



**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**JACQUES DERRİDA'NIN BATI METAFİZİĞİ
ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE**

**Hazırlayan
Gökçe YILDIZ**

**Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Evren Erman RUTLİ**

Yüksek Lisans Tezi

Aralık 2022, KAYSERİ

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**JACQUES DERRİDA’NIN BATI METAFİZİĞİ
ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE
(Yüksek Lisans Tezi)**

**Hazırlayan
Gökçe YILDIZ**

**Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Evren Erman RUTLİ**

Aralık 2022, KAYSERİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Gökçe YILDIZ
İmza



T.C.

ERCIYES ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Anabilim Dalı : Felsefe Anabilim Dalı

Program Adı : Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Programı

Tez Başlığı : Jacques Derrida'nın Batı Metafiziği Eleştirisi Üzerine

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Önsöz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam ..112.. sayfalık kısmına ilişkin 07/12/2022 tarihinde **Turnitin** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı: % 13..' dir.

Filtrelemeye **alıntılar dahil** edilmiştir. Filtrelemede **yedi (7) kelimedenden daha az** örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 07/12/2022

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Evren Erman RUTLİ

Öğrenci: Gökçe YILDIZ

İmza

İmza

KILAVUZA UYGUNLUK

“**Jacques Derrida’nın Batı Metafiziği Eleştirisi Üzerine**” başlıklı Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Gökçe YILDIZ

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Evren Erman RUTLİ



Felsefe Anabilim Dalı Başkanı

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Dr. Öğr. Üyesi Evren Erman RUTLİ danışmanlığında **Gökçe YILDIZ** tarafından hazırlanan “**Jacques Derrida’nın Batı Metafiziği Eleştirisi Üzerine**” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı’nda **Yüksek Lisans Tezi** olarak kabul edilmiştir.

16/11/2022

JÜRİ:

Danışman	: Dr. Öğr. Üyesi Evren Erman RUTLİ	İmza
Üye	: Doç. Dr. Faruk MANAV	İmza
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Sedat DOĞAN	İmza

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu'nun /.../..... tarih ve sayılı kararı ile onaylanmıştır.

..... /...../

Prof. Dr. Atabey KILIÇ

Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

Tezimi yokluğunu her geçen gün daha çok hissettiğim annem Hacer YILDIZ'ın sonsuz ruhuna armağan ediyorum.

Gökçe YILDIZ, Kayseri, 2022



JACQUES DERRIDA’NIN BATI METAFİZİĞİ ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE

Gökçe YILDIZ

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi, Aralık 2022

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Evren Erman RUTLİ

ÖZET

Batı metafiziği temelde hakikatin kaynağı ve onun elde edilişi üzerine yoğunlaşmakta, bu özelliğiyle diğer konulardan ve alanlardan farklılaşmaktadır. Batı metafiziğinin temelindeki mutlak hakikat arayışı algısı tüm felsefe tarihine sirayet etmiştir. Mutlak bir hakikat arayışı algısı, daha çok kişiye teminat, toplumda da bir dayanışma ve uzlaşım sebebiyle aranmaktadır. Kesinlik, zorunluluk ve evrensellik iddiasını barındıran mutlak hakikat fikri, Batı metafiziği algılanışında önemli bir etkindir. Ancak bu istek ve beklenti, Derrida’nın Batı metafiziği eleştirilerinde de ifşa etmeye çalıştığı gibi şiddet doğuran bir nitelik arz etmektedir.

Jacques Derrida ahlaktan siyasete kadar her alana sirayet eden felsefesi ile çeşitli kavramlar üretmiştir ve ürettiği kavramlarla konuşan bir filozoftur. Derrida Batılı düşünce biçiminin hâkim olduğu alanlara karşı yeni bir okuma pratiği hayata geçirmiştir. Derrida felsefesinin en önemli kavramlarından ve felsefesinin çıkış noktasından biri olan yapısöküm (dekonstrüksiyon) kavramıyla söz konusu okuma pratiğini gerçekleştirmiştir. Bu kavramı Batılı düşünce sistemindeki bir kavramı diğer kavrama göre önceleyen düalist yapıların temelindeki şiddeti açığa çıkarmak için kullanmıştır. Bu düalist yapıların en belirginini yazı-söz karşıtlığıdır. Jacques Derrida’nın eleştirdiği geleneksel felsefe bu karşıtlık üzerine kurulmuştur. Derrida Batı metafiziği eleştirilerini de bu minval üzerinden gerçekleştirmiştir. Bu çalışmada Derrida’nın Batı metafiziği olarak adlandırılan geleneksel kuramı nasıl eleştirdiği ve böyle bir teoride şiddetin nasıl tezahür ettiği incelendi.

Anahtar Kelimeler: Yapısöküm, mevcudiyet, yazı-söz, konukseverlik

ON JACQUES DERRIDA'S CRITICISM OF WESTERN METAPHYSICS

Gökçe YILDIZ

Erciyes University, Graduate School of Social Sciences

Msc Thesis, December 2022

Supervisor: Assist. Prof. Dr. Evren Erman RUTLİ

ABSTRACT

Western metaphysics mainly concentrates on the source of truth and upon its attainment, and with this feature, it differs from other subjects and fields. The perception of absolute truth-seeking on the basis of Western metaphysics has permeated the entire Western metaphysics tradition. This is sought for as a guarantee to more people, and for a solidarity and consensus in society. A perception of absolute truth-seeking is also sought for as a guarantee to more people, and for a rapport and compromise in society. The idea of absolute truth, which contain within itself the claim of certainty, necessity and universality, is an important factor in the perception of Western metaphysics. However, this desire and expectation has a nature that leads to violence, as Derrida tries to reveal in her criticism of Western metaphysics.

Jacques Derrida has produced various concepts with his philosophy that spreads to every field from morality to politics and is a philosopher who speaks with the concepts he produces. Derrida has actualized a new reading practice against the areas dominated by the Western way of thinking. Derrida realized the reading practice in aforementioned with the concept of deconstruction, which is one of the most important concepts of her philosophy and the starting point of her philosophy. He used this concept to reveal the violence underlying the dualist structures that prioritize one concept over another in the Western thought system. The most prominent of these dualist structures is the script-speech opposition. Traditional philosophy criticized by Jacques Derrida is built on this opposition. Derrida made his criticisms of Western metaphysics in this way. In this study, it is examined how Derrida criticizes the traditional theory called Western metaphysics and how violence manifests in such a theory.

Keywords: Deconstruction, esse, writing-speech, hospitality.

İÇİNDEKİLER

JACQUES DERRİDA'NIN BATI METAFİZİĞİ ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK.....	i
TEZ ÖZGÜNLÜK SAYFASI	ii
KILAVUZA UYGUNLUK.....	iii
KABUL VE ONAY TUTANAĞI.....	iv
ÖN SÖZ.....	v
ÖZET.....	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

JACQUES DERRİDA ÖNCESİ BATI METAFİZİĞİ ELEŞTİRİLERİ

1.1. Batı Metafiziği Nedir?.....	6
1.2. Nietzsche ve Batı Metafiziği Eleştirisi.....	11
1.3. Heidegger ve Batı Metafiziği Eleştirisi.....	20

İKİNCİ BÖLÜM

JACQUES DERRİDA FELSEFESİ: TEMEL KAVRAMLAR

2.1. Mevcudiyet Metafiziği	40
2.2. Yapisöküm	34
2.3. Logosantrizm.....	53
2.4. Differance.....	58

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

JACQUES DERRİDA'NIN YAPISÖKÜMSEL METİN OKUMA STRATEJİSİ

3.1. Platon'un Eczanesi.....	77
3.2. Kültürel Kodun Yapisökümü: Konuksever-mez-lik	91
3.2.1. Kant: Konukseverlik	93

3.2.2. Levinas: Konukseverlik	94
3.2.3. Derrida Açısından Kant ve Levinas Özelinde Mutlak Konukseverliğin İmkânı / Kararverilemezlik.....	98
SONUÇ.....	108
KAYNAKÇA	110



GİRİŞ

Antik Yunan döneminde başlayan Batı metafiziği, Sokrates sonrasında Platon ile daha da sağlamlaştırılmıştır. Görünen ve gerçeklik konusundaki keskin ayrım, beraberinde bir dizi dikotomileri getirmiştir. Kurgusal planda olan bu ayrımlar, ayrıldığı her alanda oluşturduğu çatışma üzerinden bir şiddet doğurmuştur. Fiziksel gerçekliğe karşı metafiziksel bir alan oluşturma yolunu açarak, oluş, hareket, değişim göz ardı edilmiştir. Bu anlayış çerçevesinde hem fiziki nesneler hem de onları algılayacak duyuşsal verilerin gerçekliği algılamadaki payı önemsizleştirilmiştir. Böylelikle “her nerede yaşanıyor ve yaşatılıyorsa” değişmeyen (çünkü hareket etmeyen) bir başka âlem tasavvur edilerek fiziğin ötesinde olan metafizik bir alan/algı inşa edilmiştir. Bu alan tamamen zihni biçimde kurgulandığı için soyut bir özellik taşımaktadır. Tüm bu çabanın ve çıkarsamanın nedeni ise kesinlik ve zorunluluk arzusudur. Ancak, olmadığı halde kendi eliyle yarattığı bu kurgusal yapı, oluşturulduğu andan itibaren insanı ve evreni hep bir çatışma içinde tutmuştur. Şiddetten beslenen bu varoluşsal algı, bilimden felsefeye, kültürden sanata, siyasetten ahlaka kadar her alanda kendini göstermiştir. 20.yüzyılda ise Batı felsefesinde klasik düşünme geleneğinin getirdiği sorunlar daha da belirginleşerek kendini göstermiştir. “Jacques Derrida’nın Batı Metafiziği Eleştirisi Üzerine” adlı çalışmamda genel hatlarıyla Batı metafiziğini açıkladıktan sonra Nietzsche ve Heidegger felsefesinden hareketle Derrida’nın Batı metafiziği eleştirileri inceledim. Felsefe tarihinde Batı metafiziğini eleştiren birçok filozof olmuştur fakat bu eleştirilerde kırılma noktası olarak değerlendirebileceğimiz ve Derrida’yı oldukça etkileyen Nietzsche ve Heidegger’dir. Özellikle Derrida’nın en önemli kavramlarından biri olan yapısöküm (dekonstrüksiyon) kavramında Nietzsche ve Heidegger’in izlerini görmek mümkündür. Bu yüzden bu bölümde Nietzsche ve Heidegger’in Batı metafiziği eleştirilerine yer verdim.

Bu tezin amacı Derrida minvalinde geleneksel düşünce yapısındaki şiddeti göz önüne sermektir. Fakat belirtmek gerekmektedir ki Derrida eleştirileri tamamen bir reddediş değildir. Derrida kendi kavramlarından yola çıkarak Batı metafiziğindeki gizlenen üzeri örtülen şiddeti ifşa etmektedir. Derrida da bu şiddete bulaşmak istemediğinden yersiz yurtsuz kavramlar kullanmıştır. Her durumda bir kararverilemezlik durumu olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Dolayısıyla hangi otoritenin (hakikat iddiası) belirleneceği konusunda da bir kararverilemezlik durumu olduğundan tüm otoriteleri reddetmektedir. Dolayısıyla adlandırmaya herhangi bir şeyin kimliğini tek kavram üzerinden belirlemeye de karşı çıkmaktadır. Bu tezimde de bu ve benzer problemlere Derrida neden itiraz etmiştir anlamaya çalışacağız. Tezimde ele aldığım temel problem Batı metafiziğinde gizlenen şiddet ve bu şiddetin işleyiş biçimidir.

Bu düşünce biçimine Derrida öncesinde de eleştiriler yapılmıştır ancak bu eleştiriler ya yetersiz kalmış ya da “içerden” bir saldırı mahiyeti taşıdığı için çözüm getirmek yerine sorunu daha da köklü hale getirmiştir. Varlık nedir? Varlığı bilme isteği ve bir düzen arayışı nedeniyle oluşa tabi olmayan bir varlık belirleme ihtiyacı Batı metafiziğindeki şiddetin temel sebeplerindendir. Herakleitos Batılı düşünce biçimine karşı çıkan ilk filozoflardandır. ‘Herakleitos’a göre logos, oluş ve bozuluşun arkasındaki yasadır.’¹, Herakleitos varlık yerine oluş kavramını ortaya atarak Batı metafiziğine ilk eleştiri yapanlardanır. “Aristoteles felsefesinde ise logos, varlık olmak bakımından varlık”ın bilinmesi yönünde ele alınmıştır.² Aristoteles’in logos kavramı sabitlik, kesinlik, zorunluluk ve nesnellik içermektedir. Bu şekliyle Batı felsefesi, kavramsal olanı varlıksal olana tercih etmiştir. Tüm geleneksel felsefeyi de bu seçim belirlemiştir. Bu bağlamda geleneksel felsefeye baktığımızda; Antik Yunan felsefesinde “varlık nedir?” sorusu sorulmuş ve bu soruya logos merkezli bir cevap arayışına girilmiştir. Bununla birlikte varlığa ad koymaya çalışılmıştır. Felsefe tarihine baktığımızda her dönemin varlığı, hakikati o dönemki otoriteye göre değişmiştir. Dolayısıyla da varlık nedir sorusuna farklı farklı birçok cevap verilmiştir. “Varlık varolan demek değildir. Varolan aslında olmayan varlığı düşündürmektedir”³ Logos anlayışı

¹ Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, (İstanbul: Kabalcı Yayınları: 2005), 29, 33, 131.

² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Divan Kitap, 2017), IV. Kitap.

³ Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, (İstanbul: Sentez Yayınları, 2008), 32.

çerçevesinde oluşan Batı metafiziği kendisini sağlamlaştırarak ve uzun bir geleneğin ürünü olarak varlığını devam ettirmiştir. Derrida öncesinde de Batı metafiziği eleştirileri yapılmıştır. Ancak Derrida'ya göre tam anlamıyla Batı metafiziğinden kopuş mümkün olmamıştır. Yine de köklü eleştiriler yaparak Batı metafiziğinde kırılma noktası teşkil eden ve böylelikle tezimin asıl mihenk taşı oluşturarak Derrida felsefesine ön hazırlık mahiyetinde Nietzsche ve Heidegger'e çalışmamda yer verdim. Nietzsche'nin "çekiçle felsefe yapma" ile Heidegger'in de "destrüksiyon" kavramı Derrida için ilham olmuştur.

1950 ve sonrasının filozofu olan Derrida yenilikçi ortamda felsefe yapma imkânı bulmuş önde gelen filozoflardan biridir. Derrida felsefe tarihinden kendi dönemine kadar yapılan Batı metafiziği eleştirilerinden etkilenip onlardan kalan mirası da alarak felsefe yapmaktadır. Batı düşüncesinin özündeki metafiziğe başkaldırarak çağdaş felsefeyi derinden etkileyecek tespitlerde bulunan Derrida, Batı metafiziği eleştirisi yaparken görünmeyen, üzeri kapatılan şiddeti açığa çıkararak toplumsal işleyişlere farklı bakış açıları kazandırmıştır. Bu şiddetin temeli sabit, evrensel anlam arayışlarıdır. Derrida Batı metafiziğindeki bireysel şiddetin farkında olup, insanın en başta kendisine sonra da birbirine uyguladığı şiddeti görmüştür ve Batı felsefesini bu bakış açısıyla tekrar değerlendirmeye tabi tutmuştur.

İşte bu çalışmanın amacı da Derrida öncesi Batı metafiziği eleştirilerinden yola çıkarak Derrida minvalinde Batı metafiziğinin her hakikat, kesinlik, anlam arayışının şiddete bulaştığını göstermeye çalışmaktır. Bu noktada belirtmek gerekmektedir ki Derrida da Batı metafiziğini reddetmez. Batı metafizik düşünce yapısının şiddet doğurduğunu göstermeye ve bu şiddeti ifşa etmeye çalışmaktadır. Bundan dolayı da çalışmamı üç bölümde ele aldım. Teze giriş mahiyetinde birinci bölüm; "Batı Metafiziği Kavramı ve Derrida'dan Önceki Batı Metafiziği Eleştirisi Geleneği"ne ayrılmıştır. Derrida kendinden önceki felsefenin kurgusal olduğunu açığa çıkararak, Batı metafiziğinin bir hakikat iddiasında bulunabilecek yeterlilikte olmadığını göstermiştir. Derrida'dan önceki dönemde de Batı metafiziği eleştirileri yapılmıştır. Fakat çalışmamın daha anlaşılır olacağını düşünerek bu eleştirilerden Nietzsche ve Heidegger'in geleneksel felsefedeki eleştirilerine yer verdim. Bu iki filozof Batı metafiziğine sert eleştiriler yapmıştır. Fakat Derrida'ya göre Batı metafiziğini eleştiren kendinden önceki tüm filozoflar olduğu gibi Nietzsche ve Heidegger de Batı metafiziğinden kopamamıştır. Bu durum, Batı metafiziğinin ne denli içselleştirildiğinin

ve dışına çıkılamaz bir hale dönüştürüldüğünü göstermektedir. Çünkü ne kadar eleştirilse de Batı metafiziği 3000 yıllık bir geleneğin birikimidir. Batı metafiziği Batılı düşünme biçiminin hâkim olduğu tüm düşünceleri kapsamaktadır. Batı metafiziği eleştirileri öznenin geleneksel felsefedeki konumu üzerinedir. Batı metafiziği eleştirilerinin amacı ise öznenin mevcut belirlenimlerden kurtarılmasıdır. Bu düşünce sisteminin en önemli problemlerinden biri de ‘anlam’ konusudur. Batı metafiziğindeki ‘anlam’ arayışı, öz arayışına dönüşmekte ve farklar/farklılıklar/oluş göz ardı edilmektedir.

İkinci bölüm; “Genel Olarak Derrida Felsefesi: Temel Kavram ve İlkeler” kısmını oluşturmaktadır. Bu bölümde Derrida, Batı felsefesinin kullandığı bazı kavramlarla oynayarak yeni kavramlar üretmiştir. Derrida felsefesini anlamak için Batı felsefesinin kopardığı, değiştirdiği kavramların izini takip etmek gerekmektedir. Çünkü Jacques Derrida’nın düşünceleri, hem geleneksel felsefedeki sorunlara farklı bir bakış açısı sunmakta hem de aydınlanma sonrasındaki eleştirel tavrıyla dikkat çekmektedir. Derrida, felsefesinde/felsefesiyle sınırsız anlam zincirini göstermeye çalışmaktadır. Ona göre bizler sadece bu anlam zincirlerinin izini sürebiliriz. Çünkü sabit anlama ulaşmak imkânsızdır. Derrida felsefesini ve onun yöntemini anlamak adına ikinci bölüm çalışmamın ana temasını oluşturmaktadır.

Derrida’nın Batı metafiziğine getirilen eleştirilerde, kendisinin kullandığı ve bizim de tezde açıklamaya çalıştığımız anahtar terimler şunlardır: Yapısöküm, Mevcudiyet metafiziği, Differance, iz/lek, ek, delik/gedik, saç(ıl)ma ya da tohum-saçma, izdivaç, gramme, sınırbozum, işaret-kenar, arke-yazı, oyun.

“Derrida’nın Batı Metafiziği Eleştirisi Olarak Yapısökümsel Metin Okuma Stratejisi” başlıklı üçüncü ve son bölümde, ikinci bölümde ele aldığım Derrida felsefesini anlama ve Batı metafiziğindeki şiddet unsurlarından iki farklı örneği sundum. Bunlardan ilki Derrida’nın, Platon tarafından geliştirilen ve Batı metafiziğinin ontolojik şiddet içermesinde en büyük payı olan söz-yazı karşıtlığının ele alındığı meşhur diyalogunu incelediği ‘*Platonun Eczanesi*’ adlı eserdir. Derrida burada özellikle “pharmakon” kelimesi üzerinden sarsıcı bir eleştiri yapar. Diğer de etik düzlemde ele alınabilen ve çağımızın da en büyük sorunu haline gelen “konuk” meselesini ele aldığı

“*Konuksever-mez-lik*” adlı makalesidir. Tüm bunlardan sonra sonuç bölümünde hem Derrida’nın vardığı sonuçları ele aldım hem de kendi görüşümü paylaştım.



BİRİNCİ BÖLÜM

JACQUES DERRIDA ÖNCESİ BATI METAFİZİĞİ ELEŞTİRİLERİ

1.1. Batı Metafiziği Nedir?

Bu bölümün amacı geleneksel felsefenin kurucu figürler tarafından niçin ve nasıl konumlandırıldığını açıklayarak Derrida eleştirisine zemin hazırlamaktır. Batı metafizik tarihinin kökeni oldukça geçmişe dayanmaktadır. Platondan öncesini de kapsayan bu geçmiş Batı metafiziğini oluşturan düşünce biçimidir. Bu açıdan Batı metafiziği, geleneksel felsefe olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Batı metafiziğinin en temel karakteristik özelliği öz belirleme çabasıdır. Özcülük fikri Batı metafiziğinin düalistik mantık ya da dikotomik yapı kazanmasını sağlamıştır. Bu sistematüğün oluşmasında görünürlere ilişkin kuşku; aynı bağlamda da gerçeklik açısından bir güvence isteği bulunmaktadır. Bu durum ilk olarak, içinde yaşanan fizik nesnelere ve onu algılama imkânlarını sunan duyu verilerine karşı bir olumsuzlamaya dönünce, görünüşün ardında bir gerçeklik arayışı başlamıştır. Fizik nesneleri birer görünüm olarak duyu organları yoluyla deney/im neticesinde elde edilmektedir. Fakat geleneksel felsefede bu nesnelerin devinim içinde oluşu ve nesneleri algılayan duyu organlarının güvenilmez olduğu algısı hakimdir. Bu yüzden görünümün dışında bir gerçeklik, bu gerçekliğe ulaşma konusunda da duyu organları dışında başka bir yol aranmıştır. Bu da akıldır. Sonraları ise Kıta Avrupası dışında ontolojik olarak realizm, epistemolojik olarak da amprisizm adıyla geleneksel felsefeye karşıt bir felsefi anlayış ortaya çıktığı düşünülse de sonuçta Batı metafiziğinden kurtulamamış, eleştirdiği çizgiyle aynı kulvarda kalmıştır.

Varlığın hakikatının ne olduğuna ilişkin (ontoloji), görünüş ve gerçeklik arasında başlayan bu ilk ayrım, bunu anlama çabası (epistemoloji) olarak duyu organları ile akıl arasında bir ayrımı da beraberinde getirmiştir. Görünüşe güvenilmemesinin

nedeni onların hareket ve devinim içinde olmasıyken, gerçeklik bulma isteği ve arayışına sebep olan da bir sabitlik bulma ihtiyacıdır. Sabitlik, gerçekliği değişime kapatarak ona mutlaklık kazandırmaktadır. Ayırıştırıcılar sonucu oluşan düalistik yapılar; varlık-oluş, gerçeklik-görünüş, akıl-duyu verileri, episteme-doksa, form-madde, sabite-hareket, değer-olgu, özne-nesne gibi bir düzine dikotomileri beraberinde getirmiştir. Bütün bunlarla aranan ve elde edileceği takdirde kişiyi ve bilgiyi güvence altına alacağı sanılan zaman ve mekândan tamamen soyutlanarak tarih, şahıs ve zaman dışı bir biçimde ezeli ebedi, değişmez, evrensel, mutlak bir hakikat istencidir.

Batı metafiziği değişmeyen bir hakikat varsaymaktadır ve belirlediği bu hakikati varlık üzerinden anlamaya çalışmaktadır. Batı metafiziği hakikat belirleme arzusu nedeniyle oluşu göz ardı etmektedir. Oluş, devinimi ve bu devinime bağlı olarak da değişimi sağlamaktadır. Batı metafiziği oluşu değil varlığı esas alarak, bununla devinimi değil sabiteyi, değişimi değil aynılığı, göreceliği değil evrenselliği kabul etmiş olmaktadır.

Batı metafiziğinde özdeşlik ve mutlaklık ilkesi hâkimdir. “Özdeşlik”, diğerleri “çelişmezlik” ve “üçüncü halin imkânsızlığı” olan mantığın üç temel ilkesinden biridir. Bu ilkelere göre hakikatin temelinde değiştirilemez bir sabitlik vardır. Burada temel özellik aslında özdeşlik ilkesidir. Diğerleri bunun açılımı ya da sağlamasıdır denilebilir. Özdeşlik ilkesi beraberinde dikotomiye doğurmaktadır. Bir şeyin kendinden başkası olamayacağı düşüncesi, aslen birlikte anıldığı diğer yüzünü, kendisinden ayırıştırarak iki ayrı töz oluşturmaktadır. Bu yaklaşım ayırıştırmayı da beraberinde getirmektedir. Bu tarz bir ayırıştırma, ayrışma sonucu olan iki ögenin birbiriyle çatışmasına, çatışanlardan da birinin diğerinin lehine kurban edilmesi sonucunu doğurmaktadır.

Özdeşlik ve özdeşlikten doğan dikotomi sonucunda merkeze alınan kavram Batı metafiziğinde mutlak hakikat olarak kabul edilmektedir. Diğer kavram ise ikincil olarak değersiz kabul edilmektedir. Birincil ve tek olarak kabul edilen mutlaklık da, ikincil olan diğer kavramı ezmekte, sürekli ötelemektedir. 20.yüzyıla kadar benimsenen bu düşünce yapısına göre zihin yapımız bu ilkedan hareketle varlığı anlamaya çalışmaktadır. Bizim kavrayışımız farkında olmasak da bu ilkeler üzerinden gerçekleşmektedir. Dolayısıyla varlık ve bilgi, böylesi bir sistemde, birinin lehine taraf tutmak ve diğerini ötelemek adına, dikotomik bir biçimde ikiye ayrılmaktadır. Batı

metafiziğini belirleyen mevcudiyet anlayışı ve bunun üzerinden belirginleşen bu düalist yapı, tüm Batı felsefesini ve dolayısıyla ahlaktan siyasete kadar tüm toplumsal yapıyı belirleyen ana unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Batılı düşünme biçiminde bir merkez etrafında şekillenen yapı oluşturmak, düşünme eylemine, teoriye karşılık gelmektedir. Buradaki merkez, düşüncemizi yönlendiren, belirleyen, onu kuran ve tüm sürecin ona göre işlemlerini sağlayan asıl yapıdır. Batı metafiziği eleştirilerinde de bu temel kabul edilmektedir. Derrida'nın Batı metafiziği eleştirisi açısından, geleneksel felsefenin temelini oluşturan Platon felsefesidir. Tezin üçüncü bölümünde Derrida'nın, Platon'un *Eczaanesi* adlı bölümde ele aldığımız gibi Batı metafiziğindeki söz yazı dikotomisinin temelini atan Platon'dur. Derrida'nın geleneksel felsefe eleştirileri de esasen bu temelde başlar.

Görünüşlerin arkasındaki gerçekliğin birliği ve ilkesine dair araştırmalar veya tartışmalar, Platon'un ideler ve fenomenler ayrımını beraberinde getirmiştir. Bu iki alan ayrımı, akledilebilir ve duyulabilir bilgi sistemlerinin ayrışmasına sebep olmuştur. Birbirlerini var kılan ve gittikçe çoğalan bu ayrımlar, aslen birer dikotomik yapılarıdır. Birbirlerinden tamamen kopan ve birini diğerine üstün tutan bu anlayış, Batı metafiziğinde sürekli görülen şiddetin de habercisi, hatta nedenidir denilebilir. Batı metafiziği ve rasyonalizmi, fizik nesneleri ve onu kavrama konusunda duyu verileri ile deneyi(mi) küçümsemiştir. Bu mutlak hakikat arayışından kaynaklanmaktadır. Geleneksel felsefe anlayışına göre fiziki dünya ve duyu verileri bize bu imkânı sağlayamamaktadır.

Geleneksel felsefenin temeli olarak kabul edilen Platon, teorik ve pratik bilgi şeklinde ayrım yapmıştır. Teori sınıfındaki bilgiler, kesin ve zorunlu bir mutlak hakikat iddiasındaki bilgilerden oluşmaktadır. Fiziki dünya ve onu algılayan duyu organları devrim ve değişim içinde olduğu için teorik bilginin kesin, evrensel, mutlak olarak başka bir yerde olduğu kabulü oluşmuştur. Platon bu yüzden, apriori adı verilen önsel bilgilerin akıl sahibi herkeste varolduğu düşüncesiyle apriori bilgilerin doğuştan olduğunu kabul etmiştir. “*Phaidon* diyalogu, Platon'un bu teorisini anlamak için oldukça önemlidir.”⁴ Platon'a göre dış dünyadan elde edilen, adına *doxa* denilen tecrübi bilgilerin yanlış olma ihtimali vardır. Akıl sahibi her insan için doğuştan gelen episteme

⁴ Platon, *Phaidon*, çev. Ahmet Cevizci, (İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1995), 100a.

ile tüm dış dünyayı ve ona ait bilinirliği test etme, böylelikle de hakikati her daim ortaya dökebilme imkânı söz konusudur. Batılı düşünce sisteminde bu imkânın ancak diyalogla, söz vesilesiyle ortaya çıkarılabileceği görüşü benimsenmiştir. Geleneksel felsefe eleştirilerinin temelinde bu mutlak hakikat algısı ile bu hakikat kabulünün söz/ses merkezli olarak konuşma yoluyla ortaya çıkarılması metodu içkindir. Bu durum o kadar belirgin ve etkindir ki, Batı metafiziği eleştirisi yapan filozoflarda bile görülmektedir. Bu yüzden tezimde Derrida felsefesine geçmeden ona hazırlık mahiyetinde Nietzsche ve Heidegger'in Batı metafiziği eleştirilerine de yer verildi.

Platon felsefesiyle başlayan Batı metafizik geleneği farklı filozoflarca da eleştirilmiştir. Platon'un episteme temelli felsefe yapma çabası aslında felsefeyi sağlam bir düzleme oturtarak kaostan kozmoza doğru bir çaba sonucudur. Fakat bu durum kaostan kozmosa bir geçişin önemli bir anahtarı olarak ortaya konulsa da, zamanla görülecektir ki bu aslında başka bir kaosun habercisidir.

Batı felsefi düşünce Platon'dan başlayarak oluşan varlık ve bilgi ayrımında, “varlık nedir?” sorusuna cevap için bilginin öne çıkışı ve insanda doğuştan gelen bu evrensel bilginin varlığı tanımlamada başrol oynaması, zamanla gerçeklik ve görünüş, soyut ve somut, ruh ve beden, sabit ve değişken ayrımlarını beraberinde getirmiştir. ‘Platon’un *Kratylos* diyalogunda geçen töz arayışı ile ilgili soruların kaynağı da bundandır.’⁵ Tüm bunlar, varlığın ne olduğunun episteme yoluyla ortaya konabileceği düşüncesinden hareketle belirlenmiştir. Varlık üzerine geliştirilen bu bakış açısı esasen mutlak hakikat iddiası, soyut, tümel ve sabit özelliklerdeki söze karşılık gelmektedir. Tüm bunlar Batı metafiziğinin kökenini oluşturmaktadır. Geleneksel felsefede ilimlerin tasnif edilme ve böylelikle de öncelik-sonralık olduğu gibi önem açısını da belirleyen faktör, var olanlara değil de bizzat varlığın kendisine yapılan vurgudur. Bu durum, var olanın varlıktan ayrı bir biçimde değerlendirilmesini sağlamaktadır. Bunun kökeninde ise değişken olan fizik nesnelerin dışında sabit bir varlık biçiminin kabulü yatmaktadır. Bu da kesin ve zorunlu olduğu kadar herkes için geçerli yani evrensel bir bilginin gerekliliği düşüncesini hissettirmektedir.

Antik Yunan felsefesi ve onunla başlayan Batı metafiziği *varlık nedir?* sorusuna *logos* merkezli bir cevap vermiştir. Bu durum varlığa ad koyma çabasıdır. Bu da

⁵ Platon, “Kratylos”, *Diyaloglar I*, çev. Teoman Aktüel, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992), 439c.

hakikati açığa çıkartmak maksadı ile yapılmıştır. Batı metafiziği mutlak hakikati belirlemek adına varlığı var olanlardan ayrı bir kategoride ele almayı öngörmüştür; tüm nedenlerin üstünde sabit olan, hareket etmeyen hareket ettirici olarak oluşa ve bozuluşa tabi olmayan bir güç tarafından belirlenmelidir. Mutlak varlık ve mutlak hakikat düşüncesi ile anlatılmak istenen budur.

Geleneksel felsefe tarihi boyunca metafiziğin ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği konusundaki tartışmalar bu kurgusal yapısından dolayı çoğalmış ve farklılaşmıştır. “Bir tarafta geleneksel metafiziği felsefenin gözbebeği ve kraliçesi olarak adlandıranlar bulunurken, diğer tarafta da ateşe atıp yakılması gerektiğini düşünenler olmuştur.”⁶ Geleneksel metafizikte konulara yaklaşım açısından geliştirilen farklı bakışaçıları, hatta daha öncelikli olan gereklilik ve imkân tartışması, felsefe tarihi içinde farklı dönem ve kişilerce gerçekleşmiştir. Ancak sonraki süreçte her ne kadar modern felsefeye geçiş dönemi gibi algılansa da sadece soruların yönü değişmiştir.

Batı metafiziğinin düalist yapısı ile mutlak hakikat iddiası, Batı metafiziğinin oluşmasında da ona olan saldırılarda da başat rolü oynamıştır. “Zira meselelerin bu şekilde formüle edilmesinde ve iyi ile kötü, olması gereken ile olan, ideal ile reel gibi metafizik ayrımlara gidildiğinde, bunların ilk kısmını kabul edip diğerini reddetme biçimi, salt betimsel olmayan, normatif bir yanıt üretme yönelimi gerçekleşmiş olur.”⁷ Düalist yapının sağladığı kesinlik, zorunluluk ve evrensellik iddiaları, Batı metafiziğinin tıkanması ve eleştirilerin odak noktası haline gelmesinde önemli rol oynamaktadır. “Eleştiriler birbirlerinden tamamen farklı paradigmlar içerse de tamamen birbirlerini dışlıyor anlamına da gelmemektedir.”⁸ Özellikle son yüzyıldan itibaren metafiziğe yapılan itirazlar ve karşı çıkışlar, post modern dönemin de etkisiyle, sistematik olarak farklı ve köklü bir biçimde yapılmaya başlanmıştır.

Batı metafiziği eleştirileri felsefe tarihinde var olan paradigmayı ortadan kaldırmak üzere önemli ilerlemeler sağlamıştır. Bu bağlamda Nietzsche ve Heidegger’in metafizik eleştirileri önemli bir yer tutmaktadır. Tezimde Derrida öncesi eleştirilerde sadece Nietzsche ve Heidegger’in Batı metafizik eleştirilerini ele almamın

⁶ Ayşe Gül Çıvgın, “Metafizik”, *Metafizik: Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi*, ed. A. Kadir Çüçen, (Bursa: Sentez Yayınları, 2018), 19-20.

⁷ Özgür Aktok, “Metafiziğe İhtiyacımız Var mı?”, *Metafizik: Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi* ed. A. Kadir Çüçen, , 59.

⁸ Aktok, “Metafiziğe İhtiyacımız Var mı?”, 57-60.

sebebi iki filozofda Derrida da önemli izler bırakmıştır. Her iki filozof da geleneksel felsefenin oluşu göz ardı ederek varlığın temelinde değişmeyen mutlak hakikat kabulünü eleştirmektedir. Nietzsche metafizik geleneğindeki sorunları değer kavramı üzerinden ele alırken, Heidegger varlık üzerinden ele almaktadır. Derrida Batı metafiziği eleştirileri konusunda Nietzsche ve Heideggerden oldukça etkilenmiştir. Nietzsche'nin '*soykütüğü kavramı ve çekiçle felsefe yapma*' terimi bu noktada önem arz ederken Heidegger'in '*destruction*' kavramı Derrida'yı etkileyen kavramlar arasındadır. Derrida'nın Batı metafiziği eleştirisindeki tavrı da Nietzsche ve Heidegger'den hareketle oldukça tutarlı ve birbirini destekler niteliktedir. Bu durum tezin bölümlerinin kesin çizgilerle birbirinden ayrıştırılmasını zorlaştırmaktadır. Bu anlamda, Batı metafiziğin kurulmasında Platon felsefesi önemli rol oynarken; Batı metafiziği eleştirisinde de Nietzsche, Heidegger ve Derrida önemlidir. Derrida'nın felsefesine geçmeden önce Batı metafiziği tarihinde önemli kırılma noktalarını oluşturan Nietzsche'ye ardından da Heidegger'e değinmek gerekecektir.

1.2. Nietzsche ve Batı Metafiziği Eleştirisi

Nietzsche, felsefe tarihinin en önemli filozoflarından biridir. Nietzsche kendi dönemine kadar gelen geleneksel felsefeyi sert bir şekilde eleştirerek hem kendi döneminde dikkatleri üzerine çekmiş hem de kendinden sonraki filozoflara da ilham kaynağı olmuştur. Nietzsche Batı metafiziğini din - tanrı, bilgi - bilim, inanç - ahlak gibi birçok açıdan eleştirmiştir. Bu yönüyle Nietzsche geleneksel felsefede bir kırılma noktasıdır diyebiliriz.

Varlık kavramının mutlak bir belirlenime kavuşturulma çabası soyutlama kavramının ortaya çıkmasıyla Sokrates öncesi filozofların iki gruba bölünmesine yol açmıştır. "Anaksimandros'a ait olan 'var olma hakkı olan bir şey nasıl yok olabilir?' sorusu ile geliştirilen birlik-çokluk problemi, ahlaki boyutta metafiziksel bir sorgulamaya dönüşmüştür."⁹ Nietzsche'ye göre bu ve benzer sorgulamalar varlık üzerinden değil, varlığın nitelikleri üzerinden olmuştur. Dolayısıyla "varlık vardır, yokluk yoktur" gibi mantıksal çıkarımlara ya da "varlık olma bakımından varlık" anlayışlarına uygun bir hakikat bulmak mümkün değildir. Bu sorunu Nietzsche, varlık yerine oluş fikrini benimseyerek çözmüştür: "Oluşun üstünlüğüne, tüm kavramların,

⁹ Friedrich Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe/Bir Polemik*, çev. Turan Erdem, (İstanbul: Arya Yayıncılık, 2010), 79.

tiplerin ve türlerin geçiciliğine, insanla hayvan arasında başlıca farkların yokluğuna ilişkin öğretiler-benim doğru ama ölümcül bulduğum öğretiler.”¹⁰ Zira oluşun herhangi bir ereği bulunmamaktadır. Oluş masumdur fakat metafizik oluştaki bu masumiyeti bozmuştur. Bu oluş neden-sonuç ilişkisine göre değil güçlerin birbirlerine katılarak mücadele etmesiyle oluşmaktadır. Mekanik ve statik bir mantıktan yola çıkarak hareketi reddetmek bu anlamda mümkün değildir; fakat söz konusu devinim belli bir oluşuma gelip durağanlaşan bir süreç de değildir. Zaten devinim değişimi beraberinde getirir. Bu ise sürekli bir farklılık demektir. Fark üzerine kurulu devinim düşüncesi Batı metafiziği eleştirilerinde önemli noktalardan biridir. Mekanik ve statik mantık üzerine kurulu geleneksel metafizik sistem, varlığı kavramsal hale getirerek ona birtakım özellikler yüklemekte, sabit değişmez bir yapı üzerinden mutlaklık ilkesini var etmektedir. Buradaki amaç, varlık algısını mükemmel hale getirmektir. Bu yüzden de onu oluş ve bozuluştan uzak tutmak gerekir. Bunun için de daha aşkın bir kavrayış geliştirilmiştir. Oysa Nietzsche’ye göre değişim, oluş kaçınılmazdır. Mutlak sabit varlığını devam ettiren bir şey yoktur. Her şey devinim halinde oluşa tabidir. Bu da Nietzsche’nin “bengi dönüş” diye tabir ettiği sürekliliktir. Asıl olan akış ve farklılaşmadır.

Nietzsche’ye göre oluşa karşı varlık, duyulara karşı aklın oluşmasında Apollon ve Dionysos karşıtlığı bulunmaktadır. Mitoslardan da esinlenerek geliştirilen bu karşıtlık hem varlık hem de bilgi açısından iki hâkim güç tezinin benimsenmesinden tezahür etmiştir. Bu karşıtlık oluşmadan önceki dönemde, Apolloncu ve Dionysoscü düşünce iç içeydi ve buna bağlı olarak da insanlardaki yaratıcı, üretici hakimdi; bu da trajik düşünme biçiminin göstergesiydi. “Apollon güzelliğin uyumun temsilcisiyken Dionysos tehlikeli, korkutucu şeyleri simgelemektedir. Bu iki figürün sanatla birleşiminden tragedyaya tezahür etmiştir.”¹¹ Buradan hareketle Antik Yunan, sonradan sanatın da ilham kaynağı olarak değerlendirilen Dionysos’u aşırılığın ve düzensizliğin adı olarak betimlerken; Apollon’u da gerçekliğin ve düzenin adı olarak nitelendirmiştir. Fakat Nietzsche açısından Dionysoscü yaklaşım yaşamın itici ve yaratıcı gücüdür. Bu yüzden de Antik Yunan döneminde sanatsal faaliyetler oldukça fazladır. Antik Yunan döneminde acı da yaşamın bir parçası olarak kabul edilmiştir. Apolloncu yaklaşım

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Tarihin Yaşam için Yararı ve Sakıncası*, çev. Mustafa Tüzel, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2006), 84.

¹¹ Friedrich Nietzsche, *Tregedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2005), 27-28.

kaostan kozmoza geçmeyi sağlayan yapay bir durumdur. Buna rağmen Antik Yunan döneminde bu birbirine zıt iki yaklaşım birlikte varlığını devam ettirmiştir. Fakat zamanla Dionysoscü yaklaşım yerini Anti-Dionysoscü yaklaşıma bırakmıştır. Apolloncu yaklaşım olarak da ifade edebileceğimiz bu yaklaşım insanların bakış açısını değiştirmiştir. Oysa yaşamın özünde olan şey acı, kaostur. İnsanlar bu acıdan kaçmak istemiştir. Batı metafiziği de bu minval üzerinden düşünce tarzlarını devam ettirmiştir.

Batı metafizik geleneği kendi çıkarları doğrultusunda bir hakikat belirlemekte; korkak, cesaretsiz, hayatın sorumluluklarını almaktan kaçınan kişiler de bu hakikat iddiasını benimseyip ona göre yaşamaktadır. Dolayısıyla her dönemde hakikati farklı kişi, farklı çıkar doğrultusunda belirlemiştir. İnsanlar ‘sürü insanı’ olarak başkasının belirlediği hakikat üzerinden yaşamlarını devam ettirdiğinden yaratıcı özellikleri de körelmiştir. Bunun sebebi Dionysoscü anlayışın göz ardı edilmesi ve ondan kaçmaya çabasıdır. Haliyle tüm geneleksen felsefe tarihi boyunca Dionysosçuluktaki yıkım yerine Apolloncu uyum öne çıkarılmış ve kabul görmüştür. Ama aslında Nietzsche açısından Apollon yapay bir gerçekliği betimler. Sokrates felsefesi tam da bu düzlemde tezahür etmiş, Batı metafiziği de bu minval üzerinden düşünce tarzlarını devam ettirmiştir. Öyle ki, Sokrates bu düzlemle sanının (doxa) karşıtı olarak epistemeyi, duyguların yerine de akli ön plana çıkarmıştır. Böylelikle mutlak hakikatin yeri, önemi ve yöntemi belirlenerek mutlak hakikatin sorgulanması kapatılmış, farklı anlayışların sorgulanması ve dışlanması ise hep açık tutulmuştur.

Batı düşünce sistemi akıl, bilim, din, tanrı, ahlak gibi değerler ekseninde süregelmiştir. Bir açıdan bilimsel değerler ön plana çıkarken diğer açıdan ahlaksal öğeler ön plana çıkmaktadır. Batı metafiziğinde davranışların belirlenimleri iyi ve kötü kavramları üzerinden yapılmaktadır. Bu da esasen bir “ahlakçılık” düşüncesini doğurur. Çünkü davranışlar belirlenmiş ahlak anlayışlarına göre şekillenmektedir. Fakat Nietzsche açısından iyinin ve kötünün ötesinde, dolayısıyla ahlakın ötesinde düşünmek gerekmektedir. Eğer bunu yapmazsak Batının kalıplarını devam ettirmiş oluruz. Nietzsche Batı düşüncesindeki belirlenimlerin ötesinde bir ahlak anlayışı geliştirmektedir. Nietzsche’ye göre ahlak öznel, bireysel bir noktaya getirilmelidir. Batı metafiziğindeki ahlak anlayışının kökenindeki tümel mantık anlayışını ve dolayısıyla da tümel ahlak anlayışını doğurmaktadır. Ahlaksal bir davranıştan söz etmek mümkün değildir. Davranışın ahlaksal yorumundan bahsetmek mümkündür.

