



Makale Geliş | Received: 03.06.2024  
Makale Kabul | Accepted: 18.07.2024  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1495035

**Emine AYDOĞAN**

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Erzurum, TR  
Atatürk University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Erzurum, TR  
ORCID: 0000-0001-5173-3034  
e.aydogan@atauni.edu.tr

## Levinas ve Derrida'da Dostluk

**Öz:** Bu çalışmada çağdaş felsefenin iki önemli siması olan Fransız düşünürler Emmanuel Levinas ve Jacques Derrida'nın dostluk meselesine yaklaşımları ele alınmaya çalışılacaktır. Felsefe ile yakın bir bağı olan bir kavram olarak dostluk, İlk çağdan çağdaş felsefeye her dönem bazı problematikler çerçevesinde sürekli yinelenen bir tema olarak karşımıza çıkar. Özellikle çağdaş felsefede yaşam deneyiminin temel gönderenlerinden biri olarak dışımızdakileri, başkalarını hatırlatan ve bu anlamda ben-öteki problematiği çerçevesinde çokça tartışılan bir temadır. Dolayısıyla dostluk teması için bu iki ismin seçilmesi tesadüf değildir. Öznelerarasılığın ve ötekinin yeniden tartışılmaya başlandığı Kıta Avrupası Felsefesinde, ihmale uğramış dostluk meselesi de bu isimlerle birlikte tekrar felsefe sahnesine taşınmıştır. Bu anlamda iki isimden ilk olarak öteki filozofu olarak görülen ve felsefeye etikle başlangıç yapan Levinas'ın ötekiye öncelik verirken dostluk meselesindeki tavrı ve dostlukla ilgili yaklaşımlara yön verip vermediği tartışmaya açılacaktır. Diğer taraftan *Dostluk Politikası* başlıklı eseriyle öne çıkan Derrida'nın dostluk meselesini yine öteki üzerinden kimlik ve farklılık problemleriyle nasıl ilişkilendirdiği açıklanmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Dostluk, Öteki, Levinas, Derrida, Etik, Politika.

## Friendship in Levinas and Derrida

**Abstract:** In this study, the approaches of French thinkers Emmanuel Levinas and Jacques Derrida, two important figures of contemporary philosophy, to the issue of friendship will be discussed. Friendship, as a concept that has a close connection with philosophy, appears as a recurring theme within the framework of some problematics in every period from the Ancient Age to Contemporary philosophy. Particularly in contemporary philosophy, it is a theme that reminds us of others as one of the basic senders of life experience and in this sense, it is a theme that is widely discussed within the framework of the problematic of self and other. Therefore, it is no coincidence that these two names were chosen for the theme of friendship. In Continental European Philosophy, where intersubjectivity and the other began to be discussed again, the neglected issue of friendship was brought back to the philosophical stage with these names. In this sense, the attitude of Levinas, who is seen as the first

philosopher of the other and who started philosophy with ethics, on the issue of friendship while giving priority to the other; and whether he directs the approaches to friendship will be discussed. On the other hand, it will be tried to explain how Derrida, who stands out with his work titled *The Politics of Friendship*, relates the issue of friendship to the problems of identity and difference through the other.

**Keywords:** Friendship, Other, Levinas, Derrida, Ethics, Politics.

## Giriş

*“Benzersiz olabiliriz, ama asla yalnız değiliz.”*

Her daim kendisiyle iç içe olduğumuz ancak kendisiyle ilişkisinin hem bir uzaklık hem de bir yakınlık içermesi nedeniyle dengede tutulması zor bir kavram olarak dostluğun tam olarak ne anlama geldiğini bilebilmek güçtür. Felsefeye özgü bir tema olmamasına rağmen felsefeyle özel bir bağı olan dostluk teması, felsefe tarihinde İlk Çağdan Çağdaş felsefeye dönemlerin özelliklerine göre şekillenerek felsefe sahnesindeki varlığını devam ettirir. Felsefe sahnesinde dostluk kavramı ilk olarak filozofun, bilgeliğin dostu olarak tanımlanmasıyla karşımıza çıkar. Gilles Deleuze *Felsefe Nedir?*’de felsefenin ne olduğunu sorgularken Felsefe Nedir? sorusunu ilkin dostluk bağlamında cevaplar: Felsefe Nedir? sorusunu “...‘dostlar arasında’ sır verirmişçesine ya da güvenle, veya düşmana karşı bir meydan okumaymış gibi sorabilmek, ve dost ya da düşman, o günbatımı saatinde, dosttan bile çekinilen saatte sorabilmek gerekiyordu.” (Deleuze 2015: 12) Dostluğun felsefe ile olan bu yakınlığı aynı zamanda öteki ile kurduğu yaşamsal ilişkiyle de alakalıdır. ‘Ben ve öteki’ problemi çerçevesinde öne çıkan dostluk, insanın hem biricikliğini hem de dışındakileri yani başkalarını hatırlatan bir bağlama sahiptir. Bu yönüyle de dostluk, etik ve politikanın konusu haline gelir. Platon, Aristoteles, Cicero gibi İlk çağ felsefesinin filozoflarını, Ortaçağ’daki Hristiyan ve İslam dünyasındaki düşünürlerini, yani genel itibarıyla her dönem filozoflarını dostluğun doğası üzerinde düşündüren, özellikle bu yönüdür. Modern felsefeyle birlikte dostluğun ihmal edildiği, geri plana itildiği görülür. Modernite’de insanın her anlamda merkeze taşınmasıyla insanın doğayla ve diğer insanlarla olan kader birliğinin çözülmesi ve bununla gelen yabancılaşma bu ihmalin nedeni olarak öne çıkar. Çünkü kendisini önce düşünen sonra var olan bir özne olarak algılayan bu tutum hem düşünen

özneyi, etrafındaki varlıklar dünyasından ontolojik olarak kopartır hem de onu 'ben' olmayana karşı yabancılaştırır: "'Öteki', varlığımızı mümkün kılan ve derinleştiren mütemmim cüz olmaktan çıkar, hakkında düşündüğümüz ve konuştuğumuz bir 'şey' haline gelir." (Kalın 2019: 317) Yani epistemolojik özne kendisi dışındaki her şeyi nesne konumuna iter ve sonunda yutar. Bu dönemle birlikte Benlik istikrarlı bir şekilde diğer benliklerden uzaklaştırılır ya da aralarına mesafe konur ve sonuç olarak uyum veya fikir ve duygu birliği gibi eski kavramlar, tamamen gölgede kalmasa da giderek daha fazla sorgulanır olur. Batı medeniyetinde bu sürece Hristiyanlığın yükselişi, Modern Batı felsefesi, Thomas Hobbes'tan faydacılığa kadar müteakip liberal teori, Kantçı felsefe, demokrasi gibi çeşitli faktörlerin katkıda bulunduğu ifade edilir:

Hristiyanlığın yükselişi, bazen insanlar arası bağların zararına olacak şekilde, insan yönelimine, yani kurtuluşa veya 'insan-Tanrı' ilişkisine vurgu yapan güçlü bir dikey itme getirdi. Modern Batı felsefesi (esas olarak Descartes tarafından ifade edildiği şekliyle), düşünen egoyu, hem doğayı hem de diğer benlikleri içeren 'dış!' dünyadan ayrılmış bir siper olan içsel kendinden eminlik siperine yerleştirdi. Thomas Hobbes'tan faydacılığa kadar müteakip liberal teori, insanlar arası sempati ve adalete ara sıra (ve dar bir şekilde sınırlandırılmış) tavizler vermesine rağmen, kişisel çıkar kategorisini siyasetin ve piyasa ekonomisinin baş motoru olarak sahnenin merkezine yerleştirdi. Kantçı felsefe bile (muhtemelen modern liberalizmin en asil biçimi), tarafsız adalet kuralları ve rasyonel saygı talebi lehine dostluk ve sevgiyi bir kenara attı veya önemsizleştirdi. Aynı vurgu ağırlığı, günümüzün en önde gelen Batı ideolojisi veya paradigmasında, yani usule dayalı demokraside hâlâ devam etmektedir ... (Dallmayr 1999: 105)

19. Yüzyıl ve sonrasında birçok düşünür bu yabancılaşmadan söz ederken, bozulan bu ilk birliği yeniden tesis etmeyi vaat eder ya da buna gayret eder. Özellikle Kıta Avrupası'yla beraber Çağdaş Batı felsefesi büyük oranda etik ve politik muhtevaya sahip kimlik ve farklılık meseleleri etrafında yürütüldüğü için (Küçükalp 2016: 11) bu dönemde dostluk meselesinin daha fazla önem kazandığı ve onun öteki bazında etik ve politik düzlemde ele alınmaya çalışıldığı görülür. Ötekine yönelik araştırmalarda Hegel sonrası süreçte ötekine yönelik tartışmalarda Husserl ismi 'Yaşama dünyası' kavramıyla öne çıkar. Öznelarasılığın bedenler arasılık olarak vermeye çalışan Husserl'in ben-öteki ilişkisini transandantal bilinçle olan bağından dolayı başarısızlığa uğrattığı savunulur. Descartes'ın *ego cogito*'su Husserl'in de

temel taşı olduğu gibi Husserl için saf ben ya da saf bilinç, tüm harikaların harikası olmasıyla Husserl fenomenolojisi, Descartes'ın düşünme tarzının bir uzantısı olarak görülür (Spiegelberg 2021: 452, 455, 459). Descartes ve Kant'ın mirasının cazibesi altında ezildiği söylenen Husserl'in, yaşama dünyası kavramıyla öznel bilincin görüş noktasını aşmaya çok yaklaşırsa da yaşama dünyasının özünün, transandantal bilincin bakış açısından, fenomenolojik bir yorumu üzerinde ısrar ederken, transandantal bilincin bakış açısını terk etmeyi reddeder (West 2013: 178). Sonrasında Sartre, ontolojik ayrımının iki temel unsuru olan *Pour Soi* ve *En Soi* yanında *Pour Autrui*'ye yani 'başkalarıyla ilişki içinde varlık'a değinerek Husserl'in başlattığı şeyi bir anlamda devam ettirir. İdealizm ve realizmin ben'in öteki ile ilişkisine dair anlaşılabilir bir açıklama getiremediğini ve bu nedenle solipsizmi çürütemediğini ifade eden Sartre, bir başkasının bakışı altında benin kendi nesnelliğini yaşadığını ve bu deneyim yoluyla da kendini yok ederek ötekinin öznelliğini yaşadığını ifade eder. Sartre için bu, Husserl'in düştüğü söylenen solipsizmin de aşılması anlamına gelir (Blackham 2020: 121; Sartre 2014: 330, 358). Sartre sonrasında öteki meselesi özellikle Hans Georg Gadamer, Levinas, Derrida gibi isimlerle daha merkezi bir konuma taşınır. Ben-öteki ilişkisinin konuşulmaya başlanması beraberinde dostluk konusunu da getirir. Dostluk konusuna eğilen Kıta düşünürleri arasında dostluk üzerine kitabı olan Derrida, özel olarak öne çıkar. Derrida'nın bu yazılarında Levinas'ın etkili olması ve 'heteronomi', 'asimetri' ve sorumluluk gibi tüm anahtar terimlerin Levinasçı söylemin cephaneliğinden ödünç alınması nedeniyle (Dallmayr 1999: 109) bu iki isim birlikte verilmek istenmiştir. Öteki söylemi söz konusu olduğunda özellikle Levinas ismi önemli olsa da Derrida için her daim, kendi ifadesiyle *belki'nin filozofu* olarak, Nietzsche isminin önemine vurgu yapılır. Derrida'nın kendisi çok uzun bir süre "Nietzsche'nin Fransız takipçilerinden" biri olarak kabul edilirken ve bu bağlamda Nietzsche'nin perspektivizmi ve metafiziksel karşıtlıklara yönelik eleştirisi Derrida için çok önemli olmasına rağmen ve Derrida, dil ve edebiyat üzerine ilk yazılarını Nietzsche ile yakın iş birliği içinde geliştirirken, Derrida'nın aynı zamanda, Levinas'ın da bir takipçisi olduğu tartışılmaya başlanır.

Caputo bunun yıllar geçtikçe giderek daha açık hale geldiğini ifade eder. Hatta Caputo, Derrida'yı bir tür Fransız-neo-Nietzscheci olarak okuyarak, Derrida'nın Gadamerci eleştirmenlerinin Derrida'daki bu diğer, daha Levinasçı motifi, yani ötekinin gelişinin motifini sistematik olarak susturdularını düşünür (Caputo 2002: 512, 514). Bu durum, özellikle bazı kavramlar söz konusu olduğunda daha açık hale gelir. Yani onun Levinas'ın takipçisi olarak görülmesinde öteki, dostluk ve konukseverlik gibi bazı kavramlar özellikle önemlidir. Bu bağlamda çalışmada Levinas ve Derrida düşüncesinin dostluk teması üzerine içerimleri sorunlaştırılmaya çalışılacaktır.

### 1. Levinas ve Dostluk

Felsefe tarihinde bir öteki filozofu olarak öne çıkan ağdaş Fransız filozofu Levinas'ın felsefesinde dostluğa, arkadaşlığa ilişkin pek az Şey olduğu ya da hiçbir Şey olmadığı (Bensussan 2010: 717; Udoff 2005: 153) iddia edilir. Alan Udoff, Levinas'ın dostluk hakkında neredeyse hiçbir Şey sylememesinin tesadüf olmadığını bu ihmalin onun bilinemez öteki'nin radikal başkalığı konusundaki ısrarının bir parçası olduğunu öne sürer (Horton 2020: 36-39). Genel itibariyle baktığımız zaman Levinas'ın felsefesi ve eserleri, dostluk üzerine bir beklenti ortaya çıkarır. Çünkü kendisi bir öteki düşünürü olarak öne çıkar ve etikle başlangıç yaptığı felsefesinde etiği bir öteki etiği olarak inşa eder. Dostluk meselesi de temelde bir ben-öteki ilişkisi olduğu için Levinas'ın dostluk meselesine uzaklığının ne dereceden bir uzaklık olduğu ve bunun nedenleri bir soru işaret olarak karşımızdadır. Bu temel ereve içinde Levinas'ın etiğine bakalım.

