması önemlidir. Dekonstrüksiyonatıf bir okuma, metni eşsizmişçesine ve yeniden

üretilemeyecekmiş gibi bir tehlike anında arada bırakır. Bir metnin eşsiz olduğunu söylemek ve onun başka herhangi bir metne indirgenemeyeceğini ifade etmek, söz konusu metnin diğer metinlerden ve metinsel kaygılardan izole edildiğini ifade etmek ile aynı değildir. Aslında bu durum tam tersi bir durumu ifade eder. Dekonstrüksiyon, metni kendi tekilliği içerisinde okur. Dekonstrüksiyon, metnin içindeki indirgenemez olana karşı duyarlıdır; zaten indirgenmesi mümkün olmayan ama yine de heterojen olanı vurgular, onun özgünlüğünü ortaya çıkartır. Dekonstrüksiyon, metnin yazarından önce konuşmasına imkân verir ve metnin okuyucuya ne söylemek istediğini dinler (McQuillan, 2000: 5).

Hiçbir şey hakikatten⁴ ileriye gidemez. Bu dekonstrüksiyonun neredeyse muhtemel bir tanımı olmaya yaklaşmaktadır. Çünkü dekonstrüksiyon her zaman, metinde okuma eylemi henüz başlamadan konuşan diğerine açık olmak zorundadır. Düşünmeye başlamadan önce, bendeki bilinçsiz "öteki" veya "diğer" konuşmaya başlar. Bilinçsizlik durumu hakkında düşünmeye başladığımda, bendeki bilinçsiz olan bilinç durumuna geçer ve onun ötekiliği azalır veya asimile edilir. Ötekiliği, ötekilik olarak bilmek imkânsızdır ve bu konuda ben düşünmeye başladığımda ötekilik durumu aynılığa indirgenir (McQuillan, 2000: 6). Böylece dekonstrüksiyonun ötekinin konuşmasına olanak veren bir okuma eylemi olduğunu söylemek mümkün olabilir.

Bu tanımlamanın iki sonucu olabilir. *İlk olarak*, dekonstrüksiyon, metne uygulanan metot olmaktan öte, okuma adına tekil bir eylemdir. Bu bakımdan okuma eylemi veya durumu olarak nitelendirilebilir. Dekonstrüksiyon, metinden bağımsız ortaya çıkmaz ve sadece okuma anında veya durumunda ortaya çıkar. Derrida'nın Maurice Blanchot okuması yapısökümdür, aynı, Paul de Man'ın Proust okuması veya Elenor Bryne'in bir Disney filmini okuması gibi. Ancak bu okuma anlarının veya durumlarının dışında dekonstrüksiyon yoktur. Bu bağlamda dekonstrüksiyon yalnızca her metin için bir kez meydana gelir. Dekonstrüksiyon, okuma sürecinde kullanılacak olan metot veya prosedür olmaktan ziyade, okumaya yöneltilen tekil bir eylemdir. Bu açıdan, her dekonstrüksiyon eşsizdir ve okunma anında ortaya çıkan tekillik durumudur. Eğer

⁴ Derrida dekonstrüksiyon ve *différance* ile bir hakikat yıkımı da gerçekleştirir. Doğruluğun ve hakikatin yapısı ile ise belirsizlik üzerinden oynar.

bunun ötesine geçilmek istenirse, metnin dışında dekonstrüksiyon yoktur denilebilir (McQuillan, 2000: 6).

İkincisi, dekonstrüksiyon imkânsız bir koşula bağlıdır. Eğer dekonstrüksiyon, ötekinin konuşmasına imkân sağlarsa; düzgün veya uygun dekonstrüksiyon bilinemez, çünkü biz ne zaman öteki'nin konuştuğunu duysak, ötekinin ötekiliğini kendi aynılığımıza indirgemiş oluruz. Bu açıdan uygun dekonstrüksiyon her daim mümkün olmayabilir. Ancak, örneğin, Derrida'nın metinlerinde 'öteki' konuşmaya devam eder, böylece biz de ötekiliğin etkileri için Derrida okumaya başlarız. Bu sayede de dekonstrüksiyon sonsuz bir okuma eylemi olarak devam eder. Dekonstrüksiyon için bir sınırlama da meydana gelmez (McQuillan, 2000: 7-8).

Dekonstruksiyon hem yıkmak hem de kurmak anlamına geldiği için, hem parçalamanın, hem de birleştirmenin vasıflarını barındırır. Bu kurucu parçalama eylemi, dekonstrüksiyonun metin çözümlemesinde ele alındığında söz ile yazı arasındaki ayrımı görünür kılması gibi önemli ve kritik bir ayrımı ortaya koyar. Yapısöküm, ikili açıklamaları ve kavramsallaştırmaları kabul etmeyerek ve yıkıcı tarafını kullanarak verili bir felsefenin kavramlarını ayrıştırmak, bozmak, yeniden oluşturmaktan ve birleştirmekten çok, felsefenin belli belirsiz sınırlarını bozmayı ve yeniden oluşturmaya hedefler (Ramond, 2011: 59-60). Metin okunurken, parçalarına ayrılır ve kendi içindeki nihai bütünlük bozguna uğratılır. Ancak, ortaya çıkan yeni kurulmuş başka bir anlamdır. Derrida dekonstrüksiyonun tam bir toplumsal ve siyasi dikkat, sorumluluk, adalet, kurumlaşma ve 'öteki' için duyulan tasa meselesi olduğunu göstermeye çalışmıştır. Ben olarak karşımda konumlanan başkasına yönelen böylesi bir tasa felsefesi için, kişinin ben'den, yani egosundan da vazgeçmesi gerekmektedir. Başkasının varlığının veya oluşunun ben üzerinden tanımlanması, zaten, en baştan başkası için kritik bir noktadadır. Belki de bu karşıtlık insanın bazı şeyleri anlamak ve anlamlandırmak için bir oyun olabilir, ama ben'i merkeze koyan bütün yapılanmalar ben'e dair olmayanlara da müsamaha göstermemektedir. İşte her şeyin kendi içerisinde ve diğerlerine karşı sunduğu özgünlüğü kavramak için ben'i merkeze koyan hemen her şeyden vazgeçmek ve bakış açısını tek bir kurucu ve diğerlerine karşıt olan özne düşüncesinden ayırmak önemlidir.

Dekonstrüksüyonun amacı bir şeyi devamlı olarak yıkmak veya parçalamaktan çok, o şeyin bir bütünlük içerisinde nasıl işlediğine odaklanmak ve çözümlemektir. Bu açıdan bakıldığında ise, yıkılan şeyin yeniden yapılandırılması gerekmektedir. Bunun için de verili olan hemen her şeyin eleştirisinin yapılması olanaklı olmalıdır. Dekonstrüksüyon ile de bu eleştiri ve eleştiriye bağlı olarak da yıkmak ve sonrasında yeniden yapmak hemen her şey için mümkün kılınır. Eleştirinin odağına yerleşen temel mesele ise, Batı geleneğinden miras kalan karşıtlık meselesidir. Pek çok kavram çoğunlukla, birbirlerini tamamlamaktan çok birbirlerine olan zıtlıkları ön plandadır. Dişil/eril, uzam/zaman, iyi/kötü, doğru/yanlış gibi birbirlerine zıt olan kavramlar dekonstrüksüyon ile çözümlenir. Bu kavramların inşa aşaması, zaten ilk başta anlama ve anlamlandırma açısından zıtlıklar üzerine kurulmalarıdır. Bu bağlamda Derrida ve dekonstrüksüyon öteki'si olmayana doğru ilerleyen bir çözümleme yapar. Ötekisi olmayan ve dünyanın en saf, mutlak ve doğru algılanışı da adalet ile gerçekleşmektedir.

Özellikle ikili karşıtıtlıklara dayanak noktası oluşturan metinler, bir kavramın başka bir kavrama oranla ayrıcalıklı görüldüğü anlam yapıları inşa eder. Derrida bu karşıtıtlıklardaki önyargıları ortaya çıkartmaya çalışır ve yapısöküm gereği ortaya çıkardıklarını da zaman zaman tersine çevirir. Yapısöküme maruz bıraktığı metinlerde o metni yapılandıran ya/ya da mantığına direnen kavramlar bulur. Metindeki kavramlar bu direnen kavramların ortaya çıkarılması ile etkilerini yavaş yavaş yitirmeye başlar; bu da yapısökümün ulaşmak istediği noktalardan birisidir (Richards, 2008: 139).

1.1.1. Karar Verilemezlik, Semiyotik ve Gramatoloji

Karar, herhangi bir şey karşısında genel olarak kişinin mantıksal süreçlerle birlikte vardığı kesin yargı olarak tanımlanabilir. Ancak karar konusunda, temel bir rol üstlenen karar verilemezlik, kararın en temel kurucu edimidir. Kararın samimi ve gerçekten bir karar olabilmesi için, karar anından önceki hazırlıkların aşılmasını içermelidir ve bu da karar vermeye dair gerçekleşen her türlü girişimin aporia tarafından kuşatılmasının olanağını sunar (Reynolds, 2002: 449).

Derrida'nın özellikle son dönem yazılarında sıklıkla hemen her zaman altını çizdiği karar verilemezlik, onun felsefesi açısından oldukça önemli bir anlama sahiptir. Buna göre karar verilemezlik, bütün karar verme eşiklerinde kurucu bir rol oynar. Bir kararın,

gerçekten bir karar olabilmesi için, kararı oluşturmaya yönelik bütün öncelikli hazırlıkların yapılmaması gerekmektedir. Karar verilemezlik, *Gramatoloji*'de tematize edilmemiş olsa da, Derrida'nın ele aldığı neredeyse tüm meselelerde karar verilemezlik üzerine temel bir görev yüklenmiştir. Karar verilemezlik durumu Derrida'nın eleştirel bir konumda yer aldığı ve dekonstrüksiyona uğratmaya çalıştığı düalizmin ve buna bağlı pek çok kavramın nasıl en başından sorunlu olduklarını göstermeye yönelik çözümlemelerde en göz önünde olanıdır. Karar verilemezliği bu kadar göz önünde tutan şey ise onun hemen her konuda başat bir rol üstlenmesidir; çünkü kararın kendisinin öncülü olarak mevcut olmaktadır (Reynolds, 2002: 450). Kararın kesinleşmesinden önceki karar verilemez-lik deneyimi kararı sorumluluk ve etikle ilişkili kılar. Derrida'nın karar verilemez-liği öncelikli bir konumda tutmasının nedeni ise, karar ve onun öncülü olan karar verilemezliğin tecrübesini *öteki* üzerinden ele almasıdır. Bu varsayma, bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde karar verilemez-in aporiasında kendisini sunar. Kararın sorumlu ve etik bir karar olabilmesi için, onu her türlü hesaplamadan, plandan ve araçsallaşmadan korur.

Derrida *karar* vermenin, bir *bilme* veya *biliş* olamayacağını ve karar anının delilik olduğunu iddia ederek; bütün kararların inanca bağlı olduğunu ve inancın da, kararın da birbirlerine bağlı olduklarını öne sürmektedir. Böylesine bir kararın tanımı, delilik anının da ötesinde rasyonelliğin ve hesaplanabilir düşüncenin arasındaki paradoksallığı gün yüzüne çıkartır. Söz konusu bu paradoksallık, ağırlıklı olarak *Deconstruction and the Possibility of Justice*, *Gift of Death* ve *Politics of Friendship* adlı eserlerinde görmek mümkündür.

Derrida felsefesinde kararın öncül bir konumda yer alması, kararın belirleyiciliği ve bizatihi akışın kendisini, kendi olağanlığından ve durağanlığından ayırması ile gerçekleşmiştir. Karar, her şeyi belirleyen olarak bir kesinlik sunar. Ancak karar verilemezliğin kararın üzerindeki etkisi ya da egemenliği, onu evrensel bir sorumluluğa açar. Bu noktada karar verilemezlik Derrida'nın düşüncelerinde ya da felsefesinde bir tereddüt ya da kararsızlık olarak adlandırılrsa da *kararı* etkileyen ve onu aporiası ile kuşatan *karar verilemez-lik* dekonstrüksiyonu mümkün kılar. Derrida bunu, erteleme ve askıda bırakma ile gerçekleştirir. Bu açıdan ele alındığında tereddüt etmek ya da kararsızlık, tam olarak bahsedilen karar verilemez olanı karşılamaz, aksine onu bir *ismin*

egemenliği altına sokar. Temel düzeyde tereddüt etmek ya da kararsızlık, seçenekler arasındaki seçenek imkânını zorlayan bir eyleme geçme durumu olsa da, karar verilemez-olan; Derrida felsefesi açısından doğrudan *öteki*'ne, *karara*, *egemene* ve "*kim 'liğe*" bağlanır (Yalçınır, 2015a). Çünkü karar verilemez-olan, kararı lanetler ve egemenliğe, önceden belirlenmeye, planlanmaya karşı duran ve sürekli olarak değişimi körükleyen, sabitliğin ve sabitlenmenin karşısında duran *harekete* destek verir. *Ben* ve *öteki*; sabit bir kimliğin ötesinde her an değişim içindeyken, belirli bir plana ve programa göre verilen her karar, sabitliği ve sabitlenmeyi destekler. Karar verilemezliğin tecrübesi aynı zamanda buna karşı bir direniştir.⁵

Sorumluluk ve etiğin evrenselliği üzerine, *Gift of Death*'te Derrida, tek-leştirme ve tek-leş-menin tehlikelerine değinirken, gerçek sorumluluğun öteki ile toplumun daha genel talepleri arasında oluşmakta olduğundan da bahseder (Reynolds, 2002: 452). Bu durumda sorumluluk karar verilemeyen kararın davası olarak devam eder; öteki olan – bu durumda *farklı* olan- toplumsal olanın taleplerine karşı kendi taleplerinden çaresiz biçimde ayrılmak durumunda kalır. Çünkü normal olan, toplum tarafından onaylanandır ve normal olanı da *kararı* veren belirler (Yalçınır 2015a). Bu bağlamda Derrida için karar veren kişi ne karar verirse versin, o karar tamamı ile haklı bir karar olmaz. Derrida bu durumu, *Gift of Death* adlı eserinde onto-teolojik bağlamıyla ele alır.

Derrida'nın karar verilemezlik üzerindeki vurgusu, karar verme eylemi üzerine hareketsizlik veya durumu olduğu gibi kabul etme ifadesi olarak tanımlanamaz. Bu hususta kararı belirleyen aciliyet gerektirmesidir:

Karar verecek olan kuramsal açıdan kararın hazırlığına ne kadar dikkatli olursa olsun, karar anı; eğer karar olacaksa, bilginin birikimine karşı heterojen olmalıdır. Bunun aksi durumunda ise sorumluluk söz konusu değildir. Buradan hareketle kararı veren veya kararı alan kişi her şeyi bilmeyebilir. Eğer bir karar olacaksa, henüz bilinmeyen ve tahmin edilemeyen bir geleceği öne almaktır (Reynolds, 2002: 452).

Derrida'nın bu konuda temel amacı kararın esas itibari ile onun için yapılan ön hazırlıklardan farklı olduğunu vurgulamaktır. Karar ile kararı oluşturan bilgi veya deneyim arasındaki ilişki, aşkınlık üzerine bir kararın mümkün olmadığını da gösterir (Reynolds, 2002: 453). Söz konusu aşkınlık, karar verilemez-in aporiasını, onun

⁵ Kararverilemezliği, "hiperepokhal kriz"le irtibatlı bir "direniş heterotopolojisi" olarak ele alan bir değerlendirme için bkz. Yalçınır (2013).

tecrübesi ile beslenen karar ise, gerçek geleceğin –*l’avenir*- olanağını ortaya çıkartır. Derrida için gerçek gelecek, karar verilemez ile desteklenir ve tamamen her normdan, belirlenimden, plandan yoksun olarak kalır; böylece, *ötekine* olanak verir.

Politics of Friendship adlı eserinde ise kararın öznenin öznelliğini şaşırtmak zorunda olduğunu ileri sürer. Burada, aynı zamanda, bizi özgür iradenin egemenliğinden oldukça uzağa sürükleyen ve “öteki”ni de kökten pasif duruma getiren bir durum söz konusudur. *Ötekini* paralyze eden karar, karar verilemez-in tecrübesi ve aporisi ile beslenmediği sürece onu egemenliği altına alır, ötekinin üzerinde tahakküm kurar. Nihayetinde karar, bilinçsizdir; ancak, yine de sorumluluğu temel olarak kullanır. Çünkü *karar*, daha kesinleşmeden zamanda ve uzamda asılı kaldığı belirsizlik içerisinde her ihtimali, her olasılığı kendi içerisinde barındırır (Yalçiner, 2015b: 148). Rasyonel hesaplara bırakılmadığında ise söz konusu *karar*, öteki’ne olanak sağladığı için de bilinmez in imkânının açılmasına müsaade eder, bu yüzden ‘gelecek olan’ bilinmediği için bir çılgınlık anını da mümkün kılar. Karar anının barındırdığı bu çılgınlık, hesaplanabilir çıkarımların da ötesine sıçrayarak sorumluluğun gerektirdiği talepleri yerine getirir.

Kesin bir düzeyde, bütün karar verme durumlarını zorunlu olarak saran aporianın üzerine bir argüman yüklemek zordur. Derrida’nın özellikle karar üzerine odaklanması ayrıca önemlidir; çünkü herhangi özel bir karar bile özel bir durum gibi tasavvur edilemez, her durum ve duruma bağlı karar kendi içerisinde zorluklarla ve hatta kendi eşsizliğinde tasavvur edilir. Karar kendisinden önceki keşiflere veya herhangi bilgi türüne güvenemez. Bu durumda da karar; adil, adaletli ve doğru bir şekilde kabul edilebilir olanı arayan, karar verilemezliğin sonraki formuna yönelik eylemlere de katlanmak durumundadır (Reynolds, 2002: 454). Bu nedenle:

Dekonstrüksiyon apolitik değildir ve olamaz da. Derrida’nın önerdiği üzere metne içeriden müdahale eder. Ancak dekonstrüksiyon ele alındığında ‘karar verme’yi karar verilemezliği dikkate alarak gerçekleştirdiğimizde bu neredeyse karar vermenin aşkınsal bir koşul gibi sunulması anlamına gelmektedir. Bu hesaplanabilir ‘karar verme’nin karşısında yer alan imkânsızın koşulu ve karar verilemezlik ile beslenen bir ‘karar verme’dir (Reynolds, 2002: 463).

Derrida’nın kararverilemezlik meselesini, kendi düşünsel dünyasının merkezine koyması, daha sonraları ise ahlaki ve politik konulara da dahil etmesi önemlidir. Böylece, dekonstrüksiyon da adaletin/hakkaniyetin temeli haline gelir. Derrida özellikle son dönem eserlerinde karar verilemezliğin önemini, günümüz dünyasında

politik eylemin ve adaletin temellendiğini varsaydığımız mutabakatın anlaşılabilmesi açısından oldukça hayati bir önem taşımaktadır (Bates, 2005: 2).

Derrida için kararverilemezlik, belirsizliğin varsayımı ya da anlamın özgür yorumlanması değildir. Bunun daha ötesinde karar verilemezlik, dilin kalbinde yer alan belirli bir yapısal formun açıklanmasıdır. Bu bağlamda dekonstrüksiyon da tekrar ve tekrar bir sergileme pratiğidir. Bu nokta, aslında, kararın başka türlü verilebileceğini de göz önüne sermektedir. Anlamın çokluğu yalnızca sözcüklerin sonsuz zenginliğinden kaynaklanmamaktadır. Aynı zamanda, bu durum, karar verilemezliğin biçimsel uygulanmasından da kaynaklanmaktadır (Bates, 2005: 4).

Böylece Derrida, karar verilemezlik durumunun apolitik olmayan bir düzlemde temel birkaç bağlam üzerinden okunabileceğini not etmiştir. Bunlardan ilki, ikili bir diyalektiği ifade eder. Bu da, bir direniş imkânı olarak öne çıkar. Böylece, hesaplanabilir düzenin, karar verilebilirliğin limiti içinde veya biçimselleştirilebilen eksiksizliğin alanına nüfuz edilebilir. Bu noktada heterojen bir alanı korumak mümkündür. Burada Derrida; belirli bir karar verilemezlik veya karar verilebilirliğin alanını açmaktadır. Bu bağlamda, etik ve politik sorumluluk karar verilemezliğin tecrübesi ile kararın öncülü olarak ortaya çıkar. Bir karar, alınması çok kısa bir sürede gerçekleşmiş gibi görünse de, karar, herhangi bir temkinden veya ihtiyattan önce vuku bulmaz. Karar, yalnızca deneyim sonucu ve karar verilemezliğin deneyimi sonucu oluşturulur (Bates, 2005: 5-6).

Derrida'nın bu esaslar çerçevesinde tartıştığı ve üzerinde durduğu konu kararın hakiki olmasıdır. Özgür ve sağduyulu karar, esaslı bir karar verilemezliğin koşulları ile gerçekleşir. Karar verilemez olan, dekonstrüksiyonist bir okuma esnasında ortaya çıkar. Karar verilemez olan olmadan verilebilecek herhangi bir karar; belirli kurallara ve prensiplere bağlı, onlar tarafından belirlenmiş veya programlanmış olur. Bu durumda da karardan bahsetmek mümkün değildir. Her gerçek karar, etrafını saran aporiayı tecrübe etmeli ve nihayetinde de söz konusu aporiadan bir iz taşımalıdır. Böylece, karar, belirlenimlere ve hesaplamalara yabancı olmalı ve bunlara karşın heterojen kalmalıdır. Karar verilemez birbirine zıt anlamlar, kurallar veya seçimler arasındaki bir tereddüt veya dalgalanma değildir. Olanaksız kararı anlayabilmek için, karar anından vazgeçilmiş olunmadığını anlamak gereklidir. Derrida'ya göre karar verilemezlik anı

kararı gerçek ve mutlak yapan şeydir ve aynı zamanda hayatta bir kesinti yaratır. Her karar da, hayata/dünyaya dair bir müdahaledir. Bu nedenle karar, bir delilik anıdır çünkü kendi mecburi olmama durumunu tanır (Bates, 2005: 6).

Olanaksız olana, Derrida düşüncesinin farklı yansımalarında rastlanmaktadır. Bu açıdan, imkânsız olan devinime, harekete geçirendir. Derrida için imkansız olan pek çok farklı adlandırmalarla anılmaktadır: delilik, gelecek olan demokrasi, salt konukseverlik, karanlık, dehşet verici, kaos gibi (de Ville, 2010: 239). *“Ben imkânsızı onaylıyorum, karşılayamasam da saf konukseverliği arzuluyorum, olduğu gibi tecrübe edemesem de imkânsızın olasılığına evet diyorum.”*

Derrida bu noktada, imkânsız ve karar ilişkisini semiyotik bir bağlamda ele alır. Semiyotik; bir şeylerin yerine kullanılabilen oluşların, işaretlerin, imlerin çalışma alanı olarak tanımlanabilir. Bu anlamda semiyotik, yazı ve konuşma gibi bir temsille veya iletişimle sınırlandırılmaz. Semiyotik yalnızca bizim günlük konuşmalarımızdaki ifadelerimizin yerine kullanılabilecek olan işaretlerin çalışma alanına girmez, buna her şeyin yerine kullanılabilecek olan diğer şeyleri de katar. Yerine geçme veya yerine kullanılma durumu semiyotiği anlamak için basit bir yöntem olabildiği gibi, aynı zamanda tartışmalı ve siyasaldır da. Semiyotiğe yönelik yoğun tartışmaların da özü tam olarak bu oluşların bir şeylerin yerlerine geçme veya kullanılma durumudur (Maras, 2002: 115).

Batı felsefesinde kelimelerin yayılmasında anlamların katılımını eksiltmek için karakteristik bir arzu mevcuttur. Derrida için ise, anlamı indirgemedi, anlamların çoğulluğuna yönelmek öne çıkan bir özelliktir. Batı metafiziğinin amacı saydam bir dili bulmak iken, dilin saydam bir görünüme doğru yerleşmesine direnmek gerekir. Derrida konuşmanın, dilin ve düşüncenin tarihselliğini sonsuz olmadıklarını, ama tarihsel olduklarını açıkça göstererek araştırmasına dahil eder (Hahn, 2014: 28).

Derrida, bütün Kıta Avrupası felsefesinin, Platon ve Aristoteles'ten bugüne karşıt kavramlar üzerine kurulduğunu ve devam ettiğini öne sürer. Batı geleneği, kavramları ikili zıtlıklar üzerinden ayırmıştır. Ancak bu ayrım belirli bir adaletsizliği de taşır. Derrida bunun oldukça cesur bir adım olduğunu ima etmekle birlikte, özellikle, yazı ve söz karşıtlıklarını *Gramatoloji* ve *Platon'un Eczanesi* adlı eserlerinde ele alır

(McQuillan, 2000: 8). Bununla birlikte, bu ikili yapının bir mutlaklık olarak da görülmemesi gerekir.

İdeal olanın *hakikat* olan ile maddi olanın ise zihin ile olan birleşimi, Batı felsefesi geleneğinin kökenlerinde saklıdır. Bu noktada Platon felsefesi bu bağlantının çıkış noktası olarak ele alınabilir. Bir insanın, kendi bilincinin salt bir kesinliği hakikati yaratan şeydir. Söz konusu bu bilinç üzerine bir anlık şüphe ya da kanıtlama çabası, güvenilmezdir. Yazının sorgulanması ise tam da bu güvenilmezlik ile başlar. Platon'un *Phaedrus* metninde yazı ele alınır; bilginin her daim canlanmasına, yeniden ortaya çıkartılmasına ve üretilmesine olan ihtiyaç yazı ile birlikte ikincil planda kalır. Ancak yazının bu ihtiyaçları gidermesi, bellek kaybını da ortaya çıkarttığı için yazı mahkûm edilir. Yazı bu noktada bellek için yalnızca iyi *gibi* görünmektedir, ancak hakiki olan yazıda saklı olamaz, yazıya aktarılamaz; her zaman için doğrudan salt bilinçte saklıdır ve sözde ortaya çıkar. Bu hali ile yazı, her zaman bir şeylerin üreticisi olacaktır ancak bellek için kötüdür ve yabancısıdır. Yazı, hakikati öğretmenin kontrolü ve gözetiminden kurtardığı ve böylelikle de yanlış anlama ve tahrifata izin verdiği için, bilgi aktarımında daha az güvenli bir yoldur (West, 2008: 296).

Signature, Event and Context adlı eserinde Derrida, yazıyı iletişimin, semantik mesajın zaman ve mekânda iletilmesini sağlaması açısından incelemiştir. Bu bağlamda Derrida yazının tarihselliğine bakmaktadır. Yazı şeylerin süresini; unutmaya karşılık, hatırlanır kılarak şeylerin unutulmasını bir ölçüde engeller. Böylece, onların hem zamanda hem de mekânda yayılmalarına imkân sağlar. Süresini uzatma, iletişimi yazı ile sınırlı bir alanda mekânsallaştırmaktır. Aynı zamanda iletişimin gerçek doğasından ayırdığı için yazıyı ikincil bir konuma da taşır. Temsili düşünce düşünce'yi ileten iletişimden önce vuku bulur ve ona hükmetmeye çabalar. Bu nedenle, temsili bir karakterde belirlenmiş içerik ile “düşünce” arasında güçlü ve birincil bir ilişki söz konusudur (Maras, 2002: 117-118). Derrida, böylece, düşünce ile iletişim arasındaki bağlantıların izini sürmekte ve temsili olmayan bir imkânı sorgulamaya yönelmektedir. Bu nokta, Derrida düşüncesinde önem taşıyan bir dizi kavramsal tartışmanın ele alınmasını, mutlak kabul edilen kavramların yıkılmasını ve yeniden yapılandırılmasını gerekli kılar.

1.2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.2.1. Bağışlama/Bağışlanma

Kavramsal olarak *bağışlamanın* ne olduğu üzerine yapılacak her türlü açıklama ve tanımlamadan önce, Derrida için bu meselenin, birçok öncülü olan bir soru olduğunun altını çizmek önemlidir. Derrida bağışlamanın ne olduğunu aramaktan çok, anlam olarak ona ne yüklediğini, kimin onu çağırdığını ya da bağışlanma talebinin ne ifade ettiğini soruşturma aciliyetine dikkat çeker. Bağışlamanın Derridacı bir perspektifle okunması, onun geleneksel olarak miras aldığı teolojik ve Tanrısal mirastan soyutlanması veya arınması ile gerçekleşebilir. Bu durum ise, yine, dekonstrüksiyonu devreye sokar. Bağışlama bugüne kadar gelen, belirli bir devralınmışlığın da ötesinde *olanaksızlıktır*. Aynı zamanda da onun olanaksızlığı, onun *koşulsuz* oluşunda saklıdır.

Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness* adlı eserinde koşulsuz ve olanaksız olan ama yine de kendi olanağını, olanaksızlığında saklı tutan bağışlamadan bahseder. Buna paralel olarak Derrida'nın sunduğu *saf* veya *mutlak* olarak ele alınabilecek olan koşulsuz bağışlama, işlevselliği açısından eleştiriye açıktır. Çünkü koşulsuz oluşu, onun tanımlanmasına olanak sağlamaz. En basit hali ile bile koşulsuz bağışlama, hiçbir şekilde limit, ölçü, miktar öncülünü kabul etmez. Onun olanaksızlığı, kendiliğinden olması önem taşır. Zira, her seferinde *varoluşa* konu olduğu anda, bağışlama *yok* olmaya da başlar. Koşulsuz ve koşullu olarak ele alındığında bağışlama, açıklığı ile Derrida'nın sunduğu araçsallaştırılma endişesinin konusudur. Bu açıdan, bağışlamanın kendinde anlamı olan *kendine özgünlüğün*, ortadan kalkması riski her zaman vardır.

Özellikle son yıllarda toplumlar artık, toplu katliam ve çeşitli insan hakları ihlallerini farklı bir boyutta ele alabilmekte, şiddet dolu geçmişleri ile yüzleşmektedir. Bu çerçevede, bağışlama, genellikle karşılıklı uzlaşa yolu ile aranan bir mesele olarak öne çıkar. Özellikle de bağışlamanın politik bağlamda kullanılması, onun içeriğinde bir değişikliğin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bağışlamayı bu siyasal perspektiften ele almak önemlidir. Bu haliyle, bağışlama, toplumları yok eden ve yaralayan intikam çemberini sonlandırma olasılığını yaratan bir durumdur. Ancak bazı düşünürlerin altını çizdiği üzere, çeşitli biçimlerde gerçekleşmiş her ihlal affedilebilir/bağışlanabilir değildir. Teorik anlamda olsa bile ciddi anlamda uzlaşa veya barışma için böyle bir

bağışlama ve bağışlanma gerekmebilir. Bu perspektiften bakınca bağışlama/bağışlanma, bizzat kendi kavramsallığına dayanan bir yeti, yetenektir (Verdeja, 2004: 24). Bağışlama üzerine Derrida'nın yazdıkları, belki de, belleğin farklı tezahürlerini siyasal bağlamıyla ele alan en güçlü açıklamalardır. Kendi imkânsızlığında köklenen ve ona tutunan bağışlama/bağışlanmaya yönelik zorunlu bir aporetik anlayış, bu nedenle, siyasal anlamıyla da dönüştürücü bir etkiye sahiptir.

Bağışlamadan söz ederken aslında etik ve ahlaki bir ödevden de söz edilir. Bağışlama, belirli bir ilişki üzerinde etkili olan, ancak, kimseye veya temsilciye özgü olmayan ahlaki ve etik yeti veya güçtür. Bağışlama otomatik olarak veya doğal olarak belirli prosedürlere göre sonuç çıkartılabilecek bir şey değildir. Yine de bağışlamaya ve onun kullanımından önce, koşullara dair bazı gereklilikler söz konusu olabilir. Başka bir deyişle bağışlama koşulların sonucu olan kuralların sonuçlarını ifade etmez. Daha çok, kendiliğinden oluşan bir olasılıktır. Kurbanın her zaman bağışlanmama –Jankélévitch düşüncesinde bağışlamayı reddetme hakkı gibi- olasılığı söz konusudur. Aksi halde bağışlama/bağışlanma ahlaki ve etik yetisini ve niteliğini kaybeder (Verdeja, 2004: 24).

Derrida *On Cosmopolitanism and Forgiveness* adlı eserinde bağışlamanın bir yeti/yetenek olduğunu ve kendi olanaksızlığında kökleştiğini ifade eder. Bu halde de bağışlama/bağışlanma kökleşmiş bir aporiadır: "bağışlama yalnızca bağışlanamaz olanı bağışlar" ve "bağışlama kendisini olasılıksız olarak ilan etmek zorundadır." Potansiyel olarak bağışlanabilir bir suç bağışlamaya/bağışlanmaya ihtiyaç duymaz, suçluluğundan yoksundur ve de ontolojik düzeyde bağışlama/bağışlanmayı mazur göstermektedir. Diğer taraftan sunulabilecek başka bir argümana göre ise; suç radikal olarak bir kötülük barındırmayabilir. Bu nedenle, suç işleyeni bağışlamaya dair girişilen her eylem gerçek bağışlamayı kurmaz. Böyle bir eylem, sadece suç içeren eylemin işlenmesine dair bazı bilgilendirmelerin sunulabileceği şeklinde olabilir. Bu durum, yalnızca sözde bir bağışlama olarak düşünülebilir ki, bu da, sadece ihlalin tanınmasıdır. Radikal kötülüğe eğilen Kant ve Arendt'ten hareketle Derrida'ya göre, suç işleyen, insan ilişkilerinin hükümdarlığının da ötesine giden ve doğası gereği bağışlanamayacak olan eylemi mutlaka ifa etmiş olandır (Verdeja, 2004: 25). Bu bağlamda Derrida, bağışlamayı suç ve mütekabiliyet ilişkisinden ayırır. Daha ziyade, bağışlamayı aporetik bir çerçeve içine yerleştirerek Derrida, yeni bir ilişkisellik tarifinin gereğine dikkat çeker.

Derrida'nın kaygısı, daha çok, bağışlamanın olanaksızlıklarının taleplerine yöneliktir. Bu nokta; görece ufak çaplı olan ihlal durumu ihlal eden ve edilen için de anlaşılabilir bir durumdur. Bu senaryoda bağışlama bozulmuş veya kırılmış olan bu ilişkiyi yeniden kurmakta yardımcı olur. Ancak, bu anda, ihlalin küçük bir kısmının yaşamasına da izin verir.

Derrida'ya göre bağışlama; aynı zamanda limitsiz olmalıdır. Bu da, bağışlamanın ifade edilmesinde herhangi bir talepte bulunmamasını ve herhangi bir anlam yüklememesini gerektirir. Diğer bir deyişle, bağışlama, sıra dışı olmalıdır. Bağışlama, özürlerin ve uzlaşıların sıradan dünyalarının dışında kalmalıdır. Prensip, bağışlama/bağışlanma için limit, miktar, ölçü ve amaç yoktur. Her ne kadar sonucunda şiddete ara verilse ve intikamdan feragat edilse bile konu bu değildir; bağışlama herhangi bir onarım ekonomisinin parçası olmamalıdır (Derrida, 2001: 27). Burada sözü edilen bağışlama ekonomisi, Derrida'nın bağışlamayı doğrudan uzlaşmaya indirgeyen tutuma yönelttiği eleştiriyi ifade eder. Bağışlama, uzlaşmadan daha öte bir etik ve sorumluluk bağlamının konusudur. Bağışlamanın her seferinde bir şeyler için son nokta olması (kefare, uzlaş, pişmanlık gibi), tam da bu noktaya işaret eder.

Bağışlama, gerçekleştiği her seferde *insandan* farklı bir yücelikten miras alınan bir eylemin gerçekleştirilmesini, örneğin, Tanrı'nın yüce bağışlayıcılığının izdüşümü olarak kutsallık mertebesinde bağışlayan olmayı çağırır. Bağışlama, bu açıdan, normalliği belirten bir yas çalışması veya politikası olarak öne çıkar. Hafıza için bir terapi olmanın yanında, belleği yeniden kurması (sosyal, politik, psikolojik, ulusal, milli) nedeniyle, kurucu bir önem taşır.

Derrida'ya göre; bağışlama normal, normatif ve normalleştirici olmamalıdır. Aksine, bağışlama; olanaksızın adına sanki tarihsel zamansallığın akışını kesmiş gibi istisnai ve sıra dışı olarak kalmalıdır (Derrida, 2001: 32). Derrida böylece bağışlamayı zamansallığın dışına çıkarır. Bu nokta, Derrida'yı "kim'liğe" bağlayan durum olarak, "khor olarak politika" önermesine götürür (Yalçiner 2015).

Derrida bağışlamanın ve bağışlanmanın siyasal olarak araçsallaştırılmasına da karşı çıkar. Onun düşüncesinde; kamusal olarak gerçekleştirilmeye çalışılan özür, savunma veya mazeret üretme, ancak, devlet liderlerinin geçmişle belirli bir seviyede mesafeli

olabilmesine hizmet edebilir. Böyle bir tutum ise, hafıza ve sorumluluk üzerine yapılan etik ve hermeneötik her tartışmanın da üzerini kapatmaktadır. Özrün samimi ve içten görüldüğü yerde bile özür performatif bir güç taşır; yanlışların kabulü ve belirli "bağışlama" tarafından bahşedilmiş/verilmiş bir sonraki "özür" veya en azından devlet nezdinde bir anlayış taşır (Verdeja, 2004: 26). Bu açıdan, Derrida bağışlamayı her zaman bir "gelecek olan" tarifine bağlar. Böylece, performatif olan sürekli açık kalır.

Birçok davada, bağışlama amaçsızca tekrarlanan bir slogan dönüşmüştür. Bu nedenle, hesap verilebilirlik ve karşılıklı tanınmanın arasındaki zorunlu mesafenin kapanması için, tarihsel ve politik hafızaya yöneltilen geniş tartışmaların ve müzakerelerin, bağlı oldukları zamandan çekip çıkartılmaması önemlidir. Ancak, bu noktanın aynı zamanda bağışlamanın terapi vasfıyla ilişkili olarak düşünülmesi gerekir.

Her ne kadar amaç iyileştirici veya tedavi edici olsa bile ve mağdurlara yardımda bulunsa bile bağışlama, zamansallıktan koparıldığında kendi özgünlüğünü ve eşsizliğini kaybeder. Bu halde, başka bir son getirmek için ikincil bir konuma gönderilmiş olur. Bu noktada, bağışlama araçsallaştırıldığı gibi, bağışlamanın dönüştürücü gücü de etkisizleştirilmiş olur. Bağışlamanın kendi amaçsallığı dışında ve daha geniş politik ve sosyal projeler ve amaçlar için araç haline gelişi böylece özetlenebilir. Bağışlama ve uzlaşma ilişkisi, sadece siyasal bir araçsallaşma meselesi olarak görünürlük kazanmaz.

Bu konuyu yansıtan bir başka nokta ise, bağışlamanın gerekli ve zorunlu olmamasına karşın, çatışmaların çözümlenmesi için gerekli bir adım olmasıdır. Hem uzlaş/barış hem de bağışlama/bağışlanma insanların ve toplumların yaşadıkları vahşeti, acıyı ve travmayı yok etmez. Bunlar, kolektif bellekte hatırlanmaya devam eder. Ancak yine de uzlaş ve bağışlama eylemi toplumsal düzeyde çatışmaların çözümünde ve iyileşmede katkıda bulunur (Zembylas, 2012: 46). Bağışlamanın buradaki karşılığı, etiğin rolünde belirir. Bu nokta, Derrida'nın koşul ve şart tartışmasını, bağışlama ve bellek ilişkisine yerleştirdiği yeri gösterir.

Derrida bağışlamayı etik ve şart bağlantısı üzerinden tartışır. Derrida'nın bu konudaki temel argümanı, bağışlamanın koşula veya şarta bağlı olamayacağı yönündedir. Bu nokta, pişmanlığı bağışlama tartışmasına dahil eder. Suç işleyen, açık veya örtük olarak pişmanlık beyan ettiğinde, bağışlanmadan önceki ahlaki değişim/dönüşüm süreci

başlamış olur. Peki bu dönüşümü bir ilkeye bağlamak mümkün müdür? Derrida bu soruya, koşullu bağışlamayı aporetik bağışlamanın karşı kutbuna yerleştirerek yaklaşır.

Bu açıdan bakıldığında "gerçek bağışlama" sunma iddiasında olan herhangi bir girişim, her zaman başarısız olacaktır. Nitekim, böyle bir durumda bağışlama, her zaman, koşullu ve araçsallaşmış olarak kalacaktır. Koşullu ve koşulsuz bağışlama arasındaki ilişki bu hali ile indirgenebilir mi?

Bu ilişki, mutlak ve görelî, evrensel ile özgül arasındaki uzlaşının, heterojenliği ile tariff edilir Derrida'da. Bu noktadan hareketle, bağışlama, her zaman için varoluşa dair bir "indirgenemezlik vasfı" olarak kalmalıdır (Yalçiner, 2013, 2015). Derrida bu noktada, açıkça bir yeti veya yetenek olarak, koşulsuz bağışlamanın gerçek formunu ele alır. Böyle bir bağışlama; imkânsız, olasılıksız bir bağışlamadır. Bu yüzden prensipte bağışlamanın limit yoktur. Belirli bir sona tayin ediliyorsa, o zaman bağışlama saf, salt değildir; bundan dolayı bağışlama, yalnızca bağışlanamaz olanı bağışlar. O halde; ancak, "bağışlanamaz olanın olduğu yerde -eğer öyle bir şey varsa- bağışlama vardır" (Verdeja, 2004: 27-28). Derrida'nın perspektifinden bakıldığında bağışlama; koşulsuzdur. Birbirine zıt kutupları uzlaştırmaktan ziyade, saf kalan bir olanaksıza işaret eder.

Derrida'nın bağışlama tarifini bellekle ilişkilendirirken öne çıkan bir diğer tartışma da, armağan (*gift-giving*) ve borç (*debt*) ilişkisidir. Bu nokta, Derrida'nın gerçek bağışlama ile ilişkilendirdiği temeli gösterir. Derrida için gerçek bağış ya da armağan, koşulluluğu ve araçsallığı hiçbir zaman içermez. Böyle bir bağışın mümkün olabilmesi için bir borç durumunun ortaya çıkmaması esastır. Böylece Derrida, gerçek bağışlamayı karşılıklıktan ve geri dönüşten ayırır. Buna göre, gerçek bir bağışlama için değiş tokuşun veya karşılıklı bağış ve borç durumunun olmaması gerekir (Derrida, 1992: 48).

Bağış, oldukça aporetik bir durumun konusudur. Çünkü bağış imkânsızdır. Zira, bağışın sağlandığı anda veya mekânda hemen bir değişim çemberi devreye girer. Bu da bağışı, 'alıcı' durumunda olan kişi için *borç* durumuna dönüştürür. Bu durum bağışı alan ve veren arasında ikili bir bağ yaratılmasına yol açar; bağışı alan, veren karşısında borçlu durumda olur, çünkü daha öncesinde, böyle bir durum karşılığında bir bağış teklif edilmiştir. Bu sayede, bu ilişki, bitmeyen bir şekilde yeniden ve yeniden üretilmiştir.

Bağış, ekonominin ve karşılığın sirkülasyonu ile normalleştirilmiştir. Böylece, bağışın istisnai bir hal olma niteliği de sona ermiştir (Verdeja, 2004: 29). Bu nokta, bağışın karşılıklılık esasının aslında, “tanınmanın karşılıklılığı”na dayanan bir “sabitlik” rejimi ile irtibatlandırılmış olmasını ifade eder (Yalçın 2014b). Böyle bir sabitlik rejimi, aslında bağışlamanın tarafları arasındaki tanınma ilişkisini de belirler.

Maruz kalınan borç, yalnızca araçsallaşmış, ekonomize edilmiş ilişkilerin sonuçlarını sunmakla kalmaz; aynı zamanda, değişim/dönüşüm sisteminin önemli bir metası haline getirilen bağış alan ve veren kişiler arasındaki tanınma sistemini de ayrıntılandırır. Bağışlayanın konumu böylece yükselir ve bağışlayıcı, yüce ve övgüye değer biri gibi görünür. Burada açıkça gözlemlenebilecek olan şey ise vermek fiilidir. Bu da, aynı zamanda diyalektik bir karşılık bulur. Vermek, almakla karşılık olarak kurulur. Başka bir deyişle, bu törensel çember içine dahil olur olmaz, varoluşsal bir borç yüklenmiş olunur. Bu durumda da, alıcı ve verici durumunda da bir konum değişimine de maruz kalınır (Verdeja, 2004: 29). “Bağış verme” fiili, bu açıdan, diyalektik bir karşılıklılık yansıttığı gibi, belirgin bir tamamlayıcılığın da konusu olur. Bağışlama ise bu diyalektiğin dışına çıkar.

Bağışlama; "bağış vermek" durumundan oldukça farklı bir yapı sergiler. Burada, vermek ve almak arasındaki diyalektikte rastlanamayacak derece bir eşsizlik söz konusudur. Alıcı ve vericinin bulunduğu bu alış-verişin öncül olduğu değişim sisteminde, bağışta bulunan (veren), bağış alındığı zaman da alıcı konumuna gelir. Bu yüzden de bu ilişkide bir simetri söz konusudur. Borçlanma ve borç durumu, yapılan bağışın el değiştirmesi ile ortaya çıkar (Verdeja, 2004: 29). Böylece bağış verme, alıcı halini yeniden yaratan bir borç ekonomisine bağlanır.

Bağış verme sırasında, borç alıcıdan vericiye transfer edilir. Bağışlamada ise böyle bir durum söz konusu değildir. Suçu işleyen ve işlenen suça maruz kalan mağdur, kimliklerinin çoktan belirlenmiş olduğu bir ilişkiye girerler. Taraflardan biri doğrudan eylemleri ile bu ilişkiye katılırken, diğeri, bu eylemlere maruz kalan olarak bu ilişkiye dahil olur. Böyle bir durumu gösteren sonsuz değişim, borç ilişkisini mutlak biçimde ilgilendirmez. Çünkü suç işleyen, ihlalde bulunan eyleme maruz kalanı bağışlayamaz. Bu tek yönlü bir ilişkidir. Bu tek yönlülük belirli durumları veya öznenin kendisini bulduğu bazı konumları yansıtır ve simetrik bir ilişkinin olasılığını önler. Bunlara

rağmen yine de *bağışlayan* ve *bağışlanan* arasında bir borç durumu yaratılır. Bağışlanan kişi öteki'ne karşı yüklendiği kin ve alınganlık duygusu üzerinden, yeni bir borç ilişkisine temel olur. Bu noktada, ikisi arasında borç ve süregelen bir durum ve borç farkı kalır (Verdeja, 2004: 29-30). Bağışlama meselesi, bu açıdan, aporetik bir çerçeveye dahildir. Ne mutlak olarak borç ekonomisinden muaftır, ne de tam olarak böyle bir ekonominin konusudur.

Durumsal farklılıklar, bağış-vermek ile bağışlamak arasında devam eden tartışma bağlamında, Derrida için bazı endişeleri de beraberinde getirmektedir. Derrida'nın bağışlama konusundaki eleştirel okuması, özellikle bağışlamanın başka amaçlara doğru yönlendirilmeye açık oluşuyla ilgilidir. Derrida bu noktada, aporetik bir imkânı kinin ötesinde tarif eder.

Bu bağlamda bağışlama, geniş anlama yayılarak uzlaşısı için bir koşula dönüşebilir. Bundan daha rahatsız edici olan ise, pişmanlık ve özür ile koşullandırılmasıdır. Aporetik bağışlama, bağışlamayı alan yani bağışlanan kişinin üzerine herhangi bir koşul sunmaz. Kin veya alınganlık gelişip ilerleyebilirse de, borcun durumu değiştirilemez veya geri döndürülemez. Bu noktada, kötülüğün tarifi etik bir sorumluluğu çağırır.

Kinden bahsedildiğinde, davranış veya tutum olarak öfkenin, nefretin ve kızgınlığın birikimlerinin baskısına dayalı olarak gelişmiş bir durumdan bahsediliyor olabilir. Ayrıca kin, suça bağlı olmadığı gibi, ahlaki olmayanı işaret eden bir durum olarak da tanımlanmamış olabilir. Bu tek yönlü durum yüzünden bağışlanan insan, tekrar hatırladığı için acı çeker. Bağışlayan ise bundan dolayı zayıflık, hayal kırıklığı veya kin, gücenme gibi hislere sığınabilir. İhlalde bulunan, işlediğinin suç olmadığına dair bir düşünce içinde bulunduğu anda, kendisinin yanlış biçimde suçlandığını hisseder ve bağışlandığı için de kin beslemeye başlar (Verdeja, 2004: 30-31). Bu nokta, özellikle, belleğin kurucu rolünü gösterir. Bağışlama ve bağışlanma ilişkisi Derrida için, “farmakolojik bir çifte-bağlılık” halini yansıtır. Bu nokta, diyalektik olanın dışında, aporetik olana işaret eden bir karşılıklılık haline, bir “arası(nda)lık” vasfına işaret eder (Yalçiner, 2014a, 2015a).

Her bağışlama hali, bellekte bir borç ilişkisini gündeme getirir. Bu ilişki içinde, ihlalde bulunanın borçsuz kalması hali, Derrida'nın yorumunun özgün yanıdır. Buna karşın,

burada, temel alınan bir koşulluluk durumunun olmayışı, kinin gelişmesine karşı bir teorik bir önleme işaret etmemektedir. Derrida'dan farklı olarak ortaya konulan yaklaşımlar için, suç işleyen ve ya ihlalde bulunanın pişman olması ve bağışlamayı talep etmesi gerekmektedir. Bu da bazı belirlenimleri gündeme getirir.

Ancak bağışlama; bir kini de içeren bir borç durumuna maruz kalmaz. Çünkü suç işleyen, ihlalde bulunan bağışlanmadan önce, zaten ontolojik bir dönüşüme konu olur. Bu hali ile bağışlama, hem bağışlayanı hem de bağışlanana geçmişten muaf bırakır. İkisi arasındaki durum farkı devam eder. Bu fark ise, normal olarak etik bir sorunu gündeme getirir.

Bağış konusunda bir simetriden bahsedilmesi kaçınılmazdır. Ancak bağışlama ediminde böyle bir simetriden bahsetmek mümkün olmayabilir. Bu noktada, etik bir çerçeveyi gündeme taşıyan mesele, özür (*apology*) ve bağışlama (*forgiveness*) ilişkisidir. Özür ve bağışlama Türkçe'de sıklıkla birbirlerinin yerine geçen kelime olarak öne çıkar. Bu kullanım, bağışlamanın araçsallaşması tehlikesini de beraberinde getirir.

Böylece bağışlama, sistemin –hukuki, politik, ekonomik, kültürel, dini- egemenliği altına alınmaya müsait bir zeminde tariff edilir. Özür ile bağışlama ilişkisi konusunda, her durumda geçerli olan bir simetriden bahsetmek mümkün olmayabilir. Çünkü özür; saygı veya eksiksiz bir görev üzerine kurulup, toplumsal bir eylem haline gelebilirken; bağışlama, sevgi ve tamamlanmamış görev üzerinden kurulu olan kişisel bir girişimi ifade eder. Özrün önkoşulu uzlaşma iken; bağışlamanın önkoşulu isteğe bağlıdır (La Caze, 2006: 447). Bağışlama ve özür arasındaki ayırım sevgiyi bağışlama denkleminde konumlandırır ve sevginin de önemi burada yükselir; sevgi, ‘sen’ ile ‘ben’, kendi ile öteki, sevilen ve seven, sevgiyi veren ve alan arasında gerçekleşen, yalnızca öteki tarafından onaylanabilecek bir çağrıdır. Kendi ile öteki arasında gerçekleşen bu çağrı beraberinde göndermeyi, ilan etmeyi, isim koymayı, onaylamayı içerdiği gibi aynı zamanda gönderilenin cevap olması niteliğini de taşır. Böyle bir ilişkide birisi, her zaman cevap vermeye, çağrıyı kabullenmeye hazırdır; ama bu hazırlık sevgi yoluyla aynı zamanda da *öteki* içindir. Derrida sevgi konusunda özellikle “*ne*” ve “*kim*”⁶

⁶ ‘Kim’ sorusu yalnızca bir insanın adının, özelliklerinin ya da sabitlik arz eden bazı sahipliklerinin belirli birtakım belirlenilmişlikleri sunmaktan öte bir amaca yönelir. Burada asıl seslenen ve çağrılan soru *kim*’liktir. Öznelliğin ve ontolojik olarak varoluşun özgünlüğünü

sorularının altını çizirken felsefenin başlangıcının da sevgi ile gerçekleştiğini ifade eder.

1.2.2. Gelecek olan/Beklenen

Derrida için gelecek olan (*l'avenir*) ayrı bir öneme sahiptir. Gelecek olan, genel olarak, Derrida'nın khoros olarak politika argümanının, dekonstrüksiyonun provokatif gücü ile bir araya geldiği bir okumayı ifade eder. Bu açıdan; “Derrida’cı khorapolitiğin aporetik bir vasfı olan gelecek olan’ı tetikleyen provokasyon, her türden sözü açan, anlamı ve ifadeyi mümkün kılan bir edimi ifade ediyor” (Yalçın, 2015). Gelecek olan, zaman ve karar arasında bir ilişkinin gözetilmesiyle öncelikle bağlıdır.

Gelecek olan’ın Derrida açısından önemi, basitçe zamanın bölünmüşlüğünden kaynaklanmaz. Bu açıdan; aşkınsallık atfedilmeden beklenmeyen, tahmin edilmeyen, planlanmayan gelecek; her türlü olanağa gerçekleşmesi için bir imkân tanır. Gelişi tamamen bilinmeyen olarak kalacak olan *öteki*, gerçek gelecek olan (*l'avenir*) ile mekânsal ve zamansal olanağa kavuşur (Dick & Wolfreys, 2013: 115). Gelecek olan, hem uzamsal hem de zamansal olarak ötekine açılan bir olanak ve bir ihtimaldir.

Zamansal ölçüt ele alındığında geleceğin (*future*) gelecek-liği bilinir ancak gelecek-olan’ın ne veya kim olacağına dair açık bir şekilde duran bilinemezlik, bir *söz* olarak belirir. Bu söz, bir şeyin veya birisinin gelecek-olması üzerinedir ancak onun gelmekte olduğu (eylemsel olarak geliyor olması) gerçeği, koşullardan, kurallardan, normalleştirilme ideallerinden soyutlanmaktadır. Bu yüzden gerçek gelecek/gelecek-olan, bir *söz*ü hatırlatırken aynı zamanda da *adaletin* de aciliyetini vurgular.

Gelecek olan, “tecrübe edilen mevcudiyetin arke-faktisitesi” ile ilgilidir (Yalçın, 2013a: 24). Bu nedenle, gelecek düşüncesinden bahsederken aynı anda hem beklenmeyen hem de mekânsızlık düşüncesi aynı anda anem taşır. Bu nokta, gelecek

taşıyan ve devamlı olarak her türlü sabitlenmeye karşı duran ve direnen, sürekli değişim halinde olan ve kendisi de bu değişimin bir parçası ve ivmesi olan bir *kim*’lik sorusu bağışlamanın bellekle ilişkisini de belirler. Yalnızca bir “tanınma” nesnesi olan “*kimlik*”, “*sabitlik rejimi*”ne dönüşme potansiyeli olan ve bu potansiyeli de devamlı olarak sabitlenmeye izin veren bir aidiyetlik sunar. Ancak diğer taraftan “*kim*’lik” ise; hem bir soru olarak, hem de kendi içinde yükselen soruya isimsiz, sessiz bir cevap olarak sabitlenmeye ve egemenliğe direnen bir fark-lık sunar (Yalçın, 2015a: 149).

olan'ın aynı zamanda “kim’liğe” ilişkin bir “kararverilemezlik alagmatığına” bağlanmasını ifade eder ki; buna göre, kararverilemezlik, zamansallığın veya mekânsallığın dışında, “kim’liğin” soru kipinin üzerinde yükseldiği yeri ve anı ifade eder (Yalçınır, 2015a)

Gelecek olan aynı zamanda öngörülemeyen, dolayısıyla onun için hazırlık yapılamayandır. Konukseverlik meselesinde ele alındığı üzere, gelişi beklenmeyen bir “öteki” söz konusudur. Bu nokta, gelecek olan’ı konukseverlikle ilgili de kılar. Konukseverlik, gelişi beklenmeyen bir öteki’nin durumuna bağlıdır. Buradaki öteki sadece bir insan olarak değil, ‘ben’e yabancı olan her şeyi işaret eder. Şimdiye ve mevcut olana ait tüm olanaklılığı ve olanaksızlığı aynı anda ve bir arada barındıran “gelecek”, anlamı gibi devamlı ertelenir ve bu ertelenme ile birlikte deneyimlenen bir yabancılık olarak karşımıza çıkar (Acar, 2014: 3). Bu açıdan gelecek de, gelecek olan da birer aporia olarak karşımıza çıkar. Bu aporetik karakter, Derrida’nın khora olarak politika önermesini örür. Bu ilişki, gelecek olan ile karar verilemezlik ilişkisinin “kim’lik” tarifi üzerinden aporetik olarak kurulmasını işaret eder: “Derridacı *khorapolitiğin* aporetik bir vasfı olan *gelecek olan*’ı tetikleyen provoksyon, her türden sözü açan, anlamı ve ifadeyi mümkün kılan bir edimi ifade ediyor” (Yalçınır 2015a).

Gelecek olan, zamanda herhangi bir nokta, bir ilişki olduğu gibi, potansiyelite ve aktüelite arasındaki zamansal bir geçişkenliği de ifade eder. Gelecek olan, bu açıdan kim’liğin ontolojik indirgenemezliğini de farkı öne taşıyan bir soru kipi içinde hayata geçirir.

Varolanın potansiyeli harekete ve dolayısıyla zamana bağlı olduğundan, *var*’oluşun aktüelite vasfını ancak nomadik bir mod olarak tarif etmek mümkündür. Varlık modeli sunan kimlikten ayrı olarak, *kim*’lik, varoluşa dair modların indirgenemez ve karar verilemez çoğulluğunu ve farklılığını ifade eder. Bu indirgenemezlik, *fark*’ın nomadik alagmatığının hayati vasfıdır. *Kim*’lik, ilk olarak, bir soru kipi olarak *kim*’in oluş vasfını ifade eder. İkinci olarak, *kim*’lik *var*’oluşun bir soru kipi içinde temellük edilmesi hareketini ifade eder. *Kim*’lik, *var*’oluşun mekân-zamansal vasıflarının edinilmesi olarak bireyleşme alagmatığının konusudur. *Kim*’lik sorusu, cevabı olmayan, kesintisiz bir kesinsizlik ifadesidir (Yalçınır 2015a).

Gelecek olan, tasvir edilirken “başkası” olanın, tamamen başka, öteki ve yabancı olanın gelişinden bahsedilir (Derrida, 2001: 98). Daha da ötesi gelecek olan, geleceğe doğru bir hareketi ifade ettiği için hem hatırlamayı hem de geçmiş kapsar (Hobson, 2001: 100). Birbirinden farklı olan ve aynı olan arasındaki ilişki ile geçmiş ile gelecek arasındaki ilişki benzerlik göstermekle birlikte, zamansallık söz konusu olduğunda olasılık da söz konusudur.

Bu noktada, fenomenolojinin, özellikle de Husserl ve Heidegger’in Derrida üzerinde önemli bir etkisi olduğunu unutmamak gereklidir. Gelecek özellikle görünüş, oluş, zamansallık bağlamında ele alındığında Derrida felsefesi açısından aporetik olanın kurucu ögesi olarak görünebilir. Eğer gelecek diye bir şey gerçekten varsa, bu bizi oluşun, bulunuşun veya bir yalvarışın ve ricanın herhangi bir formunun açılımına doğru çağırıyor demektir. Bu noktada; Öteki’nin talebi, bizim bu çağrıya vereceğimiz yanıt göre değişir; paylaştığımız bu dünya üzerinde bıraktığımız izlerin bize karşı olan sonsuz taleplerden ayrılmaması ve bizim de vereceğimiz yanıt önemlidir” (Cornell, 2005: 69). Derrida zaman ve uzam tartışmasını, Husserl ve Heidegger’in yanı sıra, Hegel, Freud, Nietzsche, Levinas, Saussure, Patocka, Jankélévitch gibi düşünürler üzerinden de yürütür. Derrida’nın gelecek olan tarifi açısından, Heidegger’in zaman ve varlık tasviri ise özellikle etkilidir.