Nietzsche, Batı metafiziğini eleştirirken, onun mutlaklık isteği vurgusunu öne çıkarır; ancak bunların belki de en temel sebebi, ona göre Batı felsefesinin/düşüncesinin sistem arzusu ve arayışından kaynaklanmaktadır. “Nietzsche açısından Batı metafiziğindeki sisteme olan düşkünlük, aslında dürüstlük yoksunluğundan kaynaklanmaktadır.”¹² İnsanlar kendi isteklerine göre yaşamaktan korkmaktadır. Bu yüzden başkalarının belirlediği hakikati benimseyip o doğrultuda hareket ederler. Bu sistem Batı metafizik geleneği boyunca da süregelmıştır.

Nietzsche için sorun değerlerin olanaklı olup olmadığı değil onları belirleyen mutlak anlamlardır. Hakikatin mutlaklaştırılması, tüm yanlışlardan arındırılması, onu yaşamdan var olanlardan daha üstün bir şey olarak görülmesini sağlar. Nietzsche Batı düşünce geleneğinin temel kavramlarının kökenini ve izini sürme adına özel bir yöntem geliştirerek eleştirilerini ortaya koymaktadır. Nietzsche’nin felsefi yöntemini “arkeoloji” ve “jeneoloji” kavramlarını kullanarak açıklamaya çalışırsak; arkeolojiyi kullanarak oluşmuş yapının kökenine inmekte jeolojiyi kullanarak ise oluşmuş yapının tarihsel gelişim sürecini inceleme olanağı sağlamaktadır. Soy kütüğü kavramı Nietzsche’nin Batı metafiziği eleştirilerinde kullandığı kendine özgü kavramıdır. Batı metafiziğindeki belirlenen mutlaklık varsayımının kökenine giderek özünde bu mutlaklığın olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Bu bağlamda Nietzsche bir değerler soy kütüğü oluşturup durumu gözler önüne sermeye çalışmıştır. “Bu soykütüğün gösterdiğine göre bu değerler zaman içinde kendi doğallıklarından uzaklaşmış ve çarpık bir hal almıştır.”¹³ Böylelikle de bir kriz doğmuştur ki, aslında bu kriz doğal bir sonuçtur. Nietzsche için de bu kriz, geleneksel felsefenin bir sonucudur. Bu yüzden de tüm felsefesini “çöküş”, hatta “çürüme” anlamlarına gelen ve kendi felsefesinde anahtar bir terim olan “dekadans” ile adlandırdığı kriz ekseninde temellendirmiştir. Çünkü Nietzsche açısından bu kriz, “varolan dünyanın ve hakikatin hükümsüz görülerek mahkum edildiği, yerine ise bu dünyanın ve insanın dışında mutlak bir hakikat içerir.”¹⁴ Bu dekadans biçimi o denli güçlü ve arzulu bir biçime dönüştürülür ki, insanlar ve toplum daimi bir istenç içine girer ve bunun peşinden gider. Oysaki bu isteme biçimi kendisini sürü olmaktan asla kurtaramaz. Bunun altında yatan neden insanın tek başına

¹² Friedrich Nietzsche, *Putların Batışı ya da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır?*, çev. Mustafa Tüzel, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2005), 44.

¹³ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli, (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 213.

¹⁴ Allan Meggil, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan, (Ankara: Ayraç Kitap, 2008), 67.

kaldığında ve tekil olarak bir hakikat sunduğunda, önerilen biçimin saldırganlık boyutu içereceği ve asla ona güvenilmeyeceği endişesi; buna karşılık herkesi aşan ve bağlayan mutlak hakikat karşısında bir toplum içinde var olarak kendini sağlıklı bir biçimde idame ettireceği inancıdır. Toplumsal barış, güven ve huzur ihtiyacı ancak bu tarzda karşılanır olarak kabul görmüştür. “Hakikat ya da doğru olan ise işte bu barış antlaşması gereğince tarafların üzerinde uzlaştığı şeydir. Kültür, o halkın yaşama ne ile tutunduğunun, yaşamaya devam etmek için ne aracılığıyla bir istenç geliştirdiğinin bir ifadesi şeklinde tanımlanmıştır.”¹⁵ Kavramsal anlamda ve alanda arkeoloji ve jeneoloji yöntemini de kullanarak çekiçe felsefe yapma isteği de bundandır. Onun amacı, tüm bu idealleri ters yüz etmektir.

Nietzsche, kendi felsefesini yaparken “çekiç” metaforunu ve “çekiçe felsefe yapmak” söylemini kullanmasının asıl nedeni kırarak, dökerek, oluşmuş yapının temeline inerek felsefe yapmasından dolayıdır. Dolayısıyla Nietzsche kendi dönemine kadar yapılan felsefeyi kırarak, dökerek felsefe yapar. Bu ve benzeri sebeplerden ötürü “nihilist” bir filozof olarak anılmaktadır. Oysa Nietzsche nihilizmi aşan bir felsefe geliştirmiştir; dahası nihilizmi eleştirmiş, Flaubert gibi düşünürleri de oturarak felsefe yapması hasebiyle iğnelemiştir. Çünkü Nietzsche’nin tavrı, yürümeye dayalı bir felsefedir ki, bu sürekli teyakkuzda olmanın da nedeni ve gerekçesidir. Bu yönüyle de Batı metafizik geleneği boyunca belirlenmiş olan tüm otoriteleri yıkan, tüm hakikat iddialarını reddeden bir tavır sergilemektedir. Nietzsche’nin bu katı tavrı ‘Tanrı öldü’ ifadesiyle daha da keskinleşmiştir. Yok olan sadece Tanrı değil belirlenen tüm otoritelerdir. Tüm otoriteleri aşmak gerekmektedir.

Nihilizm bizi hiçbir şeyin bize hiçbir tutanak olmadığı ve her şeyin anlamını kaybettiği dünyada yaşamamızla ilgili uğruna savaşılabilecek hiçbir şeyin olmadığı, her şeyin değersiz olduğu aynı zamanda da temel olmadığı için her şeyin bir noktada geçerli olabileceği fikrine götürür. Nihilizmin gerçekten ne olduğu konusunda net bir ifade kullanmak zor olsa da, nihilizm yeniden ve yeniden düşünülmesi gereken olarak karşımıza çıkmaktadır. Nietzsche aslında bu kavramın Batı Uygarlığının özünde olduğunu ve dekadansın da asıl sebebinin olduğunu ifade etmektedir. Nietzsche hiç ve hiçlik kavramını her şeyin boş olduğu anlamında kullanılmamaktadır. Hiçlik, “neden?”

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *David Strauss, İtirafçı ve Yazar*, Çev. Mustafa Tüzel, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2006), 11.

sorusunun anlamsız olduğu psikolojik durumdur. Bu da Batı metafiziğindeki geleneksel din ve ahlak anlayışının sonucudur. Batı metafiziğinin belirlemiş olduğu değerlerin içi boşaldığında insanın elinde tutunacak bir şey kalmamaktadır. “Metafizik eleştirisi 18.yüzyılda hâkim epistemolojik şüphe doğrultusunda gelişirken, 19.yüzyılda Nietzsche eleştiriyi değer perspektifine taşıyarak yönünü değiştirmiştir.”¹⁶ Dolayısıyla Nietzsche, Batı metafiziğini sonuçta nihilist bir sistem açığa çıkardığı için eleştirmektedir.

Nietzsche geleneksel felsefeyi, Platon’u ve Skolastik düşünceyi de içeren, aynı zamanda aşan bir problem olarak ele almaktadır. Nietzsche Batı metafiziğini eleştirirken, töz kavramından hareket etmez. Nietzsche sadece Batı metafiziğini değil, Tanrı kavramı dahil kurgusal olan her şeyi eleştirmektedir. Bunu yaparken elbette klasik metafizik anlayışından izler bulunmaktadır ve Nietzsche de tüm bunların farkındadır. Ancak onun için asıl sorun, bu kurgusal yapıların, insanı gerçekliğin dışına itmesi ve tamamen gerçeklik dışı bir hakikat üzerinden temellendirilmesidir. Geleneksel felsefi alan ve onun kavramları dolayısıyla oluşan kurgusal dünya, mutlak hakikat adına hem gerçekliğin değerini düşürecek biçimde onu basitleştirmiş hem de kendisini sahte bir biçimde hakikat olarak sunmuştur. Bu algı yaşamın temel yapısına ve gidişatına tamamen aykırıdır. Ancak bu algı o kadar iyi işlenmiştir ki, sahtelik gerçekliğin yerini alarak algı ve kavrayışları baltalamakta, insanlığı ve değerleri aşağı doğru çekmektedir. Aynı minvalde geleneksel felsefe için “Çöl büyümekte, vay haline çöle gebe kalanın”¹⁷ ifadesi kullanılmıştır. Nietzsche Batı metafiziğindeki değerlerin içini boşaltarak yeni bir düşünce tarzı geliştirmeye çalışmaktadır.

Tüm Batı metafizik tarihi bir değer belirleme çabasına girmiştir. Bu anlayış töz düşüncesini de tetiklemiştir. Töz, “varolmak için kendinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan bir şey” olarak tüm fizik gerçeklikten ve varolanlardan ayrı tutulmuştur. Bu ayrılık ise tözün daha kesin, güvenilir olduğu gerekçesiyle diğer tüm varolanlardan ayrı tutulmasına sebep olmuştur. Bu durum aslında Batı metafiziğini de oluşturan ötede bir yerde varolan kendisinden bir şekilde pay aldığı mutlak hakikat iddiasıdır. Bunu yaparken de “güç istenci” ve “bengi dönüş” kavramlarını kullanır. Felsefi olarak hakikat istenci denilen şey, filozofların “güç istenci”nden başka bir şey değildir.

¹⁶ Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2010), 1.

¹⁷ Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*, çev. Rıdvan Şentürk, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013), 18-19.

Nietzsche'nin Batı metafiziğine yönelik eleştirilerine rağmen onun “güç istenci” tanımlaması, kendisini eleştirdiği Batı metafizik geleneğinin içinde kalmasını sağlamıştır. Nietzsche'nin aforizma yazıları aslında hem sistem eleştirisi hem de bu düşünceyi belirleyen mantıksal dizgeye bir yönüyle itiraz bir yönüyle de cevap niteliği taşıyan bilinçli bir tercihtir. Nietzsche'nin aforizma yazıları onu anlamakta oldukça önemlidir. Çünkü aforizmalar tıpkı hayatın kendisinde olduğu gibi kesinliği çağrıştırmayan, belirgin bir başlangıç ve son olmayan, zorunluluk ve nedensellik yasasının dışında kalan bir ifade tarzıdır.

Nietzsche'nin amacı ahlaki zeminde yapılan geleneksel metafizik anlayışın karşısına ‘güç istenci’ kavramını koyarak oluşun değerini yeniden kazanmasını sağlamaktır. Bu istenç yaşamın itici, devinimi sağlayan gücüdür. Güç istencinde amaç kişinin kendisini koruması değil, daha fazlası olmak için çabalamasıdır. Metafizik tarihi boyunca hakikat olarak belirlenen kavramlar sadece hakikatin yorumlarıdır. Haz ve acı birbirinin zıttı olarak yaşamın itici gücü olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla ahlaksal bir belirlenime işaret etmiştir. Nietzsche açısından haz, “gücü elde etmenin bir semptomuyken; acı, sinir sisteminin bir hastalığıdır. Bu açıdan bakıldığında da haz ve acı birbirinin zıttı değil, birbirinden farklı şeyler olarak karşımıza çıkar.”¹⁸ Nietzsche açısından hakikat insanların dayanması güç olan acılara dayanması için anlaması kolay bir algı çerçevesinde kullandıkları kavramlardır. “Platon’dan sonra erdem ve hakikat felsefenin belirleyici öğelerini oluşturmuş ve hakikat belirlenimlerinde ahlaki yargılar hep belirleyici rol oynamıştır.”¹⁹ Bu metafizik dünya görüşü Hristiyanlığın da temelini oluşturmuştur. Nietzsche'nin eleştirileri anti-dionysoscu tüm eğilimlerdir. Tüm geleneksel felsefede anti-dionysoscu bir eğilim üzerine kurulduğu için Nietzsche tüm belirlenimleri yıkmaktadır. Bu yüzden nihilizm kavramı Nietzsche ile birlikte anılmaktadır.

Geleneksel felsefe mutlak hakikat, mutlak değer, mutlak varlık olarak benimsediği şeyi yüceltirken, bu belirlenen hakikat dışındaki şeyleri değersiz göstermiştir. Batı metafizik anlayışında belirlenen hakikat varsayımı haricindeki şeyler zaten değersiz görüldüğü için mevcut hakikatin temelsizliği belirlendiğinde başka herhangi bir değer kalmamaktadır. Çünkü Nietzsche açısından Batı metafiziğindeki

¹⁸ Nietzsche, *Güç İstenci*, 445.

¹⁹ Nietzsche, *Güç İstenci*, 276.

belirlenen tüm değerlerin içi aslen boştur. Böylelikle de insanın kendini gerçekleştirmesinin önündeki tüm sınırlandırmaları kaldırmak gerekmektedir. “Üst-insan” terimini tam da buraya yerleştiren Nietzsche, olumlu anlamda insanı toplumsal yapılardan, kurgulardan, anlayışlardan aykırı olmaya, varolan kalıpsal değerlere uymamaya çağırır.

Nietzsche’nin belirttiği “sistem takıntısı”, Batı metafiziği için öyle bir hal almıştır ki, ilerleme ve daha da iyiye gitme düşüncesini doğurmuşsa da ona göre bu bir yanılsamadan başkası değildir. Nitekim tıkanmasının altında yatan neden de budur. “Bu, başlangıçtan beridir nihilizme yatkın olduğunun da alameti farikasıdır aslında.”²⁰ Çünkü Batı metafiziğinin temel karakterini oluşturan mutlak hakikat, değişmezlik, kesinlik, zorunluluk türündeki iddialar, sözüm ona güvence altına alma adına yapılsa da, sonuçta duyulara olan güvensizlik, dekadans doğurmaktan ve nihilizme yol açmaktan başka bir şeye yaramamıştır. Bu noktada Nietzsche’nin üst insan kavramı karşımıza çıkar. Üst insan kendi değerini kendisi belirleyen kimsenin ve hiçbir şeyin etkisinde kalmayan acı çekmeyi reddetmeyen insandır. Nietzsche’nin Batı metafiziği eleştirilerinin sonunda ulaşmak istediği üst insandır.

Üst insanın en temel özelliği yalnız olmasıdır. Çünkü güçlü olanların iletişime ya da toplumsallaşmaya ihtiyaçları yoktur. Bu tarz düşünceler güçsüzlerin uyanmasını istemedikleri için üretmiş oldukları fikirlerdir. Güçsüzlerin toplumsallaşma çabalarının sebebi kalabalık olmanın daha güvenli olduğunu düşünmeleridir. Bütün insanlar gözünü açtığında bir kişi kapatıyorsa gözünü kapatan kişinin tehlikede olduğu algılanmaktadır. Bu yüzden güçlüler tehlikelidir çıkarımı yapılmaktadır. Güçsüz olanlar diğerlerinin gözlerini kapatmak, güçlüleri de yanlarına çekmek amacıyla vefâkarlık, ahlak, güven gibi değerler üretmektedirler. Bunu Nietzsche “köle ahlakı” kavramıyla ifade etmektedir. Ancak üst insanın kendi için yazmış olduğu ahlak, köle ahlakı olmaktan çıkacak, efendi ahlakı haline gelecektir.

Toparlayacak olursak; genel olarak Nietzsche’nin Batı felsefesi eleştirilerini metafizik kökenli düşünce yapıları oluşturmaktadır. Nietzsche için tek, mutlak, bir ve değişmez bir hakikatten bahsetmek mümkün değildir. “Nietzsche anlamlarla serbestçe oynayarak, önceki tüm metafiziksel emniyet biçimlerini yıkar ve eski varsayımlarımızın

²⁰ Derda Küçükcalp, “Nihilizm Çağında Bir Ahlak ve Politika Filozofu Olarak Nietzsche’nin Önemi”, *Doğu Batı* (65), 2013, 168.

zanni olduğunu ispat eder.”²¹ Tarih boyunca belirlenen hiçbir hakikat kavramının bir diğerine üstünlüğü yoktur. Nietzsche her şeyi yok saymaz aslında, onun tavrı sürekli yeniden inşayı gerçekleştirebilmek üzerinedir. Hakikat dolayısıyla mevcudiyet bulunacak, ortaya çıkarılacak, keşfedilecek bir durumun ötesinde sürekli yeniden inşa edilecek bir durumdur. Ama tarih boyunca baktığımızda sanki mevcut bir hakikat var ve bu da herkesçe kabul edilmiş bir tarzdadır; bunu açığa çıkarma, bulma, keşfetme uğraşı içerisinde kaybolunmuş bir süreç karşımıza çıkmaktadır. Nietzsche “felsefe yapmaya kıırarak dökerek, her şeyi eleştirerek başlar. Böylece tüm değerleri yıkar ve yerine yenilerini yaratmamızı söyler.”²² Nietzsche bengi dönüş ve üst insan kavramlarıyla Batı düşünce yapısının temelini yıktığını düşünmüştür.

Nietzsche, Batı metafiziğini temellendiren kurgusal düşünceler yoluyla yaşamın tamamen aşağı çekilmesini eleştirmektedir. Mutlak hakikat olarak sunulan ve farklılıklara asla yer bırakmayan bu kurgusal dünya, uyulması zorunlu tek ve biricik hakikat olarak sunulması dolayısıyla zaman içinde dekadansa, oradan da nihilizme yol açmıştır. Fakat uzun uğraşlar ve yıkıcı eleştiriler sonucunda bu algının yapay ve kurgu olduğu kabul edilmiş; insanlara sunulan ve zorla kabul ettirilmeye uğraşılan anlam ve değer, hakikat gibi kavramlara olan güven sarsılmıştır. “Anlamanın ve değerinin mutlak bitimine doğru sürüklenen bu noktada filozoflara düşen görev, değer sorunsalını çözerek değer hiyerarşisini yeniden belirlemektir.”²³

Nietzsche tüm köklü ve yıkıcı eleştirilerine rağmen Batı metafiziğinin içine yerleşmekten kendini kurtaramamıştır. Nietzsche’nin oluşu temele alması, varlık olmak bakımından varlığı ve buna bağlı mutlak anlamı güç ilişkilerine indirgemesi dolayısıyla tümünden reddetmesi, tüm bu tahakkümcü yapıyı kırması ya da en azından aşındırması açısından oldukça önemlidir. Nitekim bu eleştirileri, kendinden sonraki Batı metafiziğine dönük eleştirilerinde oldukça etkili olmuştur. Ancak tüm bu yıkıcı etkiye rağmen Nietzsche eleştirdiği ve Batı metafiziğinin temelindeki dekadansın nihai sebebi olarak ifade ettiği sorunu kendisi de felsefesinin temeline oluş kavramını alarak devam ettirmiştir. Eleştirel tutum izleyen Nietzsche sonuçta bu yaklaşımıyla geleneksel yapıyı

²¹ David Mikics, *Jacques Derrida Kimdir? Entelektüel Bir Biyografi*, çev: Mustafa Bozkurt Gürsoy, (Ankara: Fol Yayınları, 2019), 78.

²² Mikics, *Jacques Derrida Kimdir? Entelektüel Bir Biyografi*, 78.

²³ Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü, Bir Polemik*, Çev. Zeynep Alagonya, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011), 50.

sürdürdüğüne farkına varamamıştır. Çünkü burada bir mevcudiyet metafiziği yatmaktadır. Nietzsche'nin görüşlerinden hareketle sıradaki bölümde Heidegger'in Batı metafiziği eleştirileri ele alınacaktır.

1.3. Heidegger ve Batı Metafiziği Eleştirisi

Batı metafiziğinin eleştirisinde Nietzsche'nin başlattığı yol önemli çıkışlar açmış ve kendisinden sonraki bu düzlemde ilerleyen filozofları derinden etkilemiştir. Nietzsche'nin eleştirel tutumu, Batı metafiziğinin eleştirilerinde mihenk taşı oluşturmuştur. Buradan hareketle de Heidegger gibi filozoflar hem Nietzsche'den etkilenerek hem de onu eleştirerek felsefelerini sürdürmüştür.

Heidegger'in yapmaya çalıştığı şey, Nietzsche gibi Batılı düşünme yönteminin temelinde yer edinen metafizik geleneğe ait bu yapıyı bozmaktır. Fakat bu amaç doğrultusunda kullandıkları yöntemler birbirlerinden farklıdır. Nietzsche metafizik değer belirlenimlerini açığa çıkarmakta önemli rol oynamıştır. Heidegger Batı metafiziğini ontolojik ve teolojik açıdan eleştirmiştir. Heidegger açısından Batı metafiziğinin bu yapıda olması, varlığın bir aradalığını, birlik ve bütünlük içinde oluşunu göz ardı ettirmiş, başka ifadeyle de varlığı unutturmuştur. Heidegger'in çabası da bu unutulana hatırlatmaktır. Böylelikle varlığa gerçek anlamının kazanılmasını sağlamaktır.

Heidegger'e göre Nietzsche her ne kadar varlığa dair bir sorgulama başlatmış olsa da geleneksel felsefedeki her türlü kurgunun temelini varlık kavramının oluşturduğunu dikkate almamıştır. Bundaki önemli etkenlerden biri, belki de birincisi, onun varlık sorununu ıskalayıp oluş sorununa çok fazla anlam ve değer yüklemesidir. Böylelikle Nietzsche kendi eleştirdiği Batı metafiziğine ait dikotomiye varlık ve oluş çerçevesi içinde gerçekleştirmiştir fakat böylece varlık sorununu görmemiş ve varlığı oluş lehine kurban etmiştir. "Nietzsche Batı metafiziğini aşabileceğini düşünmüş fakat ona saplanıp kalmıştır."²⁴ Heidegger'e göre Nietzsche bu eleştirel tutumunu, nihilizm kavramıyla açmaya çalışmıştır ama bunu da tam olarak ifade edememiştir.

²⁴ Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, (Bursa: Asa Kitabevi, 2001), 136.

Heidegger'e göre Batı metafiziğinde, düşünceyi söz belirlemektedir. "Logosun anlamı mantığın ortaya çıkışıyla birlikte söz, anlık akıl olarak yorumlanmıştır."²⁵ Bu mantık çerçevesindeki logos anlayışıyla varlık oluştan ayrı ele alınmıştır. Böylece belirli bir merkez kavram etrafında şekillenen hakikat iddiaları ortaya atılmıştır. Heidegger için bu iddialar insanı açıklamak, anlamak için yetersiz kalmıştır. Çünkü varlık ve insan her ikisi de zamansaldır, mutlak değildir. Batı metafizik geleneği boyunca mitos ve logos birbirinden ayrı ele alınmıştır. Heidegger, "mitos" ve "logos" ayrımı üzerinden temellenen geleneksel felsefenin bu tutumunu eleştirmektedir. Bu yüzden de Heidegger, ayrım yerine birliktelik içerisinde hareket etme fikri ile anlatı/söylem anlamına gelen mitos ve logosu birlikte ele alır. Logos ve mitos birlikte düşünüldüğünde varlık insana her şeyi anlaması için olanak sağlamaktadır. Anlamın açığa çıkması için varlığa ihtiyaç duyulmaktadır. Her şey oluş içerisinde ve her şey sürekli oluşa tabi olduğu için hakikat de sürekli değişmektedir. Değişim ve dönüşüm, Batı metafizik geleneğini eleştiren filozoflar açısından kabul edilen bir durumdur.

Heidegger, varlığın değerini de savunur ve onu öne çıkarır. Çünkü Heidegger'e göre Batı Metafiziğindeki asıl konu onun problematik oluşundadır. Bundan dolayı da Heidegger, Batı metafiziğini yıkmak yerine onun temelini gevşetmeyi hedeflemiştir. Bu bakış açısına göre sorun ontolojide değil, onunla elde edilen dogmatik sonuçlarında ve ontolojiyi bu tarzda ele alan düşünürlerdedir. Bu yüzden de mitos-logos ayrımının varlığın unutulmuşluğuna sebebiyet verdiğini düşünerek, bu ayrımı ortadan kaldırıp birlikte ele alma yöntemiyle yeni bir düşünme biçimi elde etmek istemiştir.

Heidegger'e göre geleneksel metafizikten kopmak mümkün değildir. Batı metafiziğini reddetmek yerine onu anlamak, metafiziğin yanlışlarını düzeltmek gerekmektedir. Geleneksel metafiziği anlamadan yıkmaya çalışmak, metafiziğin daha çok güçlenmesine sebep olmaktadır. Çünkü metafiziğe karşıt olan tüm yorumlar bir şekilde varlık kavramına bağlanmaktadır. Bu yüzden de tarih boyunca yapılan tüm metafizik eleştirileri içinde bulunduğu geleneksel bakış açısından öteye gidememiştir. Heidegger bu noktada geleneksel felsefede anlaşılmayan noktalar olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla metafiziği eleştirmeden önce bu noktalar üzerine yoğunlaşmak gerekmektedir. Heidegger varlık probleminden yola çıkarak geleneksel

²⁵ Martin Heidegger, *Düşüncenin Çağırışı*, çev. Ahmet Aydoğan, (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 27.

felsefede gizlenen sorunu açığa çıkarmaya çalışmıştır. Eleştiriler genel olarak varlık kavramının unutulup varolanlar üzerinden varlık kavramının anlaşılmaya çalışılması, epistemoloji temelli felsefe anlayışının tüm geleneksel felsefede hakim olması, logos ve mitos ayrımı yapılması, bunlardan hareketle de geleneksel felsefede varlık ve zamanın birlikte ele alınmaması üzerinedir. Heidegger'e göre metafizik düşünme biçiminde özdeşlik ilkesi hâkimdir. Bu sebeple de varlık epistemolojiye indirgenmiştir. Bunun kökeni Parmenides'e kadar uzanmaktadır. Heidegger'in en temelde karşısına aldığı düşünce budur.

20. yy filozofları varlığın varolan üzerinden belirlenimine karşı çıkmaktadır. Var olan olarak varlığı düşündüğümüzde ifşa ve gizlenmeyi de beraber düşünmemizi gerekmektedir. Çünkü varolanlardan ayrı olarak ele alınan varlık gizli kalmıştır. Varlık hep varolanlar üzerinden anlaşılmaya çalışılmıştır. Fakat hümanistik metafizikler bu ifşa ve gizlenmeyi teorik olanın pratik olana öncelendiği, oluşun varlık lehine terk edildiği bir söylem pratiği içinde tasavvur ederek varlığı isim olarak düşünmeyi tercih etmektedir. Dolayısıyla varlık tam bir mevcudiyet içinde, tarih dışı düşünülür bir nesne olarak ele alınmaktadır. “Olagelmiş ve tamamlanmış, mevcut-bulunan olarak varolanı düşünme kurallarının egemen olduğu mantık anlayışı çerçevesinde hakikat iddiaları ortaya çıkmıştır.”²⁶ Böylece oluş değer kaybına uğratılmaktadır. Farklar görmezden gelinmektedir. Batı metafiziği mevcudiyet etrafında şekillenirken varlıkları özdeşleştirerek farkı görünmez kılmaktadır. Varlık logos merkezli paradigma içinde homojen tarih dışı ve bilinebilir bir nesneye dönüşmektedir. Logos kavramında karar kılmak son sözü söyleme iddiasında bulunan bütün konumlardan vazgeçmek anlamına gelmektedir. Logos'a dair belirlenimleri incelemek için pre-Sokrat döneme kadar gitmek gerekmektedir. Heidegger unutilan, önemsenmeyen pre-Sokratlar'ı Nietzsche aracılığıyla tekrar ortaya çıkarmıştır. Nietzsche yöntem olarak “çekiçle felsefe yapmak” derken aslında Sokratla başlayan dönemi kastetmektedir. Ona göre Batılı düşünme biçimi Sokratik döneme kadar uzanmaktadır. O halde oradan başlanmalıdır. Kırıp dökerek, bozarak inşa edilmiş yapının yerine yeni bir yapı yapılmalıdır. Yapılan uygulama özünde Aristotelesçi sabit, nesnel, değişmeyen logosun yerine Herakleitos'çu anlamda değişen, oluş ve bozuluşa tabi olan logos anlayışını getirmektir. Bu uygulama Herakleitos üzerinden kökenbilim (arkeoloji) ve soybilim (jeneoloji) yöntemiyle

²⁶ Heidegger, *Düşüncenin Çağırdığı*, 26.

yapılmaktadır. Batı düşünce yapısının en temel dayanağı bu anlamda pre-Sokrat'lardır. Hakikat iddiaları geleneksel felsefede hep logos çerçevesinde yapılmıştır ama logos belirlenimi yanlış olduğu için belirlenimlerde yanlış sonuçlar doğurmuştur.

Varolan varlığın sadece bir görünümünden ibarettir. Varlık gizli kalmıştır. Kendisi gizli kalan varlık, varolanı bizlere sunmaktadır. Bu gizliliğin sebebi varlık varolandan hareketle bilinmeye çalışılmıştır. "Metafizik tarihinde düşünce varlıktan ayrılıp varolana yönelir."²⁷ Varlığa uygun bir sorgulama yöntemiyle varlığa yaklaşılmamıştır. Varlık hiçbir zaman anlamı sorgulanmayan fakat tüm yargılarda varolanın gizli şekilde yanında bulunarak tanınmayan olarak vardır. Bu da geleneksel felsefenin aslen varlığı, varlığa uygunsuz belirlenimlerle kullanmasının, varlığın gizli kalmasının sonucudur. Varlığın varolandan ayrı tutulması gerekmektedir. Batı metafiziğinde bu ayırım yapılmamıştır. Heidegger bu problemi kendine özgü terim ve yöntemlerle çözmeye çalışmaktadır.

Heidegger, kendi felsefesini "fundamental ontoloji" olarak nitelendirilmektedir. Fundamental ontolojiden kasıt bütün felsefelerin temeline ontolojiyi yerleştirme çabasıdır. Bu problemi anlayabilmek için Parmenides ile Herakleitos tartışmasına ve Platon'a bakmak gerekmektedir. Parmenides "varlık vardır, yokluk yoktur" derken; Herakleitos bu tartışmayı varlık ve oluş ikilemine çevirmiştir. Ona göre "varlık yoktur, oluş vardır." Fakat Parmenides ile Herakleitos arasındaki bu varlık-yokluk ile varlık-oluş tartışması kısır döngü halini almıştır. Platon ise varlıkla varolanlar arasında varlığı seçmiştir. Heidegger'e göre Batı felsefesi bu seçim üzerine kuruludur ve bu seçim yanlış bir seçimdir. Çünkü bu seçim idealar düzleminde ele alınabilen varlık olmak bakımından varlığın ancak rasyonel biçimde anlaşılır olabilmesinden dolayı epistemolojiyi ontolojiye tercih etmiştir. Varlığın bu tarz ele alınma biçimi, epistemolojinin kavramsal olanı ontolojiye, varlıksal olana tercih ettiğinin göstergesidir. Bu açıdan bütün Batı sistemi epistemoloji üzerine kurulmuştur. Oysa Heidegger'e göre ontoloji önemli ve önceliklidir. Varlık sorusu insanın özü içinde fundamental boyutu açığa çıkarmaktadır. "Heidegger geleneksel felsefenin sonunu getirmek istemektedir."²⁸ Fundamental ontoloji varlığın temeline, kökenine, bütününe yönelmektedir. Heidegger içinde bu nokta önemlidir.

²⁷ Heidegger, *Düşüncenin Çağırıldığı*, 25.

²⁸ Simon Glendinning, *Derrida*, çev. Nursu Örgü, (Ankara: Dost Yayınları, 2014), 29.

Felsefe tarihinde varlığın bütünü hep tek bir kavrama indirgenerek tanımlanmaya ve anlaşılmaya çalışılmıştır. Descartes’de “cogito”ya, Kant’ta “tresendental” (aşkınsal) kavramına, Hegel de “geist”, Leibniz de “monad” gibi tanımlamalarla varlık, esasen metafizik bir varolana indirgenmektedir. Ancak “Varolana verilen adlar değişse de temel hep aynı kalmıştır.”²⁹ İşte Heidegger, tam da bu aşamada varlığı varolan üzerinden anlamaya çalışmayı eleştirmektedir. Heidegger bu olumsuzluğu aşmak istemektedir. Heidegger eleştirdiği bu düşüncenin tuzağına düşerek kendi de aynı hatayı yapmış mıdır yoksa sorunu çözmüş müdür?

Aristoteles ilk temel nedeni nedenlerin nedenini bulmaya çalışmıştır. Bu Heidegger için önemli bir problemdir. “Ne?” ile başlayan sorular epistemolojik kökene çağrışım yapmaktadır. “Varlık kavramı bütün varlıklar için ortak olan zemin açısından düşündüğü zaman, bu durumda onun mantığı (lojik’i) onto-lojiktir.”³⁰ Her şeyin nedeni olarak düşünüldüğünde ise teo-lojik’tir. Geleneksel felsefede her şey bu kategoride hapsolmuştur. Varlığın anlamı bu yüzden unutulmuştur. Bu kargaşanın çözülmesi gerekmektedir. Felsefe tarihinde varlığın tanımının sürekli değişmesi varlığın kendisi üzerine düşünmeyi unutturmuştur. Dolayısıyla varlık olarak nitelendirmelerin hiçbiri ontolojik değildir. Varlık varolan olarak ele alındığında özü gizli kalmaktadır. Bu anlamda varlık ve varolan farklıdır. Varlıkta metafizik tarihi boyunca gizli kalmış, anlaşılmamış bir yan vardır. Varlık ve varolan arasındaki fark ontolojik farktır.

Heidegger, Kant’tan Descartes’e, Ortaçağ’dan Aristoteles’e kadar hatta daha da geri giderek tüm geleneksel felsefe boyunca varlığın anlamının nasıl ve neden ortaya çıkmadığını araştırır. Heidegger’in buradaki asıl amacı eski Yunan felsefesinde temel bazı belirlenimlere geri dönmektir. Bu geri dönüş bizlere varlığın unutulmasına dair kökensel sorunlara ilişkin ipucu vermektedir. Bu sorunun çözümlenebilmesi için geçmişten itibaren açılma yapılması gerekmektedir. “Heidegger kendisini varlığın işaretlerini okumaktansa sesini dinlerken hayal eder.”³¹ Aristoteles’in varlık olarak varolanı ele alması metafiziğin başlıca hatası şeklinde tüm Batı metafizik geleneği boyunca süregelmiştir. Dolayısıyla varlık hakkındaki her belirlenim varlığın kendisinin değil “varolan olarak varlığın”, “varolan olarak varolanın” belirlenimidir. “Varlık

²⁹ Martin Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, çev. Ali Irgat, (İstanbul: Afa Yayınları, 1995), 38.

³⁰ Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, 170.

³¹ Mikics, *Jacques Derrida Kimdir? Entelektüel Bir Biyografi*, 87.

varolan demek değildir. Varolan aslında olmayan varlığı düşünmektir.”³² İngilizce *being* kavramı aslında bunu vermektedir. Kelimenin fiil hâli *olmak*(be) anlamına gelmektedir. Ama Batı metafiziksel düşünme tarzı varlığı isim olarak düşünmüştür. Presence kavramı İngilizce dilinde bulunuş veya mevcudiyet olarak çevrilmiştir ve huzurda olmak anlamında kullanılmaktadır. Burada ve şimdi de olmak demektir. Presence kavramının etimolojisine bakılırsa varlık ve zamanla ve sunmayla ilgili bir kavram olduğu aşikârdır. Metafiziksel düşünme biçimi içinde varlık ebedi, burada ve şimdi olarak tam bir mevcudiyet formu içinde düşünülür olarak tasavvur edilebileceğini varsayan karakteriyle karşımıza çıkmaktadır.

Heidegger’in düşünce biçimi varlığın kendisine yönelik bir soruyu harekete geçirmektedir; Varlık nedir? Bu soru zihnin alışmış olduğu varolanlar üzerinden tanımlanan varlık anlayışından farklı olarak doğrudan varlığın kendisine yönelik bir sorudur. Heidegger şimdiye kadar gerçekleşen düşünmede varlığa ilişkin sorunun hiçbir zaman sorulmadığını fark etmiştir. Bu soru özellikle önemlidir. Bu durum varlığın açıklığından hareketle gerçekleşmiştir. Fakat varlığın kendisine ilişkin açıklık hiçbir zaman belirgin bir şekilde düşünülmemiş ve söz konusu edilmemiştir.

Varlığa ilişkin düşünme Heidegger’in sonraki dönemlerinde de temel mesele olarak kalmaya devam etmiştir. Özellikle 1962 yılından itibaren Heidegger’in metafiziği artık kendi kaderine terk etmiştir. Heidegger metafizikten kendisini iyiden iyiye uzaklaştırmaktadır. “*Özdeşlik ve Ayrım*” adlı yazısında ise varlığı bile geride bırakıyor gibi görünüp sadece ayrım üzerine bir düşünmeyi konu olarak göstermektedir.

Heidegger geleneksel metafiziği “hiç” ile bağlantıya sokmaktadır. Çünkü “ötesine gitmek” aynı zamanda “hiçe gitmek” anlamına gelmektedir. İnsan böylece varolanın ötesine gidebilir ve ancak bu varolanın ötesinden hareketle Heidegger’in formüle ettiği gibi varolanı bütününde kavrayabilmektedir. “Hiçten hareket ederek ancak varlığa yönelik bir düşünme gerçekleştirilebilir.”³³ Ne var ki insan bu öteye geçişi kendi kendine gerçekleştirememektedir. Eğer varolanın ötesine geçmek istiyorsak (ki geleneksel metafizik bunu yapmayı istemektedir) biz geç dönem Heidegger’in formüle etmiş olduğu gibi varolan bir tanrısallığa değil, hiçe ulaşırız. Tanrı meselesi de felsefi açıdan sorulacaksa bu ancak varlığın açıklığından hareketle yapılabilir.

³² Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, 32.

³³ Heidegger, *Düşüncenin Çağırışı*, 59.

Heidegger geleneksel felsefede varolan epistemolojiyi eleştirmektedir. Varlığın üzerini örten gizli kalmasını sağlayan varlığı kavramsal olarak ele alan felsefeleri eleştirmektedir. Geleneksel felsefede kullanılan dil varlığın kendisine işaret etmemektedir. Varolanlara yöneliktir. Bütün varolanların var olmasının anlamı nedir? Sorusu üzerinden ilerlemektedir. Varlık, varolan hiçbir şey değildir. Fakat insan varolanlar arasında varlığa en yakın olanıdır. Varlık ne varolandır ne varolan üstüdür. Varlık bulunduğu sanıldığı an kendini geri çekmektedir. “Varlık kendinde mevcut olduğundan biz doğrudan onu bilemeyiz.”³⁴

Varlık denildiğinde bizler kavramsal düzlemde, epistemoloji temelli bir şeyler düşünmekteyiz. “Epistemoloji varlığın temelini özne olarak ele alır.”³⁵ Bu özne her türlü sorgulamadan uzak, kesinliğe sahip bir ego’dur. Her şey öznenin hareketle belirlenmektedir. Bu düşüncenin temeli Descartes’tir. Heidegger’de düşünme, varlığın unutulmuşluğunu düşünmeye çabalamaktadır. Çağdaş dünyadan memnun olmayan ve başka bir dünya düşünmekle kalmayıp aynı zamanda ona ulaşmayı da arzulayan bir düşünmedir. Bu varlığın gelişini söz konusu etmektedir. Varlığın gelişini yabancılaşmanın ortadan kaldırılması ile aydınlatılabilecek bir kavramdır. “Varlık yüklem değildir ama her yüklemlemeyi mümkün kılar bu da farkı yok saymaz aksine farkın açığa çıkmasını sağlar.”³⁶ Heidegger der ki varlık anlamı hiçbir zaman gerçek anlamda sorgulanmamış olduğu halde her çağda temel bir terimle düşünülmüş veya anlaşılmıştır. Örneğin Ortaçağ düşüncesinde varlık denildiğinde ilk olarak tanrı kavramı akla gelmektedir. Modern düşünce yapısında varlıktan anlaşılan cogito’dur. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Gerçek anlamda varlığa dönmek gerekmektedir.

Heidegger’e göre şeylerin kendisine dönmek varlığa dönmek demektir. Burada ki varlık bilince ait bir varlık değildir. Varlığın hakikatine dönmek aynı zamanda varlığın anlamına, unutulmuş olana dönmek demektir. Heidegger’de hakikat hep açığa çıkarma ile ilişkilidir. O zaman varlığın anlamına dönmek gerekmektedir. Varlığın kökeni, temeli unutulmamalıdır. Bu noktada Heidegger varoluş anlamına gelen Almanca “Dasein” kavramını kullanmaktadır. *Varlık ve Zaman* adlı eserinde genişçe ele aldığı gibi, “Varlık nedir?” sorusuna cevap verme olanağına sahip tek varlık Dasein’dır.

³⁴ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, (İstanbul: Agora Yayınları, 2011), 95.

³⁵ Martin Heidegger, *Metafiziğin Üstesinden Gelmek*, çev. Birdal Akar, (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2014), 432.

³⁶ Jacques Derrida, *Yazı ve Fark*, çev. P. Burcu Yalım, (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 116.

Bu, varlık ile varolan arasındaki köprüyü kuracak ve Antik Yunan'dan beridir süregelen kördüğümü çözecek olan yegane anahtar kavramdır. Başka bir ifadeyle varlığın anlamı varoluşun analizi yoluyla keşfedilmelidir. Heidegger'de epistemolojik anlamda bir bilmekten söz etmek mümkün değildir. Ancak varlığın kendini açması vardır. Bu eylem de varlığın doğasından kaynaklıdır. Bu bilme eylemi Kant'ın bilmesi gibi tek taraflı değil karşılıklı bir iletişim sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda varlığı açan şey dış dünya değil Dasein'dir.

Heidegger varlığı bir özne düşüncesinin ötesine geçerek anlamaya çalışmaktadır. Dasein terimini kullanmasının sebebi de budur. Aslında biz varlığı anlarız ama varlığın ne anlamda olduğunu, ne anlama geldiğini sorduğumuz zaman verecek cevap bulamayız. Soru sorulmadığı müddetçe sorun yokmuş gibi gözükmektedir. Bu sorun Platondan itibaren karşımıza çıkmaktadır. Batı ontoloji geleneği içinde aslında varlık sorusunun hiçbir zaman çözülememesinin sebebi de budur. Burada esas görmezden gelinen nokta, olmak ile olanlar arasındaki farktır. Oysa “olmak”, hiçbir varolan değildir.

Heidegger varolan olarak değil varoluş olarak insan kavramını metafizik tarihinde varolan olarak ele alınan diğer tüm kavramlardan ayırır. Heidegger'in asıl ilgi alanının varlığın anlamı olduğu unutulmamalıdır. Varlığın anlamı ise ancak insanın anlamı ile ilişkilendirilerek ortaya çıkarılır. “Ek-siztenz, varlığın hakikati doğrultusunda dışarı çıkmak anlamına gelmektedir.”³⁷ Bununla Heidegger aslında “olmak” fiilini sorgulamak istemektedir. Herhangi bir varolanı değil, olmanın anlamını sorgulamaktadır. Dolayısıyla bütün varolanların olmasının ne anlama geldiğini sorgulamaktadır. Heidegger için bu durum felsefenin, düşüncenin en önemli meselesidir. Bu noktada Dasein varlığı anlaması bakımından bize yol gösterici bir anahtar olmaktadır.