Felsefenin çocukluğundan beri, Başka olarak kalan Başka'ya karşı bir alerjisi olduğunu ve bu alerji nedeniyle her Őeyden önce bir varlık felsefesi olageldiğini ve aynı zamanda bir içkinlik ve özerklik felsefesi, bir tanrıtanımazlık olarak geliştiğini bildiren (Levinas 2016b: 131) Levinas, bu bağlamda felsefenin temel sorusu olan "neden bir Şey var da yok değil?" varlık sorusu yerine "var olmaya hakkım var mı?" Şeklindeki etik soruyu geçirerek ilk felsefe olarak etiği kabul eder (Gzel-zyel,

2004: 6). Söz konusu alerji, “daha başlangıcından itibaren Batı metafizik geleneğinin, tarafsız ve objektif olma iddiasındaki çeşitli düalist ayrımlar yoluyla varlığı soyut, rasyonel bir şema içerisinde tekdüze kılması ve buna bağlı olarak da farklı olanı dışlayıp, değersizleştirmesiyle yakından bağlantılıdır.” (Küçükalp 2016: 59) Bu şekilde ötekini belli bir tanımlama içerisinde sınırlandıran ve ona ontolojik bir zorbalık eden düalist düşünce tarzı ötekinin, kendini algıladığı farklılığı içerisinde tanımlamasına izin vermediği gibi aynı zamanda metafiziğin şiddetidir. Levinas bu düalist düşünce tarzına karşıt bir biçimde, “ötekinin radikal farklılığına odaklı olan ve ötekinin anlam, değer ve etik sınırlarını açığa çıkarma amacı güden bir düşünme tarzı” sunmasıyla öne çıkar (Küçükalp, 2016: 61). Levinas etiğin ontolojiye olan önceliğini Kabil hikâyesi üzerinden anlatır. Tanrı'nın “Kardeşin nerede?” sorusuna Kabil'in “Ben kardeşimin bekçisi miyim?” şeklindeki yanıtını şöyle yorumlar: ‘Kabil'in yanıtı Tanrı'yla alay etmek ya da küçük bir çocuğun tepkisi gibi düşünülemez: ‘Bu ben değilim, bu o.’ Kabil'in yanıtı içtendir. Tek eksik olan etikdir; yanıt sadece ontolojiden gelir, ben benim, o da o. Biz ontolojik olarak ayrı varlıklarız.” (Bauman 2011: 92) Ontolojik olarak insanlar en fazla birbirleriyle birlikte olsalar da paradoksal olarak birlikte olmak ayrı olmak anlamına gelir. “O ben olmayandır, işgal ettiği yer benim olmadığım bir yerdir.” Varlık fikrinden yola çıkarak Aynı'nın içkinliğinden kurtulmanın imkânsız olduğunu (Levinas 2016a: 119) dile getiren Levinas bu nedenle felsefeye etikle başlangıç yapar.

Levinas için etik, sosyallik yani ötekiyle ilişki olarak görüldüğünden başkalığı ifade eder (Gözel-Özyel 2004: 6). ‘Aşk/sevgi’ sözcüklerinden ziyade başkasına karşı sorumluluk ya da başkası-için-olma sözcükleri kendisine “varlığın anonim ve anlamsız hıştırtısını durdurur gibi” gözüktüğünden ‘Var’dan kurtuluşun böyle bir ilişki biçimiyle olanaklı kılınabileceğini düşünür (Levinas 2016b: 312). Levinas’a göre “ ‘Var’dan çıkmak için kendini ortaya koymak değil, kendini yerinden etmek, yani tahtından inmek gerekir. Ben'in hükümranlıktan bu feragati, başkasıyla sosyal ilişkidir, çıkar-gözetmez ilişkidir.” (Levinas 2016c: 312) Yani Başkası'yla bağ, sorumluluk olarak kurulur. Ama bu sorumlulukta özneler arası ilişki, Levinas'ın

ifadesiyle “bakımsız-olmayan bir ilişki”dir yani karşılık beklenmeksizin –karşılık verip vermemek ona kalmıştır– bir sorumlu olma durumu söz konusudur. Bu açıdan da kendisi gibi ötekiyle ilişkiyi görüşlerinin merkezine alan Martin Buber’den ayrılır. Çünkü Buber’de kişilerarası ilişki simetrik bir ilişki iken Levinas için ötekinin mutlak aşkınlığı simetriyi engeller. Öteki yabancı ve özümsememektir (Omay 2023: 63) ve onunla ilişki sorumluluk olarak kurulur. Levinas, Dostoyevski’den aldığı bir cümleyle bu sorumluluğu pekiştirir: “Hepimiz her şey ve herkesten ötürü herkes önünde suçluyuz ve ben başkalarından daha fazla suçluyum.” (Levinas 2016c: 332) Başkası için duyulan bu sorumluluk başkasının yerine geçmeye kadar varır ve Ben’i, rehine olarak Başkası’nın yerine geçirir. Ben’i dolayısıyla özneliği rehine olarak düşünmek modern felsefeden itibaren mevcut olan “ben’in kendine mevcudiyetinin felsefenin başlangıcı gibi gözüktüğü konumu ters çevirir.” Çünkü Levinas için öznenin konumu, “konumdan-edilme”dir, *conatus essendi* yerine rehinelik. Öznenin “töz-süzleşmesi, şey-sizleşmesi, çıkarsızlığı, tabi olmasıdır” yani özneliğidir. Saf kendi, ithamda, özgürlükten önce sorumludur (Levinas 2010: 652-653). Sadece bu rehinelik koşuluyla acıma, merhamet, affetme ve yakınlığın yer bulabileceğini söyleyen Levinas, rehineliğin koşulsuzluğunun bütün dayanışmanın koşulu olduğunu belirtir: “Bütün vakfolma ve bütün zulüm, kişiler-arası övgü, ödül ve bütün cezalar gibi, Ben’in özneliğini, yerine geçmeyi varsayar. (...) Ama mutlak vakfolma, özgürlükten önce, İyi ile müttefik, öteyi ve tüm özün dışarısını yerleştiren özgürlüğü oluşturur.” (Levinas 2010: 645). Özdeşliğin ters döndüğü bu yerine geçmede (Levinas 2010: 642) “bütün mahremiyetim kendi-rızam-dışında-öteki-için haline bürünür. Bana rağmen, bir-başkası-için...” (Levinas 2016d: 161) Her ne kadar ben rehine olarak Başkası’nın yerine geçse de kimsenin kendi yerine geçemeyeceğini yani sorumluluğun, özne kimliğinin devredilemez olduğunu da vurgulamayı ihmal etmez (Levinas 2016c: 334). Başkası’nın rehinesi olarak konumlandırılan ve biricikliğini de bu edilginliği sayesinde hak eden özne, ben’in Başkası karşısındaki sonsuz sorumluluğu son noktaya ulaştığında, Başkası’nın yerine geçen ve onun kölesi olan Ben artık yalnızca onun ihtiyaçlarını gidermekle kalmaz, aynı zamanda Başkası’nın

her türlü durumunun sonsuzca sorumlusu, Başkası'na gelen şiddetin dahi sorumlusu haline gelir. Burada etik özne modeli olarak ise annelik ön plana çıkarılır (Güneş 2019: 172-173). Öteki'nin var olması ve anlaşılması için 'ben'in bütün rahatsız edilmişliği içinde var olması şart olsa da 'Aynı-olan'daki Başkası'nın getirdiği dekonstrüksiyon, Descartesçı öznenin işkenceye tabi tutulmasından başka bir şey olmasa da bu nokta asıl şimdi Levinas'taki olumlu bütünlüğüne kavuşmuş olur (Sözer 2013: 124).

Levinas öznelliği, modern felsefede olduğu gibi özerklik ve özgürlüğe referansla değil, etik terimler bakımından tanımlar (Gözel 2004: 64; Levinas 2016c: 330). Levinas düşüncesinde öznelliğin ancak dışsallık ve başkalık yoluyla kurulabildiği görülür. Yani öznellik modern düşüncede olduğu gibi yalnızca Ben'in kendisini ilgilendiren bir durum olmaktan ziyade Başkası ve Başka'sına karşı duyulan sonsuz sorumlulukla ilişkilendirilir. Ben, Başkası'ndan sorumlu olmasıyla da etik bir varoluş kazanır (Güneş 2019: 166, 171). Ben olmanın sorumluluktan kaçamamak anlamına gelmeye başladığını ve Ben'i yok etmek yerine onu benzersiz ve biricik bir biçimde, Başkası'na bağlı kıldığını dile getirir. Ama bu bağlılık ona göre Ben'i, bir bütünlüğün içinde eriten mekanik ve organik bir bağlılıktan ziyade Ben'i, ben-olmayana Başka'nın tüm yazgısı kendi ellerindeymişçesine bağlı kılacak bir bağlılıktır (Levinas 2016a: 122). Kendisi öteki üzerine fikirlerini sunarken bu konuda geliştirdiği fikirlerin, Gabriel Marcel ve Buber'in yapıtlarından sonra belki de oldukça geç kalmış görüneceğini, ama buna rağmen kendi çabasının "Ben-Sen ilişkisinin ilkselliğini ortaya çıkarmaktan çok, bu ilişkinin etik yapısını göstermeyi, özellikle de bu yapının nasıl olup da felsefenin ve aşkınlığın eleştirel başlangıcı sorunundan itibaren ortaya çıktığını göstermeyi" hedeflediğini ifade eder (Levinas 2016a: 126).

Kendine dönük ve mutlulukta 'bizzat kendisi için'liğini gerçekleştiren öznenin karşısına, çoktan doygun, özgür ve dolayısıyla kendisi için arzulamayan bir varlıktan kaynaklanan, Başka'ya Arzu'yu koyan Levinas, hiçbir şeye ihtiyacı



olmayanın duyduğu ihtiyaç olarak Arzu'nun Başkası olan bir Başka'nın ihtiyacında kendini tanıdığını ifade eder. Levinas'a göre, Başkası ne Hobbes ve Hegel'de olduğu gibi benim düşmanımdır ne de Platon'un *Devlet*'inde olduğu gibi tamamlayıcımdır. Toplumsallığın kendisi olarak görülen Başka'sına Arzu, modernitede olduğu gibi Başka'nın Aynı'ya dönüştüğü türden bir ilişki de değildir (Levinas 2016b: 136). Çünkü Levinas'a göre gerçek anlamda insanca olan bir yaşamın, dingin bir yaşam olarak kalabilmesi için yaşamın başkasına uyanması şarttır. Varlığın kendi varlığının sebebi olarak görülmemesi, *conatus essendi*'nin tüm hakkın ve anlamın kaynağı haline gelmemesi gereklidir (Levinas 2016c: 344). Aslında Levinas'ın *conatus essendi* şeklinde ifade edilen kendini koruma ve geliştirmeye karşı ötekine sorumluluk anlayışına bağlı kaldığı görülür. Levinas için hem egoizm ve *conatus essendi*'yi hem de egonun kendi varlığını ve yazgısı için dikkate aldığı her endişeyi anlamsız kılan ölüm gibi bir şey vardır. Ölüme mahkûm bir varlığın kendisi için endişelenmesi ona gülünç ve acıklı geldiği gibi *conatus essendi* şeklinde bir girişim verimsiz ve saçma olarak görünür. Levinas, insanın insanlığını 'ben'in konumunda aramak yerine, insanı ben'den değil, başka insandan başlayarak düşünen bir hümanizmi savunur ki bu hümanizm de ancak konukseverlikle mümkün olur (Direk 2016: 23). Bu anlamda başkalığın mantığıyla düzenlenen başkalık hümanizmi, kimlik hümanizminden farklı bir hümanizm formu olarak önerilmeye çalışılır (Ponzio 2010: 195-196).

Levinas'ın ilk felsefe olarak kurguladığı bu etiği dostluğu gözden düşürüyor gibi görünmektedir. Çünkü Levinas radikal bir şekilde asimetric bir etik ilişki uyarınca her Öteki'den mutlak olarak sorumlu olan bir benlik ortaya koymaktadır, oysa dostluk benlik ile belirli bir Öteki arasındaki karşılıklı bir ilişkidir. Eğer Levinas gerçekten de "[Öteki,] rehinesi olma noktasına kadar sorumlu olduğum zulme uğrayandır" demek haklıysa, bir kişiyi, dostu, diğerlerine nasıl tercih edebilir ve dostların birbirlerinin sevgisine karşılık verdiği fikrinden geriye ne kalabilir? Öteki ile etik ilişkinin talepleri bu nedenle dostluğu karakterize eden her şeyi dışlıyor gibi görünmektedir (Horton 2020: 36-39). Levinas'ın ileri sürdüğü gibi, "Ötekiyle

karşılaşmanın en iyi yolu onun gözlerinin rengini bile fark etmemektir!" (Levinas 2016c: 326) Aynı şekilde onun erdemleri, ilgileri, kişiliği de fark edilmemelidir. Levinas'a göre tüm bunların etik ilişkiyle hiçbir ilgisi yoktur, çünkü Öteki'yle ilgili her şey beni tiksindirirse bile ona hizmet etmek zorundayım (Horton 2020: 36-39). Dahası, Öteki'nden sevgime karşılık vermesini istemeye hakkım olmadığı gibi, etik söz konusu olduğunda karşılıklılık fikrinin kendisi de tutarsızdır. Levinas'ın vurguladığı üzere, Öteki ile olan ilişki tersine çevrilemez. Benim Öteki'ne karşı sorumlu olduğum gibi Öteki'nin de bana karşı sorumlu olmasını istemek Öteki'nin aşkınlığının inkârı olduğu için anlamsızdır. Oysa Horton'un da ifade ettiği üzere dostlukta sanki her biri diğerinin yerine ikame edilebilirmiş gibi, içinde iki veya belki daha fazla kişinin tutulduğu ve eşit şekilde dost olarak adlandırıldığı bir bütünlük, bir sistem öneriyor gibi görünüyor. Aynı anda hem aşkın hem de yoksul olan Öteki bana emreder ve bana bağlıdır ve "Ötekinin Yüceliği ve [...] Alçakgönüllülüğünden" dostluğun yakınlığına çağrı gelmez (Horton 2020: 36-39).