Gelecek olan’ı belirleyen önemli bir belirleyici de, mevcudiyet’in şimdiki ana dair bir “sabitlik rejimi”ne sıkıştırılmış olmasıdır (Yalçiner 2013, 2014, 2015). Bu nokta, mevcudiyet metafiziğinin eleştirisi açısından da Derrida için belirleyicidir. Zira, mevcudiyet metafiziği, “kimliğin bir sabitlik rejimi olarak kodlandığı bir *figür* ontolojisi”ni ifade eder (Yalçiner, 2015). Mevcudiyetin metafizik bir sabitliğe indirgenmesinin aksine, “şimdi”, Derrida’ya göre kapsamı dışında düşünülemez. Çünkü hem geçmişin izinden dolayı lanetlenir hem de geleceğin olasılıkları ve sunabilecekleri yüzünden düşünülemez durumdadır. Bu yüzden de şimdi olasılıklar ve olasılıksızlıklarla düşünülür. Bu bağlamda insan kendi varoluşunu da zamansallığının sonu olan ölümden bulur (Wood, 2006: 277). Derrida’nın gelecek olan tarifi açısından Heidegger’in etkisi, bu noktada öne çıkar.

Bununla birlikte, gelecek olan, belleğin özellikle Derrida’daki eleştirel siyasal imkânı yansıtan ikili bir karakterini de öne çıkarır. Bu nokta, “mevcudiyet metafiziğine

(figüratif olana)” karşı sükûnet içinde bir karşılığı da barındırır. Burada; “figüratif olan’ın tahakkümünün çözülmesi için önem taşıyan ses’in ontopolitiği sükûnetin de dikkate alınmasını gerektirir. Bu sükûnet hali, ontopolitik olarak farmakolojiktir” (Yalçiner 2015a). Gelecek olan, figüre bu noktada karşı gelir ve Derrida’nın hem demokrasi hem de sorumluluk tariflerini doğrudan belirler (Yalçiner, 2015c:418). Bununla birlikte Derrida gelecek olan tartışmasını, yalnızca demokrasi ve sorumlulukla ilişkilendirmez. Derrida için gelecek olan, aslında, adaletin kapısını aralayan bir uğrağa da işaret eder. Kayıtsız ve koşulsuz bir bağışlama ancak bu gelecek olan tasviri ile mümkün olabilir. Ancak, bunun için adalete dair bir konumlanışa ihtiyaç vardır.

Derrida için adalete dair böyle bir konumlanış, aslında hem gelecek olan’ın hem de karar verilemez aslında birer “arası(nda)lık” vasfı olmasından ileri gelir; başka bir ifadeyle, gelecek olan’ın adalet ile ilişkisi, hem farkı hem de kararın yayılmasını belirlemesinden kaynaklanır (Yalçiner, 2013a: 26). Gelecek olan, Derrida’nın konumlandırması açısından, karar verilemezi işaret eder. Ancak bu durum, “ontopolitik olarak farmakolojik” olan bir hali yansıtır (Yalçiner 2015a). Bu açıdan, gelecek olan, hem vaat hem de tehdit olarak, sorumluluğun riskini, şansı ve gerekliliği bağlayandır. Her türlü karar, kaçınılmaz bir sonuçsallıkla bağlıdır.

Karar, bir oluş halinde meydana gelir ve ayrıca da olanaksızdır. Karar verilemez olan, gelecek ihtimalini kırılğan ve geçici kılar. Bu durum, her zaman v her kararda yinelenir. Bu durumda ne geçmiş ne de gelecek şimdiye indirgenebilir (Hill, 2009: 150). Bu nokta, Derrida’nın siyasal olan tarifini de belirleyen bir kapı aralar. Buna göre; “ister bağlayıcı hakikat, ister kuşatıcı bir güç merkezinde tarif edilmiş olsun, politik olanın kendine özgü karar verilemezliğini veya indirgenemez ve öngörülemez vasfını kuşatıcı bir sabitlik ve kesinlik rejimine kurban etmekten kaçınmak gerekir” (Yaçiner 2015). Şimdiye veya herhangi bir “sabitlik ve kesinlik rejimi”ne indirgenmesi mümkün olmayan bir gelecek, Derrida için, sorumluluk ve karar arasındaki ilişkinin kurucu dinamiğini ifade eder.

1.2.3. Sorumluluk ve Karar

Derrida için karar verilemez aporetik niteliği, karar ve sorumluluktan bahsedebilmek adına neredeyse önkoşuldur. Derrida için sorumluluk, bağışlama ile bellek ilişkisini

gösteren ikili yapının önemli bir belirleyicisidir. Bağışlamanın kayıtsızlığı, temelde Derrida için bir sorumluluk meselesi olsa da, bellek her zaman farmakolojik olanı öne taşır.

Derrida etik ve sorumluluğa kararın tasnif edilebilirliği üzerinden yaklaşır. Burada yine aporetik bir tartışma öne çıkar. Buna göre, izleyecek, karşılaşacak, uygulayacak ve takip edecek kurallar olmadan kararın söz konusu hale gelmesi esastır. Bu nedenledir ki her seferinde karar bir *oluş* bildirir. Bu oluş (*event*), herhangi bir ihtimal dahilinde programın ve planın yerini aldığı için olasılıksızdır. Her seferinde kurallar olmadan *kararın oluşu* (*the event of a decision*), gerçekleşecek olan karar verilemez tecrübesi ile özdeşleşmektedir. Kuralların yokluğu, *kararı* karar verilemez olanın aporiası ile çevreler. Bu bağlamda etik sorumluluk, bir kuralın uygulanmasını ifade etmez. Karar, olasılıkların koşullarının veya öncüllerinin dışında gerçekleşir. Bu yüzden de karar kendi kökeninin yokluğundan başka dayanağı olmayan bir oluşu ifade ettiği için bütünüyle risk taşır. Kararın sorumluluğu olmadan politika, etik veya hak olmaz. Ancak karar geçmişin mirasından kaynaklanan bir gelenek içerisinde sunulsa ya da tanımlansa bile, sadece basitçe var olan kuralları uygulamak adına değil; her bir durumda yeniden risk alınmasını ve yeniden haklı çıkartılmayı gerektirmektedir (Raffoul, 2008: 283-284). Kararın sorumlulukla ilişkisi, kararverilemez kuruculuğuna işaret eder.

Bu açıdan, Derrida için sorumluluk ne basit bir olasılıktır ne de imkânsızdır. Daha ziyade sorumluluk, aporetik bir vasfın dekonstrüksiyon üzerinden açığa çıkartılmasıyla görünürlük kazanır. Bu açıdan dekonstrüksiyon, salt bir sorumluluk veya sorumsuzluk meselesi olarak karakterize edilemez. Derrida politikanın *karar vermeyi* talep ettiğini ileri sürmektedir. Bu ise, *öteki* için hesaplanabilir olmayı ifade eder ve *ötekinin* kendi içerisindeki imkânsızlığını bildirir. Bu bağlamda da öteki, risk altında olma durumundadır (Mansfield, 2006: 473). Karar-verilemez olan henüz belirlenmemiş ve bilinmeyendir; hem asla karar verilmemiş olandır hem de asla karar verilemeyecek olan. Bu açıdan karar verilemez olan; “alagmatik bir hareket vasfının, aktarımların kesintisiz ve kesinsiz karakterini veren bir karar verilemezliğin açığa serilmesidir” (Yalçiner, 2015). Bu yüzden karar, karar verilemez olan üstüne baskı yapmamalıdır. Karar verilemezliğin yarattığı tecrübenin yerini *karar* almaktadır. Ancak herhangi bir karar aporetik bir sureti veya safhayı bitirmez. Karar verilemez, karara dair bir engelleme

veya engel değildi. Daha ziyade, kararın kurucu ve kalıcı olan aporiasına dair koşuldur. Bu noktada aporia, kararın koşuludur ve özgürlüğün de konumlandığı yerdir. Bu, aynı zamanda, imkânsız olanın da başka bir görünümüdür. Etik ve politik bağlamda sorumlu bir karar adaletin olanağını da sağlar:

Herhangi bir kararın sorumluluğu olmadan etik ya da politik kurallardan ya da hukuktan bahsetmek mümkün değildir. Bir kararın adil olabilmesi için kuralların ya da normların karar verme sürecinde etken olmaları yeterli değildir, karar verilirken her bireysel durumda, her kendini yeniden temellendirmede risk alınmalıdır. Karar, *benim* kararım olduğu sürece aktif ve özgürdür, benim için mümkün olandır. Ancak bir kararım olduğu sürece aktif ve özgürdür, benim için mümkün olandır. Ancak bir *kararın* olabilmesi için söz konusu imkânı, imkânsız kılmalı. Karar, *bende* yer alan ötekine rağmen özgün ve farklı bir yol ile *öteki* için verilmelidir (Derrida, 2005b: 128-129).

Bir şekilde *ötekine* olanak sunan karar, etik ve sonsuz bir sorumlulukla beslenen bir karar olmalıdır. Aksi halde kararın yalnızca *bene* bağlı olması hali, kararın sorumlulukla ilgili bağlamını zedeler. Bu açıdan, böyle bir durumda gerçek bir karar olma durumu, yalnızca egemen ve egemenlik üzerinden yorumlanabilecek bir konuma varır.

Olay (event) için doğru olan karar için de doğrudur, bu nedenle sorumluluk için de: *benim* alacağım bir karar, benim *gücüm* dahilinde ve benim için zaten *olanaklı* bir eylem dahilinde gerçekleşir. Yalnızca *bana* bağlı olacak olan bir karar, gerçekten bir karar olabilir mi? Bu yüzden kabul etmeye çalıştığım paradokssuz bir paradoks olarak kararın kendi imkânsızlığında bir pasiflik sunmasıdır, bende yer alan *ötekinin* vereceği karar beni hiçbir özgürlükten ya da sorumluluktan tenzih etmez (Derrida, 2005b: 87).

Karar anı, bir sorumluluk anına, bilginin düzeninden ayrılma veya ondan kopma anına işaret eder. Bu yüzdendir ki, karar ve sorumluluk, hesaplanabilir olandan ayrı tutulduğu noktada deliliğin olanaksızlığına doğru hesaplanamayana açılır. Kararın sonucunda hesaplayabilir olmama durumu karar alınırken bilmeden karar vermek, görmeden veya daha ilerisini tahmin etmeden almak önemlidir. Çünkü hesaplanabilir olmayanın da ötesine atlamak bir gerekliliktir. Bu noktada, iyi ve kötü arasındaki fark bile bilgiye dayanmaz. Ya da başka bir ifadeyle, bir kişi iyi ve kötü arasındaki farkı bilmez. Böylesine bir durum ancak etik karar esnasında ortaya çıkar ki, bu da bilginin ötesine atlamak anlamına gelmektedir. Etik, sorumlu karar ve bilmeme durumunun aporiasında ortaya çıkar (Raffoul, 2008: 285). Bu noktada, kararın aporetik niteliği ile alterite arasında yakın bir ilişki söz konusu olur. Bu da, sorumluluğun Derrida açısından taşıdığı genel çerçeveyi ortaya çıkarır.

Sorumluluk her zaman için kuralları takip etmekten fazlasıdır. Bu açıdan Derrida'nın sorumluluk tarifi gereği; etik bir karar, yalnızca kuralları takip etmez, aynı zamanda, adaletin ideali uğruna bu kuralları tartışmaya açar. Ancak kurallar kurulamadıklarına göre, kuralların gerekçelendirilmeleri sonsuz tartışmalar gerektirir ki; böyle bir durumda, sorumluluğu ve ahlaki kararı imkânsız kılar. Bu nedenle adalet hesaplanabilir olanın ve hesaplanamaz olanın nedenlerinin sonsuz hesaplamalarını talep eder. Sorumluluğu aşırılığa ve aşkınlığa konumlandıran da budur; çözilemeyen aporiler olmadan sorumluluk söz konusu olamayacağı gibi, karar verilemeyen tecrübesi olmadan da karar olamaz (Evink, 2009: 470). Bu nokta, ötekinin de karar verilemeyen konusu haline gelmesine işaret eder. Bu nedenle, karar verilemezlik, ötekinin konumunu da belirleyen sonsuz bir sorumlulukla ilişkilidir.

Burada; herkesin başkalarına karşı sorumlu olma durumu da söz konusudur. Bu noktada başkasına karşı duyulan sorumluluğa sınır koymak ya da bunu bir ölçüye tabi tutmak mümkün değildir. İnsanın kendi sorumluluğuna sınır belirlemesi mümkün değildir. Bunun ötesinde, insanın sorumluluğunun sonsuz olması kişinin herkese ve her şeye karşı sorumlu olmasını gerektirmektedir.

Derrida, *Gift of Death* metninde İbrahim'i ve Tanrı'ya sunduğu oğlu İshak'ı, belirli ama dolaylı bir sorumluluk uğruna feda etme eylemini gelenekten soyutlayarak, *feda etmenin* izine ve anlamına ulaşmak için, kavramı yeniden ele alır. İbrahim'i ve onun Tanrı'nın emrine karşı sessiz cevabını anlamak, etikten veya bir görev ifa etmekten çok daha fazlasını ifade eder. Bundan sonrası ise belki biraz daha cezbedici ve rahatlatıcı olabilir; birisi örneğin cinayet işlemediği sürece ahlaken tatminkâr biçimde yaşamını devam ettirebilmektedir. Ancak etiğin ve onun evrenselliğinin ve genellemesinin ardında da bir krallık ve kutsallık mirası vardır. Seçimin olmadığı yerde karar verenin sorumluluğu dahilinde mutlak olanın, sonsuz olanın, yalnız ve kavramsal olmayanın krallığıdır bu. Seçmeden karar vermek zorunda olan, sessizliği de bozamaz, bir diğerinin nedenlerini ve niyetlerini anlayamaz. Paradoksal biçimde, etik olan nihayetinde bizi sorumsuz hale getirir. Bu sorumluluk düşüncesi, bizim geleneksel anlamda anladığımız sorumluluğun yani dini perspektife bağlı olan sorumluluk düşüncesinin ötesindedir (Zaborowski, 2000: 58). Bu noktada, feda etmek, aşkın bir sorumlulukla irtibatlı hale gelmektedir.

Derrida'nın feda etme konusunda üzerinde durduğu Tanrı'ya olan sadakatini göstermek için İshak'ı feda eden İbrahim örneği, evrensel anlamda ılımlılığın/nezaketin ihlal edilmesine karşılık gelmektedir. Derrida'nın İbrahimî anlatıyı yeniden yorumlaması zorunlu olarak, etik toplumların veya grupların kendi limitleri ile veya tamamen “öteki” ile karşılaşmaları açısından bir değerlendirme imkânı sunar. İbrahim kendisini aslında tamamen bir *öteki* olarak görmekle birlikte, kendisini yaşadığı toplumun, grubun kurallarına karşı sorumlu hissetmektedir. Böylece, etik dünya ile etik olmayan arasında kalan İbrahim, İshak'ı kurban edeceği sırada bir samimiyet gözlenir. Bu durumda hesaplanabilir dünya bakışı veya verili olan dünya ile karşılaşmış olur. Sorumluluğun derecesine göre; her karar, karar verilemezdir ve koşula bağlı olmayan geleceğe açılma durumuna göre belirlenir. Bununla birlikte; her karar verilemez olan, bağlama, şarta ve koşula göre belirlenir. Karar böyle bir kesişim noktasında yer alır (O'Connor, 2007: 18). Karar, böylece bağışlama ilişkisinin konusu olan öteki'ni bir “arası(nda)lık” hali içinde belirler. Bu hal, Derrida için gelecek olan'ın konusu olan bir sorumluluktur. Bu sorumluluk, bağışlama ve bellek ilişkisinin de temel belirleyicisidir. Çünkü aporetik olanı verir ve indirgenemez olana işaret eder.

Sorumluluk, belirli bir kişiye ya da yakınlık derecesine göre derecelendirilebilecek ya da duyulabilecek bir edim değildir. Bu yüzden de bir insanın bir yakınına dair duyduğu sorumluluk, başka bir insana karşı duyduğu sorumluluğu etkisiz hale getirmez ya da yok etmez. Aynı şekilde, başkaları için yapılan fedakârlıkların feda edilmesi de haklılandırılmaz. Çünkü hiçbir fark diğerleri arasında fark yaratmamalıdır. Nitekim, her *öteki* tamamıyla farklıdır ve bu konuda bütün *ötekiler* eşittir. Bu nedenle, bir ötekinin çağrısına uyan birisi, diğer ötekileri görmezden geldiği için bağışlanmak için yalvarmalıdır. Bu durumda başka bir aporia ortaya çıkar; bir kişinin tekil olan “öteki”ne karşı olan sorumluluğu, genel anlamda etik kurallarının evrenselliğini sınırlar. Böylece, etiğin kendisi her ahlaki ve sorumlu kararda feda edilmiş olur (Evink, 2009: 471). Sorumluluk, birden fazla durumda kendisini açığa çıkartır.

İlk olarak; *ben* başka bir insan için aşırı bir sorumluluk yüklenirim. Bu durumun kaynağı, başkası için yeterince şey yapamamaktır Bu sorumluluk zincirinde; öteki, öteki olarak kalmaya devam eder ve talepte bulunmayı sürdürür. Öteki'nin çağrısı karşılıksız da kalmaz. Böyle bir sorumluluk koşulsuz ve mutlaktır. Bu haliyle sorumluluk öteki'nin

karakteristiği ile sınırlandırılmaz. Öteki'nin sıfatı –anne, baba, deli, kardeş, arkadaş, tanıdık veya tanımadık- önemli değildir. Sorumluluk, dolayısıyla, sınırsız sayıda ötekine karşıdır. Hem sayıca hem de duruma/sıfata (ötekinin sıfatı) bağlı olmayan sınırsız sorumluluk bir noktada sınırlanmak durumundadır (Evink, 2009: 471). Sorumluluk, o halde, Öteki ile girilen ilişkide araçsal değil, amaçsal bir kriter olarak karşımıza çıkar. Peki bu sorumluluk, sonsuz bir bağlama mı aittir?

Sorumluluğun baştan itibaren sonsuz olması, Derrida düşüncesi açısından oldukça açıktır. İnsan varoluşunun sonsuz oluşu, mutlak sorumluluğun tek koşulu sayılabilir. Sorumluluğun aporiasının gizli olduğu yer, sonlu varoluşun ve buna paralel olarak sonlu varoluştan kaynaklı olan sınırlı sorumlulukların arka planında var olan, sonsuz ve koşulsuz sorumluluklardır. Böylece Derrida, sorumluluk ile öteki'deki alteriteyi, bütün tekilliklerle bağlamaktadır. Sadece tekil olan öteki değil, genel olan alterite de ve tekil olan öteki de kişiyi sorumlu olmaya çağırır (Evink, 2009: 471). Derrida için bu çağrı, belleğin ve zaman ile mekânın tecrübesinin çerçevesine dahildir.

Sorumluluk aynı zamanda insana bir öz-sorumluluğu buyurur. İnsanın gerçekleştirdiği eylemlerden, sarf ettiği sözcüklerden yasal ve ahlaki olarak devredilmiş kurallara uyma zorundalığını sunar. Bu anlamda belirlenmiş bir sorumluluk tarifi, kapsayıcı bir öznel metafizikini, zamansallığı ve özgürlüğü varsayar. Derrida, mevcudiyet metafizikine bu noktada karşı çıkar. Sorumluluk, Derrida için, mevcudiyet metafizikine getirilecek itirazı ilk ve öncelikli adresidir.

Derrida'dan önce Nietzsche sorumluluğun kendi-oluş durumundaki özneliği üzerine altını çizmektedir. On the *Genealogy of Morals* adlı eserinde, Nietzsche, etiğin ve siyasal olanın inşa edildiğini, verili olmadığını tartışır. Bu sayede; sosyal düzen sisteminin empoze ettiği Kişiler –kadın/erkek- oluşturulur. Bu çerçeve içinde, ilk olarak *özgür irade* konsepti ile kurucu bir uzlaşma mümkün olur. Böylece, öznenin gerçekleştireceği eylemi seçebilmesi kadar, sosyal normların ve etik/ahlaki kuralların kişinin eylemi üzerindeki değeri belirlemesi de önem taşır. Sorumluluk, bu haliyle, kişinin eylemleri gerçekleştirirken eylemleri üzerinde kişinin bilgisi dahilinde olmadan yol göstermektedir. Daha da ötesi, kişi/kendi bu disipline edici rejimle/düzenle zamansallaştırır. Bu noktada, acının anımsatılması ve acının belleğinin kuvvetlendirilmesi (*mnemotechnics of pain*) sayesinde, kültürel normların

hatıralaştırılması ve mevcudiyet özünün unutmaya yönlendirilmesi esas alınır (Diprose, 2006: 438). Hafızanın bu yolla yaratılması ve beklentinin kurulması sorumluluğun kapasitesini ortaya koyar.

Bu noktada karşılık verme, eylemde bulunma, söz verme ve *kendisini* belirli bir geleceğe adama kapasiteleri ile bunu belirli bir hafıza ile gerçekleştirme durumudur. Böyle disipline edici bir sistem altında özne hem sorumluluk kapasitesine hem de yasal-ahlaki-etik koda hakim olur. Ancak bu durumda biri, diğerin eylemlerinden ve onun adına karşılık verebilir (Diprose, 2006: 438). Bu nokta, kimliğin mevcudiyet metafiziği ile ilişkisini açığa çıkarttığı gibi, sorumluluğun buradaki sistematik rolünü de gösterir. Bu sistematik rol: “teolojik gerçekleşmesi-aktüelize edilmesi- major bir potansiyelite politikasına dayandırılan bir kimlik halini gösterir. Hal böyle olunca da, zaten *idem*’den türetilmekte aynılığı haiz bir kavram olarak kimlik, bizatihi, doğallaştırılan bir ilkselliğe (*primodality*) sabitlenmiş olur” (Yalçiner 2015). Böylece, sorumluluk araçsal bir tanıma bürünerek bir kimlik politikasını besler. Böyle bir kimlik politikası bağlamı ise, “*kimliklenimin sabitlik rejiminden* ve buna yaslanan kırılmaz hegemonik bloklardan gayri bir politika imkânına müsaade etmez” (Yalçiner 2015).

Sorumluluk konusunda Derrida, Nietzsche ve Levinas’ın ortak bir noktada paylaştıkları gibi; sorumluluğun geçmişe dair geleneğe duyulan bir borç olduğunu ve aynı zamanda da geleceğe doğru açıldığını varsayar. Sorumluluk *ben* için olduğu gibi aynı zamanda bilinemeyen *öteki* için de vardır. Bu durumda sorumluluk, sadece kendimiz için öngörülebilir belirli gelecek için mukadder kılınmaz. “Öngörülemeyen özgürlük” için sorumlu olmak, aynı zamanda da öngörülemeyen gelecek olan bir gelecek için de açık ve sorumlu olmaktır (Diprose, 2006: 440). Böyle bir sorumluluk herhangi bir “sabitlik rejimi”nden bağımsız olmayı ifade eder.

İnsanın sonlu bir varlık olması, yaşam boyunca, belirli bir sınırlamalara tabi olması anlamına gelir. İnsan böylece, bilinemeyen ve öngörülemeyen diğerlerine, oluşlara, geleceğe ve gelecek-olan-geleceğe karşılık olarak, diğerlerine ve kendisine ontolojik olarak açık olur. Ancak yine de sonlu yaşamda beliren sonsuz sorumluluk, insanın sınırsız ve limitsiz evrensel bir sorumluluk ve etik duygusu ile eyleme geçmesini sağlar. Bu eylemler, etik ve sorumluluğa dayalı bir kararda vücut bulur.

Sorumluluklar ve kararlar Derrida'nın gelecek olan tarifini doğrudan etkiler. Diğer yandan sorumluluk ve karar; zamana, inanca dayalı eyleme veya riske de aittir. Derrida determinizm⁷ ile sorumluluğun reddi arasında bir ilişki gözetir. Bu noktada Derrida, "öngörülemez özgürlük" kavramı tartışmaya açar. Buna göre, determinizme bağlanmış gerçek bir gelecek yoktur. Çünkü her şey, çoktan ya geçmiştir ya da gelecektir. İnsan seçimde bulunmadan, sorgulamadan eylemde bulunur. Gelecek, bu çerçevede, birinin devraldığı mirasa göre tamamıyla öngörülebilir bir üretim olur. Bu yüzden de; böyle bir gelecek, artık, gelecek olmaktan çıkar. Bu durumda devralınan mirasta herhangi bir şekilde kesinti söz konusu olmaz veya belirgin bir değişim gerçekleşmezse, orada sorumluluktan bahsetmek mümkün olmaz (Diprose, 2006: 442-443).

Sorumluluk, özgürlük gibi, etik açısından temel teşkil eden kavramlardan biridir. Ancak aynı zamanda, sorumluluk, özellikle siyasal olanın tarifi açısından kökten bir krize de neden olmaktadır. Sorumluluk ele alındığı anda ortadan kalkan bir kavramsal muhteva taşır. Teorik ve Pratik bağlamlar arasındaki geleneksel bir fikrin konusu olan sorumluluk, aynı zamanda, disiplinlerarası bir çerçeveye aittir (Zaborowski, 2000: 48). Bu disiplinlerarası çerçeveden hareketle, sorumluluğu genel bir ayrıma tabi tutmak mümkün olabilir.

Sorumluluk kavramına üç temel yaklaşımdan bahsedebiliriz. Bu noktada sorumluluğu; etik, dini ve antropolojik olarak ayırmak mümkündür. Levinas ve Derrida, mutlak sorumluluk ile sonsuz sorumluluk arasında bağlantı kurmuştur. Dini anlamda sorumluluk ise, aslında gelenekselliği yansıtmaktadır. Sorumluluğun dini bağlamı, diğerleri kadar oldukça önem arz etmektedir. Bu çerçevede Tanrı imgesi, önemli yer tutmakta ve mutlak *öteki* olarak sorumluluk ekseninde tecrübe edilmektedir (Zaborowski, 2000: 50-51). Sorumluluk, aynı zamanda, onto-teolojik bir tartışma içinde şekillenir. Bu onto-teolojik temel, Derrida düşüncesinde sorumluluğun aslında

⁷ Determinizm, genel olarak belirlenimcilik olarak ele alınmaktadır. İnsan davranışlarının, insanın kendi iradesi dışında bazı buyruklar tarafından –ahlaki, toplumsal, kültürel gibi- belirlenmesi, özgür eylemin olanağının mümkün olmadığı bir koşul yaratır. Bu bağlamda insan, eylemlerinden genel anlamda muaftır, çünkü özgür eylemde bulunma ediminden uzaktır. Bu uzaklık insanın bireysel davranışlarından sorumluluk ekseninde muaf olması anlamına gelebileceği gibi, özgür iradenin denilen kavramın da bazı buyruklar tarafından kontrol altına alınmasını da ifade eder.

“kararverilemezlik” ile ilişkisine ait olduğu gibi, “konukseverlik suçunun” tarif edilebilmesini belirleyen oldukça geniş bir mevcudiyet tarifine ve bunun “aporetik sorumluluk” üzerinden eleştirisine de konu olur (Yalçın, 2016a). Bu nedenle sorumluluk, Derrida açısından, indirgenebilir olmayan bir dostluk vasfını konukseverlik üzerinden ortaya koymak adına başvurulmuş temel bir çıkış noktasıdır.

1.2.4. Dostluk/Konukseverlik

“Konukseverlik” ve “gelecek olan” ilişkisi Derrida siyasal düşüncesinde sorumluluk tartışmasının belirlenmesi açısından önemlidir. Öncelikle birinin evi, yaşadığı mekân; o mekân ise *diğer*leri ile birlikte olunan yeri ifade eder. Kendiliğin ifadesi olduğu gibi, ötekilerle birlikte olduğumuz yeri de ifade eden bir mekân olarak ev, bir *oluşun* gerçekleşmesi için (başkalarının gelmesi için), başkalarına açılan uzamdır.

Konukseverlik, farklılığın olduğu yerde kökleşir. Bu açıdan, konukseverliğin olabilmesi için *yabancı*nın olması gereklidir. Ancak yabancı olanın, yani öteki olanın *öteki* olarak var olabilmesi için konukseverliğin olması da şarttır (Baker, 2009: 121). Konukseverlik konusunda Derrida, hem hakimiyet hem de açıklık üzerinde durur. Bu iki bağlam, Derrida için koşulsuz bir sorumlulukla bağlı olduğu gibi, belleğin ikili yapısıyla ve bağışlamanın temel karakteriyle de ilişkilidir.

Hakimiyet ve açıklık, konukseverliğin ortaya çıkacağı bir uzam (*space*) olanağının koşullarıdır. Konukseverlik, birlikte yaşamının koşullarını tanımlar; hem bir evin ev olabilmesi için gerekli kuralları belirler, hem de diğerlerine açılan bu evin koşullarını ortaya çıkarır. Bir yerin ev olabilmesi için *bana* ait olduğunun sınırlarının olabilmesi, bunun için ise o evin kapsamının sınırlarının kesin biçimde belirlenmesi gerekir. Eğer bu ev tamamıyla kontrol altına alınmış ve kapatılmışsa, sınırları çok sıkı ise, o halde içinde yaşamaya elverişli değildir. Burada belleğin devrede olduğu bir bilinç eşiği bulunmaktadır. Belleğin ikili yapısı bu noktada devreye girer. Aynı anda, hem kapatış ve de bir açılma söz konusudur.

Konukseverliği Derrida açısından belleğin konusu haline getiren nokta bir aidiyet tarifidir. Bu da *ait olma* ve *ait olmama*yı birbirinden ayurt etmeyi mümkün kılar. İçeriği dışarıdan ayırdığı gibi, kabul ediliş için belirli ölçütleri de tasvir eder. Bu açıdan,

Derrida için, sınırlar asla geçilebilir değildir, çünkü o sınırlar ait olmayı belirleyen ölçütlerin işleyişini sağlar. Bu yüzden ev her ne kadar konukseverliğin adresi olsa da, her zaman için ait olmanın koşulunu sunar. Ancak bu hali ile konukseverlik koşullu olarak, konukseverliğin merkezinden kaynaklanan koşulsuz taleple ilişkili kalırsa konukseverlik mümkün olabilir (Morin, 2015: 30). Konukseverlik, bu sayede, hem bir aidiyet imkânı verir, hem de gelecek olan için bir olasılık sağlar. Konukseverlik, koşullu bir açıklığın ötesinde bir açıklık gerektirir.

Bu açıdan, eğer *ben* sadece yol gösterebileceğim, hazırlıklı olduğum ve beklediğim bir şey için açıklık gösterecek isem, o zaman gelen herhangi bir gelene veya ziyarete açık değilimdir. Konukseverlik, koşullu bir açıklığın ötesinde bir açıklık gerektirir. Kişi kendisini “tamamıyla öteki” olana karşı, öngörülemez, tahmin edilemez, davetsiz olana, beklenmeyen ziyarete açmalıdır. Eğer sadece beklenen karşılanırsa, yalnızca davet edilmiş olanlar için bir durum söz konusu olur. Böyle bir karşılaşmanın muhatabı, konukseverliğin konusu olamaz (Morin, 2015: 30-31). Bu açıdan, koşulsuz bir konukseverlik, Derrida açısından *öteki* için gösterilecek doğrudan ve koşulsuz sorumlulukla doğrudan ilişkili bir bağlama işaret eder (Yalçiner, 2016a). Koşullu ve koşulsuz konukseverliğin arasındaki farkı en iyi açıklayabilecek terimler açıklık veya kapalılığın yanında, homojenlik ve heterojenliktir de.

Koşulsuz konukseverlik, daha açık sınırları savunmaktan çok daha esnek ölçütleri olan ve homojen olarak nitelendirilemeyen bir toplum düşüncesine karşılık gelir. Sınırları kolay aşılabilir olmakla beraber, bu durumu, radikal olarak da ulaşmanın uygun olduğu ve dolayısıyla da geçişe izin veren olarak düşünmek daha elverişlidir (Morin, 2015: 31). Derrida bu noktada, açıklığın sorumluluk için belirleyici bir öge olduğuna işaret eder. Bunun yanında, koşullu ve koşulsuz olma durumu, Derrida için konukseverlik konusunda aporetik bir ölçü vazifesi görür.

Konukseverlik hiçbir özelliğiyle tek bir zorunluluğa indirgenemez. Konukseverliğin bu iki hali de farklı noktalara doğru yayılır. Koşullar, şartlar, kontrol, egemenlik, etik gibi meselelerle ilgili olarak; insanların arzuları perspektifinden ele alınacak olursa, bunlar mutlak gibi görünür. Beklenmeden gelen *öteki*, kurallara ve şartlara ulaşır ve her türlü kontrol etme girişiminin üstesinden gelir. Etik bir eylem, bu noktada, karşılamakta, yer vermekte ve mutlak olanı almakta ısrar eder. Ancak açıklık; kendisini, gelecek olana

teslim eder. Öteki'nin gelişine izin verildiği durumda bu geliş yalnızca isimler, kategoriler, kurumlar ve kurallar ile olanaklı olur (Morin, 2015: 32). Konukseverlik konusunda gerçek anlamda bir evrenselleştirme düşüncesine girildiği noktada aslında koşulsuz konukseverlik ön plana çıkar. Ancak, aynı anda, *öteki* de daima kurucu bir önem taşır.

Koşulsuz konukseverlikte yer alan *öteki*, tamamıyla yabancı olarak karşımıza çıkar. Öteki, ne beklenir ne de davet edilir. Mutlak bir yabancılık içerisinde gelir ve tanımlanamaz, kimliklendirilemez, aynı zamanda da öngörülemmez; bu yüzden mutlak *öteki*, yabancıdır (Baker, 2009: 122). Bu nokta, Derrida için gelecek olan'ın aporetik sınırlarının belirlendiği ve "*kim* 'liğin" ait olduğu yerleri ifade eder (Yalçiner, 2013a, 2015a, 2016a). Böylece, gelecek olan'ın aporetik sınırları içinde ortaya çıkan durum, "*kim* 'liğe" doğru bir yönelimdir.

Gelecek olan her *kimse* herhangi bir belirlenime kendisini açmamalıdır. Mutlak konukseverliğin olması için gelecek olan *öteki* yabancı olarak kalmalıdır. Gelecek olan'a evimi açarken ona isim sorarak, koşullar altına alarak, koşullar altına bir konukseverlik sunarak onun gelişinin önüne engel koymamalıyım. Onu yabancılığından ayırarak *ailenin*, *ulusun*, *devletin* içine asimile etmemeliyim. Eğer o mutlak bir varış içerisinde gelmekte olansa, ona herhangi bir anlaşma ya da koşul altına sokmamalıyım. Daha da ötesi ona bir tanımlama vermemeliyim, veremem. Böylece konukseverliğin etiği, her türlü etiğin önüne geçer; hatta her hukukun ve politikanın bile (Derrida, 2002b: 95).

Bu bağlamda konukseverliğin ilk şartı, *öteki*'ni ismini bile sormadan karşılamaktır. Ötekilerin isimlerinin yokluğu, onlara herhangi bir dilin veya dile ait bir kategorinin sunulmasını engeller (Morin, 2015: 34). Ancak isimlerinin yokluğu aynı zamanda bir risktir de. Çünkü isimlerinin yokluğu; onların gelmelerine, varlık olmalarına ve dolayısıyla da isim ile isimsizlik arasındaki ilişki koşullu olan ile koşulsuz olana işaret eder ve bu da bizi karar verilemez olana götürür (Yalçiner, 2013a). Ama konukseverlik *ötekini* isimsizlik içerisinde bırakmak gibi bir talepte bulunmaz (Morin, 2015: 34). Belleğin ikili yapısı, konukseverlik açısından da kurucudur. Kuralların ve hakların nasıl ele alındığı ise, bu noktada ayrı bir öneme sahiptir.

Örneğin sığınma hakkı tartışmasında koşullanan bir konukseverlikten; göç hakkı ile ilgili bir durumda vatandaşlığa dair bir konukseverlikten; kozmopolitan bir egemenlik imkânına dahil bir durumda ise, evrensel bir konukseverlik hakkında bahsedilebilir. Konukseverlik kavramına anlamını ve pratik mantıksallığını veren ise, yalnızca

koşulsuz konukseverlik olabilir. Koşulsuz konukseverlik; yasal, politik veya ekonomik hesaplamaları aşar (Derrida, 2003: 40). Bu açıdan, koşulsuz bir konukseverlik gerçek bir bağışlamanın da ön koşulu niteliğindedir.

Koşulsuz konukseverlikte, yer almak için gelen öteki aslında ortaya çıkmak için izine ihtiyaç duymaz. Ancak, yine de öteki'ne ben tarafından sunulan bir yer söz konusudur. Bu ifadenin öncelikli koşulu, ben'in başkası için yer vermesidir. Bu yer hakkında belirli limitleri koymakla, o yer hala ben'in gücüne tabidir. Bu durum ziyaretin riskini azaltır, çünkü bu yeri ben; öteki –isimsiz olan, koşula bağlı olmayan ve beklenmeyen, davetsiz gelen- için hazırlamışımıdır (Morin, 2015: 35). Bu *bağışı* bir yer vermek olarak yorumlarsak, öncelikle belirli bir alanın açıldığını söyleyebiliriz. Bu gibi eylemler ötekinin gelişini, ben'in –evin sahibinin- etkisi altına alır. Ama yine de Derrida'nın belirttiği gibi ötekinin geliş; beklenmeyendir, davet beklemeyendir.

Gelecek olan'a ait olan bu beklenmeyen geliş, ben'in hazırladığı yeri her zaman için aşmaktadır. Beklenmedik olma ve aşma hali ise; tamamen ben'in gücü dışında kalır (Morin, 2015: 34-35). Bu noktada konukseverlik tartışması, beraberinde bir takım özgül sonuçlar da getirmektedir. Bu durum ise ev sahibi üzerinde bazı talepler yaratır.

Beklenmeyen için hazırlıklı olmak, ama öngörmeden ve gelecek olan şeyin ne olduğunu tahmin etmeden hazırlıklı olmak bu durumda belirleyicidir. Bu çerçevede; ilk olarak, konukseverlik için birtakım yapılar oluşturmak gerekir. Bu yapılar da aynı zamanda yapıların bizim için veya onlar için kemikleşmesini önlemek amacıyla, dengelerinin bozulmasını gerektirir. Konukseverlik için kurulan bu ikili yapıda, hem gerekli olan şeyler için yapılar kurmak ve aynı zamanda onların kemikleşmesinin önlenmesi için yapılarının dengesizleştirilmesini sağlamak önemlidir. Bu nedenle, ilk önce, “gel” demeyi öğrenmemiz gereklidir (Morin, 2015: 35). Gelecek olan'a yapılan bu çağrı, aslında bağışlamanın Derrida'nın gözettiği anlamıyla en hakiki haline de kapı aralar.

Yine de konukseverliğin koşulsuz yasası, rahatsız edici bir özellik olarak öne çıkar. Çünkü bu yasalar daha da ötesine gitmemiz için bizi zorlar. Bunlar, öteki'nin bizi anlamasını dil ve talep üzerinden sorgular (Baker, 2009: 123). Bu durum ise, koşulsuz konukseverlik için oldukça kritik bir engeldir. Çünkü koşulsuz konukseverlik gelecek olan ama beklenmeyen ötekinin isminin bile bilinmemesi gereğine dayanır. Böylece,

zorlama, egemenlik, boyunduruktan muaf bir halin ortaya çıkması mümkün olabilir. Bu noktaya Derrida *Of Hospitality* adlı eserinde şöyle değinir:

Öteki, yabancı öncelikle konukseverliğin, sığınma hakkının formüle edildiği yasal dile, limitlerine, kurallarına, politikalarına yabancıdır. Onun dilinde olmayan bir konukseverlik tanımı ile konukseverliği talep etmektedir. Bu konukseverlik ona evin-yerin egemeni, kralı, sahibi, lordu, otoritesi, ülkesi, devleti, babası... tarafından dayatılır (Derrida, 2005e: 15).

Derrida *Politics of Friendship*'te, dostluk kavramının yalnızca etik veya psikolojik alanlarda yer almasının önündeki engeli belki de aşarak, dostluğu hem felsefenin hem de siyasal olanın alanine taşır. Derrida'nın dostluk düşüncesinin temelleri ise, ilk önce, Aristoteles düşüncesinde bulunabilir. Dostluk bu bağlamda, yaşam için zorunludur ve bu durumda da insanlar başkaları ile kuracakları dostluk ilişkilerine muhtaç durumdadır. Dostluk insan mutluluğu için gerekli olduğu kadar aynı zamanda bir erdemdir de.

Aristoteles dostluğu sınıflandırmaya giderken, Derrida, fayda üzerine kurulan her türden dostluk söylemini, siyasal bir bağlamla ilişkili olarak ele alır. Çıkarların sona ermesine neden olan değişimlerle bozulduğu için kalıcı olmayan ve gerçek dostluğa en uzak dostluk biçimidir bu. Aristoteles'in sınıflandırması arasında yer alan bir diğer dostluk biçimi ise, hazzı işaret eder. Burada, pek de rasyonelliğe pek rastlanmaz. Bu dostluk ilişkisi daha çok hazlara, duygulara ve arzulara dayanır ki; bu türden dostluklarda insanlar keyif alır. Çünkü bu şekilde kurulan dostluklar, ancak, kendileri oldukları için sevilirler. Ancak bu dostluk biçimi de zamana dayanamayıp değişime uğradığı için yine gerçek dostluğa yaklaşamaz. Aristoteles için gerçek dostluk, ancak, zamanda karşı değişim göstermeyen, erdemli kişilerin dostluğudur. Sık rastlanamayacak olan bu dostluk ilişkisinin temelini tarafların iyi ve erdemli oluşları sağlar (Aristoteles, 2005: 158). Derrida böyle bir erdemi, bağışlama tartışması açısından da kurucu Kabul eder. Bu nokta, aynı zamanda, belleğin de dikkate alındığı bir alana kapı aralar.

Aristoteles açısından belirleyici olan; gerçek dostluk ilişkisinin da çok kez benzer ve zaman zaman da aynılık ilişkisine konu olmasıdır. Bu nokta, dostluğu daha çok bir *kimlik* zemini olarak ele almayı mümkün kılar (Yalçınar, 2015a, 2016a). Oysa, dostluk ilk önce bir erdem temelinde kurgulanır. Derrida'nın kardeşliğin ve kökensel ortaklığın ötesinde bir dostluk çağrısında bulunması, bu açıdan önem taşır. Derrida bu noktada, dostluğun aporetik eksenine de işaret eder. Hem aynılık hem de başkalığı içeren gerçek

ve erdemli dostluk, buna göre, taraflar bozulmadığı süre devam eder. Dostluğun, insanların tercihlerinden tamamen bağımsız olan kökensel ortaklık, yani kardeşlik üzerinden düşünülmesi ise bu ilişkiyi ortadan kaldırır.

1.2.5. Bellek ve Bağışlama

Bağışlamanın bellek ile olan ilişkisi zaman fenomeni üzerinden ele alınmakla birlikte unutma ve hatırlama üzerinden gerçekleşen bir eylemselliği barındırmaktadır. Derrida'nın bağışlamayı, koşulsuzluk üzerinden ele alır. Bu koşulsuzlukla bağışlama, araçsallaşma ve koşula bağlanma tehlikesine direnir. Bağışlama, araçsallaştırıldığı noktada mutlak formunu, saflığını yitirmektedir. Bağışlamanın gerçekleşmesi, mağdurun söz konusu olayı unutmasına ve bağışlama anında yeniden hatırlamasına ve sonrasında yeniden unutmasına bağlıdır. Bu yüzden kişinin kendi belleğindeki bir dönüşümselliği, her defasında yinelenir. Bellek ve bağışlama ilişkisi çözümlenmeye çalışıldığı her seferinde yeni bir aporia oluşturmakta iken, beraberinde yeni sorular da üretmektedir. Bu sorulara birçok açıdan cevap verilebilse de, yine de en temel açıklama belleğin bağışlama için ikinci limit olduğu yönündedir.

Her ne kadar suç işleyen dönüşse bile, bellek ihlali silmeye muktedir değildir. Bu durumda Derrida'nın aporetik bağışlamaya ve belleğe yönelik bir başka meydan okuması göze çarpmaktadır. Teorik anlamda bağışlamayı/bağışlanmayı talep eden kökten kötü suçların, hangi belleği esas alacakları konusu bu noktada önemlidir. İnsanlığa karşı işlenmiş suçlarda, bunların unutulmamaları adına bir mecburiyet söz konusudur. Bu mecburiyet oldukça güçlüdür, eğer bağışlamanın bu kayıt işlemini çalıştırmasına izin verilirse, bellek de en güçlü iddiasını sunar. Bu durumda, Derrida'nın kavramsallaştırmasında hem bağışlama hem de bellek bir arada var olur (Verdeja, 2004: 28-29).

Bağış olabilmesi için, verilecek olan bağışın görünmemesi gereklidir, hatta bir bağış olarak bile verilip kabul edilmemesi gerekir... Bağış olabilmesi için veren veya alan bağışı olduğu gibi almamalıdır, onun hakkında herhangi bir bilince sahip olmaması gerekir, bir belleği, tanıma veya tanınması ve olduğu gibi de unutması gerekir... Unutma olmalı ancak bastırma anlamında unutma olmamalı, çünkü bastırma herhangi bir şeyi feshetmez; sadece yerini değiştirir. Unutma hakkında konuşurken mutlak bir unutmadan bahsetmekteyiz, tamamen bağışlamaktan bahsetmekteyiz (Derrida, 1992: 16).

Bağış, kendisinin bütün izlerini silmelidir. Aksi halde bağışın varlığı, alan ve veren arasındaki karşılıklılık üzerinden ortaya çıkar. Bu süreçte de *bağış* araçsallaşır ve bağış olma durumunu yitirir. Ancak bağışın, bağış olarak kalabilmesi için onun bütün izini silmek, hem bağış eylemini hem de o eylemin belleğini de silmek demektir. Bu durumda bağış ediminin her iki taraf için de özgün bir mekân olan bellekte kalması söz konusudur. Bu, mutlak unutma anlamına gelmektedir (Verdeja, 2004: 32). Peki böyle bir unutma, aynı zamanda, hatırlamayı nasıl kapsar? Bu durum, her zaman mevcudiyet metafiziği üzerinden bastırılmak istenen unutma ve hatırlama arasındaki farmakolojik zeminde cereyan eder (Yalçiner, 2015a).

Bağışlama eylemi, kendi izini ve kendisini silmelidir. Araçsallaştırılmaktan uzak kalmak ve bir borç durumu yaratmamak için kendisini göstermemelidir. Bu durum bağışlama ile ilgili üç sonuç doğurmaktadır. İlk olarak, bağışlama; bağışı alan kişiden gizli kalmalıdır, böylece borç durumu gelişmemiş olacaktır. Bu durum, bağışlamanın olanaksızlık durumuna vurgu yapar. İkinci olarak, bağışlama propogandaya da konu olmamalıdır. Bu yüzden de saklı kalmalıdır. Aksi takdirde bağışlama, Derrida'nın hararetle kaçındığı araçsallaşma durumu ile karşı karşıya kalır. Bağışlamanın araçsallaşması, bağışlayanın bağışlama eyleminden dolayı, insanların bağışlayana duyduğu saygıdan ileri gelir. Üçüncü olarak, ihlalin veya günahın hatırasının silinmesi gerekir. Aksi halde eylemin hatırası iki kişi arasındaki konum farklılığını desteklemeye devam eder. Borcun silinmesi ise, mutlak unutmayı gerektirmektedir (Verdeja, 2004: 32). Derrida açısından, eylemi yapan ve eylem arasındaki ayırım muhafaza edilmez. Bağışlamanın saf ve koşulsuz kalabilmesi için, mağdur ve ihlalde bulunan arasında konum farklılaşmasına neden olabilecek her ne etmen varsa silinmelidir. Buna eylemin hatırası da dahildir. Herhangi bir zorunluluk ekonomisi veya alınganlık/kin tutma durumu olmadan saf bir bağışlamanın tek tutarlı yolu budur.

Eylem ve eylemi gerçekleştiren arasındaki ayrılık olmadan herhangi bir koşul ortaya çıkmaz. Bağışlama yalnızca ihlalde bulunanın sorumluluğu ve ihlalin hatırasının silinmesi ile sonuca ulaşır (Verdeja, 2004: 33). Derrida'nın bellek ve bağışlama arasında kurduğu ilişki ve sonuç oldukça külfetlidir. Çünkü hafızanın/belleğin yeniden yapılandırılması ve unutkanlık yolu ile hatırlaması, kısmi de olsa, karanlıktan aydınlığa

geçmek anlamına gelmektedir. Bu şekilde belleğin yeniden yapılandırılması aporetik bağışlama için temel ve tamamlayıcıdır.

Bir hatırayı korumak veya muhafaza etmek oldukça tehlikeli de olabilir. Hafıza var olabildiği müddetçe, gün be gün, tarihi söyleyecektir. Ancak dünya ve yine tarih, belleği adaletsizliğin ve haksızlığın konusu kılmak için girişimlerde bulunacaktır (Manrique, 2014: 132). Adalet talebi, zamanın ve belleğin bağışlama üzerindeki etkisinin anlaşılması ile karşılanabilecektir.

Bağışlanma talep eden ve kefaret isteminde bulunan sahneler oldukça çoğalmakta. Bu yüzden hafızanın evrensel aciliyeti söz konusudur; geçmişe dönmek zorunludur ve bunu bir hafıza eylemi, kendini suçlama, kefaret, tecessüm olarak almak zorunludur. Ulus-devletin ve hukuki sistemin emsallerinin de ötesinde... (Derrida, 2001: 28).

Derrida açısından; bağışlama konusunda, *bağış* üzerinde dururken, bunun koşullu olmaması için tam bir unutmanın gerçekleşmesi gerekliliğinden bahsetmiştik. İster bağışlama olsun isterse de sadece bağış, söz konusu durumun bir karşılıklılık ve koşulluluk yaratmaması için, hem veren hem de alıcı için mutlak bir unutuşa işaret etmek durumundadır. Aksi takdirde borç durumu oluşması kaçınılmazdır. Bundan dolayı da bağışlama politik ve sosyal bazı nedenler ve amaçlardan dolayı araçsallaşabilir. Bu durumda yeni bir gerilim ortaya çıkmaktadır; unutmak ve devam etmek.

Öncelikle mutlak unutuş bütün hatıraların silinmesi anlamına gelmemektedir; hatıralar bu bağlamda bağışlamanın hatırasının da ötesindedir. Derrida'nın *yas çalışması*nda hatıra ve başka önemli bir aporia üzerinde belirir. Bir tarafta olanları unutma eylemi ile duyumsamaz/ilgisiz kalma ve boyun eğmenin devreye girerek travmanın uyanması karşısında sessiz kalmak; diğer tarafta ise anma ve yas tutma ile kaybın borcunu ödeme (düşmanın imgesinin pekiştirilmesi ile oluşacak tehlike, işlediğimiz veya gerçekleştirdiğimiz şiddeti unutmak gibi) durumu ortaya çıkar. Yas tutma yalnızca hatıraya karşı sorumlu olanın kaybının üstesinden gelme konusunda başarısız olur. Kişinin, bireysel olarak tecrübe ettiği ve sonrasında ise belleğinde yer eden bir *olay*, bellekte var olduğu hali ile bir anıdan çok bir tanıklık görevindedir. Bellekte yer eden olay, geçici bir unutma gerçekleşse bile bir izdir, bir zamanlar var olan hatıranın devamlı bir mevcudiyetidir. Bu izin silinmesi Derrida için ölümle eşdeğerdedir.

Mevcudiyet (düşünce, bellek, hafıza, deneyim, tecrübe) ve yokluk (unutma), biri olmadan diğeri var olamaz. Bu bağlamda *mutlak unutma* eylemi yine aporiadır; mutlak unutmamanın olasılığı, yine kendi olasılıksızlığındadır (Zembylas, 2012: 50). Derrida'nın bağışlama tarifi aporetik ve farmakolojiktir. Bu nokta, bağışlamanın kimlikle irtibatının kesilmesini ve mevcudiyet metafiziğine dayalı herhangi bir “sabitlik rejimi”ne indirgenmesinin önüne geçilmesini ifade eder (Yalçiner, 2015a).

Bağışlama ve bellek arasındaki ilişkinin aporetik hali, etiği paralyze etmez; tam tersine etiği olanaklı kılar. Bağışlama eylemi bellek ile geçmişi bağdaştırma çabasıdır. Bağışlama belleğin evrensel aciliyetini/zorunluluğunu ifade eder (Derrida, 2001: 28). Derrida bağışlama ve bellek konusunda, bağışlamak için bağışlanamaz olan ve daimi olandan bahseder. Bu noktada, bağışlama tam olarak unutmak değildir. Burada önemli olan, hatırlama ve unutma arasındaki farmakolojik bağıdır.

Hem bağışlama hem de unutma, ikisi de sorumluluğun birer eylemidir. Sonsuz, yani etik sorumluluk için “unutmak ve bağışlamak”; geçmişi hatırlarken, onun hakkında eleştirel olmak ve onun üstesinden gelmek anlamını taşır. Ancak bağışlamak; ne unutma öncesinde olur, ne de onunla biter; tam tersine, bağışlama önceden yapılan zulümlerin, haksızlıkların hatırlanmasını gerektirir. Bağışlama, belleğin ve unutmamanın limitlerine götürür. Bağışlama, bu haliyle, unutmamanın dönüştürülmüş bir hali olabilir. Bağışlama, değiştirilemez olanı etkilemez veya onun hatırasını bastırmaz (Krapp, 2005: 191). Bu açıdan Derrida için bağışlama, eleştirel bir aporetik unutma politikası olarak uzlaşamaz ve koşulsuzdur. Esasında hiç kimse toplumun iyiliği veya bir başkasının iyiliği için bağışlamak zorunda değildir. Bu bağlamda, bu konuda bir başka önemli düşünür olan Levinas için bağışlama yeni olasılıklar açmaktadır (Zembylas, 2012: 51). Bununla birlikte, bağışlamanın farmakolojik karakteri, zaman ve mekânın Derrida siyasal düşüncesindeki etkisini dikkate almayı gerektirir.

2. BÖLÜM

BAĞIŞLAMA VE BAĞIŞLANMA: DERRİDA'YI KONUMLANDIRMAK

2.1. MEKÂN VE ZAMAN

Mekân ve zaman meselesi, Derrida siyasal felsefesini konumlandırmakta önem taşıyan bir bağlama işaret eder. Derrida felsefesindeki Heidegger etkisi, aslında, Derrida'nın farklılıktan bağışlamaya, sorumluluktan karara uzanan izlekleri araştırması açısından da kurucu önem taşır. Varlığa ya da varoluşa dair sorulabilecek her soru, her daim cevaplanma zorunluluğu taşımasa da, her daim 'soru', ontolojik olarak öncelikli bir konumda yer almaktadır. Bu çalışma, ontolojik olarak varlığın ya da varoluşun anlamını araştırmaya da, bağışlama ve bağışlanma doğrudan bir orada-varolanın –*Dasein*'in kendisine dışsal ya da içsel bir şekilde varoluşunda kesik-lik yaratan bir durumla ilgilidir. Bu yüzden bağışlama hem mekân hem de zaman çalışmasıdır; uzamsal olarak etkileri ve eylemselliği olduğu gibi zamansal olarak da bir kesik, sıçrama ve belki de sıkışma yaratır.

Dasein, mekânsaldır; özü gereği mekâna sahiptir ve uzamda belirlenir. Fiziksel ya da bedensel varoluşu için belirli bir yer kaplamak, yer elde etmek zorundadır. Ancak sadece bedensel varlığın mekânda yer tutması onun mekânsallığını oluşturmaz, aynı zamanda onu çevreleyen bir dünya ile de birlikte var olur. Onun mekânsallığını kendi bedensel varoluşu ve de dünya içinde diğer var-olanlarla birlikte varolmayı da kapsar. Aynı dünyayı başka *Dasein*'lerle paylaşmak, ortak bir mekânsallık idealinin de altını çizmektedir. Mekânsal olmak, yalnızca bir insanın ya da bir varolanın bir mekânda yer almasından ziyade daha anlamı ve derin bir anlamı, diğer *Dasein*'lerle birlikte aynı dünyanın içerisinde var başka *Dasein*'lerle çevrili olmaktır. *Dasein*, 'ben' demek değildir; ancak Heidegger için 'ben' olmayan demek de değildir. Başkası ile girilen veya kurulan ilişki ile 'ben' oluşur. Başkasının ya da ötekinin olasılığı ile ve mekânsallıkta birlikte var-olma ile 'ben' kurulur (Heidegger, 2011: 124).

Dasein'in herkes ile birlikte dünya-içinde ve dünya-ile-birlikte var-olma durumu onun başkalarına olan *mesafe-liği*, başkalarına *tabi-liği*, başkalarından *farksız-laş-ma* arzusu,

başkalarının *dikkatini* çekme ve varlığın ibrası denilen “varolmanın dayanılmaz hafifliği ile karakterize edilir (Ökten, 2008: 15). Dünyanın ve de varoluşun mevcudiyeti yalnızca mekân içerisinde gerçekleşmez ya da bulunmaz. Aynı zamanda bu minvaller zaman içinde belirli bir zamansallık olgusu da taşıırken tarihselliğe de sahip olurlar. Zamansallık, varoluşu mümkün kılar.

Zaman denilen fenomen, uzun bir süredir varlığın ve varoluşun çeşitli alanlarını birbirinden ayırt etmek üzere kullanılan ontolojik bir ölçüt görevi görmektedir. Bu bağlamda zamansal olma zaman içinde veya tarih içerisinde bir anlam taşıırken, herhangi bir süre varolmuş-olmak esas alınır. Bir de zamansal olanın üzerinde olan ezeli ve ebedi anlamını dışına taşıran varolanlardan bahsedilirdiğinde varoluşun kendisi de belki bu sınıflandırma içerisine alınabilmektedir. İnsanın *zaman* ile olan yarışı, onu kontrol altına alması ancak aslında zamanın insanı kontrol altında tutması *ölüm* denilen fenomenle açıklanabilir.

Dasein’in ölüme doğru yolculuğu, onun dünya-üzerinde ve içerisinde başkaları-ile-birlikte-var-olmak-lığının bilincini sağlar. Zamansal olanın aşkın hali, bilindiği kadarı ile fizyolojik olarak belirlenmiş değildir. Buradan hareketle zaman, insanın yaşam patikasında bir ölçüt görevindedir ve de ontolojik de bir ölçüttür. Zaman, ona bağlı olarak da ontolojik bağlamda zamansallık lineer bir şekilde anlamını hemen açığa vurmaz; insanın ontolojik çıplaklığı zaman fenomeninin olduğu gibi kendisini açığa vurması ile kavranabilecektir.

Ölüm, *Dasein* için dünya-içinde-varolmanın son buluşudur (Ökten, 2008: 201). Ancak *Dasein*’in tamlığına kavuşması ise yine ölümle gerçekleşecektir (Heidegger, 2011: 252). Çünkü sonlu olarak var-olan her *Dasein*, kaçınılmaz olarak ölüm denilen fenomeni yaşamak zorundadır ve bu deneyimi başkasına aktarmak gibi bir ihtimali de yoktur. Onun ölümü tecrübesi, noksanlığın son bulmasını sağlar (Heidegger, 2011: 257). *Dasein*’in zamanı bir fenomen olarak kendi biricikliğinde kavraması ölüm ile birlikte onun dünya-içinde-varoluşunun hitama⁸ kavuşması ile anlamlanır. İnsanın yaşam seyri ya da hayat patikası, ölümle karşılaşana kadar ve artık *Dasein* dünya-içinde-varolan

⁸ *Hitam*, sona ermek, bitmek veya son olarak açıklanabilir. Heidegger üzerinden okunduğunda hitam, anlamın konu ile ilgili bağlamı bozulmaması için kurucu önem taşır. Ayrıca hitam; *mevcut* olmayışa geçmek ya da tam olarak tam da *mevcut olu*şa geçmek anlamına gelir.

durumunu dünya-içinde-varolmayana evrildiğinde noksanlık yerini tamamlanmışlığa bırakır. Noksanlığın tamamlanması, insanın kendi ötekisi olan deneyimleri elde etmemiş haline kayıtsızlığı, geçmişindeki deneyimsizliği, toyluğudur. Ama Dasein ne olursa olsun, ölüme gidene kadar henüz *kendi-olmamışlığıdır* (Heidegger, 2011: 259). Ölüm denilen hitam, Dasein'in hitamı değil, bir var-olanın *hitama* olan yolculuğudur. Bu noktada ölüm, Dasein'ı var-olduğu lahzadan itibaren devralan bir varlık minvalidir (Ökten, 2008: 202).

İnsanın ontolojik varlığının zamansallığı aynı zamanda onun tarihselliği ile de ilgilidir ve hatta bu bir koşuldur da. Söz konusu bu tarihsellikten kasıt, onun geçmiş-liğinden çok yaşam patikasında edindiği ve yaşadığı tecrübelerinden, yaşanmışlıklarından kaynaklanır. Dasein, geçmişi ile birlikte var olmaktadır. Bu onun tarihselliğidir. Ancak geçmişi ile birlikte yaşaması onun geçmişi devamlı 'şimdi'ye taşımasından çok, Dasein'in olan ve oluşlardan edindiği tecrübelerdir. Bu tecrübeler, deneyimler bir şekilde Dasein'i etkiler, onun varoluşunda *iz* bırakır. Bağışlama da bağışlanma da ontolojik olarak Dasein'in zamansallığında *iz* bırakır. Ona sadece onun biricikliğinin sağlayabileceği bir öznellik ve özgünlük ile sahip olma, kendi zamansallığında yayılma, başka ve başkalarına açılma-kapanma imkânı sunar. Buna muktedir olan ise yalnızca *insandır*.

