

Ömer Faik ANLI*

**Metafizi in Dili: Dilin iddeti
-Derrida'nın ' iddet ve Metafizik' Metni Ba lamında
iddet-siz'li in Olana ının ncelenmesi**

Özet

Bu çalı mada *iddet ve dil* arasındaki kökensel ili ki Derrida'nın *iddet ve Metafizik* adlı metni üzerinden incelenecektir. Bu inceleme özellikle 'ba ka'ya kar ı olan iddetin bir olumsuzluk mı yoksa bir zorunluluk mu oldu u sorusunun yanıtını ve e er yanıt 'bir olumsuzluk' ise iddetsizli in olanaklılı ını açı a çıkarmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Sözcükler

iddet, Ba ka, Metafizik, Dil, Derrida, Levinas.

**The Language of Metaphysics: The Violence of Language
-The Investigation of the possibility of non-violence in the
context of Derrida's 'Violence and Metaphysics'**

Abstract

In this paper the roots of relation between violence and language will investigate in the context of Derrida's study, *Violence and Metaphysics*. This investigation specially aims to reveal the answer of this question: Is violence against to *the other* a contingency or a necessity? And also if it is a contingency, this study aims to reveal the possibility of non-violence.

Key Words

Violence, Other, Metaphysics, Language, Derrida, Levinas.

* Dr. Ankara Üniversitesi, DTCF, Felsefe Bölümü.

Metafizik ve iddet arasındaki ili kiyi, *dili* de inceleme konusu kılarak bir Derrida metni üzerinden ele alma u ra ı, bu kavramlar da dahil olmak üzere hiçbir kavramın merkezle tirilememesinden, Derrida'nın metninin kendisinin alı ılmı giri - geli me-sonuç dizgesini takip etmiyor olu undan dolayı bir metin incelemesi, açıklama ya da bir savı temellendirme amacından uzak kalacaktır. Bu nedenle de bu çalı ma metafizik, dil ve iddet arasındaki 'ili kiler'i -ili kiselli i- açı a çıkarma giri imi olarak Derrida ile bir *yolculu a* çıkma amacına odaklanacaktır. *iddet ve Metafizik* metni, Derrida'nın metinsel ve dü ünsel olarak Levinas ile girdi i bir diyalogtur. Buna ba lı olarak da *ba ka* kavramı da metnin ili kiler a ına dahil olmakta ve Levinas dü üncesinde 'merkezi' bir konumda yeralan bu kavramda Heidegger ve Husserl ba ta olmak üzere di er dü üncelerin ve kavramların izi sürülmektedir. Bu metin, aynı zamanda, Heidegger'in 'Varlı ın anlamı sorusu' ba lamında metafizik tarihine uyguladı ı *destrüksiyonda* örne ine rastlansa da Derridacı anlamda olgunla mı dekonstrüksiyon (Yapıbozum) dü üncesinin ilk uygulamalarından birisi olarak görülmektedir. Zeynep Direk'in ifadesi ile, "*iddet ve Metafizik yapıbozumun ke fedildi i makaledir*" (Direk 2006: 10). Derridacı anlamda dekonstrüksiyon (Yapıbozum), bir dü ünce biçimi, okunan metnin bir deneyimi, ele aldı ı dü üncenin protokollerine sonuna kadar uyan, ama aynı zamanda içten ilerleyerek onun sınırlarının tekil ve kesin olmayıp çoktan -daha metnin kendisinde- ço ul ve kesintili oldu unu göz önüne seren bir yolculuktur. (Direk 2006: 9) O halde, bu çalı manın kendisine koydu u amaç Derrida'nın Levinas ile çıkt ı *yolculu a* eklemlenerek Derrida'ya katılmak ve onunla beraber özellikle '*ba ka*' olana kar ı iddet-sizli in olana ını ara tırmaktır. Bir *ba ka* deyi le, bir belirleme ve belirli olana bir indirgeme olarak aynıla tırma, tâbi kılma biçiminde kendisini gösteren ve '*ba ka*'yı *ba kalı ı* içerisinde de il de belirlenmi kavramsal sınırların içerisinde '*kavrayan*', evrensel bir öz ve özde lik dü üncesini temele alarak '*tekillik*'i yadsıyan dilsel eylem anlamıyla '*iddet*'in zorunlulu unu ya da olumsuzlu unu aç ı a çıkarmaya yönelik bir okuma -yazma-amaçlanmaktadır.

A. 'Metafizik Nedir?'

'Metafizik Nedir?' sorusu klasik anlamda bir ne-lik sorusu olarak görülürse, bu, metafizik kavramının bir kendilik, mevcudiyet olarak anlamının, a kın gösterileninin ne oldu u sorusu olarak anla ılacak, Wittgensteinci anlamda bir soru olarak görülürse de "Metafizik sözcü ünün anlamı nedir?" biçiminde görülecek ve soru 'bu sözcü ün kullanımı nedir?' sorusu olarak anla ılacaktır. Oysa Derridacı anlamda, henüz metnin ba ında, metnin ba lı ına gönderimde bulunacak biçimde sorulan bu soru, metafizik kavramının ya da sözcü ünün ili kiselliklerini, özellikle de iddet ile olan ili kisini aç ı a çıkarmaya, e deyi le de a kın bir gösterilene bulunmayan '*metafizik*' göstergesinin di er göstergelerle olan ili kisini görebilmeye yöneliktir. Göstergeler arası bu oyunun görülebilmesi, onların kurdu u bir dü ünme biçimi olarak metafizi in anla ılabilmesini de sa layacaktır.

Heidegger'e göre, "metafizik, varolanı, varolan olarak ve bütünüyle kavramak üzere yeniden ele geçirmek için onun ötesi hakkında soru sormak demektir." (Heidegger 1991: 38) Bir eyin, her ne ise o olmasının kavranması için gidilmesi gereken 'öte yer' nedir? Heidegger, metafizi in herhangi bir varolanı varolan olarak bütünüyle kavramak

için ula maya çalı tı ı ‘öte yer’i temellendirme, temel-olma ve birlik kavramları ile ortaya koyar:

Metafizik, varolanın Varlı mını hem en genel olanın temele indirici birli inde, yani her yerde genel-geçer olanda, hem de tümlü ün temellendirici birli inde, yani her şeyin üstündeki en yücede dü ünür. Kurucu temel olarak varolanın Varlı mını pe inen böyle dü ünülür. Bundan dolayı bütün metafizik, aslına bakılacak olursa temeli gere ince, temelden sorumlu olan, temele hesap veren ve nihayet temelden hesap soran temel kurmadır (Heidegger 1997: 42).

O halde, de i enin ardındaki de i meyenin, herhangi bir şeyi o şey yapan özün, bütünlü ü sa layan temel olarak evrensel aynının aray ı olarak metafizik, öz – ilinek, Varlık – Olu , gerçeklik – görünü vb. kar ıtlıklar tesis edip hiyerar ik olarak ilk terimleri önceleyerek ili kileri, geçi leri, *izleri* dikkate almayan bir temel / zemin kurma –ke fetme- çabasıdır. Bu ba lamdaki metinlerde, metin nötr olmayan kutupsal kar ıtlıklar üzerine dayanmakta, özsel olarak do ru ve daha güçlü oldu u dü ünülen ilk ö e / terim bütün sistemin (metnin) merkezine / zeminine yerle en bir Ar imet noktası olarak i lev görmektedir. (Küçükalp 2008: 250) Felsefe tarihinde bu çabayı do uran dü ünme biçimi bu temel / zemini daimi bir mevcudiyet olarak görmü ve bu daimi mevcudiyeti *Logos, dea, Töz, Cogito, Monad, Madde, Ego, Tin, stenç, Güç* vb. gibi adlandırarak, bu göstergelerin a kınsal gösterileninin kendindeli ini, de i mezli ini ve ebedi bir imdideki mevcudiyetini varsaymı tır.