Tüm bu söylenenlerle beraber Levinas'ın dostluğa yaptığı az sayıdaki göndermenin çoğunun olumlu olması da şaşırtıcıdır. Kendisi etikte ötekine sorumluluklardan bahsederken sorumlulukların tam anlamıyla hayata geçirilmesinin ancak sevgi ve dostluk gibi ilişkilerde mümkün olduğunu bu ilişkilerde tarafların birbirlerinden kaynak aldığını ve kendilerini düşünmeden birbirlerine kendilerini açtıklarını söyler. Dostluk, Levinas için, verenin ötekinin varlığıyla canlandığı, ötekinin ihtiyaçlarının hiçbir şeyi esirgemedi ve karşılığında hiçbir şey istenmeden cömertçe karşılandığı, sevgi dolu ve söylemsel olarak oluşturulmuş bir ilişki türünü örneklendirir (Holst 2020: 481-482). Bu ilişkilerin dışında etik, insanları yerine getirilmesi imkânsız gibi görünen taleplerle karşılar, çünkü ego komşularından kopuk yaşar, kendi kurduğu dünyaya kayıtsızca ya da şiddetle kendini kapatır. Epistemolojik 'egoloji'den bir çıkış yolu bulmak ve etiği bu durumdan kurtarmak için Levinas, benlik ve savaş gibi insani felaketler karşısında ne insan doğasına güvenebileceklerini ne de iyiliğin herhangi bir insan ilişkisinde tam teşekküllü bir gerçeklik olarak var olduğunu varsayabileceklerini düşünür.

Levinas takip edildiğinde, bu sanki bir tür, oldubittiye getirilmiş gibi 'dünyası ve kaderi' olmaktan ziyade, ötekinin bizi kabul edilmeye muhtaç bir yabancı olarak yüz yüze karşılaşmasının etkisi altına girdiğimiz ölçüde olduğumuz bir şeydir. Levinas'ın bu fikrini, ötekinin yüzünün kendisine dair her türlü sabit imgeyi sürekli olarak nasıl yıktığına ve kendi gidişatını anlamak için bir anahtar sunarak kendi yardımına koştığına dair fenomenolojik analizinde daha da geliştirdiği söylenebilir (Holst 2020: 481). Levinas için bu başkalık deneyiminde yüzün mevcudiyeti, bilincin tasarrufunu sona erdiren reddedilemez bir emir anlamı taşıdığından (Levinas 2016b: 138) önemlidir. Levinas, sosyal ilişkiyi temele alan etiği ilk felsefe olarak verirken ilişkinin nihai ve indirgenemez deneyimini Batı felsefesinin Hegel'de bulunduğu sentezde değil de sosyallikte, insanlar arası yüz yüze ilişkide, bu ilişkinin ahlaki anlamında bulur. Kişilerarası ilişkide, benle başkasını bir arada değil, yüz yüze düşünmenin söz konusu olduğunu, gerçek birlikteliğin bir sentez birlikteliği olmaktan ziyade yüz yüze birlikteliği olduğunu söyler (Levinas 2016c: 323). Çünkü kendisi yüze erişimin etik olduğunu düşünür: "Bir burun, gözler, bir alın, bir çene gördüğünüzde ve bunları betimleyebildiğinizdedir ki başkasına bir nesneye yönelirmişçesine yönelirsiniz. (...) Gözlerinin rengini gözlemlediğinizde başkasıyla sosyal bir ilişki içinde değilsinizdir. Kuşkusuz yüzle ilişki algının egemenliğinde olabilir, ama özgül olarak yüzü oluşturan her neyse, işte o algıya indirgenmeyendir." (Levinas 2016c: 326) Bu şekilde başkasıyla karşılaşmanın en iyi biçimi olarak yüzün bizatihi doğruluğundan bahseden Levinas için, yüzün savunmasız sergilenişi vardır ve yüzün teni en çıplak, en yoksul kalandır. Yüzde özsel bir yoksulluk olduğunu bunun kanıtı olarak ise poz ve tavırlar takınılarak bu yoksulluğun maskelenmeye çalışılmasını veren Levinas, yüzün maruz bırakılmış, tehdit altında olduğunu ve sanki insanı bir şiddet edimine davet eder gibi olmasına rağmen aynı zamanda insana öldürmeyi yasaklayan olduğunu ifade eder (Levinas 2016c: 326). Yüz aynı zamanda anlam, bağlamsız bir anlam olarak görülür. Burada her anlamın bir bağlama göre olmasına rağmen bir başka deyişle bir şeyin anlamı başka bir şeyle ilişkisinde yatmasına rağmen yüzün kendi başına anlamlı olduğu bu manada yüzün,

düşüncenin kuşatacağı, bir içerik haline gelemeyecek olan, içerilemeyen, insanı öteye götüren olduğu ifade edilir (Levinas 2016c: 326-327). Yüz ve söylem birbirine bağlıdır. Yüz, her söylemi mümkün kıldığı ve başlattığı anlamda konuşur. 'Asla öldürmeyeceksin' yüzün ilk sözü ve emridir. Yüzün bu emirde kişiyle bir efendi gibi konuşmasına rağmen bu başkasının yüzü aynı zamanda yoksundur ve insanın kendisi için her şeyi yapabileceği ve kendisine her şeyi borçlu olduğu yoksuldur (Levinas 2016c: 327-328). Başkasıyla karşılaşmanın şiddet, kin, hor görme kipinde değil de yüz çözümlemesiyle başkasının egemenliği ve yoksulluğu, kişinin boyun eğişi ve zenginliği olarak yorumlamasını Levinas tüm beşerî ilişkilerin varsaydığı bir şey olarak görür. Bunu desteklemek için günlük hayatın içerisinde bir örnek verir: "Eğer öyle olmasaydı, bir kapının önüne geldiğimizde: 'Önce siz buyurun beyefendi', dahi demezdik. Benim yaptığım, ilksel olan bir 'Önce siz buyurun beyefendi'yi betimleme çabasıdır." (Levinas 2016c: 328) Ayrıca onun için her karşılaşma, 'merhaba' kelimesi ile başlar ve merhaba; insanın dünyaya ilk açılımı, ilk aşkınlıktır. Başka(sı)'na yönelen iyi-niyetli ilişkinin önceliği üzerinde ısrar eden Levinas, Başkası'nın kötü niyet sahibi olduğu durumda bile kabul edilmesinin, iyinin kötüye göre önceliğini gösterdiğini belirtir. Başkası'yla eşit ilişkiler geliştirmenin yolu olarak diyalog, başkası'nı bir nesne gibi görmek yerine eşitimiz olarak görmeyi sağladığından Levinas açısından etikdir (Çalışkan 2022: 114).

Yine dostluğu daha anlaşılır kılmak adına aşkla karşılaştırmasına baktığımızda, dostluk daha ziyade Öteki'ne yöneliktir: Levinas'a göre "aşk ve dostluk sadece farklı hissedilmekle kalmaz, bağıntıları da farklıdır: dostluk Öteki'ne gider; aşk ise bir varlık yapısına sahip olmayana, sonsuz geleceği, doğurulacak olanı arar." (Levinas 1991: 505) Erotik aşk dostluktan farklı bir zamansallıkta işler, çünkü hem kendilik hem de öteki olan çocuğun doğurulması zamanın kendi içinde bir süreksizliktir ve daima gelecekteki mesihçi bağışlama ve kötülüğe karşı zafer zamanına işaret eder. Dostluk bizi "sonsuz geleceğe" yönlendiren bu süreksiz zamanı sunmaz ama ötekine yönelik olduğu için eros'un kendi içine kapanmasından kaçınır. Levinas'ın belirttiği gibi, aşk kayıtsızdır, hazdır ve ikili egoizmdir. Bu nokta,

dostluğun başlıca tehlikelerinden birinin, kişinin dostuna bencilce bir bağlılık uğruna etik yükümlülüğünü ihmal etmesi olduğu düşünüldüğünde çok önemlidir. Levinas burada bu tehlikeyi hiç umursamıyor gibi görünür, sanki dostluk kavramının varlık ve benlikle telafi edilemez bir Şekilde ilişkilendirilebileceğinden korkmak için hiçbir neden yokmuş gibi dostluğu doğrudan öteki'ne açıklıkla ilişkilendirir (Horton 2020: 41-43).

Aslında, *Bütünlük ve Sonsuz*'un kapanış bölümünde Levinas 'iyiliğin' 'dostluk ve konukseverlik' olduğunu ima edecek kadar ileri gider: "Varlığı arzu ve iyilik olarak ortaya koymak, daha sonra bir ötekine yönelecek olan bir Ben'i önceden izole etmek değildir. Kendini içeriden kavramanın (...) kendini zaten dışa dönük olan aynı jestle kavramak ve dışa vurmak (...) ifade etmek olduğunu onaylamaktır; bilinç-oluşun zaten dil olduğunu, dilin özünün iyilik olduğunu ya da yine dilin özünün dostluk ve konukseverlik olduğunu onaylamaktır." (Levinas 1991: 577) Eğer dil, zaten öteki'nden gelen bu öteki'ne yöneliş, 'dostluk ve konukseverlik' ise, o zaman dostluk yalnızlığından çıkıp bir yoldaş arayan yalnız bir benlikle, hatta benliğin öteki hakkındaki bilgisiyle değil, beni çağıran sözle başlar. Dostluklarımın efendisi değilim ama onlara ağırıldım; aslında, benim olmayan sözle onlara zaten bağlıyım. 'Dostluk ve konukseverlik' ifadesi bu ikisinin eşanlımlı olmadığını ima eder, ancak en azından şu ortak noktaları vardır: Ne dostumu ne de konuğumu geri çevirebilirim, çünkü onlara söz vermişimdir. Bu vaadi reddetmek için konuşursam, dilim bana ihanet eder. Dilin kendisi vaattir ve bundan kaamam, kaçmak da istemem, çünkü dostluk ve konukseverlik sayesinde, kendimden öteki'ne doğru dönerek kendim olurum. Levinas'ın dostluk ve arkadaşlık kelimelerini olumlu bir Şekilde kullanması dikkat çekici olsa da etik ve dostluk arasındaki çatışmanın çözümü o kadar kolay olmayacaktır. Çünkü, dostluğu başka türlü düşünmek mümkün değilse Levinasçı etik, dostluktan yoksundur (Horton 2020: 39-43).

Levinas'ın ötekiye göre oluşturulmuş dostluk yaklaşımını Lynch'in Kant'a dostlukla ilgili yönelttiği bir eleştiriden hareketle değerlendirebiliriz. Bu eleştiriye

göre dostluk dahilinde ödev duygusu kabul edilse bile, Kant'ın evrensellik talebinin bu ödev duygusunu sokacağı genelliğin dostluğun iki tarafının da belirli birtakım kaygıları, sorumlulukları, ihtiyaçları, hedefleri ve ötekinin bazı kusurlarını bir dereceye kadar anlayıp değer verebilmesini ve bunlara uygun bir biçimde yanıt verebilmesini gerekli kılmasından dolayı tikel dostlukların dostlar arasında kendine özgü bir karşılıklı anlayışa bağlı olması durumunu açıklamaya yetmeyecektir. Hatta MacIntyre'in da Kantçı kategorik zorunluluğun, ödev duygusunu, insanların belli koşullardaki sonuçları, amaçları, istekleri ve ihtiyaçlarından kopardığını öne sürdüğünde, benzer bir eleştiri yaptığını söyler (Lynch 1997: 74). Kant'a yöneltilen bu eleştirinin bir benzerini Levinas'a yöneltemez miyiz? Çünkü Levinas'ta da bizi karşılayan ötekini korumaya dönük kategorik bir zorunluluktan bahsedilebileceği gibi görev duygusunu da insanların belli koşullardaki sonuçları, amaçları, istekleri ve ihtiyaçlarından kopardığından söz edilebilir. Kendisini bütün ötekilerin koruyucusu olarak hayal ettiği talebi, pratiklikten uzak olduğu gibi Ötekiyle ilişki selim bir hayırseverlik, onun özerkliğine gösterilen merhametli bir ihtimam ya da saygı olmaktan ziyade sırf ağırlığıyla bile insana zulmeden bir sorumluluğa dair takıntılı deneyim olduğu şeklinde uç bir iddiayı dile getirir (Critchley 2010: 71). Yine Ronald Sharp'ın dostluk ve sanat arasında analogi kurup dostluğu dolaylılığın yani Kant'ın deyiimiyle 'amaçsız amaçlılık'ın bağlantısına benzetmesi gibi biz de Levinas'ın dostluğuyla bu amaçsız amaçlılık arasında bağ kurabiliriz. Lynch, bu karşılaştırmada dostluğun daha üstün bir şeyler uğruna değil, sırf dostluğun kendi uğruna peşine düşölmesi gereken bir şey olduğunu kabul ederken dostluğun estetik pratik gibi eleştiri ve sürekli değerlendirmeyi engellemediğini, engeller gibi gözüktüğu tek şeyin belli bir amaca hizmet unsuru olduğunu söyler. Yani sanatta da, dostlukta da belli bir sonucu amaçlamak girişimin başarısını garantilemez, hatta onu yenilgiye uğratabilir (Lynch 1997: 25). Bu bakımdan Levinas'ın dostluğunun da 'amaçsız amaçlılık' ya da dolaylılık belirlenimi taşıdığı söylenebilir. Çünkü dostluk etik talepler için kendisine başvuru olan şeydir. Levinas'ın konukseverlik ve dostluk aracılığıyla, yerine getirilemez ve imkânsız etik talepleri gerçekleştirebilecek şekilde

