

**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
FELSEFE TARİHİ ANABİLİM DALI**

**BATI METAFİZİĞİNİN DEKONSTRÜKSİYONUNA YÖNELİK İKİ
YAKLAŞIM: HEIDEGGER ve DERRIDA**

(DOKTORA TEZİ)

Danışman: Prof. Dr. Ahmet CEVİZCİ

Kasım KÜÇÜKALP

BURSA 2008

TEZ ONAY SAYFASI
T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, *Felsefe Tarihi* Bilim Dalı'nda U2004101 numaralı Kasım Küçükalp'in hazırladığı “*Batı Metafiziğinin dekonstrüksiyonuna Yönelik İki Yaklaşım: Heidegger ve Derrida*” konulu Doktora Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 29 /02 / 2008 günü 10.00 – 12.00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin (başarılı / başarısız) olduğuna (oybirliği / oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav
Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Ahmet CEVİZCİ

Üye

Prof. Ali Yaşar SARIBAY

Üye

Prof. Dr. Taylan ALTUĞ

Üye

Prof. Dr. Abdülkadir ÇÜÇEN

Üye

Prof. Dr. Zeki ÖZCAN

29/02/ 2008

ÖZET

Yazar : Kasım KÜÇÜKALP
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : Felsefe Tarihi
Tezin Niteliği : Doktora Tezi
Sayfa Sayısı : VIII + 282
Mezuniyet Tarihi : 29/ 02 / 2008
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Ahmet CEVİZCİ

BATI METAFİZİĞİNİN DEKONSTRÜKSİYONUNA YÖNELİK İKİ YAKLAŞIM: HEIDEGGER and DERRIDA

Derrida ve Heidegger'in Batı felsefesi veya metafiziğine yönelik dekonstrüktif okumalarına odaklanan bu çalışma, dört ana bölümden oluşmaktadır. Her ne kadar dekonstrüksiyon kavramı, Derrida'ya ait bir kavram olsa da, söz konusu kavram, Nietzsche, Husserl ve Heidegger felsefelerinin oluşturduğu tarihsel bir bağlama sahiptir. Bundan dolayı, ilk iki bölüm bir anlamda dekonstrüksiyon kavramının tarihsel arka planına, diğer iki bölüm ise, Heidegger ve Derrida'ya dekonstrüksiyona tahsis edilmiştir.

Genel anlamıyla ele alındığında dekonstrüksiyon, Batı metafiziğine ait metinlere yönelik radikal bir okuma tekniğine gönderme yapar. Hem Heidegger hem de Derrida felsefelerince ortaya konulduğu üzere, dekonstrüksiyonist bir okumanın asıl odak noktasını, Batı felsefe geleneğinin evrensel hakikat ve anlam düşüncesinin eleştirisi oluşturmaktadır. Heidegger ve Derrida'ya göre, Batı metafizik geleneğinde Varlık, matematiksel ve hesaplanabilir bir zaman anlayışı ekseninde, mevcudiyet olarak belirlenmiştir. Böylelikle de, Varlığın anlam ve hakikati sabitlenmiş ve insan aklına indirgenmiştir. Heidegger için bu durum, Varlığın bir varolana, Derrida için ise, gösterenler arasındaki oyunu mevcudiyete indirgemektir.

Metafiziksel varlık ve hakikat düşüncesine karşıt bir biçimde, dekonstrüksiyon, söz konusu evrensel hakikat ve anlam düşüncesinin radikal bir eleştirisi olarak görülebilir. Sabit kalıcı bir anlam fikrine karşıt biçimde dekonstrüksiyon, Varlık ve anlamın hiçbir biçimde sabitlenemeyeceğinin ileri sürüldüğü eleştirel bir okuma stratejisine gönderme yapar. Bu okuma stratejisi yoluyla sabit, kalıcı ve evrensel hakikat hakkındaki metafiziksel iddiaların barındırdığı çelişkiler açığa çıkarılır. Böylelikle de, sonsuz bir anlamlar imkânı ortaya çıkar.

Anahtar Sözcükler

Dekonstrüksiyon	Heidegger	Derrida	Mevcudiyet Metafiziği
Fenomenoloji	Hakikat	Anlam	

ABSTRACT

Yazar : Kasım KÜÇÜKALP
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : Felsefe Tarihi
Tezin Niteliği : Doktora Tezi
Sayfa Sayısı : VIII + 282
Mezuniyet Tarihi : 29/ 02 / 2008
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Ahmet CEVİZCİ

TWO APPROACHES WITH RESPECT TO THE DECONSTRUCTION OF WESTERN METAPHYSICS: HEIDEGGER and DERRIDA

This work that focuses on Heidegger and Derrida's deconstructive reading directed to Western philosophy or metaphysics, is composed of four parts. Even though the concept of deconstruction belongs to Derrida, it has a historical context that was constituted by Nietzsche, Husserl and Heidegger's philosophies. Consequently the first two parts of this work deal with the historical background of the concept of deconstruction and the latter two with Heidegger and Derrida's deconstruction.

In a general sense, deconstruction refers to a radical reading technique for the texts of Western metaphysics. As prescribed in both Heidegger and Derrida's philosophies, the focal point of deconstructive reading is to criticize the idea of universal truth and meaning of Western philosophical tradition. According to Heidegger and Derrida, Western philosophical conception of Being has been determined as presence as a result of the conception of mathematical and calculable time. In this way, the truth and meaning of Being are fixed and reduced to human reason. For Heidegger this situation means to reduce Being to a being, and for Derrida to reduce the systematical play of signifiers to the presence.

In contrast with the metaphysical idea of Being and truth, deconstruction could be seen as a radical critique of these metaphysical conceptions of universal truth and meaning. Criticizing the idea of fixed and permanent meaning, deconstruction refers to a critical strategy of reading that disapproves of the idea of fixed and permanent Being and meaning. Using the strategy of deconstruction, the aporias that are included in the metaphysical claims about these universal, fixed and permanent truths are revealed. In this way, the possibility of infinite meanings comes out.

Key Words

Deconstruction	Heidegger	Derrida
Metaphysics of Presence	Phenomenology	Truth
		Meaning

ÖNSÖZ

Batı metafiziğinin dekonstrüksiyonunu konu edinen bu çalışma, Heidegger ve Derrida gibi, kendilerine sıklıkla karanlık filozoflar olarak gönderme yapılan ve sürekli bir biçimde metafizik düşünce geleneğiyle hesaplaşma içerisinde olan iki düşünürün dekonstrüktif okumaları ekseninde, söz konusu geleneğin en temel özelliklerine bağlı olarak inşa edilen metafizik hakikat iddialarının soruşturulması amacını gütmektedir.

Çalışmanın dekonstrüksiyon kavramına bağlı olarak yürütülmesi, kavramın mucidi olan Jacques Derrida'nın Batı felsefesine yönelik okumaların, çalışmanın yönünü tayin ettiği ve farklı felsefe okumaları arasında Derridacı yaklaşımın önemsendiği anlamındadır. Bununla birlikte, bu çalışma açısından ifade edilmesi gereken önemli bir husus, her ne kadar Derrida tarafından teorileştirilmiş bir içeriğe sahip olsa da, gerek dekonstrüksiyonist okuma biçiminin, özellikle Heidegger felsefesi başta olmak üzere, ki bu çalışmada Derrida felsefesi Heidegger felsefesinin radikalleşmiş bir şekli olarak görülmüştür, Nietzsche felsefesi ve fenomenoloji gibi, Batı felsefesi geleneğinde belirgin bir arka plana sahip olduğudur. Bu nedenle çalışmamızda, dekonstrüksiyon kavramlaştırması ve bu kavramlaştırma ekseninde teşekkül eden felsefe yapma biçimleri, öncelikle Heidegger ve Derrida felsefeleri olmak üzere, Descartes sonrası tartışmalar, Aydınlanma ve romantik felsefeler, Alman idealistleri, Nietzsche felsefesi ve Husserl felsefesinin tarihsel arka plan oluşturduğu bir bağlamda yürütülmeye çalışılmıştır.

Dekonstrüksiyonist metin stratejilerinin, popüler bir kisveye bürünmüş postmodernist söylemlerin yarattığı tartışmalardan dolayı sıklıkla pervasız bir eleştiri ve yıkıcılıkla ilişkilendirilmesine karşın, bize göre gerek bu okuma stratejisini pratiğe geçiren düşünürlerde gerekse kavramın bizzat kendi tarihinde açığa çıktığı üzere, dekonstrüksiyon salt bir eleştiri ve yıkıcı bir pratik olmaktan ziyade, felsefi olsun veya olmasın gelenekten devralınan mirasa yönelik olarak belli bir okuma pratiğine gönderme yapar. Çalışmamızın, birçok muhtemel tez konusu içerisinden özellikle bu okuma pratiğine odaklanmış olmasının anlam ve önemi ise, dekonstrüksiyon'un adalet olduğu veya adalet için pratiğe geçirildiği şeklindeki Derridacı söylemde karşılığını bulduğu şekliyle, dekonstrüktif okuma pratiğinin, çeşitli söylem ve felsefeler içerisinde, bütünlük ve evrenselliğe vurgu yapmak suretiyle susturulan tikel seslerin veya düşünme tarzlarının lehinde tavır alan ve onlar üzerindeki şiddeti bertaraf etmeye odaklı bir metin okuma stratejisi olmasında yatar.

Çalışmamız boyunca karşılaşmış olduğumuz en büyük güçlük, arka planını da önemseydiğimizden ötürü, tezimizin sınırlarının hayli genişlemiş olması ve kaynak tercihlerimizi sayısız literatür içerisinden seçmek zorunda kalmamızdır. Aynı şekilde bu kaynakların yoğunluklu olarak yabancı dilde metinlerden oluşması ve konuyla ilgili Türkçe literatürün yetersizliğinin, hem kaynakların tedarik edilmesini hem de çalışmayı daha zorlu bir sürece soktuğunu ifade etmemiz gerekiyor. Bu yüzden, çalışmamız, konuyla ilgili son söz olma ve yetkinlik iddiasında olmamakla birlikte, Türk felsefe kültürüne, özellikle kültürümüzün hayli fakir olduğu bir felsefe tarzı hakkında mütevazı bir katkı olarak yorumlanabilir.

Her ne kadar bir doktora çalışması, doktora yapan şahsın bireysel gayret ve kararlılığının belirleyici olduğu bir süreç içerisinde gerçekleştiriliyor olsa da, bu durumun çalışmanın tamamlanması açısından yeterli olduğunu düşünmek mümkün değildir. Zira her çalışma gibi doktora çalışmaları da, başta tezin danışmanlığını yürüten hoca olmak üzere, birçok

kişinin katkılarının bir sonucu olarak tamama erer. Çalışmamız da, hususi olarak teşekkür edilmeyi sonuna kadar hak eden bir grup insanın katkısı olmaksızın tamamlanamazdı. Bundan dolayı, öncelikle, çalışma konusunun belirlenmesinden, çalışmanın tamamlanmasına kadar yardımını, desteğini, yorumlarını esirgememenin yanı sıra, çalışma boyunca karşılaştığım tüm güçlükleri aşma noktasında beni sürekli bir biçimde motive eden saygıdeğer hocam Prof. Dr. Ahmet Cevizci'ye, ikinci olarak tez izleme komitesinde bulunan ve yazmış olduğum her bölümü titiz bir biçimde okuyarak eleştirileriyle tezimin zenginleşmesine katkıda bulunan saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. Abdülkadir Çüçen ve Prof. Dr. Zeki Özcan'a, gerek Batı felsefesi geleneğine yönelik birikimi, gerekse Heidegger ve Derrida felsefeleri başta olmak üzere çağdaş felsefelerle olan vukufiyetinden hayli istifade ettiğim ve çalışmam boyunca kendisine yönelmiş olduğum soruları sıklıkla cevaplayan Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü hocalarından saygıdeğer hocam Nami Başer'e, çalışma konularımızın da ortaklığını bir fırsat bilerek kendisiyle yapmış olduğum felsefi müzakerelerden ve konuyla ilgili gerçekleştirmiş olduğumuz fikir teatilerinden hayli istifade ettiğim değerli meslektaşım ve ağabeyim Dr. Derda Küçükalp'e, yine kendilerinden kaynak tedarik etmemin yanı sıra, konuyla ilgili olarak yazıp çizdiklerini ve çevirilerini daha yayınlanmadan bana gönderen kıymetli meslektaşım Yard. Doç. Dr. Ali Utku'ya ve bu vesileyle tanışmaktan onur duyduğum iyiliği güler yüzünde tecelli eden kıymetli hocam Doç. Dr. Mukadder Erkan'a, başta Bölüm Başkanım Prof. Dr. Hayati Hökelekli, Prof. Dr. Yaşar Aydın ve İngilizce metinlerde karşılaştığım güçlüklerde birikimini benden hiçbir zaman esirgememiş olmayan kıymetli hocam ve ağabeyim Doç. Dr. Bülent Şenay olmak üzere, tüm bölüm hocalarıma, Almanca formasyonunu fırsat bilerek Heidegger'e ait birtakım Almanca kavramların analizinde kendisiyle sürekli istişare içerisinde olduğum kıymetli dostum Dr. Abdürrahim Kozalı'ya ve nihayet bana sağlamış olukları çalışma koşullarının, çalışmamın seyrinin belirlenmesinde azımsanmayacak bir öneme sahip olması nedeniyle kendilerine minnettar olduğum saygıdeğer fakülte idarecilerime teşekkürü bir borç biliyorum.