Bu ba lamda “*Derrida, Heidegger’in ‘Biz, felsefe tarihine ait metinlerde, Varlı mını hatırlamanın izlerini nasıl bulabiliriz?’ ekindeki duygusal sorusundan, ‘Metafizik kar ıtlıkları davet eden metinlerin niyetlerini nasıl çöktrebiliriz?, Onları metafizi e ait olarak nasıl aç ı a vurabiliriz?’ ekindeki daha politik sorulara yönelir.*” (Küçükalp 2008: 268) Çalı manın bu alt ba lı ndan hareketle (metafizik nedir?) Derrida’nın metnine geçi , ‘nedir?’ sorusunun kendisi ile mümkün olacaktır. Bu sorunun kendisi metafiziğin ta ıyıcısı konumundadır ve felsefe tarihi açısından kökensel olan bir ba lamsallıkta yanıtı tarafından ön-belirlenmi tir. Antik Yunan’a ait bu kökende, ‘nedir?’ (*ti ésti*) sorusu, kendisine konu olan şeyi o şey haline getiren bir şeyin, yani de i meyenin / özün mevcudiyetini varsaymak durumundadır. Böyle bir özün aray ı nı me ru kılan bir ba lamsallık içerisinde bu soru da me ru bir hâl almaktadır. Bu ba lam, de i meyen özlere dünyası ile de i en olu dünyası kar ıtlı ı ve ilki lehine bir hiyerar i kurularak olu turulan ve felsefi sorunun karakteristi inin de onun özlere yönelik bir soru olması olarak daha soru sorulmadan belirlenmi oldu u metafizik dü ünmenin kendisidir. Derrida, *iddet ve Metafizik* adlı metninin ba mında, Hegel, Marx, Nietzsche ve Heidegger’den beri öldü ü ya da bir gün ölece i, e deyi le felsefenin ölümlülü ü ‘bilgisi’nin söz konusu edildi ini ve bundan söz edilebilmesinin ko ulu olarak da felsefenin kendi üzerine dü ünmeye ba lamasının gerekti ini ifade eder. Bu kendi üzerine dü ünme, bazı sorularla yüzle mekle ve ‘soru’nun kendisinin sorunun konusu yapılması ile sonuçlanır. Bu sonuç ile ortaya çıkan *soru cemaati*, sorunun imkânının sorgulanması üzerine kurulmu tur. (Derrida 2006: 62, 63) mkânı sorgulayan iki dü ünür Husserl ve Heidegger’in soru gelene inin kökenini yeniden elde etmek amacıyla ba lattıkları ‘arkeoloji’ çalı masında vardıkları yer Yunan kayna ı olmu tur. *Soru olarak kalan sorunun gerçekle mi gelene i, kurulmu meskeni* Antik Yunan’dır. (Derrida 2006: 63) Böylece, felsefi sorunun gelene ine uygulanan arkeolojik çalı ma Yunan kökeni, ‘Soru’nun *meskenini* aç ı a çıkarır. Bu *mesken* (kökensel ba lam), bilgiyi

temellendiren ‘özde li k’e dayanmaktadır. Yunan kavramsalla tırması (bir eyin kavramı ile özde li i) kendisini ‘aynı’nın ba ka üzerindeki tahakkümü, kavramın aynıla tırıcı gücü olarak göstermektedir.

Basitçe felsefeyi kuran kavramlar öncelikle Yunancadır ve onların ögesinin dı nda felsefe yapmak ya da felsefeyi telaffuz etmek mümkün olmayacaktır. Platon’un Husserl’in gözünde telos’u hâlâ karanlıkta uyumakta olan felsefi bir aklın ve görevin kurucusu olması; Heidegger için ise varlık dü üncesinin unutuldu u ve felsefe olarak belirlendi i anı i aretliyor olması, bu fark ancak Yunanlı olan bir ortak kökün nihayetinde belirleyicidir. Aynı soydan gelenler içinde karde lerin farkına benzer bu ve bütünüyle aynı tahakküme boyun e ilmi tir. Aynı’nın tahakkümüdür bu da, ki ne fenomenolojide ne de “ontoloji”de silini. (Derrida 2006: 64, 65).

Husserl ve Heidegger dü ünçelerinin *aynı soydan gelen karde ler* gibi benzer olmaları ve kendi kökenlerinden kaynaklanan *Aynı’nın* tahakkümünü silememeleri daha genel bir sonuç do urmaktadır. Hiçbir felsefe, Yunan kavramsalla tırmasına boyun e meye ba lamadan ya da kendini felsefi dil olarak yok etmekle son bulmadan kökeni / gelenekselli i, e deyi le metafizi e indirgenmi li i sarsamaz. O halde, bunu amaçlayan bir felsefe kendisini felsefe olarak iptal etmeden, dilimizin imkânı ve dünyamızın dayana ı olan kökensel ba lamın ön belirleyicili ini de iptal edemez görünmektedir. Bunun olana mın ara tırılması, yanıtın ön belirleyicili i olmadan ‘soru’nun imkânının ara tırılmasıdır. Derrida’ya göre, Levinas’ın yaptı ı da bizi bu derinlikte, dünyamızın dayana nda titretmek için etik sorunun bütünsel bir metafizi e indirgenmi li e kar ı koyabilecek güçte *ba ka*’ya açık oldu unu göstermeye çalı maktadır.

B. Batı Felsefesine Tahakküm Eden Bütünlük Kavramına Sapanıp Kalmı Bir Felsefeden Kurtulmak isteyen Dü ünçe: Levinas

Levinas’ın ça rısı, *Yunan Logosu*’nun, bir ba ka deyi le de indirgemeci belirleyicili in yerinden edilmesidir. Bu, Yunan meskenini, genel olarak da ‘mesken’i terk etmektir. Ancak bu amaçla çıkılan yolda Derrida’nın tüm ezilmelerin kökeni olarak gördü ü *Aynı’nın* ve *Bir’in* tahakkümünden, bir ba ka deyi le de iddetinden özgürle menin olana ı aranabilir. Dü ünçenin Yunan meskeni, onun ana-yurdu, bir ba ka deyi le de dü ünmenin *yeri Polis* olarak kavramsalla ır. *Polis*, Heidegger’in insanın tarihsel yeri olarak betimledi i yerdir. Geleneksel çevirilerde ehir ya da ehir-devlet olarak tercüme edilen bu Yunanca sözcük, insanın açımlandı ı, içerisine do du u ‘gelenek’dir. Bu anlamıyla *Polis*, her eyin ilk anlamını, ait oldu u ‘yer’ini buldu u, bir ba ka deyi le her eyin her ne ise o ekilde oldu u, bir dünya açtı ı tarihsel alan, yerdir. (Heidegger 1968: 152) Heidegger’in tanıdık-olan ile tanıdık-olmayan arasındaki ili kiye dair betiminde, tanıdık-olan’ların, aynı kalanların yeri olan *Polis*’in kökeninde de ona ba lı olmadan onu yaratanın insan oldu u savlanır. nsan, kökensel ‘*tekinsizli i*’ ve ‘*yurtsuzlu u*’ ile *Polis* öncesinde *patikalar* [*paths*] ve *patikaların* birle ti i yer olarak *Polis*’i yaratabilmi tir / açı a çıkarabilmi tir. Ba langıç, tekinsiz, garip ve alı ılmadık olandır. Bir eyi o ey olarak açan güç ve bu gücün ‘*iddeti*’, kökenini bu *tekinsiz* olma, *yurtsuz* olma hâlinde bulmaktadır. Aynı kökensel durum, onun *Polis*’in dı na çıkmasına, tanıdık olmayanı açı a çıkarmasına da olanak tanır. Bu, insanın *Polis*’in dı na, güvensiz olana, tanıdık-olmayan’a açılmasının da olana mını verir. Sophocles’in