2.1.1. Bağışlamanın ve Bağışlanmanın Mekânı: Khôra

Khôra'ya dair yapılabilecek tanımlamalar normatif olarak oldukça zordur. Ancak tanımlanabilen ölçütü Derrida'nın, Platon'un metni olan *Timaeus* metnini yapısökümcü bir perspektifle okuması ile metin içinde ortaya çıkmış ve Platon'un *Khôra*'yı kullanımından oldukça farklı açılardan ele almıştır.

Platon'un *Khôra*'yı kullanımı esas olarak *Timaeus*'la Sokrates'in kozmosun ortaya çıkışı ile ilgili diyalogları arasında ele alınabilecek bir anlamda kullanmıştır. Bu metin genel anlamda iki biçimde okunabilmektedir: ilk okuma biçimi klasik, geleneksel ve muhafazakâr olandır. İkincisi ise içindeki gerilimleri, çelişkileri, ironileri ve klasik olan ilk okumanın unuttuğu açıklıkları gözler önüne serer. Derrida'nın bu metni yapısöküme uğratması ile birlikte üretici, yeni ve öngörülemeyen bir yükselişi de ortaya çıkartır.

Platon'un *Timaeus* metni ile Khôra açılır ve Derrida da bunun "üçüncü bir tür" olarak açılmasına olanak sağlar. Ancak bu üçüncü tür ne hissedilebilir ne de tanımlanabilir: sadece *oluşa* ve *varoluşa* gelir.

Khôra bize gelir, aynı isim gibi. Ve bir isim geldiğinde hemen isminden fazlasını söyler, ismin ötekisini, kısacası ötekini söyler; isim tam da ötekinin aniden ortaya çıkışını bildirir. Bu bildiri henüz vaatte bulunmaz, daha fazla tehdit etmez. Ne kimseye vaatte bulunur, ne de kimseyi tehdit eder. Kişiye de yabancısıdır bu bildiri, yalnızca bir ivediliği adlandırır; bu ivedilik de her türlü olası vaadin ve tehdidin söylencesine, zamanına ve tarihine yabancısıdır henüz (Derrida, 2008a: 13).

Khôra farklı anlamlarda da kullanılır: melez, derinlik, boşluk, uçurum mekân, boşluk, intiba, anaçsallık gibi. Khôra bu bağlamda *différance*'ı yansıtır; Platon'un felsefesine bir saygı duruşu olarak sözcüklerin belirlenmiş izlerinin oyununu ortaya çıkararak onları boşa çıkarır ve bu açıdan da tekrarlanabilirliğin de imkânıdır.

Khôra, *Timaeus*'un merkezinde yer alır; her şeyin aynı anda yer alması ve yansıtılmasıdır. Yer alma durumu aynı zamanda, sıradan bir yer alma veya var olma değildir, mekân kelimesi üzerindeki bir oyundur. Mekân, fiziksel bir konum olarak sosyal düzen içerisinde bir durumdur ve bu da tanımlama ve kimlik demektir. Bu yer alma ulusal coğrafi programın kavramsal yapısıdır ve bu bağlamda da varlığa gelir, var olur. Derrida bu bağlamda Khôra'yı gelecek olan'ın olanağı, imkânı olarak görür.

Différance, sözcüklerle oynayarak mekân ve mekânın hareket olanağını sunar, bu bağlamda durağan tanımlamaların ve kelimelerin anlamları ile oynayarak bunu yapar ve üretici, pozitif ve zorlayıcı olarak karşımıza çıkar. Bu durumda Khôra, el koyma'nın veya tahsis etme'nin mekânıdır (Winter, 2009: 63). Tanımlanması ve tarif edilmesi oldukça zor olan Khôra, varoluşun sıradanlığın ya da normalliğin dışında farklı bir türü besleyen yerdir çünkü *olmak* ile *varolmak* arasındaki yeniden bölünmeyi veya bölünmeyi ilişkilendirir. Khôra'da bahsedilen *mekân* düşüncesi, hem *olmanın* hem de *varolmanın* üstünde olan varolmanın üçüncü bir türüdür (Botz-Bornstein, 2002: 173).

Timaeus'taki bağlamı ile Khôra, ne hissedilebilir ne de tanımlanabilir bir forma ya da öze sahiptir. Khôra'nın üçüncü *türe* ait olmak-lığı, *evet* ve *hayır* mantığına karşı çıkar ve her tür yapının egemenliğindeki sınırlandırmaları paralize eder (Derrida, 2008a: 13). Bu bağlamda Khôra, Khôra adını alır ama kendi bu ismi alırken bir şeyleri *isimden* hariç bırakır; bir şeylerin isimsiz, adsız, tanımsız kalması o şeylerin normatifleşme ve

normalleşme eğiliminden kaçınmak arzusu ile kendisi de isimsiz olan üçüncü *türün* – Khôra’nın- kapsamına sokar. Aynı zamanda Derrida’nın da vurguladığı üzere kendisinin bir isme –Khôra- sahip olması onun kendinden başka her şey için bir konum sunar; kendisi konumlandırılmaz ancak konumlandırır (Derrida, 2008a: 19). Mekânsızlık içerisinde bir mekân verir. Çünkü Khôra bir toplama yeridir, bütün her şeyin izlerinin olduğu bir *idea* toplanma mekânıdır.

Khôra üzerine yürütülen tartışmalar özellikle Khôra’nın mantıksal, rasyonel olmadığı, *logosa*⁹ uymadığı yönündedir, o rüya gibidir. Khôra görülen ile görünmeyen arasındaki üçüncü boyut, türdür. Khôra insanların, oluş veya varolan olarak tecrübe edemediği varoluşun rüyalarının mekânı ve zamanıdır çünkü, Khôra’da oluş varoluşundan oldukça farklı bir biçimde yer alır.

Khôra, duyumsanamaz ve kavranamaz olması ile, *logosa* aykırılık ile açığa çıkartılma ve görünür kılınma eylemine de karşı direnir. Ancak görünebilir ve kavranabilir olmaması, Khôra’nın duyumsanan, görünen veya kavranabilen şeylere müdahalesinin olmaması anlamına da gelmez. Bunun benzeşimi bir şeyin kendisinden önce ideasının olması ve o ideanın da doğum, oluşum ya da ortaya çıkış yeri ve zamanıdır Khôra. Kendisinin kavranabilirlik, duyumsanabilirlik rasyonalite mantığına boyun eğmemesine rağmen, duyumsanabilir ve kavranabilir olana da aporetik bir şekilde katılmaktadır (Derrida, 2008a: 14). Derrida, Khôra’dan bahsederken ikili kavramsallaştırma mantığının Khôra’yı tanımlamak için yapılamayacağını vurgularken, Khôra’nın hiçbir şeye isim vermediğini ve aynı zamanda da sınıflandırmalara da müsait olmadığını da ekler. Khôra Derrida için bir üst-salınım mantığına uygun olabileceğini de öne sürmektedir. Üst-salınımdan kasıt ise birbirine zıt olan iki kutup arasında gerçekleşmesi mümkün olan bir patikadan çok, bir çifte dışlama –ne/ne de- ve katılım –aynı anda hem o, hem bu- olarak açılanır (Derrida, 2008a: 17).

Khôra hiçbir zaman bilinen iki varlık düzeninden birisine ait değildir. Öncelikle Khôra, bir "şey" değildir ve bu durum, almak ve vermeye ilişkin insanbiçimci şemalar aracılığıyla yalnızca kendini haber verebilir. Yani Khôra, yakalanmaya ve kavranmaya

⁹ Logos, genel olarak akıl, kavram, yargı veya sebep gibi anlamlara gelicek şekilde çevrilir veya yorumlanır. Ancak logos, bahsi geçen çevirileri de kapsayacak şekilde “söz” yorumu ile bir “şey”leri açığa çıkartmak, görünür kılmak anlamında da kullanımı mevcuttur. Bu kullanım amacı logos sözcüğünün *akıl* olarak yorumlanmasını daha da kuvvetlendirir.

kendini bırakmaktan başka bir şey yapmaz. Khôra özellikle, anlayarak ve kavrayarak, hatta kavranmaya izin ve mahal verecek bir dayanak veya özne değildir (Derrida, 2008a: 24-25). Diğer yandan, Khôra; biri tarafından işgal edilen yer, ülke, ikamet edilen yer, işaretlenmiş yer, mevki, atfedilmiş konum, toprak veya bölge anlamı ile de önceden işgal edilmiş ve yatırım yapılmış bir yeri ifade ettiği için, dolayısıyla da onda yer alan her şeyden farklılaşır. Öyle ki, Khôra, her ‘yer’ düşüncesinin çıktığı bir yer, *mekân*, *topostur*. Khôra, bu yüzden her zaman bir ‘yer’lerin izlerini kendisinde mevcut olmaya zorlar. Onu, boş veya geometrik bir uzam ve hatta Heidegger’in diyeceği gibi, kartezyen uzamı, yani *res extensa*’nın *extensio*’sunu (yayılm) hazırlayan olarak ele almanın zorluğu buradan kaynaklanmaktadır (Derrida, 2008a: 50).

Khôra üzerine bir söylem, ne duyumsanabilir varlığa ne kavranabilir varlığa ne oluşa ne de sonsuzluğa ait olan bir şeyi düşünmeye sevk ederek artık varlık üzerine bir söylem olmaktan çıkar, ne gerçektir ne de olası ve dolayısıyla söyleneceye, en azından söylencesel-mantığa heterojen gözüktür (Derrida, 2008a: 58). Khôra için gerçekleştirilen çıkarımlardan; Khôra’nın duyusal ve mantıksal dünya arasındaki üçüncü tür olduğu varsayımından bahsedilebilir. Khôra’nın iki dünya veya iki boyut arasında-lığı Platon’un en önemli meydan okumalarından olduğu yorumunun yapılabilmesini olanaklı kılar. Bu bağlamda Khôra için -her ne kadar tanımlanması oldukça güç olan- her şeyin yeniden düşünülmesi olarak da anlamlandırmamız mümkün görünmektedir. Bu anlamda da zaten Khôra pek çok farklı alanda ve disiplinde bu "yeniden düşünme" ve yeniden-düşünme ile ideaların izini takip etmenin önemli bir çıkış noktası olduğunu söyleyebilmek mümkündür.

Platon’dan günümüze kadar birçok düşünürün farklı alanlar için kullandığı Khôra, “mekân, yer, ülke” gibi kavramlara yakın yorumlarla kullanılmıştır, ancak Aristoteles’in kullanımında olduğu gibi önceden belirlenen nedensel bir mekân olan *toposla*¹⁰ ilintili değildir. Khôra bu bağlamda farklı anlamlarda mekân olarak ülke, toprak, yer almak gibi soyutlanabilecek anlamlara daha yakın kullanılmıştır (Hope, 2015: 613).

Khôra’nın anlama geldiği bu mekân düşüncesi anlaşılabilir ve sabit, değişmeyen bir model ve bu modelin varlığa gelen, varolan ve görünür bir kopyası, taklididir (Hope, 2015: 614). Bu bağlamda Khôra, sonsuz ve sonlu olanın karakteristik özelliklerini taşır

¹⁰ Topos, orijinal olarak Antik Yunanca’da yer anlamında kullanılan sözcüğü ifade eder.

ancak birini diğetine indirgeme ve homojen bir biçimleme sunma Khôra için söz konusu olamaz. Khôra her şeyin varlığa veya varoluşa gelmesine olanak tanır, mekân verir; bunlar olurken de kendisi mekân veya yer verdiklerinin yaratılışlarından ve yıkılışlarından etkilenmez. Bu bağlamda Khôra özellikle de *Timaeus*'ta altı çizildiği üzere hem öncelikli olandır, ilklerdendir hem de başka bir şeye indirgenemeyendir (Hope, 2015: 615). Kozmos'tan gelen her şeyin varoluşunu kaydeden ve onlara *oluş* bahşeden Khôra, tek'liğini ve eşsizliğini her varoluş hareketinde güçlendirir. Bu hali ile Khôra, her şeye yer-vermek-liği ile hem ideaların forma kavuşmasına olanak sağlar hem de onların izini her daim taşır.

Khôranın mekânı, üçüncü türe atfedilen, onun için de aralık bırakılan mekandır. Gerçek dünyanın (*real world*) ve idealar dünyasının (*the world of ideas*) –Platon için idealar evreni gerçek olandır, diğ *gerçek* denilen ise ideaların yansımaları, formları ve hatta ideaların hatalı suretleridir- arasında olan aralıktır Khôra.

Khôra'nın üçüncü tür olma durumu aslında felsefe tarihinde her şeyin hemen her varlığın Derrida'nın ve Derrida gibi birçok düşünürün eleştiride bulunduğu karşıt kavramlar prensibine ait olmamasıdır. Khôra bu durumda üçüncü türdür çünkü ne hissedilebilir ne de anlaşılabilir, ancak ikisinin arasındadır ve ikisinin arasında kurulan bir korelasyonla tam olarak kavranamasa ya da mantığa yakalanamasa da bir anlık kavranabilir halde kendisini açığa çıkartabilir. Varlıkların varoluşa geldiği *mekândır*, aşkınsal bir yerdir. Khôra'nın mekânsız olan mekan düşüncesi hissedilebilir ve anlaşılabilir olan ile metafiziğin etmenlerinden olan metafor kavramlarının olması ile ilişkilidir (Hope, 2015: 622). Khôra mantıksal olarak gereklidir ama Platon'un metafiziğinde olanları nasıl bağladığını ve aynı zamanda da en büyük meydan okumayı gerçekleştirdiğini mantıksal olarak açıklamak da imkânsızdır.

Khôra'nın negatif veya pozitif anlamlar taşıdığına dair birtakım tartışmalar söz konusu olsa da metaforik anlamda Khôra daha çok negatif olana yorumlanır. Ancak Khôra ne negatif ne de pozitiftir. Zaten onun “üçüncü bir tür” olarak yorumlanması karşıt anlamlar düzenine ait olmamasından kaynaklı olarak ne olumlu ne de olumsuzdur, ama aynı zamanda, hem olumlu hem de olumsuzdur. Aynı zamanda anlaşılabilir/kavranabilir ve hissedilebilir olanın arasındalığında bir yerlerde olduğu için de ne aktif ne de pasifliğin arasında konumlanır. Khôra'nın kendisine ait bir kimliği veya tanımlaması da

mevcut değildir. Ne bir varlığı veren ne de alandır. Verme-alma, aktiflik-pasiflik açısından Khôra ele alındığında aktifliği şeylerin varoluşlarının olanaklarına imkân sağlaması iken pasifliği de onların izlerini kendisinde –bellek de benzetildiğinde anı ya da hatıra olarak ele alınabilir- barındırmasıdır. Ancak yine de Khôra her türlü sabitleme, belirlenme, dolayısıyla da hakîm olma mantığına şiddetle direnir.

Khôra'nın rüya olabileceğinden bahsederken aslında tam da bu nokta önemlidir; rüya ne biri ne de diğedir, ne tam anlamı ile yaşadığımız gerçektir ne de hayal ürünü olandır; ne biridir ne diğeri... İki dünya arasında(–*form* ve *idea*–)lıktır. Khôra'nın bu denli tanımlanmasının zor hatta imkânsıza yakın oluşu onun “sınırlanamayan tanımsız bir mekân” oluşundan gelir.

Mekân düşüncesi, Khôra ile birlikte yalnızca uzamsal veya fiziksel olarak yer almaktan/kaplamaktan başka o'na atfedilen mekânsız mekan düşüncesi ile birlikte “sınırlanamayan tanımsız bir mekan” oluşu ideaların ve sonrasında da formların doğum yeri olabilmektedir. Khôra eşsizdir ve *idea* ve formların da doğum yeri olarak “mekân”ın ve mekan düşüncesinin de ilkidir. Bir ilk mekân'dır. Aynı zamanda da gizli olan her şeyin temsil edildiği yerdir. Khôra, gövdesiz gövde, orada olmayandır, fakat yine de yegâne olan ve her şeyin yeri olan, her şeyin yerine geçen, mesafedir, yerdir ve *aralıktır*. Aralık olduğu gibi de içinde bulunulan bir yer değil insanların içinde yer alan bir yerdir Khôra (Derrida, 2008c: 51-52). Onun yer alması uzamsal olarak fiziksel kanıtlanılabilirliğin ötesinde zamana ve varoluşun fiziksel olarak kapladığı yerin uzama yayılması ile gerçekleşir.

Khôra'nın tanımlanmasına en yakın kullanılabilecek benzeşikler ise kozmos'tan alınmalıdır. Khôra'yı düşünmek için başlangıcın da gerisine onu da kapsayan kozmosa gidilmesi gerekmektedir (Derrida, 2008c: 81-83). Öncesinde bahsedilen *idea* ve formların doğum yeri olan Khôra'da yorumlanabilir olan bir “bağış” durumudur. İdea ve formların bizlere bağış-lanması söz konusudur. Khôra, formları ve onların özlerini varoluşa karşılıksız bir bağışta bulunur. Khôra, karşılık beklentisi olmadan yalnızca onların varoluşa gelmelerine olanak sağlayarak, karşılığında herhangi bir *alma* eyleminin aktifliğini beklemeden sunar. Buna karşılık da izleri kendisinde saklayarak yine de bağışlamanın yarattığı gibi bir kesik-lik, varoluşta bir açıklık yaratır.

Derrida, Khôra olarak siyaseti tam da bu açıklık üzerinden önerir: “böylece, *kim*’lik bir oluş halini betimler. Diğer yandan *kim*’lik, *khôra*’yı çağrıştırır. Bu açıdan, *kim*’lik oluş’un arası(*nda*)lık vasfını haizdir” (Yalçiner, 2015a). Khôra idea ve formların doğum yeri olarak kavramları, duyumsanabilir, kavranabilir ve duyumsanamaz-kavranamaz olanları bize bağışlar. Bu durumda bağışlamadan ve borç durumundan söz ederken Khôra’dan bahsedilmesi de kaçınılmazdır. Khôra’nın bağışlama, borç, hafıza, sorumluluk ve karar ve aynı zamanda aporia ile olan ilişkisini incelemek için Platon’un Timaeus metnine dönmek gereklidir. Bunun amacı ise Platon’un bu metni dünyanın, evrenin yaratılışı üzerine olmasıdır; evrenin kurulması da üç aşamadan meydana gelir. Evrenin yaratılışı sorgusunda ise onun değişmeyen ve her daim aynı kalan *ilk* varlığa göre mi yoksa *ilkinden* doğmuş olana göre mi yaratıldığı sorgulaması mevcuttur (Platon, 2001: 28). Ancak evrenin yaratılışı hususunda bahsedildiği gibi ilkler zamansızdır ve geçmiş, gelecek ve şimdiye ihtiyaçları yoktur. Onlar her zaman mevcut olmuş ve olacaklardır. Metinde evrenin yaratılışının bu iki tür örneğe göre de değil “üçüncü bir tür olan”a göre yaratıldığı öne sürülmektedir. İlk olan ebedi ideallardır ve maddi dünya bunlara bakılarak hatta onlardan melez bir töz oluşturularak yaratılmıştır.

Sonsuz olan gökler yaratıldıktan sonra maddi dünyanın sonsuz olana göre yaratılması söz konusu olmuştur. Bu iki unsurdan sonra gelen üçüncü tür Khôra adını alır. Dünyanın yaratılmasında kullanılan ve biçimlendirilemeyendir Khôra. Üçüncü unsur olan Khôra bu metinde bir varlığın temsilini mümkün kılan ama kendisi asla temsil edilemeyecek olan olarak karşımıza çıkar. Bu yüzden Khôra biçimsizdir, görünmezdir ve insan zihni için tarifi veya kavraması imkânsıza yakın bir yerde bulunmaktadır. Forma kavuşanların, hatta var olan her şeyin önce Khôra’da var olma durumu söz konusudur. Her şey öncelikle Khôra’da iz bırakarak bir forma kavuşur. Ancak bu form her maddi varlık gibi forma sahip değildir. Formların, bu biçimde bağış eyleminin nesnesi olması, izlerinin orada mevcut olmasını gerektirmektedir. Maddi dünyadaki şeylerin var olmaları hatta onlar için vardı, var olacak, vardır gibi ifadelerde kullanılması bir zamanlar Khôra belki de idea olarak mevcut olmalarıdır. Bu yüzden Khôra bir anne gibidir ve ideaları form olarak dünyaya getirir ve varoluşa gelenlerin izlerini de kendisinde taşır. İmkânsıza yakınlığı da buradan kaynaklanmaktadır; hemen her şeyin, zaman kısıtlaması olmaksızın duyularımızın ve aklımızın da ötesinde var

olduğu ancak uzamsal olarak sezemediğimiz ancak yine de forma sahip olan ya da olmayan hemen her şeyin doğum yeri ve izlerinin bulunduğu “mekânsız mekân”dır.

Khôra’nın annelik vasfı Derrida için Sokrates’le bir yakınlığın izini sürmeye de olanak sağlamıştır. *“Sokrates Khôra değildir, ama Khôra birisi ya da bir şey olsaydı, ona kuvvetli biçimde benzerdi”* (Derrida’dan akt. Sloterdijk, 81-82). Khôra’nın kavramlardan veya kanılardan ayrı bir anlamı olduğunu sorgulamak için, yola her nesnenin kavranabilir ideasının olup olmadığının sorgulanmasından başlanabilir. Khôra’nın üçüncü türe ait olduğu kanı ve kavramlarla ilgili sorgulamalardan sonra ortaya çıkar Timaeus metninde. Kavram öğrenme ile kanı ise inandırma yolu ile oluşur. Kavram, gerçek kanıya bağlıdır, kanı ise kanıya gerek duymaz, sezgiseldir veya duygusaldır. Kavramlar kolay kolay sarsılmazken kanı pek çok durumda sendeleyebilir. Kanı hemen her insanda mevcut olabilir veya herhangi bir insan kanı geliştirebilirken kavramları gerçekten kavrama ve anlama çok az insana ve tanrıya atfedilen bir özellik olarak bu metinde karşımıza çıkar.

Her şeyden önce, doğmamış ve yok olmayacak, içine hiçbir yabancı nesne kabul etmeyen, kendisi de başka hiçbir şeyin içine girmeyen, bütün duygularla duyulamayan, yalnızca kavramlarla anlaşılabilen değişmez biçimleri kabul etmek gerekir. Aynı adı taşıyan ve ona benzeyen ama duygularla duyulan, doğan, her zaman devinen, belli bir yerde doğup sonradan orayı bırakarak yok olan ve duyguya bağlı kanıyla duyulabilen ikinci bir tür vardır. Son olarak da her zaman yok olmayan, doğan her nesneye bir yer veren üçüncü bir tür vardır. Bu tür, ancak duygunun giremediği karışık bir düşünüşle sezilebilir; ona olsa olsa zorla inanılabilir. Biz onun, düşteymiş gibi kendi kendisine var olan her şeyin kesinlikle belli bir yerde bulunması, belli bir yeri olması gerektiğini, yeryüzünde de göğün altında da yeri olmayan hiçbir şey bulunmadığını söyleyerek ayırmasına varabiliriz. Bu düş durumundan ötürü de bütün bu ve buna benzer ayırmaları, düş dışında gerçekten var olan nesneler için bile, uyanırken oluşturmak elimizden gelmez. Çünkü tasarladığı bir şeye bile sahip olmayan ve başka bir şeyin her zaman değişen düşlemine benzeyen imge, bundan ötürü başka bir nesnenin içine doğmalı, böylece hiçbir şey olmamaktansa, herhangi bir biçimde varlığa bağlanmalıdır. Gerçek varlığa gelince, o tam ve doğru düşünüşün yardımına dayanabilir. Tam ve doğru düşünüş, şunu ortaya koyar; iki nesne birbirinden ayrı oldukça birbirlerinin içine doğmayacaklarından aynı zamanda ne bir tek nesne ne de iki nesne olacaklardır. İşte bunu kendime koyduğum öğretinin bir özeti olarak kabul edin; salt varlık, doğan varlıkların tutuldukları yer ve bu varlıkların kendileri, evrenin kuruluşundan öncesi ile ilgili ayrı ayrı üç ilkedir (Platon, 2001: 57-58).

Khôra buradan hareketle, bütün varlıkların varoluşa geldikleri yer olduğu gibi belirli bir formu olan veya olmayan bütün varlıkların da izlerinin muhafaza edildikleri mekândır aynı zamanda. Ancak varlıklar Khôra’da yer aldıkları gibi onları algılamak, anlamak

veya kavramak oldukça zordur. Bu bağlamda Khôra, gerçek dünya ile le düş dünyası, idea ile form arasında isimlendirilmeye, kategorilendirilmeye her zaman direnebileceği bir açıklıkta yer almaktadır.

Açıklamaya ve anlamlandırmaya çalıştığımız anlamları dahilinde Khôra varoluşa gelen varlıkların izlerinin olduğu yer olduğundan bahsetmiştik. Varlıkların izlerinin olması Khôranın aynı zamanda “almak” ve “vermek” açısından da incelenmesine yola açar. Almak anlamında Khôra her şeyin varlığa geldiği yer olarak onları ilk başta muhafaza eder, bir hazne işlevindedir. Sonrasında ise onların bir biçimde forma kavuşmaları ile varlıkların salt kendileri yerlerini Khôra’da onların “izlerine” bırakır. Bu durumda da Khôra karşılığı olmaksızın bir “bağış” işlevini gerçekleştirir. Khôra’nın hazne işlevinde gerçekleştirdiği şey muhafaza ile ilişkili olduğundan bellekle, bağışla ve dolayısı ile de bir borç durumu ile ilişkisi olması anlamına gelmektedir.

Khôra’nın belirli bir anlamla uzamsal olarak mekânsal konumun olmaması veya olmaması gerekliliği tam anlamı ile açıklanan bir durum değildir. Bu durumda onun bir şeyleri muhafaza etme durumu beraberinde “almak” ve “vermek”i açığa çıkarır. Bir şeyin muhafaza edilebilmesi için o şeyin önceden orada olması gerekmektedir ve aynı zamanda da o şey artık orada mevcut değildir yani verilmiştir ama aynı zamanda alınmıştır da. Bir zamanlar Khôra’da yer alan ama artık orada mevcut olmayan şey, her ne ise artık orada olmamasına rağmen, izi mevcuttur. Bu Khôra’nın verdikleri karşısında bir şeyler aldığını kanıtlamaz, aksine karşılık ilişkisi olmadan verir ve verme edimi de olmadan alır ve saklar. Bir tanımı olmadan, kimliği, açıklaması, tarifi ve uzamsal olarak kanıtlanabilirliği olmadan karşılıksız olarak alır ve verir. Khôra’nın uzamsal olarak konumunun belirlenemeyeceğinden bahsetmiştik. Konumunun belirlenememesi yani mekânın belirlenememesi onun aynı zamanda zamansal ilişki içerisinde de belirli bir tarihsel dönemde veya gelecekte var olacağı anlamına gelmez. Khôra hiçbir zaman geçici veya kalıcı zamansal belirlenime sabitlenmez. O hem tarih dışıdır hem de zaman dışıdır. Her şey, her zaman O’nda vardır, - her şeyin izi her zaman O’nda mevcuttur.

Bir şeylerin izinin veya kendilerinin veya temsillerinin Khôra’da yer almış olması, Khôra’nın onlara sahip olduğu anlamına gelmez. Sahiplik durumu olmadan Khôra bir şeyleri alır ve verirken de tasavvurlarına, izlerine Khôra’da var olmaları için aralık

bırakır (Arfi, 2012: 200). Khôra'nın “kim'lik” ve var'oluş ile irtibatı ise, belleğin konusu olan bir meseleye, bağışlamanın zamansallığına bağlanır.

2.1.2. Bağışlamanın Zamanı: Bellek

İnsan, hayatının hemen her dönemine dair hatıralar oluşturur ve bu hatıralar devamlı olarak yeniden ve yeniden mekânsal ve zamansal olarak üretilir. Bu süreç, fonksiyonel olarak belleğimizin işleyiş şekli olmakla birlikte, bu hatıraların yeniden oluşturulması da devamlılığı olan bir ilişki, insan, obje, duygu gibi etmenlerle belirlenir ve bu da doğrudan ve dolaylı olarak insanın kimliklerini ve aidiyetliklerini oluşturan ve etkileyen unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bellek (*memory*), insan zihninin daha önceki deneyim ve yaşantılarını hatırlayabilme yeteneğidir ve kazanılmış bilginin, elde edilen deneyim, tecrübe ve yaşantıların saklandığı, muhafaza edildiği zihinsel bir mekândır (Cevizci, 2015: 65). Bellek sözcüğünün Latince kökeni, *memoria* sözcüğüdür ve *hatıra* anlamına da gelmektedir (Draaisma, 2007: 47). Daha sonraları ise bu sözcüğün anlamı çeşitli dillerdeki anlamları farklılaşsa da temel anlamda günümüzde *memory* hatıra, anı olarak kullanıldığı gibi bellek ve hafıza gibi kullanım açısından farklı yorumlanabilecek anlamlara da sahip olmuştur.

Belleğin konusu ya da objesi, doğrudan bireyin kişisel tecrübelerini, kazanımlarını ve yaşamışlıklarını ele aldığı için bellek, kimlik ve benlik için son derece önemlidir. Geçmişte yaşanan bir olayın veya tecrübe edinilen bir durumun devamlı olarak tekrarlanması ve yeniden yaratılması, onun aynı biçimde tekrardan yaşanması olarak ele alınamaz, ancak bellekte yer eden şeyin bir temsilinden bahsetmek bu anlamda mümkündür. Bu durumda tecrübe edinilen ve insan beyninde bir anı olarak yer eden şeyin bir tezahürü, tasavvuru ve imgelemi, insan zihninde yeniden ortaya konulur. Bu şekilde bir hatırlama eylemi, geçmişten kalan olayın veya oluşun kendisini değil, yalnızca onların birer temsilinin yeniden sunulması eylemidir ve bu eylem, bir iz taşıma vasfını devam ettirir. Hatırlananlar, temsildir ve izdir. Yeniden üretilen, tekrarlanan şey tam anlamı ile ve bütün ayrıntıları ile insan zihninde veya belleğinde canlandırılmaz, bu durumda o olayın veya durumun yarattığı kırılma noktaları ve bu noktalardaki anlığa yakalanan düşünceler ortaya çıkmaktadır.

Derrida düşüncesinde Platon'un önemi oldukça hayati bir konumdadır ve bellek meselesinde de Platon'un izini takip eder. Bu izleğin takibi ise bilgi üzerinden yürütülen bir soruşturma ile gerçekleşmektedir. Platon felsefesinin en temel belirleyici özelliği idealar ve nesneler dünyası birçok düşünürün sıklıkla farklı konulara ve kuramlara referans verdikleri bir ayrım olarak karşımıza çıkmaktadır. Platon için ruh ölümsüzken, beden ölümlü ve sonludur. Bedenin ölümü ile ruh bedeni terk eder. Ruh ise ölümsüz, kalıcı olan biriciktir. Aynı zamanda Platon'un üzerinde durduğu başka bir mesele ölümden sonraki deneyim değil, doğumdan önce var olan deneyimdir. Yani insan ruhu, bedenle birlikte var olmadan önce gerçeğin bilgisine sahiptir; çünkü idealar dünyasına aittir. Anımsama veya hatırlamanın kaynağı da burasıdır. Hatırlama ancak ruh ve beden birlikteliğinde anlamlı yere oturur. Ruh, nesneler dünyasında gördüğü veya tecrübe ettiği şeylerin bilgisine idealar dünyasında sahiptir. Nesneler dünyasında bu şeylerin kopyalarını görünce idealar dünyasındaki asıllarını hatırlar. Bu hatırlama sayesinde de gerçeğin bilgisine, episteme'ye ulaşır.

Platon, *Theaetetus* adlı metninde belleği balmumu levhalara benzetir ve bu levhalar, hatırlanmak istenen şeylerin –özellikle bilgilerin- kayda alındığı yerdir, şeylerin izleri bu levhalarda mevcuttur. Eğer bir şey o levhalarda yeteri kadar ize sahip değilse o halde o şey de hatırlanmaz çünkü levhaya kaydedilmemiştir. İnsan belleği ile, bilgilerin kaydedildiği levhalar bu bağlamda bir benzeşim içerisindedir; belleğe yer edinen şey insan hayatında bir kırılma noktası yaratan bir olay veya durum olabilir veya aynı şekilde başka bir varlık olabilir.

Platon gibi Aristoteles de bellek, hafıza, hatırlama konularına ayrıca bir önemde yaklaşmıştır. Hatırlama için özellikle iki fiil *-mnênoneuein* ve *memnêsthai* kullanmakta iken bunların arasında kesin bir ayrım yapmamıştır (Sorabji, 1972: 1). Hatırlamadan söz edildiğinde belirli bir zamana ve zamansal sürece dair eğilimler söz konusu olabilir. Hatırlama ediminde kişinin hayal aleminde veya uyanık olup olmaması sorun değildir. Bu durumda hatırlama denilen şey ilk önce hatırlamaya dair eğilimi içerir daha sonrasında hatırlama gerçekleşir. Bu durumda Aristoteles için hatırlamaya dair eğilim; algılama, kavrama, tecrübe etme ve öğrenme gibi süreçleri takip eden durum ve meyil söz konusudur.

Hatırlama ve bellek konusunda Aristoteles perspektifinden ele alındığında üzerinde durulması gereken bir diğer konu ise bir nesnenin anısının geçmişe ait olduğudur. Bu pek çok kişi tarafından kabul edilen ve paylaşılan bir düşünce olmakla beraber beraberinde çelişkiler de barındırmaktadır. Örneğin; birisi bir şeyi nasıl yaptığını, ezberlediği numaraları, bir şeyin tadını, bir kediye nasıl beslediğini, bir yerden başka bir yere nasıl gittiğini veya katılacağı bir toplantısının olup olmadığını hatırlayabilir. Bütün bu eylemlerin hatırlanması beyin fonksiyonlarında farklı bir biçimde kategorize edilir. Bu tarz örneklerin hatırlanması ardında bir kalıntı, iz bırakır. Bu kalıntı da bazı şeylerin hatırasının geçmişe mi yoksa geleceğe mi yoksa şimdiye mi ait olduğu ile ilgilidir. Bu durumda bellek, geçmişe ait bir tanıma eylemi gerçekleştirir. Bu hali ile tanıma veya bilme durumu öğrenme, tecrübe etme, okuma, anlama, algılama, hissetme ve bilme gibi süreçleri de kapsar (Sorabji, 1972: 13).

Bir kişi hatırlama eylemini gerçekleştirdiğinde, aslında gerçekleşen şey geçmiş-olanın imgesinin *şimdiye* çağrılmasıdır. Geçmişten zihinsel süreçlerle bugüne gelen yani hatırlanan imge aslının bir suretidir. Hatırlanan imge (eikôn)¹¹, aslına benzer olandır ve aslından türetilmiş olandır. İmge, geçmiş eylemin algılanması sonucu bugüne rastgele getirilen ve türetilen ve aslının yerini tutan bir yeniden türetme eylemi olabilmektedir. Hatırlanan nesne veya durum/olay, hatırlama eylemini gerçekleştiren özne ile doğrudan ilişki içerisindedir. Bu nedenle hatırlanan imge, gerçeğine yakın veya benzer olsun olmasın önemli olan hatırlama eylemi, eylemi gerçekleştiren kişi için doğrudan tecrübelerinden ve algılama süreçlerinden çekileceği için yine de aslının bir kopyasıdır. Aristoteles için hatırlama eyleminde iki önemli unsur söz konusudur. İlk olarak bir nesne, diğeri ise kişinin kendisidir. Her ikisinde de söz konusu olan şey aslında bir şekilde birbirleri ile bağlantı içindedirler. Bu yüzden ikisi birlikte hatırlama söz konusu olduğunda bir imge oluştururlar.

Platon ile Aristoteles arasındaki ayırım bellek meselesinde temek bir farklılaşmayı da mümkün kılmıştır. Bu bağlamda Aristoteles Platon'dan farklı olarak, nesnelerin idealarının bir yerlerde muhafaza edildiğine katılsa da Platon'daki gibi nesneler dünyasındaki formların idealar dünyasındaki asıl idealardan koptuğunu düşünmemektedir. Bu bağlamda Aristoteles, anlaşılabilir/kavranabilir dünya ile idealar

¹¹ Eikôn, imge anlamına gelmektedir.

dünyası arasındaki -Platon'un üstünde durduğu- farklılık veya ayırımdan ziyade bu iki dünyayı birbirine bağlı kılma çabası içerisinde olabilmektedir. Buna kanıt olarak düşünceye veya idealara kaynaklık eden objeler bir noktada anlaşılabilir/kavranabilir bir vasıtaya ihtiyaç duyarlar (Sorabji, 1972: 6).

Hatırlama ediminin geçmişte yaşanan bir olayın veya durumun insan zihninde yer edinmesi durumundan bahsederken aynı zamanda belleğin mekân ile olan ilişkisini de incelemek oldukça önemlidir. Çünkü bellekte yer eden anı, “şimdi”den önce yani geçmişte gerçekleşen bir olayın veya durumun tasavvurudur. Hatırlamanın bellekte yeniden canlandırılması için de geçmişte yaşanan, tecrübe edinilen şeyin aynısı yeniden yaşatılır, mekân yeniden kurulur –olabildiğince yaşanan gerçeğine uygun biçimde-, kişiler veya objeler olabildiğince aynı şekilde yeniden yaratılır. Bu durumda her ne kadar belleğin mekân ile ilişkisi yokmuş veya sınırlıymış gibi görünse de aslında bellek ve mekan oldukça sıkı bir ilişki içerisinde.

İnsan hayatında edinilen bireysel tecrübeler ve yaşananlar belleğe kaydedilir. Bağışlamanın ve bağışlanmanın mekânı: Khôra adlı bölümde, Khôra üzerine yapılan araştırmalarla birlikte Khôra her varlığın varlığa geldiği, varoluşun gerçekleştiği ve varlık olduktan sonra da izlerinin, tasavvurlarının saklandığı hazne ise bellek de insan için hemen hemen aynı işleve sahiptir. İnsan hayatında hemen her şey belleğe kaydedilir, oradan asla yok olmaz ve istenildiğinde veya uğraşıldığında tecrübelerin, olayların ve durumların izlerine tasavvurlarına ulaşılabilir. Khôra ve bellek arasında önemli ayırım şuradan kaynaklanmaktadır; Khôra'yı anlamak ve anlamlandırmak için ne gerçek olana ne de rüya olana değil üçüncü tür olan farklı bir bakış açısına ve zihin yürütmeye ihtiyaç vardır. Bellekte ise hatırlanmak istenen, bugüne çağırılmak istenen her ne ise yalnızca kişinin onunla ilintili bir şey düşünmesi ile gerçekleşme ihtimalinden söz edilebilir.

Belleğin mekânsallığının da ötesinde, bellek ve zaman ilişkisi, bu araştırma açısından ayrı bir öneme sahiptir. Zamansal algı konusu oldukça geniş ve disiplinler arası tartışmalara da açık bir konudur. Bu hususta birçok düşünür zaman ile ilgili oldukça kapsamlı araştırmalar sürdürmüş ve konu ile ilgili farklı disiplinlerin de araştırma yöntemleri ile literatüre oldukça değerli katkılarda bulunmuşlardır. Özellikle insanın bu dünyadaki fiziksel yaşamı ölümle sınırlandığı için zamanı anlama, anlamlandırma, ona

hakîm olma ve aşma isteği ile zamanın geçmiş, gelecek ya da şimdi gibi bölümlere ayrılması ve bölümlere ayrılarak da onun kontrolünün daha kolay olacağı düşüncesi ön plana çıkmıştır.

Ölüm, özellikle insan için önemli bir farkındalık anı, ama yine de tam olarak kavraması oldukça güç bir *fenomen*¹² olarak ortaya çıkmaktadır. İnsan bir şekilde, nedenli veya nedensiz bu dünyada yaşamaktadır; var olmaktadır. İnsanın bu dünyadaki mevcudiyetini sonlandıran; en azından bilinen kadarı ile fiziksel varlığını sonlandıran şey ölümdür. Bir şekilde sonluluktan bahsedildiğinde sonsuz olanı hem uzamsal olarak hem de zamansal olarak sınırlanması zorunlu gibi görünmektedir. İnsan yaşamının ölümle sonlanması aynı zamanda onun hem fiziksel hem de zamansal olarak varoluşunun sonlanması anlamına gelmektedir (Badiou, 2011: 15). Bu yüzden ölüm her açıdan ele alınması gereken bir fenomendir. Sadece ölümlü varlıklar olduğumuzu hatırlamak bile aslında hatırlanıldığı an insanda kırılma noktası yaşatır. Araçsallaşmış bir dünyada belki de yapmak istediğimiz ama zamanımızın olmadığı, yetmediği, ölüme doğru gerçekleştirdiğimiz yolculuk aklımıza gelir. İnsan doğar, bir şekilde hayatını devam ettirir ve ölür. İnsan yaşamının aldığı zaman doğma ile ölme arasındaki süreçtir. Ancak insanın doğumundan ölümüne kadar olan süre, insanın hayatında her daim tamamlamaya çalıştığı ama yine de o tamamlanmış-lığa ulaşabileceği an, lahza ölümle sonuçlanır ve hitama kavuşur.

Sevilen birinin veya bir şeyin ölümü, kaybı veya yok oluşu acı verici olsa da aynı zamanda esasen tesadüfî bir şeydir. Derrida için ölüm ve yas çalışması oldukça önem taşımaktadır. Ölümle beraber her ne veya kim olursa olsun acı getirmektedir ama bunun yanı sıra ölüm ve yas tecrübesi ile tanımlamaya dair edimler oluşturulur ve “ben” artık bu tecrübe ile kendini veya “öteki”ni sevme, sorumlu olma durumuna dönüşür (Royle, 2003: 152). Derrida için sevgi, ölüm konusunda oldukça hayati önem taşımaktadır. Ölüm bir şeyleri sonlandıranı kadar veya ayırana kadar hissedilen belki de var olan bir duygudur. Ancak zaten “öteki” ile birlikte bir şekilde ben ve o ayrı kalmaktayız.

¹² Fenomen, *phainomenon* ifadesinden türetilen bir kelime olarak kendini gösterme fiili olan *phainomenon* kendini gösteren, tezahür eden ve ayan olan anlamlarına gelmektedir. Ancak yine kelime yapılabileceği ve kendinde görünür kılabilceği şey anlamına da gelen *phainesthai* olarak bir anlamı da mevcuttur. Bu bağlantı, fenomenoloji ile olan kavramsal bağlılık çerçevesinde ele alınmıştır.

Aslında ben ve öteki ile zaten ayırırız ancak ölüm tamamen farklı bir pozisyonda insanları yakalar. “Yas tutuyorum, o halde varım” tümcesi Derrida’nın Kartezyen yorumun yeniden yorumlanması veya okuması olarak da söz edilebilir. Burada yer alan “ben” yalnızca belleğe, dile ve başkaları ile olan ilişkisine ve onlara dayanması ile mümkün olur (Royle, 2003: 152).

İnsan bu dünyada bedene bağlı olarak yaşamak zorunda olduğu için bedenin zamansallığı ve faniliği doğal olarak birinci derece önem arz eder (Wulf, 2015: 12). Bugüne kadar pek çok akım, görüş, sav insanın ölümü kaçınılmaz son olarak görmeleri ancak yine de ölümü sistematikleştirme üzerine olmuştur. Ölümün üstesinden gelmek için bedenlerin gömülmesi esnasında ve sonrasında yapılan eylemler ve gerçekleştirilen ritüeller, ölümden sonra yaşamın olduğuna dair birtakım inançlar da içermektedir. Bu bakış açısı ile ölüm bir son değil, insanın ontolojik varlığında bir aşamadan başka bir aşamaya geçildiğine olan inancı da aslında vurgulamaktadır. Ölüm, insan için oldukça travmatik bir fenomendir. İnsanoğlu ne yaparsa yapsın ölümü durduramaz ve sonrasında olanları da kontrol edemez. Bu bağlamda ölüm insanlar için zaman olgusunun değerini de kanıtlar düzeyinde bir farkındalık yaratır. Ölüm, aniden bilinçli insanın yaşamına girdiği noktada hem gerçek, hem yanıltıcı, hem korkutucu hem de sakinleştirici olarak görünür ve bu baskın bir ikirciklik duygusuyla sonuçlanır (Wulf, 2015: 12). Ölümün insanda yarattığı bu duygulanımları biraz olsun etkisiz kılmak için belki de ölümden sonra yaşam için bir takım görüşler, mitler oluşturulmuştur. Bunlardan bir tanesi ahiret yaşamı, kişinin bu hayattaki yaşamının aynı şekilde öteki hayat denilen yaşamda devam ettiğini temel alan bir görüştür. Ölümden sonra yaşam, öncesinde nasıl ise aynen öldükten sonra da devam eder. Sadece kişi ölüm tecrübesini edinmiş ve başkalaşıma uğramıştır. Ölümden sonra yaşama dair başka bir görüş de ölümden sonra yeniden doğma ile ilgilidir. Ölüm yine burada başkalaşım olarak karşımıza çıkar ve ölüm ile birlikte doğum düşüncesi de desteklenir. Ancak yine de doğum ya da yaşam, bir fenomen olarak ölümün karşıtı olarak ele alınmamalıdır. Ölüm, yalnızca bireysel olarak eşsiz bir deneyimin de ötesinde ölen kişinin etrafındaki insanlar için yarattığı tecrübeler de oldukça önemlidir. Bu sayede kişi ölümü, başkası yolu ile de olsa tecrübe eder. Ancak bu tecrübe başkalık düzeyinde olsa yine ötekinin ölümü, zaman içinde herkese gelecektir.

Sonlu olan benle veya ölümlü ya da ölüm için varlık olmanın bilincindeki benle ilişkim değil, öterek uzaklaşan ötekinin önündeki mevcudiyetimidir. Öterek kesin olarak uzaklaşan ötekinin yanında mevcut durmam, ötekinin ölümünü beni ilgilendiren tek ölümümüş gibi üstlenmem; işte beni kendi dışıma bırakan ve imkânsız olmasına rağmen beni bir cemaatin Açıklığına açabilecek tek ayrılık. Ölürlen, uzaklaşmakla kalmıyorsun, hala mevcutsun, çünkü bana bu ölmeyi her zahmeti aşan uzlaşma olarak sunuyorsun ve bu uzlaşmada ben, seninle birlikte sözü de kaybederek, sensiz seninle birlikte öterek, beni senin yerine ölmeye bırakmanla, bu bağış senin ve benim ötemde kabul ederek yürek parçalayan şeyin içinde yavaş yavaş titriyorum (Blanchot, 1997: 19).

Ölümü başkası yaşarken, tecrübesi hayatta kalanlar arasında yaşanır. Burada bir farkındalık söz konusudur. Bu farkındalık, ölüm korkusu ile bağlantılıdır. Ölüm, bir gün herkes tarafından tecrübe edilecektir. Ancak böylesine bir bilincin de yanında insan hala ölümü unutmaya ve onun üstesinden gelmeye çalışmaktadır. Bu durumda ölüm yalnızca yaşayanın bakış açısından yorumlandığı için, yaşama dair bir tehdit olarak görünür (Wulf, 2015: 15). Ölümün bu şekilde insan yaşamında kaçınılmaz olan ve bir şeyleri sona, bitişe vardırır hali insanı zamana zorunlu olarak mahkûm eder.

Ölüm hakkında Jankélévitch, ilk olarak onun demografik ve tıbbi bir olgu olmasından bahseder. Bu bağlamda ölüm en sıradan şeydir. Yukarıda bahsedildiği üzere en yakını sayılabilecek ailesinden veya çok sevdiği kişilerden birisinin ölümü de kişisel trajedidir. Ölünün yeri doldurulabilir. Ölüm, genel anlamı ile üçüncü tekil şahsın ölümüdür. Ancak mesele birincil kişinin ölümüne geldiğinde yapılabilecek yorumlar yalnızca yorum olarak kalmaya mahkûmdur. Birincil şahsın dışında kalan ikincil şahsın yani yakın birisinin ölümü ise birincil şahsın ölümüne benzeyebilir, ancak o birincil şahıstan yani “ben”den başka birisidir ama aynı zamanda “ben”i yakından ilgilendirir.

Onu ölü görürüm. Benden başka biridir ama aynı zamanda beni çok yakından ilgilendirir. Ötesi benim ölümümdür (...) kimsenin dört gözle beklemediği ama kendisine rağmen herkesin bugün ya da yarın kesin olarak yaşadığı bir deneyimdir... (Jankélévitch, 2012: 13).

Ölümün ve doğumun karşılaştırılması insan hayatının iki *eşik* arasında yani ölüm ile doğum arasında gerçekleştiği fikrinden kaynaklanmaktadır. Yaşamak zamana yayılır ve paralel olarak uzamsal bir uzantısı da vardır. Yaşamın doğumdan ölüme doğru giden zamansal seyri doğumun ölümü öncülediği düşüncesini doğurabilir olsa da doğumun karşısında ölümün konulması, zamanın da doğrusal bir gerçeklik olarak kurgulanması

tehlikesini kuvvetlendirir. Ancak yine de biri *önce* yaşanır, diğeri ise *sonra* yaşanır. Ölüm geldiğinde yaşam çoktan gitmiştir, yaşam başladığında ise ölüm henüz var olmayan uzak bir gelecektedir. Sonuç olarak bu açıdan ölüm ve doğum simetrik değildir. Simetri uzamsal olmakla birlikte zamansal değildir. Bu açıdan da kıyaslanamayacak şeylerdir Jankélévitch'e göre. İnsan hayatı doğumla başlayıp, ölümle biter. İkisi arasında ortaklık olmadığı gibi asla eş zamanlı bir deneyim içinde ikisine birden rastlanamaz. Birisinde hiçlik öncesindedir ve doğum ile hiçlikten uzaklaşılır. Ama ölümle birlikte hiçlik gelir. Hiçliğin başlangıçta olması geleceğin uzun bir varoluşunu vurgular. Ölümle birlikte uzun bir geçmiş söz konusudur ve ölüm sonrasında da hiçlik gelmesi her şeyi değiştirir (Jankélévitch, 2012: 14). Ölüm, yaşamı ve yaşamayı engellerken, hayatı sınırlar ve günün birinde onu keser. Sonluluğun ve ölümün bilgisi, insanın ölüm olmaksızın bir insan olamayacağı gerçeğini şiddetle vurgular. Ölüm, aynı zamanda bir bağıştır ve aynı zamanda da büyük bir gizdir. Bu halde ölmeyen, yaşayamaz da (Jankélévitch, 2012: 16). Ölümün yaşam açısından anlamı oldukça büyük olsa da ölüm kaygısı ise tamamen başkadır. Ölüm kaygısı öte dünya ile değil, birinden diğerine geçiş ile ilgilidir. Bu kaygı, temsilin imkânsızlığından kaynaklanmaktadır, daha önce birincil olarak tecrübe edilmemiş, tecrübe edildiği anda ilk ve son olacak olan bir deneyimdir (Jankélévitch, 2012: 93).

İnsanın ölümlü dolayısı ile de sonlu olması onun bazı şeyleri sonsuzluğa ulaştırma isteğini doğurmuş olabilir. Bu bağlamda yazı önemlidir, insan hafızasının da kısıtlı olması ise yazı ile akan zaman yazıya geçirilir ve arşivlenir. Böylece hem zamanın akışında bir kırılma noktası meydana gelir hem de kaydedilen şeyin, her ne ise bir temsili, tasavvuru yeniden yazı ile yaratılır. Metinler bu bağlamda önemlidir. Hem zamanın kesintiye uğratılması hem de asıl olanın temsiline, tasavvurunun yaratılması, bellek meselesinde önemli noktalardır. Temsil olan, fiziksel varlığımız son bulsa da yazı yolu ile devamlılığını sürdürür.

Yazıda bir deneyim çeşidi, eleme ve akıl süzgecinden geçirmenin sonucu olarak temsil ortaya konulur. Yazılmış olan şey ile deneyimin kendisi yer değiştiremez, yazılmış olan şey mesafe ve anlatım üzerine kuruludur (Draaisma, 2007: 75). Bu bağlamda da yazmak bellek için hem yardımcıdır, hem de onu köreltici bir şeydir. Bu açıdan bakıldığında da şifa veya ilaç olacak olan *pharmakon* –yazı- bellek için bir zehir de olabilir.

Platon'un Eczanesi adlı eserinde Derrida, yazının hem ilaç hem de zehir olarak belleği nasıl etkilediğini sorgulamış ve Platon'un *Phaedrus* metnini ele alır. Burada Derrida, yazının ikili karakterini belleğin unutma ve hatırlama ile ilişkisi üzerinden ele alır (Derrida, 2012a: 25). Bununla birlikte Derrida için farmakolojik olan, yalnızca şüpheyle değil, iktidarla da ilişkili olagelmıştır. Derrida bu noktada bellek üzerinden yürütülen bir kayıt faaliyetinin güçle ilişkisini ele alır. (Derrida, 2012a: 26-27).

Yazı, hafıza için bellek için kaydetme, arşivleme anlamında kaydedilmeyi, ulaşılabilmeyi ve silinmemeyi sağlasa da aslında yazıya aktarılan yalnızca olayın tasviri ya da tasavvuru olacağından aynı zamanda unutmayı/unutulmayı da beraberinde getirir. Yani yazı hem ilaç hem de zehirdir. İlaçtır; bir şeyler yazılı ve kayıtlı hale gelir ve ulaşılabilir, zehirdir; yalnızca tasavvur ve temsildir, unutmayı da beraberinde getirir. Yazı, belleği hem yok eder hem de onun için iyidir. Çünkü hatırlamanın yolu olduğu gibi unutmanın da bir yoludur. Bu durumda da karar verilemez olanın tecrübesini gerektirmektedir (Royle, 2003: 135).

Yazıda sözcükler görünür, anımsananlar yazıya geçirilir. Bu açıdan yazı, kesinliklerin dünyasıdır. Düşüncelerin sözcüklere aktarılması yazı ile mümkün olur ve hatırlamanın da bir yoludur yazı. Yazı her anlamda ele aldığı şeyi bir gerçeklik düzeyine kondurur. Yazmak demek bu anlamı ile sınırlandırmak demektir. Sınırlandırma arzusu da hükmetme ve ona sahip olma arzusunu güçlendirir (Yalçinkaya, 2005: 11). Yazı hatırlama eylemi ve hatırlanan nesne/şey açısından politik konumdadır, çünkü hatırlanan şey, insanda çağrışım yapan şey nesne veya bir idea olsa bile yazı hatırlamayı siyasal kılar. Çünkü sözün karşısında yazı bir şeyi sınırlandırmaya, hükmetmeye çalışır. Bu bağlamda da egemenlik söz konusu olduğunda hatırlama konusunun politik olup olmadığı tartışmadan uzak bir noktada gibi görünmektedir.

Bellek ele alınan noktalar doğrultusunda hem unutmanın hem de hatırlamanın mekânıdır. Bu hali ile de felsefe ve diğer disiplinler açısından oldukça değerli bir noktada durmaktadır. Sadece psikoloji, psikanaliz gibi farklı bir disipline ait bir kavram gibi görünse de başka kavramlarla da iç içedir. Unutma, hatırlama, yazı, arşiv, yas, ölüm, zaman, bağışlama, temsil, tasavvur gibi bu çalışmanın odağını oluşturan kavramlarla yakından ilişkilidir. Bütün bunların yanında bellek iz ve erteleme ile de yakından ilişkilidir. Psikanalizde Freud “*nachträglich*” ifadesini kullanır. Bu ifade ile

Freud bilinçsiz bir zihinden veya bilinçten bahseder, bu da yalnızca rüya durumunda ve kendisini bilinçsiz bir düşünce esnasında belli eder. Bilinçsiz bilincin öncül koşulları kendilerini belli etmezler; hiçbir zaman da aslında oldukları formda ulaşılamazlar. Bu durumda beynin yapısı gereği her zaman oluşun veya durumun sonrasına bakılır. Oluş veya düşünce de bu biçimde belleğe etki eder. Bellekte olan şey oluştan sonra meydana gelir. Bellek konusunda girerken bahsedildiği üzere oluşun veya olayın anısı bellekte vardır, ancak oluşun kendisi veya oluşun/olayın orijinal formu bellekte yer almaz (Stocker, 2006: 81). Bellekte olan şey yalnızca oluşun bir anısı, hatırası dolayısı ile izidir. Belleğin yazı ile olan ilişkisi ve hatta benzerliği de buradan kaynaklanabilmektedir. Anı, hatıra buna bağlı olarak unutma ve hatırlama da zamanda ve akışta kesikler ve duraklamalar yaratır, bir şekilde oluş bellekte yer eder ve akış içerisinde unutulur. Ancak sonrasında hatırlama gerçekleşir ve anı, hatıra ortaya çıkar. Ancak ortaya çıkan şey yalnızca surettir, oluşun kendisine ya da orijinal formuna ulaşmak mümkün değildir. Ulaşılan şey yalnızca izdir. Her anı veya hatıra kaybedilen, yitirilen bir şeyin izini taşır ve o şeyin varoluşu, mevcudiyeti de artık söz konusu değildir. Yazı da bunu yapar, devamlılıkta ve zamanda kesinti yapar ve kayıt işlemi gerçekleştirir. Ancak yazılı olan şey her ne ise gerçeğinden oldukça uzak bir tasavvur, bir izdir. Her durumda bellekte yer tutan ve oluşun izini taşıyan şey geleceğin tahmin edilebilirliğini mümkün kıldığı gibi aynı zamanda onu imkânsız kılar.

Bellek de bağışlama konusunda en az bağışlamanın kendisi, adaletin süreci ve işlenen yanlışın veya suçun kendisi ve etkileri kadar tartışılmaz bir öneme sahiptir. Bellek bu noktada suçu veya hatayı işleyen bugünden düne eylemleri ile doğrudan bağlantı içinde bulunduğu anlamına gelir.

Bellek, yargılamanın ve makul bir bağışlamanın temeli veya güvencesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Hem mağdur açısından hem de suçu işleyen açısından yaşananlar tekrar ve tekrar hatırlanır, bellek mekânında olaylar yeniden tasavvur edilir –burada çerçeve maruz kalanın ve maruz bırakanın bilinçleri tarafından yeniden oluşturulur, farklı açılardan olayların ve edimlerin tecrübeleri söz konusudur- ve statülere göre de olaylar yeniden anlatılır. Mağdur için, geçmişte yaşamış olduğu acılardan, işkencelerden veya durumundan kurtulma yolu bulabilmektedir. Suçlu olan da bir noktada yeniden yaşama/hatırlama ikileminde kaldığında vicdanen suçlu hissettiğinde bağışlanmayı

aramakta bulacaktır. Bu durumda ihlalde bulunan, mağdur sıfatına yol açan bağışlanmayı mağdurdan talep eder, arar ve bağışlanmayı bekler. Bağışlanma konusunda en basit ifade ile iki karşıtın yüzleşmesi söz konusudur; mağdur ve suçlu. Ancak bağışlama ve bellek konusunda dikkat edilmesi gereken üçüncü bir konumda bulunanlar da vardır; ölmüş olanlar. Mağdur ve suçlu bir şekilde belleklerinde olayları, durumları veya tecrübelerini bir şekilde yeniden canlandırıp, anlatabilecek ve bu durumda da belki de kefare, vicdani rahatlama gibi şeyleri yaşayabileceklerken ölmüş olanlar buna sahip olamazlar (Janover, 2006: 233). Onların belleklerinde neler olduğunu kimse anlatamaz. Ne denli acılar çektiklerini veya hangi işkencelere maruz kaldıklarını yalnızca onların acılarına ve geçmişe dair böylesine acı tecrübelerine şahit olmuş kimseler ancak anlatabilir. Ancak acı yine de anlatanlara ait değildir; acının, işkencenin, ihlale uğrayanın öznesi artık yok olmuş, kendi sözcüklerinden bir ifade çıkması da söz konusu değildir. Bu durumda ölenlerden bağışlanmayı talep etmek mümkün olabilir midir? Ölenlerden bağışlanmanın talep edilmesi ihlalde bulunanların, suç işleyenlerin sadece bağışlanmayı talep etmeleri ve yargısal süreçte aklanmayı umut etmeleri ne kadar haklı ve imkânı olabilen bir şeydir? Bir insan öldükten sonra onun tarafından bağışlanmak nasıl talep edilebilir? Belki de en önemli soru, ölenlerin adına bağışlamaya muktedir olan kimdir veya nedir? Bu soruların ışığında yas politikası hem bellek hem de bağışlama denkleminde oldukça önemli bir noktada yer almaktadır.