Kasım KÜÇÜKALP

Bursa 2008

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	II
ÖZET	III
ABSTRACT	IV
ÖNSÖZ.....	V
İÇİNDEKİLER.....	VII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

AYDINLANMA VE SÜBJEKTİVİTENİN ÇÖZÜLÜŞÜ

I- AYDINLANMA VE SÜBJEKTİVİTENİN İNŞASI: DESCARTES VE LOCKE	19
II- AYDINLANMA VE SÜBJEKTİVİTENİN ELEŞTİRİSİ I: ROUSSEAU VE HUME	24
III- AYDINLANMA VE SÜBJEKTİVİTENİN ELEŞTİRİSİ II: KANT, ROMANTİKLER, SCHELLING VE HEGEL	34
a- Kant'ın Eleştirel Felsefesi	36
b- Romantikler ve Parçalılığın Onaylanması	41
c- Alman İdealizmi: Schelling ve Hegel	44
d- Hakikatin Objektifliğinden Perspektival Hakikate: Nietzsche.....	55

İKİNCİ BÖLÜM

EDMUND HUSSERL ve FENOMENOLOJİ

I- NATÜRALİZM VE PSİKOLOJİZM ELEŞTİRİSİ	73
II- BİR YÖNTEM VE DÜŞÜNME TARZI OLARAK FENOMENOLOJİ.....	80
a- Yönelimsellik / Intentionality.....	82
b- Fenomenolojik Redüksiyon	88
c- İçsel Zaman Bilinci.....	94
d- Noema Kavramı ya da Objelerin Anlamı	100
e- Geç Dönem Husserl ve “Yaşam-Dünyası” Kavramı	103

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HEIDEGGER ve DEKONSTRÜKSİYON

I- BİLİNCİN FENOMENOLOJİSİNDEN FENOMENOLOJİK ONTOLOJİYE	110
a- Heidegger ve Fenomenoloji	110
b- Heideggerci Fenomenoloji ya da Fundamental Ontoloji	114
II- VARLIK SORUSU BAĞLAMINDA BATI FELSEFESİNİN DESTRÜKSİYON’U.....	122
a- Batı Metafizik Geleneği ve Varlığın Unutulması.....	122
b- Varlık ve Varolanlar Arasındaki Ontolojik Ayırım.....	127
III- İKİ VARLIK İKİ HAKİKAT ANLAYIŞI	131
a- Metafiziksel ya da Geleneksel Hakikat/Gerçeklik Anlayışı.....	131
b- Aletheia ya da Heidegger’in Hakikat Anlayışı	134

IV- SIRADAN ZAMAN ANLAYIŞINDAN HAKİKÎ ZAMAN ANLAYIŞINA	144
a- Kronolojik Zaman Anlayışı ve Mevcudiyet Metafiziği	145
b- Dasein'in Zamansallığından Hakikî Zamana	153
V- HEIDEGGER VE DÜŞÜNMENİN ÖZÜ	164
a- Hesapçı Düşünme	165
b- Özlü ya da Tefekküre Dayalı Düşünme	172

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DERRIDA ve DEKONSTRÜKSİYON

I- DERRIDA HEIDEGGER İLİŞKİSİ: DERRIDA'NIN HEIDEGGER'İ ALIMLAMASI VE DEKONSTRÜKSİYONU	183
a- Heideggerci Destrüksiyondan Derridacı Dekonstrüksiyona	185
b- Derrida'nın Mevcudiyet Metafiziği Eleştirisi	191
c- Ontik-Ontolojik Ayrımdan Différance'a	196
d- Heideggerci Mirasın Dekonstrüksiyonu	201
II- LOGOS-MERKEZCİLİK EKSENİNDE BATI METAFİZİĞİNİN DEKONSTRÜKSİYONU	206
a- Platon'da Yazı veya Pharmakon: İlaç mı Zehir mi?	212
b- Rousseau ve Kant'ta İçerisi-Dışarısı Ayrımı: Supplement ve Parergon	217
c- Aufhebung Kavramı Ekseninde Hegel Felsefesinin Dekonstrüksiyonu	225
d- Husserlci Öz-Mevcudiyet Nosyonunun Dekonstrüksiyonu	234
III- YAPISALCILIK VE DEKONSTRÜKSİYON	240
a- Saussurecü Göstergibilimden Derridacı Différance'a	241
b- Yapısalcı Antropolojiden Derridacı Dekonstrüksiyona	252
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	261
BİBLİYOGRAFYA	267

GİRİŞ

Heidegger ve Derrida felsefeleri ekseninde Batı felsefesinin veya metafiziğinin dekonstrüksiyonu konusuna hasredilmiş bir çalışmanın, daha başlangıçta birtakım güçlülere gebe olduğu açıktır. Zira her ne kadar Batılı akademik literatürde Heidegger ve Derrida felsefeleri hakkında oldukça geniş bir külliyat olsa da, söz konusu filozoflar hakkında eser kaleme almış müellif ve araştırmacıların çoğu, bu filozoflara yönelik çalışma yapmanın belirli sebeplerden dolayı hayli güç olduğu ortak kanaatini paylaşır. Bu noktada özellikle itiraf etmemiz gereken husus, hem söz konusu filozofların oldukça zorlayıcı ve özel bir felsefi dile sahip olmalarının, hem de ülkemizde bu gibi filozoflar hakkında birtakım önemli çalışma ve çevirilerin dışında nicelik bakımından çok da kayda değer bir birikimin olmamasının, bizi daha başta oldukça güç şartlarda çalışmak zorunda bıraktığıdır. Çalışmamız boyunca karşı karşıya kaldığımız güçlülüğün en temel sebebi, söz konusu filozofların felsefe yapma tarzlarının bildik felsefe yapma tarzlarından oldukça farklı olmasından kaynaklanır. Her iki düşünürün de, klasik felsefe yapma biçimleriyle anlaşılması neredeyse imkânsız yeni kavramlar üretmekten çekinmemesi, onlara ait felsefe ve metinlerin anlaşılmasını güçleştirdiği gibi, onlar üzerine çalışanları objektif bir anlama zemininden de mahrum etmiştir. Bu nedenle ne Batı'da ne de Batı dışı literatürde söz konusu filozofların felsefeleri, kullanmış ve üretmiş oldukları kavramlar hakkında ortak bir anlayış söz konusudur. Oldukça güçlü bir felsefe geleneğinin var olduğu felsefi bir iklimde böyle bir ortak kanaatin paylaşılıyor olması düşünüldüğünde, Türkiye gibi, söz konusu iklimin dışında olmanın yanı sıra, felsefi birikimin yeni yeni filizlendiği bir ortamda, genel olarak Batı felsefesi özelde de Heidegger ve Derrida gibi filozoflar üzerinde çalışma yapmanın ne kadar güç olacağı açıktır.

Münhasıran çalışmamızı ilgilendiren zorluklardan biri de, konumuzun şümulülüğü ve bu konuyla ilgili oldukça geniş bir literatürün bulunması oldu. Gerek söz konusu şümulülüğün vücut verdiği konuyu sınırlandırma güçlülüğünün, gerekse birçok eser kaleme almış olan Heidegger ve Derrida'ya ait eserlerin yanı sıra, konuya dair yayımlanmış binlerce çalışma arasından seçim yapmak zorunda kalmamızın, çalışmamızın başından sonuna kadar ayrılmaz bir parçamız olarak varlığını sürdürdüğünü söylememiz gerekiyor. Gerek onca eser içerisinden bir tercihte bulunma, gerekse konumuzu belirli bir çerçeve içerisinde tutma amacıyla, felsefe, edebiyat, sanat, etik, politika, psikoloji, mistisizm, din, hukuk vb. birçok alanda çağdaş düşünme tarzları üzerinde yoğun bir etkiye sahip olan Heidegger ve Derrida'nın dekonstrüksiyonist diye niteleyebileceğimiz yaklaşımlarını, özellikle metafizik düşünce geleneği boyunca ileri sürülen varlık ve hakikat anlayışları karşısında takınmış oldukları tutum

bağlamında, yani felsefî olanın sınırları içerisinde ele almaya çalıştık. Her ne kadar felsefe tarihi alanında çalışıyor olmamızın felsefî olana odaklanmamızda başat rol oynadığı söylenebilse de, konuyu felsefî olanla ve özellikle de metafizik hakikat iddiaları ve bu iddiaların ontolojik zeminiyle sınırlandırma çabası gütmemizde, felsefî temellendirmelerin ve anlayış farklılıklarının diğer bütün alanlara renk verdiği şeklindeki, belki de hala metafizik düşünce geleneğinin bir semptomu olarak yorumlanması mümkün olan, inancımız bulunmaktadır.

Çalışma konumuz bağlamında ele alındığında, kanaatimizce bu hususun en bariz örneğini, dekonstrüksiyon stratejileri açısından hayati bir öneme sahip olan “mevcudiyet metafiziği” kavramlaştırması oluşturur. Hem Heidegger hem de Derrida, bütün bir metafizik tarihini eleştirip, metafizik hakikat iddialarını dekonstrüksiyona uğratmaya çalışırken sürekli bir biçimde söz konusu kavrama gönderme yapmaktadır. Heidegger ve Derrida’ya göre, metafizik ve felsefenin en temel karakteristiği, varlık ve hakikatin rasyonel insan varlığına, zamanın herhangi bir anında tam bir mevcudiyet içerisinde açık olduğu düşüncesidir. Bu açıdan bakıldığında dekonstrüksiyon da, söz konusu tam mevcudiyet fikrinin imkânsızlığını açığa çıkarma etkinliği olarak görülebilir. Mevcudiyet metafiziğinin imkânının bu şekilde tartışmaya açılması, aslında hümanist bir paradigma ekseninde inşa edilen tüm hakikat iddialarını, ezeli-ebedî doğruların varolduğu 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. İşte tam da bu durum, felsefî olana yönelik yaklaşım değişikliklerinin etkilerini sadece felsefe alanında değil, diğer birçok alanda gösterdiğine işaret eder. Zira mevcudiyet metafiziği gibi şümulü bir kavram etrafında dönen dekonstrüksiyonist tartışmalar, farkında olsun ya da olmasın, rengini ve düşünme biçimini mevcudiyet metafiziğinden alan birçok insan ve toplum biliminde belirgin bir etkiye sahip olmuş ve bu alanlardaki söylem biçimlerinde radikal birtakım değişikliklere vücut vermiştir.

Kavramsal içeriğini büyük ölçüde Nietzsche, Husserlci fenomenoloji ve özellikle Heidegger felsefesine borçlu olan Derrida’nın dekonstrüksiyon kavramlaştırması, en genel anlamıyla, felsefî mirastan devralınan metinlere yönelik bir metin okuma stratejisine gönderme yapar. Özellikle Üçüncü ve Dördüncü Bölüm’lerde destrüksiyon ve dekonstrüksiyon kavramlarının analizleri bağlamında yürütmüş olduğumuz analizlerin de açığa çıkarmış olduğu üzere, söz konusu okuma stratejisi, popüler kültürde ve birtakım akademik mahfillerde anlaşıldığının aksine, salt anlamda yıkıcı ve yok edici bir eleştiri stratejisi değildir. Elbette ki bu

tespit, dökosntrüksiyonist bir okumada metinlere içkin birtakım metafizik hakikat iddialarının tartışmaya açılmadığı anlamına gelmez. Kanaatimizce, dekonstrüksiyonist bir okuma sonucunda ortaya çıkan en önemli husus, metafizik düşünce geleneği boyunca anlaşılma geldiğinin aksine varlığın, dolayısıyla da hakikatin mevcudiyet formu içerisinde anlaşılmasının mümkün olmadığıdır. Zira bağlamsallık, ilişkisellik ve zamansallığın son derece önemsendiği dekonstrüksiyonist bir okuma açısından, oluşturulmuş olmanın ötesinde, evrensel ve tarihdışı bir varlık ve hakikatten bahsetmek mümkün değildir. Buna göre, metafizik düşünce geleneği boyunca ortaya konulan tüm varlık ve hakikat iddiaları, gerçekte *logos*-merkezci bir yaklaşımla ve düalist bir epistemoloji içerisinde, her şeyin rasyonel olana müracaatla bireysellik, ilişkisellik, bağlamsallık ve zamansallığından zorla koparıldığı bir karaktere sahiptir. Dekonstrüksiyonun metafizikle girmiş olduğu sakınlı ilişkinin anlamı da, işte bu noktada açığa çıkar. Bireysellik, ilişkisellik, bağlamsallık ve zamansallığa vurgu yapmak suretiyle dekonstrüksiyon, bir yandan metafiziksel düşünme tarzlarındaki içkin şiddeti, diğer yandan da evrensel olduğu düşünülen varlık ve hakikat iddialarının farklı şekillerde inşa edilmeleri mümkün olan birer inşadan ibaret olduğunu açığa çıkarma çabası güder.