Antigone tragedyasına gönderimde bulunan Heidegger, orada geçen ‘deniz’ metaforu üzerinde durmaktadır. ‘Deniz’, durgun olmaması, dipsizli i ile ‘yurtsuzlu u’ temsil etmektedir. O, karanın, *Polis*’in güvenli topraklarına karıt olarak güvensizli i, belirlenmemeli i açığı çıkarır. (Heidegger 1968: 153)

Heidegger, *Antigone* tragedyasının bu yorumuna dayanarak insanın yabancı / garip / tekinsiz olan oldu unu ifade etmektedir. Bu yorumun temeline ise Yunanca *deinotaton* kavramını almaktadır. İnsan, *deinotaton*’dur. Bu kavram, Varlığın en uç limitlerini ve temelsizliğini ifade eder. Bu temelsizlikten dolayı insan, en tekinsiz / garip olandır [*un-heimlich*]. O, *yurtsuzdur*; çünkü sınırları tanımlanmış ya da verili değildir. *Deinotaton*’un kökeninde bulunan *deinon*, gücün sınırlarını amaç anlamında ‘*korkunç*’ anlamını da taşımaktadır. Sınırların ötesi, gerçek korkuyu ve bununla beraber ‘yeni’ olanı da getirmektedir. ‘Yeni’ olan, verili olmayan anlamındadır. İnsan, *deinotaton* olarak, verili olmayana, ‘yeni’ye, ‘tanıdık olmayan’a, ‘ba ka’ya doğru sınırları amaçmaya, sınırın ötesini açığı çıkarmaya yazgılıdır. Sınırların ötesine gitmek, onu açığı çıkarmak *iirsel dü ünmedir* ve *insan* bu gücü kullanandır; fakat sadece kullanan değil, aynı zamanda ‘iddet’i [*violence*] açığı çıkarandır (Heidegger 1968: 149). Heidegger’in bu bağlamda kullandığı ‘iddet’ kavramı iddet sözcüğü’nün empirik anlamından (fiziksel, psikolojik vb. iddet) uzaktır. Bu, insanın kökensel durumu, Varlığı dönüştürme, açığı çıkarma gücüdür. Bu dönüştürme ya da açığı çıkışı iddet ile olanak kazanır ve iddet ile gerçekleşir. “(...) *deinon iddetin kullanılması bağlamında iddettir ve iddetin kullanılması olarak herhangi birisinin eyleminden çok orada-olmaklık’ın [Da-sein’in] özelliği olarak anlaşılmalıdır*” (Heidegger 1968: 149). Açığı çıkışı insanın kendisine ‘patikalar’ açması anlamına gelmektedir. *Patikalar* dü ünmenin açığı çıkardığı Varlık olanaklarıdır. Heidegger’in bu –dü ünmenin gerçekleştiği- bu olanakları *patikalar* olarak adlandırması, ‘yeni’ olanın, ‘alışılmadık’ olanın ve ‘tanıdık-olmayan’ın açığı çıkarılması vurgulamayı amaçlar. Onlar Varlık’ın ilki geldiği ‘yeni’ açığı çıkardığıdır ve dü ünmenin alışılmadık, tanıdık ‘yolları’ndan farklıdır. (Heidegger, 1968a: 151) Bununla birlikte, Heidegger, dü ünme (Denken), mesken tutmak (wohnen) ve yapı yapmak (bauen) arasında bir ilişki kurmuş ve modern çağın sorununun bu üçü arasındaki birlikteliğin unutulması olduğunu savlamıştır. (Akcan 2006: 275) Yapı yapmak ve mesken tutmak açılan patikalarla bir dünya kurmaktır. Meskensizlikten kurtuluş, ancak ve ancak meskenin orijinal anlamının, Yunan meskeninin hatırlanması ile olanaklı olacaktır.

Heidegger’in Yunan *Polisi*’nin kökeninde ve ondan çıkışı olan olanağında gördüğü ‘iddet’, Levinas’a göre *Yunan Polisi*’nin kendisinin doğal sonucudur. Bu iddet, her şeyin yerli yerinde olduğu, her şeyin bir yerinin olduğu *Polis*’in aynılığıdır, totalize edici gücüdür. Bu, ontolojinin ilk felsefe olarak belirlenmesi dü ünmesinin, metafiziğin iddetidir. Ondan çıkabilmenin olanaklı ise, iddet içermeyen (bu dü ünceyi tekrar üretmeyen) bir ilişkinin olanağına, etik ilişkinin ve etiğin ilk felsefe olmasının olanağına bağlıdır. Derrida’nın *Batı felsefesine tahakküm eden bütünlük kavramına saplanıp kalmış bir felsefeden [metafizikten] kurtulmak isteyen dü ünce* olarak betimlediği Levinas dü ünmesi, “etik ilişkiye –sonsuzca bağ olan, bağ kası olarak sonsuzla iddet içermeyen ilişkiye çağırır ki, yalnızca bu ilişki aynılığın uzamını açabilecek ve metafiziği özgürleştirebilecektir.” (Derrida 2006: 67) O halde, Heidegger Varlığın anlamının unutulmuş tarihi olarak gördüğü metafizik tarihinin destrüksiyon uygulayarak kökensel Varlık deneyimine ulaşmayı ve metafizikten çıkmayı amaçlamakta ve bunun

olanaının da yine ‘iddet’te oldu unu dü ünmekte iken Levinas metafizikten özgürle menin olanaını iddet içermeyen bir ili kide aramaktadır. Bu arayı ta bizzat deneyime, onda kavramsalla tırmaya indirgenemez olana, ‘ba ka’ya do ru geçi ve benden çıkı nın olanaına ba vurulmaktadır. Levinas için deneyim ba kası ile kar ıla mak, *Yüz* ile ili kiye girmektir. Ba ka, aynı’ya indirgenemez olan, kavram ile tüketilemez ve özde le tirilemez olandır. O halde deneyim kavramın indirgemecili ine direnen, onun dı nda kalan, ondan ta an, kavranamayan ile olan ili kidir. Bu ili kinin olana ı ise ilk olarak kavramın / kavramanın aynıla tırıcı iddetinin te hisi ile aç ı a çıkacaktır. Bu iddet, Yunan meskeninin, meskenin kendisinin zorunlulu u ve ilkselli i dü üncesinin iddetidir.