Peki Heidegger neden insan terimini kullanmamaktadır? Çünkü insan metafizik veya ontoloji geleneği çerçevesinde belirli ölçülerde tanımlanmış başka kavramlarla ilişkisini yük edinmiştir. Örneğin Aristoteles insanı “düşünen hayvan” olarak tanımlamaktadır. Ortaçağ'da insan tarihinin imgesi ise yaratılmış olandır. Heidegger bu noktada yeni bir başlangıç yapmak istemektedir. Bu noktada Dasein'in varlığının

³⁷ Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*, çev. Rıdvan Şentürk, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013), 18.

açıklanması gerekmektedir. “Dasein’in açıklanmasında onu anlaşılır kılacak şey yine kendisidir.”³⁸ Bu noktada Dasein’in kendi kendisiyle ilişkisinden yararlanır. Dasein varlık sorusunu sorma imkânı olan tek muktedit varolandır. Temel ontolojinin başlıca sorusunu yanıtlayabilmek için bir ekzistansiyel analitik yapmak gerekmektedir. İnsan burada bilinç olarak veya bir özne, akıl sahibi olarak ele alınmaz. “Dasein ancak kendine özgü varlık karakteri aydınlatıldığında tam anlamıyla aydınlanabilir.”³⁹ Heidegger Dasein’i var oluştan yola çıkarak düşünmektedir; dünyada olmak kavramından hareketle Dasein’in bağımsızlığını vurgulamaya çalışmaktadır. Buradan hareketle de Dasein’i açıklamaktadır. Dasein’i zamansallık kavramıyla açıklayan ontolojidir. Dasein’in en önemli özelliği ontoloji yapmasıdır. Fundemental ontoloji varlığı zamanla birlikte ele almaktadır. Geleneksel felsefe tarihi boyunca varlık ve zaman birbirinden ayrı ele alınmıştır. Bu yüzden ontoloji varlığı ve Dasein’i anlayamamıştır. Dasein olarak insan humanitas olarak ele alınmalıdır. “Metafizik insanı hep animalitas yönünden düşünür, kendi kökeni olan hümanitas’ına doğru düşünmez.”⁴⁰ Geleneksel felsefedeki bu bakış açısı bozuma uğratılmalıdır.

Dasein’i Heidegger, dünyadalık veya kendilik olarak anlatmaktadır. Önce içinde olmak veya -de olmaktan bahsedecek olursak Heidegger burada mekânsal içindeliikten bahsetmemektedir. Dasein dünyada varlığını sürdürmektedir. Dünyanın içindeki herhangi bir nesne değildir, Dünyada açılımını gerçekleştirmiş varlıktır. Dasein’in kendini açması, dünyanın Dasein’e açılması demektir. Bu açılma karşılıklıdır. Burada ekzistansiyel kurucu öğeler bulunmaktadır. Açılmanın birinde haleti ruhiye, anlama veya ruh hali (hal) durumu söz konusuysen diğesinde ise söylem veya dil, konuşma, anlama ile haleti ruhiye hal arasında iç içe geçme ilişkisi olduğundan bahsetmek mümkündür. Her hissetmenin kendine özgü bir anlaması vardır. Dasein kendine açılırken aynı zamanda dünya da Dasein’e açılmaktadır. Dünya ontolojik bir terimdir. Güzel duygular hissettiğimizde dünyayı bir biçimde anlarken, olumsuz duygular hissettiğimizde dünya bize farklı bir biçimde ifşa olmaktadır. Dil veya konuşma da bu anlama ve halde olma biçiminde gerçekleşmektedir. Böylece Heidegger Varlık sorusunu rehber edinerek hem ontoloji tarihine geri dönmekte hem de o tarihi geleneği

³⁸ Otto Pöggeler, B. Alleman, *Heidegger Üzerine İki Yazı*, çev. Doğan Özlem, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 13.

³⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 13.

⁴⁰ Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek, (Ankara: TFK Yayınları, 2013), 15.

daha sonraları Derrida'ya farklı bir biçimde ilham olan “yıkım” anlamındaki destrüksiyona tâbi tutmaktadır. Heidegger'in derdi parçalamak, bölmek, ayırtırmak değil varlığın bütünü ele almaktır. Bütün varolanların olmasının anlamı nedir? Buradan Dasein'e bir kapı açılmaktadır. “Dasein”, geleneksel düşüncede merkezi bir yer alan bencil ya da ötekilerle birliktelik sağlamış bir öznelik içermez. Bu ötekiden kasıt hem insan hem de diğer bütün varolanlardır.

Heidegger'in eleştirdiği bir diğer nokta geleneksel felsefe tarihi boyunca varlık ve zamanın birlikte ele alınmamış olmasıdır. O'na göre Dasein'i kuran ana öge Dasein'in zamansal olmasıdır. Felsefe tarihi varlık ve zamanı ontolojik olarak birlikte ele almamıştır. Dasein imkân sahibidir. Bu imkânsallık olanağını ortaya çıkaran şey ise zamansallık kavramıdır. Zamansallık ölümlü olmak, sonluluk içermek, dünyada olmak, içinde olmaklık demektir. Dasein otantik varoluştur. Otantik varoluş insanı sınırlandıran bütün bakışların dışına çıkmasını sağlayan şeydir. Otantik varoluşun karşısına da inotantiği koymak mümkündür. Otantik varoluş başkalarından bağımsız, kimsenin egemenliğine girmeden kendi benliğini oluşturma potansiyeli, kendi potansiyelini keşfetme durumudur. Denilebilir ki otantik olmamak, kendisini sınırlandıran şeylerden kurtulamama durumudur. Ontik olmanın yolu otantik olmamaktan geçer. Çünkü ontik, ontolojiden farklı olarak kendi varlığının açık olması, durağan yani tamamlanmış olmamasını kapsayan bir kelimedir. Heidegger'in olmak fiiline vurgusunun sebebi de bu tamamlanmamışlık hissidir.

Heidegger felsefesi yaşamın kendisine yönelik ya da çok daha fazlası Dasein'a yöneliktir. Onun düşünmesi her gün ki yaşantımızın tam da ortasında yer almaktadır. Doğrudan şeylerin kendisine yönelmiştir. Bu durumu Dasein'a ya da daha sonra diyeceği gibi ek-sistenz'e ilişkin yapmış olduğu analizde görmek mümkündür. Bu bağlamda Heidegger tarafından kullanılan “ek-sistenz” terimi, insanın hususiliğini varlığın anlamıyla ilişkilendirmek ve onu anlayıp sorgulamak açısından geleneksel terim olan ve tüm bunları dışlayan exist'ten ayırmak için geliştirilmiştir. “Varlık kendini Dasein'a fırlatılmış ekstatik tasarıda gösterir.”⁴¹ Heidegger de bizi büyüleyen şey de aşağı yukarı bu noktalarda yer almaktadır. Her ne kadar kavrayış gücümüz

⁴¹ Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*, 29.

Heidegger söz konusu olduğunda yetersiz kalsa da neticede düşüncemizin yönünü belirlemekte şüphesiz onun çok faydası vardır.

Heidegger unutmamanın da tarihini ortaya koyup bunu ifşa etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda eleştirinin amacı unutulmuş olanın yeniden hatırlatılması haline gelmiştir. Batı metafiziğinin bu hataları metafizik düşünce geleneği boyunca varlıkla zaman arasında kurulan yanlış ilişkiden kaynaklanmaktadır. Varlığı tasavvur ettiğiniz zaman onun geçmişteki anı veya gelecekteki hakikati değişmeyecektir. Zira o tarih dışıdır, ebedi bir şimdinin içinde düşünülür olan düzleminde kavranılacaktır. Varlığın karartılmasıyla sorunlar filizlenmektedir. Bu noktada bilim önemli rol oynamaktadır. Bilim varlığı ne ve nasıl soruları üzerinden bildiğini düşünür. “Bilimin -dır ve değildir”i içeren kesin yargı formları hiç’lik üzerine konuşmayı yasaklamıştır. Bilim için hiçlik yokluktur, varolanı reddetmektir.”⁴² Varlık ise en tümel kavramdır. “Bilim için insanın özü zaten verilidir, aydınlatmaya gerek yoktur.”⁴³ Heidegger felsefesinin anlaşılmasının güç olduğunun farkındadır. Heidegger; bize var olmanın ne olabileceğini söyleyememenin nasıl bir şey olduğunu öğretmektedir. Heidegger insanın varlıkla olan bağımlı açık etmek ve dilsel kullanımda duyulmayana kulak kabartmak istemektedir.

Heidegger’in ‘düşünmedeki dönüş (die Kehre)’ adını verdiği şey ne bir reddiye ne de bir değiştirmedir. Bu doğrultuda Nietzsche’nin ve Heidegger’in Batı metafiziği eleştirileri metafiziği aşma noktasında yeterli olmasa da kendilerinden sonraki eleştirilere yön vererek birçok filozofu etkilemiştir. Bu filozoflardan biri de Derrida’dır. Sıradaki bölümde incelenecek olan Derrida’nın dekonstrüksiyon kavramını önceleyen Heidegger’dir. Heideggerin kullandığı terimler Derrida için başlangıç noktası olmuştur. Fakat Heidegger de öne çıkardığı varlık, varlığın ilksel deneyimi gibi kavramlarla metafizikten kopamamıştır. Bu anlamda Derrida Heidegger’den çok etkilenmesine rağmen birebir Heideggere bağlı bir anlayış sürdürmemiştir. “Derrida der ki: Sokrates’ten Heidegger’e kadar (mevcut olan tek) metafiziğin tarihi, yazının itibarsızlaştırılmasından ve ‘tam’ konuşmanın dışına itilmesinden ibarettir.”⁴⁴ Derrida’nın bu yapısökümünün temelinde Batı metafiziğinin logos merkezli bir paradigma içerisinde olması yatar. Bu paradigma öyle etkindir ki, kendini eleştirenleri

⁴² Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, (Ankara: TFK Yayınları, 2009), 28-30.

⁴³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 49-51.

⁴⁴ Mikics, *Jacques Derrida Kimdir? Entelektüel Bir Biyografi*, 87.

dahi içine çekmekte ve içinde tutmaktadır. Derrida'ya göre Heidegger'in varlığın temeline ilişkin arayışı onun da Batı metafizik geleneği içine dahil olmasına sebep olmuştur. Derrida, Nietzsche ve Heidegger'in de Batı metafizik geleneğine yönelik yaptıkları eleştirileri dikkate alarak felsefesini geliştirmiştir. İkinci bölümde Derrida'nın temel kavramlarından hareketle Batı metafiziğine yönelik eleştiriler ele alınacaktır.



İKİNCİ BÖLÜM

JACQUES DERRİDA FELSEFESİ: TEMEL KAVRAMLAR

Derrida'nın geleneksel felsefede eleştirilerini önemli ölçüde 'anlam' sorunsalı oluşturmaktadır. Batı metafizik geleneği sürekli olarak anlam bulma çabasına girmiştir. Geleneksel felsefe tarihi boyunca hangi kavram, hangi eylem ele alınırsa o kavramın/eylemin karşılık geldiği sınırsız anlamlardan sadece biri ön plana çıkarılmıştır. Kimlik belirleme, adlandırma yapılmak istenmiştir. Adlandırıldığı kavramla kimliği belirlenen şey artık sorgulamaya kapalıdır. Batı metafizik geleneği adlandırılan şey'in sonsuz anlamlarından sadece biri üzerinden kimliği tanımlanmıştır. Karşılık geldiği diğer anlamları zorla baskılayıp geri planda tutmuştur. Derrida, her konuşmamızda, her kavrayışımızda, her eylemimizde bu kavramsal şiddetin bizi takip ettiğini göstermeye çalışmaktadır.

Geleneksel felsefe yapma biçiminde merkezde bir kavramın olduğu, bir düzenek etrafında şekillenen sistem söz konusudur. Derrida aslında bir merkezin olmasına ve bu merkezin tüm sistemi yönetmesine itiraz etmektedir. Bu merkezdeki kavram hakikat olarak kabul edilmektedir. Ahlaki belirlenim bile hakikat belirlenimleri üzerinden yapılmaktadır. Bu hakikat dönemsel olarak değişmektedir. Sürekli anlam arayışları içerisindeyizdir. Çünkü hiçbir zaman anlamı tamamen elde etmek mümkün değildir.

Hakikat bulunamadığı için ve arayışının devam ettiği için de felsefe yapılmaktadır. Derrida felsefesinde kendisinden önceki felsefenin kurgusal olduğunu dolayısıyla bir hakikat iddiasında bulunabilecek yeterlilikte olmadığını göstermeye çalışması da bundandır.

Batı Metafiziği oluşturduğu dikotomiler nedeniyle şiddet içerir. Herkes bir şekilde bu şiddete maruz kalmaktadır. Bu yüzden yapılması gereken şey şiddetin

bilincinde olup şiddetin bize yüklediği sorumlulukları kabul etmektir. Derrida her ne kadar bu şiddetten tamamen kaçmanın imkansız olduğunun hatta kendi felsefesinin bile bundan bağımsız olmadığına bilincinde olsa da, şiddeti olabildiğince göstermek ve ondan mümkün olduğunca kaçınmak istemiştir.

Derrida'nın kaygısını kabaca ifade edersek; adalet, ahlak, değer, anlam üzerine odaklanmaktadır. Bu yüzden de Derrida felsefesinin edebiyattan siyasete kadar her alanda karşımıza çıkması mümkündür. Aslında birçok çağdaş filozof için Derrida ile benzer kaygıların var olduğunu söylemek mümkündür. Çağdaş felsefenin dönüp dolaşıp etik, politik meselelere, fark felsefesine yönelmesinin sebebi de kaygının bir dışa vurum şeklidir. Derrida bunu en derin bir biçimde pratiğe döken filozoflardan biridir.

Mutlak Hakikat iddiasıyla Batı metafiziğini şekillendiren özcü yaklaşım biçimi ve Batı metafiziğinin özellikleri, oluşa karşı bir müdahale biçimidir ve her müdahalede olduğu gibi şiddet içerir. Derrida'ya göre Batı metafiziğinin kurgusal yaklaşım biçimleri, Nietzsche'nin deyişiyle sistem takıntısından kaynaklandığı için hayali oluşumlar sergilemektedir. Bir arada bulunması gereken ve dışardan müdahale olmadığı sürece hep bir arada olan ikili/çoklu yapılar arasında birini diğerinin lehine kurban ederek, özenli bir ayrıştırma sonucu birbirleriyle çatışmasına yol açmıştır. Böylece varlığın/varoluşun bizzat kendisinin böyle olduğu ve yapacak başka bir şeyin de olmadığı düşüncesi ile insanlık başka düşünme biçimlerinin imkânsızlığının olduğu sanısıyla, olsa bile daha ciddi sorunlara yol açacağı korkusuyla insan zihni her tür farklı kapılara kapatılmıştır. Batı metafizik geleneği boyunca farklılıklara karşı bu tutum devam etmiştir. Geleneksel felsefe eleştirileriyle birlikte "Mutlak Hakikat varken neden böylesi farklı bir gereksinim ve yenileme arayışı doğmakta, yeni söylemler içinde ne barındırıyor?"⁴⁵ gibi sorular Batı metafiziğinin kesin konuşma arzusuna karşı insanları yeniden düşünmeye sevk etmiştir.

Hümanistik çerçevede olsa da insanlar arasında ötekileştirme yoluyla şiddet içeren, rasyonel olarak da tüm farklı deneyimlere kapatılarak otoriter bir anlayış olan özcü, mutlakçı, evrensel Batı metafiziğine karşı, farka ve farklılığa kapı aralayan filozoflar olmuştur. Özellikle daha önceki bölümlerde kısmen değindiğimiz gibi Nietzsche ile başlayan köken (arkeoloji) ve söykütük (jeneoloji) çalışması, devamında

⁴⁵ Kasım Küçükaltın, *Jacques Derrida Felsefenin Dekonstrüksiyonu*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 12.

Heidegger'in yeniden inşa (destrüksiyon) çabası ile sürdürülen Batı metafiziğine yönelik en ciddi ve kapsamlı eleştiriler olmuştur. "Psikanalizde Lacan, felsefede Foucault, göstergebilimde Barthes, sosyal eleştiride Kristeva, politik savda Lyotard, dekonstrüksiyon tezi ile de Derrida bu gelişimin en övgüye değer uzmanlarıdır."⁴⁶ Derrida çalışmalarıyla hem çağdaşlarını hem de kendisinden sonraki filozofları derinden etkilemiştir. Öyle ki, onun felsefi bakış açısı sadece felsefi arenada kalmamış, siyasi ve sosyal alanlarda olduğu kadar edebi konularda da kendini göstermiştir.

Derrida'nın ana tezini net olarak ifade etmek onun felsefesinin temel zorluklarından biridir. Çünkü Derrida'nın çalışmaları, sistematik bir sunuma, incelemeye karşı açıkça direnmektedir. Derrida, eleştirdiği mutlak tanımlama biçimine girmemeye ve kendisiyle çelişmemeye özen göstererek felsefesini ilerletmiştir. Derrida felsefesine ait kavramlar da hem bu zorluklardan biridir hem de bu zorlukları aşma noktasında bize yol gösterici niteliktedir. Derrida kendi kavramlarıyla konuştuğu için onu anlamak oldukça güçtür. "Düşüncelerinin açık seçikliğiyle övünen filozoflar açısından Derrida'nın çalışmalarındaki bu belirsizlikten kaynaklanan zorluk, hor görülecek bir şeydi."⁴⁷ Çalışmamızın sınırlarını belirlemek bu anlamda oldukça güç olmaktadır. Bu güçlüğü aşmak için Derrida felsefesinin temelini oluşturan belli başlı kavramlar üzerinden çalışmayı sürdürmekte yarar bulunmaktadır.

2.1. Mevcudiyet Metafiziği

Çalışmamızın ana temasını oluşturan şiddet kendini hakikat iddiasının tümelliğinde temellendirmektedir. Argümanı temellendiren argümanın aslında bir önemi yoktur. Bu tür dikotomik yapılarda kaçınılmaz olarak birbirleriyle uyumdan ziyade çatışma baş gösterir. Çünkü biri diğeri aleyhine çalışır, bir bakıma biri ötekileştirilir. Ötekileştirmeye şiddet başlar. Ötekinin diğeri ile farklı konumlandırılması, onun adeta yaşama hakkını elinden almak için yeterli sebebi oluşturmaktadır. Derrida bu noktada bu yapıların altının boş olduğunu göstererek, zihnimizdeki bu kategorilerin aslında temelsiz olduğunu ve bundan dolayı da şiddet içerdiğini göstermeye çalışmaktadır. Her kavramın, her tanımın sınırlayıcı bir yapı

⁴⁶ R. Gnanasekaran, "An Introduction to Derrida, Deconstruction and Post-Structuralism", *International Journal of English Literature and Culture*, 3 (7), 2015, 212 (aktaran Çiğdem Yıldızdöken, "Huduttaki Filozof: Derrida", *Metafizik-Filozofların Metafizik Sistemleri*, ed. A. Kadir Çüçen, (Bursa: Sentez Yayınları, 2019), 672.

⁴⁷ Glendinning, *Derrida*, 21.

oluşturduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla her tanım, her yapı, sonuçta kendine ait olanı içine alırken doğal olarak başka şeyleri dışarda bıraktığından dolayı özünde şiddet barındırmaktadır. Derrida'ya göre bu şiddetin barındığı, beslendiği yer mevcudiyet anlayışı çerçevesinde gelişen Batı metafiziğidir. Bu bölümde Derrida'nın ürettiği kavramlardan biri olan Mevcudiyet metafiziği kavramı incelendi. Çünkü bu kavram, metafiziğin ne denli güçlü bir şekilde Batı düşüncesinde yer ettiğinin, eleştirisinde bile metafizikten kopamayışın temel sorunu olduğunun göstergesidir.

Batı metafiziğindeki temel mesele, varlık olmak bakımından varlığın mahiyeti ve bunun bilgisidir. Batı metafiziği idealist bir ontolojiye ve rasyonalist bir epistemolojiye dayanmaktadır. Bu yaklaşımlar sonucunda özdeşlik, statik ve mekanik bir eksenle oluş ve değişimden muaf, dolayısıyla tarihsel ya da zamansal olandan etkilenmeden evrensel, kesin ve zorunlu olarak kendini korumuştur. Bu durum aynı zamanda varlık ve düşünce arasında zorunlu bir örtüşme olduğunun da farklı bir izahıdır. Nietzsche, Heidegger ve Derrida gibi filozofların bu konudaki sarsıcı eleştirileri, bu anlayışın köklü ve esaslı bir biçimde sorgulanmasına sebep olmuştur. “Nietzsche’de oluşun varlığa, Heidegger’de varlığın var olana, Derrida’da ise düşünce ve varlık arasında sistematik oyunun, metafiziksel bir düşünce tarzı ekseninde, mevcudiyet formuna indirgenmesine yöneltilen eleştirilerin merkezinde, bütünüyle varlık ve zaman kavrayışına dair söz konusu paradigma değişikliği bulunmaktadır.”⁴⁸ Mevcudiyet kavramı bulunuş olarak şimdiyi işaret etmektedir. Şimdi kavramı bilinçle alakalıdır ve mevcudiyete işaret etmektedir. Derrida şimdi ve bugün üzerinden sorularını ve sorularının yönünü belirlemektedir. “Derrida, bütün Batı felsefesi düşünme mantığını *mevcudiyet* (ya da bulunuş) *metafiziği* olarak adlandırmaktadır. Derrida, bu konudaki referansını büyük ölçüde Heidegger’den aldığını söyler.”⁴⁹ Fakat Batı metafiziğine, “mevcudiyet metafiziği” şeklindeki asıl formunu kendisi vererek bu meseleye farklı bir yaklaşımla özgünlük kazandırmıştır. Mevcudiyet metafiziği Derrida'nın temel eleştiri noktasını oluşturmaktadır. Mevcudiyet metafiziği bir düşünme biçimidir ve belli kurallarla işlemektedir. Batı metafiziği bu kurallara göre düşündüğü için Batı metafiziğini Derrida mevcudiyet metafiziği olarak nitelendirmiştir. Bu kurala göre merkeze bir kavram getirilmekte ve diğer tüm kavramların değeri bu kavramla

⁴⁸ Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, 193.

⁴⁹ Jacques Derrida, “Differance” çev. Önay Sözer, *Toplum Bilim Dergisi*, 10 (1999), 52.

ilişkisi üzerinden değerlendirilmektedir. Diğer kavramın mevcudiyeti merkezdeki kavram üzerinden belirlenmektedir. Merkeze alınan kavram genellikle hakikat belirleniminde önemli rol oynamaktadır. Derrida'ya göre, geleneksel felsefe geleneği boyunca hiçbir filozof Batı metafiziğinden kaçamamıştır.

Evren Erman RUTLİ'nin tespitlerine göre Derrida açısından “Bu mevcudiyetin temel karakteri de bir merkez tarafından karakterize edilmesidir. Bu bağlamda Batı uygarlığını yöneten düşünme mantığının temel yanlışı; her türlü yapının, yönlendirici ve belirleyici bir merkez düşüncesine dayandığına ve bu merkez tarafından belirlendiğine ilişkin varsayımdan kaynaklanmaktadır.”⁵⁰ Var olan her şey bu merkez etrafında şekillenmektedir. Kavramın mevcudiyetle ilişkisi yoksa iki seçenek vardır; birincisi ya onu ikincil, değersiz, sahte, gereksiz, öteki gibi kavramlara maruz bırakarak değersizleştirir ve görmezden gelir. İkinci yol ise mevcudiyetten uzak olanı zorla o merkezin içine alır. Ama onu mevcudiyetten bağımsız kalmasına izin vermez. “Yapının yapısalılığı, her ne kadar her zaman iş başında olsa da daima nötrleştirilmiş, indirgenmiştir. Bu da ona bir merkez vermek, onu bir mevcudiyet noktasıyla ilişkilendirmek suretiyle yapılagelmiştir... Bugün bile hâlâ her türlü merkezden yoksun bir yapı, düşünülmez olanın ta kendisini temsil eder.”⁵¹ Merkezde yer alan bu mevcudiyet metafiziği ile buna bağlı geliştirilen düşünme mantığı, düalist bir karakter arz ettiği için hiyerarşi ve karşıtlıklar üzerine kuruludur.

Kutupsal karşıtlıklar Batı metafiziğinin en temel karakteristiği olduğu için sabit, kalıcı bir kaynak arayışına girmektedir. “Derrida metafizik karaktere sahip Batı felsefe geleneğini, temel bir zemin/sebep, mutlak bir başlangıç veya kendisinden neşet eden her şeyin kontrol edilip yönetildiği merkez fonksiyonu gören bir arşimet noktası tesis etmeye matuf süregiden bir çaba olarak niteler. Bu kaynak/orijin mevcudiyet olarak tanımlana gelmiştir.”⁵² Bu nedenle de merkez fikri, temel ilke ya da asli köken olarak anlaşılır ve kabul edilir. Merkez fikrinin böylesi bir karakteristik özelliği, mevcudiyetin her daim onda olduğunu, böylece de zaman ve tarih üstü bir yapıda bulunduğu şeklinde anlaşılmıştır. “Tüm yapıyı belirleyen, dolayısıyla herhangi bir yapı için kurucu bir öge olarak düşünüldüğünden, sabit bir merkeze sahip olmayan hiçbir yapı dikkate alınmaz.

⁵⁰ Rutli, “Derrida'nın Yapısökümü”, 52.

⁵¹ Derrida, *Yazı ve Fark*, 367.

⁵² Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, 193.

Bu yüzden bir yapı, kurum ya da metin hakkında konuşmanın tek koşulu onun bir mevcudiyet olarak var olması yani bir merkeze sahip olmasıdır.”⁵³ Öyle ki, sabit bir konumu olmayan yapı “mevcut” olarak bile görülmemektedir. Mevcut olmayan bir şey hakkında da konuşmak anlamsız olmaktadır.

Derrida’ya göre “Şimdinin mevcudiyeti ve mevcudiyetin şimdisi kökensel olarak ve ilelebet şiddettir.”⁵⁴ Çünkü Derrida açısından, geleneksel felsefedeki düşünce yapısı mevcudiyet eksenlidir. Bu yüzden de Derrida metni kuran ana öğeler yerine, mevcudiyet dışına çıkarak dipnotlar ya da kıyıda köşede kalmış kavramlar öne çıkarmaya çalışılır.

Her hakikat iddiası metafizik kökenli bir yapı oluşturmaktadır. “Varlık sözcüğün tüm anlamlarında varlık, mevcudiyetle ilişkisi üzerinden tanımlanmıştır.”⁵⁵ Derrida herhangi bir mevcudiyet belirlenimini kabul etmemektedir. Batı metafiziği eleştirisi yaparken de bu minval üzerinden hareket etmiştir. Derrida, Batı metafizik tarihini ve hakikat iddialarını dekonstrüksiyona uğratmaya çalışırken her zaman ve her alanda mevcudiyet kavramına gönderme yapmaktadır. Derrida’ya göre mevcudiyet kavramı, mutlak olarak varlığın ve hakikatin, zihinde herhangi zamansal bir form içerisinde açıkça verili olduğu düşüncesini barındırmaktadır. Mevcudiyet düşüncesi bütün Batı metafiziğinin temelinde yer almaktadır. Geleneksel felsefede Batı metafiziği eleştirisi yapan filozoflar bile bu düşünceden uzak bir felsefe yapamamıştır. Bu yüzden dekonstrüksiyonu, mevcudiyet fikrinin her zaman ve her zeminde imkansız olduğunu gösterme çabası olarak görmek mümkündür. “Mevcudiyet metafiziğinin imkânının bu şekilde tartışmaya açılması, aslında hümanist bir paradigma ekseninde inşa edilen tüm hakikat iddialarını, ezeli ebedî doğruların var olduğu düşüncesini, anlamın mevcudiyeti fikrini, yazar, metin ve okur ilişkisini, mevcudiyet metafiziğinin çağdaş formu olan ben bilincine sahip özne fikrini, tüm tarihselliğinden, kültüründen, ekonomik ve sosyal bağlam ile güç ilişkilerinden bağımsız fail fikrini ve daha birçok hususu tartışmalı hale getirmek demektir.”⁵⁶ Batı metafiziğinde varlık ve hakikat mevcudiyet formu içerisinde anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu yüzden insanlar farkında olmadan söylem ve eylemleri

⁵³ Rutli, “Derrida’nın Yapısökümü”, 54.

⁵⁴ Derrida, *Yazı ve Fark*, 176.

⁵⁵ Jacques Derrida, “İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge, Oyun”, çev. Özkan Gözel, *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, Sayı 10, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999), 166.

⁵⁶ Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, 2.

aracılığıyla bu mevcudiyet algısını devam ettirmişlerdir. Temsil adı altında uygunluk ve doğruluk anlamlarının devreye girerek, mevcudiyet formu içerisinde, var olana indirgenen metafiziksel varlık ve hakikat anlayışının varlığını sürdürebilme imkânı bu yolla hep olagelmıştır.

Derrida yanlış ve temelsiz bulduğu işte bu mantığın yerinden oynatılması için de çalışmalar yapmıştır. Derrida'nın söz konusu mantığı adlandırırken 'mevcudiyet' kavramına yaptığı vurgu anlamlı ve önemlidir. Mevcudiyet fikri, Derrida'ya göre "Batı metafiziğinin dayandığı temel belirleyici anlayıştır. Batı metafiziği çerçevesi içinde, düşünmek bir mevcudiyet inşa etmek ya da bir mevcudiyete işaret etmekle aynı anlama gelir."⁵⁷ Bu belirlenen hakikat mevcudiyet kabul edilmiş ve hakikate uzak olan her şey değersiz kabul edilmiştir. Oysa Derrida'ya göre "metin kökensel ya da dönüştürülmüş bir mevcudiyet biçimi içinde kavranamaz. Bilinçdışı metin çoktan, saf izlerden, farklılıklardan oluşan ve içinde anlamla kuvvetin birleştiği bir dokudur -hiçbir yerde mevcut olmayan, her zaman çoktan suret haline gelmiş olan arşivlerden oluşan bir metindir... Her şey yeniden üretimle başlar."⁵⁸

Kesin konuşma isteği, hakikat belirlenimleri, belirlenen hakikat etrafında şekillenen düşünme biçimleri Batı metafizik geleneğinin benimsediği tavrıdır. Dolayısıyla mevcudiyet metafiziği denildiğinde Batı metafiziği akla gelmelidir. "Derrida, metafizik diye adlandırılan her düşünce dizgisinin bir kurmaya, bir temele ya da bir ilkeye dayandığını ifade eder."⁵⁹ Derrida mevcudiyetin aslında olan değil, insanların yaşamlarını güven içinde sürdürebilmek için oluşturdukları bir kurgudan ibaret olduğunu göstermektedir. "Dolayısıyla, mevcudiyete yönelik arzu, sadece sağlam ve tutarlı kaynaklara dair anlaşılabilir bir arzu olsa da, bizim istediğimiz şeye sahip olmamız hiçbir zaman mümkün değildir."⁶⁰ Çünkü Batı metafiziği oluşu, farkları, değişimi, dönüşümü yok saymıştır. Ama farklar ve değişim her adımda bizimledir. "Mevcudiyetin şimdisi ve şimdinin mevcudiyeti, zaman olarak varlığın ufkunu, onun önceden kavrandığı öngörmeyi varsayar. Eğer varlığın anlamı felsefe tarafından her zaman mevcudiyet [presence] olarak belirlenmişse, zamanın aşkın ufkundan yola çıkılarak sorulan varlık sorusu felsefi güvenliğin ilk sarsılmasıdır, güvence altına

⁵⁷ Rutli, "Derrida'nın Yapısökümü", 52.

⁵⁸ Derrida, *Yazı ve Fark*, 276.

⁵⁹ Derrida, "İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge, Oyun", 166.

⁶⁰ Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, 195.

alınmış mevcudiyetin ilk sarsılması olduğu gibi.”⁶¹ Mevcudiyet metafiziğinin adlandırma çabası da bu güvence isteğinin sonuçlarından biridir.

Adlandırma, kavram ortaya koyma arzusu yeni bir mevcudiyet metafiziğine yol açmış ya da bir öncekini sağlamlaştırmıştır. Adlandırmaya Derrida bu yüzden karşıdır. Adlandırmak mevcudiyet belirlemektir. Adlandırmaktan uzak durmak aslında hakikat karşısındaki insanın mütevazi tutumudur diyebiliriz. Bizler bir adlandırma yaparak o kavramı gerçek belirleniminden de uzaklaştırmaktayız. Burada bir diğer önemli nokta bu adlandırmaya kimin ve nasıl karar vereceğidir. Adlandırmanın sakıncası bilgi eksikliği ya da öznellik değil, ad ile şey arasındaki özdeşliğin imkânsızlığıdır. Adlandırma yapan kişinin bir şey hakkında tam bir bilgiye sahip olması iddiasıyla adlandırma yapması, aslında o şeyin olası tüm diğer anlamlarını bastırmak/kapatmak demektir. Fakat sabite aslen bulunduğu şartlara göre değişmektedir; bu nedenle de bireysel, tarihsel ve öznel dir. Derrida’nın bir şeyi adlandırmaktan kaçınması da şüphesiz bu yüzden dir. Çünkü adlandırma bir sabiteye sebep olabilmektedir, sabitlik oluşturmak da bir çeşit adlandırma edimidir. Her tanım tanımlandığı dönemi, yapıyı işaret etmektedir. Oysa bir tanım içinde işaret ettiği belirlenim dışında bir belirlenimde taşıyabilmektedir. Derrida bu bağlamlarda adlandırmaya karşıdır. Çünkü hiçbir adlandırma tam karşılığına denk gelmemektedir. Ancak Batı düşüncesi hep adlandırmadan, adları ayrıştırmaktan yanadır. Bu bir çeşit hiyerarşidir. Böylelikle de mevcudiyet hep baki kalır. “Mevcudiyet metafiziğinin en etkili ve belirleyici hiyerarşik yapısı ise söz ile yazı arasındaki ikiliktir.”⁶² Hiç de masum ya da nötr olmayacak bir biçimde geliştirilen bu karşıtlıklarda ilk öğeler her daim diğeri üzerine baskınlık arz ederken, ikincisi de ilki için göz ardı edilir. Batı metafiziğini belirleyen mevcudiyet anlayışı ve bunun üzerinden belirginleşen düalist yapı tüm Batı felsefesini ve dolayısıyla ahlaktan siyasete kadar tüm toplumsal yapıyı belirleyen ana unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Derrida tarafından geliştirilen eleştirel okuma biçimi olarak yapısöküm, mevcut tüm kültürün boşa çıkmasına sebep olmaktadır. Sıradaki bölümde Yapısöküm kavramını ele aldım.

⁶¹ Derrida, *Yazı ve Fark*, 178.

⁶² Rutli, “Derrida’nın Yapısökümü”, 55.

2.2. Yapısöküm

Batı metafizik geleneği, mutlak hakikat adına görünüm ve gerçeklik kurgusu üzerinden dikotomiler oluşturmuştur. Bu bakış açısı bir yönden Derrida'nın logosantrizm (söz merkezlik) ve fonosentrisizm (sesmerkezcilik) olarak adlandırdığı bir algı biçimini, öte yandan Eurocentrizm (Avrupa merkezlik) olarak adlandırdığı bir başka yönelimi doğurmuştur. Böylece bu yönelimlere dayalı ayrımlar sadece nesneler için değil, insanlar için de geçerli olmuştur. Batı metafizik geleneğine baştan beridir farklı pencerelerden karşı duranlar eleştirellerde bulunanlar olmuştur. Özellikle 17. yüzyıldan itibaren Locke ile başlayan bu eleştiriler Hume ve Kant'la artarak devam etmiştir. 19. yüzyıla gelindiğinde de başta Nietzsche ve ardından Heidegger'le başlayan köklü eleştiri biçimlerine Saussure, Husserl ve Levi-Strauss ortak olmuştur. Derrida ise Batı metafiziğine yönelik eleştirileri konusunda kendisinden önceki eleştirilerdeki eksiklik ve yanlışlıkları da göz önünde bulundurarak oldukça köklü, kendine özgü bir tarz geliştirmiştir. Böylelikle Derrida sadece Batı metafiziğine yönelik eleştirilerle kalmamış, bu geleneğin çok gizli bir biçimde hep var olduğunu ve onu eleştirenlerin bile hem hareket noktası hem varış noktası açısından "Batı Metafiziğinin içinde" kaldığını açıkça göstermiştir. Ona göre bu filozoflar Batı metafiziğini eleştirip ondan kaçmaya çalıştıkça geleneksel felsefeyi farkında olmadan daha da sağlamlaştırmışlardır. Bu ve benzer sorunları açığa çıkarmak için de Derrida kendi icat ettiği dekonstrüksiyonu (yapısökümü) geliştirmiştir. Ancak Derrida ısrarla altını çizerek dekonstrüksiyon'un Batı metafiziği ve onu oluşturan kanonik metinlere karşı bir yöntem olmadığını ve bir yönetime dönüştürülemeyeceğini sıklıkla vurgulamıştır.

Derrida, Batı metafiziğini eleştiren diğer tüm filozoflarından ve onların yöntemlerinden daha farklı, özel bir yeredir. "Onun felsefi güzergahını değiştirdiği ve 'varlığı' yeniden yorumlama nezdinde karşımıza çıkan kavramı dekonstrüksiyon (yapısöküm)dur." Bir bozma/sökme ya da yerinden oynatma/yerinden etme işlevini içeren dekonstrüksiyon, aslen yıkımdan ziyade yeniden yorumlamayı ifade eder. "Yapısökümsel metin okuma tekniğinin öncelikli hedefi şiddete dayalı bu düşünme mantığının temelsizliğini ve dolayısıyla uyguladığı şiddetin haksızlığını ifşa etmektir. Bu hedef doğrultusunda mevcudiyet metafiziğinin merkez varsayımı içerisinde görmezden gelinen, ötelenen ve dışarıda tutulan tüm unsurları öne çıkarmak

amaçlanır.”⁶³ Derrida kendi icat ettiği bu kavramla hem Batı metafiziğini hem de kendinden önceki Batı metafiziğine yönelik eleştirileri yapısöküme uğratarak yerinden oynatır.

Derrida felsefe tarihine farklı bir yön vererek, farklı bakış açıları sunmuştur ve birçok farklı kavram icat etmiştir. “Bu üretken filozofun şüphesiz en önemli buluşu ise yapısöküm (dekonstrüksiyon) olarak adlandırılan metin okuma stratejisidir.”⁶⁴ Yapısöküm sözcüğünün akademik söylemi ve çağdaş kültürün parçası olması Derrida kaynaklıdır. Bu durum Derrida’nın felsefi konumu açısından kazançtır. “Çoğu zaman bir olumsuzlama hatta yıkım felsefesi olarak yanlış tanımlansa bile yapıbozum, en iyi olumlama felsefesi olarak tanımlanabilir, geleneğin içinde en iyi olanın ve hayatın içinde en canlı olanın olumlanması; dolayısıyla düşünceli ve sorumlu düşünümün ve kabulün felsefesidir.”⁶⁵

Bu yaklaşım biçimi ve kavramsallaştırma, Derrida felsefesinin anlaşılabilirliğini zorlaştırmaktadır. Derrida da felsefesinin zorluğunun farkındadır. Ancak bu zorluk, onu suçlamayı değil, tam tersi haklı pozisyona ulaştırmayı sağlayan bir biçimdedir. Derrida hem eleştirilerinde hem de kendi önerilerinde kelime kökenleri ile yoğun bir şekilde ilgilidir. Dolayısıyla yeni kavramlar icat edici, bir konudan farklı bir konuya geçerek bir kavramın başka bağlamlarına dikkat çekici bir üslubu vardır. “Tüm bunlara rağmen şayet okur Derrida’nın metnini zorlamaya devam ederse, sonunda bu metinlerde barınan düşünsel hatların ya da dizelerin metinsel bir doku yarattığının ayırımına varabilecektir.”⁶⁶ Okuyucu metnin dışına çıkmadan tamamen metnin içinde kalarak, bağlamlara dikkat ederek okumalarını gerçekleştirmelidir. Bu metin anlayışı Batı metafiziğine işaret eden her belirlenimi dekonstrüksiyon sürecine götürecektir. Yapısöküm bize metindeki anlamın tek olmadığını göstermektedir. Çünkü metinler hem kendi bütünlüğünde birdir hem de farklı metinlerin bağlamlarını oluşturan bir bağdan ibarettir. Bunların hepsi aslında yapısöküm pratiğine zemin hazırlayan argümanlardır.

Yapısöküm metnin temelini yerinden oynatılarak yeniden yorumlanmasını sağlamaktadır. Metni sonsuz yorum ufkuna açan yapısöküm tanımsız bir hal almaktadır.

⁶³ Rutli, “Derrida’nın Yapısökümü”, 53.

⁶⁴ Evren Erman Rutli, “Derrida’nın Yapısökümü”, *Temâşâ* 550 (Temmuz 2016), 50.

⁶⁵ Michael Naas, “Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu”, *Cogito Dergisi, Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*, 47-48, Yaz-Güz, (İstanbul: YKY, 2006), 242.

⁶⁶ Glendinning, *Derrida*, 21.

Bu yüzden de Derrida okuyucuları bu kavramı anlamakta zorlanmaktadır. “Yapısöküm pratiğinin tanımlanmaya direnen kendine özgü doğası da tartışmaya ‘yapısöküm nedir?’ türünden klasik bir soruyla başlamayı yasaklamaktadır.”⁶⁷ Derrida felsefesinin birçok olumsuz tepkiyle karşılaşmasının sebeplerinden biri de işte bu tanımlamanın yapılamamasıdır. Bu da Derrida için bilinçli bir tercihtir aslında. Eğer bu bir okuma pratiği ise tanımlı yapılmalıdır. Çünkü tanımlı yapıldığı an, o tanım da yapısöküme uğrayacaktır. O halde tanımsız olması onun avantajıdır ve bu avantaj Derrida tarafından bile isteye yapılmıştır.

Nietzsche’nin ortaya attığı soy kütüğü kavramı ile iyi ve kötünün ötesindeki pratiğe dönük aktarımı, her ne kadar Derrida için bir örnek teşkil etmiş olsa da, ondaki eksikliği fark etmesi kendisinin daha köklü bir pratiğe yönelmesine sebep olmuştur. Heidegger’in destrüksiyonu ve *abbau*’suna yönelen Derrida, ikisini birleştirerek dekonstrüksiyon kavramını icat etmiştir. Bu açıdan bakıldığında “Dekonstrüksiyon, kavramının Heideggerci bir arka planı vardır.”⁶⁸ Heidegger, hem *abbau* hem de *destruktion* kavramını, “incelemek için parçalara ayırmak” anlamında geleneksel felsefenin temeline yönelik bir pratik olarak kullanılmıştır. Derrida, Heidegger’in *destruktion* kavramını farklı bağlamlarda kullanmıştır. Heidegger’in *destruktion* teriminin tam da yıkımı ifade ettiği için kabul etmediğini düşünen Derrida, bu yüzden dekonstrüksiyon terimini icat etmiştir. Derrida bu kavramı “yıkma, yok etmek” anlamında kullanmamaktadır. Yapısöküm yıkmayı, yok etmeyi amaçlamaz. Gözükmeyi ifşa etmek için uğraşır. Yapısöküm tahribat, tam bir yıkım veya iptal değildir, Batı metafiziğini sorgulamadır. Bu yönüyle “yapısöküm, olumsuzlama ya da değilleme türüdür, öz çıkarmadır ya da soyutlama.”⁶⁹

Heidegger’in destrüksiyon terimi aslında bir sarsma görevi ile kelimelerin kökenlerine nüfuz ederek onları açılma yoluna hizmet eder. Hatta Heidegger, seminerlerin birinde, destrüksiyonun “tahrip etme, hasar verme, yıkım” anlamlarında kullanılmasının yanlışlığından bahsederek bu kelimenin (destrüksiyon) *de-struere* olarak “dis-manting” (ab-bauen) karşılığında olduğunu; “sökme, parçalarına ayırma”

⁶⁷ Rutli, “Derrida’nın Yapısökümü”, 50.

⁶⁸ Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, 260.

⁶⁹ Raoul Mortley, *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*, çev. Erdal Cengiz, Hamdi Bravo, Halil Turan, Zerrin Oral, (Ankara: İmge Kitapevi, 2000), 140.

anlamalarını ihtiva ettiğini dile getirmiştir.⁷⁰ Ancak buna rağmen Derrida'nın bu terimi kullanmak yerine dekonstrüksiyon kavramını icat etmesinin nedeni, Heidegger'den ve onun yönteminden farklılığını göstermek içindir. Zira Batı metafiziğini yıkıma (destrüksiyon) tabi tutan Heidegger'in kendisi de eleştirdiği geleneğin içinde kalmıştır. Bu yüzden Derrida ondan ilham alsa bile ondan farklı bir yol izlemiştir. Heidegger, Batı metafiziğine yönelik eleştirel tutumunda düşünmeyi esas alırken ve destrüksiyon terimini bu amaçla kullanırken; Derrida, dekonstrüksiyon terimi ile düşünmenin de düşünülmesine yönelik bir sökülme/bozuma gitme ihtiyacını açıkça belirtmiştir. Derrida'nın yapı-söküm pratiğinin amacı Batı metafiziğinde kullanılan düalist yapıların ve bunlar üzerinden şekillenen hakikat iddialarının temelsiz ve keyfi olduğunu göstermeye çalışmaktır. Yapı-söküm Batı metafiziğinin özdeşlik ve mutlaklık iddialarını bozacak niteliğe sahiptir. Var olan yapıyı alıp yapı-söküme tâbi tuttuğumuzda aslında mevcut yapının kurgusal ve keyfi olduğunun farkına varırız.