tasavvur ettiği (Holst 2020: 470, 480-481) görülür ve tasavvur ettiği şeyin gerçek anlamda dostluk olup olmadığı ise tartışma konusudur. Çünkü öteki ile kurulan ve ben'i rehine konumuna taşıyan asimetrik ilişki, dostluktaki simetrik ilişki ile uyumlu değildir. Ayrıca öteki'nden her daim sorumlu olduğunu dile getirdiği için dostu, diğerlerine nasıl tercih edebileceği tartışma konusu olmasına rağmen kendisi için bu tercihin çoktan yapılmış olduğu görülür. Şöyle ki Levinas'ta kendisinden söz edilen üçüncü bir taraf vardır. Bu üçüncü tarafın bahsi iki şekilde geçer. İlki "Ben ile Öteki'nin ilişkisine dışardan bakan bir üçüncü gözün imkânsızlığına dairdir ki bu, etik ilişkiyi yeni bir tümlük biçiminde inşa edecek bir üst bakışı veya pozisyonu reddetme amacı" taşırken diğeri ben ile öteki arasındaki yüz yüze ilişkinin ötesindeki tüm diğer tarafları yani "tüm insanlık"ı ifade eder (Türk 2013: 62; Levinas 1991: 409). Üçüncü taraf basitçe ötekinin benzeri olmadığı hatta rakibi olarak ortaya çıktığı için ben ile Öteki arasındaki ilişkiyi bozan bir unsur olarak görülür. Üçüncü tarafın devreye girmesiyle adalet bir gereksinim halini aldığından artık bir devlete ihtiyaç duyulur. Bu nedenle artık etiğin değil politikanın alanı olur. Dolayısıyla Avrupa-dışı, Örneğin Filistinlileri, Aşyalıları etik sorumluluk duyulacak bir Öteki konumunda değil, kendi halkı için tehlike arz eden dolayısıyla Ötekini kendisine karşı savunacağı bir üçüncü taraf konumunda verir (Türk 2013: 63, 94-95). Çünkü Levinas, Yahudi halkının seçilmişliğine içten içe inandığını açıkça ifade ettiği gibi, bu seçilmişliği her fırsatta sorumluluk ve ahlak temelinde haklılandırmaya çalışır. "Etik ve Siyaset" başlıklı söyleşide de görüleceği üzere Levinas, kendi etik söylemiyle çelişkiye düşecek bir tarzda, Filistinlileri 'öteki' olarak saymamakta ve onların dramına kayıtsız kalabilmektedir (Levinas 2005: 153). O zaman diyebiliriz ki Levinas'ın "'başlangıç'ında ve 'barış'ında Grekçeyle ('evrensel dil'le) açıklanmaya çalışılan Yahudice bir şeyler" (Demirhan 2005: 39) hatta çok şeyler söz konusu olduğu için tam da çekindiği konuma düşer, yani etiğin değil politikanın alanına girmiş olur ya da politikası etiğini önceler.

## 2.Derrida ve Dostluk

Kartezyen egoyu merkezsizleştiren ve aynı zamanda dostluğu entelektüel gündeme yeni bir şekilde yerleştiren önemli Çağdaş Fransız düşünürlerden biri olarak Derrida, hem keskin entelektüel şevki hem de politik dostluk da dahil olmak üzere dostluğun anlamını yeniden düşünmeye yönelik kararlı çabası nedeniyle özel bir ilgiyi hak eder (Dallmayr 1999: 106-107). Dostluk kavramı Derrida'nın çalışmalarında 1980'lerin sonunda ortaya çıkar. Derrida'nın dostluk üzerine temel kitabı *The Politics of Friendship (Dostluk Politikası)*, 1988-1989 yıllarında verdiği aynı adı taşıyan "The Politics of Friendship" (Derrida 1988) seminerinin ilk oturumunun genişletilmesiyle 1994'te yayımlanır (Senatore, 2015: 7). Bu dönem, Derrida'nın doğrudan etik ve politik temalara odaklandığı bir dönemdir ve dostluk kitabının bu anlamda demokrasi ile politik olana ilişkin analizlerine bir giriş noktası olarak işlev gördüğü düşünülür (Haddad 2015: 68). Çünkü Derrida dostluk meselesine politikayla özellikle de demokrasiyle bir analogi kurarak yaklaşır (Lynch 2002: 98). Derrida'nın seminerindeki ve kitabındaki dostluk tartışması ağırlıklı olarak Aristoteles'e dayanır. Metnine Aristoteles'in "Ey dostlarım, dost diye bir şey yoktur" ünlü cümlesiyle giriş yapan Derrida, sonrasında "Neredeyse olanaksız bir deklarasyon" dediği bu cümleyi daha yakından incelemeye koyulur:

İlkin zamanda [*deux temps*] birleştirilemeyen bu iki zaman, aynı zamanda hem olumlanıyor hem de reddediliyor görünen şeyin anlamıyla ayrılmış gibidir: "Ey dostlarım, dost diye bir şey yok". İki zamanda, ancak aynı zamanda aynı tümcenin karşı-zaman'ında. Eğer "dost yok" ise, o zaman sizi nasıl dostlarım diye çağırırım, dostlarım? Hangi hakla? Beni nasıl ciddiye alabilirsiniz? Sizi dostlarım diye çağırırsam, dostlarım, sizi çağırırsam, dostlarım, size nasıl dost yoktur diye ekleyebilirim? (Derrida 2020: 1)

Derrida'nın dikkat çektiği, Aristoteles'in cümlesinin bu aporetik karakteri kendisi için çok uygundur. Kendisi hakkında yapılan bir belgeselde 'neden Cezayir'deki evini terk etmeyip Fransa veya Amerika'ya yerleşmediği' sorusuna, oldukça kozmopolit bir yapısı olan Cezayir'in kendisine, 'sınırdaki felsefe yapma' imkânı sunduğu şeklinde bir yanıt verirken kendi felsefi pozisyonunu birçok bakımdan açığa çıkaran 'sınırdaki felsefe yapmak' kavramına müracaat etmektedir.



Derrida'nın 'sınırdaki felsefe yapmak' kavramıyla "felsefi düşünce'nin özcü, mutlakçı, evrenselci, dolayısıyla da dışlayıcı söylem ve düşünce pratikleri anlamında, varlığa giydirilmiş epistemik sınırların dışında kalma çabası veren bir felsefe yapma veya düşünme arayışında olduğu" ifade edilir. Dolayısıyla Derrida felsefesinin en temel motivasyonunun ötekine yönelik ilgi olduğu ortaya çıkar (Küçükcalp 2020: 27). Yapıbozum da bu manada ötekine yönelik sorumluluğa doğru bir açılımdır. Yani o, "öteki'nin deneyimi, olanaksızın icadı olarak öteki'nin deneyimi, başka bir deyişle tek olanaklı icât olarak öteki'nin deneyimidir" (Derrida 1999: 111). O halde Derrida için yapıbozum, dışlanan ötekine karşı bir sorumluluk stratejisi olarak felsefeyi başkalağı açan bir pratik olarak görülebilir (Newman 2014: 215).

Dostluk meselesi de bu sınırdaki felsefe yapma anlamında yani yapıbozum ile alakalı olarak öne çıkar. Çünkü Derrida'nın kendisi etik ve politik alanda olduğu gibi dostluğu da karar verilemezliğin deneyimine bağlar. Derrida'nın felsefesindeki karar verilemezlik kavramı, kendisinin bulduğu ya da icat ettiği, bir ikili karşıtlığın iki kutbuna da ait olmayanı ifade eden bir terim olduğu gibi (Deutscher 2022: 47); "varlık, hakikat ve anlamın hiçbir zaman sabitlenebilir bir mahiyete sahip olmadığı, başkalağık ve farkın her zaman dikkate alınması gerektiğini hareket noktası olarak alan, özellikle etik-politik meselelerde mutlak ve nihai bir son hüküm veya kararın verilemeyeceği" (Küçükcalp 2020: 154-155) vurgusunu taşır. Bu anlamda Derrida, dostluktaki aporileri, karar verilemezliğine uygun olarak Aristoteles'in cümlesinden hareketle dile getirir:

Derrida gibi dostluk üzerine yazıları bulunan çağdaş yazarlardan Agamben, Derrida'nın Aristoteles'in aporetik olarak değerlendirilen bu cümlesini bilinçli tercihine değinir. Agamben, Derrida'nın geleneksel olarak Aristoteles'e atfedilen ve dostluğa çağrıda bulunurken bir yandan da onu olumsuzlayan ve aynı zamanda içinde gizli anlamlar barındıran bir sloganı dostluk üzerine olan kitabının *leitmotifi* seçtiğini ifade eder: "Ey dostlarım, dost diye bir şey yoktur." Aynı alıntıya, Diogenes Laertius'tan esinlenen Montaigne ile Nietzsche'de ve daha birçoklarında da

rastlamanın mümkün olduğunu söyleyen Agamben, Diogenes Laertius'un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*'nin modern baskısında Aristoteles'in biyografisini içeren bölümde bahsi geçen ibareyi bulamadığını onun yerine, görünüş bakımından neredeyse aynı fakat anlam bakımından farklı ve çok daha anlaşılır olan şu ifadeyle karşılaştığını söyler: "Çok dostu olanın, hiç dostu yoktur." Kendisi bu değişikliğin üzerine gittiğini ve değişikliğin nedenini bulduğunu şu şekilde ifade eder:

Gizemi çözmek için bir kütüphane ziyareti yeterli oldu: 1616'da Cenevrelî büyük filolog Isaac Casaubon *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*'nin yeni bir basımını yayımlamaya karar verir. Bahsi geçen pasaja geldiğinde -kayınpederi Henry Etienne tarafından temin edilen basımda da *oi philoi* (ey dostlarım) diye başlayan ibare vardı-elyazmalarının bu gizemli ve anlaşılmaz nüshasını tereddüt etmeden değiştirir. Sonuç, akla son derece uygundur ve bu nedenle modern editörler tarafından kabul edilir. (Agamben 2011/2012: 166, 179).

Aristoteles'teki dostluk cümlesinin ardına düşen Agamben, Aristoteles'e atfedilen "Ey dostlarım, dost diye bir şey yoktur"un esasen bir çeviri hatası olduğunu, doğrusunun "Çok dostu olanın hiç dostu yoktur" olduğunu gösterirken, durumdan Derrida'yı haberdar etmesine rağmen Derrida'nın kitabının *Dostluk Politikası* adıyla basılmasının ve kitabın bu problemle ilgili en ufak bir ipucu barındırmamasının ve sloganın orada orijinal şekliyle yer almasının ihmalkârlıktan dolayı değil dostluğun aynı zamanda hem olumlanması hem de şüpheyle hükümsüz kılınmasının kitabın genel taktiğine uygun olmasından dolayı görmezden geldiğini ifade eder (Agamben 2011/2012: 166, 179). Dolayısıyla Derrida karar verilemezliğine uygun olarak dostluğun bu aporetik karaktere dikkat çeken çevirisini bilinçli olarak tercih eder.

*Dostluk Politikası*'nda Derrida'nın kendisi de dostların ve dostluğun uzun zamandır teoriye sunduğu bu aporetik karaktere değinir. Dostluk; aynılık ya da farklılık, fayda ya da sevgi üzerine kurulu bir ilişki midir? Kardeşlikten ne şekilde ayrılır? Bu ve diğer sorular en keskin ifadesini Aristoteles'e atfedilen şu sözde bulur: "Ey dostlarım, dost diye bir şey yoktur." Bu aporia'yı dostluğa içkin olarak kabul eden Derrida, bunun felsefi ve politik düşüncenin kategorileri üzerindeki etkisini

keşfetmeye koyulur (Webb 2003: 119). Görünüşte, bir seslenme ünlemi ('Ey dostlarım') ile yüklemel bir inkârın ('dost diye bir şey yoktur') birleştirilmesiyle meydana gelen cümle, sadece çelişki ya da bir 'mantıksal saçmalık' ifade ediyor gibi görünür. Bu paradoksu çözmeye çabası içinde Derrida, ünlemi ve aslında tüm ifadeyi, dönüştürücü bir çağrı veya adlandırma, yani gizli bir potansiyeli ortaya çıkaran bir çağrı olarak yorumlar (Dallmayr 1999: 109-110): "Biçimi olgunun iddia edilen belirlenimini aşan ve kendi içinde barındıran ünlem, aynı zamanda bir hatırlama eylemine ve bir çağrıya benzer. Bir çağrıya benzer, çünkü geleceğe yönelik bir işaretle bulunur: dostlarım olun, çünkü sizi seviyorum ya da seveceğim (...), beni dinleyin, haykırışıma duyarlı olun, anlayın ve anlayışlı olun; sempati ve uzlaşma istiyorum, arzuladığım dostlar olun. Aynı zamanda bir arzu, bir istek, bir vaat ve bir dua olan şeyi kabul edin" (Derrida 1988: 635).

Dostluğu bir çağrı, bir vaat, bir dua olarak adlandıran Derrida'da, dostluğun yetersizlikten mi yoksa tamlıktan mı kaynaklandığı konusundaki ikileme de cevap verilmiş olur. Kararlılıkla yetersizlikten ve istekten yana olduğu ve dostluğun da burada bir tür aşkın-spiritüel hedef olarak ortaya çıktığı ve aslında dostluk fikrinden, "özünün veya telosunun idealliğinden" söz edildiği dile getirilir (Dallmayr 1999: 109-110): Dahası, dostluk henüz gerçekleşmemiş, arzulanan, vaat edilen bir şey olmasaydı, nasıl senin dostun olabilir ve senin için dostluğumu ilan edebilirdim (ve ikincisi sevmekten çok sevmekten ibarettir)? Dostluğun eksik olmadığı yerde, yani zaten var olsaydı sana dostluğumu nasıl verebilirdim? İşte sizi çağırdığım şey, bana cevap verin, bu bizim sorumluluğumuz. Dostluk asla şimdiki zamanda verili değildir ve bekleme, söz verme ya da bağlanma deneyimine aittir. Söylemi duadır ve söz konusu olan sorumluluğun geleceğe açtığı kapıdır (Derrida 1988: 635; Derrida 2020: 360-361). O zaman dostluk vaadi Samuel Beckett'in *Godot'yu Beklerken*'inde olduğu gibi yalnızca dostun hayalet gibi gelişi ve sürekli ertelenmesiyle mi yaşar?