Sorgulamamız gereken modern ça ın bir zamanlar mesken tuttu umuz ça dan farkı, bu kopu un nasıl meydana geldi i, nasıl onarılabilece i falan de ildir. Bizzat mesken tutmayı dünyaya fırlatılmı lı nın temel amacı olarak algılama huyumuzun nasıl yapıldı nı, nasıl in a edildi ini bulmalı, ilk önce bu önkabulden özgürle tirmeliyiz kendimizi. Bize meskenini kaybetmenin mutlulu unu kaybetmek oldu u dü ündürülmü tür hep, mimarlık zor bir göreve ko ulmu , meskenimizi yeniden in a etme beklentisiyle yüklenmi tir. Oysa mesken tutmak varolmanın ko ulu olmadı ı gibi, meskensizli in de anlamsız varolu olarak algılanması zorunlu de ildir (Akcan 2006: 276).

i. iddetin Te hisi : I ı n iddeti

Kavramayı / Kavramsalla tırmayı, bir ba ka deyi le de bilmeyi anlama kavu turan *I ık* metaforu, görsel bir fark olarak aydınlık – karanlık ayrımına de il, aydınlı ın hiyerar ik olarak karanlı ın üzerinde ve ondan de erli oldu u aydınlık – karanlık kar ıtlı na dayandı ndan ötürü nötr bir kullanım de ildir. Bu metafor, aydınlık bilme ile, karanlık ise bilgisizlik ile ili kilendirildi inden bilmenin de erlili i, bilgi ili kisinin bilgi-ili kisi-olmayan tüm ili kilere önceliklili i düzeninin hiyerar ini de yapıya kavu turan merkezi bir metafordur. Derrida’nın Levinas metinleri ile çıkt ı ı yolculukta, onlarla birlikte *I ık* metaforunun dekonstrüksiyonunda gösterdi i de tam olarak bu nötr-olmama hâlidir.

Aydınlık – Karanlık kar ıtlı ı ile anlam kazanan ı ık metaforu, beraberinde bak(in)ma, seyretme, tema a, tema a hayatı anlamını ta ıyan ‘*theoria*’nın (Peters 2004: 374) hiyerar ik konumunu da belirler. Levinas’ın kar ı oldu u bu konum *Theoria*’nın emperyalizmidir. Levinas’ın bu ba lamdaki ele tirileri, *ı ı n çarpt ı* Husserl’in fenomenolojisine yönelmektedir. *I ık* aklın görüsü, kavramsalla tırması olarak anla ılan bir metafor olarak konumlandırıldı nda, herhangi bir kavramsal sistemde *ba kası*ndan bahsedebilmek için, ba kasının yüzünün çıplaklı ı korunmalıdır. Bu çıplaklık, onun kavramsal bir örtüye sahip olmaması, olamamasıdır. Onun kar ısında her türlü kavram susmalı, biçimlendirici, kategorize edici, tümelle tirici iddetini susturmalı, bir ba ka deyi le ba kasını benin ı ı ile aydınlatılmaya, ı ı n iddetine maruz bırakmamalıdır. Çünkü ba kasını bir kavramsalla tırma altında ‘aydınlatma’ giri imi aslında onu tamamen karartmak, onun ba kalı nı iptal etmek anlamına gelecektir. Fenomenolojinin eyleri bilinç ile ili kileri ba lamında ele alması, mutlak varolu un yalnızca bilince tanınması, eyleri ı ı a tabî tutması ve bu ı ık altında nesnele tirmesi demek ise fenomenolojinin ba ka olanı ‘görme’ giri imi her defasında ‘körlük’ ile sonuçlanacaktır.

Platon'un "varlığın ötesinde" olan 'Güne'yi (yi deası), teolojik olmayan "daha üstün bir varoluş" olarak bir aynılık olmayan bir harekettir. Levinas bu harekete *eksendans* adını vermektedir. *Eksendans* bir aynılığı varlıkta tutarak varlıktan ve onu betimleyen kategorilerden çıkıktır. (Derrida 2006: 69, 70) Levinas'ın da amaçladığı 'ben'den ve 'ben'in aynılığı tırcı kategorizasyonundan çıkı hareketinin olanağı, Platon'un 'Varlığın ötesinde olan' olarak konumlandırıldığı, Varolanları varlığı getiren Varolan-olmayan'a doğru bir hareket midir? Bu soruya olumlu yanıt vermenin ilk koşulu, 'Varlığın ötesinde olan'ın özünde birlik olarak değil, doğurganlık olarak okunmasıdır. Aksi halde, birliğin kendisi olan 'yi deası'nın özü karanlık olacaktır. Çünkü her şeyi görünür kılanın kendisi görünür olmaktan kaçır; onu görünür kılacak birlik-ötesi birlik yoktur. O halde, onu tema alarak etmek, seyretmek, edeyi le *theoria*'ya – dolayısıyla olarak- konu etmek *theoria*'nın mevcut anlamlandırılılığı ile olanaklı değildir. *Theoria*'nın kendi kökeni, kendisine konu olamayacak kadar karanlıktır. Bu bağlamda, birlik tutma, birliğin getirme olarak fenomenoloji de birliğin özüne yönelemez kalmaktadır. Husserl'in kuramsal (teorik) bilinç ile kuramsal olmayan bilinç arasında yaptığı ayrım, bilincin yönelimselliğinin temel alınması nedeniyle, kuramsal olmayan bilincin indirgenemez orijinaliği –tekil bağla ile karıştırmaya olanağı- ile nesnelere tiren edimin – yönelimselliğinin önceliğinin aynı anda savunulması için yetersizdir. Kuramsal rasyonelliğinin mükemmelliğini reddeden ve nesnelere karşı itirazlar getiren dü ünceler, "ayrılığı", "mesafeyi" ya da "geçilmezliği" hedef almırlar, fakat kuramcılığın *körlü ünü*, mutlak dışı salığı doğru, bambağka'ya, sonsuzca-bağka'ya doğru kendinden çıkmaktaki yetersizliğini ilan etme riskini göze almırlardır. (Derrida 2006: 71) Levinas'ın hedefi ise tam olarak bu riski üstlenmektir. Bununla birlikte, Levinas Husserl'e karşı Heideggerci dünya-içinde-varlık anlayışını kullanır ve onun şeylerin teorik bakıtan önceki verilmişliklerine vurgusuna gönderimde bulunur. "[Heidegger] için bu dünya ilkin bir bakıta verilmemiştir; fakat kendi varlığında, eylemin bir merkezi olarak, bir etkinlik olarak veya ötekilere gösterilen ilgi [*sollicitude*] olarak verilmiştir." (Derrida 2006: 72; bkz. Heidegger 2008: 58, 59) Diğer taraftan da Heidegger'in insanın zamansallığının ve tarihselliğinin yalnızca onun sıfatları olmayıp tözünün tözselliğinin ta kendisi olduğunu (Derrida 2006: 72) savını da teori – tarih karşıtlığında teorinin yerinden edilmesi –fakat yerine tarihselliğinin de koyulmaması- için kullanır.

Heidegger'in metinlerine bakıldığında, onun da birlik metaforuna dayanan ya da onunla ilgili kili olan *örtülü olma*, *örtüsü açılma*, *açığı çıkma*, *ırtı gelme* vb terimler kullanıldığı, kavramsallaştırmalar yaptığı görülmektedir.

Varlığı anlamaya gelir: birlikte durmak, görünmek/ortaya çıkmak, gizlenmemiştir / açığı çıkmağı girmek. Bunun gerçekleştirmeye, yani varlığın egemen olduğu yerde, kavrayıcı /anlama [noein] egemen olur ve onunla gerçekleştirmeye; ikilik birbirine aitlik hâlini alır. Kavrayıcı / anlama [noein], kendini açığı vuran / gösteren esas düzenin düzene getirilmiştir" (Heidegger 1968: 139).

Bu kavramsallaştırmalar ile birlikte, Varlığın açıklığında duran ve Varlığın kendisini açmasına tanıklık eden halen *Dasein* olarak 'Ben'dir. Heidegger'e göre,

Dasein hiçbir zaman 'öncelikle' içinde-var-olmaktan-münezzeh olup arasıra dünyayla bir 'ilki' kurma hevesini besleyen bir varolan değildir. Dünyayla bu türden ilişkilerin kurulabiliyor olması, ancak dünya-içinde-varolmak olarak *Dasein*'in ne ise öyle olduğu gibi olması yüzünden mümkündür. Zira bu varlık

konstitüsyonu, Dasein karakterine sahip bir varolan dı nda bir varolanın daha mevcut olması ve Dasein'in onunla yüz yüze gelmesiyle meydana gelmez. Öteki varolanın Dasein'la 'yüz yüze gelebilmesi', bir dünya dahilinde onun kendili inden kendini gösterebilmesiyle mümkündür (Heidegger 2008: 59, 60).

