

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI**

**METAFORİK SÖYLEM ARACILIĞIYLA GELENEĞİN
ELEŞTİRİSİ: RORTY VE DERRIDA**

Doktora Tezi

Cemre UĞURAL YAMUÇ

Ankara, 2021

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI**

**METAFORİK SÖYLEM ARACILIĞIYLA GELENEĞİN
ELEŞTİRİSİ: RORTY VE DERRIDA**

Doktora Tezi

Cemre UĞURAL YAMUÇ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO

Ankara, 2021

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI**

**METAFORİK SÖYLEM ARACILIĞIYLA GELENEĞİN ELEŞTİRİSİ:
RORTY VE DERRIDA**

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı

PROF. DR. IŞIL BAYAR BRAVO

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmzası

- 1- Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO**
- 2- Prof. Dr. Hamdi BRAVO**
- 3- Doç. Dr. Banu ALAN SÜMER**
- 4- Dr. Öğr. Üyesi A. Cüneyt GÜLTEKİN**
- 5- Dr. Öğr. Üyesi M. Cafer ŞAKAR**

Tez Savunması Tarihi:

15.06.2021

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO danışmanlığında hazırladığım “Metaforik Söylem Aracılığıyla Geleneğin Eleştirisi: Rorty ve Derrida (Ankara, 2021) ” adlı yüksek lisans ☐ - doktora/bütünleşik doktora ☒ tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 30.06.2021

Adı-Soyadı ve İmza

Cemre Uğural Yamuç

ÖNSÖZ

Bilen ve bildiği üzerinde düşünen varlık olarak insan (*homo sapiens*) bugün aynı zamanda anlatan ya da konuşan varlık (*homo loques*) olarak da anılıyor. Bu adlandırma, insan varoluşunun dille olan birlikteliğini ortaya koyarak onun dil hakkındaki düşünmesini de beraberinde getiriyor. Entelektüel alanda dil hakkında çokça çalışma yapıldığı, literatürün dile ilişkin pek çok tartışma ile dolu olduğu bir gerçektir. Felsefe de farklı enstrümanlar aracılığıyla bu soruna değinmiş ve uzunca bir süre dili düşüncenin temsil aracı olarak görmüştür. Batı felsefesi içinde dile yönelik bu türden yaklaşımlar, dilin düşünce ve dış dünya arasında araç görevi görmesine yol açmıştır. Araç olarak dil yaklaşımı, farklı anlamlar üreten, figüratif etkinliğe sahip dil yaklaşımından farklıdır. Figüratif dil, bir *energia* olarak kavramlar ve metinler arasında yeni bağlamlar üreten, farklı bakış açılarının örüldüğü bir ağa benzer.

Bu çalışmada dilin figüratif yanına ek olarak dilde temel iki özellik daha varsayılır. Dil öncelikle retorik araçlardan oluşması ve bunlar sayesinde farklı kullanıma ve bağlamlara sahip olması bakımından yaratıcı ve belirsizdir. Belirsizlik, yaratıcılık ve üretkenlikle eş değerdir. Diğer ve belki de çalışmamızda en dikkat çeken özellik ise dilin herhangi bir kökene bağlı olmaksızın yeni bağlamlar üretmeye açık olması bakımından metaforik olmasıdır. Metaforik söylem, bu çalışmada kavramsal olarak gerçekliği farklı bakış açılarıyla tasvir eden tarihsel dil kullanımlarına karşılık gelecek şekilde kullanılmıştır. Genel olarak Batı düşüncesinde nesnellik ve öznellik kategorileri arasına sıkıştırılan dilin metaforik işlevi, burada herhangi bir anlam teorisinden bağımsız şekilde, söylemlerin tarihsel gerçekliği farklı yorumlama biçimleri olarak ele alınmıştır. Metaforik söyleme, mutlak anlam alanıyla arasındaki semantik ve fenomenolojik ayrımlar gözetilmeksizin yer verilmiştir. Buna zemin hazırlayan da dilin kendi dinamik yapısı olmuştur.

Çağdaş düşüncede, dilin bu esnek yapısını Rorty ve Derrida gibi sınırların dışına çıkan düşünürler ustalıkla kullanmıştır. Dili yalnızca bir referans sistemi olarak görmeyip başlıca bir kültür zemini olarak ele alan bu düşünürler aynı zamanda felsefe tarihini ve felsefi düşünceyi yeniden okurlar. Her iki düşünürü de içine alan geleneği eleştirme kültüründe, dilin metaforik işlevi neredeyse tüm çağdaş beşeri bilimlerin çalışma alanlarının kesişimini oluşturmaktadır. Belki de bunda dillerin çokluğu ve bu çokluğa bağlı olarak ortaya çıkmış bir “karmaşa”¹ etkili olmuştur.

Dil, gerçekte *Yaratılış*’ta sözü edilen bir karmaşa mıdır, yoksa onun yol açtığı çoğunluk, takdire şayan bir zenginliğe mi eş değerdir? Babil Kulesi’nden bu yana dillerin çoğulluğunun lanetlenmesi, Logos’un kendi dışındaki söylemleri akıl dışı kabul etmesi kadar ideolojiktir. Unutulmamalıdır ki her dil dünyayı çevreleyen ve onu anlamamıza olanak tanıyan birer anlam evrenidir. Bu evrenler, tarihsel süreçte çağdan çağa, toplumdan topluma ve hatta insandan insana farklılık göstermektedir. Her ne kadar bu durum, insanların birbirini anlamasını güçleştiren bir “lanet” gibi kabul edilse de gerçekte ideal dil olgusunun geçerliliğini yitirdiği pratik bir dil anlayışı, farklı anlam ve kimliklerin tanınması açısından önemlidir. Derrida’nın ortaya koyduğu “*différance*-iyel” dil karakteriyle kimliklerin tanınmasına ilişkin zengin bir yorum olanağı oluşmuştur.

Bu doğrultuda bu çalışmada dil hakkındaki görüşlerine yer vermiş olduğumuz Amerikalı düşünür Rorty ile Fransız düşünür Derrida’nın iki farklı kültür ve dil temsilcisi olarak geleneksel felsefe eleştirilerine yer verilmiştir. İki farklı kültürden çıkan görüşlerin ortak noktası pratik doğruluk anlayışı ve dilin sınırsız olanağı olmuştur. Dahası geleneksel düşüncenin evrenselci iddialarını farklı bir gözle yeniden okuma imkânı sunan felsefi ufukta buluşabilen bu düşünürler, dildeki söylemsel çoğulluğu onaylamaktadır.

¹ *Yaratılış*’a göre Tanrı, insan kavminin inşa ettiği Babil kulesini yıkar. Bu yıkımın ardından ortaya dilsel bir karmaşa çıkar. Çünkü Tanrı yalnızca kendi isminin ve dilinin konuşulmasını ister. Tanrı burada adeta kendi Logos’unu oluşturur. Bu yüzden de insanlar birbirini anlayamaz hale gelir.

Dili pratik düzeyde söylemsel çokluğa indirgeyen bu anlayıştan yola çıkıldığında Derrida'nın ötekilik sorununa temas edecek şekilde kültürel alanda, hatta bilim ve felsefede farklı kimlik ve anlamları doğuran yabancı sözcüklerle karşılaşıldığı anlaşılmıştır. Çoğu zaman görmezden gelinen ve nesnel anlamdan sınır dışı edilen bu sözcükler, metaforik söylemlerimizi kucaklamaktadır.

Klasik anlamının ve işlevinin ötesinde, metaforlar anlamı zamansal olarak bir yerden başka yere taşımakta, diğer deyişle anlamı bağlamından koparıp yeni bağlama ve de yeni bir düşünme biçimine aktarmaktadır. Metafor her şeyden önce dilin işlevidir ve bu nedenle de her yeredir. Bu bakımdan dil ve metafor birlikteliği sanatsal bağlamından çıkarılarak felsefi bağlama aktarıldığında, onu söylem olarak ötekilik alanına giren her şeyi kapsayacak şekilde kullanma olanağı doğmaktadır. Bu bağlam, Derrida'nın öteki kimlik ve diller hakkındaki görüşlerini, felsefenin sınırlarını (marjin) konu edinmesi nedeniyle metaforik söylem olanağı içinde değerlendirmeye izin vermektedir.

Rorty'nin ise Derridacı *yapıbozum*²u pragmatizmle buluşturduğu doğruluk anlayışında, hakikat istencinin kültürel düzeyde tümcelerden oluştuğunu söylemesi, her türlü bilgi iddiasının tarihsel süreçte kendisinden öncekine göre metaforik olacağı yönünde felsefi bir çağrışım yapmaktadır.

Tez çalışmamızda yer verilen iki düşünsel uğrak noktasında epistemolojinin bilginin temeline ve özüne ilişkin argümanları ile Varlığın dilsel kapalılığının ve dilin tek

² İngilizcesi *deconstruction* olan bu kavramın Türkçede *yapıbozum*, *yapıçözüm* ve *yapısöküm* gibi karşılıkları vardır. Bu çalışma içerisinde *yapıbozum* sözcüğü kullanılacaktır. Çünkü kelimenin Türkçedeki bu karşılığının bu tez çalışmasının, sözcüklerdeki bağlamların hiyerarşisini bozma durumunu ele almasına daha uygun olacağı düşünülmektedir. Bu yönüyle kavramın kendisi anlamları bozan (destruction) ve onları yeniden inşa eden (construction) metaforik anlam sürecine yakın görünmektedir. Bu nedenle de “bozma” ifadesinin bu çalışmanın konusuna daha uygun olduğu fark edilmiştir. *Yapıçözüm* kullanımının ise, sanki analitik düzlemde yapılan bir çözümleme veya anlamlandırma şeklinde anlaşıldığı düşünülmüştür. Kısaca bu kavramın açıklamasını yapmak gerekirse, *yapıbozumun* Derrida tarafından, tüm öteki alan (marges) ile ilgilendiği ve bu sayede de tüm hiyerarşileri bozmaya yönelik olduğu söylenebilir. Derrida edebiyat ve felsefe eleştirisi için bu kavramı önerirken onun “kavramlar” ile “kavramsal değeri olmayan sözcükler” arasındaki hiyerarşik ayrıma saldırdığı görülür. Buna göre *yapıbozum*, dilde bu türden ayrımlar olmadığını göstererek genel olarak söz ile yazı arasındaki hiyerarşiyi reddedici bir tutuma sahiptir (Ramond, 2011: 58-60).

biçimli referans sisteminin, birer metaforik söylem olabileceği vurgulanmak istenmiştir. Bu doğrultuda çalışmanın iki ana bölümünde bu bağlamların Rorty ve Derrida açısından değerlendirmeleri sunulmuştur.

Buna göre, “Rorty’de Metaforik Söylem Olanığı ve Epistemolojik Temel Eleştirisi” adlı ilk bölümde metaforik söylemin epistemolojik temel argümanını yeni bir okuma ve eleştiri kültürüne göre yeniden okunmasıyla olan benzerliği ile bu benzerliğin Rorty tarafından nasıl ele alındığına yer verilmiştir. Ayrıca burada Rorty açısından dil olgusuna ilişkin değerlendirmeler ve bu değerlendirmelerin geleneksel Batı felsefesindeki problemleri nasıl aşabileceğine dair Rortyci “son” fikri tartışması da yer almaktadır.

“Derrida’da Metaforik Söylem Olanığı ve Varlığın Anlamsal Eleştirisi” adlı ikinci bölümde ise Derrida’nın geleneksel Varlık düşüncesini hangi bağlamda yapıbozuma uğrattığına ve dilin buradaki rolüne yer verilmiştir. Derrida’nın Logos’un yapısal birliğinin çözülmesinde “yazı” veya “metinsellik” aracılığıyla kurguladığı anlam meselesini ötekilik, fark veya başkalık gibi alanlarla ilişkilendirerek Derrida’nın yazı formundaki dil kurgusunun metaforik söylemle yakınlığına dikkat çekilmek istenmiştir.

Sonuç itibarıyla bu tez çalışması da yukarıda Rorty ve Derrida bağlamında ele alınan kavramlar hakkında “metaforik” yoldan okuma pratiği oluşturmaya yöneliktir. Bu doğrultuda çalışmanın konusunu her farklı ifade ve düşünme biçiminin diğerlerine göre metaforik olduğu fikri oluşturmaktadır. Çünkü metaforik söylem bir anlamda yeniden yazma/okuma veya eleştirme pratiğidir. Buna verilecek en yerinde örnek, J. Luis Borges’in Cervantes’in *Don Quixote* romanını yeniden kaleme alan Fransız Pierre Manard’tan bahsettiği öyküsü olabilir³. Borges’in burada belirttiği üzere; “*her felsefi öğreti evrenin akla yatkın bir tanımı olarak yola çıkar; yıllar geçtikçe felsefe tarihinde bir sayfa –eğer bir paragraf ya da isim değilse- olur.*” Borges gibi, Rorty de her felsefi

³ *Ficciones Hayaller ve Hikâyeler* (2018a) içinde, çev. Fatih Özgüven-Tomris Uyar, İletişim Yayınları.

düşünce ya da söylemin bir zaman sonra metafor haline geleceğine inanır ve felsefe tarihinin bu şekilde birbirinin yerini alan sayısız metaforla dolu olduğunu düşünür. Öyleyse Logos'un evrensel anlam birliğini kurma iddiasına karşı, gerçekte her metaforik söylem yeni bir düşünce, her yeni düşünce de metaforik bir söylem olarak karşımıza çıkarak Logos'u parçalayacaktır.

Bu çalışmanın hazırlanmasında ve yürütülmesinde fikir ve katkılarını esirgemeyen danışmanım ve değerli hocam Sayın Işıl Bayar Bravo'ya, tez çalışmamı iş hayatıyla birlikte kolaylıkla yürütmeme olanak tanıyan saygıdeğer daire başkanım ve sevgili ağabeyim Gökhan Tuncer'e, düzeltme aşamasındaki yardımları için sevgili arkadaşım Başak Çandır'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca eğitim hayatım boyunca göstermiş oldukları özveriden, doktora sürecini tamamlamamdaki maddi ve manevi desteklerinden, en önemlisi de bana duydukları inançtan dolayı biricik aileme ve sevgili eşime de minnettarım.

KISALTMALAR LİSTESİ

- CP:** *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, (Rorty, 1982).
- PAKW:** *Philosophy As a Kind of Writing*, (Rorty, 1982).
- FDA:** *Felsefe ve Doğanın Aynası*, (Rorty, 2006).
- SEC:** *Signature, Event and Context*, (Derrida, 1977).
- WM:** *White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy* (Derrida, 1982).

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	v
KISALTMALAR LİSTESİ	x
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM: RORTY'DE METAFORİK SÖYLEM OLANAĞI VE EPİSTEMOLOJİK TEMEL ELEŞTİRİSİ.....	30
1.1. Sözcük Dağarları Arasındaki Geçiş.....	30
1.1.1. Sözcük Dağarı Olarak Metaforik Söylem	40
1.1.2. Metaforik Söylemde Hakikat Sorunu.....	44
1.2. Dilin Olumsuzluğu ve Metaforlar	55
1.2.1. Ayna Metaforu ve Literalizm	62
1.2.2. Metaforik Söylem Aracılığıyla Epistemolojik Temel Eleştirisi	64
1.2.3. Epistemolojide Kriz.....	68
1.3. Dildeki Dayanışma Umudu: Hermeneutik.....	81
1.3.1. Hermeneutik ve Metafor İlişkisi	89
İKİNCİ BÖLÜM: DERRIDA'DA METAFORİK SÖYLEM OLANAĞI VE VARLIĞIN ANLAMSAL ELEŞTİRİSİ	99
2.1. Sözmerkezciliğin Krizi.....	99
2.1.1. Metaforik Anlam ve Ötekilik Sorunu	105
2.1.2. Yazının Doğuşu ve Literalizmin Parçalanması	117
2.2. Metaforik Söylemde Anlam Sorunu	134
2.2.1. Oyun Olarak Anlam.....	142
2.2.2. Metinsel Felsefede Anlam	151
2.3. Metaforik Söylem Olarak Metafizik: “Beyaz Mitoloji”	166
2.3.1. Felsefi Metinde Metaforlar	180
2.3.2. Metaforik Söylem Aracılığıyla Varlığın Eleştirisi	187
SONUÇ: FELSEFE, METAFOR VE EDEBİYAT İLİŞKİSİ.....	200
KAYNAKÇA	225
ÖZET	239
ABSTRACT	240

GİRİŞ

Bu çalışma, öncelikle insanın dilsel varoluşunu dilin insanla bir arada bulunduğunun kanıtı olarak ele almaktadır. Bu açıdan insanın dilsel bir canlı olduğunu gerçeğinden yola çıkılarak insanlığın değişiminin dili, dilin değişiminin de insanlığı etkilediği kabul edilmektedir. Ancak bu çıkarımın öncülü dilin kendisini onaylayan başlıca bir olgu olarak gizini açmasıdır. Bunun anlamı dilin bireyi, toplumsal gerçekliği ve tarihi şekillendirmesidir. Bu, insanın sözlü ve yazılı edimi olarak tanımlayabileceğimiz söylem alanında anlaşılmaktadır. Diğer deyişle söylem, insanın dille ilişkisinin açığa çıktığı alandır. Söylem aracılığıyla insan, toplumsal, kültürel ve de bilimsel gerçekliği yeniden tasarlayabildiği gibi, aynı zamanda tarihsel kayıtlar da tutar. Bu nedenle insanın praxisine ait tarih, onun tüm organizasyonlarının yer aldığı söylem alanının kavramsallaştırılmasıyla anlaşılır hale gelebilir. Elbette ki bu kavramsallaştırmayı yapan da yine insandır.

Heidegger'in *Dasein* kavramı hatırlanacak olursa *Dasein* olarak insan, kendi varlığının dilde anlam kazandığını bilen ve kendi varoluş alanını dilin sınırlarıyla ele alan bir varlık şeklinde tarif edilir. Buradaki insanın kendi üzerinde düşünme durumu aynı zamanda dil üzerinde düşünmeye de imkân tanır. Bu durum, insan varoluşunun dilde tamamlandığına dair kanıt sunarken aynı zamanda dil hakkında insan odaklı bir soruşturma yapılabileceğini göstermektedir. Aslında dile yönelik tüm bu ilgi, çağdaş düşüncede kendisine odaklanan yeni bir dil olgusunun habercisidir. Antik Yunan'da nesneyi temele alan dil anlayışı giderek tamamen kendi dinamiklerini ve yapısını konu alan dil olgusu incelemesine doğru ilerlemiştir. Bunun sonucu olarak da dil olgusunun kendisinde yaşanan geçişin temsil edildiği paradigmatik bir devinim söz konusudur.

Yeni dil paradigmasının içeriğini, söylemlerin tarihsel değişimi oluşturur. Bu geçiş, dilin tüm karakteristik özellikleri ve içsel dinamikleriyle birlikte figüratif bir yapı

şeklindedir. Dilde yaşanan bu paradigmatik değişikliğinin, mutlaklığın dışına çıktığı ve doğrudan tarihsel olanı vurguladığı görülmüştür. Bu, bir anlamda geleneksel olanın ya da geleneksel felsefi düşüncenin terk edilmesi anlamına da gelmektedir.

Geleneksel düşüncenin terk edilmesiyle dilde metaforik söylem ya da anlam olarak ötekilik alanına işaret eden alternatif alanların var olduğu görülmüştür. Mutlak anlamın, literal olanın dışında kalan alan metaforik kabul edilmektedir. Çünkü metaforik olan farklı söylemlerin veya değişik bakış açıların var olduğunun kabulüne dayanır. Farklı bakış açısı, farklı dil kullanımı gerektirmektedir. Tam da bu noktada Nietzsche'nin "dilin ağındaki filozof" imgesi ön plana çıkar. Dil hakkında radikal bir refleksiyona çağrı yapan Nietzsche, genel olarak insan ve yaşamı, özel olarak da filozofu dilin ağında, yani söylemlerin içerisinde görmektedir (Schrift, 2002a: 5-6). Bu birlikteliği felsefenin dile yaklaştığı nokta olarak yorumlamak mümkündür. Filozofun dilin ağına takıldığı nokta aynı zamanda felsefenin dile yaklaştığı yerdir. Bu çalışmanın düşünsel dayanak noktalarını oluşturan Rorty ve Derrida ise, Nietzsche'nin belirttiği gibi dilin ağına takılmış filozoflardır. Çünkü problemleri, kısmî olarak veya doğrudan başlıca bir olgu durumundaki dildir.

Felsefenin dile yaklaşması, XX. yüzyıl entelektüel uğraşların merkezini oluşturan bir paradigmadır. Geleneksel felsefede mutlak hakikate duyduğumuz inanç ile gerçekliğin önceden kurulu düzeninin ilkelerini keşfetme ideali birleştiğinde insanın dilde ve dil aracılığıyla kendi öz bilincini ve değerlerini yaratabileceği göz ardı edilmiştir. Bu süre zarfında dil, dünya ve zihinsel süreçler arasındaki ilişkileri içeren akıl yürütmeler, analitik sistem kaygısı doğrultusunda ele alınmış olup bilimsel düşüncenin ilkelerini dilsel olarak analiz etmeye, hatta dil ve felsefeyi "bilimselleştirme" girişimlerine yol açmıştır (Aysever, 2003: 127-129). Bu girişimler, Kantçı anlamda bilimin "emin yolunda olma" yönteminin dil üzerindeki sonuçları olarak da değerlendirilmiştir. Çağdaş düşüncede ise felsefi ilginin bir varlık alanı olarak değil de doğrudan dil olgusunun

kendisine yönelmesi anlam ve insanı bir arada görmeye başlamıştır (Altuğ, 2013: 7-11). Bunun sonucu olarak gündelik tema üzerinden dile odaklanılmış, sonuçta da Derrida gibi yapı sonrası düşünürlerin kavramsal yönden sınırları aşan dil kurgularına tanıklık edilmiştir.

Mesele söylem alanı veya doğrudan dil olduğunda hakikat de insanın anlam dünyasıyla şekillenmeye başlar. Bu yüzden dil hakkında konuşurken hakikat tanımını yeniden ele almak, hakikat algımızı sorgulayarak dilin alanına girmek zorundayız. Ancak başlı başına bir olgu olarak dil hakkında düşünmek, geleneksel düşünce yolunun dışında yeni bir arayış olarak karşımıza çıkar. Dil felsefesinden bağımsız yönde gelişen bu çabalar, dili tamamen söylem düzeyine indirgeyerek söylem çeşitliliğini gündelik, sosyo-kültürel ve tarihsel etkileriyle ele almaktadır. Sonuçta bu bağlamlar üzerinden insanın, dolayısıyla da felsefenin dile yaklaştığı yeni bir paradigma oluşmuştur. Bu paradigma “dilsel dönemeç” ya da “dile dönüş” kavramlarıyla problemin yönünü de tayin etmektedir.

Rorty de Gustav Bergmann’ın ifade ettiği “dilsel dönüş”⁴ kavramını, analitik dil felsefesinde Kantçı bilgi kavrayışının aşıldığı ve bilgi düzeyinin dil aracılığıyla kültürel bağlamlara yerleştirildiği bir noktada ele alır. Rorty’ye göre bu nokta, analitik dil felsefesinin sonunda kendisini iptal etmesiyle sonuçlanmış ve dahası doğruluğa ilişkin pragmatist bakış açısının kültürel gelişmelerle yakından ilgili olduğu yeni bir felsefi

⁴ Rorty’nin tarihsel izleğine göre de modern düşüncenin akabinde dil anlayışına ilişkin iki kaynak vardır: ilki epistemolojik problemlerin uzantısı olarak Frege, Russell ve birinci dönem Wittgenstein çalışmaları ile bu sürecin ardından gelen “dilsel dönüş”tür. Dilsel dönüş hareketi teknik anlamda fenomenolojik ve dilbilimsel dil yaklaşımlarının bir uzantısıdır. Dili mantıksal bir yapı içinde analiz etmeye çalışan bu yaklaşımlar içinde fenomenolojik yorumlar olduğu kadar insan bilgisinin sınırlarını empirik olarak tespit etmekle ilgilenen düşünceler de olmuştur. Örneğin, dil nasıl işler, hangi araçları kullanır sorusunun, bilgi nasıl işler sorusuyla eş değer görülmesi gerektiği fikrini ele alanlar gibi dilsel dönüş içinde hakikatin dilsel uzantılardan kopuk bir problem olduğunu ileri sürenler de (Donald Davidson ve Hilary Putnam gibi) olmuştur. Dil ve gerçeklik ilişkisini tek başına epistemolojik bir mesele olarak yorumlamayan bu isimler, gerçeklik tasarımı, insanın sosyal yaşantılarına bağlayan çok katmanlı bir analizin peşine düşmüşlerdir (Rorty, 2006: 257-58)

kültüre bağlanmıştır (Rorty, 1982: xxi, xliii). Kendisini bu kültürün parçası olarak kabul eden Rorty'nin, analitik dil olgusu hakkında düşünmek yerine onun bütüncül olarak kültür dünyasına yaptığı katkıyla ilgilendiği görülmüştür.

Dilsel dönüş veya dile dönüş, gündelik temaya⁵ uygun şekilde felsefenin temel problemlerini epistemolojik argümanlardan çıkarır. Bunun yerine gerçekliğin bilgisine dair nesnelci ve öznelci uçlara değinmeksizin “hakiki” ve mutlak bilgi iddialarına yüklenen ayrıcalıklı durumu kültürel düzeyde tartışmaya açar. Kültürel bağlamlar yoluyla insan, dil ve dünyanın bilgisi hakkındaki yorumlara odaklanır ve her türlü mantıksal biçimselleştirmelere, soyutlamalara karşı toplumsal-kültürel bir tavır geliştirir. Sonuç olarak dilin kültürel bir kullanım olduğu ve uzlaşma dayalı olduğu fikri ön plana çıkar (Özcan, 2014: 33).

Ayrıcalıklı bilgi ve söylem statüsünün onaylanması, dili gerçekliğin temsil aracı olarak gören geleneksel düşünceye ait söylem alanıdır (Schrift, 2002a: 27). Buna karşın Rorty'nin pragmatik tavrı ise, dili nesne ve özne arasındaki *tertium quid* (üçüncü nokta/durum) olarak konumlandırmaz. Dil-özne-nesne şeklindeki yeni düşünsel bağlantı, temsile dayalı kusursuz dil kurgusunu tersine çevirerek geleneksel dil-düşünce-gerçeklik ilişkisindeki dilin araçsallığını eleştirir (Rorty, 1982: xviii-xix).

Dil, söylem, insan ve dünya arasında yeni bir ilişki biçiminin ve dolayısıyla da yeni bir bakış açısının olanaklı olduğunu dile getiren Rorty, bu çalışmada ele alındığı

⁵ Gündelik dil kullanımının tam olarak ne ifade ettiğini anlamak için Gilbert Ryle'in “gündelik” sözcüğünü nasıl açıkladığını incelemek aydınlatıcı olabilir. Ryle *Ordinary Language* yazısında ele aldığı şekilde İngilizcede “ordinary” olarak kullanılan “gündelik” kavramının “olağan” (usual) ve “sıradan” (normal, regular, common) anlamları arasında ayırım yapmaktadır. Ryle'a göre, “gündelik” kavramı “kural-dışı, arkaik” gibi kavramların karşıtı gibi anlaşılır. Oysa “gündelik dil” demek, “herkesin dilinde” [on the tongue of everyman], “güncel olan”, “ortak” ve “günlük konuşma dilinde” [colloquial], “yerli diline ait” [vernacular], “edebî olmayan” [prosaic] ve de “simgesel olmayan” [non-notational] gibi anlamlara karşılık gelir. Gündelik kavramı Ryle'in belirttiği üzere, jargon ya da terim gibi belli kesimlerin anlayabildiği özgün ve özel dilin karşıtı olarak anlaşılmalıdır. Bu doğrultuda yine Ryle için “ordinary” kavramının “lengüistik” (dilbilgisel) ve “günlük dil kullanımı” arasındaki farkı göz önünde tutmak gerekir (1953: 167).

üzere geleneksel temsilci dil anlayışı sınırlarının dışında kalır. Rorty'nin pragmatik şüphesi takip edildiğinde aşkınsal söylemlerden vazgeçmeye yönelik bir çağrıyla karşılaşılır. Rorty'ye göre geleneksel düşünme yollarımızı ve söylemlerimizi çevreleyen ayrıcalıklı bir dil kullanımı yoktur. Aslında bilgimizi ve dolayısıyla zihnimizi çevreleyen, dünyaya ait mutlak bir dil, dünyanın dili diye bir şey yoktur. Rorty'nin mutlaklıktan kaçma girişimi, felsefe açısından dil odaklı düşünen umut vadedeci yeni bir başlangıç sunar (Baert, 2017: 178).

Bu girişimle beraber dilin kullanım olduğu yönündeki Wittgensteinci iddia kendisini hatırlatır. Bu bakımdan dil, Wittgenstein'in da ifade ettiği gibi metafizik ifadelere ve belli bir yöntemsellğe sıkıştırılamayacak kadar çeşitlidir (Wittgenstein, 2017: §120). Öyleyse söylemlerimiz veya dil kullanımlarımız sınırlandırılmayacak kadar fazladır ve tarihsel geçiş durumunda, dil kullanım olarak tüm beşeri etkinliğin gerçekleştiği bir oyundur. Oyun, mutlağın dışında kalan ve yeni bakış açıları ile anlamların olanağını arayan yeni bir dilsel tavrı temsil eder. Burada dilin yöntemsel, teorik ve metafizik boyutu devre dışı kalır. Bu bakımdan dilsel dönüş olarak ifade edilen yeni dil paradigmasının, dilin oyun⁶ olma özelliğiyle yakından ilgili olduğu görülmektedir.

⁶ Oyun ve dil arasındaki ilişki, felsefeyi de içine alır. Oyunun felsefeye dâhil olması, Wittgenstein'in dil-oyunları kavramından önce oyunun yaşama olan içkinliğinden ileri gelmektedir. Dil de yaşama aittir. 52. *Fragman*da Herakleitos şöyle diyor: "Dünyanın akışı, oyun taşlarını ileri geri süren, oyun oynayan bir çocuktur, çocuğun bir krallığıdır." Buna göre, Antik Yunanda *aion* (ebediyet) felsefeden de önce insan hayatının hikâyesini anlatan bir fenomen olarak ele alınmıştır. Herakleitos buradan yola çıkarak *Fragman*larda görüldüğü üzere bu kavrama "dünyanın akışı" der, öyleyse dünya oyun olarak akıp gitmektedir. Gerçekte insan varlığını oyun oynama fenomeniyle birleştiriyor (akt. Fink, 2015: 49-50). Dolayısıyla oyunun fenomenolojisi dünyanın anlamıyla ilişkilidir. Oyun insan varlığıyla öyle içli dışlıdır ki insanın dünyası ancak oyun etkinliğiyle anlam kazanabilir. Oyun bu anlamda hayatı askıya alan bir *mola* hem de onu anlamlı kılan bir varoluş alanıdır. Bu sebeple insanî oyun etkinliği hayatı anlamlandıran felsefeyle içe içedir. Diğer yandan felsefenin tüm ciddiyetine karşı ciddiyetsiz duran oyun felsefenin de karşısında yer alır. Aralarındaki müphem ilişki insanın dünyayı anlama çabasında birleşmiş durumdadır. Bu durum insanı *Homo Sapiens* olarak adlandıran bir çağın yerine insanı oyun oynayan ve üreten insan olgusuna dikkat çeken *Homo Faber* ve *Homo Ludens* olarak adlandırma yoluna girmiştir. Oyuncu insan, insan aktivitesini oyunda birleştiren bir çağı temsil etmektedir. Bu adlandırma, Herakleitos'tan beri gelen eski çağ bilgeliğinden esinlenmiştir. Huizinga'nın *Homo Ludens* çalışmasında anlattığı gibi, insan etkinliğini oyunda birleştiren çağa özgü düşüncede, toplumu ve insanı şekillendiren her şey bir oyuna aittir. Bu durum dilde de geçerlidir. Nesneleri anlamayı, aktarmayı sağlayan dil, arka planında yer alan metaforların kelimeler üzerindeki oyunuyla gelişir ve ilerler. Tam da bu sebeple insan, dünyayı anlamak için dilsel alana girer ve aynı zamanda onu üretir. Bu şekilde hem *Homo Faber* hem de *Homo Ludens* olarak iki ontolojik alanda yaşar. (2018: 13).

Oyun olarak dil, geleneksel Batı felsefesinin, yalnızca anlatmayı seçtiği, başka bir ifadeyle Logos’u temel alan dolaylımsız, içi boş episteme(ler) ürettiğini fark etmekte etkilidir (Aysever, 2003: 137). Anlatmaya dayalı bilgi anlayışı, yalnızca hakikatin keşfine odaklıdır. Oysa oyun olarak dil, hakikati üretmekle ilgilenir. Bu şekilde Nietzsche’nin dilin ağında olduğumuzu belirttiği yerde felsefi ilgiyi, filozofa hakikat kaşifi olmak yerine terimler icat etme rolünün verildiği yeni bir kültürün içinde görürüz (Cioran, 2018: 58).

Bu bağlamda bu çalışma içerisinde Rorty ve Derrida’nın eleştirilerine konu olan gelenek kavramının kendisi vazgeçilmesi gereken bir olgu olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle gelenek kavramının Rorty ve Derrida açısından hangi bağlamlarda kullanıldığını belirtmek yerinde olacaktır. Öncelikle Rorty için gelenek ya da geleneksel düşünce kaynağını Antik Yunan’dan alan nesne odaklı dil anlayışından alır. Giderek nesneden bilince yönelen bilgi kavrayışında dil, dış gerçekliği yansıtmakla mükellef kusursuz bir temsil aracıdır. Kusursuz temsil aracı olarak dil, dış gerçekliğin zihne yansıdığı noktada, yani zihnin aynavari özünde birtakım zihinsel süreçler tarafından işleme tabi tutularak kusursuz bilgiyi yansıtır. Bu bilgi anlayışı, “epistemoloji merkezli felsefe” ya da “Descartes-Locke-Kantçı” denilen bilgi idealini ortaya koyan bir resmin içindedir. İşte Rorty’ye göre geleneğin açılımını sunan gerçeklik ve dil arasındaki temsilci ilişki doğrudan kendisini “ayna” metaforuyla ortaya koyar. Dolayısıyla Rorty açısından temsil aracı olarak dil durumu ve yine onun pürüzsüzce yansıttığı mutlak bilgi nosyonu, bir metaforun etrafında şekillenmiştir. Geleneğin tarihi böylece ayna metaforunun tarihidir. Bu nedenle Rorty için geleneğin eleştirisi, doğrudan bu metaforun altında yatan kavramsal arka planın ve söylem birliğinin tarih sahnesinde ifşa edilmesine bağlıdır. Rorty bunu *FDA*’da şöyle ifade eder: “*Felsefi kanaatlerimizin büyük çoğunluğunu belirleyen şey önermeler değil resimler; düz cümleler değil, metaforlardır.*” (Rorty, 2006: 18).

Öyleyse burada Rorty tarafından eleştirilen ya da onun belirttiği şekilde terk edilmesi gereken düşünce, kendisini yapı haline getirmiş, sistematikleştirmiş kusursuz ve tam bilme idealinin yol açtığı objektif bilgi anlayışıdır. Diğer deyişle epistemolojinin kendisidir. Bu doğrultuda birinci bölümde, Rorty’de metaforik söylemin olanağının kurulduğu olumsal dil durumunun, geleneksel düşünceye karşılık gelen epistemoloji merkezli felsefeyi hangi yönlerden eleştirdiğine onun yazı biçimli felsefesi çerçevesinde yer verilmiştir.

Derrida’ya gelecek olursak geleneksel düşüncenin Derrida’da karşılık bulduğu durumun Varlık ya da Logos’a ait sözlü gelenek olduğu söylenebilir. Bu geleneğin karşılığı Platoncu bilgi ideali gereği, Logos, akıl ve söz eşitliğidir. Bu eşitlikte söz kendisine ait ontolojiyi yapıya dönüştürerek kendi söylem birliğini kurmuştur. Söz ve akıl olarak Logos çatısı, sözün kapanmışlığını, yani literal olarak tek ve mutlak anlamı kendinde toplamıştır. Bunun sonucunda Varlık’a ait her türlü varoluş ve söylem alanı ötekilik olarak Varlık’ın literal anlamının altına gizlenmiş, eş deyişle ona göre mecazileştirilmiştir. Bu nedenlerden dolayı Derrida’da gelenek, mutlakçı-sonlu-sınırlı bir felsefeye karşılık gelir. Kısacası bu, Varlık’ın metafizik kapanmasıdır. Bunu açmak, aynı zamanda Kıta Avrupası geleneğinin içinden geçen Platoncu mutlak bilgi idealinin reddi anlamına gelir (Caputo, 2002: 119).

Öyleyse Derrida’da geleneğin eleştirisi doğrudan Varlık’ın literal anlamına yönelik itirazdır. Çünkü Varlık, tıpkı madalyon gibi iki yüze, yani iki anlama sahip olması nedeniyle metaforiktir, bu nedenle de mutlak değildir. Öyleyse Derrida açısından Varlık’ın anlamlarının gizini açmak, Logos’un literal söz birliğini bozmaktır. Bu da açıkça metafiziğin eleştirisine olanak tanıyan dildeki metaforik bir geriye gidişe yol açar. İkinci bölümde, Derrida’nın metaforik geçişlerle Varlık’ın literal anlamını nasıl bozduğu ve bu şekilde geleneksel düşünceyi hangi gerekçelerle bertaraf ettiği ele alınmıştır.

Her iki düşünür açısından da geleneğe itiraz edilen nokta, dildeki çok anlamlılığın bastırılması ve mutlaklığın korunmasıdır. Geleneğin dışına çıktığımızda karşılaştığımız durum, dildeki çok anlamlılıktır. Bu nedenle de oyun olarak dil, sınırsız bağlam üretme imkânına sahip olması nedeniyle geleneği terk ettiğimizde karşılaştığımız çeşitliliğin kaynağıdır. Oyun olarak dil, hem kendi alanının hem de oyun etkinliğinin sınırlarının yeni bağlamlar ve söylemler üretmek bakımından belirsizliğe neden olmakla suçlanır. Fakat buradaki belirsizlik, hakikat ve dil ilişkisinin tek biçimli, nihai mutlak ölçüt ya da temellerle belirlenemeyeceğini ortaya koyar, kültürü ve tarihselliği olumlar.

Mutlak temel ya da ölçütlerin olmadığı yerde değişim söz konusudur. Bu değişim zamansal, yani tarihseldir. Bunun anlamı şudur: Her türlü aşkınsal kavram ve düşünce yerini zamanla başka kavram veya düşünceye bırakır. Bu şekilde söylemler ya da kavramlar arasında tarihsel bir geçiş yaşanır. Bu geçişin metaforik olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü, metafor genel olarak bir anlamın başka bir anlamla yer değiştirmesi ya da başka bir anlama taşınması demektir. Buradaki ikame durumu, bu çalışmanın problemlerinden ilkinin söylemler arasında tarihsel bir geçiş olduğu düşüncesi oluşturur. İkinci olarak da dil kullanımlarının, ister felsefi isterse bilimsel olsun, tarihsel ve kültürel boyutta metaforik transfer sürecine tabi olduğu ve bu nedenle bunların metaforik söylemler olduğu varsayımı belirlemektedir. Bu bakımdan metaforik söylemin iki özelliği ortaya çıkar: Birincisi tarihsellik. İkincisi ise mutlak olanın her zaman başka anlamlar taşınması nedeniyle metaforik olmasıdır. Dolayısıyla tarihsellik, kültür, mutlak-olmayan ve metafor arasında yakın bir ilişki vardır.

Felsefenin geleneksel olana karşı eleştiri sunan bir tür yazı türü olması gerektiğini vurgulayan Rorty için epistemolojik ayrımlar veya kavramsal şemalar, aşkınsal ve ayrıcalıklı bilgi durumuna ait değildir. Gerçekte bunlar, tarihsel açıdan pek çok değişim geçirmiş ve farklı şekilde ifade edilebilen kültürel söylem biçimleridir. Diğer deyişle, dünyaya ait bilimizin kesin-mutlak sınırlarına hapsedilen ve aşkın bir dille tasvir edilen

hakikat, mutlaklığın dışında insanın dünya ile diyaloga girmesiyle anlamlandırılır (Rorty, 1995a: 24-26). Bu sebeple de metaforik söylemdir.

Dolayısıyla aşkınsal hakikat tanımının ve onun epistemolojik kanıtlarının metaforik söylemlerden biri olması tarihsel olarak hakikati dilsel alana yerleştirir. Bu şekilde dilden gelen çeşitlilikle hakikatin kendisi de belirsizleşir. Bir kez daha vurgulamak gerekirse dildeki belirsizlik, yeni anlam ve söylem olanakları olarak anlaşılmalıdır. Bu nedenle hakikatin dilselleşmesi onun hiçe sayıldığı anlamına gelmemektedir. Aslında dildeki belirsizliğe mutlaklığın ötekileştirilmesi, bir bakıma metaforik söylemin oluşması neden olur. Dili merkeze aldığımızda mutlak anlam yerini sürekli bir ikame ya da erteleme durumuna bırakır. Dolayısıyla anlamın ertelendiği yeni dil durumunda bir geçiş ya da transfer süreci olan metaforu ele almak durumundayız.

Buradan yola çıkarak bu tez çalışması içerisinde Derrida'nın dil kavrayışında artı değer durumundaki yeni anlam olanaklarını metaforik söylemler olarak değerlendirmenin yolu yapılmıştır. Dolayısıyla Derrida'da metaforik söylemin olanağı dilin, aslında *différance*'ın yeni anlamlar üretmesi oluşturur.

Öte yandan Rorty'de metaforik söylem olanağı doğrudan dilde yer almaz. Rorty'nin olumsal dil durumunda tarihsellik vurgusu bizi doğrudan *sözcük dağarları* şeklinde adlandırılan dil kullanımları ya da tercihlerinin hakikatin tarihsel olarak tasvir edildiği paradigmalara ulaştırır. Rorty'nin tarihselci anlayışında bu türden paradigmaları metaforik olarak ele almak mümkündür. Buna göre hakikat artık, sözcük dağarları ya da metaforik söylem olarak tarih sahnesine çıkar, burada yargılanır. Bu nedenle Rorty'de metaforik söylemin olanağını oluşturan, olumsal dil ve hakikat durumuna bağlı tarihsellik fikridir.

Bu bağlantılar takip edildiğinde hem Rorty hem de Derrida bağlamında metaforik söylemin açılımı şu şekilde karşımıza çıkar: Dil, tarihsel olarak değişen bir zihniyete ve

insanlığın genel durumuna göre şekillenmektedir. Bu nedenle de değişkendir. Hiçbir dil kullanımı da insandan bağımsız ve aşkınsal değildir. Aksine, doğrudan tarihe ve değişen insanlığın zihniyetinin ürünüdür. Öyleyse hakikati anlatan söylemlerimiz ve dış dünyaya tayin ettiğimiz kuramsal dil mutlak-nihai ve kusursuz değildir. Bu şekilde felsefenin geleneksel problemleri de belli bir söylem birliği etrafında toplanmış ifade biçimi veya metaforik söylem olarak değerlendirilebilir.

Bu çalışmada metaforik söylem olarak ifade edilen kavramsallaştırmanın altında yatan düşünce doğrudan tarih sahnesinde karşılaşılabileceğimiz çok sayıda düşünce biçimi ile kavramın olduğudur. Metaforik söylemin işlevi, düşünce biçimlerini, geleneksel bilgi ve hakikat probleminin mutlaklığını, kısacası felsefenin ezelî- tüm problemlerini aşmasıdır. Tarih ve kültür ekseninde olanaklı hale gelen metaforik söylem aracılığıyla geleneksel bilgi probleminin ekseni, mutlak temel ve ölçüt arayışından çıkarak doğrudan dilsel alanın zenginliğine yerleşir.

Bu çalışmanın sınırları içinde metafor kavramı yer alıyorsa da, bu durumun metaforların dilbilimsel açıdan tarifi olarak anlaşılmaması gerektiği vurgulanmalıdır. Bu tez çalışmasında metafor ve metaforik söylem şeklinde iki farklı kavram kullanılmıştır. Metafor kavramıyla genel olarak mevcut anlamın kaybedilerek farklı bir anlama yerleşmesi, yani yeni bir bağlam üretimi, metaforik söylemle de anlam birliğine bağlı olarak üzerinde uzlaşılmış bilme istenci ve buna göre üretilmiş söylem pratiklerinin tümü kastedilmektedir.

Bu şekilde düşünüldüğünde metaforik söylemin gerçeklikle kurulan bir ilişki biçimi olduğunu görülecektir. Dolayısıyla bu çalışmada geleneksel düşüncenin dışında yer alan ve onu eleştiren düşünürler olan Rorty ve Derrida aracılığıyla hakikati tamamen reddeden bir düşüncenin izlenmediğini de belirtmek gerekir. Metaforik söylem dış

dünyanın gerçekliği temelinde, onu bilme derecelerinden biri ve hakikatin eskiyen kavrayış biçiminin eleştirisi olarak düşünülmelidir.

Metaforik söylem aracılığıyla hakikat farklı derecelerde bilinebilir ve dile getirilebilir. Bu nedenle her ne kadar metaforik söylem mutlaklığa karşı bir eleştiri sunsa da aslında mutlaklığa karşı getirdiği alternatif bakış açılarıyla onu farklı derecelerde bilme ve ifade etme gücü sunar. Öyleyse metaforik söylem, hakikati alternatif olarak düşünme biçimidir, gerçekliğe dair artı anlamdır. Bu haliyle metaforik söylem, yeni anlamların gerçeklikle kurduğu ilişkiye karşılık gelir.

Bununla birlikte bir düşüncenin ya da doğrudan felsefenin metaforik bağlamlar içerdiğini öne sürmek felsefenin metaforlara karşı tavrının ne olacağını sormakla da ilgilidir. Geleneksel yoldan kesinlik arayışında anlam fazlalıkları Ockham'ın usturasıyla kesip atılacak mı, yoksa onlara yer açılacak mıdır?

Bu problem, kökensel olarak kelime-anlam ilişkisi gereğince felsefede kuramsal dil ile edebî dil ayrımının yarattığı güçlüğü de kapsamaktadır. Buna göre geleneksel felsefi düşüncenin kuramsal dil kurgusunun daima kesinlik ve mutlaklığa bağlı olduğu düşünülürse metaforik anlamların ön plana çıkarıldığı felsefi tavır kurgusal olmakla suçlanmaktadır. Ancak gerçekliğe ister kuramsal isterse edebî şekilde bağlanılsın, her zaman dilin içinde yer alırız. Bu nedenle ikinci bölümde Derrida bağlamında dilin bu türden ayrımlara sahip olup olmadığı, eğer sahipse bunları nasıl ürettiği sorusu gündeme getirilmiştir. Bu da ister istemez felsefe ve edebiyat arasındaki sınırı konu alan eleştirilere yer vermeye neden olmuştur.

Bu tartışmaların çıkış noktaları, Rorty'nin felsefeyi bir yazı türü biçiminde ele alarak metinde yeni anlam olanaklarının olanaklılığına değinmiş olması ile Derrida'nın yapıbozumu, metinde gizlenmiş alternatif anlamların ortaya çıkarıldığı bir tür okuma yöntemi olarak yorumlamasıdır. Aslında bu durum, felsefeyi edebileştirmekten ziyade,

epistemolojik açıdan anlamın asla mutlak olamayacağını göstermekle ilgilidir. Rorty bunu sözcük dağarlarının tarihselliği ile ortaya koyarken Derrida sözmerkezci mevcudiyet metafiziğinin yapısını bozmakla sağlar. Gerçekte Derrida tarafından yapılan sözün buradalığının yol açtığı tahakkümü, yazının bıraktığı izlerin arşivine giderek aşmaktır. Başka bir ifadeyle yazının arşiv özelliğinden yararlanarak tarihsel arka planda anlamsal izleri takip etmektir. Dolayısıyla felsefenin yazı olarak görülmesi edebî bir bağlam taşımasının yanı sıra kökene de vurgu yapmaktadır. Bu nedenle Varlık'ın kökenine ilişkin metaforik geri gidişle söz yerine yazının arşivi takip edilir. Ancak bu şekilde metafizik aşkınsallık ortadan kalkabilir. Yine de Rorty'nin yazı olarak felsefe kurgusu ile Derrida'nın yazı biçimli dil tasviri, Christopher Norris'in de ifade ettiği gibi felsefenin edebiyatla ilişkilendirildiği, hatta doğrudan edebiyata indirgendiği bir bağlamı da olanaklı kılar (Norris, 2004: 98)

Felsefenin bu şekilde okunması tarihsel arka planda değişen bir insanlığın miras bıraktığı düşünsel izlerin ve onlara ait dil oyunlarının çeşitliliğine sıkı sıkıya bağlıdır. Dolayısıyla bu çeşitlilik edebiyatın kurgusal zenginliğinde bulunduğu gibi imgelem gücünü kullanan felsefi düşünceye de aittir. Bu nedenle kuramsal dil ve edebî dil arasındaki sınır, daha en başından felsefenin kesinlik arayışına karşı geliştirilen bir tedbir olarak korunmuştur. Neticede gelenek içinde metnin sunabildiği dilsel gerçekliklerin olabileceği ihtimali görmezden gelinmiştir.

Buna karşın, dış gerçekliğin yanında metnin sunabildiği belli dilsel gerçeklikler (yeni anlamlar) olduğunu düşünmek, doğrudan akıl ile retorik arasında bir ayrım yapıldığını düşündürmemelidir. İşte Rorty ve özellikle Derrida gibi geleneğin dışındaki düşünürlerin çoğu, bu ikisi arasında bir ayrım yapmakla ve retoriği akıllı yargılamak için kullanmakla suçlanmıştır. Bu açıdan Derrida akıl ile retorik arasındaki ayrımı bulanıklaştırmak ve moderniteye ait söylemden kopmakla suçlanmıştır (Norris, 2004: 102).

Sonuçta Derrida'nın Batı felsefesi geleneğinin söyleminden koptuğu açıktır, ancak bu kopuş açıkça Batı felsefesinin söylemini belirleyen hakikati keşfetme olgusunun ve onun kendi içine kapanmış dizgesel dilinin eleştirisiyle bağlantılıdır. Bu eleştiri bakımından hakikati tarihsel şekilde tedavüle çıkan sözcük dağarları aracılığıyla farklı bağlamlarda yorumlama olanağımız vardır. Bu doğrultuda, Lyotard'ın bilimselliğın meşrulaştırılmasında başvuru olan meta-anlatıların, tek başına anlatı(lar) statüsüne indirgenmiş olduğunu söylemesi (Lyotard, 2014: 57-59), yani aslında felsefenin bir çeşit anlatı olduğunu belirtilmesi yerindedir.

Buna göre, hakikat ve özlere ilişkin keşif çabası yerini, tarihsel ve kültürel içerikli çok sayıda söylemin veya sözcük dağarları olduğunun fark edilmesiyle mutlak bilginin (episteme) dil ile dünya arasındaki iletişime açıldığı sohbet ortamına bırakmıştır. Derrida'ya göre Batı metafiziğı yapı ve merkez gibi kavramlar üzerinden epistemeyi kendisine hapsedmiştir. Derrida, dilin kendisindeki merkeziz hareketin böyle bir hapsedilmeye izin vermeyeceğinden söz etmektedir (Derrida, 2008d: 167). Bu nedenle merkezi olmayan bir hakikat temeli, dilin hareketine bağlı olarak dünya ile yeniden iletişime geçmektedir.

Gerçekte dünya ile kurduğumuz ilişki, Batı metafiziğı şiddetinin tarihinden daha eskidir. Dil ve dünya arasındaki iletişim özne olarak Adem'in şeylere ad vermesine dek geriye gider. Fakat bu ad verme, giderek nesnenin ideal tanımına ulaşma noktasına vararak insanın ad verme serüveni Platoncu gelenekten Hegelci sistematik idealizme kadar ilerlemiştir (Cioran, 2018: 130-131). Ancak dilsel hareketlilik bu türden bir idealizmi geçersiz kılar. Dildeki bu hareketlilik, dilin figüratif olma özelliğini ve Derrida'nın anlayışında da *différance*'ı vurgulamaktadır. Dolayısıyla Derrida açısından dilin figüratif yanı, *différance*'ı çağrıştırmaktadır.

Anlamaların sürekli birbirini takip ettiği dilsel hareketlilik, mutlak ve aşkın hiçbir dil, kimlik ve anlamın barınamayacağını ortaya koyar. *Différance*'ın metaforik söylemle ilişkisi, aktif dilsel durumda yeni anlamlar üretilmesiyle kurulabilir. Buna göre her yeni anlam dilde fazlalık, yani artı anlam durumunudur. Böylece metaforik olarak her yeni anlam yeni bir değer oluşturur. Burada insanın konumu da, metafiziksel engel olmaksızın doğrudan dilin içinde veya dilin yolunda olmaktır. Dilin figüratif hareketi sayesinde dilin yolunda (ve dilde) olan insan, gerçekliğe dair çeşitli anlamlar yükleyebildiğinden (Searle, 2005: 85); dili yalnızca “adlar evreni” olarak değil, aynı zamanda “anlam evreni” olarak görebilmektedir (Uygur, 2019: 55).

Dile doğru yolda olmak, Batı felsefesini meşgul eden dil-dünya veya dil-doğruluk ilişkisine dair problemler zorunlu epistemolojik temel ve kavramlara ihtiyaç duymaksızın yeniden ele alma olanağı sunar. Bu iddia, Heidegger'in *On the Way to Language* eserinde farklı bir bağlam kazanır. Burada Heidegger, epistemolojik temel ihtiyacı olmaksızın dilin insan varlığına içkin olduğunu ifade eder. Bu şekilde düşündüğümüzde zaten dilin içindeyizdir. Dolayısıyla dilin yolunu aramaya gerek yoktur. Diyalog bunun en temel kanıtıdır (Heidegger, 1982: 112). Dile giden yol, yalnızca kendisini referans alarak çok sayıda anlam üretebilmenin koşuludur. Umberto Eco, dildeki dönüşümün aldığı şekil gereğince Descartes ve Locke gibi düşünürlerin ide merkezinde ele aldığı dil anlayışını bertaraf eden, diğer bir deyişle “lengüistik metafiziğin çürütüldüğü” yeni bir arayışa karşılık geldiğini ileri sürer (Eco, 1995: 221). Metafiziğin çürütüldüğü noktada dil, kültürel ve tarihsel bir olgu olarak karşımıza çıkar (Gökberk, 2018: 74). Bu da Rorty'nin kültürel felsefe olarak değerlendirdiği dil, kültür ve yaşam ilişkisini tekrardan gündeme getirir.

Dil tıpkı bir örümceğin ağ örmesi gibi yeni anlamlar üreterek dünya ile yeni bağlar kurar, yaşamı kuşatır. Dilin kuşatması altında yaşam, kültür ve insan birbirine bağlıdır (Constâncio & Branco, 2012: 3-4). Nietzsche'nin “örümcek” metaforu, dil üzerinde

ustalıkla işleyen dinamizmi ifade eder. Örümceğin ağ örmesi gibi, dilde de çok yönlü bir anlam üretimi söz konusudur. Bunda önemli payı olan metaforlar dil, yaşam ve kültür alanında bu ağın zenginleşmesini sağlar (Setz, 2017: 134-136).

Bu ağın zenginliği, dildeki belirsizliği karşılayan çok yönlülüğün de kaynağı olarak görülebilir. Dildeki göndergesel tutarsızlık muğlaklık durumu olmaktan çok, Derrida'nın ifade ettiği şekilde *kararverilemezlik* veya merkezsizlik olarak anlaşılmalıdır. Bu da doğrudan dilin birden çok kullanımı olduğuna işaret eder. Bu durumda analitik felsefe geleneği tarafından görmezden gelinen belirsizliğin, dünyanın temsil edildiği ideal dil arayışına zıt olduğu görülmektedir. (Demir, 2018: 47-49).

Metaforların farklı bakış açıları aracılığıyla yeni bir görme biçimi oluşturarak ideal olana ilişkin bir sınır deneyimi kazandırdığı görülmektedir. Anlatan varlıklar olarak bizler her zaman aynı ile öteki, ben ile sen arasındaki sınırlarda dolaşırız (Kearney, 2017: 277). İşte bu sınır deneyimi çoğu zaman *triton genos* (üçüncü bir tür) olarak Varlığı “ne/ne”, “hem/hem” şeklinde ifade etme olanağı sunar. Derrida, sınır deneyimini “Khorâ”⁷ aracılığıyla yorumlar. Khorâ’ya yüklediği anlam, “hem-hem” ve “ne-ne de” türünden bir mantığa dayanır. Derrida sınır deneyimi olarak Khorâ’yı şöyle anlatmaktadır: “*Khorâ bize gelir, aynı isim gibi. Ve bir isim geldiğinde hemen işinden daha fazlasını söyler, ismin ötekisini, isim tam da ötekinin aniden ortaya çıkışını bildirir.*” Demek ki Khorâ ötekilik alanında ismin bir anlamdan başka bir anlama taşındığı metaforik geçiş karşılık gelmektedir. Her zaman farklı biçimde düşünme ve ifade etme olanağı vardır, işte bu olanak üçüncü bir tür olarak Derrida tarafından Khorâ ile betimlenmiştir, “ne duyumsanabilir ne de kavranabilir” şeklinde tarif edilen Khorâ dilin belirsizliğine (*aporia*) de gönderme yapar (Derrida, 2018e: 7, 13). Belirsizlik ânı, farklı kimliklerin olduğu benlik alanının yanı sıra başka anlamların olduğu dil alanına

⁷ *Timaios*'ta Platon tarafından sözü edilen Logos ve mythos karşıtlığının ötesinde yer alan üçüncü varlık alanıdır.

da müdahale eder. Dolayısıyla ötekilik sorunu öncelikle dilsel bir sorundur. Bu bağlantı, tez çalışmamızın varsayımlarından biridir. Varlık, ötekilik alanına da sahip olması bakımından (madalyonun diğer yüzü düşünülürse) dilseldir, bu nedenle de metaforiktir, aynı zamanda da retoriğe aittir.

Bu varsayımın kaynağı şudur: Dili belirsizlik anlamındaki *Aporia* olarak gördüğümüzde dildeki tropları, metaforları, figürleri ve retorik araçları onaylamış oluruz. Metafor, *aporia*'nın kaynağı, hatta onun kendisidir. Metaforun yol açtığı belirsizlik, dildeki özdeşliğin başlıca bir çelişki olduğunu ortaya koyar. Bu yüzden dilin metaforik kullanımı kendisinden başkasına gönderme yapan retorikle birlikte (Çıraklı, 2008: xvii-xviii). Bu şekilde görülmektedir ki ötekilik veya fark, belirsiz ve metaforik olmak bakımından aynı zamanda retoriktir.

Bu ilişkiden yola çıkılarak bu çalışmada Rorty ve Derrida, dildeki belirsizliği onaylayan ve doğal olarak da ötekilik alanının bağlı olduğu retoriği kabul etmiş düşünürler olarak ele alınır. Bu nedenle de bu düşünürlerin metaforik söylemle bağlantıları kurulmaya çalışılmış, metaforik söyleme kendi perspektifleri içinde nasıl ve ne ölçüde yer verdikleri de tartışılmıştır.

Burada görülmüştür ki metaforik söylem olanağını dil aracılığıyla düşünmek, bilgi problemini de teoriler olmadan insan odaklı şekilde ele almanın yollarını sunan yeni bir dil vizyonuna bağlanmayı gerektirmektedir (Demir, 2018: 21). Bu durumda metaforik söylem, insandan bağımsız değildir, bizzat onunla şekillenmiştir. Çünkü artık o, düşünme biçimidir. Charles Taylor'a göre farklı düşünme biçimlerinin ve yorumlarının olduğu "hermeneutik çember" içinde kalan insan, her türlü entelektüel uğraşta ve de yaşamda belirsizlikle karşı karşıyadır (Taylor, 1971: 7-10). Öyleyse insanın olduğu her alanda çok anlamlılık düzeyindeki metaforik düşünmenin yol açtığı belirsizlik durumu vardır.

İnsanın metaforik düşünce ile bağlandığı belirsizlik durumu, edebiyat ve felsefe ilişkisini yeniden gündeme getirir. Metafor, dilin yaratıcı özelliği olarak kuramsal dilin dışında tutulur. Oysaki dilin yaratıcılığı tek başına metafor kullanmakla işlemez, dilin anlatısal yani edebî yönü dilin kendisinde zaten tanımlıdır. Derrida'nın da işaret ettiği gibi dil, hâlihazırda anlamı farklılaştıran ve esas zenginliğini bu farkların çoğulluğundan alır. Dolayısıyla dilin kurmaca ya da kurgu durumu aslında dilin kendisinde bulunan figüratif bir özelliktir. Bu nedenle felsefi metin söz konusu olduğunda da geçerlidir.

Burada tarih ve kurmaca arasında bir kavuşma söz konusudur. Ricoeur'ün ifadelerine göre, tarih ve kurmaca her zaman anlatısallıkta, diğer deyişle edebiyatta buluşurlar. Bu kavuşmayı sağlayan kurmaca denilen dildeki yaratıcılık durumunun her zaman insan eylemlerine gönderme yapmasıdır. Bu şekilde kurmaca, insan ediminin olduğu her yerdedir. Edebiyatın tehlikesi ise Ricoeur'e göre tam da burada, anlatısallığın her yerde oluşundadır. Çünkü dilin yaratıcılığı edebî olarak her zaman gündelik dilden ve yaşamdan kuşku duymamıza yol açar (Kearney, 2008: 311-312).

Buna bağlı olarak da metaforlar genel olarak dilin anlatı yönüne vurgu yaptığından her zaman bir edebî yaratıcılık unsuru olarak kabul edilirler. Acak metaforun işlevi tarihsel olarak bilme istencini şekillendirmesi ve onu taşımasıdır. Aslında bu taşıma işlemi dilin doğrudan kendisindedir. Metafor yalnızca düşünsel bir araçtır. Kelime ve şeyler arasındaki ilişki gerçekte uygunluk değil, boşluklar ve eksiklikler taşır. Metafor bu boşlukları kullanarak hakikate ilişkin tanımlarımızı şekillendirebilir, hatta onları değiştirebilir. Çünkü gerçekte hakikat şeylere ilişkin değil, şeyleri ifade ediş tarzımızdaki değişikliklerle ilgilidir. İfade biçimimiz değiştikçe gerçekliği farklı şekilde bilebilir ve ifade edebiliriz. Dile dönüş hareketiyle ön plana çıkan bu düşüncede insan edimini, her türlü bilgi organizasyonunu, sosyal, kültürel ve hatta bilimsel gerçekliği metaforik inşalar halinde değerlendirmek mümkündür (Demir, 2015: 9).

İnsan etkinliğinin metaforik olarak yorumlanması, yaşamı ve başkasını anlama yolunda da radikal bir geçiş sağlar. Dilin bu geçişi, metaforik yer değiştirme veya anlamı bir yerden başka yere taşımakla yaptığı görülmektedir. Bunun sebebi ise metaforlara yüklenen işlevdir. Metaforlar, birer sözcük olmanın yanı sıra daima insan düşüncesiyle hareket eden ve gerçekliği kavramsal şekilde algılamayı sağlayan dilsel araçlardır. Bu düşünce, metaforların klasik anlamda kelime oyunu ya da mecaz olmasının ötesindedir. Metaforun içeriğinde yapılan bu değişiklik, onları yaşama dair düşünce biçimlerimiz, kavramsal şemalarımız haline getirmektedir (Lakoff & Johnson, 2015: 29-30).

Kelime anlamı bakımından metaforlar, Antik Yunancada *meta* (üzerine-üzerinde) ve *phrein* (taşımak) sözcüklerinden oluşmakta ve genel olarak sözcüklerin bazı karakter ve yönlerinin başka bir sözcüğe veya şeye aktarılması anlamına gelir. Buna göre metafor kavramı, belli özelliklerin veya yalnızca sözcüğün kendisinin başka bir sözcüğe transfer edilmesi, o sözcüğün yerine geçmesini ifade eder. Metafor kullanımı dilin aktarma, taşıma, transfer etme ve geçiş gibi hareketleri gereğince dilin figüratif özelliğine vurgu yapar (Cebeci, 2019: 11-12). Bu doğrultuda metaforları doğrudan sanatsal dile ait gibi düşünmemek gerekir.⁸ Dil, metafor, bilgi ve düşünce alanının tamamen insanın

⁸ Klasik anlayışa göre metafor, bir söylem biçimi olmanın dışında şiir diline, yani dilin sanatsal özelliğine ait kabul edilir. Platon'un sanat görüşü hatırlanacak olursa metaforların *mimesis* bağlamında ele alındığı, örneğin adalet ideası hakkında yürüttüğü akıl yürütmelerinde halkın adaletin kendisiyle değil ama adaletin görüntüsüyle ilgilendiğini belirtmiş olduğu ve metaforik olarak adalet görüntüsünün adalet ideasını taklit eden şiirsel bir betimleme sunduğu görülecektir. Bu doğrultuda metaforlar yalnızca sözcüğün alışılmışın dışındaki bir anlamda kullanılması olarak kabul edilmiş ve genellikle iki olgu arasındaki benzerlik ilişkisinin dilsel ifadede hayat bulmasıyla ilişkilendirilmiştir. Öyleyse benzerlik ilişkisine dayanan klasik anlayışta metaforlar, yalnızca nesnel doğruluk ve sanatsal söylem arasındaki farklılığın yol açtığı bir gerilim noktası olarak görülmüştür. Çünkü bu anlayışa göre iletişim mutlak ve değişmez anlamlar aracılığıyla sağlanmalıdır. Yalnızca bir dil sorunu olarak ele alınan metaforlar iletişimdeki yanlış anlamının sebebi kabul edilmiştir (Yeşil, 2020: 246). Çağdaş yaklaşımlarda metaforlar söz sanatı olarak kabul edilmez (Trim, 2007: 9). Yalnızca Aristoteles metaforları dilde yarattıkları duyuşsal aydınma bakımından "katharsis"le bağlantılı görmüş ve bu sebeple doğrudan rasyonel akla zıt görmemiştir (Cebeci, 2019: 14-15). Aristoteles'in *Retorik*'te, dilde ve yazıda "fayda getiriyorsa kullanılmalıdır" dediği şiir dilinin parçaları olan metaforlar, dili sadelikten kurtaran birer araçlardır (1404b/30). Sadece bazı zamanlarda metafor kullanımı yararlıdır (1410/35). Çünkü metafor dilde canlılığa yol açtığından dinleyicinin/okuyucunun kafasında "hiç düşünmemiştim bunu" çağrışımı yapmaktadır. Aristoteles tarafından metaforun sözcüklerdeki etkisi, anlamı öteye taşıyarak sözcüğün söylediği şeyden farklı bir anlam ortaya koymak şeklinde belirlenmiştir (1412a/20). Burada dildeki canlılık, anlamdaki çeşitlilik olarak anlaşılmalıdır. *Poetika*'daki düşünceleri ise dili bayağılaştırmadan ya da *gündelik dile düşmeksizin* açıklığa kavuşturmanın yegâne yolunun metaforları belli ölçülerde ve *karışım içinde* kullanmak gerektiği yönündedir. Metaforlar yalnızca dilde usta olanlar tarafından kullanılmalıdır. Aksi takdirde dile canlılık katmak isterken ortaya

varoluşuyla bir kabul edildiği antropolojik-felsefi görüşler de vardır.⁹ Bu görüşlere göre insan düşüncesi bilgiyi, benzetme ve metaforik yollarla geliştirmekte ve dili de bu yönde kullanmaktadır (Maturana & Varela, 2015: 7-9).

Jorge Luis Borges, dilin insan varoluşuyla birlikteliğinin metaforlarla mümkün olduğunu düşünür. Ona göre dil –insanın dili kullanma biçimleri- “bilimden çok önce avcılar ve savaşçılar” tarafından metaforik biçimde icat edilmiştir. Bu nedenle başlangıçtan bu yana dile eşlik eden metaforlar, Borges için de “*imgeyle bir başkası arasında yakın bağlantılar kurma*” işini yürütmektedir (Borges, 2019: 95, 107).

Bu şekilde insan düşüncesinin parçası kabul edilen metaforlar, her türlü eylem ve düşünceyle birliktedir (Trim, 2007: 3-4). Dolayısıyla metaforların değeri hakkındaki tartışmalar aynı zamanda bilgi problemiyle de yakından ilgilidir (Arseneault, 2006: 444-45).¹⁰ Bu problemler kapsamında, dil ve gerçeklik bağlantısını içeren özsel bilgi anlayışı yerini metaforlar aracılığıyla yeniden yorumlanabilen, kelime ve şeyler arasındaki boşluğu farklı pek çok bağlamla doldurabilen söylemlere bırakmıştır. Her çağın kendisine ait hakikat istenci ve onun etrafında dönen söylem birliği olduğunu söyleyen Foucault,

karmaşık ve daha bayağı bir durum çıkacaktır. Oysaki dildeki açıklık veya kesinlik korunmalıdır. Bu sebeple geleneksel düşüncede dil ve doğruluk arasındaki ilişkinin korunması nedeniyle metaforlar şiirsel unsurlar olarak kalmıştır (Hausman, 1981: 194).

⁹ Bu görüşlere, J. J. Rousseau’nun *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*’si (2018) ve *Dilin Kökeni Üzerine* (2015) isimli çalışmasıyla Ernest Renan ile *Doğa ve Dil Üzerine* adlı eseriyle de Noam Chomsky örnek gösterilebilir. Tüm bu düşünürlerin çalışmalarının ortak noktasını antropolojik ve felsefi bakış açılarına eşlik eden epistemolojik problem oluşturur. Bunların yanı sıra günümüz dil antropolojisi ve sosyoloji çalışmaları da insanın dil edimine ve onu kullanım biçimine göre farklı bakış açıları sunmaktadır. Bunlardan bazıları *Dilin Kökenleri* (çev. Atakan Altınörs, 2020) ile *Dilin En Güzel Tarihi* (çev. Sema Rifat, 2019) gibi çalışmalardır.

¹⁰ Bu konuda Davidson’ın görüşlerine kısaca yer verilmelidir. Bilgi, dil, düşünce ve metafor birlikteliği ele alanların başında gelen Davidson, XX. yüzyılın doğruluk, anlam, yorum, düşünce-dil ve dil-gerçeklik ilişkisini tartışmaktadır. Çalışmalarının özetini, dilden sosyal bağlamda söz edebilme olanağı ve anlamı dilin temeline yerleştirmek oluşturur. Davidson için bağlamı göz ardı etmek bir tür anlamda idealizme düşmek demektir. Bu bakımdan bir tümcenin ya da sözcenin literal anlamıyla literal olmayan anlamını birbirinden ayırır. Yorum açısından önemli gördüğü bu ayırım gereğince “uzlaşımsal”, “standart”, “normal” anlamlar; “standart olmayan anlamlar”, metaforlar ve sözcük oyunlarından farklıdır. Literal anlamı standart ve kabul görmüş ayırım olarak ayırmamızı sağlayan ölçütler olmalıdır. Dolayısıyla tümcenin ya da söylemin yorumu okuyucu veya yorumcunun imgelem gücüne bağlı değildir. Bu bakımdan Davidson, metafor ve literal anlam ayırımını iletişimin değeri ve anlamın başarısı için göz önünde bulundurulur. Görüldüğü kadarıyla dil ne kadar sosyal bağlamlar taşırsa taşırsın Davidson için anlam uzlaşımlardan fazlasıdır, iletişimin devam edebilmesi için literal anlam korunmalıdır. Çünkü uzlaşımın anlamı belirlemesi tek başına başarılı iletişimi sağlamak açısından yeterli değildir (Özcan, 2014: 90-98). Bu nedenle Davidson’ın metaforik anlam görüşünün, Rorty ve Derrida’ninkilerden ayrıldığı belirtilmelidir.

gerçekliği kapsayan nesne düzeninin değişebileceğinden söz etmektedir. Foucault'nun “doğru çizgide olmak” dediği bu nesne düzeni ve ona ait söylemleri çağın epistemmesine hizmet edecek şekilde sürekli değişir. *Söylemin Düzeni*'nde Foucault; “*bir disiplinin bütününe ait olabilmek için, bir önermenin karmaşık ve ağır zorunluluklara uyması gerekir; doğru ya da yanlış olduğunun söylenebilmesinden önce, Bay Canguilhem'in deyimiyle ‘doğru çizgide’ olmak zorundadır.*” diyerek üzerinde uzlaşım sağlanan nesne düzeninin paylaşılmasının da dilsel olduğunu vurgulamaktadır. Bunun için XIX. yüzyıl botanik bilimini örnek gösteren Foucault, Mendel'in, çağının botanik bilimine dair epistemeyi aşan çalışmalarının “doğru çizgide olma”nın ötesine geçmiş “ucube” söylemler olarak görüldüğünü ifade eder (Foucault, 1987: 38-39).

Ucube söylemler epistemenin doğru çizgisinin ötesinde değerlendirilirken onların gerçekte farklı anlamlar taşıyan yeni dil kullanımları olduğu gözden kaçırılır. Bu noktada bu ucube söylemler epistemenin kendisinde yer alan metaforik söylemler olarak görülebilir. Buna bağlı olarak da düşünce tarihini etkileyen sorunlar ve kavramsal ayrımlar, bulunduğu çağın düşünce sistemi ve söyleminde farklı bağlamlar kazanmış ifade biçimleri olmak bakımından metaforiktirler. Dolayısıyla geleneksel düşüncenin epistemesi etrafında dönen söylem birliği de bir çeşit ifade biçimi olmak bakımından çağının öncesi ve sonrasına göre metaforiktir.

Tarihte metaforik söylemin olanağı, gerçekliğin sayısız bağlamda yorumlanabildiği hakikat resminde söz konusudur. Burada daima yorumların çeşitliliği vardır. Dolayısıyla çeşitli bağlamlarla çevrili olmak farklı anlamlarla bir arada olan başka kimliklerin tanınması açısından son derece değerlidir. Derrida'nın tasvir ettiği ötekilik sorununun genel olarak bu çoğulluk durumunu karşıladığı bilinmektedir. Bu nedenle bu sorun dilde aşılmalıdır. Bu varsayıma bağlı olarak metaforik söylem biçimi, tez çalışmamız içerisinde çağın “hakiki” ve değişmez değerlerinin, düşünce sistemlerinin veya söylemlerinin daima ötekilerle bir arada olduğu, zamanda içinde silinip giden başka

izlerin oluştuğu dil hareketiyle paralel görölmüştür. Bu nedenle de aslında *différance* dil, dil de *différance* olmak bakımından metaforik kabul edilebilir. Bu sayede geleneksel düşünceyi başka türlü okuma fırsatının bulunur. İşte bu, geleneksel problemleri metaforik yer değiştirme yoluyla yorumladığımız ikinci bir okuma kültürünü ifade eder. Bu kültür, felsefi problemleri metin içinde okuma ve yeniden yorumlama etkinliğine eş değerdir.

Bu nedenle bu çalışma içerisinde metaforik söylem aynı zamanda Rorty'nin tasvir ettiği biçimde geleneksel düşünceye ve her türlü teoriye karşı kullanılan bir dil tercihi ya da kullanımı olarak görölmektedir. Bu varsayımın burada desteklenmesi Derrida'nın ötekilik problemini dilsel olarak ele almasıyla sağlanmaya çalışılmıştır. Derrida'nın ele aldığı şekliyle Varlığın anlamına ilişkin yapıbozumsal yorum, doğrudan metaforik okumayla varlığın özdeşliği ve ötekinin başkalığı arasındaki yer değiştirme hareketine bağlanabilir.

Bu doğrultuda, bu çalışmanın bir başka varsayımı da geleneksel felsefenin metaforik söylem aracılığıyla başka şekilde okunmasının mümkün olduğu fikridir. Rorty'de tarihsel olarak ele alınan metaforik söylem, alternatif bir okuma veya eleştiri niteliğindedir. Bu haliyle felsefeyi yeniden okumada metaforların yeni sözcük dağarları olarak eskisine yeni bir bakış açısı kazandırması söz konusudur. Dolayısıyla metaforlar tarihsel yargının da muhatabı durumundadır. Söylemlerin tarihsel olduğu ve bu nedenle değiştiği düşüncesi, eski ve yeni sözcük dağarları arasındaki doğruluk problemine de dikkat çeker.

İlk bölümde, Rorty'nin literal ve metaforik anlam arasındaki ayrımı mercek altına almasıyla Foucault'nun gösterdiği şekilde söylemlerin tarihte ucube olarak yargılanarak doğruluk problemine nasıl bağlandığı tartışılmaktadır. Buradaki doğrulama ölçütü olarak “yanlışlama” kendisinden olmayanı irrasyonel kabul etmekle ilgili yöntemsel bir soruna işaret eder.

Bununla ilgili olarak Eco, tüm düşünce sistemlerinin kendisini rasyonel gösteren veya literal (ilk veya gerçek anlam) şekilde onaylayan bir yapıya sahip olduğunu ifade eder. Gerçekte bunlar birer yorum olmaktan öteye gidemezken bir sistemin başka bir sistemi yargılamasının ölçütü yalnızca epistemolojik argümanlara bağlanabilir mi? Çünkü ister edebî ister bilimsel olsun her yorumun mutlaka onu onaylayan veya yeren başka bir yorumu söz konusudur. Bu bakış açısıyla Kopernik devriminin etkisinin, yalnızca olguları Ptolemaios'tan¹¹ daha iyi bir şekilde açıklamasından ileri geldiği düşünülebilir. Öyleyse hangi gerekçeyle bir çağ, düşünce sistemi veya yapı, Kopernik'in yorumunu öncekilere göre daha “doğru” veya “yanlış” olarak değerlendirilmektedir? Elbette ki düşünce sistemlerinin daima birbirini yargılaması kaçınılmazdır. Oysa buradaki yargının konusu, farklı ve yeni olandan, kısacası ötekinden başkası değildir. Epistemeyi çevreleyen yapı ve kavramlar, evrensel kabul edilse bile gerçekte başka bir yapı ya da kavram tarafından yanlışlanarak yargılanmaya açıktırlar. Çünkü *ratio*, *ragione*, *raison* veya da *vernunft* gibi evrensel felsefi kavramlar bile bağlı oldukları episteme ve söylem içinde aynı bağlamı karşılamazlar (Eco, 2017a: 34).

Eco'nun vurguladığı yargılama sorunu beraberinde literal anlam ve metaforlar arasındaki farkın daha net konulmasını gerektirmektedir. Bunun için Thomas S. Kuhn'un bilimsel “ilerleme” ve paradigmlar arasındaki geçiş fikri uygun bir örnek olacaktır. Kuhn, paradigmlar arası geçişi tercih edilen dil kullanımlarıyla bağlantılı şekilde kurgulamıştır. Paradigma içerisinde ortaya çıkan problemlere çözüm bulmada veya yeni olguları adlandırmada yaşanan krizde yeni paradigmaya geçiş kaçınılmazdır. Bu geçiş, dilin yeni düşünce biçimini ve olguya dair bakış açısının değişmesini ifade etmekte yetersiz kalmasıyla ilgilidir. Bu sebeple paradigmlar arası geçiş her ne kadar yöntemsel bir kriz ânı gibi görünse de aslında dil düzeyinde yaşanan bir krizdir. Paradigmalara benzer şekilde metaforlar da işlevsel olarak nesne düzenini tasvir etmektedir. Bu noktada

¹¹ İskenderiyeli general-kral

paradigmada nesne düzenini tasvir eden ve kendisine aşına olunan dil, literal anlamı karşılıken, oluşan yeni paradigmanın dili de yeni ve yabancı olmak bakımından metafora karşılık gelecektir. Bu tıpkı, Einstein'ın " $E=mc^2$ " formülasyonuna karşı nesne düzenini ele alan yeni bir genelleme geliştirmek gibidir (Nuessel, 2006: 239-240).

Bu bakımdan metaforlar, paradigmatik organizasyonlar olarak yerine geçme veya iki anlam düzlemi arasındaki ikame sürecini oluşturmaktadır (Cebeci, 2019: 171). Bu noktada Kuhn, yeni dil ile eski dil arasında bir iletişimsizliğin (rakip iki paradigmanın dilinin birbirine tercüme edilememesi) olduğunu da ekler (Kuhn, 2019: 100). Bu iletişimsizlik genelde iki düşünce biçiminin birbirini yanlışlaması veya yargılamasıyla sonuçlanmaktadır.¹²

Geleneksel düşünce açısından bu yargı meselesi farklı bir söylem olarak metaforik söylemin eleştirel okuma kültürüne bağlanmasına yol açacaktır. Çünkü burada söz konusu olan ötekinin ortaya çıkışıyla birlikte özdeşliğin ayrıcalık talep etmesidir. Dildeki ötekilik ya da fark daima yeni kullanımların oluşmasına zemin hazırlar. Derrida'nın

¹² Metafor, eski "anlamın öldürülmesi" veya genişlemesi olarak daima ki söyleme bağımlı bir semantik kaynak olarak da değerlendirilir. Esas olarak literal ve metaforik söylem arasında bir gerilim durumu vardır. Bu gerilim, metaforik olanın literal olanı devre dışı bırakması ve bunu yaparken de onu muhafaza etmesidir (Cebeci, 2019:173-74). Gerilim olarak adlandırılan şey, aslında ifadede yer alan iki anlam –gerçek ve metaforik- arasında değil, bundan ziyade ifadenin iki zıt yorumu arasında meydana gelir. Metaforu meydana getiren iki yorum arasındaki mücadeledir. Metaforik söylem bu şekilde literal yorumu tehdit etmesiyle literal yorumun geçerliliğini yitirmesine neden olur. Bu nedenle metaforik söylem, literal söylemin ve anlamın geçerli olmadığı yerde onun yerini doldurmakta, onu ikame etmektedir (Demir, 2018: 146-47). Metaforun anlamı genişlettiğine değinen Davidson "İsa bir kronometredir" ifadesini örnek vererek kronometre kelimesinin "hakiki" anlamının "zamanölçer" olduğunu ancak metaforik bakımdan İsa'nın kurtuluş zamanını müjdelediğine ve doğru zamanı gösterdiğine dair bu kelimenin genişleme yaşadığına dikkat çekiyor. Bunu yaparken de metafor ilk anlamı öldürüyor, bu nedenle metafor anlamın katledilmesi gibi anlaşılıyor (2009a: 247-49). Davidson, metaforların anlamı genişletirken bir yandan da anlamı katlettiğini düşünür. Bu durum, gerçekte bir göstergenin başka bir göstergenin yerine geçmesiyle ilgilidir. Çünkü metaforik olan literal olanla ilişkisinde ikileme bağı olarak açığa çıkar (Davidson, 2009b: 249). Metafor bu anlamda bir ikame ve de *différance*'ın kendisidir. Yine de Davidson ikame sürecini bir katliam olarak yorumlasa da örneğin "alev" kelimesini "ihtiras" bağlamında kullanmanın esasında alevin ilk anlamının öldürülmesi olmadığı da hesaba katılmalıdır (Eagleton, 2014: 111). Buna göre "bir kavram başka bir kavramdan dolayı değil de, kendi başına algılanıyorsa kavramın 'metaforik olmadığı' söyleriz." Örneğin ölüm kavramını çeşitli şekillerde, yani hem metaforik hem de "gerçek" anlamıyla kullanmak doğaldır. Metaforik olarak bir makinenin ölümünden veya hayat enerjisi taşımayan, karamsar birinden söz edilebilir. Doğrudan algılandığında ise ölüm kavramı literal anlamıyla kişinin yaşamsal fonksiyonlarını yitirmesi veya yaşamını yitirmesi olarak anlaşılacaktır. Dolayısıyla metaforik ve literal söylem arasında yakın fakat bir o kadar da uzak ilişki söz konusudur (Cebeci, 2019: 235).