Bağışlama bellekle olan ilişkisi doğrultusunda, kendi eşsizliğinde gerçekleşebilmesi için mutlak bir unutuş gereksinimi içerisinde bulunmaktadır ve bellekte yer alan her ne ise bağışlama eylemin kendisini kendi eylemini de izini de silmelidir. Araçsallaştırılmaktan ve alana bir borç durumu yaratmamak için kendisini göstermemelidir. Bu durum bağışlama ile ilgili üç sonuç doğurmaktadır; ilki bağışlama alan kişiden gizli kalmalıdır, böylece borç durumu gelişmemiş olacaktır, bu onun olanaksızlık durumuna vurgu yapar. İkinci olarak, reklam veya propaganda olmanın da dışında olmalıdır, bu yüzden de saklı kalmalıdır. Aksi takdirde bağışlama, Derrida'nın hararetle kaçındığı araçsallaşma durumu ile karşı karşıya kalır. Araçsallaşması, bağışlayanın bağışlama eyleminden dolayı insanların ona duyduğu saygı ve övgülerinden ileri gelir. Üçüncüsü ise ihlalin veya günahın hatırasının silinmesi ile ilgilidir. Aksi halde eylemin hatırası iki kişi arasındaki konum farklılığını desteklemeye devam eder. Borcun silinmesi mutlak unutmayı gerektirmektedir (Verdeja, 2004: 32)

Derrida için, eylemi yapan ve eylem arasındaki ayırım muhafaza edilmez. Bağışlamanın saf ve koşulsuz kalabilmesi için mağdur ve ihlalde bulunan arasında konum farklılaşmasına neden olacak her ne etmen varsa silinmelidir. Buna eylemin hatırası da dahildir. Herhangi bir zorunluluk ekonomisi veya alınganlık/kin tutma durumu olmadan bunu sağlamanın tek teorik ve tutarlı yolu budur. Bunun gibi bir model koşulluluğun ihlali ve ihlal edeni birbirinden ayırmasına izin vermez; çünkü eylemde bulunanın eylemden ayrılmasına ve bu ayrımı yaratan ihlalde bulunanın ahlaki değişimine de ihtiyaç duymaz. Eylem ve onu eyleyen arasındaki ayrılık olmadan koşulluluğa neden olunmaz, bağışlama yalnızca ihlalde bulunanın sorumluluğu ve ihlalin hatırasının silinmesi ile sonuca ulaşır (Verdeja, 2004: 33).

Derrida'nın bellek ve bağışlama arasında kurduğu ilişki ve sonuç birçok açıdan dekonstrüksiyonun izlerini taşısa da belleğin yeniden yapılandırılmasını ve bağışlamadaki önemli konumunu anlamak açısından oldukça gereklidir. Çünkü hafızanın/belleğin yeniden yapılandırılması ve ilk başta gerçekleşen unutma ve sonrasında bağışlama süreci sırasında gerçekleşen hatırlama birbirlerini destekler. Belleğin yeniden yapılandırılması, bir bakıma hataya maruz kalan kişinin kendi belleği ve ontolojik olarak tecrübe etme zorundallığı bulunan süreç, aporetik bir bağışlama için gerekli olan bireye ait özgün koşuldur. Yeniden yapılandırma eylemi, bellek mekânının bireyde, yalnızca onun yaşadığı ve onun hayatının akışını ve onun varoluşunu kesintiye uğratan *olayın* mutlak bir izini taşır. Bağışlama gerçekleştiğinde bu iz unutulmaz, aksine canlanır; ancak bir suret veya imge olarak canlanır. Bağışlama mağdur olan kişi tarafından reddedilse ya da kabul edilse bile bellekte olayın izi her daim yer alır. Bu bağlamda bellek ele alındığında onun Khôra ile benzerliğinden bahsetmek mümkündür. Yalnızca Khôra, varoluşa gelen her şeyin izini, imgesini kendisinde saklarken, bellek bireysel olan için vardır ve bireyin ölümü gerçekleştiğinde belleğin de ölümü beklenmektedir. Yalnızca burada değinilmesi gereken önemli nokta bireysel belleğin dışında kolektif bir belleğin, ölümü bir eşik olarak kabul etmemesidir. Çünkü kolektif bellek yalnızca bireylerin bizzat kendilerinin deneyimlerinden beslenmediği gibi tanıklık, hafıza mekânları, hatıralar, anlatılardan da beslenir ve yaşanılan olaylar her seferinde, her dönüşümde yeniden hatırlatılır. Kolektif bellek ele alındığında bağışlanma talebi de bu ortak belleğe yönelik gerçekleşir. Bu yüzden bağışlamaya yönelecek her türlü talep, belleğin evrensel bir aciliyetini çağırır; bu bağlamda da geçmişe dönmek

zorunludur ve geçmişe dönerek de bunu bir hafıza/bellek eylemi olarak gerçekleştirmek mümkündür. Bu yolla hem kendi kendini suçlama, pişmanlık tecrübe etme söz konusu olabilir. Evrensel bağlamda belleğin aciliyetinin söz konusu olması ve kişinin kendisi ile belirli bir tekillik içerisinde kendisi ile yaptığı hesaplaşmada modern devletin veya ulus devletin gerektirdiği ve zorunlu kıldığı yasal ve hukuki kurumlardan ve sınırlarla ve kurumlarla kişi kendi arasında mesafe koyabilir. Bellek konusu özellikle bireysellik açısından oldukça önemlidir (Drabinski, 2013: 120).

Bellek konusu, bireysel ve tekil bir yüzü olduğu kadar toplumsal ve çoğuldur. Toplumsallık perspektifinden bağışlamayı ve bellek konusunu ele alacak olursak radikal kötülüğü ele alabilecek ve bütün işkence edenlerin, suçluların bile tamamen bağışlanabileceği radikal bir bağışlama söz konusu olabilir mi? Bu bağlamda ölüm ve toplama kampları, soykırımlar, savaşlar bellek ve bağışlama meselesinin en önemli odak noktalarını oluşturmaktadır.

Buraya kadar bellek, hatırlama, hatıra gibi kavramların bugüne etkisi geçmiş ile ilgili insanların edindikleri bilgi ve tecrübelerle dayanmaktadır. Bu genel anlamı ile özellikle bellek konusunda yapılabilecek ilk ve temel yorumdur. Bellek konusunda genel olarak yapılabilecek bu yorumlardan sonra birtakım görüşler söz konusudur. Bu görüşlerin başında ilk olarak kişisel bellek savları yer almaktadır (Connerton, 1999: 38). Bu savlar temel olarak kişinin yaşam sürecinde yer alan ve özellikle hatırlama veya anımsama ile açıklanabilen durumları konu alırlar. Bu durumda genel anlamda kişinin kendi öz yaşam öyküsünden yola çıkıldığı için kişisel belleğin referans aldığı süreç yine o kişinin bireysel geçmişi olabilmektedir. Belirli birtakım eylemler, olaylar, tecrübeler belirli zamanda o kişi tarafından yaşanmış ve edinilmiştir. Böyle bir yaşanmışlık ve geçmiş zamana ait tecrübeler ışığında kişi bu yaşanmışlıklara dair, daha doğrusu kendi geçmişine dair anımsama gerçekleştirir ve sadece kendi yaşamına eğilir. Kişi anımsamayı kendi yaşamından yola çıkarak gerçekleştirdiğinde, geçmişini belleğinde bugünde yeniden kurguladığında, kendisine dışarıdan bakar. Bu noktada önemli bir ayırım su yüzüne çıkar. Bir kişi mevcut olan *şimdidedir*, bugünde yaşayan kişinin geçmişini hatırlayarak o anı bugüne taşıması ve yeniden yaratması mevcuttur ve geçmişte o eylemi yapan veya bir şeyleri tecrübe eden kişi ile bugünde onları anımsayan kişinin çatışması belki de karşımıza çıkabilir. Bir bakıma *şimdiki* “ben” ve geçmişteki

“ben” karşılaşır. Bu “ben”ler karşılaşırken bazı noktalardan aynı bazı noktalardan ise tamamen farklı kişiliklerdir. Bu karşılaşma kişinin kendisi ile ilgili kavrayışlarını da gözler önüne serer. Bu tarz bir anımsama ile kişi geçmişlerine ve kendi kimliklerini oluşturan şeylere bireysel bazda giriş imkânı bulurlar ve bu sadece kişiye özeldir ve kendi kimliğinin bu bağlamda da biricik ve özgün kalmasını sağlar.

Başka bir bellek türü olan bilişsel bellek, genel anlamda insanın kavrama ve anlama/anlamlandırma yetisi ile ilgilidir. Genel anlamda sözcüklerin anlamları, matematiksel bilgiler, mantıksal çıkarımlar ve doğrular gibi unsurlar bilişsel bellek ile anlamlandırılabilir. Böyle bir belleğin bilgisine sahip olabilmek için bir kimsenin geçmişte bir şeyleri yaşadığını ve tecrübe ettiğini bilmesi, bilgilerinin de böyle bir durumun sonucunda ortaya çıkması ve muhafaza edilmesi gerekir. Bilişsel bir süreç olarak bu bilgilerin akılda tutulması ve kullanılması, detaylı bilgi sahibi olunmasını zorunlu kılmaz. Anımsamanın gerektirdiği şey, anımsanan şeyin geçmişte bulunması değil, hatırayı anımsayan kişinin olayın kendisi ile geçmişte karşılaşmış, onun deneyimini geçmişte yaşamış ve tecrübe etmiş olmasıdır (Connerton, 1999: 40). Bunların ışığında üçüncü bellek türüne dair savlar ise belirli bir performansı yeniden ortaya koyma yetisi ile ilintilidir. Bir şeyin nasıl okunacağı, nasıl yazılacağı gibi eylemleri yapabilme durumudur. Diğer bellek türlerinde olduğu gibi özellikle belirli bir hatırayı veya anı hatırlama girişiminden çok bir alışkanlık düzeyinde kişide yer etmiş, geçmişte tecrübe edinilse de hatırlamaya çalışırken anısı git gide kaybolan bir tür bellektir. Bu genel anlamda alışkanlık belleği olarak da adlandırılabilir (Connerton, 1999: 40).

2.2. BAĞIŞLAMA VE BAĞIŞLANMANIN ONTOLOJİK HALLERİ

2.2.1. Saf/Koşulsuz Bağışlama

Son yıllarda toplumlar ve devletler de şiddet dolu geçmişleri ile giderek daha sıklıkla yüzleşmektedir. Bu yüzleşme ile birlikte, devlet dilinde, siyasal ve kamusal alanlarda sıklıkla bağışlanmaya yönelik talepler gündeme gelmektedir. Bağışlamanın politik

perspektifini ve bu yolla da araçsallaşmasını ele almak ve analiz etmek önemlidir; çünkü bağışlama, toplumları yok eden ve yaralayan intikam ve nefret sirkülasyonunu sonlandırma olasılığı yaratır. Ancak bazı düşünürlerin altını çizdiği üzere çeşitli anlamda gerçekleşmiş her ihlal ve yanlış bağışlanabilir değildir; teorik anlamda olsa bile uzlaşma veya barışma için böyle bir bağışlama/bağışlanma gerçekleşmeyebilir. Bağışlama bu perspektiften ele alındığında, bağışlama/bağışlanma kendi kavramlarına dayanan bir yeti, yetenektir. Bağışlamanın kendi kendini yalnızca belirli bir tekillikte açığa çıkartan aporetik yapısını Derrida oldukça radikal bir şekilde altını çizmektedir; bağışlama, kendi imkânsızlığında kökleşen ve ona tutunan bağışlama/bağışlanmaya yönelik zorunlu aporetik anlayış ile politik bağlamda teorikleştirmekten kaçınmadır da (Verdeja, 2004: 24).

Bağışlama, sadece kendi başına bile oldukça karmaşık ve genelleme/evrenselleştirme iddialarına ve çabalarına karşı kendiliğinden gizlilik içerisinde olsa da bellek, zaman, ölüm, adalet, suç, din, inanç, egemenlik gibi unsurlarla da yakından ilişkisi onun ontolojik olarak ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Bağışlamanın insan yaşamı ve onun olanakları üzerine inceleme gerçekleştirilirken, özellikle dikkat edilmesi gereken husus onun ölçüye, sınıra, itidale¹³ veya belirli bir bitiş noktasına gereksinimi olmadığını altı çizilmelidir (Derrida, 2005a: 39). Bağışlama sıklıkla af, özür, pişmanlık, nedamet¹⁴, kefarete gibi kavramlarla eşanlamlı kullanılır; ancak bu kullanım ile bağışlama, hesaplamanın doğrudan nesnesi haline gelir ve bu da kaçınılması gereken bir durum olarak ele alınmalıdır. Bağışlamanın hesaplanabilir olan konularla ilişkisinin kurulması onun sınıra, ölçüte, miktara ihtiyacı olmamasının altının sıklıkla çizilmesinin nedeni olarak açığa çıkmaktadır. Bağışlama özellikle Derrida'nın metinlerinde sıklıkla vurguladığı üzere tıpkı adalet gibi kendisinden başka herhangi bir şeye indirgenemezdir ve de tekleştirilmeye karşılık her zaman heterojen kalmalıdır.

Bağışlama konusu özellikle çağdaş düşünürlerin kötülük, egemenlik, toplama kampları gibi unsurlar üzerinden araştırdıkları bir meseledir. II. Dünya Savaşı ve sonrasında yaşanan olaylar, bağışlamanın düşünürler tarafından ele alınmasını kaçınılmaz kılmıştır. İnsanların yalnızca bir kimliklendirme, isimlendirilme eylemi paralelinde maruz

¹³İtidal, aşırı olmama durumu, ölçülülük olarak açıklanabilir.

¹⁴Nedamet, pişmanlık anlamına gelmektedir.

kaldıkları işkenceler, cezalar, açlık, insanlık dışı her türlü eylem bağışlamanın olanaklılığının sorgulanmasına neden olmuştur. Radikal kötülüğün vücut bulması ile gerçek anlamda kötülüğüm anlamlandırılması ve yine bir insanın başka bir insana yapabileceği her türlü istismar, yaşanan olayların üzerinden bir süre sonra bağışlamanın talep edilmesi ile sonuçlanmıştır. Bu bağışlama talebine sunulabilecek karşılıklar birbirinden farklılaşsa da aynı zamanda ‘bağışlamayı reddetme hakkı’¹⁵’nı da gündeme getirmiştir. Bu bağlamda bağışlamaya haksızlığa ve kötülüğe nasıl karşılık verileceği ekseninde de bakmak günümüz meseleleri ve geçmiş ile yüzleşme açısından önemlidir. Dünya bugüne kadar pek çok savaş ve anlaşmazlıklar yaşasa da II. Dünya Savaşı yaşanan ve yaşatılan vahşetler ve kötülükler adına, yakın tarihte vuku bulmuş bir olay olarak hala etkilerini günümüzde hissettiğimiz travmalarla insanları baş başa bırakmıştır. Bu durumun nihayetlendirilmesi ise bağışlanma talebi ve bağışlamanın kendisi ile gerçekleşeceği kanısını gündeme getirmiştir. Çünkü bağışlama ve bağışlanma ile geçmişteki yanlışları silemese de daha iyi bir gelecek için bir istek, yeni bir yolun ortaya çıkmasına olanak sağlar. Ancak bağışlama her ne kadar tarifi, sınırı, miktarı, limiti gibi sınıflandırmaları olmasa da geçmişte yapılan veya yaşanan hiçbir şeyi yok edemez. Yapabileceği şey belki geçmişte yaşanan ve yaşatılan travmayı biraz olsun her iki taraf için de yeni bir gelecek yolu tayin etmek olabilir. Bağışlama ile geçmişte olan her ne ise silinmez ancak sanki yokmuş veya hiç yaşanmamış gibi olabilir.

Bağışlamayı imkânsız yapan kendi anlamından kaynaklanan her şeyin bittiği yerde başlaması gibi veya olanak-sızın gerçekleşmesi için imkânsız olması gibi durumların dışında, onu tutarsız veya her daim kendisini yapısöküme uğratacakmış gibi olmasının ardındaki neden *bağışlama* geleneğinin kendi içerisindeki tutarsızlıktan kaynaklanmaktadır. Ancak yine de *bağışlamanın* üzerindeki sözde *lanet* onun dinlerle olan iç içe olan geçmişi ve devraldığı mirasıdır. Bağışlama, farklı bağlamlardaki kullanımını ve anlamını dinlerden miras alır; bu miras, her din için Tanrısal bir motifle

¹⁵ Jankélévitch, radikal kötülüğün, affedilemeyecek suçların bağışlamayı reddetme hakkı doğurması kaçınılmazdır, çünkü radikal bir kötülüğe maruz kalmış, bağışlanamayacak bir suç veya hata işlemiş birisi, bir başkasının var-oluşuna dair bir suç işlemiş olarak ele alınırsa o suçlu bağışlayabilecek bir insan artık yaşamıyorsa, ortada bağışlamayı kendiliğinden verebilecek bir insan da yoktur. Bu durumda varoluşa karşı işlenmiş bir suçun bağışlanmasının reddi gibi bir seçenek yaratabilir.

tekil bir anlamda varsayılsa da evrenselleşme dolayısıyla tek-tipleşme ve tek-leşme tehlikesini de bizzat kendi içinde barındırır.

Derrida da Jankélévitch gibi bağışlamanın bir limiti, sınırı, miktarı olmadığını vurgular. Buna ek olarak bağışlama bir eylem veya herhangi bir “şey” olmaktan ziyade, ideal bir limit veya bir ufuktur. Bağışlama yalnızca yaklaşılabiliyor olandır. Bu bağlamda bağışlama için belirli veya onu sınırlandırıcı bir kriter de bulunmamaktadır. Buna ek olarak herhangi birisi bir şeyi veya kişiyi bağışlamaya giriştiğinde, bağışlama ile birlikte bir şeyleri yeniden yaratır (Jankélévitch, 2005: xxi).

Derrida birçok kere bağışlamanın çıkmazlarını zorlar, aporilerini açığa çıkartır, kelimeyi devamlı dener. Bağışlama –eğer varsa- ancak bağışlanamaz olanı, telafi edilemez olanı bağışlamak zorundadır ve bağışlayabilir. Nispeten küçük suçların, günahların veya mazur görülebilir küçük olayların bağışlanması, bağışlamak değildir. Günahın ya da suçun onu işleyen kişi tarafından sağlanan eşsizliği, telafi edilemez ya da bağışlanması imkânsız boyutlara ulaşmış olması olanaklı bir affın, anlaşılır bir bağışlamanın olmaması ihtimalini seslendirir. Ancak yine de her şeye rağmen, bağışlamanın bir anlamı olmak zorundadır ve bu anlam da kurtuluş, kefare, ceza çekme hatta kurban temelinde belirlenmek zorundadır (Derrida, 2015: 35). Bağışlamaya yüklenen bu anlamlar dizisi, onun pratik bağlamda egemenlik altına alınmasına neden olan *kutsallığın* ve *dinlerin mirasından* kaynaklandığı gibi mevcut hukuk kuralları ve yasalarla da anlamı, özü cezalara, normlara, genelleştirilmeye maruz bırakılmıştır.

Bağışlamanın bir şeyleri olmamış gibi yapması, yeniden bir şeyler yaratması ve alternatif bir gelecek tayin etmesi geçmişi boş bir levha haline getirmesi anlamına gelebilir. Bunu da çok uzun süreçlerle gerçekleştiririz. Yalnızca anlık bir durumdur, işte bu yüzden bağışlama bir fiil, eylem değildir. Bir anda travma yaratan suç, geçmiş, olaylar yok olmuş gibi yapılır ve bağışlama oradadır; her şey bir noktaya kadar halledilmiştir ve alternatif gelecek sadece bir an içerisinde kurulmaktadır.

Derrida ve bağışlama üzerinden yapılacak olan inceleme ve araştırmalar, bağışlamanın koşullu ve koşulsuz olarak bir ayrımın öncülenmesini ortaya çıkarmaktadır. Bağışlama üzerinde yazdığı eserlerinde de özellikle bağışlamanın imkânsız olan tarafına vurgu yaparak koşullu bağışlamanın bir değişim ekonomisi olduğu üzerinde de sıkça

durmaktadır. Bağışlamanın imkânsız oluşu ise daha önce bahsedildiği üzere; bağışlamanın anlık yapısından ve aporetik olduğundan ileri gelebilir (Derrida, 2005a: 32).

Bağışlama ele alındığında onun koşullu ve koşulsuzluğu ile ortaya çıkan paradoksal bir yapıya sahip olduğu gün yüzüne çıkar; çünkü bağışlanamaz olan ancak bağışlandığında bağışlama mümkündür. Özellikle Derrida *On Cosmopolitanism* adlı makalesinde bağışlanamaz olanın yalnızca bağışlanabileceğine vurgu yapar. Dinlerin söylemlerinde yer alan affedilebilir veya önemsiz günah gibi olanlar bağışlanıyorsa ve insanlar da bunun için hazırlanıyorsa o zaman bağışlama düşüncesi yok olur. Eğer bağışlanacak bir şey varsa o dinsel söylemlerin adlandırdığı üzere ölümcül, en kötü, bağışlanamaz günah, suç veya zarardır (Derrida, 2001: 32).

Bağışlamanın bu biçimde koşullu ve koşulsuz olarak birbirine karşıt kutuplarda yer alan iki hali aslında Derrida'nın "gelenek" dediği şeyin içerisinde yer alan kendiliğinden gelen gerilimdir. Bu iki bağışlama da birbirlerine indirgenemez bir tablo çizmektedir. Bağışlamanın koşullu ve koşulsuz biçimde birbirine indirgenemeyecek düzeyde ayrılmaları ise aynı çizgide yer alamamaları ve her iki bağışlamanın da uzlaştırılamamaları anlamına gelmektedir. Bu durumda da bu ikisi arasında süregelen bir gerilim olması kaçınılmaz olduğu gibi aynı zamanda da çözülemeyen aporetik bir durum ile karşı karşıya kalmaktayız.

Bağışlama ödevi, etiği veya başlı başına *bağışlamanın* kendisi oldukça belirsiz, bireysel, içe dönük ve karar verilemezliklerin olduğu bir patika gibi açılır. Bağışlama imkânsızdır, ancak onun anlamı olanak-sız olanı yapmaya ve bağış-la-namaz olanı bağışlamaya çağrıldığında anlam kazanır ve bağışlama böylece kendi olanağına kavuşur (Derrida, 2015: 33). Böyle bir bağışlama imkânsızdır, bu yüzden de normallik adına eyleme dökülmemelidir:

Bağışlama, normal, normatif, normalleştirme değildir, olmamalıdır. Olanaksızlığa rağmen o, istisnai ve sıra dışı kalmalıdır: sanki o, tarihsel zamansallığın olağan akışını durdurmuşçasına (Derrida, 2005a: 43).

Derrida düşüncesi bağlamında koşullu bağışlama, hata yapanın değişime uğraması ve bağışlanmayı talep etmesi sonucu oluşur (Gormley, 2014: 29). Bağışlama bu bağlamda talep edildiği ölçüden koşullu bağışlamaya yerini bırakır. Bağışlama bu formu ile yani

koşullu bağışlama hali ile hem Batı felsefesi geleneğini kabul eder hem de ona karşı durur. Koşulsuz bağışlama ise suçlu suçlu kabul eder, ekonomize ilişkilerin de söz konusu olmadığı yani hiçbir şekilde suçlunun af dilemediği ve mağdurun da özür karşılığında bağışlamayı vermediği durumdur. Koşulsuz bağışlamada suçlu bağışlanmayı talep etmese veya bağışlanmayı bir şekilde aramasa dahi bu ona verilen bu karşılıksız bağışlama bir noktada koşulsuz bağışlama olacaktır. Çünkü suçlu af dileyerek bir değişim ve dönüşüm sürecinden geçmemiştir, pişmanlık ve kefaret süreçlerini de tecrübe etmemiş olduğu için henüz suçundan da ayrılmamıştır; eğer pişmanlık ve kefaret sonucu bağışlanmayı dileseydi suçu işleyen kişi ile sonradan pişman olan kişi aynı kişi olmayacaktır. Bu durumda da kimin bağışlanacağı da yine bir çıkmaz olarak karşımıza çıkar; kötülüğü gösteren ve mağdur olanın mağduriyetini yaratan suçluyu mu yoksa suçundan dolayı pişman olmuş ve bağışlanmayı dileyen geçmişte suç işleyen kişi mi bağışlanmalıdır?

Bağışlamanın bu iki karşıt kutbunu daha iyi çözümleyebilmek için koşullu bağışlama üzerinde biraz daha ayrıntılı durmak gerekir. Bu incelemeyi daha basit bir düzeye indirgemek ve daha net bir çözümleme sunabilmek için suç işleyene A, suça veya hataya maruz kalana da B diyebiliriz. A koşullu bağışlamaya göre bağışlanmayı talep eder. Bağışlamayı ona verecek olan da B'dir. A'nın böyle bir talepte bulunması, pişmanlığı tecrübe etmesi ve kefaret arayışı ile suçu işleyen kimliğinden ayrılmasına neden olur. Ancak A yine de tam olarak kişiliğinden ayrılamaz. B'nin mağduriyeti ise A'nın bağışlanmayı talep etmesi ile yok olmaz. A belirli bir nedenden dolayı veya nedensiz de olsa bu hatayı yapmış, B'ye karşı bu suçu işlemiştir. Ancak burada yine bir çıkmazın zorluğu ile karşılaşmaktayız; suça karşı mı yoksa suçu işleyen suçluya karşı mı öfke veya kızgınlık gösterilir? “Suçludan nefret etmeden yalnızca suçtan nefret etmek mümkün müdür?” Ancak yine bu noktada pek çok görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte genel anlamda hakîm düşünce suçlunun işlediği suç ile tanımlanıyor olmasıdır. Bu bağlamda üzerinde düşünülmesi gereken nokta ise suçlunun hangi noktada kötü olan eyleminden ayrıldığıdır. A sadece bu noktada bağışlanmayı talep eder ve gerçekleştirdiği kötücül eylemlerinden veya işlediği suçundan ayrılmadan alabilir. Sözlü olsa bile hatta sadece bir talep olarak ortaya çıksa bile olsa talep ettiği bağışlanma ona sunulabilir.

Durumu bir de B açısından incelersek; A bağışlanmayı talep eder, artık işlediği suçun arkasında değildir. Artık A, B'nin yanında onunla birlikte kendi işlediği suçun veya eylemde bulunduğu kötülüğü kınamaktadır. Bu durumda A, B ile ilişki içerisinde olmalıdır. Ancak bu sayede bağışlanmayı B'den talep edip, onunla birlikte suça karşı bir seviyede durmalıdır. A'nın B ile kurduğu ilişki ile birlikte işlediği suçtan ayrılmış görünür. Bir kere suçundan ayrıldığında ve B ile aynı seviyede yer aldığına suçunu kınar ve bağışlama ile karşılaşır. B de A ile ilişki kurarak, A'nın suçundan ayrıldığını ve kefaret arayışını görür, bu şekilde de bağışlamayı talep edene verir. Bu hali ile de bağışlama mümkün olur. Genel anlamda bağışlamanın mümkün olması bu basit şema ile mümkün olabilir. Ancak burada eleştirilmesi gereken bir nokta A'nın B'den bağışlanmayı talep etmesidir. Bu hali ile A, değişimi tecrübe etmiştir ve artık suçu işleyen A değildir. Daha ileri gidecek olursak, A ontolojik ve etik anlamda değişime uğradığı için artık suçu işleyen A olmadığı gibi bu bağlamda da bağışlanmasına da gerek kalmaz artık. Bağışlanmak için kendisini eyleminden ayırmış ve B ile birlikte aynı seviyede yer alıp yaptığını suçlamış ve kınamıştır. Pişmanlıkla birlikte A bağışlanmayı talep etmiş ve B de bu bağışlamayı ona vermiştir. Burada tam da Derrida'nın özenle kaçındığı şey gerçekleşmiş ve bağışlama düşüncesi yok olmuştur. Çünkü koşulsuz bağışlamada suçlu bağışlanmayı talep etmemelidir. Böyle bir talep ortaya çıktığı an, bağışlama düşüncesi kaybolmakla birlikte bu bir değiş-tokuş ekonomisine dönüşür. A bağışlanmayı talep etmiş ve B de bunu vermiş, bağışlamanın aslı yani “bağış” zedelenmiştir. Bağışlama, bağış'ın olduğu gibi kalabilmesi için herhangi bir talep ortaya çıkmadan, hatta suç işleyen bunun farkında olmadan, bir anda verilmelidir.

A'nın ontolojik ve etik açılardan değişime dönüşüme uğrayıp suçundan ayrılması ile B'nin bağışladığı şey nedir? A zaten pişmanlıkla bağışlanmayı talep edip kendisini suçundan veya kötü eyleminden ayırmış ve B ile aynı seviyeye geçmiş suçunu da kınamıştır. Bu durumda B'nin bağışladığı şey geçmişteki A mıdır yoksa A'nın geçmişte ona karşı işlediği suç mudur? Bu durumda herhangi bir şekilde bağışlama varsa bile artık bağışlanan bir suçlunun varlığı söz konusu değildir. Ortaya çıkan bu soruları cevaplandırmak kolay olmasa da bu sorular üzerine bir takım yorumlar yapılabilir. A, kötü bir eylemle tanınmıştır, ancak pişmanlıkla birlikte bağışlanmayı talep etmiştir. Bu pişmanlık ve taleple birlikte B ile aynı seviyededir ve

onunla birlikte suçun yanlış olduğu düşüncesini paylaşırlar. A değişirken, B'yi de beraberinde değiştirir; A'nın B ile aynı seviyede yer alması ve onunla ilişkide bulunması, B'nin olayları yeni bir açı ile görmesini sağlar. Ancak yine bu durumda bağışlama zeminini kaybeder. A bağışlama için artık uygun bir nesne değildir, aynı şekilde kefaret için de uygun değildir. Bağışlama zeminini kaybettiği gibi nesnesini de kaybetmiştir. Hiçbir açıdan A artık bağışlanabilir değildir. Koşullu bağışlama için aporetik olan durum tam da bu özetlediğimizdir. Suçlu suçundan ayrılp, farkı bir kişi olduğundan itibaren bağışlama imkânsız hale gelir. Koşullu bağışlamanın formüle edilmesi de onun aslında bir değişim ekonomisi olduğunu gözler önüne serer. Buna göre: a.) Zarara neden olan ve kötülüğü yapan bir ihlalcı veya suçlu vardır, b.) Böyle bir eylemin yapıldığına dair bir bilgi söz konusudur ve c.) Kurbana veya mağdura veya onların yakınlarına yöneltilen bağışlanma talebi vardır (Bernstein, 2006: 396). Eğer bağışlanma talebi yerine getirilirse hem mağdur hem de suçlu açısından iyileşme ve uzlaşma süreci başlar. Bu durumda karşılığında bir “şey”ler olduğu sürece bu bir değişimi ortaya koyar ve bağışlama kendiliğinden ortaya çıkmaz, birileri tarafından istenir ve birileri tarafından da verilir.

Koşullu bağışlamanın değişim ekonomisi yarattığını ve “bağış”ın özünü ihlal ettiğini bir kere daha vurgulamak koşulsuz ve saf bağışlamanın önemini kavramak açısından oldukça önemlidir. Bu bağlamda koşulsuz bağışlama hakkında ortaya konulabilecek tahliller oldukça fazla olsa da bir o kadar bağışlamanın alanını sınırlandırmaktadır. Öncelikle koşulsuz bağışlama saftır, zamansal değildir. Olağan bir süreci kesintiye uğratar. Bu açıdan da imkânsızdır. Koşulsuz bağışlamada bir değişim ekonomisi söz konusu değildir. Ne zaman bağışlama bir şeyleri yas veya bellek çalışması gibi yollarla sonlandırmaya hizmet etse, normalliği yeniden kurgulamaya çalışsa (bu normallik sosyali politik ya da psikolojik) bu ne saf bağışlamadır ne de kavramsal olarak buna uygun değildir (Derrida, 2001: 31-32). Uzlaşma, barışma, kefaret, pişmanlık, iyileşme, kurtarma veya kurtuluş ile ilişki içinde değildir. Bağışlama; tarihsel düzeni kesintiye uğratmak adına imkânsız kalabilmek için istisnai ve olağanüstü olarak kalmalıdır, bu bağlamda da bağışlama normal, kural oluşturan ve normalleştiren olmamalıdır. Bu açıdan bakıldığında da saf bağışlama “bağış” sözcüğüne oldukça uygun bir şekilde saf bir “bağış”ı veya yine Derrida düşüncesinde ve bu konu açısından önemli bir unsur olan saf bir konukseverliği temel alır. Bağışlamanın bu yüzden bir limiti, miktarı, ölçüsü ve

amacı yoktur. Bu yüzden de asıl samimi olan ve saf olan bağışlama değişimi ve koşulu kabul etmez. Saf bağışlamanın da bu yüzden bir anlamı olup olmadığı tartışılabilir; saf ve koşulsuz bağışlamanın bir anlamı olabilmesi için belirlenmiş bir “anlam”ı olmaması gerekir, bir sonuç sunmamalıdır, hatta bazı noktalarda anlaşılabilir bile olmamalıdır. Bu da imkânsız olanın deliliğidir (Derrida, 2001: 45).

Koşullu bağışlama imkânlı olan olarak mevcut iken koşulsuz, imkânsız bağışlamanın imkansız olmasının nedenleri çeşitlenmekle birlikte bağışlamanın bizlere sunduğu ilk engel kendi anlamından kaynaklanmaktadır. Ancak anlamı ve onun geleneğini bir an için başka tarafa bıraktığımızda bağışlamanın gerçekleşmesinin önündeki en büyük engel “onarılamaz olan”dır. Onarılamaz olan, unutulamaz, geri döndürülemez, değiştirilemez, telafi edilemezdir. Onarılamaz olan ile neredeyse yakın anlamlı bağ kurularak altı çizilen anlamlar olanaksızlık barındırmaktadır; olanaksızlardır çünkü yapılamaz, olanaksızlardır çünkü yapılmamalıdır (Derrida, 2015: 38). Olanaksız olanın tarifi veya anlamı yalnızca benzer anlama gelen kelimelerle ifade edilmeye çalışılsa da olanaksız olan anlatımdan veya dildeki karşılıklarından daha derin bir anlama sahiptir. Derrida olanaksız olanın bağışlanmasının –eğer bağışlama diye bir şey varsa-imkanı insan dışılığın ölçüsü olmayan ölçüsü ile, radikal kötülüğün canavarlığı ya da devasılığı ile ölçülebilir (Derrida, 2015: 45).

Telafi edilemez olan, bağışlanması da imkânsız olandır. Bağışlanması *imkânsız olanın* vücut bulduğu yerde bağışlama da imkânsız olur. Jankélévitch’in bağışlamanın imkânsızlığı üzerine geldiği nokta bağışlamanın ölüm kamplarında ölmesidir ve bu da bağışlamanın ve bağışlanmasının tarihsel yolculuğunun sonu olarak Derrida tarafından yorumlanır. Ancak, Jankélévitch’in kaldığı yerden devam eden Derrida’nın yönelttiği soru ise bağışlamaya dair her şeyin sorgulanmasını içermektedir:

Biz ise kendi payımıza, tam tersine (miras aldığımız-ki bu veraseti sorgulamalıyız, belki de miras alırken mirasına karşı çıkmalıyız ve burada başlattığımız da miras üzerine bir tefekkürdür- bağışlama kavramında ve bu kavrama karşı, bağışlama fikrinde, bu fikrin ötesinde ya da karşısında) bağışlamanın, bağlantılı olduğu telafi edilemezden kendisini kurtarmak zorunda olup olmadığını sormak zorundayız. Kendimize soralım: Acaba bağışlamanın imkânı tam da ve sadece, bağışlanamaz olan karşısında imkansız görüldüğünde ve yalnızca imkansız ile birlikte kavranmak sureti ile mümkün görüldüğünde mi ortaya çıkar? (Derrida, 2015: 47)

Bağışlama, ancak ve ancak kurban ile suçlu arasında gerçekleşecek bir baş başalık veya yüzleşme ile gerçekleşir. Bu yüzden de kolektif bir şekilde, başka koşullara bağlanarak gerçekleştirilmesi söz konusu bile olamaz. Bağışlamaya sadece iki taraf dahil olabilir, bir üçüncünün bir başka üçüncü şahsı bağışlaması veya bu üçüncülerin kurban adına bağışlamayı gerçekleştirmelerinin imkanı diye bir şey söz konusu olamayacağı gibi kurban veya suçlunun artık yaşamadığı durumlarda bile bağışlamayı onlar adına gerçekleştirmek de mümkün olmamalıdır (Derrida, 2015: 44). Bağışlamanın bir takvimi veya kesin olacağı bir zaman yoktur, o yalnızca olur, gerçekleşir. Ancak her bağışlamada mümkün olan bir sonsuzluk ve özgünlük söz konusudur. Ancak aynı zamanda da bağışlayarak başkasına da ihanet etme riski de ihtimal dahiline girer. Bu da başkasına karşı olan sorumluluğun yine birçok unsurla çakışması ihtimalini doğurur. Aporia bu durumda kaygan zemindir; bağışlama gerçekleşirken, başkasından vazgeçiş söz konusu olabilir, ona karşı olan sorumluluk göz ardı edilebilir, “karar” gerçekleşirken yine de sorumluluk göz ardı edilmemeli ve ne yazık ki başkası adına da bağışlamak durumunda da kalınabilir.

Derrida düşüncesinde özellikle dikkat çeken ve farklı konularda da ön planda tuttuğu iki kavram olan karar ve sorumluluk bağışlama konusunda da oldukça önemlidir. Yalnızca bağışlama konusunda karar ve sorumluluğa dair uyulması gereken kurallar, karar verme süreçleri ve karar verirken de güvenilmesi gerek hiçbir nokta yoktur. Karar ve sorumluluk konusunda kimin kimi, ne zaman veya nasıl bağışlayacağı tamamen karar verilemez bir durumda bulunur ve onun aporiası tarafından kuşatılır. Bağışlama; karar verilemezliğin tecrübesi, sorumluluk ekseninde bir karar düşüncesi ile ivme kazanmaz; sonu gelmeyen, dipsiz bir kuyu gibidir ve o şekilde de kalmalıdır. Koşulsuz bağışlamada özellikle bu sonsuz kararsızlık, karar verilemezlik, aporialarla yüzleşene kadar kalması gereken bir şeydir. Bu durumda bağışlamanın imkânsızlığı ile yüzleşildiğinde, bağışlama da yalnızca bağışlanamaz olanı bağışlamaktadır (Bernstein, 2006: 398). Karar ve sorumluluğun gizli ama etkili olduğu koşulsuz bağışlama mevzusunda karar ve sorumluluğun tecrübesi bağışlamayı tecrübe edenin kararsız kalması ile sonuçlanabilir.

Bir kişi bağışlanamaz bir eylem ile karşılaşabilir. Bu durumda kişi ona karşı yapılan bağışlanamaz bir eylemin bağışlanabilir veya bağışlanamaz olduğu ile ilgili sorumluluk

ekseninde bir karar alma ile bir mecburiyet içerisinde girebilir. İşte bu durumda o kişi aporianın tecrübesi ile yüzleşir. Kişi bu durumda vereceği kararı tam olarak haklı çıkartamaz. Bu durumda sorumluluğun neden olduğu ikilemde bile kalabilir. Ancak yine de sorumluluk ve bunun neticesinde de karar verilemezlik ve karar bağışlama konusunda oldukça önemlidir.

Koşulsuz bağışlama, bağışlanamaz-olanın bağışlanmasının imkânıdır. Bağışlanabilir *olanın* olduğu yerde zaten bir şekilde bağışlamanın *kendisinden* bahsetmek mümkün olmaz, çünkü bağışlanabilecek olan, koşulsuz ve saf olanın *özünü* bozmuştur. Derrida için yalnızca bağışlanamaz-olanın olduğu yerde bağışlamadan bahsedilebilir. Bağışlama yalnızca olanaksız olan şeyi gerçekleştirmeye çalıştığı anda olanaklı olabilir. Bu noktada olanaksız olanın bağışlamayı mümkün hale getirmesi imkânı insanın bağışlamaması zorundalığundan doğmuştur. Çünkü Derrida'nın bunu ele aldığı mesele yalnızca bağışlamanın kendisi değil, anlamı bakımından ele alındığında bağışlama tanımlaması yapıldığı anda anlamını yitirmektedir. Geçtiğimiz yıllarda “bağışlanamaz” eylemler gerçekleşmiş, aynı zamanda da *isimlendirilebilir*, *arşivlendirilebilir*, *aktarılabılır* hale de gelmiştir (Derrida, 2005a: 44). İsimlendirilen *insanlığa karşı işlenen suçlar*, bir nesne misali nesilden nesile toplumsal hafızanın da bir nesnesi hale gelmiştir. Oysa bahsedilen bu suçlar temel olarak yalnızca bir kimlik ile ilişkilendirilip, kökten insanın ontolojik varlığına yönelik eylemlerdir.

Bağışlama konusunda özellikle bağışlanamaz olan üzerine zaman mevzusu öncelikli bir önem taşımaktadır. Zamanaşımına uğramayan suçlardan bahsedildiğinde bu suçların kökten radikal bir kötülük eylemi taşıdığından bahsetmek mümkündür. Bu yüzden bir suçun zamanaşım-sız-lık ile nitelendirilmesi onun tarihdışılığını kanıtlar niteliktedir. Bu tarihdışılık yine bağışlamanın teolojik bir mirasla beslendiği yönden Son Yargı'da kendi anlamına kavuşur. Bu suçlar öylesine ağırdır ki, ne kadar zaman geçerse geçsin, asla kötülükten, saf ve radikal kötülükten, özünden ayrılamaz. Bunlar, bağışlanamazı ifade eder.

Saf bağışlama ile ilgili koşullu bağışlamada yapılan örnekleme ile kıyasla tam anlamı ile formüle edilebilecek bir gerçeklik tablosu çizmek oldukça güçtür. Bağışlamanın gerçekten hakkını vermek, onun anlamına uygun eylemde bulunmak hukuk ötesi bir adalet gerektirir. Bu durumda yapılabilecek en güçlü yorum, öncelikle bağışlamadan

söz edilebilmesi için bir neden, koşul veya anlamın olmaması gerekmektedir. Saf bağışlamada ise anlam, neden veya koşul gibi unsurlar aramak onu temelsizleştirebileceği gibi konseptin de dışına atabilme riski taşımaktadır. Bu durumda bağışlamanın bağlamın dışında bir anlamı olduğu söz konusu olabilir. Saf bağışlama konusunda özellikle Derrida bağlamında mesele ele alındığında, tam olarak saf bağışlamanın ne olduğu değil, ne olmaması gerektiğine dair vurguladığı hususlar önemlidir. Bağışlama, koşul barındırmamalı ve özellikle de bir değişim sistemi içerisinde yer almamalıdır. “Bağış” kendiliğinden gelmelidir. Bağışlama değişim sistemi içerisine girdiği an “bağış” kaybolur ve çoğul olma tehlikesi ile karşı karşıya kalır. Bu yüzden bağışlama ve özellikle de saf bağışlama bütünlük ve çoğulluk tehlikesinden kaçınmalıdır.

Mirasın özünde yatan, bir yandan, koşulsuz merhametli, sınırsız, ekonomik-olmayan, suçluya suçlu olarak, nedamet getirmeyen ya da bağışlanma dilemeyenlere bile karşılıksız bahşedilen bir bağışlama talebi de olan fikir ve diğer yandan, pek çok metnin, birçok anlambilimsel incelikler ve güçlükler aracılığıyla tanık ettiği gibi, hatanın kabul edilmesiyle, nedametle, arkasından açık bir biçimde bağışlanma isteyen günahkârın dönüşümüyle orantılı koşullu bir bağışlama arasındaki gerilimi, temelinden çözümlemek önemlidir. Ve bu noktadan itibaren, artık o, hiç suçlu değildir, zaten bir başkası, suçlu olandan daha iyi birisidir. Bu kapsamda ve bu koşulda, artık suçlu olarak bağışlanan suçlu yoktur. Bundan ayıramayan ve aynı biçimde beni ilgilendiren sorunlardan birisi, mirasın özüne ilişkindir. Miras, aynı anda çifte ve çelişkili bir buyruğu içerdiğinde, tevarüs etmek ne anlama gelir? O zaman sanki hafızayı yeniden icat etmek zorundaymışız gibi, yeniden yönlendirilmesi, etkin ve performatif bir biçimde yorumlanması zorunlu olan, ancak önceden kurulmuş norm ya da kriter olmaksızın muğlaklıkla yorumlanan bir buyruk mu? (Derrida, 2005a: 46)

Yukarıdaki alıntıda bahsi geçen koşulsuzluk bağışlamada ve buna paralel başka bir deyişle *mutlak* bağışlamada odak noktasında yer alan söz konusu unsur her türlü normu aşan ve yükümlülüklerin ötesine geçen *etik* satır aralarında gizlenmiştir. Söz konusu etik, Derrida’nın altını çizdiği üzere keşfedilemeyen bağışlama alanıdır. Etiği aşan bir etik ile bağışlamanın henüz keşfedilmemiş –ve belki de keşfedilemeyecek olan- alanı, bağışlamanın adlandırılmayacak bir anlama sahip olması ile imkâna kavuşmalıdır. Bağışlama, belirli bir hesap veya norm, normalleştirme uğruna anlamlandırıldığında – kefare, genel af, tazminat, nedamet gibi- miras’ın kurbanı olur ve olanaksızlığın içerisinde kendi olanağını yitirir.

Derrida'nın mümkün olabildiğince kaçınmaya çalıştığı bütünlük ve çoğulluk, bağışlamanın anlamını kaybeden unsurlarsa bağışlama aynı zamanda bir genellik ufkuna da işaret etmektedir. Dilenmiş ya da dilenmemiş, bahşedilmiş ya da bahşedilmemiş olan şey aftır.

Kökensel, bitimsiz ya da belirsiz bir suçluluk ya da bir borç, bir sorumluluk ya da başkasının üzerine yüklenebilirlik sebebiyle a priori, kökensel ve sonu olmayan bir dilemeyledaima talep edilen bağışlamadır (Derrida, 2015: 71).

Derrida Jankélévitch'in soykırım üzerine “var olma günahı” dediği şeyi çözümlemeye çalışarak “ben”in, “varoluş”un üstü örtük bir af dilemek olduğunun altını çizer. Böylece bağışlama yalnızca mekân ve zamanla ilişkisinden başka kimlik ve tanıma ile de olan ilişkisini açığa çıkartır.

Orada-olma, varoluş, kurucu bir tarzda hem sorumlu hem suçlu olacak ve ancak af dilemek kaydıyla kendini kurabilecek, varlığında sürüp gidebilecek, hayatta-kalabilecek ve devam edebilmek için, varlığında, varoluşunun ya da bilincinin bizzat kuruluşunda sürüp gidebilmek için, bahşedilmiş olmasa da vaat edilmiş, umut edilmiş affi varsayması gerekecektir. Ve bağışlama ile birlikte bu ‘var olma günahı’ için uzlaşma, kefarete, telafi de gerekecektir (Derrida, 2015: 71-72).

Bağışlama ihtimal dahilinde ve dışında bütün olasılık ve olasılıksızlıkları mümkün hale getirebilir. Demokrasi ideali gibi devamlı olarak bağışlamayı umut etmek, geleceğini varsaymak mümkün olduğu gibi ertelenmesi de ihtimal dahilindedir. Bağışlamanın olabilmesi için suçun, günahın var olması koşulundan bahsedildiğinde “var olma günahı” için bağışlama her zaman ertelenmek ve her zaman imkânsız olarak kalmak durumuna mahkum olacaktır. Var olma günahı, soykırımda *Yahudi* olarak var olmaksa, bu günahın üstesinden yalnızca *var olma-mak* gelebilir.

Söz konusu var olma günahı, yalnızca bir tanıma ve tanınma *durumlarından* ontolojik bir günaha işaret ettiği noktada insanlıkdışı eylemlere, radikal kötülüğün canavarlığı veya devasallığının ölçüsü azımsanmakta gibi görünmektedir. Altı çizilmek istenen sorunsal belki de burada yatmaktadır; var olma günahı öyle bir günah ki bunu ortadan kaldırmak için insanlıkdışı ve radikal kötülüğü içeren her ne eylem varsa haklılaştırılabilir. Bu var olma günahı da zaten içinde beslediği o *var-oluş* nüvesini, varoluşundan ötürü devamlı ve örtük olarak bağışlanmayı talep eder halde aralıkta bırakır. Var olma günahının ortadan kaldırılması için her türlü eylem yapılabilir, çünkü Yahudiler insan olarak var olarak, insanlığa dair de suç işlemektedirler. Nazilerin,

suçlularını suçlu görme şekli ve bu suçun da telafi edilemez ve bağışlanması imkânsız olan Yahudilerin var olmaları ya da insan olarak var olma iddialarıdır. Onların insan olarak var olma iddiaları, Naziler için bağışlanması imkânsız bir suç olarak görülür. Böylelikle ontolojik bağışlama ve bağışlanma devamlı olarak “insanî” figürün etrafında meydana gelir (Derrida, 2015: 74).

İnsani-olma durumunun etrafında şekillenen ve bağışlama hususunda en çok çelişik durumda kalınan ikilemlerden birisi bağışlamanın bir *şey* için mi, yoksa *birisi* için gerçekleşecek olmasıdır. Derrida buna benzer bir soruyu sevgi için de sorar. Birisini mi yoksa bir *şeyi* mi severiz? Bağışlamada da aynı ayırım söz konusudur ve seslenir:

Eğer ‘Bağışlanmayı dileyen seni, değişmeyen ve artık aynı olmaman koşuluyla bağışlıyorum dersem, bağışlar mıyım? Neyi bağışlarım? Ve kimi? Neyi ve kimi? Bir şeyi ya da birisini mi? Bir şey, bir suç, bir hata, bir yanlışlık, yani suçlanan kişiyi tüketmeyen ve sınırdaki suçluyla karışmayan ve bu yüzden suçlunun kendisine indirgenemez olarak kaldığı bir eylem ya da bir an mı bağışlanır? Ya da daha çok, zarar, hata anı ve öte yandan sorumlu ya da kusurlu sayılan kişi arasındaki sınırı artık mutlak biçimde çizmeyen birisi mi bağışlanır? Ve ikinci durumda (kimi), kurbanın ya da mutlak bir tanığın, Tanrı’nın, karşılığında bağışlanmaya hak kazanmak için ötekini (kişi) bağışlamayı buyuran bir Tanrı’nın bağışlaması mı istenir? (Derrida, 2005a: 49)

Koşullu ve koşulsuz olanda temel anlamda yapılan ayırımda koşullu olanın bir şeylere hizmet ettiği ya da ekonomik bir ilişkinin bağışlama denkleminde dahil olması ihtimali bulunurken, koşulsuz olanda *kutsal*, *aşkın*, *insaniüstülük* aranmaktadır. Bir şekilde suçlunun pişmanlık ile birlikte, bir şeylerin düzelmesi umudu ile bağışlanmayı talep etmesi ve bu talebin ardından da suçlunun değişmesi ile *koşul* konularak bu söz konusu bağışlamanın gerçekleştiği varsayarsak, bu üzerinde durulan bağışlamanın yok olması anlamına gelmektedir. Böyle bir denklemden Derrida’ya göre her iki taraf için durum oldukça basit bir şekilde gerçekleşir:

Suçlu kişiden başkası bağışlanır. Çünkü bağışlamanın olması için, aksine hem hatanın hem de suçlu olarak suçlunun, kötülük kadar, bağışlanamaz biçimde kendisini tekrar edebilen kötülüğün kendisi kadar biri diğerine dönüştürülemez olarak kaldıkları yerde, dönüşüm olmaksızın ya da vaat olmaksızın bağışlanması gerekmez mi? Eğer böyle bir şey varsa, adına yaraşır bağışlama eyleminin, bağışlanamaz-olanı koşulsuz olarak bağışlamak zorunda olduğunun ifade edilmesi gerekmez mi? (Derrida, 2005a: 50)

Koşulsuz bağışlamanın kendine dair olan saflığının korunması ve etikten öte bir etikle imkânını gerçekleştirmesi için saf bağışlama adına yapılan her türlü koşul sunulması ya

da zorunluluğa karşı durulması gerektiğinin altını sıklıkla çizen Derrida için bağışlama denkleminde yalnızca iki taraf olmalıdır; iki tekillikten biri olan suçlu ve diğeri ise kurban. Bu iki tekil arasında gerçekleşecek her türlü bağışlama ve bağışlanmanın üçüncü bir muhatabının olması demek bağışlamanın özünün kaybolması anlamına gelmektedir. Bağışlamaya üçüncü bir tarafın katılımı onu bağışlamadan çok uzlaş, genel af, hukukî, politik ya da ekonomik çıkara dönüşür. Bağışlama yalnızca kurban tarafından kendiliğinden bağış-lanır, onun adına bir başkası, bir kurum ya da bir yönetim, üçüncü tekilliğe dair herhangi bir varlık bağışlamaya muktedir değildir.

Bu da şu sorunun altını çizmemizi ancak yine de cevaplanamayacak olarak bırakmamızı sağlar: *Bağışlama insana ait, insana özgü bir kudret midir, yoksa Tanrı'ya özgü müdür?*¹⁶ Bu noktada koşulsuz, saf olan ile Tanrısal arasında bağlantı kurmak veya saf bağışlamanın kaynağını kutsal olandan aldığını iddia etmek tam da onun anlamını ve bağlamını yok etme tehlikesini gün yüzüne çıkartabilir.

Bağış'lama, Tanrısal bir yeti mi yoksa kurbanın kendiliğinden suçluya yönelik verdiği bir bağış mı olduğu konusunda net bir cevaba ulaşmak pek de mümkün görünmese de bağışlama denklemi ortada bir suçun varlığından bahsedildiğinde, denkleme hukuk da girmektedir. Ancak bağışlamanın yargılama ile ilgisinin olmamasına karşılık bir devlet, bir yönetim veya çoğulluk arz eden herhangi bir topluluk da bağışlamaya muktedir değildir.

Bağışlama konusunda en önemli vurgu koşullu ve koşulsuz bağışlamanın heterojen olması ve kesinlikle birbirlerine indirgenemez olmaları ve öyle kalmaları gerekliliğidir. Heterojen ve birbirlerine indirgenemez olmalarının yanısıra ayrılamazlar:

Bağışlamanın etkin, somut, tarihsel hale gelmesi istenirse ve bu gereklidir; bağışlamanın, şeyleri değiştirerek erişmesi, gerçekleşmesi istenirse bu saflığın, kendisini, her türden bir koşullar dizisine bağlaması gerekir. Kararlar ve sorumlulukların alınması, bu iki uzlaştıramaz, ancak ayrılamaz kutuplar arasındadır. Ancak bağışlamayı amneziye, beraata ya da buyruğa, yas çalışmasına ya da bir politik uzlaşım terapisine, kısaca bir tarihsel ekolojiye indirgeyen bütün karışıklıklara rağmen, yine de, kendisi olmaksızın bu söylemin hiçbir anlam taşımayacağı, belirli bir saf ve koşulsuz bağışlama fikrine gönderme yapan şeylerin tümünün hiçbir zaman unutulmaması gerekir (Derrida, 2005a: 55).

¹⁶ Bağışlama üzerine yapılmış ve yapılacak olan bütün tartışmalar aynı zamanda “sınır” tartışmasıdır ve bu sınırı geçiş tartışmalarıdır. Söz konusu sınır; insanî ve ilahi arasında, aynı zamanda da insanî ve hayvanî arasında da geçer (Derrida, 2015: 75).

Koşullu ve koşulsuz olanın arasında birbirlerine indirgenemez ama aynı zamanda ayrılmaz olmalarının yanında aralarında bir de *sınır* vardır ve bu birbirlerinden ayrılamayacak olmalarını da onaylar niteliktedir. Derrida'nın vurguladığı üzere koşulsuz olan, belirli hale gelirken ve kendini belirlerken koşulluluğa boyun eğme yönünde içsel bir gerekliliği bulunur. Eğer her şeye rağmen yine de bağışlama diye bir şey varsa, sadece bağışla-namaz olanın bağışlanması vardır.

Koşullu bağışlamanın, konukseverliğin, adaletin, dostluğun, egemenliğin varlığından ve mümkünlüğünden bahsedildiğinde bunların her birinin edimsellik barındırdığından bahsedilebilir. Ancak koşulsuz ve saf olan –ister bağışlama ister konukseverlik- imkânsızdır, onları mümkün kılan zaten olanak-sız olmalarıdır.

Olanak-sız olan koşulsuz mutlak olan her ödev, etik, edim kendi anlamına, dolayimsız olarak sahip olabilmesi için kesinliğe ve hatta anlaşılabilirliğe sahip olmaması gerekir. Bir şekilde karar verilemezliğin aporiasının tecrübesi ile mutlak olanın kendi anlamı, isimlendirilebilir gibi görünür ama bu yalnızca –mış gibi bir özelliğe sahip olur ve bu yüzden Derrida'nın eserlerinde sıklıkla altını çizdiği üzere mutlak olan ama *ismi hariç* olan kesinliğe ulaşmadan anlamını yitirir. Bu kesin olamama ya da hesaplamanın ağına düşememe durumu olanaksızlığın bir çılgınlığı olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylesine bir paradoks ise aporiayı devamlı olarak izlemeği gerekli kılar (Derrida, 2005a: 56).

Bağışlama, olanaklı değildir, olanak olarak var değildir, ancak olanaklının yasasına istisna teşkil ederek, kendini olanaksızlaştırarak ve olanaksız olarak olanak-sızın sonsuz sürekliliğinde söz konusudur; işte bu noktada bağışla ortak bir tarafı vardır... Sanki bağışlama denen şey bağışın beklenmedik meydana gelişi ya da bağışın tali olarak uğradığı değişim ya da karmaşıklaşması değil de aslında onun ilk ve nihai hakikatiymişçesine, olanak-sız olana dair sürekli ama bilinçli olmayan deneyimin bağışlanmaya sebep olması mıdır? Olanaksız bağışın olanaksız hakikati olarak bağışlama. Bağıştan önce bağışlama (Derrida, 2015: 82).

Koşulluluk ve koşulsuzluk özellikle de bağışlama konusunda mutlak olan ve kelimelerin anlamlarında sessiz kalan gerilimden bahsetmek her daim söz konusudur. Bu gerilim, insanın “öteki”ne olan açılımında da mevcuttur. Ancak ne olursa olsun, kelimelerin anlamlarında ne gizlenirse gizlensin saf bağışlama kendisine Tanrısal bağlamından ayrılmış biçimde mutlak olmasa da, adı konulmasa da, aporetik biçimde yer verecektir. Bağışlamanın tekil kalması, yalnızca mağdur ve suçlu arasında söz konusu olan ve ekonomik bağlamının dışında olanak-sızda mevcut olacak olan

bağışlama, muğlak olanın yer almasıdır. Hiçbir kuralın, ekonominin, çıkarın, normun, politik veya etik gayenin olmadığı bir mekân ve zaman, böylelikle de zaman aşımına da hiçbir zaman uğramayacak olan suçun bağışlanması, yalnızca kesin bir muğlaklıkta verilen zaman ve mekânda olanak-sızın olanağını sunabilir. Çünkü bağışlama hem zamana hem de mekâna yayılır. Zamana yayılması bellek ile gerçekleşirken mekâna yayılması insanın ontolojik olarak hem zamanda hem de mekânda yer kaplamasından kaynaklıdır.

Bağışlamanın, anlamı ve özü gereği her türlü uzlaşıdan ve hesaplamadan uzak olması gerekliliği aşkınsal bir anlamda sabit kalabilir. Ancak yine de bağışlama gerek dadli-politik-ekonomik düzeyde gerekse bireysel düzeyde düşmanlığın, kötülüğün veya nefretin sonlandırılması olarak düşünülmektedir. Bu noktada bağışlama, taraflar arasında oluşan uçurumu kapatmanın bir yolu mudur, yaranın iyileşmesi midir, yoksa kesintiye uğratılan barışın devamı için bir çözüm müdür? Bu sorunların cevapları bağışlama üzerine sorulabilecek sorulardan bazıları olabilir, yine de cevaplanabilirler. Bağışlama üzerine cevabı olmayan sorular için ise bir çözüm ya da çözüm yolu sunmaktan çok ya da bir ikilemden, aporiadan çıkmaktan çok bağışlamanın, saf bağış'lamanın, olanaksız olanın olasılığı adına bir normun ya da normalleştirmenin denkleme girmemesi gereklidir. Sonuçlandırılan ya da sonuçlandırılması hedeflenen bir bağışlama söz konusu olamaz, bu yalnızca politik bir çıkar, bir travma çalışması, hesaplama normalleştirmedir.

Bağışlama üzerine yapılan ve diğer düşünürlerin de incelemelerini kapsayan her ihtimale karşılık ve bağışa, bağışlamaya sunulan her zorundallığa karşı Derrida düşlediği veya düşünmeye çalıştığı bağışlamayı büyük bir tutkuyla anlatır:

Kendi adına yaraşır bağışlamanın 'saflık'ı olarak düşlediğim, düşünmeye çalıştığım şey, iktidarsız bir bağışlamadır: koşulsuz, ancak egemenliksiz. Hem zorunlu hem de görünüşte olanaksız olan en güç görev, koşulsuzluğu ve egemenliği birbirinden ayırmak olacaktır. Bu bir gün gerçekleşecek mi? Söylendiği gibi, çok yakın değil. Ancak, bu sunulamayan görevin hipotezi kendisini ilan ettiği için, düşünce için bir düş olsun, bu çılgınlık, belki de o kadar çılgın değil... (Derrida, 2001: 59-60).