Aslında bu vaat deneyiminin Derrida'da mesihselcilikle alakalı olduğu söylenebilir. Çünkü o, belli bir mesihçiliğe bir "Evet" demeyen hiçbir etik-politik

karar ya da davranış olmadığına inandığını belirtirken dediğimizi bir anlamda onaylamış olur. Ancak burada Derrida'nın mesihçilikle ne kastettiğini açıklamak elzemdir. Kendi ifadesiyle buradaki mesihçilik kolayca Yahudi-Hristiyan ya da İslami terimlere çevrilemeyen, bütün dillere ait olan bir mesihçi yapı sorunudur. Şöyle ki ona göre "edimsel bir söz verme boyutu içermeyen hiçbir dil yoktur; ağzımı açtığım an söz veriyordumdur. 'Doğruluğa inanmıyorum' gibi şeyler söylesem bile, ağzımı açtığım an bir 'inan bana' yürürlükte'dir. Yalan söylediğim zaman bile, belki de özellikle yalan söylediğim zaman, devreye bir 'inan bana' girer. Ve bu 'sana söz veriyorum ki doğruyu söylüyorum' mesihçi bir aprioridir; tutulmasa bile; tutulamayacağı bilirse bile cereyan eden bir söz vermedir ve söz verme olduğu için de mesihçidir." (Derrida 1998: 133) Bu mesihselcilik tartışması Derrida'ya özgü değildir. Mike Gane'e göre "on dokuzuncu yüzyılın ortalarında ve yine 1960'larda entelektüeller, özellikle önde gelen Fransız entelektüeller, yeni bir çağın eşiğinde bulduklarına inandılar. Teori, yaklaşan, beklenen ve korkunç, ama kaçınılmaz bir olayın gerilimi altında kavrandı ve deneyimlendi. Teori artık, gerçekleşmemesi gereken, ne pahasına olursa olsun ertelenmesi gereken (Derrida ve Virilio) ya da çoktan gerçekleşmiş ölümcül bir olayın göstergesi altında kavranır" (Gane 2008: 137-138) ve Mesihselci vizyonlar geliştirilir. Bunlardan biri belirli bir yapıbozumcu vizyon olarak Derridacı yapıbozumdur: "Derrida'nın 'gelecek' adını verdiği ve olanaklı gelecekte ayırt ettiği olanaksız bir geleceğin ışığı altında şimdideki eylemin yapısı ve yalnızca bu yapı, şimdiki yeniden üretir ya da devam ettirir. Bu öteki gelecek, belirlenmiş, belirlenebilir, yine de sürekli açık kalır. Bu anlamda mesihsel, gelecek olanın -bütünüyle radikal ötekinin- olumlanmasıyla ilgilidir..." (Erkan 2011: 49) Bu minvalde Derridacı yapıbozum da "olanaksız olarak olanaksızın arzusu", yani olanaksızlığa yönelmiş ufuklarımızın tümüyle ötesinde olan şeye duyulan arzu şeklinde tanımlanabilir (Erkan, 2011: 50). Bu durum özellikle demokrasi, affetme ve konukseverlik kavramları için geçerlidir. Demokrasi, gerçekleştiğine inanıldığı anda faşizmi ve totalitarizmi meşrulaştıran bir politik tutuma dönüşeceği için anlamı sürekli geleceğe ertelenmesi gereken bir kavram

olmak durumundadır (Küçükalp 2020: 151-152). O zaman gelecek demokrasi gibi dostluk da dostluğun geleceğinde, vaadinde yatmaktadır. Dostluk her zaman vaat edilir ve öngörülemezliğiyle, bilinmezliğiyle aynı zamanda tehdit altındadır. Yani asla bu dostluktur denilemez, çünkü ne olduğu henüz bilinmemektedir, yalnızca gerçekleşmekte olduğu vaadinde bulunduğu söylenebilir. Bu anlamda o, gelecek olana dönüşmekte ve bir olanak olarak var olmaktadır. Dolayısıyla Derrida için dostluk, bir gelecek vaadi olarak Mesihselci vizyona uygun, olanaksız olarak olanaksızın arzusu biçiminde düşünülebilir. Yapıbozum da bir umut olarak, bir dostluk umudu olarak boy gösterir. Yani mevcudiyet metafiziğinin yapıbozumundaki olumlu nokta şudur: Çevremizde mevcut olanla yetinmiyoruz ama şimdiyi geleceğe, dostluğa, konukseverliğe ve adalete açmak istiyoruz (Caputo 2002: 516, 521-522).

Derrida bu nedenle, 'Ey dostlarım, dost diye bir şey yoktur' cümlesini yorumlarken Aristoteles'in söylediği ya da yazdığı her şeyin dostluğun ötesinde, bir dostluk arzusunu gerektirdiğini ifade eder. Çünkü Aristoteles ağzını açtığında karşısındakinden onu dinlemesini, anlamasını ve ona inanmasını, onu dinleyecek kadar 'dost olmasını' ve 'Aristoteles'i bir dost olarak görmesini' ister. Bu anlamda, konuştuğumuz ya da yazdığımız her cümle 'Ey dostlarım' diye başlar. Bu, Aristoteles'in söylediği iddia edilen 'dost diye bir şey yoktur' sözü doğru olsa bile geçerlidir. Çünkü gerçekte bir dost yoksa, var olan hiçbir birey bir dosttan beklentilerimizi karşılamıyorsa bile ve özellikle de bu, Derrida'nın 'gelecek' dostluk dediği, beklenti ve arzunun yapısını kastettiği şey için, dosta duyduğumuz arzuyu durdurmaz. Bu arzuyu durdurmak şöyle dursun, mevcut bir dostun olmaması bu arzuyu daha da teşvik eder ve ateşler, tıpkı Mesih'in gelişinin ertelenmesinin Mesihçi özlemi ateşlemesi gibi (Caputo 2002: 515).

Derrida, 'Ey dostlarım, dost diye bir şey yoktur' alıntısının zincirinin Batı felsefi edebiyatının görkemli bir külliyatı boyunca Aristoteles'ten Kant'a, sonra Blanchot'ya; ama aynı zamanda Montaigne'den alıntıyı tersine çevirerek parodisini yapan Nietzsche'ye muazzam bir söylentinin mirasını gösterdiğini ifade eder

(Derrida 2020: 59). Yani Aristoteles'le başlayan dostluğun tarihi Nietzsche'ye uzanır ve bu tarihe Montaigne ve Nietzsche'nin damgasını vurduğu iki kırılma yaşanır:

Greko-Roman modeli, karşılıklılığın değeri, homolojik (türdeş), içkinci, sonlu ve politikacı uyum ile işaretlenmiş gibi görünmektedir. Montaigne (burada bir paradigma örneği olarak okuduğumuz kişi) şüphesiz bu özelliklerin çoğunu miras alır. Ancak buradaki karşılıklılığı kırar ve bana öyle geliyor ki, heteroloji, asimetri ve sonsuzluğu ihtiyatlı bir şekilde ortaya koyar ('beni sonsuz bir mesafeye aştı'; 'kesinlikle kendimi ona kendimden daha isteyerek emanet ederdim'; 'Çünkü Antik Çağın bu konuda bize bıraktığı söylemler bile bana bu konuda sahip olduğum duyguyu yakalamakta gevşek görünüyor'). Bu kırılmanın Yahudi-Hıristiyan bir kırılma olduğu söylenebilir mi? Yunan modelini depolitize ettiği ya da politik olanın doğasını yerinden ettiği söylenebilir mi? Aynı türden bir soru Nietzsche ve Blanchot (dostluğun hem tarihselliğe hem de örnekliliğe meydan okuması gereken diğer örnekler(i)) için de sorulabilir mi? Elbette farklı bir şekilde, her ikisi de dostu artık komşuya [*prochain*] ait olmayan, belki de artık bir insana (dahi) ait olmayan bir isimle çağırır (Derrida 1988: 643).

*Dostluk Politikası*'nda Derrida, ilk modelin gelenekte baskın olduğunu ve en güçlü şekilde Aristoteles, Montaigne ve Kant'ta işlediğini ifade ederken ikincisinin en açık ifadesini Nietzsche ve Blanchot'da okuduğunu dile getirir. Derrida'nın dostluk anlayışını bu kategorizasyondan hareketle belirlemeye çalıştığımızda Derrida dostluk temasında genellikle Nietzscheci tavra dahil edilir. Dostluğun tarihinde Derrida için Nietzsche isminin bilhassa öne çıktığını görürüz. Hatta Derrida'nın bu kitabının Nietzsche'nin *İnsanca Pek İnsanca*'sına dayandığı iddia edilir. Bunun nedeni en temelde Nietzsche'nin Aristotelesçi ifadeyi ters çevirmesiyle başlar. Öyle bir ters çevirme ki dostu düşmana dönüştürür: " 'Dostlar, dost diye bir şey yoktur!' demişti ölmekte olan bilge; 'Düşmanlar, düşman yoktur!' derim ben, yaşayan budala." (Nietzsche 2021: 233) Derrida'nın kitabının da aynı şekilde dostluğu her türlü hazır aşinalıktan ya da ortaklıktan çıkararak 'gelecek dostluk' anlamında dostluğun kendisini 'kaçınılmaz olarak, çıldırtıcı bir şekilde deliliğe' borçlu olup olmadığını sorması ve Derrida'nın burada ortaya çıkan dostluk türünün 'yakınlığı, mevcudiyeti, dolayısıyla benzerliği, çekiciliği, hatta belki de anlamlı ya da makul bir tercihi olmayan' bir ilişki olduğunu belirtmesi dikkat çeker. Terimin hâlâ geçerli olduğu ölçüde, dostlar burada temelde 'yalnızlığın dostları', 'paylaşılmayan şeyi, yani yalnızlığı paylaşan' insanlardır. Nietzsche'nin deyişiyle, 'tamamen farklı türden dostlar, ulaşılmaz dostlar, kıyaslanamaz oldukları ve ortak ölçüleri,

karşılıklılıkları ya da eşitlikleri olmadığı için yalnız olan dostlar', 'yalnızlığın kıskanç dostları' söz konusudur. Esasen heterojen olan bu 'dostlar' zorunlu olarak 'ayrışmış, 'yalnızlaşmış', tekilleşmiş, monadik başlıklara dönüşmüşlerdir'; 'birlikte sessiz kalma zorunluluğu içinde sessizlik içinde ittifak kurabilseler de her biri kendi köşesinde' yalnız kalırlar (Dallmayr 1999: 121-122).

Derrida, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de adı geçen geleceğin filozoflarıyla birlikte *İnsanca Pek İnsanca*'daki bu ve diğer ifadeleri analiz ederek farklılığa dayalı bir dostluk görüşünü dile getirir. Derrida, bu modelin Bataille, Blanchot ve Nancy'de bulunan sonraki topluluk teorilerinin kökeninde olduğunu öne sürer ve aynı zamanda Schmitt'in politik anlayışında da iş başında olduğunu görür. Derrida'nın Nietzscheci yaklaşıma sempati duyduğu açıktır. Özellikle, 'Belki'yi benimser ve bunun Greko-Romen modelde varsayılan sabitlik ve kalıcılık talebine güçlü bir meydan okuma teşkil ettiğini savunur. 'Belki', Nietzscheci dostluk modelini şansa ve riske açarak, bu kopuşun hiçbir zaman garanti altına alınmadan gelenekten bir kopuş olasılığını gündeme getirir. 'Belki' böylece dostluğu, Derrida'nın anladığı şekliyle, tüm hesaplamaların ve tahminlerin ötesinde gelen olayın deneyimine açar (Haddad 2015: 72-73). Derrida'ya göre 'Belki' düşüncesi belki de olayın yani gelecekteki dostluğun ve gelecek için dostluğun tek olası düşüncesini devreye sokar. Çünkü dostluğu sevmek için, kişi geleceği de sevmelidir. Gelecek için ise 'belki'den daha adil bir kategori yoktur. Böyle bir düşünce dostluğu, geleceği ve 'Belki'yi birleştirerek gelmekte olanın gelişine açılır (Derrida 2020: 62). Derrida için olay, 'gelmekte olan', 'gelecek olan' bir şeydir. Olay, geleceğin ne getireceğini bilmediğimiz ve kontrol edemediğimiz için bir 'tehditten' kesinlikle korunamayan, şimdiki zamanın verdiği 'vaat'tir. Derrida için en büyük şiddet; bir şeyi geleceğinden yoksun bırakmak olduğu için Derrida, bize sakin olup açık kalmamızı tavsiye eder (Caputo 2022: 67-68).