Aynı şekilde dekonstrüksiyon açısından bakıldığında, insanı, “düşünen canlı” şeklinde rasyonel olana müracaatla tanımlamak da mümkün değildir. Tarihsel bir varlık olmanın yanı sıra, hiçbir biçimde bilince referansla tanımlanması mümkün olmayan birçok özelliğe sahip olan insan da salt anlamda düşünce, bilinç ve akıl terimleri ekseninde izah edilemez. Hatta Nietzsche ve çağdaş psikanalizin bize öğrettiği üzere, bilinçli olduğu düşünülen birçok eylemin arkasında somutlaştırılması mümkün olmayan birçok bilinçdışı faktörün bulunması dahi mümkündür. Tam da bu durum, gerek metafizik düşünce geleneği boyunca insanın merkeziliği düşüncesine tekabül eden hümanizmin, gerekse modern düşüncenin en temel karakteristiği olan ve Descartes’ın *cogito*’sunda ifadesini bulan öznenin merkeziliği nosyonunun, Aydınlanma sonrası felsefelerle birlikte yavaş yavaş tartışmaya açılmasına paralel olarak, öznenin merkezsizleştirilmesi diye ifade edebileceğimiz bu sürecin, dekonstrüksiyon stratejileriyle birlikte en radikal boyutuna taşındığına işaret eder. Dolayısıyla dekonstrüksiyon açısından bakıldığında, ne bilinip anlaşılabilir olan tarihdışı bir varlık ve hakikat anlayışından, ne de gerekli rasyonel aygıtlara müracaat etmek suretiyle söz konusu varlık ve hakikati deneyimleyen bir öznenin bahsetmek mümkün değildir.

Aslına bakılırsa, hem Heidegger felsefesini hem de Derrida’nın dekonstrüksiyon stratejisinin metafizik düşünce geleneğinin sürekliliği bağlamında, Nietzsche’nin “Tanrı öldü” sözünde karşılığını bulduğu şekliyle, metafiziksel düşünce tarzının zaman içerisinde kendi

kendini tüketmesiyle ilişkilendirip, tarihsel bir bağlama yerleştirmek mümkündür. Postmodern düşüncede meta anlatıların sonu ifadesinde yansımaları bulan ve dökostrüksiyona vücut veren söz konusu tarihsel dönem, evrensel varlık ve hakikat nosyonlarıyla birlikte, metafiziksel düşüncenin *a priori* olduğunu düşündüğü ayırım ve kavramların ciddi bir değer kaybına uğramasının sonucunda zuhur etmiş olup, mutlaklık, evrensellik gibi kavramlar karşısında farklılık ve görelilik gibi kavramların ön plana çıktığı bir zaman dilimine tekabül eder. Kanaatimizce gerek Heideggerci gerekse Derridacı anlamda dekonstrüksiyonun hakkıyla takdir edilmesi, dekonstrüksiyona vücut veren tarihsel dönemin yanı sıra, bu tarihsel dönemde vücut bulan düşünce biçimlerinin tarihsel arka planı üzerinde bir düşünümü gerektirir. Bundan dolayı, biz de, her ne kadar Heidegger ve Derrida'nın dekonstrüksiyon anlayışlarına odaklı bir çalışma yapma amacı gütssek de, çalışmamızın hacmini genişletme pahasına söz konusu tarihsel arka plana odaklanarak, çalışmamızın ilk iki bölümünü tarihsel arka plana tahsis ettik.

Çalışmamız “Giriş” ve “Sonuç” bölümleri dışında, “Aydınlanma ve Sübjektivitenin Çözülüşü”, “Edmund Husserl ve Fenomenoloji”, “Heidegger ve Dekonstrüksiyon” ve “Derrida ve Dekonstrüksiyon” başlıkları altında dört ana bölümden oluşmakta olup, ilk iki bölümü tarihsel arka plan, diğer iki bölümü de çalışmamızın gövdesi olarak inşa etmeye çalıştık.

İlk bölümün inşasına vücut veren düşüncüyü, Heidegger'in, modernizmin temel karakteristiğinin sübjektivizm olduğunu dile getiren yaklaşımından aldık. Heidegger'in, Batı metafizik geleneğinin sürekliliğine vurguyla, metafizik düşünce geleneğinin devamı olarak gördüğü modern veya Aydınlanmacı düşünce, en yetkin ifadesini Descartes'ın düşünen öznesinde bulan sübjektivist bir karaktere sahiptir. Buradaki sübjektivizmin en bariz özelliği ise, nesnellik ve evrenselliğin öznenin kendisine referansla teminat altına alınmasıdır. Dolayısıyla, Heideggerci bağlamı içerisinde anlaşıldığında, modern düşünce açısından sübjektivite, sübjektif ifadesindeki görelilikten ziyade, *substance* veya *hypokeimenon*, yani her şeyin temelinde olan, ya da literal anlamıyla altta duran olarak tözselliğe gönderme yapar. Böylelikle modern düşünce, hakikat ve anlamın özneye referansla belirlenip evrensel bir boyuta taşındığı bir felsefi anlayışla özdeşleşmiş olur. Bunun çalışmamızı ilgilendiren boyutu ise, sübjektivitenin Descartes ve Locke tarafından iki farklı epistemolojik gelenek içerisinde tahkim edildiği sınırlar içerisinde kalmayıp, özellikle Aydınlanma düşüncesiyle birlikte yavaş yavaş ciddi bir çözülmeye maruz kalmasında açığa çıkar. Sırasıyla Berkeley, Hume, Kant, ama özellikle de Schelling ve Hegel başta olmak üzere, Alman romantik ve idealistlerinin felsefeleriyle birlikte, öznenin merkezîliği anlamındaki sübjektivite çözümlene sürecine girmiş ve nihayet Nietzsche'nin gerek metafizik düşünce geleneğine gerekse söz konusu gelenekle süreklilik bağlamına yerleştirdiği modern ve

Aydınlanmacı düşüncelere yönelttiği radikal eleştirileriyle büsbütün çözülmüştür. İşte tam da bu hususun, yani modern düşüncenin sübjektivist karakteri ve bu karakterin çözülmesinin dekonstrüksiyon stratejileri açısından önemli bir tarihsel arka plan oluşturduğunu söyleyebiliriz. Zira söz konusu çözülmeye birlikte, sübjektivist bir zeminde inşa edilen her türlü evrensellik iddiası değer kaybına uğradığı gibi, oluşturulmuş olmanın ötesinde mutlak bir varlık ve hakikat nosyonundan bahsetme imkânı da tartışmaya açılmıştır.

Felsefenin kendi içinden maruz kaldığı bu eleştirilerin yanı sıra, doğa bilimlerindeki kesin olduğu düşünülen sonuçlara imrenen insan bilimlerinin felsefeden yavaş yavaş kopup müstakil birer disiplin hüviyetini alması sonucunda, felsefenin asıl uğraş konusunun ne olacağı yönünde önemli tartışmalar vuku bulmuştur. İşte tam da bu noktada, Alman filozof Edmund Husserl, felsefeye yitirmiş olduklarını yeniden kazandırma ve onu kesin bir bilim statüsüne yükseltme amacıyla, kendinden sonraki felsefeler ve sosyal bilimler üzerinde ciddi bir etkiye sahip olan fenomenolojiyi geliştirmiştir. Çalışmamızda Husserlci fenomenolojiye müstakil bir bölüm tahsis etmemizin sebebi ise, Husserlci fenomenolojinin söz konusu etkilerini, en belirgin biçimde Heidegger ve Derrida'nın çalışmalarında göstermiş olmasıdır. Her ne kadar hem Heidegger hem de Derrida tarafından mevcudiyet metafiziğiyle ilişkilendirilmek suretiyle eleştirilmiş olsa bile, yine her iki düşünürün de özellikle altını çizdiği üzere, Husserlci fenomenolojiyle bağlantıları dikkate alınmaksızın ne Heideggerci destruksiyonu ve temel ontolojiyi ne de Derrida'nın dekonstrüksiyon stratejisini hakkıyla düşünüp takdir etmek mümkün olabilir. Bundan dolayı biz de genel olarak Husserlci fenomenolojiyi özde ise fenomenolojinin dekonstrüksiyona kaynak teşkil eden kavramlarını müstakil bir bölümde ele almak suretiyle, fenomenolojik bir gelenekten gelen Heidegger ve Derrida'nın dekonstrüksiyonist felsefelerinin fenomenolojik arka planını sunmaya çalıştık.

Söz konusu arka plan bağlamında ifade edilmesi gereken ilk husus, Husserlci fenomenolojinin zamanın hâkim yaklaşımları olan naturalizme ve psikolojizme yönelik eleştirilerinde ifadesini bulur. Husserl bilim fikrini salt anlamda olgusal olana indirgeyen pozitivist yaklaşımların, nihayetinde yaşama yönelik bir anlam kaybına yol açtıkları gerekçesiyle zamanının hâkim bilim anlayışlarını sıkı bir eleştiriye tabi tutmuştur. Husserl'e göre, insan probleminde hiçbir cevap üretemeyen bilimler, yalnızca olgusal olan üzerinde odaklanan doğaları nedeniyle, sadece olgusal düşünen bir insan anlayışına vücut vermiş ve insan varlığının anlamsızlığı fikrine yol açmıştır. Husserl aynı şekilde zamanının psikoloji anlayışını da, olgusal olana yöneldiği gerekçesiyle sıkı bir eleştiriye tabi tutmuştur. Kendi içinde belli bir önem arz eden bu eleştirel boyutun yanı sıra, Husserlci fenomenolojinin sonuçlarının,

her ne kadar Heidegger ve Derrida tarafından eleştirilen birçok yönü bulunsa da, dekonstrüksiyon stratejileri açısından büyük bir önemi olduğu aşikârdır. Husserlci fenomenoloji öncelikle fenomen kavramına yönelik yaklaşımların köklü bir biçimde değiştirilmesine yol açarak, Heideggerci fundamental ontolojinin de kapılarını aralamıştır. Ayrıca ayraç içine alma olarak Türkçeye tercüme edilen fenomenolojik *epokhe* kavramı da, teori öncesi bir karakter arz eden bilincin aslî deneyimini kavramak için, her türlü yargının askıya alınması gerektiğine işaret etmesi nedeniyle, hem Heideggerci anlamıyla metafizik düşünce geleneği boyunca düşünülmeden bırakılan varlığın düşünülmesinin imkânına, hem de Derrida'nın, her türlü önyargı karşısında temkinli bir konum almak suretiyle merkez fikrine yönelik şüphecî bir tutum almasına yönelik bir arka plan oluşturur. Yine Husserl'in zaman anlayışı noktasında ortaya koymuş olduğu fikirlerin, Heidegger ve Derrida'nın mevcudiyet metafiziği kavramlaştırmalarının anlaşılması bakımından tartışılmaz bir önemi vardır. Heidegger Husserl'i "içsel zaman bilinci" teorisiyle mevcudiyet metafiziğine düşmüş bir filozof olarak görürken, Derrida, her ne kadar Heidegger'e katılmakla birlikte, Husserl'in söz konusu teorisinin, fenomenolojinin çok ötesine taşınan ve dekonstrüksiyonu haklılaştıran birtakım öğeleri de muhtevasında barındırdığını düşünür. Son olarak ifade edilmesi gereken bir husus da, Husserlci fenomenolojinin, bizzat Husserl'in yaşamı boyunca ortaya koymuş olduğu çalışmalarda gözlemlenmesi mümkün olan, sürekli bir biçimde kendi kendini yenileyen, kendinden farklılaşan ve Husserl'in geç dönem çalışmalarında daha varoluşçu terimleri muhtevasına alan dinamik boyutudur.