2.2.2. Karar ve Sorumluluk

Karar verilemezliğin deneyimi veya tecrübesi karar ve sorumluluk açısından oldukça önemlidir; çünkü karar verilemezliğin deneyimi ile hesaplanabilir ve tahmin edilebilir bir gelecek planından uzaklaşmış olunur. Kararın, hesaplamanın ve programlamanın sınırları dahilinde gerçekleşmesi halinde, olabildiğince özgür olacağı varsayılır. Oysa, durum sorumlulukla ilgili bir tartışmayı doğrudan ilgilendirir. Sorumluluk ekseninde, karar anında öznenin belirleyiciliği ön plandadır. Bu belirleyicilik ise öznenin deneyim ve tecrübelerinden gelen bir durumda ve özellikle de öteki'ne karşı duyulan sorumlulukta ortaya çıkar. Öteki'ne karşı duyulan sorumluluk etik konusunda daha ayrıntılı bir biçimde açıklanacaktır; ancak Derrida için karar ve sorumluluk etiğin en önemli meseleleridir. Karar ve sorumluluk açısından konuya girerken önemli olan etmen karar verilemezliğin tecrübesi ile öznenin yüklendiği belirleyicilik unsurudur. Bu tecrübe ile muhtemel kararların sonuçları ve bunların gerektirdiği sorumluluklar özne tarafından yüklenilir.

Karar anında bir şeyler seçilmesi bir zorunluluk olarak ortaya çıkar. Ancak *karar* verilirken ya da gerçekleşirken onun anlamına ve deneyimine sadık kalabilmek adına karar verilemez-liğin tecrübesi gereklidir. Aksi halde karar yalnızca verili olan seçeneklerden birisini seçmek anlamına gelir. Bu tercih ya da seçme eylemi yerine getirilirken bir vazgeçiş, bir terk ediş gerçekleşir. Bir şey seçilirken alternatiflerden vazgeçilir. Bu durumda seçim yapılırken her seçenek düşünülür, kişi hiçbir zaman en iyi kararı verdiğine tam olarak emin olamaz; çünkü seçtiği şeyi tecrübe edecektir, vazgeçtiği şey ise ondan uzakta bir ihtimal, olasılık olarak kalacaktır. Ancak devamlı olarak da seçenekler arasında yaşamak söz konusu olmadığından arada kalma durumu hemen her seçimde, her kararda yaşanır.

Derrida açısından karar verilemez olan ve onun tecrübesi adalet ile ilgilidir. Derrida'nın bu konudaki vurgusu yapı sökümün adalet, adaletin de karar verilemezliğin deneyimi olduğu yönündedir. Adil olmak, kişinin üzerinde nihai bir karar verilemeyecek bir şey olarak öteki karşısındaki sonsuz sorumluluğunun farkına varmasıdır. İnsanı etiğe konu eden ve karar verilemezlikten karara yönelten şey ise adaletin deneyimidir:

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 olmayacak, programlanabilir uygulama veya hesaplanabilir sürecin akışından ibaret olacaktır. Muhtemelen yasal olacak, ancak adil olmayacaktır (Derrida,2010: 72).

Kararın özellikle logos tarafından belirlenmesinin, yani hesaplanabilir yapısının bozulması önemlidir. Karar verilemezlik ile kararı; dış etmenlerce belirlenebilir, tahmin edilebilir ve hesaplanabilir olma bağlamında yapısından ayırmak gerekmektedir. Bu bağlamda her karar kendi eş-sizliğinde düşünülmeli ve kendi aporiası içerisinde bazı açmazları, çıkmazları tecrübe etmeli ve bu aporiadan, çıkmazlardan gelen izleri taşımalıdır. Ancak bu şekilde karar kendi tekilliğine kavuşur ve başkasına karşı adil olma ekseninde sorumluluk ile birlikte düşünülebilir.

Karar konusunda adalet ve özellikle de kendi tekilliğinden söz ederken onun aporiayı da tecrübe etmesi gerektiğinden kasıt şudur; adalet her daim bir aciliyet içerisindedir. Adalet beklememelidir; bu ötekine duyulan sorumluluktan ve etikten kaynaklıdır. Bu aciliyet aynı zamanda hesaplanabilirliği, bilgi edinmeyi, koşulları, kuralları, kısacası kararın özgürlüğünü engelleyen hangi unsur varsa onları etkisiz bırakır.

Sınırsız bilmeyi elinde bulunduruyor olsa, kendisine zamanı, tüm zamanı ve bu konu için gerekli olan tüm bilgileri veriyor olsa bile, adil olması gereken, karar olarak karar anı, her zaman sonlu bir aciliyet ve acele anı olarak kalacaktır; çünkü bu kuramsal veya tarihsel bilmenin, bu düşünümün veya bu düşünüp taşınmanın sonucu veya etkisi olmamak zorundadır, çünkü onu önceleyen, öncelemesi gereken hukuksal veya etik ya da siyasal bilişsek düşünüp taşınmanın kesintiye uğratılmasını işaretleyecektir. Karar anı bir deliliktir, diyor Kierkegaard (Derrida, 2010: 75).

Birbiriyle rekabet eden ve çatışan iki yasak, iki emir varsa, bu durumda sorumluluk üstlenmenin ya da bir karar almanın çılgınlık olduğunu, çılgınlığın da tam da bu anlama geldiğini Derrida ifade eder.

Çifte sorumluluk delirtir, çünkü birbiriyle çelişen iki yasakla, iki emirle karşılaştığınızda delirmeye başlarsınız. Birini delirtmek istiyorsanız, ona çifte sorumluluk yükleyin, yalnızca bir dakikalığına değil, sürekli olarak bunda ısrar edin. Çifte sorumluluk, sorumluluk ya da etiğin önkoşulu ise eğer, etik çılgınlıktır (Derrida, 2004: 37).

Karar verilemezliğin tecrübesi olmaksızın sorumluluktan ve sorumlu bir karardan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Çünkü karar verilemezliğin tecrübesi ve aporiası ile birlikte taşınan iz karara aktarılır ve bu karar da böylece bir başkasına, *ötekine*

yönelik sorumluluk ve ihtimam taşır. Başkasına karşı sunulan olanak, olasılık, yer, zaman bir kaygı felsefesinden de kaynaklanır. Bu kaygı, kararın sorumlu ve etik olmasını sağladığı gibi aynı zamanda da adaletin zorunluluğunu da taşıyan bir aciliyet içinde gelir. Böylesine bir karar ve sonsuz bir sorumluluk buyruğu –evrensel bir buyruk olarak sonsuz sorumluluk, asla gerçekleşemeyecek ama her zaman var olacak olan sonsuz sorumluluk- her türlü hesaplamanın, planın, çıkarın ötesine geçer. Çünkü sorumlu bir karar ontolojik bir buyruktur.

Adaletin aciliyeti, kararı oluşturmada söz konusu olan her türlü koşulu, bilgi edinme süreçlerini, kuralları, hesaplamaları, normları paralize eder. Çünkü başkasına dair duyulan sorumluluk ve adalet beklemez. Ancak kararlar da çoğunlukla her zaman adil gibi görünmez. Çünkü karar ya bir kurala göre alınmamıştır ve onun adil olduğunun söylenmesine olanak vermez ya da çoktan bir kuralı izlemiş, onu almış, onaylamış veya yeniden icat etmiştir. Bu yüzden karar adını almayı hak eden her kararın içinden geçmesi gereken karar verilemez tecrübesi hiçbir zaman geride bırakılmamıştır. Karar verilemez olan bir hayalet gibi, her karar olayına yerleşmiştir (Derrida, 2010: 73).

Karar verilemezlik, kararın şartıdır. Bu bağlamda Derrida etik ve sorumluluğu her zaman bir karar sorunu içerisinde ele alır ve tutarlı biçimde etik veya sorumlu karardan bahseder. Bu durumda da etiği, karara bağımlı hale getirir. Ona göre bir karar, takip edilecek, uygulanacak ve uyulacak kurallar olmaksızın hükme varmalıdır. Bu, aynı zamanda onun her seferinde tekil bir olayın kararı olmasının da sebebidir. Bu tekil olay, olanaksızdır ve her seferinde kararverilemez yeni deneyimi süresince istençsiz ve kuralsız verilen kararın olayıdır (Raffoul, 2008: 283). Kuralların, koşulların ve kararı baskılayan her türlü etmenin yokluğu kararı kararverilemeye emanet eder. Bununla birlikte karar, kararverilemeyen tecrübesi ile onun özgür olmasının önüne çıkabilecek her türlü önkoşulun ötesine geçer. Kararı belirleyecek önkoşulların olmaması, kararı kararverilemezliğin deneyimi ile başbaşa bırakır ve böylece karara etki edecek her şey olanak dışı kalır. Kararın logos merkezli belirleniminin olmayışı, onun temelsiz olması ile mümkün olabilir. Etik ve politik anlamda karara bağlanan sorumluluk buradan kaynaklanmaktadır:

Bir kararın sorumluluğu bulunmayan hiçbir politika, hak, etik yoktur ve bu karar, adil olmak gerekirse, sadece var olan normları veya kuralları uygulamayı

ıçermeyip her tekil durumda, bir gelenekte yazılı olsa bile sanki ilk defaymış gibi kendini yeniden gerekçelendirmek için mutlak bir risk alır (Raffoul, 2008: 284).

Raffoul’a (2008) göre: “Aporia, sadece bir çıkmazdan önceki anlık bir fel durumu değildir, içerisinden kararın meydana gelebileceği karar verilemeyenin bir deneyimidir. Ancak bununla birlikte karar, aporetik evrelerin bittiği anlamına gelmez”. (296) Kararverilemezlik de karara bir itiraz değil, onun koşuludur ve ona dair kurucu ve kalıcı bir aporiadır. Aporianın kendisi aslında kararın da zgr olduğu ve özgürlüğünü aldığı yerdir. Karar anı yaklaşırken ve hala o an geldiğinde bile boş bir yere sahip olma gibi bir durum mümkün oluyorsa bu ancak aporia sayesinde. Karar verme konusunda aporia ve kararverilemezliğin deneyimi yoksa o halde bilinen bir koşulu veya kuralın uygulanması söz konusudur.

Eğer ne yapmam gerektiğini biliyorsam, bir karar vermiş olmam, bir bilgiyi uygulamam, bir programı ortaya ıkarırm. Bir kararın olabilmesi için ne yapmam gerektiğini bilmemem gerekir. Karar anı, o etik an, eğer karar verecekseniz bilgidan bağımsızdır. Etik sorunun ortaya çıktığı yer, ‘doğru kuralı bilmiyorum’ dediğinizde ortaya çıkan yerdir (Derrida’dan aktaran Sümer, 2014: 37).

Bu durumda vurgulanması gereken başka bir nokta da şudur: kararlar yalnızca anın gerektirdiği boşlukta verilmez. Kararda bilginin rolü de etkilidir. Yalnız karar ve bilgi arasında da tarifi oldukça zor olan bir boşluk söz konusudur. Bu boşluğun dolması ise sorumlulukla ve bilgidan ayrılma ile gerçekleşir. Kişinin sorumlu bir karar verebilmesi için kendisini karar anının deliliğine ve belirsizliğine aynı zamanda da olanaksızlığına bırakması gerekmektedir. Karar verilemezsin tecrübesi ile karar bilinmeyene, tahmin edilemeyene, programlanamayana, hesaplanamayana bir geçişe konu olur.

Sorumluluk ise nihai bir temel ve mutlak bir adaletin olmadığına ilişkin bir farkındalıkla bağlantılı olarak betimlenmektedir. Derrida düşüncesinde, eğer kişi mantığın emri olarak sadece ahlak yasası üzerinden eylemde bulunursa o kişi sorumlu bir tercih yapmamıştır ve ötekinin tekilliği yasasına da uymamıştır. Bu bağlamda, öteki’ne karşı sorumlu olmak için kurallar ve ilkeler yeniden icat edilmelidir (Sümer, 2014: 40-41).

Eğer kararın öteki adına alındığı söyleniyorsa, bu, ben her öteki adına karar aldığımı söylediğimde, ötekinin benim sorumluluğumu üstleneceği anlamına gelmez. Öteki adına karar almak hiçbir şekilde hiç de benim sorumluluğumu azaltmaz, tam tersine Levinas’ın da bu noktayı güçlü bir şekilde vurguladığı gibi, benim sorumluluğum öteki adına aldığım karar ile suçlanır. Bu, terime verilen klasik anlamdan çok daha radikal bir yabancılaşmadır. Öteki adına sorumluluğumu

hiçbir şekilde azaltmaksızın karar veririm; tam tersine öteki, benim sorumluluğumun kökenidir ve bu da bir kimlik açısından belirlenebilir olmaktan çok uzaktır. Karar kendini çok daha radikal bir başkalığın perspektifinden bildirir (Derrida, 2005c: 88-89).

Kararın genelliği ve tekilliği arasındaki gerilimin temelinde etik bulunmaktadır (Evink, 2009: 470). Bu nokta, zorunlulukların insanın konumlandırılması açısından taşıdığı rol üzerinden değerlendirilebilir. Genel anlamda sorumluluk, bir insanın zorunlu olarak yüklenmesi gerektiği yükümlülükler olarak tanımlanmaktadır (Cevizci, 2015: 396). Sorumluluk, kişinin eylemlerinin sonuçlarını kendi adına yüklenebilmesi ve hesabını verebilmesi durumu olarak tanımlanabilir. Böylece sorumluluk, bir *ödev* mantığına evrilir. Ancak bu ödev, insanın *insan* olması nedeniyle varoluşun kendisinden kaynaklanan etik ve ahlaki bir çerçeveye bağlıdır. Ancak sorumluluk, yalnızca bir ödev ya da bireysel olarak yüklenilmesi gereken zorunlu bir buyruk olarak değil, ontolojik olarak *insanın* dünya üzerindeki *varlık* minvaline olanak sağlar şekilde bir *başkasına* gösterilen yükümlülüktür olarak da ele alınabilir.

Sorumluluk, insanın kendi üzerine, kendi adına ve ötekinin önünde yüklendiği bir şey değil; bir başkası için, ötekinin yerine, onun adına ya da bir başkası-olarak-kendi adına, başka bir öteki ve öteki'nin bir başkası önünde yüklenilmesi gereken bir şey olduğu problematik olarak görülmektedir (Derrida, 2008b: 28).

Sorumluluk bu bağlamda bireyin, tek-il olarak kendi başına sonsuz *gibi* de olsa yüklendiği bir ödev bile olsa aslında *ötekine* olanak sağlar. Buna göre sorumluluk hiçbir zaman azalmaz, aksine daima artar. Derrida için sorumluluk her zaman ötekinin adına olduğu kadar kendilik için de ifa edilen durumu ifade eder.

Ancak genel olarak Derrida, etiğin etikliğini, ahlakın ahlaklılığını, sorumluluk ve adalet üzerinden ele alır. Bu noktalar, aciliyet taşıdıkları için öne çıkar. Bu sorular her zaman acil olmalı, ama daima yanıtızsız da kalmalıdır. Bu durum, kararsızlığın tecrübesi ile ulaşılacak bir *öze* yaklaşılması ihtimalini arttırmaktadır. Eğer bu sorular, aciliyetlerinden veya başka bir nedenden kaynaklı olarak yanıtlanmaya kalkışılırsa, daha önce de belirtildiği gibi, *normlaştırılmaya* da açık olacaktırlar. Genel olarak ahlakın koşul olarak sunduğu ahlaklı olma beraberinde ahlaklı davranmayı da getirdiği için, böyle bir çaba ahlak nedir sorusunun özünü yok eder. Ancak, bu sorulara verilebilecek cevaplar, aciliyetlerinden ötürü bazı kurallara bağlanmış olabilirler.

Yeni bir karar verilemezlik sınavı sırasında kendini kuralsız ve istençsiz bir karar olayına tekil bir şekilde bağlayan yanıt dışında bir yanıt olmamalıdır. Bu soruların ya da önermelerin daha baştan, bir şekilde etik, ahlaki, sorumlu vb. adlandırılabilcek bir kaygı tarafından esinlenmiş olduğunu söylemekte acele edilmesin (Derrida, 2008b: 40).

Sorumluluk her zaman için kuralları takip etmekten fazlasıdır; etik bir karar yalnızca kuralları takip etmez, adaletin ideali uğruna aynı zamanda bu kuralları tartışmaya da açar. Ancak kurallar kurulamadıklarına göre kuralların gerekçelendirilmeleri sonsuz bir tartışmanın varlığına dayanır. Bu durum da sorumluluğu ve ahlaki kararı imkânsız kılar. Bu nedenle adalet hesaplanabilir olanın ve hesaplanamaz olanın nedenlerinin sonsuz hesaplamalarını talep eder. Sorumluluğu aşırı yapan da budur; çözülemeyen aporiler olmadan sorumluluk olmaz, karar verilemeyen tecrübesi olmadan ise kararı tartışmak imkânsızdır (Evink, 2009: 470). Kararın sorumlulukla bağlandığı temel mesele ise, en başta, adalet olarak karşımıza çıkar.

2.2.3. Adalet

Adalet, genel olarak yürürlükte mevcut olan kural ve yasaların kendi içlerinde adil olup olmadığına dikkate alınmaksızın, tarafsız ve tutarlı biçimde uygulanması olarak tanımlanabilir. Bu tanıma paralel olarak, bir hukuk sistemi adalet dağıtan, aynı zamanda da adaleti hayata geçiren bir sistem olarak kabullenilir. Bu bağlamda, genellikle, adalet ile hakkaniyet eşanlamlı bir kullanıma sahiptir (Cevizci, 2015: 13).

Adalet kavramını veya sözcüğünü, *just* kelimesinin kökenine inerek tartışmak konu bağlamında daha kapsamlı araştırmalara olanak sunacaktır. Adalet sözcüğünün tanımında öncelikle sıklıkla karşımıza çıkan doğruluk, hak, hukuk gibi sözcükler sıklıkla kullanılmakla beraber yoruma da son derece açıktır. İngilizce’de *justice* anlamı ile karşılık bulan adalet sözcüğünün kökeni olan *just*, Fransızca’da *juste* olarak karşılık bulmakla birlikte doğru, tam, kati anlamına gelmektedir. Sıklıkla da adalet yani *justice* *rightness* ile ikame edilerek de kullanılabilir. *Just* kelimesinin sıklıkla kullanıldığı başka bir durum ise ahlaki konumundan kaynaklıdır. Adalet sözcüğünün tanımlarından yola çıkılarak, adalet ve hukuk arasında koparılması pek de mümkün olmayan bir birliktelikten söz etmek mümkündür (Direk, 2014: 114).

Hukukun tanımlarında yer alan devlet gücü hukuku etkili ve yaptırım açısından kuvvetli yapan unsurdur. Bu bağlamda adaletin güçten yoksun olması onu güçsüz kılmaktadır ve bir şekilde güç ve adalet birlikte düşünülmektedir. Derrida için, hukuk ve adalet birbirlerine birbirlerine indirgenmeme sureti ile birbiri için gereklidir. Ancak adaletin üzerinde ayrı bir önemle durmak oldukça gereklidir (Direk, 2014: 115). Adalet, bu noktada, dekonstrüksiyonun temel bağamlarından birisi olarak ele alınabilir.

Dekonstrüksiyonun *yıkma* eyleminin her türlü metinde uygulanabilirliği dikkate alındığında, adalet için istisnai bir durumdan söz edilebilir. Dekonstrüksiyon bir şekilde *miras* olarak kalmış ve egemenliğin de yetkisi ile süregelen bir yanlışlıklar ya da çarpıklıklar düzeninin devamının bozulması adına her metinde, her anlatıda, her belirlenilmişlikte aslında yapıcı olan bir yıkma eylemine girer. İstisnai bir durumda olarak adalet buna direnir. Hukuk ve adalet arasındaki ilişki açısından dekonstrüksiyonun yerinde konumlandırılması oldukça önemlidir. Derrida'ya göre hukuk vazgeçilmezdir, hukuksuz yaşayamayız. Ancak hukuk sistemi ve ona dayanan haklılaştırma mekanizmaları adalet adına dekonstrüksiyona tabi tutulmalıdır. Bu bağlamda, adalet ile hukuk arasındaki ilişkinin oldukça sorunlu olduğu görülmektedir. Bu durumda dekonstrüksiyonun siyasal bir anlam kazanması; hem hukukun ötesindeki adalet hem de hukukun adaleti için yüklendiği çifte sorumluluğu ön plana çıkartır (Direk, 2010: 219).

Adalet, kurucu bir karşıtının olmasına imkân vermez. Bu imkân vermeme hali, onun anlamının tanıma direnmesinden kaynaklanır. Hiçbir tanım gerçekten adaletin *ne* olduğu konusunda tam olarak bir açıklama veremezken, onun bir kurucu karşıtının olması imkânsıza yakın bir ihtimal gibi görünmektedir. Kurucu bir karşıta, kendinden başka herhangi bir şeye indirgenmeye ve homojen/çoğul olmaya direnen adalet, hukukun içinde ve onun kurallarına göre değerlendirildiğinde, tıpkı bağışlamanın araçsallaşması durumunda düşülecek olan tehlike gibi bir tehlike altına girer.

Adaletin belirli bir hukuk sistemi içerisinde yer alması ile birlikte, onu gerçekleştirmeye dair yapılan her girişim, adaletin özünü bozabilme ihtimalini taşır. Bu nokta, adaletin araçsallaşmasına yol açabilir. Adaletin, hukukun sağlayıcısı olarak ele alınması yerine, hukukun adaletin hizmetinde olması temeldir. Bu nedenle, hukukun kurucu esaslarından olan; egemenlik ve güç/şiddet ilişkisi öne çıkar.

Derrida çalışmalarında adaletin veya yasanın ne olduğu kaygısı taşımadan, adalet ile yasa arasındaki ilişkiyi çözümlemeye ve ikisinin paradokslarla dolu ilişkisini metot olmayan bir metot olan dekonstrüksiyon ile açığa çıkarmaya çalışmıştır. Bu nokta; adaletin kendine özgü, başka bir kavrama ve anlayışa indirgenemez bir anlamı olduğunu da ortaya koymaktadır. *Différance*'ın temelde sahip olduğu farklılaşma ve erteleme olgusu, farklılaşma/ertelenme durumunun bazen bir ayrılma, karşıtlık, uyumsuzluk, aynı olmama hali olarak, kimi zaman da geciktirme ya da zamana bırakma olarak karşımıza çıkmasına yol açar. Böylelikle *différance* yazı ile söz arasında, etkinlik ile edilgenlik arasında durduğu kadar aynı zamanda, zaman ve uzam arasındaki orta yolu tutarak, ayırt edilemez bir kavramın özelliklerini gösterir (Ramond, 2011: 71).

Adaletin ne olduğuna dair yapılan tanımlamalar genel anlamı ile hakkın gözetilmesi ve yerine getirilmesi olarak açıklanmaktadır. Bu noktada adalet, yasalarla sahip olunan hakların herkes tarafından kullanımının sağlanmasını ifade eder. Adaletin diğer bir tanımı ise ahlaki yöne vurgu yapmaktadır. Buna göre adalet, zulmetmemek, herkese layık olduğunu vermek anlamına gelir. Aynı zamanda da haklı ile haksızın birbirinden ayrılması da ancak adalet ile sağlanmaktadır. Adalet ile ilgili yapılabilecek hemen her tanım, adaletin ne olduğundan çok ne yaptığına, yani işlevine yöneliktir.

Hukuk, adaleti sağlayan güçtür. Hukuk olarak adalet, kavramının kendisinin özü itibarı ile ima ettiği güçtür (Derrida, 2010: 47). Modern devletlerde ise adaletin tesis edilmesi, devlet tarafından gözetilmektedir. Bu modelde yine "egemen olan" ve egemenin zorlayıcılığı karşımıza çıksa da egemeni de kontrol edebilecek mekanizmalar da mevcut olabilmektedir. Diğer toplumsal ve devlet yapılanmalarına kıyasla modern devletlerde hukuk, yasalar, kurallar ve paralelinde yaptırım ve zorlayıcılık dini referanslardan çok seküler biçimde temsil edilmektedir. Ancak yine de temelinde adaletin olduğu varsayılan yasalar, hukuk kuralları da yine söz konusu edilen toplumun ahlak, gelenek ve alışkanlıklarına göre şekillendirilmektedir (Toroslu, 2005: 271). Bunun yanında, devletin egemen kimliğine sahip olduğunu da belirtmek önemlidir. Bu bağlamda egemen olan devlet, kuralları yaparken kendisini bunun dışarısında bırakır. Egemen hukuk düzeninin hem içindedir hem de dışındadır. Eğer egemen gerçekten hukuk düzeninin, kendi istisna durumunu belirleme ve dolayısıyla da yürürlükteki düzenin askıya alma yetisi verdiği kişi ise, o zaman, egemen hukuk düzeninin dışında

bulunmasına rağmen bu düzene ait sayılmalıdır. Bu nokta karar ile ilgili önemli bir tartışmayı açar. Egemen, hukukun geçerliliğini, askıya alma konusunda yasal yetkiye sahip olmakla birlikte, kendisini yasal olarak hukukun dışında tutabilmektedir (Agamben, 2013: 25-26).

İnsanların yasaları kabul etmesi ve onlara uyması bugün bir boyun eğme durumu olmaktan çok yasaların temelinde geleneklerin ve yaşanmışlıkların bulunması ile ilişkilidir. Kişi bir başkasına karşı adil olmayabilir ve bu durumda bir yaptırım da söz konusu olmayabilir. Ancak yasalar bazında bu durum değişmektedir. Zira, eğer yasalara uymama söz konusu olursa, suç ve ceza da söz konusudur. Yasaların dikkate alınmasının temelinde de egemen tarafından hukuk kurallarına uygunluğun denetlenmesi ve zorlayıcılığın da -yani güç- yardımı ile yasalara uyulmasının gözetilmesi önemlidir. Güç olmadan yasanın uygulanırlığından veya zorlayıcılığından söz edilemez. Bu güç doğrudan ve dolaylı, fiziksel ya da simgesel, zorlayıcı ve düzenleyici, dışsal ve içsel olabilir (Derrida, 2010: 48).

Yasanın uygulanırlığı açısından gücünü aldığı nokta zorlayıcılıktır. Bu da egemenin hukuk ve yasalara sağladığı güçtür. Ancak bu durum, şiddet ile aynı denilebilecek bir yapıya sahip değildir. Egemenin kullandığı güç ise otorite, kamusal güç, meşru iktidar ve de aynı zamanda haklılandırılmış otoritedir. Bu bağlamda insanların kurallara uymaları, yasaları ve hukuku takip etmeleri, bunların özünde adaleti barındırmalarından kaynaklı değildir. Bunun nedeni, hukukun, yasaların ve kuralların egemenin yaptırım gücünü arkalarında bulundurmalarından ve bu gücün bazen şiddete de bürünmesinden kaynaklıdır. Hukukun, kuralların ve yasaların temelinde adalet olduğu söylemi adaleti belirli kalıplara sokmak ve belki de onu belirli koşullara zorlamaktır. Ancak adalet yalnızca şimdiye, yaşayan insana karşı sorumlu değildir; ölü-diri, canlı-cansız, bütün evrene ve o evrendeki her türlü tekilliğe sorumludur. Adalet bütün evreni kapsadığı gibi adaletin şimdisi olmaz ama geçmiş ve geleceği içinde barındıran şimdiye karşı bir sorumluluğu vardır (Derrida, 2007: 104). Bu bağlamda adalet düşüncesi; genellemelere, kurallara, hukukun ve egemenin zorlayıcı yaptırım gücüne karşılık bireyseldir. Ayrıca, insanın varoluşuna yönelik olan vicdana bağlıdır.

Derrida; herkesi kendi tekilliği, bireyselliği içinde ele alırken, dekonstrüksiyon ile de ben'e dayalı olmayan bir öteki tanımına, konukseverliğe, arkadaşlığa, bağışlamaya,

belleğe yer verir. Adaletin genel anlamda yorumlanması bu bağlamda oldukça zordur. Onu hukuk kuralları, yasalar ve genellemelere indirgemek, adaleti koşula bağlamak demektir. Oysa adalet 'öteki' ve 'kendi' ayırımı yapmadan herkesin kendi vicdanına ve varoluşuna seslenir ve onlara doğru canlanır.

Adalet; hukuk, egemen ve egemenlik, yasalar ve kurallardan sıyrıldığı zaman aslında hemen hemen bütün normların üzerinde bulunmaktadır. O tekillik içerirken, insanın varoluşuna da seslenir. Ancak bütün bunlara rağmen adaletin uygulanabilirliği yasalar yolu ile gerçekleşmektedir ki, adalet ancak bu şekilde tekillikten ve özgünlükten çıkıp evrensel değerler üzerinden tartışılabilir. Yasaların, hukukun farklı şekillerde yorumlanması adalet-hukuk ilişkisinin ortaya çıkarılması açısından oldukça önem taşımaktadır (Tunçel&Gülenç, 2013: 771).

Adalet, ertelenemeyecek bir aciliyeti her zaman taşır. Adalet adına yapılan her eylem, henüz varlığından bahsedilmediği her yerde, artık olmadığı ve olmayacağı yerde, mevcudiyette bulunmadığı ve de hukuka indirgenebilir yasada olduğundan farklı bir biçimde, asla mevcudiyette bulunmayacağı yerde adalet adına yapılmaktadır (Derrida, 2012: 9).

Dekonstrüksiyonun hukuk ile adalet arasında konumlanması hukukun zorlayıcılığı konusunda güç ve şiddet ayırımının da yapılmasını mümkün kılar. Bu bağlamda Benjamin'in "ilahi şiddet" ve "mitik şiddet" ayrımı önemlidir. Buna göre ilahi şiddet; hukuku kuran ve koruyan mitik şiddete karşı yaşayanın tekilliğini öne çıkaran adaletin saf şiddetidir. Bir araç olarak şiddet ölçüt bakımından ele alındığında yorumlanmaya açık hale gelmektedir. Bu durumda şiddetin, adil ya da haksız amaçlar için bir araç olup olmadığı sorusu, kendi anlamının içerisinde saklıdır (Benjamin, 2010: 19). Şiddet bir araç olduğunda her zaman bir yasa ile ilişki içerisinde yer alır. Bu ilişki yasanın doğasının ne olduğu sorunu aydınlatmaya da yardımcı olacaktır. Araç olarak şiddet her zaman yasayla bir ilişki halindedir, çünkü ya yasa koyucu ya da yasa koruyucudur (Direk, 2010: 218). Bu bağlamda yasalar ya da hukuk insanlar nezdinde güvenilirliklerini adil oldukları ya da adaletten doğdukları için değil yasa oldukları için sürdürürler. Çünkü onların ilk başta var olmalarını sağlayan şey zaten bir kurucu güçtür. Yasalara ve hukuka uyulmasının sebebi adil oldukları için değil, sahip oldukları otoriteleri içindir. (Derrida, 2010: 56)

Derrida için hukuk vazgeçilmezdir, hatta adalet de hukuk yolu ile yaşama geçirilmeyi talep eder. Ancak hukuk ile adalet arasındaki ilişki oldukça ikirciklidir ve tartışıldığı üzere oldukça da sorunludur. Hukukun güç, iktidar veya şiddetle daha farklı ve mahrem bir ilişkisi vardır. Bizzat kuruluşu veya tesis anı asla bir tarihin homojen dokusuna kaydolmuş bir an değildir, çünkü bu dokuyu bir kararla yırtar. Hukuku kurma, başlatma, haklılaştırma, yasa yapma işlemi bir güç darbesinden, performatif ve dolayısıyla yorumlayıcı bir şiddetten müteşekkil olacaktır. Bu doğrultuda şiddet, ne adildir ne de adaletsizdir. Hiçbir adalet ve kurucu olan hiçbir hukuk, tanım gereği, onu ne güvence altına alabilir ne de onunla çelişebilir veya onu geçersiz kılabilir (Derrida, 2010: 58).

Derrida için adalet imkânsızın bir deneyimidir. Ne zaman ki bir şeyler, yanlışsız bir biçimde kapsanan bir örneğe sükûnet içinde uygulanır, orada hukuk hesaba katılmış olur belki, ancak adalet kesinlikle hesaba katılmış olmaz (Derrida, 2010: 62). Adalet dair yapılabilecek her türlü dekonstrüksiyonist okuma *mirastan* kaynaklı olabilecek ve *egemen gücü* bir noktada belirleyici özelliğe sahip olan bir noktada belirleyici özelliğe sahip olan *yazının sözün* gerisinde kalmasını sağlayabilecektir. Dekonstrüksiyon, biricikliği korur ve de gizli olanın gizini de kaybetmeden açığa çıkması için zorlar. Bu yüzden de yazının çoğunlukla egemen olduğu hukuka, adalet denilmemelidir. Egemen ile birlikte hukuk, hesaplanılabilir olan her şeyin ögesidir; hukukun olması ve bir şekilde işlemesi adildir ancak hesap edilebilir özü ile hesaplanamaz olan adaleti her zaman talep eder. Bu adım ile birlikte açıkça ortaya çıkan şey, adaletin hukukun kararları ile kesintiye uğratılması ve *kararın* belirleyiciliğidir. Bu noktada aporetik deneyimlerin olası olmayan yapısı adaletin içinde bulunduğu kuşatma ile deneyime açık hale gelir; adil olan ile adil olmayan karar, hukuk ile güvence altına alınmış gibi olsa aralıkta kalan her zaman salt adaletin birincil ve özgün deneyimidir (Derrida, 2010: 62). Dekonstrüksiyon ile adalet biriciklikte olasılığı yakalar ve bu olasılık da geleneğin veya mirasın düzenine karşı durur. Bu olasılık düzeni, imkânsızlığa giden bir yoldur, tek olasılık; gerçek ve hakiki olan yine imkânsız olandır (Glendinning, 2014: 113).

Derrida'ya göre sorumluluk her zaman eşsiz bir başkalığın çağrısıyla davet edilir. Bu çağrıya verilecek sorumlu bir yanıt, yasalar ve kurallar, talimatlar ve usuller ister. Ancak söz konusu *çağrı* her şeyden de öte ahlaki, etik, sorumlu ve de politik bir çağrı olma özelliği taşımaktadır. Söz konusu yasalar, kurallar ve doğrudan bir yanıt eksikliği

etiğe uygun düşmeyen bir gelişigüzeğin ya da özensizliğin ortaya çıkmasına yol açar. Fakat ötekinin tekilliği yine her zaman etiği inşa eden genel yasaları ve talimatları parçalayacaktır. Etik böylece genel ile tekil arasındaki gerilimle ortaya çıkar. Derrida adaleti, ötekinin çağrısına verilebilecek bütünüyle tatmin edici bir yanıt, genel yasalar tarafından hiçbir şeyin dışlanmadığı ideal ütöpik durum olarak düşünür. Yapısöküm ise adalet ile yasa arasında yer alır ve bir salınım hareketi yapar; yasalardan adalet ve adaletten yasalara salınır. Bu ayrıca da *différance*'ın hareketidir. Adalet her zaman için işleyen yasalardan farklı olarak kalacaktır ve yasanın da zorlayıcılığı tarafından ertelenecektir. Adalet bu zorlayıcılık ile devamlı olarak ertelenmeye maruz kalacak ve her zaman gelecek-olan olarak kalacak; bitmeyen aporialar da adaleti devamlı olarak şekillendirecektir (Evink, 2006: 264). Adalet, hesaplanabilir olanın (yasanın) ve hesaplanamaz olanın (adalet) sonsuz hesabını ve muhakemesini gerektirir. Her yükümlülük ahlaki bir kural tarafından çağırılan yükümlülüğün ötesine giden bir üst yükümlülük tarafından aşılar (Evink, 2006: 265).

Derrida, adalet fikrine kararcı olarak yaklaşmaktadır. Özgür *karar* veya egemen *karar* olarak ele alınan şey, bir aporia içinde sunulur; aporiayı oluşturan şey, mevcut olan yasa ve normların hesaba katılmasını öngördüğü gibi, bunların tekillikle ilişkide saf dışı bırakılmasını da koşul olarak ortaya koyar. Adalet, sunulan aporiaya bir tek-illik tecrübesi olarak dahil olur ve kurucu bir konumda yer alır. Ancak sunulan koşulların arasında bilgi nesnesi olarak yer almaz; çünkü özgünlükten soyutlanamaz, tanımı ya da *logosu* verilemez. Derrida'ya göre, koşula bağlılık varsa özgür *karardan* bahsedilemez; bu nedenle özgür kararın var olabilmesi için, mevcut bilgi ve normlarla bir kopuş yaşanması gereklidir. Özgür bir karar, gelenekler veya tarihsel koşullar tarafından aporetikliği nedeni ile belirlenemez.

Adalet, bağışlama tartışmasının temel belirleyicisi olarak karşımıza çıkar. Ancak bağışlayarak, affederek ne kadar adil olunabilir ya da adalet sağlanabilir? Adaletin mümkün kılınması; suça maruz kalanın, kurbanın çektiği acının, çilenin karşılığının suçludan çıkartılması ile mi sağlar? Yoksa sadece beklenmeyen, seslendirilmeyen, dilenmeyen bağışlanmanın öylece, kendiliğinden, sanki hep oradaymış ama

görünmüyormuş gibi *bahşedilmesi* midir esas olan? Yoksa basit bir ceza¹⁷ ile adaleti sağlamak mümkün müdür?

Adil olmak amacıyla, adil olmak için, adil olmak bakımından af dilemek zorundayım: Ama aynı zamanda adil olmak için, adil olma olgusu için af dilemek zorundayım, çünkü adilim, çünkü adil olmak için, adil değilim ve ihanet ediyorum. Adil olmak için birine daima ihanet ederim. Biri için diğerine ihanet ederim. Ve bunun sonu yoktur. Aynı zamanda daima bağışlayarak daima başka birine ihanet etme riskine girerim, zira daima başkasının adına bağışlamaya mahkûmuz (Derrida, 2015: 87-88).

Bağışlamanın, adli-yasal-politik düzlemde heterojen kalması gibi bir zorunluluk doğduğunda - bu zorunluluk adaletin kendinden başka herhangi bir şeye indirgenemez oluşundan ileri gelir- bağışlamanın her tekil ve eşsiz olayda mutlak bir istisna olarak kalması gerektiği sonucu ortaya çıkar. Ancak bu istisnayı yıkan ve de egemenin hukukunu devre dışı bırakan bir gelenek de teolojik gelenektir. Burada Derrida, *merhamet hakkının* altını çizer:

Merhamet hakkı, adının da ima ettiği gibi, yasa düzenine, ancak yasalarla yasalar üzerinde bir iktidarı nakşeden bir yasa düzenine aittir. Mutlak kral, tanrısal bir hakla suçluyu affedebilir; yani Devlet adına, yasayı aşan ve etkisizleştiren bir bağışlamada bulunabilir. Yasa [droit] ötesi hak [droit]... (Derrida, 2005a: 56).

Modern anlamda hukukun her türlü bağlayıcılığını ve egemenin yasasını bile aşan ve Derrida'nın altını çizdiği merhamet yasası hem 'çift-anlamlı', hem de tehlikeli ve keyfi olanın yer aldığı bir ilke olma niteliği taşımaktadır. Merhamet hakkı, *hak* olarak merhamet, yasanın istisnasını ve yasaya yönelik istisnayı, tıpkı egemenin kurucu istisnası gibi istisnanın kendisini her şeyin üzerinde konumlar:

O egemen-olanın bedeninde, en tepede ulusun birliğiyle, anayasa güvencesiyle, yasanın koşulları ve uygulamasıyla temellendirdiği ya da desteklediği ya da kurduğu şeyi cisimleştirir. Her zaman olduğu gibi, bir sistemin aşkın ilkesi, sisteme ait değildir. Ona, bir istisna kadar yabancısıdır (Derrida, 2005a: 56-57).

Adaletin adı ile hukukun ve yasaların paralel biçimde ve çoğu zaman da hukukun söylem olarak adaleti adli-politik-ekonomik uzlaşısı ve çıkarlar uğruna feda etmesi bağışlamanın en başından beri kaçınılması gereken koşula bağlanması durumuna zemin hazırlamaktadır. Bağışlamanın ya da bağışlanmanın yolu, adaleti *sözde* öncülü olarak

¹⁷ Derrida'ya göre suçlu suçuyla orantılı bir cezayla hiçbir zaman cezalandırılmaz: Zira sonsuzun yanında tüm sonlu büyüklükler birbirleriyle eşitlenme eğilimi gösterir; öyle ki ceza neredeyse ilgisiz hale gelir; vuku bulan şey kelimesi kelimesine *telafi edilemez* olandır. Artık kimin sorumlu tutulacağı ya da kimin suçlanacağı belli bile değildir (Derrida, 2015: 35).

kabul eden hukuk sistemine bağlanır ve ona zorunlu koşulursa Derrida'nın en başından beri şiddetle kaçındığı şey gerçekleştirebilir olur. Bağışlama her seferinde, her gerçekleştiğinde yalnızca kurban ile suçlu arasında gerçekleşecek olan özel, dokunulmaz, kesintiye uğratılamaz ve kendine özgün bir ilişki ile gerçekleşir. Bu denklemde ya da ilişkide hukukun ve onun sisteminin, yasaların, egemenliğin, devlet otoritesinin, bir bağış ekonomisinin yeri yoktur. Bağışlama kendiliğinden gerçekleşir ve sonunda da 'ben bağışladım' ya da 'ben bağışlandım' gibi sonuç veya nihayete bağlayıcı bir ifade belirmez.

Adalet, eğer öyle bir şey varsa; bilinç düzeyinde yalnızca *hak* temelli bir açıklamadan fazlası ise, hukuk adalet, adalet de hukuka hizmet etmez. Böyle bir adalet tasviri, yalnızca egemen tarafından istisna konumunun güvencesi için kullanılır. Ancak mutlak bağışlama ele alındığında adalet yalnızca hak temelli değildir. Yalnızca mutlak bir tekillikte kurban ile suçlu arasındaki tekil ilişkide gerçekleşebilen 'bağışlama' adaleti sağlayabilir.

2.3. BAĞIŞLAMA/BAĞIŞLANMA TARTIŞMASINDA DERRİDA

2.3.1 Levinas: Başkalık Etiği ve Bağışlama

Bağışlama Ve başkalık etiği arasındaki ilişkinin detaylandırılmasında, "farklılık etiği"ni ön plana çıkaran kişinin Emmanuel Levinas'ın kurucu bir önem taşıdığını söylemek yanlış olmaz. Levinas düşüncesinde başkalık meselesi oldukça kurucu ve belirleyici bir yer tutar. Levinas'ın fenomenoloji geleneği içerisindeki konumu, onun etik, öteki ve ötekilik konularına yaklaşımını konumlandırmak için önemlidir.

Fenomenolojide fenomenlerin ele alınışı, en başta, onların bilince beliren şekillerinin betimlenmesi ile ilgilidir. Tanımlardan çok betimlemelere yönelme meselesi ise, yorumun çoğulluğunu gündeme getirir. Bu bağlamda fenomenler, bilince belirdikleri şekillerinden başka farklı anlamlar gözetilerek de betimlenebilirler. Fenomenlerin, bilince yönelimlerindeki farklılıklar, genel bir tamamlanmamışlık durumuna tabi oldukları için temelde bir fark meselesine bağlıdır.

Levinas düşüncesinde fenomenoloji başkalık etiğini çerçeve içine alan bir anlam taşır. Genel ve bütünlük arz eden *şeye* karşı, “ben” değil de, *başkası* temel alınarak ortaya konulan bir karşı duruş söz konusudur. Bütünlük veya genel, felsefede, etikte, politikada ve başka alanlarda da tekil ve özgün olanı yani başka/öteki olanı içerimleme eğilimdedir. Bu nokta, kapsamaya başlandığı anda dışlamayı da ifade eder. Çünkü başka olan, başkalığından/tek-liğinden dolayı genel olanın içerisinde mevcut olamayacağı için genel veya bütün tarafından dışlanmaya maruz kalır. Bütün olan, her zaman, başka olanı başkalığından ayırmaya ve kendisine katmaya yönelir. Bu noktada Levinasçı başkalık etiği önemli bir ayırım noktası sunar.

Levinas’ın bireyin biricikliğine attığı önem, başkalık ve ötekinin konumu açısından kurucu olduğu gibi, bağışlama ve adalet tartışması açısından da belirleyicidir. Biçimsel düzen olarak insan bireyi, her şeyden önce bir türe ait oluşunun biçimsel çerçevesi dahilinde düşünülmelidir. Birey, cinslere ayrılan ve bireyin bölünmez birliğinde sonlanan bir bütünün parçasıdır. Bu bağlamda her bir birey ötekinden farklıdır. Biçimsel ötekilik; içeriği ne olursa olsun, birinin öteki olmamasını ifade eder. Her bir birey, bir başkasına ötekidir. Her bir birey, tüm diğerlerini dışlar, onlardan ayrı bir düzlemde, kendi-liğinde varolur (Levinas, 2010: 191). Kendini ortaya koymuş olan varlığın bu olumluluğu ve dışlamanın bu olumsuzluğu, insan bireyinin insanlığında bir araya gelerek birbirini yükseltir. İnsan bireyi yaşama istenciyle yaşar; yani özgürlükle, kendini benin bencilliği olarak duyuran özgürlüğüyle varolur. Ama insan bireyi özgürlüğünde, kendi özgürlüğünü sınırlayan ötekilerin özgürlüğünü dışlar da.

Aynı olan ve başka olan; ontolojik olarak bir farklılık dayatması ve ben’in bölünmesi konusunda bir çelişki sunmaktadır. Varlığın aynı ve başka olarak bölünmesi şiddetin karşıtlığa dayanması anlamında yorumlanabilir. Başka olan daha farklı betimlemelerde yabancı olarak karşımıza çıkar ve yabancı olan tanınmayandır, bu bağlamda da tanınmayan başkasından korunmak için onun her zaman yabancı kalması zorunludur. Ancak burada başkası ile olan ilişki onun tanınması ve anlaşılması ile değişir.

Başkalık, Levinas felsefesinde farklı biçimlerde yer alsa da felsefi ve politik açıdan en önemli olanı başka bir insana karşı duyulan sorumlulukla birlikte beliren başkalık ve ötekilik düşüncesidir. *Başka* ve *öteki* denildiğinde ise ikisi de farklı ama yakın anlamlara sahiptir. Bu durumda Öteki, Levinas düşüncesinde başka insandır (Levinas,

2010: 248). Başka insan olma durumu yalnızca ontolojik olarak Ben'in ben olarak olması ve Ötekinin de başka bir insan olarak var olmasını ifade eder. Başkası ise Öteki'den farklıdır. Başkası, akraba olma zorunluluğu olmayan ancak akraba da olabilecek olan komşudur. Bu anlamda eğer başkası içinseniz, komşunuz içinsinizdir (Levinas, 2010: 291). Diğer yandan, Levinas düşüncesinde Öteki salt fenomenoloji temelli bir kavram olarak ele alınmaktadır.

Levinas açısından, dönüşümselliğin olmadığı noktada *ben*, başka'nın önemini anlayabilir ve kaçamayacağı bir sorumluluğu yüklenir. Mutlak başkası'na karşı duyulan sorumluluk asla tamamlanmayan, tükenmeyen bir sorumluluktur. Söz konusu mutlak sorumluluk, ben ile öteki arasında gerçekleşen ilişkide ortaya çıkan etikte mevcuttur. Etiğin böyle bir ilişkide şekillenmesi sorumluluğa bir çağrıdır aynı zamanda. Ötekine karşı duyulan ve sorumluluk ekseninde temellenen ilişki ise, kendisini vicdan'la temellendirir. Bu bağlamda başkasına karşı etik ile gerçekleşen sorumluluğu kabul etmeme seçeneği söz konusu olsa da sorumluluk sonsuzdur ve kesintiye uğratılamaz.

Levinas düşüncesinde "vicdan"ın ilksel biçimde konumlandırılması, ben-sen ilişkisinin etik yapısını vurgulamaktadır. Vicdan özellikle bir bilinç çeşidi olmaktan çok başkası'nın karşısındaki aynı'da gelişen, özgürlükten daha temel olan, bununla birlikte bizi ne şiddete ne de yazgının kaçınılmazlığına götüren bir hareketin somut biçimine işaret etmek için kullanılmaktadır.

Başkasına karşı duyulan sorumluluk adaletin de temeli olarak belirlenir. Bununla birlikte, Derrida'nın sıklıkla vurguladığı gibi koşulsuzluk içerisinde adaletten, bağışlamadan, öteki'den bahsedildiğinde, bu kavramlar kendi *töz*lerine uygun bir şekilde anlama kavuşurlar. Aksi halde vicdan da adalet, bağışlama, af gibi sıklıkla gündelik dilde ve politik çıkarlar uğruna araçsallaştığı zaman kendi *tözünden* kopar ve başka bir *araca* dönüşür. Adaleti, bağışlamayı, konukseverliği, dostluğu, sevgiyi, ötekini bu tehlikeden korunmanın belli başlı bir yolu veya çözümü olmamasına rağmen, sorumluluk ve ilk felsefe olan etikle birlikte araçsal bir konumda olmaktan uzaklaştırılabilir. Sorumluluk ve etikle birlikte *ötekine* duyulan ihtimam, karşılığı olmayan bir bağış veya armağan niteliğindedir. Bu nokta özellikle Derrida düşüncesi bağlamında öne çıkan birçok mesele açısından önemli bir bağlantı noktasını oluşturmaktadır. Özellikle konukseverlik konusunda başkası ile olan karşılaşma,

gelecek-olanın kendi başkalığında ortaya çıkmasını ifade eder. Bu bağlamda Derrida'nın ifadesiyle:

Konukluk elbette hak, bir ödev, bir zorundalık, bir yasadır, yabancı ötekinin bir dost olarak ağırlanmasıdır, öyle olması gerekir; ancak bunun koşulu ev sahibinin, kabul eden veya barındıran ya da iltica hakkı veren patron, evin efendisi olarak kalması, kendi evinde kendi otoritesini koruması, dolayısıyla konukluk yasası evin, yasası, kendi evinin yasası, yerin yasası olarak, sunulan konukseverliğin kendisinin yerinin sınırlarını çizen ve onun üzerinde otoritesini koruyan, otoritenin doğruluğunu koruyan, korumanın yani doğruluğun yeri olarak kalan ve dolayısıyla sunulan armağanı sınırlayan ve bu sınırlamayı, yani kendi evinde kendi-olmayı, ödülün ve konukseverliğin koşulu yapan özdeşlik yasası olarak olumlamasıdır (Derrida, 1999: 45).

Batı felsefesi geleneği *başkalık* meselesini, aynılık ve bütünlük içerisinde konumlandığı için; etik, Levinasçı düşüncede 'ilk felsefe' olarak adlandırılır. Bu bağlamda bütün bir felsefe etik ile temellenir. Bilinemeyen ve koşulsuz olarak karşılanan "başkası", etik ile kendisini olanaklı kılar. Öteki kendisini sonsuzlukta açığa çıkartır. Bu açıdan, başkalığın aynı olandan farkı burada ortaya çıkmaktadır. Aynı olan kendisinden başkasını içermemeye çalışırken başka olan aynı olandan her zaman farklılaşacağı için başkalık düşüncesi kendisini aşkınlıkta ve sonsuzlukta belli eder. Başka ile kurulan ilişki, başka'nın ilişki içindeki konumuna rağmen, kendisinin mutlak olarak kendi olarak kaldığı ve ilişkiye girerken bile kendisini devamlı olarak geri çektiği bir ilişkidir (Gültekin, 2014: 19). Levinas düşüncesi açısından etik ve felsefenin önemi ise şiddete dönüşebilen bir totalite düşüncesine karşılık, başkalığın sonsuzluk düşüncesinde kendisini açığa vurmasından kaynaklanmaktadır. Başka'nın sonsuzluğu onun yüz'ünde belirir. Derrida bu bağlamda *Şiddet ve Metafizik* başlıklı metninde başka'nın yüzü kullanarak kendini açığa vurmadığını, aslında Başka ve yüz'ün bir (ben) olduklarını vurgulamaktadır:

Başka, yüzde, bizzat başka olarak verilir, yani ifşa olmayan olarak, kendisini izlekştirilmeye bırakmayan olarak verilir..... Başkasının ıskalanmaması için kategorilerin kifayet etmemesi gerekir; fakat başkasının ıskalanmaması için onun yokluk olarak kendisini sunması ve görüngüsellik olmayan olarak belirmesi gerekir. (Derrida, 2006: 90).

Bu açıdan Derrida'ya göre; "Başka, ancak başkalığı mutlak bir biçimde indirgenemez, yani sonsuzca indirgenemez ise başkadır; ve sonsuzca Başka sadece Sonsuz olabilir." (Derrida, 2006: 91). Bu bağlamda Yüz'ün anlama ve anlamlandırılmalara karşı durması

onun sonsuz oluşu ile ilgilidir ve bu da başkasına karşı sonsuz olan sorumluluk fikrini ortaya çıkartmaktadır.

Kendinin sorgulanması tam da mutlak Başka'nın buyur edilmesidir. Mutlak Başka kendini Ben'e bir tema olarak sunmaz. Mutlak Başka'nın tezahürü yüzdür (*épiphanie*); Başka, yüzde bana çıplaklığıyla, yoksunluğuyla seslenir, sorgular ve buyurur. Başka beni alçakgönüllülüğüyle ve yüksekliğiyle sorguya çeker. O görür ama kendisi görünmez kalır ve tam da bu yolla, ilişkiye girerken kendini çeker, mutlaklığını korur. Mutlak Başka, Başkası'dır. Ve Aynı'nın Başka tarafından sorgulanması yanıt vermeye zorlayan bir uyarıdır. Ben, sanki özgürce karar verebileceği bir yükümlülük ya da ödev söz konusuymuş gibi, yanıt verme zorunluluğunun bilincine varmakla yetinmez yalnızca. *Tam da kendi konumunda*, Ben baştan başa sorumluluktur. Ve bu sorumluluğun yapısı, Başkası'nın nasıl en alçaktan ve en yüksekte sorguya çektiğini gösterecektir (Levinas, 2010: 121-122).

Ancak akıl tarafından anlanan ve yorumlanan ve bir bütünlük içerisinde “insan”a beliren dünya başkalığını yitirmektedir. Bu bağlamda; logos hesaplanabilir, kavramsallaştırılabilir ve koşullandırılabilir olanı anlar ve anlamlandırır ve böylece de sonsuz ve mutlak olan başka ve başkaları için işleyecek olan bir aynılaştırma şiddeti kendisini açığa vurur.

Ben'in bencilliğine karşılık Başkası, Ben için düşman olmadığı gibi onun tamamlayıcısı da değildir. Başkası'na duyulan arzu, hiçbir şeyin eksikliğini duymayan bir varlıkta doğar. Toplumsallığın kendisi olan Başkası'na olan arzu Başka'nın Aynı'ya dönüştüğü türden bir ilişki de değildir (Levinas, 2010: 136). Ben'in, Başkası'na olan yönelimi Ben'i tamamlamak veya hoşnutluk sağlamak amacı ile değil, Ben'i ilgilendirmeyen ve bir şekilde Ben'in ilgisiz kalabileceği şekilde gerçekleşir. Ben'in Başkası ile girdiği ilişki, kendisini sorgulamasına, kendisini boşaltmasına ve bunu devamlı olarak yapmasına olanak verir. Bu durumda Ben kendisinde yeni kaynaklar bulur. Ben, bu keşfettikleri karşısında sahip olduklarını yalnızca kendisine değil Başkası'na da vermesi gerektiğini düşünür. Bu durumda arzulan bu verme isteği, Ben'i devamlı olarak bir keşfetme, açlık ile doldurur ve Başkası'na duyulan arzu da derinleşir (Levinas, 2010: 136). Sonsuz sorumluluğu besleyen de Başkası'na duyulan Arzu'dur.

Ben'in Başkası'na duyduğu arzuda kendisini sorgulaması, Başka'nın buyur edilmesi ile gerçekleşir. Başka'nın tezahürü, onun yüzü ile gerçekleşir. Ben bu noktada Başkası'nın çağrısına yanıt verme zorunluluğuna girer. Bu durumda Ben olmak demek sorumluluktan kaçmamak demektir. Ben'in, Başkası tarafından sorgulanması,

benzersiz ve kıyas kabul etmez şekilde bir şekilde Ben'i, Başkası ile dayanışma içine sokar. Bu dayanışma, yaratılışın bütün yükünü Ben'in taşıması gibi duyulan bir sorumluluktur. Ben'in biricikliği, başka kimsenin Ben'in yerine yanıt veremiyor oluşundan kaynaklanır. Ben'i, kendi egemenliğinden ve bencilliğinden çıkaran sorumluluk düşüncesi, kendi içinde evrenin dayanağı olma işlevi doğurur (Levinas, 2010: 139). Başkası karşısında Ben sonsuz biçimde sorumludur.

Bilinçte bu etik hareketi ortaya çıkaran ve Aynı'nın kendi kendisi ile çakışmasından doğan vicdan rahatlığını bozan Başka, yönelimselliğin başedemeyeceği bir fazlalık barındırır kendinde. Arzu tam da budur: doyumun giderdiği ihtiyaçtan farklı bir ateşle yanmak, düşünülenin ötesinde düşünmek. Aynı'ya dahil edilemeyen bu fazlalık, Ben'i Başkası'na bağlayan ilişki Sonsuz Fikri'dir (Levinas, 2010: 140).

Söz konusu sonsuz fikri karşısında Ben'in kendisine dönecek zamanı olmaksızın sorumluluktan kaçamaması söz konusudur ve bu bağlamda da kendisine dönemeyerek saklanacak bir yeri de bulunmamaktadır. Ben devamlı olarak, kendisini hiçe sayarak ilerlemeye devam eder. Aynı şekilde sorumluluklarını ne kadar çok yerine getirirse, sorumluluklarının da devamlı olarak artması söz konusudur.

Sonsuz sorumluluk fikri Aynı'nın Başka tarafından sorgulanması ile gerçekleşir. Bu sonsuz sorumluluk fikri olumlu bir hareket içinde Ben'in, Başkası'ndan sorumlu ve Başkası'na karşı sorumlu olmasıyla gerçekleşir. Hem kendiliğinden hem de eleştirel olan bir harekettir. Ama aynı zamanda da kendinin olumlanmasıdır; adım atmaktan kaçınmanın imkânsızlığı, geriye dönecek zamanı bir türlü bulamadan hep dosdoğru kendi önünde gitme zorunluluğudur. Bu aynı zamanda da Levinas'ın ifadelerine göre ahlaki tereddüt ve kaygının kendi içinde bulmayı önlediği bir varoluştur; kendisine daha fazla hakîm oldukça kendisinden daha çok şey talep eden, hoşnutluğundan hoşnutsuzluk duyan bir varoluş (Levinas, 2010: 126). Buna bağlı olarak da vicdan, özeleştirel olduğu için ileriye hareketinde kendi eleştirisini yaptığı için, vicdan ilktir ve ilk felsefenin kaynağıdır. Vicdanın, Levinas yorumu ile ilk felsefe olan etiğinde temelinde yer alması ve Yüz'ün de Başkası için sonsuzluk arz etmesi ile birlikte sorumluluk düşüncesi kendisini sonsuza açar ve bu durumda da sorumluluk düşüncesi hiçbir zaman tamamlanamayan, tükenmeyen bir hal alır. Başkası'nın karşılanması, yapısı gereği başka ve Ben'in dışında yer alan başkası bir insanın karşılama kapasitesinin de ötesine geçer. Bu Başkasını karşılama durumu ise kendisini yine sonsuzda vurgular.

Sonsuz fikri, sorumluluktan kaçmanın imkânsızlığı, kendini durdurmanın imkânsızlığıdır; saklanacak bir yerin, Ben'in uyum içinde kendine yaslanabileceği bir içsellik olmamasıdır. Ama bu hep ileriye giden yürüyüş tam da öznenin mutlağa hesap vererek kendini görelî olana bağlayan bağlarından kurtarma tarzıdır (Levinas, 2010: 26).

Başkası'na duyulan arzu ve başkası'nın ben'de tezahür edişi, başkası'nın içinde bulunduğu kültürel bağlamda çözümlenmesini ve yorumlanmasını gerektirmektedir. Çünkü başkası ancak içinde bulunduğu bütünlük kavramı içinde kendisini verir. Ancak yine de bu bütünlüğün de ötesinde başkası kendisini yine kendisine özgü bir bağlamla açığa vurur. Levinasçı düşünceye göre başkası yalnızca bir bağlamdan yola çıkarak gelmez, kendi başına anlam ifade eder (Levinas, 2010: 137).