Dostluk konusunda, Derrida'nın tavrının Nietzsche'yi tekrarladığı ifade edilse de (Agamben 2011/2012: 166) ve bu durum birçok nokta itibarıyla doğru olsa da

Derrida'nın hedefi geleneğin bu sınır noktası (Haddad 2015: 74) olduğu için bu noktada sadece Nietzscheci izlek değil Levinasçı izlek de devreye girer. Yani asimetrik, heterojen, farklılığa dayalı ama sorumluluk temelinde bir dostluk anlayışı. Çünkü dostluk söz konusu olduğunda da hedefi geleneğin sınır noktasıdır. Bilindiği üzere Derrida, Nietzscheci-Blanchotçu bir 'yalnızın yalnızlığı' dostluğu önerir. Ötekinin kimliğinin oluşumunda egemen olarak aracılık etmeye çalışmayan bir dostluk. Daha ziyade, ötekiyle olan ilişkiye, her zaman en belirsiz geleceğe açık olma vaadi olarak hitap eder. Levinas'ın etiği Derrida'da, gelecek bir gelecekte, bir dostluk politikası olarak filizlenecektir, ama bu Levinas'ın ötesine geçer. Levinas'a dikkat edildiğinde, onun etik ve politika, vaat ve yerine getirme arasındaki ilişkiyi etkileyen bir kararsızlıkla hareket ettiği görülür. Derrida'nın Levinas'ın düşüncesinde eleştireceği şey de budur (Urabayen-Casero 2015: 5). Eleştirilerinin yönleri arasındaki açık ayrıma rağmen, Levinas ve Derrida sonunda politikanın ikinci plana atıldığı, edilgenlik ve başkalığın ben, topluluk ve politika üzerinde öylesine önemli, öylesine anarşik bir önceliğe sahip olduğu bir duruma ulaşırlar ki eylem ertelenir, hatta imkânsız hale gelir. Her iki yazar da Batı felsefesinin yanı sıra hümanizm ve liberal politikaya yönelik eleştiriler sunar. Her ikisi de Levinas'a göre, öteki tarafından savunmasız bırakılan ve parçalanan bir ben'in etik eyleminin sonucu olacak bir geleceği bekleme durumunda kalır; bu ben, eylemini başlatırken, bunu yarınları ve kendisi olmayan bir dünyayı düşünerek yapmıştır. Ancak Derrida'da bu, herhangi bir eylem olasılığı olmayan bir bekleyiş olacaktır, çünkü şiddetin üstesinden gelmek için bir seçenek yoktur. Bu şekilde bakıldığında, Derrida'nın politikası Levinas'ın gelecek politikasından daha imkânsız ve daha 'sonrasının politikası'dır. Yani yarının politikası, eğer bir yarın varsa ve eğer yarın bir politika varsa (Urabayen-Casero 2015: 8-9). Dolayısıyla Derrida'nın Mesihsel nosyonunda sürekli olarak bütünüyle ötekinin varışı umut edilirken, aslında Mesih'in ortaya çıkışını istememe anlamı da söz konusudur. Gelecek insanı korkutur ve bu yüzden Mesih'in gelişinin sonsuzca ertelenmesi arzusuna bağlanır. Derrida'nın öne sürdüğu gibi "beklemek istemediğimiz bir şeyi bekleriz". Mesihsel tarafından üstlenilen



sorumluluklar burada ve şimdi olsa da Mesihsel, 'geliş'in mutlak biçimde belirsizleştirildiği ve ertelendiği genel bir yapıdır. Çünkü vaat, olay tehditle, tehlike deneyimiyle, bir tehdit olarak adalet deneyimiyle örtüştüğü için Mesihsel, tehdit edici ve korkutucudur: "Mesihsel herhangi bir anda gelebilir, kimse onun geldiğini göremez, nasıl geleceğini göremez, onun önuyarisına sahip olamaz" (Derrida 2011: 222-223).

*Dostluk Politikası*'nda Levinas'a dair herhangi bir tartışma söz konusu olmamasına rağmen Cillian Ó Fathaigh "Is There a Politics to Friendship? Derrida's Critique of the Couple in Montaigne, Kant and Levinas" (Dostluğun Politikası Var mı? Derrida'nın Montaigne, Kant ve Levinas'taki Çifte İlişkin Eleştirisi) makalesinde Levinas'ın bu metne eklendiğini ve Levinas'ı üçüncü bir güvenilir arkadaş olarak ekleyecek olanın Derrida değil, Kant olacağını ifade eder. Levinas'ı tartışmaya ekleyen Kant olacağı fikri ilk başta şaşırtıcı görünse de bunun Derrida'nın Kant yorumunda Levinas'ın oynadığı role doğrudan bir gönderme olduğunu bildirir. Bu üçüncü arkadaş, bu 'efsanevi arkadaş çiftine', Blanchot ve Bataille'a ışık tutmak için tanıtılsa da Levinas'ın diğer ikisi kadar güvenilir ve 'en başından beri orada olan' bir arkadaş olarak temsil edildiğini söyler. Levinas'ın burada Bataille ve Blanchot arasındaki varlığının Levinasçı çerçevenin Derrida'nın dostluk analizini nasıl yapılandığına örtük bir kabulü olduğunu da ekler. Bu durum, dostluğu iki birey arasında apolitik bir ilişki olarak kurma arzusu ile politika için bir zemin ve rehber arasında çözülemeyen bir gerilim olarak sunulur. Ancak daha yakından bakıldığında Derrida'nın Levinas'ın kendi sistemini Levinas'ın kendisine karşı ustaca kullandığını, Levinas'ın üçüncü tarafın önceliğini ve bunun dostluk düşüncesi için sonuçlarını nasıl hâlâ ihmal edebileceğini ortaya koyduğu görülür. Böylece Derrida, dostluğu apolitik ya da pre-politik bir uğrak olmaksızın baştan aşağı politik olarak düşünmenin gerekliliğini gösterir. Arkadaşlık çifti figürü aracılığıyla bu, Derrida'nın Montaigne ve Kant'ta açıkça eleştirdiği, Levinas'ta ise sessizce meydan okuduğu bir konudur. Bu bağlamda Derrida, Levinas'ın Kant, Montaigne ve diğerlerinin hatalarını tekrarladığını öne sürer. Levinas bir etik modeli olarak çiftle, yüz yüze

olanla başlar ve sonra üçüncü tarafa hitap eder. Levinas bundan kaçınmak için adımlar atsa bile, daha sonra politik olana rehberlik edebilecek, politik olanın dışındaki ötekiyle bir ilişki tarzına dair bir öneri vardır. Yine de Derrida bu üçüncü dost ya da kardeşin bu çiftle aynı anda düşünülmesi gerektiğinde ısrar eder. Bu nedenle, burada yalnızca Levinas'ın çerçevesiyle bir etkileşim değil, aynı zamanda onun bir eleştirisi de görülmeye başlar. Levinas'ın çalışması *Dostluk Politikası*'nda öne çıkan bir referans değilse, bu, metin boyunca Levinas'la örtük bir şekilde ilgilenilmediği anlamına gelmez. Dolayısıyla Derrida'nın yaklaşımı, Levinas'ı dostluğun zemini olarak etik ya da apolitik çifte öncelik veren, ancak daha sonra bunu politik olanın zeminine taşımaya çalışan birkaç düşünürden biri olarak sunar. Ancak Derrida'nın itirazı, bir dostluk modeli olarak çiftin varsaydığı apolitik ve saf bir tekillik varsayımına yöneliktir. Levinas ilk başta *Dostluk Politikası*'nda yokmuş gibi görünse de metin boyunca Levinas'ın çalışmalarına yer verildiği iddia edilir. Bu, Derrida'nın metninde söz konusu olanın basitçe kardeşlik değil, çift ya da kardeş çifti modeli olduğunun görülmesine yardımcı olabilir. Yeni bir dostluk politikası için potansiyel sunan şey, indirgenemez ve kaçınılmaz politikaya olan bu bağlılıktır: politikayı kavramak için tarafsız bir alanın, başlangıç için anti-politik bir anın ve başkalarıyla ilgilenmek ve ilişki kurmak için apolitik yolların olmadığını kabul eden bir politika (Fathaigh 2021: 58-59, 62-66).

Derrida *Dostluk Politikası*'nda demokrasi ve politik birlik gibi tarihsel kavramların kapsadığı evlat ve kardeş metaforlarını da yeniden yapılandırır. Dostluk ile kardeşliğin tarihsel olarak ayırt edilemezliğini sorgulayarak dostluğu ele alan kanonik geleneği çözen Derrida, dostluk ve kardeşlik arasındaki eleştirel olmayan bağı açığa çıkarır ve buna karşı çıkar. Kadınları, dostluğun felsefi tarihine ilişkin anlatılardan dolayı olarak dışlayan terimlerin kullanılmasının etkisini sorgulayan (Devere 2005: 75) Derrida, felsefi dostluk paradigmasının 'kadınlığın çifte dışlanışını, bir erkekle bir kadın arasındaki dostluğun dışlanışını ve kadınlar arasındaki dostluğun dışlanışını' içerdiğini öne sürer (Derrida 1988: 642). Dostluk teorilerinin Batı felsefe geleneğindeki politik aidiyet teorileriyle ilişkisini inceleyen

ve her ikisinin de kardeşlik fikirlerine başvurma biçimlerini eleştirel olarak sorgulayan Derrida, bu tür çağrılarının kadınların dışlanmasını pekiştirdiğini ve dolayısıyla bu teorilerin özgürleştirici potansiyelini önemli ölçüde azalttığını savunur. Buna karşıt olarak kardeşlikle hiçbir ilişkisi olmayan dostluk ve politik ve demokratik aidiyet modelleri tasarlamamanın mümkün olup olmadığını sorar (Haddad 2015: 68). Derrida tarihsel olarak aşk ve dostluk kavramlarının özünde heteroseksül olması, ama kadınlar arasında dostluk olmaması ve sadece erkekler arasında dostluk olmasının kendisini ilgilendiren şey olduğunu söyler. Kendisinin sorgulamak istediği şeyin dostluk anlayışında ve gelenek üzerinde hakimiyet kurmuş olan ve dostluğu eşcinsel ve erkek olarak tanımlayıp siyasi sorumluluğu her zaman genç erkeklere veren bir dostluk anlayışı olduğunu ifade eder (Derrida 1998: 141). Derrida dostluğun, özgürleştirici bir söylemde başarılı bir şekilde harekete geçirilemeyecek kadar dışlayıcı tarihine bağlı ve eril bir anlayışın egemenliğinde olduğunu vurgular (Haddad 2015: 75). Derrida, dostluğun tarihinde Nietzscheci modelin peşinden gidenlerin, kendi kardeşlik çağrılarını yaparak hâlâ aynı mantığa geri döndüklerini de ekler. Böylece, dostluktaki tüm ortaklıkları ortadan kaldırmaya çalışmasına rağmen, Nietzsche, Zerdüş'tün Hıristiyan değerlerini tersine çevirmesinde kardeşin adını korur. Schmitt, düşmanı politik kavramının merkezi haline getirir, ancak mutlak düşmandan kardeşe atıfta bulunarak bahseder. Blanchot ise mesafeli dostluğu kendisinden öncekilerin ötesinde bir uç noktaya taşır, ancak o da ötekiyle ilişkiyi tanımlarken kardeşi muhafaza eder. Egemen geleneğe direnirken, bu farklılık düşünürleri, kardeş figürü aracılığıyla aynı olanın ekonomisine geri dönerek, dostluğun aporia'sında sıkışıp kalırlar. Hiçbiri bu hegemonyadan kopmaz ve arkadaşlığı cinsel farklılığın ötesinde düşünmez (Haddad 2015: 72-73). Deutscher, Derrida'nın kadınlık ve erkeklik için yeni anlamlar önermemesine rağmen "erkekler arasındaki kardeşlik ilkesinin ötesinde' [...] türdeş olan çiftin bu yakınlığının ötesine geçen bir dostluk hayal edelim" dediğini ifade eder (Deutscher 2022: 59). Tüm bunlarla beraber Derrida, dostluğun geleneksel felsefi yorumlarının dostluğu hem idealize hem de totalize ettiğini söylerken ona göre bunun nedeni sadece erkek

dostluğunun yüceltilmesi ve hem kadınlar arasındaki dostluğu ve hem de heteroseksüel dostluğu imkânsız kılan dişil olanın çifte dışlanması değildir. Farklılıkların dikkate alınmamasının da bu anlamda sorumlu tutulması gerektiğini ifade eder (Lynch 2002: 101). Derrida'nın ele aldığı konunun Batı'nın dostluk üzerine politik yazılarının antropozentrizmi olmasıyla kendisi feminist tartışmalara dahil edilse de felsefe tarihinde Derrida'nın feminizm yanlısı mı yoksa feminizm karşıtı mı olduğu konusunda birçok tartışma söz konusudur. Bu tartışmada bir tarafta Derrida'nın çalışmalarının esasen bir erkek girişimi olduğunu ve feministler için yararsız olduğunu savunanlar olduğu gibi Derrida'nın feminist tartışmaya olumlu bir katkıda bulunduğunu düşünen feminist yorumlar da vardır. Bununla birlikte, Derrida'nın analizinin yaptığı şeyin sosyal ve felsefi sorunlara, açıkça feminist olmasa da feminizmin doğrudan ele almaya çalıştığı aynı sorunlardan bazılarını vurgulayan başka bir yönden yaklaşmak olduğu iddia edilir. Onun projesinin feminist bir proje olmasa da çalışmasının feminist düşüncede var olan bazı tutarsızlıkları, paradoksları ve anomalileri (Devere 2005: 75, 80-81) yani kadının 'öteki' olarak toplumsal, tarihsel ve kültürel kurgulanımına ilişkin çözümlemesiyle (Bayoğlu Kına 2010: 72) feministlerin tanınma ve güçlenmeye yönelik politik arayışlarında karşılaştıkları bazı zorlukları açıklamaya yardımcı olacağı da ifade edilir (Devere 2005: 75, 80-81). Aslında Derrida'nın dostluğun politik sonuçlarını ele alırken aynı zamanda feminist problemlere değinmesinin feminist bir kaygıdan ziyade öteki meselesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Derrida'nın *Dostluk Politikası*'ndan sonraki yazıları incelendiğinde, dostluk dilinden net bir şekilde uzaklaştığı, bir daha asla onu incelemeye tabi tutmadığı ya da başka türlü düşünmeye zorlamadığı bundan ziyade politik tema ve meselelerle ilgilenmek ve geleneğin sınırlarına baskı yapmak için başka terimlere odaklandığı iddia edilir. Buna göre 1990'ların sonunda göçmenlerin ve vatansızların haklarına özel bir vurgu yaparak konukseverliği incelediği gibi, 2013 yıllarındaki son seminerlerinde egemenliği hayvan üzerinden sorguladığı ve yine 2003'te doğrudan demokrasiye odaklandığı 'gelecek demokrasi' ifadesinin anlamını ve olasılıklarını

araştırdığı ifade edilir. Derrida'nın bu son çalışmasında, Nancy'nin kardeşlik kavramını kullanışını uzun uzadıya sorgulayarak ve terimin politik kullanımına karşı kendi direncini yineleyerek önceki analizlerini açıkça sürdürdüğünde bile, dostluktan söz etmeyeşine vurgu yapılır (Haddad 2015: 75). Ancak dostluk meselesinin temelde bir öteki meselesi olması nedeniyle bu tartışmaların öteki meselesi bağlamında zaten birbirini çağrıştırdığını söyleyebiliriz.