“doğrudan ya da dolaylı biçimde başkent¹³ varsayımı daima dil içerir” sözü tam da Batı felsefesinin bulunuş metafiziğini ötekinin “baş gösterdiği” sorunla karşı karşıya bırakır. Bu durum, “başka bir yönelimin baş gösterdiğinin habercisi” olmakla bizim “baş”ımızdan başka “baş”ların da olduğuna işaret eder. Derrida için baş/öteki¹⁴ sorunu hem bir dil hem de bir kimlik durumu ortaya koyarak sözmerkezciliğin eleştirisiyle sonuçlanır. Sözmerkezciliğin eleştirisi Logos olarak Varlık’ın kendi içine kapalı, mutlak ve özdeş anlamının da eleştirisidir. Bu eleştirinin hedefinde hiç var olmamış anlamında olmayıp aksine hep var olan ve daima kenarda, sınırdaki tutulan ötekinin anlamı ve kimliğinin açığa çıkarılması yer alır (Derrida, 2011: 20-21).

Bu nedenle Derrida’nın yapıbozum stratejisi, Varlık’ın¹⁵ literal söyleminin metaforik okumasıyla ilgilenmektedir. İşte Derrida, varlığın sınır dışı edilmiş metaforik anlamının geleneksel düşüncenin kendisinde her zaman var olduğunu göstermek istemiştir. Metaforik anlamları açığa çıkarmak, kısacası anlamı yeniden keşfetmek için dilin çoğulcu olanaklarına geri dönmeliyiz. Bu konu çalışmanın ikinci bölümünde, Derrida’nın metaforik söylem ile literal söylem arasında ayrım gözetmeden (Derrida, 1982b: 158, 166). Varlık’ın sessizliğini¹⁶ yapıbozuma uğratmasıyla ve bu şekilde varlığın metaforik anlamlarına işaret etmesiyle birlikte değerlendirilmiştir. Derrida için Varlığın

¹³ Derrida burada merkezin varlığını kast etmektedir. Fr. *La capitale: başkent, la capital: merkez*

¹⁴ Fransızca “hedef”, “yön” anlamına gelen *cap* kelimesi “baş” anlamını da karşılar ve bu sebeple Derrida’nın görüşünde “öteki hedef” ya da “başka baş” olarak farklı okumalara olanak sağlar (Derrida, 2011. 18).

¹⁵ Derrida için felsefenin tüm Logoslaştırma süreci, mitoloji, mitos veya metafizik birer metafor olarak aynı işleve sahiptir. Derrida bölümünde tekrar sözü edilecek olan bu bağlamsal yaklaşımda Varlık bir metafor olarak işlev görebilmektedir. Derrida, Logos ile mitos veya metafor arasında epistemolojik ve ontolojik bakımdan herhangi bir ayrım gözetmez.

¹⁶ Foucault’nun aktardığı kadariyle sessizlik âni ölüm anına dayanır. Foucault’da ölüm âni, dilin en belirgin ontolojik karakteri olarak sürekli kendi aynasından kendi yansımasıyla karşılaşmasıyla aşılır. Dolayısıyla metaforik olarak buradaki sessizlik ölüm ânını çağrıştırırken dil imgesinin sonsuza doğru yansıma olarak betimlenmesi, Tanrıların insanların başlarına gelen felaketleri anlatabilsinler diye armağan ettikleri dili, “susmak bilmez” sözcükler aracılığıyla sonsuz bir uzama açmasını ifade etmektedir. Bu nedenle ölüm, dilin başladığı yere işaret ettiğinden ölümün sınırı dilin sınırdır. Dolayısıyla ölümsüzlüğün de çaresi dildir. Ölümü durdurmak için dil sürekli sonsuza dek kendisine gider. Foucault için retorik, figüratif olarak ölümlüler için sonu gelmeyecek dilin sonsuz uzamını sürekli olarak yinelemektedir. Bu bakımdan metaforları figüratif olarak dilin sonsuzluğun uzamını yineleyen retorik unsurlar olarak görmek mümkündür (Foucault, 2014: 73-74, 84). Yine bu açıdan Varlığın sessizliğinin yapıbozumu, onu sonsuz dil uzamına açmak anlamına gelecektir.

metaforik anlamının mevcudiyet metafiziği tarafından görmezden gelinmesi onun yapıbozuma uğratılmasını gerekli kılar ve özünde Varlığın dilbilimsel alanda yer aldığını ortaya koyar (Gashé, 2016). Bu yüzden ikinci bölümde ele alındığı üzere Derrida, metaforun bir filozofem¹⁷ olduğunu iddia ederek metaforu felsefi bir üretim olarak görür (Morris, 2000: 226). Filozofemler, metaforlar, söz sanatları, kısacası dilin figüratif araçları anlamın çoksesseliliğine vurgu yapan ve bu yolla anlamı yaşama davet eden araçlardır (Reynolds, 2002: 15).

Derrida’da literal ile metaforik olan arasındaki ilişki her zaman literal olanın parçalanmasıyla sonuçlanır. Çünkü bütünsellik bir yanılsamadır ve sonunda içindeki her şeyi parçalanmaya sürükler. Bu sebeple ”sözde” literal ya da mutlak anlam kendi seçtiğimiz kelimelerin fonksiyonel kullanımlarından yalnızca birisi, bir tercih veya kullanımdır. Aslında Derrida’nın metin ile yazı biçimindeki dille kurduğu bağlantıdan çıkarılan sonuç; Derrida’nın, mutlak anlam ve söylemi yazının/dil-oyununun durması şeklinde yorumlamış olmasıdır (Novitz, 1985: 102-104). Bu çalışmada da Derrida aracılığıyla kurulan bu bağlantı gereği metaforik söylem yazı (ya da metin) olarak tasvir edilmiştir.

Yukarıda sözü edilen anlamın yaşama davet edildiği durum, yazı formunda karşımıza çıkan metaforların gerçekte yazının, yani metnin hayatla olan organik bağından dolayı son derece “hayati” olduğunu da işaret eder. Hayatla iç içe olarak kurgulanan bu dil anlayışı yaşamın kendisini çok anlamlı düzeye taşır. Metaforik açıdan yaşam her zaman ötekine ve farklı anlamlara ihtiyaç duyan bir eksikliktir. Dolayısıyla bu noktada, birbirini ikame eden farklı izlerden oluşan dil stratejisinden söz etmek mümkündür (Novitz, 1985: 102-104). Bu dil stratejisi, sürekli eksikliği tamamlamaya çalışan bir oyunda Logos’un mutlak anlamını yapıbozuma uğratır, diğer deyişle Logos’a ait

¹⁷ İng. *Philosopheme*, felsefi önerme ya da ilke.

literalizmi parçalar (Young, 2000: 36-37). Bu parçalanmanın ötesinde Logos'un; özkimliğini ve dilini literal hale getirmeye çalışan Batıya ait bir mit olduğu anlaşılır. (Derrida, 2011: 48).

Nesnel anlamın korunduğu hakikat görüşünü temsil eden Batı mitinin eşleniği objektivizm söyleminde ifade bulur. Objektivizm miti haline gelen bu sav, genel olarak kelimeleri tek bir anlama sabitleyen ve dili imgelerin kusursuz temsili olarak değerlendiren dil ve hakikat anlayışını içerir (Lakoff & Johnson, 2015: 240-241).

Varlığın yapıbozumu niteliğindeki girişimle Batıya ait literalizm mitinin eleştirisi, felsefenin kenarında kalan “öteki” anlamları açığa çıkarabilmeye dair bir umut olarak sürekli başka türlü düşünme ve konuşma tarzlarını barındırır. Rorty'nin ironist¹⁸ dediği şüpheli tutuma karşılık gelen bu eleştiri biçimi, sözü edilen alternatif okuma kültürünün bir parçası olduğu gibi, geleneğe ilişkin her türlü mutlak, temelci ya da zihinselci tanımlamaları, yeni bir bakış açısıyla inceler. Aynı zamanda da; dili *“benlik ile gerçeklik arasındaki bir araç olarak değil, basitçe, belli türden organizmalarla uğraşmaya çalışırken belli bir sözcük dağarcığının kullanılmasının arzulanabilirliğinin işaretini veren bir flama olarak düşünme”*ye davet eder (Rorty, 1995a: 40).

Dil flaması, mutlak hakikati değil, insanın kültürel yaşantısında hakikati betimleme yollarını göstermektedir. Burada hakikatin mutlak veya “doğru” bir tanımı olmadığı gibi yaşamın tek biçimli olmadığı da görülür. Bu, John R. Searle'un, *“Eğer gerçek dünya sadece bir icat yani toplumun kıyıda köşede kalmış unsurlarını bastırmak için planlanmış toplumsal bir inşaa ise, o zaman gelin bu gerçek dünyayı başımızdan atıp*

¹⁸ Türkçede böyle bir sözcük olmamasına rağmen Rorty'nin Türkçeye kazandırılmış eserlerinde bu ifadenin kullanılmış olması sebebiyle bu kavrama burada da yer verilmiştir. Çalışmanın sonraki bölümlerinde Rorty'ye ait *ironi*, *ironizm* ve *ironist* kavramları sıkça yer alacaktır. Genel olarak bu kavramların, geleneği alaya almak, onu eleştirmek ve mutlak hakikat fikrine karşı pragmatik bir tavra sahip olmak anlamlarını karşıladığı belirtilmelidir.

istediğimiz dünyayı inşa edelim!” (Searle, 2015: 29-30) şeklindeki teklifine de uygun düşmektedir.

Bu teklif, aynı zamanda gerçekliği olduğundan farklı biçimde görmeye ve kavramsal açıdan oluşan körlüğü ortadan kaldırmaya yardımcı olmaktadır. Kavramsal körlük, Wittgenstein tarafından “gibi görmek” (seeing as) dediği bakış açısı durumunu ifade eder. Wittgenstein, gestalt figürü Tavşan-Ördek kafası modelinde temelde iki farklı bakış açısının, yani görmenin olanaklı olduğunu belirtir. “Ördek gibi görmek” ile “tavşan gibi görmek” arasında kavramsal açıdan farklı iki bakış açısı vardır. Buna göre, gerçeklik iki farklı bakış açısına göre yorumlanır (Davidson, 2009b: 263). Bunun gibi, kavramsal bakış açıları olan metaforlar da aynı gerçeği farklı şekilde yorumlamanın imkânını sunar. Dolayısıyla birer bakış açısı ya da görme biçimi olan metaforlar, gerçekliği birden fazla şekilde yorumlayabilmeye olanak tanır.

Diderot’nun, “fantazinin, dolayısıyla da dehanın araçları” olarak gördüğü metaforlar “birer küçük mitos” şeklinde gerçekliği yenilikçi tarzda yorumlamaya yararlar (Kula, 2012: 74). Bundan dolayı da metaforlar Rorty ve Derrida’nın sunduğu düşünsel kaynaklarla, dilin kendisine ait, ondan çıkan çıkan söylem biçimi olarak meşrulaşırlar. Yine bu doğrultuda ister gündelik ister felsefi isterse de bilimsel olsun, her türlü dil kullanımının edebî olana başvurmaksızın yaratıcı olduğunu ve aynı zamanda bir o kadar da “olağan” metaforlarla çevrelendiğini onaylamak gerekir. Metaforların tanınmasıyla ortaya çıkan sonuç, gösterge zincirine bağlı hiçbir özbilinç, kimlik veya anlamın mutlak olmadığıdır. Derrida’nın metafiziği yeniden okuma önerisi, aşkın gösterilenin olanaksızlığına vurgu yaparken (Eagleton, 2014: 175-77) Rorty’nin önerisi ise dili, gerçekliği yansıtan kusursuz bir “ayna” imgesine göre düşünmeyi terk etme doğrultusundadır.

Sonuçta görülen, “*metaforların hakikatlerimiz, hakikatlerimizin de metaforlarımız olduğudur*” (Demir, 2015: 13). Çünkü metaforik söylem dediğimiz alternatif yorum biçimleri, dünyayı kavramak ve hakikate ulaşmak için geliştirdiğimiz yöntemlerin, ölçütlerin, düşünme tarzlarının veya ifade biçimlerinin mutlak olmadığını göstermeye yarayan dilsel araçlardır. tesini ve “teki”ni anlamının bir yolu olan metaforik söylem, bireylerin hatta çağların bile “zaman paradır”, “aşk bir yolculuktur” veya “problemler yapbozdur” gibi ifadelerle yaşadığına tanıklık etmemizi sağlar (Lakoff & Johnson, 2015: 297). Bu da göstermektedir ki sahip olduğumuz hakikat algısını farklı şekilde yorumlama seçeneklerimiz her zaman vardır. Bunun yolu Rorty’de epistemoloji merkezli felsefe geleneğinin kesinlik arayışını ve ayrıcalıklı söylem taleplerini terk etmekken, Derrida’da ise varlığın mutlak anlamının yapıbozuma uğratılarak farklı anlamlarını yazıya, yani dile açmaktır. Her iki tutumun birer teori veya yöntem kurma girişimi sunmayıp aşkınsallık fikrinin aşılmasına yönelik eleştiriler olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

Tüm bu problemler ışığında bu tez çalışmasının tartışmalarını belirleyen düşüncelerin başında, geleneksel felsefenin bilgiye ait özsel zemin bulma çabalarının felsefenin nihai yöntemi olmadığı görüşü gelmektedir. Bu düşünceye bağlı olarak Rorty’nin tarihselci bakış açısı ile Derrida’nın sürekli fark üreten dilin *diffrance* hareketi; nihai son, köken, mutlak anlam ya da temel arayışlarının Logos’un kendi söylem biçimlerinden yalnızca biri olduğu fikrini destekler. Tartışmayı belirleyen ikinci düşünce ise dilin öz hareketinin başka ve yeni anlamlar üreterek herhangi bir köken ya da mutlaklık barındırmamasına gönderme yapan ötekilik ile mutlaklık arasındaki yıkıcı ilişkinin kendisidir. Bu düşünceye bağlı olarak da Derrida’da varlığın dışında kalan tekililiği metaforik olarak düşünmek mümkündür. Buna göre, Varlık-dışı alan dilsel alan olarak betimlenir. İşte bu nokta metaforların doğrudan retorik araçlar sayılmasıyla felsefe

ve edebiyat arasındaki sınırların ortadan kalktığı yönündeki eleştirilerin de kaynağını oluşturur.

Sonuç bölümünde metaforik söylem olanağını felsefede aramanın, edebiyat ile felsefe sınırını tehlikeye atıp atmadığına yönelik tartışmalar değerlendirilmiştir. Buradaki eleştirilerin odağında; felsefenin edebîleşmesi söz konusu mudur, ya da felsefenin retorik araçlara başvuruyor olması onda epistemolojik bir değer kaybına yol açar mı türünden soruların yer aldığı görülmüştür.

Böylece çalışmanın ilk bölümünde, Rorty ve onun pragmatik dil görüşü bağlamında, epistemolojik temel nosyonunun yol açtığı düşünsel krizler ve bu krizlerin metaforik söylemle olan ilişkisi yer almaktadır. Rorty’de geleneksel düşünceye karşılık gelen epistemolojik model, yine Rorty tarafından dilin yol açtığı olumsal hakikat algısı doğrultusunda eleştirilmiştir. Bu doğrultuda ilk bölümde Rorty’nin geleneğe karşı öne sürdüğü itirazlar değerlendirilmiş ve bunların metaforik söylemle ilişkisi kurulmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde ise, Varlığın yazıya açıldığı Derridacı yapıbozumsal stratejide felsefi söylemin metaforik söylemle kesiştiği metinsel noktalar ele alınmıştır. Burada Derrida’nın metin aracılığıyla yaptığı “fark” felsefesinin, Varlığın öteki\başka anlamlarını açığa çıkararak Batı metafiziği geleneğine yönelttiği kökensel eleştirilere ve bu eleştirilerin yazının tarihe açılan olanakları çerçevesinde metaforik söylemle bağı gösterilmeye çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

RORTY'DE METAFORİK SÖYLEM OLANAĞI VE EPİSTEMOLOJİK TEMEL ELEŞTİRİSİ

1.1. Sözcük Dağarları Arasındaki Geçiş

Hakikati dilsel ilgide görmek çağdaş düşüncenin çıkış noktalarından biridir. Çağdaş dilsel ilgide “mutlaklık” fikrine karşı çıkılırken bu bağlam üzerinden ele alınan dil sorunu bilginin temeli, koşulu ve doğruluğu gibi problemler aracılığıyla yeni içerikler kazanmıştır. Çağdaş düşüncede karşımıza çıkan dil odaklı tartışmaların çoğunda dil-gerçeklik ve hakikat bilgisinin temelleri sorgulanırken, bu problemlerin gerçekte felsefi kuşku ile karşılanması kaçınılmaz hal almıştır. İşte Rorty de bu çağdaş ilginin devamı olarak Aydınlanmacı bilim ve katı rasyonel yöntemin dışına çıkarak doğruluk problemini pragmatik dil düzeyinde tartışmaya açmıştır.

Rorty, *dilsel dönüş* veya *dile dönüş* (*linguistic turn*) şeklinde kavramsallaştırılan dile yönelik yeni ilgiye yönelmiştir. Bilginin “mutlak” koşullarının sorgulandığı ve bu sayede felsefenin temel problemlerinin dil düzeyinde yeniden tartışıldığı *dönemeç* fikrini felsefi şüpheye uyarlamaktadır. Rorty’nin ifadeleriyle felsefi düşüncedeki bu dönemeç:

[...] Belli geleneksel problemlere -(görünüşe göre) bazı yaygın kanılar tarafından oluşmuş- çözüm bulma girişimi disiplini olarak felsefe nosyonuna karşı bir tepkidir. Eğer felsefe gelecekte Heideggerci meditasyonlar¹⁹ haline gelirse veya daha genel olarak yeni dil-oyunlarını eğlencesine inşa eden bir etkinlik haline gelirse (tıpkı Hesse’nin *Magister Ludi*’si gibi), kısacası filozof, disiplin olarak felsefenin doğası hakkındaki geleneksel kavramları bırakırsa o zaman

¹⁹ Rorty, burada Heidegger’e yaptığı atıfta muhtemelen Varlık ile ilgili olarak dilin doğası ve *Dasein* arasında kurduğu ilişkiden söz etmektedir. Rorty, Heidegger’in tutumunun, felsefenin geleneksel problemlerinin suni problemler olma gerekçesiyle yerme girişimi olduğunu vurgulamaktadır (Rorty, 1992: 34). Aynı zamanda dilsel ilgide, Heidegger için Varlık kendisini dil aracılığıyla insanlara açar. Bu sebeple Varlık hakkında konuşmak aynı zamanda dil hakkında düşünmek ve konuşmak demektir (Wei, 2013: 164).

geriye dilsel filozofların eleştireceği bir şey kalmayacaktır (Rorty, 1992: 23).

Burada Rorty'nin ifade ettiği durum, aslında Wittgenstein'in dil-oyunları dediği dilsel etkinliğin felsefi düşünceyle buluştuğu empirik noktadır. Bir yandan dil kullanımı fikrini çağrıştıran bu ifadeler, diğer yandan da gelecekte felsefenin doğasını değiştirecek türden yeni bir yöntem sorununun da sinyallerini vermektedir. Dolayısıyla Rorty'nin yukarıdaki ifadelerinden yola çıkıldığında geleneksel felsefi yöntemin dışında alternatif bir felsefi tutumun söz konusu olabildiği anlaşılır.

Geleneksel felsefi yöntemlere, özellikle de hakikatin keşfi nosyonuna karşı, felsefede dilsellik perspektifinin ön plana çıkarıldığı alternatif girişimler hep var olagelmıştır. Nitekim Romantiklerin dilsel ilgisini bu türden bir yönelim olarak değerlendirmek mümkündür. Bununla birlikte hakikate ilişkin geleneksel düşünme yöntemlerini sürdürerek hakikati yeniden yorumlama girişimlerini “metaforik” kabul eden katı rasyonel düşünce de arka planda işlemeye devam eder (Rorty, 1995a: 23-24). Metaforik diye etiketlenen alternatif hakikat algısı, tarihsel arka planda gerçekliğin olumsal şekilde dilde işlendiği fikrinde birleşmiştir. Buna bağlı olarak da gerçeklik bilgisini ve hakikat algısını insanın ve aklın özgürleşmesiyle paralel görür.

Metaforik olmakla yargılanan olumsal hakikat ve dil durumu, Romantik şüpheyeye benzer kaygılar taşımaktadır. Rorty bunu, bir analogiyle; Darwin'in mercan kayalığı tarihini incelerken bu hayvanların genlerinde binlerce mutasyon keşfetmesi gibi, geleneğin tarihine bakıldığında da dilin geçirdiği çok sayıda mutasyon olduğunu fark edeceğimizi ifade ederek aktarmaktadır. Rorty'nin ifadesini açmak gerekirse, dilin sürekli değişen bir olgu olduğunu söyleyebiliriz. Dilin geçirdiği sayısız değişimler, gerçekliği farklı şekilde yorumlama biçimleridir. Darwinci analogiden yola çıkıldığında gerçekte hakikatin tarihinde bu türden çok sayıda dilsel mutasyonun olduğunu görebiliriz. Bu mutasyonlar dildeki metaforlara benzerler. Tam da bu noktada Rorty düşünce tarihini,

dilsel mutasyonların, diğer deyişle metaforların düşünceyi aktarmadaki başarısı olarak yorumlamaktadır. Rorty'nin aktardığına göre dildeki mutasyonlara, en az katı nesnelcilerin ve özelde Aydınlanmacıların ileri sürdüğü kadar Aristoteles'in *ousia* 'yı, Newton'ın *gravitas* 'ı kullanımı da kışkırtıcı örnekler sunabilir. İşte meseleye düşünce tarihindeki dilsel hareketlilik gözüyle bakıldığında hakikat; Nietzsche'nin betimlediği gibi “seyyar metaforlar ordusu” olarak tanımlanır. Bundan dolayı da düşünce tarihi dildeki metaforların düşünceyi aktarma ve değiştirme gücüyle ele alınabilir (Rorty, 1995a: 41-43).

Düşünce tarihini metaforlarla birlikte okuduğumuzdan beri felsefi düşüncede, hakikatin öze sahip olmadığı, ona atfettiğimiz ayrıcalık değerinin dilsel betimlemelerin bir özelliği olabileceği ile onu dilsel betimlemeler aracılığıyla tekrar ve tekrar üretebileceğimiz düşüncesi de güçlenmeye başlamıştır. Hakikati inşa etmek, dışarıda keşfedilmesi gereken hakikat olduğu düşüncesini terk etmek demektir. Ancak Rorty ince bir ayrımla hakikatin dilde pek çok farklı şekilde ifade edilmesinin onun yalnızca dildeki bir ürün olduğu sonucunun çıkmayacağı konusunda bizleri uyarır. Bu nedenle de burada iki farklı kategoriden söz etme olanağı doğar; hakikat ve gerçeklik:

Dünyanın orada, dışarıda olduğu iddiasıyla hakikatin orada, dışarıda olduğu iddiası arasında ayrım yapmaya ihtiyacımız var. Dünyanın orada, dışarıda olduğunu, bizim yaratımımız olmadığını söylemek sağduyuya yaslanarak mekân ve zamandaki şeylerin çoğunun insani zihinsel durumları içermeyen nedenlerin sonuçları olduğunu söylemektir. Hakikatin orada, dışarıda olmadığını söylemek basitçe tümcelerin olmadığı yerde hakikatin de olmadığını tümcelerin insan dillerinin öğeleri olduğunu ve insan dillerinin insan yaratımları olduğunu söylemektir (Rorty, 1995a: 26).

Buna göre, gerçeklik ve hakikat arasındaki ayrım, basitçe dilsel bir ayrıma dönüşür. Bu ayrımı, epistemolojik gerekçelerden bağımsız şekilde dilsel ilginin konusu haline getirmek klasik dil paradigmasından çıkışla da bağlantılıdır. Mevcut dil

anlayışımız, dünyayı kavrayış biçimimiz ve hakikat söylemlerimiz için şablon oluşturur. Dolayısıyla dile yaklaşımımız değiştiğinde gerçekliği kavrama biçimimiz de kavramsal şekilde değişir. Bu bağlamda geçtiğimiz yüzyıl içinde felsefi paradigmadaki çıkmazlar da, bilgi ve değer problemini ele alan dil kullanımının kavramsal çerçevesini değiştirmiştir. Felsefi düşüncedeki bu paradigma geçişi, dilsel araçların değişiminden kaynaklanmıştır.

Hakikate yönelik dilsel ilginin boyutları, tümcelerle yaptığımız üretim etkinliğiyle işbirliği halindedir. Bu boyutta insan etkinliğinin bir parçası olan dilsel üretim, insana yaklaşarak aynı mesafeyi hakikate yaklaşarak da kat etmektedir. Bu, Rorty için geleneksel özne-nesne ilişkisini ya da dil-düşünce-gerçeklik bağlantısını yeniden kurgulama girişimidir. Yeni kurgu “*bilinç ya da zihin yerine dil koyma*” işleminden başka bir şey değildir (Rorty, 1995a: 34).

Geleneksel tasarımda gerçeklik, zihnin aynasından yansıyan imajların dilde kazandığı anlamlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yolda felsefeyi profesyonel bir disiplin olarak ele alan epistemolojik yaklaşımda, nesneler özünde dünyanın diline bağlıdır. Dünyanın dili keşfedilmeyi bekleyen hakikatin taşıyıcısıdır. Fakat hakikatin keşfini reddeden yaklaşımlarda, hakikati Tanrı’nın yeryüzündeki projesi olarak lanse eden dünyanın dili projesi de reddedilmektedir (Rorty, 2006: 400-401). Dünyanın gerçekten bir dili olsaydı; “Aristoteles’in sözcük dağarlarının Newtoncu sözcük dağarlarından” hiçbir farkı olmazdı. Çünkü dünya her çağda ve durumda evrensel doğruyu söylerdi. Oysa dünyanın bir dili yoktur, o konuştuğumuz dili de belirlemez. Hangi dili konuşacağını insan seçer. Fakat bu dil seçiminin, dünyadan bağımsız keyfi bir seçim olduğunu göstermemektedir. Konuştuğumuz dil, yaşadığımız dünyanın bize sunduğu koşullarla uyum içinde olmalıdır:

Gelgelelim, dünyanın bize hangi dil oyunlarını oynayacağını önermediğinin anlaşılması, hangi oyunun oynanacağı kararının keyfi

olduğunu ya da bu kararın içimizdeki derinlikte yer alan bir şeylerin dışavurumu olduğunu söylememize yol açmamalı. Bu kıssadan çıkarılacak hisse, sözcük dağarı seçimindeki nesnel ölçütlerin yerine öznel ölçütlerin aklın yerine iradenin ya da duygunun konulması değildir. Buradaki hisse, işin bir dil oyunundan öbürüne doğru gerçekleşen değişimlere varmasından sonra, ölçütler ve seçim nosyonlarının (“keyfi” seçim dâhil olmak üzere) artık anlamsızlaşmasıdır. (Rorty, 1995a: 27).

Rorty’ye göre dünya hangi dili seçeceğimiz konusunda bizi baskı altına almıyor fakat bize kendisiyle uyumlu koşutlar sunuyorsa dil seçimimiz, dünyanın kendisine zorunlu olarak bağlanmış ölçütlere sahip gibi görünür. Rorty bizi dünyaya bağlayan araçların sözcük dağarları dediğimiz kültürel kavram şemaları olduğunu söylemektedir. Rorty bu şekilde nesnel ölçütler arama sezgisiyle hareket eden epistemoloji merkezli felsefenin, hakikatin keşfedildiği inancıyla imtiyazlı dil idealine karşı çıkmaktadır. Öyleyse hakikat bir dil tercihidir, sözcük dağarları arasındaki geçiştir.

Belli bir sözcük dağarının tercih edilmesiyle, felsefe tarihini ve onun belli problemlerini tercih ettiğimiz kullanıma ait kavramlarla okuma imkânı bulabiliriz. Rorty’nin düşünsel izleği sözcük dağarları olarak felsefenin epistemolojik problemlerini ve başlı başına epistemolojiyi yeniden okuma olanağı sağlar. Bunu yaparken de epistemolojiyi odak noktası haline getirmiş geleneksel felsefede kavramları değiştirdiğimizde veya başka bir dil kullanımı tercih ettiğimizde problemlerin değişebileceğini, dolayısıyla bunların “mutlak” tanımlar olmadığını ortaya koyar. Rorty, sözcük dağarları dediği kavramlar arasında bir çeşit mübadele ya da geçiş olduğunu düşünür. Bu noktada Nietzsche’nin hakikat istenci mekanizması gibi kendini alt etme ve bir başkasının üstesinden gelme anlayışı ile Wittgensteinci dil oyunları arasındaki dinamizmle ilgilenmektedir (Rorty, 1995a: 43).

Kuhn’un bilimsel devrimlerin oluşum aşamasında yaşanan paradigma geçişlerine yaptığı vurgu hatırlanacak olursa paradigmatic geçiş geleneksel kavram ve düşünce

sistemlerine uyarlandığında mevcut ve alternatif kavramların birbiri arasındaki değişim ve takibin eski ile yeni sözcük dağarları arasındaki geçişe benzediği görülecektir. Buradan yola çıkıldığında Rorty'nin savı, Davidson'ın ele aldığı gibi literal ile metaforik söylem arasındaki dinamizmin eski ve yeni sözcük dağarları arasındaki etkileşime dayandığıdır. Bu etkileşim metaforik söylemle yakından ilgilidir. Çünkü bilindiği üzere metafor daima öteki anlamla ilgilenen farklı bağlamlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Metaforik söylemin oluşumu gerçekliğe ilişkin yeni bir yorum getirmekle veya gerçekliği farklı şekilde görmekle ilişkili olduğundan; bu aynı zamanda yeni bir söylem düzeninin oluşup beraberinde alışkın olmadığımız yabancı sözcük dağarlarının kullanılmaya başlanması anlamına da geliyor. Yeni sözcük dağarı olarak metaforlar, kullanımına aşina olduğumuz literal konuşmayla her zaman iç içedir ve çoğunlukla ondan türemektedir. Literal kullanım, gerçeklik hakkında kullandığımız “yaygın” sözcük dağarları olarak anlaşılabilir.

Rorty'ye göre, sözcük dağarları zamanla eskiyen ve bu yüzden de vazgeçebileceğimiz bağlamlara sahiptir. Bu doğrultuda eski ya da yaygın olarak kullandığımız sözcük dağarlarının terk edilmesi bir hakikat alışkanlığının ve onu çevreleyen kavram şemasının da terk edilmesidir. Bu demektir ki gerçekliğin bilgisi kendisini muhafaza etse de gerçekliğe ilişkin ifade biçimlerimiz, onu tasvir ederken kullandığımız dil tercihi hiçbir zaman mutlak olarak verili değildir. Bunun gibi gerçekliğin bilgisini sağlayan bilgi koşulları da bu kavramların değişmesine bağlı olarak zorunlu temellere ihtiyaç duymayacaktır. Rorty için, *“anlam değişimi ya da ‘kavram şeması değişimi’ ‘merkezi inançlardaki değişim’den daha fazla bir şeyi ifade etmez”* (Rorty, 2006: 27-28). Rorty'nin bu düşüncesine göre, kavramsal şemadaki değişiklik tıpkı Wittgenstein'in ele aldığı gibi dilin yaşam biçimlerimizi etkilemesine benzer olarak nesnel zorunlu bir ölçüt ya da temel gerektirmeksizin tamamen dilsel bir tercihe indirgenir. Burada Rorty'nin dikkat çektiği konu; geleneksel düşünme alışkanlığımız

sebebiyle bu tercihi her zaman idealizm ve realizm arasındaki gerilime yerleştirme eğiliminde olmamızdır:

Aristoteles ve Galileo'nun yuvarlanan taşlara baktıkları zaman ilkin sınırlı düşüş, ikincileyin ise sarkaç gördükleri ve “sarkaçların geştalt değişimine/algi kalıbı değişimine – yol açan- paradigma türünde bir şey yoluyla varlık kazandıkları” iddialarını anlaşılır kılmak zorunda olduğumuzu düşündü. Bu fikirlerin talihsiz sonucu, sallanan sarkacı bir kez daha realizm ile idealizm arasına yerleştirmek oldu (Rorty, 2006: 331).

Rorty'nin bu ifadeleri doğrultusunda idealizm ve realizm arasındaki gerilime düşmeden, yeni bağlamların üretilebildiği ve bu bağlamlardan da farklı yorumların oluşabildiği dilsel alanı görmenin bir yolu vardır (Kaya, 2006: xlvıı). Entelektüel ilerleme denilen durum yeni kavramsal şemalarla yeni dil tercihlerinin birbiri ardına eklemlenmesi olarak bu dilsel alanın tarih sahnesine çıkma anına karşılık gelir. Buna göre entelektüel ilerleme, yalnızca standartlarla şekillenmiş zorunlu bilimsel ya da felsefi temellere dayanmaksızın “seçilmiş metaforların literalleşmesi”nden başka bir şey olmayacaktır (Rorty, 1995a: 77).

Metaforların literalleşmesi ya da yaygın hale gelmesi, örneğin Aristotelesçi evren modelinden Galileocu evren modeline geçişte olduğu gibi, bilimsel hipotezlerin ya da temellerin doğrulanması/yanlışlanması meselesi değildir, sözcük dağarlarının literal kullanımlarının terk edilip yeni sözcük dağarlarına taşınma meselesidir, yani bir tercih sorunudur.

Bu geçişle ilgili olarak dikkat çekici bir durum vardır; o da Rorty'nin *aynavari* öz²⁰ olarak ifade edilen zihnin temsil işlevinin dünyayla kurduğu zorunlu bilişsel bağlardan kurtulmamıza yönelik çağrısıdır (Kaya, 2006: xlvıı). Rorty, dile ayna işlevi yükleyen epistemolojik gerekçelendirmelerden vazgeçmek gerektiğini ortaya koyarak

²⁰ Rorty'nin aktardığına göre, zihne vurgu yapan insanın aynavari özü felsefede ilk kez C.S. Pierce tarafından kullanıldı ve aynı zamanda Shakespeare'in sonesinde (Measure for Measure) Tanrı'yı yansıtan entelektüel ruh anlamında da yer almıştır (Rorty, 2006: 50).

yeni bir sözcük dağarını tercih etmenin, gerçekliğinin zorunlu zihin yasalarına bağlı olmadığını anlatmaktadır. Zihinle dünya arasında kurduğumuz kavramsal ilişkiler zorunlu nesnel ilişkiler değildir. Bunlar farklı bağlamlara sahip betimlemelerdir. Bu nedenle “bir sözcük dağarının hangi gerçeklerle seçildiğinin cevabı Rorty için bilimsel hipotetik bir boyutta ele alınmaz. Rorty olaya tamamen bir dil tercihi, dili kullanma biçimi olarak yaklaşır. Eski ve yeni arasındaki kullanım farkı Rorty için aynı zamanda yeni bir anlam dünyasına geçiş ve bu haliyle de kültürel bir tercihidir (Rorty, 1995a: 77-78).

Bu durumda düşünsel ilerlemenin karakterinin dil tercihi olduğunu hesaba katarsak, bunun dil tercihinin sağlayan yeni ve eski sözcük dağarları arasındaki geçişe uygun metaforik bir aktarma süreci olduğunu söyleyebiliriz. Metaforik söylem açısından bakıldığında hakikat, tarihsel arka planda bağlamsal koşullar içinde ortaya çıkan kavramsal bütünlük, dilsel ifade biçimi veya da belli bir düşünce sistemi olarak karşılanır. Bu bağlamda Rorty tıpkı Kuhn’un bilimsel düşüncenin koşullarını bir uzlaşıya bağlaması gibi hakikati dil –dolayısıyla kültür- düzleminde gerçekleşen bir uzlaşı olarak görür. Bir paradigmadan diğerine geçişin zemini, öznel koşullar altında hakikat söylemlerindeki uzlaşının da zeminini oluşturmaktadır. Öyleyse Kuhncu paradigmaları çevrelediği gibi hakikati de çevreleyen birtakım öznel koşullar içeren mutlak olmayan bir zemin vardır. Rorty’nin ele aldığı biçimde bu zeminin karakteri ne zihinsel bir kategoriye ne de dünyanın kendisini dayattığı bir dış nesnellığe atfedilebilir:

Kuhn’un *Kopernik Devrimi* adlı kitabında savunduğu gibi, yeryüzünün evrenin merkezi olmadığına, çıplak gözle görülebilen davranışların mikro yapısal hareketlere dayanılarak açıklanabileceğine ve öndeyileme ve denetimin bilimsel teorileştirmenin temel amacı olması gerektiğine bazı teleskopik gözlemlerle ya da başka bir şeylere dayanarak karar vermedik. Tersine, bir yüzyıl süren sonuçsuz iç içe geçmiş tezleri sorgulamaksızın kabullenecek tarzda değiştirirken ya da bir arkadaş çevresini bırakıp öbürüne geçerken katı birtakım ölçütler uygulamamaları ya da bu eylemlerin *actes gratuits* [**nedensiz edimler**]’in sonucu olmamaları gibi, bu büyüklükteki kültürel değişimler de ölçütlerin (ya da “keyfi” kararların) uygulamasının

sonucu değillerdir. Böylesi meselelerde karar ölçülerini ne kendi içimizde aramalıyız ne de dünyada (Rorty, 1995a: 28).

Bilginin koşulu kabul edilebilecek bu öznel zemin ne kendi içinde ne de bizim içimizde oluşmuş, tamamen dilin belli şartlar altındaki kullanımına bağlı edimlerdir. Rorty'nin ilerleme fikrini dilin kullanım biçimleriyle birlikte ele alması, bu bakımdan Kuhn'un bilimsel ilerlemenin yapısının dilin kontrolü altında olduğunu belirtmesine benzemektedir. Hem Rorty hem de Kuhn için ilerlemenin karakterini belirleyen dildir. Dil, yeni kavramsal şemalar üreterek eski kavramsal şemaların kullanım alanını daraltır ve sonunda onları kullanışsız hale getirir.

Bununla beraber bir sözcük dağarının gerçekliği nasıl tanımladığı, başka bir sözcük dağarı tarafından ifade edilemez ve bu nedenle ikisi arasındaki iletiřim²¹ paradigmlar arasındaki iletişim gibi çoğunlukla sonuçsuz kalır. Örneğin, modern bilim dilinde, önceki bilim paradigmasına ait “filojiston” teriminin herhangi bir karşılığı yoktur. Bu nedenle eski ve yeni dilin olguyu aynı şekilde betimlemesi mümkün olmadığından Newtoncu anlamda “kütle” ve “kuvvet” gibi terimler de Einstein'ın fizik modelinde aynı anlama gelmeyecektir (Kuhn, 2019: 60-61).

Kuhn'un paradigmlar arası iletişimi mümkün görmeyen tezine göre, eski dil ve yeni dilin birbirini açıklayabilen terimlere sahip olmaması, bu iki dil etkinliğini yalnızca yorumlamaya izin verir. Bu yorum etkinliği, Kuhn'da “hermeneutik” etkinlik olarak karşımıza çıkar: “*Bilimsel devrim kavramı, geçmişteki bir bilimin herhangi bir bölümünü anlamak için tarihinin bu geçmişin yazıldığı dili öğrenmesi gerektiğinin keşfiyle ortaya*

²¹ Kuhn, kuramlar arası iletişimi anlatırken Feyerabend gibi, matematikte kullanılan “ortak-lllk” terimini ele alır. Bu analogiye göre, kuramlar birbirinin kavramsal zemininde açıklanamaz. Her kuramın dili kendine özgü bir olgu betimleyicidir. Eş-lllkle, kuramlar arası iletişimin olanaklılığı sorgulanmak istenir. Kuhn için iletişim nesne, yöntem ve dille sınırlıdır (Kuhn, 2019: 48). Kuhn'un aksine Rorty iletişimi, dille sınırlandırmıştır. Eş-llemezlilik kavramının Rorty'nin FDA'da ele aldığı “mukayese edilemezlik” terimiyle olan bağlantıları, Rorty'nin bu kavramı ismi bakımından ve iki farklı kuramın mukayesesini dilde –sohbette- ele aldığı görülür. Bu paralellik doğrultusunda Kuhn'un eş-llemezlilik ile kastettiği durum, genel olarak birbirini takip eden kuramlar arasındaki seçim sürecidir. Bu seçim süreci dilseldir (Kuhn, 2008: 311-313).

çıkıştır. Sonraki bir dile olan çeviri girişimleri başarısız olmaya mahkûmdur; bu bakımdan dil öğrenme süreci yorumlayıcı ve hermeneutiktir” (Kuhn, 2019: 80).

Kuhn’un eski dil ve yeni dil arasındaki iletişimin olanaksız olduğunu söylemesiyle hermeneutiğe yaptığı vurgu, daha sonra ele alınacağı üzere, Rorty’nin dili gerçekliğin temsil aracı olarak gören epistemoloji odaklı felsefeye karşı dilin sağladığı iletişim umuduna yer açmasına paraleldir. Hermeneutik, Rorty açısından sözcük dağarları arasındaki uzlaşmazlığın rekabet yerine iletişimle çözülebilmesi için bir umuttur. Hermeneutik, sözcük dağarlarını bir araya getirmek için hiçbir mutlak temele ihtiyaç duymaksızın iletişimi sürdürmenin yollarından biridir. Bu bağlamda ilerlemenin anahtar kelimesi iletişim, yani diyalogtur (Rorty, 2006: 324).

Buna rağmen Rorty için sözcük dağarlarının dinamik işlevi, “bilimin emin yolunda olma” tutkusuyla filozofa “bilgi teorisine sahip olma” görevini yükleyen Kantçı idealin kurbanı olmuştur. Rorty için buna yol açan Platoncu idealist sözcük dağarlarının geleneğidir. Şayet sözcük dağarlarının rolünü hermeneutik tavrın irrasyonel kabul edilmesine yol açan Platoncu “gerçeklik” masalı olmasaydı bilgi de “uğruna savaşılr” bir mutlaklık meselesi olmayacaktı. (Rorty, 2006: 363). Dolayısıyla Platoncu gelenekten gelen evrensel olma iddiasındaki sözcük dağarları, başlangıçta ifade edildiği gibi sürekli arka planda çalışmaları nedeniyle dildeki söylemlerin geçiş hareketini irrasyonel gördükleri metaforlara atfetmiş, bu yüzden de dilin kendisine özgü söylemsel hareketini göz ardı etmiştir. Bu durum aynı zamanda “sanatsal” olmakla küçümsenen metaforik alanın dilde yaşanan mutasyon hareketiyle olan benzerliğini de geri plana itmiştir. Sonuç itibarıyla tarihsel olarak dil kullanımları arasındaki etkileşim metaforiktir ve bu çok büyük oranda gerçekliğin algısını da metaforik hale getirmektedir. Bundan sonraki bölümde dildeki söylemler arası geçişin hangi bağlamlarda metaforik söylemle benzer görüldüğü detaylandırılacaktır.

1.1.1. Sözcük Dağarı Olarak Metaforik Söylem

Tarihe Mutlak'ın penceresinden bakıldığında, tarihin hep Mutlak'ın zaferi olarak yorumlandığı görülmüştür. Platoncu idealin mirası olan bu doğruluk anlayışının tarihe yaptığı baskıya rağmen, tarih gerçekte hiçbir düşüncenin zaferine ev sahipliği yapmaz. Tarihteki sürekliliğin, düşüncelerin zafer nidalarıyla şekillenmesi, tarihi sözcük dağarlarının savaş alanı haline getirmiştir. Bu durumda sözcük dağarları açısından geriye kalan tek şey mücadeledir. Ne var ki diyalektik olarak bu mücadele ne zaman savaş yerine bir sohbet halini alır, işte o zaman tarih sahnesinde kıyıda köşede kalmış her türden düşünce sistemi, dil biçimi ve kimlik dilsel varoluş alanında yerini alır. Bu durumda Rorty için mutlaklık anlayışına bağlı temel, ölçüt gibi düşüncenin sınıandığı yöntemlere de ihtiyaç kalmaz. Çünkü bunlar gerçekte sözcük dağarlarımız arasındaki etkileşimi anlamaya yardımcı olamaz:

İlerlemenin hem topluluk hem de birey bakımından yeni sözcükler kullanmanın yanı sıra eski sözcüklerle dile getirilmiş öncüllerden hareketle tartışma meselesi olduğunu anladığımız vakit 'rasyonel', 'ölçütler', 'savunu', 'temel' ve 'mutlak' gibi nosyonlar etrafında dönen bir eleştirel sözcük dağarının eski ile yeni arasındaki ilişkiyi betimlemeye hiç de uygun olmadığını anlarız." (Rorty, 1995a: 83-84).

Tarihsel olarak dil, mutlak kabul edilen (literal hale gelen) kullanımları, zamanla anlamını yitirmeleri veya eskimleri sonucu yeni kullanımlarla değişmeye zorlar. Yaşamın dinamiği içinde sözcük dağarları mutlak olarak kalamaz. Yeni sözcük dağarları olarak metaforik söylemler gerçekliği ifade etmenin yeni biçimleri olarak tarihi düzenler ve tarih zamanla bunların da literalleşmesiyle ilerlemeye devam eder.

Bu bakımdan kullandığımız mevcut sözcük dağarları genel olarak tarihte, özelde ise felsefede aşına olduğumuz dil oyunları yani literal dil kullanımlarını temsil eder. Buna karşın metaforlar aşına olmadığımız sözcük dağarları işlevi görerek kavramsal birliğimizi

yıkıp yeniden inşa eder. Bu nedenle hakikat hakkında konuşmanın olanağı da zamansallık içinde ölü ya da diri metaforları kullanmaktan geçer (Guignan & Hiley, 2003: 18).

Ölü ya da diri metaforların kullanılmasıyla ilerleyen düşünsel tarih, herhangi bir dil kullanımına zorunlu biçimde temel teşkil edecek epistemolojik ölçütün olanaksızlığını da ifade eder. Buna göre, XVIII. yüzyıl söyleminin XX. yüzyıl söylemine uygun olmadığı, bir çağın söyleminden bir başka çağın söylemini yargılama olanağımız olmadığı anlaşılmalıdır. İki söylemi yalnızca bağlı olduğumuz dil pratiğine göre yorumlayabiliriz. Bu durum söylem pratiklerimizin birbirinden bağımsız olduğunu göstermez, fakat söylemlerimiz farklı gerçeklik tasarımlarına ait olduğundan iki farklı gerçeklik tasarımının birbirini yargılaması mantıken yanlıştır. Kuhn bunu şöyle ifade eder: “XVIII. ve XIX. yüzyıl kimyacıları arasında ‘tam iletişim’ mümkün müdür? Muhtemelen evet, fakat ancak ikisinden biri diğerinin dilini öğrenip bu anlamda diğerinin kimya pratiğinin katılımcısı haline gelirse.” (Kuhn, 2019: 73). Öyleyse dünyanın, gerçeklik tasarımları arasında anlaşılabilir ortak bir dilin olmadığı bir kez daha anlaşılmış olur. Dünyanın dili, insanların söylem pratikleri tarafından zaman içinde oluşur. Dünya biz nasıl konuşursak öyle konuşur. Öznel nedenlere bağlı olarak tarih sahnesinde yaşanan düşünsel gelişmeler, bilim de dâhil olmak üzere tüm insan etkinliğini ideal dilin dışına taşımaktadır. Kuhn’un sözünü ettiği bu ideal olmayan dil, hakikatle olan bağımızı epistemolojik kanıtlarla kısıtlamaz, onu kültürel olarak belirler (Kuhn, 2008: 313-315). Rorty’nin pragmatist bilgi yorumuna göre ise, hakikatin kültürel bağlamlarının açığa çıkarılması dilin metaforik kullanımıyla yakından ilişkilidir (Boyd, 1993: 262). Tam da bu sebeple, bir çağın ortak düşünce sistemini ifade eden dil biçimi kültürel içeriğinden dolayı diğerine göre metaforik kalır.

Bu anlamda metaforik söylem, dış dünyanın ve hakikatin bilgisini kuşatan dilsel ifadeler ve düşünme sistemimiz olma özelliğini sergiler. Genelde düşünce tarihi özelde

ise felsefi problemler, dünyanın konuştuğu ideal dil alanından çıkarıldığında farklı dilsel ifadelerin veya da dil kullanma biçimlerinin yer aldığı çoklu diyalog ortamına yerleşir.

Tarihsel olarak bu diyaloglara kulak verdiğimizde, “zafer” olarak kabul edilen hakikat istenci yeni bir dilin icadından başka bir şey olmaz. Hakikat, zamanla alıştığımız, dilin literal kullanımları haline gelir. Bununla birlikte dilin literal kullanımı ile metaforlar arasındaki zamansal farklılık, yanlış veya eksik bir dünya görüşü meselesi değildir. Bir kez daha sözcük dağarları arasındaki yargı meselesine temas eden bu noktada her iki dil kullanımı farkının epistemolojik olmadığı kabul edildiğinde düşünce tarihinde kendisinden sonra yargılanabilecek hiçbir çağ ya da düşünce sistemi olmadığı anlaşılmış olur.

Buna göre, “Aristoteles’in yanlış yapıp da Galileo’nun doğru yaptığı şeyin ne olduğu”na dair epistemolojik bir kanıt bulmak zordur. Yalnızca Galileo’nun daha kullanışlı bir fikri olduğunu buna karşın Aristoteles’inkininse daha az kullanışlı olduğunu söyleyebiliriz. Bu görüşte Galileo’nun seçtiği terminoloji de yalnızca sonraki terminolojiler için çözülmesi gereken bir “gizem” olarak kalır (Rorty, 1982: 193). Aristoteles’inki de Galileo’nunki de iki farklı düşünce sistemi, iki farklı bilgi görüşüne ait sözcük dağarlarıdır ve bunlar birbirinden daha “rasyonel” değildir. Öyleyse gerçekliğe dair bilgi sistemleri ve onlara temel oluşturan ölçütler dilde anlam kazanmaktadır (Boyd, 1993: 267-68).

Bununla beraber yukarıdaki örnek üzerinden Aristoteles ile Galileo’nun sözcük dağarları arasındaki geçişin nasıl gerçekleştiği de cevaplanması gereken bir sorudur. Bu soru, aşına olduğumuz dil kullanımından (literal kullanım) farklı dil kullanımına (metaforik kullanıma) geçişin nasıl olduğu sorusuyla eş değerdir. Bu geçiş, teoriye dayanmaksızın, kullanımına aşına hale geldiğimiz ve bu nedenle cazibesini yitiren eski bir konuşma tarzının başka yorumların ya da kimliklerin varlığının keşfedildiği anda yeni bir konuşma tarzıyla değiştirilmesiyle mümkün görünmektedir. Buna göre bir yandan her

metafor, yeni bir konuşma tarzı olarak karşımıza çıkmakta, diğer yandan da Rorty için bunun olanağını sohbet sağlamaktadır (Rorty, 1995a: 83).

Felsefedeki ayrımları doğru-yanlış teoriler olarak değerlendirmek yerine iki farklı dil oyunu etkinliğine bağlamak felsefedeki büyük bir paradoksu sonlandırmak adına önemlidir. Bu paradoks her şeyden önce düşünceler arasındaki yanlışlamayla ilgilidir. Çünkü her düşünce başka bir düşünceyi yanlışlıyor veya onu irrasyonel kabul ediyorsa, yanlışlayan düşüncenin de en az diğerleri kadar irrasyonel kabul edilme durumu söz konusu olur. Bir başka açıdan bu paradoks yanlışlama mantığına bağlı olarak düşünceler veya söylemler arasındaki diyalektiğin birbirini yok etme türden bir mücadele olarak kurgulanmış olmasıdır. Oysaki söz konusu olan yalnızca bir yargılama olsaydı, bu yargılama Rorty'nin mantığına göre sohbette de gerçekleşebilirdi. Dolayısıyla felsefenin yöntemsiz şiirsel bir uğraş olmasından yola çıkan Romantik dilsel inşa fikri ile hakikati keşfetme yolunda ilerleyen geleneksel felsefe arasındaki bu paradoksun kendisi, Rorty için anlamı dil-oyununa bağlayan “esnek fikirli” filozoflarla hakikatin keşfinde ısrar eden “sabit fikirli filozoflar” tarafından felsefeye yansıtılmıştır (Rorty, 2006: 78-79).

Kısacası düşüncenin veya inanç sistemlerinin doğruluğu, dünyayı tasvir eden sözcük dağarlarının içinde bulunduğu koşulların kullanışlılığına bağlıdır. Bu bir anlamda anlam dünyasını çevreleyen kavramsal şemaya duyulan ihtiyacı da simgeler. Her ne kadar bilginin temelini dilsel tercihlere bağlamak bir tek başına öznel koşulları ayrıcalıklı tutmak gibi görünse de düşünceye sistematik çerçeve sağlayan kavramsal şema, tıpkı Aristoteles'in Güneş'i bir gezegen olarak kabul etmesiyle Newton'un kabul etmemesi arasındaki farkı belirleyecek kadar da nesneldir. Kant'ın “Kopernik Devrimi” mantığından yola çıkıldığında dünyayla kavramsal olarak kurduğumuz bağlantıda Rorty, Kantçı bilgi kavrayışını da tersine çevirerek zihnin kategorik sürecinden geçen bilgi yorumunun ne “daha doğru” ne de “daha gerçek” olduğunu düşünme eğilimindedir (Boyd, 1993: 268-69).

Bu bakımdan geleneksel hakikat anlayışının sözcük dağarlarını terk eden Rorty, bu gidişatı, felsefede Platon'un "gerçek" dünyasının masal olduğunu anlamaya yardımcı olan ve hakikati insanın dil pratiğine bağlayan yeni sözcük dağarlarına bağlanmak olarak kabul eder. Burada Rorty açısından karşımıza çıkan sorun, sözcük dağarların tercih edilmesindeki öznel koşulların sınırı gibi durmaktadır. Buna bağlı olarak da sorun, sözcük dağarlarının tercih edilmesinin ardında yatan hakikat ve uygunluk problemini de teşkil eder. Diğer deyişle ortada, dilin metaforik kullanımının doğruluk değerine ilişkin de sorun vardır. Bu durumda metaforik dil kullanımı, yeni sözcük dağarlarının tercih edilmesiyle ilgili olduğundan metaforik söylemin, hakikati koruyabilecek düzeyde olup olmadığı sorusu üzerinde durmak gerekir. Bir sonraki bölümde Rorty'nin tasarımı bu sorunun yanıtları aranmaya çalışılacaktır.

1.1.2. Metaforik Söylemde Hakikat Sorunu

Rorty'nin doğruluk anlayışı, genel olarak yeni bir dil kullanmanın, yeni bir anlam dünyası yaratmanın yolu olduğu düşüncesine bağlıdır. Bu yaklaşımın insanı hakikatle ilişkide yeni bir kendilik inşasına da davet ettiği görülür. Rorty'nin ifadeleriyle "*bir kimsenin kendi zihnini kendi yaratması, o kimsenin zihninin uzunluğunun öbür insanların geride bıraktıkları dil tarafından saptanmasına izin vermekten ziyade kendi dilini yaratması demektir*" (Rorty, 1995a: 56). Bu anlamda yeni bir dil tercihi metaforik olarak yeni bağlamlara yerleşmenin yolu olduğu gibi aynı zamanda yeni kültür ve benlik inşasına dek uzanır. Tüm bu süreci metaforik olarak yorumlamak tarihin ve insanın kendilik bilincinin öz yaratımı fikrini cazip kılmaktadır. İnsanın ilerlemesi olarak ifade edebileceğimiz bilincin öz-yaratımı fikri, Kartezyen insan nosyonundan farklı olarak dilde gerçekleşen kültürel bir gelişimdir. Dil, bu anlamda Rorty'nin öne sürdüğü gibi gerçekliği temsil etmenin tek yolunun Kartezyen zihin süreci ya da Kantçı kategorik sentez olmadığına dair bir olasılık sunar (Rorty, 1995a: 184).

Bu bakımdan hakikatin dille temsil edildiği Kartezyen zihin durumundaki aynavari öze atıf yapan “eski felsefe” ile dilde hakikati ve kendi öz bilincimizin bilgisini yarattığımızı ifade eden “yeni felsefe” arasında hem bir dil hem de bir bilinç farkı mevcuttur (Rorty, 1995a: 185).

Bu ayrımı ortaya koyan da hakikate ulaşmanın mutlak yollarını kendisinde taşıdığını iddia eden epistemolojik yöntem hegemonyasıdır. Epistemolojik yöntem, felsefedeki ayrımları icat eden temele ilişkin zorunlu bağlamlar üretmekle uğraşırken, gerçekte bu ayrımlarının dilsel olarak üretildiğini reddetmiştir (Rorty, 1995a: 57). Bu yüzden bu üretimde insani etkinliğin payını da göz ardı etmiştir (Boyd, 1993: 266).

Buna karşın hakikatte dilsel etkinliğin payını ortaya çıkaran *dilsel dönüş* fikrinde başka bir yön daha karşımıza çıkarır. Rorty’nin vurguladığı dilsel ilgi, gerçeklikle kurduğumuz olumsal ilişkilerin dilsel araçlarla şekillendiğini ifade ederken felsefedeki dilsel ilginin diğer yönü hakkında da konuşur:

Çağdaş dil felsefesinin *ikinci kaynağı*²² apaçık suretle epistemolojiktir. “Pür olmayan” dil felsefesinin bu kaynağı araştırmaya, bir bilgi teorisi formunda tarih dışı sabit bir çerçeve temin etme olarak Kantçı felsefe resmini muhafaza etme teşebbüsüdür. “Dilsel dönüş” felsefi soruları mantıkla ilgili sorular olarak yeniden formüle ederek (rephrase) psikolojik olmayan bir empirizm yaratma teşebbüsü olarak ortaya çıktı (Rorty, 2006: 264).

Rorty’nin bu ifadelerinden çıkan sonuç, sözcük dağarlarının hakikatle ilişkisinde halen daha epistemolojik problemin var olduğudur. Dilsel dönüş aynı zamanda bu problemin varlığını hatırlatan başka bir yöne daha sahiptir. Buna karşın Rorty’nin pratik dil görüşü, bu epistemolojik yanın farklı düşünce ve söylemlerin tanındığı sohbet ortamında hoş görülebileceğinde ısrarcıdır. Dilsel dönüşün pragmatik yorumu, Rorty

²² Rorty, “dilsel dönüş”ün diğer kaynağını dil felsefesindeki iki yaklaşımı ele alarak açıklıyor. İlk kaynak, Frege’den başlayıp Wittgenstein’in *Tractatus* döneminde şekillenen “anlam”, “referans”, “ad verme” gibi nosyonların sistematize edildiği anlam ve olgu arasındaki ilişkinin “resmini” çizen etkinliktir. Rorty buna “pür dil felsefesi” adını vermektedir. Buna karşın yukarıdaki pasajda ifade ettiği ikinci kaynak daha ziyade mantıksal dil analizinin sonuçlarını empirist ve fenomenolojik doktrinlerle ele alan epistemolojik dil felsefesidir. Felsefi düşünceleri dile ilişkin düşünceler olarak ele alan bu epistemolojik kayna k Rorty için “pür olmayan dil felsefesi”dir (Rorty, 2006: 263-64).

açısından dil ve dünya arasına pratik yönden insanı da yerleştirmektedir. İnsanı dile yaklaştıran dile dönüş fikri, dilin olguları bağlamsal olarak tasvir ettiği pragmatik dünya görüşüne bağlanır. Bu şekilde Rorty pragmatizme ait sözcük dağarlarına bağlı olduğunu da ifade eder:

[...] Artık “dilın dünyaya nasıl bağlı olduğu” ile ilgili bir meseleyi dile getirmek için “realist” ile “idealist” arasındaki diyalektiğe yer açmaya gerek kalmayacağını öne süreceğim. Bu tip bir inşa ihtiyacı bana, içinde geçmişteki ve gelecekteki araştırmaya “yer açılacak” ve onu eleştirecek sabit nötr bir matrikse Kantçı ihtiyacın ilave bir tezahürü gibi görünüyor. Temel (arkitektonik) ve kuşatıcı bir disiplin olarak felsefeye duyulan bu nostalji, çağdaş dil felsefesinin yalnızca dilin “a priori” olanla ve a priori olanın felsefeyle müphem ilişkisinden dolayı varlığını devam ettirir. Çağdaş dil felsefesi içinde “realistler” ile “pragmatistler” arasında sorun olduğu kadarıyla, bu sorun bana metafizik bir sorun –felsefenin a priori bilginin kaynağı olarak dil nosyonundan vazgeçtiği takdirde Kantçı ben-imajını muhafaza edip edemeyeceği meselesi- gibi görünüyor. Bu noktada, gayet tabi “pragmatistlerle” aynı tarafta yer alacağım (Rorty, 2006: 272).

Rorty’nin açıkça belirttiği üzere, hakikat probleminin pragmatizm içinde yer alması olanaklıdır. Rorty’nin içinde yer aldığı bu olanak, bilgi problemini *bulmaca* (*puzzle*) etkinliğiyle çözmek yerine dilin olumsal araçlarıyla yorumlar (Rorty, 1982: 10-12). Buna göre, felsefi ayrımlara da dilin olanaklarıyla tekrar bakıldığında bu ayrımların “ilginçliğini kaybetmiş” sözcük dağarları, yani metaforik söylemler olduğu görülür.²³

²³Ayrıca Rorty’nin pragmatist görüşü hakkındaki kültürel Darwinizm ile paralellik taşıdığına yönelik yorumlara burada yer vermek ilgi çekici olabilir. Eco’nun aktardığına göre felsefi problemlerin sözcük dağarlarının bağlam ilişkisi üzerinden ele alındığı olumsal dil düşüncesi, sınırsız bağlamların oyun, edebiyat, felsefe veya sosyal bilimlerde yazar yerine okura odaklanan yorum etkinliğine çevirmiştir. Okur odaklı anlam süreci, okura göre bağlamların sınırsız şekilde değişebileceği çok sayıda anlamı açığa çıkarmaktadır. Bu noktada Rortyci manada pragmatistin görevi, çok sayıda anlamdan “doğru” olanı bulmak değil bunlar arasındaki yolculukta kullanışlı olanı bulmaktır. Bu nedenle hümanist kaygı içinde dil öncesinde verilmiş bir bilen öznenin olanaklı olduğundan söz etmek güçleşir. Hümanizm sonrasında karşımıza çıkan sözcük dağarlarına olan ilgi, bilen öznenin önceliğine yönelik epistemolojik mirasın açıkça reddine dayanan yeni bir etik, insan deneyimi ve değerler silsilesine yer açmaktadır. Bu bağlamlar neticesinde hümanist etik ve değerler sistemini onaylan Darwinciliğin kültürel yorumu ile sözcük dağarlarının geçerliliğine dayanan pragmatist bilgi görüşü arasında bir ilgi kurmak mümkündür (Eco, 2017b: 30). Darwinci insan resmine bakıldığında insan bilgisinin gelişimi, insanın etkinlik alanının dille kesiştiği noktada gerçekleşebilmektedir. Dil meselesinin biyolojik sorun olmanın yanı sıra sosyal bir pratik olma özelliği gösterdiğine inanılmaktadır. Konuştuğumuz dil, tıpkı biyolojik gelişimimizde olduğu gibi toplumsal hayata uyum sağlarken birtakım araçlara ihtiyaç duymaktadır. İnsan bilgisinin evriminin bir parçası olan dil, metaforik araçları sayesinde kültürel yaşama uyum sağlar ve nesneyle aramızdaki mesafeyi doldurur (Guignan & Hiley, 2003: 16-17).

Düşünce tarihinin belli *moment*lerini ifade eden sözcük dağarları dilin sınırsız bağlam üretme etkinliği içinde üretilerek sürekli birbirinin yerini doldurur.

Şu durumda zihinleri meşgul eden düşünce, dünyanın dile olumsal bağlarla bağlandığıdır. Böylece “Aristoteles’in nesnenin aşağı düşme eylemi hakkında konuşurken” (Rorty, 2006: 274), bunun aslında “yerçekimi yasası” olduğunu görememiş olmasının sözcük dağarları arasındaki tercih olduğu anlaşılır. Aristoteles’in bu tercihinin nesnel nedenleri de söz konusudur elbette. Dil ile dünya arasındaki zorunlu bağların gerçekte olumsal olduğunu varsaymak nesne düzeninin tamamen terk edilmesi yani gerçekliğin reddedilmesi anlamına gelmemektedir. Bu, yalnızca nesne düzenini değiştirmenin, dilsel düzeyde açığa çıkan olumsal bir tercih meselesi olduğunu fark edebilmek, aslında dile yaklaşımdır. Bu nedenle Rorty için hakikat ve gerçekliğin bilgisine dair söylemlerin dili yalnızca zihnin temsil aracı olarak gören zorunlu epistemolojik ölçütlere bağlı olması gerektiği düşüncesinden vazgeçmek gerekir.

Bu şekilde Rorty’nin hakikat problemiyle şekillendirdiği dil tasarısı, hakikati yalnızca zorunlu epistemolojik ölçütlere bağlamanın, dille epistemolojinin iç içe geçtiği bir “büyülenme” durumu olduğuna işaret eder (Rorty, 1992: 3). Aynı durum Wittgenstein’in “*bizim bu sözcüğü kullandığımız anlamda ifade etme biçimlerinin dayattığı büyülenme*” ifadesinde de karşımıza çıkmaktadır (Wittgenstein, 2017: 32).

Olumsal dil durumu, hakikatin kaynağını epistemolojik bir otoritede aramanın önüne geçmektedir. Buna göre, hakikat insan topluluklarının aşına olarak kullandığı dilsel araçlarla ilgili olmaktadır. Dil bir topluluk işidir ve dilde yer alan hakikat iddiaları “literal hale gelmiş konuşma paradigması”nın ayrıcalık kazanmasından başka bir şey değildir (Rorty, 1995a: 31). Rorty tarafından hakikate ilişkin dilsel ilgi, olumsal şekilde tek biçimde konuşmanın önüne geçen ve sürekli olarak yeni sözcük dağarlarının üretilmesini onaylayan felsefi tavrın ürünüdür:

Böyle bir tavır, hayatımızın tüm yanlarını tek bir vizyon içerisinde tutma, bunları tek bir sözcük dağarıyla betimleme girişiminden vazgeçtiğimizin sembolü olacaktır. Bu tavır, “dil olumsallığı” dediğim şeye varır –kullandığımız çeşitli sözcük dağarlarını, yargılamanın ve hissetmenin olanaklı tüm sözcük dağarlarını, yargılamanın ve hissetmenin olanaklı tüm yollarını her nasılsa hesaba katmanın yolu olmadığı olgusu. Benim tasavvur ettiğim türden tarihselci ve nominalist bir kültür, şimdiyi bir yandan geçmişle, öte yandan ütopyacı geleceklerle bağlantılandıran anlatılarda karar kılacaktır (Rorty, 1995a: 19).

Bu ifadelere göre, kullandığımız sözcük dağarlarının bağlı olduğu tarihselci kültür, doğruluk ölçütü ya da bilgi teorisi sorununu sözcük dağarlarının seçimleriyle ilgili olarak ele alır. Çoğunlukla gerçeklik hakkında tek bir konuşma biçimimiz olduğuna sıkı sıkı bağlanan felsefi sezgimiz ve tözsel olanı düşünme eğilimimiz, bilgiye duyduğumuz güveninin temelini oluşturan rasyonel ve zorunlu ölçütlerin varlığını da düşünmeye yönlendirir.

Zihni, tözsel olanı düşünmeye iten katı rasyonel tavırdan serbest bıraktığımız takdirde sözcük dağarları arasındaki seçimler rasyonel ve zorunlu ölçütlere bağlı olmaksızın tıpkı bir alet gibi gerçeklik içinde kullanıma en uygun olana yönelmekle belirlenir. Felsefi olarak doğruluğa ilişkin zorunlu ölçütlere bağlılığımız dilsel bir alışkanlık sürecinin ürünü olabilir.

Wittgensteinci analogiden yola çıkarak dilin alet işlevi kazandığı olumsal dil durumunda sözcük dağarları/ metaforlar birer bağlam işlevi görerek (Rorty, 1995a: 37) kendisinden önceki ve sonrakinin üretimine yol açar. Bu bütüncül dil durumunun bir sonucu olarak sözcük dağarlarının ortaya çıkması Rorty için toplumsal düzeyde şöyle açıklanabilir: “*daha fazla insanın eskiden hiç olmadığı kadar daha fazla şey hakkında daha radikal yeniden betimlemeler yapması genç insanların yetişkinliğe varmadan önce yarım düzine kadar gestalt kaymasından geçmeleri fenomenidir.*” Bu durum metaforik söylemlerin oluşumlarına dair de bir yorumdur. Buna göre metaforik söylemlerin niteliği, Rorty’nin belirttiği gibi epistemoloji merkezli felsefenin “ölçütler arama” alışkanlığına

ait kendimizi ve başkalarını betimleyen en “doğru” dile imtiyaz verme yönteminin terk edildiği noktada anlaşılır (Rorty, 1995a: 28-29).

Bunun bir sonucu da, felsefede “nihai sözcük dağarı”nı bulma alışkanlığının zorunlu bir yöntem olmadığıdır. Bu durumda dil, bir sistem olmaktan ziyade insanların sözcük dağarları arasından uygun olanı seçmeleriyle ilgili bir kullanımdır (Rorty, 1982: 200-203). Wittgensteinci analogide dil oyununa dikkat çeken bu kullanım fikri, dünyanın anlamını dile bağlayarak “nihai sözcük dağarı” fikrinin ayrıcalığını ortadan kaldırmaktadır. Gerçekte bütün sözcük dağarları seçime bağlıdır ve hiçbirisi diğerinden üstün değildir. Bu sayede hakikatin bir dil kullanımı olduğunu söylerken felsefedeki “büyülenme”ye karşı da bir tedavi (cure) ortaya çıkabilir. Rorty bunu “*ne zaman yeni sözcük dağarı icat edilirse o vakit olanaklılık dünyası genişler*” ifadeleriyle; “yeni bir dil yeni bir dünya” sloganına bağlamıştır (Rorty, 1995a: 183).

Yeni bir dünya yaratmak için yeni bir dil inşa etmek öncelikle dili kullanmayı gerektirir. Anlamın bir kullanım haline geldiği Wittgensteinci bakış açısında olduğu gibi Rorty için de kelimelerin dil-oyununda hangi bağlamda kullanıldığına bağlı olarak ortaya çıkan bir değerler sistemi açığa çıkar. Bu noktada hakikat kabul edilmiş bir değer sistemi olarak karşımıza çıkacaktır.

Öyle ki buna yol açan da Eco’nun ifade ettiği biçimde “kullanımın bir tür yorum, yorumun da bir kullanım” olduğu düşüncesidir: *Kullanı-yorum!*²⁴ Eco’ya göre dilsel bir

²⁴ Burada Eco’nun yorumlama sorunu dediği şeye değinmek gerekir. Eco için yorumlama sorunu, semiotik metafor görüşüyle yakından ilgilidir. Bir yorum teorisi olarak sunduğu modelde Eco, bütün bilimsel, felsefi ve sanat metinlerinde metin ve okuyucu (daha doğrusu yorumcu) arasında diyalektik bir süreç işlediğini öne sürer. Einstein’ın evrenini düşündüğümüzde bu evrenin her şeyin geçmiş-şimdi-gelecek ekseninde bir bütün olduğunu, burada yaşantılar ne kadar akıyormuş gibi görünse de gerçekte bu yaşantıların geçmişte çöktan olup bitmiş kesitlerden oluşan bir olasılık dizisi olduğu görülür. Buna göre Eco için bu belirsizlik evreninde yorum da geçmiş bitmiş ya da “kapanmış” değildir. Bu durumun bir başka yönü de okurun metinle kurduğu ilişkinin belirsiz olasılıklar içinde olmasından dolayı olası veya olmuş tüm yorum ihtimallerini içeren bütünsel bir yorum imkânının metnin içinde zaten bulunmasıdır. Eco buna örnek olarak Kutsal Kitap’ta bile farklı yorumların bulunduğunu belirtir. Bu “açık”, belirsiz yorumlama işi, çok büyük oranda dilin metaforik kullanımına da gönderme yapmaktadır. Yorum etkinliğinin bu denli belirsiz ve çok olmasının sebebi metaforların metin içinde düşünme ve aynı anda metnin dışına çıkma imkânı sunmasına dayanır. Metafor dediğimiz şey gerçekte Eco için cümlelerimizdir, günlük hayatı oluşturan dili çevreleyen ayıklanmış kelimelerdir. Metaforlar sınırsız bağlamları ön plana çıkardığından yorumla beraber metnin dışına çıkmayı sağlar. Bir metnin dışına çıkmak, aynı zamanda hakiki, yani literal anlamda birtakım gedikler açmak demek olduğundan aynı zamanda kültürel, siyasi ve toplumsal hayatta belirlenen “hakiki”

etkinlik haline gelen anlam, insan kültürünün içinde şekillenen *semiosis evreninde* mümkündür. Daha evvel felsefe, anlam evreni ile felsefenin kendisi arasında rasyonel sınırlar tayin etmişti, ancak şimdi ise her şey dil düzeyinde gerçekleşen anlamdır. Hakikat de anlam evreninin değer yargılarından biridir (Rorty, 2017: 103, 111).

Diğer yandan hakikatin bir kullanım olduğu fikri Rorty açısından hakikatin tamamen reddedilmesi anlamına da gelmemektedir. Dışarıda-orada bir gerçeklik vardır, fakat “dışarıda-orada” hakikat yoktur (Rorty, 1995a: 5-6). Bu görüşleriyle Rorty, William James’in pragmatik bilgi yöntemiyle benzer kaygılar taşımaktadır. James, hakikatin bizim adlandırmamız daha doğrusu hakikatin hakikat olarak adlandırdığımız, onun hakkında konuştuğumuz şey olduğunu söylemekle kendi hakikat kaygısını şu şekilde açıklamaktadır:

Safi nesnel hakikat diye bir şey yoktur, hakikat olarak yerleşmesinde deneyimin önceki parçalarını yeni parçalarla birleştirmesi bakımından insanı tatmin etme işlevinin hiçbir rol oynamadığı bir hakikat asla olamaz. Şeyleri doğru diye adlandırmamızın nedeni bunların doğru *olmalarının* nedenidir, çünkü “doğru olmak” sadece bu evlendirme işlevini yerine getirmek demektir (James, 2019: 34-35).

James’in ve Rorty’nin öne sürmüş olduğu benzer pragmatist dünya görüşü, kökeninde doğruluğun bizde olduğunu öne sürerek tümcenin/dilin olmadığı yerde hakikatin de olmadığını ifade etmektedir (Guignan & Hiley, 2003: 13-14).

Bu durum, aynı zamanda pragmatizmin hakikatin topyekûn reddi olarak anlaşılan entelektüalizm karşıtı görüşleri de yeren bir nüanstır. Çünkü özellikle Rorty’nin pragmatik görüşü, hakikati doğrudan reddetmez. Aksine bu görüş Rorty açısından hakikatin reddi değil, mutlaklığın mümkün olmadığının kabulüdür. Mutlaklık ve hakikat alışlagelen söylem biçiminde olduğu gibi bir arada olması zorunlu olmayan

değerler ekseninde de kaymalara yol açar. Öyleyse metafor yeni yorum imkânı olduğundan yeni bir metafor hayata açılmış yeni bir anlam, kısacası hayatı yorumlamanın bir yolu olur (Duman, 2019: 72-74).

kavramlardır. Bu tıpkı James'in ifadelerinde yer alan "sincabın etrafında dönme" olgusuna benzer.²⁵

Aynı noktaya temas eden Rorty sözde "akıl-dışı" durumunun da bir sözcük dağıtım tercihi olduğunu belirtmektedir. Rorty'de akıl-dışılık ya da yeterince rasyonel olma "ölçütü" "dil-ötesi" bir duruma karşılık gelir (Rorty, 1995a: 47). .

Benzer bir durumda daha önce sözü edilen Kuhn'un kuramların eş-ölçülemezliği hakkındaki açıklamalarında da yer alır. Anlaşıldığı kadarıyla Kuhn açısından yeni kuramların oluşması son tahlilde kuramlar arası bir iletişimsizliğin neden olduğu ve olgusal düzlemdeki problemlerin çözümünde yetersiz kalan kuramsal dille ilgilidir. Bu açıdan kuramlar arası iletişimin olanaklılığı, Kuhn için kuramların günlük dillerinde kullanılan "jargonların" birbirine tercüme edilmesine bağlıdır. Tercüme işlemi, her iki tarafın dilini ve dünya görüşünü karşı tarafa öğretmeyi amaçlar (Kuhn, 2008: 316-318).

İşte Rorty'nin *Method, Social Science and Social Hope*'ta tartıştığı "bilim adamının kullandığı metot nedir?" sorusunun yanıtı "gerçekliğe uygunluk gösteren" somut olguları kıyaslayan rasyonel ölçüt ve kurallar olarak anlaşılmamalıdır. Bunun yerine kuramlar veya düşünce sistemleri arasındaki iletişimin olanağı aranmalıdır. Eğer ilerleme fenomeninden gerçeklik tasarımlarına ilişkin bir geçiş olarak bahsedilirse o zaman bu geçişin doğası bu tasarımlara "uygun jargonu bulmak" olacaktır (Rorty, 1982: 192-93). Kuhn açısından da kuramların aynı dille ifade edilme durumu yoksa

²⁵ Pragmatist açıdan "kimin haklı olduğu" pratikte neyin kast edildiğiyle (hakkında konuştuğumuz durumu nasıl adlandırdığımızla) yakından ilişkilidir. Ağacın bir tarafında sincap bir tarafında insan bulunduğunda, sincabı görmek için ağacın etrafında hızla dönen insan sincabın kendisi de aksi yönde hareket ettiği için sincabı göremez. Buradaki metafizik problem; adamın sincabın etrafında gerçekten dönüp dönmediğidir. Adam gerçekte ağacın etrafında döner. Fakat adamın ağacın etrafında döndüğünü ve sincabın etrafında döndüğünü savunanlar arasındaki itilafta; adamın hangi yönde sincabı takip ettiğine göre durum değişir. Eğer sincapla ters yönde hareket ediyorsa adam sincabı görebilir ve bunu kanıtlayabilir. Eğer ki sincapla aynı yönde hareket ederse sincabı göremediğinden adam sincabın etrafında döndüğünü kanıtlayamaz. Bu ayrım göz önünde bulundurulduğunda James'e göre sorun ortadan kalkar ve bunun gibi metafizik problemler olguyu hangi tarzda ele aldığımıza ve ne şekilde dile getirdiğimize bağlı olarak haklılık/haksızlık kazanır. Olgunun pratik biçimde kavranması aynı zamanda onun nasıl adlandırıldığıyla da yakından ilişkili olduğundan pragmatik görüş, doğruluk değerini, o şeyi doğru olarak adlandırmamızdan alacaktır (James, 2019: 23-25).

karşılaştırılmazlar ve bu durumda aralarındaki seçim delillere bağlı değildir (Kuhn, 2019: 48-49).

Buna göre kuramlar arasında ortak ölçünün olması metaforik olarak kuramlar arasında “ortak dil” yok demektir. Kuhn’un da belirtmiş olduğu gibi yeni kuramın jargonu eski dilden gelmiş olsa bile eski anlamını yitirmek ya da değiştirmek zorundadır (Kuhn, 2019: 50). Kuhn’cu yaklaşımda da Rorty’de de dil kullanımı arasındaki geçiş devrim niteliğindedir. Bu bakımdan yeni sözcük dağarlarının tercih edilmesi metaforik açıdan devrimseldir. Bu süreç basitçe şöyle işler: Yeni bağlamlar kazanan sözcük dağarları metaforik olarak yeni bir anlam evrenine ve dünya tasvirine yerleşirler, bu metaforik söylemler zamanla etkisini yitirerek başka metaforik söylemlere ve bağlamlara kapı açarlar. Borges bu süreci “Bilimde Kusursuzluk Üzerine” hikâyesinde şöyle örneklendirir:

[...] İmparatorlukta Haritacılık sanatı öylesine bir Yetkinliğe erişmişti ki, Tek bir eyaletin Haritası bütün bir Kentin kapladığı alanla örtüşüyordu, İmparatorluğun Haritası da bütün bir Eyaletle. Gel zaman git zaman, bu Engin haritalar yetersiz bulunur oldu; o zaman, Haritacılık Okulu, İmparatorlukla bire bir ölçekte ve tümüyle çakışan bir İmparatorluk Haritası gerçekleştirdi. Haritacılık çalışmalarına eskisi kadar özen göstermeyen yeni Kuşaklar, bu Büyüklükte bir haritanın çok hantal olduğu kanısına varıp Saygısızlığa varan bir tavırla, onu güneşin ve Yağmurun acımasızlığına terk ettiler. Batı Çöllerinde Haritanın zaman zaman bir Hayvana ya da dilenciye Barınak olan yırtık parçalarına bugün bile rastlanır; tüm Ülkeden, Coğrafya Biliminden tek geriye kalan da budur (Borges, 2019: 139).

Bu hikâyede anlatıldığı gibi metaforun zaman içinde değer kaybetmesi yeni bir düşünce sisteminin habercisi olduğu gibi, çoğu zaman da düşünce sistemlerinde yaşanan kavramsal değişimler metaforik olarak başka söylem ve düşünce birliklerine zemin hazırlarlar. Bu etkileşim merkezi inanç sisteminde veya da anlamda yaşanan bir geçişe tanıklık eder. Aynı zamanda kültürel olarak yaşanan bu değişimde Rorty için filozofa düşen görev, geçişin nedenlerini yorumlamaktır. Bu sayede filozofun yaptığı yorum etkinliği kültürel bağlam içerisinde dil-oyunu oynamaktır. Dolayısıyla tarihin

yorumlanması bir tür felsefî etkinlik olarak dil-oyunlarını da ilgilendirmektedir (Rorty, 2006: 278).

Bu kültürel çabada filozofa düşen pay, “*Neandarthalsce konuşmaktan postmodern konuşma*” durumuna neden geçtiğimiz ya da “filozof atalarımız”dan farklı olarak bugünkü problemler hakkında hangi bağlamda konuştuğumuza ilişkin soruları sormaktır. Şayet bunlar bir tarihçiye ya da antropoloğun payına düşen sorular olsaydı; yalnızca bir “Neandarthals”ın dil kapasitesinden bugünkü insaninkine nasıl ulaşıldığını sormak yeterli olurdu. Fakat bu geçişin nedenlerini yorumlamak filozofun işidir. Olumsal dil soruşturmasına işaret eden böylesine yorum etkinliği, tarihte devrimsel addedilen geçişlerin doğasını verili bir kurallar düzeni ya da zihinsel kategorilere dayandırmaktan ziyade, bu geçişleri insan topluluklarına ait birer dil-oyunu olarak görmekte ve birbiri arasındaki diyaloga yer vermelidir (Rorty, 2006: 41-42). Dile özgü olan diyalogdan beklenen, söylemlerin topluluklar tarafından konuşulabiliyor olmasıdır:

[...] onun “tecrübelerimizin niteliğini değiştirmesi” ya da “bilince ilişkin yeni ufuklar açması” veya “önceki bilinçsiz çeşitliliğin sentezini yapması” ya da bir başka türde “iç” değişim meydana getirmesi değildir. Dil kazanımıyla vuku bulan şey, mensuplarının iddialarının ve diğer eylemlerinin meşruiyetinin bir başka iddia ya da eylemin meşruiyetiyle mübadele edildiği bir cemaate girmemize imkân sağlamasıdır. (Rorty, 2006: 192).