Levinas düşüncesinde etik meselesinin devreye girdiği bahis, komşu ile girilen ilişkide mevcut olmaktadır. Komşu olan öteki, ben'in dışında yer alan ama aynı zamanda da ben'e aşkınsallık bağlamında yönelen Yakın Öteki'nin yakın oluşu, öteki ile ben arasındaki ilişkinin olumsuzluğunu ifade eder. Öteki, yakın olandır ve ben'e ilk gelendir, böylece de bu yakınlık aynı zamanda da öteki karşısında sorumluluk olan yakınlıktır. Söz konusu olan ötekinin yakınlığı ben'i kuşatır ve ona kendisini de sorgulatma düzeyinde çekirdeksizleştirir (Levinas, 2011: 132). Etikte söz konusu olan öteki için sorumluluk, kendi içinde Ben'i sorgulamaya kadar gider ve bu meselenin çıktığı yer öteki ile olan yakınlıktır. Öyle ki, bu yakınlık içerisinde ben, asla kendi yerine bir başkasını koyamayacağı gibi bir başkasını da konumlandırılamaz ve bu durumda da ötekine karşı olan sorumluluklarından kaçamaz; ötekine karşı duyulan sorumluluk sonsuzdur ve kaçış imkânsızdır (Levinas, 2011: 132). İnsanın içinde bulunduğu bu sonsuz sorumluluk; bir noktada öznenin kendiliğindenliğinin parçalanmasına neden olur (Levinas, 2011: 181). Etikte açıklanan sonsuz sorumluluk düşüncesi, ben'in öteki'ne karşı serimlenmesidir ve bu sonsuz sorumluluk Levinas düşüncesinde her türlü karardan önce gelir. Burada söz konusu özne olan ben'in üzerine yöneltilen ve öteki tarafından, hatta öteki'nin yüzü tarafından yapılan aciliyet içeren bir çağrı söz konusudur. Bu nokta, sorumluluğun yerine getirilmesi için öteki'den ben'e yöneltilen buyruğun gerilimini açığa çıkartır.

Bu gerilim, Levinas etiği ve bağışlama ilişkisi açısından da kurucudur. Levinas'ın fenomenoloji ile siyaset arasında kurduğu ilişki bağışlamanın etik ve sorumluluk ile ilişkisini de belirler. Bu nokta, Levinas felsefesinde etik ile siyasal olanın kesiştiği

noktayı ifade eder. Bu nokta, Levinas ve Derrida arasında inanç-bağışlama ilişkisi üzerinden gözetilebilecek bir bağlantıyı gündeme taşır. Bu bağlantı, bağışlama meselesini hem etik hem de siyasal bağlamları açısından sorumlulukla ilişkilendirmeyi mümkün kılar. Özellikle Hristiyan sevgi ahlakı, bağışlama ve affetme anlayışı, bu anlayışların da Tanrı'ya atfedilen özelliklerden kaynağını almasına benzer biçimde, Levinas düşüncesinde de “üçüncü taraf” olarak ortaya çıkan bir bağlam söz konusudur. Adalet bu üçüncü bağlamda belirir. Levinas düşüncesinde etik ile siyasal olanın kesişmesi sık sık bu üç “üçüncü” hallerin birbirleriyle olan ilişkileri ile de karmaşık bir hale gelmektedir (Bernasconi, 2011: 34).

Levinas açısından sözü edilen üçüncül bağlamla ilişkili olan en netameli kavram *adalet* düşüncesidir. Ancak, bu üçüncü taraf meselesi adalet meselesi açısından bir tarafa bırakılacak olursa, etik, siyasal olanı kesintiye uğratan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada kesintiye uğratma meselesi, etik olan ile politik olan arasında çözülemeyen bir çatışma yaratır. Etik ile politik olanın arasındaki çatışma, Levinas düşüncesine göre, etiğin siyasal toplumu sorgulamasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda adalet, bir yandan dekonstrüksiyona olanak vermez ve etik-politik olanda kesik açar. Ancak diğer yandan, adalet dekonstrüksiyona olanak da sağlar. Öyle ki, adalet düşüncesi, kendisi adına ortaya konulan etik ve politik eylemlerin, söylemlerin, kuralların bozguna uğratılmasına olanak da sağlar. Adaletin *adı*, hukuk ve kurucu karşıtlık-şiddet için kullanılabilir. Hatta da bazı durumlarda basit bir haklılandırma ilkesi olarak devreye girebilir.

Derrida ve Levinas'ın bağışlama meselesine yaklaşımlarında su yüzüne çıkan adalet, kendi özü itibarıyla araçsallaşmaya direnir. Bu açıdan, kendi *özü* yalnızca bir fenomen olarak algılanabilecek ve yalnızca kendisi için var olan *adalet*, başka herhangi bir amaç uğruna araçsallaşmaz. Bağışlamanın temel çerçevesini çizen adalet, kendisinde-olmaklığını egemenin otoritesine direnerek korur. Böylesine bir adalet ise, etik ve sorumlu bir kararda her daim *öteki*yi koruması altına alır.

Adaletin, bağışlama meselesi bağlamında taşıdığı önem etiğin politika ile olan ilişkisini temellendirirken de önem taşır. Etiğin politika ile olan ilişkisi, kararın *ötekine* karşı sorumlu olmasını gerektirir. Ama bu sorumluluk yalnızca Khôra'dan çıkıp gelen ve izi takip edilemez bir *şey* değildir. Daha ziyade, o *vicdan* ile birlikte *ötekine* karşı duyulan

sonsuz sorumluluğu besler. Bu noktada, özellikle egemenlik ve devlet meselelerini de kapsayacak biçimde karar, belirleyici ve kapsayıcı bir pozisyonda yer almaktadır.

Etiğin, politik toplumu sorgulaması, bağışlama/bağışlanma tartışmasını da beraberinde getirir. Suçluluk duygusunun ve masumiyet denilen şeylerin artık Tanrı bağlamından yoksun olarak yorumlanması bağışlama'ya farklı bir bağlam kazandırır. Kurban tarafından, suçun bağışlanması ve bağışlanan şeyin tekrardan mutlaklaşarak varlığını sürdürmesi etiğin doğrudan konusu olan bir adalet tartışmasına kapı aralar.

Bağışlama ilişkisinin ele alınmasında Levinas, bu ilişkiye müdahil olan tarafları dikkate alır (Bernasconi, 2011: 37). Bu noktada Levinas'ın bağışlama meselesine yaklaşımı, Derrida'nın bağışlamayı kararverilemezlikle ilişkilendiren aporetik okumasıyla örtüşür. Bu örtüşme özellikle, sorumluluk ve etik ilişkisinin ele alınması olarak karşımıza çıkar.

Öteki ile olan ilişkinin homojenize olması; sorumluluk, karar, etik ve politika için bir tehlike taşır. Bu yüzden kapanmak, açıklığa engel olmak ve gelecek-olanın engellenmesi önlenmelidir. Kısaca, farklılıkların göz ardı edilmesi burada dikkat çeken temel problem olarak karşımıza çıkar. *Ötekiyi* başka yapan, *benden* ayrı kılan onun hem kendinden başkaları ile olan ilişkisinde hem de *benimle* olan ilişkisinde homojenliğe, tek-tipleşmeye karşı olan dirençtir. Öteki'nin öteki olabilmesi için, onun da içinde olduğu politik bir sistemde, dünyada, yaşamda onu da etkileyecek olan *kararın* etik ve sorumlulukla birlikte farklılığı destekler halde olması gereklidir. Farka yönelecek her destek, ötekinin öteki olarak kalmasını sağlarken aynı zamanda da *ben*'in de *ben* olarak kalmasını mümkün kılar. Farklı olanın, *farkın* kendisini ontolojik olarak kendi varoluşunda taşıyan ve devam ettiren öteki için gelecek olan yaşam her zaman açık olmalıdır; ancak bu sayede *différance* olanaklı olur ve gerçek gelecek mümkün kılınabilir.

Öteki için sağlanabilecek her türlü etik ve sorumlu koşullar ile bir topluluğun totalitesinden de mümkün olduğunca kaçınılma olanağını yaratır. Totaliteden kaçmak elzemdir, çünkü farklılığın ve heterojenliğin olmadığı yerde ötekine, başkasına imkân sunulmamaktadır. Bu bağlamda da öteki'ne karşı yerine getirilebilecek sorumluluktan bahsetmek olanaksız olacaktır. Sorumluluk ve karar ortadan kalktığı durumda ise etikten bahsetmek zorlaşacaktır. Açık olmak, ötekine olanak vermek, başkasını

başkalığı içinde kabul etmek etik ve de politik bir sorumluluktur. Bu sorumluluk, kendi kimliğine açık olmak kadar, başkasına da açık olmak anlamına gelir. Böylesine önemli bir açıklık ise totaliteryanizmden ve ben-merkezcilikten kaçınmanın esas yoludur (Gormley, 2012: 406). Ötekine olanak sağlayacak her eylem, aynı zamanda, etiktir ve sorumluluğun konusudur. Bağışlamaya konu olan eylemlerin adalet ile irtibatı ise, ancak, eylemler ise etik ve sorumlu *kararın* anlaşılabilmesi üzerinden ele alınabilir.

2.3.2 Jankélévitch: Anlama ve Bağışlama

Vladimir Jankélévitch, anlama ve bağışlama ilişkisine bir ufuk meselesi olarak yaklaşır. Sistematik olmayan bir sistem üzerinden ele aldığı kavramları ve konuları incelerken bu bağlamda kendisinin de spesifik bir felsefesi olmadığı noktasını ortaya koyar (Jankélévitch, 2005: xiii). Bu açıdan, Jankélévitch'in görüşlerinin Derrida'nın aporetik yaklaşımı ile örtüştüğü söylenebilir.

Jankélévitch düşüncesinde; zaman, adalet, dostluk, erdem, doğruluk, tevazu gibi kavramların başlangıç, oluşum ve zamanla olan ilişkileri öne çıkar (Jankélévitch, 2005: xviii). Genel anlamda Jankélévitch'in düşüncesinde erdem iki farklı biçimde mevcuttur; başlangıç erdemi ve süreklilik erdemi. Erdemi bu şekli ile ikili ayrıma vardırmasının nedeni ise, yaşamın an ve aralık arasındaki bir diyalektiğe konu olmasından kaynaklanmaktadır. Daha önce bahsedilen kavramların –zaman, adalet, dostluk, doğruluk, tevazu- erdem ile olan ilişkileri ise aralıkta bulunduklarında cesaret, sevgi, yardımseverlik ve tevazu gibi unsurları ortaya çıkarmalarından gelir. Bu kavramlar ve aralıkta bulunan ve doğrudan erdem ile ilişkide olan meseleler başlangıç, an, aralık ve süreklilikle de doğrudan ilişkilidirler (Jankélévitch, 2005:xviii). Bu kavramların özellikle de erdem konusunun Jankélévitch düşüncesi ile olan bağlantısı ise irade konusunda gizlidir.

Bu bağlamda bir kişi bir eylemde bulunduğunda veya bu eyleme gönüllü olduğunda erdemi, ahlaki kuralları ve “iyi”yi yaratır. Ancak bu yaratma tek seferlik olmadığı gibi ahlaki eylem sürekli olarak yeniden ve yeniden başlar. Bir kişi, eylemi yapar yapmaz, her şey sil baştan başlar ve bu bağlamda da her an yeni bir şey yeniden yaratılmalıdır. Yeniden yaratma meselesi sadece eylemin, ahlaki kuralların veya erdemin yeniden

yaratılması olarak ele alınmaz, erdemin değeri de yeniden yaratım sürecinde ortaya çıkar (Jankélévitch, 2005: xviii).

Jankélévitch düşüncesinde sevgi ve iyi niyet temaları, daimi olarak, kötülükle girilen bir çatışma üzerinden ele alınmaktadır. Sevginin, buna bağlı olarak da niyetin Jankélévitch düşüncesinde belirli bir tanımı olmamasına rağmen sevgi, ahlaki olanın başlangıcı olarak yer almaktadır. Özgür irade ile insan kötü bir eylemi veya iyi bir eylemi seçebilmektedir. Bu seçimle birlikte de bir insanın her an yüz yüze kaldığı bir durum, yani sürekli olarak yaratmak, tanımlamak ve yeniden-tanımlamak ihtiyacı devam etmektedir (Jankélévitch, 2005: xviii-xix).

Jankélévitch'in bağışlama üzerine yazdığı eserler arasından en kapsamlı olan eseri *Forgiveness*'te anlamak ve bağışlamak arasındaki ilişki önemli yer tutmaktadır. Jankélévitch felsefesinde bağışlama konusunun ağırlık kazanması, II. Dünya Savaşı sonralarında öne çıkan meselelerle kurulan irtibatlarda gözlemlenmektedir. Geleneksel anlamda felsefe, bağışlama/bağışlanmayı dini ve teolojik alanlarına bırakmıştır. Ancak özellikle bağışlama konusu adaletsizliğe, kötülüğe nasıl karşılık verileceği konusunda yalnızca felsefeyi değil birçok alanı ilgilendiren bir konudur. İradenin ve niyetin her şeyi yapabilmesi kapasitesi olmasına rağmen, yapılanı geri alma gibi bir özelliği yoktur. Bu durumda bağışlama ayrı bir noktada durmaktadır; yapılanı geri alınamaz ancak bağışlama sayesinde yapılan yanlış, işlenen hata sanki olmamış gibi bir etki bırakır.

Jankélévitch bağışlama hususunda, onun bir “şey” veya “eylem” olmadığını, olabilirse bir ufuk veya ideal, bir limit olabileceğini işaret etmektedir. Bu açıdan bakıldığında; bağışlama için söz konusu edilebilecek herhangi bir kriter mevcut değildir. Buna göre; bir kişi her seferinde bağışlamaya kalkıştığında, bağışlamayı yeniden yaratmaktadır (Jankélévitch, 2005: xxi). Bağışlama, her şeyi bir “an”da silebilir, yeni bir sayfa açabilir, yapılanı yapılmamış gibi kılabilir ve aynı zamanda geçmişi de bellekle olan ilişkisi sayesinde yanlıştan arındırabilir. Bağışlama bir “an”lık bir durum olduğuna ve her bağışlamada “bağışlama” yeniden yaratıldığına göre, bağışlama ile “an” ve “aralık” ilişkisi oldukça güçlüdür ve zaman zaman da iç içedir.

Jankélévitch'e göre gerçek bağışlamanın gerçekleşebilmesi için, başka bir insanla gerçekleşen “gerçek” bir ilişkinin olması gerekmektedir. Bağışlama, kötü bir “eylemin

arkasındaki insanı tanır; bir kişi, diğersinin yaptığı eylemi bütünüyle bağışlarsa, zamanın yaraları iyileştirmesine izin verirse ve aynı zamanda da bu kadarının yeterli olacağını düşünürse, bu eylemler bağışlamanın gerçekleşmesi yolunda gerekli zemini hazırlayabilir. Bunlar gerçekleşirken, bağışlamanın nedeni veya amacı belirlenir ve bağışlama belirli bir amaç uğruna yapılırsa; mucizevi, olağanüstü ve gerçek olan bağışlama fikri çöker ve yerini uzlaşmaya, ılımlılığa, mazur görmeye bırakır (Jankélévitch, 2005: xxi).

Derrida'nın Jankélévitch okumasında dikkate çarpan unsurlar mevcut olmakla birlikte bağışlama konusunda her adımda onunla paralel bir yolda olduğunu söylemek tam olarak Derrida'nın şiddetle kaçındığı kavramları yüceltmek anlamına gelebilir. Derrida ile özellikle Jankélévitch'in *bağışlamanın imkânsızlığı* üzerinde olan düşüncelerinin ile ikisinin bir yere kadar aynı çizgide olduklarını söylemek mümkündür. Bağışlama, unutuşa dönüşmemelidir, bir başkası adına da –kurban- bağışlamama ödevi ile de unutmamanın anlamının yitirmemesi için uğraşmaktadır (Derrida, 2015: 26).

Derrida ve Jankélévitch, bağışlama meselesinde çok temel bir noktada farklı yollardan gitmişlerdir. Jankélévitch, bilgidan başka bağışlamanın olmadığını vurgular. (Jankélévitch, 2005: 68) “Anlayış”, bağışlamanın yerini alır ve onu boş bir hale getirir. Bu bağlamda bağışlama genel anlamı ile bu bir anlama ve anlamlandırma hareketidir. Ancak karşıt bir görüş bağlamında ele alındığında, bağışlama anlayıştan veya anlama yetisinden uzaklaşabilen bir şekilde de formüle edilebilmektedir. Anlamanın, bağışlamak anlamına gelmesi, genel anlamda evrensel bir görüş ile ortak paydaya indirilme çabası, bağışlamanın ikinci kişi ile doğrudan ilişkisini arka plana almak demektir. Buna göre bağışlama, evrensel bir üçüncü kişiye referansla hareket eder (Jankélévitch, 2005: 68).

Evrenselleştirilmenin yanında anlamak ve bağışlamak arasında daha özel ve daha içsel bir ilişki de bulunmaktadır; anlamak yalnızca insan ırkının kendi arasındaki iletişimden ziyade anlayan öznenin bu iletişime de bağlı olarak “kendi”sinin geçirdiği dönüşüm de önemlidir. Anlamak yalnızca insanın bir başkasına dost olmasını sağlamaz, insanın kendisine de dost olmasını sağlar. Bağışlama meselesini anlamak ve anlamlandırmak, öfkeyi, hıncı, nefreti ve utancı da azaltır. Bu temel ise, adeta duru bir bilgi için yatıştırıcı gibidir (Jankélévitch, 2005: 70). Bu bağlamda da anlama –*intellection*- geçmişin ve

hatanın getirdiği ve yarattığı olumsuzlukları ortadan kaldırarak yeni bir dünya inşa ederek insanın huzura kavuşmasına yardımcı olur. İçsel bağlamda yaşanan bu iyileşme ile kişi, aslında temelden da bir dönüşüm geçirmektedir. Bu durumda anlama, geçmişle olan ilişkisi kadar gelecekle de oldukça yakın bir ilişki içerisindedir. Ancak anlama ve bağışlama ilişkisini daha da karmaşıklaştıran ve incelenmesi gereken başka durumlar da söz konusudur. Özellikle de geçmiş ve gelecekle bağlantılı olarak bağışlama devreye girdiği noktadan itibaren, bir şeylerin durulması, insanların sakinleşmesi, acıların dinmesi gibi durumlar söz konusu olduğunda, huzurun kendiliğinden ortaya çıkmadığı sonucuna varılabilir.

Huzur ya da sükûnet kendiliğinden ortaya çıkmaz. Huzurun kazanılması; kızgın olan, hatanın yöneltildiği ve bunların sonucunda da kendine göre acı ve sıkıntı çekmek zorunda olan kişi henüz bilmediği ve deneyimlemediği bir çatışmada, çelişkide veya kavgada yer almak zorundadır. Ancak bağışlama denkleminde kinin veya nefretin, değişerek yerini yatıştırıcı bir hale bırakması, yine nefretin karşıtı ile içine girdiği bir değişim ve iletişim sürecinden geçmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır. Ancak ve ancak bu sayede gerçek anlamda bir anlama gerçekleşebilir ve paralelinde de nefretin yerini huzura bırakması söz konusu olabilir

Bağışlamanın veya bağışlanmanın olabilmesi için ortada bir eylemin olması gerekliliği, mağdurun ve eylemin nitelendirilmesi ile suç veya hata sayılabilecek eylemin faili olan suçlunun varlığını gerektirmektedir. Bağışlama gibi önemli bir konu ile bağlantılı olan bu kavramların temeline inilip bu kavramların kapsayıcı bir anlam süzgecinden geçirilmesi önemlidir. Suçun varlığından ve eylemin sonuçlarından bahsedildiğinde, Jankélévitch için bağışlamanın koşullarından da bahsedilebilir. Bu durumda suçlu, af dilerken mahçup olursa, itirafta bulunursa, pişmanlık duyarsa, kendi kendini suçlarsa ve nihayetinde suçunun cezasını çeker ve günahını da üstlenirse veya kefarete ve barışma amacıyla af dilediği kişi ile özdeşleşirse bağışlama bahsedilebilir (Derrida, 2015: 29). Ancak konu, koşul veya imkânlılık noktasına geldiğinde Derrida ile Jankélévitch'in farklı bağlamlarda hareket ettiklerini vurgulamak gereklidir. Derrida, *bağışlamanın* anlamında, bunu talep etmeyen, pişmanlık duymayan, itirafta bulunmayan, kendini düzeltmeyen ya da günahlarının bedelini ödemeyen bir kişiye için bile bütün kimliklerin ötesinde, ne kadar kutsal olursa olsun ekonomik bir ilişkinin de ötesinde kefareti,

uzlaşmayı, pişmanlığı reddetme çabasının var olabileceğini vurgular (Derrida, 2015: 30).

Bağışlama, Tanrı'nın özelliklerinden birisi olarak hemen her dinde ve kitapta yer almaktadır. Bağışlama ve Tanrı arasındaki ilişki daha ilahi veya uhrevi bir alan olarak karşımıza çıksa da Jankélévitch'in üzerinde durduğu iyilik, kötülük ve anlama eksenlerinde konu incelendiğinde insanoğlunun işlediği ilk günaha ulaşılması mümkündür. Buna göre, suçun suç olabilmesi için bir kişinin o eylemi işlerken salt kötü olması gerekmektedir. Ancak Jankélévitch bu durumu, niyetlerin oldukça karışık olması ile ele alır. Buna göre, genel anlamda "kötü" varolan bir şey değildir (Jankélévitch, 2005: 71). Bir şeyin tam olarak kötü veya iyi olduğunun bilinebilmesi için; iyi ve kötü arasındaki mesafeyi de iyi tanımlamak oldukça önemlidir. İyi ile kötü arasındaki mesafenin veya "fark"ın bulanıklaştığı noktada ise kişi yaptığı eylemin kötü olduğunun ayırımında olmayabilir. Böyle bir durumda, yalnızca eylemin sonuçları dolayısıyla eylemin kötü olduğu deneyimlenebilir.

Jankélévitch'e göre suçun, anlatı olarak insan tarihinde ilk ortaya çıkışı, Adem'in Tanrı'nın sözüne karşılık yasak elmayı tatması ile gerçekleşmiştir. Jankélévitch'in bu hususta vurguladığı nokta, Adem'in yasağa karşı gelip, eylemi ifa ederken, hem suçlu hem de suçsuz olduğu yönündedir. Suçludur zira; Tanrı, sözünü dinlemediği için, hiçbir muhtemel bir af söz konusu olmadan onu sonsuza kadar saadet bahçesinden kovmuştur. Mazur görülemez bu suç mutlaka cezalandırılmalıdır. Adem, elmayı Söz'e karşı gelerek tattığı için, henüz o anda masumiyeti ortadan kalkmıştır. Bu masumiyeti tekrardan edinmenin imkânı yoktur. Diğer yandan Adem suçsuzdur, zira yalnızca dikkatsizce davranmıştır. Adem'in bu davranışı kolaylıkla bağışlanabilir. Nitekim bu eylemin amacı Tanrı'nın sözüne karşı gelmek değil, onun hakkında bilgi edinmektir. Bu noktada öne çıkan mesele, insanın kötü niyetle davranırken veya bilgisizliği seçerken yaşadığı sıkıntının, bağışlama ve bağışlanmanın bir alternatifi olan mazur görme ile olan ilişkisinden kaynaklanan sıkıntıdır (Jankélévitch, 2005: 72).

Bağışlama ve anlama, yalnızca kişinin kendisine yönelen bir şey olmaktan da çok, "öteki"lere de açılmaktır ve onlarla yüz yüze gelmektir (Jankélévitch, 2005: 86). Anlama ile birlikte öyle ya da böyle bir şekilde kişi kendisini ötekine açılmış halde bulur. Bu sayede, kişi ötekine karşı gittikçe değişen ve gelişen bir sempati besler ve

olgunlaşır. Sempatinin oluşabilmesi için de bir bakıma sevgi denilen şeyin oluşabilmesi ve imkânının mümkün olması gerekmektedir.

Bağışlamak, huzur ve barış için oldukça cesaret gerektiren ve büyük bir tekliftir. Ancak yine de bağışlamak için, her şeyin bağışlanması gerekmektedir. Buna paralel olarak her şeyi anlamak ve anlamlandırmak mümkün değildir. Bu nedenle, anlama söz konusu değilse, bağışlamadan da bahsetmek oldukça yersiz olacaktır. Ancak bağışlama ve anlama konusundaki çelişkiler ve zorluklar yalnızca bunlarla sınırlı değildir. Yine de her şeye rağmen, anlamak için sevginin etkisinin aynı anda oluşması gerekir (Jankélévitch, 2005: 88).

Kötülük meselesinde Jankélévitch'in özellikle vurguladığı bir nokta ise, bağışlamanın kötülük kadar güçlü olmasıdır (Jankélévitch, 1996: 553). Bağışlama ve kötülük ilişkisine dair bu çıkarım, ikisinin de güç veya etki bakımından birbirlerinin muadili veya eşiti olduklarına değinmekten ziyade, bağışlamanın, kötülüğün üstesinden gelebilecek kadar güçlü olduğu vurgusunun ortaya konmasıdır. Ancak toplama kamplarında söz konusu olan ve tarif edilmesi bile oldukça zor olan insanlar tarafından yine insanlara yapılan dehşetin büyüklüğü ve inanılmazlığı, bağışlamanın – Jankélévitch'in özellikle vurguladığı mucizevi ve olağandışılığı- gücü ile bunların unutulmasına ve yeni bir gelecek kurulabilmesini imkânsızlaştırır. Kötülük o kadar büyüktür ki, bağışlamanın gücü bile suçun insanları aşmasının önünde bir engel olarak duramaz. Bu noktada, mağdur olan maruz bırakanla bir ilişki içerisine giremez. Böylelikle de mutlak olan ve bağışlama ile anlama denkleminde önemli bir unsur olan mutlak sevginin imkân ortadan kalkar.

Jankélévitch, bağışlanamaz olanın bağışlanabilir olabilmesi için veya unutmanın mümkün olabilmesi için sürecin öneminden bahsederken, bağışlamanın mümkün olabilmesinin zamanla ilgili olabileceğini vurgulamaktadır. (Jankélévitch, 1996: 553) Zaman, yaraları iyileştirmek bakımından ve bağışlama ve unutma açısından oldukça etkili olmasına rağmen, telaffuzda karşılığının neredeyse imkânsız olan ve insanın anlama ve anlamlandırma yetisinin oldukça dışında kalan bu dehşet anlarının ve eylemlerinin etkisinin azalması için neredeyse etkisiz kalacaktır. Dünyada her zaman insanlığa karşı suçlar işlenmiş ve işlenmeye de devam edecektir. Bu eylemleri yapanlara karşı cezalar kaldırılamayacak, ancak zaman da bunların unutulmasına müsaade

etmeyecektir. Ancak bu kötücül eylemleri yapanlardan geriye kalanların cezalandırılması ne maksatla olacaktır? O insanlar gerçekten bu suçları yüklenebilmekte midir? Her şeyden de ötesinde bu eylemlere maruz kalan insanların hissettikleri güçsüzlük ve yok edilmişlik ve özellikle de maruz bırakılma durumu onarılamaz bir durumdadır. Şimdide kül olanlara hayatı hiç kimse yeniden sunamaz ve yine hiç kimse suçu işleyene, suçuna orantılı olarak bir ceza vermeye de muktedir değildir. Bu bağlamda da bahsi geçen eylemlerin hiçbir biçimde telafisi de mümkün değildir (Jankélévitch, 1996: 558).

Kötücül eylemlerin en şiddetlilerine maruz bırakılanlardan ve Auschwitz'ten sağ kalanlardan birisi olan Jankélévitch, onlara unutmaları ve bağışlamalarının sorulup sorulamayacağı meselesini sorgulamaktadır (Jankélévitch, 1996: 565). Berlin'i ikiye bölen duvarla birlikte Yahudilerin büyük bir kısmını Berlin'in diğer tarafında ölüme terk edilmiştir. Büyük bir hiçliğin, ölümün ve dışlanmışlığın ortasında bırakılmanın ve dahası ölüm kamplarında çocuklardan yaşlılara kadar hemen herkesin korkunç deneylere, eylemlere, işkencelere maruz kalması ve bunun da “modern” devlet eli ile gerçekleşmesi bağışlama açısından oldukça şizofrenik bir durum yaratmaktadır. Bu durumda hangi bağışlamadan söz edilebilir? Zamandan söz edildiği anda, belirli bir zaman aşımı söz konusu olduğunda şimdilerde her şey yerli yerindedir, bağışlama gerçekleşmiştir ve suçlular bağışlanmış ve kefaretlerini ödemişlerdir. Ama bu kötülüklerin ve böylesine kötücül neticesi olarak Jankélévitch, bağışlamanın ölüm kamplarında öldüğünü ifade eder (Jankélévitch, 1996: 567). Çünkü yapılanlardan ötürü bir özür dilense de, bağışlama ve bağışlama söz konusu olsa bile bunu yapmaya muktedir kimse yoktur. Bu duruma maruz kalanlardan hiçbiri yaşadıklarını kolayca unutamaz. Unutma gerçekleşmeden, yaşananlar kişisel olarak bellek saraylarında yer etmeden ve bu kötülüklerle dehşetlere maruz kalanlar için, kendileri adına geçmişlerini silip, sanki hiçbir şey olmamış gibi davranarak yaratacakları alternatif ve mucizevi bir şekilde yeni bir gelecek söz konusu olamaz. Bu yüzden bağışlama ölüm kamplarında ölmüştür.

Ölenlere ve tüm korkunç eylemlere maruz kalanlara karşı olan sorumluluk, onlara olan bağlılığa ve sadakate dayanır. Böylesine bir konu geçmişle bağlantılıdır ve geçmişin bugüne gelmesi, unutmayı çağırması gerekmektedir. Ama yine de geçmişin, ortak bir

hafızaya da ihtiyacı vardır. Ölenlerin, işkence görenlerin, ayakaltına alınanların ve yaşama şansları yok edilenlerin anısı uğruna Jankélévitch sorumluluğun savunulması gereğini vurgular. Bu nedenle, Jankélévitch bir hafıza çalışmasının kurucu bir önem taşıdığını vurgular. Ona göre böyle bir çalışma, ölen herkese karşı taşınan bir borç ve sorumluluktur (Jankélévitch, 1996: 572).

2.3.3. Adorno: Holocaust'u Okumak

İkinci Dünya Savaşı'nın etkileri ile birlikte Frankfurt Okulu mensupları ve Adorno kötülüğün araçsallıkla ilişkisini merkez alır. Adorno'ya göre Aydınlanma, insanın özgürleşmesi idealinde ile insanlar üzerinde tahakküm ilkesi arasındaki bir gerilime dayanır. Aklın araçsallaşması meselesi de varlık konusunda oldukça önemli bir noktada durmaktadır. Aydınlanma ile araçsallaşan akıl, varlıkların niceliksel olarak özdeş tutulmasına yol açarak her şeyin birbirinin yerine kullanılmasını mümkün kıldığı gibi doğanın kendi varlığının göz ardı edilmesi ve insanın kullanacağı bir “nesne” haline gelmesini de gerçekleştirmiştir. Bu nokta, insan aklının araçsallaşmasının sonucu olarak ortaya çıkan “epokhal kriz”e karşı gösterilen eleştirel direnci de temellendirir (Yalçiner, 2015d: 127-128).

Adorno'nun Holocaust ve toplama kampları üzerinde düşünceleri de yine Aydınlanma eleştirisi çerçevesinde gerçekleşmektedir. Toplama kampları modernliğin ve araçsal aklın zirvesini ifade eder. Bu zirvenin toplumsal karşılığı ise mutlak bir rasyonellik algısı ile buyruğa dönüşen yeni bir insanlık durumudur (Ostrove, 2013: 302). Adorno bağışlama ve kötülük arasındaki ilişkiyi, Aydınlanma'nın sonucu olarak ortaya çıkan yeni bir insanlık durumuyla ilişkili olarak ele alır.

Adorno'ya (1973) göre, insanlığın özgürlükten edilmesinin yeni bir “kategorik imperatifi” olan Auschwitz, asla yeniden tekrar etmez. Böyle bir durumun aynıyla yaşanması mümkün değildir (365). Bu noktada Adorno, kötülüğün en radikal ve şiddetli halinin dahi nasıl olup da insanlık durumuyla bağlantılı hale geldiğini tartışır. Adorno'ya göre bağışlama meselesine değinmek, ilk önce, aklın araçsallaşmasının ve insan özgürlüğünün yitirilmesinin temsili olan bu yeni “kategorik imperatifi”i anlamayı gerektirir.

Adorno düşüncesinde, insanlığın ve insana dair olan her şeyin tümünden yok edilmesi, Auschwitz tecrübesi üzerinden sembolize edilmektedir. Adorno için Auschwitz, totalitarizmi ve bilginin güç üzerindeki etkisini açıkça ortaya koyar. Bununla birlikte Auschwitz’de yaşananlar, rasyonalize aklın ve onun ürünü olan teknolojinin kullanımı ile gerçekleşmiştir (Ostrove, 2013: 302). Aklın araçsallaşmasının bu zirve noktası, insanlığın kendini içte tükettiği bir durumu sembolize eder.

Holocaust meselesinde Adorno, Kantçı bir miras olan kategorik imperatifin içeriğinin değişmesini temel alır. Burada evrensellik ideasının sorgulanması esastır. Kant felsefesinde kategorik imperatif, sadece kendisi için varolan ve başka herhangi bir amaç doğrultusunda zorlama barındırmayan, bu nedenle de başka hiçbir koşula bağlı olmayan kendinde olan buyruktur. Bu tartışmanın etikle ilişkisi açık ise de, Adorno’nun bu içeriği kullanma açısı Holocaust’un yarattığı yıkımın kendine özgü karakteristiği üzerinden belirgin hale gelir (Mate, 2006: 3).

Ahlaki ve etik yasaların evrensel olup olmadığı konusunda oldukça dikkat çekici bir vurguda bulunan Adorno’ya göre ahlaki ve etik yasalar soyut olarak bir evrensellik sunmaktadır. Bu bağlamda ahlaki ve etik yasalar, evrensel değillerdir; çünkü hangi olaylarla veya olgularla insanların ilgilenip ilgilenmediğine bağlı olarak bunların evrensellik kazanıp kazanmadığı farklılık arz edebilir (Mate, 2006: 4). Evrensellik ideasının bu hali ile sorgulanabilir olması, yeni kategorik imperatifin Auschwitz’le birlikte negatif bir zamanda ve mekânda doğması sonucunu beraberinde getirmiştir. Auschwitz’in evrensel olup olmadığı sorusu ise Adorno felsefesi içerisinde iki şekilde cevaplanabilir. İlk olarak Auschwitz, tekil bir olaydır ve aynı zamanda acının, eziyetin felsefi anlamda öne çıkmasıdır. İkinci olarak acı, zarar, kötülük gibi kavramlar yeni etik/ahlaki imperatiflerin ortaya çıkmasında kurucu birer başlangıç momenti olarak işlev görmektedir (Mate, 2006: 5).

Adorno Auschwitz’i değerlendirirken, suçludan çok suç eyleminin kendisine odaklanmaktadır. Auschwitz ile insanlığa karşı işlenen suçlar ele alındığında, bunlar, ölümün kimlikleşmiş hali olarak insanlığın ve felsefenin karşısında yer almaktadır. Bu kimlikle ölüm olarak Auschwitz, insanlar arasındaki “fark”lılıkları ortadan kaldırmakta ve bunu da soykırımı kullanarak yapmaktadır. Adorno için Auschwitz, kimliğin ve idealizmin kendisini ölüm olarak tanıttığı yerdir. Aydınlanma bunu Auschwitz’den çok

daha önce başlatmıştır (Mate, 2006: 12). Aydınlanma ile her bireye farklılık katan tikel olma durumu, herkesin birbirinin yerini tutabildiği hemen her bireyin de birbirleri ile aynı veya benzer olduğu vurgusu oldukça kuvvetlidir. Bu açıdan bakıldığında “çok” olan tekil bireylerin üzerinde en kuvvetli tahakkümü Aydınlanma ile ortaya çıkan ve ekonomi ile birebir ilişki içerisinde olan kültür yapabilmektedir. Ancak her insan başkadır ve her başka kendine özgüdür. Yine de insanlar üzerinde en kuvvetli tahakkümü yine de toplum kurabilmektedir.

Walter Benjamin ile birlikte pek çok çalışma gerçekleştirmiş olan Adorno, tarihsel travmalar ile ilgili de oldukça önemli konular üzerine eğilmiştir. Tarihsel travmalar ele alındığında özellikle modern dönemde yaşanan travmalar, bireylerin bireysel bilincin kırılması hususundaki en önemli unsurlardan sayılmaktadır. Adorno için modern kültür ve politika, eleştirel ve bireysel bir eylemden ziyade daha çok bir grup veya topluluk üzerine dayalı ve o grubun kimliğinin ön planda olduğu eylem alanları olarak ortaya çıkmaktadır (Meek, 2010: 39). Holocaust’tan sağ kalanlar ise yaşananların en önemli kaynağı ve yaşayan bellekleri olarak oldukça önemli bir noktada durmaktadırlar. Bu açıdan bakıldığında yaşananları tecrübe edenlerin deneyimleri ve bellekleri modernite ile birlikte politika ve kültürde ne gibi değişiklikler gösterdiğinin anlaşılması açısından önemlidir.

Modernite ile birlikte hemen her şeyde yaşanan değişim ve dönüşüm, kültürde de durumu oldukça uç noktalara getirmeyi başarmıştır. Bu bağlamda Aydınlanma ve modernite ile değişen bireysel bilincin en aza indirgenmiş hali ile ortaya çıkan grup bilinci ve kimliği, faşist propagandanın ve kültür endüstrisinin en can alıcı unsurları arasında yer alarak Holocaust’a giden yolu hazırlamıştır (Meek, 2010: 75).

Aydınlanma ile insan aklının araçsallaşması ve insanların da birbirlerinin yerlerine ikame edilmesi, Adorno’nun Auschwitz üzerine olan düşüncelerinde oldukça önemli bir noktada yer almaktadır. Kötülük, fiziksel olarak Auschwitz ile canlanmıştır ve bunun tahlilinin yapılması, gelecekte bunun bir benzerinin yaşanmaması adına son derece önemlidir. Aydınlanma düşüncesinin temel kavramları olan bilgi ve akıl araçsal bağlam kazanmış ve etkin bir güce dönüşmüştür. İnsan aklı ve bilgisi ile doğaya ve kendisini kuşatan çevresine karşı hakimiyet kurarken, aslında başka insanlar üzerinde de hakimiyet kurmaya başlamıştır. Sonraki adımda ise bilgi ve akıl araçsal hale gelerek,

mutlak bir yapıya bürünmüş ve totalitaryen karakterine sahip olmuştur. İnsan üzerine kurulan hakimiyet birkaç adım sonrasında ise toplama kamplarının uygulamaya geçirilmesi ile kendi mutlaklığında en üst noktaya ulaşmıştır. Toplama kamplarında insanlık dışı her türlü eyleme maruz kalan insanlar yalnızca sembolik birer örnek olarak nitelendirilirken, Adorno'nun vurgulamaya çalıştığı şey acının da bir ifadesinin olması gerektiğidir. İşkence çeken bir insanın ne kadar isyan etmeye veya bağırmaya hakkı varsa, sonsuz acının da bir o kadar kendisini ifade etmeye hakkı vardır. Bunu başarmaya ise ancak, katliamdan, yıkımdan sonra geriye kalan tanıklar, bellek ve sanat muktedir olabilir (Copley, 2010: 2).

Sanat, bireyselliğin karşısındaki her türlü eylem, düşünce veya niyet için oldukça önemlidir. Çünkü sanat bireyseldir, her zaman her seferinde bir başkası tarafından bile olsa farklı biçimlerde ve açılardan yorumlanabilmeye açıktır. Auschwitz'ten sonra şiir yazmanın mümkün olamayacağının düşünüldüğü bir dönemde, sanat insanlığın varoluşunun en önemli sesi olmuştur. Çünkü sanat hakikati göstermelidir. Auschwitz'te yaşananlar gölgede kalmamalı ve yaşanan acının, insanlığın yok edilmesinin, konuşulamaz olanın ifade edilmesinin yegâne yoludur sanat. Yaşananların tekrar etmemesi ve unutulmaması için de soykırım sanatı olarak devamlı hatırlatma görevini de yine sanat üstlenir. İşte bu yüzden sanat hakikati konuşmalıdır ve ifade etmelidir. Sanatın hakikati ifade etmesi sanatın siyasalla birbirlerine bağlanmaları gerektiği sonucuna da işaret etmektedir.

İnsanlığa karşı işlenen ve her türlü evrensel etik ve ahlaki normlara karşı olan Auschwitz'in gelecekte tekrarlanmasını engelleyen yegâne şey ise bellektir. Auschwitz'ten geriye kalan sanat, şiir ve felsefe Auschwitz'in tekrarlanmasını önlemeye odaklanmalıdır. Eğer bu alanlar, sözü edilen odağa hizmet etmezlerse sadece barbarlığın farklı biçimlerine indirgenmiş olacaklardır. Auschwitz'in tekrarlanmasının önlenmesi için Adorno'nun genel anlamda önerisi, yeni bir eğitim ve iletişim düzenidir (Ostrove, 2013: 308).

Adorno için bağışlama meselesi, sadece acı çekmenin şimdiki hallerinin ortadan kalkmasına bağlı değildir. Bağışlama ve bağışlanma tartışması aynı zamanda, geçmişteki acıların hatırlanmasını ve belleğin daima canlı tutulmasını da gerektirir (Adorno, 1973:403). Bu nokta, gerçeğin en gizli olduğu durumlarda bile, “aktüelize

edilmiş akılsızlığa” darbe vurulmasını ve hakikat arayışından hiçbir zaman vazgeçmemeyi ifade eder (Adorno, 1973: 404-405).

2.3.4. Arendt: Kötülük Meselesi

Şiddetle olan bağlantısı açısından, kötülük, etik ve politikanın kesiştiği bir tartışma alanı olarak öne çıkar. Kötülük ve şiddet, yalnızca yirminci yüzyılın değil, belki de insanlık tarihinin en önemli konuları arasında yer alır. İnsanın gündelik yaşamının bir parçası haline gelen ve hemen her anlamda etkisini gösteren şiddet, bağışlama ve bellek tartışması açısından da önemlidir.

Arendt’in şiddet tarifi araçsallık özelinde ele alınmış olsa da, Arendt’e göre şiddet, iktidar ve güç ile donatıldığında araçsallığından uzaklaşma ihtimalini de yine kendisinde barındırır. Arendt için araçsal bir karakteri olan şiddet, kullanım amacına uygun olarak kullanıldıktan sonra geçerli nedenini yitirme durumu ile karşı karşıya kalır. Ancak şiddetin devamlılığı için gerekli olan şey iktidar ya da meşruiyetten çok geçerli bir neden, *haklılandırma*dır (Çelik, 2016: 11). Şiddet, haklılandırıldığı ölçüde, uygulanabilir görülür. Böyle bir yapı içerisindeki şiddet sona ermediğinde, araçsallık vasfını yitirir ve amacı belirleyen unsura bağlı olarak varlığını devam ettirmeye başlar. Şiddetin kavuştuğu bu yeni amaç ve dolayısıyla da araçsallık, onu mantığın ya da aklın sınırları dışına sürükler. Soykırım suçunu işleyen, radikal kötülüğü var eden, bağışlanamayacak suçların gerçekleşmesine olanak ve zemin sağlayan, doğrudan bir insan varoluşuna yönelik yok etme suçunu saf ve mutlak hale dönüştüren şiddet bu hali ile araçsallığının önüne bizzat bir amaçsallık olarak konumlar.

Arendt’in şiddet üzerine ortaya koyduğu düşünceleri, öncelikli olarak şiddeti siyasal olan’dan ayrı tutmakla başlar. Yine de saf bir şiddet araştırması ele almak yerine siyasal olan diğer kavramlarla şiddet arasındaki ilişkinin Arendt tarafından incelenmesi önemlidir.

Kötülük ve şiddet, Arendt düşüncesinden farklı bir çizgi ile Derrida felsefesinde de özellikle bağışlama meselesi bağlamında ele alınan önemli odaklardandır. Derrida, şiddet konusunda da sıradan, günlük şiddet karşısına saf, radikal şiddeti konumlandırır. Şiddet saf ve normal olarak ayrılırken *yüz* devreye girer. Buna göre, sadece ‘ben’im

yüzümü gören ‘öteki’nin yüzü görünürdür. Etik olarak bir sorumluluk bu anda ortaya çıkar, ancak şiddet henüz saf ya da mutlak olarak *şiddet* değildir, saf şiddet öteki ile girilen bu etik ve sorumluluk ilişkisi tehlikeye girdiğinde saf şiddet haline bürünür (Dick & Wolfreys, 2013: 303).

Şiddetin *varoluş* ile doğrudan bir ilişkisi olduğundan bahsedilebilir. Bu ilişki saf şiddete yabancı olmayan bir varoluşu önceler. Ancak şiddeti belirleyen ilk şey varoluşla arasındaki ilişki değildir. Çünkü varoluşla şiddet arasındaki ilişki saf ya da mutlak olabileceği gibi aynı zamanda saf ya da mutlaklıktan uzak bir pozisyona da ait olabilir. İlk şiddeti oluşturan şey *yüklem*dir. Bu durumda *ol*-mak fiili diğer bütün eylemlere ve isimlere yüklenir veya onları bir şey *ol*-makla yükler ve zorlar (Dick & Wolfreys, 2013: 411).

Arendt düşüncesinde şiddet, kötülük gibi kendi başına bir kavram olarak ele alınmaz. Daha çok şiddet, bir araç-amaç ilişkisi içerisinde değerlendirilir. Bu noktada Arendt’e göre, iktidardan, zor ve kuvvetten farklı olarak şiddet daima araçlara muhtaçtır (Arendt, 2014: 10). Şiddetin bir araç olarak kullanılması ile özellikle şiddetin insanın eyleme amacı açısından öngörülemez oluşu, şiddetin keyfilik ögesini de taşıyabileceği ihtimalini vurgulamaktadır. Bu keyfiliğin geldiği nokta ise özellikle teknolojik açıdan yaşanan her türlü ilerlemenin, şiddetin kendisinde varolan keyfiliğinden kaynaklı olarak, insanlığa karşı olarak da kullanılabilme tehlikesine de taşımaktadır. Arendt’e göre “İlerleme, geçmiş zaman süregini kesintiye uğratmaksızın açıklamakla kalmaz; aynı zamanda, gelecekte nasıl eylemde bulunmak gerektiğine dair bir kılavuz sağlar” (Arendt, 2014: 39). İlerleme hakkında “iyiye” doğru yönelen bu açıklamayı eleştirel bir başka tarif takip eder. “Bilimde ilerlemenin insanlığın ilerlemesiyle denk olmadığı bir noktaya gelmiş olmamız bir yana, bilimsel ilerleme insanlığın sonunu telaffuz edebilir hale gelmiştir” (Arendt, 2014: 42).

Arendt, şiddetin siyasal iktidar ile olan ilişkisine değinirken şiddetin, iktidarın en çok göze batan dışavurumundan daha fazla bir şey olmadığını ekler (Arendt, 2014: 45). Arendt, özellikle iktidarın güç, kuvvet ve şiddetle birlikte kullanılması bu kavramların birbirinin iç içe geçmesine neden olduğu için, kavramlar arasında ayırım yapılmasının yerinde olacağı hususu üzerinde durmaktadır. Arendt, iktidarın, tek bir kişinin mülkünde olmadığı gibi, bir grup insan tarafından, onlar adına eyleme kudretiyle

donatıldığına işaret edildiğine dikkat çekmektedir. Kuvvet ise, bireysel bir durumu işaret etmektedir. Bu bağlamda kuvvet, bir kişide içkin olan, özünde yer alan ve onun karakterine ait olan bir niteliktir. Bu nitelik başka nesne ya da başka kişilerle kurulan ilişkilerde kendini gösterebilir ama özde onlardan bağımsız olarak mevcuttur. Güç ise gündelik dilde –özellikle şiddetin kullanım amacı baskı aracı olarak amaçlandığında– genellikle şiddetle aynı anlamda kullanılmaktadır (Arendt, 2014: 54-55). Şiddet doğası ve özü gereği araçsaldır. Bu nedenle, tüm diğer araçlar gibi şiddetin de, daima amacın rehberliğine ve onunla meşrulaştırılmaya gereksinimi vardır. Bu durumda başka bir şeyle meşrulaştırılma ihtiyacındaki hiçbir şeyin, başka bir şeyin esası olamayacağı tespiti öne çıkar (Arendt, 2014: 61-62).

Siyasal açıdan şiddet oldukça önemli bir konumdur ve bu bağlamda onun önemi iktidarın korunması yönünde tahsis edilmesi ile olumsuz sonuçlar doğurabilmektedir. Şiddetin araçsal kullanımı ile ilgili olarak iktidarın şiddeti denetleyemediği veya kontrol altına alamadığı noktada amaç ve araç planı bozulabilir.

Kötülük, siyasal bağlamının dışından genellikle dinsel ve mistik anlamda tartışmalara konu olurken, insan anlayışının ve gücünün de ötesinde oldukça olağan dışı tanımlara konu olur. Kötülüğün insan eylemine konu olması ise tanımlanması, betimlenmesi ve başka insanlar tarafından anlamlandırılması oldukça güç bir meseledir. Bu açıdan kötülüğün en radikal tezahürü ise Holocaus olarak karşımıza çıkar. Bir insan eylemi olarak değerlendirildiğinde Holocaust, basit bir yanlıştan ya da hatadan çok, radikal bir kötülük eylemidir (Formosa, 2007: 58). Bu noktada eylemin nedeni ve eylemin yapılmasının haklılandırılması ayrımı söz konusudur.

Şiddeti, kötüyü ve kötülüğü eserlerinde ve felsefesinde oldukça başat bir rol atfeden Arendt'e göre, bağışlama ve bellek ilişkisi açısından öne çıkan en önemli mesele, "kötülüğün sıradanlığı"dır. Şiddetle bağlantısı reddedilemeyecek olan kötülüğün sıradanlığı, vahşeti, dehşeti, insanın araçsallaştırılmasını ve özellikle de insan yaşamının nesnelleştirilmesine açığa çıkarır. Modernite ve homojenleştirme ile bu durumun özellikle yirminci yüzyılda vuku bulması, bütün kötülüklerin sıradanlaşması ile at başı gider (Lang, 1998: 266-267). Arendt'in kötülüğün sıradanlaşması vurgusu, Eichmann davası ile ilgili olan deneyimleri ile yakından ilgilidir. Sayısız Yahudinin ölümünden ve onlara uygulanan insanlık dışı muamelelerin sorumlusu olarak yer alan Eihmann, dava

sırasında Arendt için yukarıdan gelen emirleri uygulayan sıradan bir bürokrattır. Dava sırasında onun yüzünde görmeyi beklediği acımasız, duygusuz ifadenin yerinde çaresiz ve üzgün bir insan görürken, totalitenin insanları nasıl değersizleştirdiğini, düşüncesizleştirdiğini tariff etmiş ve kötülüğün de modernite ve totalite ile nasıl sıradan hale gelebildiğini vurgulamıştır. Arendt için totaliteryanizm, insanlık durumunun yeni halini kuşatan bir tahakküm mekanizması olarak hayata geçer. Gündelik hayatın şiddetin sıradanlaşması ile kuşatması, Arendt için insanlığa karşı suçların ardında yatan asıl nedendir.

İnsanlığa karşı işlenen suçların cezalandırılması ve bağışlama/bağışlanma denkleminde ele alınması oldukça zordur. Çünkü bu suçların hukuk içerisinde sınıflandırılması, suçluların belirlenmesi ve yargılanması bilinen ve alışılan usullerden oldukça farklıdır (Günel, 2015: 136). Özellikle Holocaust konusunda yapılabilecek her türlü yargılama yetersiz kalacaktır. Bu açıdan Arendt'ten hareketle şu sorular ortaya konulabilir. Kamplarda yaşanan bütün işkencelerin, kapatılmaların, ölümlerin, cinayetlerin dışında yargılanması gereken asıl şey nedir? Suç, tüm bunları eyleme geçiren insanlarda mı, yoksa eylemlerin bizzat kendisinde mi aramak gerekir? Yaşananlardan sonra görülen davalarda genel anlamda amaçlar farklı olsa da, bu soruları hazırlayan yapısal temeller cevapsız kalmıştır. İşte bu noktada Arendt için önemli olan Eichmann'ın, Hitler'in ya da soykırımı eyleyen insanların yargılanmasının ötesindedir. Bu açıdan asıl yargılanması gereken bizzat eylemin ta kendisidir.

Bağışlama meselesi bu noktada önem taşır. Toplama kamplarında tüm yaşananlara rağmen gerçekten bir bağışlama ödevi söz konusu olabilir mi? Jankélévitch bu noktada bağışlamayı reddetme hakkından bahsederken, Arendt farklı bir çizgiden ilerleyerek bağışlama meselesinin bir özgürleşme meselesi olduğunu vurgulamaktadır. Bu sayede bağışlama, geçmişin geçmiş olarak kalmasını sağlamakta iken, aksi durumda bu hiçbir zaman bitmeyen ve her daim kendini tekrarlayan bir eylem olarak kalmaya mecburdur. Bağışlamanın mümkün hale gelmesi ise insan özgürlüğü için oldukça önemlidir (Haddad, 2007: 15). İnsanların bu bağlamda özgür olabilmeleri için bağışlamanın gerçekleşeceği o kırılma noktasında her iki tarafı da özgür kılabilen bir niyet veya rızanın ortaya çıkması gerekir. Bu sayede geçmiş geçmişte kalır ve bağışlamanın gücü tam da burada ortaya çıkar. Bu durum, yeni bir başlangıç için de önemlidir. Arendt'e

göre: “yaptıklarına bağışlanmaları sayesinde ki insanlar, özgür failer olarak kalabilirler ve sürekli kafalarını değiştirmek ve yeniden başlamak arzusuydur ki, yeni bir şeylere başlayabilme gücünü kendilerinde bulabilirler”. (Arendt, 2000: 347)

Bağışlama, insanın kendisiyle ilişkiye girdiği bir süreç olmaktan çok başkalarının da varlığını hesaba katmayı gerekli kılmaktadır. Başkalarının varlığını gerektirdiği için bu durumda başkaları ile birlikte eylemsellik içerisinde bulunmak önemlidir. Buna karşın asla bağışlanmaması gereken durumlar da söz konusudur. Buna göre Arendt düşüncesinde suç işlemek ve bilerek kötücül bir eylemde bulunma gibi durumlarda bağışlama söz konusu değildir (Arendt, 2000: 346).

Derrida ve Arendt üzerinden okunduğunda bağışlamanın iki farklı noktaya evrildiği söylenebilir. Arendt için bağışlama, insanların bilmeden veya farkında olmadan işledikleri suça yöneliktir. Bağışlama, öngörülebilir bir şey değildir, bu bağlamda suça karşılık tepki olabilecek ve devamında da eylemler çemberini ortaya çıkartabilecek her türlü ihtimali yok sayar. Bir tepkidir, ama beklenmedik bir yolla ortaya çıkar. Hem bağışlayanı hem de bağışlanana özgür kılan yeni ve beklenmedik bir eyleyiştir bağışlama. Bu açıdan bakıldığında bağışlama bir anlamda geri döndürülemez olandan, tarafları öç, hırs, nefret gibi durumların içerisine girmekten alıkoyar. Radikal kötülüğün bağışlanması meselesinde Arendt, bağışlamanın seçeneklerinden olan cezalandırma üzerinde durur.

İnsanların cezalandıramayacakları bir şeyi bağışlamaktan da aciz olmaları ve bağışlanamaz olduğu görülen bir şeyi de cezalandırmaktan aciz olmaları, insani meselelerin yer aldığı kamusal alanının son derecede anlamlı bir yapısal ögesidir. Bu, Kant’tan beridir ‘radikal kötülük’ adını verdiğimiz ve kamusal planda son derece nadir görülen patlamalarından birine maruz kalan bizlerin bile hakkında pek az bilgi sahibi olduğu suçların gerçek belirtisidir. Bütün bildiğimiz, bu tür suçları ne cezalandırmanın ne de bağışlamanın mümkün olduğu, dolayısıyla zuhur ettikleri her yerde radikal bir şekilde yıkıma uğrattıkları insani meseleler alanını ve insan gücünün kuvvelerini aşmakta olduklarıydı... (Arendt, 2000: 348)

Derrida için politikada bağışlama meselesinin karşılığı yoktur. Ancak Arendt için bağışlama politikanın konusudur. Derrida için bağışlamanın ideal hali, koşulsuz ve saf olmasıdır. Karşılığında bir şeyin alınmadığı veya talep edilmediği, kendiliğinden olan bir bağışlama her koşulun, karşılığın ötesindedir. Böyle bir bağışlamanın, limiti, miktarı, ölçüsü yoktur. Ama Arendt düşüncesinde bağışlama doğrudan politikanın bir

aracı olmasa da, yalnızca yönelik olarak ortaya çıkan kendiliğinden bir karşılıktır (Schaap, 2005: 626).

Derrida düşüncesinde bağışlama politikayı aşar. Bunun nedenlerinden *ilki*, koşulsuz/saf bağışlamanın bir araç olmamasıdır. Bağışlama tamamen “öteki”nin iyiliği içindir. Ama bağışlama bir politikaya dönüştüğünde ve nihayetinde bağışlama politikası olduğunda, bu durum, sonlandırmaya hizmet eder. Bu durumda bağışlama normların ve normatifliğin buyruğuna girer. *İkinci* olarak, saf bağışlama koşulsuzdur. Bağışlama, bir değiş-tokuş ekonomisine dahil olduğunda “bağış” karakterini yitirir ve değiştirici-dönüştürücü gücünü yitirir. *Üçüncü* olarak, saf bağışlama bağışlayıcı ve bağışlanan arasında dolaysız bir ilişkiye dahil olmalıdır; suçlu ve mağdur olarak iki tarafa üçüncü bir taraf eklenmemelidir. Söz konusu üçüncü taraf işin içine girdiğinde af, uzlaş, onarım, tazminat, kefaret gibi unsurlar da bağışlama denkleminde/ödevine dahil olmaktadır. Derrida düşüncesinde bağışlamanın saf ve koşulsuz hali ile politikanın konusu olduğunu söylemek güçtür (Schaap, 2005: 626). Çünkü saf bağışlama doğrudan ve tekil ilişkiler içerisinde olmalı ve normatif bir bağlama konu edilmeye karşı direnmelidir. Böyle bir pozisyon ancak bağışlamanın kendiliğinden kaynaklanabilir. Bu pozisyon, öngörülemezdir ve her seferinde kendisini yeniden üretir.

Arendt düşüncesinde ise bağışlama politik olarak bulunmaktadır. *İlk* olarak, bağışlama çoğulluğu varsayar. Bu nedenle bağışlama, herkese karşı aynı mesafede olduğu gibi, aynı zamanda eşitliğin konusudur. *İkinci* olarak, bağışlama bir şeyleri başlatan bir edim veya eylem olduğu için politika ile ortaktır. İnsanın eylemsellik ile mümkün olan özgürlüğü, bağışlama ile de gerçekleşebilir. Bağışlama bu yapısı ile mevcut durum için yeni bir eylemdir ve beklenmeyendir. *Üçüncü* olarak, bağışlama insanın özgürlüğünü de politik anlama yüceltir (Schaap, 2005: 627).

2.3.5. Patočka ve Sorumluluk

Jan Patočka (1989,1996), fenomenolojiden hareketle, özellikle ihtimam ve sorumluluk meseleleri üzerinde durur. Husserl ve Heidegger’in etkisiyle Patočka özellikle insanlık durumuna ilişkin krizin etkilerini araştırmıştır (Abrams & Chvatik, 2011; Petříček, 2011). Patočka’nın fenomenoloji okuması Husserl ve Heidegger kadar, Sokrates, Platon ve Aristoteles’ten beslenir.