### **Sonuç**

Dostluk teması Dallmayr'ın da belirttiği gibi, modernitenin benliği diğer benliklerden uzaklaştırması nedeniyle ihmale uğramış bir temadır. Çünkü aslında benlik ve dostluk arasındaki ilişki temelde ben ve öteki arasındaki ilişki olduğu için dostluk meselesi esasında öteki meselesine bağlıdır. Bu anlamda ağdaş dönemde bir dizi Kıta düşünürünün Kartezyen egoyu ya da öznelliği daha fazla sorunsallaştırıp merkezlesztirmesiyle öteki olarak dostluk meselesi de entelektüel gündeme yeni bir şekilde yerleşir. Yani dostluğun düşünce tarihine ya da entelektüel gündeme yeniden yerleşmesi ben'in merkezlesztirilmesiyle paralel gider. Kıta düşünürlerine gelmeden önce Nietzsche, Marx ve Freud kurucu özneye yönelik ilk itirazın sahibidirler. Sonrasında, bu üç ismin başlattığı eleştirilerin kapsamı genişletilir ve yoğunlaştırılır. Kıta düşünürlerinden Levinas ve Derrida bu dostluk meselesinde ne çıkan isimlerden ikisidir. Bu iki isimden başkalığın düşünürü olarak görülen ve ilk felsefe olarak etiği kabul eden Levinas, Batı metafizik geleneğinin, farklı olanı dışlayıp, değerlesztiren şiddetine karşı ötekine odaklı bir etikle karşımıza çıkar. Başkası için duyulan bu sorumluluk başkasının yerine geçmeye kadar varır ve Ben'i, rehine olarak Başkası'nın yerine geçirir. Rehineliğin koşulsuzluğunu bütün dayanışmanın koşulu olarak veren Levinas, sıra dostluğa geldiğinde öteki ile etik ilişkinin talepleri dostluğu karakterize eden her şeyi dışlar gözüktüğünden Levinas dostluk ile ilgili çok az şey paylaşır ancak az şey bu uyuşmazlık tehdidini göz ardı eder ve dostluğu Kant'ın amaçsız amalılığı gibi etikle ve ötekiyle bağlantılı verir. Başkasıyla bağ, sorumluluk olarak kurulduğundan özneler arası ilişkiyi asimetric olarak verir, çünkü Levinas için ötekinin mutlak

aşkınlığı simetriyi engeller. Diğer taraftan Derrida ise Levinas'ta olduğu gibi dostluk meselesine öteki'den hareketle eğilse de Levinas'tan farklı olarak dostluk meselesine politikayla ve özellikle de demokrasiyle bir analogi kurarak yaklaşır. Derrida, dostluktaki aporileri karar verilemezliğine uygun olarak dile getirebilmek için Aristoteles'in cümlesinden hareket eder. Dostluğu bir çağrı, bir vaat olarak adlandıran Derrida, onun şimdiki zamanda verili olmadığını bekleme deneyimine ait olduğunu söylerken onun aynı zamanda gelecek olanın olumlanmasıyla ilgili mesihselcilikle de alakalı olduğunu ifade eder. Onun için gelecek demokrasi gibi dostluk da dostluğun geleceğinde, vaadinde yatmaktadır. Aynı zamanda simetrik, heterojen farklılığa dayalı ama sorumluluk temelinde bir dostluk anlayışıyla öne çıkar. Gelecek bir gelecekte, bir dostluk politikası olarak Derrida'nın dostluk temasının bazı noktalarda Nietzscheci ve Levinasçı temaları barındırmakla birlikte birçok noktada onları aştığı da görülür. Sonuç olarak her iki ismin de dostluğu öteki temelinde ele aldığı görülürken Levinas bunu koşulsuz etik taleplerin gerçekleştirilmesi bağlamında verirken, Derrida dostluğu, onu politik olarak düşünmenin gerekliliğinden hareketle ele alır.

## Friendship in Levinas and Derrida

### *Summary*

**Emine AYDOĞAN**

Assist. Prof. Dr.

Atatürk University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Erzurum, TR

ORCID: 0000-0001-5173-3034

e.aydogan@atauni.edu.tr

### **Introduction**

'We may be unique, but we are never alone.'

Although it is not a theme specific to philosophy, the theme of friendship, which has a special connection with philosophy, has been neglected and pushed to the background with modern philosophy. The reason for this neglect is the dissolution of the fateful unity of human beings with nature and other human beings and the alienation that comes with this, as the human being is moved to the centre in every sense in modernity. In the 19th century and later, many thinkers, while talking about this alienation, promised to re-establish this first unity that had been disrupted. Since contemporary Western philosophy, especially with Continental Europe, was largely conducted around the issues of identity and difference with ethical and political content (Küçükalp 2016: 11), it is seen that the issue of friendship gained more importance in this period and it was tried to be handled on the basis of the other on an ethical and political plane. Among the Continental thinkers who have addressed the subject of friendship, Derrida, who wrote a book on friendship, stands out in particular. Since Derrida's writings are influenced by Levinas and all key terms such as 'heteronomy', 'asymmetry' and responsibility are borrowed from the arsenal of Levinasian discourse (Dallmayr 1999: 109), these two names have been included together.

### **Levinas and Friendship**

In the philosophy of the contemporary French philosopher Levinas, who stands out as a philosopher of the other in the history of philosophy, it is claimed that there is little or nothing about friendship (Bensussan 2010: 717; Udoff 2005: 153). Alan Udoff argues that it is no coincidence that Levinas says almost nothing about friendship, and that this omission is part of his insistence on the radical otherness of the unknowable Other (Horton 2020: 36-39).

In general, Levinas's philosophy and works reveal an expectation on friendship. Because he stands out as a thinker of the other and constructs ethics as an ethics of the other in his philosophy, which begins with ethics. Since the issue of friendship is fundamentally

a relationship between self and other, Levinas' distance from the issue of friendship and the reasons for this distance is a question mark. Let us look at Levinas' ethics within this basic framework. Levinas accepts ethics as the first philosophy by substituting the ethical question 'Do I have the right to exist?' for the existential question 'Why does something exist and not not exist?', which is the fundamental question of philosophy (Gözel-Özyel 2004: 6). He stands out by presenting 'a way of thinking that focuses on the radical difference of the other and aims to reveal the meaning, value and ethical limits of the other' in opposition to the Western metaphysical tradition and its dualist way of thinking, which, from the very beginning, uniformises existence in an abstract, rational scheme through various dualist distinctions claiming to be neutral and objective, and accordingly excludes and devalues the different (Küçükalp, 2016: 59, 61). For Levinas, ethics expresses otherness since it is seen as sociability, that is, a relationship with the other (Gözel-Özyel 2004: 6). The connection with the other is established as responsibility. However, in this responsibility, the relationship between subjects is, in Levinas's words, a 'non-aspectual relationship', in other words, there is a state of being responsible without expecting anything in return. Levinas reinforces this responsibility with a sentence from Dostoyevsky: 'We are all guilty before everyone for everything and everyone, and I am guilty more than anyone else.' (Levinas 2016c: 332) This responsibility for the other goes as far as taking the place of the other and substitutes the I for the Other as a hostage (Levinas 2010: 652-653).

This ethics, which Levinas constructs as a first philosophy, seems to discredit friendship. For in a radically asymmetrical ethical relation, Levinas posits a self that is absolutely responsible for every Other, whereas friendship is a reciprocal relation between the self and a particular Other. If Levinas is indeed right to say that '[the Other is] the persecuted for whom I am responsible to the point of being his hostage', how can one prefer one person, the friend, to others, and what remains of the idea that friends reciprocate each other's love? The demands of the ethical relation to the Other thus seem to exclude everything that characterises friendship (Horton 2020: 36-39).

With all this said, it is surprising that most of Levinas' few references to friendship are positive. When he talks about the responsibilities to the other in ethics, he says that the full realisation of these responsibilities is only possible in relationships such as love and friendship, in which the parties take resources from each other and open themselves to each other without thinking about themselves. For Levinas, friendship exemplifies a loving and discursively constituted type of relationship in which the giver is enlivened by the presence of the other, in which the needs of the other are generously met without withholding anything and without asking for anything in return (Holst 2020: 481-482). Although Levinas's positive use of the words friendship and friendship is remarkable, the resolution of the conflict between ethics and friendship will not be so easy because Levinasian ethics lacks friendship if it is not possible to think of friendship otherwise (Horton 2020: 39-43).

It can be said that Levinas's friendship also bears the determination of 'purposiveness without purpose' or indirectness. Because friendship is the thing to which ethical demands are applied. Through hospitality and friendship, Levinas envisages unfulfillable and impossible ethical demands in such a way that they can be realised (Holst 2020: 470, 480-481), and whether what he envisages is friendship in the real



sense is a matter of debate because the asymmetrical relationship established with the other and carrying the self as a hostage is not compatible with the symmetrical relationship in friendship. Moreover, although it is a matter of debate how he can prefer friends to others, since he expresses that he is always responsible for the other, it is seen that this preference has already been made for him. Namely, there is a third party mentioned in Levinas. Since the third party is simply not similar to the other, and even appears as a rival, it is seen as an element that disrupts the relationship between the self and the Other. Since justice becomes a necessity with the intervention of the third party, a state is now needed. Therefore, it is no longer the domain of ethics but of politics. Therefore, the non-European, for example Palestinians and Asians, are not seen as an Other to whom ethical responsibility is owed, but as a third party who poses a danger to his own people and therefore a third party against whom he defends the Other (Türk 2013: 63, 94-95), because Levinas clearly expresses that he deeply believes in the chosenness of the Jewish people and tries to justify this chosenness on the basis of responsibility and morality at every opportunity. As can be seen in the interview titled 'Ethics and Politics', Levinas, in a way that contradicts his own ethical discourse, does not count the Palestinians as the 'other' and can remain indifferent to their drama (Levinas 2005: 153). Then we can say that since Levinas "in his 'beginning' and 'peace' there is something, even a lot, of Judaism" (Demirhan 2005: 39), which he tries to explain in Greek ('universal language'), he falls into exactly what he is afraid of, that is, he enters the field of politics, not ethics, or his politics precedes his ethics. **2.Derrida and Friendship**

As one of the major contemporary French thinkers who decentralised the Cartesian ego and at the same time placed friendship on the intellectual agenda in a new way, Derrida deserves special attention for both his keen intellectual zeal and his determined effort to rethink the meaning of friendship, including political friendship (Dallmayr 1999: 106-107). The concept of friendship emerges in Derrida's work in the late 1980s. Derrida's main book on friendship, *The Politics of Friendship*, was published in 1994 as an expansion of the first session of the seminar of the same name, 'The Politics of Friendship' (Derrida 1988), which he gave in 1988-1989 (Senatore, 2015: 7). This was a period in which Derrida focused directly on ethical and political themes, and in this sense, the book of friendship is considered to function as an entry point to his analyses of democracy and the political (Haddad 2015: 68), since Derrida approaches the issue of friendship through an analogy with politics, especially democracy (Lynch 2002: 98). Derrida's discussion of friendship in his seminar and in his book relies heavily on Aristotle. He opens his text with Aristotle's famous sentence 'O my friends, there is no such thing as a friend' (Derrida 2020: 1).

This aporetic character of Aristotle's sentence, to which Derrida draws attention, is very appropriate for him. At every opportunity, he invokes the concept of 'philosophising at the limit', which reveals his own philosophical position in many respects. Derrida's concept of 'philosophising on the margins' means that 'philosophical thought seeks to philosophise or think in a way that endeavours to remain outside the epistemic boundaries imposed on existence in the sense of essentialist, absolutist, universalist, and therefore exclusionary discourses and practices of thought'. Therefore, the most fundamental motivation of Derrida's philosophy is the interest in the other (Küçükalp

2020: 27). In this sense, deconstruction is an opening towards responsibility towards the other. In other words, it is 'the experience of the other, the experience of the other as the invention of the impossible, in other words, the experience of the other as the only possible invention' (Derrida 1999: 111). The issue of friendship also comes to the fore in the sense of philosophising on this border, that is, in relation to deconstruction. Because Derrida himself links friendship to the experience of undecidability, as in the ethical and political spheres. In this sense, Derrida expresses the aporias in friendship in accordance with its undecidability by referring to Aristotle's sentence.

On the face of it, the sentence, which combines an exclamation of address ('O my friends') with a predicative denial ('there is no such thing as a friend'), seems to express only a contradiction or a 'logical absurdity'. In an attempt to resolve this paradox, Derrida interprets the exclamation, and indeed the whole utterance, as a transformative call or naming, that is, a call that reveals a hidden potential (Dallmayr 1999: 109-110): 'The exclamation, whose form transcends and contains within itself the alleged determination of the fact, is at the same time an act of recollection and an appeal. It resembles an appeal because it points towards the future: be my friends, because I love you or will love you (...), listen to me, be sensitive to my cry, understand and be sympathetic; I want sympathy and reconciliation, be the friends I desire. Accept what is at the same time a desire, a request, a promise and a prayer.' (Derrida 1988: 635) Then, in Derrida, who calls friendship a call, a promise, a prayer, does the promise of friendship live only in the ghostly arrival and constant postponement of the friend, as in Samuel Beckett's *Waiting for Godot*?