Bu bağlamda Rorty, dil kullanımını değiştirmenin dilsel bir tercih olduğunu söylerken dili yücelten yeni bir merkez üzerinde düşünmez. Öznel ölçütlerin nesnel ölçütlerle yer değiştirdiği akıl-duygu ikamesi yapmaz. Rorty’nin olumsal hakikat görüşünün amacı olsa olsa bir ‘irrasyonelleştirme projesi’ üretmeksizin yalnızca Romantiklerin hakikatin keşfedilmekten ziyade inşa edildiği fikriyle, hakikatin tümcelerinin özellikleri olduğunu göstererek dil kullanımlarını tözselleştirme alışkanlığından vazgeçerek dili kullanma biçimlerimizin üretilebildiği gerçeğiyle geleneksel felsefeyi yüzleştirmek olabilir (Rorty, 1995a: 29).

Keşfedilmesi gereken hakikat fikrinde, hakikatin dille olan olumsal ilişkisinin felsefeyi değersizleştirdiğine inananların en büyük savı olumsal dünyanın göreliliğin yarattığı müphemlik ve yanılsama olmuştur. Geleneksel açıdan bu yanılsama çürümenin irrasyonel düşünceye atfetmiştir. Oysa esas olarak çürümenin başlangıcı, *“yetersiz bir şekilde yaşanmış, henüz içi boşaltılmamış ama eskimesi kaçınılmaz olan ve yeniliği tehlikeye sokan”* mutlak dil ve dünya idealinde yaşanmıştır. (Cioran, 2018: 151).

Bu nedenle çürümenin yaşandığı gerçek yerin tespit edilmesiyle müphem veya yanılsama olarak kodlanmış belirsizliğin sözde irrasyonel bir durum olmaktan çıkarak farklı bağlamların yer aldığı ötekilik alanıyla ilgili olduğu fark edilir. Buna göre, belirsizlik “çok kültürlülüğü” teşvik edecek türden görelî bir dil ve dünya ilişkisi sunar. Bu şekilde düşünme biçimlerimizi sınırlayan hiçbir zorunlu temel olmadığına işaret eden dildeki çeşitlilik, yalnızca dildeki değil, aynı zamanda yaşam biçimlerinin ve kimliklerin farklılığına da ön plana çıkarır. Anlam dünyasındaki çeşitliliğin insanın eylem dünyasıyla olan işbirliğinde, insan dili hangi bağlamda kullanıyorsa hakikate de o bağlam üzerinden bağlanmaktadır. Bu ilişki ağında dünya, “farklılığın kutlandığı” olumsal bir alan haline gelmektedir (Fay, 2017: 15).

İnsanın dilde kendi hakikatini konuştuğu ve bu yolla kendi öz bilincini yarattığı düşüncesine bağlanmak tarih boyunca doğruluğu mutlak kurallarla ölçtüğümüz eski sözcük dağarlarının terk edilmesi anlamına gelir. Tarihi, ölçülebilir olmanın zorunlu koşullarıyla ele aldığımızda dünyayı tek bir resim olarak görmek durumunda kaldık. Çünkü burada, sabit bir gerçekliğin var olduğuna inanan nesnel düşünceye bağlı olarak dünyanın gerçeklik düzenini temsil eden nihai tek bir resim olmak zorundadır (Fay, 2017: 296). Buna karşın ölçütlerden sıyrıldığımızda elde ettiğimiz çok sayıdaki resmin içinde dünyayı tasvir eden çok sayıda sözcük dağarlarıyla karşılaşırız. Gerçekte dünyayı temsil eden resme ulaşmak yerine resmi anlatan bilgi iddialarının karşılıklı sohbetine yer

verilmesi insanı dile de yaklaştırmaktadır. İşte böyle bir dil düzeni anlamı sürekli başka yerlere taşındığından, metaforik kabul edilebilir.

Metaforik söylemler kavramsal dünyamızı şekillendirerek pek çok gerçeklik algısının olduğunu doğrular. Tarih, bu anlamda gerçeklik tasvirlerinden oluşmuş resimlerin ve bunları ifade eden metaforların tarihi şeklinde yorumlanabilir. Çünkü metaforlar dilin anlam üretme etkinliğine bağlı olarak kendi içlerinde insanın bağlı olduğu kültürel ve düşünsel kodları barındırabilmektedir. Bu nedenle oldukça ‘hayatî’dir.

Sonuçta dil, yaşadığımız gerçekliği ve sahip olduğumuz doğruluk değerlerini güncelleyen ifade biçimleriyle doludur. Bu bakımdan dilden alınan bu güçle kendi anlam dünyamızın ölçütlerini yaratma cesaretini kendimizde bulabiliyoruz. Yeni anlamlar üretme olanağını bulduğumuz dili kullanma cesareti, Kant’ın rasyonel akıl için slogan haline getirdiği *Sapere Aude*’sindeki aklı kullanma cesaretine yapılan çağrıya benzemektedir. Bu çağrıya ilişkin olarak sonraki bölümde olumsal dil ve hakikat durumunun metaforik düşünceyle olan yakın ilişkisi ele alınacaktır.

1.2. Dilin Olumsallığı ve Metaforlar

Dili kullanma cesaretinden yola çıkıldığında, geleneksel felsefi düşüncenin ayrıcalık tanınmış özsel bilgi anlayışında, öncelikle düşünce ve dilin dünyayla sürekli bütünleşerek elde edilen bir kazanım olduğu fikri ön plana çıkmıştır. Buna göre bilgi, teori ve hatta düşüncenin kendisini herhangi zorunlu bir yolla dünyaya adapte etmediği olasılıklar evreni söz konusudur. Bu süreç; düşünce, bilgi teorileri ve dil arasında zorunlu bir kazanım sürecinin olmadığına işaret eder (Rorty, 2006: 383).

Epistemolojik açıdan bu zorunluluğun ortadan kalkması, filozofun da kendine attettiği en doğru yöntem ve teoriyi bulma işini boşa çıkarmaktadır. Eğer filozofun en

doğru ve güvenilir hakikat yolunu aydınlatma görevi ortadan kalkarsa filozof ne yapmalıdır? Hatırlanacağı gibi, Rorty'nin ifade ettiği felsefenin doğasını değiştirecek türden alternatif yöntem sorunu, Paul Valéry'nin tarihsel olarak filozofu “vuzuh” (kesinlik) hastalığına yakalanmış misyoner olarak kurgulamasına benzemektedir. Bu sorun, Valéry'nin *Monsieur Teste*²⁶sinin zihnindeki paradoksa yaklaşır. *Teste*, düşüncelerindeki ve dildeki müphemliği ortadan kaldırmaya çalışan bir karakter olarak bilgide kesinliğe ulaştıran yöntemleri diğerlerinden üstün tutmuş, felsefe tarihini Mutlak'ın tarihi olarak yorumlayan geleneksel bir düşünürü simgeler. *Teste* karakteri, Rorty'nin sözünü etmiş olduğu “sabit fikirli filozof” tanımına da oldukça uygundur.

Filozofa biçilen bu rol ortadan kalktığında filozof, *Teste* 'nin yaşadığı paradoks gibi bilinen ile bilinmeyen arasında beliren, her şeyin geçici olduğuna dair bir belirsizlikle yüzleşir. Valéry'nin tarifinde bu belirsizlik şöyle işler:

Eylemlere indirgenmiş bilince ait olan iki kategoriden, iki değerden başkasını tanımaz. İmkânlı olan ve imkânsız olan. Felsefenin nadiren itibar gördüğü, dilin her daim zan altında tutulduğu bu alelacayıp kafanın içinde barınan hemen her düşünceye geçici olduğu hissiyatı eşlik eder; sürebilmeye kadir olan yalnızca beklenti ve belirli faaliyetlerin ifasıdır (Paul Valéry, 2016: 43).

Valéry'nin ifade ettiği gibi filozofun zihninde canlanan, her şeyin geçici olduğu yönünde güçlü bir paradokstur. Çünkü filozof kendi teorisini ortaya koyarken, bunu kendinden önceki teorilerin hatalı veya eksik olduğu inancına dayandırır.²⁷ Sırf bu

²⁶ Paul Valéry, ünlü eseri *Monseieur Teste*'de, Edmond Teste karakteriyle kesinlik arayan bireyin hikâyesini anlatmaktadır. Kesinlik hastalığına yakalanan ve başkalarına tuhaf gelen düşünsel tecrübede *Teste*, kendine has yöntemleriyle adeta kesinliğin peşine düşer, dilinde müphemliğe yol açan tüm sözlere ve kendi zihninin dümenine göre yaşar. Adını Latince, “gören”, “müşahede eden zihin” anlamına gelen “*Testis*” kelimesinden alan *Teste* karakterinin düşüncelerinde Kartezyen geleneğe dair güçlü çağrışımlar bulunmaktadır. Valéry'nin şu sözü bu çağrışımı doğrudan ortaya koyar: *Vita Cartesii est simplicissima*; yani en basit hayat Kartezyen hayattır. Valéry, *Teste* ile “icat edilmiş nesnelliğin” hem mücadelesini anlatıyor hem de onun bir eleştirisini yapıyor. Valéry'nin başkarakter Teste, yalnızca Kartezyen açık ve seçik fikirlere güven duyan biri olarak hakikati arayan (gerek klasik gerekse modern dönem) filozof karakterine benzemektedir.

²⁷ Bu, William James'in, *Pragmatizm*'de yer alan düşüncelerinde karşımıza çıktığı şekliyle felsefe tarihini filozofların mizaçlarının çatışması olarak yorumlamasına benzemektedir. James, her filozofun ona belli yollarla kanıtlar sunacak mizaca sahip olduğunu düşünür. Felsefe, düşünce biçimi olarak tanımlayabileceğimiz mizaç, filozofun güvencesidir. Her filozof kendi mizacına uygun düşen bir evren

sebeple, sonrakiler için de kendi soruşturması eksik veya hatalı durumdadır. Bu nedenle filozofun yönünü dile çevirmesi kaçınılmazdır. Zaten *Teste*'nin önce kendi dilindeki müphem ifadeleri çıkarması da bundandır. Kesinliğe duyulan “hastalıklı” tutku ve diğer her şeyin geçici olduğu şüphesi filozofun gözlerini dile çevirmesine sebep olmuş ki bu şüpheci yaklaşımının yol açtığı “kesinlik ve anlama çılgınlığı”na da bir ad konabilsin. *Teste*'nin kesinlik hastalığı gibi geleneksel düşünce etrafında toplanmış filozofların da hakikate duydukları tutku, kesinliği arayan bilgi teorisine bağlanmalarını zorunlu kılmıştır.

Felsefenin gelenekselleştirdiği bilgi teorisi bulma teşebbüsü, Rorty için terk edilmesi gereken bir alışkanlıktır. Gelenekten kurtarılmış bir felsefe onun için mutlak göstergelerinden arındırılmış dil anlamına da gelecektir. Bu bakımdan Rorty, merkezde konumlandırılmış yapı fikrini terk eden Derrida'ya yaklaşmaktadır. Rorty'nin öne sürdüğü dil tezi; dilin insan yaratımı bir alet olduğu ve hakikat söylemlerinin bu dil aletiyle üretildiğini, dolayısıyla da hakikatin dilde anlamlı olduğunu ortaya koyar. Bu açıdan Rorty kendi dil ve insan ilişkisinden yola çıkarak dile insan varlığının dışında herhangi bir ontoloji yüklemmez (Caputo, 2002: 110-111).

Ne var ki dili insanla ilişkilendirmek ister istemez dili bir varlığa bağlamaktan da ayrılamaz. Bu ilişki, Rorty ve Heideggerci dil anlayışı arasındaki ikilemde daha net anlaşılmaktadır. Heidegger açısından “dil varlığın evidir” ifadesinde görüldüğü gibi dille kurulan ilişki doğrudan *Dasein*'in dile bağlanmasıyla ilgilidir (Heidegger, 2002: 37). Dilin işleyişi Heidegger için insan konuşmasından önce de vardır. Bu nedenle Heidegger dili, “*hakkında konuşmak için maruz kalarak içselleştirmemiz gereken şeyin arkasında kalmaya mahkûm olduğumuz*” şey olarak tanımlarken dile insandan bağımsız bir varlık

oluşturmak istediğinden kendinden önceki ve sonraki mizaçlarla mücadele halindedir. Ancak James için gerçekte felsefi idealde bu yönde mizaçlar arasında üstünlük meselesi yoktur. Bu nedenle James mizaçlar arası üstünlük mücadelesinde felsefenin kendisine aykırı düşen bir “samimiyetsizlik” olduğunu belirtmektedir (James, 2019: 3-4).

yüklemektedir (Heidegger, 2002: 34). “Varlığın dili: dilin varlığı” analogileri varlık ve dilin karşılıklı ilişkisinin bir başka yorumudur. Bu ilişkide Heidegger, dili aynı zamanda kelimeleri doğuran “ağzın çiçeği”²⁸ şeklinde tasvir etmektedir. Heidegger bununla ağzı konuşmaların üretildiği yer, çiçeği de ağızdan çıkan kelimeler veya insan sesi olarak tanımlamaktadır. Heidegger bu yolla insanı dilden bağımsız olarak görmenin mümkün olmadığını bir kez daha altını çizer.

Buna karşın Rorty dile ait özel bir varlık alanını tartışma konusu yapmamakla Heidegger’den ayrılır. Çünkü Rorty için Heidegger, varlık ve dili birbirine indirgeyerek tekrar metafiziğe dönmüştür. Oysa metafizikten bağımsız olarak Rorty için dil bir insan tasarımıdır. Bu her şeyi dile indirgemek değil, aksine dili tüm olgu ve düşüncelerle ilişkili olarak görmektir. Dili kullanmanın çeşitli yolları olduğunu düşüncesine dayanan bu dil anlayışı insanın kendisini ve dünyayı dilsel formda sınırsızca tanımlamasına imkân vermektedir. Dil meselesinde Rorty, Heidegger’den dili varlığa ve geleneğe endekslemek yerine; insana uyarlamakla ayrılmakta ve daha olumsal bir çizgide yer almaktadır (Rorty, 1982: 60).

Bununla birlikte Rorty için dil; sübjektivitenin yaratıcılığından ileri gelirken, Heidegger’de varlığın kendisini *Dasein*’a açma olanağından ileri gelir. Rorty’de dil,

²⁸ Bu tıpkı Luigi Pirandello’nun *Ağzı Çiçekli Adam* tiradına benzer. Pirandello’nun: “*Bakın şuraya; çiçeğe benzeyen bir barbarlık var, gördünüz mü? Adını biliyor musunuz? Ah çok tatlı bir adı var... Karameladan daha tatlı: ‘Epitelyoma’ diyorlar, söyleyin bir daha iyi duyacaksınız tadını: Epitelyoma... Ölüm anlıyor musunuz? Ölüm geçti. Ağzımın kıyısına yapıştırdı bu çiçeği... Siz söyleyin şimdi, o zavallının istediği gibi sessizce evde oturabilir miyim, artık ben?*” (Pirandello, 2009) sözleri Heidegger’in kelimenin ağzın çiçeği olduğu yönündeki tasvirine benzemektedir. Bu benzerlik Heidegger’in şu sözleriyle anlaşılabilir: “*Söze ağzın çiçeği ve çiçeklenişi denildiğinde dilin yeryüzünün sesi gibi yükselen sesini işitiriz. Nereden? İçinde dünyanın görünür hale gelmesine neden olan söyleme (saying)’den. Ses, dünyayı her şeyde görünür hale getiren, açık olana açık, yankılanan bir araya getirme çağrısında cınlar. Sesin seslenmesi bu yüzden artık yalnızca fiziksel organların düzeninin ses vermesi değildir.*” Heidegger’in dile ilişkin bu sözleri ölümle dil arasındaki bağlantıyla da ilgilidir: “*Kendi kendisini bu tarzda yedekte tutan dil, dünyanın dört alanının söyleme’si olarak bizimle bu dörtlü dünyanın içinde ikamet eden ölümlüler olan bizimle yalnızca dile karşılık verdiğimiz için konuşabilen bizimle bağlantılıdır.*” (Heidegger, 2002: 40-41). Aslında Pirandello’nun ‘epitelyoma’sı dilin ağza konmuş bir çiçek gibi insanın ensesinde onunla bütünleşmiş bir şey olarak düşünülmesini çağırıştırabilir. Ve dil denen çiçeğin ölümle bağ kurması yalnızca ölümlü insanlara özgü bir varlık olarak dili tasvir etmenin yanı sıra insanın dil aracılığıyla ölümsüzleşmesini de simgelemektedir. Dahası dil konuşmada açığa çıktığı gibi yine konuşmada yok olur. Çünkü dilde bir ifade kullanmak başka bir ifadeyi öldürmektir. Benzer şekilde Rorty içinse dil var olduğu sürece ölüm yoktur, ölümü yenebilen tek şey dildir (Rorty, 1995: 51).

Heidegger'in “teknik” dediği şeye daha yakındır. Çünkü insani bir yaratımdır. Dil oyunları, değişen insan aktivitesinin bir ürünüdür, bu bakımından da pratik bir yaratımdır. Rorty bu görüşleriyle Derrida'nın yapıyı bozan dil etkinliği fikrine daha yakındır. Çünkü Derrida gibi Rorty de felsefi düşüncenin bir yapı etrafında dönmesi fikri yerine yapıların *yapıbozumuna* ilgi duyar. Her iki düşünür bir bakıma zihni ve yapıları susturur, insanı konuşturur (Caputo, 2002: 111-112).

Bu doğrultuda dilin ontolojik mahiyeti Rorty'nin nezdinde sorun oluşturmamaktadır. Rorty, metafizik olarak değerlendirilen problemlerin esasında metaforik söylemlerin geçişi olduğunu ya da insan pratiğini karşılayan dil-oyunu ağına ait tümcelerin hareketi olarak ifade etmenin dışında, özelde dil sorununa inmez. Dilin insanla sıkı bir ilişki kurduğu açıktır, fakat bu ilişkinin yönünün tespiti “dil mi varlığa aittir yoksa varlık mı dile aittir” sorusuyla iç içe geçmiş, cevaplanması güç bir metafizik problem haline gelmiştir. Dil, Rorty için yalnızca pragmatik hakikat görüşünün zeminini hazırlayan olumsal bir etkinlik alanıdır. Hakikati ve gerçekliği tasvir eden dilsel ifadelerin çokluğunu, aslında bunların birbiriyle olan iletişimini devam ettiren “*dil- oyunlarının açık uçluluğu*”dur (Caputo, 2002: 115).

Belirsizlik anlamındaki bu açık uçluluğu öne çıkaran Rorty, “varlık” ve “söz”ün eş anlamlılığını, sözün (diyalogun) lehine bozarak Logos'un “akıl”, “anlama yetisi”, “düşünce” gibi anlamlarını mutlak olarak görme alışkanlığının üstesinden gelmeye çalışır. Bu bakımdan felsefenin kökeni sayılabilecek Logos'u, kendi doğasına yani sese ve konuşmaya döndürmek niyetindedir.

Rorty'nin önerdiği olumsal dil görüşü, dil varlığının kendisinden ziyade, insanın dilsel ifade üretme gücüyle ilgilidir. Kültürü ayakta tutan, insanın dili kullanma becerisidir ve insan etkinliğinin gerçekleştiği alan –yazılı/sözlü- dildir. Bu bakımdan insanın kendi bilincini oluşturduğu yer yine dildir. Heideggerci manada insanın dilde

yaşaması bir bakıma bu anlama da gelebilir. Dilde yaşamak kültürü dil aracılığıyla aktarmak demektir. Dil bir bakıma tarihte kimliğini yitirmiş öz-bilinçli insana düşünsel bir kimlik ve dolayısıyla da özgürlük alanı açabilmekte, aynı zamanda yeni kültürler oluşturmaya da olanak tanıyabilmektedir. Bu nedenle dili insan varlığından ayırmak olanaklı değildir. İşte Rorty'nin (buradaki tartışmalara dâhil edilmeyen, ancak kendi yazılarında toplumsal değerleri şekillendirmekle ilgili fikirlerinde yer alan ironi ve dayanışma gibi kavramlarla²⁹) olumsuzluk fikrini, insanın toplumsallık içinde daha adaletli yaşayabilme umuduna uyarladığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla olumsuzluk fikri adaletin sözcük dağılıyla kamusal alanı paylaşır ve dahası kamusal alanda iletişim için bir araç görevi görür (Rorty, 1995a: 16).

Buna göre Rorty için böylesi bir tavır, yaşamın tüm yanlarını tek bir bakış açısına ve mutlak sözcük dağılımlarına hapsedme alışkanlığından vazgeçtiğimizizin göstergesidir. Bu durumda Rorty'nin dilin olumsuzluğu olarak adlandırdığı tavır en genel ifadeyle her alandaki özgürlüğü dile getirir:

[...] Kullandığımız çeşitli sözcük dağılımlarının dışına adım atmanın ve *olanaklı tüm* sözcük dağılımlarını, yargılamanın ve hissetmenin olanaklı tüm yollarını her nasılsa hesaba katmanın yolu olmadığı olgusu. Benim tasavvur ettiğim türden tarihselci ve nominalist bir kültür, şimdiyi bir yandan geçmişle, öte yandan ütopyacı geleceklerle bağlantılandıran anlatılarda karar kılacaktır. Daha önemlisi, bu kültür ütopyaların gerçekleştirilmesini ve başka başka ütopyaların tasavvur edilmesini sonsuz bir süreç –zaten var olan Hakikate doğru bir

²⁹ Rorty, dayanışma kavramının “insan dayanışması” olarak geleneksel felsefede özsel insanlık alanında ifade bulabileceğini savunur. Olumsuzluk üzerine yaptığı vurgu, insani yanın korunması adına “doğa”, “mutlak” gibi kavramlara karşı itirazlardan oluşur. İtirazların temelinde kavramların insani faktörlerin ortadan kaldırıp “gayri insani” bir kültür ve hegemonyacı araç yer almaktadır. Hegemonyacı zihin, tek bir biçimde konuşma içinde tüm insanlık tarihini anlamak ve hatta yargılama idealini kendisine görev biçer. Bu anlamda dayanışma kavramını açıklamanın en iyi yolunu Rorty, şu sözleriyle belirtir: “*Trenlerin akın Auschwitz’e gittiği günlerde yaşayan bir Yahudi olsaydınız, Yahudi olmayan komşularınızın sizi saklama ihtimali, Danimarka’da ya da İtalya’da, Belçika’da olduğundan daha büyük olacaktı. Bu fark genellikle, birçok Danimarkalı ve İtalyanın birçok Belçikalının yoksun olduğu bir insan dayanışması duygusu sergilediği ileri sürülerek açıklanır.*” (1995: 263-64). Bu sebeptendir ki insani olanı tekrar gün yüzüne çıkaracak olan diyalogdur, muhabbetir. Olumsuzluk anlayışı bunun olabilirliğinin denemesidir. İroniye gelince de Rorty tarafından “merkezi inançların ve arzuların olumsuzluğuyla yüzleşme” olarak tanımlanan bu kavram, tarihsel ve nominalist bakış açısıyla oynanabilecek pek çok dil-oyunu olduğunu betimlemenin ve daha da önemlisi “nihai” kabul edilen sözcük dağılımlarının olumsuzluğunu onaylamanın yoludur (Rorty, 2016b: 121-22).

yöndeşimden [convergence] ziyade, Özgürlüğün sonsuzcasına ve dallanıp budaklanan bir gerçekleştirimi- olarak görecektir (Rorty, 1995a: 19-20).

Olumsallık tavrı bakımından hakikatin bulunması yerine “yaratılması” fikri, hakikatin tümcelerimizde anlam kazandığı fikrine paralel olarak toplumsal değer yargılarımızın ve yaşam biçimlerimizin de bu olumsal duruma dayandığını gösterir. Bu nedenle dildeki görelilik, toplumsal değerlerin çoğunluğunun da garantisidir. Hakikatin “yaratıldığı” düşüncesi toplumsal ilişkilerin, normların ve tüm sözcük dağarlarının Rorty’nin ifade ettiği gibi “bir gecede değiştirilebileceğini” kanıtlanıştır. Bunun en bariz örneği de Fransız Devrimi olmuştur (Rorty, 1995a: 23).

Öyleyse olumsallık fikri epistemoloji karşısında yeni bir yöntem arayışıyla değil, toplumda tek bir bakış açısına sıkışıp kalmış doğruluk anlayışı ve değer sistemlerinin dışında başka değerler ve doğruluk taleplerinin olabileceğini göstermekle ilgilidir. Bu noktada Rorty için hermeneutik de olumsallıkla ilişkisinde geleneği aşmanın yolu olarak kullanılabilir ve dahası dil oyunlarının açık uçluluğunu ve olumsallığın kendisini de sürdürebilir. Neticede geleneğin kendisi de bir dil oyunudur (Rorty, 1982: 53). Aynı zamanda geleneğin tarihsellikte açığa çıkan ve kendi ayrıcalık talebini yaygınlaştırmaya çalışan sözcük dağarları ya da metaforik söylemler olduğu da anlaşılmaktadır.

Gelenek, metaforik söylem ise bu söylemin yorumlanması felsefenin en uzlaşmaz kabul edilen fikir ve teorilerinin birbirleriyle iletişim kurmasını sağlayacaktır. Dahası geleneğin dışında başka kimlikleri görmeye dair bir bakış açısı da sunacaktır. Dilin yolunda gelişen farklı bakış açıları *umut* olarak toplumsal değerlere, kısacası hayatın kendisine sirayet eder. Bu aynı zamanda ben-sen (Gadamerci hermeneutik çözüm bağlamında) veya kimlikler arası ilişkilerin yol açtığı epistemolojik problemlerin diyalogda çözülmesini öneren dilsel bir sorun haline gelir (Caputo, 2002: 111).

1.2.1. Ayna Metaforu ve Literalizm

Geleneksel felsefenin söylem biçiminin birbirini takip eden metaforik söylemler aracılığıyla okunması fikri, felsefi düşüncenin kendisini tarihsel anlatılar olarak görme durumuyla aslında bir iç görü durumuna da yol açar. Metaforik söylem içinde geleneksel düşüncenin epistemolojik ve metafizik problemlerle uğraşma girişimi son derece tarihsel ve bir o kadar da değişkendir. Bununla ilgili olarak Rorty, olumsallık tezi içinde felsefi soruşturmanın kendi sözcük dağarıyla oluşturulmuş problemlerini yine kendi sözcük dağarlarıyla çözmeye çalışan tarihsel bir tartışma alanı oluşturduğunu düşünmektedir. Özelde bu tarihsel tartışma, felsefi problemlerin ifade bulduğu metaforik söylem etrafında genişler. Olgusal gerçekliği, zihin nosyonu ile ele alan bu metafor *ayna*'dan başkası değildir. Bilgi problemini, gerçekliğin zihinsel koşullarının keşfiyle özdeşleştiren ayna metaforu, Aristotelesçi *theoria* yaşamını andırarak objektivizmde hayat bulmuş ve Kartezyen gelenekte kendini yetkinleştirmiştir. “Bilimsellik”, “doğruluk” ve “kesinlik” gibi kavramları merkeze alan ayna metaforu; sözcük dağarları olarak felsefi kavramsallaştırmayı “bilimin emin yolu”nda olmayı ölçüt kabul eden Kantçı felsefeye uyarlamıştır. Zihnin gerçekliğe ilişkin iç temsillerine karşılık gelerek onun özsel yansıma durumu olduğunu ifade eden ayna metaforu, her şeyden önce dilsel bir ifade olarak felsefenin modern dönemde kazandığı yapı olarak karşımıza çıkar (Rorty, 2006: 45, 51).

Aynanın Kartezyen gelenekte cilalanması, Kant'ın bilginin doğru ve sağlam temellerini zihinsel kategorilere bağlaması neticesinde literalleşmiş yani yaygınlık kazanmış söylem haline gelir. Dahası aynavari öz, katı bilimselliğin de ölçütü yani bir bakıma doğru bilginin mutlak ölçütü haline de gelmiştir. Rorty için bir metafor olarak ayna, gerçekliği olduğu gibi yansıtan bilgi idealini temsil etmektedir. Esasında zihnin aynavari özü, kavram olarak da Skolastik dönemin entelektüel ruhuna atıfta bulunur (Rorty, 2006: 51-52).

Bu bağlamda ayna, Platon'un bilgi anlayışını ifade eden metafor olarak "mimari"ye de benzer. Mimari metafor olarak –neredeyse felsefenin başlangıcından bu yana- sağlam temeller üzerine kurulu bilginin inşası için "arkitektonik"³⁰ işlevi görmüştür (Karatani, 2010: 34-35). Fakat yine metaforik söylem olarak anlamda yol açtığı ikilemde de biçimselliği tersine çeviren ayrıcalıklı dil paradigmasının söylemlerini yapıbozuma uğratma girişimi olarak anlaşılır (Karatani, 2010: 54). Buna göre metaforik söylem anlamı parçalaması nedeniyle paradoksal bir işleve sahiptir.

Bu yönüyle ayna metaforu, ayrıcalıklı kabul edilen zihnin iç yaşantılarının konumunu sarsmakta, dahası zihne dair alternatif bir okuma sunmaktadır. Metafor olarak mimari de hem Antik Yunan'daki mutlak bilgiye, *episteme* 'ye giden yolu temsil etmekte ve hem paradoksal olarak mutlak bilgi anlayışını kendisiyle yüzleşmeye terk etmektedir (Karatani, 2010: 17). Bu yönüyle özelde mimari ve ayna metaforu, genelde ise metaforik dil kullanımının alternatif okuma biçimleri olduğu görülür.³¹

Bir okuma türü olarak ayna metaforu, Antik Yunan'dan bu yana, keşfedilmeyi bekleyen hakikat anlayışının analitik dil geleneğiyle birlikte sürüp giden tarihinin de eleştirisidir. Platon ile özlerin bilgiye temel teşkil ettiği felsefi söylemden analizci dil mantığına uzanan tarihsel süreçte felsefe aynı zamanda ayna metaforunun tarihi olarak karşımıza çıkar (Kaya, 2006: xxvı). Bu açıdan geleneğin tarihi incelendiğinde şu sonuç ortaya çıkar: "*Aynayı kendi içinde incelemeye kalkıştığımızda, sonuçta keşfedeceğimiz onun üzerindeki şeylerden ibarettir. Şeyleri kavramak istediğimizde de, elimize sonuçta*

³⁰ Yunanca *arche* "köken", "ilke" ve *tecton* "zanaatçı" anlamında köken inşa eden ya da köken zanaatçısı demektir.

³¹ Bu tip eleştirel okuma yöntemi, De Man'ın sıklıkla sözünü ettiği alegorik okuma türüne oldukça yakındır. De Man, *Okuma Alegorileri* 'nde ele aldığı okuma biçimini var olan standart okuma türlerine karşı bir itiraz olarak görür. De Man'ın sözünü ettiği okuma biçimi, figüratif dilin yorumlanmasıyla ilgilidir. Yani oldukça retoriktir. Bu nedenle okuma, başlı başına alegorilerden yararlanması sebebiyle sınırsız ve metaforiktir. Edebî, siyasi, bilimsel veya gündelik fark etmeksizin bütün diller çeşitli söz sanatları ve retorikten oluşmaktadır. Dolayısıyla herhangi bir metni okuma, metnin tekrar tekrar yorumlandığı retorik (alegorik) bir okuma olacaktır (Çıraklı, 2008: xv-xviii). Bu alternatif okuma biçiminde eleştiri de sınırsız bir etkinlik olarak okumanın metaforu olur.

aynadan başka bir şey geçmez. En genel açıdan bakıldığında, düşünce tarihi denen şey budur işte” (Nietzsche’den aktaran Megill, 2012: 9).

Kendisiyle tarihsel olarak karşılaştığımız bu söylem biçimi, “Descartes-Locke-Kantçı” bilginin izini takip etmektedir. Oysa metaforun işlevi gereği, bu düşünce izleği (bilginin mutlak bir temele bağlanması gerektiği) sözcük dağarlarından ve dolayısıyla da metaforik söylemlerden biridir. Rorty’ye göre eğer felsefede etkisini sürdüren epistemolojik temel argümanının metaforik yönden bir okuması yapılırsa, bu düşüncenin hem dille olan tarihsel ilişkisi açığa çıkar hem de (bu düşünceye bağlı olarak da) felsefede hiçbir problemin veya ayrımın mutlak olmadığı fark edilir. Bu anlamda metaforik söylem olanağı, epistemolojik temel argümanın da felsefede mutlak bir yerinin olmadığını gösterir. Rorty’nin düşüncesinde olumsuzluk ve pratik hakikat görüşü ile sorgulanan epistemolojik temel nosyonu, metaforik söylem aracılığıyla yeniden tasarlanabilir. Sonraki bölümde, metaforik söylem olanaklarıyla epistemolojik temel nosyonunun reddine varan radikal eleştirinin doğruluk problemini hangi yönlerden yeniden şekillendirildiği tartışılacaktır. Rorty, hermeneutik yorumla buluşan dilsel pratiklerin epistemolojik temel nosyonunu gerektirmeyen yeni bir kültürel etkinlik inşa edebildiğini tartışır. Söz konusu yeni bölümde Rorty’nin bu kültürel etkinliğin içeriğine yönelik değerlendirmeleri ele alınacaktır.

1.2.2. Metaforik Söylem Aracılığıyla Epistemolojik Temel Eleştirisi

Önceki bölümde, Rorty’nin geleneksel düşüncenin bilgi problemini tasvir eden tarihsel sözcük dağarlarından biri olarak değerlendirdiği *ayna* imgesinin metaforik açıdan hakikate ve doğruluğa ilişkin kavramsal şemayı, üzerinde uzlaşılan felsefi jargona dönüştürmesini inceledik. Rorty açısından bu jargona ait kavramsal şemanın içeriği şöyle tarif edilebilir: Kökeninde Antik Yunan hakikat arayışının yer aldığı bilgi teorisi inşası

veya “Descartes-Locke-Kant” teorileri üçgeninde iç mekân (zihin) ve dış mekân (nesne) sorununun anlam teorisine uyarlanması. Geleneksel felsefeyi oluşturan söylem daha da güçlenerek Modern çağa uygun şekilde, merkezde epistemolojik kesinlik problemini konumlandıran yapıya dönüşmüştür. Geleneksel düşüncenin Modern olanla buluştuğu jargonda doğruluk problemi bilginin ölçütü olarak anlama yetimizin ortaya koyduğu standartlarla kendisini yetkinleştirmiştir:

Düşüncelerimizi başka şeylerin araştırılmasına yönlendirmede büyük avantaj sağladığını ve anlama yetimizin hangi tür nesnelerle ilgilenmeye uygun hangileriyle ilgilenmeye uygun olmadığını görmemize imkân sağladığını karışık bir şekilde düşünmek suretiyle yaptı. Neyi bilebileceğimiz ve zihnimizin nasıl işlediğini inceleyerek nasıl daha iyi bilebileceğimiz konusunda bu daha fazla şey öğrenme projesi son tahlilde epistemoloji adıyla vaftiz edildi (Rorty, 2006: 145).

Epistemolojinin ayrıcalık söyleminde Descartes’ın payı önemlidir. Descartes zihni ayrıcalıklı konuma yerleştirerek skolastik problemleri epistemolojik problemlerle değiştirmiştir. Bu bakımdan aslında Rorty için felsefeyi “gerçek” değerine ulaştırmıştır (Rorty, 2006: 268). Her ne kadar Rorty, epistemolojinin Descartes tarafından değerine kavuştuğunu belirtse de felsefenin tek meşru etkinliğinin epistemoloji olduğu düşünülmemelidir. Yine de Descartes’ın *cogito*’sunun önemini Rorty adına bir kez daha vurgulayacak olursak, şüphesiz ki bu katkının Descartesçı felsefede “epistemolojik dönüş”ü başlatmasına karşılık geldiği anlaşılabacaktır:

Yine de Descartes’a atfedildiği gibi, bilginin kesinliğini mutlak benliğin açık ve seçik ideleri üzerinde aramak başlı başına Descartes’ın başlattığı bir şey değildi. Sokrates’ten beri gerçekliği zihnin içine bakarak bulmak her filozofun başvurduğu kesin bir yöntemdi. Fakat Descartesçı *cogito*’nun önemi, benlik bilincinin idelerinin karşısına dış gerçekliğin de bir bilinç durumu olarak ortaya konmasıydı ve bu iki bilinç arasındaki uylaşım veya istikrarın bilginin temeli olarak açığa çıkmasıydı. Bu şekilde Descartes “epistemolojik dönüş”ü gerçekleştirmişti (Rorty, 2006: 147).

Şu durumda epistemolojinin ortaya çıkışı, Kartezyen kanıtların a priori idelerle birleştirilmesi sonucu, doğruluk ölçütlerinin anlama yetimizin işlemlerine bağlanması ve bu sayede epistemolojinin de kendini yetkinleştirmesi kaçınılmaz olmuştur. Descartes’tan

sonra epistemolojinin değeri kazanmasında şüphesiz Kant'ın payı, diğerlerinden ayrıdır. Rorty'nin aktardığına göre Kant epistemolojiyi akademik bir uğraş haline getirdi ve ona bu yolla bir saygınlık kazandırdı. Rorty'nin ifadeleriyle Kant epistemolojiyi “masa başı bir disiplin” (Rorty, 2006: 146) haline getirerek kendinden önceki felsefenin duyum ve kavramlarını birbirine indirme mücadelesine de bir son vermişti. Genel olarak Kant, “bir şeyin neliğini bilme” yönündeki Aristotelesçi bilgi modelinden, bir şeyin kendisini bilme yönündeki bilgi modeline geçmiş, fakat bu geçişi bilginin önermelerle ilişkisi yerine nesnelerle olan ilgisini sürdüren Kartezyen temayı sürdürerek sağlamıştı. Rorty'ye göre, eğer Kant, bu temayı takip etmek yerine önermeler arası ilişkiyi incelemiş olsaydı kendisinden sonraki felsefe paradigması farklı yönde gelişebilirdi. Oysa Kant önermelerin doğruluk değerini tartışmak yerine iç mekândaki temsillere bağlı kaldı (Rorty, 2006: 155-57). Bu nedenle felsefe adına bilgi teorisi ortaya koyan epistemoloji jargonunu bir disiplin şeklinde meşrulaştırmış oldu. Böylece Modern felsefe de, epistemolojiyi Kant'ın aşkınsal kurucu ego nosyonu vasıtasıyla tam yetkinliğine ulaştırdı. Modern felsefenin argümanı şuydu: İnsan anlığı (zihnin aynavari özü) hakikate giden yolda ihtiyaç duyulan kavramsal şemayı vermeye muktedir bir alandır. Bunun için dile ihtiyacı yoktur, aksine dil yalnızca bu şemaya uymak zorunda kalan araçtır.

Buna karşın olumsal dil durumunun söylemi ise şudur: Felsefeye ait her türlü problem ve ayrım modası geçmiş/geçecek tarihsel bir jargondur. Dolayısıyla da metaforiktir. Bu nedenle Rorty epistemoloji paradigmasına alternatif başka bir paradigma ya da yeni bir bilgi teorisi ortaya atmaktan ziyade diğer tüm söylemler gibi, tüm felsefi problemleri dil-oyunu olarak değerlendirir. Yapılması gereken mutlak temel veya teoriler peşinde koşmak yerine bunları üreten sözcük dağarlarının izini sürmektir:

Etrafımızda *bir yerde gerçek*, çözülemez felsefi bir problem olması *gerektiğini* düşünmemizi sağlayan sezgilere nasıl ulaştığımızı anlamak durumundaysak, modern jargonumuzu bir tarafa bırakmalı ve kitapları

bize bu sezgileri veren filozofların vokabüleri **[sözcük dağarları]**³² içinde düşünmeliyiz. Wittgensteinci görüşüme göre, bir sezgi asla bir dil oyununa aşinalıktan daha az ya da daha fazla bir şey değildir; bu yüzden sezgilerimizin kaynağını keşfetmek için kendimizi oynarken bulduğumuz felsefi-dil oyununun tarihini yeniden yaşamalıyız (Rorty, 2006: 42).

Rorty, Wittgensteinci dil-oyunu pratiğindeki gibi gerçekliğin ‘olduğu’ gibi yansıtıldığı mutlak veya ideal bir dil olmadığını savunur. Mutlak dil yoksa çokça dil oyunu vardır. Pragmatist bakış açısına göre Rorty, gerçeklik ilişkilerini olumsal şekilde tesis eden pratik dil kullanımına odaklanır. Epistemolojiye ait söylemlerin dil-oyununa bağlı olduğu düşünüldüğünde tıpkı mutlak dilin olanaksızlığı gibi tam ve kusursuz bilgi idealini yansıtan mutlaklık savlarının da anlamsız olduğu görülecektir. Bu bakımdan epistemolojik ölçütlere bağlı mutlak bilgi ideali kelimenin tam anlamıyla bir ideal olarak ulaşılması güç Platoncu idealar dünyasında kalır. Gerçekte bu dünyanın ne ideal dili vardır, ne de keşfedilmeyi bekleyen hakikati!

Buna göre, Modern felsefede epistemolojinin otoritesini ayrıcalıklı zihin nosyonunda yetkinleştirmesinden bu yana yaşam, ahlak, etik ve dilin kendisi de tamamen hakikatin keşfine odaklanmakla sıkışıp kalmıştır. Bu yüzden tüm dünyanın kendisi ve yaşam, önceden belirlenen bir dil algısı içine hapsolmuş durumdadır. Yapılması gereken, felsefeye özgün değerini unutturan ayrıcalıklı temsil fikrinden vazgeçmek; diğer deyişle ayrıcalıklı ideal dili “tedavi” altına almaktır (Rorty, 2006: 218).

Tedavi düşüncesi felsefenin yeni bir kavramsal şema ihtiyacına karşılık vermesi beklenen yeni bir sözcük dağarına geçme teşebbüsüdür. Geleneksel felsefeyi “tedavi” altına alma teşebbüsü, dilin metaforik kullanımına ait yeni bir okuma biçimiyle de eş anlamlı olarak düşünülebilir.

³² Bold yazılar bana aittir.

Sonuçta Rorty için aynavari temelde işleyen epistemolojik model söylemi, yalnızca bilgiyi değil, temelde tüm yaşamı ve kültür alanını etkisi altına almış ve modası geçmeye yüz tutmuş bir söylemdir. Bu söylemi dilin olanaklarına açmak insani-kültürel bir pratik alanını onaylamak anlamına gelir. Bu kültürel ortam çeşitli kimlik ve dilsel pratiklerin bir arada bulunduğu dayanışma halidir. Rorty'nin dayanışma fikri, epistemolojik boyuta sahip şüpheci tutumla bir arada yer alır. Bilgi probleminin kültürel alana açıldığı empirik noktada insana düşen, çağının sözcük dağarlarını onaylamaktır. Çünkü bir kez yeni bir sözcük dağarı ya da imgeleme düştüğünde eskisini bu söylem biçimiyle düşünmek kaçınılmazdır. Fakat eski ile yeni arasındaki ilişki, yeniden belirtmelidir ki indirgemeci ya da birbirini yok edici bir diyalektiğe bağlı olmamalıdır. En azından Rorty'nin topyavari dayanışma fikrinde sözcük dağarlarının etkileşimi kültürlerin ve dillerin bir arada yaşama umudunu güçlendirir niteliktedir.

Rorty'nin dayanışma kavramı, daha sonra epistemolojik temellerin zorunluluğu fikri terk edildiğinde yaşanılan düşünsel krizin aşılmasına yönelik bir çözüm olarak yeniden ele alınarak detaylandırılacaktır. Bir sonraki bölümde ise, bilginin mutlak koşulu kabul edilen epistemolojik temel nosyonundan vazgeçildiğinde ortaya çıkan düşünsel krizin değerlendirilmesi ve Rorty'nin bu krizin aşılmasına dair nerileri yer alacaktır.

1.2.3. Epistemolojide Kriz

Bir söylem biçimi terk edildiğinde geriye kalan nedir? Rorty, bu sorunun epistemoloji özelinde farklı muhalif paradigmaların ortaya çıkmasıyla cevaplandığını belirtir. Bu muhalif paradigmalar da kendilerinden önceki paradigmalar gibi kendi kavramsal şemalarının ortaya koyduğu olgusal ve kültürel ihtiyaı karşılayan sözcük dağarları, diğer deyişle felsefe tarihindeki dilsel mutasyonlardır. Bu sorunun yanıtı, tek başına dil felsefesiyle aranamaz. Aksi takdirde bu yeniden bir söylem biçiminin merkeze

alınması olurdu. Nitekim Rorty için dil felsefesinin problemleri pragmatizm-idealizm veya idealizm-realizm arasındaki ayrımları sürdüren zorunlu bağları korumaktadır. Bir söylem biçimi olarak dil felsefesinin problemleri de üstünlüğü olmayan iddialardan oluşmaktadır:

“Doğru”, “iyi” ya da “kırmızı” gibi kelimelerin kullanılması için bildik standartlardan daha yüce standartların olup olmadığı konusunda verilecek karar görebildiğim kadarıyla tartışmalı bir mesele değildir. Ancak, bunun realistler ile pragmatistler arasındaki yegâne mesele olduğundan kuşkuluyum ve dil felsefesinin bize ilgi çekici herhangi bir yeni tartışma noktası sunmayacağından da bir o kadar eminim (Rorty, 2006: 317).

Anlaşılan odur ki Rorty’nin amacı, epistemolojinin karşısına yeni bir merkezi yapı yerleştirmek veya dil felsefesi yapmak değildir. Söylem biçimleri arasında birbirinin halefi olabilecek herhangi dilsel veya epistemolojik bir kanıt söz konusu değildir. Felsefenin epistemoloji ve epistemolojinin de gerçek felsefe olduğu yönündeki geleneksel kavrayışa ilişkin ontolojik kanıt yetersizliği, bir teori boşluğundan çok sözcük dağarlarının oluşturduğu dilsel bir boşluktur ve bu nedenle de her şeyden önce kültürelidir. Dolayısıyla epistemolojik temel problemi teorileşmenin ötesinde kültürel nosyonlarla iç içe geçmiş çok yönlü bir problemdir (Rorty, 2006: 322).

Postmodern bilgi durumuna işaret eden bu problem, kabaca bilimsel bilginin ve nesnel ölçütlerin sonlu sözcük dağarlarına bağlı olduğuna dikkat çeker (Best & Kellner, 2011: 201-205). Düşünce tarihinin bir parçası olan bu durum, Foucault’nun düşünce tarihinin işleyişi hakkındaki görüşlerine de benzer. Foucault’nun düşünce tarihi (history of thoughts) ile fikir tarihi (history of ideas) arasında yaptığı ayrım göz önünde bulundurulduğunda, fikirler tarihinin kavramlarının, başlangıcından bu yana geçirdiği gelişim evrelerini de takip ederek oluşturduğu bağlam içinde çözümlendiği görülür. Buna karşın düşünce tarihi (history of thoughts) krize girmiş bir olgu olarak bilimsel bilginin güvenilirliği ve felsefedeki karşılığıyla nesnel ölçüt arayışını çözümler. Öyleyse Foucault’nun kendisini düşünce tarihçisi olarak görmesi gibi Rorty de bir düşünce

tarihçisidir. Çünkü nesnel ölçüt aramanın yol açtığı hakikat krizini tanımlar ve çözümler. Neticede düşünce tarihi, Foucault'nun ifade ettiği şekliyle -Rorty için de böyle olduğunu söylemek mümkündür- krizleri çözmenin değil, dilsel olarak ifşa etmenin tarihidir:

Düşünce tarihi ise sorgusuz sualsiz kabul edilen, aşına görülen ve “sessiz” kalan, tartışmaların dışında bırakılan ve bir sorunsal teşkil etmeyen bir deneyim alanının ya da pratikler kümesinin nasıl olup da bir sorun haline geldiğini, konuşma ve tartışmalara yol açtığını, yeni tepkileri kışkırttığını ve daha önce sessiz kalmış olan davranışlarda, alışkanlıklarda pratiklerde ya da kurumlarda bir krize yol açtığını çözümler (Foucault, 2017: 64).

Rorty ve Foucault arasındaki benzerliğin yanı sıra Rorty, düşünce tarihini Foucault'dan farklı şekilde okur. Foucault düşünce tarihini, sahip olma biçimlerinin (delilik, suç, cinsellik vb.) yol açtığı krizlerin tarihi olarak görürken (2017: 65), Rorty açısından düşünce tarihi sözcük dağarlarının birbirini ikame ettiği dilsel pratiklerin tarihidir. Neticede bu ayrım, Rorty açısından felsefenin “başka şekilde konuşalım!” demenin yol açtığı düşünsel kopuş olanaklarını taşımaktadır.

Düşünce tarihi dilin alanına yerleştirildiğinde, düşünsel kopuşların ardından geriye şu soru kalır: hakikate ulaşma ideali ortadan kalktığında bilginin özünde nasıl bir değişiklik olur? Örneğin bu soru Lyotard tarafından, üst anlatılar ortadan kalktığında bilginin endüstrileşmiş bir meta haline geldiği ve bundan böyle pragmatik öğelerle belirlendiği şeklinde cevaplanır. Lyotard için de bu değişiklik söylem olanaklarını çoğaltan dil pratiğiyle yakından ilgilidir. Bilginin meşruiyet ilkeleri ile dil kullanımı arasında paralellik vardır. Bu noktada hesaplaşmamız gereken, bilginin ve kültürlerin yaşadığı kimlik bunalımıdır. Çünkü tüm bilgi iddialarının dilsel anlatı araçlarıyla işlerlik kazandığı yönündeki dilsel değişimden, bilginin doğruluk değerinin de etkileneceği açıktır. Lyotard mevcut bilgi durumu ve bilime ait söylemlerin değişmesi gerektiğini söylerken (2014: 75-77) ayna imgesinin yansıttığı “tam ve kusursuz” bilgi idealine ait sözcük dağarlarını terk etmemiz gerektiğini ifade eden Rorty'le aynı çizgidedir. Bilginin kazandığı yeni içerikte dil düşünsel etkinliğin merkezinde olacaktır.

Paul Feyerabend ise bilginin ölçütleri konusunda özgür toplumun özellikleriyle analoji kurarak dilin dünyayla kurduğu bağlamsal ilişkiyi düşünmektedir. Nasıl ki özgür toplum idealinde tüm değerler eşit şekilde onay görmekteyse yani “tüm geleneklere eşit haklar verilmişse” bunun gibi bilginin de özgürlüğe kavuşması, ölçütlerin olumsal ve göreceli şekilde dile bağlandığı noktaların açığa çıkarılmasıyla mümkün olmaktadır (2011: 23-24). Böylelikle bilginin ölçütü, kuramsal dizgelerin yanı sıra Kuhn’un göstermiş olduğu gibi ‘kültürel bağlamlar’ ile Wittgensteinci yaşam biçimlerinin birlikteliği olarak kabul edilebilir. Bilginin niteliği de bu durumda toplumsal aşamada kabul gören dil kullanımları üzerindeki uzlaşıyla ilgili olur.

Bu noktada Protagoras’ın “insan her şeyin ölçüsüdür.” savını tekrar hatırlayacak olursak insanın bilginin ölçütü olarak kabul edilmesiyle bilgi üzerindeki iletişim ortamının kastedildiği düşünülebilir. Bilginin ölçütünün insani paya sahip bir uzlaşım pratiği olması, pratikte bilgiyi, tercih edilen dil kullanımına bağlamaktadır. Bu bakımdan Rorty, Feyerabend ve Lyotard gibi düşünürlerin, varlığın yasalarını kültürel kavrayışlarla değiştirmekle Protagoras’ın bıraktığı düşünsel mirası sürdürdüğü görülür.

Dahası Wittgensteinci dil-oyunu temasına uygun biçimde, bilgi söylem biçimleri arasındaki uzlaşım durumu olarak karşımıza çıkar. Yolu dilden geçen bilgi durumunda meşruiyet sorunu kuramların doğruluğuna/yanlışlığına göre değil, bilginin ölçütlerini bilgi iddialarıyla uyumlu olarak tasvir etmekle aşılar (Lyotard, 2014: 57).

Ricoeur’ün ifade ettiği şekilde tüm felsefi soruşturmanın birleştiği alanın dil olması, bilginin özünü metodolojik bir problem olmanın ötesinde kültürel nosyonlara bağlar. Ricoeur’e göre bilginin kültür ortamına uyumlu olduğu çağdaş felsefi soruşturmalar (Wittgenstein’in soruşturması, Heidegger’in ontoloji çalışması ve diğer insan bilimleri çalışmaları gibi) dil alanında toplanmış durumdadır. Bu bakımdan dilsel alandaki soruşturmalar aynı zamanda insanın ürettiği çok yönlü bir betimleme ilişkisi

ağını kapsayacak yeni bir dil felsefesi arayışına da neden olmuştur. Dilin da her alanda yer alıp insan söylemini parçalıyor olması bir yandan, yeni bir dil felsefesini gerekli kılarken diğer yandan da, felsefi diyalogun insani söyleme bağı olduğunu ortaya koyan çok yönlü bir dil arayışına sebep olmuştur. İşte bu nokta yeni bir anlayışla felsefi soruşturmanın dolaylı veya doğrudan dile yöneldiği andır (Ricoeur, 2007a: 17-18).

Bu bağlamda dile dönüş, teknik anlamının dışında felsefi soruşturmanın dil alanında birleştiği diyalog durumunu da ortaya koymaktadır. Görüldüğü gibi dile dönüş hareketi, diyalogun hem felsefede hem de insan bilimlerinin yöntem arayışlarında dil kullanımının canlı tutulmasının bir yoludur. Felsefenin “bilgelik sevgisi” niteliğini sürdürmesi, onun sistematik açıklama modellerine indirgemesinin ötesinde söylemlerini devam ettirecek sohbe bağlanmasıyla ilgilidir.

Rorty tarafından sohbetin canlılığı, epistemolojik argümanlar terk edildiğinde yaşanan krizden çıkış yolu sunar. Bilginin mutlak epistemolojik temellere sahip olduğu yönündeki felsefi alışkanlıktan vazgeçmenin yolu, geçmişteki sözcük dağarlarını incelemek, deyim yerindeyse felsefenin sesine kulak vermek ve yeni sözcük dağarlarına yer açmaktır. Ancak bu sayede düşüncede tartışma ortamı oluşabilir. Felsefe bu bakımdan sohbe dayalı kültürel bir ortam, fikir alışverişi olan bir sestir:

Felsefe daha çok kültürel bir tür; diyalektik zorunluluğun değil, sohbe/söyleşide bir yerlerde oluşan çeşitli şeylerin (yani bilim, Fransız Devrimi, modern roman) ya da belki de başka güçlerin sonucu olarak belirli zamandaki şu temadan çok bu tema etrafında odaklanan (Micheal Oakeshott’un ifadesini kullanmak gerekirse) “insanlığın sohbeti içindeki bir ses”tir (Rorty, 2006: 270).

Felsefenin sesine kulak verdiğimizde artık “bilgi nedir?” sorusunu sağduyuyu aşan zihinsel özlerde aramanın hiçbir yararı kalmaz. Bunun yerine meseleye Wittgensteinci açıdan baktığımız takdirde felsefenin, sağduyuya bağı dil oyununu takip eden kültürel bir etkinlik olduğu anlaşılır.

Bu açıdan dil, doğruluk ve kültürü tarihsel olarak bir arada gören Rorty, dili de zamanla kullanımına aşına olduğumuz sözcük dağarlarının yitip gittiği ve tekrar yenilerinin oluştuğu bağlamsal bir ortam olarak görme eğilimindedir (Rorty, 2006: 41). Böylece metaforik dil kullanımı düşünce tarihinin kavramsal şemalarını oluşturur. Bu süreci kavrayabilmek için Rorty literal olan ile metaforik olan arasındaki ayrıma bakar. Ancak bu ayrımı iki anlam türü arasındaki fark olarak yorumlamak yerine Rorty, düşüncelere ses getirmiş izlerin tanınmış olanları ile tanınmış olmayanları arasındaki başkalık olarak nitelendirmektedir. Bu bakımdan düşünceye ait seslerin literal olanları hâlihazırda kullanımda olan eski teorileri ifade ederken metaforik olanlar yeni teorilere karşılık gelir (Rorty, 1995a: 43). Rorty'nin buradaki iddiası açıkça şudur: Dünyanın, yeni teorileri temsil eden söylemler arasında seçim yapmayı dayatan zorunlu ölçütler içermediği, aksine seçim yapma zorunluluğunun ortadan kalkması gerektiğidir. Yeni teoriler olarak metaforik söylemler, dilin dışında kalan olgularla değil, birbirleriyle karşılaştırılabilirler (Rorty, 1995a: 47).

Dünyanın dili ile mutlak bilginin nesnel özlerini koruma noktasında geleneksel düşünceler içinde en yetkin ve belki de terk edilmesi en güç olanı mutlaklık arayışını evrenselleştiren Platoncu idealar teorisidir. Fakat bu teorinin aşılmasındaki en büyük güçlük kavramsal şemasının gerçeklikle kurduğu ilişkidir (Rorty, 2006: 317). Bu güçlüğü farkında olan Rorty, sohbet olarak gördüğü felsefede, doğruluğun aşkınsal kavramlarda değil, özneler arası iletişimde tesis edildiğini söyler (Kaya, 2006: xxxv). Bu yolla Platoncu teorinin de metaforik bir söylem olduğunu ima eder.

Öyleyse hakikatin felsefi sohbette anlam kazandığını ileri süren Rortyci dil kavrayışı, dilin sahip olduğu tek amacın gerçekliği temsil etme olmadığına bir kez daha vurgu yapar. Bunu yaparken de gerçekliğe ait tüm tasvirlerin başka tasvirlerle “görelî” olduğunu iddia eder. Rorty, deneyimle ilgili olan bu “görelî” durumu, dünyayla arasında

zorunlu bağlantılar kuran bilgi teorisinin yerine yerleştirir. Göreli durumda yer alan filozof da farklı biçimde göreli konuşmaktadır:

Anlamanın aynılığı, objektiviteyi ve doğruluğu bir kavram şemasına göre rölative etmenin tümüyle meşru olduğu anlayışı, yeni bir kavramsal şemayı benimsemenin ne zaman ve niçin rasyonel olduğunu bilmenin bazı kriterleri var olduğu sürece, baştan çıkarıcı bir anlayıştı. Çünkü bu durumda, rasyonalitenin gardıyanı filozof, size söylemek istediğiniz şeyi söyleyen birinden ziyade farklı bir şey söylemeye başladığınız zaman sizinle konuşan biri haline geliyordu. Fakat filozofun geleneksel rolünü bu muhafaza etme teşebbüsü mahkûm etmiştir. “Dile dönüşün” başlangıcından bu yana filozof, kavramları kelimelerin anlamını bildiği için bilen ve bu yüzden çalışmaları empirik olanı aşan bir insan olarak tarif edilmiştir (Rorty, 2006: 277- 278).

Rorty için dildeki göreliliğin ³³ önündeki en büyük engel uzunca bir süre izlenen Kantçı “bilimin emin yolunda olma” çabası ve doğru bilginin koşullarını bulma projesi olmuştur. Rorty, bir süre sonra tıkanan mutlaklık çabalarının tam da Descartes’ın epistemolojik dönüş hareketinin Kant’la yetkinleştiği yerde krize dönüştüğünü bildirmektedir. Ona göre Descartesçı epistemolojik dönüş hareketi, bilince tanıdığı mutlak ayrıcalık yüzünden dış dünya ile arasına büyük bir sınır çizer. Bu yüzden de kriz âni kaçınılmaz olmuştur. Kriz anıyla ilgili olarak bilinmesi gereken bir husus vardır: o da,

³³ XX. yüzyılda karşımıza çıkan dilsel görelilik fikri, yalnızca felsefi bir proje değildi. Dilbilim çalışmalarında da bu projelerin uzantılarını görmek mümkündür. Amerikan dilbilimci Edward Sapir ve öğrencisi Benjamin Lee Whorf’un çalışmalarında yer alan dilsel görelilik fikrinin ortaya çıkmasında egzotik dillerin gramer yapıları etkili olmuştur. Bu zamanlara denk gelen Russell ve Wittgenstein’in felsefi dil analizi felsefedeki metafizik zehirlenmenin panzehri olarak felsefenin rehabilite edilmesinden söz ediyor ve bu şekilde dilin felsefe üzerindeki etkisini mantıksallaştırmaya çalışıyordu. Özellikle Sapir, dilin felsefi problem üzerindeki etkisinden hareketle dilsel ifade biçimlerinin ve pratiklerin dünyayı anlamlandırma ve ona uyum sağlama çabamızla ilişkili olduğunu dilbilimsel açıdan ortaya koymaya çalıştı. Dilbilimsel olarak ortaya çıkan tablo şuydu: Kavramların göreliliği düşünce tarzlarının göreliliği demektir. Fakat bu tablo felsefi savlardan farklı olarak somut ve karşılaştırmalı verilere ihtiyaç duymaktadır. Genel olarak XVIII. yüzyılda egzotik dillerin gramerleri üzerinde yapılan çalışmalardan elde edilen bulgularla dilsel görelilik fikrine ulaşılmıştır. Bu fikir, filozof, dilbilimci, reformist Wilhelm von Humboldt ulaştığı sonuçlardan da etkilendi. Humboldt: “*Diller arasındaki farklılık yalnızca seslerde ve işaretlerde değildir, aynı zamanda dünya görüşlerindedir. Bütün dil incelemelerinin sebebi ve nihai hedefi burada bulunur.*” düşüncesini ortaya koyarak dilin yalnızca işaretlerden oluşan bir sistem olmadığını aynı zamanda dilin kültürel bir olgu olarak insan yaşamına uyum sağladığı sonucuna vardı (Deutscher, 2015: 133-36). Fakat bu sonuçlar Rorty’nin olumsuz dil düşüncesinden ve pragmatik hakikat görüşünden teorik olarak farklıdır. Sapir’in etkilenmiş olduğu dilsel görelilik daha ziyade Russell ve ilk dönem Wittgenstein çalışmalarında karşımıza çıkan mantıksal analizle dil ve felsefi problemler arasındaki ilgide yer alır. Oysa Rorty, Heidegger ve Deweyci yoldan giderek bir dili konuşmanın yaşam biçimi tasavvur etmek anlamına geldiğini dile getiren Wittgenstein’in ikinci dönem görüşlerine yakındır. Aslında Rorty’nin pragmatist hakikat anlayışının altında yatan, dile düşen payın hakikat unsurlarının tarihsellik içinde çeşitli dilsel araçlarla tekrar tekrar karşımıza çıkmasıdır.

Rorty'nin epistemolojideki kriz anına yaptığı vurguyu tersine çevirerek dile vurgu yapıyor olmasının yol açtığı paradokstur. Bu paradoksa göre, Rorty temelci düşüncelerin mutlaklığını eleştirirken kendisi dil hakkındaki bir mutlaklıktan söz ediyor gibi görünür. Bu durum, çoğu zaman Rorty'nin dili mutlaklaştırdığı şeklindeki eleştirilere de kapı açar. Rorty epistemolojik krize çözüm olarak sunduğu olumsal dil durumunu, tekbenci bir dil düzeyinde ele alıyor gibi görünür (Karatani, 2010: 172-73). Oysaki Rorty, hakikat fikrini dil düzeyinde tartışırken bunu dili merkeze alacak ya da dili kutsallaştıracak zorunlu temel ve bağlardan mümkün olduğunca kaçınarak yapar. Onun olumsal felsefesi, epistemolojinin karşısına dili koyma amacı taşımaz (Anlı, 2012: 168).

Bu doğrultuda dile, gerçekliğin zihinde tam ve kusursuz şekilde temsil edilmesi işlevini yükleyen Descartesçi epistemolojik gelenek, kendi yol açtığı krize karşı direnç geliştirmiştir. Bu yüzden de kendisine ait sözcük dağarlarının bağlamsallığını göz ardı etmiştir. Epistemolojik kriz metaforik olarak okunduğunda hakikate ilişkin dil- oyunu ile merkezi temeller arasında ironik bir ayrım vardır. Buradaki ayrım, bilgideki mimar figürü ile mimari etkinlik arasındadır. Mimar figürü post yapısalcı düşüncede öznenin kendi bilincini inşa etmesi anlamına gelen bir kendilik bilinci üretimini ifade eder. Buna karşın özellikle Platoncu bilgi inşasına karşılık gelen mimari etkinlik ise metafor olarak doğru bilginin temellerinin inşa edilmesine odaklanmakta ve mimarın kendisini bilgi inşasının dışında tutmaktadır. Bu bakımdan Platoncu mimari yaratım ile mimarın kendisine dair post yapısalcı inşa analogisi bir paradokstur (Rorty, 2006: 86).

Bu paradoks, felsefenin mimari yaratımın matematiksel kesinlikle teminat altına alındığından bu yana vardır. Matematiksel kesinlik zihne ait nesnel özlerin peşine düştüğü için zihnin aynavari özünün başka bir ifadesidir. Oysa dil varlığının özneye iç içe geçen hareket sahası, özne olarak mimari bağlamın dışında tutmaz (Karatani, 2010: 154).

Rorty için de bu paradoks, söylemler arasında geçerlidir. Ona göre, genel olarak dilde yeni bir kavram şemasının ortaya çıkış aşamasını ifade eden bu paradoks, mutlaklık söylemleriyle, bu söylemlerin dilde göreliliği olduğu fikri arasındadır. Bu paradoks içinde Rorty insanın felsefenin sohbetine kapılmasını, yani bir anlamda metaforlar tarafından cezbedilmesinin evrensellik iddia eden Platoncu ilkeleri sorgulayan Sofistin durumuna benzediğini düşünmektedir (Rorty, 2006: 164).

Antik çağda Sofistizmin bağlı olduğu görelilik, hakikati keşfetmeye çalışan bilgi teorisyeninin uzmanlığı yerine felsefenin sözcük dağarlarının dinamizmini canlı tutan sohbet etkinliğinin cazibesine kapılmaya karşılık gelir. Bu şekilde yeni bir insan tipini ifade eden Sofist, sağduyu cemaatinin bir üyesi veya sohbetin taraflarından biri olarak kabul edilebilir. Yeni insan tipini, bir ideali keşfe çıkmış varlık olarak görmektense sözcük dağarlarını üretip kullanma cüretini gösteren bir zanaatçı olarak görmek gerekir.

Bu gerekçelerle dil dışında kalan hiçbir bilgi ideali ve entelektüel uğraşın olmadığını söyleyebiliriz. Kant'ın ifade edilemez/bilinemez alanı, *ding an sich* bile gerçekte nominal, bir başka deyişle dilsel bir üretim halini almıştır. Bu düşünce insan yaşamını çevreleyen kültürün ve değerlerin de tek bir biçimi olmadığını görmemiz açısından oldukça kritiktir. Dilin yaşama eşlik ettiği ve pek çok kullanıma sahip olduğu düşüncesi adına ister dil oyunu, ister sözcük dağarı ya da metafor diyelim, dilin figüratif yönüne atıfta bulunur. Bu sebeple geleneksel felsefi düşüncede karşımıza çıkan hakikat iddialarının her biri mutlak olmayan sözcük dağarlarıdır. Bu bakış açısıyla dilsel göreliliğin mutlak bir Varlık fikri karşısına çokluğu olumlayan *oluşu* koyduğu anlaşılır.

Metaforik söylemin paradoksal durumuna değinecek olursak da bu paradoks, Rorty'nin ifade ettiği şekliyle XVII. yüzyıl entelektüel faaliyetlerinin oluşturduğu “şebeke” ile “Galileo'nun yargılandığı dönemdeki şebeke”nin niçin aynı olmadığını da açıklamasını sunacaktır (Rorty, 2006: 337). Bunda Wittgenstein'in betimlediği gibi dilin

alet çantası olma işlevi önemli bir rol oynamaktadır. Bu anlamda düşüncenin metaforik olarak kavramsallaştırılmasına izin veren de dilin kendisidir (Rorty, 1995a: 35). Bu doğrultuda geleneksel felsefenin eskiyen ayna metaforu yerine felsefi hakikati dilde işleyen alet çantası metaforunu yerleştirmekte sakınca olmayacaktır. Yeni ve farklı konuşma tarzlarının icat edilişine gönderme yapan dilin alet metaforu, tıpkı zanaatlarda olduğu gibi felsefede bilgiyi ve toplumsal değerleri de işlemiş olacaktır.

Bundan böyle alet olarak dil, ayrıcalıklı zihinsel özler ve mutlak temeller yerine bilginin dilsel yorumlarını karşımıza çıkarır; bu sayede de post yapısalcı dil durumu dediğimiz, inşa etkinliğine karşılık gelen düşünsel pratiğin önünü açar. Gerçekte bu pratik alan felsefede sohbet (diyalog) olarak başından beri vardır. Ancak Platoncu gelenek, bu diyalogu, kesinliği aklın diyalektik ilerleyişinde arayan özsel bir çaba haline getirerek gizlemiştir (Karatani, 2010: 58- 59).

Rorty için bu özsel çabayı, (aslında Platoncu geleneği) terk edenler arasında Wittgenstein, Dewey ve Heidegger gibi, anti-özcü eleştirilerle *aynalardan* vazgeçen düşünürleri sayar. Bunlar doğruluğu mutlak biçimde yansıtan dil anlayışını ve dolayısıyla epistemolojik temel anlayışını terk edenlerin öncüleridir:

Wittgenstein, Heidegger ve Dewey, özel zihinsel süreçler tarafından mümkün kılınan ve genel bir temsil teorisi yoluyla anlaşılır hale getirilen kusursuz temsil olarak bilgi nosyonunun terk edilmesi gerektiği noktasında tam bir ittifak içindedirler. Çünkü her üçü de, “bilginin temelleri” ve Kartezyen epistemolojik septiği cevaplama teşebbüsü çevresinde dönen felsefe nosyonuna itibar etmez. Ayrıca onlar Descartes, Locke ve Kant’a ortak –iç mekânda konumlanmış bilgiyi mümkün kılan öğeler ve süreçler ihtiva eden, özel bir araştırma konusu olarak- “zihin” nosyonunu da bir kenara bırakırlar. Bu, onların *alternatif* “bilgi teorileri”ne ya da “zihin felsefeleri”ne sahip oldukları anlamına gelmez. Onlar epistemoloji ve metafiziği mümkün disiplinler olarak bir kenara bırakırlar (Kaya, 2006: xxxiv).

Epistemolojinin yaşadığı krizi fark ederek herhangi bir geleneğe bağlanmaksızın insanın özlerin bilincine varmak zorunda olmadığını dile getiren bu düşünürler (Rorty bunlara Goethe, Kierkegaard, William James gibi isimleri de ekliyor) çoğunlukla

irrasyonalizmi çağrıştıran bir rölativizmle de suçlanmıştır. Oysa bu düşünürler, bilginin doğasını insanın pratik alanına açarak insan pratiği değişikçe doğruluğun da değişeceğini ortaya koydular. Yani aslında nihai bir sözcük dağarının olamayacağını altını çizdiler (Rorty, 2006: 374-375). Çünkü nihai sözcükler, “*üzerlerine kuşku bulutları çöktüğü vakit kullanıcısının başvurabileceği döngüsel olmayan bir argümana sahip olmaması anlamında ‘nihai’dirler. Kullanıcı dilde yol aldığı sürece bu sözcüklerle beraberdir.*” Bu şekilde gerçekte nihai sözcük dağarlarının hep başka sözcük dağarlarıyla bir arada olmaları bakımından asla tek ve nihai olmadığını savundular (Rorty, 1995a: 113).

Nihai bir sözcük dağarının olmaması aynı zamanda Rorty açısından Heidegger’in, epistemolojinin felsefenin nihai noktasında olduğunu söylemesine karşı da bir itirazdır. Heidegger, felsefenin giderek kendine ait bağımsız bir bilim alanına dönüşmüş olduğu yönünde salt bir epistemoloji tanımı yapsa da (1971: 374) bunun ardındaki son krizini fark edememiştir. Heidegger açıkça nihai olarak kabul edilen sözcük dağarlarının ardından neyin kalacağı meselesini hesaba katmamıştır (Karatani, 2010: 64-65).

Bu soruna işaret eden Rorty ise Heidegger’in nihai sözcük dağarlarını bir son olarak değil de özellikle epistemolojiye bağlanma arzusunun, felsefenin tarihsel sözcük dağarlarından biri olduğunu göstermekte kullandığını belirtir. Bu yolda başlangıçta kendini geçerli kılmış sözcük dağarlarının zamanla geçirdiği değişimleri görmek yine de mümkün olacaktır (Rorty, 2006: 107).

Rorty sözcük dağarlarının zaman içinde birbirleriyle olan etkileşiminde dünya ve dil arasında zorunlu bağlantılar kurma, doğru bilginin mutlak ve değişmez temellerini bulma girişimlerinin metaforik birer dürtü olduğunu olumlar. Ayrıca Rorty, bu dürtünün, yüzyıllar süren Platoncu mirasın ürünü olarak zaman içinde matematiksel hakikat söylemiyle bütünleşmesinin ardından son kertede, bu söylemin felsefi düşünmenin nihai yöntemi olarak kabul edilip felsefeye büyük bir yük haline geldiğini de ekler (Rorty,

2006: 164). Dahası bu yük, zaman içinde kavramların dilselliğine dair “bakış açısı körlüğü”ne de sebep olmuştur.³⁴ Bu noktada Rorty’nin epistemolojik krizden kurtulmanın yolu olarak gördüğü hermeneutik yorum etkinliği de farklı bakış açıları sunan sohbetle örtüşmektedir.

Wittgensteinci düşüncenin dil-oyunlarının düşünsel katkısıyla Rorty, hermeneutiğe doğru yaptığı çağrıda bilginin temellerini aramaktan geriye kalan boşluğu kültürel olarak doldurmayı önerir. Hermeneutik düzeyde, teoriler arasındaki iletişim ve sohbet, “gerçekliğin tam ve kusursuz temsili görüşünden” James’in ifade ettiği gibi “inanmanın bizim için en iyi hakikat olduğu” anlayışına geçişi sağlar (Rorty, 2006: 17).

Bu kapsamda Rorty’nin kültürel etkinlik olarak sürdürdüğü sohbet, Gadamerci hermeneutikle benzerlik taşır. Hermeneutiği alternatif bir yöntem sorunu olarak ele almayan Gadamer, Rorty’nin sözcük dağarlarının etkileşimi olarak gördüğü sohbet fikrine çok yakındır. Rorty, bunu olguları keşfetme projesini askıya alan bir *edifikasyon projesi*³⁵ olarak görür:

Gadamer’in klasik özünde –özlerin- bilicisi olarak insan resminden kurtulma çabası, başkaca şeyler yanında, olgu ile değer ayrımından kurtulma ve böylelikle “olguların keşfini” başka projeler arasında bir

³⁴ Wittgenstein’a göre sahip olduğumuz kavramlar dış dünyayı nasıl gördüğümüzü belirler. Wittgenstein bunu “*aspect*” (bakış açısı) kavramıyla ele alır ve görmek edimiyle ilişkilendirir. Kavramlarımızla görme biçimlerimiz dış dünya ve yaşama dair bakış açımızı oluşturur. Gerçekte dünyayı kavramlarımızla görmekteyiz. Wittgenstein bakış açımızla kavramlarımız arasında kurduğu bağı daha önce sözünü ettiğimiz gestalt kuramcılarının ördek/tavşan şablonuyla örneklendirmektedir. Hatırlanacağı üzere, olguların kavramlara göre farklı görünebilir ve adlandırılabilir olduğu iddiasına karşın tek bakış açısına sahip olmak bu bakış açısını adlandıracak tek bir kavrama ve anlama sahip olmak anlamına geldiğinden bu durum bakış açısı körlüğü (*aspect blindness*) anlamındaki kavramsal körlüğe denk gelmektedir. Wittgenstein’in *bakış açısı* (*aspect*), *görme* ve *bakış açısı körlüğü* (*aspect blindness*) kavramları için bkz; (Day, 2010: 204-209, 227); (Wittgenstein, 2017: 213-215) ve (Soykan, 2006: 155-161). Başka bir açıdan Davidson Wittgenstein’in gestalt psikologlarından aldığı ördek-tavşan şemasının “gibi görmek” (seeing as) ifadesi üzerinden metaforik anlamın özelliğini anlattığı da düşünülmektedir. Davidson için metafor nedir ve nasıl çalışır sorusu arkasında açıklama bırakan bir şey değildir. Metafor tıpkı gestalt şemasının *ördek gibi görmek* veya *tavşan gibi görmek* ifadeleriyle kavramlaştırılmasına benzer. Bunun gibi metaforlar da bir şeyi alternatif olarak “gibi görmeye” dayanan kavramsal bakış açısı sunarlar. Diğer deyişle metaforlar, bir şeyi öbür türlü görmemizi sağlar (Davidson, 2009a: 183-198; 2009b: 245-264).

³⁵ Bu sözcüğün Türkçedeki Rorty çalışmalarında tam bir karşılığına rastlanamamış olup “yetistirme”, “eğitme”, “terbiye etme” veya “ahlâken düzeltme” gibi anlamlara geldiği söylenebilir. Yukarıda, Rorty’den alıntı yapılan pasajda, bu sözcüğün iki düşünce biçimi arasındaki uyarılma veya birini diğerine göre düzeltme anlamında kullanıldığı da anlaşılır.

edifiye etme projesi olarak düşünmemize imkân sağlama çabasıdır (Rorty, 2006: 365).

Bu benzerlik, aynalar olmadan ya da zorunlu bilgi temeline ihtiyaç duyulmaksızın felsefede geriye ne kaldığı sorusunun yanıtını verebilir. Çünkü aynalar olmaksızın felsefe her şeyden önce kültürel bir boşluk doğurur ve bu boşluğun doldurulması yeni bir bilgi teorisi üretmekten ziyade, kültürü sürdürecektir yeni sözcük dağarlarının sohbetine duyulan ihtiyacı ortaya koyar. Bu durumda yeni kavramsal şema da kültürel sohbet etkinliğidir.

Sonuç olarak felsefede aynaların olmaması, yani metaforik söylem olarak epistemolojinin terk edilmesi nesneleri zihinsel kategorilere veya zorunlu temellere indirgemeksizin insanın kendisini şekillendirdiği bir kültür alanı açar. Bu kültür alanında hermeneutik yeni bir bilme yöntemi değildir, fakat kültürler ve tarihsel dönemler arasında sağduyunun uzlaşım sal pratiğine bağlı olarak sözcük dağarlarını birbiriyle ikame edebileceğimiz ve yine bu sözcük dağarlarıyla gerçekliğe dair yeni tasvirler üretebileceğimiz bir etkinlik görevi üstlenir.

Bu etkinlikte insan bir mimardır ve alet olarak dili kullanır. Dolayısıyla dilin figüratif yönü, hakikati keşfetme arzusunun zihne tanıdığı ayrıcalık yerine onu dil ortamına açarak işler. Bu sayede felsefenin sürekli fenomenolojik ayrımlar üreten kısır döngüden kurtulması da sağlanır. Öyleyse epistemolojik problemlerin zaman içerisinde eskiyerek krize yol açan söylem biçimi olduğu kabul edildiğinde bu söylemin de tarihteki yerinin metaforik olduğu düşünülebilir. Bundan sonraki bölüm, epistemolojik argümanların metaforik söyleme eş değer görülmesiyle birlikte bilgide yaşanan değişimi ve bu değişimin Rorty tarafından hangi gerekçelerle “umut” olarak ifade edildiği üzerinde duracaktır.

1.3. Dildeki Dayanışma Umudu: Hermeneutik

Rorty hermeneutik hakkında “epistemoloji olmadığında ulaşacağımız şeydir” der (2006: 332). Bu tanıma göre, bilgidaki “mutlak temelleri arama girişimi terk edildiğinde felsefe etkinliğinin yönteminin ne olacağına dair problem ortaya çıkar. Rorty, felsefede temel arayışı ortadan kalktığında felsefi etkinliğin değerinde değişim olmadığını düşünmektedir. Kendi ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Rorty, felsefenin mutlak temellerle uğraşmasının felsefede iyi ve doğruluk hakkında ne bir kazanım ne de bir kayıp sağlamış olduğuna işaret eder. Dolayısıyla felsefenin epistemolojik temel anlayışına sahip olması onun değerine ilişkin bir avantaj sunmaz. Rorty bu durumu şu şekilde ifade eder: *“Eğer hiçbir tarih-dışı, teoriden bağımsız hakikat/doğruluk nosyonuna sahip olmasaydık ne kaybederdik? Bu soru, ‘Sokrates bize ‘iyi’yi ve hatta ‘tanrılar için nefret uyandırıcı, fakat yine de iyi’yi anlamlı kılacak tarzda kullanmayı öğrettiği zaman ne kazandık?’ sorusu kadar makuldür”* (Rorty, 2006: 287).

Rorty’nin bu ifadeleri, aynı zamanda felsefede yöntem olarak temel arayışına bağlanan Sokrates-Platon çizgisindeki hakikat keşfinin mümkün olmamasının yaratacağı değer sorunu kadar, böyle bir arayışın yokluğunda felsefenin kazancının ne olacağı sorusunun da önemli olacağına dikkat çeker.

Dil ve hakikat probleminin dilsel boyutuna dikkat çeken Rorty, Batı düşünce geleneğinin yalnızca tükenmiş bir kavramsallık olduğu düşüncesini tartışmaya açar. (Rorty, 1982: 41). Ona göre felsefenin bilimselleştirilmesi düşüncesiyle rekabet halindeki filozoflar, felsefenin yalnızca doğal sözcük dağarlarıyla formüle edilmiş problemlerle uğraşması gerektiğini savunmuştur. Yine de doğal sözcük dağarları ya da terimlerin rakip çözümleri karşılaması beklendiğinden bu problem ya da söylemler geleneksel yoldan ele alınmadığında profesyonel bir disiplin olarak görülmez. Bir disiplin halinde düşüncelerin sistematikleştirilmediği düşünce ya da problemler mistisizm, şiir sanatı ya da bir ilham

kaynağı olarak esas entelektüel arayış ve sorumluluklardan kaçış olarak görülür. Rorty bu tartışmada Heidegger'in de entelektüel sorumluluktan kaçma düşüncesini gündeme getirdiğini ve ona göre filozofun belli bir disipline bağlı olması yönünde herhangi bir sorumluluğu olmadığını belirtir. Dolayısıyla sorumluluktan kaçış gibi görünen durum, gerçekte filozofun sorumluluğu olmadığı gibi herhangi bir disipline bağlı olmama durumu da felsefi uğraşın terk edildiği anlamına gelmemektedir. Heideggerci bağlamda felsefi uğraşı disiplin haline getirmeye uğraşan düşünce, nihai bir söyleme bağlanan ve önceden formüle edilmiş problemlerle uğraşma sorumluluğunun muhafızlığını yapan metafizik ya da ontolojik gelenektir (Rorty, 1982: 37). Daha önce Rorty'nin epistemolojinin "masa başı disiplin" haline geldiğini söylediği durum da tam olarak felsefenin bilimsel bir disiplin olarak ele alınmasına karşılık gelmektedir.