Patočka'nın sorumluluk meselesine yaklaşımı, negatif Platonizmin kaynaklarını anlamak için hayati bir önem taşımaktadır. Patočka için sorumluluk tartışmasının doğrudan ihtimam (*care*) ile bağlantılı olduğu söylenebilir (Yalçınar, 2016b: 1299). Patočka'nın sorumluluk üzerine düşüncelerinin önemli unsurları olan ihtimam ve yaşam-dünyası kavramları, etik ve politik bağlamda birbirlerine eklenmektedirler. Bu bağlamda insanın varoluşu durağan olmaksızın sürekli hareket halinde olan bir dünyada olmakla (*being-in-the-world*) ile ilişkilidir (Evink, 2006: 257). Bu açıdan bakıldığında mevcudiyet, açıklık anlamına gelmekte ve insanın devamlı olarak kendisini dünyaya ve yine kendine açmasını ifade etmektedir. Bu açılma ise Patočka düşüncesinde üç hareket ile gerçekleşir. Yaşamın ya da varoluşun üç hareketi ile Patočka felsefesinde beden yeniden felsefe içinde konumlandırılır (Varsamopoulou, 2007: 577). Bu üç hareketten ilkinin *bağlanma* oluşturmaktadır. Bağlanma, bedensel, içgüdüsel ve duygusal bir kökleşme, doğal bir çevreye ve bir topluluğa kök salma hareketidir. Bağlanma hareketi, insanları çevreleyen dünya ile yapılan güvenli bir ittifaktır ve yerleşiklik halidir. İkinci olarak, yeniden üretim olarak açıklanan bu hareket, kişinin çalışma zorundalığını yansıtır. Bu hareket, işlevsel ilişkilerin içerisinde ve *emek* bu hareketin önemli bir faaliyeti olarak tanımlanır. Üçüncü hareket ise, açılımdır. Bu açılım, insanın dünya ile birlikte ya da dünyada-olmaklığın (*being-in-the-world*)'ın gerektirdiği şekilde kurucu bir hakikat ilişkisini açıklar. Dolayısıyla açılım, diğer bir deyişle hakikat, insan varoluşunun en önemli hareketidir. Hakikat ile insan; dünya ile ve kendi ufku ile bir bütünlük oluşturur. Böylece insan, dünyayla ve bizzat kendi varoluşuyla, kendi sonluluğu ve ölümlülüğü üzerinden bir ilişkiye girer. İnsanın dünya ve kendi ile girdiği ilişki sonucunda, insan varoluşunun özgürlük ve sorumlulukla nitelenmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır (Evink, 2006: 257).

İnsan varoluşunun bu üç hareketi arasında en önemlisi üçüncü harekettir. Açılma, gerçekle veya açılımla doğrudan ilişkilidir. Çünkü insan, gerçek anlamda dünya ile arasında bir sınır olmadan, kendi ölümlülüğünü, sınırlılığını, yerleşiksizliğini ve dünya ile birlikteliğini kavrar. Böylece insan açılımla, ilk başta görünmez olanları da keşfeder; dünya üzerindeki konumunu anlar, bunu kabullenir ve bunu dönüştürmek için de eylemde bulunur. Bu anlamda kendi varoluşunu ve dünya ile birlikteliğini kavrayan insan, bireysel olarak dünya üzerinde kendi özgürlüğünü gerçekleştirmeye de çalışır (Varsamopoulou, 2007: 585).

Kriz meselesi, Patočka düşüncesinde önemli bir yer tutmaktadır. Kriz genel olarak onun düşüncesinde modernlik ile vücut bulur. Çünkü modernlik, bilim ve teknolojinin fenomenleri bir bütünsellik içinde ele almalarını ve böylece de onları denetlenebilir hale getirmelerini ifade eder. Bu şartlarla birlikte hayatın üç temel hareketlerinden üçüncü ve en önemli hareket imkânsız kalır. İnsan devamlı olarak çalışmak zorunda olduğu ve yalnızca işlevsel ilişkilerini sürdürdüğü bir evrede sıkışır. Bilim ve teknoloji ile birlikte yükselen yeni bir tür nesnelcilik ile insanın varoluşunun hakikat ile olan bağlantısı kaybolmaktadır ve böylece de devamlı kendisini tekrarlayan bir kriz kültürü daimi olur. *Lebenswelt*'in anlamının böylesine hapsedilmesi de anlamın kaybolmasına neden olmaktadır. Bu ise ruha ihtimam göstermeye ve hakikat içinde yaşamaya önem vermeyen ve dinamizmden –değişimden ve dönüşümden- yoksun bir insan varoluşuna yol açmaktadır (Evink, 2006: 259). İnsan yaşamının üçüncü harekete geçilmemesi ile söz konusu olan, hem anlam krizi hem de eylem krizidir. Çünkü insan, kendi varoluşunu apaçık ve gerçek şekilde üçüncü hareketin başlangıcında anlamaktadır. Buna paralel olarak da, dünya üzerinde hem dünya ile hem de başkaları ile ilişki içerisine girmektedir. İnsan, bu açıdan bakıldığında üçüncü aşamada kendi sorgulamasını yapar ve böylece önünde yeni ufuklar belirir. Bu noktada fenomenlerin kendiliğindenliğinin farkındalığı ile ilişkilidir. Ancak insan, aynı zamanda kendisine, başkasına veya topluma olan yönelimini ve konumunu da kendisi belirler. Bu da beraberinde sorumluluk ve ruha özen göstermeyi getirir.

Sorumluluğun Patočka tarafından ele alınmasında öne çıkan temel nokta, ruha ihtimam göstermek üzere anlamın ve anlama çabasının önceliğine yaklaşmaktır (Yalçiner 2016b). Ancak üçüncü hareketten yoksun olan insan, modernizmin sunduğu nesnellik ile kendisini, başkasını ve toplumla olan ilişkisini sorgulamadan ve kendisini yeniden konumlandırmadan yaşamaya devam eder. İnsanın kendi varoluşunu sorgulamaması, o insanın anlamdan yoksun kalması anlamına gelir. Aynı şekilde kendi varoluşunun sorusunu üretmeyen insan, kendi yaşamına dair değiştirici ve dönüştürücü dinamiklere ve potansiyele sahip olduğunun da farkında olmayacaktır. Bu nokta, Patočka için kapsayıcı bir eylem krizini ifade eder. Sorumluluğun varoluşun anlamıyla ilişkileneceği politikanın rolünün konumlandırılması açısından da önem taşır.

Patočka'ya göre sorumluluk ve politika ilişkisi kendisini “hakikat içinde yaşama” olarak gösterir (Evink, 2006: 268). Patočka düşüncesinde sorumluluğun kaynağı, insanın varoluşunun üçüncü hareketinde, yani kendi varoluşu ve dünya ile ilişkiye geçtiği noktada ortaya çıkmaktadır (Evink, 2006:268). Bununla birlikte, Patočka için sorumluluk aynı zamanda belleği de her daim canlı tutan bir ihtimam meselesi olarak öne çıkar.

Patočka açısından sorumluluk ve ihtimam arasındaki ilişki, aynı zamanda, yalnızca anlamın konusu olan “hakikatin potansiyelitesi” ile irtibatlı değildir, aynı zamanda bu ilişki, “adalet meselesinin aktüelitesi” ile bağlıdır (Yalçiner, 2016b: 1305). Bu noktada, Patočka “ruha ihtimam göstermeyi”, “sorumluluk politikasının etiko-politik çerçevesi” olarak ele alır (Yalçiner, 2016b: 1304). Bu açıdan, varlık krizinin önemli noktalarından birisini ifade eden ruhun unutulmuşluğu, aslında “eidetik” bir özelliğin yansıması olarak belirir. Bu “eidetik” özellik, insan varoluşunda idea ve form, potansiyelite ve aktüelite arasında süregiden ontolojik bir gerilimde kendini gösterir (Yalçiner, 2013c:7; 2016b: 1305). Ruha gösterilen özen ise insanı içsel olarak değiştiren ve dönüştüren şeydir. Bu aynı zamanda da ruhun “gerçek”le olan doğrudan ilişkisinin sahici bir varoluşa doğru yol alması ile de ilişkilidir.

Patōcka felsefesinde sorumluluk sorusu, insan varoluşunun cevabı niteliğini taşıırken, aynı zamanda başkalarına karşı evrensel bir sorumluluk içinde olma haliyle de ilgilidir. Bu nokta, aynı zamanda, insanın sonluluğunun getirdiği acı ve sıkıntıların da kutsal bir şeye dönüşmesini sağlamaktadır (Matustik, 2007: 51). İnsanın sonluluğu, başkaları karşısındaki ve onların üzerindeki sorumlulukları sayesinde daha büyük ve kutsal bir amaca bürünmektedir.

Sorumluluğun anlamının ne olduğuna dair en önemli izlerden birisi ise tam anlamı ile “insan” olma hali ile doğrudan ilişkilidir (Chvatik, 2011: 267). Patočka, bu önemli kırılma noktalarının ve soruların cevaplarını Antik Yunan felsefesinde aramaktadır. Bu bağlamda Patočka (1989), özgür ve sorumlu bir ruh olarak insanın kendi payına düşen her şeyi yerine getirme zorunluluğunda olduğu sonucuna varır. Aynı şekilde varoluşun üç hareketini de deneyimleyen ruh, kendi kaderini ve buna paralel olarak da kendi yolunu seçebilme kapasitesine de sahiptir (Chvatik, 2011: 270).

Bu noktada neredeyse birçok sorunun önemli bir unsuru olan “iyi” ideası, ruh ve sorumluluk meselesinde önemli bir noktada yer almaktadır. Bu şekilde “iyi”, Hristiyan öğretisinden kaynaklı olarak aşkınsal bir konumda bulunmaktadır. İyi’nin konumlandığı aşkınsallık, insanın varoluşunu aşar ve insanın anlayışının ötesinde kalır. İyi’nin aşkınsallığı insanın sonluluğunu aşarak, sonsuz Tanrı düşüncesi ile bütünleşir. Hristiyan öğretilerinde aşkınsal boyuta bürünen “iyi” Tanrı’nın sonsuz yardımsever veya iyiliksever olması ile karakterize edilir. Ölümlü olan insan, sonsuz iyilik sahibi olan Tanrı karşısında ne kadar çaba sarf ederse etsin, her zaman suçludur. Sonsuz ve aşkınsal biçimde iyi olan Tanrı karşısında ölümlü insan arasındaki ilişki her zaman asimetriktir. Tanrı karşısında ölümlü ve suçlu olan insan ise kendi varoluşunun getirdiği sıkıntı ile yüzleşmektedir. Kendi varoluşundan kaynaklanan bu sıkıntı karşısında insan, yaratıcısı olan Tanrı ile doğrudan ilişki kuramamaktadır. İnsan, kendisini aşkın Tanrı’nın gözünden gördüğünde ise, her zaman için bir günahkârdır ve O’ndan günahları için bağışlanmayı talep eder. Ruh, ölümlü insan ile aşkın, sonsuz iyi olan Tanrı arasında içten ve samimi bir ilişkinin tek yoludur. Bu anlamda da gizli olduğu kadar kutsaldır. Bu ilişki ile birlikte insan, kendisini Tanrı’nın gözünden gördüğü ve onunla doğrudan ilişki kurması ile birlikte bir birey olur. Patočka’dan aktaran Chvatik’in de vurguladığı üzere, ruh insan ile Tanrı arasında kurulan ilişkinin kutsal ve gizli unsuru olarak karşımıza çıkar (Chvatik, 2011: 271). Sonsuz ve aşkınsal bir iyilik sahibi olan Tanrı karşısında insanın daimi olarak günahkâr ve borçlu olması sorumluluğun da kökenidir. Bu nokta, Patočka’nın bağışlama tartışmasına bağlandığı noktayı da açığa çıkartır.

Derrida, Patočka’nın sorumluluk meselesine getirdiği onto-teolojik bağlamı özellikle Heidegger üzerinden okuyarak varlığın potansiyel ve aktüel vasıflarına referansla ele alır (Yalçın, 2013a). Bu onto-teolojik okuma açısından din, sorumluluğun ne olduğuna dair bir yol haritası sunar (Hagedorn, 2011: 247). Oysa, bu noktada onto-teolojinin konumu önemlidir. Sorumluluk özünde, karar süreci barındırırken aynı zamanda da bireysel bazı fedakârlıkların yapılmasını da öngörmektedir. Sorumlu bir eylem, sorumlu bir bireyin bütün olarak yapıp eylediklerini kapsar. Dinsel öğelerle iç içe geçmiş sorumluluk, Patočka’nın izini sürdüğü şekilde Antik Yunan mirasını devralan Hristiyanlık öğretisinde dönüşmüş ve değişmiş şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu noktada din, öncelikli olarak ahlak ya da ahlaklılık olarak ortaya çıkmaktadır. Ahlak ise, iki farklı uçta yer alan uhrevi/kutsal/sonsuzun ve insan olmanın ne anlama geldiğini

ayırabilen ve bunlara da karşılık verebilen sorumlu bir bireyin yansımasıdır. Bu noktada Platonik bakış olan idealar dünyası kutsallığı anlamlandırırken, sonluluğun dünyası ise Hristiyanlık olarak ele alınmaktadır (Hagedorn, 2011: 249).

Derrida'nın Patočka okumasında temele aldığı üç anahtar kelime vardır; sapkınlık, gizem ve sorumluluk. Derrida *The Gift of Death* 'te, sorumluluğun gizlilikle ve daha da ötesinde kutsal olanın gizemi ile ilişkisi olduğunu vurgulamaktadır. Bunu yaparken de Patočka düşüncesinde yer alan kutsallık öğelerinin idea ve formlarını ayrıştırmaktadır. Bu bağlamda sorumluluk ile din arasındaki ilişkiyi ilk aşamada Patočka'nın şeytani olarak nitelendirdiği unsurların gizem olmaları ile ilgili iz sürmektedir. Bu noktada, Patočka'da hareketle Derrida, aporetik bir sorumluluk imkânını sorgulamaktadır (Derrida, 1995: 2). Bu sorumluluk bağlantısını Levinas'la irtibatlı olarak geliştirmek mümkündür. Başka olan ile karşılaşılın ilk an başkasının *öteki* olarak tanındığı andır, *ben* ise ötekinin varlığını tanıdığı an onun varoluşuna katılır, bu katılım ötekine karşı bir etik ve sorumluluk buyruğunu yükler. Bu yüzden sorumluluk, tek başına, varoluşun kriz halinde olma haline verilen bir karşılık olma özelliği taşır.

Derrida'nın Patočka okumasında iki önemli nokta olan gizem ve sorumluluk açıklaması oldukça güçlü bir şekilde birbirlerine bağlıdır. Derrida'nın da vurguladığı üzere, sorumluluğun tarihi dinin tarihi ile bağlıdır. Açıklanmasının güç olması bir insanın sorumlu olması, özgür olması veya bir bakıma yetkin ve yapabilme yetisinin olması koşullandırılma veya koşullu olup olmasından kaynaklanmaktadır. Dinin tarihinden bahsedildiğinde koşullu olma söz konusudur, ama sorumluluktan bahsedildiğinde ise sorumlu olarak verilecek kararlar, insana verili normlar tarafından sunulmayacak şekilde ortaya konulmalıdır. Derrida düşüncesinde koşulluluk sorusu oldukça önemli olmakla birlikte bu koşullar bir sistem, kültür, politika ve kurum ya da din tarafından sunulduğunda saflık kaybolmakta, kavramın kendisi de ortadan kaybolmaktadır. Bu bağlamda sorumluluk da veya sorumlu bir karar da karar verilemezlik sürecinden geçerken, koşul söz konusu olmaksızın gerçekleşir (Derrida, 1995: 5-6). Sorumluluk, aşkınsal “iyi”nin artık aşkın olmadığı ve kişinin “öteki” ile sonsuz bir ilişkiye girdiği ve bütün olasılıklara açılımlandığı, öteki'ne cevap verdiği anda gerçekleşir (Derrida, 1995: 50). Patočka düşüncesinde sıklıkla yer alan ve ölümlü insanın bireye dönüştüğü aşkınsal ve sonsuz iyilik sahibi olan tanrı ile kurduğu ilişki, Derrida düşüncesinde kişinin “öteki”

ile girdiği ilişkide gizemli bir şekilde sorumluluğu imkânlı kılar. Bu nokta, sonsuz iyiliğe yönelen eylemin gerçekleştirmesi amacına dönüşür. Sonsuz iyilik ve sevgi sahibi olandan, sonlu insana geçen bu sonsuz iyilik ve sevgi, başkasına karşı duyulan sorumluluk düşüncesinde imkân bulur. Bu imkân, başkasına olanak tanındığında ortaya çıkar, sonsuz sevgi ölümlü bir insandan gelir ve yine başkasına yönelir. Ancak yine de sorumluluk tekillik gerektirmektedir.

Derrida, özellikle sorumlulukla beraber ele aldığı adalet kavramının da herhangi bir şekilde dinsel, kültürel veya politik geleneğe bağlanmaması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu açıdan, sorumluluğun evrensel ve saf bir yapısının bulunamayacağını söylemek mümkündür. Patočka'nın sınırlı sorumluluk düşüncesine karşılık, Derrida'da sonsuz sorumluluk düşüncesi mevcuttur. Bu bağlamda sevgi ve iyilik yine bir başkası tarafından "bana" gelmekte, ancak adresi ise yine bir başkası olarak kalmaktadır. Bu noktada, Hristiyan teolojisi ile onto-teoloji arasında bir geçişkenlik söz konusudur. Sorumluluğun sonsuz olması aynı zamanda insanın ilk günahıtan beri suçlu olmasını da kapsar. İnsan bu bağlamda günahkâr olduğu kadar sorumludur da. Bir insanın bir başka insana duyduğu sorumluluk asla bitmez, sorumluluğu eşsiz ve zorunlu yapan da budur. Sorumluluk sınırsızdır ve başkasına dair yüklenilen sorumluluk her yerine getirildiğinde, bu sorumluluk bir başkasına yönelik olarak yerine getirilmediği için insan aynı zamanda üzerinde bir *lanetin* ya da *hayaletin* dolandığını düşünebilir. Derrida'nın ifadesiyle: "Bana tekiliğimi, adımlı, ölümü ve sonluluğu veren aynı zamanda bir bağış olan sonsuz iyilik karşısında da beni eşitsiz yapandır. Bu da sorumluluğun ilk görünümüdür" (Derrida, 1995: 51).

Sorumluluk başkasına devredilemeyecek bir tekillik gerektirmektedir. Ancak buna karşılık, sorumluluk başkasının ne verdiği, söylediğine ya da yaptığına bakmaksızın sonsuz iyilikten kaynaklanarak iyi olmayı da gerektirir. Sorumluluk tekil bir başkalığın çağrısında ortaya çıkar. Derrida düşüncesinde sorumluluğun sonsuz olması bir insanın karşılık vermesi gereken sonsuz ötekilerden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda herhangi birine karşı veya tek bir ötekine karşı sorumlu olmak, diğerlerine karşı olan bireysel sorumluluğu ortadan kaldırmamaktadır. Ancak birine karşı olan sorumluluk yerine getirildiğinde, diğerlerine karşı olan sorumluluk haklılaştırılmayacak şekilde feda edilmek zorundadır. Ancak insan sonlu bir varlık olarak, bir varolan olarak sonsuz olan

başkalarının çağrısına karşılık veremez. Ama yine de sorumlu insan her ötekiden eşit derece sorumludur. Sorumluluk asla tükenmez ve asla devredilemez olduğu gibi hiçbir seçim yeteri kadar iyi değildir ve yerine getirilen sorumluluklar hiçbir zaman yeterli olmayacaktır. Yine de sonsuz sorumluluk düşüncesi insanı, mutlak öteki ile bağlayan önemli bir bağıdır. Çünkü sorumluluk, ötekinin çağrısına kulak vermek ve hesapsızca karşılamaktır. Patočka'nın Derrida'nın sorumluluk tarifi üzerindeki etkisi, özellikle belleğin dışavurumunun onto-teolojik irtibatıyla ilgili olarak öne çıkmakta ve sözü edilen hesapsız bir karşılama imkânını ortaya koymaktadır.



3. BÖLÜM

ÇAĞDAŞ SİYASET FELSEFESİNDE BAĞIŞLAMA/BAĞIŞLANMA

3.1. BAĞIŞLAMA/BAĞIŞLANMANIN TEZAHÜR HALLERİ

3.1.1. İnanç

İnanç meselesi ele alındığında, aynı zamanda, bir askıya alma, erteleme durumu söz konusu olur. Askıya alma eylemi ister basit bir formda, isterse de belirli ve kurallı bir sistem içerisinde ortaya çıksın, inanç her türlü bilgiyi ve kesinliği askıya alır ve onları erteler. İnanç, herhangi bir şekilde kendisinden başka formu olsun ya da olmasın bilgiye ya da kesinliğe, mutlaklığa indirgenemez ve hesaba katılamaz (Dick & Wolfreys, 2013: 15). Bu nokta, Derrida düşüncesinde bağışlama ve bağışlanmanın bellek ile ilişkisi açısından kurucu önem taşır.

Derrida, inancın dekonstrüksiyonu üzerinden belleğin farklı tezahür hallerini ele alır. Bu nokta, kavramların, varoluşun, egemenliğin, devletin hatta insanın kendisinin bile, kesinlik bağlamlarından soyutlanması gerekliliğine dayanmaktadır. Kavramlar üzerinden bu soyutlama ele alındığında, *şeyler kendileri için var-olmaya devam edebilirler*. Herhangi bir üst söylem ya da kurumsal ya da araçsal çıkar veya beklenti olmadan bir *bağış-lama, konuk-sever-lik, dost-luk, sorumluluk* ve de *etik* ancak bu sayede mümkün olabilir.

Derrida'nın inanç meselesine ilişkin fikirlerinin şekillenmesinde Heidegger önemli bir figürdür. Heidegger üzerinden ifade edildiğinde inancın tasavvur edilemezliği onun mantıksal olarak eksik ya da yoksun olduğundan kaynaklanmaz, bu onun yapısından veya varoluşundan ileri gelmektedir. Bu bağlamda inanç anlaşılabilir bir şey değildir (Vedder & Heiden, 2014: 431). Ve bir bakıma bilgi veya akıl, ilme doğru yol aldığı anda düşünce yani felsefe *ulvî olanı* terk eder. Buna göre; “Tanrılığın menşei, kendisini insanoğlunun ilmine teslim edince, düşünce, tanrıların terkinde tecrübe eder” (Heidegger, 2010: 11).

Heidegger düşüncesinde inanç ile Tanrı arasındaki ilişki günah ile mevcuttur. Günah, yalnızca inanç ile anlamlı hale gelmektedir; yalnızca inanan kimse günahkâr olarak varolabilir ve böylece de Tanrı sahneye çıkar. Bununla beraber “günah”ın ne olduğuna dair bir izah getirilebilir. Bu nokta, Dasein’a dönülerek, bizzat Dasein’ın ontolojik varoluşsal karakteristiği olarak ortaya çıkar. Varlığın, varoluşsal karakteristiğinde Dasein suçlu olarak belirlenmiştir. Bu suçluluğundan ve suçundan ayrılıp, aydınlığa yönelmenin yolu ise suçluluğun anlaşılmasından geçmektedir. Suçun anlaşılması ve Dasein’ın aydınlığa doğru olan yolcuğu Tanrı’nın onu bağışlamasından geçmektedir (Vedder & Heiden, 2014: 432). Günah ve ona bağlı olarak suç ve suçluluk Tanrı’ya giden yolun ve sonrasında da Dasein’ın varoluşsal-ontolojik karakteristiğinin ortaya konulmasında önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Heidegger inanç ve din meselelerine oldukça dikkatli yaklaşmakla birlikte bunların Dasein ile olan bağı ve ilişkisi yönünden incelendiğinde ontolojik ve varoluşsal olarak bu kavramlarla arasında mesafe koymuştur. Bu bağlamda ontolojik anlayış nötrdür ve dini inançtan da soyutlanmıştır. Varlık ve inanç arasındaki ilişkinin ne’liği, niteliği Heidegger için sorulması gereken bir soru veya izi sürülmesi gereken bir bağlantı olarak varolmaz (Vedder & Heiden, 2014: 434).

Derrida *Faith and Knowledge* metnine başlarken “din”den nasıl söz edilmesi gerektiğinden bahseder. Derrida’ya göre yalnızca tekil olarak ‘din’den bahsedilmesi ve söz konusu ‘din’den mümkün olan bütün soyutlamaların yapılabildiği kadarıyla yapılması gereği önemlidir (Derrida, 2002a: 42). Bu noktada asıl önemli olan inanç ve din arasındaki ilişkiyi kökten sarsmak Derrida’nın sıklıkla işaret ettiği şeydir. Çünkü dinden bahsederken bile kim olursa olsun onunla ilgili edilecek her söz, ortaya atılacak her tartışma geri planında ‘din’e dair nereden kaynaklandığı belirlenemeyen bir ‘inanç’la ilişkilendirilmektedir (Derrida, 2002a: 44). Bu ‘inanış’ beraberinde dinin farklı şeylerle olan ilişkisine ve bağlantısına da kılavuzluk etmekle birlikte dini doğrudan felsefenin ve siyasalın konusu yapacak odak noktasını da oluşturmaktadır. Derrida bu bağlamda dinin inanç yoluyla dil ile ve bahsi geçen millet ile ilişkisi olduğunun vurgusunu yaparken, dini toplumsal, siyasal, ailevi, etnik bağlamdan ya da halktan, topraktan, yurttaşlıktan ve nihayetinde de devletten ayrı düşünmenin olanaksız hale geldiğini vurgulamaktadır.

Ahlaki din, hayatın iyi sürdürülmesi ile ilgili iken düşünümün dahil olduğu inanç, temelde tarihsel bir vahye bağlı olmadığı ve böylece de akılcılıkla örtüştüğü için *logos*'un ve bilmenin ötesindeki iyi niyeti koruyup kollar ve dogmatik inançtan da tamamen ayrılır (Derrida, 2002a: 52). Ancak inanç oldukça farklı bir yapıya sahiptir. İnanç, öncelikle kurucu bir edim içermektedir ki bu da sosyal bağların, anlaşmaların, kurumların, anayasanın, egemenliğin, devletin oluşmasını sağlamaktadır (Miller, 2013: 29). Bu açıdan bakıldığında inanç yalnızca din ile olan birlikteliğinden de öte insanın politik olarak sistem içerisinde var olmasını ve sisteme ve kurumlara karşı da güven duymasını ve bu kurumların işlemlerini sağlamaktadır.

Dekonstrüksiyon'un buradaki etkisi ise, öteki için hazırlanmaktır. Dinin başka şeylerle olan ilişkilerinin mevcut bağlamlarının bozulması ile ötekine yer açmak, onun keşfedilmesine ya da yaratılmasına olanak sağlamaktır. Bunun için kurulu sistemleri sarsmak, verili temelleri yerinden etmek gereklidir. Ancak böylece öteki'nin gelişine "gelecek"i planlamadan veya bir program hazırlamadan imkân verilebilir. Derrida'nın dini dekonstrüksiyona uğratmasının nedeni ise alteriteye daha fazla açık olma çabası olarak tariff edilebilir. Ne zaman, hangi şartlar altında, kimin veya neyin, kısacası hiçbir şekilde belirlenmemiş, herhangi bir beklenti ufkunun mümkün olamadığı ötekinin gelişi için de Derrida, dini mümkün kılan ve aşkınsal bir yapıya kavuşturan tanıklığa ve inanca, dini gelenek ve miraslara, dekonstrüksiyon ile bir adım uzak veya mesafeli durmaktadır. Bu bağlamda mesihsel inanç öngörülemez olanı bekler, gelecek ise olabildiğince kör bir bakış gerektirmektedir. Çünkü bu bekleyiş için inanç gerekir. Burada öne çıkan nokta, neye inanç gösterildiği bilinmeden inanmak olarak öne çıkar, inanılan şey bilinmese de inanma edimine devam etmek gerekmektedir (Evink, 2004: 317). İnanç, inanmanın imkânsız olduğu noktada inanç haline gelir. En kötüsüne tanık olunduktan sonra her şeyin iyi olacağına dair inanç kendisini en imkânsız anda gösterir ve gelecek-olanın iyi olacağına dair düşüncenin filizlenmesini sağlar (Caputo, 2014: 472). Bu açıdan bakıldığında Derrida'nın üzerinde durduğu "inanç" belirlenmiş bir inanıştan, dogmalardan oldukça farklı bir varoluş tasvirine dayanır. Bu nokta, bağışlama ve bağışlanma tartışmasını saran gelecek-olan tarifi için olduğu kadar, Derrida'nın bu tarife atfettiği sorumluluk bağlamı için de kurucu önem taşır.

Gelecek-olan beraberinde bir vaat taşımaktadır. Burada öne çıkan vasıf, hakikati söyleme vaadidir (Derrida, 2002a: 66). Din, Derrida düşüncesinde tekil olmaktan çok çoğul bir perspektif içinde ele alınır. Bunun nedeni ise birden fazla din olması değil, daha çok dinin kaynaklarının birden fazla olmasıdır. Bu kaynaklardan en önemlileri inanç ve kutsaldır (Vedder & Heiden, 2014: 430). Bu bağlam, dinin kaynaklarından birisi olan “hakikat”e duyulan inancın önemini de ortaya koymaktadır. Derrida özellikle bağışlama tartışmasını da kapsayacak biçimde, hakikate duyulan inancı ortaya koyarak, hem tekil olarak “insan”a hem de o insanın ait olduğu topluluğa seslenmektedir (Naas, 2009: 188). Öteki’nin ulaşılabilir olabilmesi için hem inanca hem de bu inancın temelleneceği bir kutsallığa gereksinim bulunmaktadır (O’Connor, 2007: 305).

Derrida inanç konusunda alternatif bir yol sunmaktadır. Ona göre: “Şunu ayırdetmek gerekir: İnanç her zaman dinle ya da bambaşka bir şeyle, teolojiyle bir tutulmamıştır, tutulmayacaktır da. Her tür kutsallık ve her tür azizlik, terimin dar anlamıyla dinsel olmak zorunda değildir” (Derrida, 2002a: 48). Bu noktada Derrida’nın inanç tarifi, belirleyen önemli bir noktanın Heidegger ile irtibatlı olarak ele alınması yerinde olur. Heidegger ve Derrida’nın inanç ve kutsal konularında birbirlerinden ayrı noktalarda yer aldıklarını söylemek mümkündür. Heidegger düşüncesinde kırılmaz veya değişmez olarak yer alan kutsal, düşünceyi aydınlığa çıkaran bir unsur olarak yer alır. Tazmin, ödeme, tazminat, kefaret gibi kavramlar Derrida düşüncesinde Heidegger’in etkisiyle şekillenen inanç ve günah arasındaki ekonomiyi anlamak açısından önemlidir.

... çöl içinde bir çöl, ötekini olanaklı kılan, onu açan, oyan ya da sonsuzlaştıran bir çöl. En uç noktadaki soyutlamanın vecdi ya da varoluşu. Bu yolu ve içi olmayan “çölde” yönleri belirleyecek şey, yine bir religio’nun ve bir relegere’nin olabilirliğidir; bu doğru ama sorunlu ve kuşkusuz sonradan yapılmış bir etimoloji olan religare’nin ‘bağ’ından önce, oldukları haliyle insanlar arasındaki ya da insan ile Tanrı’nın tanrısallığı arasındaki bağdan önce... Heidegger’in sözünü ettiği şu kavram; kararın ya da ötekine bağlanmak için kendine bağlanan onamanın (relegere) güvencesindeki tekrarlamaya duyulan saygı, bunun sorumluluğu. Bunu toplumsal bağ, genel olarak öteki ile bağ olarak adlandırabilirsek de, bu emanetçi ‘bağ’ her türlü belli topluluktan, her tür pozitif dinden, her tür onto-antropo-teolojik ufuktan önce olmalıdır. Bu bağ her türlü toplumsal ya da siyasal belirlenimden önce, her tür öznelerarasılıktan, hatta kutsal (ya da aziz) ile dindışı arasındaki zıtlıktan da önce, saf tekillikleri birbirine bağlıyor olmalıdır. Bu çölleştirmeye benzeyebilir, böyle bir tehlike su götürmez, ama bu çölleştirme tehdit eder görüldüğü şeyi aynı hamle ile olanaklı kılabilir. Çöl soyutlaması bizzat bu yolla, başından savdığı her şeye yol açabilir. Dinsel’in çekilmesi ya da geri çekilmesindeki belirsizlik ya da çift anlamlılık, soyutlanması ya da indirgenişi buradan ileri gelir (Derrida, 2011: 25).

Dinin diğerk kaynağı olan kutsal, Derrida'nın bahsettiğı dinin çekilmesini belirleyen ve bu çekilmeyi zararsız kılan şeydir. Bu çekilme durumu, ekonomik, teknolojik ve sosyal değişimlerle birlikte gerçekleşmiştir. Bu alanlardaki değişimlerden kaynaklı olarak insanların dilleri, toprakları, milletleri ve topluluklarıyla olan kökleri sarsılmış ve bu sarsılma ile birlikte din de geri-çekilme sürecine girmiştir. Ancak Derrida'nın da vurguladığı üzere bu süreç, geri-çekilmeyi ortaya çıkardığı ölçüde, aynı zamanda da dinin dönüşünü de söz konusu etmektedir (Vedder & Heiden, 2014: 439). Dinin dönüşü, bir bakıma onun tekrarlanmasıdır (Caputo, 2014: 471).

Derrida için inancın belirleyiciliğı, gelecek-olan'ın özellikle koşulsuz bir bağışlama ile irtibatlı hale gelmesi açısından önemlidir. Bu noktada olması gerekenden hareketle, aslında olanlardan bahsederken insanoğlunun ilerlemesinden ve bunun din üzerindeki etkilerinden bahsederken artık teknoloji ve teknolojinin ürünleri olmaksızın dinden bahsetmenin imkansız olduğunu da vurgulayan Derrida için dinden konuşmanın olanaklı olabilmesi için dijital kültür, jet ve TV'yi içine alan yeni bir teknolojik ve kültürel bağlamının mümkün hale gelmiş olması gerekir (Derrida, 2011: 31-32). Hangi din olursa olsun adlarının duyulması için öncelikle teknolojik olarak belirli bir düzey ve gelişmişlik gereklidir ve din artık insanın dünyasında değil, onun toprağında konuşulmaktadır. Ancak bütün bunlar dinin tarihe, bugüne ve şimdiye yönelmiş olduğunu işaret ederken, ebedilik, sonsuzluk, yücelik ve kutsallık oldukça geri planda yer almaktadır.

Dine bağlı olarak dinselliğin yeniden ele alınması Derrida'nın bağışlama ve bellek ilişkisine yaklaşımını temeller itibariyle belirleyen bir öneme sahiptir. Dinsel olanın temel özellikleri bu çerçevede, etiğ, hukuksal olana, siyasal olana ya da iktisadi olana ait olan şeylerden kavramsal olarak ayrıştırılır. Bu bağlamda hukuksal, etik ve siyasal kavramlarla birlikte egemen devlet, özne-yurttaş, kamusal ve özel alan gibi kavramlar, belirli bir dinsel inanışın mirasçıları oldukları için din her ne kadar tarihsel bağlamından soyutlandırılmış olsa da; her zaman, bir "dinsellik" mirası, özellikle de kutsallık mirası barındıracaklardır (Derrida, 2011: 35).

Dinselliğin sınırlarının belirlenmesi mümkün olduğu kadar dinin de sınırları belirlenebilir ve konsepti de ayrılabilir. Bu sınırlarını çizme işleminde daha önce

bahsedildiği üzere dinin iki önemli kaynağına tekrar dönmekte yarar vardır. Bu bağlamda inanç ve inancın deneyimi açısından, dokunulmamışın ve kutsallığın deneyiminden söz etmek gerekmektedir. İnancın deneyimi, “inanma ya da inanılabilirlik, iman etkinliğinde güvenceli ya da güvenilir olma, sadakat, körü körüne sadakate çağrı, her zaman kanıtın, kanıtlayıcı aklın, içgüdünün ötesinde duran şahitlik”tir (Derrida, 2011: 41). Kutsallık ve inanç, dinin iki kuvvetli kaynağıdır. Ancak bu ikisini birbirlerine indirgemek ya da birbirlerinin yerine kullanmamak gerekir. Buna göre bir ön tanım olarak dinden bahsedildiğinde Derrida:

Din hakkında ne kadar az şey biliyor olsak da en azından dinin cevap ve buyrulmuş kurala bağlı sorumluluk olduğunu biliyoruz, din ham ve soyut özerkliğe sahip bir irade eylemi içinde kendini özgürce seçmez. Kuşkusuz, özgürlüğü, iradeyi ve sorumluluğu içerir, ama özerklik olmadan iradeyi ve özgürlüğü düşünmeyi deneyelim bir kez. İster kutsallık, ister kurban edilirlilik, isterse iman olsun, diğeri yasa yapar, diğeri yasadır, diğesine teslim olmak gerekir, büsbütün diğesine ve bambaşka olana (Derrida, 2011: 42).

Dinden bahsetmenin zorlukları bir tarafa onu olabilecek bütün tarihsel ve kültürel bağlamlarından soyutlamak oldukça güçtür. Çünkü din ve ona da bağlı olarak neredeyse düşünülmemiş, kendiliğinden otomatikleşmiş bir yapı arz eder. Bu nokta onu özgüllükten hem koparan hem de özgüllüğe bağlayan bir soyutlama hareketi ile devamlı olarak tekrarlanır. Bu sayede hem dışlanan hem de yinelenen bir durum ortaya çıkar. Bu açıdan, kökünden ayırmanın kendisi gerçekleştiği ölçüde, bir kökleşme de söz konusu olur. Bütün dinler ve onların otorite merkezleri, dinsel kültürler, devletler, temsil ettikleri uluslar ya da kavimler eşitsiz ama sınırsız bir erişime sahiptir. (Derrida, 2011: 51). Bu noktada dinin ve dinsel olanın dönüşü bir egemenlik yayılımıdır. Ancak din, bu yayılımda kendi kendine tepkime haline girer ve kendi bağışıklığında kendisini yıkmaya başlar. Kendine karşı, varoluşunda saklı olan tehdide karşı, panzehirini üretir, böylece öz-bağışıklık gücünü de bu panzehirle kendinde saklı tutar. Bağışıklığı ile birlikte, kutsal olan her daim korunur, ama bu korunmanın sınırları kendi varoluşunu da kapsar ve simgesel olarak bir intihar girişiminde bulunur.

Kutsal, dokunulmamış olanın dünyasallaştırılması sürecinde dinin ve dinsel öz-bağışıklığı Derrida’nın deyimi ile korkutucu ama kaçınılmaz bir mantık sergilemektedir. Dinselin kullandığı tele-teknobilimsel ve eleştirel sözde “aydınlık”lar güvenilirliklerini destekleyemeyecekleri gibi inancın anlamının anlamsızlaşmasında ya da

gündelikleşmesinde önemli etken olmaktadırlar. Bu noktanın özellikle bağışlama meselesi açısından önemi, bağışlamanın araçsallaşmasını derinleştiren sonuçları ortaya çıkaran bir yapısal kriz hali olarak özetlenebilir. Bu kriz halinin yapısal niteliği, aslında saf bir bağışlama imkânını da ortadan kaldıran bir durumu işaret eder.

Bunlar derin bir yapıyı ama aynı zamanda kendinden korkmayı, bağlı olunan şeye karşı tepkiyi maskelerler; tele-teknobilimsel makinanın sürekli ürettiği yerinden çıkma, elinden çıkarma, yerinden etme, kökünden koparma, dilden arındırma ve mülksüzleşme. Duygulardaki tepkisellik, bu hareketi yine ikiye bölerek kendi ile karşı karşıya getirir... makinaya tepki hayatın kendisi kadar otomatiktir. Bağışık kılma hareketi ise dini, dinsel toprağa, kana, aileye ve ulusa uyduran şeydir (Derrida, 2011: 53).

Din ve tele-teknobilim arasında hem uzlaşma hem de çatışma söz konusudur. İkisi de birbirlerini onayladıkları yerde belki de aynı anda birbirlerine tepki verebilirler. Din bir açıdan bakıldığında dünyasallaşma hareketi içindedir. Dinsel olanın kutsal olanı kullanması ile din piyasaya hakîm olmaya başlar, sermayeyi ve tele-medyaşan bilgiyi üretir; bunlar ile bütün olur ama onları yönetir ve işletir. Buna paralel olarak, onlara karşı tepki içerisinde olur; kendi hakikatinden ve hakikiliğinden kaynaklı olarak simülasyonlarına savaş açar. Kendisini yayımlayan, dağıtan şeylere kendi bağışıklığını ve kutsallığını korumak adına savaşırken, kendisi ile de çelişkiye düşer. Bu noktada din, varolduğu günden itibaren devamlı savaş içinde olduğu radikal kötülüğün olasılığını da kuvvetlendirir ve dinin verdiği savaş simülasyonları ile verdiği savaştan daha da büyük bir yayılıma kavuşur (Derrida, 2011: 54). Radikal kötülük olasılığı, dinsel olanı hem yıkar hem de kurar. Bu nokta ise, her türlü araçsallaşmanın ötesinde tanımlanan bir saf bağışlama imkânını ortadan kaldırır. Bağış ekonomisinin inanç ve dinle irtibatı, bu nedenle, yapısal bir kriz alanı olarak karşımıza çıkar. Derrida düşüncesinde bu krizin bir diğer yapısal yansımasını devlet üzerinden okumak mümkündür.

3.1.2 Devlet ve Egemenlik

İnsandan üstün ve yapay bir şekilde kimliklendirilmiş ve konumlandırılmış olan insan, yaşamın olduğu kadar devletin de kaynağıdır. Karmaşa durumunda insanların hayatları tehlikede iken Leviathan'ın sahip olduğu egemen güç ile insan yaşamı güvence altına alınırken; aynı şekilde modern devlet de egemenlik üzerinden kurumsallaşır. Bütün bunları mümkün kılan, insan ile bütünleşmiş ve insandan daha üstün bir egemen olan

Leviathan ile kurulan örtük bir temastır. Bu temas, Derrida için dekonstrüksiyon açısından mutlaka dikkate alınması gereken ikili bir duruma işaret eder.

... daha önce ulus-devletin çökmesi veya yaşadığı krizler ile ilgili söylediğim hiçbir şey beni Devlet'e ihtiyacımız olduğunu düşünmekten alıkoyamaz, ben Devlet'e karşı değilim. Ben devlet'in egemenliği ve kökenleri –ki aslında kendisi teolojiktir- hakkında sorular soruyorum. Bana göre, içinde yaşadığımız politik olanın ianin, hatta Devlet düşüncesinin bile dini kökenleri hakkında sorular soruyorum. Fakat bu soruları sorarken, Devlet'e duyulan ihtiyacı toptan reddetmiyorum. Devlet bazı koşullarda –ve her seferinde değerlendirilmesi gereken işte bu koşullar, birinin kendi sorumluluklarını üzerine alması da bu koşullara dahil- belki de sekülerliği veya dindar cemaatlerin yaşam tarzını garanti altına alabilir. Devlet ekonomik güçlere, sömürücü ekonomik yoğunluklara, ekonomik güçlerin uluslararası baskılarına karşı çıkabilir. Sonuç olarak, durmaksızın egemenliği, aslında dini olan kökenleri, sorgulanıyor olsa da, ben Devlet'in kendi içinde kötü olmadığına inanıyorum ve işte zor olan da bu, ismine yapı-söküm dediğim şey, her ikisini de aynı anda yapmak: mesela bir yandan Batı düşüncesini, özellikle Avrupa düşüncesini kuran politik kavramların teolojik şeceresi hakkında sorular sormak, öte yandan da belirlenmiş ve belirlenebilir bağlamları korumak, sorgulanma ve yapı-söküme uğratılma sürecindeki bu kavramların hayatta kalması (Derrida & Şerif, 2016: 73-74).

Devletin egemenlikle olan ilişkisi çok önemli iki noktanın vurgulanmasını gerekli kılar. Bunlardan ilki egemenliğin kendisini korku ile kurması, ikincisi ise güçlü olanın egemen olacağı iddiasının bu durumu desteklemesidir (de Ville, 2012: 360). Güçlü olan haklıdır, dolayısıyla gücünden doğan hak ile egemendir. Bu durumda egemenin kimliği ne olursa olsun; ister bir kişi, ister bir 'halk' veya 'ulus', bir noktada egemenlikten kaynağını alan ve haklılandırılmış bir güç ile şiddet meşru kılınabilir. Bu nokta, saf bir bağışlama imkânını her zaman ortadan kaldıran bir araçsallaşma bağlamı olarak güç ve şiddetin kuruculuğunu ifade eder.

Güç, egemen, devlet, şiddet ile doğrudan ilgili olarak korku, saf bir bağışlama imkânını etiğin ve adaletin dışına taşıyan bir siyasetin itici gücü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nokta, adaletin imkânını her zaman erteler. Devlet, insanın öznelliğinin korku karşısında her zaman ikincil planda kalmasını sağlar. Devlet, korkuyu yönetir ve korku ile birlikte hükmeder (Derrida, 2009: 40). Egemenin elinde bulunan karar verme ve yasa yapma yetkisi ile devlet tarafından oluşturulan ve desteklenen terör ve korkudan bahsetmek de mümkündür. Derrida'nın vurgusu özellikle Hobbes'tan Schmitt'e kadar uzanan gelenekte hukukun ve egemen güç kullanımının yetkisinin koşulu olarak, siyasal olanın ve devletin korku ile özdeşleştirilmesine dayanır (Barradori, 2008: 131). Bu yüzden

korku, her bireyin kendi içinde yaşadığı güvensizlik ya da endişe, panik durumunun toplumsala yayılmış olan ve hemen her şeyi tehdit eder gibi görünen teröre kadar da uzanır. Bu noktada varılabilecek önemli bir unsur devletin, egemenliğini kullanarak insanların rızasını alabilmek adına terörü ve korkuyu desteklemesi, böylece de kendi terörünü de yaratmasıdır. Bu husus, hem belleğin yönetilmesini hem de bağışlamanın egemenlikle irtibatlandırılarak araçsallaşmasını mümkün kılar.

Devletle ve devletin egemenliği ile özdeşleştirilebilecek hemen her şey birer varsayım olarak tarihsel ve geçicidir. Özellikle devleti ayakta tutan egemenlik hakkında onun bölünemez, sonsuz veya ölümsüz karakterinden bahsedilmesi, aslında egemenliğin oldukça kırılgan ve hassas yapısından kaynaklanmaktadır. Egemenlik, bölünemez ve ölümsüz olarak tasvir edilse de aslında durum tam tersidir. Devlet, egemenlik, hukuk gibi kavramlar yalnızca insanların onlara güveni sürdürükçe varlıklarını sürdürebilirler. Bu yüzden de bu kavramlar; yapay, sonlu ve bölünebilir bir karaktere sahiptirler. Devleti, egemenliği ve onların varlığını koruyacak olan kurallara uyma ve tanıma zorunluluğu gibi unsurlar, özneye dışsal olabilecek biçimde konumlanabilir. Bu açıdan, egemenin, egemen olması onun normlar arasında ifa ettiği istisna durumu ile doğrudan ilişkilidir. Egemen herkesin uyacağı kuralları da koyarken kendisini istisna olarak tanımlar ve normların üzerinde tutar. Egemen, kendisini istisna çerçevesinde ve kurallar aracılığıyla kabul ettirir (Derrida, 2009: 49). Bu nokta, saf bağışlamanın neden devlet ve egemenlik bağlamı dışında düşünülmesi gerektiğini de özetler.

Devlet ve egemenlik tartışması bağlamında Derrida modern devlet ve siyasal olanın ilişkisinin altını çizmektedir. Hem Schmitt hem de Derrida için *siyasal olan*, devletten önce gelmektedir. Siyasal olan yalnızca devlete ilişkin değildir, insana dairdir. Siyasal olan, siyasal eylem ile doğrudan bir ilişkidir. Bu da Schmitt düşüncesinde dost-düşman ayrımının önemini gündeme getirir (Schmitt, 2012: 57). Schmitt okuması öncelikle Derrida için iki bağlamda ele alınmalıdır; *bir taraftan* siyasal olanın her türlü bağlamından ayrıştırılması hususu öne çıkar. Bu durumda siyasal olan yalnızca ekonomik bağlamdan değil, etik bağlamda da siyasal olanın ayrıştırılması gerektiğinin vurgusunun altı çizilir. Siyasal olan düşmanı, savaş olasılığını, insanın kötücül doğasını, yaşamını güvence altına almaya çalışan ama doğası gereği de kötücül olan insanı öncelikle varsayar (Derrida, 2009: 73). *Diğer taraftan* ise korkunun ve terörün siyasal

olan için normal karşılanması söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında ise siyasal olan etik olana indirgenemez ve etik tarafından da bir bağlayıcılığı bulunmaz. Korku ve terör bu noktada insanın kendisini koruması adına bir egemen devletin boyunduruğu altında yine de kendi doğası gereği kendine hizmet etmesine olanak sağlar.

Derrida'nın egemenlik okuması, karar mefhumunun önceliğine bağlıdır. Bununla birlikte, egemenliğin bölünebilir olup olmadığı tartışması karara doğrudan bağlıdır. Egemenlik, bölündüğü takdirde egemenlik olmaktan çıkar, adı gereği o saf, bölünmez ve koşulsuz kalmalıdır (Derrida, 2009: 77). Her şeye rağmen egemeni egemen yapan şey, belirleyici bir konumda ya da noktada karar alma yetkisidir (Schmitt, 2012: 68). Bu karar, her şeye yönelik olabileceği gibi, özellikle de siyasal olanın tayin edilmesinde, yasa yapmada, itaat eksenini belirlemede ve en önemlisi de dost ve düşmana karar vermede gizlidir. Schmitt'e göre, "eğer siyasal birlik varsa, en üstün güçtür, yani kriz anında belirleyici olan birliktir" (Schmitt, 2012: 73). Devlet, Schmitt için tayin edici siyasal bir birliktir. Devletin karar verme yetkisine sahip olması onun egemenliğinin sonucu olarak mevcuttur ve bu karar alma yetkisi neyin *normal* olduğunu da belirler. Herhangi bir olağan üstü durum söz konusu olduğunda, karar veren ve siyasal birlik olan devlet, karar verme yetkisi ise normlar oluşturur.

Vatandaşlık devlete ait bir sınır olarak tanıma ve tanınmanın sonucunda karşımıza çıkar. Devlet vatandaşını belirler ve vatandaşlığın sınırını çizer. Derrida'nın vurguladığı üzere ulus-devlet egemenliği kendisine aporetik olarak bağlı bir rol biçer. Buna göre devletin kendisi için belirlediği rol, bir yandan vatandaşını her türlü şiddet unsurundan koruma iken, diğer yandan, vatandaşı olmayanlara karşı sınırlarını kapatan, şiddeti tekelleştiren, sınırlarını denetlemedir (Barradori, 2008: 154). Devletin bu kontrol mantığı, bellek üzerinde de tahakküm kurmaya yöneliktir. Devletin bağışlama tartışmasının dışında tutulması tartışması, Derrida için kurucu bir önem taşır. Bu açıdan saf bir bağışlama imkânının olması için öncelikle, siyasal olanın aporetik mantığına yakın bir okumayı egemenlik konusunda da geliştirmek gerekir.

Egemenlik Derrida için iç içe geçmiş bir dizi meselenin ele alınmasıyla anlaşılabilir bir kavram olarak karşımıza çıkar (Derrida, 2005d: xii). Egemenliğin dekonstrüksiyonu meselesini *Rogues: Two Essays On Reason* isimli eserinde ele alan Derrida, hukukun önünde yerine getirmesi gereken yükümlülöklere karşı zorunluluğa ve buyruklara saygı

duymayan bir devletin temel belirleyicilerini tartışır. Uluslararası hukuka karşı sorumluluk taşımayan, bununla birlikte hukuku aşağılayan ve anayasal devleti veya devlet hukukunu küçümseyen bir devletin anlaşılabilmesi için, bir ifşa hareketine gereksinim vardır.

Derrida bu noktada devletin, hukukun gücü ile kendi yaptırım gücünü haklılandırma arasında kurulan ilişkinin control altına alınması gerektiğine değinir (Derrida, 2004: 324). Genel tanımı itibari ile egemen, yönetimini hiçbir kısıtlama veya denetime tabii olmadan sürdüren, başka bir insana veya şeye bağımlı olmayan hükümler olarak tanımlanmaktadır. Buna göre egemenlik ise, belirli bir ülkede yaşayan insanlar ve onların tüzel kişiliğini oluşturan devlet üzerinde devletin yetkilerinin hepsini kapsayan hükümlerdir. Derrida, Schmitt'le paralel ilerleyerek, egemenin istisna durumuna karar veren olduğunu ve hukuku askıya alma hakkı ile özdeşleştirildiğini vurgular. Bu nedenle, egemen ve ona bağlı olarak egemenlik sorusu şiddetle de yakından bağlantılıdır. Şiddet üzerinde hakkı olabilecek tek *muktedir* egemendir ve şiddeti kullanabilme durumu da egemenliğin bir niteliğidir. Bunun da ötesinde egemenliğin şiddetle öncüllüğü ve ardıllığı meselesi ölüm cezasına, hatta devletin egemenliğini ölüm ile yürütmesine kadar varabilir (Derrida, 2002a: 268).

Egemenlik, dekonstrüksiyona açık bir mesele olarak öne çıkar. Bu nokta, hemen egemenlik ve tahakküm ilişkisi hem de örneğin ölüm cezası gibi uygulamalarda yaşam hakkının sınırlarını belirleme meselesi açısından önemlidir (Leitch, 2007: 234). Bununla birlikte egemenlik, hukuk ve insan arasındaki ilişkinin etik üzerinden okunmasını da zorunlu kılar. Bu noktada, başkalarına karşı egemen olma iradesi, egemenliğin otoimünitesi olarak öne çıkar (Derrida, 2005d: 88). Egemenliğin kavramsal ve hipotetik bölünmüşlüğünden bahsetmek mümkündür. Derrida *Without Alibi* metninin önsözünde bu durumdan şöyle bahsetmektedir: “birliğin/bütünlüğünün ufkunu bozmadan egemenlik iki veya üç kere bölünmüştür. Tarihi boyunca egemenlik kavramı kendisini tekrar tekrar yerinden etmiştir” (Derrida, 2002c: xix).

Egemenlik, devletin ve başkaların tarifini belirleyen bir nitelik arz ettiği için bağışlama ve bellek ilişkisi açısından kurucu önemdedir. Derrida'nın vurguladığı üzere egemenliğin özü, her ne koşulda olursa olsun, bölünmezliği ve sınırlanamazlığıdır. Bu nokta, bir bütünün bölünmezliğini ifade eder. Egemenlik bölünmezdir, paylaşılmazdır.

Aksi takdirde bahsedilen şey de egemenlik değildir; (Derrida, 2002c: xx). Egemenliğin bu karakteristiği, bağışlamanın iktidar ile bağının dikkatle okunmasını gerektirir.

Egemenlik, çoğu kez yukarıdan aşağıya yönelir, kendi özgürlüğünü onaylar ya da kurban olarak veya kurban adına bağışlama iktidarını kendisi üstlenir. Bununla beraber, aynı zamanda kurbanı yaşamdan yoksun kılan bir mutlak kurbanlaşma ya da konuşma hakkı üzerinde, yetkilendiren, ‘Ben bağışlıyorum’ konumuna ulaşılmasına olanak sağlayan bu özgürlük, bu güç, bu iktidar üzerinde düşünmek de zorunludur. Burada, bağışlanamaz-olan, kurbanın bu konuşma hakkından, konuşmanın kendisinden, bütün açığa çıkarma olanaklarından, bütün tanıklıklardan yoksun kılınmasını içerir. O zaman kurban, ayrıca kendisini, gerçekten bağışlanamaz-olanı bağışlamaya ilişkin en küçük temel olanaktan soyulmuş görmenin bir kurbanı olacaktır. Bu mutlak suç, yalnızca cinayet biçiminde gerçekleşmez. ... Öyleyse çok büyük bir güçlük. Bu güçlük, bağışlamanın etkili bir biçimde uygulandığı her seferinde, egemen bir iktidarı varsayıyor görünür. Bu iktidar, güçlü ve soylu bir ruhun egemen iktidarı, aynı zamanda karşı çıkılamayan bir meşruiyeti uygulayan Devlet iktidarı yani bir davanın, uygulanabilir bir yargının ya da nihayetinde beraatin, genel affın ya da bağışlanmanın örgütlenmesi için zorunlu olan iktidar olabilir. Jankélévitch ve Arendt’in iddia ettikleri gibi eğer insan, yalnızca yargılayabildiği, cezalandırabildiği, böylece değer biçebildiği yerde bağışlıyorsa, o zaman yerleştirme, bir yargı olgusunun kuruluşu, bir iktidar, bir güç, bir egemenlik varsayar. Şu revizyonist argüman bilinir: Nuremberg Mahkemesi, galiplerin icadiydi; masumiyeti ilan etmek vb. olduğu kadar, yasayı kurmak, yargılamak ve mahkum etmek de onların isteklerine kaldı (Derrida, 2005a: 69).

Derrida’nın egemenlik tasviri koşulsuz bir konukseverlik ile ilgilidir. Koşulsuz konukseverlik, öteki’ye tam anlamı ile saf bir konukseverliğin sunulduğu, ötekiliğin olduğu gibi kabul edildiği, beklenmeyen bir duruma işaret eder. Konukseverliğin gerçek anlamının yalnızca koşulsuz konukseverlikte gizli olduğunu belirten Derrida’ya göre konukseverliğin pratik bağlamı da sadece koşulsuz olanda vardır. Bu bağlamda koşulsuz konukseverlik hukuki, politik, ekonomik her türlü hesaplamaları ve belirlenimleri aşmaktadır. Koşulsuz konukseverlik olmadan herhangi bir *kişinin*, *şeyin* geliş veya oluşu söz konusu olamaz (Derrida, 2005f: 149). Koşulsuz olan yalnızca konukseverlik ile sınırlandırılmayacak bir ödev olmakla birlikte, Derrida’nın son dönem ele aldığı konular bağlamında sıklıkla *bağışlama*, *bağış* gibi meselelere yönelik de önemli bir çıkış noktası sunmaktadır. Koşulsuzluk bazı hesaplamaları, kuralları, limitleri, sınırlamaları, ölçülendirmeleri aşar.

Genel anlamda Derrida düşüncesinde çifte bağlılık ve karşıtlık olarak yer alan unsurlar *olaya* ve *duruma* göre farklılık göstermektedir. Derrida’yı diğer düşünürlerden ayıran en önemli unsurlardan birisi ise bu çifte bağlılık ve karşıtlık meselesidir. Bu nokta

özellikle, koşullu ve koşulsuz olan bağışlamada su yüzüne çıkar. Bu da, “suçlunun suçu ile birlikte” bağışlanması ve bunun da bir karşılık beklenmeden gerçekleşmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Derrida için, politik bağlamda sorumlu bir kararın gerçekleşebilmesi ancak sorumluluk ile mümkündür. Bu açıdan bakıldığında sorumlu bir *karar* eğer *yol* belirlemiş ise ve bu yolu da *akıl* aydınlatıyorsa o zaman söz konusu kar karar bir program ve hesaplanılabilirlik tarafından yönlendirilir. Bu durumda, sorumlu karar gerçekleşmiş olmaz. Derrida düşüncesinde sorumlu bir karar sonsuz sorumluluk ihtimallerini, imperatifler arası gerilimleri ve çifte bağlılıkları taşımaktadır. Egemen ve özgür karar arasındaki gerilim bu şekilde gerçekleşir (Derrida, 2005f: 219). Egemenlik konusunda dekonstrüksiyon burada harekete geçer. Egemenlik ve koşulsuzluk arasında zor ve hatta imkânsız ama elzem olan bir dağılım talep edilir (Derrida & Roudinesco, 2004: 153).

Bağışlamanın egemenlik ile olan ilişkisi bağışlamanın gerçekleştiği anda egemenliğin de kabul edilişi veya onaylanmasından kaynaklanır. Bağışlama tecrübe edildiği her durumda, egemen bir gücün de desteklenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada öne çıkan sorunlardan biri de, egemenlik olmadan bağışlamanın mümkün olup olamayacağı sorusudur. Derrida’nın bu soru için sunduğu ideal form, güç bağı olmayan bir bağışlama olanağıdır. Bu da, egemenlik olmadan koşulsuz bağışlamanın gerçekleşmesine dair bir olasılıktır (Derrida, 2001: 58-59). Bağışlama denkleminde egemenin yeri veya istisnai konumunun önemi *bağışın* kendisinden kaynaklanmaktadır. Egemen-olanın bedenine, bağıştan türeyen ve teolojik mirasla beslenen bir yücelik ve kutsallık atfedilir. Egemenin sahip olduğu bu yücelik –sonradan kazandığı güç- istisnai durumu ile kuvvetlenir ve merhamet hakkı da aynı ikircikliği ile ona ait olur.

İşlenen suç dışında hiçbir şey affedilemez değildir, egemen-olanın hala bağışlama hakkına sahip olduğu ve yalnızca, kendi egemenlik işlevi içinde ‘kralın bedeni’, burada ‘aynı’ olan, tekil ve empirik cisim bedeni olan ‘kralın’ öteki ‘bedeni’ aracılığıyla tehdit edildiğinde, ancak bu, kesinlikle bağışlanamaz-olandır (Derrida, 2005d: 57).

Egemenlik bu açıdan ele alındığında, kendi kendini onaylar ve kurban olarak ya da kurban adına bağışlamayı kendi eylemi olarak üstlenir. Egemenin bağışlama tekeline sahip olma hali iktidarından ve gücünden kaynaklanır. Kurucu bir şiddet anında kendi yasalarının oluşturduğu hukuk gereği kurban yargı ve başka süreçler sonucunda bağışlamak zorunda kalır. Ama bu noktada egemenin kurban kimliğine bürünmesi,

bağışlanamaz-olan karşısında kurbanın her türlü hakkından vazgeçmesi anlamına gelir. Bu durum, Derrida için oldukça çetrefilli bir mesele olarak öne çıkar.