Dekonstrüksiyon bir ide veya bir araştırma tarzı değildir. Metnin/bağlamın yapısının sökülme işlemidir. “Dekonstrüksiyonda anlamlılık metnin ne öncesinde ne de sonrasında olduğu için bu fiil, yapının tüm diğer ilgili güçlüklerini dönüşümsel ve ısrarlı şekilde bir araya getiren ve/veya ilerleme olmadan yıkım, yıkım olmadan da ilerleme olmayacağı fikrine yer açan, içinde hem tahribatı hem de iyileştirme içeren bir sistemdir.”⁷¹ Dolayısıyla yıkarken yapma, sökerken dikme, bozarken iyileştirme gibi tüm zıt ameliyeleri aynı anda bir arada barındırır. Derrida'nın yapıbozumcu dehası, bütün sözcük ve kavramların önce kağıta dökülüp sonra da silinmesi demek olan yapıbozum için en sık kullandığı metaforları bizzat Heidegger'den, özellikle de Heidegger'in “varlık'ın üstüne bir çarpı atılarak yazılması gerektiği”ni⁷² ileri sürdüğü Varlık Sorunu'ndan alır. Çünkü Derrida içinde yaşayan biri olarak bilmektedir ki, felsefenin sonunu getirecek bir kriz eşiğine girilmiştir. O, böyle yapmakla farklı bir felsefe yapmanın yolunu açmaktadır.

Derrida'nın tüm metinler için geliştirdiği dekonstrüksiyonda "yıkım" işlemi bir "yapım" haline de gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında “dekonstrüksiyon salt bir eleştiri

⁷⁰ Martin Heidegger, *Four Seminars: Le Thor 1966, 1968, 1969, Zähringen 1973*, çev. Andrew Mitchell, François Raffoul, Bloomington IN: Indiana University Press 2002), 42-43. (aktaran Yıldızdöken, “Huduttaki Filozof: Derrida”, 674.)

⁷¹ Gnanasekaran, “An Introduction to Derrida, Deconstruction and Post-Structuralism”, 212. (aktaran Yıldızdöken, “Huduttaki Filozof: Derrida”, 673.)

⁷² Jacques Derrida, *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan, (Ankara: BilgeSu Yayınları, 2014), 37-38.

ve yıkıcı bir pratik olmaktan ziyade, felsefi olsun veya olmasın gelenekten devralınan mirasa yönelik olarak belli bir okuma pratiğine gönderme yaptığı söylenebilir.”⁷³ Derrida’nın dekonstrüksiyonu ne gelenekçi ne de tarihsel bir yaklaşımdır. Bir ilke varsaymaz veya ilkenin peşinden gitmez. Tam tersi Batı metafizik geleneğine işleyen tüm ilkeleri tek tek sökerek bozuma uğratar ve metni yeniden yorumlayarak farklı bağlamlara açmaktadır. Bu yeniden yorumlama, kendisiyle çelişecek şekilde yeni bir ilkeyi ve dolayısıyla son noktayı doğurmaz. Bir ve tek dil/anlam yerine çoklu dil ve anlamların, tekdüzelik ve sabitlik yerine farklılıkların yer verildiği bir felsefe yapma ya da okuma biçimi geliştirir. Derrida’nın anlaşılmadığına dair eleştirilerin altında onun bu tarzı yatar. Derrida yapısöküm kavramının pragmatik amaçlar doğrultusunda kullanılabileceğini de düşünmüştür. Derrida felsefesinin anlaşılmasının zorluğunun da bu tarz amaçlar doğrultusunda kullanılabileceğinin de farkındadır. Elbette ki Derrida pragmatik öğelere felsefesinin alet edilmesini istemez. “Herkesin bu motifi son derece farklı siyasi perspektiflere hizmet etmesi için canının istediği gibi kullanabileceğinde ısrarlıyım.”⁷⁴

Dekonstrüksiyon teriminin bir yıkım çağrıştırdığını öne sürenlere karşı Derrida, yapılan işlemle sadece metnin temelsizliğini ortaya çıkarmaya çalıştığını ifade eder. Toshihiko Izutsu’ya yazdığı mektubunda bu durumu şöyle izah eder: “Yapıçözümün bir edim ya da bir işlem olmadığını da belirtmek gerekmektedir.”⁷⁵ Yapısöküm bir karşı okumadır. Bu bakımdan Derrida felsefesi hiçbir zaman kendi başına bir felsefe değildir. Var olan bir metne karşı geliştirilen bir okuma pratiğidir. Bu temelsizlik de mutlak anlamın imkânsızlığından kaynaklanmaktadır. Derrida’nın yapısöküm kavramı Batı metafizik geleneğine karşı derin bir kriz oluşturmuş olsa da ısrarla bu kriz kapatılmaya ve metafizik imgeler hala savunulmaya çalışılmıştır. Bunda hem geleneğe karşı bir ısrar hem de Derrida’nın yapısökümüne karşı bir inat yatmaktadır. Çünkü yapısöküm sayesinde elindeki argümanlar ve bununla geliştirilen yaklaşımlar sorunlu hale geldiği gibi kendilerinin de otoriteleri sarsılmaktadır. Bundan dolayı da Derrida’nın anlaşılmaz ya da kabul edilemez olduğu hususunda algı oluşturmaya çalışmaktadırlar. Derrida da

⁷³ Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, (İstanbul: Sentez Yayınları, 2008), 13.

⁷⁴ Jacques Derrida, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", *Yapıbozum ve Pragmatizm*, der. C. Mouffe, çev. Tuncay Birkan, (İstanbul: Sarmal Yayınları, 1998), 137.

⁷⁵ Jacques Derrida, "Japon Bir Dosta Mektup", çev. Medar Atıcı-Mehveş Omay, *Toplum Bilim Dergisi*, 10 (1999), 187.

bunun farkındadır aslında. “Derrida neredeyse tüm okuyucularını çetrefilli ama bir o kadar da uğraşması entelektüel bu sorularla karşılar ve bu okurlardan bazıları söz konusu entelektüel hazdan feragat ederek Derrida’yı ve onun kâşifi olduğu yapışökmüsel metin okuma pratiğini çeşitli gerekçelerle suçlar; komik, gülünç bir felsefi kurnazlık, nihilist bir oyun ya da entelektüel bir gevezelik olarak etiketler. Okuyucularından bazıları ise bu soruların verdiği entelektüel hazzın büyümesine kapılıp yapışökmü her kapıyı açacak bir anahtar, efsunlu bir yöntem olarak kutsarlar.”⁷⁶ Derrida, kendi felsefesinde yapı kavramını kullanmasını bir moda indirgenmeyecek kadar farklı bir durum olduğunu söyler. Buna karşın sonuçta bu kelimenin tercih edilmesini Derrida şöyle açıklar: “Bu kelime tercihi, her şeyden önce bir dışlamalar kümesinden (doğal olarak yapısal bir küme) oluşur. Neden ‘yapı’ dediğimizi bilmek, neden artık *eidos*, ‘öz’, ‘biçim’, *Gestalt*, ‘küme’, ‘kompozisyon’, ‘kompleks’, ‘inşa’ (*construction*), ‘bağlaşım’, ‘bütün’ (*totalite*), ‘İdea’, ‘organizma’, ‘hal’, ‘sistem’, vs demek istemediğimizi bilmek demektir.”⁷⁷ Bu kavramların eksik bıraktıklarını yapı kavramı tamamlamaktadır. Bu durum Yapışökmü uğratılanın ne olduğu ve niçin yapıldığı gerekçesini de ortaya koyar. Bu halde yapışökmü, yapıda örtük olarak varolan ve onu yaşatan sistemi, özü, biçimi, bütünü yerinden oynatma biçimidir. Yapışökmü yapabilmek için metinden, mevcut yapıdan farklı düşünmemiz gerekmektedir. Derrida mevcut metni alır, bozar ve aslında o metnin anladığımızdan bambaşka bir anlamlara açık olduğunu göstermeye çalışmaktadır. “Derrida’nın yapıbozumculuk’u ne anlama gelirse gelsin, sanki entelektüel kültürümüzde çürümüş olan ne varsa ifşa etmek için icat edilmiş gibiydi.”⁷⁸ Bu yolla düşüncelerimizin merkezsizleşmesini, başka bir yönüyle de yersizleşmesini sağlar.

Yapışökmü kavramının içinde bulunan yapı terimi, anlaşılacağı üzere mimari bir çağrışımdır. Ancak, Derrida burada yine ters köşeye yatırırçasına yapı ve bozum kavramlarını bir arada kullandığı gibi, bu bozma işleminden sonraki aşamanın bir yapma aşaması olduğunu da söyler. Bu yüzden de Derrida ısrarla yapmak istediğinin hem bozucu hem de aynı anda yapıcı aşamalarının olduğunu sıklıkla vurgular. Derrida açısından yapılar inşa etmek için öncelikle sökmek gerekmektedir. Bu aşamalar, sürecin anlaşılması açısından oldukça önemlidir. “... Yapıbozumculuğu hayata koymanın en

⁷⁶ Rutli, “Derrida’nın Yapışökmü”, 51.

⁷⁷ Derrida, *Yazı ve Fark*, 10.

⁷⁸ Glendinning, *Derrida*, 24.

etkili yolu aslında sanat ve mimarlıktan geçiyordu... Yapıbozumculuk belki de bu mimari modeli sorgulamaktır... hatta felsefenin içindeki mimari modeli, temeller ve üst-yapılar mecazlarını, Kant'ın 'arkitektonik' dediği şeyi ve elbette arke kavramını... Yapıbozumculuk, felsefenin içindeki mimarlığı, hatta mimarlığın kendisini sorgulamak demektir.”⁷⁹ Derrida, mimarlığı, “Batı metafiziğinin kalesi” olarak gördüğü için, bir yapıbozum çalışması, arkiektionik olarak incelenmedikçe tam olarak gerçekleşmemektedir. “Mimarlık bu metafiziği görünür kılarak insanların gözünde ve imgeleminde somutlaştırır; değişmeyen, yerinden oynamayan anıtlara dönüştürür.”⁸⁰ Dekonstrüksiyonun amacı metnin üstüne gitmek, metne saldırmak, metni yıkmak, eleştirmek ve buharlaştırmak değildir. Metin üzerine yeniden düşünmeyi sağlamaktır.

Derrida'nın yapı sökümünü önemli ve öncelikli kılan şey, “metnin esas alınmasıdır.” Derrida yapı sökümü tüm metinler için kullanır. Bu anlamda yapı söküm bir metin okuma pratiğidir. Derrida'ya göre, edebi olsun ya da olmasın tüm metinlerde yapı söküm yapılmalıdır. Aynı zamanda “yapı sökümü hiçbir biçimde mevcut ve anlaşılabilir bir sınır içerisinde olmayacak şekilde genellemek gereklidir.”⁸¹ Zaten Derrida'nın birçok farklı alanla ilgilenmesinin hem nedeni hem de sonucu bundan kaynaklanmaktadır. Bu yüzden de onun yapı sökümü her alanda yapılmalıdır. Derrida metnin temelsizliğini yine metinden yola çıkarak göstermeye çalışır. Derrida'nın, metin kavramını alışık olmadığımız ve bu denli geniş bir biçimde ele alması, aslında bahsetmiş olduğu ve söküme uğrattığı krizin her yerde kendisini göstermesinden kaynaklanmaktadır: “Metin-dışı yoktur.”⁸² Sabit bir anlamın imkânsızlığını savunan Derrida'nın metinlerden kastı kitaplarla sınırlı değildir. Derrida'ya göre metinler sürekli değişen herhangi bir anlam kümesinden oluşabilir. Bu nedenle, dünya ve hemen hemen her nesne bir "metin" olarak kabul edilebilir. Derrida'nın felsefesindeki ana tezlerden biri de budur. Derrida için söz, yazı, okuma, yazma da dahil “her şey” metindir; her şey sonuçta ortaya dökülen ve üzerinde konuşulabilen bir işlemdir. Bu yüzden Derrida okumalarımızda metin deyince aklımıza sadece İngilizce kelime karşılığı text olan metin gelmemelidir. Bir anlamı ileten, taşıyan, her türlü şey metindir. Bu bağlamda

⁷⁹ Jacques Derrida "In Discussion with Christopher Norris," *AD* 59 No. 1/2 (1989), 7-8. (aktaran: Esra Akcan, “Metafiziğin Kalesi Hakkında Düşünmek”, *Cogito Dergisi*, *Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*, 47-48, Yaz-Güz, (İstanbul: YKY, 2006), 274.

⁸⁰ Akcan, “Metafiziğin Kalesi Hakkında Düşünmek”, 280-281.

⁸¹ Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, 189.

⁸² Derrida, *Gramatoloji*, 242.

duygu, düşünce, jest, mimik gibi şeyler de metin olarak kabul edilmektedir. Derrida'nın metne yaptığı vurgunun ve her şeyi metin olarak ele almasının arkasında yatan neden Batı metafiziğinin temelinde bulunan söz ve yazı karşıtlığıdır. Halbuki Derrida için söz ve yazı karşıtlığı yoktur. Derrida'ya göre söz de aslında bir yazıdır. Batı metafiziğinde söz, mutlak hakikat iddiasının karşılığıdır. Yazı ise söze göre ikincil bir konumdur. Derrida'nın yaklaşımı, yazıyı ikincil konumundan kurtaran bir metin fikrini içerir. Meggil'in de açıkça işaret ettiği gibi; "bir mesaj iletme arzusu ya da onunla bağlantılı olarak çoktan yazılmış bir metinde bir mesaj 'okuma' arzusu, bütün Batı geleneğinin söz merkeziliğiyle ayrılmaz biçimde bağlıdır. Zira bütün mesajlar tanım gereği metafiziktir. Derrida'nın tüm amacı da mesaj gönderme yapılarını sistematik olarak sökmektir. Bu sökülme -nihai olarak, 'varış yeri'nin sökülüdür."⁸³ Derrida'ya göre yazar tanrısal bir güç olarak metin için yaratıcı konumunda değildir. Dolayısıyla her okuyucu yeni bir anlam çıkaracağından her metnin yazarı aynı zamanda onun okuyucusudur. Bu durum çevirilerde de yorumlarda da geçerlidir. "Yazmak, okuma, anlam arasında dairesel bir ilişki vardır."⁸⁴ Bu bakımdan anlam, idea, düşünce gibi tasarıların yazıdan önce geldiğini söylemek çok mümkün değildir. Yazmak aynı zamanda okumaktır. Yazı anlamı sonsuza dek var olacak şekilde yaratır. Yazı anlamı yapı-söküme hazırlar. Yazı sonsuzluktur. Bu yüzden sonsuz okuma da sonsuz anlam içermektedir. Dolayısıyla her şey yeniden ve yeniden sürekli yorumlamaya müsaittir. Bir kişi yazarak bir metni doğururken, okur da yorum yaparak yeni ve başka bir metin doğurmaktadır.

Derrida'nın icat ettiği ve tüm alanlar için geliştirdiği dekonstrüksiyon, karşıtlıkları parçalayarak her "metni" yeniden okumaya hazırlamaktadır. Bununla hedeflenen ve gerçekleşen şey de aslında metnin ne kadar temelsiz ve dayanaksız olduğunun açığa çıkarmaktır. Özdeşlik ve mutlaklık, Batı metafiziğinin icat ettiği kurgusal bir yapıdır; bu da ötekine yönelik kutuplaşmayı doğurmaktadır. Dolayısıyla böyle çürük bir zemin üzerinde yapılan okumalar ve yorumlamalar da, aynı şekilde dayanaksız olacaktır. Her şeyin metin olması ve metin-dışı diye bir şeyin olmaması, anlamın metnin dışında aranmasının da önünü kapatmaktadır. Metinde iç-dış ayrımı yoktur. Bu durumda metnin dışı olmadığından metnin dışında kalan da olamaz. "Başkası (the other) Derrida'nın metinlerinde konuşmaya devam etmektedir ve bizim

⁸³ Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 484.

⁸⁴ Derrida, *Yazı ve Fark*, 22.

Derrida'yı aynı şekilde ötekiliğin etkilerine açık bir biçimde okumaya başlamamız gerekir.”⁸⁵ Bu durum, okuma serüveninin de sonsuz olmasını beraberinde getirir, yorumun/anlamın sonsuz oluşunu da içerir. Dekonstrüksiyon da sonsuz ve sınırsız bir etkinlik haline dönüşür.

Batı metafiziğindeki mutlak hakikat kavramının yapısöküme uğratılması sonucunda mutlak anlamdan da bahsedilememektedir. Yapısöküm sonucu ortaya çıkan ise anlam yok(sun)luğu ya da anlamın buharlaşması değil anlamın sonsuz ve sınırsız biçimde var olmasıdır. Böylelikle klasik metinler bağlamında otoriteler kabul edilmesi yanında bunlara bağlı kalınarak “esaslı ve sahici” yorumlar olduğuna dair kanaatler, dekonstrüksiyon marifetiyle ortadan kaldırılır ve farklı okuma/anlama biçimleri devreye girer. Derrida'nın böylesi bir işleme girme isteği ve önerisi, Glendinning ifadesiyle, “Ölü Beyaz Adamların metinlerindeki ‘hegomonik’ otoriteyle şimdiye dek dışlanmış *meşru* olmayan metin ve kaynaklara özel bir ilgiyle yaklaşanlar için tam anlamıyla kuramsal bir dayanak noktası oluşturmaktadır.”⁸⁶ Bu açıdan dekonstrüksiyon, klasik ya da çağdaş Batı metafiziğinin savunucuları olarak bilinen filozofları ile onlara ait eserlerin, mutlaklık iddialarının ne denli geçersiz olduğunu gösterir. “Yapısöküm Batı metafiziğini besleyen sabit ve değişmez hakikat iddiasının da üstünü çizmekte ve geçersiz kılmaktadır.”⁸⁷ Derrida bu yaklaşımıyla metin yazarını küçük görüyor ya da hafife alıyor değildir. O bu yolla hem yazarı tanrısal konuma getirerek otoriter bir sıfat yakıştırmasına hem de bu vesileyle oluşacak totaliter algıya karşı bir duruş sergileme amacındadır. Metnin her defasında yeniden okunmasına ve yeniden anlamlandırılmasına sağlamaktır. Düşünürü ve metni küçülten asıl yol, tekrar ve taklide dayalı bir yoldur. Taklit, düşünürü izlemek ve onu yüceltmek demek değildir.

Gerçek düzeyde bir metin-okur ilişkisi, kendinden önceki ya da kendi zamanındaki düşünürlerin ifadelerini okumak, onları tekrar etmek ve onları taklit etmek değildir. Okurların yorumları farklılık içerdiği için metne zenginlik katmaktadır. Her okurun yorumu farklı bir metin doğurmaktadır. “Sadakat başka bir şey söylemeyi, söylenen şeyin yeni ve farklı bir şey olmasını gerektirir.”⁸⁸ Bu yolla artık sadece yazarın

⁸⁵ Küçükaltı, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, 188.

⁸⁶ Glendinning, *Derrida*, 22.

⁸⁷ Rutli, “Derrida'nın Yapısökümü”, 58.

⁸⁸ Jacques Derrida, “Teoriyi İzlemek”, *Teoriden Sonra Hayat*, der. Michael Oayne ve John Schad, çev. Ebru Kılıç, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2004), 10-11.

kendisi ve metni ortaya çıkmaz, beraberinde okuyucular ve yorumcular da ortaya çıkmaktadır. Böylelikle anlam her seferinde yeniden doğarak çoğalır. Bu ise farklılık demektir. Tüm kimlikler, mutlaklıklar kendi dışında, kendinde olmayan farklı bir şeye bağlıdır. Dolayısıyla hiçbir kimlik gerçekten yoktur. Herhangi bir metinden bir kavrama yüklenilen anlam ya da anlamlar üzerinden metafiziğin izini takip ederek sınırsız anlamlara uzanmak mümkündür. Derrida'nın metin analizlerine göre aksini gösteren herhangi bir görünüme rağmen, metinde sabit anlamlar yoktur.

Yapısöküm, işte bu bütünlüğe izin vermeyen farkları göz önüne çıkaran ayrımları vurgulamak için kullanır. Bu farklar çok anlamlılık değildir. Çok anlamlılık belli bir kategori sınırında anlam çokluğuna işaret etmektedir. Yapısöküm ise sınırsız anlamlara kapı açmaktadır. “Yapısökümsel metin okumanın tedirgin edici rengi, söylenecek şeyin söylenebilecek tek şey olmadığının bilincinin verdiği genel bir tedirginlik taşımasıdır.”⁸⁹ Buradan hareketle anlam veya hakikat hiçbir zaman burada ve huzurda olamaz.

Yapısöküm, “temsilin asla çıplak bir mevcudiyet veya dolaylımsızlık olmayıp muhtevasında, hem farklılık hem de zamansal bir ertelemeyi barındırdığına işaret eder.”⁹⁰ Yapısöküm pratiğinin uygulandığı yerde farklar kendini gösterir. Derrida “Yapısöküm için (Latince’den gelen) *soucier* yani “endişelendirme” veya *solliciter* yani “tahrik etme” ifadesini kullanmaktadır. *Bütün*’e yönelik bir sarsma hareketiyle *sarsmak* (eski Latince’de *sollus*: “bütün” ve *citare*: “hareket ettirmek”ten gelir).⁹¹ Yapısöküm, yapının altındaki gizli anlamları açığa çıkararak bu anlamları harekete geçirmektedir. Derrida yapısöküm pratiğini uygularken metindeki ana kavramlara ve kavramsal hiyerarşilerin sebep olduğu şiddete odaklanmaktadır.

Metin yapısöküme uğratıldıktan sonra karşımıza ne çıkmaktadır? “Yapısöküm sonrasında sonsuzca anlam ve sonsuzca imkân karşımıza çıkmaktadır.”⁹² Çünkü sabit anlamı niteleyen tüm otoriteler yapıbozumla sürekli yer değiştirilebilir. Anlam hep metnin içinde asla şimdiki zaman olmayacak bir gelecek zamanın içinde öznedir. Bu şimdiki zamana asla ulaşamaz öte yandan da anlam şimdiki zamandadır. “Derrida

⁸⁹ Rutli, “Derrida’nın Yapısökümü”, 65.

⁹⁰ David West, *David, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998), 249.

⁹¹ Derrida, *Yazı ve Fark*, 13.

⁹² Rutli, “Derrida’nın Yapısökümü”, 55.

metni, farklılıklarla dolu bir ağ olarak izlere sınırsız atıfta bulunan izlerin dokusudur.”⁹³ Sonsuz anlam dokusu bu izler yoluyla oluşur. Anlam her iz tarafından bir sonraki ize taşınmaktadır. Dolayısıyla bir anlam oyunu halini almaktadır. “Dekonstrüksiyon bir programın kurallarını izlemek suretiyle onları uygulamaya geçiren yöntemsel bir teknik olmadığı gibi, mümkün veya gerekli bir usul de değil, daha ziyade imkânsızın imkânı olarak düşünülmelidir.”⁹⁴ Sürekli yer değiştirme ve yeni kazanımlar elde etme sayesinde bu bir çeşit oyundur aslında ve okuyucu bu yöntemle bir oyun içindedir. Değişmeyen mutlak bir kural anlayışından ziyade gelişen ve değişen kurallar dizgesi vardır. Zira mutlak anlam ve yorum olmayacağı için anlamı tam yakaladığımızı düşündüğümüz anda anlam kendini yok etmektedir. Oyun da buradadır. Bu yüzden mutlak anlama hiçbir zaman ulaşamaz. Yazar metni yazdığı anda ölür. Böylece yazarın metne yüklediği anlam da onunla birlikte ölür ve kendini yeni ve farklı anlamlara bırakır. Derrida'nın anlayışına göre, “metin her iki uçta da açılır, metnin sabit bir kimliği, sabit bir kökeni ve kararlı son metni yoktur. Her okuma eylemi, bir sonrakine bir önsözdür.”⁹⁵ Dolayısıyla bir metindeki anlamlar hem metinle çalışan özneye göre hem de metnin içinde bulunduğu kültürel ve sosyal dünya ile ilişkisi bağlamında belirlenir. Yapısöküm bu anlamları ifşa etme konusunda okura yol göstericidir.

Derrida yapısöküm hakkındaki görüşlerini temel eserlerinin çoğunda sık sık tekrarlanmaktadır. Bu tekrarlar daha çok katmanlar arasında değişen, oldukça güç anlaşılan metaforlar eşliğinde ikili-üçlü anlamlar ve çoklu referanslarla, kelime oyunları yaparak yaratıcı ve şok edici biçimde okura sunulmaktadır. Derrida'nın kullandığı bu felsefi/edebi üslup, bir kimliğin, belirlenimin veya adlandırmanın mutlak, nihai olmadığı görüşünü anlamaya yardımcı olabilir.

Derrida Batılı düşünce biçiminin hâkim olduğu bütün alanlara karşı geliştirdiği yapısöküm pratiğiyle aslında Batı metafiziğinin maruz bıraktığı şiddeti açığa çıkarmak istemektedir. Derrida felsefesinin ötekine yönelik radikal sorumluluğun imkânı olarak dekonstrüksiyonu okuyabileceğimiz yer aslında Batı metafiziğidir. Burası, içinde zorunluluğu, kesinliği ve evrenselliği barındırmaktadır. Anlam ve hakikat burada ve

⁹³ Jacques Derrida, *Living On Border Lines*, trans. James Hulbert, *Deconstruction and Criticism*, (London: Routledge-Kegan Paul, 1979), 84.

⁹⁴ Jacques Derrida, “İsim Hariç (Post-Scriptum)”, çev. Didem Eryar, *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, Sayı 10, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999), 168.

⁹⁵ Jacques Derrida *of Grammatology* Spivak, G.C. (Trans.). (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976), 12.

mutlak olarak kabul edildiği müddetçe Batı metafiziğinin dikotomileri ekseninde fark susturulmakta ve şiddet açığa çıkmaktadır. Anlamı sabitleyen her türlü söylem metafiziğin şiddetidir. Her türlü öz inşa edici, tanımlayıcı söylem pratiği, varlığı özü ve en temel özelliğiyle bilinebilir kılma isteği, varlığı adlandırarak başka türlü olma imkânından mahrum eden bir ontolojik inşaya tabi tutmaktadır. Böylesi bir anlayış varlığın farklılıklarını bir özdeşlik mantığıyla, totalleştirici söylem içerisinde yok saymaktadır.

Batı metafiziğinin varlığa özel ve mutlak bir anlam vermeye çalışması, varlığa öz belirleyerek bunun üzerinden varlığı anlamaya çalışması, varlığı başka bir şey olmaktan alıkoyarak anlamlarının sınırlandırmasına sebep olmuştur. Anlamlandırma varlığa kimlik belirlemektedir. Bu yüzden Derrida felsefesinde, özdeşlik mantığı içinde anlam ve varlık empoze edici söylem karşısında, fark ve oluş üzerinden “kararverilemezlik” (undecidable) kavramıyla mutlak bir biçimde anlamlandırmaktan kaçınmamız gerektiğini vurgular. Bu durum dekonstrüktif bir kaygının ürünüdür. Çünkü öz olarak belirlenen şey metinde ulaşılabilecek en nihai amaç, hakikat değildir. Metindeki sonsuz anlamların olduğunu kabul gerekmektedir. Tam da bu noktada ötekinin gelişine açılmak, farka açılmak diyebileceğimiz dekonstrüksiyon pratiği bize yardım etmektedir.

Birçok düşünür Jacques Derrida'nın çalışmalarını radikal ve Batı felsefi geleneğinin tümüne güçlü bir saldırı olarak kabul etmektedir. Derrida bu ifşa çabası sonucunda birçok tepki, eleştiri almıştır. Çünkü söz konusu şiddet siyasetten, edebiyata kadar birçok toplumsal yapıyı etkisi altına almıştır. Derrida'nın yapısöküm uğraşı şiddeti oluşturan yapıların çıkarlarıyla ters düştüğünden olumsuz tepkilerle karşılanmıştır.

Batı metafizik geleneğini savunan kişiler Derrida'nın görüşlerine karşı genellikle saldırgan bir tavır göstermişlerdir. Bilgi, dil ve anlam açısından iki tarafın (Derrida yanlıları ve Derrida karşıtları) sorunlara radikal olarak yaklaşımları çok farklıdır. İki taraf arasındaki bu geniş ayrılığın ve bu saldırgan tavırların sebebi Derrida felsefesinin yanlış anlaşılmasıdır. Bu yanlış anlaşılma da ne yazık ki popüler hale gelmiştir. Dolayısıyla karşıt duruş sergileyenler, Derrida'yı anlamaya çalışmaktan ziyade onun çalışmalarını açıkça reddetme eğilimindedirler. Bu durum da her iki tarafın artan

izolasyonunun kutuplaşmasına sebep olmuştur. Fakat eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşımdan ziyade Derrida'yı anlayan kesime baktığımızda Derrida'nın çalışmalarına sempati duyma ve ondan ilham alma olasılıkları yüksektir. Zira Derrida'nın yapmak istediği Batı metafiziğindeki şiddete hiçbir zaman bulaşmadan, bir şey üretmekten ziyade mevcut şiddeti yapısöküm pratiğiyle ifşa etmeye yöneliktir.

Derrida yapısöküm stratejisini aynı zamanda Batı metafiziğinde gizlenen şiddetleri ifşa etmeye yönelik kullanmıştır. Aslında sökülme ifadesi de bir misyon, bir mesaj ya da bir saldırı hareketi, eleştiri biçimi değildir. Daha çok yapısöküm, bir metnin, sınırsız bir nitelik taşıdığını imlemektedir. Dolayısıyla yapısöküm stratejisinden sonra metin sonsuz ve sınırsız bir yoruma açık olarak da kendini göstermektedir. En önemlisi yapısökümle sonsuz anlama ulaşırız. Fakat bu noktada belirtmek gerekmektedir ki Derrida sabit anlam yoktur demez. Anlam asla elde edilemeyecek şimdinin içindedir. Zaman sürekli akış halindedir. Bu yüzden biz anlama asla ulaşamayız. Yaptığımız anlamın izlerini takip etme hareketi olarak sonsuz devinim göstermektedir. Öte yandan anlam metinde içkindir. Her şey metindir dolayısıyla metnin dışı yoktur. Böylelikle Derrida hem dili hem de metinleri yeniden yapılandırarak yeniden inşa eden sonsuz devinimsel bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bu açıdan bakıldığında dekonstrüksiyon kesinlik ve zorunluluk içeren mutlaklık ile dokunulmazlık içeren otoritenin reddedilmesi anlamını taşımaktadır. Derrida'nın yapısöküm pratiği Batı metafiziğindeki gizlenen şiddetleri açığa çıkarmaktadır. Derrida da bu ifşaları bize dilsel metin okumalar üzerinden göstermektedir. Bizler sadece yapısökümle anlamın izini sürmekte ve bu izler vasıtasıyla yeni anlamlar yeni tohumlar saçabiliriz.

Derrida için Batı metafiziği sürekli bir hakikat bulma çabası içindedir. Derrida'nın diğer filozoflardan en önemli farkı, herhangi bir mutlak hakikat iddiasında bulunmamasıdır. Hakikat hakkında bir şey söylenemeyeceğinden ziyade Derrida, "hakikat nedir?" sorusuna tam ve mutlak olarak cevap vermenin imkânsız olduğunu bu yüzden de onu sürekli aramaya devam etmemiz gerektiğini anlatmaya çalışmaktadır. Derrida felsefesini eleştirenler onu yanlış anlayan ya da kasıtlı bir biçimde onu gözden düşürmek isteyenlerin iddiasıdır. Derrida'nın yaptığı şey sadece metin okumaktır. Dolayısıyla Derrida'yı anlamak için karşılıklı metin okumak gerekmektedir. Derrida felsefesi kendinden önceki felsefelerle sıkı bir ilişki içerisinde. Bu bakımdan iyi bir felsefe okuyucusu olmayan kişilerin Derrida felsefesini anlaması mümkün değildir.

Dikotomiler, düalist yapılar ve her türlü ikiliğin barındığı terimlerde birincil terimin imtiyazlı bir konum taşıdığı ve bu konum çerçevesinde dışlayıcı bir mantığa bağlı olarak ikincil terimlerin türevsel, ayrıksı, değersiz kılındığı bir söylem biçimini ifade ettiğini söylemek mümkündür. Aslında bu bir meşrulaştırma pratiğidir. Dekonstrüktif okumanın kaygısı ahlakla ilgili etik bir anlama da sahiptir, hakikate karşı pozisyon almayla ilgilidir.

Felsefe tarihi boyunca her filozof hakikati bulma çabası ve arzusuyla bir kavramı mevcudiyet olarak belirlemiştir. Var olan diğer tüm şeyler bu belirlenime uzaklığı veya yakınlığı üzerinden ele alınmıştır. Bunun sebeplerinden biri de logos merkezli felsefe anlayışıdır. Bununla bağlantılı olarak Derrida tüm geleneksel felsefeyi logosantrik bir felsefe olarak nitelendirmektedir. “Derrida, Logosantrizmi ve mevcudiyet metafiziğini böyle bir ünlenene duyulan güçlü, sistematik ve bastırılmaz ihtiyaç veya arzu olarak tanımladığını bu sebeple de belirtmiş olur.”⁹⁶ Logosantrizm, ses merkezlik olarak da karşımıza çıkmaktadır. Logosantrizm, sözü ve dolayısıyla sesi merkeze alması dolayısıyla, soyut tümel ve mutlak yani sabit ve değişmez bir hakikat arzusundan kaynaklanarak Batı metafiziğinin temelini oluşturmuştur. Bu yüzden meselenin daha iyi anlaşılması için bir sonraki bölümde logosantrizm konusu geniş bir çerçeveden ele alınacaktır.

2.3. Logosantrizm

Greklerin temellerini attığı Platonla başlayıp Aristoteles’le sistemleşen logos merkezli düşünce yapısı, engellenemez biçimde tüm felsefe tarihi boyunca devam etmiştir. Logos, Batı metafiziğinin kilit kavramıdır ve birçok anlamı içerisinde barındırmaktadır. Logos; söz, yasa, akıl, ruh anlamlarına gelmektedir. Bu bağlamda söz ve yazı arasında olduğu kadar, hakikat ve görünüm arasındaki ayrıştırmaya sebep olan da bu kavramdır. Söz ile ruh, ikisi birlikte akıl, hepsi beraberce bir düzen ve yasa oluşturma adına özdeş kılındığından Batı metafiziği hem söz hem de merkez kavramları etrafında şekillenmiştir. Batı metafiziğinin merkez ve köken takıntısı, kökensel olarak bir şeyin baştan var edilmesini çağırıştırır. Buradan doğan tümelci anlayış, beraberinde soyutlamayı getirmektedir. Ontolojik açıdan söz anlamıyla, epistemolojik olarak akıl/mantık anlamıyla logos kavramı, merkezci bir anlayışın ifadesi için önemli rol

⁹⁶ Derrida, *Gramatoloji*, 74.

oynamaktadır. Logos düzen anlamında da kullanılmaktadır. Böylece bir sistem oluşturulmakta, logos da sistemin en merkezi konumuna yerleştirilmektedir. Batı metafiziğindeki kurgu da böylelikle tamamlanmaktadır. Bu kurgu, sözden uzak olan diğer kelimeleri ya dışlamakta ya da kendi lehine var etmektedir. Bu yüzden de logos, yine söz anlamına gelen ve başka bir kelime olan mitosla, konum ve kullanım açısından ayrıştırılmaktadır. Böylelikle mitos logos lehine hizmet ettirilmektedir. Logos bu ayrıcalıklı konumuyla Batı metafiziğinin en karakteristik biçimini oluşturmaktadır. Logos her türlü mevcudiyet belirleniminde kendini göstermektedir. Derrida bu kelimeleri merkeze koymaksızın Batıda felsefe yapmanın mümkün olmayacağını vurgulamaktadır. Bu da logos merkezli bir sistemi ortaya koyar ki Derrida'ya göre kolay ve anlaşılır olması için sistemin adı bu nedenle logosantrizim (sözmerkezci), başka bir açıklamayla da akılmerkezli olarak ifade edilir. Logosantrizim Yunanca logos kavramıyla 'bir noktayla ilgili' anlamına gelen 'kentrikos' kavramının birleşiminden oluşmaktadır. Bu terimin içindeki iki kelime ayrı ayrı bilinse de, iki kavram birlikte ve bir tanımlama biçiminde felsefeyle ilişkili olarak daha önce hiç kimse kullanmamıştır. Bu bağlamda birçok yeni kavram oluşturmada kendini gösterdiği gibi logostan logosantrizim kavramını icat eden kişi de yine Derrida'nın kendisidir.

Mutlak varlık ve hakikat iddiası ile kurgulanan Batı metafiziği, farklı yollar ve açılarla izah etmeye çalıştığımız dikotomilerin hem sebebi hem de sonucudur. Derrida felsefesi ve onun dekonstrüksiyon stratejisi, tam da bu noktayı hedeflemektedir. "Aslında, Derrida'nın yapıtları, birlikte ele alındıklarında, 'sözmerkezçiliğe' (logocentrism) yönelik, onun Batı düşüncesinde gördüğü kör mantıksal yönelime yönelik topyekün bir saldırıdır."⁹⁷ Derrida logos kavramına ve merkez anlayışa karşı yapısökümde bulunmaktadır. İkincil konuma düşürülen yazıyı önceler ama bunu yaparken de eleştirdiği yazı-söz karşıtlığına girmeden ve birini diğerine üstünleştirmeye çalışmadan, ikisini de aynı değer ve skalada ele alarak esas konumlarına yerleştirmeye çalışmaktadır. Çünkü Derrida açısından yazı ve söz birdir. "Dekonstrüksiyon logos-çökmesidir, yani belirli bir felsefe tarzının, oluşturma, sınıflandırma, özdeşleştirme ve belirleme hareketinin kapanmasının imkânsızlığını (ve gerekliliğini) gizleyen metafizik inşayı göstermek için, dışlanan bir ötekine nazaran bir içerdeki olarak kendisini belirleme ve yerini bulmaya yönelik bir pratiktir. Felsefi kavramların saflığı, daima

⁹⁷ McGill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 323-324.

kirlidir ve dekonstrüksiyon hem onların kaçınılmaz çelişkilerini hem de gerçekleştirmeye çalıştıkları ilgilerini/çıkarlarını ifşa eder.”⁹⁸ Derrida logos’un dekonstrüksiyonuyla hem varlık-yokluk hem de iç-dış ayrımını tartışmaya açmaktadır. Böylelikle de dikotomilerin ve dikotomik anlayışın ortadan kalkması sağlanacak aynı zamanda özcü felsefe savunusu boşa çıkartılacaktır.

Derrida şunun farkındadır ki, logosun metafizikten kopuşu tarihin hiçbir döneminde mümkün olmamıştır. “Geleneksel felsefede logos temeli sorgulanmadan kabul edilen bir değer olarak kabul edilmiştir.”⁹⁹ Derrida’ya göre logosantrizm, konuşma ve yazı arasındaki bağlantının belirli bir kısmını ifade eden bir kavramdır. Konuşma ve yazı arasındaki ilişki oldukça karmaşık bir ilişkidir. Buna bağlı olarak logosantrizm terimi de basit bir kavram değildir. Logosantrizm kavramının kökenine ilişkin açıklama yapmak da güçtür. Ontoloji temelli Batı metafiziği mevcudiyet temelli bir felsefe olduğu kadar logosantrik bir felsefedir. Batı metafiziğinin logosantrik olması, daima bir mevcudiyet metafiziği oluşturmasını sağlamıştır. Derrida açısından Batı metafiziğinin logosantrik olarak ele alınması ve mevcudiyet metafiziği ile beraber yapı sökümüne uğratmasının nedeni, her vesileyle karşımıza çıkan logosun mevcudiyetidir.

Derrida’ya göre logosantrizmin temel özelliği, logos’u önceleyen düşünce yapısına sahip olmasıdır. Buradaki ayrıcalık sözün yazı karşısındaki ayrıcalığıdır. Sözmerkezciliğe göre konuşma düşüncüyü yazıya göre daha içsel olarak ifade ettiği için yazıya nazaran ayrıcalıklı kabul edilmektedir. Batı metafiziğinde söz asıldır çünkü devinim ve değişim hareketine karşı sabit, değişmeyen, kesin ve zorunlu evrensel bir hakikat anlayışının temelidir. Söz sabittir ve her şey onun olması sayesinde ikincildir. Dolayısıyla logosantrik düşünce anlayışına göre konuşma birincil iken yazı ikincildir. Platon’la başlatılan bu süreç felsefe tarihi boyunca özellikle Saussure başta olmak üzere birçok dil bilimcinin tartışma konusu olmuştur. “Metafizik tarihi boyunca ortaya atılmış logos merkezci paradigmlar etrafında ortaya atılan tüm dikotomiler ya da düalist söylem biçimleri birincil söylem biçimi yerine ikincinin, ötekinin, farkın susturulması anlamına gelecektir ve metafiziğe ait metinlerin bu susturma ameliyesi açığa çıktığı

⁹⁸ Küçükcalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, 186.

⁹⁹ G. Bennington-J. Derrida, *Jacques Derrida*, çev. Geoffrey Bennington, (Chicago: The University of Chiago Press, 1993), 16.

ölçüde bir anlamda söylemenin farklı anlamları da ortaya çıkacaktır.”¹⁰⁰ Söz merkezilik Batı metafiziğinin kökenine işlemiş metafiziksel bir düşünce tarzıdır. “Söz merkezilik doğruluğun mutlak önceliği ve dışsal olmayışı varsayımını karşıtsal ayrım (retoriğe karşı mantık, yazıya karşı söz, anlaşılıra karşı duyulur vb.) olarak anlaşılan ayrımın yapısökülemez kökeni olarak düzenler.”¹⁰¹ Metafiziksel her belirlenim mevcudiyet olarak logosa işaret etmekte ve zorunlu olarak metafiziğin içinde yer almaktadır. Derrida’nın amacı söz merkeziliğin işaret ettiği logos temelli her özün bir metin olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

Mevcudiyeti oluşturan ruh, söz, akıl, yasadır. Bunların olmadığı durumda yazı, suç, delilik, olumsuz, değersiz gibi kavramlar, durumlar ortaya çıkmaktadır. Bunlar ise mevcudiyetin değil nâ-mevcudiyetin kavramlarıdır. Yazı sözün olmadığı yerde, delilik ise aklın olmadığı yerde vardır. Nâ-mevcudiyetler o kadar değersiz, ötekidir ki kendi başlarına tanımları da, anlamları da yoktur. Derrida’ya göre burada yazı, suç, delilik ve madde gibi nâ-mevcudiyet kavramlarına uygulanan kavramsal bir şiddet söz konusudur. “Söz merkezilik entite’nin varlığının mevcudiyet olarak belirlenmesine, logosa gönderme yapmaktadır.”¹⁰² Bu metafiziksel anlayışta söz ve ses’in esas alınması sebebiyle logosantrik olduğunun iddiası kadar aynı zamanda “...göreci olmayan özgün bir anlamda, etnosantrik bir metafizik olup Batının tarihiyle bağlantılıdır.”¹⁰³ Logos, insanların hakikat arayışında sabit, güvenilir bir dayanak olarak varsayılmaktadır. Bu merkezi varsayım sonucu Batı kendisini de merkeze koymuştur. Çünkü logosun yeri, kökeni, merkezi Avrupa’nın kendisidir. Sözün ve sesin mevcudiyeti de bu eksende şekillenmiştir. Dolayısıyla Derrida logosantrizmi eleştirirken, Avrupa (Batı) merkeziliği de eleştirmektedir. Çünkü söz ve yazı, logos ve mitos arasındaki karşıtlık nasıl bir şiddet içeriyorsa, merkeze logos aracılığıyla kendisini alan Batı da diğerlerini bu yolla ötekileştirmiş olur. Çünkü logosantrizm öncelikli ve bizatihi olarak Avrupalı bir bakışaçısıdır, o halde yapısöküm de Avrupa için yapılmalıdır. Bu tanımlama ve karşı duruş biçimi, Avrupamerkezci düşünceyi yadsırken, sözmerkeziliğin geliştirdiği ötekileştirme ve şiddete götürme biçimini de söküme uğratar.

¹⁰⁰ Banu Alan Sümer, “Derrida’da Kararverilemezlik ve Sorumluluk İlişkisi”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 18 (2014), 35.

¹⁰¹ Niall Lucy, *Derrida Sözlüğü*, çev. Sabri Gürses, (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2012), 164.

¹⁰² Lucy, *Derrida Sözlüğü*, 164.

¹⁰³ Derrida, *Gramatoloji*, 123.