Buna karşın Heideggercilerin gelenek olarak adlandırdığı felsefi sorumluluk gibi epistemoloji de ayrıcalıklı ve nihai sözcük dağarları değildir. Diğer deyişle felsefenin sonunda vardığı nokta epistemoloji değildir. Eğer buradaki son fikrini, sözcük dağarlarından birinin sonu şeklinde düşünecek olursak gelenekten sonraki felsefi uğraşların hermeneutikte birleştiğini söylemek mümkün olur. Fakat Rorty için felsefi son fikrinde hermeneutik ancak başlangıç olarak ele alınabilir (Caputo, 2002: 103). Dolayısıyla son fikri felsefe açısından anlaşılır bir durum değildir.

O halde Rorty açısından hermeneutiğin felsefeye nasıl bir başlangıç sunduğu hakkında konuşmak gerekir. Öncelikle Rorty'de sözcük dağarlarının sohbeti, dillerin ve kültürlerin çokluğuna dikkat çeken hermeneutik bir duruma karşılık gelir. Ancak Rorty açısından diyalog ortamı sağlayan hermeneutik, herhangi bir teorik zemin olmaksızın bilginin ve iletişimin sağlanmasına dair felsefi umudu karşılar. Hermeneutik umut, zorunlu temeller tesis etmek yerine farklı söylemlerle iletişim halinde olunan *phronesis* durumuyla ilgilenir. Bu nedenle o bir "episteme inşası" değildir, "epistemoloji olmaksızın" ulaşabileceğimiz şeydir (Rorty, 2006: 332).

Geleneksel düşüncede son fikrine yönelik arayışlar, Kantçı bilgi modelinin bilimsel felsefeyi oluşturma çabasının sonucunda ortaya çıkmıştır (Caputo, 2002:102-103). Bilimsel olanın keşfini “kaçınılmaz subjektif şartların” keşfine bağlayan Kantçı girişimin bir sonucu olarak sistematik felsefe bilgiye “açıklayıcı” söylemler geliştirmeyi kendisinin biricik yolu tayin etmiştir (Rorty, 2006: 390-91).

Buna karşın felsefi söylemdeki hermeneutik ilgi, zorunlu temellere bağlı açıklamadan bağımsız şekilde insanı episteme’den phronesis’e³⁶, katı rasyonaliteden kültüre ve sohbete, kısacası sübjektiviteye ait bütün alanlara taşımaktadır. Hermeneutik, bu noktada “*Yabancılarla sohbete açık olma, modelleri taklit ederek yeni bir değer ya da beceri kazanmak gibi, episteme değil, phronesis meselesidir.*” (Rorty, 2006: 326).

Rorty’nin bilgiyi phronesis açısından ele almasının arka planında elbette ki sübjektivitenin felsefedeki konumu hakkındaki tartışmalar da yer alır Ancak Rorty kültür alanına vurgu yapmak için tercih ettiği subjektif dil kullanımını objektif dil kullanımı karşısına koyan derin felsefi tartışmada yer almaz. Rorty, meseleye dilsel boyutta, her iki düşünce biçimine ait sözcük dağarları açısından bakar. Hakikatin dilsel ilgide yorumlanması, hermeneutik açıdan teorik ile pratik, olgu ile değer, yöntem ile sohbet ayrımlarının da objektivizmin sözcük dağarlarından çıktığını göstermektedir (Rorty, 2006: 348-49). Bu ayrımlar daha sonra “duygusal olan” ile “analitik olan” gibi kılıklara bürünerek Platon’dan beri gelen düşünce geleneğiyle birlikte meseleyi “*akıl vs. tutku*” gibi kavramlarla daha da karmaşık hale getirmiştir. Aslında bu ayrımlar, felsefeyi tesiri altına almış alışıldık (literal) sözcük dağarlarının yenileriyle (metafor) olan ilişkisinde açığa çıkar ve gerçekliği tasvir eden kavramsal şemanın değişmesiyle sonuçlanır. Bu durum, daima karşılaştırmalı bir süreçtir:

³⁶ *Phronesis*, Antik Yunan’da bilimsel, doğru, sistematik bilgi anlamına gelen epistemeden farklı olarak şeyleri nasıl yapmak gerektiğine dair bilgi anlamına gelir. Yaşamda yüksek değerlere ulaşmanın yollarına ilişkin bilgi olarak *phronesis*, tecrübe yoluyla elde edilmiş pratik bilgileri kapsamaktadır (Cevizci, 2003: 321).

Gerekli olan şey normal söylem yoluyla elde ettiğimiz bilgiye duyduğumuz güvenin temelini kazıyarak, anormal söylem olgusuna ya da anormal söylemin mümkünlüğüne edifiye edici başvurudur. Bu karşı çıkılabilir özgüven sadece, normal söylemin kendisini sohbetin/söyleşinin akışını, belirli bir temanın tartışılmasının kanonik **[genel olarak kabul edilen]** vokabüleri olarak sanarak kesme eğilimidir ve daha özelde, normal epistemoloji merkezli felsefenin kendisini *mümkün* bütün rasyonel söylem için nihai mukayese edici vokabüler olduğunu öne sürerek yolu kapatma eğilimidir (Rorty, 2006: 394-395).

Bu bakımdan felsefedeki literal söylem ile metaforik söylem arasındaki etkileşim, epistemolojik ve hermeneutik tavrı yöntemsel bir ayrım olarak değil, tamamen söylemsel farklılık olarak ele almaya izin verir. Burada dikkat çeken durum, bu farklılığın dil kullanımının yaratmış mutlak olmayan bir ayrım olduğu ve tam da bu noktada mutlak olmayan ayrımlara işaret eden hermeneutiğin felsefedeki “dayanışma” umudunu yeşerttiğidir (Rorty, 2006: 390-91).

Rorty’ye göre, hermeneutik dayanışma umudunda, kendimizi sohbete açan biz insanlar da, evrensel tanımlamaların aksine “*özümüzün hiçbir öze sahip olmadığı*” gerçeğiyle yüzleşmekteyiz. Bu bir yandan zihni hapseden zorunlu bağlardan kurtulmak anlamına geldiği gibi diğer yandan da “zihni berrak bir ayna olan ve bunu bilen insan nosyonu”nun da terk edilmesi demektir (Rorty, 2006: 385-86).

Kendi gerçeğiyle yüzleşen insan, aslında hakikat nosyonun ne kadar eksik ve hatalı olduğunu görür. Hakikat olarak adlandırılan, kendi öz bilincini yaratabilme gücünü fark eden insan imgeleminde zamanla tüketilen ve eskimesi kaçınılmaz olan bir “hata” durumudur. Bu durumda tarih boyunca hakikati arayan insan, gerçekte bir hatanın peşinden gitmiştir. İnsanlığın bu hali “karanlıkta uykusuz beklemesi”ne diğer deyişle imkânsız bir duruma benzetilir. Bu açıdan insan kendi hakikat arayışını ve düşünsel dünyasını atalarınınkinden ve diğer canlılardan üstün görme yanılgısına düşmeye başlar. İnsanın yanıldığı noktada hakikatin, daha üst bir söyleme bağlı olduğu, hakikatin kutsal olduğu inancı güçlenir. Bu durumda hakikati kutsal gören insan, olumsal bağlara sahip

olduğu görelî dünyada kelimelerini atalarından daha doğru olarak yargılayamadığında düşünsel bir çıkmazda kalmaya devam eder, bir anlamda kendi dilsel varoluşunu da gözden kaçıır. Hakikat hatası olarak adlandırabileceğimiz insanlığın uyku durumunda mitosların, efsanelerin veya sembollerin yerine kendi kavramlarımızı koymuş olduğumuz gerçeğini unutarak onlara ilişkin herhangi bir üstünlük gerekçesi ortaya koymayız. Buna karşın mutlaklığın bilginin kökeninde yer almadığını keşfetmekle mitos ve efsane gibi kaynakları, daha gelişmiş ve rasyonel kavram gözüyle bakılan yanlışlamacı nesnel argümanlarla yargılarız (Cioran, 2018: 149-52). Çünkü bu söylemlerin gerekçesi yargıların daima mutlaklık, katı nesnellikle hakikati çevrelemesi gerektiği inancına dayanırken bu kavramların gerektiğinde hakikatin farklı bağlamlarla ilişkilendirilebildiği olumsuzluk durumu görmezden gelinmiş, kısacası dil mutlaklıkla ve katı nesnel yargılarla tanımlanmaya çalışılmıştır.

Doğru bilginin temellerinin keşfedilmesine adanan felsefi yol, daima söylemlere zemin hazırlayacak temeller arayacaktır. Kaldı ki bu yolda mutlak ve doğru temelleri temellendiren başka doğru temel ve ölçütler de bulunacaktır. Çünkü “*aliquid stat pro quo*” (bir şey başka bir şeye dayanır) ifadesinin ortaya koyduğu gibi bir temel, daima kendini temellendiren başka bir temele ihtiyaç duyar. Böylece felsefede ilk neden problemine kadar geri götürülebilecek son noktaya ilişkin tartışma, hakikatin nominal, yani adlarla anlamlandırıldığını iddia eden felsefi söylemle de ilişkilidir. Aslında bu tartışma belki de insanlık tarihinin başlangıcına kadar geriye gidebilir.

Bu gelenek epistemolojide, dili de gerçekliğin tek ve mutlak biçimli temsilcisi olarak görmektedir. Bu anlamda epistemoloji *parrhesia*’ya³⁷ tutulmuş bir gelenek halini

³⁷ *Doğruyu Söylemek* eserinde “hakikat” ve “söylem” üzerinde yapmış olduğu konuşmaları derleyen Foucault, bu kavramı “hakikati söyleme konusundaki dürüstlük” olarak ele almaktadır. Etimolojik olarak bu kavram *par* (her şey) ve *rhema* (söylenen) sözcüklerinin birleşiminden meydana gelerek “her şeyi söylemek” anlamına gelir. Foucault’nun belirttiğine göre, *parrhesia* kullanan kişi yani *parrhesiastes* aklındaki her şeyi söyler. Fakat her şeyi söylemek yalnızca hakikati konuşmak demek değildir. *Parrhesia* iki şekilde karşımıza çıkar. Her ne kadar İngilizcede “*free speech*” yani “açık sözlülük” veya “konuşma özgürlüğü” şeklinde karşılık bulsa da *parrhesia* her zaman doğruyu konuşmak anlamına gelmez. Kötü

almıştır. Epistemolojinin Descartesçi kökleri ve Kant'taki gelişimi düşünüldüğünde epistemolojik temel arayışı dille olan bağlarını, doğruyu mutlak temellerle kurmak ve onu dil aracılığıyla temsil etmek üzerinden geliştirmiştir. Cioran “*varlık dilsizdir ve zihin gevezedir. Bunun adına bilmek denir.*” (2018: 57-58) ifadesiyle geleneksel felsefenin, dili yalnızca zihnin bilgi üreten iç alanını temsil eden tek yönlü bir araç olarak tasavvur etmesini betimliyor gibidir.

Açıkça doğruyu söyleme tutkusu, Foucault'nun belirttiği şekilde de, Descartes'in bir şeyin doğru olduğuna duyulan inanç ile hakikat arasında zihinsel örtüşmenin bulunduğu fikriyle paralel ilerlemiştir. Epistemoloji bu yolda kendisini felsefi doğruyu söylemeye muktedir bir disiplin olarak tanımlamıştır. Hakikat söyleminin *parrhesia* ile ilişkisinde Modern felsefe *parrhesia*'ya, doğru olduğunu bildiği şeyin doğruluğundan emin olduğu, onu apaçık hale getirinceye kadar şüpheyile bakmıştır (Foucault, 2017: 12-13). Bundan sonra doğruyu söylemek tek bir konuşma tarzına indirgenmiş ayrıcalıklı sözcük dağarı haline gelerek bu konuşma tarzının dışında kalan diğer konuşma tarzlarını birer “ucube” olarak dışlamıştır.

Rorty açısından da dilin ucubeleri halindeki yeni sözcük dağarları hermeneutik bilgi yorumuyla ele aldığı literal söylem ile metaforik söylem arasında herhangi bir epistemolojik yargılamamanın olmadığını aksine ikisi arasında iletişimsel bütünlük olduğunu ortaya koymaktadır (Rorty, 2006: 327). Bu açıdan hermeneutik bilgi yorumu

anlamda *parrhesia* adeta malumatfuruşluk, boşboğazlıktır. İyi anlamda dürüst olmakla birlikte her zaman doğru *bildiğini* konuşmak anlamına gelir ki epistemolojik temel arayışı *parrhesias* etkinliğiyle iç içe geçmiştir (Foucault, 2017: 7-10). Doğru söyleme tutkusu, hakikat kavramını zihnin çalışma prensiplerine veya apriori kategorilerine indirgeyerek doğruyu yalnızca zihinsel süreçte üretilmiş bir mutlak olarak önümüze koyar. Bu aynı zamanda doğru yaşama duyulan inançla birlikte insana *ödev* olarak yüklenir. Neticede *Savunma*'da Sokratik konuşmanın ve erdemli yaşamın bir parçası haline gelir. Doğru bildiğini konuşmaktan geri durmamak *Savunma*'da Sokrates'in üstlendiği erdemli ve bilge yaşamın bir gerekliliği olarak ortaya konmuştur. Bu nedenle doğru bilginin erdem olduğu anlayışıyla vardığımız epistemolojik noktada *parrhesia*'nın kendisi sorun olduğu kadar *parrhesia*'yı kullanma hakkının kimde olduğu da büyük bir sorundur. *Parrhesia*'yı kullanacak kişi “filozof kral” mı olmalı yoksa dil var olduğu müddetçe bu hak insana doğal olarak tanımlanmalı mı? İlk cevapta yol mutlak bilgi idealine çıkarken ikincisinde ise diyaloga çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında epistemolojinin çıkmazı da kendinde *parrhesia*'yı kullanma ayrıcalığını görmüş olmasıdır.

epistemolojik temel nosyonunu eski ve yeni konuşma tarzlarını buluşturabilecek bir ortam şeklinde değerlendirilebilir. Hermeneutik, sözcük dağarlarının birbirini anlama yoludur, bir bakıma anlama fenomeninin kendisidir:

Hermeneutiğin merkezi görevi aslında bu tek ve aynı mesajı zamana mal etmek, dolayısıyla geçmişle şimdi arasında tavassut **[aracılık]** tur. O geçmişin ve şimdinin apaçık şekilde farklı ufuklarını, tarihin Sinns-geschichte'nin **[tarihin tını]** yani zamanın derinliklerindeki tek ve her şeyi kuşatan bir ufkun daha yüksek evrenselliğine ulaşmak (hatırlamak) için harmanlamayı dener (Kisiel, 2002: 190-91).

Öyleyse hermeneutik, geçmişle şimdinin sohbetinden başka bir şey değildir. Bu sohbetin yöntemi açıklama değil, anlama üzerinedir. Bir anlamda da geçmişi hatırlama ve yorumlamadır. Bu nedenle geçmişi, sözcük dağarlarıyla ya da metaforlarla okuma imkânı da sunan hermeneutik, birbiriyle etkileşim halindeki sözcük dağarları arasındaki iletişim umudunu pekiştirir.

Hermeneutik bu anlamda bilme sorununa cevap arayan bir düşünme yöntemi değildir. O yalnızca epistemolojinin de sözcük dağarlarından biri olması gibi başka sözcük dağarları olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda farklı sözcük dağarları oluşurken epistemolojinin bunlara ölçülebilir nesnel ölçütler oluşturma girişimine karşı verilen de bir mücadeledir (Rorty, 2006: 321-22). Hermeneutiğin, felsefi sohbeti sürdürmesi yaşamdaki ve dildeki olumsuzluğun da fark edilir olması açısından önemlidir.

Hermeneutik yorum imkânı, düşünce tarihinin bu zamana dek objektivizm mitinden okunmasına karşı bir itirazdır. Gerçekte tarihi okumanın pek çok yolu vardır. Bunlardan biri de objektif okuma olduğu gibi tarihe ve hakikate tıpkı “koyungözü” çiçeğinin gözünden bakmaya³⁸ benzemektedir. Bilimler ve felsefe, sürdürdükleri sözcük dağarlarının bağlı olduğu geleneğe göre, düşünce tarihinin daima belli bir odak noktasından anlatılmasına zemin hazırlamış ve dünyayı tek biçimli imgelem üzerinden

³⁸ Georgi Gospodinov'un *Hüznün Fiziği* eserindeki “Koyungözü Gözünden” bölümüne atıf yapılmıştır. Bununla “bakış açısına” veya tıpkı Wittgenstein'in “gibi görmek” kavramları gibi farklı şekilde görme olanağı kastedilmiştir.

okumayı salık vermiştir. Sonuçta insanın tarihi, objektivitenin tarihiyle sınırlandırılmıştır. Tam da bu gerekçeyle düşünsel tarih ve felsefi geleneğin monologda sıkışıp kaldığını söylemek mümkündür. Düşüncenin monoloğunda dil, yalnızca bir temsil aracı, bir ayna görevi görür. Aynı zamanda “bilgi kaynaklarını bir sonda gibi boşaltıp kurutan” bir kaynak gibidir. Paradoksal olarak kaynak işlevi gören dil, tersten bakıldığında bilgiyi başka kaynaklardan aktarabilen veya yeni bir kaynak üretebilen bir varlık haline de gelir. Tarihe bir balığın ya da insanın gözünden bakmak, paradoksal olarak dil kaynağını farklı şekilde yorumlama imkânını sunar. Elbette bunun da dilsel bir tercih olduğunu unutmamak gerekir. Dil tercihi yapabilen insan, artık kendisine yeni bir dünya tasavvuru kurabilir ve bu şekilde yeni değer sistemi oluşturabilir (Cioran, 2018: 163-64).

Dil tercihi, dünya tarihini bir “orkide”nin ya da bir “çakıl taşının gözü”nden de okuyabilmeye izin verir. İnsan ancak bu yolla ötekinin sessizliğinde yatan sesi duyabilir. Hermeneutik yorum açısından baktığımızda, gerçekte çok sesliliğin, insanın susmasında mı açığa çıktığı yoksa herkesin konuşmasını sağlayan diyalog anında mı oluştuğunu sormamız gerekir. Açıkçası Rorty için hermeneutik monoloğu diyaloga çevirmenin (sadece insan anlatımını boşa çıkarmak anlamında değil, aynı zamanda birden çok anlatı tarzını ortaya koyduğu için) pek çok yolu olabilir.³⁹ Bu bakımdan geleneksel felsefeyi metaforlarla yeniden ifade etme olanağı, hermeneutiğin insanlar arası diyalog için ortam oluşturmasıyla aynı amaca hizmet etmektedir. Bu ise açıkça hermeneutik diyalogun hem kimliklerin hem de dillerin suskunluğunu bozan bir yorum durumu olduğunu gösterir. Ölçütlere başvurmaksızın iletişimin olanağını sunan hermeneutik, epistemolojik krizin

³⁹ Rorty gibi Heidegger için de insanlığın susması mümkün değildir. İnsanın suskunluğu bir ölüm ânıdır. Fakat Heidegger, dilin daima *sessizliğin melodisi* ile konuştuğunu düşünmektedir. Sessizliğin melodisi dilin söylem olarak hem kendini ifşa etme hem de gizleme karakterini göstermektedir. Fakat dile bu *sessizlik melodisini* veren de insanın kendisidir. Çünkü insan dilsel bir varlıktır ve Heidegger için dilsel olmanın koşulu konuşmadır. Konuşma ise farklılıkla gerçekleşir. Farklılık dilde şeylerin “şey” olmasına “dünyanın da dünyalaşması”nın dilde tanınmasıdır (Heidegger, 2002: 61-62). Dolayısıyla insan suskun olsa da dünya ve şeyler kendi içindeki konuşmasını sürdürür. Buradan hareketle dile doğru yolda olmak, konuşmanın mutlak temellerle gerçekleşmesi gerektiği inancına karşı, bilginin dilde ifşa edilip yorumlandığı hermeneutik yola da uygun görünmektedir.

açtığı gedikleri yeni bir dilsel kültür inşasıyla tamamlamaya dair teklif sunar. Buna paralel olarak felsefede de yeni dil kullanımlarının, dolayısıyla çok sayıda bağlamın olduğu kültürel bir olanak doğar. Burada felsefe yeni bir okuma ve yazma pratiği haline gelmekte, bu sebeple de metinsel bir düzleme yerleşmektedir. Rorty felsefeyi, bir tür yazı olarak değerlendirirken hem felsefenin hem de sözcük dağarlarının metinselliğine vurgu yapmaktadır. Bu bakımdan metaforik söylem de yazı düzeyinde karşımıza çıkan ikincil bir okuma türüdür. Sonraki bölümde metaforlar, ikincil bir okuma olarak ele alınıp Rorty'nin felsefi metinde bunları nasıl konumlandığına göz atılacaktır.

1.3.1. Hermeneutik ve Metafor İlişkisi

Objektif olma iddiası taşıyan epistemoloji ile “subjektif” olan hermeneutik arasındaki ayrım, *“orada olan şey ile bizim ‘oluşturduğumuz’ şey arasındaki ayrımla paralellik taşıyan bir ayrım olarak düşünülmemelidir.”* (Rorty, 2006: 349). Bu ayrım yöntemsel olmaktan çok bir yorum farkı ve daha da önemlisi felsefeye başka türden bakmaya yönelik bir tavidir. Rorty için felsefeyi yeniden okuduğumuzda, onun bilgelik ve akıl sevgisi olarak başladığını ancak giderek *bir tür yazı* (a kind of writing) ya dönüştüğü görebiliriz (Rorty, 1982: 91). Rorty'nin sunduğu izlekte hermeneutik, yazı türündeki felsefede bir şeyi olduğu gibi görmenin dışında farklı görmenin yollarını yapar.

Bir şeyi başka şekilde görme ve yorumlama olanağı olarak hermeneutik, aynı zamanda “bizim oluşturduğumuz” şeyler hakkındaki konuşmanın yanında “orada olan şeyler” hakkında yapılan sohbetin yorumlanmasıdır. Bu bakımdan Rorty için bir kültür ve değer inşa etme projesi de olan hermeneutik, “insanın kendi objektif bilgisini elde etme teşebbüsü”nün cazibesini barındıran Sartre'ın varoluşçu projesine benzer. Rorty için de Sartre'ın varoluşçuluk, literal söylem içindeki tasvirlerin yeterli olduğunu bilmenin aslında insanın kendi kendini aldattığını bildiren, bu nedenle de metaforik düşünmeye dair

“baştan çıkarıcı bir eğilim”dir. Bu eğilimde objektivite, subjektivite karşısında konumlanan bir şey değildir, hem objektivite hem de sübjektivite insanın iki farklı yönünü oluşturur (Rorty, 2006: 368).

Alain Badiou, objektivite arayışında insanın subjektif yanının hep gözden kaçırıldığından ve bunun birtakım sonuçlar doğurduğundan söz etmiştir. Sübjektiviteyi göz ardı etmek insan dilinin ve bizzat insanın zihnine ait “hususiyetin” gözden kaçırılmasıdır. Badiou, bu gözden kaçırılışın “faşizan bilimselciliğe” yol açtığını belirterek bunun insanı hiçliğe sürükleyen ve dili hiçe sayan bir durum olduğunu da eklemektedir: *“Nöronlarını incelemekle insanı incelediğimizi zannederiz; insanın çektiği ızdıraplar sözlerine dikkat etmeksizin ele alır, insanı salt mekanik tarzda ilaçlara boğarız. İçerideki özne nerededir peki? Onun tekilliğine ne olmuştur? Adeta hiçe sayılmış, heba olmuştur”* (Badiou & Roudinesco, 2016: 46).

İnsanın hiçe sayılmışlığını ortadan kaldırmak, Sartreci anlamda insanın en başından özgürlüğe mahkûm olmasıyla eş değerdir. Özgürlüğün hem baştan çıkarıcı hem de mahkûm edici cazibesi, başından beri dilin yazgılı olduğu oyunla aynı talihe sahiptir. Bu nedenle dil var olduğu sürece hep bir oyuna tabi olduğundan, insan yaşamı da dil-oyunlarına sıkıca bağlıdır. Gerçekte insanın iki farklı özü diye bir ayrım yoktur, asıl var olan çok sayıdaki dil oyunlarıdır. Dil oyunları sürekli birbirini ikame ederek insanı, Tanrı fikrini yıkıp kendisini Tanrı ilan edeceği özgürlüğün peşinden sürüklemektedir. Özgürlüğün olanağı, dildeki oyunların, ayrımların ve metaforik olarak yeni söylem biçimlerinin içinde olduğumuza dair farkındalık gerektiren yeni bir bilinç durumudur. Geleneksel düşüncenin boşluğunda ortaya çıkan bu bilinç durumunun, şeylerin dil ve yazıdaki metaforlar aracılığıyla okunmasıyla yakın bir ilişkisi vardır. Burada hakikat, gerçekliğin zorunlu koşullar altında temsil edilişi olarak değil, aksine devam eden sosyo-kültürel bir tartışmanın uzamındaki bütüncül değerlerin tutarlılığı olarak karşımıza

çıkıyor. Artık bilgi teorisi veya teorisini değil, tartışabilen, birbiriyle sohbet edebilen “para-profesyoneller”⁴⁰ iş görüyor (Caputo, 2002: 102-104).

Bir para-profesyonel olarak Rorty, kendi hesabından hermeneutik projeyi, bilgiyi ve diğer her şeyi dillerin çoğullunda görececek ve nihai sözcük dağarlarının açık uçluluğunu ortaya koyacak şekilde kurgulamıştır. Bu noktada diyalog olarak hermeneutik, metin aracılığıyla felsefeyi diğer disiplinleri yargılayan sistematik bir disiplin olmaktan da kurtarmaya yardımcı olur (Rorty, 2006: 219). Böylece yargılayıcı felsefe, yerini anlayan ve yorumlayan dayanışmacı yazılara bırakacaktır. Bu açıdan Rortyci hermeneutik, dayanışma diyalogunu sürdüren “öteki”yi dinleme meselesidir. Bu aynı zamanda Rorty’nin kendi döneminde felsefenin kapıldığı sonluluk fikri tartışmalarına dair de bir bakış açısı oluşturur. Rorty, böylece mutlak temellere bağlanmadan, sonluluk fikrini ikame edecek yeni bir felsefi kültür ortaya koymaktadır (Caputo, 2002: 119). Bu durumda geleneğin dışında kalan hermeneutik diyalog, daha iyi bir bilgi teorisi inşa etmenin yolu değildir. Bilgi teorileri inşa etmekten vazgeçildiğinde görülecektir ki:

Bize “hakikat arayışının doğru metodunu” vermeye muktedir bir disiplin olarak felsefe, mümkün bütün araştırmalar için ebedî nötr bir çerçeve bulmaya ve sözün gelişi hem Aristoteles’in hem Ballarmine’in inandıkları şeye inanmakta niçin haklı olduklarını görmemizi mümkün kılacak bir anlayışa ulaşmaya dayanır (Rorty, 2006: 219).

Felsefenin sonuna gelmek, problemleri farklı bir bakış açısıyla ele yeni sözcük dağarları etrafında birleşmeyi kaçınılmaz hale getirir. Yeni sözcük dağarlarının entelektüel durumu ise diyaloga dayanmaktadır (Caputo, 2002: 103). Sözcük dağarları arasındaki iletişimin koşulu sayılabilen diyalog, anlama ve yorumlamaya açık tüm bilgi iddialarına eşit mesafede yaklaşan zemindir. Rorty’nin ifadeleriyle felsefedeki “yanlışlamacı” yargıyı ortadan kaldıran bu durum; “*Aristoteles’in bilme hakkındaki*

⁴⁰ Yan ya da yardımcı profesyoneller anlamında filozofun asli işlevinin mutlak zorunlu temeller aramak olmadığına atıf yapacak şekilde kullanılmış bir kavram.

sözleri Locke'un sorularına, Locke'un dil hakkındaki sözlerinin Frege'nin sorularına sunduğundan daha iyi ya da daha kötü cevaplar sunmaz." (Rorty, 2006: 269). Buna bağlı olarak Rorty'nin hermeneutik diyalogdan söz etmesindeki maksat böyle bir felsefi zeminin dilsel anlatılar üreterek dünyayı farklı şekilde betimlemenin önünü açmak, yani dil oyunlarının çoğulluğuna ve metaforik düşünmeye izin vermektir. Bunun için insan önce kendini anlamalı ve yeniden tasvir etmelidir. Hermeneutik, bu anlamda işe önce insandan başlamak gerektiğini anlatır. Çünkü insan kendine yönelik anlamlandırma yaparken dünyayla kurduğu ilişkiyi de şekillendirir. Rorty, Gadamer'in düşüncelerinde ifade bulan bu ilişkiyi hermeneutikle, bir kez de şöyle anlatır:

Hermeneutik fenomen temelde hiç de bir yöntem problemi değildir. Daha ziyade, Gadamer hermeneutiği uygulamak zorunda olma mecburiyetimizden –epistemolojik geleneğin bir tarafa atmaya çalıştığı insanlarla ilgili bir olgu olarak “hermeneutik fenomen”den – ne tür sonuçlar çıkarabileceğini sorar. “Burada geliştirilen hermeneutik” der Gadamer, “bir insan bilimleri metodolojisi değil, metodolojik kendilerinin-bilincinin ötesinde insan bilimlerinin gerçekte ne olduklarını ve onları dünyaya dair tecrübelerimizin totalitesiyle irtibatlandırılan şeyin ne olduğunu anlama teşebbüsüdür (Rorty, 2006: 365).

Rorty'nin yukarıdaki sözlerinden anlaşıldığı üzere, hermeneutik insana içkin şekilde dünyayı anlama ve yorumlama etkinliğidir. Burada karşımıza çıkan *bildung* (eğitim, kendini şekillendirme, eğitime) kavramı Rorty için, insanın epistemolojik bilme ayrıcalığını terk etmesini ifade ettiği gibi insanın kendi bilincinin bilgisini elde etme yolundaki teşebbüsüyle de ilgilidir. Bu noktada Rorty tarafından hermeneutiğe bir işlev daha yüklendiği görülür. İnsanın kendi bilincini anlamlandırma çabası aynı zamanda bilinç düzeyindeki bir oluşturma, inşa ve eğitim durumudur. Almanca *bildung* sözcüğü bu işlevleri barındırmaktadır. Bu nedenle Rorty, bu kavramı epistemeyi ikame edecek şekilde (2006: 367) kullandığı da görülür.

Dolayısıyla Hermeneutik bilinç durumu olarak adlandırabileceğimiz bu olgunun, insanın kendi zihninden yola çıkarak dünyayı şekillendirdiğine tanıklık ederiz. Rorty'nin

bu kavramla birlikte dilsel ve kültürel olgular ile yaşamın kendisinin insanın anlam dünyasıyla şekillendiğine vurgu yaptığı açıktır. İnsan değişen kültüre, dil oyunları aracılığıyla bağlanır. Kültüre ve yaşama bu şekilde bağlandığımızda hakikat keşfedilecek bir öz olma niteliğini yitirir, Rorty'nin bahsetmiş olduğu kavramla ifade edecek olursak hakikat yalnızca edifiye edilebilir. Rorty'de *edifikasyon* terimi *bildung* kavramıyla ilişkili olarak kendini eğitime ve şekillendirme amacı doğrultusunda dünyayla hermeneutik ilişkiler kurma işlevi taşır. Bu nedenle “edifiye etme arzusu” ile “hakikat arzusu” arasındaki gerilimi çözümlemek gerekir:

Eğer bir çatışma varsa, bu çatışma, edifiye edilmiş olmanın biricik yolunun orada dışarıda var olan bir şeyi bilmek (olguları tam ve kusursuz biçimde yansıtmak –kendi özümüzü özleri bilmek suretiyle gerçekleştirmek) olduğu yolundaki Platoncu-Aristotelesçi görüş ile hakikat arayışının içinde edifiye edilebileceğimiz pek çok yoldan sadece biri olduğu görüşü arasındadır (Rorty, 2006: 365- 367).

Rorty'nin ifadeleri doğrultusunda, Edifikasyon projesiyle hermeneutiğin ilişkisi dünyayı ve kültürleri anlama-yorumlama tarafından belirlenir. Anlama-yorumlama-inşa durumu metaforik düşünme ve konuşma süreciyle de ilgilidir. Metaforların dünyayı anlama araçları olarak görülmesi, dünyaya ilişkin bilgimizin daima bakış açısı şeklinde kaldığını gösterir (Schrift, 2002b: 336). Dünyayla ya da diğer zihinlerle kurduğumuz ilişkilere ait ifadeler ve dil tercihimiz daima başka ifadelerle kıyaslandığından metaforiktir. Edifikasyon projesi böylece başkalarıyla, kültürlerle ve hakikat değerlerine ilişkin metaforik düşünmeyle ilişkilidir. Metaforik olarak geleneksel ölçütler ve bilgi iddiaları tarihsel olarak karşımıza çıkan birer bakış açısı ve tarihsel sözcük dağarlarıdır (Rorty, 1995a: 117).

Rorty'ye göre, bakış açılarını veya metaforları onaylamış *ironist*⁴¹ ile geleneksel yola bağlı düşünür arasında da bakış açısı farkı vardır. Bu noktada Rorty için ironist önemli göreve sahiptir:

İronist kendisine bir dil vererek bir insana dönüştüren toplumsallaşmanın, ona yanlış dil vermiş ve böylece onu hatalı türden bir insana dönüştürmüş olabileceği ihtimalinden endişe duyar. Ama ironist hatalı olmanın bir ölçütünü sunamaz. O nedenle ironist kendi durumunu ne denli felsefi terimlerle dile getirmeye sürüklenirse o ölçüde “Weltanschauung” **[dünya görüşü/hayat felsefesi]** “perspektif”, “diyalektik”, “kavramsal çerçeve”, “tarihsel çağ”, “dil oyunu”, “yeniden betimleme”, “sözcük dağarları” ve “ironi” gibi terimleri sürekli kullanarak köksüzlüğünü kendi kendisine hatırlatır (Rorty, 1995a: 116).

Dolayısıyla Batı metafiziğinin sözcük dağarını muhafaza eden geleneksel düşünürün aksine ironist, kullandığı dilde nihai sözcük dağarları bulundurmamak bakımından özgürdür. Hâlihazırda kullanılan “nihai” sözcük dağarlarının yerine daima yenisini inşa etmeyi amaçlayan “yapma” metaforunun tesiri altındadır (Rorty, 1995a: 118).

Rorty'ye göre olumsuzluk fikrinin bir uzantısı olan yapma/inşa metaforu, hakikatin ve bilginin dilsel ürünler olduğu fikrini ortaya koyarken aynı zamanda felsefi dönüm noktasına da varmaktadır. Felsefi dönüm noktasında tarihselciliğin iki ayrı ucu; kendi bilincinin bilgisini yaratanlar (Foucault ve Heidegger) ile kendi bilincini yaratma fikrindeki vurguyu bir çeşit estetizm veya irrasyonelizm olarak kabul edenler (Habermas)⁴² tarafından temsil edilir. Bu dönüm noktasında felsefeye düşen rol ise, iki ucu temsil eden ayrımların bağlı olduğu sözcük dağarlarıyla ilgilenmek olmuştur (Critchley, 2016: 40).

⁴¹ Rorty tarafından türetilen bu terim, entelektüelin sürekli kendi benliğini tanımladığı ve bu yolda mutlaklık içeren tüm görüşleri ve tarihi sorguladığı duruma karşılık gelir. Edebî ima içeren bu terim aynı zamanda Rorty tarafından pek çok şekilde tanımlanır. Rorty ironistlere örnek olarak Proust, Nietzsche, Derrida, Heidegger ve Foucault gibi isimleri göstermektedir. Bkz. *OID*.

⁴² Rorty'ye göre, Habermas felsefeyi insanın özgürleşmesine hizmet edecek yola sokmuştur. Bkz (Rorty, 1995b: 437).

Bu bakımdan metaforik olarak nihai olanı keşfetme ile “inşa etme” arasındaki ayrımında felsefe, geleneksel hakikat ve onun kusursuz temsilcisi olan dil anlayışının sınırında, yani periferisinde durur. Geleneksel düşüncenin periferisindeki düşünce, geleneğin klasik insan tanımını alaya almıştır. Klasik tanıma karşı sözcük dağarlarının geçerliliğini bizzat insanın oluşturduğu görüşünü ileri sürmüştür (Rorty, 2006: 375-76).

Görüldüğü üzere Rorty’nin bakış açısında nesnel temeller arayan evrensellik iddialarının, dilsel anlatı olarak hakikat düzleminde hiçbir ayrıcalığı yoktur. Dilin cazip kıldığı şey, “insani olmayan bir şeyin bilgisi yerine insani dayanışmanın önemi” hakkında konuşmaktır. Bu şekilde Rorty, ironistlerin hakikat ve Aydınlanmacı akıl eleştirilerine katılır. Nietzsche ve Dewey çizgisinde ilerlediğini bildiren Rorty’nin kendisi de aynı zamanda post modern hakikat eleştirilerinin katkısıyla hermeneutik diyalogu, insani olanı yine insani bir çabayla anlamlandırmak için gerekli görmektedir (Rorty, 2016c: 108-112). Hermeneutik diyalogla Rorty, felsefi etkinliğin gerçek işleyişinin ayrımlar üretmek yerine dilsel anlatılarla yeni tasvirler ve tanımlar, eş deyişle metaforlar üretme meselesi olduğunu ima eder:

Görebildiğim kadarıyla felsefi yetenek büyük oranda bir diyalektik köşeden çıkmak için ayrımları gerektiği kadar çoğaltma meselesiydi. Daha genel olarak böyle bir köşeye sıkışınca kişinin en yakın entelektüel sahayı karşıtlıklarının kullandığı terimleri yersiz veya verimsiz gösterecek şekilde yeniden tanımlaması meselesidir (Rorty, 2006: 107).

Buna göre, diyalog ortamında felsefi problemler, sözcük dağarlarının diyalektik mücadelesinde herhangi bir taraf olmaya zorlayan mutlak *Geist* ya da mutlak ilkenin onaylamasına gerek kalmadan işlenebilir. Rorty için ironinin kendisi tam da bu sebeple (sözcük dağarlarına bağlanmaktan kaçındığı için) paradoksaldır (Rorty, 1995a: 177).

İronizm çerçevesinde insan, başka yorum ve kimlikleri tanımak, geçmişi veya geleneği anlamak için yönünü yalnızca etrafındakine çevirmez, aksi takdirde teorinin kendisine bağlı kalır. Buna karşın ironist, tek tip bir kültürün (toplumsal veya bilgi

bilimsel olarak) tiranlığına karşı “yabancılarla” tanışma ve farklı kültürlerin dayanışma içinde “sohbet etme” umudu için çabalamalıdır (Rorty, 1995a: 123).

Kısacası diyalog olarak hermeneutik, metaforik düşünce ve söylemle dilin tam ve kusursuz temsil aracı olarak görüldüğü ayna imgesinden felsefeyi kurtarma noktasında birleşir. Geleneksel anlamda yalnızca dünyayı bilmeye yönelik özne nosyonuna karşın hermeneutik, hem kimlikler ve teoriler arasındaki hem de metaforik söylemler arasındaki ilişkiyi sürdürür. Bu bağlamda da felsefenin yolu daima metaforlardan geçmiş olur.

Rorty’nin dile yapmış olduğu olumsuzluk vurgusu, hermeneutik diyalogla birlikte aynı zamanda metaforlarının felsefede de sürekli değiştiğini göstermektedir. İnsanın dünyayı anlama ve adlandırma güdüsü var oldukça hiçbir metafor nihai olarak kalamaz. Bu durum, hem insan etkinliğinin sürekliliğinden hem de dilin doğası gereği dünyaya sürekli olarak eşlik etmesinden ileri gelmektedir. Bunu, Nietzsche’ye uygun şekilde dilin kendisini insanın metafor yaratma ve dünyayı bu metaforlarla kavrama kapasitesinde temellendirdiği düşüncesiyle açıklayabiliriz. Buna göre, insanın metafor oluşturma kapasitesi, zorunlu olarak bilginin oluşumundaki insani yanı ortaya koyar. Dolayısıyla gerçekliğin temsili olan ideal dil umudu yerini metaforik inşa alanına bırakır. Burada hakikat, gerçekliğin uygunluğu olmaktan uzak, antropomorfik temalı metaforların kullanımı haline gelir (Schrift, 2002a: 8-9). Öyleyse felsefenin alanı ve filozofun işi hakikatin keşfedilmesiyle ilişkili değildir, metaforlarla ilişkilidir. Bu yüzden de yeterince net değildir. Rorty “*Biz burada ilkeler ya da temeller veya derin teorik tespitler veya sinoptik bir vizyon sağlamak için bulunmuyoruz.*” derken “felsefe nedir” veya “ne işe yarar”, “filozof kimdir” gibi hakkında net olarak konuşamadığımız soruların varlığına değinir:

Bana çağdaş felsefenin misyonu nedir diye sorulduğunda (ne yazık ki sıklıkla soruluyor) dilim bağlanıyor. Yapabildiğim en iyi şey, kimyacıların çeşitli maddeleri bir araya getirdiğinizde ne olacağıyla ilgili belli bir aşinalığı olduğu gibi, biz felsefe profesörlerinin de belli bir entelektüel gelenekle aşinalığı olan kişiler olduğumuzu

kekelemektir. Biz ancak geçmiş deneyimlerin sonuçlarının bilgisi ışığında belli fikirleri birleştirmeye veya ayırmaya çalıştığınızda ne olacağına dair bazı tavsiyelerde bulunabiliriz. Bunu yaparak belki düşüncenizi zamanda tutmanıza yardımcı olabiliriz. Fakat tüm kalbinizle sevdiğiniz şeylerin evrenin yapısının merkezinde yer aldığını veya ahlaki sorumluluk duygunuzun ‘sadece’ nasıl yetiştirildiğinizden ziyade ‘rasyonel ve nesnel’ olduğunu onaylayacak kişiler değiliz (Rorty, 2016c: 111-116).

Rorty’nin yukarıdaki pasajda vurguladığı felsefi misyonda, özellikle Gadamer’in anlamın ifşa edildiği kültür edimi projesini görmek mümkündür. Gadamer’in “ufukların birleşmesi” dediği kültürel durumla Rorty, benzer şekilde felsefede nesnel ayrımlar olmaksızın kültürel uzlaşımın imkânını düşünür. Bu nedenle Rortyci hermeneutik projesi kültür ve dil bağlantısını korur. Dil her şeyden önce kültürlerin oluşmasına ve aktarılmasına aracılık eder. Kültür, dilin olası kullanım biçimlerinden yalnızca bir tanesidir. Bunu Wittgensteinci kural izleme mantığına bağlı olarak anlatmak mümkündür:

Dilin kullanımı bize şunu gösteriyor: Kültür asla edilgen bir biçimde özümseyen bir şey değil, *uyarlanan* bir şeydir. Bunun nedeni, kural izlemenin doğasından kaynaklanıyor. Kültürel normlar, konuşma, düşünme, hissetme ve davranmanın kabul edilebilir biçimlerini ayrıntısıyla tanımlayan kurallardan oluşuyor. Fakat bir kuralı izlemek ne demektir? Kurallar, kişinin gideceği istikameti sunuyor. Ancak hiçbir kuralın, hangi koşullar altında uygulanacağı tam olarak tahmin edilemez. Ayrıca hiçbir kuralın anlamı su götürmez kesinlikle açık değildir (Fay, 2017: 89).

Yukarıda da belirtildiği gibi kültür ve dil sorunu, bir edim olarak dil kullanımına ait kuralın ne olduğunu anlama noktasında yorum etkinliğine ve hermeneutik diyaloga ihtiyaç duymaktadır. Dayanışma umuduna giden yolda dil, düşüncelerin ve kültürün adeta “masal gibi anlatıldığı” hermeneutik yorum etkinliğiyle bir arada düşünüldüğünde tamamen alet işlevi görmektedir. Dil dünyayla kurulan çeşitli deneyimlerle farklı anlamlar üretebilmektedir (Fay, 2017: 288). Bu yüzden yeni söylem olanakları olarak metaforların anlamlandırılmasında da kültür önemli bir yere sahiptir.

Bu doğrultuda felsefede dile dönüşle birlikte, entelektüel uğraşların kültürel kavrayışlarla iç içe geçmesi de kaçınılmazdır. Buradaki öncelik, felsefi uğraşın gelenekle

bağını tamamen koparacak şekilde hakikat, nesnellik ve bilginin zorunlu temelleri gibi derin felsefi problemleri terk etme noktasında dilden güç alması yönündedir.

Tüm bunlara rağmen olumsal dil durumu ve görelî hakikat fikrinin toplumsal ve kültürel dil durumuna işaret ederken bunların tamamen reddedildiği bir nihilizmle karşı karşıya kaldığı da belirtilmelidir. Nitekim dilsel ilgide toplumsallığı görme noktasında oldukça sağduyulu davranan Rorty'nin olumsallık düşüncesi bile, geleneksel sözcük dağarlarının hiçe sayıldığı Derridacı *yapıbozum* noktasına kadar ulaşmıştır. Bu bakımdan Rorty ve Derrida aralarındaki fikir ayrılıklarına rağmen Aydınlanmacı rasyonel akıl mirası tartışmalarında aynı eleştirel safta yer almaktadırlar (Mouffe, 2016: 7).

Hem Derrida'da hem de Rorty'deki yapıbozumsal eleştiri hermeneutik diyalogun belirsizliğine yerleştirilmiştir (Caputo, 2002: 121). Bu yönden Derridacı *différance* etkinliği, “dünya-ifşası olarak felsefe geleneğinin bir parçası” şeklinde yorumlanabilen (Critchley, 2016: 53) Rorty'nin pragmatist bilgi görüşüne yakındır. Rorty için Derrida bir ironisttir; Derrida'nın “mevcudiyet metafiziği” olarak adlandırdığı geleneksel düşünceyi, dilin *différance* hareketine açarak yapıbozuma uğratmış olması, Rorty açısından epistemolojinin nihai sözcük dağarı olduğu yönündeki felsefî algıyı kırma girişimine benzer. Fakat Rorty açısından her ne kadar yola diyalog ya da uzlaşî niyetiyle çıkılsa da her şeyin belirsizliğe gittiği Derridacı yapıbozum hareketinde diyalogun yıkılışı mümkün görünmektedir. Böyle bir yapıbozum en başta kendisi olmak üzere ortada gelenek bırakmamak adına bütün diyalog umudunu silip yıkabilir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde, Derrida'nın yapıbozum stratejisinin, pragmatik açıdan anlamın, dildeki sayısız bağlamlarla yorumlanmasıyla, bu nedenle de doğrudan dil kullanımlarına indirgenmesiyle kurulan yakın ilişkinin detaylarına bakılacaktır. Bu yakın ilişkinin, Derrida'nın sıklıkla dile getirdiği “sözmerkezci” hakikat görüşünü hangi yönlerden yıkıma uğrattığına yer verilecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

DERRIDA'DA METAFORİK SÖYLEM OLANAĞI VE

VARLIĞIN ANLAMSAL ELEŞTİRİSİ

2.1. Sözmerkezciliğin Krizi

Derrida'nın Varlığın yapıbozumuyla ilgilenmesi, bilimsel felsefenin sonuna ilişkin tartışmalarla da ilgilidir. Derrida için yapıbozumun temel varsayımları geleneksel düşüncenin reddedilmesiyle uyum içindedir. Bu düşüncenin ekseninde dil yer alır. Dil ekseninin kültürel ve epistemolojik olmak üzere iki boyutta sonuçlarını takip etmek mümkündür. Yapıbozumun varsaydığı dil durumu bir istikrarsızlık ve belirsizliğin üzerine kuruludur. Bu belirsiz dil durumu karşısında hiçbir teori ya da epistemolojik söylem otorite iddiasında bulunamaz. Bilimsel felsefe söyleminin sonuna ilişkin olduğu gibi epistemolojik temel zorunluluğun sonunu getiren de belirsiz dil durumundan beslenen bir tür yorum durumu olarak nitelendirilir (Sim, 2000: 30).

Yorum etkinliği olarak dil, Rorty'nin hermeneutik umut dediği sona gelen felsefi söylemlerin çıkışıyla da yakından ilişkilidir. Bu bağlamda daha önceki bölümde ele alındığı şekliyle Rorty tarzındaki hermeneutik yorum, Heidegger ve Derrida'nın “geleneği yapısından etme (deconstruct)” teşebbüsüyle aynı noktada durmaktadır. Bu ortak nokta şunu göstermektedir ki “uygun” ya da “doğru” temel sağlayan “normal” bir felsefi söylem yoktur. Buna göre gerçekte doğruluğa ilişkin temel yoksa yapmakta olduğumuz, yalnızca kendi bakış açımızdan diğer bakış açılarına bakarak kendimizi tanıtmaktır (Rorty, 2006: 372). Öyleyse bakış açımızı bir başkasına çevirmek istiyorsak, bu her şeyden önce bakış açımızı yıkıp yeniden inşa etmekle ilgilidir. Buna göre Varlığın yapıbozumu da Derrida'nın sözünü ettiğimiz *Khorâ*'sında başlar. Derrida'nın kendi

ifadeleriyle, “*khora* üzerine söylem ne duyumsanabilir varlığa ne kavranabilir varlığa, ne oluşa ne de sonsuzluğa ait olan bir şeyi düşünmeye sevk ederek artık varlık üzerine bir söylem olmaktan çıkar, ne gerçektir ne de olası ve dolayısıyla söylenceye en azından söylencesel mantığa heterojen gözüktür.” Buna göre başka bir bakış açısı sunan *khora*, varlığa ait söylencesel Logosu iptal eder, onu ayrıştırır (Kearney, 2018: 58).

Buna bağlı olarak da başka bir bakış açısını görebilmek ve anlayabilmek adına Derrida, giderek yapıbozum stratejisiyle odaklanır. Yapıbozum, genel olarak metinlerin içindeki anlamların çıkarılması ve yorumlanması tekniği gibi kullanılsa da o, metodolojik temalarının dışında başlı başına bir aşkınsallık eleştirisidir. Bu aşkınsallık çoğunlukla siyasi kimlikler üzerindeki hegemonyalarda veya toplumsal krizlerde karşımıza çıkar. Ancak gerçekte aşkınsallık eleştirisi belli düşünce ve inanç kalıplarına, başat dil kullanımı ve belli sözcük dağarlarına ve de en önemlisi yaşama ilişkin farklı bakış açıları kazanabilme kabiliyetiyle ilgilidir.

Bu bağlamda metinleri yapıbozuma uğrattırken, yalnızca metin içinde gizli kalmış anlamlar veya bakış açıları ortaya çıkarılmakla kalmaz, aynı zamanda baskılanmış yaşam biçimi, kültür ve kimlikler de ifşa edilmiş olur. Öyleyse yapıbozum entelektüel söylem düzeninde yer alan tüm kavramsal yapı ve düşünce kalıplarını yıkıp yeniden inşa etme işleviyle bütünleşmiştir. Yapıbozum *ethosunu* işleten ve dil kavrayışımızı önemli ölçüde etkileyen ise *différance*⁴³ hareketidir. Derrida açısından *différance* etkinliğini, dili kullanma biçimlerimizden biri olarak düşünebiliriz. Bir hareket olarak *différance*, Derrida için istikrarsızlığın dilin içinden geldiğini ortaya koymaktadır. Dilin istikrarsızlığı, anlamı hem farklılaştıran hem de onu erteleyen “anormal” söylemlerin üretildiği yerdir.

⁴³ Fransızca *differer* fiilin farklı kullanımına bağlı olarak bu kavram “farklı olmak” ve “ertelemek (bir şeyi)” anlamlarını taşımaktadır. Buradan türeyen *différence*; “başkalık”, “ayrım” anlamlarını içerirken, Derrida’nın türettiği *différance* kavramı ile erteleme ve fark anlamları bir arada kullanılır. Bu kavramdaki “a” harfinden söz eden Derrida, iki kavram arasındaki farkın seste değil, ancak yazıda anlaşılmasını, bir anlamda bu harfin sessizliğini anlatmaktadır: “*Différance diye yazılan şey o zaman bu ayrımları, ayrımın bu etkilerini dilde düz etkinlik olmayan bir yoldan ‘üreten’ oyunun devinimidir.*” (Derrida, 2008a: 55).

Derrida'ya göre tüm söylemlerin içinde yer alan *différance*, anlamı mutlak şekilde iletmediğimize dair inancı sekteye uğratar.

Kültürel açıdan da *différance*, derinlere işleyen bir yanılsamayı açıklığa kavuşturmaya yarar. Rorty'nin belirttiğine göre yapıbozumun toplumsal uzantıları pek de fayda sağlayacak türden sonuçlar değildir. Ancak Derrida'nın özgün yanı, eleştiriyi herhangi bir teoriye bağlamaması olmuştur (Rorty, 1995a: 184). Teoriden koparılmış bir eleştiri, Rorty'de ele almış olduğumuz gibi nihai bir sözcük dağarına ulaşma umudunun terk edilmesi ve sözcük dağarlarının çokluğunun onaylanmasıdır. Başka bir deyişle dili “temel sözcüklere indirgeme çabası”ndan vazgeçmelidir. Bunun için hakikate ulaştıran mutlak temel arayışına ve teoriye bağlanma zorunluluğunun yol açtığı krizin ifşa edilmesi gerekir (Rorty, 1995a: 184-85). Öyleyse yapıbozum, mutlaklık eleştirisidir.

Teorinin mutlaklığını eleştiren Derrida, Rorty'nin ironinin ve olumsuzluğun her yerde olduğunu söylemesine benzer olarak felsefi dilin içinde farklı anlamlara sahip çeşitli dil kullanımları olduğunu farkındadır. Bu nedenle felsefi dilin metafor veya analogi gibi çeşitli retorik unsurlara, kısacası dilin oyununa bağlı olduğu fikrini desteklemektedir. Bu bakımdan Derrida, felsefeyi diğer disiplinler hakkında doğru hükümler veren bir ana söylem olarak görmek yerine onu yapıların yıkıldığı bir yazı kültürü veya metne yerleştirmektedir.⁴⁴

Rorty'ye göre bir tür kuramsal yöntem imajı verilen (veya çağdaş retorikte tartışıldığı gibi bir tür yazı yöntemi olarak kabul edilen) yapıbozum, dünya hakkındaki düşüncelerimizi betimlediğimiz eski sözcük dağarlarının yeni sözcük dağarlarıyla sürekli olarak değiştiği yeni anlamların ve dolayısıyla da yeni düşünce sistemlerinin açığa çıkışı olarak değerlendirilmelidir (Critchley, 2016: 53). Bu bakımdan yapıbozum yöntem değildir. Metin içindeki yeniden bağlamsallaştırma"dır. Söz konusu olan yeni bir tür

⁴⁴ Rorty'nin daha sonra ele alınacak olan CP'deki PAKW yazısına atıf yapılmıştır (1982a: 90-109).

okuma veya hiyerarşileri tersine çevirmektir. Yapıbozum gerçekte felsefi metnin bu şekilde işlemesi sebebiyle ilk kez keşfedilmiş değildir. Aslına bakılırsa Sokrates çoktan Homeros’u yeniden bağlamsallaştırmış, aslında onu yapıbozuma uğratmıştır. Aynı şekilde Heidegger de Nietzsche’yi yeniden bağlamsallaştırmıştır. Öyleyse yapıbozumun Derrida ile anılmasının nedeni ne olabilir? Rorty için bu etken Derrida’nın “sözcükleri tesadüfi olarak kullanması, bu şekilde de farklı bağlamlar aracılığıyla yeni anlamlardan istifade etmesidir. Derrida kendisinden önceki tüm otorite figürlerini farklı bağlamlar içinde ve bizzat otorite kavramının kendisine karşı kullanmıştır (Rorty, 1985: 195-96). Bunun için Derrida’nın metaforik olasılıkları, literal anlamın güvenli mutlak dünyasına tercih ettiği de söylenebilir.

Bütün bu otoritelerin daha önce ele alındığı kavramlarla farklı biçimde ve bizzat kendilerine karşı kullanılması bir kriz anına denk gelir. Bu durumda felsefi düşüncede yaşanan krizin başka bir boyutu daha çıkar. O da, kavramların temel anlamlarının (literal) başka bağlamlar aracılığıyla yeni bir anlam düzlemine oturtulmasında yaşanan anlamsal ikilemdir. Felsefi düşüncede gerçekleşen bu krizin en önemli sonucu De Man’ın anladığı tarzda gelenekte yaşanan tüm değişikliklerin “empirik gerçeklikte işaret edebildiğimiz nesnel karşılıkları olmayan birer metafor olarak kaldıklarını” görmek olmuştur (De Man, 2008: 35).

Eleştirel boyuta sahip kriz, Derrida’nın “mevcudiyet metafiziği” adını verdiği geleneksel felsefi düşüncenin ayrıcalık kazanmış birliğinde başlıyordu. Yapıbozum, felsefenin ayrıcalıklı dil arayışının ve buna zemin hazırlayan zorunlu temel söylemlerinin nesnelci köklerini hedef alır. Dolayısıyla geleneksel düşüncenin eleştirisi çıkan krizin yönlendirilmesi bağlamında, yapıbozumcu iddiaya tabidir. Bu bakımdan da oldukça pragmatiktir. Kabul ettiğimiz ölçütlerin oluşturduğu metafizik söylemin merkeziliğine karşın yapıbozum, eleştirel tavırla bu merkezî söylem birliğini ve yapıyı pragmatizm yönünde manipüle edebilir:

Anlamların idealliğinin, dilin farklılığa dayalı yapısının, Derrida'nın genel metin ya da daha açık bir deyimle, bağlam adını verdiği şeyin sonucu olduğu şeklindeki yapıbozumcu iddia, pragmatistlerin anlamı bağlamın bir işlevi olarak gören anlayışlarına, yani anlamların Wittgensteinci bir biçimde kullanıma indirgenmesine asimile edilebilir (Critchley, 2016: 36).

Dolayısıyla ilk etapta yapıbozumun pragmatist hakikat ve dil yorumuyla aynı yerde durmasında bir sakınca yok gibi görünmektedir. Yapıbozumcu faaliyeti, dünyanın yeniden tasvir edildiği dil durumundan ele alırsak, dilde tek biçimli nihai bir sözcük dağarına saplanıp kalmamak gerektiğini görürüz. Krizin çıkış noktası tam da Derrida'nın işaret ettiği gibi, aşkınsal felsefenin onto-teolojik bir dil kullanımına saplanıp kalmasından dolayı gerçekleşmiştir. Sözmerkezcilik, Derrida'ya göre felsefenin anlam ve hakikate ilişkin ayrıcalık söyleminin bir ürünüdür; bu bağlamda geleneksel düşüncenin yaygın bakış açılarından biri olarak Batı kültüründe yer etmiş bir yanılsamadır (Sim, 2000: 36).

Bu yanılsamadan çıkabilmenin yolu, dildeki belirsizliğin fark edilmesiyle birlikte hiçbir zaman sözcüklerin tam olarak anlamlarının bilinemeyeceğini, çünkü nihai ve mutlak bir anlam olmadığını kabul etmekten geçer. Bu durum Derrida'da varlığın ya da anlamların yapıbozumuyla gerçekleşir. Tarih gibi anlam da hep ertelenmiş olandır (Sim, 2000: 49). Dolayısıyla dili, belirsizliğin yol açtığı bir farklılıklar sistemi olarak kabul etmekle işe başlamalı ve sonrasında dilin nasıl farklılaştığını yorumlamalıyız (Rorty, 2016b: 120).

Derrida'da kavramlar ve yapıbozum iddiasına uygun olarak söylemin bıraktığı “iz”ler takip edildiğinde, aslında tüm söylemler gibi felsefi söylemin ve geleneğin de dildeki belirsizliğe bağlı olduğu anlaşılır. Dildeki belirsizlik her yerde iş başındadır. *Différance*'ın buradaki işlevi, dilde tek başına mutlak anlamların, sözmerkezci yapının egemenliğinin olanaklı olmadığını göstermektir. Derrida, kavramsal olarak *différance*'ın

giderek teorik kökenden uzaklaşarak “benzersiz bir adın olmamasına veya genel olarak hiçbir kesin sözün ya da nakaratın var olmaması”yla ilgilenmeye başladığını belirtmektedir (1982a: 27).

Dilin hareket noktasını belirleyen *différance* (farklılaştırma ve erteleme hareketi) yalnızca metinde işleyen kuramsal bir strateji değildir. Hayatın içindeki farklılıkları gün yüzüne çıkaran ayırt edici bir noktadır. Buna paralel olarak da metinde ve bizzat hayatta karşımıza çıkan/çıkma ihtimali olan pek çok farklı (öteki) anlamın olduğuna kani olmakla ilgilidir. Her iki bakımdan Derrida, bir farklılık ya da “öteki”⁴⁵ sorununu gündeme getirmektedir.

Bu sorun, onun “dışsallık” üzerinden ele aldığı kriz noktasının da bir parçasıdır. Öncelikle belirtilmelidir ki *différance* ve yapıbozumun hayata içkinliği bir bakıma içsel-dışsal ayrımının sınırına dayanması, Derrida’nın tüm farklılıkları dilsel düzlemde ele alarak dil felsefesinden çok bir fark felsefesi ortaya koyduğunu göstermektedir. Bu bir fark felsefesidir; çünkü aşkınsallık mefhumunu açıklığa kavuşturmak isteyen Derrida’nın, dışsallıkla birlikte ötekiyle yüzleştığımız bir ilişki türünü onayladığı görülmektedir. Burada düşüncede ve iletişimde aranan mutlaklığın, zihnin düşünce nesneleri (idealar) ile onları temsil eden dilde yer alması gerektiğini ortadan kaldıran bir “ötekilik/başkalık” fikrini işler.

⁴⁵ Burada Derrida’nın yazı tematiğini oluşturan dil oyunu ve kavramsal çağrışımlar açısından önemli görülen kavramlardan birine yer vermek gerekecektir. Derrida’nın iletişim sorununu ele aldığı yazısı *SEC*’te karşımıza çıkan *iterability* kavramından söz etmek yerinde olacaktır. Derrida, anlam kuramını eleştirel olarak ele alırken bağlam ve anlamı eş anlamlı olarak görmektedir (Ramond, 2011: 128-130). Bu bakımdan *iterabilite*, iletişim açısından anlamın yinelenildiğini ortaya koyarken aynı zamanda etimolojik olarak “başkası” anlamına da gelmektedir. Aslında bu türden ikircikli kavramlar Derrida’nın yazılarında sıklıkla aşına olduğumuz bir durumdur. Latince *iterum* “yeniden” “tekrar” anlamına gelmektedir. Anlamın yenilenmesi, tekrarlanması Derrida açısından tüm dilin özelliğidir. Derrida’nın iletişim boyutunda başvurduğu bir kavram olan *iterability*, *différance*’ın bir başka adıdır. *Différance* ekonomisinde *iterability*, anlamın yapısal olarak tekrarlanmasını çağrıştıracak şekilde mevcudiyeti değil, tersine kendi ve başkaları için namevcudiyetini gerektirecektir. Bu bağlamda ele alındığında *iterability*, Sanskritçe *itara* kelimesinden türeyen “*other*”, yani öteki anlamını taşımaktadır (Derrida, 1977: 7).

Derrida'nın sözünü ettiği dışsallık mefhumunu, “ötekiyle” kurulan ilişki üzerinden ötekinin tanındığı onto-teolojik ve aynı zamanda dilsel bir kriz ânı olarak görmek mümkündür. Bu şekilde bakıldığında, sorun epistemolojik karaktere de sahiptir. Ötekine dair yapılan mutlak olmayan bir epistemolojik arayış, hem krize yol açan hem de krizin yol açtığı metafiziksel düşünme zorunluluğunun şiddeti ile metafiziğin dışında kalan şiddet-olmayan bir ortam arasındaki gerilimde başlar. Tam olarak söz ile yazının sınırına (margin) dayanır (Derrida, 2018a: 89). Bu durumda Derrida açısından bakıldığında yaşanan kriz durumu, yapıbozumla yapılan sözmerkezciliğin eleştirisiyle (Rorty’de ironi) başlar. Öyleyse burada geleneksel düşüncenin yıkılışına yönelik çağrı, yapıbozumsal bir hamle olarak ötekinin varlığında gizlidir ve ancak ötekinin varlığının fark edilmesiyle işlerlik kazanabilir.

Bu bağlamda Varlığın anlamı yapıbozumda eritilirken, metafiziğin şiddetle baskıladığı Varlığın içinde örtülü kalmış birden fazla anlamın olası olduğu ortaya çıkar. Eğer Varlık tek ve mutlak bir anlam taşımıyorsa, kısacası varlığının anlamının örtüsü kaldırılırsa, Varlığın içindeki gedikler gün yüzüne çıkar. Bu gedikler, Derrida’nın bakış açısına göre ötekilik alanıyla ilişkili olduğundan bunları metaforik olarak ele almak da mümkündür. Dolayısıyla Varlığın anlamına dair tek biçimli söylem yapıbozuma uğratıldığında, ortaya hakkında konuşabileceğimiz pek çok metaforik anlam çıkar. Buna bağlı olarak sonraki bölüm, öteki olarak metaforik anlamın konumunu tartışacaktır.

2.1.1. Metaforik Anlam ve Ötekilik Sorunu

Söz ile yazı ayrımı, metafizik (veya mevcudiyet metafiziğinin) şiddetin kendisi ile ötekinin yol açtığı farklılık arasındaki gerilimde başlar. Aslında bu gerilim, Antik Yunan’dan itibaren düşüncenin metafiziksel olarak nesneyle bütünleştirildiği bilim olarak felsefe motifinin rasyonel akıl tarafından işletilmesiyle başlar. Giderek dilin fark

yaratan olanaklarından koparılarak mutlak tek bir düşünceye hapsedilmesiyle de köklenir. Bu şekilde bilim motifi olarak felsefeye duyulan güvenin Yunan kökleri, giderek dünyaya yönelik ontolojik ve aşkınsal şiddete dönüşmüştür. Öyleyse şiddet, bir bilim motifi olarak felsefeye duyulan güvende başlamış ve yayılmıştır (Derrida, 2018a: 65-67).

Bu güven noktasında Derrida rasyonel aklın kendisiyle konuşmasından kaynaklanan bir yalnızlık durumuna da dikkat çeker. Akıl, “ötekinin” düşüncesine, yani bir “başkasına” vardığında onun anlamını ve varlığını kabul etmeye muktedir değildir. Ötekini daima susturduğundan, tek başına konuşarak yalnızlaşıp zamanla yalnızlığını şiddete dönüştürmüştür. Yalnızlığın şiddetini ortadan kaldırmak Derrida’ya göre, söz konusu güvenin aslında dilin olanaklarından kopmak olduğunu fark etmekle başlar. Dilin olanaklarına dönüldüğünde ister istemez sözmerkezcilik de aşılabacaktır. Öyleyse ötekinin varlığı ve anlamı dilin olanağında oluşur. Her ne kadar ötekiyle karşılaşma metafizik temelde görülse de bu karşılaşmanın dilsel olduğu belirtilmelidir. Derrida bu durumu şöyle ifade eder: “*dil, yüz-yüze ve dik durmanın imkânıdır gerçekten de*” (Derrida, 2018a: 95). Bu imkânı baskılayan metafiziksel düşünce, geleneksel yoldan felsefenin kendi kendine konuşmasına dönmüştür. Felsefi düşüncenin özünde yaşanan bu dönüşüm, onu suskunluğa terk etmiş, aklı da yalnızlaştırmıştır. Yalnızlaşmanın ortadan kalkması için aklın ötekilerle konuşması, her şeyden önce onları tanınması gerekir. Ötekiyle konuşma karşılıklı tanınma olduğundan Derrida için daima metaforik anlama gönderme yapar. Bu bakımdan “öteki” anlamlar içermesi sebebiyle tarihsel olarak düşüncenin kendisi de metaforik biçimlidir:

Bundan böyle, heliolojik⁴⁶ metafor bakışımızı ondan çevirmemize, ışığın tarihsel şiddetini gizleyerek bizi oyalamaya yarayacaktır. Çünkü metaforların masumlaştırdığına, şeylerin ve edimlerin ağırlığını kaldırdığına her zaman inanılmıştır. Tarih yalnızca dilin aracılığıyla varsa ve eğer dil (varlığın *kendisini* veya hiçi adlandırdığı zamanlar hariç: yani neredeyse hiçbir zaman) temel öğeleri itibarıyla metaforik ise, Borges haklıdır: “Belki de evrensel tarih birkaç metaforun

⁴⁶ Güneş Bilim.

tarihinden ibarettir.” Işık bu temel “birkaç metafor”un bir örneğidir yalnızca, ama ne örnek! (Derrida, 2018a: 77).

Derrida’nın da ifade ettiği gibi “ötekinin” anlamını ve varlığını kabul etmek, düşüncenin metafor haline gelmesiye Borges gerçekten de haklı çıkacaktır. Eğer tarihin ve felsefenin derinliklerinde yatan ötekileri gün yüzüne çıkarmak istiyorsak esasında Varlığın birliği içinde (Parmenides’in savunduğu gibi) eriyip giden çokluğa ulaşmak gerekir. Bu durumda ötekiyle kurduğumuz dilsel ilişkilerde çoğalarak metafiziğin yalnızlığından kurtulmuş oluruz. Ve gerçekte düşünce tarihinin izleri, Derrida’nın dikkat çekmeye çalıştığı gibi Güneş’in saçtığı ışıkların şiddetinde saklı gibidir.

Bir bakıma bu durum, Derrida’nın ifadeleriyle “*başkayı aynının dilinde söyleme zorunluluğudur.*” Bunu, dışsallık mefhumuna bağlı olarak mekânsal şekilde bir metaforun içinde düşünmemize, onun içinde mesken tutmamıza izin veren felsefi Logos’un farklı olanaklarıyla aşabiliriz. Aslında bu şekilde tek biçimli Logos terk edilmiş olur (Derrida, 2018a: 101-103). Logos öteki anlamlarına, metaforlara açılır. Böyle mekânsal bir iç-dış ilişkisi, yani aşkın-içkin olan bakımından bir ayrım dilde yer alıyorsa, felsefi Logosun bütünlük arz ettiği fikri başından mantıksız olur. Logos, bu durumda dışsal olarak ötekileştirilmiş bir şeyin (metaforun) içinde mesken tutmak zorunda mı kalacaktır yoksa iç-dış mekânının tanımladığı merkezin ötesinde, ona ait olmayan aşkınsal bir varlık mı olacaktır? Derrida açısından metafizik, bu soruya hiçbir zaman cevap vermeye muktedir olmamıştır. Bu yüzden de anlama ilişkin mutlaklık, metaforlar bertaraf edilerek korunmaya çalışılmıştır.

Derrida için bu şekilde tasvir edilen, yani iç ve dış olarak bütünlük arz ettiği düşünülen, metaforik-olmayan mükemmel bir Varlık fikri hatalıdır. Çünkü mutlaklığının ve mükemmelliğinin aksine metaforla birliktelik dilin doğasında vardır. Hatta dilde retorik yokken bile metafor bizzat dilin ortaya çıkışında yer alır. Bu nedenle metaforlar, Derrida için hakkında konuşmaktan asla geri duramadığımız farkların oyunu olarak

karşımıza çıkar. Aksini düşünmek öteki anlamların olmadığı (metaforların değersizleştirildiği) sessizliği, içi boş Varlık'ı düşündürmektedir. Oysa iç dış ayrımı, merkezin sınırı ve dışı gibi ayrımlar dili hep eksik bırakmıştır. Bu yüzden de Derrida'ya göre imkânsızdır:

Onu (**dili**) dışsallıktan ve içsellikten ayırmak, onu ayırıştan ayırmak uğruna, “iç”, “dış” “dışsal”, “içsel” vs. sözcüklerini unutmayı, bir karar çıkarıp onları oyun dışına atmayı boşuna deneriz; uzamın kesintiye uğratmadığı bu dil bulunamayacaktır ki zaten (kesintiye uğramayan) bir hava dilinde veya su dilinde başkalık daha da kesin bir biçimde kaybolacaktır (Derrida, 2018a: 101).

Bu şekilde başkalığı (ötekilik) yazılarında hep göz önünde tutan Derrida, bunun dilin kendisinden kaynaklanan bir oyun olduğunu düşünmektedir. Dahası eğer anlamı muhafaza eden ideal bir dil yoksa ve de eğer dilin doğuştan getirdiği “metafor içinde mesken tutma” özelliği söz konusuysa metafiziğe ait dil kullanımı da terk edilebilir veya değiştirilebilir. Öteki anlam olasılıklarını hiçe sayan metafiziksel dil, kendi kendine kurduğu sessiz diyalogda kendisini de feshetmiştir, kendi sözcük dağarını kavranamaz hale getirmiştir. Bu açıdan bakıldığında kendisini yok eden şiddetin kökeninde yer alan metafiziksel sözcük dağarlarının, ötekiyle diyalog kuran ve farklılıkların başrol oynadığı olumsal ve aktif dil durumunda geçersiz hale gelmesi kaçınılmazdır (Derrida, 2018a: 119).

Derrida açıkça aşkınsal görünen *différance* kavramı üzerinden “tek bir dil”, “tek bir bağlam” ve “tek bir durum” hakkında kesin hüküm verecek bir söylem düzeninin kesinlikle söz konusu olmadığı nominalist dil pozisyonunda yer almaktadır (Derrida, 2016: 131). Sözmerkezci şiddetin yol açtığı metafiziksel kriz ve genel olarak felsefenin tüm sorunları, şeyleri nasıl adlandırdığımıza bağlı olarak ortaya çıkan dil ve anlam sorunlarıdır: “İlkesini belirtmeye girişeceğimiz sorunların hepsi çeşitli anlamlarda dil sorunlarıdır.” (Derrida, 2018a: 65). Bu nominalist bakış açısına göre *différance*'ın nasıl olup da dile tutunduğu da tartışma konusudur. Derrida, empirik söylemde ortaya

ıkabilecek belli naif söylemleri aşabilmek adına bazı aşkınsal kavramlardan yararlanır. Fakat Derrida'daki bu aşkınsal kavram ıkmazı, bağlamsal olarak çözülmeye çalışıldığından söz konusu aşkınsallık krizi bir metafizik ilke olmaktan çıkarak olumsuzluk zeminine ve belli açılardan tarihsellik bağlamına oturtulmuş gibidir. Başka bir ifadeyle aşkınsallığı (veya ötekiliğı) aşmaya çalışırken, *différance* kavramının kendisinin aşkınsal bir krize yol açtığı düşünülür. Bu görüş, bahse konu olan kavramın gerçekte istikrarsız ve belirsiz olduğuna işaret edilerek bertaraf edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla *différance*'ı aşkınsal bir kavram olarak değeriendirme eğilimi, Derrida açısından metafiziğı dönmei anlamına gelmez. *Différance* olsa olsa "yarı-aşkın" bir kavram olabilir. Derrida bu konudaki itirazını açıkça şöyle dile getirir: "*Bana tek bir kod, tek bir dil oyunu, tek bir bağlam, tek bir durum tahsis edecek bir söylemi kesinlikle reddediyorum.*" (Derrida, 2016: 131-32).

Metafiziğın krizi tam olarak "aşkınsal"ın krizidir. Bu krizin temelinde Logos'un nihai bir sözcük dağarına bağlı kalmasının sebep olduğ bunalım yatar. Sonuçta her sözcük dağarı ve anlam olanağı bir tercihtir. Metafizik ise tercih hakkını görmezden gelerek dışarıya kapalı bir Logos söylemi oluşturmuştur. Bu bakımdan dışsallık veya aşkınsallık sorunuyla başlayan metafizik kriz, ötekinin anlamı sorunuyla ilgilenen yeni bir dil eleştirisi olarak karşımıza çıkmıştır. Derrida'nın dil meselesinin başlangıcında da böyle bir "ötekilik", yani bir diyalog kurma sorunu gördüğü hatırlanmalıdır. Sözmerkezcilik, ötekiyle diyaloğın önünü tıkadığından dolayı terk edilmelidir. Dili farklı şekilde kullanma olanağı olarak *différance*'ın, öncelikle sözmerkezci şiddetin yol açtığı onto-teolojik krizin aşılmasına katkısı vardır. Bu bakımdan Batı kültürünün düştüğü bütünlük yanılgısının, farklılıkları ifşa ederek onu yıkan yeni bir dil olgusuna dönmesi de kaçınılmazdır. Öyleyse metafizik şiddet dilin yıkımı olduğ gibi, bunun çözümü yeni bir dil olgusunun inşasındadır.

Yeni dil anlayışına giden yolu şöyle tarif etmek mümkündür: İlk olarak Derrida'nın “mevcudiyet metafiziği” dediği ve Batı düşüncesinin içinde saplanıp kaldığı, diğer deyişle anlamın zihinsel içeriklerle sabitlenerek mutlaklığın elde edilmesine dayanan metafizik yanılsamanın karakteri açığa çıkarılmalıdır. İkinci olarak, anlamın mutlak olmaması sebebiyle iletişimde farklı bağlamların yol açtığı gedikler kabul edilmelidir. Üçüncü olarak da, anlamın “kusurlu” olmasına itiraz eden literalizm, yerini farklı bağlamlara, kısacası metaforik alana bırakmalıdır. *Différance*, bu yeni dil anlayışını karşılayacak şekilde anlamın değişimlere tabi olduğunu ve daima ertelendiğini gösterir. *Différance* kavramı, Derrida'nın anlayışında dili büyük ölçüde literal anlamlardan kurtarmakta ve bütün söylemlerin belli bir ölçüde oyuna ya da metafora bağlı olduğunu kanıtlamaktadır (Sim, 2000: 34-35). *Différance* penceresinden bakıldığında, Borges'in de belirttiği gibi “*felsefenin bulguları sanatın bulgularından daha fantastik*” olmayacaktır (Borges, 2019: 104).

Öyleyse *différance* ile aşılacak istenen aşkınsallık problemi, Rorty'nin (ve hatta Kuhn'un) belirtmiş olduğu gibi kültürel krizin de aşılmasıyla ilgilidir. Derrida için de geleneksel felsefenin yaşadığı kriz, Batı kültürünün sahip olduğu kimlikler arasındaki iletişim olanağını durduran ve çoğu zaman imkânsız hale getiren kültürel bir krizdir. Fakat gerçekte görülmektedir ki bu iletişimsizlik bile kullanılan dil biçiminin yetersizliğinden ve kısırlığından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle yaygın dil kullanımı terk edilerek literal hale gelmiş anlam dünyamızın çoğaltılması gerekmektedir.

Derrida açısından Batı metafiziğinde mevcut anlam dünyasını evrensel ve ayrıcalıklı dil iddiasıyla birbirine indirgenemez hale getiren iki dil oyunu söz konusudur. Bu dil oyunlarından biri, geleneksel-metafizik dil kavrayışıdır ki Derrida bu dil kavrayışının Antik Yunan düşüncesinden beri var olduğunu belirtmektedir (Akşın, 1999: 43-44). Derrida ikinci dil oyunundan ise bir “yorum yorumu” olarak söz eder. Buna göre *différance*'ın aktif hareketi, dil oyunu pratiğine daha uygundur ve paradigmatic bir

dönüşe karşılık gelecek anlayışla dilin “bir tür yazı hareketi olması”⁴⁷ yönündeki yaklaşıma işaret eder. Derrida bununla literal anlam dünyamızın karşısında devamlı ertelenen ve farklılaşan anlam olanaklarını kast eder. Öyleyse bir yazı hareketi olarak *différance*, “aşkınlığın” kendi kendisinde bulunduğu ama aslında “tam-bulunmayış” olduğu ana tanıklık ederek farklı anlam olasılıklarını tartışır. Bu şekilde ona başka anlamlar ve bağlamlar eklemek mümkün hale gelir. Öncelikle kültürel bir farklılığa işaret eden iki farklı dil oyunu, Derrida tarafından “olanaksızın deneyimi” olarak tasvir edilen dilin ve kültürün kendi kendisiyle ilişkide bulunma stratejisine atıf yapar (Akşın, 2008: 48).

Derrida bu stratejiyle birlikte dili düşüncenin ilineği haline getiren düşünce olarak sözmerkezciliği alt üst eder. Dili düşüncenin ilineği haline getiren düzenin kökeni nedir? Bu sorgulamada “başkası” (*Fr. autrui*) ve “öteki” (*Fr. autre*) sözcüğü üzerine detaylıca düşünmek gerekir. Derrida’nın yanıt aradığı soru, *autrui*’nin her zaman dilde bir düzene göre sunulmasının arka planında yer alan motifin ne olduğudur:

Dili düşüncenin ilineği haline getirmeden şunun hesabı verilmelidir: Nasıl olur da dilde her zaman “düzen içinde” olan ve en az genellik taşıyan, anlamı itibarıyla tasrif edilemez ve cins (genre) ötesi olur? Bu anlam durumunun (case) kökeni, dilin anlamla buluştuğu bu düzenin (*régime*) kökeni nedir? (Derrida, 2018a: 92).

Görüldüğü kadarıyla Derrida’yı, dili ayrıcalıklı kılan köken ve onun işleyişi gibi sorulardan çok, dilin farklı bağlamlar üreten zemini ilgilendirmektedir. Derrida, *birinin söylediği şeylerde ciddi olması için hep böyle demek istememesi ya da başka bir şeyi kast etmesi olasılığının önü hep açık olmalıdır. Dolayısıyla söylenenlerin sahiciliğini*

⁴⁷ Rorty, *PAKW*’de ve genel olarak *CP*’de ele aldığı üzere, tüm felsefi metinleri pragmatist şekilde okur. Ona göre yazı türündeki felsefede bütün kavramlar metaforiktir. Bu nedenle mutlak bir anlamdan çok daha fazlasıdır. Rorty açısından bu yalnızca Aydınlanmacı aklın eleştirisi olarak kalmaz; felsefe, bilim, edebiyat ve tarihe ait tüm söylemlerin metinsel düzlemde eş değer olduğunu da ifade eder. Felsefenin “bir tür yazı olması” metinsel düzlemdeki eş değerliliğe atıfta bulunmaktadır. Gerçekte bütün düşünceler ve felsefi söylem birer metin olarak birbirine eş değerdir. Dahası Derrida’ya göre metafiziğe ait dil kavrayışı, felsefenin bir yazı olması mantığına paralel olarak Rortyci tarzda yeni konuşma şekline ayak uyduramamış modası geçmiş sözcük dağarları şeklinde yerini almış olur (Norris, 2004: 93-95).

samimiyetini ve tam anlamını bilebilmemiz için başarısızlık yalan ya da başka bir şey olma olasılığı her zaman var olmalıdır. Dilin yapısı böyledir. Aksi takdirde gerçek de olmazdı.” diyerek (Derrida, 2004: 46) bu zemini retorik açıdan başarılı-başarısız pek çok olasılığı içeren *aporia* durumu olarak ele almıştır.

Derrida’nın dilin yapısını bu şekilde tanımlamakla, aslında gösterge kavramının kendisiyle olan özdeşliğini ve bu özdeşliğin iletişimde başarı olarak sunulduğu dil anlayışına meydan okuduğu bir kez daha anlaşılır. Sisteme bağlı gösterge kavramının problematiği, metafizik gelenek içinde onun nesne şeklindeki mevcudiyet ile idea biçimindeki mevcudiyet arasındaki gerilimde gidip gelen bir gönderim işlevi olmasından kaynaklanmaktadır. Bu gönderimde problematik olan gösterilen ile gösterenin daima birbirine özdeş tutulmasıdır. Gösterge burada düşünce nesnesinin kendisiyle birlikte ele alınmaktadır. Epistemolojik hegemonyadan dolayı göstergeler yalnızca düşüncenin uzamında yer alabilir. Kendi başlarına var kabul edilmezler. Kriz anının bir başka sebebi olarak gösterge kavramında yaşanan kopuş, epistemolojik olarak gösterilenin nesneden koparılması onun zihinsel tasarımına dönüştürülmesiyle gerçekleşmiştir. Post yapısalcı tutumda ise nesneden koparılan anlam, dilin özgürleştirdiği bir oyun içine yerleştirilmektedir. Bir bakımdan anlam, sınırsızca gösteren ile gösterilenin birbirinin yerini aldığı ikamelerin (substitution) oyununa dönüşmektedir (Altuğ, 2013: 216-18).