İkinci bölümde, söz konusu etkileri de dikkate alarak, öncelikle Husserlci fenomenoloji hakkında temel birtakım bilgiler verdikten sonra, bölümün ilk kısmında Husserl'in naturalizme ve psikolojizme yöneltmiş olduğu eleştirileri; "bir yöntem ve düşünme tarzı olarak fenomenoloji" isimli ikinci kısmında ise, fenomenolojinin daha ayrıntılı bir analizini, yönelimsellik, fenomenolojik redüksiyon, içsel zaman bilinci, *noema* kavramı ya da nesnelerin anlamı ve nihayet geç dönem Husserl ve yaşam dünyası kavramı alt başlıkları çerçevesinde ele almaya çalıştık. Bu noktada ifade edilmesi gereken önemli bir husus, Husserl felsefesini, Husserl'e hasredilen söz konusu bölümle tüketmek iddiasında olmadığımızdır. Bu bölümü daha ziyade hem fenomenolojik bir gelenekten gelen Heidegger ve Derrida felsefelerinin daha iyi bir zeminde anlaşılmasını sağlama, hem de dekonstrüksiyon stratejileriyle fenomenoloji arasındaki bağlantı noktalarını sunma amacına bağlı olarak inşa etmeye çalıştık.

Yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız üzere, konuya hazırlık niteliğindeki ilk iki bölümün akabinde, çalışmamızın özüne "Heidegger ve Dekonstrüksiyon" başlığını taşıyan

üçüncü bölümde girmeye muktedir olabildik. Önceki bölümle bağlantısının ve Husserlci fenomenolojinin Heidegger felsefesi üzerindeki etkilerinin daha sarıh bir forma kavuşması kaygısıyla bu bölüme, “Bilinci Fenomenolojisinden Fenomeolojik Ontolojiye” adını taşıyan bir alt başlıkla girmeyi yeğledik. Bu noktada tercih ettiğimiz strateji ise, öncelikle Heidegger’in Husserlci fenomenolojiyle olan miras ilişkisini, onunla paylaştığı ve ayrıştığı hususlar bağlamında sunup, daha sonra da Heidegger’in fenomenolojiden hareketle “Varlığın anlamı” sorusuna odaklanan fundamental ontolojisini nasıl temellendirdiği ve fundamental ontolojinin Heidegger felsefesi bağlamında izah edilmesi şeklinde belirlendi. Daha ayrıntılı bir şekilde ilgili bölümde izah etmeye çalıştığımız üzere, Heidegger’in asıl ilgisi, felsefi soruşturmayı, Husserlci fenomenolojiyi de içerisinde gördüğü, epistemoloji öncelikli bir etkinlik olmaktan kurtarıp, ontolojiyi önceleyen bir muhtevaya kavuşturmadır. Her ne kadar ontoloji felsefenin en temel alt disiplini olarak yüzlerce yıllık bir maziye sahip olsa da, Heidegger’e göre, ontoloji başlığı altında metafizik gelenek boyunca varlık hakkında ortaya konulan her şey, gerçekte Varlığı bir varolana indirgemek suretiyle bir bilgi nesnesi kılma amacındaki epistemoloji öncelikli bir düşünme tarzının ürünlerinden ibarettir. Heidegger’in, bizzat Varlığın anlamı üzerinde odaklanan karakteriyle kendi yaklaşımını fundamental ontoloji diye adlandırması da, bundan dolaydır.

Heidegger felsefesinde fenomenolojinin nasıl bir muhteva kazandığının anlamı ise, ancak Heidegger’in fenomenolojiye yüklemiş olduğu yeni anlam ekseninde açığa çıkabilir. Husserl’de bilincin teori öncesi saf deneyimine ulaşmaya hizmet eden fenomenoloji, Heidegger’de, asırlardır metafizik düşünce geleneğindeki çeşitli felsefeler tarafından üzeri örtülmek suretiyle unutulmuş ve nihayetinde unutulduğu dahi unutulmuş Varlığın anlamı sorusunu yeniden keşfetmeye ve Varlığı gün yüzüne çıkarmaya yönelik bir yöntemdir. Konuyu daha anlaşılır kılma ve fenomenoloji-Heidegger ilişkisini netleştirmek amacıyla, fenomen ve *logos* kavramlarını Heidegger felsefesi bağlamında daha yakın bir analize tabi tutmaya çalıştık. Bu analizler bağlamında söylenmesi gereken en önemli husus, Heidegger açısından fenomenolojinin, kendini varolanlarda ifşa ederken açık bir biçimde sunmayan ve gizleyen Varlığa odaklandığı ve varolanlarda kendini gösteren fakat hiçbir biçimde nesneleştirmeyen Varlığı görülmeye bırakmak anlamına geldiğidir.

Üçüncü bölümün, “Varlık Sorusu Bağlamında Batı Felsefesinin Destrüksiyonu” adlı ikinci alt başlığında ise öncelikle, dekonstrüksiyon kavramının da temelinde bulunan ve Heideggerci fenomenolojinin üçüncü adımı olan destrüksiyonun anlamını sunup, daha sonra da, Heidegger’in metafizik düşünce geleneğine yönelik düşünümünü sunma çabası içinde olduk. Bu

bağlamda ele almaya çalıştığımız ilk husus, Heidegger'in "varlığın anlamının felsefe veya metafiziğin doğuşuyla birlikte örtülmeye başlandığı"ni dile getiren iddiasının anlam ve içeriğinin geniş bir analizini vermek oldu. Yine bu bağlamda Heidegger'in onto-teoloji şeklinde isimlendirdiği metafiziği, ontolojik ve teolojik boyutlarının yanı sıra, *logos*la olan bağlantısı çerçevesinde izah etmeye çalıştık. Bu analizlerin, hem Heidegger'e özgü düşünme tarzının hem de metafiziğin Heidegger tarafından nasıl anlaşıldığının ve bu arada Varlığın anlamının unutulmasının metafiziksel düşünce tarzlarıyla olan bağlantısının gereği gibi takdir edilmesi ve dekonstrüksiyon stratejilerinin anlaşılması bakımından son derece önemli olduğunu düşünüyoruz. Zira Heidegger gerek metafiziğin doğasını ortaya koyarken, gerekse *logos*, *eidōs*, *ousia*, *parousia*, *physis* benzeri birçok kavramı analiz ederken, çeşitli etimolojik tahliller yapmak suretiyle, metafizik düşünce geleneği boyunca çeşitli kavramların sahip olduğu anlamların nasıl metafizik lehine çarpıtıldığını ortaya koymuş ve dolayısıyla, dekonstrüksiyonu bir anlamda pratiğe geçirmiştir.

Bu alt başlıkla bağlantılı bir biçimde sunmaya çalıştığımız bir diğer husus da, Heidegger'in "Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik ayırımın unutulması" şeklindeki metafizik tanımında geçen "Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik ayırım" ifadesi oldu. Heidegger'e göre, metafizik düşünce geleneği boyunca çeşitli düalist ayırımlar yoluyla Varlık da bir varolana indirgenmiş olup, onun varolanlardan olan farkı unutulmuştur. Varlığı teorileştirmeye yönelik bütün düalist ayırımları bu bağlamda ele alan Heidegger için, Varlık, her ne kadar kendini varolanlarda ifşa etse ve varolanlarla yakın bir bağlantı içerisinde bulunsa da, bir varolan değildir ve varolan olarak anlaşılabilir. Zira varolanlarda kendisini ifşa eden Varlık, kendisini kendisinden farklı olarak açığa çıkarır ve böylece kendisini özü itibarıyla olmadığı bir şey içinde gizler. Dolayısıyla varolanlara odaklanmış bir bakış açısının, kendisini varolanlarda ifşa ederken gizleyen Varlığı anlaması mümkün değildir.

Heidegger açısından bakıldığında, varlığı anlamaktan böylesine uzak olan metafiziksel düşünce tarzının, ileri sürmüş olduğu hakikat iddialarının Varlığın hakikatini ifade etmesi de mümkün değildir. Bu hususu ise, yine Heidegger'e tahsis etmiş olduğumuz bölümde "İki Varlık İki Hakikat Anlayışı" alt başlığıyla tartışmaya çalıştık. Benimsenen varlık anlayışının hakikat anlayışını doğrudan doğruya belirlediğini düşünen Heidegger'e göre, metafizik düşünce geleneğinin böyle bir hakikat anlayışını benimsemesinin özünde, söz konusu geleneğin varlık anlayışı bulunur. Mevcudiyet formu içerisinde varolana indirgenen metafiziksel varlık anlayışı, metafizik düşünce geleneğinde uygunluk ve doğruluk anlamlarıyla varlığını sürdüren, modern düşüncede ise temsil nosyonuyla bağlantılı kılınan bir hakikat anlayışına vücut vermiştir. Bu

varlık ve hakikat telakkisine tamamen karşıt bir biçimde, Heidegger, Sokrates öncesi düşünürlerce benimsenen zuhur etme ve olagelme anlamındaki Varlık anlayışına dönerek, böyle bir Varlık anlayışının *aletheia* kavramında ifadesini bulan bir hakikat anlayışını açığa çıkardığının altını çizer. Heidegger, aynı şekilde söz konusu hakikat anlayışını, ontolojik hakikat şeklinde adlandırmak suretiyle, ontik düzlemde kaldığını düşündüğü metafiziksel hakikat nosyonundan ayırır ve hakikatin özü olarak gördüğü varolanı oluruna bırakma anlamındaki özgürlük kavramıyla ilişkilendirir. Bu noktada altının çizilmesi önemli olan bir diğer husus da, *aletheia* kavramında içkin olan ifşa ve gizlenme anlamlarının en uygun ve anlaşılabilir ifadesini, Heidegger'in sanata ve sanat eserinin özüne yönelik değerlendirmelerinde bulduğudur. Zira Heidegger, hem sanat eserinin hem de hakikatin deneyimlenmesinde Varlığın ifşa sürecine uygun bir örtüşme olduğunu düşünür.

Heidegger'in metafizik düşünce geleneğinin dekonstrüksiyonu bağlamında yapmış olduğu en önemli tespitlerden biri de, metafiziksel varlık ve hakikat nosyonlarının felsefi düşünce geleneği boyunca benimsenen zaman anlayışına bağlı olarak belirlendiğine yönelik tespitidir. Bu tespitin önemine binaen biz de, çalışmamızda "Sıradan Zaman Anlayışından Hakikî Zaman Anlayışına" şeklinde bir başlık açmak suretiyle, Heidegger'in, metafiziksel zaman anlayışına karşıt bir biçimde benimsemiş olduğu ve "hakikî zaman" diye adlandırdığı zaman anlayışı üzerinde durmaya çalıştık. Heidegger'e göre, Aristoteles'ten Hegel'e kadar olan Batı metafizik geleneği boyunca anlaşıldığı şekliyle zaman, âdeta şeyleri ve olayları içeren bir kap gibi görülerek sıradan gündelik yaşamın düzenlenip organize edilmesi hizmetine koşulmuştur. Kronolojik zaman anlayışı olarak da ifadelendirilmesi mümkün olan bu yaklaşımla birlikte, zaman hareketin ölçüsü diye görülmüş ve ölçüp biçimle ilişkilendirilmiştir. Bu ölçümün bize vermiş olduğu bilgi ise, mevcudiyet formundaki varolanların bilgisi olduğu için, mevcut olagelme olarak Varlığın, zamansallıktan koparılmasıyla sonuçlanması kaçınılmazdır. Heidegger, metafiziksel zaman anlayışı karşısında, zamanı öncelikle *Dasein* olarak adlandırdığı insan varlığının zamansallığına, daha sonra da Varlığın olagelmesi olarak, Varlığın kendisine referansla anlama cihetine gider. Belki de Heidegger felsefesinin anlaşılması en güç ve derin boyutları bu noktada yapmış olduğu analizlerde gizlidir. Bu nedenle biz de, Heidegger'in zaman anlayışını, gerek sıradan kullanım paradigmalarından koparmak suretiyle kendi felsefesi ekseninde yeni boyutlar kazandırdığı kavramlar, gerekse Grekçe etimolojik tahlillerine ve Sokrates öncesinde nasıl anlaşıldıklarına göre irdelemiş olduğu birtakım Grekçe kavramlar ekseninde genişçe sunmaya çalıştık.