Derrida'nın ilk kitaplarında özellikle üzerinde durduğu konu yazının Batı tarihin akışı içinde konuşma lehine alçaltılmış olduğudur. Batı anlayışına göre konuşma dolayımsızlığa karşılık gelmektedir. Bu dolayımsızlık anlayışı neticesinde sözün hakikatle, aşkınlıkla bir ilişkisi olduğu düşüncesi Batı metafizik geleneğine hakim olmuştur. Konuşma her zaman öncedir. Dolayısıyla sözün de önceliğini söz konusudur. Sözlü kültürde “dilin özü sözdür” düşüncesi hakimdir. Logosantrizm, anlamın özüne erişebileceğimiz düşüncesidir. “Konuşursak eğer düşünceden, fikirden bir mesafe uzaktayken eğer bu düşünceyi yazarsak iki mesafe uzaklıktayız.”¹⁰⁴ Çünkü Batı geleneği tarafından yazı her zaman dışsal olandır. Beden ve ruh ilişkisi üzerinden örneklendirecek olursak, yazı beden iken söz ruhtur. Beden öteki yani ikincilken ruh mevcudiyettir yani birincil ve asıldır. Batı geleneğinde ruh bedene galip gelir. Bu anlayış üzerinden söz yazıya galip gelen ruh konumundadır. Özellikle Uzakdoğu ilkelerini örnek gösteren Derrida, “her türlü logosantrizmin dışında gelişen güçlü bir uygarlık hareketinin tanığına da sahibiz”¹⁰⁵ ifadesiyle, bu yapının sadece Batıya, Batı metafiziğine özgü olduğunu ve logosantrizmin bu yolla bir etnosantrik anlayış içerdiğini de başka açıdan vurgulamaktadır. Derrida bunu yapısökümü kullanırken de ifade eder: “Yapısöküm dediğim şey, Avrupalı bir şeye karşı yapıldığında bile Avrupalıdır, Avrupa'nın bir ürünü, Avrupa'nın kendiyle olan ilişkisi üzerinden yaşadığı radikal bir başkalık deneyimidir.”¹⁰⁶ Bu açıdan bakıldığında Derrida, kendisine karşı savaş halinde olduğunu açıkça belirtir. Derrida bu ve benzeri kesinlik arzusu taşıyan her türlü düşünceye karşı savaşılmaktadır. Dolayısıyla söz merkezilik söylenen söze yazılı olandan daha fazla önem verdiğimizde ortaya çıkan bir durumdur. Fakat yazmak dediğimizde yokluk devreye girmektedir. Birine yazarız çünkü arada mesafe vardır. Söz merkezilikte ise ne kadar çok yazarsak o kadar çok gerçeğin kopyasını oluştururuz.

Batı metafizik geleneği boyunca, düşüncelerin ifadesi için kullanılan konuşmaya yapılan metafiziksel vurgular bizi yanıltmaktadır. Bu tarz ifade biçimleri daima logosa gönderme yapmaktadır. “Platon *Timaios*'da ‘Khora’ diye bir kavramdan bahsetmektedir.”¹⁰⁷ Derrida bu kavramı incelediğinde Khora kavramı aracılığıyla ifade

¹⁰⁴ D. A. Johnston, *Brief History of Philosophy, From Socrates to Derrida*, (London: Continuum, 2006), 188.

¹⁰⁵ Derrida, *Gramatoloji*, 146.

¹⁰⁶ Jacques Derrida, “Kendime Karşı Savaşayım”, çev. Saadet Özen, *Cogito Dergisi, Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*, 47-48, Yaz-Güz, (İstanbul: YKY, 2006), 185.

¹⁰⁷ Jacques Derrida, *Khora*, çev. Didem Eryar, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008), 13.

edilen düşüncenin, logos mantığından farklı olan bir mantık olduğunu görmektedir. Ötekine yönelik radikal sorumluluk adı altında Batı metafiziğine kafa tutan bir düşünme mantığı karşımıza çıkmaktadır. Khora görünmez, duyulmaz olandır. Logos ve mythosun ortasındadır; ne logosa ne de mythos'a aittir. Dolayısıyla geleneksel felsefedeki öz, hakikat belirleme çabalarının Khora açısından bir önemi yoktur. Bunun yanı sıra Khora kavramı logosun hiçbir ontolojik belirlenimini de kabul etmemektedir. Düalist yapılar etrafında şekillenen Batı düşüncesindeki logos mantığının aksine Khora üçüncü bir türe davet çıkarmaktadır. Batı metafiziğinin en çok öne çıkan yazı-söz karşıtlığı üzerinden gelişen hiyerarşik yapılar üçüncü bir ihtimali hep göz ardı etmiştir.

Batı düşünce yapısının en önemli sorunlarından bir diğeri; bir kavramı nesneleştirme yoluyla ötekileştirirken diğerini özneleştirme yoluyla merkezileştirmesidir. Geleneksel felsefede varlığın anlamı tam bulunuş olarak aranırken Derrida'nın geliştirdiği felsefi anlayışta tam bulunmayış olarak kavranmaya çalışılmaktadır. Varlık dediğimiz şey geleneksel felsefede soyut yapı içerisinde de olsa tam bulunuş üzerinden anlaşılmaya çalışılmıştır. Derrida bu anlayışın dışına çıkarak *différance* kavramını icat etmiştir. Bu kavram ile aslında söz ve yazı arasında kurulan karşıt ilişkinin ne kadar boş ve anlamsız olduğunu göstermenin en kestirme yolu olduğu kadar, Derrida için zaten bir oyun olan anlam arayışının ironik bir göstergesidir. Bu yüzden bir sonraki bölümü, özellikle bu kavrama ve içerdiği anlam dünyasına ayırdım. Bu bağlamda yine Derrida tarafından geliştirilen ve yapısöküm için anahtar değerinde olan “arke-yazı”, “gramme”, iz/lek”, “ek”, “saç(ıl)ma (ya da tohum-saçma)”, “oyun” kavramlarına da yer verdim.

2.4. Différance

Derrida Batı metafiziğini sorgulamak ve anlamak için logosantrizm ve mevcudiyet metafiziği gibi kavramlar üretmiştir. Ayrıca dekonstrüksiyon adlı bir metin okuma pratiği geliştirmiştir. Bu okuma biçimini ayırt edici kılmak için de bazı kelimeler icat etmiştir. *Différance* kelimesi de Derrida'nın ürettiği önemli kavramlardan biridir.

Batı metafiziğindeki yazı-söz karşıtlığının incelenmesi ve *différance* kavramının anlaşılması için öncelikle dilsel yapıya bakmak gerekmektedir. Derrida'nın dilsel yapıyla ilgili düşüncelerini büyük oranda Saussure etkilemiştir. Geleneksel felsefedeki asıl problem de dilden kaynaklıdır. “Değer yitimine uğrayan en önemli kavram dil

kavramıdır.”¹⁰⁸ Bütün göstergelerin yetersizliği Saussure ile birlikte artık daha çok dikkat çekmektedir. Bu problem de dilde kendini göstermektedir. Derrida’ya göre gösterge kavramının metafizik bir temeli vardır. Bu yüzden bu kavram üzerinde de durmak gerekmektedir. Gösterge kavramının nasıl ele alındığı ve ilerletildiği önemlidir. Çünkü yanlış bir kullanım sonucu kullanılan gösterge kavramı anlam kargaşası açısından bizleri sıkıntıya sokabilmektedir. Geleneksel dil, sözü temele alarak ontolojik metafiziksel gösterge kavramına dayandırıldığı için sorunun çözülmesi için o noktaya yönelmek gerekmektedir. “Gösterge kavramı (gösteren-gösterilen) kendi içerisinde, sesçil tözü ayrıcalıklı kılma zorunluluğu taşır ve dil bilimini göstergebiliminin patronluğuna yükseltir.”¹⁰⁹

Dilsel yapının iki ana ögesi vardır; gösteren ve gösterilen. Varlıksal olarak gösterebildiğimiz her şey nesnedir. Saussure’a göre “Gösteren, göstergenin zihinde karşılık bulduğu ögedir. Gösterilen ise göstergenin göndermede bulunduğu zihinsel kavramdır. Gösterge, kavram ve işitim imgesini karşılayan nesnedir.”¹¹⁰ Derrida’ya göre ise “Gösterilen nesne değil, nesnenin zihinsel tasarımıdır; gösteren de fiziksel bir ses değil, zihindeki işitim imgesidir.”¹¹¹ Bu açıdan bakıldığında gösteren kavramı işitseldir, gösterge ise anlamlı dilsel ifadedir. “Konuşma durumunda gösteren (söz) anlamın kaynağında (bilinç) mutlak yakınlık içindedir.”¹¹² Bu bölümde açıklayacağımız ses merkezilikte de sözün bilinçle doğrudan ilişkili olduğu varsayılmaktadır. Bilinç ve sözün doğrudan ilişkisi geleneksel felsefede anlamın ertelenmesini kabul etmemektedir. Dolayısıyla anlamın mevcut şimdiki zamanda bulunduğunu varsaymaktadır.

Gösterge kavramı bir sorunu çözebilecek güçte olduğu kadar aynı zamanda da yeni bir sorun çıkaracak güçtedir. Bizler göstergenin hangi anlamda kullanıldığını ancak gösteren ve gösterilen arasındaki ayrım biçiminden anlayabiliriz. Bu yüzden gösterge-gösterilen-gösteren ayrımını iyi yapmak gerekmektedir. Çünkü aralarında yapılan bu kesin ayrımlar da yeni problemlere neden olmaktadır böylece tartışma en baş noktaya tekrar dönmektedir. Saussure’a göre göstergeler arasındaki bağ keyfilikten ibarettir.

¹⁰⁸ Derrida, *Göstergebilim ve Gramatoloji*, J. Derrida ile Julia Kristeva Arasındaki Söyleşi, 15.

¹⁰⁹ Derrida, *Göstergebilim ve Gramatoloji* J. Derrida ile Julia Kristeva Arasındaki Söyleşi, 39.

¹¹⁰ Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Ali Cengizkan, (Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985), 71.

¹¹¹ Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 218.

¹¹² Jacques Derrida, *Speech and Phonomena and Other Essays on Husserl's Theory of Sign*, çev. David B. Allison-Newton Garver, (Evanston: Northwestern University Press, 1973), 80.

Buna da “göstergenin nedensizliği” adını vermiştir. “Her kavram hakça ve özce bir zincirin ya da içerisinde ayrımların dizgesel oyunuyla başkasına, başka kavramlara gönderme yaptığı bir dizgenin içine yazılmıştır.”¹¹³ Dolayısıyla anlam göstergeler oyunu halini almaktadır. Yokluk varsa temsil etme vardır. “Temsil etme daima yokluğa/nâ mevcudiyete ek’tir.”¹¹⁴ Mevcudiyet yoktur, ona ek olarak (temsil olarak) gösterge kavramı ikame etmektedir.

Dilsel anlam her ne kadar gösteren ve gösterilen arasındaki bağ sonucu oluşsa da bu iki ana unsur arasında herhangi zorunlu bir bağ yoktur. “Göstergeyi diğerinden ayıran ve onu anlamlı kılan şey, göstergenin gösterdiği şey ile kurduğu doğal ilişki değil, dilsel sistemin diğer öğeleri ile olan farkıdır.”¹¹⁵ Dolayısıyla böyle bir yapı içerisinde herhangi bir sabitlikten bahsetmek mümkün değildir. Çünkü kültürel değişimlerden, etkileşimlerden en çok etkilenen yapı dildir. Saussure’nin bahsettiği gösterge de değişime karşı direnecek güçte değildir. Derrida’ya göre göstergelerin keyfiliği durumu, olası doğal eklentileri (attachement) reddetmektedir. Eğer gösterge keyfi ise göstergenin biçimi olarak kabul edilen sözün, yazılandan daha doğal olmadığı görülecektir. “Zira Derrida’nın altını çizdiği gibi, eğer eklenti/ek/ilave, zorunlu olarak belirlenen bir süreçse, yazı da aynı derecede en alasından (par excellence) bir eklentidir, çünkü o kendini göstergenin göstergesi olarak ortaya koyar (propose), anlamlı olmak bakımından konuşmanın yerini işgal eder.”¹¹⁶ Batı metafiziğinde söz ile hakikat arasındaki doğal ilişki bozulduğunda yazı bir eklenti olarak bu ilişkiyi yapay bir biçimde düzeltmektedir. Gösteren olarak söz ile gösterilen olarak varsayılan düşünce arasında herhangi zorunlu bir bağ yoktur. Dolayısıyla sözün yazıya karşı hiçbir üstünlüğü yoktur.

Saussure’nin dilsel yapı hakkındaki görüşlerinden hareketle Derrida da dilsel anlamın sınırsızlığına, anlamın ezeli, ebedi olmadığına, tarihsel süreçte anlamın sürekli ertelendiği, anlamın farkta belirginleşeceği sonucuna ulaşmaktadır. Bu fark Batı metafiziğindeki temelsizliği de ortaya çıkaracaktır. ‘*Genel Dilbilim Dersleri*’ isimli eserinin giriş kısmında Saussure, “dil ve yazının iki ayrı göstergeler sistemi olduğunu: yazının dili temsil etmek olan tek amacı olarak, dil için var olduğunu

¹¹³ Derrida, “Differance”, 53.

¹¹⁴ Orman, “Jacques Derrida Düşüncesinde Dil”, 76.

¹¹⁵ Rutli, “Derrida’nın Yapısökümü”, 57.

¹¹⁶ Türkan Fırıncı Orman, “Jacques Derrida Düşüncesinde Dil”, *Kilikya Felsefe Dergisi*, 1 (2015), 77.

savunmaktadır.”¹¹⁷ Gösterge sözel dil içerisinde dilin bir parçasıdır. Derrida’ya göre gösterilen (mevcut, hakiki olmayan) hiçbir zaman şimdi, burada olmadığından anlam oyunu sonsuza dek sürmektedir. “Saussure, dilin yazıdan bağımsız olarak sözlü bir geleneğinin olduğuna ve konuşmanın saf biliminin de söz konusu bu bağımsızlığı olanaklı kıldığına işaret eder.”¹¹⁸ Batı metafiziğinde anlam zannedilen şeyler göstergeler oyunundan ibarettir. Fakat Batı metafiziği bu keyfi göstergeleri hakikat olarak sunmuştur. İşaret ettiğimiz şey gösterge değil bir gösterilendir. Fakat işaret ettiğimiz şeyi gösterirken kullandığımız dil bir göstergedir. Gösterge kelimesinin içinde bir de dışsalılık anlamı vardır bu dışsallığı da göz ardı etmek onu yok saymak imkânsızdır. Derrida bu dışsallığı yok sayıyor gibi anlaşılmıştır. Fakat böyle bir durum Derrida bağlamında söz konusu değildir. Bu anlamda gösterilen ile gösteren arasında net bir ayrım yapmak özne-nesne arasında yapılan ayırma olduğu gibi oldukça zordur. Derrida’ya göre sabit gösterilen yoktur; bu yüzden de dil bir göstergeler oyunudur.

Dil, dil oyunu yapmamıza izin vermektedir. Dili sabitlemek, dildeki anlamı sınırlandırmak bizlerin yaptığı bir hatadır. “Saussureci dil kuramına göre dilsel sistem, birbiriyle çok farklı ilişkiler içinde olan çok sayıda göstergeden oluşan uzlaşımsal bir dizgedir.”¹¹⁹ Bu bağlamda gösterge kavramı çok önem arz etmektedir. Bu bağlamda gösterge kavramı üzerinde yapısöküm çalışmaları yapmıştır. “Göstergenin yapısı da bir iz yapısıdır.”¹²⁰ O halde yapılması gereken bu izleri takip etmektir. Böylelikle metafiziğin temel problemleri bu iz vesilesiyle yapısöküme uğramış, varlık ve köken algısı boşa çıkartılmış olur.

Derrida’ya göre Saussure gösterge kavramındaki metafiziksel kökeni fark etmiştir fakat o da bu kavramı kullandığı için geleneksel metafizikten kopamamıştır. “Saussure bu metafizik kökenli gösterge kavramından kopamayışını yerine koyacak kavram bulamadığı için kabul ettiğini belirtmektedir.”¹²¹ Diğer problemli nokta ise signans (gösteren) ve signatum (gösterilen) arasında yapılan ayırımdır. Bu ayrım bu kavramları gösterge sisteminden ve sözsel dilden bağımsız düşünme olanağı sunarak Derrida felsefesinin tam bulunmayış tezini doğrular niteliktedir. “Derrida Platon’dan

¹¹⁷ Orman, “Jacques Derrida Düşüncesinde Dil”, 70.

¹¹⁸ Orman, “Jacques Derrida Düşüncesinde Dil”, 70.

¹¹⁹ Rutli, “Derrida’nın Yapısökümü”, 56.

¹²⁰ Orman, “Jacques Derrida Düşüncesinde Dil”, 76.

¹²¹ Derrida, *Göstergebilim ve Gramatoloji J. Derrida ile Julia Kristeva Arasındaki Söyleşi*, 33.

itibaren kavramların ve ön kabullerin dayandığı bir göstergebilimden söz eder.”¹²² Fakat geleneksel felsefede kullanılan göstergebilim Derrida felsefesinde yerini gramatoloji’ye bırakmıştır.” *Gramatoloji* isimli eserde Derrida varlığın özüne ait belirlenimlerde söze ayrıcalık tanıyan geleneksel felsefeyi eleştirerek yazının ayrıcalıklı olduğu yeni icat ettiği yazı türünü açıklamaktadır. Bu yeni yazı türü *gramma*’dır.

Derrida açısından gösterge üzerinden gösteren ve gösterileni tamamen birbirinden ayırdığımızda ruh ve beden ayırımında yapılan hataya düşülmüş olacaktır. Bu açıdan bakıldığında bütün gösterilenler aynı zamanda gösterendir. Çünkü bunlar ayrışan değil uzlaşım sal bir tarzdadır. Aynı şekilde bunlar sürekli devinim içinde olduğundan dolayı da değişkendir. Sabitlik söz ile yazı arasındaki farkın ve sözü öncelikli olarak değerlendirmenin nedenidir. Bu yüzden de Derrida’nın uyguladığı dekonstrüksiyon, bu sabiteyi reddetmek ve hareketi esas kılmak için vardır. Göstergenin bu devinim ve değişimdeki yeri sadece iz’den ibarettir. Gösterilenin sabitliğini kabul etmek kavramı özne nesneye göre konumlandırmak demektir. Gösterilen kavramı özneleştirildiğinde gösteren kavramı nesneleştirilmektedir. Oysa hangi kavramın özne konumunda kullanılacağına karar vermek mümkün değildir. Ayrım yapmak tabi ki mümkündür fakat bu ayrımların ontolojik zeminde gerçekleşmesi mümkün değildir. Dil, kültür aktarımı neticesinde değişen ve farklı anlamlara açılan bir yapıya sahiptir. Ayrımlar sadece dilsel bir ifadeyle sınırlı kalmaktadır.

Göstergeler bir şeylere işaret etmektedir fakat sabit anlam hiçbir zaman tek bir gösterge üzerinden değerlendirilemez, kavranılamaz. “Gösterge kavramı gösterileninden farklı gösteren olarak nâ-mevcut bir belirlenim kazanmaktadır.”¹²³ Zamansal olarak şimdi de var değillerdir. Bizler göstergelerden hareketle anlama ulaşırız fakat bu anlam sabit, nihai bir anlam değildir. Nihai anlama ulaşmak imkansızdır. “Yazının anında, göstergenin her zaman içi ‘boşalabilir’; uyanıştan, ‘yeniden etkinleştirmeden’ kaçabilir; ebediyen kapalı ve dilsiz kalabilir.”¹²⁴ Bu noktada Derrida elde edilemez olan şimdiyi *différance* kelimesiyle açıklamaya çalışmaktadır. Zira *différance* dilin en başından beri bir tür yazı olduğunu, aynı şekilde dilin herhangi bir gösterge, mevcudiyet ya da kökeni olmadığını ortaya koyar.

¹²² Jacques Derrida, *Positions*, çev. Alan Bass, (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), 22.

¹²³ Derrida, “İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun”, 166.

¹²⁴ Derrida, *Yazı ve Fark*, 116.

Différance, Latince'deki birbirinden farklı iki anlamı içeren différer fiilinden türetilmiştir. İlk anlamıyla, “daha sonraya bırakma, ekonomik hesaplama, dolambaçlı yol, erteleme, aktarma, rezerv, bir temsili ima eden bir işlemin güçlerini hesaba katma” olarak zamansallık (temporisation veya temporization) ifade etmektedir.”¹²⁵ Derrida için buradaki *temporisation* veya *temporization* kelimesi bilinçli ve yerinde bir açıklama tercihidir. Kutupsal karşıtlıkların ihtiyaç duyduğu keskin ayrımların da ertelenmek zorunda olduğuna işaret eder. “Différer’ın bir başka anlamı özdeş olmamak, başka olmak ve ayırıt edilebilir olmaktır.”¹²⁶ Differer kelimesinin kökü önemlidir. “Varlık ve hakikatin tam mevcudiyeti fikrine yönelik eleştirileri bağlamında düşünüldüğünde, kendini zamanın belirli bir anında tam olarak vermeme, verili halden farklı olma, daha özgül olarak da kendini sürekli bir biçimde geleceğe saklama diye anlaşılırsa, hem sözcüğün anlamı hem de Derrida’nın différance kavramıyla bağlantısı daha net kurulur.”¹²⁷ Bu tam da Derrida’nın görmek istediği bir şeydir. Derrida’nın geliştirmiş olduğu différance kavramı, yazı-söz karşıtlığı üzerinden geliştirilen şiddetin ve mevcudiyet metafiziğini yerinden oynatma amacıyla öne sürülmüştür.

Derrida’nın kendisine ait bu yeni kullanımın Grekçe “diapherein” kelimesinden değil de Latince “differre” kelimesinden icat etmesinin nedeni, bu iki farklı dildeki birbirine yakın anlamı olan iki kelimenin aslen birbiriyle ile örtüşmemesindendir. Şöyle ki; “daha geçe bırakma, dolambaç, gecikme, bir yedek, bir tasarım içeren bir işlemin içindeki zaman ve güçlerin hesaba alınması motifiyle bağdaşmamaktadır.”¹²⁸ Derrida’nın burada hedeflediği şey sadece iki farklı kelimenin örtüşmesini sağlamak değil, bu yeni kelime vasıtasıyla bir oyun kurmaktır. Bu oyun dekonstrüksiyon pratiğinde yardımcı olmaktadır. Şöyle ki; Derrida’nın kendi kavramı olan difference kavramı ile İngilizcede kullanılan difference kavramlarının telaffuzları aynıdır. Fakat ikisi tamamen farklı kelimelerdir. “Derrida’nın difference kavramıyla göstermeye çalıştığı şey sesin yazıyı kapsayacak yeterlilikte olmadığıdır.”¹²⁹ Derrida’nın bahsettiği yazı (gramma), sese eklenti olarak sonradan dahil olan bir şey değil aksine dil oyununu

¹²⁵ Küçükcalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, 199.

¹²⁶ Derrida, “Différance”, çev. Önay Sözer, *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, 10, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999), 51.

¹²⁷ Küçükcalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, 199.

¹²⁸ Derrida, “Difference”, 51.

¹²⁹ Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, çev. Alan Bass, (Sussex: The Harvester Press, 1982), 95.

başlatan, en başından itibaren her türlü belirlenime kafa tutan bir harekettir. Difference ve difference ikisinin de kökü differer (Latincesi differre) sözcüğüdür.

Difference sadece fark anlamını barındırırken difference kavramı hem erteleme hem fark anlamını aynı anda barındırdığından ötürü uzam ve zaman anlamını birlikte vermektedir. Bu fark ancak yazıda belirginlik kazanmaktadır. “Bu grafik ayırım (e yerine a) görünüşte sessel olan iki yazım, iki ünlü arasındaki ayırım, salt grafik olarak kalmaktadır: yazılmakta ya da okunmakta, ama işitilmemektedir.”¹³⁰ Dolayısıyla yazının söz karşısındaki ayrıcalığı belirginleşmektedir.

Difference kelimesi anlamın ertelenmesine vurgu yapmaktadır. “Aynı tam da, bir ayırımdan ötekine, karşıtlığın bir teriminden ötekine dolanık ve çok anlamlı geçiş anlamında difference’tir.”¹³¹ Bu kavram Derrida’nın Batı metafiziğine kafa tutuşudur. Difference metafiziksel bir kavram değildir, tanımsızdır. Mevcut hiçbir bilim onu inceleyemez. Difference kavramı bu bağlamda söz-yazı karşıtlığında sözü mevcudiyet kabul eden söz merkezliği de yapıbozuma uğratmaktadır. Derrida’nın felsefesinde geleneksel felsefedeki kavramları kullanmak yerine özgün kavramlar kullanmaktadır. Çünkü geleneksel metafizikteki kavramlar düalist yapılara iâşret etmektedir ve Derrida’nın bu tuzağa düşmekten kaçınmıştır. Bu kaygı sonucu Derrida difference kavramını icat etmiştir. Kavramın ses benzerliği olmasına karşın anlam farklılığı içermesi, onun tam bir tanımının da olmayışına işaret etmektedir. Bu da aslında mevcudiyet metafiziğine karşı geliştirilen bir tutumdan kaynaklanmaktadır. Dikkat edilirse difference kavramı mevcudiyet üzerinden bir konumlandırmaya izin vermemekte dolayısıyla tam bulunuşa göre belirlenmemektedir. Bu anlamda difference dilsel bir anlam oyunu olarak her kavramı kuran şeydir. Ancak Batı metafiziği kavramlara sabit anlamlar yükleyerek bu difference oyununu görmezden gelmiştir. Söz ile yazı arasındaki tüm belirlenim yer oluş (devenir-espace)¹³² göredir. Bulunduğu yere göre etkileşimi değişmektedir. Burada kullanılan yer oluş kelimesi de önemlidir. Eğer var oluş deseydik tam bir belirlenime atıf yapıldığı izlenimi verdiği için Batı düşüncesindeki mevcudiyet metafiziğinde yapılan hataya düşmüş olacaktık. Var oluş kavramı Derrida’nın kullanmaktan kaçındığı bir kavramdır. Çünkü var oluş kelimesi

¹³⁰ Derrida, “Difference”, 50.

¹³¹ Derrida, “Difference”, 56.

¹³² Jacques Derrida, *Göstergebilim ve Gramatoloji, J. Derrida ile Julia Kristeva Arasındaki Söyleşi*, çev. Tülin Akşın (İstanbul: Afa Yayınları, 1994), 52.

mevcudiyete işaret ederken yer oluş kelimesi yerin değişebilirliği açısından mevcudiyete işaret etmemektedir. Derrida bütün eserlerinde Batı metafiziğinde yapılan mevcudiyet belirlenimi hatasına düşmemek için kelimelerini özenle seçerek kullanmıştır.

Differance kavramının sürekli bir erteleme içerisinde olması, onun bir yerinin olmaması ve mevcudiyete işaret etmemesinin anlamına gelir. Differance'ı bulabileceğimiz yer anlam değildir. Sürekli ek olarak, eklenen olarak yazının bizzat kendisidir. Bu bağlamda yazı, ekilen bir alan gibidir. Yazarak sürekli bir ekim faaliyetine girilmiş olur. Yazı bu bakımdan önemlidir. Anlam yazı sayesinde ertelenmektedir. Bu yüzden “hem ayrılığı hem de ertelemeyi içeren differance (açık örgü) kavramı”nın¹³³ bu geniş yelpazesi sebebiyle nihai anlama erişmek mümkün değildir. Bu yüzden kesin ve nihai anlam diye bir şey yoktur. Bu devrim sonsuza kadar devam etmektedir.

Differance, “bir mevcut/varolan olarak sunulamaz. O, kendini hep saklayarak, bunu da bir birliği olmayanın esrarı içerisinde gerçekleştirerek, hakikat düzenini aşar. Zira Derrida'ya göre *différance*, “ne mevcut olan ne de mevcut olmayandır, bu karakteri nedeniyle de onu herhangi bir varlık kategorisine sokmak mümkün değildir.”¹³⁴ Bu anlamıyla differance, Batı metafiziği tarafından oluşturulan, şiddet çağrıştıran karşıtlıkların keskin ayrımları karşısında bir erte(n)menin hem gereksinimine hem de zorunluluğuna işaret eder ve kurgulanmış mutlak hakikat düşüncesini/düzenini aşmaya gayret eder. Çünkü yapay bir şekilde oluşturulan bu kutupsal karşıtlıklar temelsizdir. “Yapısökümsel metin okuma işte tüm bunların altında yatan bu differance mantığını ortaya çıkaracak dinamikleri harekete geçirmeyi amaçlamaktadır. Söz konusu ifşayı da metni ya da yapıyı yöneten kavram hiyerarşilerine ve bu hiyerarşilerin şiddete dayalı doğasına odaklanarak gerçekleştirir.”¹³⁵

Geleneksel felsefede varlığın anlamı tam bulunuş (presence) olarak anlarken yeni anlayış varlığın anlamını tam bulunmayış (non-presence) olarak anlar. Bu eski ve yeni anlayış arasındaki ayrımı yapma noktasında differance kavramı içinde taşıdığı

¹³³ Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 198-202.

¹³⁴ Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, 199.

¹³⁵ Rutli, “Derrida'nın Yapısökümü”, 61.

ayrım anlamıyla konunun anlaşılması bakımından bizlere yardımcı olacaktır. Tabi burada Derrida'nın salt bir yokluktan bahsetmediğini de belirtmek gerekmektedir.

Derrida'ya göre, varlık ve varolanlar arasındaki ayrım yapılırken izler gizlenilmiştir. Differance izlerin izinin yok olduğu yerde devreye girmektedir. Varlığı unutmak, varlık ile varolanlar arasındaki ayrımı unutturmuştur. Batı metafizik geleneğinde varlığın özü gizli kalmıştır. Fakat bu gizlilik gözardı edilerek varolanlar üzerinden öz belirlenmeye çalışılmıştır. Var olanlar ile varlığın özü tamamen farklı şeylerdir. Varlık mevcut bir şey gibi belirlenmeye çalışılmıştır. Böylece Derrida'ya göre varlık ve varolanlar arasındaki fark silinmiştir. Bu açıklama kendisinden bile farklı olan *différance*'ın adlandırılmayacak derecede sadece bir iz olmasının farklı bir açıklamasıdır.

Mevcudiyet, özdeşlik, yüklem gibi kavramlar özne tarafından anlaşılan, anlaşılması gereken kavramlardır. Çünkü varlıkları yoktur ve mantıksal temel üzerinden anlaşılmayı beklerler. Bu yönüyle her mevcudiyet iddiası kendisini kendisinin dışındaki herhangi bir şey üzerinde kurar. Oysa *differance* alanında özdeşlikler yoktur, bağımsız mevcudiyetler yoktur. Bilişsel olmayan, herhangi bir dizi aracılığıyla tam olarak kavranamayan *differance* mevcut bir varlık değildir. Hiçbir şeyi yönetmez, o hiçbir şeye egemen olmaz ve ona hiçbir yerde herhangi bir otorite uygulanmaz. Farklılığının özü yoktur. “Derrida hiçbir zaman hakikat doğruluk gibi kavramlardan kopmamıştır sadece *differance* dediği anlam ve anlamsızı üreten hareketin doğru ve değer tartışmasına ontolojik bir önceliği olduğunu ortaya koymaktadır.”¹³⁶ *Differance* bilişsel bir kavram değildir fakat bilişsel bilgi olmadan da gerçekleşmez çünkü onunla iletişimimiz her zaman kavramlar veya yüklemeler aracılığıyla gerçekleşir. Bu nedenle, fark gibi bir kavrama ihtiyaç vardır. Fark ve erteleme kavramları bu noktada devreye girmektedir. Çünkü farklılık, kimliklerin tanımlanmasına izin vermez. Bunun yerine her zaman kimlik belirlenimi, adlandırma ertelenir.

Derrida'ya göre kimlikler yüklem ve kavramsal bilginin şiddeti sonucu oluşmaktadır. Bilinç, dille ilişkisi bağlamında hayatımızda yer edinen kimlikleri ve literal anlamları üretmektedir. Dil, benliğin kimlikleri de dahil olmak üzere tüm

¹³⁶ Barry Stocker, “Derrida Etiğinde Çelişki, Aşkınlık ve Öznellik”, *Cogito Dergisi, Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*, 47-48, Yaz-Güz, (İstanbul: YKY, 2006), 338.

kimlikleri üretir; tarihsel hareketlerin, akademik disiplinlerin, kültürel ve sosyal anlamların, hatta mantıksal düşünmeyi sağlayan kimliklerin ve dolayısıyla "rasyonalite"nin kendisini bile dilin ürettiğini söylemek mümkündür. Batı metafiziğindeki özdeşliği mümkün kılan da bu yüklemeleştirme çabalarının sonucudur. Bu da şiddet içermektedir. Şiddet artık kavramsal düzlemde de karşımıza çıkmaktadır. Hattı zatında insan, varlık, dilde ve kültürde zaten mevcut olan bir dizi kimliği miras alır. Fakat asıl var olan bizim içimizde hiçbir mevcudiyetin olmadığı farklılık alanıdır. Bir varlık adlandırıldığında difference alanından "soyutlanır" veya "çekilir". Difference alanında var olan 'kendi kendilerinin farklarıdır. Farklılık alanında kimlikler sonsuza kadar ertelenir.

Difference tüm buradalık belirlenimlerinden kopmuştur. Bilincin verili olduğunu kabul eden düşünceler, özneyi gerekli kılmaktadır. "Bu bağlamda ve bu ad altında bilinçsiz, kuşkusuz kendine ayrımlar örür ve temsilciler, vekiller gönderir, görevlendirir de demektir; ama temsilci yollayanın varolma, burada bir yerlerde kendisi ve hele bilinçli olması şansı hiç yoktur."¹³⁷ Bu anlamda bilinçli iz de yoktur. Çünkü difference buradalık bakımından asla presence bir bulunuşa karşılık gelmemektedir. Derrida tüm bunlardan yola çıkarak yeni bir yazı türü üretmiştir. Boşluğu, yokluğu içinde barındıran ses merkeziliğin olmadığı yeni yazı anlayışı ancak difference kavramıyla mümkündür. "Difference, Derrida'ya göre söylemimizin her anında olduğu için, dilin bireyler arasında istikrarlı bir anlam iletme aracı olduğu inancımızı sekteye uğratar."¹³⁸ Böylece anlam sürekli ertelenir ve her okuyucu kendi metnini oluşturur. "Zira yazı, daha önce gösterildiği üzere gösteren ile gösterilen arasındaki bağın kesildiği noktada devreye girmektedir."¹³⁹ Dolayısıyla difference ya da gramme kavramları kullanıma geçmiştir. Difference kelimesinin net bir tanımını Derrida belirtmemiştir ama semantik çözümlemesi kavramın erteleme, sonraya bırakma, başka olma gibi anlamlarını vermektedir. Kesin ve net olan şey şudur: Dilde sabit gösterilen olmadığı için sabit bir anlam da yoktur. O halde anlam sürekli ertelenir. Bu dil oyunu dili kuran şeydir. O halde dil söz konusu olduğunda sadece fark değil erteleme yapıcı bir kuraldır. Erteleme ve fark dili karakterize eden özellikler olarak yazıda bulunur. Çünkü sözde erteleme

¹³⁷ Derrida, "Difference", 57.

¹³⁸ Stuart Sim, *Derrida ve Tarihin Sonu*, çev. Kaan H. Ökten, (İstanbul: Everest Yayınları, 2000), 33.

¹³⁹ Rutli, "Derrida'nın Yapısökümü", 60.

değil mevcudiyet ve buradalık vardır. Bu yüzden de dilin kurucu öğelerini söze göre kendinde daha çok barındıran yazı dil için birincil ve ayrıcalıklı olmalıdır.

Differance'nin kendini sergilemesi ortadan kaybolmasıyla olmaktadır. “Differance olan bir şey değildir (on), var değildir, ne olursa olsun bir burada olan değildir ve böylece onun olmadığı bütün her şeyi vurgulayacağız, yani bütünü; ve sonuçta ne varlığı ne de özü olmadığını.”¹⁴⁰ Bu yüzden anlam sürekli differance sayesinde ertelenir. “Differance ne bir kavram, ne bir sözcük değildir, stratejik düşünmenin en uygun yoludur.”¹⁴¹ Metnin içindeki izleri takip etmek bu stratejik düşünmeye yön vermektedir. Derrida'ya göre kimliklerin fark üzerinden belirlenmesinin (belirlenememesinin) nedeni, bir nesnenin kimliğini oluşturan şeyle bağlantılı birçok öge bulunmasıdır. Derrida için bir kelimenin anlamı, diğer ilgili anlamlarla sergilediği ayırt edici karşıtlıkların bir işlevidir. Her kelimenin anlamı diğer kelimelerin anlamlarına bağlı olduğu için, bir kelimenin anlamının hiçbir zaman bizim için tam olarak “mevcut” olmadığı sonucu çıkar; bunun yerine sonsuz uzun bir anlamlar zincirinde sonsuzca “ertelenir”. Bu doğrultudaki sistemde, zincirin herhangi bir ögesini oluşturan nesnenin ilişkileri sürekli değişmektedir. Dolayısıyla anlam (kimlik) sonsuza kadar ertelenmektedir. Bu bakımdan differance alanı aynı zamanda iz'dir. Çünkü insan deneyimi, insanlık tarihini oluşturan kimlikler ve mevcudiyetler tarafından dokunulur, üretilir fakat birebir onlar değildir. Sadece izlerden ibarettir. Ayrıca bu mevcudiyetler, kimlikler bizlere herhangi bir iç görü veya kavramsal kavrayış sağlamamaktadırlar. Dolayısıyla differance alanı tarifsiz ve ifade edilemez kalmaktadır. Derrida aynı noktayı tekrar tekrar belirtmek için birçok farklı metafor kullanmaktadır; kenar boşlukları, iz, akış, arşiv yazımı, ayna lekesi, başkalık, ek, vb. Derrida her türlü öz, mevcudiyet belirlenimine karşı çıkmaktadır. Bir şeyin özünün ne olduğu kısmı aslında o şeyin ne olmadığıyla ilişkilidir. Öz hem mevcuttur hem yoktur, belirlenemez. Ancak iz takip edilebilir. Derrida yazıyı yinelenebilir, farkla tekrarlanabilir olarak görmektedir. Yazı yinelendikçe yazarın muhatabından kurtulmaktadır. Sonunda yazı asla ulaşamayacağı anlama üçüncü şahıslar tarafından sıklıkla ve farklı sonuçlarla okunmayı amaçlar. Bu bağlamda dil sürekli tekrarlanmaktadır. Bizim metinde tek gördüğümüz iz'dir.

¹⁴⁰ Derrida, “Differance”, 52.

¹⁴¹ Derrida, “Differance”, 54.

Sabit anlamın imkânsızlığını göstermek için ‘iz’ kavramı önemlidir. “İz kendi’nin/ benliğin, kendi mevcudiyetinin silinmesidir; izi oluşturan da bir daha geri gelmemek üzere kaybolabilecek olması, kayboluşunun kaybolabilecek olması tehlikesi ve kaygısıdır. Silinmez bir iz, iz değildir; tam bir mevcudiyettir, hareketsiz ve bozulmaz bir tözdür...”¹⁴² Yapısöküm bir iz sürmedir. Daha kolay anlaşılması bakımından basit bir örnek vermek gerekirse; tamamlanmış bir kumaş elbisenin dikişlerinden sökülmeyle başlanarak, dikişlerin izi sürülerek özünde elbise olmadığı sadece bir kumaş parçası olduğunu göstermektir.

Yapısöküm izlemedir, bir başka yönüyle. “Taklit etmeyen, benzerlik, doğruluk ya da yanlışlık kaygısı olmayan, içinde hiçbir şimdinin öncelemediği ya da ardı sıra gelmediği izler”¹⁴³ metinde hep vardır. Çok yönlü bir kavram olan ve metnin yapısökümünde anahtar niteliği taşıyan iz kavramı, “eşlik etme anlamının ötesinde bir anlam taşır. Yapısökümü ‘iz’leme ona eşlik etme ile birlikte onun izini sürme, onun yokluğunda geriye kalan izleri ortaya çıkarma ve onun alternatif anlamlarını ifşa etme demektir.”¹⁴⁴ Bu aslında metni takip ettiren ve aynı zamanda tekrar ettirmeden farklılıkları göstererek, sınırsız ve sonsuz anlam/okuyuş yolculuğuna çıkartan bir ifşa faaliyetidir. Bu yüzden iz, hiçbir mevcudiyete işaret etmez; bu yüzden de hiçbir metafiziksel kavrama denk düşmez. “İz bundan böyle gramma (harf), kolaylaştırma ortamı da şifreli bir aralanma olacaktır.”¹⁴⁵ Farkın farkı gibi, "iz" de kendi izini sürer. Fark nasıl mutlak hakikati aşma iddiasıyla arzı endam ediyorsa, aynı şekilde "iz" de, mevcudiyet felsefesini aşan bir konumda seyrederek.

İz düşüncesi, başka bir açıdan Batı metafiziğinde temellenen köken fikrine gönderme yaparak onu olumsuzlamaktadır. Köken fikrinin bir sabite içerdiği (ya da tersinden ifadeyle sabite için kökene ihtiyaç duyulduğu) düşünülürse, burada iz kavramı, sabite yerine hareketi, mutlaklık yerine değişkenliği göstermektedir. İz’in bu karakteristik özelliği, isimlendirme imkânından mahrum olmayı da beraberinde getirmektedir. Fakat bu mahrumiyet, olması gereken bir yoksunluktur. Çünkü isimlendirme, bir çeşit sabitlemeyi imlemektedir. Her iz bir farklılık taşıyarak ve

¹⁴² Jacques Derrida, *Yazı ve Fark*, 304.

¹⁴³ McGill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 425.

¹⁴⁴ Rutli, “Derrida’nın Yapısökümü”, 51.

¹⁴⁵ Derrida, *Yazı ve Fark*, 275.

farklılıklar bu izlekler içinde sonsuzluğa/sınırsızlığa açılarak bu sabiteye karşı durmaktadır. Çünkü izler silinecek ve yerine başka izler ikame edecektir.

Yapısökümün mutlaklık iddiasının ne denli gereksiz ve geçersiz olduğunu göstermesi bakımından farklılık ve izlekler oldukça önem arz etmektedir. “Derrida, metnin iz kavramının genelleştirilmesi anlamında bir bütün olarak hayata tekabül ettiği kanaatindedir. Hayat bir metin olduğunda, metnin kurallarının değişmesi gerekir ki, Derrida’nın yapmaya çalıştığı şey de tam olarak budur.”¹⁴⁶ Metnin kurallarının sabit olmaması gibi hayatın da kuralları sabit olamaz. Differance kelimesindeki fark, iz sözde değil yazıda farkına vardığımız bir kavramdır. Belirtmek gerekmektedir ki Derrida’nın yazıdan kastettiği şey alfabetik yazı değildir. Alfabetik yazı sözü temsil etmektedir. Derrida için yeni yazı anlayışı differance kavramıyla bağlantılıdır. Batı metafiziği düalist yapılarda da karşımıza çıktığı gibi differance kavramının içinde barındırdığı bulunmayış olarak ayrımı yok saymaktadır.

Batı metafiziğinde düşüncenin en doğru ve dolaylımsız aktarımı söz kabul edildiği için yazı ikincil konumdadır. Eğer düşüncenin ifadesinde ilişki doğru bir biçimde akıyorsa yazıya gerek yoktur. “Potansiyel olarak sözün varoluşunu edime dökmek için yazılması gerekmektedir.”¹⁴⁷ Söz ve yazı bütünlüğün içerisindeki farklılıklardır. Fakat bu ayrım mevcudiyet metafiziği üzerinden yapılmamalıdır. Söz ve yazı birbirinden farklıdır ama sözün yazıya veya yazının söze herhangi bir önceliği bulunmamaktadır. Söz ve yazı arasında bir karşıtlık oluşturduğumuz an Batı metafiziğinin içerisine gireriz. Ancak anlam yazılmayı gerektirmektedir. Bu yüzden differance kavramının içinde barınan ayrım sürekli anlamın içinde olmalıdır. Fakat kültürel aktarım dikkate alındığında kısa zamanlı ufak kültürel değişimler olsa da süre uzadıkça bu farklar daha da belirginleşmektedir. Bu kültürel farklar dilsel alanda daha çok hissedilmektedir. Dolayısıyla Derrida’ya göre söz geleceğe yönelik değildir. Kendisini şu an ile sınırlamaktadır. Geleneksel felsefedeki bahsettiğimiz yazı alfabetik yazı ise sözün himayesinde varlığını devam ettirmektedir. Asıl var olan sözdür sözün olmadığı yerde yazı devreye eklenti olarak girmektedir. Eklenti yapay bir şeydir. Temsili olarak sözün yerine geçer söz varken yazıya gereksinim olmamaktadır. Derrida

¹⁴⁶ Derrida, “Teoriyi İzlemek”, 28.