Göstergede yaşanan bu kopuş, bir yapı olarak karşımıza çıkan gösterge ile gösterilen arasındaki bağı koparmakta ve bu ilişkiyi yapıbozuma uğratmaktadır. Bir strateji olarak yapıbozum, göstergeye uygulandığında anlam göstergeler dizgesi dışında duran ve dilde ele geçirilmesi umulan aşkın bir şey olmaktan çıkar ve bir oyun etkinliği şeklinde gösterilen ile gösteren arasındaki sürekli yer değiştirmeye dönüşür. Bu, bir ayrım (fark) hareketi olarak salınan *différance*’tan önce ve sonra hiçbir mevcudiyetin yani içi boş aşkınsal bir varlığın olmadığını göstermenin Derridaca yoludur (Altuğ, 2013: 223).

İkamelerin oyunu olarak görülen *différance*, dilin ayrılmaz bir parçası ve belirlenimidir. Ancak gösterge kavramı açısından o ne bir kavramdır, ne de bir kavram-olmayan, *ne odur ne budur, daha ziyade diyalektik bir mantığa indirgenemeyen bu ve odur* (Kearney, 2008: 227-28). Bu bağlamda *différance*, yapıbozum gereği anlamı daima olması gerekenin dışına iten sınır-ötesi bir dil organizasyonu oluşturmaktadır:

Différance'ın a sına yüklenen etkinlik (l'activité) ve üretkenlik (productivité), ayrımların oyununun doğurgan (génératif) hareketine gönderme yapar. Bu ayrımlar gökten düşmemişlerdir ve onlar, kapalı bir bilime ait bir işlevin tüketebileceği durağan bir yapı içinde, ilk ve son olarak kaydedilmiş (inscrites) değildirler. Ayrımlar (farklılıklar) dönüşümlerin etkileridir ve bu açıdan "*différance*" teması, *yapı* kavramının durağan, bir zamanlı (synchronique), sınıflandırmacı, tarih-dışı (anhistorique) vb. motifi ile bağdaşmaz (Kristeva & Derrida, 2008: 181).

Derrida açısından meselenin bir dışsallık ve/veya ötekilik sorunu olduğu düşünüldüğünde *différance* hareketini takip eden yapıbozumcu stratejinin esas görevinin yeri-olmayan "öteki"ne yer bulmak olduğu da görülecektir (Kearney, 2008: 229). Bu arayış aynı zamanda alternatif anlamları bulmak veya açığa çıkarmak bakımından da metaforiktir. Dolayısıyla Derrida için anlam, literal ya da metaforik olarak ayrılmaksızın doğrudan dile bağlanır. Böylece metaforik anlamın yorumlanması da söz konusu olur.

Ötekinin keşfi, onu anlamakla ve hayatlarımızda ona yer açmakla ilgilenmektedir. Ötekinin anlamına hayatlarımızda yer açtığımız takdirde doğal olarak bu teorik sorunu 'hayat memet meselesi' haline getiririz. Yapıbozum, stratejik olarak anlam üretme girişimi olarak hayatlarımıza da sunulmaktadır. Metin bu ilişkide yapıbozum ve hayat arasındaki ilişkinin temelidir, hatta metin hayatın kendisidir (Schad, 2004: 176). Bu bakımdan yapıbozumun, metaforik söylemlerin açığa çıkarılmasıyla ilgili olduğu da görülür. Metaforik anlamdaki ötekilik, aşkınsallık eş deyişle dışsallıktır. Hâlbuki Derrida'da iç-dış ayrımı metafiziğin mantıksız ayrımlarından biri olduğu gibi, literal ve metaforik gibi kategorik ayrımlar da bir o kadar metafiziktir. Kategorik ayrımlar aklın ve doğal olarak düşüncenin ötekiyle olan birlikteliğine aykırıdır.

Derrida ötekinin tanınması gerektiğini vurgulamakla, sözmerkezciliğin bu birlikteliği göz ardı edişini eleştirir. Eleştiri farklı yaşam biçimlerinin ve kültürlerinin tanınmasının da önünü açar. Yapıbozum, Derrida'nın ifade ettiği şekilde anlamın *ötekisiyle meşgul olmak*'tadır. Sözmerkezcilik eleştirisi de bu bağlamda “*öteki*” ya da *başka bir dil*” arayışından başka bir şey değildir (Kearney, 2008: 242-43). Bu nedenle de metaforiktir. Derrida'nın yapıbozumla Varlığın (burada bulunma olarak) ötesine gitmeyi, (*epekeina tes ousias*)⁴⁸ planladığı düşünülmektedir (Mortley, 2000: 141).

Göstergede yaşanan kopuşla birlikte varlığın ötesine geçen Derrida, sözmerkezciliğin “hasıraltı etmiş olduğu”, “öteki”ni görmemizi sağlamaktadır. Rorty için bizi meşgul eden sözmerkezcilik mevcudiyet metafiziğine yönelik ilgi, yaratmış olduğu hakikat yanılsamasıyla “ötekini” görmezden gelmiştir. Yapıbozumun görevi bu noktada “ötekilikleri” sahneye çıkarmak olmuştur. Dolayısıyla yapıbozum her ne kadar metinlerle ilgili bir strateji gibi görünse de aslında Batı düşüncesinde yer alan sözmerkezcilik yapılarına karşı girişilen bir strateji görevi görmektedir. Derrida'nın bununla geleneksel düşüncenin sınırlarının ötesine geçerek Batı metafiziğinin şimdinin mevcudiyetine bağlı yapılarını sökme işleminde Heidegger'in Yunan metafiziğine karşı giriştiği “yapı çözme” ve “üstesinden gelme” projelerinin benzerini uyguladığı görülmektedir. Bu nedenle yapıbozum üzerindeki belki de en kalıcı etkiyi, Rorty'nin de altını çizmiş olduğu gibi Heidegger'in metafizik karşıtı projesi oluşturmuştur (akt. Kearney, 2008: 226). Genel olarak Rorty bu ilişkiyi “*Heidegger'in Nietzsche ile ilişkisi neyse, Derrida'nın Heidegger ile ilişkisi de odur*” şeklinde ifade etmiştir (Rorty, 1995a: 179).

Geleneği aşma konusunda Rorty'nin pragmatist tavrında olduğu gibi yapılması gereken, sözcük dağarlarının farklı bağlamlarını bulup ortaya çıkarabilmeye yarayan edebî yaklaşımın kabul edilmesidir. Çünkü felsefenin tarihsel köklerine baktığımızda

⁴⁸ Platon'un *Devlet*'te (509b: 8-10) sözünü ettiği “varlığın ötesinde” olma durumudur.

entelektüel faaliyetleri yürütenlerin eserlerinin bile retorik, anlatısal veya metaforik unsurlarla dolu olduğu görülür. Bu unsurlar, tam da onların okunmasını sağlayan araçlar olmuştur. Ve yine bu bakış açısına göre felsefi dili güçlü kılan da bu gibi anlatısal unsurlardır. Rorty felsefeyi bir tür yazı kültürü içinde bir metin olarak görmekle bu anlatısal unsurlara değinmektedir. Peki, ama gerçekte Derrida'nın dilin öteki anlamlara olanak tanıyan *différance* hareketinin gerçekte dili metaforik kılmasıyla felsefeyi doğrudan edebî anlatıya indirgediği mi anlaşılmaktadır? Bu Derrida'nın dil anlayışında felsefeyi edebileştirmek ya da edebiyatı felsefileştirmek ikilemine temas eden bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat bu ikilemde Derrida açıkça felsefe ve edebiyatın sınırlarını koruma taraftarıdır (Norris, 2004: 100- 101). O halde şu sınırı belirlemek yerinde olacaktır: Dilin metaforik olduğunu söylemek, dilin *différance* etkinliğinden alınan referansla daima öteki anlamlara yönelen bir hareket tarzının var olduğunu söylemektir. Dolayısıyla *différance*'tan alınan referans doğrudan felsefi söylemin edebileşmesi anlamına gelmez, metaforik olan yalnızca öteki anlamlara doğru yönelen dilsel bir eylem gibi anlaşılır. Öyleyse *différance*'ın kendisi fark üretmesi ve daima var-olmayana yönelmesi bakımından metaforiktir. Bir tür yazı olarak felsefe, edebî bir metin olmaktan ziyade böyle bir hareket olarak anlaşılmalıdır.

Bir tür yazı olarak felsefe, metinde ve hatta hayatın kendisinde işleyen derin bir strateji anlamındaki yapıbozumun, anlamın derinliklerinde saklı kalmış anlatısal unsurlarını gün yüzüne çıkarmakla meşgul olduğunu kabul eder. Derrida'nın yapı kavramının tarihinde yaşandığını düşündüğü “olay” da aslında budur. Derrida, bu durumu “olay” olarak kabul eder; çünkü yapı kavramının geleneğin temelinde yer alan *episteme* kavramıyla bütünleştiğine dikkat çekmek istemektedir. Olay ise, aşina olduğumuz epistemenin dışındadır, onun sınırını aşar (Derrida, 2008d: 167). Sonuçta Derrida'nın sözünü ettiği “olay” sözmerkezcilikte yaşanan “gerçekleri ifade etme bakımından epistemolojinin hiçbir ayrıcalığının olmaması” anlamında bir kopuştur (Norris, 2004: 94).

Yapıbozumla desteklenebilen bu kopuş anının, ilk etapta Derrida tarafından *différance*, *iz*, *dissemination* (*saçılma/dağılma*) gibi “kavram-olmayanlar” (“ne olduklarına karar verilemeyenler”) arasında kurduğu ilişkiden dolayı metafiziğin içinde kaldığı görülebilir. Oysaki Derrida bu kavram-olmayanları, mevcudiyetin tarihsel birliğini yok etmeye programlı “üstesinden gelme projesinin” temel unsurları olarak görmektedir. Hem dilin içinde hem de sınırdaki olan bu kavram-olmayanlar, yapıbozumu metafiziğin şiddetine maruz bırakmış gibi görünürler. Derrida bu duruma şöyle karşılık vermektedir:

Belli bir anlamda “yapıbozum”un halen metafiziğin sınırları içinde kaldığını söylemek doğrudur. Ama şunu da unutmamak gerekir ki gerçekten de metafiziğin *içindeyse* bile, bu bir kutunun ya da çevrenin içinde bulunmak gibi bir şey değildir. Sınırları belli bir dilin içinde olmamız anlamında metafiziğin *içindeyizdir*. Bu yüzden metafiziğin dışına çıkılabileceği düşüncesi bana oldum olası safdil bir düşünce olarak görünmüştür. [...] Dolayısıyla metafiziğin içinde “kapalı kaldığımızı” ya da ona “mahkûm olduğumuzu” gerçekten söyleyemeyiz, zira kelimesi kelimesine söylemek gerekirse ne içerdeyiz ne de dışarıdayız (Kearney, 2008: 228-29).

Hem metafiziğin dışında hem de içinde kaldığımız dil durumunda metafiziğin dayattığı temsil edici dilden bağımsız olamayan aşkın gösterilen kavramının iflasına şahit olmaktayız. Köklerinden koparılmış gösterge kavramına bağlı olarak, tam da bu koparılmışlık anında Derrida, yeni bir “bilim” olarak önerdiği gramatolojiyi hem Batı düşüncesinin merkezinde yer alan sözü ifşa etmek hem de yapıbozumun hangi dayanaklarla işlediğini göstermek için kullanmıştır. Bundan dolayı yapıbozumun başarısı, yazının söz karşısındaki konumunu elde etmesini ve “hasıraltı edilen ötekinin” dile getirilmesini amaçlayan gramatolojik projeyle bir aradadır. Öyleyse gramatoloji, söz ile yazı arasındaki kökensel gerilimi ve bu gerilimde sözün yazı karşısındaki tarihsel üstünlüğü ile metafizik şiddete yapmış olduğu katkıyı ortaya koymalıdır. Böylece gramatoloji, sözün yazı karşısındaki üstünlüğünü ortaya koymakla ve bu şekilde mevcudiyet metafiziğinin şiddetini aşmakla ilgilenmelidir. Derrida, Batılı insanların

kavramsal yanılıyla yaşadıklarına inanıyordu. Kökensel olarak Platon ve Aristoteles'e dek uzanan bu kavramsal yanılığın temelinde zihinleri ve dili etkisi altına almış metafizik anlam şiddeti yer almaktadır. Öyle ki Batılı Logos, tüm kavram ve sözcüklere metafizik anlam yüklemiştir (Timur, 2005: 143). Kavramların metafizik yüklerinden arındırılıp farklı anlamlarını açığa çıkarmak, Derrida için Batılı sözün ölümüne karşılık gelmektedir. Sözün ölümü aynı zamanda metaforik olanın ortaya çıkmasıdır. Bu durumda, her açıdan “yazısal” bir etkinlik olduğundan, dilbilim yerine gramatoloji yeni bir tür yazı bilimi olarak ötekinin yokluğunu metaforik şekilde doldurur. Öyleyse nesnesi farklı anlamlar olan yazı biliminin kendisi de metaforik olacaktır.

Buna göre Derrida, sözün yokluğunu yazıyla ikame eden yeni tür yazı ve anlam bilimini tanıtmakla, onun gerçek etkinliğinin Logos'un mutlaklığını aştığı noktada başladığını göstermektedir. Yapıbozumun bu türden, yıkmak ve yeniden inşa etme etkinliği olduğu hatırlanacak olursa, yazının son derece yapıbozumsal bir pratik olarak anlaşılması da kaçınılmazdır. Sonraki bölümde, yazı aracılığıyla Logos'un bütünlüğünü veya diğer deyişle mutlak anlamı arayan literalizmin nasıl parçalara ayrıldığı ele alınacaktır.

2.1.2. Yazının Doğuşu ve Literalizmin Parçalanması

Derrida yeni bilimin doğuşunu “*demek ki, sözün ölümü dilin ufku ve kökenidir.*” diyerek müjdeliyor: “*Fakat onun dış kenarlarında durmayan bir köken ve ufuk. Her zaman olduğu gibi, ne gelecek bir şimdi ne geçmiş bir şimdi olan ölüm, sözün içinde, onun izi, yedeği, iç ve dış ötele[n]mesi olarak çalışmaktadır: onun eklentisidir*” (Derrida, 2014: 427).

Derrida'nın sözünü ettiği köken, belirsizdir. Kökenin belirsizliğinin dilde daima bir problem şeklinde ele alındığını dile getiren Derrida, buradaki sorunsallaştırmayı, “*bir*

problem olarak dil, hiçbir zaman çağımızdaki kadar söylemlerin ufkunu istila etmemiştir” şeklinde ifade etmektedir. Özellikle dilde yaşanan devalüasyondaki başlıca etken olarak dilin yazıya ve ize dönüşmüş olması gösterilmektedir. Derrida’ya göre, dil artık yazının uğrağı haline gelmiştir (Derrida, 2014: 13-16). Peki, ama dil nasıl yazı haline gelmiştir?

Derrida’da yazıdaki ikame durumunun söz ya da vurgunun yerine geçmesi, gerçekte dillerin kökeninin bu ikamelerden oluştuğunu ifade etmektedir. Dildeki bu köken, yazıyla birlikte gelen bir “bozulma” durumunu, kökensel dışsallaşmayı beraberinde getirmiştir. Bu nedenle ikameyle gelen yazı tüm dillerin kökeni olduğu gibi aynı zamanda sözmerkezciliğin içselliğini dışsallaştırmış, onun içselliğini iptal etmiş durumdadır (Derrida, 2014: 476-77). Dışsal olan ötekidir ve anlamda öteki de metaforik olandır. Dolayısıyla Derrida’nın bu argümanı dilin metaforik olduğunu ifade etmektedir.

Bundan önce Batı metafiziğinin öne çıkardığı *phone*, sözmerkezci dilin en küçük yapı birimi olarak dilin her alanına sirayet etmiştir. Batı felsefesinin merkezi haline gelen söz, bu şekilde “varlığın anlamının varlığın alanında sınırlandırıldığı” bir tür *dilbilimsel* egemenlik biçimi olarak konumlandırılmıştır. Batı felsefesinin merkezi haline gelen söz, yazıyı ontolojinin karşısında aşağıladığı gibi felsefenin kaynağının da söz olduğuna inandırmıştır. Başlangıçta sözün olduğu inancı tüm metafizik tarihini kuşatan bir değer yargısı olarak felsefede yüzlerce yıl hüküm sürmüş bir söylemdir. Eco bu durumu şöyle ifade etmektedir:

Başlangıçta Söz vardı ve Söz Tanrı katındaydı. Söz ve Tanrı’ya bağlı her inançlı rahibin görevi, hiç değişmeyen, yadsınamaz gerçekliği doğrulanabilecek biricik olguyu, tekdüze bir şarkı söylercesine alçak gönüllükle yinelemek olmalıdır. Ama *videmus nunc per speculum et in aenigate* (**Şimdi bir aynadan ve bilmece gibi görüyoruz**) ve gerçek onunla yüz yüze gelmeden önce dünyanın yanılgısı içinde parça parça gösterir kendini (yazık ne de okunaksız) bu nedenle bize karanlık ve tümüyle kötülüğe yönelik bir istemin alışı gibi görüldüğü zaman bile, onun güvenilir belirtilerini dile getirmemiz gerekir (Eco, 1996: 23).

Eco'ya göre söz, kendisinde güven tesis eden biricik gerçeklik olarak vardı. Öyleyse sözün kök saldığı bu tarihsel durumda yazı, kendisini mutlak gerçeklik olarak sunan sözün karşısında nasıl kabul ettirebildi? Derrida'nın bu soruya verdiği yanıt, ötekinin anlamını ortaya çıkarmaya çalışan yapıbozumcu hareketle tutarlılık içindedir. Derrida özellikle XVIII. yüzyılda epistemenin nesnesi haline gelen yazının tarihsel-metafizik ön belirlenimlerinin dışında "öteki" olarak değerini ortaya koyarken, yazının kökeninin dilin kökeniyle eş zamanlı olduğunu düşünmüş ve öncelikle "*Logosluk*" formunu atarak '*grammalık*' formuna bürünmüş bir bilimin olanaklılığından söz etmiştir. Gramma burada yazının bıraktığı izleri temsil etmektedir. Var olandan önce bu izi düşünmek gerekir. Derrida bunu şöyle açıklar:

Öteki de öteki olarak çıkageldiği zaman, kendini kendinin gizlenişi içinde sunar. Bu ifade tarzı, biraz acelecilikle sanılabileceği gibi teolojik değildir. <<Teolojik-olan>>, izin toplam hareketinde belli bir andır. Var olanın alanı, var-lık alanı olarak belirlenmeden önce, izin çeşitli (genetik ve yapısal) olabilirliklerine göre yapılaşır. Ötekinin öteki olarak sunuluşu, yani <<öteki olarak>>ının gizlenmesi, her zaman çoktan başlamıştır ve hiçbir var olan yapısı bunun dışında kalmaz (Derrida, 2014: 71).

Derrida yazının var olanın alanını aşmasından söz ederken kökensel uyumda eskinin bilim olma ölçütlerini sunan dış-iç, imge-gerçeklik, temsil-mevcudiyet gibi ayrımları ortadan kaldırarak epistemolojik temel bulma zorunluluğunu da kökensel yokluk fikri üzerinden aşmaktadır. Bu doğrultuda gramma formunu taşıyan yeni bilim (gramatoloji) standart bilim olma ölçütlerimizi de aşmakta, diğer bir deyişle *tıpkı bir giysi gibi* yazıyı ölçütlerin dışına çıkarmaktadır. Yazının dışsallığı, "sözün yazının aynası (speculum) olma" durumunun ve mevcudiyetin aşkınsal göstergeye duyduğu arzunun tamamen dışındadır (Derrida, 2014: 56).

Bu durum Platon'un *Phaidros*'ta gösterdiği, *hypomnesis* ve *mneme* durumu arasındaki ilişkide daha net anlaşılır. Platon'da yazının anlamının ruhta gizlenmesi, aslında Logos'un yazının anlamını baskılaması, Derrida'ya göre yazının bir ezber tekniği

şeklinde ele alınıp “hakiki belleğin kendiliğinden belleğin yerine geçerek unut(ul)masıyla sonuçlanmıştır (Derrida, 2014: 57). *Phaidros*’taki açıklamaya göz atalım:

[...] Şimdi sen harflerin babası olarak kendi eserine iyi niyetle yaklaştığından bu sanatın (**yazı**) yapabileceği şeylerin tam tersini söylüyorsun. Artık belleklerini geliştirme ihtiyacı duymayacaklarından yazıyı kullanan insanların ruhlarına unutkanlık çökecek. Yazıya güvenecekleri için hatırlamaları gereken şeyleri kendi iç olanaklarıyla değil, yararlanacakları birtakım yabancı işaretler sayesinde hatırlayacaklar. Dolayısıyla sen belleğin (**hypomnesis**) değil hatırlatmanın (**mneme**) ilacını bulmuşsun. Bu yolla öğrencilerine gerçek bilgeliği değil onun görüntüsünü sunuyorsun (*Phaidros*: 2019, 275a/b).

Burada görüldüğü üzere, Platoncu düşüncede yazı, hem dışsallığı temsil etmesi hem de onun gerçek bilgelik sağlamayan bir hatırlama olması nedeniyle aşağılanır. Yazının sakıncası hakiki bilgiyi gizlemesi ve onu unutturmasındadır. Bu bakımdan paradoksal olarak yazı, hem bir deva (unutkanlığa dair bir reçete) hem de bir zehir (hakiki bilgiyi unutturan ve gizleyen)’dir. Yazı üzerinde yapılan meditasyon gramatolojinin ilk koşulu olarak yazının kökeninde böyle bir oyunun olduğunu göstermektedir.

Sözün varlık üzerinde onto-teolojik olarak içeriden bir belirlenime sahip olmasına karşın yazı varlığa dışarıdan dayatılmış ve onu taklit etmiştir. Yazının kökende yani içeriden belirlenen bir belirlenimi olmaması ontolojik belirlenimin zamansallığını ve bütünselliğini aşar. Zamansallığın aşılması yazının hiçbir kökensel noktaya işaret etmediğini göstermektedir. Derrida açısından yazının kökensel olmaması onun klasik bir kavramsallık içinde ontoloji ya da epistemolojiyle anlaşılmasına izin vermemektedir. Yani yazının fenomenolojisi imkânsızdır (Derrida, 2014: 104). Bu nedenle yazı üzerinde düşünmek ve onun özgünlüğünü ortaya koymak geleneksel bilim idesiyle uyuşan bir şey değildir. Çünkü iz ve yazı insanı da bilimi de aşmaktadır. Varlığı önceleyen bir im, doğal olarak bilimi de aşacaktır. Gramatolojik olarak bakıldığında bölgesel bir bilim imgesi mümkün olmadığı gibi gramatoloji de bölgesel bir bilim değildir. Öyleyse “bilim” olarak gramatolojik proje imgesi, ontolojik belirlenimin ve klasik dilbilimin aksine sözmerkezci

Batı metafiziğinin ileri sürdüğü bilimsellik ölçütlerinin dışındadır ve yazıyı dil “aletine” eklenmiş bir uzantı olarak kabul etmektedir (Derrida, 2014: 129). Nitekim Derrida, bilim olarak gramatoloji tasarısını bu şekilde kurgulamaktadır:

[...] Bir yandan gramatolojinin insan bilimlerinden biri, öbür yandan diğerleri arasında bir bölgesel bilim olmaması gerekir. İnsan bilimlerinden biri olmamalıdır, çünkü en başta kendi ana sorunu olarak insanın adı sorusunu sorar. İnsan kavramsallaştırmasını birliğinden kurtarmak kuşkusuz eski “yazısız halklar” ve “tarihsiz halklar” düşüncesinden vazgeçmek gerekir (Derrida, 2014: 131).

Gramatolojinin bilim olma tasarısında Derrida, yazının bir iz ya da im olduğunu tespit etmiştir. Bir iz olarak yazı düşüncesi, Derrida’ya göre Platon’un sözün (Logos) “Güneşe”, “krala” ve “babaya” benzetilmesini (Devlet/508c) sağlayan ontolojik koşulların yıkımıdır. Bu yıkımda yazı, dilin ve epistemenin gramerini parçalamakta, yani onun yapısal birliğini çözerek aşmaktadır. Bundan dolayı izin yapıbozum işleminde önce epistemenin aşkınsal otoritesinin ardından da Varlık’ın (être) sorgulanması kaçınılmazdır (Derrida, 2014: 146-47). Bu durumda yazının meditasyonu, yapıbozumsal bir etkinlik olarak da karşımıza çıkmaktadır. Yapıbozumsal etkinlik olarak gramatolojinin bir işlevi daha vardır: Batı felsefe geleneğinin içinde bulunduğu metafizik çıkmazı yıkmaktır. Ancak yazı bilimi olarak gramatoloji, sayesinde metafizik çıkmaz aşılabilecektir. Dolayısıyla Derrida’da gramatoloji, metafiziğin ortaya koyduğu “durgun” mutlak doğruların olmadığını, doğruluk değerlerinin yalnızca yazılabileceğini ortaya koyar. Bu bakımdan geleneksel açıdan bilimsel nesnellik ve epistemenin koşulu da sarsılır (Timur, 2005: 168-69, 171). Öyleyse epistemenin koşullarının sarsılması ve sözmerkezciliğin yol açtığı krizin aşılması yazıyla gerçekleşeceğinden otomatik olarak yazı bir ikame olarak doğmuş oldu.

Öte yandan yazının ikamesi doğrudan bir yıkım çabası da değildir. Derrida için yazı, yapıbozumda tehlikeli bir hiçlik temasında konumlandırılmaz. Yine de Derrida

eleştirileri hiçliğe giden bir yıkım gibi görünmektedir. Derrida'ya göre, yapıbozum olumsuz ve yıkıcı değildir. Dahası, yapıbozum:

İç bir özü açığa çıkarmak için ayrıştırma, ayırma, bozma amacı gütmeyiz. Öze yönelik, şimdi burada olmaya yönelik sorular sorar, aslında iç/dış, görüngü/görünüş taslağına yönelik sorulardır bunlar, kullandığımız imgenin doğasında var olan tüm bu karşıtlıklara yönelik sorular. Sorun bu mantığın kendisiyle ilintili “(yapıbozum)” sözcüğünde niyetim Heidegger'deki *Abbau* gibi bir sözcüğü çevirmektir. *Destruktion*'nun ya da yapının ya da parçalardan oluşan bir bütünün tarihsel açıdan konuşulduğunda bir geçit bulması sorunudur (Mortley, 2000: 141).

Öyleyse gramatolojik bilim tasarısında kavramsal karşıtların ele alınışının karşıtlıkları tehlikeye düşmemektedir. Bunlar yeniden “güvenlik içinde iş görmeye” devam ederler (Derrida, 2014:131). Derrida tarafından belirtildiği üzere, her ne kadar bu kavram ve kuramlar eleştirilse de zorunlu olarak aynı sözcük dağarından faydalanmak zorundayız, belli anlamlarla yüklü kavram ve sözcükleri kullanmak bu kavramları eleştirirken bile kaçınılmazdır (Timur, 2005: 144).

Yine de burada söz konusu olan artık bu kavramların tek bir anlama sahip olmadığı keyfi bir gösterilen zincirinin ve bu zincirin parçalarının birbirinden ayrıldığı “fark” düzeninin bulunmasıdır. Fark, kendi kendisini içeriden ekleme (ek-ilave-ikame) yasasıyla işlemektedir; bir bakıma dili içeriden işleten, katı dizgelerin dışında tam olarak nasıl hareket etmek istiyorsa öyle hareket eden bir etkinliğe dönüştürür. Bu etkinlik anlamı dilin kendi içinde ve kendi için üretmektedir. Dolayısıyla gramatoloji yazının bilimi olmak bakımından yazıya dışarıdan yapılan tarihsel zorbalığı ortaya çıkarmakla ve bu şekilde dile dair iç-dış ilişkisini özgün şekilde çözümlemeye yazgılıdır. Gramatoloji söz ve yazı arasındaki ilişkinin doğasıyla yani ikisi arasındaki ikameyle ilgilidir:

Bir dilbilim olacaksa sözle yazı arasında, başka deyişle bir içle bir dış arasında, *doğal*, başka deyişle basit ve kökensel ilişkiler bulmalıymış. Mutlak gençliğini ve kökenindeki saflığını, bir tarihin ve dışla iç arasındaki ilişkileri çarpıtmış bir düşüşün berisinde, yeniden diriltmeliymiş. Demek ki, dilbilimsel imlerle yazısal imler arasındaki ilişkilerin bir doğası varmış; bize bunu hatırlatan da “imin keyfilığının” kuramcısı (Derrida, 2014: 54).

Bir yandan Derrida, bu doğal ilişkinin yazı tarafından çarpıtıldığını ve tarihin yazıyı bu şekilde kendi kendine ve diğer her şeye yaptığı bir “gasp” durumuyla açıklandığını da ekler (2014: 61). İşte “kötücül” yazının tarih sahnesine çıkışı, onun bir tarihsel sapma ya da içle dış arasındaki “doğal” ilişkiyi gasp etmesiyle karşılık bulmuştur. Rousseau’nun aktardığına göre bilimler ve sanatlar bu unutulmuşluğun gaspının temsilcileridir. Bilim ve sanatlar, yazı vasıtasıyla hakikati unutturmuş ve mevcudiyetin kendi içindeki bir gedikten faydalananarak yazının “ilerleme” adı altında yol açtığı yozlaşmayı meşrulaştırmışlardır. Rousseau şöyle devam eder:

Bütün bu kötülükler, bilim ve sanat değerlerinin yükselmesi ve ahlâk değerlerinin alçalmasıyla insanlar arasına giren eşitsizlik belasından değil de neden doğmuştur? İşte bütün öğrenimlerimizin en açık etkisi ve en tehlikeli sonucu budur. Artık bir insanın namuslu olup olmadığına değil, bir sanata kabiliyeti olup olmadığına bakılıyor; bir kitabın yararlı olup olması değil; iyi yazılmış olması isteniyor (Rousseau, 2011: 28).

Diğer yandan sözmerkezci düşüncenin tarih sahnesinde yazıyı sorgulaması, her ne kadar yazının doğal bir ilişki olmadığına yönelik olsa da, bu sorgulama sözmerkezcinin aleyhinde sonuçlanmıştır. Kendi içinde kapalı bir sistem olan epistemenin yetersizliği, mevcudiyetin içinde onu ikame edecek eklerin ulaşabileceği gediklerin olması ya da genel olarak varlığın (Logos) eksik ve namevcut olması, sözmerkezci düşüncenin kendisini tarihsel bir yanılsamayla yüz yüze getirmiştir. Gramatolojiyi böylesine bir hesaplaşmanın odağına yerleştiren Derrida, göstergeyi dışarı açan ve göstergenin dışarı doğru açılımında başka göstergelere saçılmasına/dağılmasına (*dissemination*) izin verenin dilin kendisi olduğunu göstermektedir (Derrida, 2014: 149). Dilsel bir proje olan gramatoloji, stratejik şekilde göstergelerin başka göstergelere doğru açılmasının izlerini takip etmektedir. Gramatolojinin aksine sözmerkezcilik epistemenin tarih içindeki kapanışını temsil etmektedir.

Göstergenin saçılımı, dili göstergenin bir başka göstergeyle buluşmasını, diğer bir deyişle mevcudiyetin kapanışını erteleyen bir hareket olarak tasvir eder. Böyle bir harekette dil, geleneksel bilim imgesini ve epistemolojik temelin tarihsel kapanışını açar ve hiçbir mutlak, sabit göstergeye izin vermez. Derrida'nın saçılma/dağılma hareketinin en temel açıklamasında erteleme işlemi olarak *différance*, her saçılmada göstergenin farklı bağlamlara yerleşerek anlamın taşındığını ve onu farklılaştırdığını ifade eder. Bu bağlamda Derrida, yazıyı erteleme hareketi olarak görmektedir. Yazı *hem différence*'ın kendisidir, *hem de différence* değildir (Derrida, 2014: 214).

Tam da bu sebeple yazı kötücül bir şeydir. Çünkü bir gösterim ya da yazım sistemi (notasyon sistemi) olmanın dışında yazı, kendi içinde kapalı geleneğe, sözmerkezciliğe *ek* olarak görülmekle metafizik kapanışı ifşa ederek onu erteleyebilmektedir. Bu yazının ilk günahıdır. Yazının kötücül doğasının bir diğer nedeni de daha evvel belirtildiği gibi yeni bilgi vermekten ziyade insanlara eski bilgileri tekrar ettirmesi ve bu şekilde tembelliğe yol açmasıdır: “*Bu yolla öğrencilerine gerçek bilgeliği değil, onun görüntüsünü sunuyorsun.*” (Phaidros, 275b). Öyleyse yazının kötücül tarafı budur, o tıpkı bir resme benzer, yani bir taklittir.

Logos ile yüzleşmesinde yazıya yüklenen tüm bu suçlamalar onun sözün tekrarı veya taklidi (mimesis) olmasında birleşir. Yazı bir *mimesis* 'tir. Mısır'da Tanrı Theut, Kral Thamus'a (Platon'da Ammon-Thamos) yazıyı tanıtır. Theut, yazıdan bilgi ve geçmişini hatırlatmaya yardımcı bir araç olarak söz eder. Yazı burada belleğin ve öğretmenin devasıdır (pharmakon). Yazı ve Logos ilişkisinde, Logos'u babalık mertebesine yerleştiren Platonik kavramlaştırmanın aksine, yazı babanın yokluğunu doldurur (Derrida, 2016: 42-43). Bu durumda yazının özgülüğü, hem kaynağın kendisi hem de kaynağın içinden çıkan tıpkı “dünyanın bir yumurtadan doğması” gibi babaya bağlıdır. Diğer deyişle yazının mevcudiyeti, Logosun yokluğunda onun yerini dolduran bir ek (supplément)'dir. Öyleyse aşkın gösteren yerine ek, ilave vardır. Babanın yokluğu, izlerin

veya eklerin saf oyunu olarak işleyen ikamenin oyununa dönüşür ve bu oyunda hiçbir aşkınsallık yoktur. Bu oyun kelime oyunu değildir. Derrida bu oyun için “*sonsuz dek yerine geçenlerin ve yerine geçenlerin yerine geçenlerin dilsel değişiminin ortamıdır*” demektedir. Ekleme oyununun mantığına göre, yazı böylece sözün yerine geçmiş olur (Derrida, 2016: 64-65).

Phaidros’ta karşımıza çıkan bu geçiş, Platonizm ile Sofizm arasındaki *mnesis* ile *hypomnesis* karşıtlığını da ifade etmektedir. Bu şekilde söz ile yazı arasındaki ilişki hakikat sorununa taşınmış olur:

Bu noktada, yazı gibi bir şey adına, *philosophia*, *episteme* “tersine çevrilmiş”, “reddedilmiş”, “frenlenmiş” vs. değildir; tam aksine. Ama bunlar, felsefenin *simulakrum* adını vereceği bir ilişki, hakikatin ince bir aşırılığı uyarınca üstlenilmiş ve aynı zamanda yerleri değiştirilerek bambaşka bir alana kaydırılmışlardır. Bu alanda, adı bizi bir göndermeler ağından kurtaran Bataille’ın bir deyişini kullanarak söylersek, “mutlak bilgi” hâlâ ve sadece “taklit edilebilir.” (Derrida, 2016: 97).

Dolayısıyla Kral, yazının *mnesis*’e uygun olmadığını söylerken Sofist bilgi derecesi olarak kabul edilen *hypomnesis* üzerinden yazıyı aşağılamış ve onun hakikate uygun olmadığını düşünmüştür.⁴⁹ Derrida, her şeyden önce yazıyı bu düşkünlüğün iki yönünden bahsederek ele alır. Yazının sözde kötülüğü kadar sözün varlık üzerinde kendi tahribatı da söz konusudur. Bu tahribat hakikati yalnızca yazıyla değil sözle ifade etmekle ilgilidir. Bu anlamda sözmerkezciliğin aşkınsal göstergeye duyduğu önlenemez arzu ve güven gereğince şiddet, yalnızca Logos’un kendi aşkınsal söyleminden çıkan bir şeydir, dolayısıyla da yanılgı görünmektedir. Derrida bu yanılsamaya işaret ederken aslında hayatı,

⁴⁹ Burada belirtmek gerekir ki Derrida, yapmış olduğu bir söyleşide Platon’un yazıyı tam olarak aşağılamadığını dile getirir. Yazı Platon için tam manasıyla düşman değildir. Her şeyden önce Platon da yazı yazmıştır. Derrida’nın ifadeleriyle Platon; “*sorumsuzluğu amaç edinmiş belli bir yazı türünden çekiniyor, konuşan kişinin sorumluluğunu ortadan kaldıran, metnin babasından özgürlüğünü kazanan, kendi adına karşılık veremeyen yazıdan.*” İşte bu yazı Platon için anımsamadan çok anımsatmaya yaramakta ve aynı zamansa sözü (Logos) terk etmektedir (Mortley, 2000: 148).

maruz kaldığı metafiziğin şiddetinden kurtarmak niyetindedir. Hayatı metafiziğin kendi söylemi tarafından üretilen karşıtlıklar olmaksızın düşünmeye sevk eder.

Yazının ikamesinde bir strateji vardır. İkamenin stratejisinin Logos'un düzenleyiciliğinden ayrıldığı nokta, ikamenin dildeki belirsizliğe yol açan kökensizlikte gerçekleşmesidir. Rousseau bunun bir fark durumu olduğunu görmüştür.⁵⁰ Fakat Derrida'ya göre, Rousseau yazının farklılaştıran ek durumunu (ikamelerin oyununu) fark etmesine rağmen yazıyı yozlaşma olarak gören sözmerkezci geleneğe sadakatini korumuştur (Derrida, 2014: 219).

Eklentinin tehlikesi, yani yazıyı kötücül gösteren durum gerçekte dilin ayrımlaşma ve dağılma stratejisiyle ilgilidir. Eklenti dilin kendisidir. Derrida'ya göre dilin eklenti stratejisi “yasağı hem çiğneyen hem de onu tanıyan” bir şeydir. İkamenin yönü bu durumda “kuvvetlerin ve kuvvet farklarının oyununa göre bizi hem açıkta bırakır hem de korur. Böylece eklenti bizi ölümle tehdit etmesi anlamında tehlikelidir.” (Derrida, 2014: 237). Çünkü eklenti bir eksikliğin yerine geldiğinden kendisinden önce hiçbir şey de var olmayacaktır. Eklenti kaynağa gitmek istese bile kaynağın kendisi de eklenti olduğundan kaynağın yokluğunu gösterecektir, bu yüzden de tehlikeli görülmektedir. Öyleyse ilâve edilen/ eklenen (supplément) in tehlikesi, yerine geçtiği şeyin yokluğundan gelir:

O kendisinde ya da onda kendisini bir şey gibi, mevcut bir var olan gibi takdim edebilecek olan şey içinde, bu denebilirse, tehlikeli değildir. Bu durumda güven verici olurdu. İlâve edilen burada bir var olan (on) değildir. Ama basit bir var olmayan (me on) da değildir. Kaymaları onu

⁵⁰ Derrida'nın Rousseau okuması, çağdaş retorikte yer edinmiş bir konudur. Örneğin De Man, kendisinin ortaya koyduğu “körlük retoriği” açısından Derrida'nın Rousseau okumasını edebiyatın ve retorikğin lehinde inceler ve gerçekte Rousseau'nun sözmerkezci dil teorisine karşı çıkışının hiç de radikal olmadığı konusunda Derrida'ya katılır. Ancak yine de De Man, Derrida'nın geleneksel Batı felsefesinin sözcük dağarlarından yararlandığını ve bu bakımdan Rousseau ile aynı düzlemde yer aldığını, fakat bunu bildirimsel olarak kullanmak yerine retorik (metaforik) şekilde kullandığını belirtir. De Man için Derrida Rousseau okumasında hatalıdır. Çünkü o, literal söylem düzleminden sözmerkezci körlük noktasını gören Rousseau'nun bunu dile getirerek metaforik söylem düzenine geçmiş olmasını, sözmerkezçiliğin söylem düzenini esas alarak körlük olarak nitelendirmiştir. Oysa körlük, sözmerkezçiliğin literal söyleminde başlamıştır (De Man, 2019: 166-67).

basit bir mevcudiyet ve yokluk (absence) alternatifinden kurtarır. İşte tehlike budur (Derrida, 2008b: 80).

Tıpkı baba ile oğul arasındaki geçiş gibi sözün yerini yazının ikame etmesi, literal anlam ile metafor arasındaki geçişe yol açan dilsel bir paradigmayı da ortaya çıkaracaktır. Bunun tehlikesi, sözün mutlaklığının karşısına metaforların belirsizliğinin geçmiş olmasıdır. Bu durumda metaforların Logos'un gerçek anlamının yerine geçmesi, ek olarak yazı-oluş sürecinin başlangıcıdır. Ekleme başladığı andan itibaren yazı da var olmuştur. Dilin yazı haline gelmesi işte böyle bir oluş sürecine bağlıdır. Öyleyse eklemlenme dilin kendisi ve doğasıdır. Ne var ki bu durum Rousseau gibi sözmerkezciliğin temsilcileri açısından hem bir ilerleme hem de yozlaşma olarak nitelendirilmiştir. İlerleme bu bakımdan hem iyiyi hem kötüyü, yani hem zehri hem de devayı temsil etmektedir, o bir *pharmakon*'dur. Zehir olarak dil, eklemlenmiş şekilde başlangıçta pek az eklemli olan dilin alçalması, yani tanrısallığını yitirip beşeriyet kazanmasını ifade eder. Bu, sözün tanrı katından düşüşünü simgeler.

Buna bağlı olarak Derrida'ya göre, Rousseau'nun ilerlemenin aynı zamanda yozlaşma olduğunu söylemesi, "dilsiz" bir toplum nostaljisine de çağrışım yapmakta ve sözü tekrar Tanrı katına yerleştirmektedir. Metaforik olarak Tanrı katı burada sözün kutsallığını ve parçalanamaz bütünlüğünü tasvir eder. Hakikati yansıtır. İlk sosyal kurum olan söze geri dönmenin arzusu dolayısıyla hakikate geri dönme ve aşkınsal göstergeyi yeniden bulma arzusudur. Bir tür oksimoron (ilerleme yozlaşmadır, ifadesi) olan ilerleme miti kökensel olarak ilavelerin oyunudur ve Derrida'dan anlaşıldığı kadarıyla bu oyunun tamamı dildir.

Bu açıdan bakıldığında dilin kökeninin (varsa) ikame olduğu düşünüldüğünde, bütün dillerin kökeninde bir göstergeyi bir başka göstergeye ekleyecek figüratif bir yapı olduğu görülür. İlave oyununda "söz sanatları, figürler (tropes) vardır. Buna göre ilkin doğan dil "figürlü dil"dir. Rousseau bunu şöyle ifade etmiştir; "*insanın ilk ifadeleri söz*

sanatlarıyla yüklü ifadeler olmuştur. İlk önce doğan dil mecazlı dildir, gerçek anlam en son bulunmuştur. İnsanlar şeyleri ancak asıl biçimlerinde gördükten sonra onlara asıl adlarını vermişlerdir (Rousseau, 2018: 11). Rousseau, kısa bir alegoriyle, metaforların adlardan önce nasıl var olduğunu açıklamaya girişir. Adın ortaya çıkışı üzerinde şu örneği verir:

Başkalarıyla karşılaşan bir vahşi ilk başta korkar. Korkusu nedeniyle karşısındakiler ona kendisinden daha büyük ve güçlü görünürler; dolayısıyla vahşi, onlara *dev* adını verecektir. Ama birçok deneyimden sonra, bu sözde devlerin kendisinden ne daha büyük ne de daha güçlü olduklarını gördüğünde boylarının dev sözcüğünün taşıdığı düşünceye hiç uymadığını görecektir. O zaman onlara ve kendisine uygun başka bir ortak sözcük bulacak, örneğin onlara *insan* adını verecek ve *dev* sözcüğünü yanılğı anında kendisini etkilemiş olan bu gerçek dışı nesneye bırakacaktır. Güçlü duygulanım gözlerimizi büyülediğinde ve bize sunduğu ilk düşünce hakikat düşüncesi olmadığında, mecazlı sözcük asıl addan daha önce işte böyle doğar (Rousseau, 2018: 11-12).

Dahası Rousseau, adların birbiriyle yer değiştirdiği bu oyunun bu şekilde kolayca anlaşılacağını düşünür. Yazı da dilin figürlü nesnelerinden oluşmuş bir geçişi temsil eder. Yazının kökeni eklemli seslerin yazılmasıyla başlamaktadır Rousseau için. Bu bakımdan bir ilerleme anına tanıklık eden yazı, dilin sözcüklerini değil, düşünme biçimini de değiştirmekle oyunu doğrudan hakikat alanına taşıyor gibi görünmektedir (Rousseau, 2018: 22).

Bu doğrultuda Rousseau’nun örneğindeki durum, insan duygularının dışavurumu olan “dev” ifadesi tamamen metaforik olarak “ben korkuyorum” demenin bir başka yoluna işaret etmekle hakikat alanının nasıl şekillendiğini göstermektedir. Rousseau’nun “korku” metaforuyla kurduğu adlandırma modeli, “iç” ve “dış” arasında kurulan ilişkisel bir figürdür. İnsan zihninde tezahür eden bir dev imgesi dışsal olarak bir nesnenin anlamına yüklenmiş ve onunla taşınır hale getirilmiştir. Buna göre “dev” ifadesi, korku hisseden ilkel bir insanın korktuğu durumu betimlemek için kullandığı bir metafordur. Burada söz konusu olan metaforun gözümüzü “perdelemesi” ya da gerçeği saptırması değil, ihtimal dâhilinde olan bir gerçeği, kesin bir bilgiymişçesine aktarmış olmasıdır. Bu

nedenle Rousseau'nun alegorisinden çıkarmamız gereken sonuç, literal anlam ile metaforik anlam arasındaki ilişkinin kaçınılmaz olarak gerçekliği etkilediğidir. Başlangıçta dilin doğayla uyum içinde olması gerektiğine dair inanç giderek a priori uyumu ortadan kaldırmakta gibidir. Bu nedenle metaforik anlam, Rousseau tarafından sözmerkezci düşünce ekseninde ilkel ve yalnızca sanatlı dile atfedilmiştir. Çünkü metaforun metin dışında bir anlamı olmadığı kabul edilmekte, yani birisinin oğluna *Achilles* adını verdiğinde, gerçekte bu ismin taşıdığı nitelik o çocuğu kahraman yapmaya yetmemektedir (De Man, 2008: 170-71). Bu yolla Rousseau aynı zamanda metaforik anlamın gerçeklik üzerindeki etkisini fark ederek hakikat alanını korumaya çalışmakta, yani metaforik olanı ötekileştirmeye devam etmektedir.

Kısacası hakikat sözmerkezci eksende dilin, gerçekliğe uygunluk gösterdiği temsil sistemine karşılık gelmektedir. Sözmerkezci dil anlayışında dilin kendisinden getirdiği ikame oyunu gözden düşürülmeye çalışılmış ve çoğu zaman da inkâr edilmiştir. Yine de temsilci dil, insanın özgün yanının dilsel belirsizlikte kök salmış bir şey olabileceğini kuşkusunu da taşımıştır (De Man, 2008: 176). Rousseau'nun adların oluşumundaki oyunun bilincine vardığı paradoksal noktadan yola çıkan Derrida ise sözmerkezçiliğin kendisinin bir metaforik sergiden ibaret olduğunu düşünenlerdendir. Buna göre figürlerinden arındırılmış dilin “doğru dil” olduğuna inanmak Rousseau'nun ilerleme düşüncesindeki paradoksal yapıyla özdeştir (Derrida, 2014: 411-13). Sözmerkezçiliğin yanılgısı literalizmin yanılgısıyla ortaktır. Literal olanın kendisinden başka hiçbir doğruluk ölçütünün olmadığı yönündeki yanılgısı dilin en karakteristik özelliğinin anlamın sürekli ertelenmesi olmasıyla kendisini daima erteleyecektir (Çıraklı, 2008: xxiv-xxv). Eklerin oyunu olarak yazı, ertelediği hakikatte metaforik olanın literal anlamı ertelemesine benzemektedir.

Metafor, en genel anlamda bir sözcüğün özgü anlamının akıldaki bir karşılaştırmaya ya da herhangi bir benzerliğe dayanarak başka bir anlama taşınması

olduğundan göstergenin başka göstergeye taşınmasıyla ertelenen anlam metaforik olarak karşımıza çıkar. Rousseau'nun literal anlamı nesnel hakikatin dayanağı olarak görmesine karşın Derrida, yazının tam da literal ve metaforik olanın üretildiği ekleme olduğunu ama aynı noktadan bakıldığında hem bir ilerleme hem de bir gerileme (Rousseau gibi) olduğunu da görür. Yazı, gerçekte dışsallığı içselliğe, içselliği de dışsallığa bağlayan bir ekonomidir (Derrida, 2014: 475). Metafor da benzer şekilde içle dışı birbirine bağlayan ekonomik bir süreçtir. Burada vurgulanmak istenen, dilin tamamen metaforik olduğunu söylemek değilse bile Derrida'nın belirttiği gibi "izin keyfililiğini" sürdüren "izin motifsizliği olan" bir bilimin yani gramatolojinin (2014: 77) dildeki bu "différance-iyel" hareketlerin metaforik anlam sürecini de kapsadığını ve bu şekilde iç-dış ilişkisiyle söz ile yazı sisteminin yeniden incelenmesi gerektirdiğini göstermektedir.

Bu bağlamda içteki saflığı ve güvenliği tehdit ederek zorla içeri giren *différance*, *pharmakon* olarak (Derrida, 2016: 129) farkların karşılaştığı metaforik bir zemindir. Farkların üretildiği *pharmakonun* oyunu, ilk etapta Platon tarafından durdurulmuş ve *coincidenta oppositorum* (*karşıtların birliği*) olarak çözüme bağlanmıştır. Platon açıkça iki anlamlı (deva ve zehir) *pharmakonu*, tek anlamlı olarak zehre indirgemiş ve Platoncu düşüncenin söylem düzenini bu yönde kurmuştur.

Ne var ki Platon'un *coincidenta oppositorum* mantığı *eczane*nin yedeğinde geçerli değildir. Hiçbir mantıksal birlik ya da diyalektik, *eczane*nin yedeğinde saklı olanları yok edemez. O, kendi kendisini tutandır ve kendisini temin etmektedir (Derrida, 2016: 130-31, 156). Öyleyse mutlak-tek anlama karşın bu ilişkiyi tersine çevirmek metaforik söylemle mümkün görünmektedir. Bu durumda yazı, söz karşısında metaforik söylemi temsil etmektedir.

Gerçekte sözmerkezciliğin farkında olduğu ve bertaraf etmeye çalıştığı iç-dış ilişkisi, metaforik olarak oyunun yazıya çevrilmesiyle aşılacak istenmiştir. Fakat burada

yazıya yüklenen kötülük, metaforun literal anlamı öldürmesine benzemektedir. Yazının “babanın katili” olması gibi metafor da literal anlamın katilidir, ama ironik olarak oyunun da başlangıcıdır. Derrida’nın hakikat, hakikat-olmayana, hakikat olmayan da tekrar hakikate eklenir dediği oyun (2016: 196), literal olanın, metafora, metaforik-olmayanın literal olana tekrar tekrar dönüştüğü geçişe benzemektedir.

Pharmakon’un tutulduğu “eczane” açısından düşündüğümüzde *différance*, yani yazı olarak farkların üretildiği ve saklandığı bir ardiyeyse, yazı biçimli dildeki hakikate ilişkin tüm farklar da bu ardiyede bulunmaktadır. Öyleyse hakiki anlam ve metaforun bu ardiyede bir arada bulunmasında bir sakınca da yoktur. *Pharmakon* olarak dilin eczanesi epistemenin, mitosların, metaforların (veya mecazların) da düzenlendiği bir ardiyedir. Öyleyse *pharmakon* hem kendisini hem de diğer farkları düzenlemekte ve ardiyede yer alan farkları öteki anlamlara taşıyabilmektedir. Bu nedenle dil ardiyesinde hakikat de aynı metaforik sürece tabi olacaktır.

Bu bakımdan *pharmakon*’un kendisi de bir metafordur ve aynı zamanda metaforik ve literal anlamların düzenlendiği bir alandır. Metafor olarak *pharmakon* çok anlamlılığını ekleme mantığına borçludur ve adların birbirine eklenmesiyle ertelenen birden çok anlam çifti olarak karşımıza çıkmaktadır: yazı-ölüm, bellek-hafıza gibi. Bu açıdan bakıldığında sözmerkezci Batı felsefesinde aşağılanan yazı veya *pharmakon* metaforlarla aynı kaderi paylaşmaktadır (Derrida, 2016: 81).

Bu durumda görülmektedir ki *différance*’ın anlam oyunu, *pharmakon* olarak dilin belirsizliğin oyunudur. Bu bakımdan da metaforiktir. Belirsizlik, metaforların oluşumu için önemlidir, çünkü belirsizlik imkânsızlığın yerine çokluğun imkânını koyarak fark yaratır. Bu bakımdan anlam oyununun kendisi belirsizliğe doğru bir salınımdır da:

Thot ilerlemenin eklenmesinde her şeyi tekrar eder; güneşin yerini alırken güneşten başkadır ve onunla aynıdır. İyiden başkadır ve onunla aynıdır, vs. Daima kendisinin olmayan yeri aldığından ki bu yere

ölümün yeri adı da verilebilir, onun ne özel bir yeri ne de özel adları vardır. Ona has olan has olmayandır (*sa propriété est l'im propriété*) yerine geçmeye ve oyuna izin veren belirsizliğin salınımıdır (Derrida, 2016: 71).

Olanaksızın olanaklılığı bu belirsizliktir ve buradan metaforun, dolayısıyla da *différance* ekonomisinin olduğu yerde, yani dilde büyük harfle HAKİKAT'in olmadığı, ama "hakikat/(ler)in olduğu sonucu çıkarılabilir. Diğer deyişle, gerçekte hakikatler çoğulluğu vardır, tıpkı göstergelerin çoğulluğu olduğu gibi (Norris, 2004: 83). Burada dikkatleri çeken, Derrida'nın hakikati tamamen terk etmediği, ancak aklın akıl-dışı hâl aldığı bir dönemden yeni bir akıl düzenine geçmek gerektiğini, yani "olanaksız olanaklılığı" göstermeye çalışmış olmasıdır (Akşin, 2008: 50). Dahası Platonizm ile sofizim arasına çekilmiş tarihsel sınır çizgisinin şiddeti, tarafları karasızlıkla sık sık yer değiştirmeye zorlamıştır. Bu yer değiştirme hem Platonizmi hem de sofistlik uslamlamayı bir şekilde karşıtlığın devam ettiği bir "gölge"ye çekmektedir. Bu nedenle sınır çizgisinin aşılması, "*Platoncu okuyuşun herhangi bir ânının 'sofistlere dönüş' türünden bir sloganla ya da bir parolayla canlandırılmadığı da iyice anlaşılmalıdır.*" (Derrida, 2008b: 80).

Her iki kavramsal karşıtlığı beraberinde taşıyan geleneksel düşüncenin aksine mutlak tek bir gösterilenden söz edemiyor olmak, göstergelerin izlerinin birbirinin yerine geçtiği ikame oyununda aynı zamanda bilinçte de yaşanan bir erteleme durumuna karşılık geldiğini gösterir. Bilinçte yaşanan bu erteleme durumu, epistemolojik kesinliğe ulaşmanın mümkün olmadığını göstermiştir. İnsan bilimlerinin yöntem arayışlarında ve dilin kendisinde "olay" niteliği taşıyan bu an, hiçbir gösterilenin ikamelerin oyunundan kaçamayacağını, nihai olarak dilin içine çekilmekten kurtulamayacağımız bir dil durumuna geçişi temsil etmektedir.

Belirtildiği gibi eğer anlam böylesi bir dil organizasyonunun içindeyse yaşamın kendisinin bu organizasyona bağlı olduğunu düşünmek de doğaldır. Dil organizasyonuna

tabi olan her gösterge ya da iz, “uygun” bir sözcük dağarı seçimiyle belirlendiğinden yaşamın kendisi ve anlamı da bir tercih meselesi haline gelir. Hatırlanacağı gibi, Rorty de sözcük dağarı tercihini, anlamın keşfedilmesinden ziyade “icat edilme”siyle ilgili olduğunu vurgulayarak yaşamın ve kültürün dil tarafından icat edilebileceğine işaret etmiştir (Altuğ, 2013: 234-35). Derrida ve Rorty benzer açıdan yaşamın bir dil tercihine bağlı olduğunu öne sürmekle olumsal-pragmatik hakikat görüşünde (veya Rorty’nin ifade ettiği biçimde ironizmde⁵¹) birleşirler. Olumsal biçimde mutlak tek bir hakikat arayışının yerine yaşamın çeşitliliğini konumlandırmak, yaşamı evetlemek⁵², yani onu merkeze almaktır (Tepe, 2016: 200).

Olumsal olarak anlamın sözmerkezci mantığının ve kendi içine kapatılmış epistemenin bağlı olduğu mevcut yapı fikrini aşmak isteyen Derrida, sözmerkezciliğin merkezinde yer alan teori veya yapının karşısına metnin de içinde olduğu hayatı koymuştur. Derrida için içinde yaşadığımız tüm gerçeklik tıpkı metin gibi dilin ürünüdür (Megill, 2012: 427). Bu nedenle kodlanmış farklı anlamları içermesi nedeniyle, dilin ve de yaşamın sorunlarının yapıbozuma uğratıldığı en “pratik” yer olan “metne” bakmak gerekecektir.

⁵¹ Rorty, Derrida metinlerinde ironist tavır gördüğünü belirtir. Bu nedenle Rorty’ye göre Derrida açıkça ironisttir, Varlığın anlamı ve tarihi hakkında yaptığı ironist yorumlar onu özel alan düşünürü yani özel ironist kılmıştır. Bu nedenle Rorty için Derrida metinlerinin hiçbir kamusal faydası yoktur, aksine kamusal alanda tehlikeli siyasi sonuçlar doğurabilecek yararsız yorumlardır. Derrida’nın bağlam adını verdiği yapıbozumcu tema Rorty’nin sözünü ettiği olumsallıkla kesiştiğinden Rorty’nin gözünde Derrida, yolu pragmatizmle çakışan özel ironisttir (Critchley, 2016: 36-37).

⁵² Nietzsche’nin yaşamı evetlenmesine benzer olarak Derrida “evet” demenin son derece kamçılayıcı bir şey olduğunu vurgular. Çünkü yaşam demek unutmaktır. Derrida’nın yaşamın sürekli olarak evetlenmesini Nietzsche’nin ancak sürekli unutmanın ardından gelen karşı konulmaz bir evetleme içgüdüsünü varsaydığını ortaya koyar. Onaylamanın devam etmesi için sürekli unutmak gerekir. Bu türden unutma, kötücül değildir. Yaşamın dinamikliğine ve çoğulluğuna hazır bulunmakla ilgilidir (Derrida, 2004: 52).

2.2. Metaforik Söylemde Anlam Sorunu

Önceki bölümde dilde aklı bölen, onu parçalarına ayıran ve hatta susturan sınır durumlarının varlığına tanıklık ettik. Bu sınır durumlarının tamamı, Derrida için ötekilik alanını oluşturmaktadır. Derrida'nın khorâ ile ötekilik arasında kurduğu yakın ilişki hatırlanacak olursa, Derrida sınır durumlarının, yani ötekiliğin *cogito* 'nun yapıbozumu için gerekli olduğunu düşünmektedir (Kearney, 2018: 275). Sonuçta babanın oğlun kendisi olması ile oğlunun da babanın kendisi olması, gibi sözün yerine yazının, yazının yerine de sözün geçiyor olması akılda sürekli geri dönüşlerle yapılan bu türden geçişlerin olduğunu göstermiştir. Bu durumda bir belirsizlik olarak khorâ, anlama durumunu biçimlendiren ilk koşul olmak bakımından semantik düzlemde anlamları birbirine bağlayan, onları yıkan belirsiz bir dil stratejisi oluşturur.

Bu stratejide dil, yaşam ve metin arasındaki ilişki bir oyun etkinliği gibi görülür. Dilin stratejik bir oyun karakterine sahip olduğunu söylemek şüphesiz yeni bir şey değildir. Dilin stratejik önemi, Wittgenstein'in oyun jargonuyla yaşam ve doğruluk algımıza yönelik pratik ilgiyi vurgulamaktadır. Dilin hangi yönlerden stratejik olduğunu sorduğumuzda, verilecek en muhtemel yanıt onun pratik bir kullanım imkânı sunması olacaktır. Tıpkı satranç oyunundaki gibi dilsel araçlar belirli amaçlar için yeni bir bağlam üretmek üzere kullanılır. Öyleyse dil, yaşam ve doğruluk, kullanım edimi üzerinden birbirine bağlanmıştır. Bu daha ziyade dilin kendi öz karakterinden getirdiği “différansiyel” hareketle bağlantılıdır. Dilin “différansiyel” yapısı onu stratejik bir satranç oyununa dönüştürebilir. Dil, yaşam ve oyun bağlamında artık temsil aracı olmaktan çıkar:

Satranç mükemmel bir bilgi oyunudur. Ancak zekâmıza uygun hayat açık bir sistemdir. Dağınıktır, aldatmacalarla, yalanlarla, belirsizliklerle ve sahte arkadaşlarla doludur. Dil de öyledir ne çözmemiz gereken bir sorundur o, ne de sorunları çözecek bir alet. Daha çok bir ayna gibidir. Hayır, bir araya yığılmış milyarlarca aynadır, sinek gözü gibi, dünyamızı farklı odak mesafeleriyle yansıtır, çarpıtır ve yapılandırır.

Basit sözleri anlamak için dışarıdan gelecek bilgiye ihtiyaç vardır, çünkü dil de hayat kadar açık bir sistemdir (McEwan, 2019: 151).

Dilin belirlenimi *hem* bir ayna olması, *hem* de alet olmasıdır. Kısacası dil her şeydir, ama hiçbir şey de değildir. Yeniden khorâ'ya dönecek olursak, Derrida'nın belirttiğine göre, dildeki belirsizliğin kaynağı olarak başlangıçta “çelişmezlik mantığına”, “evet ve hayır mantığına” bir tehdit gibi anlaşılır. Oysa üçüncü bir varlık alanında belirlenimsiz şekilde duran khorâ tıpkı metafor gibi isimleri tehdit etmek için var olmaz (Derrida, 2008c: 13). Belirsizliğin kendisi zaten khorâ olmak bakımından metaforik, metafor olmak bakımından da khorâ'nın kendisidir.

Dildeki belirsizliğin belirlenimi ise, merkezileşmiş bir yapı kavramının yokluğunda kurulmuş oyunun içine açılmaktadır. Buna karşın epistemenin koşulu olarak görülen merkez, yapının içinde ve dışında onu yönlendiren, dengeleyen bir orijin görevi görmektedir. Geleneksel felsefe açısından merkez olmaksızın örgütlenebilen bir yapı düşünmek söz konusu olmadığından oyun hiçbir zaman onaylanmaz. Fakat Derrida geleneksel düşüncenin merkez olmaksızın yapının imkânsızlığına dair düşünme alışkanlığının ötesinde yapıyı kendi kendisini örgütleyen bir oyun içinde yorumlayabildiğimizi göstermek ister (Derrida, 2008d: 167).

Paradoksal olarak yapının içinde ve dışında olan merkezin yokluğu, bahsi geçen kopuş ya da “olay” gerçekleşmeden önce vuku bulamayan bir tekrar (répétation) hareketini ima etmektedir. Yapı kavramının tüm tarihi, merkez tarafından denetlenen kendi oyununu kapatmakla yani, onu kapalı bir çembersel sisteme hapsetmekle ilgilenir görünmektedir. Kendi içine kapalı bu hareketin tersine varlık alanını ve böylece merkezi dışarı açan Derrida, gerçekte yapıyı hayata ve dilin organizasyonuna açmaktadır.⁵³

⁵³ Derrida, merkezin yokluğunda çıkan oyunun sınırlarını, merkezlilik/merkez-olmayışı “genel ekonomi/kısıtlı ekonomi” kavramları üzerinden de betimlemektedir. Buna göre, genel ekonomi anlamı yedeklemekte sınır tanımayan ve anlamı hesapsızca harcayan ekonomi olarak nitelendirirken; kısıtlı ekonomiyi Hegel'in sistemi üzerinden açıklamaya çalışır. Ona göre, Hegel'in Varlık'tan hareket ederek “bilme” sürecine varan diyalektik sistemi kısıtlı ekonomidir. Çünkü Hegel sistemi bütünü bütünüyle anlama

Dile doğru açılmanın yolu Derrida'nın ima ettiği “olay” ya da kopuş anında gerçekleşmektedir. Yapının ait olduğu merkezin yokluğunda merkeze ulaşma arzusuyla yapı, kendi içinde hiçbir zaman kendisi olamaz, dolayısıyla mevcut olmayan merkezin yerine sürekli göstergeleri ikame edecek şekilde hareket eder. Öyleyse yapı sabit olmaktan çıkar ve ikamelerin buyurduğu bir anlamlandırma (signification) zorunlu hale gelir. Bu, dilin evrensel problematik alan haline geldiği noktadır. Diğer deyişle bu, merkeze ait, kökensel veya aşkın gösterilenin farklılıklar sistemine dönüştüğü ve bu nedenle hiçbir zaman mevcudiyete ulaşamadığı andır. Aşkın gösterilenin yokluğu, yani merkezsiz yapının olanaklılığı, anlamın oyununu sonsuza dek sürdürmektedir:

Az önce değinmiş olduğum gibi aşkın veya ayrıcalıklı bir gösterilenin mevcut olmadığı ve alanın veya anlamın oyununun o noktadan itibaren artık bir sınırının olmadığı böylece gösterilmek istendiği andan başlayarak bizzat gösterge kavramını ve sözcüğünü dahi reddetmek zorunda kalınacaktır ki başka türlü de yapılamaz. Çünkü “gösterge” anlamlandırması, kendi anlamı içinde daima –ın göstergesi, bir gösterilene göndermede bulunan göstereni gösterileninden farklı gösteren ile gösterilen arasındaki köken farklılık silinirse metafizik kavram olarak gösteren sözcüğünün kendisinin terk edilmesi gerekecektir (Derrida, 2008d: 168)

Bu tabloda, *la grammatologie* ve sınırsızlaştırma hareketi felsefe ve bilimler açısından ne ifade etmektedir? Gramatoloji, Derrida'nın belirttiği gibi “bilimsellik kavramı ve normlarını ‘onto-teoloji’ye, akıl merkezçiliğe (logocentrisme) sesbilimciliğe bağlayan her şeyi yapı parçalanmasına uğratması” gereken dilsel bir projedir. Bu bakımdan bir anlam inşa etme projesidir. Derrida'nın anlam modeli klasik bilimsellik yolundan kaçarken bilim öncesi bir empirizm durumuna düşmemek için metafizik varsayımların dilsel ortamda bulunduklarını savunur. Bu yolda gramatolojinin de “yeni

ve bilme sistemidir. *Aufhebung* kavramı, kısıtlı ekonomide Tin'in kendini gerçekleştirme yolculuğunda geçmiş olduğu *moment*'lerin korunmasını ve bir sonraki *moment*'e taşınması, yani bu şekilde kendisini yedeklemesi anlamına gelmektedir. Hegel'deki ekonomi bu çerçevede, genel ekonominin aksine “hesaplı” bir harcamaya karşılık gelir. Harcanan daima yedeklenir, tekrar ve tekrar harcanır. Derrida, harcama kavramını anlamla ilişkili olarak kullandığından Hegel'in varlık sistemi anlamı tekrar tekrar yedekleyerek harcayan bir sistem haline dönüşmüş olur. Dolayısıyla Hegelci sistem anlam oyununun küçük yani “kısıtlı” bir parçası olarak karşımıza çıkar (Dursun, 2014: 109-10).

bir içeriğe sahip bilim dalı, bir alan değil; metinsel (textuelle) ayrımların (partage) açık bir işlenişi”nin temsil edilmesine dayandığını düşünür (Kristeva, 2008: 184-85). Bu nedenle Derrida’nın metinsellik boyutundaki anlam projesine yaptığı çağrı (hermeneutik de göz önünde bulundurulduğunda) gramatolojik dil projesiyle eş anlamlıdır.

Derrida’da anlam metin veya yazı üzerinden hapsedilmiş ötekiliğe açılan bir kapıdır. Bu bakımdan Batı metafiziğinin sorgulanması, sözün tekkesliliği karşısında yazıya kodlanmış anlamın geriye çekilerek hep bir ilave, ek şeklinde konumlandırılışını ifade eder. Derrida *Platon’un Eczanesi*’nde söz-yazı karşıtlığını sözün ertelenmiş katli yani onun yokluğu olarak sunmaya meyillidir (Bozkurt, 2014: 43-45). *Pharmakon* olarak yazı böyledir, daima ikamenin ikamesi, gösterenin de gösterenidir:

Derrida’nın yazısı (**yani metin**): Anlaşılmazlığı, savrukluğu gaye edinmeyen, yazının titreyen soluğunda tüm kavramlarını, sorgulamalarını, görüngülerini, işaretleyerek kaydını tuttuğu, iz’ini sürdüğü kendi *biblio-bio- graphie*’sinin imlemi olan bir *imzanın* taşıyıcısıdır onun metni (Bozkurt, 2014: 48).

Derrida için söz-yazı karşıtlığının geleneksel olarak sözün lehinde gelişen tahakkümü, varlığın anlamına ve kökenine ilişkin bir darbe gibidir. Bu darbe, Batı metafiziğinin geleneksel tüm kavramlarını, karşıtlıklarını hiçbir aşkınsallık talebinde bulunmadan hakikati, yani aslında Varlığın anlamını da tersine çevirmektedir. Bu noktada Derrida’nın yazıya yaptığı içsel çağrıda Batı metafiziğine yönelttiği iz düşümü en az onunla yaşıt bir kavram olan epistemeye de büyük bir darbe indirir. Hakikatin anlamının yazıda, yani metnin içinde bulunması doğrudan merkezî bir yapı olan epistemeyi kuşatan sözcük dağarlarını yani söylem biçimini terk etmeye zorlar. Bu şekilde gösterge yerine koyabileceğimiz iz kavramı, farklılık hareketini işletmekte merkezin mevcudiyetini onun yokluğuna işaret eden oyunla ikame etmektedir. Derrida bunun bir “*ekonomi ve strateji meselesi*” olduğunu, yani *différance* ve yapıbozuma bağlı bir hesaplaşma olduğunu anlatmaktadır. Öyleyse felsefe ve insan bilimleri açısından durum, merkezin yokluğunun oyunun ve yapıbozumla ikame edilmiş olmasıdır (Derrida, 2008d: 169).

Felsefe ve insan bilimlerinde tercih edilen yapıbozumun yeni bir dil ve yorum arayışı olduğunu da unutmamak gerekir. Bu bakımdan yapıbozum, metnin içindeki anlam olanaklarını açığa çıkarmakla ilgilenir, tam da bu sebeple metne aittir. Gerçekte yapıbozumun dil ve anlam eleştirisi, “geleneksel felsefenin dışına doğru adım atma denemesi”dir. Bu cüretkâr deneme Derrida’nın yaptığı şekliyle dil aracılığıyla epistemenin dışına çıkmaktır. Derrida için esas olan, dilin veya her türlü anlamsal sistemin farklar şeklinde tarihe içkin hareketidir. Bu hareketi sağlayan *différance*, metafizik kapanmadan çıkışı, sürekli olarak “iz” bırakma, takip etme veya silme süreciyle sağlar. *Différance* bu şekilde metafiziğin “söz”ünü yazıya veya metne getirmiş olur ki bununla Derrida aynı zamanda olmak-anlam arasındaki donuk ilişkiye hareket getirmenin ve bu sayede metafiziği aşmanın bir yolu olduğunu göstermek niyetindedir. Çünkü Derrida’ya göre metafiziğin ilkesi haline gelen şimdide, burada-olmaklık, metafiziği burada olanı kabul eden anlayışa sürüklemiştir. Bu nedenle Batı metafiziği, burada-mevcut olan ile aşkın anlam arasındaki birlikteliği onaylayan sesmerkezcilik (fonosantrizm) ile sözmerkezciliğin (Logosantrizm) örtüşmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. *Différance* her şeyden önce bu birlikteliği aşıyordu (Timur, 2005: 153-54, 173). Derrida sözmerkezciliğin ne olduğu ve sesmerkezcilikle olan ilişkisi hakkında şunları söyler:

Sözmerkezcilik, kısaca söylersek, daima başarısızlığa uğrayabilecek bir çaba, varlığın anlamını sözde, söylemde ya da akılda arayan (Yunancada *legein* bir söylem içinde toplamak ya da bir araya getirmektir), yazıyı ya da tekniği söze göre ikincil olarak gören bir çabadır. Bunun Batıda aldığı biçimler kuşkusuz Yunan felsefesinden etkilenmişlerdir. Daima akılda tutulması gereken bir de Avrupa etnik merkezlik var kuşkusuz; bu ikisi çoğu kez birbirleriyle bağlantılı ise de sesmerkezcilikle tam olarak aynı şey değildir. Söz merkezci olmadan sesmerkezci olabilirsiniz: Sözgelimi, Avrupalı olmayan kültürlerde sesin yetkesinin anlamı, sesi yazının üstüne koyan bir sıradüzen türü bulunabilir. Bu Avrupa’dan daha başka bir yerde de bulunabilecek bir şeydir (Mortley, 2000: 151).

Bu bakımdan Derrida için sözmerkezciliğin ortaya koyduğu bütünselliği düşünmek ister istemez sınırları, kenarları düşünmeye yönlendirmekte ve bunun sonunda da felsefe ve dil, merkezin dışına çekilmektedir. Merkezin eksikliği, yazının oyunu aracılığıyla merkezin yerini tutan göstergelerin daima bir fazlalık olduğunu göstermektedir. Bu nedenle Derrida, insanın anlam dünyasının daima fazlalık taşıdığını söyler (Derrida, 2008d: 173).

Anlam fazlalığının bir göstergeden bir başkasına, bir metinden başka bir metne göndermede bulunması anlamın doğrudan metinsel olduğu sonucunu vermektedir. Böylece anlamın kendisi, merkezden koparak herhangi bir epistemolojik temel kaygısının ve ölçüt probleminin de dışında kalmaktadır. Dolayısıyla anlamlandırmanın ve anlamın epistemolojik ölçütü yoktur. Eğer ölçütler yoksa geriye anlamın yorumlandığı kültür alanı kalır.

Hem kültürel olarak hem de gramatolojik olarak oyunun ontolojisi⁵⁴ içinde episteme de yalnızca bir ektir. Episteme anlam fazlalıklarından biridir yalnızca. Merkez yokluğunda devreye giren oyun, epistemenin ve diğer tüm kavramların ilave edildiği harekettir. Merkez belirlenemez ve harcanamaz; merkezin yerini alan ek/ilave göstergenin bir fazlalık olarak çıktığı ve harcanmak üzere yedeklendiği andır. Dolayısıyla anlam, fazlalık olarak düşünüldüğü takdirde daima yedekte tutulana karşılık gelir (Derrida, 2008d: 174).

Zorunlu ölçütlerin ve merkezin yokluğunda, geriye yalnızca anlamın oyunu hakkında konuşmak kalır. Bu durumda oyun, felsefe ve insan bilimlerinin anlam

⁵⁴ Derrida'ya göre oyunun *différance* olduğu artık açıktır. Oyun, yazı, *différance*, *pharmakon* metinsel olarak birbirini tamamlayan ve metinde birbirini karşılayan kavramlardır. Fakat *différance* oyunu, herhangi bir karar anında durmayıp daima muğlak bir zemin oluşturarak anlamı ve oyunun kendisini devam ettirdiğinden dolayı oyunun kökeni gibi de anlaşılır. Ne var ki Derrida merkezin yokluğunun aynı zamanda köken yokluğu olduğunu göstermekle oyunun ve *différance*'ın bir kökeni olmadığını göstermiştir. Bu bakımdan *différance* bir var olan olmamakla birlikte oyunu yaratan belirsizlik durumu olarak kendisini belli etmektedir. Bu nedenle *différance*'ın yani oyunun aslında bir ontolojisi yoktur. Yine de kendisi var olmasa da arka planda işleyen bir etkinlik olması nedeniyle "ontolojik" olmayan bir ontolojisinin veya da belirlenimi olmayan bir belirlenimi olduğunu söylemek mümkündür (Dursun, 2014: 112).

fazlalıklarını yorumlayan bir etkinliğe dönüşür. Yorumlama oyununda epistemolojik bir üstünlük olmaması, kuramların değerce eşit olmasına yol açar. İşte bu durum epistemolojik açıdan insan bilimlerinin ve felsefenin yönünü metne çeviren önemli bir dönüm noktasıdır. Derrida için metnin durumu, herhangi bir temel veya mutlak özün yer almadığı durumdur. Daha doğrusu metnin öze dair söyleyebilecek bir şeyi yoktur. Çünkü her zaman anlamda ve hakikat değerinde “kurulması gereken artı bir değer vardır”, yani anlama ek olabilen başka anlamlar söz konusudur. İşte Derrida için “artı değer” olan bu ekler, metinde örtülü veya açık duran saçılmanın sonucudur ve metin dediğimiz şey bu saçılmanın ortamıdır (Mortley, 2000: 142-43). Bu bağlamda metaforik olanın daima öteki türünden bir yedek olduğu düşünülürse doğal olarak anlamın fazlalığının metaforik olduğu düşünülür. Bu tamamen metaforların çevrelediği bir anlam dünyasını sunmaz elbet, ancak yine de ertelenenin metaforik olduğunu bildirir.

Bu durumda artı değerlerden oluşan ek oyunu felsefeye ve sosyal bilimlere üçüncü bir yaklaşım sunmaktadır. İlki metafizik yozlaşmanın yani mevcudiyetin eksikliğinin fark edildiği ve onun artık yitip gitmiş bir nostalji olarak yâd edildiği ve bu şekilde yazıyı/oyunu kötüleyen, oyunun Rousseaucu yüzüdür. Diğer ise oyunu olumlayan Nietzschevari tavidir:

O halde yorumlamaya, yapıya, göstergeye ve oyuna dair iki yorum bulunuyor. İlki oyundan ve göstergenin düzeninden kaçan bir hakikati veya bir kökeni deşifre etme düşünüyü başarmaya çalışır ve yorumlama zorunluluğunu bir sürgün olarak deneyimler. Artık kökene yönelmeyen diğer yorum ise oyunu olumlar. Ve bu yorum insanın ve hümanizmin ötesine geçmeyi dener: insanın adı metafiziğin veya onto-teolojinin tarihi boyunca –tam mevcudiyeti, güven verici temeli, oyunun kökenini ve sonunu düşlemiş olan şu varlığın adıdır çünkü **(Nietzsche’nin bize yolunu gösterdiği yorumlama)** (Derrida, 2008d: 175).

Başka bir açıdan Derrida için bu yorumlama kendi içinde hayli problematik ve ekonomide uzlaştırılmaz iki alandır. Derrida çözüm olarak, bu iki yorumdan herhangi birini seçme zorunluluğumuz olmadığını, bunun yerine indirgenemez fark oyununu, *différance*’ı düşünmeyi denemeyi tavsiye etmektedir. Bu açıdan bakıldığında fark oyunu,

anlamın oyunu olarak metinsel bakış açısı içinde insan bilimleri ve felsefeye yeni bir yöntem sunmanın dışında yeni bir soluk getirme girişimidir. Buna göre, *différance* hareketinin dışsallaştırdığı anlam, bütünüyle bir fark durumundaki başka metinlere göndermelerden oluşan tamamen metinsel (textuelle) bir dokudur. Öyleyse Derrida'nın bilimselliğin ölçütlerini sorguladığı gramatolojik proje, *différance* hareketinin kendi kendisini dışarı taşıdığı ve bu şekilde gösterge kavramının dönüşüme uğradığı “metinsellik”tir (Kristeva & Derrida 2008: 183-84).

Derrida'nın *différance* kavramında yaptığı değişim (-e yerine -a'nın konulması) metin aracılığıyla dönüşüme uğratılan tüm Batı metafiziğinin farkların oyununa bağlı olduğunu gösteren bir soruşturma içine alınmasını ifade eder. Bu bakımdan “différer”in “erteleme” ve “havale etme” eylemleri, bir kavram olmaktan ziyade bir eylem biçimi olarak *différance*'ı dilin eksenine yerleştirir. *Différance*, bu sayede dilin çalışma şekli haline gelir ki metin içinde olup biten bu etkinlik metne kendine ait bir “yeterlilik” tayin eder. Metne ait bu yeterliliğin işlevi, sözcükler arasında bağlamsal ilişkiler kurarak sözcükler ve bağlamlar üzerinden yeni yaşam biçimleri veya anlamlar üretmektir (Mortley, 2000: 16-17).

Badiou'nun aktardığına göre, *différance* kelimesi gerçekte Derrida'nın var olmayını sergileme biçimidir. Var olmayanın sergilenmesi yazının işidir. “-e” den “-a” ya geçen bu kayma işlemi yazının, anlamı nasıl “var olmayış” olarak kurguladığını ortaya koymaktadır. Var olmayanın sergilenmesi, “-e”den “-a”ya geçen bir kaymanın dilde gerçekleştiğini görmek açısından önemlidir. Derrida için her literal veya hakiki anlam kelimeye yaşanan bir kaymadır (Badiou, 2016: 142-43). Öyleyse söze göre var olmayanların yazıda var olmaları, Varlığın anlamı açısından bir parçalanma durumu iken var-olmayanlar açısından ise bir tanınma durumudur. Sözün parçalanmasıyla onun yerini dolduran yazı, ötekilik alanına ait tüm sözde var-olmayanları sergiler.

Bu noktada varlık-hiçlik arasında uçurum belirir. Bu uçurum, ötekisiyle ötekisi olmayan arasındadır (Kearney, 2018: 40). Tam da bu sebeple iki alanın birbirini anlaması için uçurumun kapatılması gerekir. Bu doğrultuda bir kez daha anlamın, “yazısal” dile göre yeniden kurgulanması gereken tanınma durumu olduğunu belirterek “anlamın ufkuna ve varlığın anlamına sahip olan” khorâ’yı (Derrida, 2008e: 20) düşünmekte sakınca olmayacaktır.

2.2.1. Oyun Olarak Anlam

Derrida’da metin veya yazı içinde çıkan anlam/(lar), kurucu bir “ötekilik” olarak felsefeyi dışarıya açmaktadır. Bunun pratik yanı: felsefenin metin aracılığıyla sınırları denetlediği, ötekini düşünerek kendisini kurduğu alanın, felsefenin daima kendisine kapanmaya meyilli yapılar bütünü olmasının dışına çıkılmasıdır. Yapı olarak düşündüğümüz ve dil karşısında aldığımız yapısalcı tutum bütünlüklü alanı korumaya çalışırken dilin tarihsel anlarından biri haline gelir. Dilin tarihsel ânı, sözün egemenlik alanını kendi lehinde genişletirken zaten mevcut yapının dilin olanaklarında gerçekleşmiş olduğuna dair bir şaşkınlık yaşamaktadır. Zaten dil hakkındaki tüm sorular gibi yapıya dair her türlü yöntem ya da fikir dilin alanına aittir (Derrida, 2020: 10-11). Her göstergenin kendisinin dışındaki göstergelerden bir ‘iz’ taşıması, anlamın zamandan kaçamayacağını ima etmektedir. Metin veya yazı, bize anlamın *différance*’a veya göstergeler arasında zamansal olarak yayılmış bir karşıtlıklar sistemine bağlı olduğunu gösterir. Bu sayede karşımıza yazı formunda çıkan dil, Derrida için gramatolojiyle göstergeyle belirlenen anlam projesini ortaya koyar (West, 2020: 331-32).