Levinas'ın Heidegger ele tirisi, Heidegger'in bu temele dayanan *mitsein* anlayı na yöneliktir. Heidegger'e göre, di er *dasein*'ların dünya-içindeki bizatihi-varlı na *birlikte-Dasein* denir. "*Ba kalarıyla kar ıla ma, ilgilenici bir- ey-için-baki a sahip Dasein'in özsel olarak e le ti i dünyadan hareketle gerçekle ir.*" (Heidegger 2008: 125) *Mitsein* yapısı bir yan yanalıktır; Levinas'ın Ba ka ile ili kide aradı ı yüz ile kar ıla ma, kar ı kar ıya gelme de ildir. Levinas, Heidegger üzerine unları söyler: "*Varlıkla kurulan ve ontoloji olarak yasala tırlan ili ki, varolanı kavrayabilmek için nötrle tirmekten ibarettir. Bu yüzden de ba kasıyla ba kası olarak kurulan bir ili ki de il, ba kasının aynıya indirgenmesidir.*" (aktaran, Megill 1998: 450) Zeynep Direk, *De erlere Kar ı Dü ünçe ve lgi Eti i* ba lıklı çalı masında, Heidegger dü ünçesindeki 'sorumluluk' anlayı ı üzerine unları söylemektedir: "*Burada ba kasına sorumlu olmaktan söz edilebilir mi? Ba kasının kendisi olmasından ben sorumlu tutulamam. Sorumluluk, öncelikle ba kasına kar ı de il, benim kendime kar ı, varlıkla (olmakla) ili kimdeki sorumlulu umdur. Ba kasından sorumlu olmak, son kertede onun varlıkla (olmakla) ili kisindeki sorumlulu undan sorumlu olmaktır. Özgürce kendi olma yolunda yürüyen ba kasına refakat etmekten öte bir anlam ta ımaz bu. Hatta bir rehberlik bile de ildir. Olmakla ili kide ben ve ba kası yan yana, olmaktan sorumluyuzdur.*" (Direk 2005: 68) *Dasein* ba kası olarak di er *Dasein*'larla ancak yan yana olabilir. Derrida, Heidegger'in temel-ontolojik bakı mın *mitsein* ba lamındaki ele tirili ini Levinas dü ünçesi üzerinden takip etmektedir. Buna göre, Heidegger dü ünçesi üzerinden di er eyler ile kar ıla ma ve di er *dasein*'lar ile kar ıla ma arasında bir fark yaratma çabası, Heidegger'in temel-ontolojik bakı ı nedeniyle her seferinde *ba ka*'yı Varlık ili kisiyle dolaylılamak, onunla yüz yüze gelmenin olanaksızlı ndan uzakla abilmek adına onu ancak Varlık ile ili kide bir yan yanalık konumunda bırakmak ile sonuçlanmaktadır. "*Dayanı manın altında, yolda lı n altında, ba ka'yla ili kinin türevsel ve dönü mü biçiminden ba ka bir ey olmayan Mitsein'dan önce, Levinas çoktan yüz-yüze'ye ve yüzle kar ıla maya yönelir. Aracı olmaksızın yüz yüze, birle me olmaksızın. Aracsız ve birle imsiz, ne dolaylılık ne de dolaylısızlık, ba ka ile ili kimizin hakikati budur, geleneksel Logos'un hiçbir zaman konuksever olamayaca ı hakikattir bu.*" (Derrida 2006: 75) Ba ka – bamba ka, ortak hakikatten, anlam dünyasından, belli bir açı a vurmadan önce gelmektedir. O halde, onun fenomeni bir fenomen-olmayandır. Oysa metafizik 'ba ka'yı bir fenomen olarak, ı ı a gelen olarak ele aldı nda kaçınılmaz olarak solipsizme dü mektedir. "*Solipsizm ne bir sapkınlık ne de bir sofizmdir; aklın yapısının ta kendisidir. Öyleyse aklın kendisiyle bir konu ması ve ı ı n bir yalnızlı ı vardır.*" (Derrida 2006: 76) Bu yalnızlık, 'aynı'nın zulmü ve bütünleyicili i olarak kendisini gösterir. E er ba ka sahip olunabilse, yakalanabilse ve tanınabilse, ba ka olmayacaktır. Görmek ve bilmek, sahip olmak ve yapabilmek 'aynı'nın ı ıklı ve baskılayıcı özde li inde serimlenir ve ontolojinin ve fenomenolojinin temel kategorileri bunlardır. Levinas'a göre, ontolojinin temele alındı ı bir "*felsefi olay, çoklu u, dolayısıyla da iddeti ortadan kaldırıyor mu a benzemektedir. iddet aslında kar ıtlı a, yani varlı n Aynı ve Ba ka olarak bölünmesine dayanır.*" (Levinas 2003: 115)

ii. Yüz ile Kar ıla ma ve Özgürle en Dil

Levinas için mutlak-ba ka ile kar ıla ma ne temsildir ne sınırlamadır ne de 'aynı' ile kavramsal ili kidir. Bu 'ili ki'de "öncelikle her zaman ba ka'ya verilmi olan kavram (dil maddesi) ba kanın üstüne kapanmayacak, onu kavrayamayacaktır." (Derrida 2006: 80) Bu ba lamda ba ka ile 'ili ki', bir ili ki de il, kar ıla madır. Bu kar ıla ma, 'ben'in ba ka-olan'a do ru yola çıkması ve tekrar 'ben'e dönmemesidir. Bir ba ka deyi le de bu kar ıla ma 'ben'in özde li inin da ılmasıdır.