¹⁴⁷ Derrida, *Yazı ve Fark*, 16-18.

söze verilen bu keyfi önceliği kabul etmemektedir. Derrida'ya göre yazı bize dille ilgili sözün gösteremediğini gösterebilmektedir.

Yazının olması için söze ihtiyaç yoktur. Fakat belirtmek gerekmektedir ki Derrida açısından yazı sınırsız anlamı taşıyan *arkhe* yazıdır. Yazıyı *arkhe* olarak tanımlaması onun sesten ve sözden önce geldiğine vurgu yapmak içindir. “Net bir şekilde ifade edilmektedir ki; yazı *arkhe* yazıya, iz’e *différance*’a atıfta bulunmadıkça bize öğreteceği hiçbir şey yoktur.”¹⁴⁸ Yazı, Batı metafizik geleneğinde bedene ya da nesneye/maddeye karşılık geldiği düşüncesiyle sürekli geri plana atılmıştır. Derrida’nın bahsettiği yazı devrim ve değişim içermektedir. Bu yönüyle de “yazı, anlam oyununa işaret etmektedir.”¹⁴⁹ Derrida değişmeyen temel ilke olarak sözü ve onu esas alan Batı metafiziğini dekonstrüksiyona uğrattırken yazıyı öncelemesinin nedeni de işte burada yatar. Derrida böylelikle de yazı üzerinden özdeşlik ve mutlaklığın olmadığını, olamayacağını açıklar. Yazı bu nedenle sonsuzluğa ve sınırsızlığa açılan bir kapıdır. Yazan ve yazılanın anlamı, okuyan ve aktaranın elinde sonsuz anlam dizgesine dönüşür. “*Différance* diye yazılan şey ayrımların etkilerini dilde düz etkinlik olmayan yoldan ‘üreten’ oyunun devrimidir.”¹⁵⁰ Anlam yerine sürekli açığa çıkan, kendini gösteren ama tekrar saklayan bir oyun vardır.

Derrida’nın yeni yazı olarak bahsettiği kavram *arkhe yazı* (*arche-writing*)’dır. *Arkhe* başlangıç ve ilk gibi anlamlara gelmektedir. Dolayısıyla kökensellik ile ilişki içindedir. Bu yönüyle sanki arke-yazı kavramıyla Derrida, eleştirdiği Batı metafiziğinin tuzağına düşmüş gibi görünebilir. Ancak burada bir ironi vardır. Sözün arke kılınması ve bu vesileyle merkeze alınması, aslında Derrida tarafından sıklıkla eleştirilen, hatta tüm eleştirilerinin de esas noktasını oluşturan bir sorundur. Derrida’nın arkeyi yazı ile birlikte kullanması, aslında sözün de bir yazı olduğu, başından beri de yazının var olduğu ve bu varoluşun da mutlak hakikat iddiası bulunmaksızın süregeldiği, anlamın bu arke-yazı vesilesiyle sonsuz bir biçimde çoğaldığını anlatmak istemektedir. Bu açıdan Derrida Batı metafiziğinin kökenine yönelik eleştiri yapmaktadır. Bir gösterenin diğer gösterene karşı öncelikli konumu eleştirilmektedir. *Arkhe-yazı* ne sesi ne yazıyı merkeze almaktadır. Derrida geliştirdiği bu yeni ifade ile yazının sadece alfabetik ve

¹⁴⁸ Derrida, *Yazı ve Fark*, 283.

¹⁴⁹ Jacques Derrida, *Mahmuzlar: Nietzsche’nin Üslupları*, çev. Ali Utku-Mukadder Erkan, (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2011), 183.

¹⁵⁰ Derrida, “*Différance*”, 53.

sözü temsil eden bir şey olmadığını ve iletişime yarayan her türlü grafik imgeyi kapsadığını belirtmek ister. Arke yazı, geleneksel felsefedeki logos merkezli paradigmaları yok sayan bir yazıdır. Derrida bu yeni yazı kavramını tüm göstergeleri içine alacak ve tüm metafizik belirlenimleri eleştirecek bir alan olarak sunmaktadır. Bu bakımdan arke-yazı göstergebilimle (semiology) karıştırılmamalıdır. Arke-yazı sınırsız anlamı içinde barındırmaktadır. Derrida yazı hakkındaki görüşlerinde bu sonsuz, sınırsız, ulaşılamayan anlama vurgu yapmaktadır. “Dilin var olduğu, yani ayakta durduğu yer kelimenin gözüdür, yazılı işaretlerdir, grammata’dır. Gramer dili temsil ederken dil sözlerin akışıyla, kararsızlık içinde yitip gider.”¹⁵¹ Bu noktada arke-yazı, gösteren ve gösterilen arasındaki uyumsuzluğu vurgulayarak, yapıbozuma uğratarak, erişilemeyen anlam fikrini desteklemektedir. Dolayısıyla metnin kesin veya son anlamı diye bir şeyden söz etmek mümkün değildir. Saussure’nin ifade ettiği semiology’nin (göstergebilim), Derrida’da Gramatoloji olarak karşılık bulmaktadır. Kısacası Derrida felsefesinde kullanılan yazı kavramı, içinde fark barındıran bir kavramdır. “Gramme yazının konuşmadan kurtuluşunu ilan eder.”¹⁵² Gramatoloji de bu minval de geliştirilen bir eserdir. Gramatoloji, genel olarak gramme bilim demektir. Gramme burada grafik olan iletişim biçimine göndermede bulunur. Yani işaret olarak iletişime yarayan tüm araçlar. İşte Derrida’nın *arkhe-yazı* dediği şey budur. Differance ise tam da burada devreye girer: “Differance ki ne sese ne de alışılmış olan yazıya aittir, karşıtlığa direnen bir düzene gönderme yapmaktadır.”¹⁵³

Tüm bunlardan hareketle Derrida’nın geliştirdiği düşünme mantığında farklar göz önünde bulundurulmalı, mevcudiyet yerine nâ-mevcudiyet kabul edilmelidir. Bu da ancak anlamın ertelenmesiyle mümkün olabilir. “Yazı geleceğe yöneliktir.”¹⁵⁴ Bu yeni yazı anlayışı dili de kapsamaktadır. Sözü de içine alan daha geniş kapsamlı bir yazı anlayışıdır. Bu geniş anlam differance ile mümkün olmaktadır. “Derrida differance’a değişik bağlamlarda farklı adlar takar: iz, yazı, pharmakon (hem ilaç hem zehir anlamında).”¹⁵⁵ Bu bakış açısına göre bir şey var ya da yok değildir. Şeyler hakkındaki bilgiler ancak ögeler arasındaki dizgilerin izlerini takip ederek edinilir. Derrida’nın iz

¹⁵¹ Derrida, *Yazı ve Fark*, 247.

¹⁵² Mikics, *Jacques Derrida Kimdir? Entelektüel Bir Biyografi*, 87.

¹⁵³ Derrida, “Differance”, 55.

¹⁵⁴ Derrida, *Gramatoloji*, 12.

¹⁵⁵ Tülin Akşin, “Avrupa Kültürü’nün Krizi ve Jacques Derrida”, *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, Sayı 10, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999), 10, 45.

kavramını kullanmasının nedeni; var olan sadece izlerin izleridir. “İz, kökenselin/kökenin silinmesi üzerine ortaya çıkan bir kavramdır ve Derrida onu Heidegger’den kendi düşüncesine aktarmaktadır.”¹⁵⁶ İz mevcudiyetin yokluğunun göstergesidir. Bu izlerin takibi de yapısökümü kullanarak yapılabilir. Yapısöküm metodunu geliştirmek için ise dil ve yazıyla ilgilenmek gerekmektedir. Difference anlamın gölgesi bağlamında bir iz’dir. İzin birçok kullanımı ve anlamı vardır fakat Derrida eserlerinde daha çok ayrışma ve öteleme anlamına vurgu yapmaktadır. Anlam hep ötelenmektedir. Anlam metnin kendi içine kapalı değildir. Kullandığımız bir kelimenin anlamı kastetmediğimiz diğer anlamlarla da ilişkilidir. Difference ve izdeki erteleme gösterge ve gösterilen arasında ulaşılmaz bir ayrıma işaret eder. “Difference gecikmeler ve temsili aktarım noktaları gösterenin oyununu çözüp serbest bırakırken, kaçış yerlerini ve anlarını çoğaltır.”¹⁵⁷ Metinde difference olduğu için, anlam ertelenir dolayısıyla metinde boşluklar oluşmaktadır. Buradan hareketle Derrida her şey metindir derken neyi kastettiğini anlayabiliriz. Metni ancak yazı hareketinden yola çıkarak anlamak mümkündür.

Söz, konuşma yoluyla açığa çıktığı için aynı zaman da sestir. Derrida’nın logosantrik olarak tanımladığı Batı metafiziği, bu yönüyle phonosantrik (ses merkezci) bir yapıdadır. Batı metafizik geleneğinde ses düşünceyle, bilinçle doğrudan ilişkili kabul edilmektedir. Düşünme ise beni temsil etmektedir. Derrida’ya göre Batı metafizik gelenekteki tüm filozofların düştüğü hatalardan biri de bu noktadadır. Örneğin; “Descartes cogitoyu yazılı değil sözlü (spoken) olarak tasavvur eder.”¹⁵⁸ Varlığın göstergesi düşünmektir. Ben eğer şu an da bir cümle kuruyorsam bu benim varlığımın göstergesidir. Dolayısıyla mevcudiyet ve söz arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Oysa yazı bu ilişki bozulduğunda devreye girmektedir. Ben burada mevcut değilsem yazı devreye girmektedir. Sözün mümkün olmadığı durumda yazıya gereksinim duyulmaktadır.

Ses merkezcilik duyulan ve anlaşılan arasında ayrım yapmaktadır. Ses merkezcilik temelini Yunan felsefesinden almıştır. Batı metafiziği ses merkezci tavrını söz merkezcilikte belli etmektedir. “Ses merkezcilik aynı zamanda gösterge eleştirisidir:

¹⁵⁶ Orman, “Jacques Derrida Düşüncesinde Dil”, 75.

¹⁵⁷ Derrida, *Yazı ve Fark*, 258.

¹⁵⁸ Mikics, Jacques Derrida Kimdir? Entelektüel Bir Biyografi, 87.

kendisini Batı geleneğinde, Saussure'un yazılarında, kurmuş olan gösterge/gösterilen ayırımına yönelik bir eleştiri sağlar"¹⁵⁹ Buradan da iz kavramını geliştirir. İz kavramıyla, gösterge ve gösterilen arasındaki ayırım olanaksızlaşmaktadır. Dolayısıyla ses merkezcilik de eleştirilmiş olmaktadır. Bu bakımdan sözcükler de sorgulanmalıdır. Hiçbir sözcük tam olarak bir şeyin karşılığı değildir. Göstergeyi temsil etse bile şeffaf, mutlak değildir.

Batı metafiziği eleştirileri genel olarak phonocentrisme (sesmerkezcilik) ve logocentrisme kavramlarının tüm Batı düşünme geleneğine işlediğine yöneliktir. Batı metafiziği, sözü mevcudiyet kabul ettiği için yazıyı ötekileştirmektedir. Ses merkezci anlayışın hakim olduğu Batı metafizik geleneği mevcudiyet kabul ettiği sözü, na-mevcudiyete karşılık gelen yazıya karşı öncelemekte ve yazıyı ötekileştirerek şiddet uygulamaktadır. Benzer durum tüm düalist yapılarda vardır. Dolayısıyla bu şiddeti göz ardı etmek mümkün değildir. Şiddetsiz bir düşünme mantığı Batı felsefe geleneğinde mümkün değildir.

Batı metafizik düşünce yapısına göre söz ve düşünce arasında herhangi bir öge bulunmadığından söz gerçekliğe daha yakındır, daha güvenilirdir. "Konuşmak, hem düşüncenin şimdide oluşunun hem de düşünülen şeye en yakın mesafede olmanın bilincinde olmaktır."¹⁶⁰ Ses merkezçiliğe göre yazı gerçekliği doğrudan ifade etmez. Anlama en yakın şey sestir. Öte yandan "Derrida'ya göre anlamın dilden önce var olması gerektiğini söyleyen sesmerkezcilik, bir yanılgıdır."¹⁶¹ Fakat burada önemli bir noktayı belirtmek gerekmektedir. İki türlü yazı anlayışı vardır. Birincisi sesçil, doğal yazıdır. "Doğal yazı sesle ve solukla dolaylımsızca birleşiktir. Mahiyeti 'gramatolojik' değil 'pnomatolojik'tir."¹⁶² Sesi önceleyen doğal yazı Batı felsefe geleneğinde kullanılan söz merkezli yazıyı temsil ettiğinden dolayı pnomatolojiktir. Burada bahsedilen doğal yazı, alfabetik yazıdır. "Sesçil yazı zamanda, uzayda ve şu anda kendini sınırlandırmaktadır."¹⁶³ Sesçil yazı anlayışı logos temellidir. "Logosanstrizm anlayışı mevcudiyetle bağlantılıdır ve bu anlayış yazıyı aşağılamaktadır."¹⁶⁴

¹⁵⁹ Mortley, *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*, 151.

¹⁶⁰ Derrida, *Positions*, 22.

¹⁶¹ Mahfuz Zariç, "Göstergebilim ve Yapıbozumdan Postmodernist Yapısal Eleştiriye", *Turkish Studies*, Volume 9/12, Fall 2014, 757.

¹⁶² Derrida, *Gramatoloji*, 29.

¹⁶³ Derrida, *Gramatoloji*, 19.

¹⁶⁴ Derrida, *Gramatoloji*, 22.

Mevcudiyete dair tüm belirlenimler de olduğu gibi alfabetik yazı anlayışı da sadece kendi zamanlarında işlev görmüştür. Alfabetik yazıda logos merkezci bir paradigmanın inşa edici mantığı içinde her şeyi totalleştirici, aynılaştırıcı, hemojenleştirici bir isim vermenin çabası vardır. “Ses-bilgisel yazı ile bütün mevcudiyet metafiziğinin temelinde yatan çelişkisizlik ilkesine tabi logos (ya da mantığın zamanı) arasında derin bir suç ortaklığı vardır.”¹⁶⁵ İkinci yazı türü ise Derrida felsefesinde hayat bulan gramme’dir. Derrida Geleneksel felsefedeki söz ve yazıya ait belirlenimleri yapısöküme uğratar. Yazının sözden daha geniş bir bağlama sahip olduğunu ifade ederek yazı kavramını genişletmeye çalışmaktadır. Derrida için yazı gramme olan yazıdır. Söz de birçok olanaklı anlam bulmak mümkündür. Çağrışım alanı oldukça geniştir. “Yazı sözün olanaklı anlamlarından ifade edilmek istenene en yakın olan kavramı bulmaktadır. Dolayısıyla yazı sözün anlamını daraltmaktadır.”¹⁶⁶ Sonsuz ve sınırsız imkân insanlığa yepyeni ufuklar açabilecek ve birçok çatışmayı önleyebilecekken, otorite ve mutlaklık istenci hep varlığını devam ettirmiştir. Derrida bu istekten kaçılmayacağını da farkındadır. Şiddet bu anlamda da hep vardır. Derrida felsefesini yaparken şiddetin hiçbir biçimine bulaşmak istememiştir. Bu yüzden kendi ürettiği kavramlarla konuşmaktadır. Fakat şiddetten kaçmak mümkün değildir. Bu noktada Derrida şiddetin sorumluluğunu almak gerektiğine vurgu yapmaktadır. Derrida difference kavramıyla yersiz yurtsuzluğu imlemektedir. Her yer ediniş şiddete teslim olmaktadır. Sonsuz yapısöküm pratiği ise Derrida felsefesinde anlamlı bir bileşkeye dönüşmektedir. Şöyle ki; evet her zaman her yerde çatışmacı ve dayatmacı unsurlar olacaktır, bu kaçınılmazdır. Ancak her seferinde her zaman bu unsular yapısöküme uğramaya hazırdır. Derrida hakikatin olmadığını değil, hakikatin sabit ve değişmez bir biçimde mutlak olarak bir kişide ya da kurumda, bir tarih diliminde ve bir bölge içerisinde olamayacağını göstermeye çalışmaktadır. Çünkü sabitlikten söz etmek mümkün değildir. Bu bir otorite reddidir ve otoriterlik çerçevesinde ortaya dökülen şiddete karşı bir duruştur. Yapılması gereken şiddetin kaçınılmaz varlığını kabul etmek ve bunun sorumluluğunu almaktır. Derrida sanılanın aksine hakikatin ya da çözümün olup olmadığını değil, mutlaklığın olmadığı bir dünya çerçevesinde herkes için her zaman yeni keşifler oluşabileceği bir durumu vurgulamaktadır. Bu bağlamda Platon’un

¹⁶⁵ Derrida, *Yazı ve Fark*, 289.

¹⁶⁶ Derrida, *Yazı ve Fark*, 16-18.

ruhu ile Descartes'in bedeni arasında sıkışmaya gerek yoktur çünkü her ikisi de bir sarkacın iki yönünü oluşturmaktadır ve hangisi kabul edilirse edilsin diğeri ötekileştirilmiş olur; sorun sadece yer ve şekil değiştirmiş olur.

Derrida'ya ait olan ve yapısöküm sayesinde Batı metafiziğine eleştiriler yöneltilen bu kavramların Derrida açısından örneklemesini üçüncü ve son bölümde göstereceğiz. Özellikle Platon tarafından geliştirilen ve logosantrik anlayışın temelini oluşturan söz ve yazı karşıtlığının ele alındığı diyalogunun Derrida tarafından nasıl yapısöküme uğratıldığı “pharmakon” kavramı üzerinden ele alınacaktır. Ayrıca bu dikotomik anlayışların nasıl şiddet içerdiği ise Derrida'nın “Konuk-sever/mezlik” kavramı ile anlatılacaktır. Bu iki örnekleme biçimi, Derrida'nın Batı metafiziği eleştirisi olarak yapısökümsel metin okuma stratejisini de gözler önüne serecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

JACQUES DERRİDA'NIN YAPISÖKÜMSEL METİN OKUMA STRATEJİSİ

3.1. Platon'un Eczanesi

Batı düşüncesinde yer edinen söz-yazı karşıtlığı halen devam etmekte olan ve geleneksel felsefe anlayışına göre sözün önceleyen felsefi bir problemdir. Yazı- söz arasındaki dikotomik yapı, diğer tüm ayrıştırmalarda olduğu gibi çatışmayı doğurduğundan bir şiddet içermektedir. Genellikle bu şiddet kendini belirlenen hakikat iddiasının tümelliğinde temellendirmektedir. Hakikat belirlenimindeki argümanlarının aslında bu yapı içinde bir önemi yoktur. Ötekileştirmeye şiddet başlamıştır. Dolayısıyla düalist yapı içerisinde hangisi özellikli ve öncelikli kılınırsa kılınırsın, şiddet kaçınılmaz bir hal alır; bu durum ise Batı metafiziğindeki sorunu çözmek yerine daha da derinleştirmektedir. Bu yüzden Batı düşüncesi söz ile yazı arasında bir salınım içinde kalmıştır. Bu sorun zaman zaman aşılmaya çalışılmıştır fakat aşılammıştır. “Metafizik tarihi boyunca ortaya atılmış logos merkezci paradigmlar etrafında ortaya atılan tüm dikotomiler ya da düalist söylem biçimleri birincil söylem biçimi yerine ikincinin, ötekinin, farkın susturulması anlamına gelecektir ve metafiziğe ait metinlerin bu susturma ameliyesi açığa çıktığı ölçüde bir anlamda söylemenin farklı anlamları da ortaya çıkacaktır.”¹⁶⁷ Yazının söz karşısında öncelikli olduğu durumda ise her ne kadar geleneksel felsefeye karşı bir tutum gibi gözükse de bir başka dekadans oluşmaktadır. Derrida'ya göre yazının söze, sözün de yazıya karşı herhangi bir önceliği bulunmamaktadır.

Kartezyen felsefe tarafından geliştirilen ve Aydınlanma sonrasında da devam eden özne-nesne dikotomisindeki özneyi merkeze alan yaklaşımdan ilkin bir kopuş

¹⁶⁷ Sümer, “Derrida'da Kararverilemezlik ve Sorumluluk İlişkisi”, 35.

sağlanmıştır. Bundan sonra yapısalcılık ve daha sonrasında ortaya çıkan post-yapısalcılık ile adlandırılan süreçte dil ve yapı yeni bir tarzda karşımıza çıkmaktadır. Derrida yapısalcılığı eleştirmektedir ve post-yapısalcılığa yönelik eğilim göstermektedir. Çünkü yapısalcılık, yapıları bulmayı hedeflemiştir. Bunların başında da dil gelmektedir. Derrida'ya göre bu yapılar, birbirlerini dışlarken birbirlerinden de beslenmektedir. Örneğin; “Özne ve aklın hüküm sürdüğü Descartes felsefesi, Nietzsche'nin yazının kökensel olarak logos'un ve hakikatin kulluğunda olmadığını söylemesiyle altüst olmuştur.”¹⁶⁸ İşte bu kulluğu "yapısöküme" tabi tutmamız gerekmektedir. Bu durum “aklın ve öznenin, bir bütün halinde dünyayı olanaklı kılan öznel olarak, birlik verici merkezi konumundan edildiği; öznenin sarsılmaz konumunu kaybettiğini, bir anda konumsuz bir konuma geldiği”¹⁶⁹ şeklinde yorumlanmaktadır. Yapısalcılıkta önemli bir isim olan Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri* eseri aracılığıyla öznenin oluşumunu sağlayan ve özne tarafından oluşumu sağlanan rasyonalite ile bu bağlamda dilin eleştirel bir tarzda ele alınmasına imkân vermiştir; böylelikle hakim olan anlayış sorgulanmaya başlamıştır. Saussure, bu eserinde dilin bir dizgeler sistemi olduğunu iddia etmiştir. Sonraki zamanlarda Derrida'nın yapısöküm yaklaşımı ve eserleri Batı metafiziğindeki dilden yazıya doğru farklı bir yol almıştır. Nitekim “Derrida'nın, 1974 yılında yayınladığı *Glas* adlı metni sağ sütunda Hegel'in “Salt Tin” kavramını, sol sütunda Jean Genet'in metnini yapısöküme uğratarak, söz-merkezci bakışın yapı-söküme uğratıldığı edebiyat ve felsefenin bulunduğu eseridir.”¹⁷⁰ Derrida'yı felsefeden edebiyata değin birçok disiplinlerin içine sokan ve onları hem yapısöküme uğratan hem de söz-merkezciliğe karşı durduran da işte bu post yapısalcı hareketlerdir.

Yapısalcılıkta bütün sosyal fenomenler dilbilimsel sistemler olarak ele alınmaktadır. Post-yapısalcılık ise genel olarak tüm bu sistematik düşüncenin doğasını kritize ederek incelemeler yapılmaktadır. Bu açıdan “Jacques Derrida, 1967 yılında ele aldığı *Yazıbilime Dair, Konuşma ve Görüngü, Yazı ve Fark* adlı eserlerinde; görüngübilime (Husserl), dilbilime (Saussure), psikanalize (Lacan), yapısalcılığa (Lévi-Strauss) yöneltmiş felsefi kabullerin en temel metinlerini dahi eleştirel bir

¹⁶⁸ Derrida, *Gramatoloji*, 32.

¹⁶⁹ Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, 215.

¹⁷⁰ Aydınalp, “Jacques Derrida'da Yazı ve Anlam Oyunu”, 153.

incelemeye tabi tutmaktadır.”¹⁷¹ Derrida, *Yazı Bilime Dair* adlı eserinde ise “différance”(ayırım), “trace”(iz), “archi-écriture”(kök-yazı) ve “gramme”(yazı) kavramlarından yola çıkarak yazı kavramına ışık tutmaktadır. Böylelikle Derrida’ya göre söz ve yazı arasında oluşturulan karşıtlık ve sözün yazı karşısındaki üstünlüğü yapısöküme uğratılmalıdır. Zira bu karşıtlık algısı ve üstünlük kavrayışı, Batı metafiziğinin temelini oluşturmaktadır. Derrida bu yapısöküm sayesinde otoriter anlayışları ve otorite kaynaklarını sarsmıştır.

Derrida, dekonstrüksiyonun bir tanımının da birden fazla dil olarak okunabileceği ya da ötekinin gelişine açılmak olarak düşünebileceğimizi söylerken aslında Batı metafiziğindeki farka yönelik ihtimamı bir anlamda dillendirmiş olmaktadır. Derrida eleştirilerinde, Batı düşüncesinin temel kaynaklarından başlatmakta ve bu alanda öne sürülen argümanları ve yöntemleri tek tek yapısöküme uğratmaktadır. Eleştirilerinin merkezinde ise Batı düşüncesinin logos merkezci paradigma etrafında şekillenen bir yapı olduğu düşüncesi bulunmaktadır. Sözmerkezcilik (Logocentrisme), Logos’u merkez alan bir kavramdır. Batı metafiziği açıksından logos şu anlamlara gelir: “Yunancası *legein* olan ‘demek’ fiilinden türetilmiş olan bir isimdir logos. Bir yerde deme ya da deyiş diyebiliriz Türkçede. *Legein*’ın diğer bir anlamı da ‘derlemek, toplamak, bir araya getirmek’ tir. Bir başka anlamı da ‘dökümünü yapma, ayrıntılarını çıkarmadır.”¹⁷² Bu anlamlara dikkat edilirse, logos üzerinden bir söylem ve aynı zamanda bir düzen, sistem gerçekleştirilmektedir.

Logos söyleme düzen vermektedir. Düşünce ile dil arasında kopmaz bağ olduğundan, logos açısından düşünceye çeki düzen vermek, aynı zaman da dile de düzen vermekle eşdeğerdir. Mantık olarak adlandırılan düşünme sanatı çerçevesinde, dile tasarlanan bir anlam düzeni verilmek istenmektedir. Batı metafiziğinin sözmerkezcili (logocentric) olması ve yazıya kuşku ile yaklaşmasının temel sebebi budur. Sözmerkezciliğin (logocentrizm) aynı zamanda sesmerkezcili (phonocentrisme) bir yapıya işaret etmesinin sebebi de bu durumdur. Ses ve söz bir kabul edilmiştir. Bu yüzden de Derrida bu kavramı çoğunlukla mevcudiyetle ilişkilendirmektedir. “Batı

¹⁷¹ Madan Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. A. Baki Güçlü. (İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2010), 53.

¹⁷² Nami Başer, “Derrida: Husserl Fenomenolojisiyle Heidegger Ontolojisinden Farklı Bir Metafizik(ten) Çıkış”, *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, (İstanbul: Küre Yayınları, 2011), 386.

felsefesi bütün düşünce, dil ve deneyimimizin temeli işlevini görecektir nihai bir ‘söz’, mevcudiyet, öz hakikat veya gerçekliğin var olduğuna inanmaktadır.”¹⁷³ Sorun, tam da burada yatmaktadır. Derrida’nın eleştirilerindeki can alıcı nokta da burasıdır. “Derrida, öznenin bilinç içerisinde kendisini salt biçimde kavrayışının, daima, kısmen de olsa, dilsel (göstergeye bağımlı) olduğunu ileri sürerek; özmevcudiyetin bu kanıtına karşı çıkar.”¹⁷⁴ Derrida’nın ses ile söz birlikteliğinden bahsetmesinin ve her ikisini de bir mevcudiyet metafiziği doğurması nedeniyle yapısöküme uğratmasının nedeni de bu noktadır.

Derrida’ya göre “yazı kavramı sadece Platon’dan Hegel’e değil, görünür sınırların dışında, Sokrates-öncesi düşünürlerden Heidegger’e kadar ki bütün farklara karşı, genel olarak hakikatin kökenini hep logos’a atfetmiş olan metafizik tarihi içinde, sözün dışına itilmiştir.”¹⁷⁵ Derrida’ya göre söz ve yazı karşıtlığını doğuran temel metin Platon’un *Phaidros* diyalogudur. Derrida da bu diyalog üzerinden geliştirilen karşıtlığı yapısöküme uğratmak adına “*Platon’un Eczanesi*”¹⁷⁶ isimli eserini kaleme almıştır. Bu esere göre “Platon’da logos, bir oğuldur, babasının mevcudiyeti (presence) olmadan kendisini yok edecektir. O, babası olmadan bir yazıdan ibarettir. Yani yazı, babasının yokluğuyla (absence) ilişkilidir.”¹⁷⁷ İster söz ister söylem/anlatı olarak kabul edilsin, her daim logos yazıdan önce gelmektedir. Bu yüzden de Batı metafiziği sözü öncelemiş ve önemsetmiş, sesin üstünlüğü ve otoritesini savunmuştur.

Derrida sonraları “*Platon’un Eczanesi*” adıyla çıkan eserinin ilk şeklini 1972 yılında *La Dissemination* (Dağılım) adlı başka bir eserin içinde bir bölüm olarak yayınlamıştır.”¹⁷⁸ Derrida için Batı metafiziğinin eleştirisinde ele alınan sorunlar ve bu sorunlar için kullanılan kavramsal yapılar eserin farklı bölümlerini bir arada tutarken ironik bir biçimde de saçılma sağlamaktadır. Zaten Derridanın yapısöküme uğrattığı metinler de klasik yapının inşa ettiği dil ve düşünce dizgesinden kaynaklı kompozeler olduğu için, eserlerinin içeriği dışında biçimini de özellikle dağılma ve saçılma üzerinden yapmaktadır. “Derrida yazı çağını başlatırken kitap çağının kapandığını ilan etmiştir; bir kitabın bütünlüğü adı verilen şeyi, yazıyı söz ile yazı arasındaki karşıtlığın

¹⁷³ Terry Eagleton, *Edebiyat Kuramı*, çev. Tuncay Birkan, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 142.

¹⁷⁴ Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, 231.

¹⁷⁵ Derrida, *Gramatoloji*, 10.

¹⁷⁶ Jacques Derrida, *Platon’un Eczanesi*, çev. Zeynep Direk, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012).

¹⁷⁷ Orman, “Jacques Derrida Düşüncesinde Dil”, 68.

¹⁷⁸ Zeynep Direk, “Önsöz”, *Platon’un Eczanesi* içinde, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), 7.

ötesinde fark üreten ve saçan bir hareket olarak düşünmek suretiyle yerinden etmeyi denemiştir.”¹⁷⁹ Bunun için de Derrida Platon'un “*Phaidros*” diyalogundaki yapısal öğeleri sökmeye ve yeniden inşa etme adına “*Platonun Eczanesi*” adlı eserini kaleme almıştır.

Derrida, Platon'un eczanesi adlı eserinde pharmakon kelimesinden bahsetmiştir. Pharmakon kelimesi içinde hem zehir hem ilaç anlamını barındırmaktadır. “*Platon'un Eczanesi*” kitabını Türkçeye çeviren ve önsöz yazan Zeynep Direk, “Derrida'da her zaman, tıpkı bu eserde ve eserin başlığında olduğu gibi, karşıtlığa dayanmayan, kutuplarının birbirine dışsal olmadığı bir sınır -sözelimi iyi ile kötü arasındaki sınır-mantığıyla haşır neşir olduğumuzdan bahsetmektedir”¹⁸⁰ ifadelerini kullanmaktadır. Derrida, Pharmakon terimini vurgulayarak yazının sadece metnin örgütlenişini belirlemediğini göstermektedir. Platonun Eczanesi adlı eserdeki asıl meselenin ve asıl vurgulanmak istenilenin hakikati olmayan ve bir hakikat de içermeyen pharmakon'un hakikatmiş ve hakikatle ilişkisi varmış tarzındaki görünümünü dile getirmektedir. “Derrida pharmakon'u difference hareketi ve eksellik, eksikliğini tamamlama mantığıyla (la logique du supplement) ilişkilendirir.”¹⁸¹ Bu anlamda Pharmakon, esasen difference mantığıyla aynı anlamda kullanılmalıdır. Platon'da “pharmakon” kavramı sınırsız bir anlam dizgesi yerine tek ve mutlak bir anlama indirildiği için kendi içinde kapalı bir sistem oluşturmaktadır. “Derridacı yapısöküm metinde yer alan sistemin altındaki temel mantığın, doğal değil ilişkisel olduğunu göstererek, metnin kastettiği anlamı içinden çıkılmaz bir durum ile karşı karşıya bırakır.”¹⁸²

Bu bölümde yazı-söz karşıtlığı, *Platon'un Eczanesi* adlı eser minvalinde konu edinildi. Sokrates'in anlatımına göre; yazının varlığını (söz konusu yazı mevcudiyeti, varlığı olmayan yazıdır) belirlemek olanaklı değildir. Çünkü yazı sadece bir masal veya hikâyeden ibarettir. Yazı keşif edilecek bir şey ya da bir nesne değildir. Yazı başlangıçtır. Fakat bu başlangıç tekrarın tezahürüdür. Mit de tıpkı yazı gibi tekrar etmektedir. Mit ve yazının benzerliği bu noktadır. Fakat yazının tekrarı logosla bağlantılı bir tekrar değildir. Başlangıç anlamında tekrardır. Metin sonuna doğru bu tekrar daha net bir şekilde kendini göstermektedir.

¹⁷⁹ Direk, “Önsöz”, 7.

¹⁸⁰ Direk, “Önsöz”, 11.

¹⁸¹ Direk, “Önsöz”, 11.

¹⁸² Rutli, “Derrida'nın Yapısökümü”, 49.

Platon'un Eczanesi, “kolaphos” fiilinin açıklanması ile başlamaktadır. Aslen, “yanağa vurma, tokat” anlamına gelen bu kelimeyi Derrida biraz daha açımlayarak; 1. ilk parçayı kesmek, özellikle kuşlardan bahsederken, gagalamak, gaga darbeleriyle parçalayarak açmak; 2. kertiklemek, oymak anlamlarına ulaşmaktadır.”¹⁸³ Derrida’ya göre “metin zaten daima algılanamaz olarak kalmaktadır.” Derrida açısından, “okuma ve yazmanın birliği diye bir şey varsa, okumak aynı zamanda yazmak(-tır) ise, bu birlik, ne hareketsiz olanın ayrışmamış karışımını ne de özdeşliğini belirtir; okumayı yazmayla eşleştiren ‘-tır’ eki bunu sökmek zorundadır.”¹⁸⁴ Burada da belirtildiği üzere söylenmek istenilen aslında bu fiilin açılımıyla söylenmektedir. Yine de Platon’un *Phaidros* diyaloguna dönmüş ve onu incelemeye almıştır. “*Phaidros* diyalogu için her ne kadar Platon’un erken dönemlerinden dolayı verimsiz olduğu iddia edilse de, Derrida için bu diyalog oldukça önemlidir.”¹⁸⁵ Bu diyalogda önemli olan ve pharmakona konu olan bir hikâye anlatılır. Böylece hikâye başlamaktadır.

Hikâyeye göre;

“Mısır’da Naukraris yakınında, bu memleketin eski tanrılarından biri yaşardı. Bu tanrının kutsal işareti, bildiğin gibi, İbis dedikleri bir kuştur. Tanrının adı da Theuth idi. Sayı bilimini, hesabı, geometriyi ve astronomiyi, tavla oyununu ve zarları, nihayet -haberini olsun- yazıyı (grammata) ilk bulan işte bu tanrıdır. Öte yandan, aynı çağlarda bütün Mısır’a Thamus hakimdi; memleketin yukarı taraflarında, Helenlerin Mısır Tebaisi dedikleri şehirde otururdu. Bu şehrin tanrısına Mısırlılar Amon derlerdi. Theuth bir gün Thamus’un yanına vardı, bulduğu sanatları ona gösterdi: ‘Bunları bütün Mısırlılara tanıtmak gerekir!’ dedi. Kral bu sanatlardan her birinin ne işe yaradığını sordu, Theuth anlattıkça, işe yarar bulduklarını övüyor, işe yaramaz bulduklarını yeriordu. Bu hikayedeki metaforik anlatıma göre, Thamus, Theuth’a sanatlardan her biri için o sanatı beğendiğini veya beğenmediğini ifade eden birçok şey söyledi. Sıra yazıya gelince: Theuth ‘Ey Kral,’ dedi, ‘işte bir bilgi (to mathema) ki bunun sayesinde Mısırlılar daha bilgili ve kendi geçmişlerini hatırlamaya daha istidatlı olacaklar (sophôterous kai mnemonikôterous).’”¹⁸⁶

¹⁸³ Derrida, *Platon'un Eczanesi*, 13.

¹⁸⁴ Derrida, *Platon'un Eczanesi*, 13.

¹⁸⁵ Derrida, *Platon'un Eczanesi*, 17.

¹⁸⁶ Derrida, *Platon'un Eczanesi*, 25.

Böylelikle deva bulunmuştur. Öyle ki bu deva hem belleğin hem de öğrenmenin reçetesidir. Derrida “Logos’un babası” olarak nitelendirdiği sözün yazı karşısındaki konumunu anlatan hikâyenin aktarımı ve yapısökümünde, bir sanat, eser veren bir güç, işleyen bir erdem olarak gösterilen yazının (veya pharmakonun) krala sunulduğunu, ancak kralın bunu reddettiği anlatmaktadır. Hediye olarak sunulan yazı, imal edilen bir şey olarak sanattır. Bu sanat Kral’a hediye olarak sunulurken ona layık olduğu düşünülmüştür. Haliyle Kral bunu kabul ederse, onun değerli olduğu da böylelikle tasdiklenecektir.

Hediyenin kral’a sunulması hem kralı onurlandırma hem de kral tarafından onaylanma anlamlarına gelir. Dolayısıyla krala sunulan hediye olarak yazının önemi ve değeri de kral tarafından belirlenecektir. Çünkü o en yüce, en üstün makamdır. Derrida’ya göre Tanrı-kral yazmayı bilmesede, bu bilgisizlik onun egemen bağımsızlığına zarar vermemektedir. Aslen Kral’ın yazma gereksinimi yoktur, zaten onun sözü buyruktur ve yerine getirilmelidir. Dolayısıyla buyruk için yazıya birinci dereceden ihtiyaç yoktur. Yazı, onun sözlerinin kayda geçirilip duyurulması ve aktarılması için bir hediye olarak sunulmaktadır. Bu yüzden de yazı her zaman için sözün altında ya da arkasında ikincil bir kullanım biçimi olarak kalacaktır. Bu demektir ki yazı Kral için değil Kral’ın tebaası içindir. Kral isterse bu hediyeyi alır ve kullanır. Ancak hikâyeye göre tanrı-kral kendisine sunulan bu armağanı reddetmek şöyle dursun, hor görmüş hatta onun sadece yararsızlığına değil zararlılığı konusunda da beyanda bulunmuştur. “Pharmakon burada babaya sunulmuştur ve onun tarafından reddedilmiş, yerilmiş, terk edilmiş, gözden düşürülmüştür. Baba daima yazıdan şüphelenir ve onu gözetim altında tutar.”¹⁸⁷ İşte bu durum, sözün yazıya karşı sadece önceliğini değil aynı zamanda üstünlüğünü ortaya koymaktadır. Böylelikle Derrida Batı düşüncesinin logosantrik yapısını bir kez daha gözler önüne sermiştir.

Derrida açısından sözün temeli baba figürüne taşınmaktadır. Logosun temeli Platoncu bir şemayla anlaşılır kılınmaya çalışılmıştır. “Batı metafizik geleneğince süre gelen şema, farklı filozoflarda da karşımıza çıkmaktadır. Fakat Platonizm temeli, aydınlatma anlamında daha açıklayıcıdır. Detaylandırarak olursak; bu şemadaki söz (logos) doğrudan baba değildir. Fakat temelinde baba figürü vardır.”¹⁸⁸ Bu durumda söz

¹⁸⁷ Derrida, *Platon'un Eczanesi*, 26.

¹⁸⁸ Derrida, *Platon'un Eczanesi*, 27.

oğul olmaktadır. Söz konuşan özne (presence) olmadan da varlığını devam ettirememektedir. Sözün kendisi, babası (konuşan özne) olmadan sadece yazıdır. Bu bağlamda düşünüldüğünde yazının kendisi olabilmesi konuşan öznenin (presence) bulunmasıyla ilişkilidir. Yazı tek başına varlığını devam ettirme gücüne sahip değildir. Fakat konuşan özne (baba) varken de yazıya ihtiyaç yoktur.

Phaidrus, yazıya yönelik klasik Platoncu saldırının cisimleşmiş halidir. “Meggil, Derrida’ya ait olan bu Sokratçı, yazıyı reddetme tavrının, Batı’nın ondan sonraki bütün tarihine egemen olduğunu düşünmektedir.”¹⁸⁹ Bunun yerine ölmeyen, eskimeyen çünkü hareket etmediği için asla değişmeyen mutlak hakikatin temsilcisi olarak ruha ve manaya önem verilmiş, ön plana getirilmiştir. “Ruhla beden problemi de herhalde yazı probleminden türemiş olsa gerektir.”¹⁹⁰ Derrida’nın, Batı metafiziğine ilişkin eleştirel bir tanımlama olarak sözmerkezci ya da ses merkezci şeklinde nitelenmesinin sebebi budur. Sözü yazıya göre daha ayrıcalıklı olarak konumlandıran bu tutum Derrida açısından bir mevcudiyet metafiziğidir. Bu haliyle söz ya da ses, kendini bir mevcudiyete dayandırmakta dolayısıyla da varlık alanı oluşturmaktadır. Buna karşılık yazı ise bu mevcudiyetin yokluğunu gerektirdiği için dışlanmaktadır. Adına mantık denilen bu düşünme biçiminin sonucunda söz ile anlam arasında doğal ve doğrudan bir ilişki kurulmuş olunur. Yazı ise aksine bu ilişkiyi yok ederek kendine ait başka bir varlık alanı inşa etmektedir. “Yazı mevcudiyet metafiziğine ait metinler uyarınca hep ikincil, türemiş ve hakikatle bağlantısı kopmuş olarak ele alınır.”¹⁹¹ Bu noktada Derrida yeniden düşünmeye çağırmaktadır. Bu yeniden düşünme, üçüncü bir cinse ihtiyaç duyar ve bu üçüncü cins khora olabilir. Zaten *Platon’un Eczanesi* Derrida’nın khoradan ilk kez bahsettiği yerdir. Derrida’da her zaman bir khora arayışı vardır. “Derrida’daki khora düşüncesi her zaman sınırın bir tür kalınlaştırılmasını ya da çoğullaştırılmasını ve (çoğul anlamda) sınırlara çevrilmesini ima eder.”¹⁹² Khôra, bir gebelik halidir. “Derrida’daki kilit terimlerden biri de bu vesileyle ‘saçılma/ saçma’dır [dissemination]. Bazen ‘tohum-saçma’ (dissemination) şeklinde de yazdığı bu terim diyalektiğin sonsuz yeni anlam üretiminin karşıtıdır.”¹⁹³ Bu bağlamda “difference”, “gramme”, “iz/lek”, “delik/gedik”,

¹⁸⁹ Megill, *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, 420.

¹⁹⁰ Derrida, *Gramatoloji*, 53-54.

¹⁹¹ Rutli, “Derrida’nın Yapısökümü”, 55.

¹⁹² Leonard Lavlor, “Bu Yeterli Değil: Derrida’da Hayvanlar Sorunu”, *Cogito Dergisi, Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*, (Yaz-Güz 2006), 189.

¹⁹³ Megill, *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, 401

"sınırhozum", "pharmakon", "ek", "izdivaç", "işaret-kenar", "arke-yazı", "tohum", "saçılma" gibi birçok kavram, Derrida'nın anahtar kavramları olarak devreye girmektedir. Bu anahtar kavramlar, herhangi son ya da sınır içermediği gibi herhangi bir mutlaklık ya da otorite de kabul etmez. Aynı şekilde herhangi bir sınıflandırmaya da tabi tutulamaz. Bunun yerine ufuk açar, sınır aşarlar. Bunlar sanılanın aksine çokanlamlılık da içermez. Bunlar tohum gibi saçılır, dölleri ve yeni anlamlar oluşturur; eklentilerle anlam dünyası bu sonsuza kadar süreceği için okuyucu tarafından da sürekli bir izlek oluşturur, sınırsız yorumlara kapı aralar burada mutlaklık yoktur.