Yazının ortaya koyduğu gösterge teorisinde şöyle bir koşutluk vardır: Her şeyden önce yazı aracılığıyla Logos kendine özgü hakikate ulaşma amacından saptırılır, hakikate giden yolda dil, anlam ve temsil ilişkisinin de yönü değiştirir. Bu sayede Logosun

hakikate ait önyargıları ortadan kaybolur. Bu bağlamda yapıbozum pratiği Derrida'da hermeneutiğin en ayırt edici noktalarından birine yani yorumlamacı anlama temas eder. Yazı, herhangi türden tek biçimli anlama bağlanamaz, anlamın kaynağı tek değildir. Dolayısıyla yazı ve metin üzerinden Derrida'nın gösterge teması, metinlerin potansiyel şekilde sonsuz bağlamlar ve yorumlar düzenine bağlı olduğunu ve bu şekilde tek bir anlamdan söz etmenin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Derrida'nın saçılım/yayılım/dağılma (*dissemination*) adını verdiği hareket, anlamların sınırsız dağılımına ve yorumların çokluğuna işaret eder. Böylece yazı formundaki dil, anlamdaki belirsizliği sürdüren, anlamın sonsuz yayılımına imkân veren “indirgenemez” ve “doğurgan” çokluktur (West, 2020: 337).

Öyleyse Derrida'nın anlam dediği şey, dildeki belirsizliğin devam ettiği kararverilemezlik anının sesmerkezli metafizik önyargıları kırdığı noktadır. Derrida için kararverilemezlik âni anlamın mutlak olmayan yapısının temelinde mevcut olmama durumuyla ilgilidir. Bu mevcut olmama hali, geleneksel Batı felsefesine yani bulunuş metafiziğinin aksine izler tarafından belirlenmiştir. Dil, bu durumda izlerin tekrar ettiği ve bu sayede geçmiş ile gelecek arasındaki bağlantının kurulduğu yerdir. Bu bakımdan yazı formundaki dil, aslında “öteki”, başka⁵⁵ deneyimlerin yokluk olarak izleriyle anlamlandırılmıştır (Dooley & Kavanagh, 2007: 37-38).

Derrida için yazılan, işaret eden bir göstergenin (sinyal-gösterge) öldüğü andır aslında. Dil de tam olarak o zaman doğar. Ancak o zaman, bir oyun olarak yazının sözü kayıt altına almaya yönelimi, risk olarak her şeyi olumsal kılan anlamı serbest bırakmıştır. Bundan dolayı yazı asla bir resim değildir. Anlamın kendisini ikame etmesi veya anlam haline gelmesi için kendisinden ötekileşerek veya farklılaşarak yazılması gerekmektedir: *“Anlamın oyunu daima doğanın, yaşamın ve ruhun bölgesel sınırlarında sarmalanmış*

⁵⁵ Burada Derrida'nın SEC'te ele aldığı *iter* (iterability- hem başkalık hem de tekrar edilebilirlik) kavramına vurgu yapılmaktadır.

bulunan anlamlardan taşabiliyorsa eğer, bu taşma bir yazmak-isteme ânıdır” (Derrida, 2020: 21-25).

Dil, sürekli olarak yazmak için anlamları bir araya toplayan, kendisini farklı bağlamlarda tekrar eden izler ilişkisini tesis etmiştir. Derrida dilden *“hep yeniden açılan ve göstergelerin fişkırdığı yaranın ilksel tecrübesi”* şeklinde söz etmiştir. Bu şekilde dil için *“yalnızca bir dilim var benim ki, o da benim değil, benim ‘kendi’ dilim, özümseyebileceğim bir dil değil. Benim dilim, konuştuğumu duyduğum dil, konuşmakta ustalaştığım dil ötekinin dilidir.”*⁵⁶ demektedir (Direk, 2012). Öyleyse dil daima ötekinin dili, anlam ise daima bir başka anlamdır. Şu durumda ötekilik ya da başkalık sorunu anlam çerçevesinde metaforik olana yönelmektedir. Anlamda öteki, literal olanın baskıladığı ve çoğu zaman da aşağıladığı metaforik olandır. Tıpkı tarihte sözün yazıyı baskılaması gibi literal olan da sözden aldığı güçle metaforik olanı baskılamış ve daima akıl dışı olmakla suçlamıştır.

Kısacası Derrida’nın geleneksel düşünceye yönelik eleştirilerinin mihenk taşı olarak kabul edebileceğimiz durum dilin “ötekiliğe” vurgu yapan göstergeler zincirine dönüşmesidir. Ekler sürekli olarak merkezin yokluğunu doldurmak üzere hareket halindedir ve bu hareket anlam denilen bütünselliğin gerçekte aşkınsal gösterilenin olmadığı, kararverilemezlik anına, sürekli dağılım durumuna yani aslında hiç de bütünsel olmayan parçalanmış bir ikame oyununa dönüşmektedir (Sümer, 2011: 179-80).

Derrida’nın dil görüşünde, gösteren ile gösterilen arasında mutlak bir ilişki yoktur. Gösterge bir farklılaşma anına denk gelir ve zamanla birbirlerinden tamamen koparlar. Göstergeler yalnızca yokluğa işaret eder, yani gerçekte bir anlam taşımazlar. Dolayısıyla

⁵⁶ Tevrat’ta geçen Babil Kulesi hikâyesinin dil tasviri “benim dilim” ve “senin dilin” ayrımlarını hatırlatır. Babil Kulesi Tevrat’ta geçen bir ayet olarak dillerdeki “ötekiliğe” ve farklılığa işaret eder. Şu ifade oldukça ilgi çekicidir: *“RAB bütün insanların dilini orada karıştırmış ve onları yeryüzünün dört bucağına dağıtmış”* bu nedenle yeryüzünde hüküm süren tek dil, Tanrı aracılığıyla dağıtılmış ve bu sebeple de insanların birbirini anlaması engellenmiştir (Tevrat 1-11. ayet). Derrida’nın yaptığı da “ötekinin” diline işaret etmesi aslında sözde mutlak tanrısal dilin yeniden sahiplerine dağıtılması, yani dilin sekülerleşmesidir.

anlam, sürekli yokluğa giden bu süreçte devinir. Bunun anlamı şudur, her gösterge “öteki” olarak bir başka göstergeye yol açar ve bu zincir böyle uzar gider. Bu nedenle anlam hiçbir zaman kendisine özdeş olamaz. Çünkü yerini dolduran gösterge bir başka zaman bir başka bağlamda farklı bir anlamın yerini doldurur. Anlam sürekli bağlamlar arasında geçiş yaptığından asla aynı kalmaz, sürekli ertelenir. Gerçekte dilin “oynak” zeminde hareket ettiğine işaret eden göstergeler zinciri anlamın ve dolayısıyla da dilin öznenin ve diğer her şeyin içinde yapıldığı bir şeydir (Sarup, 2004: 53-54).

Derrida’nın aktardığına göre, erteleme yalnızca anlamın değil, felsefenin ve tarihin de koşuludur.⁵⁷ Anlam vermeyi organize eden merkez ya da mevcudiyet Derrida için daima kendisinden başkaya, ötekine sürülen, ötekinin yerini tutan olarak bulunabilir. Bu bakımdan merkez, sabit bir yapının yerine sınırsız sayıdaki gösterenlerin birbirinin yerini aldığı ikame oyunundan öncesine sahip olmadığı anlaşılır. Mevkii olmayan anlam oyunu ikame oyununa dönüştüğünde Derrida için esas kopma noktası gerçekleşir. Köken veya yapısal merkezin yokluğu her şeyin söylem haline geldiği, aşkın gösterilenin ötekinin yerine geçme olayının dışında mevcut olamadığı âna tanıklık eden bu kopma noktası, aşkınsal gösterilenin yokluğunda geriye kalan anlam oyununun uzamını genişletir (Altuğ, 2013: 222).

Bunun kayda değer sonucu hiçbir şeyin göstergeler zincirinden kaçamayacağı ve buna bağlı olarak da herhangi bir temel, koşul ya da ilksel (arkhe olmak bakımından) yapıya bağlı mevcudiyetin gerçekte mevcut olmayacağının açığa çıkmış olmasıdır. Diğer

⁵⁷ Gerçi Derrida bunu, Hegel’in efendiliğin köleliğe karşı mümkün kılındığı tarihsel bilinç durumuyla ilişkili olarak görür. Efendi-köle diyalektiğinin çözümlenmesinde, efendinin hakikati köle; kölenin hakikatının de bastırılmış bir bilinç olduğu anlaşılır. Derrida bu soruna bir bilinç sorunu olarak yaklaşmanın ötesinde efendiliğin bastırılmış bir dile sahip olmasıyla ilgili olmaktadır. Bu bağlamda Bataille’in üzerinde düşündüğü noktada Derrida, Hegelci mantığın, felsefenin imkân dâhilindeki söylemini tükettikten sonra bu mantık biçiminin dilimize ait bir kavramsal karşıtlık fazlası olarak nasıl sirayet ettiğini anlatmaktadır. İşte anlamın ertelendiği noktada Derrida için Hegel’in diyalektiği ile de hesaplaşma olanağı doğar (Derrida, 2020: 333, 337).

yandan mutlak, aşkın, kendiyle özdeş, bütünsel anlamın dilsel bir kurgu hatta kendisini Logos haline getirmiş bir mitten başkası olmadığı görülür.

Bu bakımdan İdea, Madde, Dünya Tini, Varlık, Tanrı gibi kavramların da belli bir düşünce biçimi etrafında dönen göstergeler olduğunu düşünmek mümkündür (Sarup, 2004: 58). Derrida için metinler de böyledir. Metnin anlamı asla zorunlu temellere veya bağlamsal ilişkilere bağlı bir yapı içerisinde yer almaz (Sümer, 2011: 182). Metnin anlamını daima söylenmeyende, metnin içinde olmayanda yani ötekinde aramak gerekir ki bu bakımdan yazı veya metnin anlamının bir başkasını gerektirmek açısından metaforik olduğu söylenebilir.

Derrida buradan yola çıkarak iletişim olgusunun da göstergelerin bağlı olduğu oyunun ortaya koyduğu bağlamlarda gerçekleşen bir durum olduğunu düşünmektedir. İletişim, anlamın aktarılması ve birbirinin yerine geçmesiyle ilgilidir. Bu bakımdan anlam, göstergelerin izi olarak karşımıza çıktığında gerçekte birer bağlam işlevi görecektir. Derrida'nın da belirttiği gibi iletilen şey ya da başka bir göstergenin yerine geçen gösterge anlam ya da anlam verme olgusunu içermez. Böyle bir durumda ne kavramsal ne semantik bir içerikle ne de semiyotik veya dilsel bir değişimle yüz yüze kalırız. Anlam veya semantik mesaj olarak adlandırdığımız süreç, iletilmiş, aktarılmış olandır. Anlamın bağlamsallaştığı bu noktada, yazı ise dilin bir kipi ve temel olarak dilsel iletişimde imlenen süregelen bir geçiş hareketidir. Anlamın sürekli olarak iletildiği bir yorum sistemi içinde Derrida, anlam ve yorum arasındaki ilişkiyi felsefe tarihinde temsil edildiğinin aksine yazının felsefeye özgünlüğü ve mahsusluğu içinde ele alır. Yazı bir tür yorum imkânı olarak dile ait ve ona özgü bir şeydir (Derrida, 1977: 1-4).

Derrida'nın düşüncesinde dilin yazısal formunun özgünlüğü, hakikate ilişkin tüm uygunluk kabullerinin göstergelerin oyununa tabi tutulduğu bir ayrım alanında mevcudiyet buluyor olması ve bu mevcudiyetin iz şeklinde silinip tekrar ve tekrar

yazılabiliyor olmasındadır. Yapının mevcudiyetini ve mevcudiyetin merkeziliği ve/veya merkezsizliğini belirleyen şey olarak *différance*, dilin gerçeklik bulduğu kipi bakımından mevcuttur (Bozkurt, 2014: 47). Bu bağlamda hakikat de Derrida açısından göstergelerle yürütülen bir şey değildir, göstergelerin hareketi hakikat ve öz diye adlandırılan şeyden önce gelmektedir (Altuğ, 2013: 227).

Derrida'ya göre her göstergenin kendinde başkasına ait taşıdığı izler, kendi kendisiyle bütün olmaması bakımından anlamın anlamını da kendisinden ayırmaktadır. Anlamın bu “différansiyel” hareketi, onun gerçekte her zaman ertelendiğinin, olmaklık ve olmamaklık arasında belirsizlikte kaldığını göstermektedir. Sürüncemede kalan anlam, üzerinde mutlak, nesnel veya evrensel olarak konuşabileceğimiz bir şey değildir, bir kararverilemezlik durumudur.

Pharmakon olarak yazının iyi mi kötü mü, ilaç mı yoksa deva mı olduğuna kararverilemeyen Platoncu ikilemden yola çıkıldığında *kararverilemezlik* durumu, aslında anlamın sürekli olarak ertelenmesidir. Anlamın ertelenmesi, aslında bir dağılma (*dissemination*) durumudur. Derrida'nın belirttiğine göre, dağılım, anlamın farklı bağlamlarla tekrar tekrar açığa çıkmasını ifade eder. Eğer anlam farklı bağlamlarda farklı şekillerde karşımıza çıkıyorsa hakikat de farklı zamanlarda farklı bağlamlarda beliriyor demektir. Derrida bunu *différance* ile birlikte alır. Buna göre, eğer anlamdan söz ediyorsak *différance*'tan söz ediyoruz demektir. Anlam varsa *différance* hemen oradadır ve *différance* varsa anlam da oradadır (Johnson, 1981: ix).

Dolayısıyla anlamı oluşturan göstergedir. Anlamın nihai ya da mutlak durumu *kararverilemezlik* anında ortaya çıkan yorumlardan ibarettir. Bu yüzden yazı ve metni bir arada tutan anlam, dille birlikte hareket eden erteleme ve fark durumuyla özdeşleşmiş görünmektedir. Derrida için dil düzeni içinde hareket eden anlam metnin dünyası içinde farklı bağlamlardaki hakikat taşıyıcısıdır. Dolayısıyla metnin dünyasının dışında kalan

aşkınsal bir mevcudiyet var olamaz. Anlamın aşkınsallığına vurgu yapan söze karşın yazı, anlamın ve hakikatin metin içinde metin tarafından kurulduğunu ortaya koyar. Bu bakımdan metin veya yazı, hakikatinin tüm içsel kodlarını çözecek, yani onu dışarıya açacaktır (Bozkurt, 2014: 38-39).

Buna göre dil, karakteri bakımından farkların ve birbirinin yerine geçen gösterenler arasında etrafa saçılan, çoksesli, sınırsız ve kaygan bağlamlar ağıdır. Bu bağlamlar ağı içinde anlamın mutlaklığı veya mevcudiyeti ertelemidir. Anlam, Derrida’da ertelenmiş olan ve daima izi sürülendir. Bu bakımdan anlam mutlak ve sabit değildir, mevcudiyetle ilgili de değildir. Anlam yoklukla ilgilidir (Sümer, 2017: 70). Derrida’nın sözünü ettiği anlam oyunu, yokluğun izinin sürüldüğü metinsel bir organizasyondur.

Derrida, anlamdaki süreksizlik ve erteleme durumuna yaptığı vurguda, aslında Nietzsche’den beri gelen anlam eleştirisi mirasını da taşımaktadır. Bu eleştiri kapsamında Derrida, oyunun Platon’dan beri hor görüldüğünü bildirir. Derrida’nın aktardığına göre Platon, *mimesis*’i oyunun bir türü olarak değerlendirmiş ve onun yalnızca etiğin ve politikanın koruması ve kapsamı altında hakkını teslim etmiştir. Yalnızca bu şekilde oyun eğlencenin zararsız, masum bir kategorisi olarak görülmüştür. Oyunun mantığı ve ona ilişkin sorular daima karşıtlıklarla kurulmuş bir aldatmacadır. Batı edebiyatı da aynı çatı altında oyunu Platon’dan sonra Rousseau ve Saussure ile birlikte yeniden düzenleme konusunda başarılı olmuştur. Platon, Rousseau ve Saussure üçlemesi episteme tarihinde takip edilen yeni problem ve çıkmazları yazının dışlanması ve devalüasyonunu onaylamakla şekillendirmiştir (Derrida, 1981: 156-158).

Metafizik geleneğin bu boyutuna karşı anlamın metinselliği/yazısallığı üzerinde duran dil eleştirisi, çığır açıcı konumuyla anlamın kendine has “différansiyel” geçişlerini ortaya koyar ve geleneksel doğruluk değerlerini askıya alır. Derrida açısından, yazısal

metafor her seferinde ötekiliğin baş gösterdiği bir ana karşılık gelir. Anlamın eleştirisinde metafor, her zaman ötekiliği tanıtır onu dilin *différance* geçişlerine yerleştirir. Bu şekilde yazının oyunu metafor aracılığıyla ötekinin oyunu olarak anlaşılabilir ki Derrida için bunun bariz kanıtı Platon tarafından varlık içindeki ötekinin yazıyla şekillendirilmesidir. Gerçekte Derrida için Platon, özün içinde konuşulan şey olarak kendisini düşünebileceğimiz söylemin yazı olduğunu fark etmiştir (Derrida, 1981: 163).

Metafor, Derridacı anlam uzamında gösterge olarak anlamın dolaşımına, anlamın çoğalmasına karşılık gelmektedir. Bu bakımdan her yerde ve her zaman bulunur. Gündelik dil sayısız metaforlarla doludur. Dolayısıyla Derrida'nın penceresinden baktığımızda da dilin temel yapısı metaforiktir. Nietzsche gibi Derrida da, iddiaları ne kadar rasyonel veya mantıksal olursa olsun, felsefi düşüncelerin kendi dizgeleri tarafından bastırılmış metaforlar olduğunu düşünmektedir. Derrida, radikal şekilde bütün dilin kökensel açıdan metaforik olduğunu (çünkü metafor edebiyata ait bir söz sanatı ya da deyiş gücü değil, kavramın karşısına geçebilecek bir şey) ve bu nedenle “gerçek” nesnel anlamın yalnızca bir yanılgı olduğunu onaylar (Sarup, 2004: 72-73).

Anlam arayışına girdiğimiz her noktada karşımıza ertelenmiş ötekilik çıkar. Yapıbozum ise erteleme anında mevcudiyet olarak sunulmuş her şeyin aslında bir mevcut olmama durumu olduğunu içeren anlam eleştirisine ait bir stratejidir. Bu şekilde yapıbozum, hermeneutik projedeki yorum üretilmesi gibi anlaşılabilir.

Derrida, sürekli yıkımla birlikte anılan yapıbozumun gerçekte üretilen, yani icat edilen bir şey olup olmadığı sorusunu sorar. Bahsi geçen icadın konumundan söz etmek gerekir. Derrida icadın “*ilk kez keşfetme, daha önceden orada bulunanı açığa çıkarma (örtüsünü açma)*” veya da *tekhne*” olarak bağlamın yapısını düzene sokma durumu olduğunu belirtmektedir. Bu durumda “paradigma”, “episteme” ve epistemolojik kopuş olarak addedilen her türlü temada bu türden düzenlemeler bulunmaktadır. Tam da bu

sebeple icat dediğimiz durum aslında “ötekinin gelişine hazırlanma” ânıdır ki “yapıbozumsal icat ötekinin adımlarına uyar”:

İcat etmek, yinelenebilirliği ve yeniden-üretim makinasını, *simülasyon* ve *simülakrı* üretmektir. Ve bu, icat edildiği yerin dışında kullanılabilen, değişik bağlamlarda birçok öznenin kullanımına sunulmuş sayısız örnekçeler üretimidir. Bu düzenekler basit veya karmaşık araçlar olabildikleri gibi, söylemsel yordamlar, yöntemler, retorik biçimler, şiirsel türler, sanatsal biçimler de olabilirler (Derrida, 2008c: 120).

Bu nedenle icat yapıbozuma ilişkindir veya da yapıbozum icada ilişkin bir gelişmedir denilebilir (Derrida, 2008c: 115-16). Yapıbozum, anlamın metinsel olduğunu göstermekle, metin içinde izlenen bir stratejide metnin içinde ve dışında yer alan anlamları açığa çıkarmakla ilgilenir. Yani yeni bir anlam üretmek yeni bir metin üretmek demek olduğu gibi metin içindeki anlamları yapıbozuma uğratmak da yeni anlamların açığa çıkmasına olanak tanımak demektir. Dolayısıyla Derrida için metin demek ilişkisellik, erteleme ve farklılaşma demektir (Sümer, 2011: 181-83). Demek ki anlamla ilgili her şey aslında metinle ilgilidir.

Rorty açısından ise anlamın metinsel olduğunu ifade etmek ideaların dışında bir şey olmadığını söylemenin kendi çağının metinde var olduğunu ve onun dışında bir şey olmadığını savunmakla yer değiştirmektir. Genel olarak metinsellik fikri, tüm problemlerin, konuların veya ayrımların dilde üretildiğini veya dille ilişkili olgular olduğu iddiasından kuvvet almaktadır. Eğer tüm ayrımlar, düşünceler ya da metafiziğe atfedilen sorunlar dile ilişkinse, tüm bunların kaynağında tercih edilen belirli bir sözcük grubunun, yani sözcük dağarlarının olduğunu söyleyebiliriz (Rorty, 1982: 139-40). O halde yeni bir yazı bilimi olarak gramatoloji, anlamı yazı ve metin (dolayısıyla da dil) içindeki oyun olarak konumlandırır.

2.2.2. Metinsel Felsefede Anlam

Rorty, her şeyi dille ilişkilendiren metinsellik fikrinin Derrida'nın, Foucault'nun ya da Paul de Man gibi isimlerin temsil ettiği biçimiyle XIX. yüzyıl idealizminin çağdaş bir uzantısı (counterpart) olduğunu düşünmektedir. Bu benzerliği Rorty ana hatlarıyla idealizm ve metinselliğin, bilimi yalnızca insan aktivitesine ait bir paradigma olarak görmesiyle ilişkilendirmiştir. Öte yandan Rorty, bu ikisi arasındaki temel farkın idealizmin metafizik tezlere dayanması olduğunu belirtmekte gecikmemiştir. Metinselliğin ayırt edici noktası, hiçbir metafizik metni ve söylemi dayanak olarak almaması ve Derrida'nın belirttiği gibi “metin dışında hiçbir gerçekliğin olmadığı”nı söylemesidir. Fakat Rorty, Derrida'nın “metnin dışında bir şey olmadığını” dile getirmesinin epistemolojik ya da semantik bağlamdan destek alan teorik bir görüş olarak ortaya atılmadığını belirterek Derrida'ya destek vermektedir (Rorty, 1982: 141).

Gerçekten de Derrida'nın metnin dışında bir şey olmadığını söylemiş olması, onun “yazı” felsefesi göz önünde bulundurulduğunda teorinin dışında kalan ironizm çağrışımı yapmaktadır. Derrida bizzat teorinin karşısına metni yerleştirmiş ve metnin uzamını *différance*, yazı, bağlamsallık ve ilişkisellik boyunca genişletmiştir. Metnin dışında bir şey olmadığında her zaman ve her yerde ilişkiselliğin (relationality) ve farklılaşmanın (differentiation) olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü Derrida ne olursa olsun bir şeyden bahsederken ya da bir şeye referans verirken sürekli olarak dilin dünyasında olduğumuzu, diğer deyişle ona mahkûm edildiğimizi ima etmektedir (Deutscher, 2006: 35). Bu sav, yapıbozumu yalnızca metin içindeki bir strateji olmaktan çıkararak onu yaşamın kendisine doğru açmaktadır. Diğer bir deyişle içsel ve dışsal olanı tersine çevirmiştir. Bununla birlikte yapıbozumun metne dışarıdan dayatılan bir yöntem olmadığı anlaşılmalıdır: “Yapıbozum hareketleri, yapılara dışarıdan müdahaleyle çalışmazlar. Ancak o yapıların içinde ‘ikamet etmek’ suretiyle mümkün ve etkili olabilir, atışlarında isabet kaydedebilirler.” (Derrida, 2014: 39).

Dolayısıyla yapıbozum, dilin kendisinden gelen farklılıkları bulmaya ve farkları bizzat üretmeye programlanmış içkin bir harekettir. Tam da bu sebeple Derrida'nın tüm deneyimin dilsel koşullarda gerçekleştiğini öne sürmesinin gerekçesi de ortaya çıkmış olur. Ancak Derrida'nın yaşamı dilsel tecrübelerde buluşturuyor olması, nesnel gerçekliği inkâr ettiği anlamına gelmez. Derrida gerçekliği reddetmiş değildir, sadece metin içinde yaşamı yeniden yorumlamıştır. Derrida'nın bakış açısı, anlamını bildiğimiz bir şeye felsefenin bir kez olsun farklı bir bağlam getirdiği noktada ne felsefenin ne de Varlığın eskisi gibi kalamayacağına işaret etmektedir. Bu nedenle yaşamı ve nesnel gerçekliği farklı açıdan yorumlayan Derrida, aslında yaşamdaki ve böylece anlamdaki çeşitliliği onaylamaktadır (Dooley & Kavanagh, 2007: 36, 56).

Rorty, anlamdaki bu çeşitliliği metafizik idealizmin bıraktığı mirasın sonundaki edebî kültürün oluşumuna bağlamaktadır. Aralarında Nietzsche'nin de bulunduğu bu “edebî/yazınsal” kültür yaklaşımının ortaya çıkması Rorty'ye göre Romantizmin pragmatizmle yer değiştirmesine paralel bir durumdur (Rorty, 1982: 149). Pragmatizm, önceden var olan anlamın keşfini ya da doğruluğu sunmak yerine kendi özerkliğini ve kendi yeniliğini sağlayan bir çeşit edebiyat alanına denk gelen modernizmin felsefi eşleniğidir. Rorty'nin adına büyük “şans” (ya da büyük yenilik) dediği durum, yaşamımızın Nietzsche'nin “metafizik konfor” alanından çıkıldığında nasıl anlam kazanacağını göstermeye çalışmaktadır. Sıkı bir metinselci, metafizik konforun dışında durmakta ve “*ayrıcalıklı sözcük dağarları*” (yani nesnenin özünü veren, nesnenin özsel durumunu anlatan sözcük dağarları) sunan *yöntemin* metnin içinde yer alan bağlamların zıttı olduğunu görecektir (Rorty, 1982: 152-53).

Öyleyse metinselliğin tam olarak anlaşılması, çoğunlukla yanlış anlaşılmaya maruz bırakılan indirgemecilik suçlamalarıyla şekillenmektedir. Bu suçlamalar haksız bir “aşkınsal idealist olma” durumuyla etiketlenirilmiş yanlış bir okumanın ürünü olarak

ortaya çıkmıştır (Derrida, 2004: 21). Oysa Derrida için metinle anlatılmak istenen oldukça farklı bir durumdur:

Sizin de gayet iyi bildiğiniz gibi, “metnin dışında bir şey olmadığı”nı söylerken, bir kitapta yazılı olduğu anlamıyla metni kastetmemiştim; ben *öncelikle* metin, iz kavramını genelleştirdim; metin yalnızca, sözgelimi edebiyat ya da felsefe anlamına gelmez, genel olarak hayat anlamına gelir. Teoriden sonra hayat, bir metindir. Hayat bir metindir, ama bu durumda kuralları, metin kavramını değiştirmemiz gerekir ve benim yapmaya çalıştığım şey de budur (Derrida, 2004: 28).

Öyleyse teori veya da yöntemden sonra geriye ne kaldığını düşünmek gerekir. Teoriden sonra hakikat ne durumda olur? Norris, teoriden sonra karşımıza hakikat yerine hakikatin taklitlerinin ortaya çıkacağını düşünmektedir. Esas sorun hakikat taklitleri ile *aletheia* olarak hakikat arasındaki ilişkide çıkacaktır. Norris’in önerisi *aletheia* olarak hakikate sadık kalmaktır. Çünkü taklit olarak hakikat ile *aletheia* olarak hakikat arasındaki sınır çizgisi korunmadığı takdirde teorinin ne olacağı ve nasıl öğretileceği esaslı bir problemdir. Bu nedenle Norris, Derrida’nın hakikat anlayışı hakkında yaptığı çoğulcu çıkarımdan tekrar tekil hakikate dönme olanağının bulunduğunu göstermek istemiştir. Ancak bundan böyle hakikate bağlanma koşulunun “çoğulcu” olarak kalacağını savunmaktadır: “çoğulluğu içinde hakikate dönmek” teoriden sonra metinde karşımıza çıkan durum olacaktır (2004: 82-83).

Bu nedenle felsefenin kullandığı sözcük dağarlarının sürekli değişebildiği kanaatine varabildiğimiz Rortyci temada; tüm felsefe tarihini, edebiyatı ve yöntem arayışlarını, epistemolojik açıdan eş değere sahip metinler olarak okuyabilme olanağına sahibizdir. Bu, felsefeyi edebiyat olarak okumak anlamına mı gelecektir? Metinselliğin böyle bir bağlama izin verdiği açıktır (Norris, 2004: 94, 98-99).

Rorty, meseleye “felsefenin bir tür yazı olarak görülmesinin en iyi yol olduğu”nu kabul etmekle bu bağlamsal temayı ifade etmek ister. Rorty’ye göre Derrida, “metin dışında bir şey olmadığını” söylerken gerçekte dil hakkında az, ama felsefe hakkında çok

şey söylemektedir. Bu şekilde Derrida, felsefenin XX. yüzyılda Kant'ın nesne ve temsilleri hakkındaki genel teorinin dil felsefesine çevrildiği yorumlarından ziyade, saf ve profesyonel olmayan, kinayelerle “yazılmış” kullanımıyla ilgilenmiştir (Rorty, 1982: 93). Dolayısıyla Rorty açısından Derrida, gösterilen ve gösterenin ilişkisinden çok felsefeyle ilgilenmekte, farklı açıdan dilin doğası hakkında “kitap yazmak”tan çok dil hakkında yazıldığı düşünülen metinlerle “oyun oynamak” istemektedir. Anlam da metinde ortaya çıkmış bu oyunun kendisidir (Rorty, 1982: 95-96). Bu doğrultuda Kantçı felsefeyi de Derrida için yazı olmak istemeyen bir çeşit yazı olarak görmek mümkündür (Rorty, 1982: 105). Derrida'nın problemi teorik bir alan oluşturmaktan uzaktır, ona göre Derrida teoriden ironiye döneli çok olmuştur. Her ne kadar metinselci bağlam yeni bir stratejik kuram gibi gözükse de gerçekte bir tür bağlamsallaştırma edimi içinde Derrida, *“fantezi ile tartışmayı, felsefe ile edebiyatı, ciddi yazı ile oyuncu yazıyı birbirinden ayıran dil oyunu içinde –la grande époque'un dil oyunu- tek bir hamle bile yapmak istememektedir.”* (Rorty, 1995a: 193).

Derrida açınsındansa Rorty'nin yaptığı gibi felsefe-dışı bir yazı girişimi gerekli değildir. Norris'in aktardığına göre Derrida bu bakımdan ne felsefenin dışında kalan biridir, ne de yalnızca edebî üslûba sığınmış bir düşündürdür. Genel olarak dilin retorliğini kullanmakta ve gerçekte dilin retorik olduğunu belirtmektedir (2004: 115).

Dildeki retorik unsurların kullanılması Derrida'nın çoğu yorumcusu için felsefe içindeki “edebiyat” ya da “edebîleşmesi” sorununa yol açmıştır. Rorty gibi düşünürler, metinselci bağlam içinde felsefenin bir tür yazı olduğunu iddia ederken felsefi dilin ve metinlerin retorikten kaçamayacağını da iddia etmektedir. Buna bağlı olarak iki farklı alan olarak felsefe ve edebiyatın uzlaştırılamadığı nokta oyun ve teorinin karşılığında denk gelir. Felsefe her ne kadar oyuna yaklaşırsa yaklaşsın edebiyat hala teoriğe bağlı görülmektedir. Yapılması gereken felsefenin dilini retorik unsurlardan (metaforlardan) arındırmak yerine felsefenin edebîliğinin hakkını teslim etmektir (Norris, 2004: 93).

Derrida'ya göre kökensel ayrımlarını korumamız gereken edebiyat ve felsefe, aralarındaki kökensel ayrım korunmadığı takdirde felsefenin aleyhinde yaşanacak alan boşluğuna yol açacaktır. Eş deyişle *anlatı* ile *kurgusal anlatı* arasındaki sınır ortadan kalkacaktır. Çünkü edebiyatın bir parçası olan kurgusal anlatı gücünü özdeşliğe dair güvenceye yer vermemesinden alır, buna karşın felsefi anlatı neredeyse tüm tarihi boyunca özdeşliği korumakla yetinmiştir (Derrida, 2015: 162). Derrida konuya, “*ben hiçbir zaman edebiyatla felsefeyi karıştırmaya ya da felsefeyi edebiyata indirgemeye çalışmadım*” şeklinde açıklık getirmiştir (Derrida, 2016b: 129). Şunları da eklemiştir:

Benim tasarımımda felsefe ve edebiyat, birbirinden yalıtılamayan birinin diğeri üzerinde herhangi bir önceliği olmayan, iki zıt kutuptur. Felsefenin sınırlarının aynı zamanda edebiyatın sınırları da olduğunu düşünüyorum. Hem felsefenin hem de edebiyatın öğelerini boydan boya ve olanca zenginliğiyle kat edebilecek ama buna rağmen ne biri ne de diğeri olarak tanımlanabilecek bir *yazı* yazmaya çalışıyorum (Kearney, 2008: 241).

Buna göre, metinsellik tartışmalarında sıklıkla karşımıza çıkan edebîleştirme sorunu, Derrida açısından iki alanın sınırları korunarak çözüme bağlanır. Felsefe ile edebiyat türsel olarak olmasa da dilsel düzeyde yaklaşılabilir. Dilin retorik unsurları, en “ciddi” felsefi argümanların bile aşına olunan metaforlar olduğunu göstermek açısından yeterlidir. Bu şekilde felsefenin edebiyatla yaklaşması felsefenin kaçınılmaz şekilde dilin tesiri altında olduğunu söylemenin bir başka yoludur.

Şu durumda tekrar belirtmek gerekir ki felsefede retoriğe ya da edebî dile yer vermek, felsefenin edebîleştiği anlamına gelmez. Dahası ikisi arasında bir sınır ihlâli de oluşmaz. Kurgusal anlatının karşısına konulan felsefi anlatı gerçekte başka bir anlatının ürünü olamaz mı? Felsefi dil, hiçbir zaman standart bir anlatı dilinde karşımıza çıkmak zorunda değildir. Mesela:

Hume’u, Berkeley’i okuyucularla hasmane ya da karşıt bir bakış açısını aşarak konuşmak istedikleri için diyalog biçiminde yazan filozoflar

olarak düşünebiliriz, ne derece başarılı oldukları ayrı konu. Kierkegaard'ı düşünün, belki bu daha iyi bir örnek; hayatının –ya da büyük bölümünün- eseri, birçok bakış açısını müstear isimli anlatıcıları, anlatsal dolayımının sonu gelmez tekniklerini, dolaylı öz yorumu, vs. bir araya getiren, ince ince işlenmiş, bir tür hayali kurgudur (Norris, 2004: 114).

Bu noktada Ricoeur'ün “dilsel yaratıcılık” dediği şeyin metne dair her şeyde sürekli iş başında olduğunu söylemesine de hak verebiliriz. Ricoeur dilsel yaratıcılığın gücünü ortaya koymak için onun retorik unsurlarına ve doğrudan metafora başvurmak durumunda olduğumuzu belirtmiştir. Edebiyatın felsefe açısından tehlikeli görüldüğü durum tam olarak felsefenin dildeki yaratıcı unsurlarından fazlasıyla istifade etmesi ve hatta bu unsurların oluşmasında da dili tekrar sevk etmesidir. Bu şekilde edebiyat gündelik varoluşumuza dair kuşkularımızı da perçinlemektedir. Felsefe de bu şekilde insanlık tarihinin *praksisini* farklı şekilde yorumlama imkânı sunmaktadır (Kearney 2008: 312).

Bu bağlamda görülecektir ki başlangıçta edebiyata aitmiş gibi görünen dilsel yaratıcılık esasında dilin kendisinden kaynaklanmaktadır. Kökensel olarak yaratıcılık dilin kullanıldığı her alandadır, bu yüzden yaratıcılığı yalnızca edebiyata indirgemek anlama dair felsefi yaratıcılığı göz ardı etmek demektir. Bu bakımdan dilsel yaratıcılık, metinde anlam olanaklarını retorik araçlarla bulmaya yol açmaktadır. Bu oldukça kışkırtıcıdır. Ricoeur, her türlü nesnel kod ve sınırlara, teorinin kendisine rağmen tüm nesnel sınırlamaları aşan ve bu sayede anlamı farklı şekilde keşfetmemize olanak tanıyan dilin yaratıcı unsurlarının ve de metaforların bir şekilde hermeneutik projeye katkı sağladığını düşünmektedir. Dilsel yaratıcılık bu anlamda dilin farklı kullanımlarıyla ilgilenen hermeneutikle ilişkilendirilmektedir. Dilsel yaratıcılıkla birlikte hermeneutik, aslında “dilini başka dünyalar açma yeteneğini” sağlamaktadır. Ricoeur, bunu dilin üçüncü boyutu olarak adlandırmaktadır:

Dolayısıyla dilin üçüncü bir boyutuna, bilimsel doğrulamaya ya da sıradan iletişime yönelik olmayıp olanaklı dünyaların açığa

ıkarılmasına yönelik olan eleştirel ve yaratıcı bir boyutuna ihtiyaımız var. Dilin bu unc boyutunu şiirsel boyut olarak niteliyorum. İnsanın kendine ilişkin hakiki kavrayışı, *olanaklılığın açığa çıkarılması* olarak dilin unc boyutuna bağlıdır (Ricoeur’den akt. Kearney, 2008: 336).

Derrida’nın ön plana çıkardığı metin ile Ricoeur’n hermeneutik ve dilsel yaratıcılık arasında kurduğu ilişkiyle karşılaştırıldığında, Derrida’nın yapıbozum stratejisinin hermeneutik anlam projesinin içinde yer aldığı görülmektedir. Benzer ıkarım hatırlanacağı üzere Rorty tarafından da yapılmıştı. Fakat Ricoeur, dilsel yaratıcılıkla Varlık’ın kendisine nüfuz eden yazının dışsallığı aracılığıyla tüm metafizik ayrımlara bakma olanağı buluyor ve onları sahneye çıkartıyor gibi görünmektedir. Bu bakımdan hermeneutik proje metinle ilgilenirken zaman zaman edebleşebilmektedir. Buna karşın yapıbozum, metindeki anlamları ortaya çıkarırken her zaman edebî veya retorik olma zorunluluğunu kendisinde hissetmez. Dolayısıyla Derrida’nın dille ilgileniyor olması dilin bir katman çoğulluğunu ifşa etmekten çok, bir strateji olarak anlama nasıl nüfuz ettiğini göstermektedir. Metin ister bilimsel, ister felsefi isterse de retorik olsun yapıbozum yalnızca dilin metafiziğı askıya almasıyla ve metin içindeki karşıtlıkları özmesiyle ilgilenir.

Derrida’nın epistemolojik kesinliğı yadsınmasıyla metin üzerinde bazı yorum stratejilerini davet ettiği açıktır. Epistemolojik kesinliğin yorum aracılığıyla yadsınması girişimi Rorty’nin epistemoloji geleneğinin merkezinde yatan temelci unsurları terk etme yönelimine zemin hazırlayan aynı dilsel dürtüye sahiptir. Bu şekilde ayrıcalıklı bir dil ve gelenek yerine “greneklerimizi temellendirmek ve alışkanlıklarımızı güvence altına almaktan çok, yaşamlarımızı değiştirebilecek bir felsefe” fikrini kabul etmeye yol açmaktadır (Collini, 2017: 19,27). Neticede Rorty’nin yeni bir felsefi umut olarak gördüğü hermeneutik etkinlik, Derrida’nın başka dilleri davet eden yeni bir dil arayışıyla örtüşmektedir.

Rorty için teorinin, yani yöntemin yapamadığı ve pragmatistin yapması beklenen şey de tam olarak budur: Nesnel kodları kırarak konuşmaya başkasını davet etmek. Çünkü pragmatistler için “*belli bir metnin gerçekten hakkında olduğu bir şeyin var olduğu, bir yöntemin kesin uygulamasının açığa çıkaracağı bir şeyin var olduğu*” fikri, en az Aristoteles’in töz fikrine karşın gerçekte tözün bir şeyin *içinde* ya da ona *içsel* olduğunu varsaymak kadar sakıncalıdır (Rorty: 2017: 112-113, 118-19).

Bu yüzden pragmatistin metin üzerindeki yorum faaliyetleri edebiyatın ister istemez de dilin çeşitli yönlerini kullanarak çeşitli yorumlarından yararlanıp kendi sistemini kurmasıyla karıştırılmış olabilir ve felsefede pratik bir “edebîleştirmek” sorunsalı gündeme gelmiş olabilir. Bu sorun içerisinde Derrida gibi, sınır çizgisini koruyan, yani her ne kadar retorikten yararlansa da felsefenin sorunlarına sadık kalanlar olduğu gibi, Rorty gibi, “felsefenin dışına çıkabilen” düşünürler de olmuştur.

Rorty gibi felsefenin dışına çıkmanın endişe verici olmadığını düşünen pragmatistler –Rorty’ye göre ironistler- için metin insan varoluşunu sayısız şekilde hikâyeleştiren edebiyat alanında görülebilir. Fakat gerçekte diğer entelektüel uğraşlar gibi, metin de kendi stratejilerini sistematik olarak anlama ilgisinin dışında değildir. Bu stratejileri yasalaştırılma noktasıyla karşı karşıya kalabilir, fakat dil bu süreci tersine çevirebilir ve yasalarla oynayabilir. Aslında *yazının hayalet olduğu*, dilin kendi sessizliğindeki saf hareketini (*différance*) fark ettiğimiz yer de burasıdır, yani metindir (Derrida, 2015: 162-63).

Dolayısıyla bir anlamda edebiyat için bir yöntem gibi düşünülen yapıbozum, altta yatan temelleri, yapıları bulma zorunluluğunu terk etme ve gerçekte temellerin olduğunu düşünme alışkanlığını bırakma girişimidir. Bu bakımdan ironist tutuma sahip olmakla metinleri farklı amaçlara uygun kullanma tarzlarının olduğunu ve bunlardan hiçbirinin metin için bir “temel” sunmadığını göstermektedir:

Oysa yapıbozum, anlamın bağlama bağlı olduğunu vurgular –anlam, metinlerdeki ya da metinler arasındaki ilişkilerin bir sonucudur- ancak bu bağlamın kendisi sınırsızdır: Çıkarılabilecek her zaman yeni bağlamsal olanaklar olacaktır, böylece yapamayacağımız bir şey varsa, o da sınırlar koymaktır. Wittgenstein soruyor: “‘Bububu’ deyip bununla ‘yağmur yağmazsa seninle yürüyüşe çıkarım’ sözünü kastedebilir miyim?” Ve yanıtlıyor: “İnsan ancak bir dilde bir şeyle bir şey kastedebilir.” Bu, “Bububu”nun hiçbir zaman bu anlama gelmeyeceğini savunarak, sınırlar belirliyor gibi görünebilir ancak dilin, özellikle yazınsal dilin işleme tarzı bu katı sınırın konmasını engelliyor (Brooke-Rose, 2017: 131-32).

Rorty ise yapıbozumun ironist bir tutum olduğunu, fakat henüz pragmatik hale gelmediğini bildirmektedir. Halen daha edebî bir yöntem olarak kabul edilme noktasında olan yapıbozumun, metin içindeki yorumları belli sınırlarla ele aldığı düşünülmektedir. Rorty, her bakımdan metni okuyucunun amacına hizmet eder hale getirmek istemektedir. Bu bakımdan yapıbozumun pragmatist olup olmadığı oldukça tartışmalıdır. Oysa Derrida her türlü bağlamı ve yeterlilik problemini yeniden ele alan dilsel mesele olarak gördüğü yapıbozumun, pragmatizmle paylaştığı pek çok tema olduğunu kabul eder (Derrida, 2016: 127). Her şeyden önce onun yapıbozumcu iddiaları, genel olarak pragmatistlerin anlamı, bağlam olarak yorumlamasıyla eş değerdir

İronizm açısından metindeki bağlamlar eş değer olarak başka bağlamların yargılanmasının da önünü açar. Ancak bu yargılamanın hiçbir zaman rasyonel temele dayanmadığı ve bir “yanlışlama” olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır. Oyunda hiçbir bağlam sözcük dağarlarının birbirinden daha doğru ya da yanlış değildir.

Yine de hiçbir söylem biçimi ya da teori birer bağlam olarak kendisini tarihin yargılamasından kurtaramaz (Eco, 2017a: 34). Yargılama dediğimiz şey daima yargının kendisinden önceki bir kanıya karşı güvenin sarsılmasıyla başlar. Fakat her yargının zamanla güven kaybetmesi, yani “irrasyonel” hale gelmesi, yargılamanın kendisinin yargılanan durumuna geldiği bağlamsal bir geçişe sebep olur ki bu oldukça paradoksal ve aslında bir o kadarda metinseldir. Yargılamanın paradoksal hale gelmesi, bağlamın

“yargılama nedir?” sorusundan “yargılama nasıl yapılır” sorusuna çevrilmesiyle ilgilidir. Dolayısıyla yargılamanın kendisinde yaşanan bağlamsal geçiş, yargılamayı da sadece sayısız bağlamlardan biri olarak sunar. Bağlamın belirsizliği karar ânını askıya alan ya da kararverilemezliğe doğru giden geri çekilişin ifadesidir aynı zamanda (Derrida, 2015: 111-12). Ayrıca yargılama kendisini sürekli olarak farklı şekillerde yinelemek zorunda kalır. Yargılama bu açıdan bakıldığında olumsuzluğu sürdüren bir kurgudur. Yani Derrida’nın anlatmak istediği şey, yargının daima olumsuz olduğudur (Derrida, 2016: 132).

Derrida’nın yargılamaya indirdiği bağlamsal darbeden yola çıkarak yargının askıya alınması, tarihte “önceki sözcük dağarlarını yargılama”nın ne kadar paradoksal olduğunu ortaya koymaktadır. Bir kere eski sözcük dağarları ve düşünme tarzlarının bir *modus*’u (sınırı veya ölçüsü) olması gerektiği yönündeki epistemolojik talep ortadan kalkmıştır. Derrida’nın *kararverilemezlik*⁵⁸ adını verdiği durum, genel ilke ya da yasanın buyruğunu etkisiz hale getirmekle kalmayıp sözcük dağarlarının kendisinden emin olduğu mutlak anlamını da yitirmesine yol açmaktadır. Rorty’nin epistemolojik temel bulma arayışını terk etmeye yaptığı çağrı gibi, Derrida’nın *kararverilemezlik* ânını da anlamı erteleyen ve yasanın (modus olarak) etkisizliğini ortaya koyan durum şeklinde okumak mümkündür. Bu sebeple yargılama ânı gerçekte anlamın bir karara

⁵⁸ *Indécidable* ya da *Indécidabilité*; anlamlandırmada daima namevcut anlam olması nedeniyle anlamın daima eksik ve bir o kadar da çeşitli olduğunu vurgulamaktadır. Eğer anlamı kesin olarak yakalamak mümkün değilse, o zaman anlam belirsizdir. Bu bakımdan belirsizlik, hem Derrida metinlerinde hem de genel olarak felsefi metinlerdeki yapıbozumcu etkiyi anlatan en iyi durumdur. Belirsizliği ön plana çıkarmakla Derrida, öncelikle Kartezyen düşüncenin açık ve seçik idelerin durumuna meydan okumaktadır. Bu şekilde yapıbozumun sonucu olan belirsizlikte “hakiki”, “biricik”, “tek” ya da “ciddi” anlam talepleri başarısızlıkla sonuçlanmaktadır. Diğer yandan Derrida’nın kendi felsefi üslubu da bu tarz karşıtlıklardan meydana gelen belirsizliklerle doludur. Derrida bu anlamda hem bir retorik hem de yapıbozum ustasıdır. Örneğin, *différance*’ın içsel ve dışsal olan ayırma nasıl nüfuz ettiğini anlatırken kullandığı *hymen* kavramı bu şekilde çift değerli, belirsiz bir kavramdır. *Hymen*, hem evlilik anlamındaki “birleşme”yi hem de fiziksel olarak iç ve dışı birbirinden ayıran “zar” anlamına gelmektedir. Derrida bu kavramı, müphemliğinden istifade ederek metinlerdeki içsellik-dışsallık karşıtlığını yıkmak için kullanır. Bunun gibi, kararverilemezlik kavramıyla *différance* içinde ve aracılığıyla anlamı bir erteleme ve aktarma durumu haline getirmeye çalışır. Söz zenginliğini ve çeşitli retorik oyunları seven Derrida için kararverilemezlik, literal olmaktan çok semantik bir değer taşır ve söylemlerden oluşan dilbilimsel alana ait gibidir. Tabi bu alana takılabilecek böylesi bir “dil” varsa! (Ramond, 2011: 118-120, 126).

bağlanamadığı, kendisine ait bir gönderimi olmayan, içi boş yapıbozum kavramına ve doğrudan da metne bağlıdır.

Görülen odur ki Derrida'nın gramatolojiyle yaptığı felsefi okuma, sözmerkezci Batı geleneğinin hakikati literal, nihai nokta olarak yargıladığı noktayı metne bağlamıştır. Buna karşın yine Derrida'nın, gramatolojik tezi ilk başta felsefenin kendisinden önceki geleneği yargılayan literal hakikat olarak ele aldığı düşünülür, oysaki ironi tam da buradadır. Bu proje, yargı unsuru olarak ortaya çıktığı anda ölçütleri bırakan bir eleştiriye dönüşmüştür (Megill, 2012: 460).

Derrida gramatolojik projeyle birlikte Rorty'nin yapmış olduğu gibi, (her ne kadar ikisinin de niyeti daha “doğru” bir yargı için geleneği yanlışlamak olmasa da) kendisini yasalaştıran ve *modus ponens*'i (doğrulama yöntemi) yargı aracı haline getiren geleneği yargılayanın mümkün olduğuna dikkat çekmektedir. Ancak yapıbozumun en önemli sonuçlarından birisi yargı denilen nihai sözcük dağarlarını veya mutlak dili daima ertelemesi ve onu bağlamsal bir belirsizliğe terk etmesidir. Dolayısıyla ortada yargılanacak bir şey bırakmamasıdır.

Bu sebeple belirsizlik gerçekte ne denli metaforik olursa dilde de o kadar karşıtlığı bir araya getirmiş olur. Aslında dildeki belirsizliğin metne kazandırdığı en önemli şey, anlamda *tout se tient*, yani her şeyin birbiriyle bağlantılı olması durumudur (Eco, 2017b: 40-41).

Her şeyin birbiriyle bağlantılı olması, Rorty'nin aktarmış olduğu gibi XX. yüzyıl düşünce dünyasını etkisi altına alan metinsellik açısından da son derece gereklidir. Derrida'nın kendi metinlerinde karşımıza çıkan bu ilişkisellik ve de dilsel hareketlilikle beraber belki de yeni bir tür olarak *metinsel felsefe* ortaya koymak mümkündür.

Derrida'nın kendi yazı dilinde kullandığı *pharmakon*, *dissemination*, *différance* gibi kavramları düşünecek olursak, bu *metinsel felsefenin* ereğininin mevcudiyetin

olanaksızlığını göstermek olduğu bir kez daha anlaşılacaktır. Eğer mevcudiyet yoksa yazı vardır ve eğer yazı yoksa ne tarih ne de bellek vardır (Dooley & Kavanagh, 2007: 21). Derrida'nın metin üzerindeki vurgusunun bellek üzerinden dilin ilave hareketinin izlerini sürmesinin, gerçekte hakikatler çoğulluğunun katmanlarını açan arkeolojik bir çalışmaya yöneldiğı de düşünölebilir. Derrida'nın yazı aracılığıyla yüzleştii durum, köken olarak mevcudiyetin, yani Varlık'ın olmadığını, yazının ortaya koyduğı arkeolojik izlerde herhangi bir kökene, diğ er deyiş le mutlak bir dil ve anlam sistemiyle karşılaşılmamış olmasıdır (Boyne, 2016: 154). Bu bağlamda Derrida'nın üslubundaki arkeolojik çağrışım, yazının ve bilimin tarihini iki kutup olarak açar. Kısaca tarih dediğimiz, Derrida'ya göre ister arkeolojik ister eskatolojik (sonluluk fikrine ilişkin olarak) olsun evrensel yazının tarihinden ve kökeninden ayrı düşünölemez. Felsefe burada özneyi teoriye bağlanmaya sevk eden bilimin tarihinde konumlandırılmış tır. Yazı ise tarihsel kuşatmanın beraberinde getirdiğı ve bizzat tarihin kendisinden kuşku duymanın içinde yer almaktadır. Ve yine Derrida'nın ifadeleriyle, *“tarih kavramı, felsefenin ve episteme'nin de kavramıdır. Felsefe tarihi denilen şeye kendini dayatması oldukça geç olmuş sa bile, bu serüven ta başından itibaren oraya davetliydi.”* (Derrida, 2014: 434-35).

Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla dilin arkeolojik kalıntılarını ortaya koyan yazı, yalnızca dilin koşulu olarak kalamaz. Aynı zamanda bilinç alanı, algı ve genellikle gerçeklik deneyimlerimizin de tarifini sunmaktadır. Dolayısıyla dili katmanlarına ayırmak metni ve bu sayede de yaşamın katmanlarını ortaya koymaktır. Bu nedenle Derrida'nın ortaya koyduğı şekliyle yazı empiriktir. Gerçek dünyanın bir prototipidir. Derrida'nın metinsel felsefesi, Fransız düşüncesinin Hegelci özne-nesne karşıtlığından kopuşunu da temsil etmektedir. Buna göre, özne ve nesne karşıtlığı rotasını yeni bir paradigmaya doğru değiştirmektedir. O yeni paradigma dildir. Fransız düşüncesinde Derrida'yı ayrıcalıklı kılan nokta dile olan ilgiyi yazıya ve bu durumda da metne yöneltmiş olması ve yazı aracılığıyla hayatı ve her türlü otoriteyi bağlamsallaştırmış

olmasıdır. Bunu yaparken Derrida metin veya yazının ne olması gerektiği hakkında ne kavramsal bir metodoloji ne de matriks ortaya koymuştur. Yazı kavramının kendisi çok geniş açıdan disiplinler arası bir bağlam taşımaktadır. Yazı içinde felsefe yalnızca bu bağlamlardan bir tanesidir. Bu geniş bağlamı içinde yazı veya metin, doğrudan yaşamı ele almaktadır (Johnson, 1993: 15).

Metnin içinde yaşam elbette dilin tüm olanaklarından ya da Ricoeur'ün ifade ettiği gibi dilsel yaratıcılıktan beslenmek durumundadır. Bu nedenle Derrida için de genel olarak retorikten, özel olarak ise dilin metaforik kullanımından kaçmak mümkün değildir. Post-yapısalcı etiket içinde Derrida'nın gramatolojik çalışmaları, metaforların nasıl mümkün olabileceğini de sorgulamıştır. Çünkü dile ilişkin sorular onun bir parçası olan (üstelik dilin doğuşundan beri ona eşlik ettiğine inanılan) metaforları için içine katmadan tamamlanamaz. Derrida'nın kendi üslubu düşünülürse kendi metinlerindeki kavramsal çağrışımların neredeyse tamamı da literal anlamdan çıkmış metaforik kullanımlardır.

Örneğin *ekonomi* kavramı, Derrida'nın metinlerinde aşına olduğumuz yaygın anlamının ötesindedir. Derridacı bağlamda *ekonomi*, daha çok oyunun bağlamsal hareketini ve karşıt kavramların nasıl kullanıldığını gösteren bir kavram durumundadır. Bu anlamda Derrida'nın metinlerinde karşımıza çıkan *différance*, *sınırsızlık (infinity)*, *yazı (inscription)* ve *ekonomi* gibi tema ve kavramlar yazı metaforuna aittir. Burada yer alan yazı metaforu, her defasında öteki/başkası belirlediğinde karşılaşılan ve fark sistemini dolayına sokan dil hareketini ifade etmektedir. Dolayısıyla yazının kendisinin hem bir metafor hem de metafordan çok daha fazlası olduğu görülür (Johnson, 1993: 190-91).

Yazıya karşı episteme ise tarihe kendisini dayatan geleneksel metafizik düşüncenin bilinci idealleştirilmesi, yani bir bakıma mutlak bilginin ve hakikatin yetkinleşmesi olarak karşımıza çıkar. Görülen o ki *episteme*, zaman içinde bilinç ve “kendini bilme” hareketinin idealleştirilmesine dönüşmüştür. Buna karşın Derrida için

yazının felsefî yönü devamlı olarak kalıpları kırmak ve idealleri bozmak üzerine kurgulanmış gibidir. Bu yıkıcı bir hareket olmaktan çok dinamik ve yaratıcı bir modele dayanır. Derrida'da metinsel felsefenin bağlamsal hamleleri, yazının ironik bir biçimde silme hareketine bağlanır:

Yazının, imleyenin silinmesi ve mevcudiyetin, tüm parlaklık ve şaşıası içinde imlenen varlığın (*être*), tekrar yerine konması arzusu olarak hareketinden ibarettir. Demek ki, yazının özgülükle felsefî olan evrim ve ekonomisi, ister unutmaya ister bastırılma biçimine bürünsün, imleyenin silinmesi yönünde gider (Derrida, 2014: 435-36).

Derrida'nın metinlerinde yazıya yapılan referansla karşımıza sıkça çıkan kavramsal ilişkiler, yazının tüm birlikleri silmesi, idealleştirilmiş göstergenin varlığını geri çekmesi düşünüldüğünde ilave hareketi olarak karşımıza çıkan dilin *episteme* veya felsefenin tarihi içinde hiçbir vurgunun (sesin) özgül ya da mutlak olmadığını göstermektedir. *Episteme* tarihinin başlangıcı, paradoksal şekilde sahip olduğumuz ilk dilin figürlü yani metaforik olduğuna işaret edip esas yetkin dilin metaforik unsurlardan arındırılan dil olduğunu söylemesinin kökeninde bile tüm bu söylem birliğini silen ve epistemenin mutlaklığını geriye çeken bir hareket olduğuna işaret eder. Yazının ekonomisi bu anlamda “*homojen, basit ve nesnelci bir anlamda alınan ihtiyaç ve eylemlilerden başka motivasyonlara da gönderme yapar.*” (Derrida, 2014: 435- 437).

Bu durumda yazının ekonomisinde ilavenin yeri, özgül ve mutlak anlamları koruyan bir üsluptan daha fazlasıdır. Metinde “kokuş” değerini veya paradigma değişimini ifade eden literal anlamın ötesinde farklı bir üslup vardır ve bu üslup, çizgisel zamansallığın ve ardışık zihin formlarının dışındaki toplumsal alana açılır. Zamanın ve zihin formlarının ötesinde yer alan yazısal üslup, yalnızca literal anlamı değil, aynı zamanda metaforu da göstergeler oyununa dâhil etmektedir. Derrida metafor hakkında şunları söylemektedir: “*Demek ki mecaz, bir imleyenler oyunu olarak görülmekten önce, bir fikir ya da anlam (ya da isterseniz, imlenen) süreci olarak anlaşılmalıdır. Fikir (ide),*

imlenen anlam, yani sözcüğün ifade ettiği şeydir. Ama aynı zamanda şeyin bir imi, nesnenin kafamdaki bir temsil-edilenidir.” Yani Derrida’nın vurguladığı şey metaforun (genel olarak dildeki figürlerin) anlamın taşınmasından ibaret olduğu yönündeki Rousseauvari tespitin yeniden ortaya çıkarılmasıdır (Derrida, 2014: 418-19).

Hatırlanacağı üzere Rousseau, dilin metaforik kökeninin, eklentinin kökeniyle eş zamanlı olduğunu fark etmiş, bunu açıkça da dile getirmiştir. Bu demektir ki Rousseau, göstergelerin ilave/ikame oyununu görmüştür. Rousseau kökensel olarak metaforu, tutkuyla nesnenin yer değiştirmesiyle eş zamanlı görmektedir. Ona göre, kökensel olarak korku duygusu devasa boyuttaki bir nesneyle yer değiştirmiştir. Dolayısıyla anlamın taşındığı metaforik süreç, özgül ya da literal göstergenin bir başkasıyla yer değiştirmesine karşılık gelir. Şu durumda metaforun oluşması için dilde fazladan bir çaba gerekmeksizin *différance* ekonomisine bağlı bir ek olarak çıkması yeterlidir.

Öyleyse sözün yazıyla ikame edildiği ve ikamelerin sınırsızca oyun oynadığı gramatolojik yazı ve anlam projesine göre literal ya da metaforik fark etmeksizin tüm göstergeler, ilavenin yer değiştirmesine bağlı olduğundan hiçbir zaman biricik, mutlak, nihai ya da özgül değildir. Bu nedenle anlam biricik değildir.

Buradan çıkarılacak sonuç, dilin (erteleme ve fark olarak) olduğu her yerde metaforun da var olacağıdır. Fakat buradaki esas soru Derrida’nın sorduğu şekliyle “felsefi metinde metaforun olup olmadığı ve eğer varsa nasıl yorumlanacağı” sorusundan ziyade, dilin fark ve erteleme düzensizliğinin düzeninde nasıl anlam kazanacağıdır. Derrida’nın bu soruyu sorması tüm ihtişamıyla felsefe tarihinin anlam ve değer probleminin “kazanım ve kayıp” bağlamında metafor haline geldiği bir çeşit *usury*⁵⁹ ya

⁵⁹ WM yazısında Derrida, felsefi metinde metaforun yerini tartışmaktadır. Burada *exergue* ve *usury* kavramlarını birlikte farklı bağlamlar içinde kullanan Derrida, *usury* kavramının hem “tefecilik”, hem “fazla faiz kazanımı” hem de “fazla kullanımdan dolayı tükenme” veya “bozulma” anlamlarına işaret etmektedir. *Exergue* kavramı ise hem ekonomik olarak madeni paranın değerini hem de gramatolojik olarak madeni paranın bir yüzündeki “yazı”yı vurgulamaktadır. Bu şekilde Derrida, metaforik olarak “kazanç” ve “kayıp” kavramlarının birbirine indirgenemez etkisini ortaya koyan *ekonomi*’ye atıf yapmaktadır. Metafor

da *ekonomi* olarak karakterize edilmesine yol açmıştır. Öyleyse genel olarak metinsel felsefede veya da doğrudan yazı formundaki dilde metaforun karşımıza hangi bağlamda çıktığı sorgulanmalıdır.

2.3. Metaforik Söylem Olarak Metafizik: “Beyaz Mitoloji”

Derrida’nın Batı felsefesinin geleneksel mevcudiyet “mitine” karşı bir çözüm faaliyeti içinde yer aldığı görülmektedir. Derrida, *différance* hareketiyle Batı metafiziğinin ortaya koyduğu özdeşlik mantığının ve kendi içine kapalı dilinin sınırlarını genişletmeye çalışmıştır.

Batı kültürünün söylemi haline gelen “beyaz adamın” mitolojisi metafiziğin dilinden türemiştir. Derrida’nın *White Mythology* çalışmasında ele aldığı “beyaz adam” analojisi, kendi mitosunu Logos’a, yani “*Hint-Avrupa*” kültürünün (Avrupa merkezli felsefe geleneği) Varlığın koşulu olarak sunuluşuna karşılık gelmektedir. Beyaz adamın Akıl (Reason) çerçevesine aldığı evrensel formlu dil, gerçekte kendisini Logos’a çeviren bir mitoloji⁶⁰dir (Derrida, 1982c: 213).

kavramı Derrida için “genel ekonomi”nin içinde yer alan “ekonomik” bir kavramdır (Derrida, 1982c: 209). Ertelemeyi içeren *différance*, ekonomik açıdan yedeklediğimiz bir harcama gibi, yedeğe alınabilen mevcudiyetin birliğinin çözülmesini ortaya koymaktadır (Derrida, 1987: 8-9).

⁶⁰ Derrida’nın buradaki temel argümanları olan mitoloji, metafizik, mitos ve metafor aynı bağlamda kullanılmıştır. Aynı şekilde “Logos”, “akıl” ve “söz” kavramlarını eş anlamlı olarak kullanan Derrida açısından bir kez daha hatırlatmak gerekirse kendi alegorik üslubu genel olarak kavramlar arası karşıtlıkları ve analogileri barındıran metaforik kullanımlardır. Bu şekilde Derrida’nın kullandığı metaforlar, geleneksel Batı felsefesinin içinde yer alan kavramların daima metafor veya mitoslarla iç içe olduğunu göstermektedir. Mitos veya mit ile metafor ilişkisi bir başka açıdan şöyle değerlendirilebilir: Dil, her şeyden evvel içsel dünyanın dışavurumuysa mitoloji de “dil-in düşünce üzerindeki karanlık gölgesi”nin bir yansıması olacaktır. Bu bağlamda mitoloji dil aracılığıyla bilince yerleşir. Bu bakımdan mitsel dünya bilinçten yansıyan bir dünyadır, fakat dilin eğer bir özü varsa o da çok anlamlılık oyunu olduğundan bu oyunda imgeler, gerçek olanı farklı şekilde ve hiçbir zaman kararverilemez olarak ortaya koyar. İşte bu Derrida’nın aynı bağlamda ele aldığı mit, mitos, metafor, metafizik ve mitolojiyi bir arada tutan bağlantının bir diğer açılımı olacaktır. Mit bu bakımdan Derrida’yı yorumda metaforla aynı işlev ve bağlamda buluşabilmektedir (Kula, 2012: 127). Fakat bu bağlam aynı zamanda metaforun masalsı bir unsur olduğunu düşünmeye de yol açabilir. Oysa metafor yalnızca masal değil her türlü düşünme sisteminin ve dilsel ifadelerin parçasıdır. Böyle düşünüldüğünde geleneksel felsefe Derrida açısından bir mitoloji, hatta masal, yani bir metafordur (Novitz, 1985: 103-104).

Bu nedenle Derrida'nın "beyaz mitoloji" olarak adlandırdığı olgu, mit ve metafizik arasındaki analogidir. Bu anlamda geleneksel Batı düşüncesinin mevcudiyet temelli metafiziksel söylemine karşılık gelmektedir. Derrida'nın Logos'un zaman içinde mutlaka dilin alanında yazıldığı anda anlam bulduğunu dile getirmesi, beyaz adamın söylemini de tarihselliğe yerleştirir. Bu durumda beyaz adamın miti kendi anlam dünyasını, metafiziğin ayrıcalıklı kabul edilmiş söylemleriyle oluşturur. Oysa metafiziksel dil yalnızca tarihsel bir mit veya metafor olabilir. Buna göre, "beyaz adam"ın Logos'u anlatı haline gelir. Bu bakımdan beyaz söyleme ait totaliter ve kuşatıcı bilinç durumunu ortaya koyan teorik yapılar, gerçekte mit, mitos veya metafor olarak iş görürler. Bu nedenle burada Derrida'nın ele aldığı biçimde, Logos tarihinde metafor olarak felsefeyle ve felsefe olarak da metaforlarla karşılaşmaktayız. Neredeyse Logos'un tarihine ait tüm kavramlar bir açıdan mit veya metafor olmak açısından figüratiftirler. Çünkü bu kavramlar, dilsel yaratıcılığın alanında yer alırlar. Felsefe ise bunları üretme sürecinde oldukça aktiftir:

İlkel, orijinal anlam ve daima duyusal ve maddi olan, figür (insanoğlunun sözcük dağarları duyumsal imgelerle şekillenmiştir ve bu duyumsallık metafizik tarafından uydurulan teknik terimlerde bile bulunmaktadır. Ölümcül metafizik sözcük dağarlarının özünde yer almaktadır) tam olarak metafor değildir. Literal anlama karşılık gelen bir çeşit şeffaf bir figürdür. Literal anlam ancak felsefi söylem onu dolaşıma soktuğu zaman metaforlaşabilir. Bu esnada, ilk anlam ve ilk yerine geçmenin (displacement) kendisi unutulur. Metafor, artık farkında olunan bir şey değildir ve uygun bir anlam tarafından alınmıştır. Çifte yok etme. Felsefe, kendisine doğru sürüklenen bu metaforikleştirme sürecinin kendisidir. Yapısal olarak felsefi kültür daima yıkıcı/aşındırıcı bir kültür olacaktır (Derrida, 1982c: 211).

Bu şekilde "ekonomik" bir izlek sunmaya elverişli olan felsefede mutlak dil ve söylemi silme işini azaltmak için metafizikçiler, doğal dilin içinden en sık kullanılan ve bu şekilde yıpratılmış kelimeleri seçerler. Derrida, Anatole France'ın eseri *Epikürün Bahçesi* isimli çalışmasındaki diyalogda "metafizik dil"ın kökensel olarak nasıl metaforik

olduğunu göstermeye çalışır. Diyalogda metafiziğin dili, her kavram içinde belirsizlik durumuna (*aporia* ya da *chorâ*) kadar giden duyusal bir figürün yer aldığından söz edilmektedir (Derrida, 1982c: 210-11). Diğer deyişle metafizik kavramların içinde de dilin belirsizliğinden doğmuş çok sayıda mecaz ya da metaforun olduğu anlatılmaktadır. Burada Ariste (metafizik dilin savunucu) Polyphile’a metafizik dil hakkında ne düşündüğünü sormakla ile başlar. Polyphile soruya şöyle yanıt verir:

Düşünüyordum ki, metafizikçiler kendilerine bir dil kurarlarken bıçak-bileyicilerine benziyorlar; fakat bileyi taşlarından bıçak, makas yerine sikke ve madalyalar geçiren ve bunların üzerlerindeki yazı ve resimleri silen bileyicilere benziyorlar. Bu bileyiciler sikkelerin bütün yazı ve resimleri bileyi taşında silindikten ve üzerinde Viktorya, Wilhelm, Cumhuriyet gibi kelimelerden eser kalmadıktan sonra: “bu sikkeler artık ne İngiliz, ne Alman ne Fransızdırlar: beş franklık kıymetleri bitmiş, bunun yerine tahmin edilemeyecek bir kıymet kazanmışlardır ve bu kıymetin zaman sınırı da yoktur” derler ve böyle demekte haklıdırlar. Metafizikçiler dahi böyle bir marifetle kelimeleri doğalarından çıkararak doğa dışı yapmışlardır. Bunda da ilkin ne kaybedildiği görülür, sonra ne kazanılacağı derhal görülmez (France, 1947: 92).

Derrida, bu ifadeleri orijinal iki anlamdan farklı silik bir metaforun oluştuğu şeklinde yorumlar. Derrida konuyla bağlantılı olarak “para” ya da “madalyon” metaforuyla⁶¹ ele aldığı “kazanç” ve “kayıp” kavramlarına *ekonomi* üzerinden atıf yapar. Ekonomik bağlamda değer kaybetmek ve kazanmak *différance*’ın anlamı yedekleyerek ertelediği ve farklılaştırdığı âna karşılık gelir. Gerçekte Derrida, anlamın (madalyon/madeni para) “tefeciliği” (usury) ile duyusal ifadelerden metafizik soyutlamalara geçişin nasıl olduğunu ve bu geçişin hiç de sanıldığı gibi söze bağlanmayla sonuçlanmadığını ortaya koyar. Bu geçiş aşamasında nesneden referans alan duyusal figürlü dil, metafiziğin soyutlamaları haline gelir. Kökensel olarak dil metaforiktir. Soyutlamalar Derrida’nın işaret ettiği gibi “yıpranmış” birer metafor olarak yüzleri

⁶¹ *WM*’de, İngilizce *coin* olarak yer alan bu kavramla Derrida’nın söz oyunu yapmak istediği anlaşılır. *Coin* kelimesi fiil olarak hem “bir sözcüğün türetilmesi veya “icat edilmesi” hem de isim olarak “madeni para” ya da “madalyon” anlamlarına gelmektedir. Derrida’nın yazılarında sıklıkla kelimeler üzerinde yaptığı söz oyunları göz önünde bulundurulursa, burada da *coin* kelimesi üzerinden söz oyunu yaptığı düşünülmektedir.

eskimiş madeni paralara benzerler. Ekonomik olarak göstergenin değer kaybetmesi yani onun yedeğe alınması da bozuk paranın yüzünün eskimesidir. Bu şekilde tefecilik işlemi, dilin anlamda gerçekleştirdiği bir organizasyondur. Madeni parada olduğu gibi orijinal, yani anlam-imgelerinin ilk halleriyle değiştirilmiş olur. İşte bu eski anlam –değerini “kaybeden” ile yenisinin –“kazanılan anlamla” yer değiştirmesi yani ikamesi, eş zamanlı olarak kavramların inşa edilmesi ve gizlenmesine karşılık gelmektedir (Reynolds, 2002: 14). Ariste ve Polyphile arasındaki diyalog şöyle ilerlemektedir:

Zira itiraf edelim ki bizim gibi halk kısmında dahi, metafizikçiler gibi, kelimeleri inceltmek ve yavaş yavaş asıllarındaki anlamın bozulması gerçekleşiyor. [...]Metafizikçileri, yıpranmış bir halde ellerine geçen kelimeleri diğerlerine tercihen bileyi taşından geçirip inceltmeye dikkat ettikleri için kınadığımı zannetmeyiniz. Böyle yapmakla kendilerini zahmetin yarısından kurtarıyorlar. Bazen de incelttikleri kelimeleri uzun zaman, halk tarafından kullanıla kullanıla madalyanın resmi gibi bütün izi silinmiş olan kelimelerin arasından seçiyorlar. [...] Eminim ki “Tanrı” ve “Ruh” kelimelerinden bahsediyorsunuz. Bu iki kelime asırlarca ağızlarda dolaşa dolaşa asıllarındaki kavramını kaybetmişlerdir. Metafizik yöntemi doğmadan önce dahi bu kelimeler metafizikleşmişlerdi. Halkın bilinçsizce, fakat felsefi içgüdüyle incelediği bu gibi kelimeleri metafizikçilerin asıllarında olduğu gibi bırakmalarına imkân olmayacağını anlarsınız. [...] Bundan başka, bir de filozofların doğrudan doğruya icat ettikleri kelimeler vardır. Filozoflar halkın düşünmediği ve kavramadığı ve kendilerinin düşündükleri ve kavradıkları fikirler için kendi fabrikalarında yeni kelimeler dökerler. Bu yeni kelimeler onların makinelerinden, madeni fişler gibi dümdüz ve inceltilmiş bir halde çıkarlarsa da, ham maddeleri yine halkın kullandıkları eski tözlerden ibarettir (France, 1947: 94).

Buna göre, gerçek kökenleri unutulmuş kavramlar mevcut durumda içi boş felsefi bir vaat vermektedir. Bu vaat, başlangıçta duyusal olana karşılık gelen ilk kökensel anlamın giderek evrenselleştiği, sınırsız bir “artı değer” sunduğu “mutlak”ın da vaat edilmesidir. Derrida’nın ortaya koymak istediği durum, metafizikçilerin mutlak anlama ulaşmaya dair verdikleri vaadin boş ve doğal dilin dışına çıkmış bir vaat olduğudur. Dahası metafizikçilerin iddiası, Derrida’nın işaret ettiği kadarıyla duyusal olanın yok edilmesiyle başarılı bir pozitif bir “artı değer” olmak bakımından (Reynolds, 2002: 14)

adların duyulardan aldıkları referansları da silmeye çalışılır. Oysa diyalogda da belirtildiği gibi “hiçbir kavram ya da kelime yoktur ki aslında şekiller ve renkler dünyasına ya da ses, koku, hülya gibi hisler alanına girmesin.” Bu demektir ki başlangıçta tüm kavramlarımız duyusaldır (France, 1947: 95).

Derrida’nın anlamın “tefeciliği” dediği bu ekonomik terim, Hegel’in “olumsuzlama” teması üzerinden okunabilir. Buna örnek olarak, *absolute* anlamın tefeciliği verilebilir. Bu negatif kavram bir “kayıp” olarak görülmesine rağmen sınırsız bir “artı değer”dir, aslında bu, olumsuz anlamın olumlu hale getirildiği türden bir tefeciliktir. Burada olduğu gibi Derrida, metafizikçilerin ab-solute (mutlak), “in-finite (sonsuz), in-tangible (elle tutulamaz), non-being (var-olmayan)” gibi olumsuz kavramları tercih etme eğilimlerinin aslında bir anlam kazandırma maksadı taşıdığını bildirir:

Hegel’in *Fenomenoloji*’sinde (görünen o ki 1900’lerin Fransız üniversitelerinde seyrek olarak alıntılanmış bir kitap) 26 kelimenin, önemli cümlelerin içinden rastgele seçilen üç sayfada yedi olumluya karşın on dokuz olumsuz terim buldum. Bu “*abs*” “*ins*”, “*ons*” **[İngilizcede olumsuz örnekleri]** bu şekilde tersine planlanmış herhangi bir değirmen öğütme taşından daha etkililer. Bir vuruşta en karmaşık kelimeleri pürüzsüz ve karactersiz hale getirebilirler (Derrida, 1982c: 212).

Bu ekonomik harekette Derrida, uzun ve evrensel kullanımla elde edilen en soyut kavrama bağlanan ilginin, Varlık’ın metafizik inşası için bir tercihe sebep olduğunu düşünmektedir. Bu durum Derrida açısından Hegelci *Aufhebung* hareketi aracılığıyla mümkündür. Almanca *Aufhebung* terimi, bilincin diyalektik, ilerici hareketinin birbirini izleyen bilme anları (moment) aracılığıyla somut deneyimin tekilliklerini aştığı ve devrıldığı bir alt olumsuzlama (sublation) dinamiğini ifade eder (Reynolds, 2002: 14). Derrida için, *Aufhebung* aracılığıyla yapılan teorik olumsuzlama genel ekonomide

“kazanç” ve “kaybın” birliğıdır ve aynı zamanda metaforik bir kavramdır⁶². *Aufhebung* aracılığıyla bir üst ana taşınan bilinçte hem kendinden öncekinin hem de kendisinin yeri ve anlamı yedeğe alınmış ve bu şekilde, “artı değer” yani kazanç durumuna geçilmiştir (Derrida, 1982c: 212). Öyleyse *Aufhebung*’un Hegelci ve Derridacı manada işletilmesinin metaforik anlam oluşumuyla bir ilgisi bulunduğu görülmektedir. Derrida açısından oldukça ekonomik bir terim olan *Aufhebung*, Tin’in kendini bilme ve gerçekleştirme yolculuğunda uğradığı momentlerin korunmasını, yani ekonomik olarak onların yedeklenmesini ifade eder (Dursun, 2014: 110). Bunun gibi anlamın yedeğe alınması, yani anlama “artı değer” kazandırılması, metaforun ilk anlamı tıpkı ekonomide olduğu gibi yedeğe alıp ona “artı değer” katmasına ve bu şekilde ilk anlamdan elde edilen “kazanç” ile ilgilenmektedir. Dolayısıyla metafor dildeki genel ekonomiye bağlanabilir.

Derrida’nın aktardığına göre para, altın veya gümüş sikke metaforlaşmadan önce de benzerlik yüzünden dile dayatılmıştır. Dildeki metaforlar, anlamda ekonomik etkiye sahiptir: “iki bölge arasındaki değış tokuş”u temsil eden bu analogi sistemi madeni paranın arka yüzü veya ön yüzü arasındaki ekonomik değer olarak iki anlam alanını, literal ve metaforik, temsil eder. Madeni para ya da sikke üzerindeki referans anlamın yorum olduğu olumsal değer sistemine uzanır. Ekonomik olarak metaforik söylem, Derrida’ya

⁶² *Aufhebung*, kelimenin tam manasıyla “kaldırmak, yükseltmek” (lift up) anlamına gelmektedir. Ama aynı zamanda muhafaza etme (conservation) ve olumsuzlama anlamına da gelen çift değerli bir kavramdır. Hegel’e göre tüm diyalektik bir *aufhebung* sürecidir. Buna göre, her kavram öncelikle olumsuzlanmalı (negated) ve kendisinde içkin olarak bulunan daha yüksek bir aşamaya yükseltilmelidir. Bu şekilde *aufhebung*’un kazanç elde edemeyeceğı hiçbir şey yoktur. Burada Derrida’nın dikkat çektiğı nokta, kelimenin iki zıt anlamı olduğu her anda *différance* etkisinin olduğudur. Gerçekte *différance*’ın bu etkisi, *aufhebung*’un etkisinin fazlalığıdır. Tam da *aufhebung*’un yalnızca kaldırma, olumsuzlama ve muhafaza etme olamayacağı yer de burasıdır. Bu nedenle Derrida *aufhebung*’u başka türlü yazıyla ve yazının başka türlü kullanılmasıyla kısıtlamak istiyor, aksi takdirde başka türlü yazı olmadan bu olumsuzlayarak taşıma hareketinin hiçbir manası yoktur. Eğer kelime yoksa yazı yoksa çifte zıt anlamlılık söz konusu olmayacaktır. *Aufhebung*’un yazının kendisi olduğunu ima eden bu Derridacı iddialar, metafiziğin yapıbozumu Hegelci kavramla yüzleştii noktadan farkın kendisini yazıda görebilmenin olanağına işaret etmektedir. *Aufhebung*’un başka türlü yazılmasını sağlama girişiminde Derrida’nın bir çeviri önerisi vardır: *la revêlé*. Bu kelime kökensel olarak “relever”, yani Almanca *aufheben*’de olduğu gibi taşıma ve kaldırma anlamına gelir. Fakat Derrida bu kavramın diğer anlamından yani rahatlatma, rahatlatma anlamından söz etmektedir. Bu tıpkı görevdeki bir askerin başka bir askerin içini rahatlatması gibidir. İşte *la relève*, *différance*’ın ek ve fark olan iki anlamını karşılamak için ortaya çıkmış ve *différance*’ın *aufhebung*’un çift anlamını ek, ilave (substitution) ve fark ile “koruma ve taşıma” anlamını bir arada tutmuştur (Derrida, 1982a: 18-20).

göre metafor ve dil soruşturmasının, Saussure’ün değer ve anlam teorileri arasındaki farka da temas ettiğini kabul etmek zorundayız. Çünkü Saussure, değer kavramını, ekonomik ve dilsel değer olarak belirtilmeden önce, genel olarak metaforik geçişi, benzerlik ve orantısallık bakımından tanımlamıştır. Oysa metaforun bu şekilde yalnızca benzerlikle hareket eden gösteren ile gösterilen arasındaki bir değişmece (trope) ya da iki gösterge arasındaki analogi olarak kabul edilmesi metafizik dili için bile geçerli değildir (Derrida, 1982c: 215-218). Metafiziğin dili de, Derrida’nın Polyphile’in sözlerine yaptığı atıftan anlaşıldığı üzere Tanrı, Ruh ve Mutlak kavramlarının birer soyut kavram ve genelleme olması bakımından doğrudan bir metafora ve sembole dayanmaktadır. Buna göre her soyut idenin ifadesi yalnızca bir mecaza ya da metafora bağlıdır. Metafizikçiler her ne kadar böyle olmadığını düşünseler de halk dilinden seçip aldıkları soyut kavramlara doğru yapılan “bileme” işlemiyle ilk anlamların birer metafor oldukları gerçeğini kabul etmek durumunda kalmıştır. Metafizikçiler bu şekilde “eski masalları toplayıp değişmiş renklerle bize sunan bir nevi şair” görevi görürler (France, 1947: 102-103).