Kar ıla manın kavramsalı ı yoktur. Kar ıla ma ba ka tarafından "kategoriye boyun e meyen", önceden görülemez olan tarafından, tanıdık olmayan tarafından mümkün kılınır. Oysa kavram ba kalı nı duyularak, önceden görülerek hızının kesildi i bir öngörüü, bir ufku varsayar. Sonsuzca ba ka, bir kavramla ba lanmaz. Bu ba lamda, ba ka bir -kavramsal- kar ıtlık da de ildir. O halde, kavramsal kar ıtlıklar üzerine kurulmuş dil, ba ka ile kar ıla mada bir dolayım de ildir. Mesele kavramsal kar ıtlıklar içerisinde ba kaya ula maya çalı mak de il, ki inin dü ünmesini ve dilini klasik alternatiflerin ötesine gitmek suretiyle kar ıla ma için özgürle tirmesidir. (Derrida 2006: 81) Dilin özgürle me olana ı ise, onun ne 'hayır'ın ne de 'evet'in ilk sözcük oldu u kuramsal-olmayan bir dil hâline gelmesinin ko ulunun yerine getirilmesine ba lıdır. Bu ko ul 'ba ka'ya saygıdır. Kuramsal ili kiye temele alan bir dil, ontolojiyi öncelemektedir. Ontoloji ise Varlı nın birli ine hizmet ederek her zaman 'ba ka'yı 'aynı'ya geri getirir. Bu haliyle ontoloji aynıla tırcılı ı ile, benle tircili i ile "egoloji" ve hatta "egoizm"dir. Heideggerci ontoloji de bundan kaçamaz. (Derrida 2006: 83) Anlama, varlı nın açıklı nda olanla ili ki kurdu unda onu varlıktan yola çıkarak 'adlandırır'. Anlama, olana seslenmez, ba kası ile kar ıla maz; onu adlandırarak ona kar ı bir "iddet" uygular. Olan, olan olarak ortadan kalkmaz; ancak anlamı ile 'ben'in iktidarı altına girer. Olan olarak 'ey', anlama ile 'o ey' halini alır. 'O ey', benim 'anlam dünyamın' bir parçası olarak 'ben'de erimektedir. Bu erime, bir asimilasyondur. 'O ey', o ey olarak anlamı ile 'benim' olandır. Oysa bu ba lamda 'ba kası'na sahip olmak olanaklı de ildir. 'Ba kası', varlı nın açıklı na tümüyle girmez. 'Ba kası' ile kar ıla ma, varlık ufkunda, varlıktan gelerek gerçekle mez. O halde, 'aynı'nın bütünlü ü ve birli i olarak ontolojinin a ılması, 'ba ka'nın aynıla tırlamayan, indirgenemeyen, üzeri dil -kavram- ile örtülemeyen sonsuzlu una açılmak ve böylece de sonsuzlukla kar ıla mak ile olanaklı olacaktır. Levinas için sonsuza açılan pencere, e deyi le de sonsuzla kar ıla ılan yer 'Yüz'dür. 'Ba kası'nın 'yüz'ü, onda ku atılamaz olanın izlerinin ta ındı ı yerdır. 'Ba kası'nın 'yüz'üne bakmak, onunla kurulan 'do rudan' ili kidir. Bu ili ki, anlamın kurdu u varlık dolayımı ili kiden do rudanlı ı ile ayrı maktadır. "Yüz", seslenmektedir ve 'ça ırmaktadır". Bu ça rı, anlamlar ile ku atılmı 'ben'e, ba kasının anlamlar ile ku atılamaz sonsuzlu unun ça rısıdır. Levinas'a göre bu ça rı ontolojiye önceldir. Öyle ki bu kar ıla ma her türlü adlandırmaya da, adlandırılabilirli e, do rudanlı ı ile de bir dolayım ya da göstergeler sistemi olarak dile önceldir. Levinas'ın 'yüz'ü merkezile tirmesi felsefe tarihinde bir de i imin açılı a çıkı ıdır. Platon'dan bu yana 'görme' ve 'ı ık' metaforları ile anlama kavu turulan akıl anlayı ı 'Yüz' ile farklıla ır. Yüz sadece görülen de il, aynı zamanda görendir. eyleyi gören -kuramsal ili ki- de il, daha ziyade bakı alı veri inde bulunandır. 'Yüz', 'gören - görülen'den de öte, duyan ve konu andır. 'Yüz'de duyulan onun kendi anlamıdır. O, ba ka bir eye i aret etmez ve bu nedenle de bir gösterge de ildir. fade etti i -görülürken gören olarak; duyan ve

konu an olarak kendisidir. Bir ba ka deyi le de, 'yüz' asla bizim-için olmayan kendinde-ey'dir. Bu ba lamda, ba kası, nesnele tirilemedi inden ötürü hakkında konu ulamaz olandır. Ancak 'ba kası-ile' konu ulabilir.

Hegel, Estetik'te unları söyler: "Öte yandan görmenin nesnelere ık aracılı ıyla saf bir biçimde kuramsal bir ili kisi vardır. Bu maddi olmayan madde, nesnelere aydınlatır ve ıklandırırken onların serbestli ine müdahale etmez." (aktaran Derrida 2006: 86) Oysa Levinas için bu anlamı ile görme ilk iddettir. Kendinden ibaret bakı , ba ka'ya saygı göstermez. Bu nedenle ses ı ı m üzerindedir; i itme (dinleme) –ba ka'yı dinleme- görmeye a kındır. "Dü ünçe dildir ve ı ı a de il, sese analogik olan bir ö e içinde dü ünülür." (Derrida 2006: 86) Böylece 'Theoria'dan beri gelen görme, seyretme ile akıl arasında kurulan ili ki yerinden edilmektedir. Görme, seyretme, bakma sözcüklerini anlamlandıran göz metaforu merkezi konumunu kaybetmektedir. Levinas'ın özgürle en ve iddetsizle en dili bu yerinden etme üzerine kurulmaktadır. Bu dil, adlandıran, 'görünür-kılan', dolayımlayan de il, ba kası'nın sesleni idir. Levinas böylesi bir yerinden etme felsefesi ile kendisini metafizikten ayırır.

C. DERRIDA'DA DDET-S Z'L NOLANA I

Derrida'ya göre, Levinas felsefesinde de inilen konular çe itli anlamlarda dil sorununa angajedirler. Levinas, tüm anlam yükü ve mirası ile 'theoria'yı ve onu merkeze alan bir dil anlayı mı yerinden etmekte, bunu da yine anla ılabilir bir dil içerisinde yapmaktadır. Sorulması gereken soru, bunu yaparken dı nda kalmaya çalı tı ı miras ile 'suç ortaklı ı'na girip girmedi idir.

Levinas "cins mantı ı"nı ve *Aynı* ve *Ba ka* kategorilerini yasaklar görünmektedir. Kategorize etmek, kavramla tırmanın ta kendisi olarak deneyimin orjinalli ini ve tekilli ini ıskalaktadır. Levinas, 'Dı sallık' kavramını da rafa kaldırır. Çünkü bu kavram mekana gönderme yaparak 'ba ka' ile ili kinin 'iç'in bir 'dı ' ile ili kisi gibi anla ılmasına neden olmaktadır. Levinas için 'mekan' 'Aynı'nın yeridir ve hakiki dı sallık mekansal de ildir. Bununla birlikte *Ben* ve *Aynı'yı* birbirinden ayırmak, 'Ben'de içsel bir ba kalık, fark, ayırım oldu unu göstermek isteyen dü ünçe yollarına kar ı Levinas, 'Ben'e içkin bir ba kalı m olamayaca mı, 'Ben'in özgürlü ünün kendisine içkin olamayaca mı savlamı tır. Buna kar ılık, Derrida kendisi ve metinleri ile ilgili u ifadeleri kullanmaktadır:

Benim içimde birçok ses var. Ben tek bir ses de ilim, kimi zaman benim aracılı ımla ba ka bir ses konu ur... metinlerimde birçok sesin konu masına izin veriyorum. Bazen, 'tek sesle konu an bir metin yazmayaca ım' dedi im oluyor ve böylece metni çok sesli kaleme alıyorum; farklı tonları, farklı konuları, farklı talepleri benimsiyorum (aktaran Alpya ıl 2006: 229).