Oğulların Yazıtı: Theuth, Hermes, Thot, Nabu, Nebo adlı üçüncü bölümde Derrida, Platon'un öyküsünü yapısal yasalara uydurmak zorunda kaldığını belirtir. Öyle ki, "bunlar söz / yazı, yaşam / ölüm, baba / oğul, efendi / köle, ilk / ikincil, yasal oğul / yetim-piç, ruh / vücut, içeri / dışarı, iyi / kötü, ciddi / oyun, gece / gündüz, güneş / ay, vb. zıtlıkları yöneten ve eklemleyen en genel yasalar"dır."¹⁹⁴ Bu yasalar sadece Yunan'a özgü olmayıp, Mısır, Babil, Asur mitolojilerine de hakimdir. Derrida bu vesileyle Doğu'ya ait logosun ve mitosun kökenlerine de işaret ederek bunlar arasındaki sorunsal noktayı da açılar, aralarındaki paralellikleri kurar. "Mitos ve logos arasındaki felsefi farkın içinde oluşmuş olan bu farka, körü körüne, tıpkı kendi ögesinin doğal apaçıklığının içine batır gibi batan bir tarihin -daha doğrusu tarihin- genel sorunsalı olduğunun farkındadır."¹⁹⁵ Felsefede çokça bilinen ve hatta felsefenin kuruluşunu başlattığı söylenen mitos ile logos ayrımı ile mitosun logos lehine sahneden çıkarılmasından dolayı olmasından dolayı "*İnsanca, Pek İnsanca*'da, mitin çökmesinden duyulan üzüntü dile getirilmektedir."¹⁹⁶ Derrida'ya göre Nietzsche, mitosun logosun tahakkümünden kurtulması ve mitosun eski şanına kavuşmasında büyük katkılarda bulunmuştur.

Söz (veya ses) merkezci bir rol oynamada mitos ile logos ayrışması oldukça önemlidir. Sözün yazıya olan üstünlüğünü böylelikle ilan eden Batı düşüncesine karşı Derrida da, yazı ile yokluk arasındaki ilişkiyi yapısöküm açısından gözler önüne sermektedir. Derrida için yazı, varolmama haline işaret eder. Batı metafiziği açısından sakıncalı bulunan bu durum yazının Derrida'ya göre bir iz bırakma ve iz sürdürme

¹⁹⁴ Derrida, *Platon'un Eczanesi*, 36.

¹⁹⁵ Derrida, *Platon'un Eczanesi*, 37-38.

¹⁹⁶ Friedrich Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca-1 Özgür Tinliler İçin Bir Kitap*, çev. Mustafa Tüzel, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 187.

açısından olumlu bir işlevidir. Bunun için de Derrida difference terimini icat etmiştir. Bu icat, aslında Batı metafiziğinin sesmerkezciliğine karşı bir duruşu gerçekleştirmek için çok uygun bir adımdır. Böylelikle de sözmerkezciliğe bir tepkiyi de dile getirmiş olur. “Difference’ın difference ile tek ortaklığı aynı kökten gelmeleri değildir.” Dikkat edilirse bu iki kelime, sözde veya konuşmada birbirlerinden ayırt edilemezler. Çünkü telaffuzları aynıdır. Ancak yazarken fark ortaya çıkar. Bununla da Derrida istediğine ulaşır: Farkı farkettilmek. “Derrida’nın difference kavramına yaptığı vurguyu yazı – söz karşıtlığının çözümlürülmesi bağlamında değerkendirmek gerekmektedir.”¹⁹⁷

Derrida, kitabının başlığında da kullandığı dördüncü bölüm olan “Pharmakon”da “oyun” meselesini daha da açmaktadır. Pharmakon, Platon’un “*Yasalar*” kitabında da kullandığı bir kavramdır ve Derrida oradan bir alıntı ile başlamaktadır. Platon’un “*Yasalar*” isimli eserine göre “pharmakon, yasa koyucu için erdemsizliklere karşı kullanılması gereken bir çözümdür.”¹⁹⁸ Derrida da bu metinde “pharmakon sözcüğü bir anlamlar zinciri içinde bulunmaktadır; ancak bu zincirin oyunun sistematik gibi görünse de, sonuçta sistemin burada basitçe, Platon adıyla tanınan yazarın niyetlerinin sistemi değildir.”¹⁹⁹

Platon yazı konusundaki endişesi ve yazının bir pharmakon olarak aslen sağlık bozucu bir ilaç olduğunu söylemesi yazının resme benzeyişinden kaynaklanmaktadır. Bu bakış açısıyla; görünür alem idelerin yansımasıdır, resim de görünür alemin yansımasıdır. Bu durumda yazı da sözün yansıması konumunda değerkendirilmektedir. “Platon için yazı, *Kratylos* diyalogunda da işlendiği şekilde, kendisi de bir mimesis sorunsalı içinde belirlenen resim gibidir.”²⁰⁰ Bu durum açıkça Platon’un ideler teorisine terstir. İdeler akılla kavranır. Söz ide gibidir; değışken değildir. Yazı ise beden gibidir değışkendir.

Derrida, *Gramatoloji* adlı eserinde de Platon’dan itibaren devam eden yazı karşıtlığını çok uzun zaman sonra da olsa, Rousseau’nun da kayıtsız şartsız onayladığını belirtir: “Yazı ölüm getirir. Bu yüzden de hayvanlığı, zoografiyi tespit eden canlının

¹⁹⁷ Rutli, “Derrida’nın Yapısökümü”, 59.

¹⁹⁸ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007), 429.

¹⁹⁹ Derrida, *Platon’un Eczanesi*, 47.

²⁰⁰ Platon, *Kratylos*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 91-93.

resmi olarak yazı, Rousseau'ya göre vahşilerin yazısıdır.”²⁰¹ Derrida bu anlamda geleneksel felsefe boyunca yazıya karşı olan tutumu çok sert bulmaktadır.

Derrida, kavram icat ederken ve mevcut kavramları kullanırken de yaptığı gibi pharmakon'un da anlam zincirlerini yeniden inşa etmektedir. Böylelikle hem farklı anlam dizgelerini açığa çıkarır hem de herhangi bir kavramın ve kavram dolayısıyla anlamın mutlaklaştırılmasına, onunla bir hâkimiyet kurulmasına izin vermemektedir. “Derrida sınırların yerinin belli bir ölçüde değiştirilebilir olduğunu ve değiştirilmesi gerektiğini belirtirken, yer değiştirmenin imkânlarının ve güçlerinin doğalarının son derece çeşitli olduğunu da bilincindedir.”²⁰² *Platon'un Eczanesi* adlı eserinde, Platoncu yazı sorunsalı üzerine yapısöküm çalışmasını da bu anlayış üzerinden gerçekleştirmektedir.

Zehir ve sağlık bozucu anlamına gelen pharmakon aynı zamanda deva olarak şifalı ilaç anlamına da gelmektedir. Derrida, iki zıt anlamı da içinde barındıran kelimenin sadece bir anlamının ön plana çıkarıldığını düşünmektedir. Aslında ön kabule dayandırılan bu hikâyenin içeriğine odaklanıp dikkatlice incelendiğinde diyalogta geçen ifadelerin tersine çevrilerek farklı etkinlik ve işlevsellik kazandırılacağı anlaşılır bir durumdur. “Pharmakon, hastalığa deva olmak yerine onu daha da ağırlaştırabilir.”²⁰³ Derrida, pharmakonun "deva" çevirisini kabul etme ya da reddetmenin sorunlu olduğunu düşünmektedir. Pharmakon'un asıl işlevi yazının söze sözün yazıya karşı bir önceliğinin olmadığını vurgulamaktır. Böylece rasyonalizmin ve buna bağlı geliştirilen bilim ve sanatın şaşmaz bir biçimde doğru sanıldığı kullanımın bizzat dil tarafından yanıltılma ihtimalini Derrida hep göz önünde bulundurmaktadır. Nitekim Platon açısından da yazı pharmakon olarak bir deva içerse de zehir kısmı daha önemli gösterilerek öne geçirilir. Bu algı ve yaklaşım biçiminden hareketle Derrida, yapısökümle meseleyi açıklamaya çalışmaktadır. Derrida'ya göre pharmakonun deva yüklü olmasının, sanılan aksine öyle olmamasının deva getirmeyeceğinin iki farklı derinlikte, iki farklı sebebi bulunmaktadır. Derrida'ya göre “bir pharmakonun faydalı özü ya da erdemi, onun acı verici olmasını engelleyemez.”²⁰⁴ Bu noktada bir kararaverilemezlik durumu söz konusudur. *Protagoras*'ta “pharmaka hem iyi hem de

²⁰¹ Derrida, *Gramatoloji*, 444.

²⁰² Derrida, *Platon'un Eczanesi*, 48.

²⁰³ Derrida, *Platon'un Eczanesi*, 50.

²⁰⁴ Derrida, *Platon'un Eczanesi*, 52.

ıstırap verici şeyler arasındadır.”²⁰⁵ *Philebos*'ta da bahsedildiği üzere “Pharmakon her zaman karışımın içinde bulunur.”²⁰⁶ Pharmakon, dert içerdiği gibi derman da içerir, hastalık kadar şifa da vericidir.

Derrida, izlekler içinde yapısökümüne devam ederken pharmakonun başka sıkıntısına da dikkat çekmektedir. “Eczacılığa ait devanın yapay (ilaç) olması sebebiyle de özünde zararlı olmasının, anlamda çift kutupluluk barındırsa da, hem imal hem şekil açısından, Platonca pharmakonun doğal yaşama ters düşmesine denk düşercesine, tek boyuttan ve anlam dağarcığından ele alınarak olumsuzlandığı konusunda bizleri uyarır.”²⁰⁷ Nitekim, “*Timaeos*’ta doğal hastalık, hatırlarsak *Phaidros*'taki logos gibi, kendine özgü normları, biçimleri, ritimleri ve eklemlenişleriyle gelişmesine müdahale edilmemesi gereken, yaşayan bir organizmayla karşılaştırılmıştır.”²⁰⁸ Pharmakonun bu yapısına dair geliştirilen argümanlarda yazı, bir deva/şifa anlamında öne sürüldüğünde bu durum göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü Platon pharmakon kavramındaki yapaylıktan yola çıkarak, söz karşısında yazının, tıpkı yaşama ters olan hastalık gibi olduğunu vurgulamak istemektedir. Yazı her ne kadar hafızaya yardım etme ve onu güçlendirme kisvesi altında görünse ve sunulsa da gerçekte hafızayı köreltmekte ve kişiyi daha unutkan ve daha bağımlı kılmaktadır. Bu algı ve kavrayışa göre hafızanın körelmesi de beraberinde bilgiyi azaltmakta ve geriletmektedir. Aynı şekilde yaşamı sağlıklı kılma adına bozmaktadır, başka açıdan da kendine mahkum kılarak yaşamayı sağlamaktadır.

Platon, tüm Batı düşüncesine egemen olan karşıtlıklar üzerine kurulu düşünme sistematiğine bağlı kalarak yazıya söz adına tahakküm etmeye çalışmıştır. Karşıtlıklardan her birinin diğerine dışsal olması ve bu karşıtlıklardan birisinin çok önceden resmen tanınmış olması, Derrida için bir kurgu mantığı çerçevesinde kalmaktadır. Birbirlerinden doğmuş ve birbirlerini tamamlayan bir düşünme biçimine karşın birbirlerini boğan ve birbirlerine düşman olan bir sistem kurgusu içinde adeta hayaletler dolaşmaktadır. “Hayaletini geride bırakmak hiçbir şeyi kurtarmamaktır.”²⁰⁹

²⁰⁵ Platon, *Protagoras*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 68-69.

²⁰⁶ Platon, *Philebos*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 85-86.

²⁰⁷ Derrida, *Platon'un Eczanesi*, 52.

²⁰⁸ Platon, *Timaeos*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 111-113.

²⁰⁹ Derrida, *Platon'un Eczanesi*, 56-57.

Derrida açısından mantığın ve söylemin yapısökümünden sonra yazı- söz karşıtlığı üzerine konuşmak da güç olacaktır.

Derrida, pharmakon kavramı üzerinden gerçekleştiği yapısökümüne, pharmakeus kavramı üzerinden devam etmektedir. Diotima tarafından Eros' a verilen ve daha çok büyücü anlamına gelen pharmakeus adı/sıfatı, aslında Eros portresi altında Sokrates'in portresi yatmaktadır. “Halk arasında ölüm korkusu tüm büyülere ve esrarengiz ilaçlara kapı açtığından dolayı, pharmakeus üzerinden insanları bundan kurtarmaya çalışan Sokratesçi eczacılık, bir tanrı tarafından veya tanrısal bir bakış açısıyla tasarlanıp yönetilebilen bir şeytan kovma ayinine tekabül eder.”²¹⁰ Pharmakon zıt anlamları içinde barındıran bir kelimedir. Her ne kadar Platon açısından böyle olmasa da, aslında pharmakonun bu çift anlamlılığı, iki farklı değer içermektedir. Böylelikle, karşıtların birbiriyle karşıtlaştığı, birbirlerini dönüştürdüğü ve birbirlerinin yerine geçtiği bir oyun ortamı oluşmaktadır. “Pharmakon, farkın (üretilmesinin) hareketi, yeri ve oyunudur. Farkın farklaşmasıdır (differance).”²¹¹ Karşıtlar veya farklılıklar, Platon tarafından gözardı edilmiştir. Pharmakon, mutlak bir yeri olmaması bakımından kendini hep geride tutmaktadır. Derrida'nın eczane olarak adlandırdığı da pharmakon'daki aslen bu ardiye yedeğidir; hem ilaç hem zehirdir.

Derrida Platon'un Eczanesi adlı kitabın 6. bölümünde Platon'un hiç kullanmadığı başka bir kelimeyle geçiş yapmaktadır: “günah keçisi” Bu yeni kelimeyi pharmakeia-pharmakon-pharmakeus dizisiyle iletişime sokan Derrida, mitolojideki günah keçisine yapılan göndermeye dikkat çekmektedir. Günah keçisinin temelinde yatan, kişiliğin ve ritüelin başlıca iki anlamı, kötülüğün vücuttan ve şehirden dışarı atılmasıdır. Antik Yunan tiyatrolarında da varlığını gösteren ve bir deyim olarak da günümüzde kullanılan “günah keçisi” deyimini, kendinde olanı başkasına göndermek suretiyle hem kurtuluşun hem cezalandırmanın karşılığı olarak kullanılmaktadır. “Kendine karşı bağışık olma mantığı her zaman, kendinin kendini tehdit eden parçasının kendi'den kovulup atılması ve reddedilmesiyle işler. Bu mantık her zaman bu parçayı başka bir yere göndermek, onu bir günah keçisi gibi öldürmek ister.”²¹² Bir oyun içinde geçen ve bir oyun haline dönüşen bu tarz yapılanma, Derrida için bir dil oyununa

²¹⁰ Derrida, *Platon'un Eczanesi*, 75.

²¹¹ Derrida, *Platon'un Eczanesi*, 83.

²¹² Lavvlor, “Bu Yeterli Değil: Derrida'da Hayvanlar Sorunu”, 207.

dönüşmektedir ve dil oyunu içerisinde gelişmektedir. Bu dil oyunu sayesinde sözcüğün çeşitli işlevleri arasında gerçekleşmesi bakımından sadece dilde değil aynı zamanda kültürün çeşitli katmanları arasında da iletişim kurulmaktadır. Aksi takdirde Derrida açısından verili bir dilin zorunluluklarına bir boyun eğme söz konusu olmaktadır.

Derrida'ya göre pharmakos, aralıksız olarak çizmek ve yeniden çizmekle görevlidir. Farklılık ve paylaşımın kökeni olan pharmakos, iyileştirdiği için yararlıdır, ama aynı zamanda da hastalık verdiği için de zararlıdır. “Kısacası pharmakon hem kutsal hem lanetlidir.”²¹³ Derrida için bu ve benzer karşıtlıklar, dil oyunu için gereklidir. Çünkü tüm bunlar Derrida için iki tür iz ya da izin iki farklı değerini oluşturmaktadır. Logos ve nomos'un (yasanın) birliği onda belirlenmektedir.

Tüm bunlar, Derrida'nın çoğu kitaplarında ve makalelerinde sıklıkla belirttiği üzere birer oyun sunmaktadır. Çünkü oyun, bizleri Geleneksel felsefede hakim olan Aristoteles mantığının dışına çıkarabilecek güçtedir. Oyun, mantığa karşı olarak ele alınmaktadır. “Derrida'ya göre oyun, mantık-dışı/mantıksız (alogos) veya yer-dışı/yersiz (atopos) olarak nitelendirilebilir ancak.”²¹⁴ Başka bir açıdan bunlar birer saçılma işlemidir, birer tohum vazifesi görerek sürekli ve yeniden döllendirmeye ve doğurmaya işaret eder: zerketme. Derrida için bu zerketme işlemi, çift yönlü bir kullanımla hem eleştirel bir duruma hem de öneri getiren bir konuma işaret etmektedir. Platon için yazı ruha bir zerketme edimidir, ancak bu zerketme bir zehir olarak verilmektedir, bu da kişiyi hastalıklı kılmaktadır. Derrida, tam da bu noktada sözün de bir zerketme olduğunu ve bu vesileyle yazıdan ayırt edilemeyip üstün tutulamayacağını belirtmektedir. Yazmak aynı zamanda okumaktır. Her söz bir yazı, her yazı da bir söz içermektedir. Böylelikle Derrida bu zerkediş biçimini ilginç bir hale sokmaktadır: döleme. Saçılma yoluyla dölenen bu durum mutlak hakikatin, sabit bir anlamın koşullanması yerine, sürekli bir izleme ve dolanım faaliyeti içinde tekrar doğmasına neden olmaktadır. Derrida'nın anlatmak istediği de budur. Tüm bunlara gözlerini kapatan Platon, Derrida'ya göre eczaneyi kapadıktan sonra, güneşten gölgeye saklanmıştır.

Zeynep Direk, *Platon'un Eczanesi*'ne yazdığı önsözde, “Platon'un metafizik bir felsefeyi icat ve inşa ederken, yazının açtığı anlam üreten ve yitiren oyunu bir kökene,

²¹³ Derrida, *Platon'un Eczanesi*, 89.

²¹⁴ Derrida, *Platon'un Eczanesi*, 112.

bir ereğe tabi hale mi getirmiştir; yoksa bunun yapılamayacağını mı göstermiştir? diye soru sorar ve ardından da hemen Derrida' nın da aynı türden okumasına göre cevap vermektedir: Her ikisi de.”²¹⁵ Bu durum, Zeynep Direk açısından *Platonun Eczanesi*'nin bir dekonstrüksiyon olarak okunabilmesinin nedenini de açıklar: “Çünkü dekonstrüksiyon, bir yazarın kendi söylediği dünya kurucu yalanlara inanamaması, belki de inanmadığını görmezden gelmesi haliyle ilgilenmektedir.”²¹⁶

Varlık, hakikat, değer gibi algıların devinim ve değişim düşüncesinden hareketle belirlenmesi fikri insanları bu algılara karşı güvensizleştirmektedir. Batı metafiziği bu yüzden ötekinin ilkinin aleyhinde kullanıldığı bir tür ayrıştırma (dikotomi) sistemi kurmuştur. Derrida'nın Batı metafiziğinin şiddet içerdiğini iddia etmesinin sebeplerinden biri bu dikotomik yapıdır. Bu durum tüm alanlara sirayet etmektedir. Örneğin konukseverlik ya da konuksevmezlik noktasına götüren sosyal/psikolojik/kültürel sonuçları da doğurmaktadır. Derrida bunun için de ayrı bir eseri kaleme almıştır: Konuksev(-er/-mez)lik. Bu ünlü makalesi ile Derrida hem sosyal bir konuya parmak basarak şiddetin tezahürlerini göstermekte hem de bu sayede etik yaklaşımını ortaya koymaktadır ki aslında Derrida için temel nokta da etik kaygıdır. Yapısöküm, örnek metinde de görüleceği gibi aslen bir etik meselesidir.

3.2. Kültürel Kodun Yapısökümü: Konuksever-mez-lik

Derrida felsefesinde konuk meselesi toplumsal olarak karşılığını şiddet sarmalı içinde bulduğundan önemli bir konudur. Derrida'ya göre dikotomilere dayanan Batı metafiziği ayrıştırmadan kaynaklı çatışmayı, ayrıştırılan unsurlardan birini diğerinin aleyhine kullanma açısından da şiddeti ortaya çıkarmıştır. Söz ile yazı karşıtlığından, ruh ve beden, madde ve mana, soyut ve somut, tümel ve tikel gibi tüm ayrıştırmalar şiddet doğurmaktadır. “Nietzsche'de de olduğu gibi, Derrida'da da “ve” bağlacı konusunda özel bir çalışma vardır.”²¹⁷ İster sebebi ister sonucu olarak ele alınsın ve bağlacının kökeninde özne ve nesne ayrımı vardır. Böylece merkeze alınan ve özne kılınan unsurun karşısındaki diğer tüm varlık türleri biçimleri birer nesne konumuna indirgenmiş olmaktadır. Nesne olarak algılanan varlık türleri artık tüm manipülasyonlara açık hale gelmektedir. Nesneleşme biçimine denk bir şekilde Derrida

²¹⁵ Direk, “Önsöz”, 9.

²¹⁶ Direk, “Önsöz”, 9.

²¹⁷ Melih Başaran, “Derrida ve Yapıçözüm veya Vav”, *Kaygı Dergisi*, 20 (2013), 154-162.

da “konuk” fikrinden yola çıkarak bu sorunu açıklamaya ve Batı düşüncesindeki bu anlayışı yapı sökümüne uğratmaya çalışmaktadır. Derrida Batı düşüncesindeki konukseverliğin kökeninde bu dikotomilerin, şiddet doğuran çatışmacı algısının yattığını göstermek istemektedir. Bu bağlamda Batı düşüncesindeki konukseverlik anlayışı oldukça problemli bir yapıdadır.

Derrida, tüm dönemlerinde şiddet meselesini temel almış ve Batı metafiziğine yönelik yapı sökümünü bu açıdan sürdürmüştür. Derrida’nın en başından beridir temel meselesi şiddettir. Derrida ilkin filozoflar tarafından yazılan metinlerde kavramlara uygulanan şiddete odaklanırken; sonrasında ise geleneksel felsefedeki gizlenen şiddeti açığa çıkararak bu kavramsal şiddetin kültürel boyutunu da belirleyen kültürel yapılara odaklanmaktadır.

Konuk meselesi sadece Derrida açısından ele alınan bir konu değildir. Derrida öncesi filozoflardan da bu konuyla ilgili çalışmalar yapan ve kendi felsefeleri açısından değerlendiren filozoflar olmuştur. Ancak Derrida bu konudaki çalışmalarını Kant ve Levinas özelinde gerçekleştirmiştir. Derrida’ya göre konukseverlik kavramı, Batı metafiziğindeki şiddeti gizlemek için kullanılan bir kavramdır. Derrida da bu yüzden konukseverlik kavramını ve konuklarla ilişki bağlamında ele alarak tartışmaktadır. Bu bölümde Derrida’nın Kant ve Levinas minvalinde ele aldığı konukseverlik kavramının yapı sökümüne çalışması ele alındı.

Derrida’nın konukseverlik hakkındaki görüşlerinin yer aldığı önemli bir eser *Konuksever-mez-lik* isimli makaledir. Burada Derrida konukseverliğin tanımının bilinmediği, bu yüzden de konukseverliğin ne olduğu hakkında bir karar verilemezlik durumu olduğunu E. Levinas ve I. Kant üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Derrida’nın konukseverliğe ilişkin tanımın neden bilinmediğini açıklamaktan önce, bu iki filozofun konukseverlik hakkındaki düşünceleri açıklandı. Derrida’ya göre konukseverlik biçimi Kant’ta koşullu bir durum arzederken, Levinas için koşulsuz bir şekilde sergilenmektedir. Derrida için koşullu konukseverliğin de koşulsuz konukseverliğin de değerlendirme imkânı bu filozoflarda mevcuttur. Derrida her iki durumun da çıkmazlarını sunarak bu konuda da yine bir karar verilemezlik durumu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu konunun açılımına öncelikle koşullu konukseverlik anlayışının mimarı olan Kant ile başlayabiliriz.

3.2.1. Kant: Konukseverlik

Kant'ın geç dönemlerinde (1795) kaleme aldığı “*Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı* (Zum ewigen Frieden Ein philosophischer Entwurf)” adlı eseri, insanlığın en eski arayışlarından olan barışın nasıl tesis edileceğine ilişkin bir model önermektedir. “Antik Yunan’da Platon, barış için adalet şartını ortaya koymuş, bunun için de *Devlet* isimli eserinde yönetici olarak da filozofları öne çıkarmıştır.”²¹⁸ Helenistik çağda Stoacılar ise barışı logos çerçevesinde ele almışlardır. “Barışın sağlanması demek, doğaya uygun hareket etmek demektir.”²¹⁹ “Ortaçağ döneminde barış düşüncesi, özellikle Augustinus’da görüleceği gibi Tanrı ile ilişkilendirilmiştir.”²²⁰

Kant, “*Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı* (Zum ewigen Frieden Ein philosophischer Entwurf)” adlı eserinde kendinden önceki barış arayışlarının dinsel ya da bölgesel olduğunu belirttikten sonra, dünya yurttaşlığına uzanan ve aşamalı olarak gerçekleşmesi gereken hukuklaşma sürecinden söz etmektedir. Kalıcı barışın nihai maddeleri olarak ilkin bütün ülkelerin sivil anayasalarının cumhuriyetçi olması gerekliliğine bağlayan Kant, bunu ikinci maddesinde devletler hukukunun hür devletlerden oluşmuş bir federasyona dayanmasını şart koşmaktadır.”²²¹ İkinci madde, genel geçer konukseverlik koşullarıyla dünya yurttaşlığı hukukunun sınırlandırılmasıdır. Burada konukseverliğin dünya yurttaşlığı hukuku ile ilişkilendirilmesi ve koşullar çerçevesinde sınırlandırılması söz konusudur.

Kant etik ve politikayı birbirinden ayırarak konukseverlik meselesini politik bir mesele olarak ele almaktadır. Kant’ın konukseverlik meselesinin filantropizim (insanseverlik) değil hukuk olduğunu “*Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı* (Zum ewigen Frieden Ein philosophischer Entwurf)” adlı eserinin ilk girişinde belirtmektedir. Kant, konukseverliği bu bağlamda ele alıp, bir yabancıya gittiği yerde düşmanca muamele görmeme hakkına sahip olması anlamına geleceğini belirterek konuğu güven altına almaya çalışmaktadır. Ancak konukseverliği koşullu olarak kabul ettiği için, konuğun bir ülkeye girmesi noktasında en başta ülkeye girme isteğinin

²¹⁸ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüpoğlu, M. Ali Cimcoz, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 182.

²¹⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 151.

²²⁰ Celal Yeşilçayır, *Ebedi Barış: Pax Roma’dan Birleşmiş Milletler’e*, (İstanbul, Tezkire Yayınları, 2017), 10-11.

²²¹ Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarım*, çev. Celal Yeşilyurt, (Ankara: Fol Yayınları, 2020), 40-50.

reddedilebileceği, isteğinin geri çevrilebileceğini de eklemektedir. “Ülke sınırları içinde kalmasına karar verilmişse, o vakit kendisi de barışçı olduğu/yaşadığı müddetçe kendisine düşmanca davranılmaz. Bu yüzden de bunun adını da ‘misafir hakkı’ değil ‘ziyaret hakkı’ olarak belirler.”²²² Kant’ın konukseverliğinin koşullu kabulü, ev sahibinin onayıyla ev sahibinin koyduğu sınırlar çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bu noktada Kant “Çin’in akıllıca hareket ederek ziyaretçilerle bağı olmasına rağmen ülkeye girmelerine izin vermediğini de örnek olarak göstermektedir.”²²³ Bu açıklamalar bağlamında Kant, yerkürenin yapısı nedeniyle dünya üzerinde ortak kullanım alanlarının oluşacağı için, bir arada yaşamının kurallarını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Yeryüzünde yaşamaya elverişli olmayan deniz ve kum gibi unsurlar, insanları birbirinden ayırt ettiği için gemi ya da deve yoluyla bu sahipsiz bölgeleri aşmakta ve birbirlerine yakınlaşmaktadır. Bu yakınlaşma sebepleri arasında ticaret önemli bir başlık olarak başta bulunurken, savaş ve yağma durumlarını da beraberinde getiren kötü sonuçları da doğurmaktadır. Kant’ın ebedi barışının evrensel ilkesi, saygı duyma yoluyla hukukun ihdasından geçmektedir. Bu noktada Kant, “dünya yurttaşlığı hukukunun fantastik ve abartılı bir yol (ya da ad) olmadığını, bilakis yazılı olmayan bir yasayı tamamlayacak bir gereklilik olduğunu savunmaktadır.”²²⁴ Kant’a göre ebedi barış, ancak bu sayede gerçekleşecektir. Derrida, Kant’tan sonra ona zıt olarak konuk meselesini Levinas’ın etik temelli koşulsuz konuk severlik anlayışı üzerinden ele almaktadır.

3.2.2. Levinas: Konukseverlik

Kant’ın konukseverlik düşüncesi gibi Levinas da etik ve politikayı birbirinden ayırmaktadır. Ancak buna rağmen aralarında çok önemli bir fark vardır ki bu fark Derrida’ya göre Kant’ta konukseverliği koşullu duruma getirirken, Levinas’ta koşulsuz haline getirmektedir. Bu da Kant’ın ayrımında öncelenen politik durumken, Levinas için etik durumdur. Çünkü politika her daim savaş halini varsaydığı için bir teyakkuz içermektedir. Bu yüzden de politik tavır olarak yasalar öncelenmektedir. “Kant için doğal durum savaş halidir bu yüzden ahlakı bile politikayla ilişkilendirerek belli kurallar

²²² Kant, *Ebedî Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarım*, 51.

²²³ Kant, *Ebedî Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarım*, 53.

²²⁴ Kant, *Ebedî Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarım*, 54.

çerçevesinde konukluk anlayışını savunmaktadır. Savaş halinde ahlak düşünülemez. Levinas için doğal durum barış halidir.”²²⁵ Bu açıdan aslolan da etik durumdur. Levinas için etik öncelenmektedir. Etik durum politik duruma kurban edilmemektedir. Politik durum zaten etik için var olmakta ve sürdürülmektedir. Geleneksel felsefe ben’i merkeze alarak aynının başka’ya şiddet uygulamasıyla yapılar oluşturmıştır. Levinas ise felsefesini ‘başka’ kavramından başlatarak bu şiddetten kaçınmaya çalışmıştır.

Levinas felsefesinde ana kavramlar olarak karşımıza çıkan *ben* ve *başka* kavramlarından hareketle etik bir sonsuzluğa ulaşmaya çalışan Levinas, bu uğraşını ötekinin sorumluluğunu ben’e yükleyerek yapmaya çalışmaktadır. “...tüm Batı felsefesini ötekinin aynıda yitirilişi olarak tanımlayan ve bunu ötekine uygulanmış bir şiddet olarak niteleyen Levinas, bu şiddeti önleyebilmek için öznenin ötekinin yüzünü görmesi ve onun sorumluluğunu üstlenmesiyle özneliğini kazandığı sonsuzluğa açılan bir felsefenin müjdesini verir.”²²⁶ Ben öznesinin ben olarak özneliğini devam ettirmesi ancak ben olmayan tarafından sorgulanmasıyla olmaktadır. Bu sorgulamanın gerçekleşmesi için de benin ben olmayanın (ötekinin) sorumluluğunu alması gerekmektedir. Bu sorumluluk ise sonsuz bir biçimde olmalıdır. Başkanın sorumluluğunu almayan fenomenoloji ve ontolojik durumlarda şiddet açığa çıkmaktadır. “Levinas felsefe tarihinin kökenine ‘ben’ kavramını koyan ve buradan hareket eden bütün felsefelerle hesaplaşır.”²²⁷ Levinas’ın bir anlamda yaptığı şey ilk felsefenin ontolojik ya da fenomenolojik değil, etik olduğunu göstermeye çalışmaktır.

Levinas felsefesinin temelindeki kavram öteki kavramı değil başka kavramıdır. Sonsuzca öteki, başkadır. Öteki ile başka arasındaki fark bu noktada önemlidir. Öteki kavramında belirleyici olan bendir. Çünkü öteki ben’e göre öteki olandır. Ama başka, benin öteki yapamadığıdır. Sonsuzca başkadır. Batı felsefe geleneği boyunca felsefe tarihi benden yola çıkarak bir ben olmayan belirlemiştir, o ben olmayanı benleştirmeye çalışmıştır ya da ben olmayanı ötekileştirmiştir. Her iki durumda da ben olmayanı belirleyen bendir. Levinas’ın sonsuzca başkası bu ilişkide bene direnen ötekidir. Ancak sonsuzca başka, öteki olarak değil artık başka olarak nitelendirilmektedir.

²²⁵ Evren Erman Rutli, “Yapısökümü Etik Açısından Okumak: Derrida ve Konukseverlik Düşüncesi”, *Temaşa*, 7 (2017), 140.

²²⁶ Sezal Çınar Özkan, “Levinas’ta Etik Sonsuzluk, Şiddet ve Derrida”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 28 (2019 güz), 36.

²²⁷ Rutli, “Yapısökümü Etik Açısından Okumak: Derrida ve Konukseverlik Düşüncesi”, 133.

Batı felsefe geleneği daima başkayı aynıya dönüştürme çabasına girmiştir. Fakat bu mümkün değildir. “Başka’yı ele geçirmek, onu kavramak ve bilmek mümkün olsaydı, başka olmazdı.”²²⁸ Levinas geleneksel felsefe boyunca başkaya uygulanan şiddete karşı çıkmaktadır. “Sadece başka hakkında denilebilir ki; fenomeni belli bir fenomen olmayıştır, mevcudiyeti de belli bir namevcudiyet(tir).”²²⁹ Ben ise yüz olarak bendir. Yüz ötekinin sorumluluğunu alandır. Tanımlanmaz, adlandırılmaz, anlaşılmazdır. Yüz kendisini temalaştırmayan, kendisini herhangi bir tema tema, kavram olarak veya bensel özelliklerden belirlemeyen ve benin belirleyemediğidir. Her yüzün kendine has bir yüzü vardır ve bu yüzle tanımlanmaktadır. Yüzü göstermemek ya da maskelemek, yüzü belirlenime sokmaya çalışmak yüze uygulanan bir şiddetti doğurmaktadır. Yüz ben’e direnenmektedir. Ancak ben olabilmek için, bir yüz sahibi olmak gerekmektedir. Yüzü olmayanın benliğinden bahsetmek mümkün değildir. Yüz ben’e dayatılan bir şeydir. Başkası olanın da yüzü vardır ve onun da bu yüzü gösterme hakkı bulunmaktadır. Öteki kendini ben’e algılanamaz olarak sunmaktadır. Burada öteki kendini ben’e sunarken bilişsel nesneye dönüşmediği için başka (öteki), ben’e dönüşmemektedir. Herkes kendi ben’liğinde kalmaktadır ve kendi yüzünü göstermektedir. Dolayısıyla Batı metafiziğinde düşülen hataya düşülmemiş olur. “Öteki ve ben arasındaki bu hareket Levinas tarafından ‘dışkınlık’ (ex-cendence) olarak adlandırılmıştır.”²³⁰ Levinas için şiddetsiz bir ilişki ancak bu şekilde mümkündür.

Levinas’ın öteki dediği benden tamamen başka olandır. Başka, aynılaştırılmamış olandır, ben olmayan olarak varlığını devam ettirebilmektedir. Ben kendinden yola çıkarak ben olmayana belirliyorsa onu belirlerken onun sorumluluğunu almalıdır. Bu bakımdan Levinas felsefesinde doğru bir ontoloji ve epistemoloji için temel felsefe etik olmalıdır. Çünkü Levinas felsefesinde sorumluluk kavramı önemlidir. Benin, sonsuzca başkaya karşı etik sorumluluğu vardır. Ben’in ilk özneleştiği yer ötekinin yüzüyle karşılaşma anıdır. Yüz, bir anda benin karşısına çıkar ve kendisini dayatır. Ben onu belirlerken kendinden yola çıkacağı için sorumluluğu vardır. Bu sorumluluk ben ve öteki arasındaki ayrımı ortadan kaldırıp sorumluluk üzerine bir ilişkiye dönüştürmektedir. Başkayı tanımlamaya çalıştığımızda şiddet uygulamış oluruz. Öteki ben’e herhangi bir belirlenime direnerek kendisini sunmaktadır. Sadece yüz

²²⁸ Derrida, *Yazı ve Fark*, 124.

²²⁹ Derrida, *Yazı ve Fark*, 123.

²³⁰ Derrida, *Yazı ve Fark*, 116.

olarak vardır. Ötekiyle karşılaşmadan önce ben, özne değildir. “Özne olması için Ben’in başkasını buyur etmesi, onun başkalık’ını tanınması gerekir.”²³¹ Ben, ötekinin sorumluluğunu almalıdır. Bu sorumluluk koşulsuz, sınırsız bir sorumluluktur. Ben ve ötekinin karşılaşma anında ben yüzünün çıplak olmasından ötürü ötekine karşı bir utanç duymaktadır. Yüzün yapısı fiziksel özelliklerle algılanamaz. Bu bakımdan ben ötekinin sorumluluğunu almak zorunda kalır. “Başkayla olan ilişkimizin hakikati, geleneksel logos’un ebediyen uzak tutmak istediği hakikattir.”²³² Geleneksel logos ontoloji ya da epistemolojiyi temel varsayarak etiği görmezden gelmiştir. Batı metafiziğinde bu yüzden şiddet meşru kılınmıştır. Ben ontoloji ve epistemolojiyi temele alıp hakikati kendinden yola çıkarak, ötekine şiddet uygulayarak belirlemeye çalışmıştır. Oysa bu ihtimam ötekine karşı gösterilseydi ilk felsefenin temeli etik olacaktı. Şiddetin olmaması için her türlü ben iddiasından, belirleniminden vazgeçmek gerekmektedir. Ben öteki için kendinden vazgeçmelidir. Fakat bu vazgeçiş, sorumluluk her ötekine karşı yapılmalıdır. Bütün ötekiler için ben aynı sorumluluğu hissetmelidir. Ancak her ötekiye aynı tavrı gösterebilmek ne kadar mümkündür? Ben, ötekini koşulsuzca, sınırsızca buyur etmektedir. Ben ötekinin sorumluluğunu alırken sorumluluğun sınırını düşünmemektedir. Ev sahibi buyur ettiği kişinin kim olduğunu bilmeden koşulsuzca buyur etmektedir. “Ev sahibi kimi beklediğini bilmeden gelecek olan kişi kim olursa olsun beklemektedir.”²³³ Konuğun ne getireceği, kim olacağı, nedeni ve sonucu düşünülmeden konuk edilir. Kişi karşıdakini sorgusuz sualsiz kabule hazır olursa eğer konukseverlik durumu gerçekleşmiş olmaktadır. Bu durum yüzle karşılaşma anına benzetilebilir. Dolayısıyla tıpkı benin başkayla karşılaşma anı gibi konuk etme durumu da bilişsel zeminde gerçekleşmemektedir. “Yüz tematize edilemediği için konukseverlik de tematize edilemez.”²³⁴ Derrida ya göre Levinas bu düşünceleriyle koşulsuz konukseverliği gerçekleştirmeye çalışmıştır.

²³¹ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka*, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2010), 192.

²³² Derrida, *Yazı ve Fark*, 122.

²³³ Önay Sözer ve Ferda Keskin (hazırlayanlar), *Jacques Derrida ile Birlikte Pera Peras Poros*, (İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999), 21.

²³⁴ Zeynep Direk, “Konukseverlik Düşüncesi”, *Defter*, Sonbahar, sayı 31, 1997, 23.

3.2.3. Derrida Açısından Kant ve Levinas Özelinde Mutlak Konukseverliğin İmkânı / Kararverilemezlik

Derrida konukseverlik kavramını Kant ve Levinas'tan hareketle yapı sökümüne uğratmıştır. Kant'ın ve Levinas'ın konuk kavramına bakış açılarından hareketle konukseverliğin ne olduğu konusunda bir kararverilemezlik durumu olduğunu belirtmeye çalışmaktadır. Kibarlık ve nezaket göstergesi olarak sunulan bu kavramın, Derrida'nın yapı sökümüne çalışması sonucunda temelindeki şiddet ortaya çıkmaktadır. Tıpkı Platon'un *Eczaanesi*'nde işlenen *pharmakon* kavramının içinde zıt iki kavramın barınması gibi, konukseverlik meselesinde de aynı durum görülmektedir. Öncelikle konukseverlik kavramını yapı sökümüne olarak incelediğinde kelimenin kökeninde *host* kavramı bulunmaktadır. *Host* kelimesi birçok anlama gelebilmektedir. Ağırlayan anlamı da bu anlamlardan birisidir. Aynı kökenden gelen bir başka kelime ise düşman (*hostile*) kavramıdır. Dolayısıyla Derrida konukseverlik ve düşman kavramları arasında bir ilişki olduğunu fark etmiştir. Söz konusu her iki kavram da aynı kökenden türemiştir. Kişi bu anlamlardan hangisini almak isterse onu konukseverlik kavramına yükleyebilmektedir. Derrida Kant eleştirilerinde konukseverliğin konuğa uygulanan şiddet olarak ele alındığını ifade ederken Kant'a karşıt görüş olarak ele aldığı Levinas eleştirilerinde konukseverliğin ev sahibini rehine konumuna getirdiğini anlatmaktadır. Bu bölümde de Derrida'nın önce Kant eleştirileri ardından Levinas eleştirileri incelenecektir.

Kant konukseverliği koşullu bir biçimde ele aldığı gibi daha çok ev sahibinin ilkelerine bağlı kılmaktadır. Derrida'ya göre konukseverlik meselesi Kant felsefesinde ev sahibinin izni ve ilkeleri doğrultusunda konukseverliğin mümkünlüğü meselesidir. Derrida, Kant'ın ele aldığı iki sözcüğün altını çizdiğine dikkat eder: kozmopolit hukuk ve konukluk. Kullanılan kelimelere hem dikkat çeken hem de yapı sökümüne uğratan Derrida, bu noktada da *hospitalitat* kavramını açıklamaktadır. “Derrida'ya göre kökeni sorun yaratan ve sorunlu olan bu sözcük, karşıtını kendi bedeninde kendisinin çelişkisi olarak barındırdığını, istenmeyen misafir olan konuksevmezliği kendisinde parazit olarak bulundurduğunu belirtir.”²³⁵ Tıpkı *Platon'un Eczaanesi* eserinde “*pharmakon*” kelimesinde olduğu gibi kendi içinde zıttını barındıran bu kelimeyi açıklamakla

²³⁵ Sözer ve Keskin (hazırlayanlar), *Jacques Derrida ile Birlikte Pera Peras Poros*, 8.

Derrida hem Kant'ın koşullu konukseverliğinin eleştirisini yapmakta hem de bu yönüyle Batı metafiziğini konukseverlik üzerinden yapısökümüne uğratmaktadır.

Hospitalite kavramına baktığımız da kavram konukseverlik olarak tercüme edilmektedir. Ancak Derrida bu kavramı yapısöküme uğrattığında ve toplumsal pratiğini incelediğinde konuk-sever bir algıdan ziyade konuk ve şiddet arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir. Derrida mutlak konukseverliğin mümkün olup olmadığına yönelik incelemeler yapmıştır. Bu noktada Kant ve Levinas üzerine yaptığı çalışmalar büyük önem arz etmektedir. Derrida mutlak konukseverlik imkansızdır demez. Olanaksıza yakın bir olanaklılıktan bahsetmektedir. Derrida'nın felsefesinin ilk başlarından itibaren temel kaygısı şiddettir. Bu şiddetin mesken tuttuğu yer de Batı düşünce yapısıdır. Konukseverlik hakkındaki çalışmaları aracılığıyla bu şiddetten kaçamayacağımızı belirtmektedir. Derrida'ya göre yapılması gereken şiddetin varlığını kabul edip sorumluluğunu almaktır. Derrida açısından içinde buyur etme ve ağırlama edimlerini içeren konukseverlik pratiği, gerçekte içinde gizli bir buyurganlık taşımaktadır. Öyle ki, saf görünümüyle sunulan bu tutum, gerçekleştiği an dayatmacı bir hale dönüşerek konukluktan esirliğe, severlikten sevmezliğe dönüşmektedir. “Konukseverlik sürekli ertelenen, gerçekleştiği anda kendisini ortadan kaldıran bir pratiktir.”²³⁶

Kant'ın konuk anlayışında insanseverlik değil hak söz konusudur. Konukluğu insanseverlik bağlamında ele almamaktadır. Ancak Kant'ın konukluk hakkının bir insan hakkı olduğunu beyanı, Derrida için konukluk hakkının antropolojik boyutu açısından önemli bir sorun oluşturmaktadır; insan olmayan, tanrısal olanlara karşı davranış biçimi nasıl olmalıdır? Örneğin hayvansal ya da bitkisel olan varlıklarla ilgili bir konukluk hakkından söz edilip edilemeyeceğini; eğer söz edilebilirse bunun koşullarını irdelemektedir.