Polyphile’in aktardığı gibi metafizikçinin kelimelerde yol açtığı semantik tahribata karşın dil olarak var olan, bir değişmecedan ya da ikameden başka bir şey olmayacaktır:

Kelimeler başka kelimelerle tarif ediliyor. O kelimeler karşısında dahi insan sözleri, yani eskilerin gölge ve ışıklar karşısında ağızlarından çıkan sevinç, arzu ve korku nidaları değil midir? Ormana ve mağaralarda yaşanan biçare ecdadımız gibi, biz de kendi hislerimizin içerisinde kapanmış mahlûklarız. Kâinatı ancak kendi hislerimizin müsaade ettiği kadar görebiliyoruz. [...] Vahşilerin kekelemelerini ve haykırıışlarını kelime şekline koyarak bununla fikirlerimizi ifade ediyoruz. İşte insan dili budur, Ariste (France, 1947: 98-99).

Buradan yola çıkan Derrida ise “tefecilik” kavramı vasıtasıyla ele aldığı değer mantığını, yorumlamanın, yani bir bakıma yapıbozumun konusu olarak değerlendirmektedir. Derrida’ya göre yorumlama dediğimiz durum, anlam ne zaman

ayrıcalık kazanırsa (literalleşirse) orada yeniden üretilen değerdir. Derrida'nın altını çizdiği konu, metaforun daima tekrar eden anlam sürecinde yeni bir yorum çıkarmasıdır. Yorumun süreksizliği, Derrida için gerçekte kökeninden kopan Logos'un heterojen birliğinin tekrar sağlanmasına dair bir reçeteye ya da kökende yaşanan mutasyonla ilgisi yoktur. Tarihsel olarak metafor, kökensel (ilk olmak bakımından) anlamın “aralıksız olarak tüketilmesi”, “düzenli bir semantik kayıp” ve “aşamalı şekilde erozyona uğratılmış” halidir (Derrida, 1982c: 215).

Kökensel açıdan metaforlar, sözmerkezci metafizik şiddetin temsil işlemi yüzünden hep engellenmiştir. Bu bakımdan benzerliğe, aynılığa öncelik veren algı teorisine bağlı olarak gerçek ve “taklit” ayrımında sınırlandırılan metaforun değeri literal anlamın kaybı olarak görülmesine yol açmıştır (Reynolds, 2002: 16).

Derrida'nın France'ın eserindeki şerhleri, dilin retorik ve metafizik olmak üzere iki farklı uzamına dikkat çekmekle bu değer problemini açığa çıkarmak ister. Dilin retorik kökenine yaptığı vurguda Derrida, Nietzsche'yi de sıklıkla anar. Nietzsche, hakikatin ne olduğu sorusuna, “*metaforlar, metanomiler, insanbiçimcilikten oluşan hareketli bir ordu; kısacası şiirsel ve retorik olarak yoğunlaştırılmış insan ilişkilerinin bir sonucu, metamorfik, süslü, uzunca bir süre kullanıldıktan sonra sabitlenmiş, kabul edilmiş, bağlamsal bir kavram; hakikat, yanılsama oldukları unutulmuş yanılsamalar, duyuları etkileme gücünü yitiren eskimiş metaforlar, yüzü eskimiş ve artık para olarak kabul edilmeyen yalnızca metaldir*” şeklinde cevap vermiştir (akt. Derrida, 1982c: 217).

Derrida için Nietzsche'nin hakikat anlayışı farklı bakış açılarını temsil eden metaforların işleviyle doğrudan ilişkilidir. Metaforların sınırlarını genişleten Nietzsche, Derrida için gerçekliğin farklı anlamlarını aramıştır. Nietzsche, sıklıkla nesnelliğin karşısında konumlanabilecek alışılmışın dışında kalan bakış açıları hakkında konuşmuştur:

[...] Aynı biçimde, başka bir manzaraya bakmak, başka bir manzarayı görmeyi arzulamak, usun ebedî “nesnelliği” için bir alıştırma ve hazırlıktır –nesnelliğin, ‘ilgisiz derin düşünce’ olarak değil, (çünkü bu anlaşılmaz ve anlamsız), ama sorunu olumsuz ve olumlu yönleriyle değerlendirmenin insanın gücü içerisinde olması, onları istediği gibi ortaya koyabilmesi, bilgi edinebilmek, bakış açıları ve duygusal yorumlamalardaki farklılıkları görebilmesi için bundan nasıl yararlanabileceğini bilmesi olarak anlaşılması. Bundan sonra, filozof meslektaşlarım, bugüne dek ‘saf istemsizlik’, acı duymamak, zaman bağlamı olmayan bilgi’ gibi bu eski fikirler mitolojisine karşı kendilerini daha dikkatli bir biçimde korusunlar. ‘Saf us’, ‘mutlak tinsellik’, ‘kendi içindeki bilgi’ gibi çelişkili fikirlerin bizi sarsmasından kendimizi koruyalım (Nietzsche, 2005: 105).

Nesnellikle karşı karşıya kalınan noktada Nietzsche, bakış açılarının çeşitliliğini vurgulayarak farklı söylemlerin metaforik okumalar olduğuna dair ipuçları sunmuştur. Bu ipuçları takip edildiğinde metaforun bize yalnızca nesneler arası bir benzerlik sunmayıp farklı bakış açılarının gerçekliğe nasıl intikal ettiğini anlamamıza yardımcı olan dilsel araçlar sunduğu görülür. Çünkü metaforlar farklı bakış açılarını daha başka açılara çevirmekle bağlamsal hakikatler oluşturabilmektedir. Nietzsche bunu “*İç durumların olağanüstü çeşitliliği karşısında bende bir sürü değiş olanağı, şimdiye dek bir kişinin eli altında bulunmuş en çeşitli değiş sanatı vardır*” sözleriyle betimlemektedir. Nietzsche için her ifade “iyidir” aksini iddia etmek ve mutlak bir anlam olduğunu düşünmek en az “kendinde güzel”, “kendinde iyi” ya da “kendinde şey” kadar “budalaca” bir düşüncedir (Nietzsche, 1983: 64-65).

Buna bağlı olarak, bakış açılarını metaforlar olarak düşünmemize yol açan bağlamda Nietzsche metaforların uzamını zaman-mekân bağlamında genişletmiştir. Şöyle ki daha evvel, Platon’dan Husserl’e dek metaforlar, yalnızca işitme duyusuna değil, aynı zamanda kulağa hitap eden müzikal paradigmaya, anlamın kendisine de uymaktadır. Bu bakımdan Derrida, Nietzsche tarafından her sesçil ifadeye –telaffuza- metaforik bir yer tayin edildiğini ifade eder. Eğer ki her ifade Nietzsche için bir metafora karşılık geliyorsa metafor zamansal ve mekânsal olarak esnetilmiş demektir. Bu zamana kadar

söylenenin aksine, her metaforik ifadenin ya da telaffuzun (bu bir hece bile olabilir) bize hayal edecek, görececek ya da dokunacak bir şey verir vermez metaforlaştığını iddia etmek anlamına mı gelir? Dahası metaforlaştırma denilen şey Nietzsche açısından mekânsallaştırmanın bir yolu mu olacaktır? (Derrida, 1982c: 227). Derrida açıkça bu soruyu şöyle sorar:

Bu metafor hikâyesi nasıl mümkün olur? Dilin şeyleri yalnızca mekânlaştırarak belirlemesi, kendi kendini ismen tayin ettiği ve yansıttığı anda kendisinin de mekânlaşmak zorunda olmasını açıklamaya yeter mi? Bu soru genel olarak her dil ve her metafor için sorulabilir. Fakat burada özel bir önceliği var. Nitekim yapı mefhumunun metaforik anlamı *bu niteliğiyle (commetel)* kabul edilmediği müddetçe, yani mecazi (figüratif) karakteri sorgulanarak hatta yok edilerek onunla tayin edilen mekânsızlık veya özgün mekânsallık canlandırılmadıkça *etkili* olduğu ölçüde algılanması zor bir nevi kaymayla, bu anlamı geometrik veya morfolojik, en iyi ihtimalle de kinematik modeliyle karıştırma riski vardır (Derrida, 2020: 28).

Derrida, metafor kavramının mekânsallığıyla ilgili olarak eğer uzay ve zamanın bağlamının anlamda nasıl işlediğini netleştiremediyse ideal anlamın, ideal nesnenin mekân-zamansallaştırmasının ne demek olduğunu da bilemeyeceğimizi söyleyerek tartışmayı farklı bir yöne çevirir. Derrida'nın metafor kavramının mekânsallığıyla ilgili olarak dikkat çekmeye çalıştığı konu şudur: İfade ettiğimiz her şeyin mekân-zamansallaştırmalarının yolunu bilmenin anlamı ve varlığının ne olabileceğini bilmek açısından mümkün değildir. Bu durumda metafor nasıl anlam kazanabilir? Yalnızca dilde yer alması varlık bulması için yeterli olabilir mi? Anlam oyununun metaforik gösterenle olan çatışması, felsefe tarihinin dibinde kalmış kavramsal tortuların metaforikleşmesine dikkat çeker. Metaforlar, felsefe tarihinin dibinde kalmış tortulardır (Derrida, 1982c: 228). Kullandığımız her ses ya da ifade bir metafor olma potansiyeli göstererek kendine dilde ve metinde yer açar. Metafor yalnızca nesneyle kurulan bir benzerlik olmaktan çıkarak dildeki ifadenin başka bir ifadeyle kurduğu ilişki haline gelmektedir. Metaforların

uzamlarının bu şekilde esnetilmesi bağlamsal olarak hakikati hem metaforlaştırır hem de diğer her şeyle metaforik yoldan ilişki kurulabileceği şeklinde yorumlanır.

Bu noktada Borges'in ifade ettiği gibi metaforun tarihine bakmak bu açıdan gereklidir. Zaman ve mekân içinde heterojen hale gelen anlam ve varlık özdeşliğinin (bir bakıma hakikatin) ne kadar hatalı olduğunu görmek açısından gereklidir. Borges, metaforu zamansal ve mekânsal bütünlükte düşünmenin kelimelerle yani dille ilgili olduğunu belirtmektedir:

Batı edebiyatındaki başyapıtların ilki olan *İlyada* yazılı üç bin yıl geçti; bu kadar muazzam bir zaman dilimi içinde birbirine yakın benzerliklerin (gündüz düşü-hayat, ölüm-uyku, nehirler ve hayatın akıp gitmesi gibi) en az bir kez olsun fark edilip yazıldığını varsaymak gerçekçi olur. Haliyle bu metaforların sayısının azaldığı anlamına gelmez; bu kavramlara gizli bir beğeniyle yaklaşmanın ya da onları üstü kapalı ifade etmenin sayısız yolu vardır dolayısıyla. Marifet ya da zayıflık kelimelerdedir. Doğu'nun göklerini tarif etmek için Doğu'ya özgü bir taştan bahseden, ismi şans eseri Doğu olan bir taşı konu eden Dante'nin tuhaf dizesi (Araf I: *Dolce color D'oriental zafirro*) tüm şüphelerin ötesinde hayranlık uyandırır; Gongora'nın ki ise aynı değildir (Soledad I, 6) *safır tarlalarda yıldızlar otlar* salt bir vurgudan ibarettir; kaba bir vurgudan (Borges, 2018b: 90-91).

Derrida içinse mecaz ve kavramlar birbiriyle karmaşık, daima belirsiz bir ilişki içerisinde. Belirsiz ilişkiler ağı Derrida için referans ve gösterilen ile gösteren arasındaki ayrımı feshederek kelimelerin taşıdığı pek çok anlam olasılığı sunan çok anlamlılığın (polissem) bile ötesine geçmenin tahayyülünü sunmaktadır. Dolayısıyla zamansal ve mekânsal olarak metaforlar tek başına varlığın çok sesliliğine vurgu yapmaya yetmez. Derrida'nın amacı dilin başlangıcından beri gelen ve dili şekillendirdiği düşünülen duyu akışı ile anlamın ve ötekinin sürekli dağılımını⁶³ korumaktır (Reynolds, 2002: 15).

⁶³Megill'in aktardığına göre Derrida'nın kilit terimlerinden biri olan *dissemination* yani "saçılma/saçma" "dağılma" anlamındaki bu kavram bazen de "tohum saçma" olarak geçmektedir. Metaforik olarak bu kavram Hegelci diyalektiğin kapalı birliğine karşı çıkan bir harekettir. Derrida'nın tabirleriyle "saçılma, onto-teolojinin üç'ünü belli bir yeniden yayma açısı üzerinden yerinden eder. Bir versus Krizi: Bu işaretler artık ikili karşıtlığın iki'sine göre özetlenip 'karara bağlanamadıkları' gibi, aşılarak spekülasyon diyalektiğin üçü haline de getirilemezler." Dahası Derrida, "différance", "gramme", "iz", "gedik", "yapıbozum",

Bu ne kadar mümkün olabilir? Rorty'nin felsefenin ve tarihin başat ayrımlardan türetilmiş tarihinin ve dilinin metaforlardan ibaret olduğuna yönelik düşüncesinde Foucault'nun arkeolojisine düşen de bir görev bulunuyor gibidir. Bu görev metaforların geçmişinde kalan izleri şimdide aramakla ilgilenmektedir. Geçmişe doğru geri gidişte metaforik olarak dil, aklın (reason) dili olmaktan çıkmıştır, tersine ilerlemekte olan *deliliğin* veya *krizin* dilidir. Benzer şekilde Derrida, *kriz*⁶⁴ kavramının tüm olanaklarını Foucault'nun *delilik* kavramının anlamı için de seferber etmiştir (Megill, 2012: 437). Derrida için bu seferberlik aklın tarihsel bir belirlenimi olan bir ânın akıl mahkemesine çıkarılmasıdır. Tabi bu akıl, tek biçimli klasik akıl değildir. Aklın da bir belirlenimi olduğu için gerçekte akıl mahkemeye çıkarılamaz, yalnızca yeniden sorgulamak kaydıyla aklın tarihini yazıya açabiliriz. Foucault'nun deliliğin tarihi olarak yazıya yani dile açtığı aklın tarihi böyle bir gözü pekliğin örneğidir. Aklın tarihini yazıya açan dil, artık metafiziksel kapanmaya sığamaz. Derrida bu nedenle “akla karşı devrim”in aklın içinden ve dilinden geldiğini iddia etmektedir: “*Akla karşı devrim, dile getirildiği anda, ancak aklın içerisinden etkinleşebileceğinden, tam da içişleri bakanlığının dilinde ‘ajitasyon’ denen şeyin sınırlı kapsamına sahiptir*” (Derrida, 2020: 54). Aklın içinde işleyen dil, aklın belirlenimcilik ve mutlak hakikat gibi kavramların gücüyle elde edilmiş tiranlığına işaret eden metaforik kökenli bir dildir. Aynı zamanda bu dil:

[...] Deneyimine ancak tasarımlar vasıtasıyla ulaşılabilir olan bir “gerçek dünyaya” dayatılan keyfi göstergelerden oluşmuş dizgeler ise, birincileyin, dili doğuran genel deneyim bir yoksunluk ve kökenin yetersizliği yaşantısıdır. [...] “dışarıda/orada olan”ın “içeride/burada olan” diye simgeleştirilmesidir ve bir dildir (Derrida'nın tabiriyle bir *arkhe*-yazıdır) (Boyne, 2016: 155- 157).

“pharmakon”, “ek” vb. kavram- olmayan kavramlar, kendilerini her ne kadar yazıya taşıdılar da yazının dışına çıkan, sınır tanımayan ve kuşatılamayanlar olarak diyalektiğin üçlü ufkunu (varlık-yokluk-oluş) yıktıklarını bir anlamda yapıyı *çözerler*. Bunlar gerçekte *dissemination*'ın yani saçılmanın işaretleridir (Megill, 2012: 440-41).

⁶⁴ Kriz kavramı Derrida için tüm manasını ve enerjisini Foucault'nun açıklamalarında bulmuştur. Foucault'nun ele aldığı şekilde kriz, hem Husserlci manada nesnelci kökenin unutulmuşluğu hem de aşkınsal ve rasyonel anlamı (ve de aklı) tehdit eden tehlikedir (Derrida, 2020: 87).

Derrida'nın yönelimi, "yazılı sözü" hermeneutik olanaklara açmak gibi anlaşılır. Buradaki hermeneutik olanağı Derrida, Rorty'nin ele aldığı şekilde sürekli bir diyalogda kalma yani konuşma bağlamında ele almaktadır. Göstergenin kurtuluşu denilen şey, hakikat karşısında "gerçek" ya da literal olarak konumlanmış aşkın gösterilen tarafından geri plana atılmış metnin ve aynı zamanda arkhe-yazı olarak dilin kurtuluşudur (Megill, 2012: 434). Deliliğin tarihini yazmak aynı zamanda sessizliğin arkeolojisini yapmak yani bir bakıma bu arkhe-yazıya ulaşmaktır. Derrida'nın Foucault'nun yaptığı sessizliğin arkeolojiden anladığı şudur:

Arkeolojisi yapılmak istenen sessizlik, bir dilsizlik ya da kökensel bir sözsüzlük değil, hâsıl olan bir sessizlik, *emir üzerine* susturulmuş bir söz olduğundan, öyleyse mesele akıl ile delilik ayrımından önce gelen bir *Logos*'un içerisinden, daha sonra akıl ve delilik (akıldışılık) diye adlandırılacak şeylerin içinde diyalog kurmasına izin veren, ortaçağda delilerin içinde dolaşmasına ve mübadele etmesine izin veren bir *Logos*'un, bu serbest mübadele *Logos*'unun içerisinden, kendi kendisini korumaya alıp kendisi için parmaklık yapmaya ve kendi kendisini parmaklık olarak kurmaya çalışan bir aklın korumacılığının kaynağına ulaşmaktır. Mesele o halde diyalogun koparak monoloğa ayrıldığı noktaya erişebilmektir (Derrida, 2020: 56-57).

İşte aklın bu arkhevari koşulları sessizliği bir dilsizlik olarak değil, fakat belli bir *Logos*'un içinde öteki *Logos*'un bastırılması, öteki *Logos*'un kendi içindeki metafiziksel kapanmışlığını sunar. Bu noktada arkhe-tipi koşulların karşısına öteki *Logos* olarak çıkabilecek metaforik söylemler, Derrida tarafından *Logos*'u öteye taşıyabilen, ona yeni yorumlar getiren ve farklı kavramsal bağlamlara izin veren filozofemler olarak değerlendirilmektedir. *Logos*'un kendi içine kapandığı bu metafizik sessizliğin *sufle edilmesi* gerekmektedir. Derrida *Sufle Söz (La Parole Soufflée)* yazısında *sufle edilmeden* "metni okuyan *başka* bir sestem *esinlenmek/soluk almak*" olarak bahseder. *Sufle* edilmek *Logos*'un tarihsel kapanışının sessizliğine yapılan yolculukta kaçınılmaz olarak "*différance*"ı ve geçişleri" sağlar. *Sufle* edilen yazının kendisinden kaçırılan şeye işaret ettiği ve tam da bu noktada *başka* bir ses tarafından dile getirildiği için metaforik olduğu

da düşünülebilir. Bu düşüncüyü destekleyen yazı, daima yazmakla, farklı anlam eksenleriyle ve bu sayede başkalarıyla ilişkili olmakla mümkündür. Derrida'nın ifadesiyle:

Yazı, anlamın kendi içinden kendi dışına inişi olarak çıkış noktasıdır: bu-dünyada-başkalarına-yönelik-başkaları-için-metafor; bu dünyada başkalarının olanaklılığı olarak metafor; “başka” belirecekse, varlığın gizlenmesi gereken metafizik olarak metafor. Başka'nın içinde – aynı'nın kendi damarını ve fenomeninin gerçek altını aradığı-başka'ya doğru bir çukur kazma. [...] Yazı, başka'nın varlıktaki şu kökensel Vadisinin ânidir (Derrida, 2020: 46).

Yazı bize başkalıkla ilgilendiğini göstermiştir. Bu nedenle felsefe de ister istemez ötekiyle ilişkili hale gelir. Ötekinin/başkalığın izlerini taşıyan yazı, başka bir söyleme, mevcut söylemin ötesine işaret eden metaforik söylemle ilişkilidir. Derrida'nın bakış açısına göre felsefenin metaforik veya en azından metaforun felsefi olup olmadığını sorgulamanın olanağı vardır. Bu olanığın koşulu, yazının sözün kutsallığını boşa çıkarmasından ve de en önemlisi bir başlangıç olarak bilinmezliğe doğru tekinsiz ve tehlikeli bir yolculuk olmasından gelir. Bunu yaparken bir olandan (étant) başka bir olana, bir gösterenden başka bir gösterilene yaptığı geçiş sağlamasından ileri gelir (Derrida, 2020: 22-23).

Metafizik tarihi haline gelen Logos'un kökeninin, geçmişe yapılan dilsel yolculukta Avrupa merkezli evrensel akıl kavramının, yine Batı merkezli bir mit olduğu görülür. Batı tarihinin merkezine yerleşen episteme Derrida'nın tarif ettiği şekliyle ötekinin varoluşu ve anlamına saygı göstermeyen bir anlatıdan başkası değildir. Bu bakımdan merkez ve sınırın diyalektiği, dildeki ötekilik sorunu açısından metaforik olduğu kadar antropolojiktir de. Dahası tarih sorunu dediğimiz şey epistemenin Batılı kaynaklarına atıf yaptığından Batılı insanın merkeziliği yapıbozuma uğratıldığında karşılaşılabilecek şey açıkça koca bir tarihin de çözülmesi olacaktır. Bu bakımdan Derrida için de her çağın epistemesi bir metin, yani yazıdır (Young, 2000: 110-111). Öyleyse

başka tarihsel olarak başka epistemelerin olanaklılığı, doğrudan başka anlamların varlığını da ortaya koyacaktır.

2.3.1. Felsefi Metinde Metaforlar

Derrida'nın metinde filozofem olarak kabul ettiği metaforların çağın epistemeleriyle ilişkili olması metaforik söyleme *dışsal* olarak müdahale etmenin söz konusu olmadığını ortaya koymaktadır. Metaforun dışsal olmamasının altındaki neden Derrida'ya göre yalnızca felsefenin, kendi metafor üretimi üzerinde herhangi bir otoriteye sahip olmamasıdır. Öte yandan aynı sebepten dolayı yani kendi metaforlarını üretebilme gücüne sahip olduğundan dolayı felsefenin kendisi için sağladığı metaforlaştırılmış kavramlardan hakikat arayışı adına da yoksun kaldığı görülür. Felsefenin dilsel araçları, kendisinin genel olarak metafor oluşumunu kontrol etmekte güçlük çektiği alana aittir. Felsefenin metaforları bu nedenle daima bir sınır çizgisi etrafında kalan “kör nokta” ya da “merkezi bir sağırılık” şeklinde algılanabilir. Bu metaforik tarifi kendisi bile bir sınır çizgisidir ve kenara ait (marginal) bir yasa olarak tüm filozofemler için geçerlidir. Öyleyse Derrida için metaforlar, felsefe için sınır bir kavramdır ve bu sınır kavramı ilgilendiren iki sonuç vardır: Birincisi, filozofun gerçekte metafor kavramının içinde hakikati bulmasının mümkün olmadığı yönündeki katı rasyonel anlayıştır. Filozof yalnızca benzerlik yoluyla metafor kavramına bir sembol olarak yaklaşır, fakat onda hakiki bilgiyi göremez. Derrida'nın aktardığına göre gerçekte ise metaforla yalnızca benzerlikten oluşandan fazlası yer almaktadır. Metafor benzetme sebebiyle anlamda yaşanan bir “kayıp” değildir. İkinci sonuca gelince, Derrida metaforlaştırmanın temelinde yatan yapının karşıtlıklar olduğunu düşünmek yerine (örneğin, physis-tekhne, physis-nomos, duyulur olan-kavranabilir olan, uzay-zaman, gösteren-gösterilen gibi) felsefi açıdan ad koymanın artık bu karşıtlıkları içermeyen başka tropik (yani mecazi, alegorik

ve kinaye içeren retorik araçlar) hareketleri varsaydığını düşünmektedir. Ona göre, adlandırma bu araçlarla, yani özel olarak metaforik dil aracılığıyla gerçekleşir (Derrida, 1982c: 227-28). Bu bakımdan Derrida felsefi metin ile metaforlar arasında içsel bir hareket görür.

Yine de Derrida metaforların ideal ya da “doğru” dil olmadıklarının da farkındadır. Yalnızca Derrida’nın ileri sürdüğü düşünce daha geniş bir perspektiften felsefenin ilgisinin “doğru” ya da “doğru olmayan” dil arasındaki epistemolojik farka odaklanmak zorunda olmadığıdır. Bunun yerine bu farkın bir “uygunluk” ve “uygun olmama” şeklinde yorumlanması gerektiğidir. Metaforik açıdan felsefi arayışın yeni bir versiyonuna hizmet edecek bir olumsuzluk ya da ilişkisellik söz konusudur. Bu bakımdan metaforlar felsefeye içkindir. Çünkü metaforik yoldan sözde “kökensel”, “temel” ya da “yapısal” olarak addedilen felsefi karşıtlık veya kategoriler ortadan kalkar. Bunun yerine yazının ortaya koyduğu pek çok metafor ortaya çıkar. *Positions*’ta vurguladığı gibi Derrida, merkez sorunun tarih sorununa tatbik edilmesinin gerçekte tarihsel yönden pek çok yazıya işaret ettiğini de duyurur. Radikal şekilde Derrida, yazının ve tarihin hermeneutik açılımında *différance*’ı bulur (Derrida, 1987: 49-50). O halde felsefi metindeki “différansiyel” hareketlilik keşfedildiğinde metaforun genelde metne, özelde ise felsefi metne olan içkinliğinin yani felsefi söylemin metaforik karşıtlıklardan oluştuğu fark edilecektir. Kavramsal olarak duyulur ve anlaşılır olan, düşünce ve dil, sezgi ve söylem ya da öz ve rastlantı, uygun ve uygun-olmayan gibi felsefenin başvurduğu karşıtlıklar gerçekte metaforik kavramlardır (Derrida, 1982c: 229).

Ricoeur’ün “minyatür bir şiir” olarak tasvir ettiği metaforlar, klasik retoriğin aktardığının aksine anlamlandırmadaki bir yer değiştirme veya anlamdaki bir kaza olmanın da dışına çıkar. Klasik algının tersine, Ricoeur de Derrida gibi kavramsal karşıtlıkların metaforların yol açtığı bir tür gerilimden kaynaklandığını düşünmektedir. Metaforu oluşturan gerilim, kendisini olumsuzlayan literal bir ifadenin varlığıyla

belirlenir ve bu iki ifade arasındaki “gerilim” anlam genişlemesi yani yeni anlamlar yükleme stratejisini sürdüren hem kendini-yok etme hem de yeniden yapılanmanın dönüşümüdür (Ricoeur, 2007b: 66). İşte Ricoeur bu gerilimde metaforun canlılığına dair izler görmektedir:

Bütün cümleyi kuşatan yeni bir anlam doğar. Bu anlamda metafor anlık bir yaratım, kurumsallaşmış dilde hiçbir statüsü olmayan ve yalnızca olağandışı veya beklenmedik bir yüklem atfedilmesi dolayısıyla var olabilen semantik bir icattır. Dolayısıyla metafor, benzerlikte temellenen basit bir çağrışımdan çok bir muammanın çözümü gibidir; onu var eden, bu semantik uyumsuzluğun çözümüdür. Biz ilgimizi gerçekte artık tam olarak metaforlar olmadıkları söylenen ölü metaforlarla sınırlandırdığımız müddetçe, bu fenomenin özgünlüğünün farkına varamayız. Ölü metaforlarla, “sandalyenin ayağı” veya “dağın eteği” gibi ifadeleri kastediyorum. Canlı metaforlar icadın metaforları cümledeki uyumsuzluğa verilen cevaplar ve bu cevaplarsa yeni anlam genişlemesidir; bu tür yaratıcı metaforların tekrar edilerek ölü metaforlar haline gelmeye eğilimli olduğu kesinlikle doğrudur da. Böyle durumlarda, genişlemiş anlam sözlüğümüzün unsuru haline gelir ve gündelik anlamları bu yolla çoğalan bahis konusu kelimeler polisemisine/çokanlamlılığına katkıda bulunur (Ricoeur, 2007b: 69-70).

Öyleyse metaforlar her zaman canlılığı koruyan birer anlam icatlarıdır ve gerçekte felsefecinin bulabileceği zengin bir anlam olanağı sunmaktadır. Metaforun gerçeklik hakkında konuştuğu kabul edilmelidir. Ricoeur’e göre Derrida’nın “beyaz adam miti”nin ifşa edilmesindeki haklılık payı, beyaz adam epistemesinin tarihsel bir metafor olduğunu söylemekle beraber metaforun aleni şekilde ifade edilmeyen ancak yine metafor aracılığıyla “kaldırılmış” satır aralarındaki gizli anlamları ortaya çıkarmış olmasıdır (Ricoeur, 2003: 305). Bu durumda Derrida’ya göre episteme, mit veya mitos ölü veya canlı aynı değerlere sahip tarihsel içerikler sunmaktadır, yani gerçekte epistemenin tarihi mitos veya metaforlarla doldurulmuştur.

Buna göre beyaz adamın miti, Batı düşüncesinin tipik idealleştirme sürecinin bir parçasıdır. Metaforikleştirme hareketi, kökenin ve böylece metaforun silinerek figüratif bir sapma yoluyla “uygun” duyulur anlamdan “uygun” tinsel anlama geçişi olmak

bakımından, metafiziğin idealleştirme hareketinden başka bir şey değildir (Derrida, 1982c: 226). Derrida burada Platon ve Hegel'deki gibi doğa-tin, doğa- tarih, duyumsanabilir ve kavranabilir olan gibi karşıtlıklar oyununun devreye sokulma sürecini görmektedir. Bu bakımdan metafiziğin alanını oluşturan theoria, eidos ve Logos metaforik kavram olarak solduklarında metafizik kavram olarak yeniden doğmuşlardır. “Beyaz Mitoloji”yi bu şekilde okuduğumuzda kendi mitini idealleştirmiş Batı düşüncesinde ve bu kültüre ait filozofun zihninde buluyoruz kendimizi. Bu yüzden “Beyaz Mitoloji” beyaz mürekkeple yazılarak kendisini ortaya çıkarmış halen aktif ve coşkulu bir palimpsest⁶⁵ tarih örneği olarak kalmıştır. “Beyaz Mitoloji” üzerinden Derrida’nın felsefi metin perspektifinin iki yönü bulunmaktadır. İlki, Batı düşüncesinde kullanılmış metaforların felsefi söylemdeki kışkırtıcı etkisiyle uğraşmak ve ikincisi de görünür varlıktan akılsal varlığa yapılan analogik ve metaforik geçişin kökenine işlemiş olan dilsel birliği ele almaktadır (Ricoeur, 2003: 336-338).

Bu iki yön bakımından Platoncu idealin felsefede doğal dilin kurucu öğeleri olan kavramlarının da (daha önce de sözü edilen eidos, theoria ve Logos gibi) arkheye dayalı troplarla- kinaye sanatı- ilgili olduğunu düşünmek kaçınılmazdır. Bununla birlikte kökene gönderme yapan bu arkhevari izler ya da figürler, kelime ve kavram gibi göstergelerin de metaforik olduğunu gösterir. Derrida’nın beyaz adamın miti dediği söylem biçimine göre Batı düşüncesinde yer alan karşıtlıklar metafizik değil tümüyle metaforiktir. Bunlar her türlü metafor-ötesi anlama, kavram değerine, kökene, temele, yönleme ve teoriye karşı

⁶⁵ Palimpsest kavramı, Yunanca “yeniden” ve ‘kazınmış’ anlamına gelen “psestos”tan gelmektedir. Papirüs bitkisinin gövdesinden elde edilen parşömen yapraklarının mürekkeplerinin kazınması veya suyla silinmesi ve üzerine yeni yazı yazılmasıyla meydana gelen yazılara palimpsest yazı denmektedir. Bu bakımdan palimpsest tarih anlayışı bugün hermeneutik ve retorik çalışanların tarihsel gerçeklik açısından romanlara atfettiği değere da atıf yapmaktadır. Romanlar aracılığıyla tarihi yeniden yazma olanağı olarak düşünülebilecek palimpsest tarih anlayışı, retorik ve edebiyat aracılığıyla yeniden şekillenebilir. Brooke-Rose’un aktardığına göre, “*Roman, köklerini tarihsel belgelerden almıştır ve tarihle her zaman çok yakın bir ilişkisi olmuştur. [...]palimpsest tarihler, yarattıkları inançların gücüne bağlı olarak yaşayan çeşitli miraslara dayalı kutsal kitaplar ile bu kutsal kitapların yarattığı sonsuz tefsirler ve yorumlar arasında gidip gelmektedir; çoğunlukla söz konusu tefsir ve yorumlardan biri ötekine oranla daha uzun yaşamaz, her biri çağın ruhuna uygun olarak öncülünün yerine geçer.*” (Brooke-Rose, 2017:148).

direnmektedir (Derrida, 1982c: 224). Fakat yine de bu kavram karşıtlıklarının kökeninde Derrida'nın sözünü ettiği metafizik idealleştirmenin olduğu da unutulmamalıdır. Derrida metafizik dilin eleştirisini yapmakla Logos ya da eidos gibi metafiziğin temel kavramlarının ve de Varlık'ın bir metafor olduğuna işaret eder. Bu nedenle kavramsal birliği temsil eden bu kavramların yapıbozuma uğratılması gerekmektedir.

Derrida'nın metafizik idealleştirme ile metaforikleştirme hareketi arasında gördüğü tezatlık tıpkı madalyonun iki yüzü gibidir. Ariste ve Polyphile arasında geçen diyaloglarda Derrida'nın bize sunmak istediği doğal dil ve metafizik dil arasındaki ayrım madalyonun iki yüzünü temsil eder. Derrida için anlamın ikame oyunu doğal dilde yer alan duyusal ifade ve coşkuları zamanla metafiziğin soyut kavramlarına dönüştürmüştür. Dolayısıyla dil gerçekte bu ikamelerin yeridir.

Buradan yola çıkıldığında “beyaz mitoloji” bize Polyphile tarafından ortaya koyulmuş tezi hatırlatır. Dilin gelişim koşulları metafizikçilerin de kullandığı soyut kavramlarla birlikte gerçekte sevinç, arzu ve korku gibi duygu durumlarından ibarettir. Dolayısıyla palimpsest anlayışta dilin tarihsel tekâmülü olarak adlandırılan şey başlangıçta icat edilmiş bu mecazi kelimelerin giderek birbirine eklenmesi yani silikleşmesi durumdur. Dil geliştikçe yani kullanıldıkça (silikleştikçe) eski yazılar haline gelir. Dilin ulaştığı son koşul içinde ne kadar silinirse silinsin bu eski yazıları geriye dönüp okumak mümkündür. Tarihin yazı içinde olanaklı olması bu anlama gelmektedir.

Şu halde Derrida'nın beyaz mitolojiyi palimpsest tarih anlayışıyla birlikte yorumlamasında karşımıza şu iki sonuç çıkar: İlki metaforun, dilsel ifadelerin tamamında “ilkesel” (köken bakımından) şekilde yer almasıdır. Derrida metaforun ilkesel yeri hakkında şöyle demektedir:

İlk aşamada her dil metafor yığını içermektedir. Başlangıçta yalnızca duyusal bir şeyi (*nur etwas ganz sinnliches bedeutet*) ifade eden bir kelimenin tinsel alana (*auf Geistiges*) taşındığı (*übertragen wird*)

gerçeğinden meydana gelirler. *Fassen, begreifen* (kavramak, idrak etmek) ve bilmeyle ilişkili pek çok kelime, genel olarak konuşmak gerekirse, literal anlamları itibarıyla (*eingentliche Bedeutung, sens prope*) tamamen şu halde kaybolan ve tinsel bir anlama dönüştürülen duyusal içeriğe sahiptirler, ilk anlam duyusal (*der erste Sinn ist sinnlich*), ikincisi tinseldir (Derrida, 1982c: 225).

Beyaz mitoloji bağlamında dildeki gelişim duyumsanabilir olan aracılığıyla kavranabilir olanın ifade edilişine çevrilmesi olarak yorumlanmıştır. Palimpsest anlayışın aksine ilkel dilin izlerini “gelişmiş”, modern dillerde görmenin olanağı yoktur. Dildeki figürler ne kadar temizlenirse dilin o kadar gelişkin ve “doğru” olduğu inancına saplanan Batı düşüncesinin temelinde yatan ve arkheye gönderme yapan dil anlayışı tinsel soyut kavramlar arasındaki ikame oyununu bastırmayı ilke edinmiştir. İşte Derrida’nın kriz dediği durum sözmerkezciliğin doktrini haline gelen kökende karşıtını saf dışı etmiş soyut birliklerin yol açtığı şiddet durumu haline gelmiştir.

Batı metafiziğinin, varlığı ifşa etmek yerine ona uyguladığı şiddet, Derrida’ya göre yapıbozumun konusu haline gelmekle varlığın mevcudiyet olarak kabul edilme tarihini sözmerkezciliğin ize indirgenmesiyle bir arada ele almayı mümkün kılmıştır. Yapıbozumun yolunda Derrida, yazının varlığı tarihselliğe açtığını ve bu şekilde yazı ile dilin tarihinin asla birbirinden ayrılamayacağına inanmaktadır. Batı metafiziği bu birlikteliği iki ucu temsil eden felsefi karşıtlıklar olarak yorumlamıştır. İlginçtir ki Derrida için Platon’un, Rousseau’nun ve hatta Hegel’in ele aldığı karşıtlık hep bu noktada yazının metafizik üzerindeki karşıtlığı olmuştur (Bozkurt, 2014: 41-42).

Batı düşüncesinin sözmerkezci geleneğinin kutsalı olan kökensel mevcudiyet metafizik tarafından daima korunmuştur. Fakat tam da bu kökensel mevcudiyet anına dönüldüğünde ikircikli yapı gün yüzüne çıkar. Duyusal ifadelerden metafiziğin soyut kavramlarına geçiş, yani ikamelerin oyunu temelde birliğe ulaşmak gibi anlaşılabilir da gerçekte daima ikiye ulaşır ve bu açıdan da çoktur. Kavram kendisini olumsuzlayan bir

karşıta ihtiyaç duymaktadır. Düşündüğümüzde ortaya çıkan paradoks birlik düşüncesinin kökenindeki kusursuzluğa dairdir. Hangi köken kendi birliğine ulaşmak için eke ihtiyaç duyar ki? Sırf bu düşünce bile kökensel birliğin eke duyduğu ihtiyaçtan dolayı onun bir birlik olmadığını göstermektedir. Belli bir eksikliği gidermeyi vaat eden metafizik böylesine esaslı bir paradoksu da beraberinde getirmiştir (Boyne, 2016: 143-44).

Dolayısıyla Derrida için karşıtıdan arındırılmış literal anlamlar mevcudiyetin kökenine giden güvenilir kaynak değildir. Çünkü artık biliyoruz ki, metaforik söylemin oluşması gerçekte Ricoeur'ün belirttiği türden bir gerilime göre işler ve daima onu “gerçek” dışı gösterecek literal bir kullanıma daha ihtiyaç duyar. Buna paralel olarak literal anlam olanağından söz etmek için de onun alternatifini sunan ve aslında gerçeklik hakkındaki bilimizi genişleten metaforik kullanımlara ihtiyaç vardır. Gerçekte bu, ikamelerden oluşan dilin karakteristik özelliğinin bir sonucudur. Tekrar etmekte fayda vardır ki dilin olduğu her yerde metaforun olması da kaçınılmazdır.

Derrida'nın ikinci tespitine göre ise metaforik unsurların aşamalı kullanımında bir sözcük metaforik olmaktan çıkarak literal ifadeye dönüşür. Nesneye dair herhangi bir imgeyi kavramaya hazır hale gelen anlam nedeniyle anlam ve imge artık birbirinden ayırt edilemez hale gelir ve bu imge doğrudan somut bir temsil olmak yerine soyut anlamın kendisi haline gelir. Mesela Derrida, “kavrama (begreifen) kelimesini tinsel anlamda ele aldığımızda, bize hiç de elle algılanabilir bir tutma gibi gelmeyecektir” der. Bu soyut kavram giderek kullanıldıkça yeni metaforik anlam ortaya çıkar (Derrida, 1982c: 225). İşte Derrida'nın vurguladığı “anlamın tefeciliği”nin yol açtığı anlam kaybı gibi yeni bir anlam kazanıldığı “artı değer” durumuna benzer olarak metinde metaforik anlamın ekonomik (genel ekonomi) hareket aracılığıyla gerçekleşmesi bir kez daha dikkatleri çeker.

Öyleyse felsefi metin bağlamında genel ekonomiye karşılık gelen *différance* hareketinin metaforik anlamların “kazanç”, “kayıp” ve “artı anlam” değerlerini karşıladığı sonucuna ulaşılabilir. Bu bakımdan metaforik söylemi *différance*’a göre düşünmek mümkündür. Dahası buradan çıkarılabilecek önemli bir sonuç da her dilin ekonomik işlem aracılığıyla metaforlardan türediğidir. Bu şekilde düşünüldüğünde metaforun felsefi metin içindeki durumunun ne olduğunu sorgulamak da yerinde ve gerekli olur. Bunu ortaya koymak için felsefi metinde metaforun nasıl silindiğini veya metaforların felsefi metin içinde nasıl deşifre edileceğini göstermek son derece önemlidir. Bu nedenle bir sonraki bölüm, bu deşifre etme işiyle ilgili olacaktır.

2.3.2. Metaforik Söylem Aracılığıyla Varlığın Eleştirisi

Derrida, metin içinde metaforu nasıl deşifre etmemiz gerektiğini sorarken bu sorunun daha evvel sistematik araştırma tarafından konu edilmediğine aksine metaforik söylemin felsefi metin içinde olur görmeyen geleneksel düşünce tarafından sistematik bir eleştiriye maruz kaldığını bildirir. Felsefede metaforun durumu, onun bir felsefi cümle ya da ilke (filozofem) olarak mecaza ya da retorik figürlere karşılık gelecek şekilde sınırlandırılmıştır (Derrida, 1982c: 219). Diğer deyişle metafor hep sınırdan tutulmuş ve ötekileştirilmiştir.

Derrida’nın tasarımı geleneksel söylemin aksine, ne zaman metaforik söylem karşımıza çıksa bu söylemin altında daima felsefi bir ima yer aldığını bildirir. Aynı zamanda bu ima, metaforun kendisinin felsefi bir kavramsallaştırma olduğunu da anlatır. Derrida metaforik söylemin durumunu incelerken Aristoteles’in *Poetika*’daki metafor düşüncesine tekrar göz atmaktadır. Derrida için Aristoteles metafor kavramını ve metaforik kelimeleri icat etmiş değildir, fakat metaforu sistematik şekilde ele alarak metaforların türler ve cins ayırımında benzerlik nedeniyle cinsten türlere, türlerden cinse

ya da türlerden türlere gerçekleşen transfere ait olduğunu belirtmiştir. Metafor (metaphora) başka bir şeye ait (allotriou) isim (onomatos) vermeyi (epiphora) kapsamaktadır. Bu, Aristoteles açısından aslında hem tamamı metaforik olarak işleyen felsefi bir söylem düzenini hem de metafor teorisinin kendisini ortaya koyar. Felsefi söylemi içeren bu varsayım, *metaphora*, *mimesis*, *Logos*, *physis*, *phone*, *semainein* ve *onoma*'nın bir arada yorumlanmasına ait bir parça gibi karşımıza çıkmaktadır. Tüm bu zincir, metafor hakkındaki tartışmada birbiri arasında yer değiştirmiş veya birbirine aktarılmış isimler olarak iş görmektedir. Bu sayede Aristoteles'in metafor teorisinin *leksise* ait (yani sözcük düzleminde yer alan) bir teori olduğu gözlemlenebilir. Bu teoride *dianoia* ile *leksikal* olan zaman zaman yer değiştirebilir. *Dianoia*, yani aksiyomatik düşünce ile *leksis* arasındaki ayrım konuşma edimi olarak duyguların dışa vurulduğu "trajedik" operasyon ile öze dair bilginin insanda yol açtığı bir tür aydınlanma ânını karşılamaktadır. Dolayısıyla burada Derrida için dışavurum ânı örtük olarak düşüncenin metafora rastladığı ya da metaforik anlamın ifade edilmek için kendisini açığa çıkardığı yani dile geldiği ana denk düşmektedir. Buradaki problem, düşüncenin dışa vurulduğu anda ortaya bir anlam teorisinin çıkmasıdır. Buna göre metafor teorisi anlam teorisinin ardındaki kalıntılardır. Derrida, bunu *dianoia*'nın *Poetika*'da retoriğin konusu olarak ele alınmasına bağlamaktadır. *Onoma*, yani isme ilişkin olan, isimlerin taşınması olarak metaforun alanında gibi görünmektedir. Felsefi bir metin olan *Poetika* bağlamında kendi başına ve teorik olarak anlamlandırmaya (nominalisation) direnen her kelimenin metafora yabancı kaldığını veya diğer açıdan her kelimenin adlandırma sürecinde metafora – adın transfer edilmesi olarak- bağlı olduğunu düşünebiliriz (Derrida, 1982c: 230- 233).

Derrida'nın bu çözümlemesi, dilin tamamının ve bu nedenle de anlamın tamamen metaforik olduğu düşüncesine varmaktadır. Gerçekte Derrida açısından literal ve metaforik anlam diye bir ayrım yoktur. Yalnızca *différance* hareketine bağlı ikame ve fark oyunu vardır ki bu da metaforik anlamı farklılaşan, ötekileşen anlam durumuna

düşürmektedir. Bu bağlamı Derrida'nın yazılarındaki Logos üzerindeki yapıbozumcu hamlelerden ve aynı zamanda yapıbozum düşüncesinin ikame oyunu ile olan ilişkisinden elde edilmektedir. Bu bağlamı açığa çıkarmak için yani metaforun dilin yapıbozum stratejisinin bir parçasını olduğunu göstermek için kısaca literal ve metaforik anlam arasındaki ayrıma dönmek gerekir. Literal ve metaforik anlamı birbirinden ayıran özelliklere sahip ölçütlerce belirlenmiş “programlar”⁶⁶ elbette ki söz konusudur. Bu programlar sayesinde dilde “fil” ve “tayyare” özelliklerini gösteren şeyleri tam manasıyla birbirinden ayırabiliyor ve adlandırabiliyoruz. Buna göre, literal ifadeler, bu belli “programlar” içinde kurulan kelime ya da sözcük dağarlarından başkası değildir, buna karşın literal olmayan-ifadeler, kurulmuş belli “programlar”da yaşanan bir sapmanın veya bozulmanın ortaya çıkmasına benzerler. Metaforik ifadeler bu sapmanın bir parçasıdır belki ama asla tamamı değildir. Metafor daha ziyade konuşmacının ve onu kullanan öznenin oluşturmak istediği bağlamsal ilişkide yer almaktadır (Novitz, 1985: 101-102). Anlamda yaşanan bu sapma durumu, “doğru”nun ve onun temsilcisi olan ideal dilin dışına çıktığımız düşüncesine yönlendirmektedir. Bu tıpkı Derrida'nın Rousseau okumasında üzerinde durduğu ilerleme kavramının çağdaş toplum için artı bir değer teşkil ederken aynı zamanda dilin kökeninde yaşanan bir dekadans durumuna karşılık gelmesine de benzetilebilir. Bu dil yorumunda dilin gelişimi yazının içinde gelişen bir oyuna doğru yön değiştirdiğinden ve sözün ölümünü ilan eden bir doğuş mitini temsil ettiğinden dolayı bu yozlaşma, mevcudiyetin terk edilmesidir. Aynı durum, Nietzsche'nin “Zerdüş”ünün sözlerinin Hristiyanlığa karşı bir başkaldırı olarak nitelendirilmesinde de görülebilir.⁶⁷ Oysa gerçekte bu sapma durumları denen şeylerin dilin sınırında ebedî olarak devam eden oyuna geri dönmek ve dil içinde ikamet etmek anlamına gelmesi

⁶⁶ Derrida'nın *Gramatoloji*'de bahsettiği “pro-gramme” (2014: 17).

⁶⁷ Nietzsche'nin *Ecco Homo Kişi Nasıl Kendisi Olur*'da sözünü ettiği durum (1983: 11).

Logos'un birliği tarafından gözden düşürölmüş bir durumdur. Gerçekte sapma, dilin farklılaşma manevrasından başka bir şey değildir.

Bu kapsamda Derrida literal ile metaforik anlam arasındaki ayrımı ele alırken, Aristoteles'in metafor tanımını yeniden merkeze alır: "metafor, başka bir adın yerini tutan adın taşınmasıdır", bu yüzden metafor herhangi bir adın yerine geçtiği aktarma sürecine göre aslında sabit kalandır. Burada Wittgenstein'in anlam kuramına ilişkin tema karşımıza çıkmaktadır: *"Her sözcüğün bir anlamı (karşılığı-bedeutung) vardır. Bu karşılık, sözcükle ilişkilidir; sözcüğün yerini tuttuğu nesnedir."* Eğer Wittgenstein'in kuramını izlersek Derrida'nın felsefenin "özgün tezi" adını verdiği şeyin dışında kaldığımız kesindir. Bu özgün tez, metaforun başka bir anlamı taşımasını etkileyen sözsel mekanizmanın anlam olarak taşınan şeyin özüne hiçbir şekilde müdahale etmeyen fakat onunla ilişkili olan bir taşıma aracı olmasıyla ilgilidir. Derrida bu tezi şöyle ortaya koyar: *"Dilin figürleri vasıtasıyla elde edilmek istenen anlam, onu taşıyanlardan bağımsız bir özdür."* (Derrida, 1982c: 229). Bu tezin aksine Wittgenstein'in belirttiği anlam şemasında kelimenin karşılığı ya da anlamı onun yerini tutan şeyse o halde metaforla taşınan anlam, yerine geçme işleminden başkası olamaz (Harrison, 1999: 511).

Bu tartışma Derrida tarafından Aristoteles'in güneşi tanımlarken "Güneş'in Elipsleri: 'muammalı', 'anlaşılamaz', 'kavranamaz' şeklinde kullandığı belirli terimlerin uygunluğu meselesine bağlanmaktadır. Derrida, *WM*'de ayrı bir bölüm olarak ele aldığı bu başlıkta Aristoteles'in "bir olguyu sözcüğün olanaksız kombinasyonları içinde tanımlama"sından söz etmektedir. Bu olanaksız birleşimler, Derrida'ya göre son derece "eliptiktir"⁶⁸ güneşin kendisi bize ait tanımlar söz konusu olduğuunda, metafordan ziyade,

⁶⁸ Burada dilbilimsel olarak "ellipse" ve retorik terim olarak "ellipsis" kavramları kurnazlıkla birbirine bağlanmıştır. Güneş metaforik olarak hareketsiz merkez konumundan "eliptik" olarak hareket eden bir gezegen konumuna kaydırılmıştır. Buradan yola çıkan Derrida anlamın eliptik olarak başka bir düzleme geçme durumundan söz etmektedir. Retorikte *eksilti* anlamına gelen bu sözcük Derrida'ya göre dönmek, kökene dönüş gibi kavramları da çağrıştırmaktadır. Yazmak bir bakıma kökene dönüş tutkusudur ve köken tutkusu olarak yazının kökene dönüşü eliptik yani eksiltilidir. Merkezin eksikliği, yazının tekrarı merkezin

kavranamaz şekilde bir gizem olarak kalır. *Poetika*'da kullanıldığı şekliyle Güneş burada, “tohum ekmek” (sowing) anlamıyla da ilişkilendirilmektedir. Bu kavram çifti, “mısır ekimi için tohum dökmek” bağlamında da kullanılmış fakat Güneş söz konusu olduğunda “ışık saçmak” gibi bir bağlamla sınırlı kalmıştır (Derrida, 1982b: 242). İşte Platon tarafından Güneşe yüklenen özel kavramlar ve anlam düşünülürse, bu bağlam geçişinde Güneş hiç de özel bir anlam içinde kullanılmamış olur. Çünkü mısır ekimi oldukça gündelik ve yaygın bir anlamdadır. Bir bakıma buradaki durum Güneş imgesine yüklenmiş “anonim” bir anlamı karşılamaktadır. Buna göre, ekmek fiilinde yaşanan bağlamsal geçişte gerçekte sözcüklerin anlamlarını yerinden eden eliptik bir geçiş söz konusudur. Tam da bu bakımdan metaforiktir. Metafor özünde eliptik dönüşü temsil etmektedir. Bu yazının kökene duyduğu tutkudur. Bu bakımdan metafor çembersel bir harekettir ve yine dolaşıp yazıya dönmektedir. Çünkü çemberselliğin içinde yazının tekrarı, kendisinde kaybolan anlamı yine kendisiyle buluşturur (Derrida, 2020: 387). Bu demek oluyor ki aslında tekrar içinde kaybolan anlam yoktur. Yalnızca kendisinden çıkan ve kendisine dönme arzusu taşıyan çembersel bir hareket vardır. İşte yazının kökensiz bir kökene duyduğu özlem içinde hiçbir özdeşliği barındırmayan yeni tip bir yazı alanı açılır, bu alanın metaforik olduğunu söylemek hiç de yanlış olmaz. Bu bağlamda Güneşin eliptikleri kendi düzleminden çıkan bir karşılaştırma üzerinden yeni anlamlar, yani metaforlar oluşturur. Derrida, Aristoteles'in “olanaksız terimler için tanımlama” durumunun metaforun eliptik karşılaştırma olanağı sunmasıyla olan yakınlığından söz eder:

Eğer her metafor eliptik bir karşılaştırma ya da analogi sunuyorsa, bu durumda mükemmel bir metaforla, metaforik tekrarla, elipsisin elipsisi ile uğraşmaktayızdır. Fakat her eksik terim bir şeyi düzgün bir biçimde adlandıran bir ad gerektirdiğinde mevcut terimler (güneş, güneş ışınları, tohum ekme, ışık saçma edimi) kendilerinde değil, Aristoteles'e göre trope'lardadır. Burada metafor, sabit bir anlama sahip özel isimlere ve

yerini doldurmakla, yani kökenin kendisiyle özdeşliğini sağlamasıyla ilgilidir ve yazının tekrarı köken oyununun çemberselliğine dikkat çekmektedir (Derrida, 2020: 387).

özellikle en azından bizim ona verdiğimiz şekildeki temsilde, yeri doldurulamaz, eşsiz, her zaman özgün olan kökenselliğe sahip güneş göndergesiyle (**referant**) uğraştığımız zamandaki göndergelerin ikamesine dayanmaktadır. Bu sistemde yalnızca bir güneş vardır. Bu özel isim, şimdi, metaforun metaforik-olmayan itici gücü, tüm figürlerin babasıdır. Her şey onun etrafında ve ona doğru dönmektedir (Derrida, 1982c: 243).

Derrida, Aristoteles'in metafor tanımını incelediğinde felsefi metnin metaforlarla dolu olduğunu görür. Derrida, dilin kendisine döndüğümüz tekrar hareketini sınır problemiyle ele aldığı yapıbozumda, metaforları daima dile eşlik eden bir araç ya da dilin parçası olarak görür. Her şeyden önce Derrida için dil, yapıbozumun imkânını sunmaktadır. Bu şekilde dil, kendi dışında kalan varlıkların doğasını “doğru” şekilde yansıtan (bir ayna olarak) ve “episteme” olarak adlandırdığı sözmerkezciliğe hizmet etmek durumunda değildir. Çünkü Derrida'ya göre sözmerkezcilik, dilin işaret ettiği dil-dışı şeyler için duyulan bastırılmaz, sistematik bir arzudan üretilmiştir. Sözmerkezcilik, Derrida açısından Platon'un mutlak değişmez doğruların ve literal söylem tarafından yansıtılan ideal anlamların yasallaştırılması olarak değerlendirilebilir. Felsefe ve bilim birlikte bu ideal anlamları ve sabitlenmiş hakikati yansıtabilmek için dil üzerinde ayrıcalık talebinde bulunmuşlardır. Bu şekilde spekülatif olanı, belirsiz olanı bertaraf etmeyi amaçlamışlardır. Diğer taraftan Derrida için felsefe ve bilim, kendi ayrıcalıklı temsillerini ortaya koyarken gösterge sistemini de dilin figüratif gücünü göz ardı etmek adına aşkın göstergelerden oluşan bir kurmaca haline gelmiştir. İşte Derrida'nın mevcudiyet metafiziği dediği şey gerçekte tüm bu aşkınsal sistemden ve ayrıcalıklı dilden istifade eden Batılı Logos'un hareket noktasını oluşturur. Felsefenin ve bilimin bu nedenle yanıltıcı olduğunda ısrar eden Derrida'ya göre iki disiplin de bir çeşit yazıdır. Öyleyse Derrida'nın yapıbozum stratejisine göre işleyen dil, bir kez daha şu sloganı tekrarlamaktadır: dil; kendi sınırları dışında kalan metafizik dünyayı, olayı ya da herhangi bir ilişki durumunu ne taşır ne de onlara karşılık gelir. Bundan böyle Varlık'a verilen

ayrıcalık yazı ve metin aracılığıyla çözülmeye çalışılmıştır (Novitz, 1985: 103-104).

Gramatoloji'de söz ve yazı arasındaki ikameye radikal bir olay olarak bakılmıştır:

Demek ki her şey sanki dil denilen şey, kökeninde ve nihayetinde, sadece yazının bir uğrağı, özsel ama belirlenmiş bir “tarzı”, bir fenomen, bir yönü, bir türü olabilmiş gibi görünüyor. Ve de ancak bir serüven süreci içinde bize onu unutturmayı, bizi *şaşırtıp aldatmayı* başarabilmiş gibi: tıpkı serüvenin kendisine yaptığı gibi. Aslında oldukça kısa bir serüven bu. Hepsini üç bin yıldan beri teknikle Logosantrik metafiziği birleştiren tarihle örtüşüp karıştığı, şimdi ise tam anlamıyla *soluğunun daralması* denebilecek aşamaya yaklaştığı söylenebilir. Yani bu durumda, hakkında o kadar konuşulan ve önce kütüphanelerin ihtilaçlı biçimde çoğalmasıyla kendini gösteren kitap uygarlığının ölümüne. Görünümlere karşın, kitabın bu ölümü herhalde (ve ezelden beri belli bir tarzda) sadece sözün (*sözüm ona* “dolun” olan bir sözün) bir tür ölümünü ve yazının tarihinde, yazı olarak tarihte, yeni bir radikal değişimi haber veriyor (Derrida, 2014: 16).

Bu nedenle de sözün ölümü dildeki bir sapma durumuna karşılık gelecek şekilde “yeni bir radikal değişim” olan yazının doğuşunu müjdeliyor ve yazı, literal söylemin yerini metaforik yazının aldığı bir geçiş anına tanıklık ediyor. Sonuçta dilin kendisinin metaforik olup olmadığını sormak, doğrudan “bir tür yazı” imgesini taşıyan felsefede metaforun karşımıza nasıl çıktığını sorgulamaya bağlanmaktadır. Felsefi metinde metaforik söylemin durumu yazının müjdelenmesine bağlı olarak literal anlamın kaçınılmaz olarak eskitilmesiyle sonuçlanır. Yeni olanın ortaya çıkması şiddetin sonu için de bir umuttur. Derrida’nın tasarımı, doğrudan felsefi metinde metaforun bulunup bulunmadığı üzerine değildir, aksine tüm metinlerin her an metaforik söylem alanında olabileceğine odaklanmıştır. Bu şekilde düşünüldüğünde yapıbozumun neden literal anlam birliğinin, dilin kökensel düzeninde göz ardı edilmeye başlandığı ilk ânı yazıyla kayıt altına almaya çalıştığı ve aslında felsefi metinde iş başında olan metaforik söylemin ifşa etme girişimini üstlendiği de anlaşılmış olur. Bu noktada yapıbozum aracılığıyla dikkatleri çeken durum, dilin tarihselliğinin zaman içinde “konuşma” hakkındaki konuşmamız olarak metinlerin yorumlanma tarzının değiştirilebileceği yani bir bakıma

başlangıçta fili “fil” olarak adlandırmamıza yol açan “fil olma ölçütlerinin” bile zamanla değişebileceğidir (Novitz, 1985: 105).

Bu bakımdan Derrida için felsefi metinde metafor, bir “yazı” biçimi olarak belli “program” içinde verilmiş ifadelerin dışına çıkan ve bu sayede aslında dilin sınırlarına dönen dildeki bir stratejidir. Fakat metaforik söylemin felsefi bağlam içerisindeki durumunun Derrida tarafından pek de bir karara bağlanmış olmadığı da belirtilmelidir. Derrida’nın yazma biçimine uygun olarak metaforun, felsefi metnin hem bir parçası olduğu hem de olmadığı söylenebilir. Bu bağlamda Derrida için, metafor ne anlamlıdır ne de anlamsızdır.

Dahası Derrida, felsefi metne ilişkin yapıbozumsal metin okumasında metaforun durumunu sorgulamakla çoğu zaman felsefeyi edebiyat alanına dâhil etmekle suçlanır. WM, pek çok bakımdan metaforik bir yazı olarak karşımıza çıkmakla edebiyat ve felsefe arasındaki sınırı ihlâl eden bir metin olarak değerlendirilmektedir. Fakat hatırlanacağı üzere Derrida bu iki alan arasındaki sınırın korunması gerektiğini belirtmiştir. Yine de sınır ihlâli gibi görünen, metaforun felsefi metinde nasıl yorumlandığıyla da ilgilidir.

Sonuç itibarıyla Derrida’da metafor kavramı hakkında üç odak belirlemek mümkündür. İlk odak noktası metaforun mantıken felsefi söylemi gerektirdiği varsayımına, ikincisi felsefenin metafor kavramının meşruiyet sorununa yol açmadığı ve son olarak da felsefenin metaforlarla hiç de uyumlu olmadığı varsayımına dayanır (Morris, 2000: 225-26). Şimdiye kadar ilk iki varsayımın beyanı hakkında fazlaca kanıt elde edilmiş durumdadır. Son varsayım için de Derridacı yazıda kökene duyulan ihtiyacın metaforik anlamın öteki olarak kalmasını sürdürdüğü görülmüştür. Dolayısıyla felsefi metinde metafora net bir şekilde değer biçilmiş değildir. Yalnızca Derrida’nın yapıbozumsal felsefi okuması literal söylem ve anlam birliğine dair alternatif bir okuma

ve eleştiri imkânı sunduğu için metaforik olana yaklaşmıştır. Bu anlamda Derrida'nın kendisi de metaforik bir yorumcu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Metaforun felsefi metinde ve anlam teorisinde işlerlik kazanıp kazanamayacağı sorusu Fregeci anlamda ifadelerin doğruluk koşulları ile kıyaslanmıştır. Frege'nin anlam teorisi en basit şekliyle anlamlılık koşulunu örneğin S'nin hangi koşullarda doğru veya yanlış olması gerektiğini bildirmekle uğraşmıştır. Frege'nin ardından pek çok analitik filozof “kar beyazdır” ifadesi gibi tümcelerin ardında yatan uygunluk durumunun beyazlığa atıfta bulunan bir doğruluk değerine de işaret ettiğini düşünmüştür. Fakat “zaman delice saçılan bir tozdur” şeklindeki metaforik bir ifadede anlam ve gerçek arasındaki Fregeci bağlantı kopmaktadır. Öyleyse metaforik ifade, Fregeci (ve analitik gelenekteki diğer doğruluk koşullarını sağlayacak şekilde) türden kurulmuş tüm önerme ve doğruluk koşulları ile gerçeklik bağlantısını koparmaktadır. Derrida'nın metafor problemini tam olarak bu bağlantı bakımından ele aldığı söylenemese de metaforik ve literal anlam arasındaki ayrımın kökensizliği üzerinde durduğu anlaşılır. Derrida'nın literal ve metaforik anlam arasında gördüğü fark, literal söylemde “E” ifadesinin göstergesinin, dildeki diğer ifadeler arasındaki hiçbir ilişkiye referans yapılmaksızın seçilip ayrılmasında yer alır. Buna karşın metaforik söylem, “E” ifadesinin göstergesinden çıkarak dildeki diğer başka ifadelerle referans ilişkisi kurabilen söylemlerdir (Harrison, 1999: 510). Derrida'nın buradaki eleştirisi felsefenin ayırt edici ve gerekli kavramsallaştırması olarak “hakiki” (proper) kavramına ilişkindir. Batı felsefesinin bağlı olduğu merkez; doğruluk, “hakiki” olan, tutarlı anlam bütünlüğü ve de en önemlisi dildeki “tekseslilik” (univocity) eksenini etrafında dönmektedir. Derrida açısından hakiki anlam, gerçekte hakiki-olmayan kavramıyla iç içedir. Bu demektir ki literal anlam metaforik anlam olmadan düşünülemez. Tıpkı Ricoeur'ün belirtmiş olduğu gerilim teorisindeki gibi metaforik söylem de daima onu gerilime sokacak bir literal söylemle bir arada olmak durumundadır. Bu birliktelik dilin *différance* ekonomisine bağlı

fark oyunu düşünöldüğünde de kaçınılmazdır (Morris, 2000: 229). Buna göre hakiki olanın teksesliliğı yalnızca bir yargıdır:

Bir isim tek bir anlama sahipse hakikidir. Bu hakiki bir isim olması durumunda daha iyidir. Tekseslilik, bir özdür ya da daha doğrusu dilin *telos*’udur. Felsefe böyle bir durumda hiçbir zaman Aristotelesçi idealinden vazgeçmemiştir. Bu idealin kendisi felsefedir. Bu bir gerçek, fakat bu gerçeğin yalnızca poliseminin sınırlandırıldığı, farklı anlamların sayıca kısıtlı olduğu ve bu sayılanların tamamının yeterince belirgin olduğu ölçüde dile girme hakkı vardır (Derrida, 1982c: 247).

İşte Derrida, Aristoteles’in “Güneş’in Elipsleri”nde yaşanan “eliptik” anlam kayması üzerinden Güneşi tanımlamak için kullanılan ifadelerde teksesli Aristotelesçi ideali ve felsefenin kendi “özgün tezinin” nasıl oluştuğunu göstermeye çalışmıştır. Metaforik ifadenin gücü, literal söylem devrede olduğu zaman bile daima varlığını korur. Nitekim “tohum saçmak/ekmek” ve “ışık saçmak” şeklindeki iki farklı bağlama sahip olan “saçmak (sow)” fiili bunun bariz bir örneğini sunmuştur.

Bu bağlamda Derrida’nın itirazları, dildeki iki terim arasındaki ilişkinin daha “doğru” ve daha “felsefi” olana doğru yönelmesi gerektiğini bildiren “tam ve kusursuz” dilsel rolün geleneksel felsefe tarafından merkezileştirilmesinde toplanmıştır. Bu role göre, “tam ve kusursuz” ifadeler dilin “doğru” temsilleri kabul edilirken, metafor daha ikincil konumda bu terimlerin yanlış kullanılmasından meydana gelen birer kaza olarak görölmüştür. Kısacası Derrida’nın ötekilik sorunu üzerinden ele aldığı metaforik anlam problemi, dilde verilen her ifadenin hakiki anlama sahip olması gerektiğine dair metafiziksel inancının eleştirilmesine dayanmaktadır. Derrida, hiçbir felsefi ve bilimsel önermenin “zaman çılgınca saçılan bir tozdur” ifadesinden daha doğru ve anlaşılır bir doğruluk-koşuluna sahip olmadığını ima etmektedir. Dahası bahsi geçen doğruluk-koşullarını veren felsefi dilin sınırlandırılmış yapısına karşın dilin “çok şeyi tanıtmaya” olanağından söz eder (Harrison, 1999: 512).

Sonuçta her gösterge bir açıdan temsil olduğuna göre anlamı temsil eden her göstergenin metafor olduğunu düşünmek de mümkün olur. Metafor burada bir anlam birliği sunmaktan ziyade, göstergenin büründüğü kılıklar olarak kabul edilebilir. Bu kabulle birlikte metaforların, gerçekliğin anlamını şekillendiren birer araç olarak görülmesine dayanak sağlanmış olur. Bu dayanak noktası Derrida’dan yola çıkıldığında dildeki “différansiyel” hareketlerin dile gelen hiçbir anlamın bir kaza olmadığını, daha ziyade bunların karşıtıyla birlikte bir dolaşım içinde olan ikamelerin oyunu olduğunu anlamamız açısından kanıtlar sunmaktadır. O halde bir kez daha görülecektir ki Derrida için metafor, felsefede belli “şartlar” altında kabul edilmiştir. O şartlar da, kavramın anlamını farklılaştıracak yani çoğaltacak dilsel kaynakları genişletmek ve anlamın olanaklarını tıpkı Nietzsche’nin farklı deyiş olanakları olarak tasvir ettiği farklı bakış açılarına açmak olmalıdır. Yani dildeki anlama dair mutlak ölçüt ve şartları dile açmak olacaktır.

Geleneksel felsefe içinde yazının oyununa kapatılan bu dilsel koşullar yalnızca Platon ve Aristoteles gibi Yunan filozofları tarafından değil, büyük tarihçiler, belagatçılar, Homeros ve Sophokles gibi büyük şairler tarafından literal anlam tutkusu gereğince miras olarak taşınmıştır. Onların estetik “katılıkları ve ciddiyetleri” metaforların veya ifadelerin başıboş şekilde dolaşmasına izin veren türden bir dilsel karışıma yalnızca sanatsal açıdan hoşgörü göstermiştir. Bu nedenle ideaların seyrinin kesintiye uğradığı dilsel an olan metaforlar anlamın dolaşımıdır:

[...] Felsefe tarafından anlamın geçici bir kaybı, onarılamayan bir zarara uğramaksızın hakiki olanın bir ekonomisi, kesinlikle kaçınılmaz bir dolaşım (**détour**), fakat aynı zamanda literal, hakiki anlamın dairesel olarak yeniden tahsis edilmesinin, ufkunun içinde ve kendi görünüşünde kurulmuş bir tarih olarak belirlenmektedir. Metaforun felsefi değerlendirmesinin her zaman muğlak olmasının sebebi de budur: Metafor, *sezgi* (görü ve temas), *kavram* (gösterilenin tam mevcudiyeti ya da kavranması) ve *bilince* (yakınlık ya da öz mevcudiyet) gelince tehlikeli ve yabancısıdır; fakat tehlikeye attığı şeyle suç ortağıdır, aynının yasası altında benzerliğin (*mimesis* ya da

homoiosis) işlevi tarafından yönlendirilen geri dönüş (**re-turn**) olan dolaşıma [**de-tour**] uzandığı ölçüde gereklidir. Sezginin, kavramın ve bilincin karşıtı, bu noktada artık herhangi bir uygunluğa sahip değildir. Bu üç değer, düzene ve anlam hareketine aittir. Tıpkı metafor gibi (Derrida, 1982c: 270).

Derrida'nın bu sözleri literal ya da metaforik söylem fark etmeksizin dilin dolaşımında gerçekleşen erteleme ve fark hareketine tabi olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla oyunun olduğu her noktada tıpkı diğer kavramlar gibi metaforun da var olduğu anlaşılır. Buradan anlaşıldığı kadarıyla kavram ve metafor arasında hiçbir fark yoktur.

Derrida oyun içinde bundan böyle metafor kavramını inşa eden, metaforları doğruluğun dışavurumlarıyla düzenleyen “anlam teolojisi”nin anlamın semantik olarak yükseltilmesine (*relève*) ya da diyalektik olarak içselleştirilmesine (interiorisation) indirgenemeyeceğini de açıkça belirtir (Derrida, 1982c: 270). Çünkü anlama dair bir teoloji yoktur. Dolayısıyla başlangıçta metaforun bir filozofem olduğunu dile getirmekle Derrida açısından felsefi metafor kavramının bizzat felsefe tarafından üretildiği bir anlam teolojisine atıf yaptığı görülmektedir: “*Metafor tüm temel karakteri içinde klasik bir filozofem, metafizik bir kavram olma özelliğini sürdürür.*” (1982c: 218). Gerçekte metafor çoğu zaman felsefe tarafından ve aynı zamanda ona rağmen üretilmektedir. Felsefenin ufkunda metaforla karşılaşmak bizi bu bakımdan Derrida'nın karakteristik yapıbozum anlayışına götürmektedir. Bu durumda metafor ve kavramdan oluşan bir çift, üstü kapalı olarak birbirinin üstünde birini merkeze alıp öbürünü kenara (marginal) iten gerilimde karşılaşır. Fakat böyle bir kavramsal düzenin çözümü, Derrida'nın ortaya koymaya çalıştığı kadarıyla merkez ve kenar arasındaki karşıtlık ilişkinin tersine çevrilmesinden ibaret olduğundan söz konusu bu karşıtlık, akılla bir karara bağlanan ötekileştirilmenin ifşa edilmesi olarak anlaşılmalıdır. Derrida'nın amacı, tüm karşıtlıkların aslında metaforda ve daha önce birbirinden ayırt edilmiş iki anlamdan

ikincisinde yer aldığını göstermektir. Diğer deyişle metafor ötekileştirilmiş anlamın kendisidir. Metaforik ve hakiki anlam ya da kavram arasında yer alan karşıtlığın kendisi “hakiki” dilin ortaya koymuş olduğu bir ayrımdır (Harrison, 1999: 514).

Bu doğrultuda bir kez daha görülmektedir ki gerçekte metafiziğe ait gibi görünen tüm karşıtlık ve soyutlamalar, aklın (reason) diyalektik kavram ve karşıtlıkları bir karara bağlama ve nihayete erdirme çabasının ürünüdür. Buna karşın yazının ikame oyunu, birbirine karşıt kavram çiftlerinin ötekileştirilmiş olanlarına işaret ederek kavram çiftleri arasındaki semantik hiyerarşiyi bozar. Kısacası paradoksal ve “différansiyel” yapıları bulmakla aslında sınırdaki kalanları göstermek aynı şey olduğundan, yazının oyunu sınırdaki kalanları dolaşıma (détour) sokarak sınır ve merkez arasındaki hiyerarşik ilişkiyi geçersiz kılar. Durum böyle olunca metafor, tüm bir metafizik tarihi boyunca dilin kökensel iptidai şartlarını çağrıştırdığından daima ötekileştirilmiş yani merkezin dışında bırakılmış figürler olarak kabul edilmiştir. Tam da bu sebeple ötekilerle ilgilenen yazının oyunu, doğrudan metaforik olanı içine çekmiştir.

Kısacası onto-teolojik düzlemdeki geleneksel düşüncede, Polyphile’in Ariste’ye söylediği gibi, kökeninde duyusal izler taşıyan beyaz adamın dili, sabitlenmiş evrensel ve ideal gerçeklik temsillerine indirgenmiştir. Oysaki beyaz adama verilen bu dil, kökeninde duyusaldır, metaforiktir. Bu nedenle de duyusallık metafiziksel dile diğer deyişle Varlık’ın literal anlamına sığmaz, aksine literal anlam ile metaforların bir arada bulunduğu *yazısal* dil oyununun, yani metinsel felsefenin tasvirine daha uygundur.

SONUÇ

FELSEFE, METAFOR VE EDEBİYAT İLİŞKİSİ

Rorty ve Derrida'nın temelci yaklaşımlara ve mutlaklık düşüncesine karşı tutumları bakımından hem kendi dönemlerinde hem de sonrasında pek çok tartışmanın odak noktası olduğu görülmüştür. Bu tartışmalar evrenselci, Aydınlanmacı akıl eleştirisi bağlamında anlam ve hakikatle yakından ilgilidir. Fakat bu benzerliğin yanı sıra çoğunlukla Rorty ve Derrida'nın temelci yaklaşımlara meydan okumak dışında pek bir ortak görüşe sahip olmadığı görülür.

Bu çalışma içerisinde Rorty ve Derrida'nın her türlü felsefi otorite ve dilsel şiddet karşısında ötekilik alanını ifade eden alternatif söylem biçimlerinde yer aldığı görülmüştür. Bu bakış açısına göre her iki düşünür geleneksel Batı felsefesinin düşünce ve söylem biçiminin aşkınsallığını eleştirmiş ve felsefe hakkında farklı türden bir okuma önermiştir. Bu alternatif okuma biçimi eleştirel yönleriyle Derrida'da yapıbozumsal faaliyetlere mal edilirken, Rorty'de ironizm-pragmatizm çatısı altında toplanmıştır. Peki, yapıbozum ya da pragmatizm etiketlerinin altında ne gibi bir söylem yatmaktadır?

Derrida'nın mevcudiyet metafiziği dediği geleneksel yoldan felsefe yapma biçimini yapıbozuma uğratması, Rorty'nin anti-temelci pragmatist hakikat yorumuyla kesişmektedir. Derrida'nın da belirttiği gibi yapıbozum, ölçütleri aşmakla ilgili olduğundan pragmatizm motifleriyle çok şey paylaşır (Derrida, 2016: 127). Her iki tutumda da evrensellik ve mutlaklık karşısında özgür ve işlevsel sözcük dağarlarına dair yeni bir felsefi umut aranır.

Bu noktada Derrida ve Rorty'yi birbirine yaklaştıran şeyin alternatif dil kullanımına yönelimleri olduğu görülür. Geleneksel düşüncenin yol açtığı aşkınsallık krizi, Rorty ve Derrida'ya göre dili kullanma şeklimiz tarafından oluşturulduğu gibi yine aynı yoldan farklı bir dil arayışıyla aşılabılır. Bu doğrultuda Derrida'nın olumsuzluk dediği

çeşitlilik durumunda dilin farklı kullanım olanaklarının potansiyel olarak farklı yorumlarca karşılanması da ifade eder. Bu bakımdan olumsuzluk, yorumların çokluğuna işaret eder. Yorum etkinliği bu noktada Derrida ve Rorty’yi düşünsel anlamda bir kez daha birbirine yaklaştırmıştır. *Gramatoloji* yeni bir “dilbilimsel” arayış olarak Rorty’nin yorumların çokluğunda gördüğü diyalog umudunu çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla “yeni bir bilim” olarak gramatoloji, sözmerkezci dil imgesinin yerine yazısal veya metinsel biçimde kodlanmış bağlamsal dil ve anlam imgesini ve onunla paralel olan olumsuz yorum faaliyetleriyle buluşturabilir: “*pragmatoloji dediğim şeyin gramatoloji ile pragmatizmi birbirine bağlamaya çalıştığımı hatırlatayım.*” (Derrida, 2016: 127).

Bu yüzden metaforik söylem olarak adlandırdığımız bu dilsel ifade biçimi, farklı bir söylem ve anlam olanağı olarak yeni dil arayışına imkân sağladığı gibi diyaloglar arası iletişim umuduna karşılık gelebilen bir durum olarak değerlendirilebilmektedir. Kısaca metaforik söylem, bir diyalog türüdür.

Bu bağlamda felsefeyi bir çeşit diyaloglar arası iletişim türü olarak gören Rorty de pragmatizmin “Amerikancı” biçimiyle yapıbozumun Derridacı Fransız kaynağı arasında ister istemez bir bağ oluşturmuştur. Bu durumda Rorty ve Derrida’nın dil düzeyinde bulunduğu orta nokta eleştirel okuma biçimidir. Felsefeyi bu noktada eleştirel yazı olarak gören Rorty, Derrida’nın da geleneksel felsefeye karşı eleştirel okuma yaptığını kabul eder. Bu anlamda her ikisinin çıkış noktası aşkınsallığın yol açtığı krizin epistemolojik ve metafizik kökenlerinin ötesini görmek ve bu kökenlerin dayattığı mutlaklığa karşı dil ve yaşamdaki olasılıkları görmektir. Farklı yollardan Rorty ve Derrida’nın Amerikan ironizmi ile Fransız ironizmi arasındaki ayrımında buluştukları söylenebilir.

Dolayısıyla Derrida ve Rorty’nin düşünsel birlikteliği tam olarak paralel ilerlemez. Rorty’nin, her şeyden önce Derrida’nın yapıbozum hedefini “düş” olarak

nitelendirdiğini belirtmek gerekir. Derrida'nın “düşü”, Rorty'ye göre bütüne ait, kendi içine kapalı, olguyu olduğu gibi yansıtan, “aynavarı” hakikat tanımlarını ayrıcalıklı kabul eden ancak gerçekte hakikat hakkında hiçbir şey söylemeyen, standart dil yapısını yapıbozuma uğratmayı hedeflemiştir. Oysa Rorty için Derrida bunu yaparken başka bir ikileme yol açmıştır (Staten, 1986: 453).

Bu bağlamda Derrida'yı özel ironist olarak kabul eden Rorty, Derrida'nın fikirlerini kamusal alan için fazla tehlikeli bulurken doğrudan yapıbozumu ikileme yol açan bir rüya olarak tabir eder. Bu ikilem, aşkınsallık krizinin yol açtığı sorunların çözümü için öteki dil ve kimliklere vurgu yaparken aslında iki tip “yazı” veya metnin birbirini peşi sıra takip ettiğini ortaya koyar. Öyleyse Derrida'nın ikilemi felsefi yazının her şeyin “ötesini” gören türü ile her şeyi Varlığa indirgeyen ve dolayısıyla ötekileri görmezden gelen türü arasında belirir. Fakat bunu bir açıdan da alternatif fikir ve dillerin var olabilme koşulu olarak da görmek mümkündür. Üzerinde uzlaşmış, genel geçer bir dil kullanımı olabildiği gibi daima onun karşısında konumlanabilen bir alternatif veya başka bir dil kullanımı vardır.

Gerçekte bu yöndeki Derrida yorumu, yeni tip bir felsefi okuma ya da felsefi anlayışa yönelik olarak Derrida'nın dilbilimsel bir yöntemden çok bir bakış açısı taktiği geliştirdiği fikrinde birleşir. Derrida'da yapıbozum asla bir yöntem değil, fakat alternatif olana, başka olana vurgu yapan bir taktiktir. Derrida bu taktiği farklı bağlamlar üreten dil hareketiyle birlikte ele alır. Bu yorum daha çok onun yapıbozum taktiğinin dil aracılığıyla öz-bilincin yaratımı şeklinde adlandırabileceğimiz bir inşa durumuna yakın olmasıyla açıklanır (Kwiek, 1996: 59-61). Pragmatizm ve olumsal dil anlayışı bu durumun doğrudan kelimelerle ve kullandığımız dille ilgili olduğunu ortaya koyma noktasında hemfikir görünür. Dil, burada aşkınsal olanı “edifiye etmesi”, yani hermeneutik yolla bilinç yaşantılarının mutlaklığının tasfiye etmesi bakımından oldukça merkezidir. Bu demek oluyor ki Rorty'de “edifikasyon” projesi olarak yer alan pratik

bilinç tasarımı belli noktalarda Derridacı yapıbozumsal temaya yakındır, ya da en azından dil düzeyinde böyle yorumlamak olanaklıdır. Ancak bu, Rorty'nin Derrida'yı okuma biçimlerinden yalnızca bir tanesidir. Derridacı metinlerin pek çok farklı “vizyon” ya da bağlam taşıması onu pek çok açıdan okuma veya yorumlama olanağı sunduğundan, Rorty'nin pek çok Derrida okuması vardır ve bu okumaların her biri birer eleştiri mahiyeti taşıması açısından metaforiktir. Öyle görülüyor ki De Man'ın “alegorik okuma” dediği bu türden metaforik okuma Derrida'nın metinlerinde karşımıza çıktığı gibi aynı zamanda Derrida metinleri üzerine de uygulanabilir bir alternatif eleştiri teması sunmakta oldukça geçerlidir.