Heidegger'in sıradan veya kronolojik zaman anlayışına karşıt bir biçimde işaret etmiş olduğu hakikî zaman, Varlığın olagelme sürecinin otantik deneyimine yol açan karakteriyle, Varlık üzerine düşünumün de köklü bir biçimde değiştirilmesini gerektirir. Bu gereklilik ise Heidegger felsefesinde metafizik düşünce geleneğine hâkim olan hesapçı düşünme tarzı yerine, bakışları Varlığın otantik deneyimine sevk eden özlü ya da tefekküre dayalı bir düşünme tarzının ikame edilmesine gönderme yapar. Heidegger'e göre, hümanistik karakterdeki hesapçı düşünmenin hiçbir şeyi olduğu haliyle bırakmayarak, her şeyi epistemoloji öncelikli bir düşünme tarzı doğrultusunda insana indirgeyen bir düşünme tarzına tekabül ettiğini düşünür ve bu düşünme tarzının en önemli örneğini oluşturduğuna inandığı bilime yönelik sıkı bir eleştiriye koyulur. "Bilimin reel olanın teorisi olduğunu" ifade eden modern bilim tanımını ele alan Heidegger, tanımın bileşenlerinden olan "real" ve "teori" kavramlarının, tarihsel seyir içerisinde ciddi bir içerik değişikliğine uğrayarak modern döneme taşındıklarını, modern dönemde ise en hesapçı formlarıyla açığa çıktıklarını ileri sürer. Heidegger, hesapçı düşünme tarzının insana kaybettirdiklerini geri kazandırmanın yolunun, hesap kitap yapmayan ve varolanın başkalığında belirlenen özlü veya tefekküre dayalı bir düşünme tarzından geçtiğini düşünür. Kendisini Varlık içerisinde Varlığın hakikati için feda eden söz konusu düşünme, teori-pratik dikotomisinin aşıldığı, Varlığın çağrısına tam bir temaşa hali içerisinde kulak verildiği bir düşünmedir. Yine bu düşünme tarzının en belirgin özelliği, onun kesin bir karara, nihaî bir sona endekslı olmayıp, Varlığın ifşa sürecine ve insana sunmuş olduğu imkânlarla açık olmasıdır. Böyle bir düşünme tarzı içerisinde farklılıkların bir potada eritilip homojenleştirilmesine veya öngörülüp kontrol altına alınmasına da yer yoktur.

"Heidegger ve Dekonstrüksiyon" konusuna ayırmış olduğumuz bölümü, Heidegger'in özlü veya tefekküre dayalı düşünme tarzına yönelik analizleriyle tamamladıktan sonra, çalışmamızın "Derrida ve Dekonstrüksiyon" adlı son bölümüne Heidegger ve Derrida ilişkisiyle girmeyi uygun bulduk.

"Derrida Heidegger İlişkisi: Derrida'nın Heidegger'i Alılmaması ve Dekonstrüksiyonu" alt başlığında da sunmaya çalıştığımız üzere, Derrida'nın dekonstrüksiyon stratejisi olarak gönderme yapmış olduğu şey, bize göre, hiç şüphe yok ki birçok farklı kaynağa sahip olmakla birlikte, felsefî arka planı dikkate alındığında, Heidegger felsefesinin daha radikal bir formu olarak görülebilir. Söz konusu ilişkiyi daha görünür kılmak amacıyla tercih etmiş olduğumuz strateji ise, 'dekonstrüksiyon', 'mevcudiyet metafiziği' ve '*différance*' gibi, Derrida felsefesinde merkezî bir öneme sahip kavramların Heidegger felsefesinden hareketle nasıl inşa edildiklerini sunmak doğrultusunda oldu.

Derrida'nın çeşitli metinlerinde gönderme yaptığı üzere, dekonstrüksiyon kavramının arka planında Heidegger'in *destruction* ve *abbau* kavramları bulunur. Bundan dolayı öncelikle, Derrida'nın, söz konusu iki kavramdan hareketle dekonstrüksiyon kavramını nasıl inşa ettiğini ele alıp, dekonstrüksiyonun anlamına ulaşmaya çalıştık. Bu noktada özellikle dekonstrüksiyonun metin-yazar-okuyucu bağlamında nasıl bir etkinlik olduğunun analizini sunmanın akabinde, dekonstrüktif bir okumada bağlam veya bağlamların ne denli büyük bir önem arz ettiğini ortaya koymamacı güttük. Yine bu hususla bağlantılı bir biçimde dekonstrüksiyon açısından metnin nasıl bir anlam içeriğine sahip olduğunu soruşturduk ve Derrida felsefesinde metin kavramının, yazılı metinleri de içerecek sosyal ve kültürel fenomenleri kuşatan olabildiğince geniş bir içerikte anlaşıldığının altını çizdik.

Dekonstrüksiyonun mahiyetine yönelik olan söz konusu incelemenin akabinde, Derrida-Heidegger ilişkisinde belirleyici kavramlardan biri olan “mevcudiyet metafiziği” kavramının, gerek Heidegger’de gerekse Derrida’daki anlamlarını ele almaya çalıştık. Bu kavramın asıl önemi, Heidegger’in Batı metafiziğinin doğasını anlama çabasında açığa çıktığı üzere, metafizik düşünce geleneği boyunca Varlık ve hakikatin tam bir mevcudiyet terimleri içerisinde anlaşıldığına gönderme yapmasından kaynaklanır. Tarihdışı, ezeli ve ebedi bir hakikat arayışı ile bu arayışa uygun zaman anlayışını bir araya getiren bu kavram, Heidegger’in metafiziğe özgü düşünme tarzına yönelttiği eleştirilerde son derece büyük bir öneme sahip olduğu gibi, Derrida felsefesinde de Heideggerci bir miras olarak varlığını sürdürmeye devam eder. Heidegger’de Varlığın mevcudiyet formu içerisinde anlaşılmasına yöneltilen bir eleştirisi şeklinde gündeme gelen söz konusu kavram, “mevcudiyet metafiziği” şeklindeki asıl formunu Derrida felsefesinde kazanır. Derrida mevcudiyet metafiziği kavramını, Heidegger’le benzer bir biçimde, Batı metafiziğinin varlık ve hakikat anlayışıyla ilişkilendirerek, metafizik düşünce geleneği boyunca hiçbir filozofun değişmeyen, sabit, kalıcı bir merkez fikrine gönderme yapan söz konusu metafizikten kaçınmadığını vurgular. Bu değerlendirmelerin akabinde, mevcudiyet metafiziği kavramının daha ayrıntılı analizlerini ise, kavramın doğasını, eleştirilmesi durumunda nasıl bir durumla karşı karşıya kalınacağı yönündeki Derridacı analizler doğrultusunda sunmaya çalışarak, Heidegger-Derrida ilişkisindeki başka bir önemli bağlantı noktası olan ontik-ontolojik ayırım ile *différance* arasındaki ilişkiye geçtik.

Différance kavramına tahsis etmiş olduğu metninde Derrida, geliştirmiş olduğu *différance* kavramının değişik kaynaklarını ele alırken, Heidegger’in ontik-ontolojik ayırım ifadesinin *différance* kavramının oluşumunda ciddi bir arka plan teşkil ettiğini ifade eder. Heidegger’de Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik ayırım ve bu ayırımın unutulmasının,

Varlığın anlamının unutulması formunda karşımıza çıkan söz konusu kavram Derrida’da, bilfiil anlamın imkânıyla ilgili tartışmanın bir parçası halini alır. Bundan dolayı biz de, Derrida’nın, Heidegger’deki ontik-ontolojik ayırım ifadesinden hareketle *différance* kavramına nasıl ulaştığını, Heidegger’e ait “Anaximander Fragmanı”na yönelik bir okuma ekseninde sunmaya çalıştık. Bu noktada ise çalışmamızın doğrultusunu, Varlığın unutulması, iz ve *différance* arasındaki ilişki tayin etti ve bizi *différance*’ın Derrida felsefesindeki yerine taşıdı. *Différance*’ın anlamlandırma ile ilgisini ve ne olduğu sorusunu anlamaya koyduğumuz bu noktada, en önemli referans kaynağımız elbette ki, Derrida’nın *Différance* adlı metni oldu. Bu metinden hareketle, Derridacı dekonstrüksiyonda *différance*’ın nasıl bir konum ve fonksiyona sahip olduğunu sunmanın akabinde, bu alt bölümü, Derrida-Heidegger ilişkisini Derrida’nın Heidegger’e yönelik dekonstrüktif okumalarıyla tamamladık.

Böylelikle bir yandan Heidegger-Derrida ilişkisini, diğer yandan da Derridacı dekonstrüksiyona ait en temel kavramlardan üçünü irdeleyip, Derrida’nın Batı metafizik geleneğine yönelik dekonstrüksiyonunun zeminini de hazırlamış olduk. Bu bağlamda karşımıza çıkan ve Derrida’nın Batı felsefesini dekonstrüksiyonunda merkezî bir öneme sahip olan kavram “*logos*-merkezcilik” olduğu için, “*Logos*-Merkezcilik Ekseninde Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu” adlı alt bölüme, öncelikle *logos*-merkezcilik kavramının anlamı üzerine bir soruşturma yapmak suretiyle girmeye çalıştık. Nietzsche, Heidegger ve Derrida’da ortak bir tema olarak varlığını sürdüren *logos*-merkezcilik kavramı, en genel anlamıyla metafizik düşünce geleneği boyunca *logos*’un ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğuna gönderme yapar. Bu ayrıcalıklı konumuna bağlı olarak, Derrida bu kavrama, çeşitli metinlerinde ortaya koyduğu metafizik eleştirilerinde sürekli göndermelerde bulunur. Bu nedenle çalışmamızın bu kısmında, *logos*- Derrida felsefesinde merkezcilik kavramının hangi bakımlardan eleştirilen bir içeriğe sahip olduğunu, akıl, söz ve ses ile olan bağlantıları ekseninde sunmaya çalıştık. Bu tartışmalar ise çalışmamızın yönünün, felsefi gelenek boyunca, *logos*-merkezcilik yoluyla yazının, konuşma ve ses karşısında değerden düşürülmesi olgusu doğrultusunda şekillenmesine sebep oldu. Zaten Derrida’nın Batı metafiziğine ait metinleri ve filozofları dekonstrüksiyonunda, *logos*-merkezciliğe bağlı olan söz-merkezcilik, ses-merkezcilik, yazının konuşma karşısında ikincil kılması gibi konular, tartışmaların adeta merkezini oluşturmaktadır.

Çalışmamız boyunca tespit ettiğimiz üzere, Derrida Batı felsefesi geleneğindeki filozoflara yönelik dekonstrüktif okumalarını *logos*-merkezcilik ekseninde inşa edilmiş olan konuşma-yazı ayırımı bağlamında gerçekleştirir. Bu tespitimizden hareketle biz de, Derrida’nın *logos*-merkezciliği dekonstrüksiyonunu, felsefelerinde konuşma-yazı ayırımının belirgin bir

biçimde önplana çıktığı Platon, Rousseau, Kant, Hegel ve Husserl gibi filozoflar üzerinden incelemeye çalıştık. Bu noktada belirtilmesi gereken husus, Derrida'nın, sadece konuşma-yazı ayırımına takılıp kalmış bir filozof değil, bu ayırımı çökertmek suretiyle her türlü ayırımı ve özellikle de felsefede merkezî bir önem atfedilen içerisi-dışarısı ayırımını yıkmaya çalışan bir düşünür olduğudur.

Derrida ilk olarak Platon'a dönerek *pharmakon* analizleri ekseninde dekonstrüktif bir Platon okuması gerçekleştirir. Derrida'nın bu okuma yoluyla göstermeye çalıştığı şey, ilaç ve zehir anlamlarına gelen *pharmakon* gibi, yazının da salt anlamda kötü bir şey olmadığını, hatta yazı ve konuşma ayırımını yapmamızı engelleyen bir iç içe geçmişliğin söz konusu olduğunu ortaya koymaktır. Rousseau ve Kant okumalarında ise Derrida, *supplement* ve *parergon* kavramlarından hareketle konuşma-yazı karşıtlığını ve içerisi-dışarısı ayırımını yıkar. Rousseau'nun, yazıyı konuşmaya bir ilave/ek olarak görüp değerden düşürmesine karşın, Derrida konuşma ve yazı ayırımının bizzat Rousseau'ya ait metinlerden hareketle çökertilebileceğini ve nihayetinde konuşmanın da bir ek/ilave olduğunu, ilave olmaktan hiçbir şeyin muaf olmadığı düşüncesi ekseninde ortaya koyar. Yine Derrida *supplement*'le bağlantılı olan ve varlık-yokluk, içerisi-dışarısı ayırımını ortadan kaldıran *parergon* kavramını, Kant okumalarında devreye sokar. Derrida'nın Hegel okuması ise, bir yandan Hegel'in fonetik yazıya yönelik analizlerine odaklanırken, diğer yandan bu analizlerin de merkezini oluşturan *aufhebung* kavramı etrafında döner. Söz konusu okumalar ekseninde Derrida, Hegel'in de fonetik yazıyı yüceltmek suretiyle ses-merkezcilik içerisinde kaldığını vurgulamanın yanı sıra, *aufhebung* kavramının felsefenin kapanması anlamına gelmesi nedeniyle, dekonstrüksiyonla karşıtlık içerisinde olduğunun altını çizer. Yine Derrida *aufhebung* kavramı bağlamında Bataille'm Hegel okuması üzerinden, herhangi bir çerçeve içerisine hapsedilemeyen genel bir yazı stratejisi geliştirir. Derrida'nın Batı felsefesine yönelik dekonstrüksiyonu noktasında ele aldığımız son filozof ise Husserl oldu. Derrida, Husserl eleştirilerini, fenomenolojide oldukça merkezî bir konuma sahip olan öz-mevcudiyet nosyonu ekseninde geliştirir. Her ne kadar Derrida, *epokhe* kavramına atfettiği değeri itiraf etmekten geri durmasa da, Husserl'in, öz-mevcudiyete ve anlamın konuşma aktına vermiş olduğu ayrıcalıktan dolayı, mevcudiyet metafiziği içerisinde kaldığını düşünür. Derrida, ayrıca Husserl'in zaman anlayışını, basit, şimdiki zamanın merkeziliğinden ötürü, mevcudiyet metafiziğiyle ilişkilendirir. Yine Husserl felsefesinin dekonstrüksiyonu hususunda Derrida, Husserl'in ifade edici ve belirtici gösterge ayırımlarına yönelerek, bu ayırımların imkânsızlığını ortaya koyar.