In fact, it can be said that this experience of promise is related to messianism in Derrida. For when he states that he believes that there is no ethical-political decision or behaviour that does not say Yes to a certain messianism, he in a sense confirms what we have said. Messianic is also about the affirmation of the future or the radical other as a whole. This is especially true of democracy, forgiveness and hospitality. Since democracy will turn into a political attitude that legitimises fascism and totalitarianism as soon as it is believed to be realised, it has to be a concept whose meaning must always be postponed to the future (Küçükalp 2020: 151-152). Then friendship, like democracy, lies in the future of friendship, in its promise. Friendship is always promised and at the same time threatened by its unpredictability and unknowability. Therefore, for Derrida, friendship, as a promise of the future, can be thought as the desire of the impossible as the impossible, in accordance with the messianic vision (Caputo 2002: 516, 521-522).

Derrida states that the chain of the quotation 'O my friends, there is no such thing as a friend' shows the legacy of an enormous rumour through a magnificent corpus of Western philosophical literature, from Aristotle to Kant, then to Blanchot, but also from Montaigne to Nietzsche, who parodies the quotation by inverting it (Derrida 2020: 59). In other words, the history of friendship, which begins with Aristotle, extends to Nietzsche, and this history experiences two breaks marked by Montaigne and Nietzsche (Derrida 1988: 643). In *The Politics of Friendship*, Derrida states that the first model is dominant in the tradition and functions most strongly in Aristotle, Montaigne and Kant, while the second is most clearly expressed in Nietzsche and Blanchot. When we try to determine Derrida's understanding of friendship based on this categorisation, Derrida is generally included in the Nietzschean attitude on the theme of friendship. In the

history of friendship, we see that the name Nietzsche is particularly prominent for Derrida. Derrida, together with the future philosophers mentioned in *Beyond Good and Evil*, analyses this and other statements in *Humanly Very Humanly* and expresses a view of friendship based on difference. Derrida clearly sympathises with the Nietzschean approach. In particular, he embraces 'perhaps' and argues that it constitutes a strong challenge to the demand for fixity and permanence assumed in the first model (Haddad 2015: 72-73). According to Derrida, the idea of the 'perhaps' engages the only possible thought of the perhaps event, that is, of future friendship and friendship for the future (Derrida 2020: 62).

Although it is stated that Derrida's attitude towards friendship repeats Nietzsche (Agamben 2011/2012: 166) and this is true in many points, since Derrida's target is this border point of tradition (Haddad 2015: 74), not only the Nietzschean trajectory but also the Levinasian trajectory comes into play at this point. That is, an asymmetrical, heterogeneous, difference-based but responsible understanding of friendship. Levinas's ethics will germinate in Derrida as a politics of friendship in a future future, but this goes beyond Levinas. If one pays attention to Levinas, one sees that he acts with an ambivalence that affects the relation between ethics and politics, between promise and fulfilment. This is what Derrida would criticise in Levinas' thought (Urabayan-Casero 2015: 5).

### **Conclusion**

In the contemporary period, as a number of Continental thinkers de-centred the Cartesian ego, the issue of friendship as the other was placed on the intellectual agenda in a new way. Among continental thinkers, Levinas and Derrida are two of the prominent names in this issue of friendship. Of these two names, Levinas comes up with an ethics focused on the other against the violence of the Western metaphysical tradition that excludes and devalues the different. This responsibility for the other goes as far as taking the place of the other and substitutes the Self for the Other as a hostage. Levinas, who gives the unconditionality of hostage-taking as the condition of all solidarity, shares little about friendship when it comes to friendship, since the demands of the ethical relation with the other seem to exclude everything that characterises friendship, but little ignores this threat of incompatibility and gives friendship in relation to ethics and the other. Since the bond with the other is established as responsibility, the relationship between subjects is asymmetrical, because for Levinas the absolute transcendence of the other prevents symmetry. On the other hand, Derrida, like Levinas, approaches the issue of friendship from the point of view of the other, but unlike Levinas, he approaches the issue of friendship by establishing an analogy with politics and especially democracy. Derrida uses Aristotle's sentence to express the aporias in friendship in accordance with its undecidability. Calling friendship a call, a promise, Derrida states that it is not given in the present but belongs to the experience of waiting, and that it is also related to messianism, the affirmation of the future. For him, friendship, like future democracy, lies in the future of friendship, in its promise. At the same time, it stands out with an understanding of friendship based on symmetrical, heterogeneous difference but on the basis of responsibility. In the future, as a politics of friendship, Derrida's theme of friendship contains Nietzschean and Levinasian themes at some points, but it is also seen to surpass them at many points. As a result, it is seen that both names deal

with friendship on the basis of the other, while Levinas does so in the context of the realisation of unconditional ethical demands, Derrida deals with friendship in terms of the necessity of thinking it politically.

## KAYNAKÇA / REFERENCES

- Agamben, G. (2011/2012). "Dostluk". (çev. Maya Mandalinci). *Cogito* Sayı 68-69, ss.165-172.
- Bauman, Z. (2011). *Postmodern Etik* (çev. Alev Türker). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bayoğlu Kına, F. (2010). "Simone de Beauvoir: Öteki Olarak Kadın". *Kaygı*, vol.15, ss.71-78.
- Bensussan, G. (2010). "Gerard Bensussan ile Levinas Üstüne Bir Söyleşi"(çev. Hilmi İlksen Mavituna). *MonoKL Levinas Özel Sayısı*, (ed.Volkan Çelebi). Yıl 4 Numara VIII-IX, ss.715-721.
- Blackham, H. J. (2020). *Altı Varoluşçu Düşünür* (çev. Ekin Uşşaklı). Ankara: Dost Kitabevi.
- Caputo, J. D. (2002). "Good will and the Hermeneutics of Friendship: Gadamer and Derrida", *Philosophy & Social Criticism*, vol. 28 No 5, pp. 512–522.
- Caputo, J. D. (2022). *Hakikat* (çev. Recep Yılmaz). İstanbul: Kapı Yayınları.
- Critchley, S. (2010). *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti* (çev. Tuncay Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Çalışkan, N. (2022). "Emmanuel Levinas: Başka(sı) Kavramında Şiddetin İmkânı Sorunu". *Başkası ve Şiddet: Schmitt, Benjamin, Arendt, Levinas, Ricoeur, Derrida* (ed.İşıl Bayar Bravo, Hamdi Bravo, ss.106-136). Ankara: Fol Kitap.
- Dallmayr, F. (1999). "Derrida and Friendship". *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 2:4, ss.105-130.
- Deleuze, G. D. (2015). *Felsefe Nedir?* (çev. Turhan Ilgaz). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Demirhan, A. (2005). "'Başlangıç ve Hayret': Levinas'ta 'Savaş ve Barış'", *Tezkire* 38-39, ss.23-47.
- Derrida, J. (1988). "The Politics of Friendship". *Journal of Philosophy*, Vol.85, pp.632-644.

Derrida, J. (1998). "Yapıbozum ve Pragmatizm". *Yapıbozum ve Pragmatizm* (der. C. Mouffe, çev. Tuncay Birkan). İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Derrida, J. (2011). "Nietzsche ve Makina". Richard Beardsworth ile Söyleşi. *Nietzschelerin Şöleni* (der.-çev. Ali Utku&Mukadder Erkan, ss.189-238). İstanbul: Otonom.

Derrida, J. (2020). *The Politics of Friendship* (trans. George Collins). New York: Verso Books.

Deutscher, P. (2022). *Derrida'yı Nasıl Okumalıyız?* (çev. Caner Can Turan). İstanbul: Runik Kitap.

Devere, H. (2005). "The Fraternization of Friendship and Politics: Derrida, Montaigne and Aristotle". *Critical Perspectives on Communication, Cultural & Policy Studies*, Vol. 24 (1 & 2), pp.75-82.

Direk, Z. (2016). "Sunuş". *Sonsuz Tanıklık*. Emmanuel Levinas. (ss.7-39). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Erkan, M. (2011). " 'Çığırından Çıkmış Şimdi'de 'Gelecek Godot'yu Beklemek: Samuel Beckett'in Godot'yu Beklerken Adlı Oyununa Derridacı Bir Okuma". *Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı 22, ss.43-70.

Fathaigh, C. Ó. (2021). "Is There a Politics to Friendship? Derrida's Critique of the Couple in Montaigne, Kant and Levinas" (ed. In Luke Collison), *Derrida's Politics of Friendship: Amity and Enmity*, Edinburgh University Press. pp. 58-67.

Gözel, Özkan. (2004). " 'Öteki Metafiziktir': Levinas'ta Var/lık ve Öte/ki". *Tezkire: Levinas Özel sayı 38-39 Mayıs/Ağustos 04*, ss.56-70.

Gözel Ö., Özyel H. (2004). "Bu sayıda/Levinas: Öteki, Etik ve Siyaset". *Tezkire: Levinas Özel sayı 38-39 Mayıs/Ağustos 04*, ss.5-22.

Güneş, C. D. (2019). "Emmanuel Levinas". *Çağdaş Fransız Felsefesi* (ed. Işıl Bayar Bravo &Hamdi Bravo&Banu Alan Sümer, ss.155-182). Ankara: Phoenix Yayınevi.

Haddad, S. (2015). "Friendship". *Jacques Derrida: Key Concepts* (ed.Claire Colebrook). New York: Routledge, ss.68-76.

Holst, J. (2020). "Realising Unfulfillable and Impossible Ethical Demands: Løgstrup and Levinas on Trust and Love, Hospitality and Friendship". *The Journal of Ethics* 24: 469-483 <https://doi.org/10.1007/s10892-020-09336-0>.

Horton, S. (2020). Rethinking Friendship: Fidelity Within Finitude [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. *Boston College Morrissey College of Arts and Sciences Graduate School*, Boston.

Küçükalp, K. (2016). *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*. Bursa: Emin Yayınları.

Küçükalp, K. (2020). *Derrida: Felsefenin Dekonstrüksiyonu*. İstanbul: Ketebe Yayınları.

Levinas, E. (1991). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Kluwer Academic Publishers. (eBook) DOI 10.1007/978-94-009-9342-6.

Levinas, E. (2005). "Emmanuel Levinas İle Söyleşi: Etik ve Siyaset". *Tezkire* 38-39, ss.147-157.

Levinas, E. (2010). "Olmaktan Başkaca Ya da Özün Ötesinde". *MonoKL Levinas Özel Sayısı* (ed. Volkan Çelebi), Yıl 4 Numara VIII-IX, ss.628-654.

Levinas, E. (2016a). "Aşkınlık ve Yükseklik", *Sonsuz Tanıklık*. Emmanuel Levinas (çev. Medar Atıcı, Melih Başaran, Gaye Çankaya vd.). ss.115-128, İstanbul: Metis Yayıncılık.

Levinas, E. (2016b). "Başka'nın İzi", Emmanuel Levinas *Sonsuza Tanıklık*. (çev. Medar Atıcı, Melih Başaran, Gaye Çankaya vd., ss.129-146). İstanbul: Metis Yayıncılık.

Levinas, E. (2016c). "Etik ve Sonsuz" Emmanuel Levinas *Sonsuza Tanıklık* (çev. Medar Atıcı, Melih Başaran, Gaye Çankaya vd.). ss.295-344, İstanbul: Metis Yayıncılık.

Levinas, E. (2016d). "Öz ve Çıkarırsızlık", Emmanuel Levinas *Sonsuza Tanıklık* (çev. Medar Atıcı, Melih Başaran, Gaye Çankaya vd.). ss.147-162. İstanbul: Metis Yayıncılık.

Lynch, M. S. (1997). *Dostluk Üzerine* (çev. Fermâ Lekesizalın). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Lynch, M. S. (2002). "Aristotle and Derrida on Friendship". *Contretemps* 3, July. pp.98-108. <https://philarchive.org/archive/LYNAAD>.

Omay, M. (2023). *Çağdaş Etik Tartışmaları*. İstanbul: Vakıf Bank Kültür Yayınları.

Ponzio, A. (2010). "Levinas ve Varlık" (çev. Hande Koçak). *MonoKL Levinas Özel Sayısı* (ed. Volkan Çelebi), Yıl 4 Numara VIII-IX, ss.192-208.

Salanskis, J.-M. (2010). "Levinas'a Yöneltilen İtirazlar Üzerine". (çev. Murat Erşen). *MonoKL Levinas Özel Sayısı*, (ed. Volkan Çelebi), Yıl 4 Numara VIII-IX, ss.288-302.

Sartre, J.-P. (2014). *Varlık ve Hiçlik* (çev.Turhan Ilgaz&Gaye Çankaya Eksen). İstanbul: İthaki Yayınları.

Senatore, M. (2015). "Jacques Derrida: A Biographical Note". *Jacques Derrida Key Concepts* (ed.Claire Colebrook). ss.1-9, New York: Routledge.

Sözer, Ö. (2013). "Emanuel Lévinas: Aynı-Olandaki Başkası". *Çağdaş Fransız Düşüncesi* (çev. Zeynep Direk &Refik Güremen). İstanbul: Minör Yayınları.

Spiegelberg, H. (2021). *Fenomenolojik Hareket* (çev. Seçim Bayazit). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Türk, D. (2013). *Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*. İstanbul: Metis Yayınları.

Udoff, A. (2005)." Levinas and the Question of Friendship". *Levinas Studies Volume 1*, pp.139-156, <https://doi.org/10.5840/levinas2005110>.

Urabayen, J., Jorge L. C. (2015). "Politics in Levinas and Derrida: Beyond and Against Liberalism", *SAGE Open* 1-11, DOI: 10.1177/2158244015614609.

West, D. (2013). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (çev. Ahmet Cevizci). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Wortham, S. M. (2011/2012). "Dostluğun Yasası: Agamben ve Derrida" (çev. Maya Mandalinci-Şeyda Öztürk). *Cogito* Sayı 68-69, ss.173-195.