Öyleyse çok büyük bir güçlük. Bu güçlük, bağışlamanın etkili bir biçimde uygulandığı her seferinde, egemen bir iktidarı varsayıyor görünür. Bu iktidar, güçlü ve soylu bir ruhun egemen iktidarı, aynı zamanda karşı çıkılamayan bir meşruiyeti uygulayan bir Devlet iktidarı yani bir davanın, uygulanabilir bir yargının ya da nihayetinde beraatin, genel affın ya da bağışlamanın örgütlenmesi için zorunlu olan iktidar olabilir. Jankélévitch ve Arendt'in iddia ettikleri gibi eğer insan, yalnızca yargılayabildiği, cezalandırabildiği, böylece değer biçebildiği yerde bağışlıyorsa, o zaman yerleştirme, bir yargı olgusunun kuruluşu, bir iktidar, bir güç, bir egemenlik varsayar (Derrida, 2005d: 69).

Egemenin ve egemenliğin her şeyden üstün bir konumda biçimlenmesi, aynı zamanda bu kavramların birer performatif olmalarından kaynaklanır (de Ville, 2012: 360). Derrida, bu açıdan, korkunun da egemenlikle karşılıklı bir ilişki içinde olduğunu da belirtmektedir (Derrida, 2009: 68). Devlet, korku ile kurulur ve korku ile varlığını devam sürdürür. Egemenin korunması, öznenin itaati ile gerçekleşmektedir. Bu korunma ihtiyacı insan hayatında aslında bir korkudan diğerine bir geçiştir. Korku aynı zamanda kurallara veya yasalara uyma zorunluluğunu da barındırmaktadır. Bu açıdan bakıldığında ise insanın bedensel varoluşu veya bir şekilde dünyada varoluşu doğrudan politiktir. İnsan politik bir özne olarak korku ile yüzleşir. Hayat özünde korku doludur ve korku da yaşam için bir tutku oluşturmaktadır (Derrida, 2009: 71).

Egemenlik sorusu sıklıkla bir aporianın içerisinde yer alır ve beraberinde güç, hukuk, adalet, şiddet gibi unsurları da aporetik bir biçimde açmazda bırakır. Derrida'nın *Without Alibi* isimli metnin giriş bölümünde de önemle belirtildiği üzere, egemenliğin dekonstrüksiyonu, egemenliğin imgesinin veya hayaletinin tanımlanması açısından önemlidir (Derrida, 2002c: xix). Egemenliğin tanımı veya anlamı gereği, egemenliğe sınır çizmek oldukça zor bir durum halini almıştır. Egemenlik tanımı ve anlamı gereği yalnızca politik bağlamda bahsedilen şeylerle ilişkili olmakla birlikte, vatandaş ve özne olarak insana da dokunmaktadır. Bununla birlikte egemen, düşmanla yüzleşebilecek, politik karar verebilecek ve yasa yaratma gücüne sahip istisnai bir konumda bulunmaktadır. Bu noktada bahsedilen egemen ilahi, insanüstü bir varlık formundan ziyade bir insanın başka bir insan üzerinde konumlanmış temsilini ifade eder (Derrida, 2009: 38). Egemenin kendisini yasanın dışında ve üstünde konumlandırması, onun yasanın kaynağı, güvencesi olması anlamına gelmektedir (Derrida, 2009: 39). Derrida

için koşulsuz ve saf bir bağışlama imkânı, ilk önce, egemenliğin üzerinde yükseldiği bir hiyerarşik ilişkiden bağımsız kalmayı gerektirir. Böyle bir bağımsızlık ise, koşulsuz bir dostluk politikasını ve buna bağlı bir sorumluluk ve “gelecek olan” anlayışını çevreleyen siyasal olan tartışmasına eğilme ihtiyacı doğurur.

3.2. ‘Siyasal Olan’ Tartışması Bağlamında Bağışlama/Bağışlanma

3.2.1. Konukseverlik ve Sorumluluk

Derrida’nın bağışlama meselesini bellek üzerinden ele almasında öne çıkan tartışmalardan birisi de siyasal olan kavramının temelleridir. Dost ve düşman arasındaki ayrımı aporetik bir yaklaşımla yapısöküme uğratan Derrida, kararverilemezliği önemli bir dayanak noktası olarak tespit eder (Yalçın, 2013a). Konukseverlik meselesi, hukuki, etik, siyasal ve ekonomik ve tarihsel soruları da beraberinde getirmektedir. Derrida felsefesinde dekonstrüksiyonun eşsiz ve olanak yaratan konumu, konukseverlik meselesinde de kendini ortaya koyar. Özellikle başkalık, konukseverlik, egemenlik gibi meselelerde yapılan yapısökümcü bir okuma, bu kavramların meşruluklarını aldıkları temelleri sarsacağı gibi, onların yapısız bir yapıya da kavuşmalarını da sağlar.

Konukseverlik, karşıtını kendi bedeninde kendisinin çelişkisi olarak barındırdığı ve istenmeyen misafire karşı takınılan mesafeyi (*hostilité*) de kendi içerisinde barındıran sözcüktür (Derrida, 2012b: 8). Bağışlama/bağışlanma meselesinde olduğu gibi, konukseverlik konusunda da koşulluluk/koşulsuzluk önemli bir tartışma olarak öne çıkar. Konukseverlik meselesinde Derrida Kant’ın önemli bir ifadesinden hareket eder: “*kozmpolitik hukuk genel konukluğun koşullarıyla sınırlandırılmalıdır*”. Bu noktada Derrida, koşullanmış ya da koşulsuz konukseverlik arasındaki ayrıma başvurur. Bu noktada Derrida’ya önemli bir çıkış noktası sağlayan Kant’a göre:

Daha önceki maddelerde olduğu gibi, burada insanseverlik değil, fakat bir hak söz konusudur ve konukluk, bir yabancıya bir başkasının toprağına varışında, ondan düşman muamelesi görmeme hakkıdır. O kimse, eğer mahvı anlamına gelmeyecekse yabancıyı geri gönderebilir; ama yabancıya, yerinde barışçıl olarak durduğu sürece, düşmanca davranamaz. Yabancıya isteyeceği bir kalma hakkı değildir, fakat bir ziyaret hakkıdır; bu da yeryüzünün ortak mülkiyet hakkı nedeniyle bütün insanlara ait olan kendini topluma sunma hakkıdır; çünkü yeryüzü yuvarlak olduğu için insanlar sonsuz olarak dağılamazlar, birbirlerine tahammül

etmek zorundadırlar, fakat kaynağına bakılırsa, hiç kimse yeryüzündeki bir yer üzerinde başkasına göre daha fazla hak sahibi değildir.

...

Dünya halkları arasında o denli yaygınlaşmış olan insan topluluğu öyle bir noktaya varmıştır ki, dünyanın bir yerindeki hak ihlali bütün yerlerde duyulmaktadır; bu nedenle dünya vatandaşlığı idesi fantastik ya da abartılı bir hukuk tasarımı değildir, tersine yazılı olmayan yasanın ve aynı zamanda devlet ve kavimler hukukunun insan haklarına, ebedi barışa doğru genişletilmesidir; bu tasarıya sürekli yaklaşmakta olmamız, yalnızca bu koşul altında böbürlenebileceğimiz bir noktadır (Kant, 1960: 26-28).

Konukseverlik, yalnızca başka bir insana dair değil, öteki olan ve “ben”den başka olan her şeye yönelik olmalıdır. Bağışlama, aynı zamanda, insan-olmayana, yüce olana, sonsuz olana, bir hayvana veya bir bitkiye borçlu olunan bir durumu ifade eder. Ben’den ayrı olan ötekiye gösterilen hoşgörünün, karşılamanın sonucu olarak konukseverlik, başkasına borçlu olunan bir şeydir. Konukseverlik ise, bir yabancının başka birisinin bölgesine ya da alanına girdiğinde ona düşmanca davranmama halidir (Derrida, 2000a: 4). Derrida, siyasal olan tarifini bu zemin üzerine kurar. Ancak bu durumda dahi, karşılayan ve karşılanan olarak ikili bir konumlandırmaya konu olur. Karşılayan; evin, ailenin, devletin, ülkenin, şehrin hakimidir ve konukseverliğin ve karşılamanın koşullarını da belirleyendir. Yabancı olan “öteki”nin karşılanması, karşılayanın; ev sahibinin koşullarında gerçekleşir. Bu açıdan bakıldığında zaman konukseverlik hukuku aslında ev sahibinin normlarını yansıtır.

Konukseverlik, kendini yıkma ve yıkımdan koruma eğilimi ile kendini oto-immüne eder, yapısöküme uğratır ve bu şekilde yine kendisini Pratik olanda konumlandırır. Konukseverlik verir ve aynı zamanda alır. Verme eylemini, kendi kurallarına uyulması şartı ile sunan ev sahibi, bunu kendi *dili* ile yapar ve bu şekilde anlamlandırır (Derrida, 2000b: 7). Konukseverlikte söz konusu olan konuk, bir yabancı ve ötekidir. Bu denklemde öteki her zaman yabancı olarak kalmalıdır. Eğer birisi öteki’ni yabancı olarak belirlerse, o zaman çoktan ailenin, devletin, vatandaşlığın, halkın oluşturduğu koşulluluk çemberini oluşturur.

Derrida, daha konukseverliğin ne olduğunu henüz bilmediğimizi ifade eder. Bu bilmeme hali ise aslında oldukça önemlidir. Çünkü konukseverliğin özü bilmeme üzerindeki ölçüttür. Ancak yine de konukseverlik düşüncesi kendisini bilmenin de ötesine taşımaktadır (Derrida, 2000a: 8). Ancak böyle bir durumda yabancıya, ev

sahibinin kurallarına ve yasalarına boyun eğdirmek konuk etme izninin temelidir. Ev sahibi, her zaman, kendi dilinin yasasını ve sözcüklere kendi yüklediği anlamı, yani kendi kavramlarını ve egemenliğini zorlama ve uygulama eğilimindedir.

Derrida, bellek ve bağışlama ilişkisini konukseverliğin koşullu yapısının dışında ele alma eğilimindedir. Burada önem taşıyan bir kavram olan “eşik”, ziyaretin koşullu bağlamlarının dışına taşan bir anlama işaret eder. Böyle koşulsuz bir ziyaret hususunda kapı, ötekinin aşması gereken bir eşik olarak bulunmaz. Herhangi birisi, herhangi bir zamanda gelebilir. Ziyarette kontrol yoktur. Ama davette önceden belirlenmiş koşullar söz konusudur (Derrida, 2000a: 14). Davet, ev sahibinin ötekini kendi egemenlik alanı olan evine buyur etmesi ile olur. Ev sahibi, yabancı olan ötekini buyur ederken, ona bu evin kuralları olduğunu ve bu kurallara uyulması gerekliliğini her defasında hatırlatarak, kendi *alanına* davet etmekle bu koşulları mühürler. Konuk davet ile birlikte *nereye* geleceğini, *kimin* evine geleceğini, *kimin* kurallarına uyacağını bilir ve bunları bilerek davete karşılık verir. Konukseverliğin eşik haline gelmesi bu şekilde gerçekleşir.

Derrida için konukseverlik hakkında, bilmenin de ötesinde bir düşünüm gerçekleştirmek gereklidir. Eğer konukseverliğin ne olduğu bilinmiyorsa, bu onun var olmamasından, buradaki bir var olan olmamasından kaynaklanmaktadır (Derrida, 2012b: 17). Bununla birlikte, bir yanda hukukun, ulusal ya da uluslararası hukukun dizgesi yer almaktadır, yani konukluğun zorundalıklarını ve sınır çizgilerini belirleyen bir politika ya da devlet dizgesi ve bunun buyurduğu bir siyasal olan tarifi bulunur. Diğer yandan, koşulsuz bir bağışlamayla bağlantılı olan koşulsuz bir konukseverlik, gelecek olan tarifi ile irtibatlıdır (Derrida, 2012b: 22-23). Derrida için konukseverlik, aporetik bir kavşağa işaret eder. Bu nokta ise, çifte talep, çifte zorlama –zorundalık bağı- olarak yorumlanabilecek şekilde bir talebi gösterir (Derrida, 2012b: 26). Derrida, koşulsuz konukseverlik ve bağışlama ilişkisini bu aporetik eksen üzerinden kurar.

Temelde siyasal olan tarifine yönelik olarak geliştirilen aporetik bağlamla ilişkili olan koşulsuz bir konukseverlik ve bağışlama imkânı, aynı zamanda, sorumluluk tartışması ile de doğrudan ilişkilidir. Sorumluluk bu bağlamda öteki’ye verilen sözün gerektirdiği bir bağlılıktır ve bu bağlılık henüz öteki bize görünmeden önce öteki’ne yöneliktir. Böyle bir bağlılık ise, öteki olana koşulsuz ve mutlak bir “*hoş geldin*” anlamı taşır. Bu

ise, sonsuz bir çağrı olarak, öteki olana sunulan bir *konukluk armağanı*dır (Crépon & Loriaux, 2013: 112).

Bağışlama ve konukseverlik ilişkisini şekillendiren bir diğer nokta ise yas meselesinin konumudur. Yas, ölen ötekinin anısına dair gerçekleşirken, konukseverlik yaşayan öteki'ye karşı sorumluluğu ifade eder. Sorumlu olmak öteki'nin gelmesine ve nihayetinde de onların yolculuğunun imkânlı kılınması ile gerçekleşir (Derrida, 2004: 240). Bununla birlikte, yas meselesi, özellikle bağışlama tartışmasının bellek ile olan ilişkisi açısından kurucu bir önem taşır. Bu noktada bellek, bağışlama ve konukseverlik, adaletin izini sürmeyi mümkün kılan kavramlar olarak öne çıkar. Adaletin izini sürme talebi, aynı zamanda, etiğin rolünü belirlemekle de ilgilidir.

Derrida'ya göre sorumluluk her zaman tekil bir başkalığın çağrısıyla davet edilir. Bu çağrıya verilecek sorumlu bir yanıt, yasalar ve kurallar, talimatlar ve usuller ister. Bunların yokluğunda etiğe uygun düşmeyen bir gelişigüzellik egemen olur. Fakat ötekinin tekilliği, her zaman etiği inşa eden genel yasaları ve talimatları parçalayacaktır. Etik böylece genel ile tekil arasındaki gerilimle ortaya çıkar. Derrida adaleti, ötekinin çağrısına verilebilecek bütünüyle tatmin edici bir yanıt, genel yasalar tarafından hiçbir şeyin dışlanmadığı ideal ütöpik durum olarak düşünür. Derrida sorumluluk olanağının yapısını ve koşullarını, bunları olanaklı tüm somut içeriklerden soyutlamak sureti ile mümkün olduğu kadar saf ve biçimsel olarak çözümlemeye çalışır. Bu kavramların felsefi olarak çözümlenmesinin herhangi bir dinsel, kültürel ya da politik geleneğe bağlanmaması gerektiğini varsayar (Evink, 2006: 262).

Adalet, hesaplanabilir olanın (yasanın) ve hesaplanamaz olanın (adalet) sonsuz hesabını ve muhakemesini gerektirir. Her yükümlülük ahlaki bir kural tarafından çağırılan yükümlülüğün ötesine giden bir üst yükümlülük tarafından aşılır (Evink, 2006: 265). Bu noktada, aporetik olan gerçek bir sorumluluk imkânını da beraberinde getirir. Ahlaki olarak hesap vermeye borçlu olunan başkaları da mevcuttur. Derrida'ya göre sorumluluklara sınır koymanın güvenilir bir yolu yoktur. Bu açıdan, sorumlulukların sınırsız oluşu, herkese ve her şeye karşı sorumlu olma anlamına gelmektedir. Sorumluluk ile ilgili asıl üzerinde durulması gereken şey, ister sınırlı veya sınırsız olsun, aporetik bağlamın nasıl anlaşılacağı ile ilgilidir.

Ötekinin, konuğun, dostun, yabancıнын çağrısından, bir birey her zaman için sorumludur. Her ne olursa olsun bu çağrı benim dünyamı aşma eğilimindedir. Sonuç olarak sorumluluk sonsuzdur, çünkü öteki benim kavramamın da ötesinde devamlı olarak kendisini sınırların dışına çeker. Bu anlamda hiçbir zaman tam anlamı ile bir kişinin sorumluluğunun bitmesi, sorumluluk ve yükümlülüklerin başarı ile tamamlanması gibi bir an söz konusu değildir. Bununla birlikte, sorumluluğun sınırları insan kavrayışının ötesinde olmasına rağmen, kişinin sorumluluğu başlangıçtan itibaren sınırlıdır (Evink, 2009: 476). Bu bağlamda sorumluluk, her zaman bir ufuk üzerinden tariff edilir, ancak her zaman bu ufku da aşma eğilimindedir.

Sorumluluk, konun girişinde bahsedildiği üzere kendisini zorunlu olarak bir çifte bağ olarak sunar. Gereklilikler ekseninde sorumluluktan bahsedildiğinde kişi bölünmek zorunda kalır (Derrida & Brault & Naas, 1993: 92). Bağışlama ve bellek ilişkisini, koşulsuz bir konukseverlikle ilişkilendirmeyi mümkün hale getiren nokta, aporetik olanın içinde şekillendiği bir imkân olarak “gelecek olan” tariffidir.

3.2.2. Gelecek Olan

“Gelecek Olan” ifadesi bir zamansallık vurgusundan çok, aporetik bir gelecek tasavvuru olarak ele alınabilir. Bu açıdan mesela khôra, gelecek düşüncesine bir patika oluşturabilmektedir. Khôra yer “olmayan” yer olarak ne duyumsanabilir, ne de kavranabilir (Derrida, 2010: 13). Yersizlikte, geleceğin ve gelecek olanın aciliyeti kendisini açığa çıkartır. Gelecek aynı zamanda şimdi’ye dair tüm olanakları ve olanaksızlıkları bir arada taşır ve kendisini bir ufukta sunar. Geleceğin kendisini bir ufukta sunması, onun devamlı ismi gibi gelişinin ertelenmesi ve bu ertelenmenin de devamlı deneyimlenmesi anlamına gelir.

İnsan öteki’ler ile girdiği ilişkiler sayesinde kendi kimliğini oluşturur ve öteki ile girilen ilişkide kişi kendisinden farklı olana kendisini açar. İnsanın kendisini tanımlaması başkasına, yabancıya, ötekine referansla gerçekleşir. Öteki ile girilen ilişkide kimlik kendisinden hariç olanı bir araya getirmeye çalışır. Bu durumda ise, kendilik, öteki ile olan ilişkisini sonlandırmaya uğraşır. Ancak bu yönde gösterilen her çabaya rağmen, ortadan kaldırma çabası başarısız olmaya mahkûmdur. Çünkü öteki, çoktandır ve her daim bizimle birlikte (Dooley & Kavanagh, 2006: 107).

Öteki ile girilen ilişki yalnızca kimliklerin oluşumunda önemli rol oynamakla kalmaz, aynı zamanda insanın geçmişle ve gelecekle olan ilişkisinde de belirleyici bir husus olarak öne çıkar. Gelecek, tamamen öngörülemez olan, beklenmeyen bir yabancının ve başkasının gelişini işaret edebilir. Öteki olan, benden her zaman ayrı ve farklı olan, yakalanmaya ve hakimiyete meydan okuyan her türlü durumu her şeyi ve de herkesi içinde barındırır (Dooley & Kavanagh, 2006: 107). Gelecek olan bu bağlamda bir söz, vaad olarak da işler. Bir başka ifadeyle, gelecek olan, herhangi bir kurallar bütününe beklemeden sadece bir vaad olarak öne çıkar (Fritsch, 2002: 575). Bu nokta, aporetik olanı çerçeve içine alan bireyleşmenin, kimliği belirleyen “aynılık” vasfının ötesinde bir çerçeveyi ifade eden ve fark’ı koşulsuz biçimde gözetken bir “kim’lik imkânı” olarak okunmasını da mümkün kılar (Yalçiner, 2015a).

Geleceğin vaadi, koşulsuz bağışlamayı da mümkün kılan bir olanaklılık yaratır ve geleceği açar. Geleceğin olanaklı kılınması, beklentiler ufkunu belirlemez. Bu nokta, aporetik bir vasıf olarak öne çıkar (Fritsch, 2002: 576). Bağışlamanın bellek ile irtibatı, bu aporetik ufukta belirir. Böyle bir imkân, aynılığınveya buna bağlı her türlü şiddetin içinde barındırdığı kimliğin, tabi olduğu “mevcudiyet metafiziği” üzerinden reddi anlamına gelir (Yalçiner, 2015a).

Derrida gelecek üzerine özellikle iki gereklilikten bahseder. Buna göre ilk olarak gelecek, ufkun sınırları içerisinde yer almalıdır. İkinci olarak gelecek, öteki’nin gelişine beklenmedik biçimde açık olmalıdır (DeRoo, 2013: 129). Başka’sına karşı duyulan sonsuz sorumluluk düşüncesi, beraberinde başka’nın başka olarak kalması durumunu mümkün kılacak biçimde gelecek-olan’ı çağırır. Bu durumda, gelecek-olan bilinmeyen olarak kalmakta ve aynı anda da konukseverliğin unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır.

Derrida’nın “gelecek olan” ile tasvir ettiği durum, zamansallıkla temellendirilmiş bir yarın düşüncesinden ziyade, bir vaat ve bir söz anlamı taşımaktadır. Gelecek olan, *kim* ve *ne* sorularılarını egemenlikten veya güçten ayırabilmek için aciliyetle vurgulanır. Bir konukseverlik düşüncesinde ya da demokrasi vaadinde konuşulan, umut edilen söz gelecektir ama bahsi geçen ideale ne kadar yaklaşılsa yaklaşılsın her zaman uzakta olacaktır. Gelecek olan, ‘öteki’nin gelişi gibi her daim bir aciliyette gelmektedir. Ancak, bu durumda, asla tam olarak ‘burada ve şimdi’de bir mevcudiyetten bahsetmek söz konusu değildir. Bu durumda zaten öteki’nin öteki, bilinmeyen, beklenmeyen,

hesaplanmayan olarak kalması onun isimlendirilememesi, kimliklendirilememesinden kaynaklıdır. Bu noktada saf bir bağışlama imkânı, ancak, kimlikten bir soru kipi olan “kim’liğe” doğru evrilen bir bireyleşme bağlamında ve onu aporetik olarak ören “gelecek olan” tasvirinde bulunmaktadır (Yalçiner 2013a, 2015).

Gelecek olan; başka olana, öteki olana, ihtimallere, oluşa, var-oluşa açık olmaklık yaratır. Bu yüzden de aciliyet taşır. Yalnızca gelecek olan, atfedildiği her şeyde mevcut olan ile bir yarış halinde olmaktan çok, bağışlamaya dair en başta taşımış olduğu söz konusu atfedilme ile ilgili olarak isimlenmenin en başından taşımakta olduğu sözü, vaadi gerçekleştirmek için gelecek’tir. Gelecek olan bağışlama, bu aciliyet içinde olan ve mevcudiyete dair olan her idea’ya ve ideal olana veya şimdiye hükmeder ve onları geçirir. Ancak, gelecek-olan aporetik niteliği ile beklentiye de her zaman aşar.

Gelecek olan kişi veya gelecek olan oluş her zaman bir söz olduğundan, olanaksızdır. Ama her seferinde, her konuklukta, her ziyarette, her bağışlamada, her aciliyet çağrısında öne çıkan adalette olanaksız olanı ifade eden gelecek-olan, her zaman olanaksız başarımanın ideali içinde konumlanır. Bağışlama, adalet, konukluk ve konukseverlik, demokrasi devamlı olarak ertelendiği ve devamlı olarak egemen-olan tarafından kesintiye uğratıldığı için gelecek-olan şimdiyi baskılar ve önceler. Şimdide mevcut olan ile gelecek olan arasında konumlanan ideal formlar, devamlı olarak uzaklaşır.

Derrida düşüncesinde “gelecek olan” bir evrensellik olasılığı taşıdığı gibi aynı zamanda da etik ve politik bağlamda da daha demokratik ve daha adil olana doğru bir yönelimi ifade eder. Ancak bahsi geçen demokrasi, şu-anda veya şimdi-de mevcut olan demokrasiden çok “gelecek olan” demokrasidir. Demokrasi her zaman yeniden oluşturmak için veya canlandırmak için gelecek-olan olarak kalacaktır. Gelecek olan yalnızca demokrasi açısından değil, bağışlama, adalet ve konukseverlik açısından da hesaplanamaz ve tahmin edilemez olanı ifade eder (Douglas, 2010: 829). Bağışlama ile bellek ilişkisinin aporetik çerçevesi, bu nedenle, ancak gelecek olan tarifi ile ilişkili olarak adaletle irtibatlı hale gelir.

Gelecek-olan her zaman için belirlenemez ve tahmin edilemez olarak kalacağı için, zamansallığın ötesine taşınan bir aporia olarak fark’a yönelen bir zorunluluk hali olarak

da öne çıkar (Yalçiner, 2013a). Bununla birlikte, gelecek-olan geçmişe ait olarak düşünülebildiği gibi, geçmişten hareketle gelecek-olanın düşünülmesi de önemlidir. Bir insanın geçmişe ait tüm borçlarının silinmesi talebi tam da böyle bir durumu ifade eder. Bu açıdan, her türlü borç ve bağımlılık geçmişten gelir. Miras, tam da bu noktada insanın kendiliğinden gelen aktüelitesini ortaya çıkartmakta başat bir rol üstlenmektedir. Öyle ki, geleceğe yönelik olan her koşulda, geçmişten her daim *iz* olacaktır. Bu noktada ise, gelecek olan miras öne çıkar (Haddad, 2013: 116). Derrida'nın bağışlama meselesine aporetik bir yöntemle yaklaşmasında belleğin iz ile gelecek olan ilişkisini kurması büyük önem taşır.

Derrida için gelecek-olan ile beklenen, *öteki*'dir. Ancak her ne kadar beklense de, *öteki*, tam olarak hesaplanamaz, tahmin edilemez. O, her zaman "*öteki*" olarak kalmaktadır. Kim veya ne soruları da, bu nedenle, her zaman örtüktür. Bu bağlamda gelecek-olan-*öteki*, geleceğe dair her olasılığında bir söz de taşır. Gelecek-olan-adalet, gelecek-olan-demokrasi, gelecek-olan-dostluk, her seferinde bir söz, bir vaat niteliğindedir (Gormley, 2010: 403). Her zaman yeniden düşünölmeye açık olan bu vaate karşı da sadık olmak gereklidir. Çünkü gelecek-olan her ne veya kim ise bu söz yerine getirildiğinde gelecek-olan için tam bir açıklık ve mekân gerekmektedir. Bu durum ise, *öteki*'ye açık olmak, onu karşılamak ve onu *ev*'e davet etmek anlamında ortaya çıkar. Vaad ve beraberinde gelen açıklık, gelecek-olan'ın gelişinin önlenememesi için gereklidir. Açıklık, başka bir açıdan ele alındığında yapısöküm için de bir aksiyomdur. Yapısöküm için açıklık; her zaman başkası ile gelecek-olan ile, başkalık'la ve nihayetinde de adaletle ilişkili olmak demektir (Derrida, 2002b: 105).

Zamanın ve zamansallığın mevcudiyet metafiziği ile örtüştüğü sabitlik tasvirlerine karşılık, gelecek-olan mevcut olana karşı "*heterotopolojik bir direniş*" hali içinde bulunmayı ve aporetik bir adalet imkânını ifade eder (Yalçiner, 2013b: 93). *Khôra*'dan gelmekte olan bir söz olarak tasvir edilebilecek olan "*gelecek olan*", indirgenemez bir adalet imkânı olarak öne çıkar. Derrida'nın gerçek gelecek olarak altını çizdiği gelecek-olan varoluşa, *öteki*'ne, alteriteye, bağışa ve bağışlamaya, konukseverliğe, dostluğa, koşulsuz ve imkânsız olana ihtimalini verir.

Derrida için gelecek fikri, belirli bir sistem içerisinde ne zaman geleceği belirlenmiş olmaktan çok, bir vaat taşıyan, ama belleği de geleceğe, şimdiye, mevcuta bağlayan bir

husus olarak öne çıkar (Derrida, 1993: 19). Şimdi'yi egemenliği altına alan hesaplanılabilirlik ve kontrol edilebilirlik, bu nedenle, dekonstrüksiyonun imkânsızda olanaklı olmasını sağlar. Bağışlamayı konu alan bir adalet imkânı da, benzer biçimde, olanaklı (şimdi) ile olanaksız (gelecek-olan) arasındaki uçurumda gerçekleşir (Mendoza-de Jesus, 2011: 111). 'Şimdi' üzerindeki egemenlik, tarihsel olarak mevcudiyet metafiziğinin izlerini taşısa da, bu tarihsellik beraberinde hesaplanabilirlik ve kontrol edilebilirliği getirmiştir. Gerçek bir bağışlama ancak, belleğin de hesaba katıldığı hakiki bir adalet imkânında söz konusu olabilir.

Derrida için gelecek-olan (*l'avenir*) isim verilemez, egemenlik altına alınamaz, olanaksızın bir söz dahilinde olanağıdır. Bu yüzden de her ihtimal, her insan, her koşulsuz buyruk gerçek gelecekte mevcuttur. Gelecek-olan'dan kasıt gerçekten birgün birilerinin veya bir şeylerin gelmesinden çok, her zaman adalete açık duran bir idealdir. Bu ideal ise, gelmesi *arzulanan*, ancak gelişi her defasında da *ertelenendir*. Ertelenme, her zaman bir aciliyet içerisinde gerçekleşse de, yine de her zaman dekonstrüksiyonu mümkün kılar. Şimdinin işlevsel olanağı ile *geleceğin* ideal olanaksızlığı arasındaki boşlukta saf bir bağışlama imkânı ortaya çıkar. Gerçekleşen her ertelenmede, gelişi beklenmeyen her yabancı/öteki ve egemenliğin tahakkümü altına giren her öz için gelecek-olan, açık bir *adalettir*.

SONUÇ

Bu çalışma, Jacques Derrida düşüncesinde öne çıkan bazı temel tartışmaları siyaset felsefesi düzleminde incelemiştir. Siyaset felsefesinin aciliyet taşıyan kimi meselelerine eğilirken Derrida düşüncesinden hareket etmek, aynı zamanda, eleştirel teorinin sınırlarına dahil olmayı, ancak bununla da yetinmemeyi gerektirir. Zamanımızın kimi temel kriz eşiklerini ele alırken Derrida düşüncesi, üzerinde durulması acil olan pek çok siyasal ve etik tartışmaya bağlanma imkânı sunar.

Derrida, farkın önemini, bireysel tecrübelerinin de etkisiyle her zaman önde tutar. Farkın önceliği üzerinden Derrida, siyasetin pek çok pratik bağlamına yönelik açılımlar getirir. Derrida, siyaset ve etik arasındaki ilişkiyi, sorumluluk ve bellek üzerinden okur. Bununla birlikte, Derrida'nın genel felsefesi ontolojik yoğunluğu yüksek bir ihtimam okumasına dayanır. Derrida, varlığın ve varoluşun türlü yansımalarını pek çok farklı disiplini etkileyecek biçimde böyle ele alır.

Derrida düşüncesinin ontolojik bağlamı, Martin Heidegger'in "*ihitimam*"a atfettiği önemden kaynaklanır (Yalçınar, 2015a). Varlığa gösterilen "*ihitimam*"; en başta, ona olanak sunmak, yer vermek, özgürlük ve *özgünlük* tanımaktır. Söz konusu "*ihitimam*", modernizmle birlikte daima ön planda olan ve her şeyin hesaplanabilirliğini ve kontrol edilebilirliğini tesis eden bireyciliğin ötesinde bir siyasal ve etik çerçeveye yerleşir. O halde Derrida'da "*ihitimam*", modernizmle birlikte daima ön planda olan, her şeyin hesaplanabilirliğini ve kontrol edilebilirliğini tesis eden bireyciliğin ötesinde, *ben*'den önce gelen bir *başkaya* yöneliktir. Bireyciliğin yıkımı olarak bir başkasına, yabancı olana ve her zaman öteki olarak kalacak olana karşı gösterilen ihtimam, Derrida düşüncesinde sınırsız bir etik sorumluluk çerçevesinde şekillenir. Etik ile beraber yükselen sınırsız sorumluluk, aynı zamanda, kararın eşsizliğinde yükselen bir bağlıdır. Bir başkası için yaratılan her olanak, ancak böyle bir sorumlulukla mümkün olur.

Ben'in oluşumu yalnızca herkesin kendi kendini *var-etme* vasfıyla değil, başkalığın zamana ve mekâna yayılan süreçselliğiyle de anlam kazanır. Bu süreçsellik, yaşam boyunca devam ettiği gibi, devamlı etkilere de açık olacağından, kimliğe dayalı "kuşatıcı bir sabitlik ve kesinlik rejimi"ne konu olmaz; aksine Derrida düşüncesinde

kimliğin yerini, farkı öne taşıyan bir “*kim’lik*” sorusu alır (Yalçiner, 2015a). Her zaman lafzında, bulunulan her mekânda, iletişime geçilen her insanda, duyulan her seste ya da sorumluluk duygusu perişanlığını her hissettirdiğinde karşımıza çıkan tam da budur. Bu durum; *ben*’in, alteritesi olarak benden *başkaya* yönelmesiyle ortaya çıkar. Derrida’yı söze, “bir Cezayirli olarak, üstelik belli bir tarihte Fransız olmuş, sonra Fransız vatandaşlığını kaybetmiş ve yeniden kazanmış bir Cezayirli olarak” başlatan durum tam da buradan okunabilir (Derrida & Şerif, 2016: 17).

Bu çalışmada ele alınan bağışlama ve bellek ilişkisi, en başta araçsallaşma meselesi üzerinden incelenmiştir. Kurban ve fail arasında gerçekleşme imkanı bulunan biricik ve özgün bir bağışlama ve bağışlanma ilişkisinin aksine, üçüncü bir tarafın sürece dahil olması ile koşulluluk durumu ortaya çıkar. Böylece, özgün kalması gereken ve herhangi bir bağış ekonomisinin hiçbir şekilde unsuru olmaması beklenen bağışlama, bir zorundalık buyruğuna konu olma riski taşır. Böylece; hem bir tarafın bağışlanmayı talep etmesi, hem de diğer tarafın bu bağışlama buyruğunu yerine getirme zorunluluğuyla karşılaşması zorunlu bir koşul olarak özürü gündeme getirir. Bu koşul, bir kurum, yasa, hukuk, devlet, egemen ya da bir *mesih* olarak öne çıkabilir. Bu durumda, saf ve koşulsuz bir bağışlama imkânından söz etmek artık mümkün olmaz. Gelecek-olan, her ne surette veya koşulda olursa olsun isim verilemez ya da egemenlik altına alınamaz olanın bir söz dahilinde olanağıdır. Bu yüzden koşulsuz bir bağışlama imkânı, belleğin gelecek olan ile ilişkisi üzerinden mevcut olur. Gelecek-olan, adaleti mümkün kılan bir imkân olmakla kalmaz, bağışlama ve bellek ilişkisini kuran bir tarif olarak da öne çıkar.

Belleğin bağışlama ile irtibatı, sabit bir kimliğe sıkışmanın ötesinde, fark içinde kalmanın olanağına yönelmeyi ifade eder. Böylece Derrida; *aporiaya*, *tahmin-edilemez* olana, *gelecek-olana* eğilirken, hatırlama ve unutma arasında belirginleşen bulanık bir çizgide yürür. Bu yöneliş, bu çalışmanın temel ilgi alanını meydana getirdiği gibi, araştırmayı kimlik ve farklılık politikasını kapsayan bir politik ontoloji çerçevesine dahil de eder.

Bağışlama, gelecek-olan için bir patika sunar. Gelecek-olan her ihtimali kendinde barındıran, gerçek bir adaletin imkânıdır. Her öteki için, söz konusu imkânlar koşulsuz bir bağış düşüncesi ile ortaya çıkar. Bu bağış, kendisini sonsuz bir sorumluluk düşüncesinde açığa vurur. Bu nedenle, var olan her şeye karşı duyulan bu sonsuz

sorumluluk, öncelike varoluşun kendi özünden kaynağını alır. Böyle bir imkânın düşünülebilmesi ise, öncelikle gelecek-olanı dikkate almakla mümkündür. Gelecek-olan egemenlik altına alınamaz bir vaad dahilinde öne çıkar. Bu gelecek, bir idea olarak kendini sunar. Bu idea, gelmesi hep arzulanan, ama gelişi her zaman için ertelenendir. Bu erteleme, bir aciliyet içerisinde gerçekleşir. Bağışlama, kesintiye uğratıldığı her anda kendisine yeni bir yol tayin eder. Bellekte yer eden, iz bırakan her an, her oluş bağışlamanın yeniden var olmasına olanak tanır. Böyle bir aciliyet içinde gerçekleşen her ertelemeye, gelişi beklenmeyen ve tahakküm altına alınamayan her öteki için dekonstrüksiyon bir adalettir.

Derrida'nın siyasal felsefesi, kimliklerin her zaman sorgulanmaya açık olması gereğini vurgulamasıyla özgün bir önem taşır. Derrida'nın siyasal felsefesi; egemenin türlü temsillerini sarsmaya ve yerlerinden etmeye yönelik eleştirel bir pozisyon sunar. Bu açıdan, bellek ve bağışlama ilişkisinin taşıdığı önem, günümüz siyasal ve etik tartışmalarını yakından ilgilendiren pek çok tartışmayı da kapsamaktadır. Derrida'nın siyasal felsefesi, bir "ihtimam" ve tasa felsefesi sunduğu kadar; farkı, biricik ve eşsiz olanı da yüceltir. Bu haliyle, Derrida farkın yitirilmesine etik ve siyasal bir itiraz getirir. Derrida siyasal düşüncesinin merkezinde yer alan bu itirazın; her durumda farklılığı gözetken sınırsız bir sorumluluk tarifinde ve tahakküm altına alınamamış bir adalet arayışında vücut bulduğu tespiti, bu çalışmanın ulaştığı en temel sonuçtur.

KAYNAKÇA

- Abrams, E. & Chvatik, I. (2011). Jan Patočka and The Heritage of Phenomenology. [Elektronik Sürüm]. Erişim www.springer.com/series/5811.
- Acar, S. M. (2014). “Gelecek Demokrasi” Adına: Derrida’nın “Dostluğu”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (17), 1-12.
- Adorno, T. W. (1973). *Negative Dialectics*. New York: Seabury Press.
- Agamben, G. (2011/2012). Dostluk, *Cogito*, 68-69, 165-172.
- Agamben, G. (2013). Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat. (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Arendt, H. (2000). *İnsanlık Durumu*. (B. S. Şener Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2014). *Şiddet üzerine*. (B. Peker Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arfi, B. (2012). Reconfiguring the (Lacanian) Real: ‘Saying the Real (as Kōra) qua the impossible-possible event, *Philosophy and Social Criticism*, 38(8), 793-819.
- Aristoteles. (2014a). *Nikomakhos’a Etik*. (F. Akderin Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Badiou, A. (2011). *Sonlu ve Sonsuz*. (M. Erşen Çev.) İstanbul: Monokl Yayınları.
- Baker, G. (2009). Cosmopolitanism as Hospitality: Revisiting Identity and Difference in Cosmopolitanism, *Alternatives*, 34 (2009), 107-128.
- Bates, D. (2005). Crisis Between the Wats: Derrida nad the Origins of Undecidability, *Representations*, 90(1), 1-27.
- Bernasconi, R. (2011). Üçüncü Taraf: Etik ile Politik Olanın Kesişimi. (Z. Direk Çev.) *Levinas Okumaları* içinde. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Bernstein, R. J., (2011). The Aporians of Carl Schmitt, *Constellations*, 18(3), 403-430
- Blanchot, M. (1997). İtiraf Edilemeyen Cemaat. (I. Ergüden Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Botz-Bornstein, T. (2002). Khôra of Idyll? The Space of The Dream, *The Philosophical Forum*, 33(2), 173-194.
- Caputo, J. D. (2014), Derrida and the Trace of Religion, [Elektronik Sürüm]. (Ed Z. Direk) *A Companion To Derrida içinde* (464-479).
- Cevizci, A. (2015). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları.

- Chvatik, I. (2011). The Responsibility of the Shaken. *Jan Patočka & The Heritage Of Phenomenology*, 263.
- Copley, J. (2010). Modes of Representing The Holocaust: A Discussion of The Use of Animation in Art Spiegelman's *Maus* and Orly Yadin and Sylvie Bringas's *Silence*, *Opticon* 1826, 9(4).
- Crépon, M., Loriaux, M. (2013). *The Thought of Death and The Memory of War*, Minneapolis: University of Minnesota University Press.
- Çelik, B. (2016). Arendt ve Şiddet. *Düşünbil*, 51(1), 10-14.
- De Ville, J. (2010). Derrida, Semiotics and Justice, *International Journal Semiot Law*, 2010 (23), 239-242.
- De Ville, J. (2012). Deconstructing the Leviathan: Derrida's The Beast and the Sovereign, *Societies*, 2, 352-371.
- DeRoo, N. (2013). "The Promise of the Future" Futurity in Phenomenology: Promise and Method in Husserl, Levinas, and Derrida. New York: Fordham University Press. 129-139. Retrieved: October 13, 2015, from Project MUSE database.
- Derrida J. (2004). The Last of the Rogue States: The "Democracy to Come," Opening in Two Turns, *The South Atlantic Quarterly*, 103(2/3), 323-341.
- Derrida, J. & Vattimo, G. (2011) İnanç ve Bilim, *Din içinde*, (s.11-75), Ankara: Dost Kitabevi.
- Derrida, J. (1988), Politics of Friendship, *American Imago*, 50(3), 353-391 (trans. G. Motzkin and M. Syrotinski), John Hopkins University Press.
- Derrida, J. (1992). *Given Time: I. Counterfeit Money*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1993). *Aporias*, California: Stanford University Press.
- Derrida, J. (1995). *The Gift of Death*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (2000a). Hospitality. *Journal of the Theoretical Humanities*, 5(3).
- Derrida, J. (2000b). Of Hospitality/Ane Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond. (trans. Rachel Bowlby). California: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2001), *On Cosmopolitanism and On Forgiveness*, (trans. S. Critchley and R. Kearney). London: Routledge.
- Derrida, J. (2002a). *Acts of Religion*. (Gil Anidjar, Ed.) London: Routledge.

- Derrida, J. (2002b). *Negotiations: Interventions and Interviews 1971-2001*, Elizabeth Rottenberg (Ed.). California: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2002c). *Without Alibi*. California: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2002d). *Writing and Difference*, (A. Baas Çev.) Routledge: London.
- Derrida, J. (2003). The “World” of The Enlightenment to Come (Exception, Calculation, Sovereignty)*, *Research in Phenomenology*, 33, 9-52.
- Derrida, J. (2004). The Last Rogue States: The “Democracy To Come”, Openning in Two Turns. *South Atlantic Quarterly*, 103(2/3), 323-341.
- Derrida, J. (2005a). *Bağışlama ve Kozmopolitizm*. (Utku.A., Erkan,M. Çev.) İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Derrida, J. (2005b). *Paper Machine*, (trans. R. Bowlby) California: California University Press.
- Derrida, J. (2005c). *Remarks on Deconstruction and Pragmatism*. Chantal Mouffe (Ed.), *Deconstruction and Pragmatism* içinde (79-90). Londra: Routledge.
- Derrida, J. (2005d). *Rogues: Two Essays On Reason*. California: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2005e). The Principle of Hospitality, *Parallax*, 11(1), 6-9.
- Derrida, J. (2006). Şiddet ve Metafizik. (Z. Direk, Çev.) *Cogito* içinde, 47-48, 62-160. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Derrida, J. (2007). *Marx’ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Derrida, J. (2008a). *Khôra*, (D. Eryar Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Derrida, J. (2008b). *Çile*. (M.Başaran, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Derrida, J. (2008c). *İsim Hariç*. (D. Eryar. Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Derrida, J. (2009). *The Beast And The Sovereign Volume I*. (trans. G.Bennington) Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J. (2012a). *Platon’un Eczanesi*. (Z. Direk, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Derrida, J. (2012b), *Konuksev(-er-/mez-)lik, Önay Sözer- Ferda Keskin (Ed.), Pera, Peras, Poros: Jacques Derrida ile Birlikte* içinde (7-33). İstanbul: Türkiye Cumhuriyeti İş Bankası Kültür Yayınları.
- Derrida, J. (2015). *Bağışlamak*. (M.Erşen,Çev.) İstanbul: Monokl Yayınları.

- Derrida, J., Brault, P.,A., Naas, M.B., (1993). The Other Heading: Memories, Responses, and Responsibilities. *Political Modern Language Association*, 108(1),89-93. Modern Language Association.
- Derrida, J., Malabou, C., (2004), Counterpath (Çev. David Wills), California: Stanford University Press
- Derrida, J., Şerif, M. (2016). İslam ve Batı Üzerine Bir Konuşma, (S. Kavuncu Çev.), İstanbul: Timaş Yayınları.
- Derrida. J. & Roudinesco. E. (2004). *For What Tomorrow... A Dialogue*. (Jeff F,transl.) California: Stanford California Press.
- Derrida. J. (2004). Teoriyi İzlemek. (E.Kılıç, Çev.) *Teoriden Sonra Hayat*, ed. M. Payne-J.Schad, İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Derrida. J. (2005f). Politics of Friendship. (G.Collins,transl.) London: New Left Books.
- Derrida. J. (2010). “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”. (Z.Direk, Çev.) *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Dick, M. D. & Wolfreys, J. (2013). *The Derrida Wordbook*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Diprose, R. (2006). Derrida and the Extraordinary Responsibility of Inheriting the Future-to-come, *Social Semiotics*, 16(3), 435-447.
- Direk, Z. (2010). Derrida: Yasanın Kaynağı Sorusu Üstüne, *Değer* 40, 48-75.
- Direk, Z. (2014). Law, Justice and Politics: Derrida On Deconstruction and Democracy to Come. *CR: The New Centennial Review*, 14(2), 111-126. Michigan State University Press.
- Dooley, M. and Kavanagh, L. (2006). *Philosophy of Derrida*. Durham, GBR: Acumen, ProQuest ebrary. Web. 13 October 2015.
- Douglas, A. J. (2010). Democratic darkness and Adorno’s Redemptive Criticism. *Philosophy & Social Criticism*, 36(7), 819-836.
- Draaisma, D. (2007). Bellek Metaforları: Zihinle İlgili Fikirlerin Tarihi. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Drabinski, J. E. (2013). Reconciliation and Founding Wounds. *Humanity: An International Journal of Human Right, Humanitarianism and Development*, 4(1), 117-132. Published by University of Pennsylvania Press.

- Evink, C. E. (2004), Jacques Derrida and the Faith in Philosophy. *Southern Journal of Philosophy*, 42(3), 313-331.
- Evink, E. (2006). Patočka ve Derrida: Sorumluluk Üzerine, *Cogito*, 47-48, 256-272.
- Evink, E. (2009). (In)finite Responsibility: How to avoid the contrary effects of Derrida's ethics. *Philosophy & Social Criticism*, 35(4), 467-481, online source.
- Formosa, P. (2007). Understanding Evil Acts, *Human Studies*, 2, 57.
- Fritsch, M. (2002). Derrida's Democracy to Come. *Constellations: An International Journal Of Critical & Democratic Theory*, 9(4), 574-597. Oxford: Blackwell Publishers.
- Glendinning, S. (2014). *Derrida*. (Nursu Ö. Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
- Gormley, S. (2012). Rearticulating the Concept of Experience, Rethinking the Demands of Deconstruction, *Research in Phenomenology*, 42, 374-407.
- Gormley, S. (2014). The Impossible Demand For Forgiveness. *International Journal of Philosophical Studies*, 22(1), 27-48. Routledge, e-kaynak.
- Gültekin, A.C. (2014). Bağışlanan Konukseverlik ve Konuksever Bağışlama: Derrida Felsefesinde Etik (Olanaksız) İlişkisi ve Politika(Olanaklı) *İlişkisi, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 17, 13-34. ISSN 1306-9535, www.flssdergisi.com.
- Günel, H. (2015). *Hannah Arendt ve İnsanlığa Karşı Suçlar*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Haddad, S. (2007). Arendt, Derrida, and the Inheritance of Forgiveness, *Philosophy Today*, 51.4.
- Haddad, S. (2013). *Derrida and the Inheritance of Democracy*. Bloomington: Indiana University Press. Retrieved: October 13, 2015, from Project MUSE database.
- Hagedorn, L. (2011) Beyond Myth and Enlightenment: On Religion in Patočka's Thought. Ivan Chvatik & Erika Abrams (Ed.) *Jan Patočka and The Heritage of Phenomenology* içinde, (s.245-261). [elektronik sürüm].
- Heidegger, M. (2010). Tanrılığın Menşei, *Cogito*, 64, 8-15.
- Heidegger, M. (2011). Varlık ve Zaman. (Kaan H. Ö. Çev.) İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Hill, L. (2009), A Future for Theory?, *Paragraph*, 32(2), 140-153.
- Hobson, M. (2001). Jacques Derrida: Opening Lines, New York: Routledge.

- Hope, A. (2015). Khōra- Plus de Métaphore, *Textual Practice*, 29(4), 611-630
- Jankélévitch, V. (2005). *Forgiveness* (Andrew K.Çev.) Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Jankélévitch, V. (2012). *Ölümü Düşünmek* (Yılmaz R.D., Çev.) İstanbul: Monokl Yayınları.
- Jankélévitch, V., & Hobart, A.. (1996). Do Not Listen to What They Say, Look at What They Do. *Critical Inquiry*, 22(3), 549–551. Retrieved: <http://www.jstor.org/stable/1344022>
- Jankélévitch, V., & Hobart, A.. (1996). Should We Pardon Them?. *Critical Inquiry*, 22(3), 552–572. Retrieved: <http://www.jstor.org/stable/1344023>
- Janover, M. (2006). The Limits of Forgiveness and the Ends of Politics, *Journal of Intercultural Studies*, 26(3), 221-235, London: Routledge Taylor and Francis Group.
- Kanat. C. A. (2013). *Platon ve Aristoteles'te Devlet ve Toplum Felsefesi*. İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Kant, Immanuel (1960), Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme, S.B.F Yayınları no.33:Ankara.
- Kılıç, S. (2011/2012). “Arkadaş Kimdir? Dost Kime Denir?”, *Cogito*, 68-69, 150-156.
- La Caze, M. (2011). Terrorism and trauma: Negotiating Derridean ‘autoimmunity’, *Philosophy and Social Criticism*, 37(5), 605-619.
- Lang, B. (1998). Hannah Arendt and the Politics of Evil, *Judaism*, 37(3), 264.
- Leitch, V. B. (2007). Late Derrida: The Politics of Sovereignty, *Critical Inquiry*, 33(2), 229-247.
- Levinas, E. (2010). Sonsuza Tanıklık. (H.Yücefer.,Z.Direk, Çev.). Haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran. İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2011), Tanrı, Ölüm ve Zaman. (I.Ergüden, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Manrique, C. (2014). Being with Specters: Violence, Memory and the Promise of Justice (a Montage with Two Archives). *CR: The New Centennial Review*, 14(2), 127-144.

- Mansfield, N. (2006). Refusing Defeatism: Derrida, Decision and Absolute Risk. *Social Semiotics*, 163(3), 473-483.
- Maras, S. (2002). A Semiotics of the Proxy, *Social Semiotics*, 12(1), 115-129.
- Mate, R. (2006). The Memory of Auschwitz. *Radical Philosophy Review (Philosophy Documentation Center)* 9(1), 1-44.
- Matustik, M.B. (2007). "More than All the Others". Mediation on Responsibility. *Critical Horizons* 8(1), 47-60.
- Mendoza-de Jesus, R. (2011). Being, Sovereignty, Unconditionality: Heidegger's Walten in Derrida's La bête et le Souverain II, *A Journal For The Interdisciplinary Study of Literature*, 44(3), 99-113.
- Miller, E. (2013). Deconstruction and Religion, *Religion Compass*, 7(1), 25-35.
- Morin, M. E. (2015). The Spacing of Time and the Place of Hospitality: Living Together According to Bruno Latour and Jacques Derrida, *Parallax*, 21(1), 26-41.
- Naas, M. (2009). Miracle and Machine: The Two Sources of Religion and Science in Derrida's "Faith and Knowledge". *Research in Phenomenology*, 39(2), 184-203.
- O'Connor, P. (2007). Derrida's Worldly Responsibility: The Opening Between "Faith" and the "Sacred". *Southern Journal Of Philosophy*, 45(2), 303-334.
- Onuf, N. (2009). Friendship and Hospitality: Some Conceptual Preliminaries, *Journal of International Political Theory*, 5(1), 1-21, DOI: 10.3366/E1755088209000299.
- Ostrove, G. (2013). Adorno, Auschwitz, and the New Categorical Imperative. *Perspectives On Global Development & Technology*, 12(1/2), 298-309. Doi:10.1163/15691497-12341256.
- Ökten, K. H. (2008). "*Varlık ve Zaman*" Kılavuzu. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Patočka, J. (1989a). "The 'Natural' World and Phenomenology", in *Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings*, ed. Erazim Kohák, (Chicago: University of Chicago Press, 1989a).
- Patočka, J. (1989b). "Negative Platonism: Reflections Concerning the Rise, the Scope, and the Demise of Metaphysics-and Whether Philosophy Can Survive

- It", in Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings, ed. Erazim Kohak, (Chicago: University of Chicago Press).
- Patočka, J. (1996). *Heretical Essays in the Philosophy of History*. (Chicago: Open Court).
- Platon (2001). Timaeus, (E. Güney, L. Ay Çev.). Çağdaş Matbaacılık ve Yayıncılık.
- Raffoul, F. (2008). Derrida and the Ethics of the Im-possible, *Research in Phenomenology*, 38, 270-290.
- Ramond, C. (2011). *Derrida Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları.
- Reynolds, J. (2002). Habituality and Undecidability: A Comparison of Merleau-Ponty and Derrida on the Decision. *International Journal of Philosophical Studies*, 10(2), 449-466.
- Richards, K. Malcolm (2014). *Yeni Bir Bakışla Derrida*. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Rottenberg, Elizabeth, (2002), *Jacques Derrida: Negotiations, Interventions and Interviews 1971-2001*. (Trans, Ed. Rottenberg) California: Stanford University Press.
- Royle, N. (2003). *Jacques Derrida*, [elektronik sürüm], London: Routledge Taylor & Francis e-Library.
- Schmitt, C. (2012). *Siyasal Kavramı*. (E.Göztepe, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Sloterdijk, P. (2012). Derrida, Bir Mısırlı. (T.Ayteş, Çev.) İstanbul: Monokl Yayınları.
- Sorabji, R. (1972). Aristotle On Memory, Brown University Press Providence, London: The Trinity Press Worcester.
- Stocker, B. (2006), Derrida On Deconstruction, New York: Routledge.
- Toroslul, N. (2005). Ceza Hukuku: Özel Kısım, Ankara: Savaş Yayınevi.
- Tunçel, A. & Gülenç, K. (2013). Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Zizek'e, İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Van Tongeren, Paul J.M. (2011/2012). Nietzsche'de Siyaset, Dostluk ve Yalnızlık-Derrida'nın Dostluk Siyaseti'ndeki Nietzsche Okumasına Karşılık, *Cogito*, 68-69, 213-233.
- Varsamopoulou, E. (2007). Three Movements of Life: Jan Patočka's Philosophy of Personal Being, *The European Legacy*, 12(5), 577-588.

- Vedder, B. & Van Der Heiden, G.J. (2014), On Faith and the Holy in Heidegger and Derrida, (Z. Direk Çev.) *A Companion to Derrida* içinde, [elektronik sürüm].
- Verdeja, E. (2004). Derrida an the Impossibility of Forgiveness. *Contemporary Political Theory*, 3, 23-47.
- West, D. (2008). Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, (A. Cevizci Çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- West-Durán, A. (2015). Hannah Arendt: How to Think About a “Wound That Will Not Heal”. *Socialism and Democracy*, 29(2), 56-69, DOI: 10.1080/08854300.2015.1032015.
- Winter, C. (2009). Places, spaces, holes for knowing and writing the earth: the geography curriculum and Derrida’s Khôra, *Ethics and Education*, 4(1), 57-68.
- Wood, D. (2006). On Being Haunted By. The Future, *Research in Phenomenology*, (36), 274-298.
- Wulf, C. (2015). Ölüm ve Başkalık, *Bibliotech*, 21(2), 12-16.
- Yalçiner, R (2016a). Bios Politikos. O. Kartal (Ed.). *Biyopolitika Tartışmaları I: Tarihsel İzlek*, İstanbul: Notabene.
- Yalçiner, R. (2013a). Aporetics of Becoming: Derrida and the Appeal ‘to-Come’. E. Duyan ve A. Güngör (Ed.). *Interactions in the History of Philosophy*, 23-31, İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları.
- Yalçiner, R. (2013b). Heterotopologies of Resistance, *The International Journal of Critical Cultural Studies*, 10(3), 85-97.
- Yalçiner, R. (2013c). Jan Patočka via Jacques Derrida: Phenomenology, Deconstruction and the European Eidos. *The Second Euroacademia International Conference: Re-Inventing Eastern Europe*, Prague, 15 November.
- Yalçiner, R. (2014a). Aporetics of the In-Between: Jorge Luis Borges and the Labyrinth of Undecidability. *FLSF: Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 17, 117-130.
- Yalçiner, R. (2014b). Noöalterity: Pharmacology of Hegelian Anerkennung. *Representing Alterity in Society in Crisis: The Construction and Representation of the Other in Society and in Texts*, Genoa, 28th-31st July.
- Yalçiner, R. (2015a). Kimlikten Kim’liğe: Rizompolitik, *Mülkiye*, 39(3), 149-186.

- Yalçiner, R. (2015b). "Spasmodic Normativity: Reassembling Nationality". *NEU Journal of Social Sciences*, 8(1), pp. 148-172.
- Yalçiner, R. (2015c). "Noödemoi: Notes on the 'Democracy to Come'". M. Becermen and M. F. Elmas (Eds.). *Tradition, Democracy and Philosophy*, 418-422, Bursa: Sentez.
- Yalçiner, R. (2015d). "Eleştirel Teori: Hiper/Epokhal Kriz, Eleştiri ve Poiesis". *I.U. SBF Dergisi*, 52, 127-162.
- Yalçiner, R. (2016a). Refugee Crisis in Europe and Turkey: Another Crime of Hospitality? *Conference of the Canadian Peace Research Association, 2016 Congress of the Humanities and Social Sciences*, University of Calgary, Calgary, 3 Haziran.
- Yalçiner, R. (2016b). Jan Patočka's Asubjective Phenomenology of Europe: 'Care for Soul' as Aristotelian Phronēsis. Y. Espina (Ed.). *Images of Europe: Past, Present, Future, ISSEI 2014 - Conference Proceedings*. Porto: Universidade Catolica Editora, 1299-1307.
- Yalçinkaya, A. (2005). *Siyasal ve Bellek: Platon'da Anımsama Platon'u Anımsama*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Zaborowski, H. (2000). On Freedom and Responsibility: Remarks On Sartre, Levinas and Derrida, *HeyJ XLI*, 47-65.
- Zembylas, M. (2012). Suffering, Memory and Forgiveness: Derrida, Levinas and the Pedagogical Challenges of Reconciliation in Cyprus, Pal Ahluwalia & Michael Dutton & Leela Gandhi & Sanjay Seth (Ed.). *Reconciliation and Pedagogy* içinde (45-64). New York: Routledge.

EK 1: ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ SİYASET BİLİMİ ve KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 23/8/2016

Tez Başlığı / Konusu: Derrida ve Bağışlama: Belleğin Yapısökümü

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Adı Soyadı: Burcu GÜLER
Öğrenci No: N12225870
Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Programı: Siyaset Bilimi
Statüsü: Y.Lisans

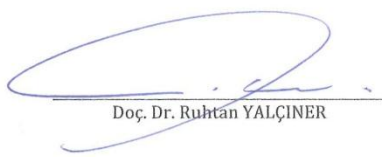
Tarih ve İmza

23.8.2016

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Doç. Dr. Ruhtan YALÇINER

EK 2: ORJİNALLİK RAPORU

 HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ YÜKSEK LİSANS/DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ SİYASET BİLİMİ ve KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA
Tarih: <u>23.8.2016</u>
Tez Başlığı / Konusu: Derrida ve Bağışlama: Belleğin Yapısökümü Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam <u>176</u> sayfalık kısmına ilişkin, <u>23.8.2016</u> tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % <u>3</u> 'tür. Uygulanan filtrelemeler: 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç, 2- Kaynakça hariç 3- Alıntılar hariç/dâhil 4- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim.
Adı Soyadı: <u>Burcu GÜLER</u> Öğrenci No: <u>N12225870</u> Anabilim Dalı: <u>Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi</u> Programı: <u>Siyaset Bilimi</u> Statüsü: <u>Y.Lisans</u>
Tarih ve İmza <u>23.8.2016</u> 
DANIŞMAN ONAYI UYGUNDUR.  Doç. Dr. Ruhtan YALÇINER