Derrida ötekini (yabancıyı) ağırlamak ya da bunlar tarafından ağırlanmak söz konusu olduğunda, konukseverlik sözcüğünün yeterliliğini sorgulamaktadır. “Derrida, Kant'ın iyilikseverlik değil de hukukun söz konusu olmasına yaptığı vurgunun, aslında konukluk hakkının insanlık dışı veya insanlarla ilgisiz olmadığını söylemeye çalışsa da sonuçta hukuk olarak bu hakkın duygusal dürtü anlamında insan sevgisi ile ilgili

²³⁶ Rutli, “Yapısökümü Etik Açısından Okumak: Derrida ve Konukseverlik Düşüncesi”, 143.

olmayacağını kastettiğini düşünmektedir.”²³⁷ Tüm bu açılımlar, Derrida için Kant’ın konuk olma anlayışı, bu kavramı politik bir mesele olarak görmesi ve işin içine sözleşmeyi dahil etmesi sebebiyle dost veya müttefik muamelesi gören bir yabancı mesabesindedir. Bu durum beraberinde konukseverlik ve düşmanlık karşıtlığını da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla sözleşmeye uymayan konuğa şiddet uygulamak meşruiyeti de beraberinde getirmektedir. Bu da Kant’ın onun konukseverlik anlayışının koşullu olduğunu göstermektedir.

Kant için konuk, ev sahibinin yasalarına boyun eğen, özgür hareket edemeyen kişidir. Bu bağlamda Derrida açısından koşullu konukseverlik konuğa uygulanan şiddetten ibarettir. Bu konuda Kant’ın görüşleri önemlidir. Kant’a göre konukluk hakkı ve konukseverliğin insan sevgisiyle veya iyilikseverlikle bir alakası bulunmamaktadır. “...ve bunun sonucu olarak konukluk (hospitalitat) (wirbarkeit) bir yabancının bir başkasının bölgesine varışında (seiner Ankunft auf den Boden eines andern wegen) ondan düşman muamelesi görmeme (von diesem nicht feindselig behandelt zu werden) hakkıdır (bedeutet das Recht eines Fremdlings).”²³⁸ Konukluk hakkı denildiğinde ahlaktan çok hukuk, etikten çok politika akla gelmektedir. Bu anlamda Kant için konukseverlik hukukun konusudur. Bu hukuk da daha çok dünya yurttaşlığı bağlamında düzenlenen yasalar çerçevesindedir. Bu tür yasalar, Kant açısından ebedi barışı da sağlayacaktır. Bu yüzden de Kant tarafından konukluk olma hakkı, konuk bir tehdit olmaması şartıyla yasalarla belirlenmiştir. Yasanın belirlediği sınırdaki kaldığı sürece kişi konukluk hakkına sahiptir. Bu da konuk olmayı koşullu kılmaktadır. “Konukseverlik, Kantçı anlamda, her zaman yasal mesele olarak kamusal alanın kamusal doğasına işaret eder, yasalara ve devlet polisine bağlıdır ve onlar tarafından kontrol edilir.”²³⁹

Konukseverliğin her ritüelinde ortaya çıkan şey, ev sahibinin ev sahibi olduğunu konuğun da konuk olduğunun sürekli vurgulanmasıdır. Bu yönüyle konukseverlik aslında konuğa uygulanan bir tahakkümdür. Her şeyden önce konukseverliğin bir sınırı vardır. Bu sınırın en önemlisi ev sahibi ile konuğun arasındaki sınır çizgisidir. Kant’a baktığımızda ev sahibi, etik ve politika arasındaki ilişkiyi sağlayan olarak karşımıza çıkmaktadır. Ev sahibi izin verirse konuk içeriye girebilmektedir. Konuk içeriye

²³⁷ Sözer ve Keskin (hazırlayanlar), *Jacques Derrida ile Birlikte Pera Peras Poros*, 8-9.

²³⁸ Sözer ve Keskin (hazırlayanlar), *Jacques Derrida ile Birlikte Pera Peras Poros*, 9.

²³⁹ Jacques Derrida, *Bağışlama ve Kozmopolitizm*, çev. Ali Utku, Mukadder Erkan, (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2005), 34.

girdiğinde de ev sahibinin izin verdiği ölçüde davranabilmektedir. Örneğin misafirlğe gittiğimizde kapıda ev sahibinin bizi içeriye davet etmesini bekleriz. İçeride de ev sahibinin gösterdiği, kullanmamıza izin verdiği odaya geçebiliriz. Bu durum ev sahibinin misafire yaptığı bir hizmet gibi gösterilmektedir. Fakat özünde “sen konuksun, ben de ev sahibiyim” izlenimi sürekli verilmektedir. Dolayısıyla her konuk oluşun bir koşulu olduğu için koşulsuz konukseverlik durumu hiçbir zaman mümkün olmamaktadır. Kişi eğer kendini rahatlıkla ifade edebiliyorsa zaten orada konuk değil ev sahibi konumundadır. Bu durumda orada hem ev sahibi hem konuk açısından iki özne bulunmaktadır. Aksi durumda ev sahibi özneken misafir konuk durumunda nesneleştirilmektedir. Koşulluluk söz konusu olduğunda bir ötekileştirme durumu da söz konusu olmaktadır.

Konukluk kavramı politik olduğu için hukukla, yasayla ilişkilidir. Koşullu konukseverlikte belli koşullar çerçevesinde konuk olan kişiye gösterilmektedir. Derrida açısından konukluğun ve buna bağlı olarak konukseverliğin ne olduğu bizler tarafından kavranılmış değildir. “Konukluğun belirlenimi ve deneyi bu tarihin ve tarihin bu düşüncesinin ötesinde bir geleceği vaat etmektedir.”²⁴⁰ İşte bu yüzden de Derrida Kant’ın konukseverliğini yapısöküme uğratmaktadır. Çünkü Kant, konukseverliği politik bir tutum olarak yasalar çerçevesinde belirli koşullara bağlamıştır. Bu da Derrida için kabul edilebilir bir şey değildir. “Konuk olarak buyur etme bir armağan olsa da, konuk ettiğini ancak ev sahibinin yasasına boyun eğmesi koşulu ile orada bulunmasına izin veren koşullu bir ağırlamadır.”²⁴¹

Mutlak konukseverlik istenilen ve beklenen bir kavramdır. Fakat mesele mutlak konukseverliğin mümkün olup olmadığıdır. Konukseverlik ismi itibariyle konuk ve ev sahibi arasındaki ilişkide konuğu yücelten bir şeydir. Koşulsuz konukseverlikte ev sahibi konuğa hizmet etmekte ve onu memnun etmeye çalışmaktadır. Koşullu konukseverlikte konuk, her zaman birtakım kurallara uymaktadır; ikram edilen şeyleri kabul etmektedir. Aksi taktirde ev sahibi tarafından bu durum hoş karşılanmamaktadır. Bütün davranışlardaki resmiyet, karşıdakine değer verme çabaları konuğa kendisini rahatsız hissettirmektedir. Konuk asla kendisini kendi evindeymiş gibi hissetmemektedir. Konuğun konuk olmasının birinci koşulu onun ev sahibi

²⁴⁰ Sözer ve Keskin (hazırlayanlar), *Jacques Derrida ile Birlikte Pera Peras Poros*, 23.

²⁴¹ Özkan, “Levinas’ta Etik Sonsuzluk, Şiddet ve Derrida”, 44.

olmamasıdır. Kant'ın hukuki düzen ve ebedi barış adına getirdiği bu yaklaşım biçimine yönelik Derrida eleştirisini burada tamamlayıp ikinci filozofumuz olan ve konukseverliği koşulsuzluğa bağlayan Levinas değerlendirmelerine geçebiliriz.

Derrida koşulsuz konukseverlik hakkındaki görüşlerini Levinas üzerinden ele almıştır. Ancak bu konudaki anlayışını her ne kadar Levinas üzerinden yürütmek istese de devam ettiremez. Zira Derrida açısından Levinas'ın düşünceleri de çıkmazlar barındırmaktadır. Her şeyden önce Derrida, “sen ve siz kavramları arasındaki ayrım”a dikkat çekmektedir.²⁴² “Sen kimsin?” sorusunun iki farklı soruş biçimi vardır: Birincisi karşıdakini tanıma amaçlı, kabul etmeye hazır, hoşgörülü bir tavırdaysa; ikinci soruş biçimi, polisiye bir sorgulama ve buyurganlık taşımaktadır. Birinci soru biçimi karşı tarafı misafir etmeye hazırken, onu rahatlatmaya çalışırken; ikinci soruş biçiminde karşıdaki strese girmekte ve huzursuz olmaktadır. İlkinde karşı tarafı araştırmaya, paylaşmaya davet ederken ikincisinde tam aksi bir durum söz konusudur. Bu anlamda bizlerde de iki çeşit bakış açısı sorgulama çeşidi gelişmektedir. Biri buyurgan diğeri ise karşıdakini hoşgörülü anlayışlı şekilde tanımaya adaydır. Birinde kişi kendini rahatlıkla ifade edebilecekken diğerkende korku, tedirginlikle edemeyecektir. Diğer bir durum bir kişi buyurgan bir tavırla karşılaştığında belki de oradan uzaklaşmak isteyecektir. Çünkü insanlar huzursuz hissettikleri bir ortamda bulunmak istememektedirler. “Derrida'nın söylediği gibi, konukseverlik öyle yaratıcı, ötekine, ötekinin buyur edilmesine göre öyle düzenlenmiş olmalıdır ki; her konukseverlik yeni bir dil icat etmelidir.”²⁴³

“Derrida Levinas eleştirisinde; Levinas'ın da eleştirdiği Batı söylemlerinde olduğu gibi ifadelerin dilsel olduğunu, dilsel metaforların Batı metafiziğinden miras kaldığını ve dilin tüm yapısına işlediğini ifade etmiştir.”²⁴⁴ Öyle ki bu şiddet tüm keskinliğini dilden almış, tüm açıklığıyla da dile de sirayet etmiştir. “Batı metafiziğini eleştirirken bile metaforları kullanmaktan başka çare, bu tarihselliği kesintiye uğratabilecek bir dil bulabilme imkanı yoktur.”²⁴⁵ Dolayısıyla Derridaya göre bu

²⁴² Jacques Derrida, *Bağışlamak*, çev. Murat Erşen, (İstanbul: Monokl Yayınları, 2015).

²⁴³ Naas, “Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu,” 240.

²⁴⁴ Zeynep Direk/Erdem Gökyaran, “Önsöz”, Emmanuel Levinas, *Varlık Bilim Temel midir? Sonsuza Tanıklık* (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), 82.

²⁴⁵ Jacques Derrida, “Şiddet ve Metafizik”, çev. Zeynep Direk, *Cogito Dergisi, Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*, 47-48, Yaz-Güz, (İstanbul: YKY, 2006), 100-101.

ayrılar her zaman olacağı için şiddet de her zaman olacaktır. Konukseverliğin mutlak ve koşulsuz olamamasının nedenlerinden biri de bu durumdur.

Koşulsuz konukseverlikte ev sahibi rehine durumunda olur. Konuk tarafından ev sahipliğinden vazgeçirilerek rehine konumuna geçer. Bu bakımdan konuk etme durumu da gerçekleşmemektedir. Fakat yine de koşulsuz konukseverliği düşünecek olursak ev sahibi ötekini koşulsuzca buyur etmelidir. Burada ev sahibinin ev sahipliğinden vazgeçerek başkayı sonsuzca buyur etmesi gerekmektedir. Başkanın sorumluluğunu almadan hiçbir şekilde hareket edememektedir. Ben başkanın sorumluluğunu sonsuz sınırdadır.

Derrida'ya göre koşulsuz konukseverlik hiçbir koşul olmadan, kimin ne zaman geleceğini bilmeden kapını sonuna kadar açmaktır. Fakat bu şekilde gelen kişi de konuk değil işgalci olmaktadır. “Derrida konukseverliği gelecek-olan’a dönüştürmektedir.”²⁴⁶ Mutlak konukseverlik, koşullu konukseverlik yasasıyla bağlantılı olmadığı için konukseverlik hem olanaklı hem olanaksız olmaktadır. Bu yüzden konukseverlik koşulluluk çerçevesinde değerlendirilmelidir. Fakat Levinas ev sahipliği durumunun yasayla ilişkisini bağlamında ele almamıştır. Levinas felsefesinde etik ve politika birbirinden farklı alanlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Koşulsuz konukseverlikte ev sahibi (ben) ve konuk (öteki) arasındaki sınır kalkmaktadır. Bu yüzden de Levinas için konukseverlik hukukun değil etiğin konusudur.

Konuyu biraz da deneyim bağlamında ele alarak devam ettirirsek; kişinin hem kendisi hem de karşısındaki açısından konukseverlik meselesi deneyimle yakından ilgilidir ve oldukça önemlidir. Bu bağlamda konukseverliğin bir deneyimleme olduğunu söylemek mümkündür. Derrida, Platon’un ‘temsil eden’- ‘temsil edilen’, ‘varlık-oluş’, ‘episteme-doksa’, ‘anlaşılır olan’- ‘duyumsanır olan’ arasında açılan yarıkla netice bulan mutlak hakikat düşüncesini, ‘mevcudiyet deneyimi’ olarak değerlendirmektedir.

Derrida, Levinas üzerine bir denemesinde ‘fark’ üzerinden sorduğu sorularıyla deneyimi ‘tekrar’a bağlı kalmaktan kurtarmaktadır. “İyi ama başka’nın ya da farkın *deneyimi* diye bir şeyden bahsedilebilir mi? Deneyim kavramı her zaman mevcudiyet metafiziğiyle belirlenmemiş midir? Deneyim daima indirgenemez bir mevcudiyetle

²⁴⁶ Ahmet Cüneyt Gültekin, “Bağımlanan Konukseverlik ve Konuksever Bağışlama: Derrida Felsefesinde Etik (olanaksız) ve Politika (olanaklı) İlişkisi”, *Felsefe Dergisi*, 2014 bahar, sayı: 17, 51.

karşılaşma, bir fenomenliğin algılanması değil midir?”²⁴⁷ Ancak Derrida, izin fenomenolojik bir kaynak noktası olarak şimdiki zamandan daha ilkel olduğunu iddia etmektedir. O, ‘şimdi’nin saf gerçekliğine kazınmıştır ve onu, tam da ortaya koyduğu hareket farkıyla oluşturur.”²⁴⁸

Geleneksel felsefenin çoğunda farka karşı kayıtsızlık söz konusu iken, Derrida *Differance* makalesinde bizi içinde özdeşlik olmayan düşünme biçimine davet eder. Derrida’nın Batı metafiziğinin kökenlerinde bulunan ve çatışmayı doğuran karşıt çiftler konusuna eğilmesinin nedeni, karşıtlığı ortadan kaldırmaktan çok, bir terimin diğerinin *differance*’ı olarak ortaya çıktığını göstermektir. “Aynı’nın sistematik düzenlenmesi içinde bir terim diğerinin farklılaştırılması ve ertelenmesidir. Örneğin anlaşılır olan duyumsanır olandan farklılaşmıştır ve duyumsanır olanı hep erteler.”²⁴⁹ Bu açıdan deneyim de bir erteleme faaliyetidir. “Geleneksel yaklaşımın insanlar arasındaki farkı kaldırmaya çalışarak kurduğu dostluk, Nietzsche’ye göre tam tersine kişiler arasında mesafenin korunmasını gerektirir.”²⁵⁰ Derrida, dost-düşman karşıtlığında dost lehine olan hiyerarşiyi, durmaksızın birbirinin yerini alan dost ve düşman döngüsü içinde tutarak bizleri yeni bir düşünme biçimine davet etmektedir. Dolayısıyla “Her kavram ötekinin hayaletini taşır. Düşman dostun, dost düşmanın.”²⁵¹ Kavramlar arasında bu geçişlik, anlamın hem şimdi ve burada oluşunun yanında tamamlanışın hem de mutlaklığın ve sarsılmazlığın olanaksızlığına işaret eder. Anlam, bir “köken” olmadığı için kendisini sürekli ertelemek durumuna bırakmaktadır. Anlam, sürekli ertelenen ve sürekli ertelendiği için deneyimlenen bir yabancılıktır. Öte yandan ‘imkânsızın deneyimi’ olarak yapısöküm, deneyimin deneyimidir.

Deneyimin kendine özgülüğü ve kararverilemezliği, çok anlamlılıklar üretmesiyle ilgilidir. Evrensellik ve tekillik arasında ya da tekrar ve fark üzerine kurulu deneyimde çok değerlilik söz konusudur. Örneğin Derrida’nın konukseverlik yasası,

²⁴⁷ Derrida, *Yazı ve Fark*, 203.

²⁴⁸ Derrida, *Speech and Phenomena*, 67.

²⁴⁹ Zeynep Direk-Refik Güremen (der.), “Derrida’nın Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları”, *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, (İstanbul: Minör Yayınları, 2013), 146. Deneyim de bu erteleme faaliyetidir. Şayet *differance*, Derrida’nın işaret ettiği gibi indirgenemez ise ilksel bir Aynı’ya dönebilen bir indirgeme de imkân olmaktan çıkacaktır.

²⁵⁰ Sengün Meltem Acar, “Gelecek Demokrasi Adına: Derrida’nın Dostluğu”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 0/17 (Mayıs 2014), 8.

²⁵¹ Jacques Derrida, *The Politics of Friendship* çev. George Collins (New York and London: Verso Publications, 2005), 72.

sınırların herkese, gelebilecek herkese, sorgusuz sualsiz veya kim olduklarını veya nereden geldiklerini bile tanımlamalarına gerek kalmadan açık olmasını emreden, hem tekil hem de evrensel koşulsuz bir yasadır. Konukseverlik, politik olanın ötesine geçen, arke öncesi, an-erke bir barışı içermektedir. Adalet de hem bireysel hem de kolektif özneye empoze edilen mutlak konukseverlik talebi olarak anlaşılmalıdır. Konukseverlikte, ev yabancılaşarak, yabancı evcilleşerek yeni dünyalar kurulmaktadır. Böylece olası yeni anlamlar ve hakikatler açığa çıkmaktadır. Yaratmak açığa çıkmaktır. Her bir başlangıç, bir köken gibi sabitlenmek yerine açığa çıkmakta, açılmaktadır.

İmkânsız deneyim bizi ‘aporia’ kavramına götürmektedir. Aporia, ‘karar verilemezlik’ anlamını ima etmektedir. Deneyim, Derrida açısından, öncelikle sınırın ötesine geçiştir, çünkü deneyim, öncelikle sınırı aşan bir yolculuğu, dünyaya açılan ve Öteki’ne ve diğerlerine doğru giden bir geçişi belirtmektedir. Deneyimi, Martin Jay’in işaret ettiği gibi, istediğimiz kadar kişisel bir sahiplik olarak anlamaya çalışalım -kimi zaman “kimsenin deneyimlerimi benden alamayacağı” iddia edilir- insani olsun olmasının bir ötekilikle karşılaşma aracılığıyla deneyim ediniriz. “İster masumiyeti kaybetmek isterse yeni bir bilgelik kazanmak olsun, ister hayatı zenginleştiren isterse bütün saçmalıklarıyla daha da katlanılmaz hale getiren bir hayat dersi olsun, ‘deneyimin’ adına layık bir şey sizi başladığınız yerde bırakmaz.”²⁵²

Eski Yunancada sınır anlamına gelen ‘peras’ kelimesini sınırsız, belirsiz anlamlarına gelen ‘apeiron’ kelimesi ile bağlı olarak düşünmek gerekir. ‘Apeiron’, Anaksimandros’a göre her şeyin ilk nedenidir. ‘Apeiron’ Yunancada hem nicelik bakımından sınırsız olan hem de nitelik bakımından belirsiz olan anlamına gelen bir kelimedir. Dolayısıyla Derrida’da olduğu gibi deneyimi sınırın ötesine geçiş olarak almak, bir sınır varsaymakla oluşmaktadır. Sınırdan sonrası deneyime girmektedir. Oysaki deneyimdeki müphemlik, ahir (sonra) olan için geçerli olduğu gibi, ula (ilk) olan için de geçerlidir. Zira ilk olanın bir *arkhe*’si, başlangıç noktası yoktur. Batı metafiziğindeki temel problem, ne kadar ihtiyatlı ele alınırsa alınsın bir arke talebidir. Deneyimdeki belirsizlik ise Batı metafiziğinin belirlenimlerine terstir.

Tüm bu açıklamalar ve yaklaşımlar ışığında sonuç olarak şunları söyleyebiliriz; Derrida Kant’ın koşullu konukseverlik anlayışından ve Levinas’ın koşulsuz

²⁵² Martin Jay, Deneyim Şarkıları, çev. Barış Engin Aksoy (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 24.

konukseverlik anlayışından hareketle bizlere konukseverliğin kendi kendini içten çöktüğünü göstermeye çalışmaktadır. Koşullu konukseverliğin politikanın konusu yapılması ve koşullara dayandırılması sebebiyle konukseverlik olmadığını sonucu karşımıza çıkarken; Levinas etiğinde şiddete hiç bulaşmadan kökensel etik anlayışından hareket etmek isterken ben'i başkanın şiddetine maruz bırakmıştır. Bu noktada her iki incelemede de konukseverliğin ne olduğuna yönelik değil ne olamadığına yönelik fikir oluşturmaktadır. “Eğer varsa konukseverlik sadece şeyin, nesnenin, şimdi burada var olanın ötesinde, hakkında hiçbir şey bilmediğimi bildiğim noktada mutlak yabancı, mutlak bilinmeze doğru yönelen intentional bir deney olarak sözcüğün en muammalı anlamında bir deneydir.”²⁵³ Konukseverlik tanımlanamamasından ötürü gelecek-olan olarak vardır. Konuk burada var olan olarak bulunmadığı için onu tanımlamak da mümkün değildir. “Nasıl ki Levinas’ın yapıtında konukseverlik yüze açılanın, yüzü karşılayanın adı haline gelmişse, yüz’ün izlekştirilememesi gibi konukseverlik de izlekştirilememektedir.”²⁵⁴ Çünkü yüz’ün tanımı da bizlere Levinas tarafından verilmemiştir. Zaten konukseverlik yabancıya karşı gösterilen bir durum olduğundan burada bilme değil bilmeme durumu söz konusudur.

Yabancı konuk hakkında bir şey bilmemek ile konukseverlik hakkında bir şey bilmemek aynı kapıya çıkmaktadır. Yabancıyı tanıdığımız anda yabancı olmaktan dolayısıyla konuk olmaktan çıkmaktadır. Konukseverlik hakkında bir şey bilmiyoruz. Benzer durum yabancı için de geçerlidir. Gelecek-olan yabancı hakkında da bir şey bilmiyoruz. Bilmediğimiz bir şeye karşı konuksever olmak mümkün değildir. Bildiğimiz de de o kişi yabancı olmaktan çıkmaktadır. Yabancı hep beklenen olarak kalmaktadır. Dolayısıyla yabancıyı elde edemeyiz, bilemeyiz. Sonuç olarak konukseverlik ulaştığımızı zannettiğimizde kendi kendini yok etmektedir. Bu yüzden tanımlayamayız, bilemeyiz ve hep gelecek-olan olarak karşımıza çıkmaktadır.

Konukluk söz konusu olduğunda ev sahibi veya konuk psikolojik şiddete maruz kalmaktadır. Şiddetsiz bir konukluk gerçekleşmediği için konukseverlik de mümkün olmamaktadır. Yabancıyı yabancı kalarak ağırlanması mümkün değildir. Yabancıyı ev sahibinin evinin sınırına girmeden, eşiği geçmeden kendini tanıtmaması gerekmektedir.

²⁵³ Sözer ve Keskin (hazırlayanlar), *Jacques Derrida ile Birlikte Pera Peras Poros*, 54.

²⁵⁴ Zeynep Direk, *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupa Felsefesi Üzerine Denemeler*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 201.

Hakkında bir şeyler bildiğimiz kişi de yabancı olmamaktadır. Dolayısıyla Kant felsefesinde ev sahibinin konuğa uyguladığı şiddet söz konusudur. Levinas da ise durum tam tersidir; başka, ben'e şiddet uygulayarak ev sahibini rehine durumuna getirmektedir. "Koşullu ve koşulsuz konukseverlik arasındaki ayrım, davet ve ziyaret motifleri yoluyla ayrınılandırılabilir."²⁵⁵ Birini davet ettiğimizde bu ilişkide belirleyici olan ev sahibidir ve davet edilen mahcup tavırda ev sahibini rahatsız edecek hiçbir davranış yapmadan konukluğunu sürdürmeye çalışmaktadır. Ziyarete ise durum tam tersidir ilişkide belirleyici olan ziyaret edendir.

Derrida bizlere Kant ve Levinas üzerinden konukseverlik hakkındaki kararverilemezlik durumunu, konukseverliğin yapısökümü sonucu konuksevmezliğe dönüştüğünü ve mutlak konuk severliğin olanaksız yakın bir imkanını anlatmaya çalışmıştır. "Bu noktada yapılacak başka analizler ya da okumalar bize şiddetin hiç bulaşmadığı bir konukseverlik pratiğini gösteremez mi?" sorusunu soran Evren Erman Rutli cevabını da verir: "Tanrı misafirliği" ²⁵⁶ Derrida, anlamın na-mevcudiyeti ve mutlak konukseverliğin imkansızlığı gibi çıkarımlardan hareketle kendi felsefesini oluşturmuştur. "Her türlü etik ve politik edim, söz konusu edimlerin imkansızlığı deneyiminden türer."²⁵⁷ Bu yönüyle Derrida, bir idealist ya da romantik olmadığı gibi, katı bir gerçekçilik ya da mutlakiyet peşinde de değildir. Bu yaklaşım biçimi de kararverilemezlik bağlamında bir sonuca götürmektedir.

Derrida'nın konukseverlik okumasında konukseverlik kavramının yapısökümsel pratiği sonucunda *konuksevmezlik* durumu açığa çıkmaktadır. Benzer durumu farkı kavramlar üzerinden de incelemek mümkündür. Batı metafiziğinde şiddetin gizlendiği birçok farklı kavram tespit etmek mümkündür. Bu konuda Derrida bizlere *difference* kavramı üzerinden bir bakış açısı sunmaktadır. Farklılık mutlaklığın karşısında durduğu müddetçe sonsuz yorum ve açılımlar olacaktır. Böylelikle de mutlaklık sağlanamayacağı gibi mutlaklıktan bahsetmekte mümkün olmayacak, dolayısıyla çatışma da olmayacaktır. Peki bu iyimser tutum mümkün müdür?

²⁵⁵ Gültekin, "Bağımlanan Konukseverlik ve Konuksever Bağımlama: Derrida Felsefesinde Etik (olanaksız) ve Politika (olanaklı) İlişkisi", 21.

²⁵⁶ Rutli, "Yapısökümü Etik Açısından Okumak: Derrida ve Konukseverlik Düşüncesi", 148.

²⁵⁷ Rutli, "Yapısökümü Etik Açısından Okumak: Derrida ve Konukseverlik Düşüncesi", 149.

SONUÇ

Sonuç olarak her adlandırma ötekine uygulanan şiddeti mi doğurur? Evrensel bir anlamdan/hakikatten ve mutlak konukseverlikten bahsetmek mümkün müdür? Konukseverlik uygulanabilir mi? Evet ise hangi alanlarda uygulanabilir? Gibi birçok soru ile karşılaşmak mümkündür. Öncelikle Derrida felsefesinin bir dil çalışmasını da içerdiğini belirtmek gerekmektedir. Varlığa ad koyma çabası ve kimlik belirleme ihtiyacı, tüm Batı metafiziği boyunca devam etmiştir. Ancak Derrida yapısöküm pratiğiyle bu adlandırmaların keyfiliğini ve nedensizliğini göstermeye çalışmıştır. Derrida'nın bir başka yapısöküm çalışması da konukseverlik meselesidir. Derrida, Batı metafiziğindeki dilsel/kavramsal şiddetin toplumsal yansıması olarak konukseverlik konusunu Kant ve Levinas özelinde yapısöküme uğratmıştır. Ancak elbetteki farklı okumalar yapıldığında konukseverlikle ilgili farklı düşünceleri ele almak ve Derrida felsefesi bağlamında değerlendirmek mümkündür.

Her kültürün dil ve konuk algısı farklıdır. Bu yüzden Derrida'nın adlandırma konusundaki düşünceleri oldukça tutarlıdır. Birçok ögenin entegre olduğu bir düzlemi tek bir kavram üzerinden tanımlamak birçok paradoxu beraberinde getirmektedir. Çünkü Derrida penceresinden de hiçbir kavramın bir diğerine üstünlüğü yoktur. Her belirlenim beraberinde dikotomileri getirmektedir. Dikotomiler de kavramsal şiddeti doğurmaktadır. Bu yüzden kültürel, etnik, sistemsel, dilsel, dinsel gibi çoğaltılabilecek birçok ögenin entegre olup aynı zeminde bulunduğu şiddetsiz bir sistem oluşturmak mümkün değildir. Zaten mutlak konukseverlik veya mutlak doğru şudur gibi bir belirlenim yaratıp bunu hakikat olarak sunmak yine bizi metafiziğin içine çekmektedir. Dolayısıyla hiçbir anlamda ve hiçbir konuda herhangi bir mutlaklıktan söz etmek mümkün değildir. Derrida bu noktada bu şiddetin farkında olup, sorumluluğunu almamız gerektiğini belirtir. Peki konukseverliğin imkanı konusunda mutlak konukseverlik mümkün müdür?

Konukseverlik elbette pratik bir edimdir. Fakat mutlak konukseverlikten bahsetmek için evrensel bazı doğrular belirlemek gerekmektedir. Derrida'ya göre her türlü mutlak doğru ve mutlak hakikat belirlenimi Batı metafiziğindeki şiddete bulaşmaktadır. Kültürel, dilsel, dinsel gibi tüm otoritelerdeki farklılıklar göz önünde bulundurulduğunda tüm otoritelere uygun bir mutlaklık belirlenmesi olanaklı değildir. Ancak Derrida'nın difference kavramı ve "sonsuz anlam" hakkındaki görüşlerinden hareketle mutlak konukseverliğin ancak dilsel alanda mümkün olabileceği sonucuna varabiliriz. Şöyle ki; dilsel alanda her gösterge başka bir şeyinde göstergesi olabiliyorsa, her anlama ve her dilsel ifadeye mutlak konukseverlik gösterilmelidir ki Derrida'nın sonsuz anlam fikrini destekleyebilelim. Çünkü dilsel alan haricinde herhangi bir alanda mutlak konukseverlikten bahsetmek mümkün değildir. Her kavram, her alan yerel ögelere işaret etmektedir. Sıklıkla belirttiğimiz gibi kararverilemezlik durumundan çıkıp bir karar verdiğimizde, her karar bizi metafizikte tutmaktadır. Zira bir şeyi tercih edip ona yönelmek pratik açıdan mümkün ve gerekli olsa da bunu işlemek ve iddia etmenin mutlaklık ve otorite doğuracağı endişesini hep içinde taşımaktadır. Derrida çalışmanın zorluğu da buradadır. Derrida felsefesinde konuşmak zordur. Derrida'nın kendisi bile kavramların şiddetinden kaçınmak için kendi icat ettiği kavramlarla konuşmuştur. Derrida'nın metni bir oyun içinde izleklerle yürütmesi ve sürekli farklılıklara değinmesi de bu yüzdendir. Hayatın devinim ve değişim içinde olması, sürekli bir izlem ve gözlem içinde olmayı gerektirmektedir. Bir yerde bir konu için verilen bir karar çok doğru ve yerinde olsa da başka zaman başka şahıslar açısından tam tersi duruma düşebilir ve bunda hiçbir mahzur yoktur. Her durumda bu bakış açısı kullanılırsa yeni kanonların oluşması engellenecektir. Metin açık uçludur ve yorum sonsuzdur. Derrida'nın bu sonsuz anlam fikri şiddetten kaçma isteğinin sonucudur da diyebiliriz. Şöyle ki; Derrida'nın yersiz yurtsuzlukla bahsettiği dile sonsuz bir özgürlük alanı sunma isteğinin sonucudur. Böylelikle de şiddet minimize edilebilecektir ve şiddetin sorumluluğu noktasında yükümüz hafıfleyecektir.

KAYNAKÇA

- Acar Sengün Meltem, “Gelecek Demokrasi Adına: Derrida’nın Dostluğu”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 0/17 (Mayıs 2014).
- Akcan Esra, “Metafiziğin Kalesi Hakkında Düşünmek”, *Cogito Dergisi*, *Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*, 47-48, Yaz-Güz, (İstanbul: YKY, 2006).
- Akşin Tülin, “Avrupa Kültürü’nün Krizi ve Jacques Derrida”, *Toplum Bilim Dergisi: Jacques Derrida Özel Sayısı-10*, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999).
- Aktok Özgür, “Metafiziğe İhtiyacımız Var mı?”, *Metafizik: Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi*, ed. A. Kadir Çüçen, (Bursa: Sentez Yayınları, 2018).
- Altuğ Taylan, *Dile Gelen Felsefe*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001).
- Aydinalp Esra Başak, “Jacques Derrida’da Yazı ve Anlam Oyunu”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 38 (2017).
- Başaran Melih, “Derrida ve Yapıçözüm veya Vav”, *Kaygı Dergisi*, 20 (2013).
- Başer Nami, “Derrida: Husserl Fenomenolojisiyle Heidegger Ontolojisinden Farklı Bir Metafizik(ten) Çıkış”, *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, (İstanbul: Küre Yayınları, 2011).
- Bennington G. – Derrida J., Jacques Derrida, çev. Geoffrey Bennington, (Chicago: The University of Chicago Press, 1993).
- Cevizci Ahmet, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2011).
- Çıvgın Ayşe Gül, “Metafizik”, *Metafizik: Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi*, ed. A. Kadir Çüçen, (Bursa: Sentez Yayınları, 2018).
- Deleuze Gilles, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2010).
- Derrida Jacques, “Differance” çev. Önay Sözer, *Toplum Bilim Dergisi: Jacques Derrida Özel Sayısı – 10*, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999).
- Derrida Jacques, “Japon Bir Dosta Mektup”, çev. Medar Atıcı-Mehveş Omay, *Toplum Bilim Dergisi: Jacques Derrida Özel Sayısı - 10*, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999).
- Derrida Jacques, “Kendime Karşı Savaşayım”, çev. Saadet Özen, *Cogito Dergisi*, *Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*, 47-48, Yaz-Güz, (İstanbul: YKY, 2006) .
- Derrida Jacques, “Konukseverlik Düşüncesi”, çev. Zeynep Direk Defter, *Sonbahar*, sayı 31, 1997.
- Derrida Jacques, “Şiddet ve Metafizik”, çev. Zeynep Direk, *Cogito Dergisi*, *Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*, 47-48, Yaz-Güz, (İstanbul: YKY, 2006).
- Derrida Jacques, “Teoriye İzlemek”, *Teoriden Sonra Hayat*, der. Michael Oayne ve John Schad, çev. Ebru Kılıç, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2004).
- Derrida Jacques, *Bağışlama ve Kozmopolitizm*, çev. Ali Utku, Mukadder Erkan, (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2005).
- Derrida Jacques, *Bağışlamak*, çev. Murat Erşen, (İstanbul: Monokl Yayınları, 2015).
- Derrida Jacques, *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupa Felsefesi Üzerine Denemeler*, çev. Zeynep Direk, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005).

- Derrida Jacques, *Göstergebilim ve Gramatoloji, J. Derrida ile Julia Kristeva Arasındaki Söyleşi*, çev. Tülin Akşin (İstanbul: Afa Yayınları, 1994).
- Derrida Jacques, *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan, (Ankara: BilgeSu Yayınları, 2014).
- Derrida Jacques, İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge, Oyun”, çev. Özkan Gözel, *Toplum Bilim Dergisi: Jacques Derrida Özel Sayısı - 10*, (İstanbul: 2014).
- Derrida Jacques, İsim Hariç (Post-Scriptum)”, çev. Didem Eryar, *Toplum Bilim Dergisi: Jacques Derrida Özel Sayısı - 10*, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999).
- Derrida Jacques, *Khora*, çev. Didem Eryar, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008).
- Derrida Jacques, *Living On Border Lines*, trans. James Hulbert, *Deconstruction and Criticism*, (London: Routledge-Kegan Paul, 1979).
- Derrida Jacques, *Mahmuzlar: Nietzsche'nin Üslupları*, çev. Ali Utku-Mukadder Erkan, (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2011).
- Derrida Jacques, *Margins of Philosophy*, çev. Alan Bass, (Sussex: The Harvester Press, 1982).
- Derrida Jacques, of *Grammatology* Spivak, G.C. (Trans.). (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976).
- Derrida Jacques, *Platon'un Eczanesi*, çev. Zeynep Direk, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012).
- Derrida Jacques, *Positions*, çev. Alan Bass, (Chicago: The University of Chicago Press, 1981).
- Derrida Jacques, Simon Critchley, Ernesto Laclau, Richard Roty, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", *Yapıbozum ve Pragmatizm*, der. C. Mouffe, çev. Tuncay Birkan, (İstanbul: Sarmal Yayınları, 1998).
- Derrida Jacques, *Speech and Phonomena and Other Essays on Husserl's Theory of Sign*, çev. David B. Allison-Newton Garver, (Evanston: Northwestern University Press, 1973).
- Derrida Jacques, *The Politics of Friendship* çev. George Collins (New York and London: Verso Publications, 2005).
- Derrida Jacques, *Yazı ve Fark*, çev. P. Burcu Yalım, (İstanbul: Metis Yayınları, 2020).
- Direk Zeynep – Güremen Refik (der.), “Derrida'nın Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları”, *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, (İstanbul: Minör Yayınları, 2013).
- Direk Zeynep / Gökyaran Erdem, “Önsöz”, Emmenuel Levinas, *Varlık Bilim Temel midir? Sonsuza Tanıklık*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2003).
- Direk Zeynep, “Önsöz”, *Platon'un Eczanesi içinde*, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012).
- Eagleton Terry, *Edebiyat Kuramı*, çev. Tuncay Birkan, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011).
- Glendinning Simon, *Derrida*, çev. Nursu Öрге, (Ankara: Dost Yayınları, 2014).
- Gözel Özkan, *Varlıktan Başka*, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2010).
- Gültekin Ahmet Cüneyt, “Bağışlanan Konukseverlik ve Konuksever Bağışlama: Derrida Felsefesinde Etik (olanaksız) ve Politika (olanaklı) İlişkisi”, *Felsefe Dergisi*, 2014 bahar, sayı: 17.
- Heidegger Martin, *Düşüncenin Çağırdığı*, çev. Ahmet Aydoğan, (İstanbul: Say Yayınları, 2008).

- Heidegger Martin, *Düşünmek Ne Demektir?*, çev. Rıdvan Şentürk, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013).
- Heidegger Martin, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek, (Ankara: TFK Yayınları, 2013).
- Heidegger Martin, *Metafiziğin Üstesinden Gelmek*, çev. Birdal Akar, (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2014).
- Heidegger Martin, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, (Ankara: TFK Yayınları, 2009).
- Heidegger Martin, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, (Bursa: Asa Kitabevi, 2001).
- Heidegger Martin, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, (İstanbul: Agora Yayınları, 2011).
- Heidegger Martin, *Nedir Bu Felsefe?*, çev. Ali Irgat, (İstanbul: Afa Yayınları, 1995).
- Jay Martin, *Deneyim Şarkıları: Evrensel Bir Tema Üzerine Modern Çeşitlemeler*, çev. Barış Engin Aksoy (İstanbul: Metis Yayınları, 2012).
- Johnston Derek. A., *Brief History of Philosophy, From Socrates to Derrida*, (London: Continuum, 2006).
- Kant Immanuel, *Ebedî Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarım*, çev. Celal Yeşilçayır, (Ankara: Fol Yayınları, 2020).
- Küçükaltı Derda. "Nihilizm Çağında Bir Ahlak ve Politika Filozofu Olarak Nietzsche'nin Önemi", *Doğu Batı Dergisi*, 65 (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016).
- Küçükaltı Kasım, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, (İstanbul: Sentez Yayınları, 2008).
- Küçükaltı Kasım, *Jacques Derrida & Felsefenin Dekonstrüksiyonu*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020).
- Lavvlor Leonard, "Bu Yeterli Değil: Derrida'da Hayvanlar Sorunu", *Cogito Dergisi*, *Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*, 47-48, Yaz-Güz, (İstanbul: YKY, 2006).
- Lucy Niall, *Derrida Sözlüğü*, çev. Sabri Gürses, (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2012).
- Megil Allan, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan, (Ankara: Ayraç Kitap, 2008).
- Mikics David, *Jacques Derrida Kimdir? Entelektüel Bir Biyografi*, çev. Mustafa Bozkurt Gürsoy, (Ankara: Fol Yayınları, 2019).
- Moran Berna, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005).
- Mortley Raoul, *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*, çev. Erdal Cengiz, Hamdi Bravo, Halil Turan, Zerrin Oral, (Ankara: İmge Kitapevi, 2000).
- Naas Michael, "Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu", *Cogito Dergisi*, *Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*, 47-48, Yaz-Güz, (İstanbul: YKY, 2006).
- Nietzsche Friedrich, *David Strauss İtirafçı ve Yazar*, Çev. Mustafa Tüzel, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2006).
- Nietzsche Friedrich, *Gezgin ve Gölgesi*, çev. Mustafa Tüzel, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014).
- Nietzsche Friedrich, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli, (İstanbul: Say Yayınları, 2010).

- Nietzsche Friedrich, *Tarihin Yaşam için Yararı ve Sakıncası*, çev. Mustafa Tüzel, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2006).
- Nietzsche Friedrich, *Tregedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2005).
- Nietzsche Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü, Bir Polemik*, Çev. Zeynep Alagonya, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011).
- Nietzsche Friedrich, *İnsanca, Pek İnsanca-1*, çev. Mustafa Tüzel, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015).
- Nietzsche Friedrich, *Putların Batışı ya da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır?*, çev. Mustafa Tüzel, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2005).
- Nietzsche Friedrich, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe/Bir Polemik*, çev. Turan Erdem, (İstanbul: Arya Yayıncılık, 2010).
- Orman Fırınıcılar Türkan, “Jacques Derrida Düşüncesinde Dil”, *Kilikya Felsefe Dergisi*, 1 (2015).
- Özkan Sezal Çınar, “Levinas’ta Etik Sonsuzluk, Şiddet ve Derrida”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler* (Bağlam Yayınları, 1999).
- Platon, “Kratylos”, *Diyaloglar I*, çev. Teoman Aktüel, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992).
- Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüpoğlu, M. Ali Cimcoz, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012).
- Platon, *Kratylos*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2015).
- Platon, *Phaidon*, çev. Ahmet Cevizci, (İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1995).
- Platon, *Phaidros* ya da Güzellik Üzerine, çev. Birdal Akar, (Ankara: BilgeSu Yayınları, 2016).
- Platon, *Philebos*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2013).
- Platon, *Protagoras*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2014).
- Platon, *Timaeos*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2015).
- Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007).
- Pöggeler Otto, Alleman B., *Heidegger Üzerine İki Yazı*, çev. Doğan Özlem, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001).
- Rutli Evren Erman, “Derrida’nın Yapısökümü”, *Temaşa*, 550 (Temmuz 2016).
- Rutli Evren Erman, “Yapısökümü Etik Açısından Okumak: Derrida ve Konukseverlik Düşüncesi”, *Temaşa*, 7 (2017).
- Sarup Madan, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. A. Baki Güçlü. (İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2010).
- Saussure De Ferdinand, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Ali Cengizkan, (Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985).
- Sim Stuart, *Derrida ve Tarihin Sonu*, çev. Kaan H. Ökten, (İstanbul: Everest Yayınları, 2000).
- Sözer Önay ve Keskin Ferda (hazırlayanlar), *Jacques Derrida ile Birlikte Pera Peras Poros*, (İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999).
- Stocker Barry, “Derrida Etiginde Çelişki, Aşkınlık ve Öznellik”, *Cogito Dergisi*, *Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*, 47-48, Yaz-Güz, (İstanbul: YKY, 2006).

- Sümer Banu Alan, “Derrida’da Kararverilemezlik ve Sorumluluk İlişkisi”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 31-44, 18 (2014).
- West David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998).
- Yeşilçayır Celal, *Ebedi Barış: Pax Roma’dan Birleşmiş Milletler’e*, (İstanbul, Tezkire Yayınları, 2017).
- Yıldızdöken Çiğdem, “Huduttaki Filozof: Derrida”, *Metafizik-Filozofların Metafizik Sistemleri*, ed. A. Kadir Çüçen, (Bursa: Sentez Yayınları, 2019).
- Zariç Mahfuz, “Göstergebilim ve Yapıbozumdan Postmodernist Yapısal Eleştiriye”, *Turkish Studies*, Volume 9/12, Fall 2014.