Derrida açısından da felsefe metinsel, yani pek çok anlama gelebilen bağlamsal bir dinamiktir. Dolayısıyla felsefi eleştiri ve akıl yürütmelerin çoğunda bu türden metaforik ve de Rortyci manada ironik bir okuma kültürü geliştirmek mümkündür. Bu sebeple de her metni metaforik yoldan okuma biçimi olduğu gibi her ifadenin de kendi içinde barındırdığı metaforik bir anlamı vardır. Bu nedenle gerçekte dilsel uzamda her şey biraz metaforiktir.

Buna göre, dilin metaforik ve gerçek kabul edilen literal kullanımlarının diyalektiğini kendi içinde barındıran bir hareket olması, Derrida'yı doğrudan Batılı Logos'un metafiziksel kökenlerini yıkıcı ve onu kötücül sayan yeni bir tür felsefi eleştiriye yaklaştırmıştır. Rorty için Derrida artık, Varlık'ın metafiziksel aşkınsallığını aşmaya çalışmaktan çıkmış ve felsefi fantasmalar peşinden koşan “özel bir yazar” haline gelmiştir (Kwiek, 1996: 64). Dolayısıyla Derrida'nın yazısal formda kurguladığı dilin fark üreten sınırsız etkinliğinde anlamların sürekli birbirini takip etmesi böylesine alternatif bir okuma ve yazma biçimini mümkün kılmaktadır. Derrida için metaforik olan daima yeni bir anlam ve farklılık biçiminde karşımıza çıkan dilsel bir etkinlikle kodlanabilmektedir. Bu sebeple Derrida'nın Batı dünyasının yaşadığı düşünsel ve siyasi krizin başından beri dilsel bir kriz olduğunu ifade etmesi de buna bağlanabilir.

Metafiziğin şiddeti, bu bağlamda Varlığın metafizik anlamının tüm kavramsal dünyaya uyguladığı kültürel bir şiddet olarak yorumlanabilir.

Derridacı ikilemin yol açtığı “iki” tip yazı bir çelişki olarak dildeki metaforların veya doğrudan metaforik düşünme biçimine atfedilebilir. Bu, geleneksel anlamda doğruluğun mutlak dilde ifade edilebileceğini düşünen ve daima bu şeffaflığı arayan felsefi anlayışın bir sonucudur. Bu bakımdan felsefi düşünce uzun yıllar literalizmle beraber yürümüştür. Oysa geleneksel anlamda hakikat tanımları Rorty’nin işaret ettiği manada onaylanmış birer sözcük dağarlarıdır yalnızca ve bu bakımdan daima başka anlamlara da sahiptir. Tam da bu sebeple geleneksel düşüncenin literal olana odaklı mevcut hakikat anlayışı, bir anlamda metaforiktir de.

Bunu dilsel fark hareketinde yorumlayan Derrida, Rorty için her zaman yeni tip yazıdan, dilden söz eden ve hatta bizzat yeni dili yaratan, dolayısıyla da ötekinin metaforik olduğuna atıf yapan orijinal yazarlardan biri olmuştur. Gerçekten de Derrida’nın özgün metinleri incelendiğinde kendisini standart dilden bağımsız, üretken bir dil üzerinden okumak mümkündür. Derrida’nın yazıları boyunca takip edilen alt mesajlar varlığın metafiziksel anlamının dışında başka anlamlara da sahip olduğuna işaret eden yeni bir dilin uygulandığı gibidir. Bu dil, varlığı başka anlamlar aracılığıyla düşünmenin olanağını sağlamaktadır.

Ne var ki Derrida’daki bu alternatif dil kullanışı Rorty için orijinal olduğu gibi bir o kadar da problematiktir. Çünkü Derrida’nın akıl yürütmesinde bu ayrım “sınır”ı göndermede bulunan felsefedeki “iç” ve “dış” sorununu sürdürür. Derridacı ikilemin bir yönü de budur. Felsefede iç ve dış ayrımı çoğunlukla Kartezyen felsefenin zihin durumunu tartışan idealizm ve realizm uzamındaki dil, düşünce ve gerçeklik çatışmalarına bağlıdır. Diğer yandan da Derrida’nın yol açtığı türden de bu sorun retorik ve rasyonel felsefe arasındaki ayrıma ilişkin tartışmaları da güçlendirmektedir. Çünkü

yine Rorty'ye göre, Derrida tarafından çizilen bu sınır dil, figüratif şekilde retoriğe yaklaştığında bir yandan metafiziksel olanın karşısına metaforik ve canlı bir dil koyarak insan bilimlerindeki antropolojik yaklaşımları desteklerken bir yandan da oldukça kısır kalmaktadır. Derridacı yapıbozum, temelleri ortadan kaldırmaya çalışırken var olan her şeyi yıkmaya programlanmıştır. Bu nedenle Rorty, Derrida'nın insan bilimlerinde kurguladığı dilsel projeyi *dilsel dönüş*ün pragmatik uzamına ait görmekten çok geleneği sürüncemede bırakan cinsten bir alt etme girişimi olarak değerlendirmiştir (Staten, 1986: 454-55).

Bu doğrultuda Rorty'nin ifadelerine göre felsefenin “ciddi” ve “oyuncul” ayrımında Derrida “oyuncul” alanda yer almaktadır. İroni/metafizik, ciddi/oyuncul gibi dikotomilerle Rorty, Derrida'nın Varlığın metafizik anlamını yapıbozuma uğratmakla oyuncul safta yer aldığını kabul etmiştir (Kwiek, 1996: 67). Rorty'nin belirttiği kadarıyla Derrida'nın iki yönü vardır: Dildeki değişimin (*différance*) metafiziksel ayrımın ilkesi olarak anlaşılmasından kaçamayan ve bu anlamda metafizik nostaljiyi taşıyan “ciddi” felsefeyi izleyen Derrida ile *différance*'ı dildeki değişimin ve dolayısıyla da yaratıcılığın eksenine yerleştiren oyuncul yazı ustası Derrida. Bu anlamda yol açtığı ikilemin bir başka yüzü olarak gelenekten cayma ve yeniden geleneğe düşme ayrımında Derrida, yapıbozumu, Fransız felsefesinin bir taktiği ve de metinleri okuma biçimi olarak sunmaktadır. Gerçekte Derrida yapıbozumu hayatla bütünleştirmekle metafizikten caymış görünse de, *différance*'ı metafiziksel ilke gibi görünmekten kurtaramamakla geleneksel yanılıgyı sürdürmekle suçlanmıştır (Kwiek, 1996: 81-82).

Buna rağmen Derrida, dilin ve söylemin başka anlamlar ve kimlikler taşıdığına değinmesiyle Batı rasyonalizminin ve onun söylem birliğini oluşturan sözmerkezci dil algısının aslında bir mit olduğuna dikkat çekmiş ve bu şekilde literalizm masalının ötesine geçmiştir. WM, “ironik” biçimde dilin sürekli değiştiğini ve metaforlar vasıtasıyla kendisini sürekli “kullan-değiştir” mantığı doğrultusunda işleten yapıbozumsal etkinliğe

bağlandığından söz etmiştir. Bu şekilde dilde sürekli anlamın kendisini sildiği ve aynı zamanda yedeklediği Hegelci *aufhebung* hareketine benzer bir hareket izlediğini ve tam da bu sebeple aşkınsal hiçbir anlamın olanaklı olmadığını göstermeye çalışır. Buna göre, dildeki *aufhebung* izleği, anlamların değer kaybettiği ve kazandığı hareketle ilerlemektedir. Dildeki anlam kaybı, literal anlamdan “cayma” şeklinde gerçekleşen bir oyundur.

Bu oyunda *différance*, metafizik olanın yapıbozumsal antitezini oluşturur. Rorty’nin bu oyuna yaklaşımı temkinlidir. Metaforik söylem, Derrida’nın ele aldığı biçimde felsefi metni dilsel açıdan literalizmin sınırlarını aşacak şekilde yaratıcı hale getirir ancak yaratıcılık iddiası iç ve dış sınır ayrımının yeniden Batı metafiziğine ait objektiflik ve öznellik tartışmalarında gündeme gelmesine yol açar. Sonuçta Batı literalizmi kendisini eleştiri yoluyla da olsa sürdürmektedir.

Öte yandan öteki veya başkalığın metaforik çağrışımı, Rorty’nin olumsuzluk fikrinden tamamen kopuk değildir. Bir anlamda Derrida’nın bağlamsallık fikri, Rorty’deki olumsal dil durumuyla eş değerdir. Rorty, açıkça ortaya konmaya çalışıldığı gibi hermeneutik bir dil ve anlam fikrinin peşindedir. O da pragmatist tutumuna uygun olarak ironi aracılığıyla literalizmle yüzleşmektedir. Olumsal dil durumunda objektif bilgi, mutlak hakikat gibi felsefi idealler yalnızca sözcük dağarları kadar değer görebilir/görmelidir. Bu bakımdan yanlışlanabilir bilgi ve hakikat ilişkisi yerini tümcelerde değer kazanan olumsal anlam ve ifade biçimlerine, eş deyişle dilin farklı kullanımlarına bırakır. Bu aynı zamanda kendi bilincini yeniden yaratabilen özgür birey fikrinin Rorty’nin “özel” dediği düşünsel dünyada vuku bulan ve sonuçlarını kamusal alanda da görmenin mümkün olduğu geniş çaplı kültürel evrende gerçekleşir. Bu açıdan öz yaratım fikrinin doğruluk ve değer yargılarının farklı bağlamlara ve dünya görüşlerine yer verildiği başka bir dünyaya açılması da kaçınılmazdır.

Burada farklılıklarla karşılaşan insan bilinci, kendisi için yeni bir gelecek tasarlamının da mümkün olduğunu görecektir. İnsan bilimlerinde Derrida'nın "olay" dediği bu yeni durumda "eleştirel dönüş"ler veya yaklaşımların kökenlerini felsefi açıdan pragmatik dil ve hakikat durumunun oluşturduğunu söylemek olanaklıdır. Dolayısıyla insan bilimlerinde eleştirel okumalara dayanan somut-pragmatik biçimli yeni metodolojiler üretmede kavramların ve çeşitli nesnel ölçütlerin yerine söylemsel metaforların geçtiği görülmektedir. Söylemsel metaforlar, nesnel bir araştırmanın apaçık bir izahını sunmamaktadır, fakat başkalıkla karşılaşıldığında inançlarımızı ve çeşitli ön-kabullerimizi gözden geçirmenin dilsel, kültürel ve hatta toplumsal-siyasal yaşamdaki çeşitliliği görmeyi kolaylaştıracağı kesindir. Bu bakımdan eleştirel okumaların somut uygulanabilir yöntemleri en başta epistemolojik yoldan bilginin mahiyetini zihinsel özlerle keşfetmek yerine diyalogla bütünleştirerek toplumsal hale getirmiştir (Baert, 2017: 220-223).

Dolayısıyla bilgiyi topluma açan bu yaklaşımlarda kullanılan dil ve söylem biçimleri de aynı oranda toplumsal diyaloglar olacaktır. İşte Rorty'nin sözünü ettiği felsefenin diyalogu onaylayan bir zemin olma durumu yeni bir düşünsel saha olarak en başta felsefenin kendisini güncellemesini ve insan bilimlerinin diyalogla karşılaşmasını sağlamıştır. Bu aynı zamanda mutlak varlık/söz manasındaki Logos'un metin içinde bastırılmış öteki, yani metaforik anlamlarını da gün yüzüne çıkarma imkânı sunmak açısından değerlidir. Bu sebeptendir ki pragmatist felsefenin metinsellik kavrayışının en önemli sonucu insan bilimlerine hermeneutik yaklaşımlar olmuştur.

Bu yaklaşımda Derrida'nın tavrı farklı dil ve kimliklere yaptığı vurguyla beraber hem kamusal alandaki ötekiliği hem de özel olarak dildeki ötekiliği açığa çıkaracak bir fark veya başkalık felsefesiyle ilgilenmiş olmasıdır. Derrida'da farklılık veya başkalık vurgusunu "différansiyel" dil anlayışında görmek mümkün olduğu gibi burada yaratıcılığın ve üretkenliğin ön plana çıktığı yeni bir anlam evrenine ulaşmak da

mümkündür. Burada sürekli yenilenen ve değişen dilin anlam alanıdır. İşte bu türden figüratif dil olgusunun açığa çıkardığı ötekilik olarak farklar ya da fark olarak ötekilik, literal olanın şiddetle baskı altında tuttuğu metinlerde metaforik olanın daima var olduğunu ortaya koymaya çalışır.

Bu doğrultuda bu çalışmada, Rorty'ye ait yazılar ve onu ele alan tartışma metinlerinden yola çıkarak dili kullanma biçimlerindeki farklılık, yine onun olumsal dil ve doğruluk anlayışına paralel şekilde metaforik olanla ilişkilendirilmiştir. Aslında Rorty'de metaforik olanın olanağı, olumsal dil düzleminde ve felsefeyi yazı türü olarak görmesiyle sağlanmıştır. Derrida'da ise üretken dil hareketi, kendisini sürekli olarak yenileyen ve bu şekilde daima öteki anlamı gün yüzüne çıkaran metinsel formla bütünleştğinde felsefi düşüncenin Batı Logosu'nun literal anlamına sıkışıp kalmak durumunda olmadığına dair felsefeye yeni bir "yön" sunmuştur. Çalışmanın ikinci bölümünde metaforik olan, bu yön bakımından ele alınmıştır.

Hem Rorty hem de Derrida'nın dil anlayışında açık-uçlu bir dil arzusu fark edilmektedir. Bu dil arzusu Rorty'nin felsefi "son" ya da nihai noktada karşımıza çıkan hermeneutik umuduna karşı geldiği gibi Derrida'nın aşkınsal teorilerin ve kavramların ötesinde yaşamla yüzleşmek şeklinde de yorumlanmaktadır.

Bu bakımdan Rorty, Batı düşüncesinin Logosantrik bir mit veya mitoloji olduğunu söyleyen Derrida gibi literalizmin ve geleneğin Avrupa'ya ait bir çeşit dil kullanımı veya bu kullanıma ait sözcük dağarları olduğu kanaatindedir. Derridacı yapıbozum hareketini, literalizmin hegemonyasını ifşa ettiği için makul bulur. Ona göre, Platon'un "metnini" (yani felsefi düşünme yöntemini) Aristoteles'inkinden ya da Wittgenstein'in metnini Ryle'inkinden ya da bu anlamda kendi metnini Derrida'ninkinden literal olarak ayırabilecek tanımlama ya da ölçüt yoktur. Teorisizlik ölçüt yetersizliği bakımından dildeki metaforik ya da literal anlam arasındaki ayrımın da

ortadan kalkmasına yol açar. Bu bakımdan Rorty için tüm düşünürler, başta da Derrida birer felsefe tarihi anlatıcısıdır. Rorty ve Derrida arasındaki fark Derrida'nın anti-temelci radikal bir anlatıcı olması iken Rorty'nin ayrımlar arasındaki orta yolu koruyan, yazılarında temele dair sezgi uyandıran bir anti-temelci olduğunu söylemek mümkündür (Staten, 1986: 457-58).

Bu düşünce farkı, Derrida'nın da belirtmiş olduğu gibi en başta dilde yer almaktadır. Başkaca düşünmenin yol açtığı dilsel ifadelerdeki bu farklılık, unutmamak gerekir ki *pragmatoloji* (2016b: 127) denilen yeni bir bağlam çalışmasında birleşmiştir. İşte bu birliktelik, pragmatizm ile yapıbozum arasındaki yakınlığın kabul edilmesi gerektiğinin de bir işaretidir. Rorty'nin olumsuzluk, Derrida'nın fark dediği durum, yeni bağlamlara ve bu bağlamların tekrar tekrar yorumlanabildiği çok-anlamlılık ve doğruluk anlayışına karşılık gelir. Her iki düşünce biçiminin kesişimi olarak *pragmatoloji*, hakikatin literal anlamını ve geleneğin nihai söylem biçimini askıya almaktadır. Bu nedenle tek bir söylem biçimi, tek bir ölçüt, tek bir dil ve bağlam tamamen reddedilir, çeşitlilik onaylanır.

Hakikatin literal anlamının tek sesliliği ve buna dair standart ölçütlerin reddi, dilde metaforik bir yaratıcılık durumuna açılır. Bu anlamda metaforlar felsefedeki yaratıcılık unsurlarıdır aynı zamanda. Fakat bu yaratıcılığın dilin fark üreten *différance* hareketinden, yani doğal yolla ona içkin bir yoldan oluştuğunu unutmamak gerekir. Bu şekilde metaforların ve dilin birlikteliği bir kez daha anlaşılır. Buna göre metaforlar felsefi yaratıcılığın da kaynağıdır (Hausman, 1981: 194). Dolayısıyla felsefede metaforik dil kullanımı meşru ve doğal bir kullanımdır. Ancak buradaki en önemli sorun metaforik düşünmenin veya başlı başına metaforların felsefi metinlerdeki olanaklılığı değildir. Esas sorun, felsefi açıdan metaforik olanın nasıl karşılandığıdır.

Rorty ve Derrida çerçevesi içinde çizilen tabloda bir tür yorum olarak metaforlara yönelmenin doğal dilsel bir hareket olduğu ve bu sebeple yeni bir dil ve düşünme biçimi arayışının metaforik olanı açığa çıkardığı görülmektedir. Ancak bu çıkarım, bu çalışmanın ileri sürdüğü bir “okuma” biçimi olarak Rorty ve Derrida’nın bıraktığı düşünsel izler boyunca metaforik olanın öteki, öteki olanın da geleneğe rağmen vuku bulmuş bir yenilik olduğunu kabul etmiştir. Bu vesileyle bir kez daha, metafora yönelmenin geleneksel Batı odaklı dil ve düşünme biçimini eleştirmenin veya geleneğe ait felsefî problemleri başka bir bakış açısından görmenin bir yolu olduğunun altı çizilmelidir. Literal olanın eleştirisi gereğince Rorty ve Derrida için felsefede metaforik söylem olanaklı kabul edilir. Çünkü bu başlı başına dile içkin bir hareket tarzını ve bunun kültürel alandaki etkilerini onaylar. Bu hareket dilin fark oyununu yöneten *différance*’tır. Bu sebeple Derrida, metindeki farklı anlamları gün yüzüne çıkarmak gerektiğini ifade ederken, bunu literal ve metaforik anlamın çatışması şeklinde yorumlamaz. *Différance*’ta, metaforik anlam ve literal anlam çözülmesi gereken bir diyalektik değildir, aksine yaşamı ve anlamı çeşitli kılan yaratıcı bir oyundur.

Dolayısıyla oyuna bağlı dil etkinliğinde felsefî dil de dâhil olmak üzere, hiçbir kavramsallaştırma ve hatta düşünme metaforik yoldan kaçamaz. Felsefî dil de, metaforik söylem olanağından bağımsız değildir, çünkü dil hangi bağlamda olursa olsun *différance* sözmerkezci tanım ve akıl yürütmelerin ortaya koyduğu özdeşliği bozar (Staten, 1986: 454). Bu sebeptendir ki bütün ve özdeş olan daima başkalıkla bir aradadır.

Rorty’nin bu konu hakkındaki yorumu, felsefî ya da edebî metnin daima objektif ve mutlak olanın reddine dayanan özel ve kamusal alandaki “dayanışma”yı sağlayacağı yönündedir (Kwiek, 1996: 83). Derrida buna “şiddeti dışlayan dostluk” adını vermiştir; bu Derrida’da; “*bazen ‘aimance’ dediğim şeydir; ötekiyle kurulan ve şiddet içermeyen sahiplenmeyici bir ilişkidir.*” (2016b: 135).

Şiddet yerine dayanışmaya yönelmek değişmeceli olanın yani ötekinin dilde onaylanmasıyla başlayacaktır. İronist tutumda aşkınsallık krizini görebilmek ve onun ötesine geçmek yaşama ve çeşitliliğe sürekli “evet” diyebilecek bir kararlılık gerektirir.

Bunun felsefi açıdan en büyük engeli, yeni bir dil ve anlam arayışı içinde olmanın sınırların ötesine geçilen kuralsız, temelsiz bir yol sunması, yani hakikatin tehlikeye atılmasıdır. Bu nedenle yeni arayışlar ve çoğulculuk edebî veya romantik olmakla suçlanmış, tekrar felsefenin içi ve dışını temsil eden standart ayrımlara yerleştirilmiştir. Oysa yeni bir yaşamın olanaklılığı, yeni bir dil ve düşünce dünyasının oluşmasına bağlıdır ve bunun için yapılması gereken sözde mutlak sınır, kavram ve kategorileri yeni bir dil düzleminden ele alabilmektir. Derrida bu cesaretin felsefenin dışına taşan bir edebîleşmesi sorunu olmadığını altını çizmiştir. Ona göre sınırlar korunmalıdır. Derrida’nın kendisini “kurumsal anlamda bir felsefeci” olarak tanımlarken bunu kastettiği açıktır (Kearney, 2008: 225).

Derrida’nın ifadelerine göre burada söz konusu olan sorun felsefenin edebîleşmesi değildir. Söz konusu olan kurallardan sonra dilin ve insan benliğinin özgürleşmesidir. Eğer edebîleşmesi felsefi düşüncede böyle bir özgürlüğü sağlayacaksa, kanaatimce felsefe edebîleşebilir. Sözcüklerimizin bağlamlarını yorumlayabilmek ve ötekini anlayabilmek için felsefenin belli bir noktada edebîleşmesi makul kabul edilebilir. Gerçekte edebîleşmekle kast edilen felsefenin ontolojik alan olarak dili konu edinmesinin aksine dile yaklaşması, yani dilin tüm olanaklarını kullanmasıdır. Bir teori ya da ontolojik alan olarak değil, sadece felsefece düşünme biçimi olarak dile, dil olgusunun kendisine yaklaşmasıdır.

Buna göre felsefe, dil, edebiyat ve şiirsellik bir arada değerlendirilirken metaforların yalnızca edebî unsur olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır. Giovanni Papini, “*gerçek şiir Greklerden günümüze kadar, aynı zamanda düşüncedir ve öte*

yandan filozof, kendisinde şiirin gizli dokusu olan imgelem yoksa gerçek filozof sayılamaz” (2018: II-175) derken haklı olabilir. Her felsefi söylemde onu özgün kılacak bir şiirsellik mutlaka olmalıdır, bu aynı zamanda yeni ve farklı bir bakış açısının da koşuludur. Bu yüzden yaratıcılık dilde ve düşüncede metaforlar aracılığıyla daima vardır. Bu nedenle Derrida felsefenin kendi şiirsel başlangıcına dönüş yaptığını düşünmektedir (Derrida, 2020: 44). “Güçlerin alacakaranlığı” olarak felsefe, edebî olan ne varsa bastırmaya çalışsa da daima metafora ve edebî unsurlara yakalanmıştır. Bu nedenle de felsefe metaforları içerir. Ancak Derrida için bu ilişki tam olarak çözülmüş sayılmaz, felsefi metinde metafor ne zaman ortaya çıksa bu sefer de unutturularak literal söylem veya felsefi hakikat olarak kavranır. Derrida’nın *WM*’de ele aldığı mitoloji-felsefe uygunluğu, bu noktada yorum etkinliğini yaratıcılığa yol açan metaforik bir durum olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle Derrida’nın metaforlara olan ilgisinin dilin metaforik başlangıcı olduğu kabulüyle beraber felsefedeki literalizm tutkusundan ileri geldiği görülmüştür. Bu ilgi bir anlamda felsefeyi öteki manasındaki edebiyata açma arzusu olarak düşünülebilir. Bu doğrultuda Derrida için edebiyat deneyiminin olanaklılığı, felsefeyi bir çeşit edebiyat edimi gibi okumakla doğru orantıda gerçekleşen bir tür yazı biçimi olarak karşılanmış olur (Utku, 2018: vii-viii).

Dolayısıyla dilde doğal ve metaforik ayrıma bakılmaksızın metafor, dildeki edebî yaratıcılığı doğal yollarla koruyan yazı türüne ait bir unsur olarak belirlemektedir. Dildeki bu doğal yaratıcılığı Derrida, yazıda farkların üretildiği bir yoruma göre değerlendirirken Rorty dil kullanımı veya sözcük dağarlarının tarihsel değişimiyle oluşmuş yenilik şeklinde yorumlar.

Tüm bu dil ve kültür bileşeninin sunduğu tabloda hakikat ve değer sorununun dil uzamında şekillendiği ve aslında inşa edildiği de dikkat çekicidir. Hakikate ilişkin tanım ve ifadelerin üretilebilir olduğu düşüncesi, doğruluk ve dil ilişkisini insanın kendi öz-bilincini de işin içine katan romantik bir düzleme sokmuş gibi görünmektedir. Bu

romantik düzlem aslında son derece pragmatik bir kaygı içerisinde hakikate ilişkin algı ve tümcelerimizi dili kullanım biçimlerimizle sınırlandırırken dildeki yaratıcılıktan söz etmektedir. Dildeki yaratıcılık ya da figüratif yön, dili algılama biçimimizi ve tüm kavram sistemimizi yıkıp yeniden inşa edebilecek kıvraklığa sahip olarak tasavvur etmiştir. Bu nedenle dildeki yaratıcılık ve özellikle de belirsizlik durumu hakikat ve doğruluk algımıza ilişkilendirilirken sorun epistemolojik köken kaygısından uzaklaştırılmakla doğrudan romantikleştirilmiş veya da edebîleştirilmiş değildir.

Böylece dil olgusunun kendisi söz konusu olduğunda kaçınılmaz olarak edebîleşme ve beraberinde “ır rasyonelleşme” sorunu da karşımıza çıkmıştır ki aslında bu sorunun kaynağında felsefe ve edebiyat alanlarının şiirsellik noktasında daima birlikte ele alınması yatmıştır. Bu ilişki, felsefecinin dili iyi biçimde kullanmasıyla ilgilidir. Dili iyi kullanmak da benzerlikleri, söz sanatlarını, retorik unsurlarını ve de metaforları kullanmaktan geçmektedir. Şunu söyleyebiliriz ki dilin kullanıldığı her alanda kaçınılmaz olarak bu figüratif unsurlar da olacaktır. Dil doğası gereği figüratiftir, canlıdır.

Dilin figüratif olduğunu söylemek yalnızca onun şiirsel olduğunu kabul etmekle sınırlandırılacak bir konu da değildir. Dilin doğasının figüratif olduğunu söylemek, sahip olduğu belirsizlik durumunu da hesaba kattığımızda, onun oldukça üretken ve belirleyici olduğunu gözler önüne sermektedir. Bir olguyu, tarihsel gerçekliği, doğruluk ve değerleri hatta tarihin kendisini anlatabilecek birden fazla dil kullanımı söz konusudur.

Buradaki merkezi düşünce dil olgusunun yaratıcılığının özelde metaforik söylem biçimleriyle tayin edilen farklı kavramsallaştırmalarla kurulması sebebiyle bu kavramların kendisinin ve yine bunlara bağlı olarak tarihsel, bilimsel ve de felsefi söylemin değişim gösterebileceğine yönelmektedir. Böylesi durumda kısmen Kuhncu paradigmatik bakış açısına benzer şekilde oldukça kültürel bir bilgi ve hakikat durumu ortaya çıkacaktır. İşte burada düşünce ve söylem biçimlerimizin kültürel olarak

kodlanmış sözcük dağarları olabileceği yönündeki Rortyci iddiaya tekrar geri döneriz ki bu iddia, dilin sanatsal kullanımının vurgulanmasından başka, bilginin evrensel değerini korumaya çalışan yanlışlamacı yöntemde ısrar etmenin sonuçsuz bir çaba olduğunu vurgulamaktadır (Rorty, 2006). Bu bakımdan metaforların durumu, dilin sanatsal kullanımıyla ilgili tartışmalarından bağımsız olarak edebiyat ve felsefe arasındaki sınır tartışması doğrultusunda bilgi probleminin kendisine yöneliktir.

Metafor dediğimiz dilsel araçlar artık yalnızca sanatsal bir dil kullanımı olarak kabul edilmemektedir. Çalışmanın giriş bölümünde anlatılmak üzere çağdaş düşüncede metaforlar düşünceyi ve de gerçekliği etkileyebilen kavramsallaştırmalarımız, yani gerçekliği görmemize onun hakkında düşünmemize yol açan kavramsal gözlükler şeklinde ele alınmaktadır. Öyleyse buradaki araştırma konusu felsefi metinlerin ve dilin içinde şiirsel dile ait unsurlar olarak metaforun yer almasına izin verilmesine yönelik değildir. Bu problem geride kalmış (Rorty'nin tabiriyle modası geçmiş) bir bakış açısına aittir. Buna karşın dil algımız tamamen dil ve düşüncenin metaforik olabileceğini iddia eden farklı bir tartışmaya çevrilmiştir. Bu sebeple de felsefi dilin aynı zamanda metaforik olduğunu belirtmekle Derrida da *différance*'ın fark oyununun bir parçası olarak sürekli dilde başka anlamların varlığına dikkat çeken “subliminal” bir anlam ve yorum durumunu kast etmiştir. O halde dil, sürekli fark üretmesi bakımından metaforiktir diyebiliriz. Bu nedenle de oldukça kışkırtıcı ve sınırlarda gezmesi bakımından da “marjinal”dir. Rorty'nin epistemolojik kökensizlik kaygısı, Derrida'nın dilin kökensizliğine dair hissettiği bu marjinal kaygı gibi daima başka olanın başkalarıyla birlikteliği üzerine odaklanmıştır.

Başkalık, diğer deyişle üzerinde şiddet uygulanan ötekilik, gerçekte vardır ve bunlar dilde metaforik şekilde ifade edilir. Metaforik olan herhangi bir köken gerektirmeksizin bir başkasının olanağını taşır. Bu yüzden Rorty ve Derrida'da bağlamsallık, fark oyunu, iz, ikame ya da dilin olumsuzluğu, sözcük dağarları şeklinde

karşımıza çıkan “kavram-olmayan” kavramlar hep ötekinin şiddet içermeyen bir ortamda yaşamasına dair umudun bir parçası gibi yorumlanabilir. Rorty’nin hermeneutik umut adını verdiği durum hem düşünsel düzeyde düşüncelerin birlikteliğini hem de toplumsal-siyasi alanda bireylerin başkalarıyla bir arada yaşama umudunu ifade eder. Temelsizlik veya kökensizlik bu noktada Rorty için aklı veya realizmi terk ediş değil, kategorik karşıtlıklarla işleyen rasyonel akıl geleneğinin eleştirisidir. Sırf bu açıdan bile Rorty’nin metinlerinin ve kullandığı sözcük dağarlarının ötekine atıf yapması nedeniyle metaforik olduğu söylenebilir.

Derrida’da da benzer açılardan dilin herhangi bir temel ya da köken, merkez olmaksızın fark üretiminin daima başkalığı içeren özdeşlik dışı bir etkinlik olması, onu doğrudan gelenekle yıkıcı bir ilişkiye sokmuştur. Dolayısıyla geleneğin dışında kalan “periferik” bir filozof olarak Derrida, metafizik gelenekle girdiği yıkıcı ilişki sonucunda alegorik bir “yazma” ve “sanatsal” bir söylem biçimine bağlanmıştır. Bu nedenle Derrida’nın da metaforik söyleme sahip olduğu söylenebilir. Derrida açısından bu durum bir şeyin yaratıcı kökensel olma manasında değil de ilk olma manasında “orijinal” ve sınırda yer alma manasında marjinal olmakla, farklı olmakla ilgilidir.

Bu sebeptendir ki dil metaforik yoldan ilk olmak ve sınırda yer almak bakımından yaratıcıdır, üretkendir. Tüm diller felsefi olsun ya da olmasın metaforik sistemlere dayanır ve bu nedenle de yaratıcıdır. Dolayısıyla çılgır açıcı düşünceler dildeki yaratıcılık unsuru olan metaforlarla işlenmiştir.

Metaforlar, felsefi metni yaratıcı ve üretken hale getirmektedir. Bu yaratıcılık, Batı geleneğinde, öznellik ve rasyonalite gibi problemler tarafından ele alınmış ve daima yararsız olmakla yargılanmıştır. Oysa dilin figüratif özelliğini ön plana çıkaran metaforlar, anlamı taşıma ve iletme işlevi gördüğünden, dil geleneksel anlam sisteminden metaforlar aracılığıyla sıyrılır. Dolayısıyla bu durum ikilem olarak görülmenin ötesinde

yeni bir düşünce ve söylem biçiminin oluşumu olarak görülmelidir. Öte yandan bu işlev doğrudan sanatsal bir işlev de değildir. Dilin kendisi böyle bir dinamizme zaten sahiptir. Hatta bir noktaya kadar metaforların, felsefi söylemin eleştireliliğine dair de bir kanıt olduğu düşünülmüştür. Çünkü felsefi düşünce ve metinler gerçekte var olana ilişkin bir sorgulamadır ve bu nedenle metafor düzleminde gerçekleşmektedir. Diğer deyişle felsefe kendi metaforlarını üreten bir söylemdir (Hausman, 1981: 194-96).

Ne var ki Derrida'nın, felsefenin metaforik olduğu söyleminde metaforları bir eğretileme olarak değerlendirmekten daha çok *katakhresis* durumu olarak ele aldığını da belirtmek gerekir. Ona göre, eğretileme dilde tali yoldan gerçekleşen normatif bir aktarma işlemi gibi düşünülebilirken, *katakhresis* olarak felsefe daha ziyade zorbalıkla ve şiddetle başka anlamın üretildiği *usury* denen kötüye kullanım türüdür. Bu bakımdan Derrida için metafor, standart bir eğretileme ya da mecaz olmaktan öte geleneğin içinde sürüp giderken aniden ortaya çıkmış “canavar” olarak belirir (Kearney, 2008: 242).

Bunun anlamı felsefi düşünce ve söylemin özgünlüğünün ve sıra dışılığının metaforik yolla oluşmuş dilsel yaratıcılıkla kesişmesinin, felsefenin sanatsal dil kullandığı gerekçesiyle suçlanmış olmasıdır. Brenton'ın “şiirsel heves” dediği durum, mutlak özdeşliği bozmakta ve bütünsellik iddia eden tüm düşünce ve söylem kalıplarına meydan okumak anlamına gelmektedir. Şiirsel hevesle felsefe yaşamdaki ve dildeki anlamların çeşitliliğini dikkate alabilmiştir (Kearney, 2008: 354-55). Dolayısıyla felsefenin özgünlüğünün ve kullandığı dilin metaforikleşmesi, çeşitliliğin onaylanması anlamına da gelir.

Bunun bir diğer karşılığı da mutlak bir anlamın olmadığıdır. Metaforik yolla anlam sürekli olarak başka bağlamlara taşınır. Bu gerçekleştiğinde metaforik olan, daima geleneksel olana karşıt noktada kalır. Dolayısıyla yeni bir sözcük dağarları ve düşünme biçiminin habercisi kabul edilen metaforların, felsefenin bir parçası hatta felsefenin de

metaforik olduğu söylenebilir ve bu hiç de şiirsel bir durum değildir. Dilin kendisi zaten böyle bir kökene sahiptir. Bunun anlamı, felsefede anlamın belirlenmek ya da önceden verilmek zorunda olmamasıdır. Çünkü ifadelerin kendisi metaforik olmaları bakımından kendi bağlamını oluşturmaktadır. Bu nedenle metaforik anlam ile gerçek anlam (proper meaning) arasındaki felsefi ayrımın içeriğini yine bir bağlam oluşturmaktadır ve bu bağlam kökensel olarak zaten metaforiktir (Hausman, 1981: 198-202).

Buradan yola çıkarak “bir tür yazı olarak felsefe” diğer deyişle yazı formundaki felsefi kültürün içeriğini tartışmak gerekmiştir. Bu çalışmanın, geleneksel anlamda özdeşliğin daima başkalığı beraberinde getirdiğini ve dolayısıyla da özdeşliğe temel sağlayacak herhangi zorunlu bir standardın olmadığını imleyen Rorty ve Derrida’dan destek almasının sebebi budur.

Dilsel düzeyde açığa çıkan ötekilik problemi, Rorty’nin terminolojisinde dayanışma olarak tarif edilen yaşam olanağına yerleştirilebilir. Gerçekte her zaman geçerli kabul edilen, ayrıcalıklı, temellere sıkı sıkıya bağlı literal bir yazı tipi (ki Derrida bunun bir mit olduğunu vurgulamıştı), daima ayrıcalıklı olarak kabul görmüş olanın, beraberinde yeni ve sıra dışı olan ve bu yüzden de hep görmezden gelinen, ötekileştirilen ikincil bir yazı tipini daha ortaya koyar. Bu ikisinin birlikteliği bir çeşit dayanışma örneği olarak sürebilir. İkinci türden yazı, eleştiri veya yeniden okuma biçimi olarak metaforiktir. Bu anlamda Derrida “*metinde gizli duran bir serpilme*” dediği metaforik olanın her zaman var olduğunu vurgulamıştır.

İşte bu noktada düşüncenin ve yazının öteki yüzü olarak beliren metaforik dil ve düşünce biçimi, felsefi dilin apaçıklığı için kaçınılmaz bir sorun olması nedeniyle dil olgusunun kendisini merkeze alan bir tartışma haline gelmiştir. Dil odaklı bu gibi tartışmalarda Rorty’nin dilsel dönüşün bir başka veçhesi olarak nitelendirdiği pragmatik yönde, dildeki belirsizlik ve başkalık durumu bir avantaja çevrilmiş gibidir. Felsefeye

sunulan bu avantaj, olumsuzluk üzerinden dille beraber yorumsal düzeyde bir anlamlandırma ve bu anlamlandırmalara ilişkin alegorik yazı formatında eleştiriler üretebilme olanağıdır. Çünkü alternatif ve olası tüm yorumların, anlamların ve okumaların kendisi bizatihi dilde potansiyel şekilde bulunmaktadır. Dil tüm bu okuma türlerinin olanağıdır. Kaçınılmaz olarak da dil, çağdaş dönemin düşünsel atmosferinde her türden felsefi soruşturmanın konusu ve kaynağı haline gelmiştir. Rorty'nin tasarımıındaki “dileilik” teması da bu soruşturmaların bir başka veçhesi olan analitik yaklaşımların kesinlikle dışında kalmaktadır (Koopman, 2011: 73).

Sonuçta dil çatısı altında yapılan tüm bu tartışmaların merkezinde Rorty'nin betimlediğı türden bir *dilsel dönüş* olgusu yer alır. Dilsel dönüş teması, Rorty'nin vurguladığı anlamda analitik dil felsefesinden, anlam, metafor ve tümcelerimiz hakkındaki evrenselci akıl yürütmelerden bağımsız olarak ele alınmıştır. Buna bağılı olarak da Derrida'nın bağlamsal ilişkiler taşıyan yazı biçimli dil anlayışına yönelmek gerekmiştir. Anti-temelcilik adı verilen bağlam ekseninde yaşanan bu değışim ya da kayma, felsefi temellerin epistemolojik argümanlarla zorunlu şekilde ilişkilendirilmesinin yalnızca kuşatıcı bir hakikat görüşü olduğunu belirtmiştir. Bu görüş doğrultusunda; etik, politika ve hatta Varlık hakkında konuşurken tarihsel, kültürel ve toplumsal bağlamlara sahip “uygun” bir dil kullanımının tercih edilmesinin gerekliliğı vurgulanmıştır (Koopman, 2011: 67-68).

Bu tabloda felsefeye ait “uygun” dil kullanımı da kendi metaforik söylemini beraberinde taşıyacak şekilde köklenmiştir. Dolayısıyla bu kökleşmiş felsefi dil kullanımları gün yüzüne çıkarıldığında nesnelci felsefi argümanların da yalnızca geçerli kabul edilmiş tarihsel sözcük dağarları olduğu anlaşılır. Dolayısıyla felsefi söylemlerdeki metaforik yaratıcılıktan gelen özgünlük, Platon'dan beri gelen geleneksel problemlerle rasyonel akıl ilkeleri tarafından literalizm miti içinde eritilmiştir. Oysaki literalizm miti, Derrida'nın ifade etmiş olduğu gibi Batılı beyaz adamın ürettiğı “beyaz mitoloji” den

başka bir şey değildir. Bu noktada felsefenin, orijinalliğini kendisi içinde kökleşmiş metaforlardan aldığı da söylendiğinde, bu durum açıkça felsefeyi sürekli onaylanması gereken bir söylem haline getirir (Hausman, 1981: 209).

Buna göre, gramatolojinin malum sözmerkezcilik eleştirisi, geleneksel felsefe ve onun Batılı tarih yorumunun düşünce tarihindeki mitlerden yalnızca biri olduğunu ortaya koymakla bunların zamanla evetlenmiş sözcük dağarları olduğunun altını çizer. Öyleyse bu düşünceler yapıbozum aracılığıyla yeniden tesis edilebilir. Bu bağlamda, Batı merkezli felsefenin yorumuna ait söylemin de sanıldığına aksine evrensel ve tartışmasız olmadığına dikkat çekilerek aşkınsallığın problemi gösterilmek istenmiştir. Bu söylem, ister istemez Derrida'yı postmodern dil tartışmalarının merkezine, hatta post yapısalcılıktaki Batılı tarihin kendisine yöneltilen eleştirilerin de kaynağına yerleştirmiştir. Bu anlamda yapıbozum, geleneksel Batı felsefesinin “başkalığı” ve “ikiyüzlülüğü”nü bu söyleme dair yeni bir teori ya da yöntem üretmeksizin kendisiyle yüzleşmeye zorlamıştır (Young, 2000: 39-40).

Şunu söyleyebiliriz ki Batı geleneğinin eleştirisi Derridacı yolda yazının dil, dilin *différance* olarak kodlanması aracılığıyla, Rortyci anlamda ise sözcük dağarlarının değişimi aracılığıyla her şeyi biraz yorum haline getirmiştir. Burada yorumu onaylayan durum, çift anlamlılığın eklemleme hareketi içinde başka anlamları çağırması, yani bir bakıma onun gizini açmasıdır. Bu, bir anlam mimarisi olmaktan çok, Freud'un *Düşlerin Yorumu* 'nda ikincil bir anlam olarak arzunun daima bastırılması ve gizlenmesi durumuna benzetilebilir (Aydın, 2017: 108). Bu nedenle anlamın belirsizliğinde metaforik olan tıpkı dildeki bir arzu gibi bastırılmış ve gizlenmiştir. Dolayısıyla *dilsel dönüş* 'te Rorty'nin ve Derrida'nın dil anlayışları, metinden çıkarabildiğimiz başka anlama dair arzunun giderilmesine yönelik olarak değerlendirilebilir.

Ancak Rorty ve Derrida'nın bu şekildeki bir dilsel projede ortak temalarda bulunmuş olması, ikisinin birbirinden ayrıldığı noktaların görmezden gelinebileceği anlamına da gelmemelidir. İkisi arasındaki temel ayrım, Brandom'ın Rorty'nin felsefi çabasını tarif edişiyile özetlenebilir: Brandom için Rorty, “temeller olmaksızın normatiflik” arayışındadır. Bu nedenle Rorty geleneksel açıdan temellere başvurmamayan bir temeldir (Brandom, 2009: 60). Bu şu demektir, bilginin koşulu sağlayan pek çok standart elbette ki vardır, ancak tarih göstermiştir ki bu standart, ölçüt veya temellerin gerçekliğe zorunlu ve mantıksal şekilde bağlandığına dair delile sahip değildir. Bu yüzden de Rorty sistematik açıdan normatif düşünceye sahip olmamakla birlikte epistemolojik temel sorununa pragmatist yolla temas etmiştir.

Dolayısıyla *dilsel dönüş*, Rorty açısından felsefi bir metodoloji olarak nihayeti temsil etmeyen geçerli bir temadır ve bu bakımdan pragmatist tutumla kesişmektedir. Böylelikle post-dilsel bir kavrayış içerisinde yöneme bağlanan literal dil kullanımı, metaforik söylemde canlanan pragmatik bağlamlar kazanmıştır. İşte Rorty'nin “otoritesiz otoriterlik” ya da “teorisiz normatiflik” dediği tarihsel, kültürel strateji de budur (Koopman, 2011: 79-80).

Buna karşın, Rorty'nin otoritesiz otoriterlik dediği durum, Derrida'yı yapıbozumun yıkım odağının dışındadır. Her ne kadar Derrida, yapıbozumu bahsedildiği gibi tamamen yıkmak, yok etme hedefinde olmayan bir strateji olarak ele almış olsa da Rorty'nin olumsuzluk projesinde ayakta kalabilen teori ya da yöntem, Derrida'da tamamen geçersizdir. Dolayısıyla buradaki temel fark sistematik açıdan normlara ne kadar bağlı kalınabildiği ile ilgili görünmektedir. Bu açıdan bakıldığında yapıbozum stratejisi hiçbir norm ya da teoriye sadık görünmemektedir.

Ne var ki Derrida'nın gramerden kopmak istenildiğinde bile belli bir grameri izlemek gerektiğini söylemesi veya “*söylemin gramatikliğine saygılı olmak*” dediği

durum (2004: 14) belli bir açıdan norma sahip olmak anlamına da gelebilir. Dolayısıyla yapıbozum tamamen yıkım ve yok etmekle eş değer değildir. Öyle görünüyor ki yapıbozum, özdeşliğin ortaya çıktığı her durumda ve düşüncede başkalığın var olduğunu görmenin bir yoludur. Aslında Derrida, tam ve özdeş olanın kendi içindeki başkalığa, çelişkiye dikkat çekmek niyetindedir. Bir anlamda “çelişkiyi formülleştirmek” istemektedir.

Dolayısıyla da yapıbozum, farklı bir bakış açısını sunma meselesi olarak kabul edilebilir. Bu nedenle Rorty, Derrida’nın dilde yaptığı şeyin en başta dili ve düşünceyi büyük bir *aynadan* yansıyan evrensel ilişkiler kurma geleneğinden kurtarmak olduğunu söylemiştir (Rorty, 2016a: 30). Bunu yaparken de Derrida ile geleneksel olanın reddinde birleştiğini onaylamıştır.

Şu halde göndergesel dil düzleminden çıktığımız *dilsel dönüş* durumunda literal olanın sürekli kendini onayladığı bir özdeşlik sisteminin var olmadığı bir kez daha görülür. Öyleyse dilsel dönüşle elimizde kalan şey, özdeş olanın aynı zamanda başkalığını onaylamak ve metaforik şekilde vücut bulabilen bu başkalığa karşı saygı ve sorumluluk duymak olmalıdır. Bu saygı ve sorumluluk önce dilde ve anlamda başlar. Bu nedenle önce anlamı yeniden keşfetmek ya da başka bir deyişle onu kendi başkalığıyla yüzleştirmek gerekir. Buna göre söylemin başkalığına vurgu yapan metaforik söylem, kurgusal dili imleyen edebî bir mesele olmaktan çok dildeki, kuramlardaki kimlik sorununa işaret eder.

Kurgusal dilin gündelik dilden ayrımı hem Rorty hem Derrida için apaçıktır. Ne Rorty felsefeyi “bir tür yazı” olarak kavrarken ne de Derrida anlamın daima öteki olasılıkları içerdiğini ifade ederken edebiyatla felsefeyi birleştirme amacında olmuştur. Derrida açısından ikisi arasındaki korunması gereken sınır, ötekilik ortaya çıktığında birbirine geçebilir. Çünkü kurgusal ya da imgesel dil, literal olanın özdeşliğini ve

evrensellikliğini bozan bir ötekilik durumudur. İşte bu ötekilik durumu ister istemez edebiyatla sağlanmaktadır. Hatta yapıbozum, felsefi eleştiri kültürü sunmuş olsa da gerçekte edebiyatla uzlaşma girişimidir (Attridge, 2018: 1).

Yapıbozumun etkisi sonucunda çağdaş düşüncede pek çok düşünür edebî eleştiriye felsefenin edebî durumu olarak kabul etmiştir. Bunlardan biri olarak Rorty’de de “edebî kültür” söz konusudur. Rorty edebî kültürden, katı felsefi terminolojiye karşı kuralsız bir dil süreci ve daha esnek bir tutuma uyarlanmış olmak şeklinde söz eder. Edebiyatı, kültürümüzü yöneten din, bilim ve felsefe gibi disiplinlerle yer değiştirmiş olduğunu da ekler. Bu şekilde Rorty analitik eleştirinin “metin gerçekten böyle mi söylüyor?” sorusu tarafından kısıtlanmış olmayı da reddeder (Fischer, 1984: 312-314).

Demek ki felsefede edebîleşme problemi yapıbozum ve pragmatizmin eleştirel kimliğinde ortaya çıkıyor. Derrida’ya göre de “*edebiyat dedikleri şu tuhaf kurum*” geleneksel olmayan yolla metinlere dair eleştirel bir deneyim ve özellikle yapıbozumla bir arada değerlendirildiğinde de felsefenin eleştirel deneyimi olarak değer görmektedir (Derrida, 2018b: 47). Buna göre felsefe, kendi sınırlarını görebilmek ve gerektiğinde bu sınırların ötesine geçmek için edebiyata yönelir. Bu açıdan edebiyat felsefe için yalnızca paradigmatic bir başkalık alanıdır. Felsefe ve edebiyat ilişkisi, dil ve bilgi probleminin sınırlarını zorlayan eleştiri olarak karşılanmaktadır (Utku, 2018: iv).

Bu noktada felsefi söylemin, genel olarak kendisinin retorik unsurlarla iç içe olmasından kaynaklanan edebiyatla yaşadığı alan krizinde, edebiyatın dildeki kurmaca ve başkalığa karşı duyduğu sorumluluk doğrultusunda onunla yakından ilgili olduğu söylenebilir. Çünkü edebiyat, kurmaca adı altında her şeyi dilediği gibi ifade edebilme özgürlüğüdür. Bu nedenle de Derrida için ötekilik söz konusu olduğunda edebî olanın dildeki sorumluluğu başlar. Edebiyat insana dair her şeyi söyler, dolayısıyla da geri plana itilen soruları sorma imkânı sunar. Kurgusalılık, felsefeyi hem ötekine karşı duyarlı olmak

bakımından sorumlu kılar, hem de “canım her ne isterse onu söylerim” anlamında sorumsuz yapar (Derrida, 2016: 130).

Yine de edebiyat krizinin yol açtığı noktada her ne kadar Derrida’nın edebiyata yakınlığı gözlemlense de bu durum, iki tip Derrida’nın var olduğunu göstermektedir. Derrida, ilki “felsefi”, ikincisi “edebî” olan iki farklı yaklaşımla değerlendirilmektedir. Özünde her iki Derrida da, eleştiri veya sorgulamayla ilgilense de daha sonradan edebî Derrida’nın reddedilmesi felsefeyi tek başına özgür bir oyun veya da metin sellik bağlamında kendi kurumsal kabuğuna çekmektedir. İşte bu noktada edebiyat kontrol altına alınması gereken “*par excellence* felsefi bir kavrayış” biçiminde sınırlandırılmış olur (Attridge, 2018: 16). Bu ise ancak dilin kullanım biçimiyle ilgili bir tercih edimine bağlı olacak şekilde edebiyatı, yalnızca şiirsel yaratıcılığa indirgemektir. Aksi takdirde bu yaratıcılık doğrudan felsefeye atfedilse, bu durum felsefeyi tek başına kurguya indirgeyen *reductio ad absurdum* tarzında hiçliğin eleştirel yalnızlığına hapsedmek olurdu (Kearney, 2008: 355).

Bu durumda Rorty ve Derrida için edebî eleştiri felsefede yani tip bir okuma biçimi sunmasına rağmen oldukça problematiktir. Rorty, felsefeyi *bir tür yazı olarak* edebiyata indirgemekle her ne kadar Platoncu gelenekten kopmuş olsa da yine aynı gelenekle beraber edebiyatı felsefi kesinlik eksikliği olarak yorumlamıştır (Fischer, 1984: 315). Bunun gibi Derrida da felsefenin yapıbozumunu, ötekilik olarak edebiyata açılan bir eleştiri biçimi olarak kodlamakla felsefeyi yalnızca edebî bir kurgu gibi görmenin önünü açmış, sonuçta da yapıbozum edebî okuma stratejisi haline dönüşerek “kurumsal” açıdan felsefe ve edebiyat arasındaki sınırları muğlaklaştırmıştır.

Öyleyse Borges’in “*sözcüklerin uluslararası çağcılığı*” (akt. Kearney, 2008: 155) olarak adlandırdığı dilsel sorumlulukla felsefeyi, kurumsallığı içinde edebiyattan bağımsız bir alan halinde, tarihin ve düşüncenin, siyasi ve toplumsal kimliklerin ve de

doğrudan geleneksel Batı felsefesinin daima ötekini çağrıştıran çağcıl sözcükleri, yani metaforları barındırabildiği yönündeki düşünceyle sınırlamak yerinde olacaktır.

Bu bağlamda felsefi yaratıcılık malzemesi olarak metaforik söylem, çağcıl hakikat, dil ve dünya ilişkisini içeren bağlamsal ifadeler şeklinde karşımıza çıkmakta ve bu haliyle de tüm dil ve düşünce sistemimizi kuşatmaktadır. Bu açıdan bakıldığında metaforsuz düşünme söz konusu olamaz, dahası farklı bir bakış açısı getiren her düşünce de “doğal” olarak metaforiktir (Demir, 2015: 19). Eğer böyleyse Batılı düşünce geleneğini anlamak için farklılığa yönelik arzu içinde metaforların tarihine bakmak gerekecektir. Şu durumda Borges bir kez daha haklı çıkmaktadır. Günün birinde metaforun tarihi yazılırsa şayet *“bu varsayımların ne kadar hakikat ne kadar hata barındırdığı da ortaya çıkacaktır.”* (Borges, 2018b: 91). Felsefenin metaforlarla birlikteliği bütün aşkınsal tanımların ve hakikat istencinin geçici dilsel araçlarla şekillendiğini düşünme noktasında önem kazanır.

Metaforun tarihine bakmakla hakikatin ötesine geçmek bu bakımdan mümkündür (Lakoff & Johnson, 2015: 297). Fakat öteye geçme “felsefi” Derrida’nın belirttiği gibi yalnızca düşünme tarzlarının farklı olmasıyla sınırlandırılabilir. Bu, asla çağcıl düşüncenin söz gelimi Platon’u aştığı veya Platon metinlerindeki sorunları bir karara bağladığı anlamına gelmemelidir (Kearney, 2008: 231). Bu noktada yargılama meselesi, çağ içinde kalan yorumlama olarak görülmeli, metaforlar da bunun araçları olarak değerlendirilmelidir.

KAYNAKÇA

Akşın, T.,(2008)., “Avrupa Kültürü’nün Krizi ve Jacques Derrida”. **Toplumbilim** içinde, (10), ss. 43-50. Altuğ, T., (2013). **Dile Gelen Felsefe**, İstanbul: YKY.

Alan Sümer, B., (Ağustos, 2011). “Yapısalcılık Eleştirisi Bağlamında Derrida’da Dil-Anlam İlişkisi”, Arzu Yemişçi, Berna Atak (Haz.), **Mantık, Matematik ve Felsefe IX. Ulusal Sempozyumu: Düşüncenin İletişim Aracı Olarak, Edebiyat, Bilim, Sanat ve Felsefe Alanlarında: Dil** içinde, İstanbul Kültür Üniversitesi: Ekspres Basımevi, ss. 175-186.

----- (2017). “*Différance* ve Anlam Üzerine”, **Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi** içinde, Sayı: 29, Yıl: 15, ss. 65-71.

Altuğ, T., (2013). **Dile Gelen Felsefe**, İstanbul: YKY.

Anlı, Ö., F., (2012). “Çağdaş Dil Felsefesinin ve Erken Alman Romantizminin ‘Anti-Temelcilik’ Anlayışlarının Karşılaştırılması”, **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)** içinde, S.13, ss. 165-186.

Aristoteles, (1987). **Poetika**, İsmail Tunalı (Yunancadan çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi.

----- (1995). **Retorik**, Mehmet H. Doğan (Çev.), İstanbul: YKY.

Arseneault, M., (2006). “Metaphor: Philosophical Theories” Stainton, R., J., & Barber, A., (ed.), **Concise Encyclopedia of Philosophy of Language and Linguistics** içinde, Oxford: Elsevier, ss. 445-448.

Attridge, D., (2018). “Giriş: Derrida ve Edebiyatın Sorgulanması”, Jacques Derrida (der.), **Edebiyat Edimleri**, Mukadder Erkan-Ali Utku (çev.), İstanbul: Ketebe Yayınları, ss. 1-34.

Aydın, A., (2017). **Bilinçdışı Dil ve Arzu**, Ankara: Bibliotech Yayınları.

Aysever, R. L., (2003). “Dil Felsefesinin Geleceğine Bir Bakış”, **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi** içinde, C. 20, S. 2, ss. 127-140.

Baudrillard, J., (2016). **Simülakrlar ve Simülasyon**, Oğuz Adanır (Çev.), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Badiou, A., (2016). **Fransız Felsefesinin Macerası 1960’lardan Günümüze**, P. Burcu Yalım (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Baert, P., (2017). **Sosyal Bilimler Felsefesi Pragmatizme Doğru**, Ümit Tatlıcan (Çev.), İstanbul: Küre Yayınları.

Borges, J. L., (2018a). **Ficciones Hayaller ve Hikâyeler**, Fatih Özgüven, Tomris Uyar (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

----- (2018b). **Sonsuzluğun Tarihi**, Saliha Nilüfer (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

----- (2019). **Öteki Soruşturmalar**, Peral Bayaz Charum, Türker Armaner (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Boyd, R., (1993). “Metaphor and Theory Change: What is ‘Metaphor’ a Metaphor for?”

https://www.researchgate.net/publication/242638034_Metaphor_and_Theory_Change_What_is_'Metaphor'_a_Metaphor_for/link/56cdec3908ae4d8d64998ab2/download

DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173865.023>.

Boyne, R., (2016). **Foucault ve Derrida: Aklın Öteki Yüzü**, İsmail Yılmaz (Çev.), Ankara: BilgeSu Yayınları.

Bozkurt, A., (2014). **Orpheus’un Bakışı**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Brandom, R., (2009). **Reason in Philosophy: Animating Ideas**, Cambridge: Harvard University Press.

Brooke-Rose, C., (2017). “Palimpsest Tarih”, Umberto Eco (Der.) & Kemal Atakay (Çev.), **Yorum ve Aşırı Yorum** içinde, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, ss. 135-149.

Caputo, J., D., (2002a). “Varlık Düşüncesi ve İnsanlığı Diyaloğu: Heidegger ve Rorty”, Hüsamettin Arslan (der. ve çev.), **İnsan Bilimlerine Prolegomena Dil, Gelenek ve Yorum**, İstanbul: Paradigma, ss. 99-123.

Cebeci, O., (2019). **Metafor ve Şiir Dilinin Yapısal Özellikleri**, İstanbul: İthaki Yayınları.

Cevizci, A., (2003). Felsefe Terimleri Sözlüğü Paradigma, İstanbul: Paradigma.

Chomsky, N., (2018). **Doğa ve Dil Üzerine**, Ayşe Banu Karadağ (Çev). İstanbul: Sözcükler Yayınevi.

Cioran, E. M., (2018)., **Çürümenin Kitabı**, Haldun Bayrı, (Çev.), 2. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.

Collini, S., (2017). “Giriş: Sonlu ve Sonsuz Yorum”, Umberto Eco (Der.) & Kemal Atakay (Çev.), **Yorum ve Aşırı Yorum** içinde, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, ss. 9-30.

Constâncio, J., & Branco, M., J., (2012). Constâncio J., B., & Branco, M., J., (ed.), **Essays on Nietzsche’s Critique and Use of Language** içinde, Berlin: De Gruyter.

Critchley, S., (2016). “Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel İronist mi Yoksa Kamusal Liberal mi?” Chantal Mouffe (Der.) ve Tuncay Birkan (Çev.), **Yapıbozum ve Pragmatizm** içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 35-65.

Culler, J., (2017). “Aşırı Yorumun Savunusu” Umberto Eco (Der.) & Kemal Atakay (Çev.), **Yorum ve Aşırı Yorum** içinde, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, ss.120-134.

Çıraklı, M., Z., (2008). “Çeviriye Önsöz Yerine Metafor, Retorik, Aporia Okunamazlık Alegorileri”, **Okuma Alegorileri Rousseau, Nietzsche, Rilke ve Proust’ta Figürel Dil** içinde, Mehmet Zeki Çıraklı (Çev.), İstanbul: Paradigma Yayıncılık, ss. XIII-XXV.

Davidson, D., H., (2009a). “On the Very Idea of a Conceptual scheme”, **Inquiries into Truth and Interpretation** içinde, Oxford: Clarendon Press, ss. 183-199.

------(2009b). “What Metaphors Mean” **Inquiries into Truth and Interpretation** içinde, Oxford: Clarendon Press, ss. 247- 280.

Day, W., (2010). “Wanting to Say Something: Aspect- Blindness and Language” William Day W., & Victor J. Krebs (ed.), **Seeing Wittgenstein Anew** içinde, Cambridge University Press, ss. 204- 227.

De Man, P., (2008). **Okuma Alegorileri Rousseau, Nietzsche, Rilke ve Proust’ta Figürel Dil**, Mustafa Zeki Çıraklı (Çev.), İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

----- (2019). **Körlük ve İçgörü Çağdaş Eleştirinin Retoriği Üzerine Denemeler**, Ferit Burak Aydar ve Cem Soydemir (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Demir, G.Y., (2015). “Çevirenin Önsözü: Metafora Dönüş”, **Metaforlar Hayat, Anlam ve Dil** içinde, Gökhan Yavuz Demir (çev.), İstanbul: İthaki Yayınları, ss. 9-18.

Demir, G. Y., (2018). **Dilin Belirsizliği**, İstanbul: Paradigma.

Derrida, J., (1977). “Signature Event Context”. Samuel Weber (Çev.). **Limited Inc** içinde, Evanston: Northwestern University Press, ss. 1-23.

----- (1982a). “*Différance*”, Alan Bass (Çev.). **Margins of Philosophy** içinde, Chicago: University of Chicago Press, ss. 1-28.

----- (1982b). “Form and Meaning: A Note on the Phenomenology of Language”, Alan Bass (Çev.). **Margins of Philosophy** içinde, Chicago: University of Chicago Press, ss. 155- 177.

----- (1982c). “White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy” Alan Bass (Çev.), **Margins of Philosophy** içinde, Chicago: University of Chicago Press, ss. 207- 271.

----- (1987). **Positions**, Alan Bass (Çev.), Chicago: University of Chicago Press.

----- (2004). “Teoriyi İzlemek”, Michael Payne, John Schad (Der.) ve Ebru Kılıç (Çev.). **Teoriden Sonra Hayat** içinde, İstanbul: Agora Kitaplığı, ss. 1-52.

------(2008a). “*Différance*”. Önay Sözer (Çev.), **Toplumbilim** içinde, 2. Basım, S. 10, ss.51-65.

------(2008b). “Platon’un Eczanesi” Zeynep Direk (Çev.). **Toplumbilim** içinde, 2. Basım, S. 10, ss. 65-84.

------(2008c). “Psyche, Ötekinin İcâdı”, Melih Başaran (Çev.), **Toplumbilim** içinde, 2. Basım, S. 10, ss. 105-131.

------(2008d). İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun”, Özkan Güzel (Çev.). **Toplumbilim** içinde, 2. Basım, S. 10, ss. 167-176.

------(2008e). **Khorâ**, Didem Eryar (Çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınları.

------(2011). **Öteki Hedef (Başka Baş)**, Melih Başaran (Çev.), İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

------(2014). **Gramatoloji**, İsmet Birkan (Çev.), Ankara: BilgeSu Yayınları.

------(2015). “Yasanın Önünde, Önyargılar”, Nami Başer, Melih Başaran ve Emine Sarıkartal (Çev.), **Yargılama Fakültesi** içinde, İstanbul: İthaki Yayınları, ss. 103-168.

------(2016a). **Platon’un Eczanesi**, Zeynep Direk (Çev.), İstanbul: Alfa Yayınları.

------(2016b). “Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler”, Chantal Mouffe (Der.) veTuncay Birkan (Çev.), **Yapıbozum ve Pragmatizm** içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 125-142.

------(2018a). “Şiddet ve Metafizik”, **Cogito Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken** içinde, S.47-48, İstanbul: YKY, ss. 62- 160.

------(2018b). **Edebiyat Edimleri**, Mukadder Erkan- Ali Utku (çev.). İstanbul: Ketebe Yayınları.

------(2020). **Yazı ve Fark**, P. Burcu Yalım (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Deutscher, G., (2015). **Dilin Aynasından Kelimeler Dünyamızı Nasıl Renklendirir?** Cemal Yardımcı (Çev.), İstanbul: Metis Bilim Yayınları

Deutscher, P., (2006). **How to Read Derrida**, New York: W.W. Norton & Company Ltd.

Direk, Z., (2008). “Derrida ve Sorumluluk Olarak Avrupa Fikri”, **Cogito Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken** içinde, S. 47-48, ss. 213-222, İstanbul: YKY.

------(2012). **Derrida’nın Ardından: Ölüm, Kültür ve Dil**, <https://zeynepdirek.wordpress.com/2012/12/15/derridanin-ardindan-olum-kultur-ve-dil/> (erişim tarihi: 09.11.2019).

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

Duman, M., A., (2019). **Metafor ve Semiyotik**, Ankara: Gece Akademi.

Dursun, Y., (2014). **Oyunun Ontolojisi**, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Eagleton, T., (2014). **Edebiyat Kuramı Giriş**, Tuncay Birkan (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Eco, U., (1995). **The Search for the Perfect Language**, James Fentress (Çev.), Oxford: Blackwell.

------(1996). **Gülün Adı**, Şadan Karadeniz (Çev.), İstanbul: Can Yayınları.

------(2017a). “Yorum ve Tarih”, Umberto Eco (Der.) & Kemal Atakay (Çev.). **Yorum ve Aşırı Yorum** içinde, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, ss. 31-52.

------(2017b). “Yanıt”, Umberto Eco (Der.) & Kemal Atakay (Çev.). **Yorum ve Aşırı Yorum** içinde, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, ss. 150-162.

------(2017c). **Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı Avrupa’yı Kurmak**, Kemal Atakay (Çev.), İstanbul: Literatür Yayıncılık.

Fay, B., (2017). **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi Çokkültürlü Bir Yaklaşım**, İsmail Türkmen (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Feyerabend, P., (2011). **Bilgi Üzerine Üç Söyleşi**, Levent Kavas ve Cemal Güzel (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Fischer, M., (1984). “Redefining Philosophy as Literature: Richard Rorty’s ‘Defense’ of Literary Culture”, **Sounding: an Interdisciplinary Journal**, Vol. 67, No.3, ss. 312-324.

Fink, E., (2015). **Bir Dünya Sembolü Olarak Oyun**, Necati Aça (Çev.), Ankara: Dost Yayınevi.

France, A., (1947). **Epikürün Bahçesi**, Hikmet Hikây (Çev.). İstanbul: Hilmi Kitabevi.

Foucault, M., (1987). **Söylemin Düzeni**, Turhan Ilgaz (Çev.). İstanbul: Hil Yayın.

------(2014). **Sonsuza Giden Dil Seçme Yazılar**, Işık Ergüden (Çev), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

------(2017). **Doğruyu Söylemek**, Kerem Eksen (Çev), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gasché, R., (2016). **Varlık ve Tarih Sorusu**, Jacques Derrida, Simge Şirin (Çev.).

<https://dusunbil.com/varlik-ve-tarih-sorusu-jacques-derrida/> (erişim tarihi: 12.10.2019).

Gökberk, M., (2018). **Değişen Dünya Değişen Dil**, İstanbul: YKY.

Gospodinov, G., (2017). **Hüznün Fiziği**, Hasine Şen Karadeniz (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Guignan, C., & Hiley, D., R., (2003). **Richard Rorty**, Oxford: Cambridge University Press.

Harrison, B., (1999). “‘White Mythology’ Revisited: Derrida and His Critics on Reason and Rhetoric”, **Critical Inquiry** içinde, S. 25, ss. 505-534.

Hausman, C., R., (1981). “Philosophical Creativity and Metaphorical Philosophy”, **Philosophical Topics** içinde, Vol. 46, No.1, University of Arkansas Press, ss. 193-211.

Heidegger, M., (1982). **On the Way to Language**, Peter D. Hertz (Tr.), San Francisco: Harper.

----- (2002). “Dilin Doğası”, Hüsamettin Arslan (der. ve çev.), **İnsan Bilimlerine Prolegomena Dil, Gelenek ve Yorum**, İstanbul: Paradigma, ss. 29-65.

Huizinga, J., (2018). **Homo Ludens Oyunun Kültürel İşlevi Üzerine Bir İnceleme**, İlker Mutlu (Çev.), Ankara: Dorian.

James, W., (2019). **Pragmatizm Bazı Eski Düşünme Tarzları İçin Yeni Bir Ad**, Ferit Burak Aydar (Çev.), İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Johnson, C., (1993). **System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida**, Cambridge: Cambridge University Press.

Karatani, K., (2010). **Metafor Olarak Mimari Dil, Sayı, Para**, Barış Yıldırım (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Kearney, R., (2008). **Zihnın Halleri Çağdaş Düşünürlerle Söyleşiler**, İsmail Yılmaz (Çev.), Ankara: BilgeSu Yayınları.

----- (2018). **Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar Ötekiliği Yorumlamak**, Barış Özkul (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Kisiel, T., (2002). ““Geleneğin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger’in Hermeneutiği”, Hüsamettin Arslan (der. ve çev.), **İnsan Bilimlerine Prolegomena Dil, Gelenek ve Yorum**, İstanbul: Paradigma, ss. 181-209.

Kristeva, J. & Derrida, J., (2008). “Göstergebilim ve Gramatoloji”. Tülin Akşin (Çev.), **Toplumbilim** içinde, 2. Basım, S.10, ss. 177-186.

Koopman, C., (June 2011). “Rorty’s Linguistic Turn: Why (More Than) LanguageMatters to Philosophy?”, **Contemporary Pragmatism** içinde, V.8, N.1, ss. 61-84.

Kuhn, T., S., (2008). **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, Nilüfer Kuyaş (Çev.), İstanbul: Kırmızı Yayınları.

----- (2019). **Yapı’dan Sonraki Yol Felsefi Makaleler (1970-1993) Otobiyografik Bir Mülakatla Birlikte**, Erkan Bozkurt (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Kula, O., B., (2012). **Dil Felsefesi Edebiyat Kuramları-II**, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Kwiek, M., (1996). “Seriousness, play, and fame (on Rorty’s Derrida)”, **Philosophical Excursus I** içinde, ss. 59-85. <https://philpapers.org/rec/KWIPEI> (erişim tarihi 15.03.2020).

Lakoff George & J., M., (2015). **Metaforlar, Hayat, Anlam ve Dil**, Gökhan Yavuz Demir (Çev). İstanbul: İthaki Yayınları.

Lyotard, J., F., (2014). **Postmodern Durum**, İsmet Birkan (Çev.), Ankara: BilgeSu.

Maturana, H., R., & Varela, F., G., (2015). **Bilgi Ağacı İnsan Anlayışının Biyolojik Temelleri**, Mahir Ünsal Eriş (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

McEwan, I., (2019). **Benim Gibi Makineler**, İlknur Özdemir (Çev), İstanbul: YKY.

Megill, A., (2012). **Aşırılığın Peygamberleri Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida**, Tuncay Birkan (Çev.), İstanbul: Say Yayınları.

Morris, M., (2000). “Metaphor and Philosophy: An Encounter with Derrida”, **Philosophy** içinde, C. 75, S.292, ss. 225-244.

Mortley, R., (2000). **Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler**, Ankara: İmge Kitabevi.

Nietzsche, F., (1983). **Ecco Homo Kişi Nasıl Kendisi Olur**, Can Alkor (Çev.), İstanbul: Say Yayınları.

----- (2005). **Ahlakın Soykütüğü**, Orhan Tuncay (Çev.), İstanbul: Gün Yayıncılık.

Norris, C., (2004). “Teoriden Sonra Gerçek”. Michael Payne ve John Schad (der.), Ebru Kılıç (Çev.), **Teoriden Sonra Hayat** içinde, İstanbul: Agora Kitaplığı, ss. 79-115.

Novitz, D., (1985). “Metaphor, Derrida and Davidson”, **The Journal of Aesthetics and Art Criticism** içinde, C. 44, S.2, ss. 101-114.

<https://www.jstor.org/stable/pdf/430513.pdf?seq=1> (erişim tarihi: 02.12.2019).

Nuessel, F., (2006). “Figurative Language: Semiotics”, , R., J., & Barber, A., (ed.), **Concise Encyclopedia of Philosophy of Language and Linguistics** içinde, Oxford: Elsevier, ss. 230-242.

Özcan, Z., (2014). **Dil Felsefesi I (Mantıkçı Paradigma)**, Bursa: Sentez Yayıncılık.

Papini, G., (2018). **GOG I-II**, Fikret Adil (Çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Pirandello, L., (2009). “Ağzı Çiçekli Adam”, **Toplu Oyunları I** içinde, Hande Aygen, Gönül Çapan, Necdet Adabağ (Çev.), İstanbul: Mitos Boyut Yayınları.

Platon, (2014). **Theaitetos**, Furkan Akderin (EskiYunancadan Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

------(2016). **Devlet**, Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz (Çev.), İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

------(2019). **Phaidros**. Ari Çokona (Çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Ramond, C., (2011). **Derrida Sözlüğü**, Ümit Edeş (Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

Renan, E., (2015). **Dilin Kökeni Üzerine**, Atakan Altınörs (Çev.), İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık.

Reynolds, J., (2002). “Metaphor and Phenomenology”, **The Internet Encyclopedia of Philosophy** içinde, <https://www.iep.utm.edu/met-phen/> (son erişim tarihi: 25.01.2019).

Ricoeur, P., (2003). **The Role of Metaphor The Creation of Meaning in Language**, Robert Czerny with Kathleen McLaughlin ve John Costello, Sj (Çev.), London and New York: Routledge Classics.

----- (2007a). **Yoruma Dair Freud ve Felsefe**, Necmiye Alpay (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

----- (2007b). **Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam**, Gökhan Yavuz Demir (Çev.), İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Rifat, M., (2019). **-XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları Cilt:1**, İstanbul: YKY.

Rorty, R., (1982). **Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)**, Minneapolis: The University of Minnesota Press.

------(1992). **The Linguistic Turn: Essay in Philosophical Method**, The University of Chicago Press.

------(1995a). **Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma**, Mehmet Küçük ve Alev Türker (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

------(1995b). “Habermas, Derrida and the Functions of Philosophy”, **Revue Internationale de Philosophie** içinde, V.49, No. 194(4), ss. 437-459.

------(2006). **Felsefe ve Doğanın Aynası**, Funda Günsoy Kaya (Çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları.

------(2016a). “Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler”, Chantal Mouffe (Der.) ve Tuncay Birkan (Çev.), **Yapıbozum ve Pragmatizm** içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 25-34.

----- (2016b). “Ernesto Laclau’ya Cevap”, Chantal Mouffe (Der.) ve Tuncay Birkan (Çev.), **Yapıbozum ve Pragmatizm** içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 113-125.

------(2016c). “Trotsky ve Vahşi Orkideler”, Ferhat Onur (Çev.), **Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar** içinde, C.2, S.8, ss. 101-112.

------(2017). “Pragmatistin Yolculuğu”, Umberto Eco & Stefan Collini (Ed.), Kemal Atakay (Çev.), **Yorum ve Aşırı Yorum** içinde, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, ss. 98-119.

Rousseau, J., J., (2011). **Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev**, Sabahattin Eyüboğlu (Çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

----- (2018). **Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme**, Ömer Albayrak (Çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Ryle, G., (April 1953). “Ordinary Language”, **The Philosophical Review** içinde, Vol.62, No.2, ss. 167-186.

Sarup, M., (2004). **Post-yapısalcılık ve Postmodernizm**, Abdülbaki Güçlü (Çev.), İstanbul: Pharmakon Kitap.

Schad, J., (2004). “Hayata Dönüş: Leavis Piyanoları İnceliyor”, Michael Payne-John Schad (der.) ve Ebru Kılıç (Çev.), **Teoriden Sonra Hayat** içinde, İstanbul: Agora Kitaplığı, ss. 169-194.

Schrift, A., D., (2000a), “Dil, Metafor ve Retorik”, Hüsamettin Arslan (der. ve çev.), **İnsan Bilimlerine Prolegomena Dil, Gelenek ve Yorum**, İstanbul: Paradigma, ss. 1-28.

----- (2000b), “Perspektivizm ve Yorumcu Plüralizm”, Hüsamettin Arslan (der. ve çev.), **İnsan Bilimlerine Prolegomena Dil, Gelenek ve Yorum**, İstanbul: Paradigma, ss. 333-366.

----- (2005). **Toplumsal Gerçekliğin İnşası**, M. Macit ve F. Özpilavcı (Çev.), İstanbul: Litera Yayınları.

----- (2015). **Zihin Dil ve Toplum**, Alaattin Tural (Çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık.

Setz, C., (2017). “Nietzsche’s Spider: Forging and Furnishing the Revolution of the World.” **Affirmations: of the Modern** içinde, C.5, S.1, ss. 126-153.

Sim, S., (2000). **Derrida ve Tarihin Sonu**, Kaan H. Ökten (Çev), İstanbul: Everest Yayınları.

Soykan, Ö., N., (2016). **Felsefe ve Dil Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma**, İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Soysal, A., (2008). “Derrida Üzerine (Bir Taslak)”, **Toplumbilim** içinde, (10), ss. 39-43.

----- (2018). “Derrida: İz ve Yokluk”, **Cogito Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken** içinde, S.47-48, İstanbul: YKY, ss. 251-255.

Staten, H., (1986). “Rorty’s Circumvention of Derrida”, **Critical Inquiry** içinde, 12 (2), ss. 453-461. <http://www.jstor.org/stable/1343485> (son erişim tarihi 13.10.2020)

Taylor, C., (Sep. 1971). “Interpretation and the Science of Man”, **The Review of Metaphysics** içinde, Vol. 25, No. 1, ss. 3-51.

Tepe, H., (2016). **Felsefede Doğruluk ya da Hakikat: Platon’dan Habermas’a**, Ankara: BilgeSu Yayınları.

Timur, T., (2005). **Felsefi İzlenimler Sartre, Althusser, Foucault, Derrida**, Ankara: İmge Kitabevi.

Trim, R., (2007). **Metaphor Networks: The Comparative Evolution of Figurative Language**, New York: Macmillan.

Utku, A., (2018). “Sunuş”, **Edebiyat Edimleri**, Mukadder Erkan- Ali Utku, İstanbul: Ketebe Yayınları.

Uygur, N., (2019). **Dilin Gücü Denemeler**, İstanbul: YKY.

Valéry, P., (2016). **Monsieur Teste**, Ayberk Erkay (Çev.), İstanbul: Everest Yayıncılık.

Wei, Z., (2013). ““Ortak” Bir Dile Doğru Yolda Olmak mı? Heidegger’in Japon Bir Ziyaretçi ile Diyalogu”, Metin Bal (Çev.), **Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi** içinde, 21, ss. 159-175.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kaygi/issue/27372/28806> (erişim tarihi: 16.07.2020).

West, D., (2020). **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş Rousseau, Kant ve Hegel’den Foucault ve Derrida’ya**, Ahmet Cevizci (Çev.), İstanbul: Paradigma.

Wittgenstein, L., (2017). **Felsefi Soruşturmalar**, Haluk Barışcan (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Yeşil, M., (2020). **Kategori ve Metafor**, İstanbul: Litera Yayıncılık.

Young, R., (2000). **Beyaz Mitoloji Tarih Yazımı ve Batı**, Can Yıldız (Çev.), İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

ÖZET

Metaforik söylem, dil ve düşüncenin tarihsel olduğuna işaret eder. Tarihsel olan metaforik, metaforik olan da tarihseldir. Bu düşünce iki yönlüdür: Birincisi metaforların edebî unsurlar olarak görüldüğü klasik görüşlerin aksine, düşünce metaforlarla doludur. İkincisi, metaforların olduğu semantik ekseninde hiçbir dil kullanımı ayrıcalıklı değildir, aksine değişkendir. Dolayısıyla geleneksel felsefenin dilsel kanıtları da tarihteki söylemlerden bazılarıdır. Bu yaklaşıma göre, Rorty'deki olumsal dil ve hakikat ilişkisinde düşünce ve kavramlar zamanla değişebilen söylemlerdir. Birbirinin yerini alan söylemler, metaforik süreç gibi anlamın geçmişten geleceğe farklı bağlamlara taşınmasıyla oluşur. Mutlak referans sistemine bağlı olmaksızın dil, yeni ve farklı bağlamlar üretebilen figüratif bir olgudur. Derrida'da ise yazı biçimli dilin fark ve erteleme hareketi olan *différance*, metaforik kullanıma benzer şekilde anlamı sürekli taşır ve onun aşkınsallığını sonlandırır. Böyle bir durumda, *différance*'ın metaforik yolla ilkel anlama dek izini sürebileceğimiz, aynı zamanda alternatif bir okuma veya geleneğin bir eleştirisi olan dilsel bir olgudan söz etmek mümkündür. Burada mutlak temel ya da köken barınmaz; yalnızca kendisine yabancılaşmış, mutlaklığı parçalamış “öteki” olarak fark vardır. Dil kullanımının daima bir başkasına göre metaforik kabul edildiği paradigmada, gerçekliği farklı bakış açılarına göre yorumlama imkânı vardır. Geleneksel felsefi düşünce de kendisine yabancılaşmış ve sonunda ötekileşmiş bir metaforik söylem, yani tarihsel bir yorumdur.

ABSTRACT

Metaphorical discourse indicates that language and thought are historical. Historical is metaphorical, and metaphorical is historical. This idea is twofold: First, contrary to classical approaches on the mentality that metaphors are literary elements, thoughts are filled with metaphors. Secondly, on the semantic axis in which metaphors take place, no language use is privileged, rather it is variable. Thus, the linguistic evidences of traditional philosophy are some of the discourses in history. Accordingly, in the relation of contingent state of truth and language in Rorty, thoughts and concepts are historical discourses that can change. Replacing each other, discourses just like the metaphorical process, are formed by transferring the meaning to different contexts from past to the future. Regardless of certain reference system, language is a figurative phenomenon that can produce different context. In derrida, *différance* which is difference and deferral movement of the writing-formed language, similar to metaphorical use, carries the meaning and ends its transcendentality. In such a case, it is available to speak of a linguistic fact that we can trace *différance* back to primordial meaning metaphorically, which is also an alternative reading or a criticism of tradition. There is no certain foundation or origin, but only the “other” as a difference, alienating itself and spoiling the absoluteness. In the paradigm considered of language uses are always metaphorical to others, it is possible to interpret the reality from different perspectives. Traditional philosophical thought is a metaphorical discourse too, in other words historical interpretation, alienated to itself and eventually marginalised.