O halde, 'ben' olarak konum alı bir bütünlük, bölünmezlik de ildir. Çe itli izlerin bir-aradalı ı olarak da anla ılabilecek bu konumda, bu izlerin tümünün bilinç konusu olması da olanaklı de ildir. Bir yazarın, yazdı ı dilin tümüne, tüm gönderimlerine ve tüm anlamlarına hakim olamayaca ı, yazarken bilinçli ya da bilinçsiz olarak seçti i sözcüklerin ta ıdı ı izleri mutlak olarak sınırlandıramayaca ı gibi, 'ben'in de ta ıdı ı izler "aynıla tırma" kategorisi ile mutlak olarak sınırlandırılmaz ya da örtü türülemez. "Kurallarla düzenlenmi ileti mler, sözcü ün çe itli i levleri

arasındaki dil oyunu sayesinde ve onun içinde, kültürün çe itli bölgeleri ve katmanları arasında kurulurlar.” (Derrida 1999: 72) Yazar bu anlam koridorlarını bazen açıklar ya da “isteyerek” aydınlatır. Derrida yazarın dil kullanımı ba lamında “istemek” sözcü ünü tırnak içinde kullanmaktadır; çünkü ona göre verili bir dilin zorunluluklarına boyun e me, bilinçli istemden önceldir. Yazar aydınlattı ı ya da “açıkladı ı” ba ların yanı sıra ba ka durumlarda ba ları görmeyebilir, onları karanlıkta bırakabilir ya da kesintiye u ratabilir. Fakat bu ba lar kendiliklerinden i lemeye devam ederler. (Derrida 1999: 72) Bu ba lamda görülmektedir ki Levinas’ın dilinde dahi, ‘Sonsuz’un bütünlükten ta masını bütünlü ün dilinde söyleme zorunlulu u, ‘Ba ka’yı kavramların dil oyununda –‘Aynı’nın dilinde- söyleme zorunlulu u, hakiki-dı sallı ı dı sallık-olmayan olarak, yani yine iç – dı yapısı ve mekan metaforları ile dü ünme zorunlulu u kendisini göstermektedir. “Sonsuz dı sallık” ya da “sonsuz ba ka” ifadeleri olumlu anlamlarında dahi olumsuz – son-suz – içermektedir. Tüm çabalara ra men eyi kendinde tanımlamaya, adlandırmaya yönelik felsefi dil çabası günlük dil ile bu anlamda suç orta ı olmak durumundadır. O halde, sonsuzca ba ka olumlu sonsuzluk de ildir. Bunu dü ünme, bunun olana mı dü ünme –e deyi le onun kendinde tanımlanabilir oldu unu dü ünme- ondaki belirlenmemi li i iptal etmek ve onun oldu u ey olmasına izin vermemektir.

E er Levinas gibi, olumlu Sonsuz’un sonsuz ba kalı a tahammül etti i, hatta onu gerektirdi i dü ünülürse, o zaman tüm dilden ve ilkin sonsuz sözcü ünden ve ba ka sözcü ünden vazgeçmelidir. Sonsuz, Ba ka olarak, ancak son-suz biçiminde anla labilir. Sonsuzu olumlu doluluk (Levinas’ın olumsuz-olmayan a kınlı ının kutbu) olarak dü ünme istedi imiz anda, Ba ka dü ünülemez, imkânsız, söylenemez olur. Belki de Varlı ın ve (gelene in) Logos’un ötesindeki bu dü ünülemez, imkânsız, söylenemez olana ça ırıyorur Levinas bizi. Fakat bu ça rı ne dü ünülebilmeli ne de söylenebilmelidir. Her halükârda klasik sonsuzun olumlu dolulu unun dilde ancak olumsuz bir sözcükle (son-suz) kendisine ihanet ederek çevrilebilir olması, belki de dü ünmenin dilden koğu u en derin noktanın yerini belirler (Derrida 2006: 103).

Oysa Levinas’ın dü ünme ve dili birbirlerinden ayırmadı ı dü ünülecek olursa, sonsuzca ba kayı bir mevcudiyet olarak, olumluluk olarak tanımlama yolculu unda onun dü ünülemez ve söylenemez olarak kalması ve dilin dü ünmeden kopması ile sonuçlanan bir giri im tüm yüz metafizi inin ve sonsuzluk izle inin çökmesine neden olacaktır. Bu durum metafizi in dilinden özgürle tirilmeye çalı lan yeni bir dil anlayı ının da sarsılmasına yol açmaktadır. Buna kar ın Derrida’ya göre,

Metafizi i sarsmak için metafizi in kavramlarından vazgeçmenin hiçbir anlamı yoktur. Bu tarihe yabancı hiçbir dile –hiçbir sözdizimine, hiçbir sözlü e- sahip de iliz; tam da itiraz etmeye giri ti inin biçimine, mantı na, örtük varsayımlara kaymak zorunda kalmamı tek bir yıkıcı önerme dile getiremeyiz. (...) Örne in Nietzsche, Freud ve Heidegger metafizikten miras kalan kavramlar içinde çalı yorlardı. Bu kavramlar, ö eler ya da atomlar ve bir sistemden ve bir sözdiziminden alındıklarından, her özel ödünç alı metafizi in tümünü geri getirir (Derrida 1978: 280, 281).

Bu durumda ‘Aynı’nın da ikamet etti i dilde iddetten nasıl sakınılacaktır? Dilin aynıla tırıcılı ının, dilin belirleyicili inin iddeti dil dı na çıkma imkanı söz konusu de ilse bir zorunluluk mudur? Derrida’ya göre, söylem ve iddet arasındaki ayrım her zaman eri ilemez bir ufuk olacaktır. Öyle ki, iddet-olmayan söylemin özü de il,

telos'udur. Bu telos, söylemin belli bir sessizlik anıdır. Bu sonlu sessizlik oldu undan ve sonlu sessizlik de iddetin ögesi oldu undan, dil kendisinde sava ı tanıyarak ve kendisiyle sava arak adalete sonu belirsiz bir biçimde yönelebilir ancak. Bu iddete kar ı iddettir. (Derrida 2006: 106). Bu, ayrımın ortadan kaldırılamazlı ıdır. Her bir mevcudiyet olarak belirleme çabası, kendili inden bir ba kaya, ayrıma sıçrayacak, tekle tirilmeye çalı ılan –belirleyici- sınır ço ul-sınırlılık (sınır ço ullu u) olarak yayılacaktır. Bu yayılım belirlemenin ilk iddetine kar ı, kendi içinden ona kar ı do an ikincil bir iddet olarak kendisini gösterecektir.