Derrida'nın pratiğe döktüğü dekonstrüksiyon stratejisi yalnızca felsefi içerikle sınırlı olmayıp, birçok farklı alanın yanı sıra özellikle yapısalcı teoriyle ciddi bir miras ilişkisine sahiptir. Hem dekonstrüksiyonun mahiyetinin bütünlüğü içerisinde takdir edilmesi, hem de Derrida'nın yapısalcılığı dekonstrüksiyonunun yerli yerince anlaşılabilmesi Derrida ile yapısalcılık bağlantısının anlaşılmasından geçtiği için, çalışmamızda yapısalcı teoriye de, Saussure ve Lévi-Strauss'un düşünceleriyle sınırlı kalacak şekilde, bir alt bölüm tahsis etme ihtiyacı duyduk. Bu bölümde ise öncelikle, yapısalcılığın neliği hakkında bir soruşturma yürüterek, ana hatlarıyla yapısalcı teori hakkında bir bilgi verme cihetine gittik. Konuya giriş niteliğindeki bu sunumun akabinde, Saussurecü göstergebilimin temel karakteristiklerini sunup, Derrida'nın Saussurecü göstergebilimle olan ilişkisine ve göstergebilime dönük dekonstrüksiyonuna girmeye çalıştık.

Derrida açısından bakıldığında yapısalcı göstergebilimin kurucusu olan Saussure'ün dile yönelik yaklaşımları, her ne kadar klasik dil anlayışlarını köklü bir biçimde sarsmaya yönelik bir muhtevaya sahip olsa da, metafizik düşünce geleneğindeki konuşma-yazı dikotomisi içerisinde kaldığından, metafizik tarihinin bir parçasını oluşturur. Bununla birlikte Derrida, Saussurecü göstergebilimde, nihayetinde kendi *différance* kavramına zemin teşkil edecek olan göstergenin doğasıyla ilgili bir tespit bulur. Bu tespit ise, gösteren-gösterilen ilişkisinde gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkinin zorunlu değil, keyfi bir karakter arz ettiğidir. Saussure'deki keyfîlik düşüncesinden hareketle Derrida, aşkın gösterilen kavramının savunulamayacağı bir ilişki biçimini açığa çıkarır. Zira aşkın gösterilenin olmadığı bir yerde, her gösterilen bir başka şeyin göstereni olacak ve nihayetinde Derrida'nın *différance* olarak adlandırdığı bir anlamlandırma hareketi açığa çıkacaktır. *Différance* düşüncesine Saussure'den açılan kapıyı bu şekilde aralayan Derrida, Heidegger'le bir yere kadar gerçekleştirmiş olduğu *différance*'ın anlamına yönelik soruşturmasını Saussure'le tamamlamış olur.

Yapısalcılık-Derrida ilişkisiyle ilgili olarak önemli bir uğrak noktası da, Derrida'nın Lévi-Strauss okumasıdır. Bu ilişkinin net bir zeminde sunulabilmesinin, Lévi-Strauss'un yapısalcı antropolojisinin bilinmesini gerektirmesinden ötürü, çalışmamızın bu kısmında, öncelikli olarak Lévi-Strauss'un yapısalcı antropolojisi hakkında giriş niteliğinde birtakım bilgiler vermeyi yeğledik. Derrida'nın Lévi-Strauss'u dekonstrüksiyonunu ise, Lévi-Strauss'un, Nambikwara kabilesiyle ilgili araştırmalarından hareketle varmış olduğu sonuç bağlamında gelişir. Tıpkı kültür ve medeniyetin gelişimiyle birlikte insanın doğal olana yabancılaştığını düşünen Rousseau gibi Lévi-Strauss da, yazının gelişimiyle birlikte söz konusu kabileden şiddetin açığa çıktığı düşüncesini ileri sürer. Derrida için, Lévi-Strauss'un metafiziğe

eklemlendiği ve konuşma-yazı dikotomisinde tuzağa düştüğü yer tam da burasıdır. Her şeyden önce Derrida Lévi-Strauss'un vurgulamış olduğu yazısız toplum varsayımını, nostaljik ve hayali bir şey olarak görür. Derrida bu hususun dekonstrüksiyonunu ise, özellikle özel isim konusunda yürütmüş olduğu tartışmalara bağlı olarak, yazısız bir toplumun olamayacağı tezi ile gerçekleştirir. Zira Derrida'ya göre, özel isim daima "özel" kategorisine aidiyetinden dolayı geneldir ve silinmeye maruzdur.

Derrida'nın, Lévi-Strauss'a yönelik okumalarının bir başka boyutu ise, yapının yapısallığı bağlamındaki tartışmalarda açığa çıkar. Lévi-Strauss'taki dekonstrüktif öge olarak da adlandırabileceğimiz bu durum, merkezî bir yapı nosyonunun iç tutarsızlığının açığa çıkarılmasıyla ilgilidir ve Derrida bu hususun bizzat Lévi-Strauss'un kendi metinlerinde pratiğe geçirildiğini düşünür. Yapı kavramının analizleri ekseninde Derrida-Lévi-Strauss ilişkisine odaklandığımız bu kısımda, biz de öncelikle Derrida'nın, metafizik düşünce geleneğine ait olan yapı kavramına yönelik değerlendirmelerini, daha sonra da Lévi-Strausscu yapısalcı antropolojinin yapı kavramından özgür oyun fikrine taşınışını irdelemeye çalıştık. Bu noktada özellikle vurgulanması gereken husus, Lévi-Strauss'un doğa-kültür ayırımı üzerine gerçekleştirdiği düşünümün, Derrida tarafından, yapının yapısallığına yönelik bir düşünüm olarak görüldüğüdür. Yapının yapısallığı üzerine düşünmenin Derrida açısından önemi ise, bu düşünüm yoluyla merkezli bir yapı fikrinin sarsılarak kapıların özgür oyuna açılmasından kaynaklanır. Her ne kadar Derrida, Lévi-Strauss'un bir şekilde özgür oyun düşüncesine varmasını takdir etse de, buradaki oyunun, yitik olana duyulan nostaljiden kurtularak gerçek anlamına ulaşamadığını düşünür ve oyunu *différance*'ın özgür oyun hareketi şeklinde anlama cihetine gider. Bu oyun ise, *différance* kavramında ifadesini bulan gösterenler arasındaki sistematik oyundan başkası değildir.

BİRİNCİ BÖLÜM

AYDINLANMA VE SÜBJEKTİVİTENİN ÇÖZÜLÜŞÜ

Dekonstrüksiyon stratejileri bağlamında zikredilen Nietzsche, Heidegger ve Derrida gibi düşünürler, eleştirilerinin merkezine, kaynağın Platonculuk olarak tespit edildiği metafizik düşünce geleneğini almış ve söz konusu geleneğin eleştirisini de, kopukluklardan ziyade sürekliliğin vurgulandığı tarihsel bir perspektif içerisinde gerçekleştirmişlerdir. Bu yüzden çağdaş felsefelerde özellikle modernite ve Aydınlanma eleştirileriyle ilişkilendirilen dekonstrüksiyon kavramlaştırmasının anlaşılması, yine sürekliliğin vurgulandığı tarihsel bir perspektifte olmak üzere, metafiziğin neliğinin anlaşılmasına bağlıdır.

En genel anlamıyla metafiziği, değişmenin ardında değişmeyen bir töz arayışı olarak nitelenebilir. Bu anlam çerçevesi içerisinde ele alındığında, Batı metafizik geleneğinde ortak olan hususun, Varlığı (*Sein*) hazır bulunuş (*presence*) anlamında mevcudiyet olarak tesis etmek olduğu söylenebilir. Nietzsche’de oluşun varlığa, Heidegger’de Varlık’ın bir varolana, Derrida’da ise gösterenler arasındaki sistematik oyunun, başka bir ifadeyle anlamların sınırsız oyununun mevcudiyete indirgendiği gerekçesiyle eleştirilen Batı metafizik geleneğinin en temel karakteristiği, kutupsal karşıtlıklar (*binary opposition*) yoluyla sabit, kalıcı bir kaynak arayışına girmesi ve hakikati de tarih-dışı, varolan ve gerekli epistemolojik vasıtaların kullanılması yoluyla elde edilmesi mümkün bir şey olarak temsil etme cihetine gitmesidir. *Episteme-doxa*, idealar-gölgeler dünyası, form-madde, ruh-beden, özne-nesne, numen-fenomen, olgu-değer vb. gibi tarihsel bir izlekte sıralanabilecek tüm dikotomik ayırmalar, Batı metafizik geleneğince söz konusu tarihdışı hakikat idealine ulaşmak amacıyla geliştirilmişlerdir.

Elbette ki bu tespit, metafizik düşünce geleneği boyunca Batı felsefesinin eleştirel olmaktan uzak, hep aynı kalan felsefi bir tutum içerisinde olduğu anlamına gelmemekte olup, gerek -adı konulmamış bir biçimde de olsa- eleştirel bir strateji olarak dekonstrüksiyonun, gerekse metafizik düşünce geleneğine yönelik eleştirel tutumun metafiziğin kendisi kadar uzak bir geçmişe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte varlık-düşünce özdeşliği üzerine tesis edilmiş klasik metafiziğe ait bütünlük nosyonunun radikal bir eleştiriye tâbi tutulması için, Rönesans, reform, coğrafi keşifler ve bilimsel gelişmelerin sonucunda ortaya çıkan modern dönemi ve temel karakteristikleri *bilimsel natüralizm* ve öznenin merkeze alındığı *rasyonel kriticizm* olan düşünce tarzını beklemek gerekecektir. Zira genelde modern dönem, özelde de Aydınlanma, bir yandan klasik metafiziğe ait bütünlüklü hakikat kavramının eleştirisine sahne olurken, diğer yandan da söz konusu eleştirilere rağmen, Platonculuğun farklı formlarla da olsa sürdürüldüğü ve metafiziğin tekniğe bürünmek suretiyle radikalleştiği bir görünüm arz eder. Bu iki hususun en etkin bir biçimde aynı anda varolması ise, dekonstrüksiyon

tartışmaları açısından hayli önemli olan, yıkma ve oluşturmanın eşzamanlı olarak her metin ve felsefeye içkin olduğu fikri açısından önemli bir zemin teşkil eder.

17. yüzyıl Avrupa'sında bir dizi derin sosyal, yapısal ve entelektüel dönüşümün vücut verdiği ve bir kültürel proje olarak olgunluğuna ise, Aydınlanma düşüncesine paralel olarak endüstriyel toplumun gelişmesi ile varan modernite; düzen, kesinlik, uyum, insanlık, pür sanat ve mutlak hakikat kavramlarıyla ilişkilendirilip¹ belli bir dönem hâkim paradigma olarak varlığını sürdürse de, gerek 17. yüzyılın sonları ve 18. yüzyılın başlarında Avrupa'da vuku bulan birtakım sosyal, kültürel ve entelektüel dönüşümler², gerekse modernizme içkin eleştirel perspektifin Rousseau, Hume ve Kant gibi ikinci kuşak Aydınlanmacıların çalışmaları yoluyla, modernite ve Aydınlanmanın kendisine karşı dönmesi sonucunda –bilgi, değer ve din başta olmak üzere– hemen tüm alanlarda ciddi bir kriz ortamına sürüklenmiştir.

Bu doğrultuda olmak üzere, biz de çalışmamızın sınırlılıklarını göz önünde tutarak dikkatimizi öncelikle, tarihsel olarak 15. ve 16. yüzyıllarda başlamış olan, etkilerini ise yoğunluklu olarak Paul Hazard'ın kriz ile ilişkilendirdiği 17. yüzyılın sonları ile 18. yüzyılın başları arasında (1680-1715) gösteren tarihsel döneme odaklamak suretiyle, Avrupa'nın coğrafi anlamda genişleyip, haklarında önyargının ötesinde herhangi bir fikrinin olmadığı, ötekisiyle karşılaşmasının, Avrupa'nın *ben* idraki ve dünya vizyonuna etkisi üzerinde durmaya çalışacağız.