Derrida'nın *iddet ve Metafizik* adlı metinde Levinas ile beraber çıktı ı yolculukta aç ı a çıkan iddetsizli in olana ı de il, Levinas'ın dilinde kendisini gösteren kar ı- iddetlerin, Levinas felsefesindeki izler olarak te his edilmesi olmu tur. Levinas'ın aradı ı saf iddetsizlik, ayrımın ortadan kaldırılamazlı ına ba lı olarak olanaksızdır. Yüklem atfetme ilk iddettir. iddet içermeyen bir dil 'ba ka'yı ça ırmak için ona özel isimlerle seslenmekten ibaret saf bir yakarma, saf bir tapma dili olacaktır. Bu dil yüklemelerden arınmı olaca ndan, böyle bir dil 'dil' adını almayı hak etmeyecektir. Levinas'ın "Yüz Metafizi i"nde yüz sadece bakı tan ibaret olsaydı, yüklemelerden arınmı lık söz konusu edilebilirdi. Oysa yüz aynı zamanda dinleyen ve konu andır da. Konu ulan cümleler ise, kavramın iddetinden geçmeyen bir cümle olanaklı olmayaca ndan iddetsiz bir konu ma da olanaklı olmayacaktır. 'Ben', 'ba ka'ya do ru çıkıp gitti inde bile, ba ka-olmayan olarak kendisi olmamazlık edemez. Dil de bu ayrım üzerine kurulmu ve aç ılı mı tır. En ufak bir iddet olmaksızın kendisini üreten söz hiçbir eyi belirlemeyecek, hiçbir ey söylemeyecek, ba kasına hiçbir ey sunmayacaktır. Ayrım sonluluk demek ise, ba ka da ayrımla ortaya çıkmak durumunda ise o da ben ile sınırlanmalı (sonlu olmalı) ve kendinde, ayrımdan ba ımsız bir mevcudiyet olarak görülmemelidir. Böyle bir anlay ı , ayrımsızlı ı (ayrımın ortadan kaldırılmasını) ça ıracı andan kendisini saf bir iddet olarak gösterecektir. Bu geleneksel felsefenin özde lik dü üncesi üzerine kurulmu ve kendisini özde olmayana kar ı körle tirmi olmas ı ile kutupsal kar ıtlıklara vurgu yapılması ve bu kar ıtlıklardan ikincinin ilkinin imtiyazlı konumuna ba lı varlık ve de er yitimine u ratılması suretiyle metafiziksel bir iddete maruz bırakılmasından ba ka bir ey de ildir. Oysa yüceltilen mevcudiyet, eylerin gerçekte oldukları ey de il, ya ayabilmek için birileri tarafından icat edilmi bir kurgudur. Bunun unutulması, eyin kendinde mevcudiyetini varsayan 'nedir?' sorusunu öne çıkarırken, bu mevcudiyet kurgusunu 'kim icat etti?' sorusunu sormayı engellemekte ve dilde kendili inden i leyen göstergeler arası ili kililik oyununun görülmesini engellemektedir. Yapılması gereken ise –dilde kendili inden i leyen- iddete kar ı iddetin te hisidir. Bir ba ka deyi le, Heidegger'in kökensel iddet, *patikalar* ve varlı ın olanaklılıklara açılması arasında kurdu u ili ki ile Derrida'nın iddet ve kar ı- iddet arasında kurdu u ili ki paralellikler ta ımaktadır. O halde dil içeri inden önce, formunda *ilk iddeti* (belirleme, iki kavram –gösterge- arası ili ki kurma olarak ilk iddet) ta ımaktadır. Bu ili kinin sabitlenmesi ('polis'in kurulması), farklı ili kiselliklerin unutulması, e deyi le de sabit bir gösterilenin varsayılmasının ardından bunun bir varsayım oldu unun unutulması, aynıla tırma -totalle tirme ve ondan aç ı a çıkan metafiziktir. Fakat bunun unutulmu ya da üzerinin örtülmü olmas ı dilde kendili inden i leyen gösterenler arası oyunu durdurmamaktadır. Bu oyun, gösterenin sabit bir gösterileni de il, bir ba ka göstereni i aret etmesi ve bunun sınırsız olarak devam etmesidir. "A kın gösterilen yoklu u alanı ve anlamın

oyununu sonsuza dek geni letir / yayar.” (Derrida 1978: 280) Öyle ki a kın gösterilen sürekli olarak ertelenmektedir. Derrida tarafından *izlerin ve eklerin saf oyunu* olarak da adlandırılan bu durum sonsuza dek, gösterilenin *yerine geçenlerin ve yerine geçenlerin yerine geçenlerin dilsel de i toku* unun ortamı olarak iddeti içerir. (Derrida 1999: 70) Kar ı- iddet, bu oyunun gösterilmesinden ve sabitliklere (mevcudiyetlere) dayalı olarak kurulan hiyerar ik kar ıtlıkların mevcudiyetin namevcut oldu u gösterenler oyununda – dilde- yapay ve kırılğan olduklarının aç ı a çıkarılmasıdır.

Bu sınırların mu laklı mın (sınırsızlı m de il, ço ul-sınırlılı m; e deyi le, klasik anlamıyla ‘sınır’ın kararsızlaşmasınin), belirlenimlerin ba lamsallı mın te hisinden ba ka bir ey de ildir. Bu ba lamda Derrida’nın Levinas okumaları (yolculukları), metafizik ele tirisi olarak bir çifte okuma olarak görülebilir.

[Derrida’nın] çifte okuma i lemi, bir yanda metafiziksel oldu u varsayılan metinlerde metafizi i a an bir kırılmayı bulmak, di er yanda metafizi i geride bıraktıkları iddiasında bulunan metinlerde tamamıyla özgürle medikleri metafizi i bulmaktır. Metafiziksel bir okumayı ya da metafiziksel olmayan bir okumayı seçerek bu okumalardan birine kar ı di erini tercih etmek yerine, Derrida, her iki okumayı da vazgeçilmez bulur. Bir metnin metafiziksel olup olmadığı na ili kin bir karar yoktur, bu kararlar tırlamazdır (Utku; Erkan 2007: 39, 40).

Bu çifte okumada amaç, metnin metafizikten tamamen özgürle emedi i, e deyi le iddet-siz olamadı ı noktalar ile birlikte metne içkin olan kar ı- iddet olanaklarını tespit etmektir. Derrida “*Metnin dı unda bir ey yoktur*” ifadesi ile her zaman ve her yerde bir ili kisellik ve ayrımla manın oldu unu söylemektedir. Her metnin bu ikili durumu –ayrımla maya ba lı iddet ve ili kiselli e ve etelemeye ba lı kar ı- iddet- üretti i ve ta ıdı ı dü ünüldü ünde iddet-sizli in olanaksızlı ı da kendili inden aç ı a çıkacaktır.

Kaynakça

AKCAN, E. (2006) “Metafizi in Kalesi Hakkında Dü ünme”, *Cogito –Derrida: Ya amı Yeniden Dü ünürken-*, Sayı 47-48, ss. 273- 286, stanbul: Yapı Kredi Yayınları.

ALPYA IL, R. (2006) “Marrano” Derrida, “Morisko” bn Arabi”, *Cogito –Derrida: Ya amı Yeniden Dü ünürken-*, Sayı 47-48, ss. 223 – 235, stanbul: Yapı Kredi Yayınları.

DERRIDA, J. (1978) “Structure, Sign, and Play in the Discourse of Human Sciences”, *Writing and Difference*, pp. 278 – 293, translated by Alan Bass, The University of Chicago Press –Routledge and Kegan Paul-, USA.

DERRIDA, J. (1999) “Platon’un Eczanesi”, *Toplumbilim*, Sayı 10, ss. 63 – 81, stanbul: Ba lam Yayınları.

DERRIDA, J. (2006) “ iddet ve Metafizik”, *Cogito –Derrida: Ya amı Yeniden Dü ünürken-*, Sayı 47-48, ss. 62 - 161, stanbul: Yapı Kredi Yayınları.

DERRIDA, J. (2006b) *Gün Do madan –Elisabeth Raudinesco ile Konu ma-*, çev. Kenan Sarıalio lu, stanbul: Dharma Yayınları.

D REK, Z. (2005) “De erlere Kar ı Dü ünçe ve İgi Eti i”, *Ba kalık Deneyimi (Zeynep Direk)*, stanbul: Yapı Kredi Yayınları.

D REK, Z. (2006) “Giriş”, *Cogito –Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken-*, Sayı 47-48, ss. 9-15, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

HEIDEGGER, M. (1968) *An Introduction to Metaphysics*, translated by Ralph Manheim, Yale University Press.

HEIDEGGER, M. (1991) *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

HEIDEGGER, M. (1997) *Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Aça, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

HEIDEGGER, M. (2008) *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı.

KÜÇÜKALP, K. (2008) *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, İstanbul: Sentez Yayıncılık.

LEVINAS, E. (2003) “Aşkınlık ve Yükseklik”, *Sonsuza Tanıklık* (hazırlayan: Zeynep Direk, Erdem Gökyaran), çev.: Hakan Yücefer, Zeynep Direk, İstanbul: Metis Yay.

MEGILL, A. (1998) *Aşkınlığın Peygamberleri*, çev.: Tuncay Birkan, Ankara: Bilim ve Sanat Yay.,

PETERS, F. E. (2004) *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.

UTKU, A.-ERKAN, M. (2007) “Derrida’nın Nietzsche’si: Bir Ortaklaşmaya Gelişim”, *Nietzsche’lerin İddeti (Jacques Derrida)*, İstanbul: Otonom Yayıncılık.