Bu dönemde Avrupa'nın hemen tüm ülkelerinden Afrika ve Asya'ya yapılan kralların, sanatçıların, seyyah ve filozofların da iştirak ettiği seyahatler, bir taraftan modern düşüncenin; doğal/rasyonel din, hukuk ve ahlâk iddialarında yansımaları bulan evrensellik fikrini tahkim ederken³, öte yandan ahlâkî, dinî, kültürel ve epistemolojik bir rölativizme yol açmak suretiyle, bilim ve teknikteki gelişmelerden ilhamla vücut bulan ve Avrupa insanının her bakımdan gelişmişliğini ifade eden ilerleme düşüncesinin tartışmaya açılmasına yol açmıştır.

Hazard'ın da ifade ettiği üzere, mekân fikrinde vuku bulan değişikliğin en temel ve önemli yansıması, görecelik fikrinin ortaya çıkışında gerçekleşmiş ve bakışların tabiatüstü olarak addedilen kavramlardan, olanca zenginlik ve farklılığıyla tabiattaki basit şeylere çevrilmesine yol açmıştır. Bu perspektif değişikliğinin kaçınılmaz sonucu ise, akla referansla haklı kılınmış olan birçok eylemin birer âdetten ibaret, irrasyonel ve saçma olduğu gerekçesiyle eleştirilip bir kenara atılmak istenen birçok âdetin ise, kendi çevreleri içerisinde ve kaynakları

¹ Sarup, Madan, *Identity Culture and The Postmodern World*, ed. Tasneem Reja, Edinburg University Press, Edinburg 1996, p. 50.

² Hazard, Paul, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, çev. Erol Güngör, Ötüken Yayınları, İstanbul 1981, ss. 19-44.

³ Hazard, *a.g.e.*, s. 30.

dikkate alınarak değerlendirildikleri takdirde pekâlâ rasyonel olabileceğinin açığa çıkması olmuştur.⁴ Bunun da ötesinde, Batı'nın diğer dünya hakkındaki bu tutum değişikliği, 1708 gibi daha Aydınlanmanın ilk dönemlerinde gerçekleşmiş olup, nihayetinde, Simon Ockley örneğinde olduğu, Rousseau'nun çalışmalarında da felsefi bir muhteva kazanacağı şekliyle, Batı'nın Doğu'ya üstünlüğüne yorulan ilerleme idealinin eleştirisine ve üstünlük yerine fark kavramının tesisine yol açmıştır.⁵

Bununla birlikte, farklı dünya ve kültürlerin daha yakından tanınmasının, klasik olanın yeni olan lehine eleştirisi üzerine kurulan modern düşünceye, eleştirel tutumunu destekleyecek argümanlar sunmak suretiyle, modern düşüncenin tarihdışı hümanist hakikat vizyonunu pekiştiren bir perspektif sunduğu da gözden ırak tutulmamalıdır. Zira epistemoloji, ontoloji, etik ve din arasındaki birlikteliği, bütünlüklü bir ben (epistemolojik özne) vurgusuyla sağlayan⁶ ve metafizik düşünce geleneği ile olan sürekliliğini de teori-tarih (*theory-history*) karşıtlığında teorik olan lehine bir tutum almak suretiyle devam ettiren⁷ Kartezyen felsefe açısından bakıldığında, tarihsel ve kültürel farklılıklar, metodik şüphe ile hareket eden öznenin hakikat telakkisini baltalamaktan ziyade tahkim edici bir karakter arz etmektedir.

I- AYDINLANMA VE SÜBJEKTİVİTENİN İNŞASI: DESCARTES VE LOCKE

Bilindiği üzere nesnel bir hakikat tesis etmeye yönelik modern ilgi, daha Bacon'ın, nesnel olandan öznel ve tarihsel olanı ayırma anlamında, idollerden arındırma idealine kadar geri gitmekte olup, felsefi anlamda temellendirilmesini ise, Descartes'ın felsefesine borçludur. Her ne kadar hareket noktası olarak şüpheyi almış olsa da, Descartesçı bir rasyonalizmin hâkim olduğu modern felsefede epistemolojik objektiviteye yönelik modern ilgi azalmış olmayıp, aksine bilginin olmazsa olmaz bir koşulu olarak özne kavramına kaymak suretiyle kuvvetlenmiştir. Böylelikle *bütünlüklü* bir *ben* nosyonuna gönderme yapan ve hemen tüm modern dönemde farklı adlandırmalarla da olsa varlığını muhafaza eden *sübjektivite* fikri, objektif olana yönelik bir anahtar fonksiyonu görmüştür.⁸

Bilgiye yönelik stratejisinin orijinal formülasyonu bağlamında Descartes, yalnızca zihnî sezgi ve dedüksiyonu kabul eder. Bu perspektiften ele alındığında, Kartezyen temelcilik, kesin bilginin ancak, kendisinden hareketle bilinebilecek bütün her şeyi kuşatan doğru ifadelerin ve kesinliğin bilinebileceği epistemolojik bir temel veya zemin varsa mümkün olabileceği iddiası

⁴ A.g.e., s. 27.

⁵ A.g.e., ss. 33-35.

⁶ Bumin, Tülin, *Tartışılan Modernlik*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996, s. 42.

⁷ Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Anahtar Kitapları, İstanbul 1996, ss. 39-40.

⁸ Rockmore, Tom, *Heidegger and French Philosophy*, Routledge, London and New York 1995, pp. 41-42.

olarak anlaşılabilir.⁹ Söz konusu epistemolojik temel ise, yalnızca *bene* yönelik değil, ayrıca dış dünya ve Tanrı'ya dair objektif bilgimizin de kaynağı olan düşünen öznedir.¹⁰ Habermas'ın da ifade ettiği üzere, modern kültürün tüm formlarını belirleyen prensip, temelleri Descartes felsefesince atılmış olan subjektivite prensibi olup, bilen öznenin özgürleştirilmesinin yanı sıra, bilimin objektif bir temele oturtulması da bu yolla sağlanmaya çalışılmıştır.¹¹ Descartes dış dünyaya yönelik bilgimizin, dolayısıyla da bilimin objektifliğini, sağduyunun duyuşal olana yönelik görüşü büyük ölçüde nesnelere duyuşal niteliklerine bağlı olduğu ve özlerine dair açık seçik bir kavrayış sunmadığı için, duyuşal veya hayal gücüne değil, düşünen öznenin bilme yetisine referansla temellendirir.¹² Bu değerlendirmeler çerçevesinde düşünüldüğünde, Kartezyen subjektivizmin zaferinin, bizzat söz konusu subjektivite yoluyla yetkilendirilip, dayatılan objektif rasyonaliteyle sağlandığını söylemek mümkündür. Böylece, yeni kozmoloji anlayışına paralel olarak, hakikatin matematik dile aktarılması anlamında mekanist dünya görüşü, 17. yüzyıl boyunca kısmen bir güç, kısmen de yavaş yavaş ölmeye yüz tutan ilâhî ihtişamın vizyonu anlamında açıklayıcı bir paradigma olarak yerleşmiş oldu.¹³

Kartezyen felsefenin söz konusu rasyonalist ve teoriyi öncelikli kılan tavrı, onun tarihsel olana ilgisizliğini ve Hazard'ın kriz dönemi olarak adlandırdığı dönemdeki Descartesçuların, krizi rasyonel hakikat lehine kullanma çabalarını açıklar niteliktedir. Dış dünyadaki varlıklara dair hakikî bilginin dahi rasyonel olana müracaatla mümkün olabileceği şeklindeki Kartezyen hakikat telakkisini benimseyenler, istikrarsız, kavranılması imkânsız ve aldattıcı olduğu gerekçesiyle tarihsel olanı reddettiği¹⁴ gibi, değişik kültür ve tarihlerle karşılaşmanın getirdiği tarihsel ve kültürel farklılıkları da, bu doğrultuda değerlendirmek suretiyle önemsememe eğiliminde olmuşlardır.¹⁵ Zira onlara göre, hakikat tarihsel olmayıp düşünce ile elde edilmeye müsait bir karakter arz eder.

Bununla birlikte bu tespit, 17. yüzyılda hâkim olan söz konusu rasyonalist felsefe anlayışının Aydınlanma düşüncesinde de aynen devam ettiği anlamına gelmez. Çünkü bir taraftan daha 17. yüzyılın sonları kadar erken bir dönemde, o zamana kadar yaşanan tarihsel, kültürel ve düşünsel dönüşüm ve etkileşimin sonuçları görülmeye başlanmış ve Avrupa'nın

⁹ *A.g.e.*, s. 43.

¹⁰ Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1998, ss. 151, 160; Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1997, s. 13.

¹¹ Habermas, "Modernity's Consciousness of Time and Its Need for Self-Reassurance", *The Philosophical Discourse of Modernity*, translated by Fredrick G. Lawrence, The MIT Press, Cambridge 1991, p. 17.

¹² Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, ss. 162-163.

¹³ Levin, David Michael, *The Opening Vision: Nihilism and The Postmodern Situation*, Routledge, New York and London 1988, p. 3.

¹⁴ Hazard, *a.g.e.*, s. 46.

¹⁵ *A.g.e.*, s. 51.

bütünlüklü ben bilinci, farklı benlerle karşılaşma ve onlara yönelik önyargıların tartışmaya açılmasının bir sonucu olarak parçalanmaya başlamış; diğer taraftan da, gerek Hume gerek Rousseau gerekse de Kant'ın eleştirel felsefeleri yoluyla din, metafizik ve felsefedeki birliktelik kırılmaya başlamıştır. Bu yüzden biz de, dekonstrüksiyon stratejilerine tarihsel bir arka plan oluşturacağını düşündüğümüz, söz konusu kırılmayı, yine çalışmamızı ilgilendirdiği kadarıyla ele alıp incelemeye çalışacağız.

Kartezyen felsefenin 17. yüzyılda yaygın felsefi anlayışını temsil etmesine karşın, Hume'un da belirttiği üzere, dönemin İngiltere'sinde büyük bir otoritesinin olduğunu söylemek mümkün değildir.¹⁶ Zira kendisi bir 17. yüzyıl filozofu olmasına karşın, düşünceleri itibariyle Aydınlanma filozofları arasına yerleştirilmeyi hak eden Locke'un merkezî ilgisini, rasyonalist epistemolojinin tartışmaksızın kabul etmiş olduğu, akla içkin hakikatler anlamında doğuştan ideler fikrini tartışmaya açmak oluşturmuştur.¹⁷

İde fikrini saklı tutmakla birlikte, ideler de dâhil olmak üzere tüm bilgilerimizin kaynağının akıl değil de deneyim¹⁸ olduğunu ifade eden Locke'a göre, rasyonalistlerin insan aklına içkin olduğunu düşündükleri *a priori* hakikatler, gerçekte deneyim yoluyla edinmiş olduğumuz basit idelerin, zihin tarafından algılanıp birleştirme, bir araya getirme ve soyutlama işlemlerine tâbi tutulmasından¹⁹ başka, ne insan aklına içkin ne de insanın dışında mevcut olan bir gerçekliğe gönderme yapar. Tam da bu noktada modern düşüncenin kendi üzerine refleksiyonu anlamında “neyi bilebilirim?” sorusu, gerek Berkeley üzerinden Hume'u şüpheciliğe taşıması, gerekse Kant'ın eleştirel felsefesinin ortaya çıkıp söz konusu soruyu formüle etmesi bakımından önemli hale gelmektedir.

İlk bakışta empirist bir felsefeyle dış dünyaya yönelik bilgimiz arasında sıkı bir irtibat olduğu düşünülse de, Locke'un felsefesi ve bu felsefenin mantıksal sonuçları açısından bakıldığında, durum hiç de zannedildiği gibi değildir. Her ne kadar katılık, yayılım, biçim, hareket ve sükûnet gibi birincil niteliklerin dayanağı anlamında materyal bir töz fikrini onaylasa da, söz konusu dayanakla ilgili açık seçik herhangi bir fikre sahip olmanın imkânsızlığından dolayı Locke, ancak belirsiz bir töz fikrini varsayabileceğimizi ifade eder.²⁰ Bu durum ise, gerek kendi bilincine sahip olma iddiasındaki Kartezyen *cogito*'nun, gerekse de dış dünyada olduğu

¹⁶ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Serkan Ögdüm, İlke Yayınları, Ankara 1998, s. 80.

¹⁷ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Book II, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1999, p. 80.

¹⁸ *A.g.e.*, s. 87.

¹⁹ *A.g.e.*, s. 147.

²⁰ *A.g.e.*, s. 297.

varsayılan materyal tözün ve ona içkin olduğu varsayılan yasalılığın tartışmalı hale geldiğine işaret eder.

Locke'un epistemolojisi bağlamında altı çizilmesi gereken bununla bağlantılı bir diğer husus da, çağrışım ve zihin felsefeleri açısından önemli bir kaynak fonksiyonu gören, bilginin değerine yönelik tespitlerdir. Locke'a göre, her ne kadar bilginin kaynağında dış duyum, yani deneyim bulursa da, bilginin, deneyim yoluyla zihnimizde oluşan izlenimlere dair iç duyumla kavradığımız bilgilerle sınırlı olup, nesnelere gerçekliklerinin bilgisi değildir. Hatta dış duyumla elde edilen bilginin hiyerarşideki yeri, iç duyumla elde edilenlerle kıyaslandığında en sıg ve alt seviyede bulunmaktadır.²¹ Tam da bu noktada Lockeçu epistemolojinin sübjektivist karakteri açığa çıkmaktadır. Zira bilginin materyalini, temelde dış dünyaya dayalı olduğu düşünülse de, dış dünyadaki varlıkların değil fakat sahip olduğumuz idelerin oluşturduğunu bildiren²² Lockeçu epistemoloji, bilgiyi nihaî kerte de ide ile dış dünya arasındaki tutarlılığa/uygunluğa değil de, ideler arasındaki uygunluk ya da uygunsuzluğa bağlamak²³ suretiyle, öznenin merkeze alındığı sübjektivizmin sınırları içerisinde kalır. Bununla birlikte Locke, basit idelerimiz ile onların kaynağı olan cisimlerin varoluşu arasında bir uyum bulunduğunu ifade ederek,²⁴ kendi felsefesine içkin olan ve nihayetinde modern epistemoloji için gerçek bir temsil krizine yol açması beklenen* eleştirel perspektifi nihaî sınırlarına kadar taşınarak modern/Aydınlanmacı epistemoloji içerisinde kalır.

Locke'u Aydınlanma felsefesi içerisinde değerlendirmeye sevk eden husus, yalnızca felsefeyi metafizikten arındırmaya yönelik söz konusu eleştirel tutum değildir. Çünkü Locke da, hemen tüm Aydınlanmacı filozoflar gibi, ahlâk, siyaset ve din felsefesi bağlamında tam anlamıyla rasyonalist bir yaklaşıma sahip olduğundan ötürü, âdeta akıl ile özdeşleştirilen Aydınlanma düşüncesi içerisinde yer alır. Bilindiği üzere Aydınlanma düşüncesinde akıl öncelikle bir eleştiri yetisi, yani inançları, onları destekleyecek kanıtlar ekseninde incelemeye matuf bir güç olarak telakki edilirken; diğer yandan da, olayları genel kanunların örnekleri şeklinde görmek suretiyle anlamaya yönelik bir kapasite anlamında, spesifik bir açıklama paradigmasına (mekanistik dünya vizyonu) gönderme yapar.²⁵ Akıl, ilk anlam çerçevesi bağlamında, vahiy, gelenek ve otorite yoluyla temellendirilen veya onlarda temellenen her şeyi

²¹ Locke, *a.g.e.*, Book IV, p. 530.

²² *A.g.e.*, s. 554.

²³ *A.g.e.*, s. 553.

²⁴ *A.g.e.*, s. 555.

* David Hume'un, Lockeçu epistemolojinin radikalleştirilmesinin sonucu olan söz konusu temsil krizinin bir resmini sunduğu söylenebilir.

²⁵ Beiser, Frederick, "The Enlightenment and Idealism", *The Cambridge Companion to German Idealism*, ed. Karl Ameriks, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 19.

eleştirip sorgulama yetisini temsil ederken; ikinci anlamıyla ise, “tarihsel ve toplumsal olarak belirlenmiş bir kavram olmaktan çok, bütün toplumsal özneler ve milletler için geçerli” olan ve empirik dünyayı aşmaktan ziyade, söz konusu dünya içerisinde bizi evimizde hissetmeye muktedir kılan bir güce tekabül eder.²⁶

Benzer bir yaklaşımı benimseyen Locke da, akıllı bir derecelendirmeye tâbi tutarak ele alır. Bu derecelendirmede dikkat çeken husus ise, aklın, bilgi içeriği boşaltılmak suretiyle, bir bilgi yetisi olmaktan uzaklaştırılmasıdır.²⁷ Locke’a göre, aklın ilk ve en önemli derecesi, hakikatleri (doğruları) bulma ve keşfetme; ikinci derecesi, onları metodolojik ve düzenli bir biçimde tanzim etme, açık ve uygun bir düzene yerleştirme, bağlantılarını yaratma, planlı ve kolay bir biçimde anlaşılmasına zorlama; üçüncü olarak, onların bağlantılarını idrak etme; dördüncü ve son olarak ise doğru bir sonucu yaratmadır.²⁸

Her ne kadar Locke, epistemolojisinde modern bilim anlayışının sahip olduğu naif realizmin sınırlarını zorlayan ve oldukça çağdaş diye nitelenebilecek bir yaklaşıma sahip olsa da, benimsemiş olduğu akıl anlayışına bağlı olarak ahlâk, siyaset ve din konularında tam bir Aydınlanmacı olarak karşımıza çıkar. Hobbes’un bir savaş haline gönderme yapan negatif içerimlere sahip *doğa durumu* nosyonundan farklı olarak, insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyecek akıldan başka herhangi bir otoritenin olmadığı, herkesin akla göre eylediği bir doğa durumu nosyonu geliştirir. Bünyesinde akıl, tanrısal yasa ve doğa kavramlarının özdeşleştiği bu nosyon, eşitlik, özgürlük, hak, birey ve özel mülkiyet gibi kavramlara referansla tanımlanan evrensel bir insan modeline gönderme yaparak,²⁹ Aydınlanma’nın evrenselci tutumunu muhafaza etmek suretiyle, bir yandan, liberal düşünce ve demokrasi tartışmaları için temel bir referans kaynağı olma fonksiyonu görürken; öte yandan, 1700’lerin Fransız ve İngiliz liberallerinde olduğu gibi, bireyi tam manasıyla gelişmiş bir varlık olarak kabul etmek, çıplak ve rasyonel öz-çıkartı toplumun bir aradalığı için yeterli görmek suretiyle,³⁰ âdeta modern atomculukla desteklenen mekanist dünya vizyonunun doğanın organik yapısını ihmaline benzer bir biçimde, toplumun organik bütünlüğü ve tarihselliğinin göz ardı edilmesine yol açmıştır. Özellikle bu ikinci durum, yani mekanist bir dünya vizyonu içerisinde yaşamın, canlılığın, doğa ve topluma içkin olan organik bütünlüğün bozulması, Rousseau, Romantikler ve oradan da

²⁶ Bumin, Tülin, *a.g.e.*, ss. 19-20.

²⁷ Hünler, Solmaz Zelyut, *Dört Adalı*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003, s. 65.

²⁸ Locke, *a.g.e.*, Book IV, p. 665.

²⁹ Locke, *Concerning Civil Government Second Essay: An Essay Concerning The True Original Extent and End of Civil Government*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1998, pp. 5-11, 16-20.

³⁰ Skirberk, Gunnar and Gilje, Nils, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrullah Akbaş ve Şule Muşlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul 2004, ss. 329-330.

yaşama ve varoluş felsefelerine varıncaya kadar hemen tüm felsefelerin odaklanıp, restore etmeye çalıştıkları bir problem olagelmiştir.

Rousseau'nun çalışmalarının, dekonstrüksiyon stratejileri açısından önemi de bu noktada açığa çıkar. Rousseau, daha ilk çalışmalarından itibaren, insanın, kendi çabaları yoluyla kendini idrâk etmeye muktedir olup olmadığı problemini, daha önemli fakat zor olan insan tabiatı problemine kaydırmak suretiyle,³¹ zamanının atomistik birey anlayışını ve özellikle Hobbes ve Locke'un politik felsefelerinde, söz konusu birey anlayışı üzerinde temellendirmiş oldukları mekanik (yapay) toplum tasavvurunu eleştirerek, çağdaş antropolojiler için temel bir referans kaynağı fonksiyonu görmüştür. Çağdaş antropolog Levi-Strauss'un, yapısalcılığın insanı tabiata döndürme çabasında ifadesini bulan Rousseaucu felsefenin gölgesinde varlık kazandığı şeklindeki iddiası,³² bu tespiti doğrular niteliktedir.

II- AYDINLANMA ve SÜBJEKTİVİTENİN ELEŞTİRİSİ I: ROUSSEAU ve HUME

İnsanlar arasındaki eşitsizlik, bencillik, hükmetme ve ahlâksızlığın kaynağını uygarlaşmada bulan Rousseau da, tıpkı Locke gibi, eleştirilerinin merkezine Hobbes'un doğa hali kavramlaştırmasını alarak, doğa halinin hiç de Hobbes'un varsaydığı türden bir çatışma ve savaş hali olmadığını vurgular. Bununla birlikte doğa hali, Locke'un, herkesin akla göre eylediği doğa durumu nosyonuyla –her ikisi de iyimser bir doğa anlayışını temsil etse dahi– aynı değildir. Zira Locke'un, Aydınlanmanın akla vurgusunu olumlayan doğa durumu nosyonunun aksine Rousseau, insanın yalnızca içgüdüleriyle baş başa kaldığı bir doğa kavramlaştırması geliştirir.³³

Rousseau'ya göre, Hobbes'un yaptığı gibi, “insanın –iyilikten hiç haberi olmadığı için– doğal olarak kötü, erdemi bilmediği için ahlâksız olduğu, hemcinslerine borçlu olmadığı inandığı hizmetleri onlardan daima esirgediği; gereksindiği şeyleri haklı olarak hak iddia etmesine bağlı olarak kendisini delice bütün evrenin sahibi sandığı sonucuna”³⁴ varmamak gerekir. Hobbes'u böyle bir doğa kavramına iten sebep, gerçekte doğa halinde gözlemlenmesi mümkün olmayan, toplumun ortaya çıkmasıyla vücuda gelen ve kanunları zorunlu kılan tutkuların giderilmesini de doğa kavramına dâhil etmesidir. Oysa “vahşi” insanlar, toplumla birlikte ortaya çıkan iyi-kötü ayırımının ötesinde olup, onların kötülük yapmasını önleyen şey,

³¹ Rockmore, *a.g.e.*, s. 45.

³² Siebers, Tobin, “Ethics in the Age of Rousseau: From Levi-Strauss to Derrida”, *M.L.N.*, Volume 100, No. 4, Sebtember 1985, p. 758.

³³ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul 1995, s. 105.

³⁴ *A.g.e.*, s. 118.

bilgilerinin gelişmesi ve kanunların koyduğu fren olmayıp, tutkuların yatışması ve kötülüğün bilinmemesidir.³⁵

Hobbes'un fark edememiş olduğu bir diğer husus da, doğa halindeki "vahşi" insanın, kendini koruma duygusunun yanında, hemcinslerinin sıkıntı çekmesi halinde duyduğu tiksintiye gönderme yapan, doğal bir acıma duygusuna sahip olduğudur.³⁶ Hatta Rousseau, söz konusu merhamet duygusunun, doğa tarafından aklın dayanağı olarak insana verildiğini ve bütün sosyal erdemlerin de nihaî planda ona irca edilebileceğini düşünür. Felsefenin, düşünmeyi alkışlamak suretiyle, insanı çevresinden yalıtıp uzaklaştıran ve yozlaştıran tavrının aksine "vahşi" insan, insanlık duygusuna düşüncesizce teslim olan bir karakter arz eder.³⁷ Dolayısıyla Rousseau için doğal bir duygu olarak insanın sahip olduğu merhamet, "bütün türün, karşılıklı olarak, kendini muhafazasına yardım" etmenin yanı sıra, insanın, her türlü eğitim ilkelerinden ve ustaca bulunmuş ince kanıtlardan bağımsız olarak, kötülükten duyduğu nefretin de kaynağında bulunmaktadır.³⁸

Rousseau'nun, eşitsizliğin kaynak ve gelişimini, insan zekâsının ve dolayısıyla uygarlığın birbirini takip eden gelişmeleri içerisinde göstermeye koyulması³⁹ da, bu noktada başlar. Rousseau'ya göre, doğa durumundaki eşitliğin bozulması ile insanların toplumsallaşma ve uygarlaşmasının ilk adımı olan mülkiyet fikrinin doğuşu arasında tam bir örtüşme söz konusudur.⁴⁰ Mülkiyetle birlikte zahir eden çıkar çatışmalarının aksine, doğa durumunda mülkiyet olmadığı için haksızlıktan bahsetmek mümkün olmadığı gibi, doğa durumuna uygun olan iyilik de, mülkiyetle birlikte baş gösteren toplum hayatının talep ettiği iyilikle aynı değildir.⁴¹ Çünkü doğanın sunmuş olduklarının dışında istek ve gereksinimleri olmayan doğal insanın söz konusu saf hali, uygarlıkla birlikte istek ve gereksinimlerin artmasına paralel olarak, yerini bencillik, nefret ve öfke dolu tutkulara bırakmıştır.⁴² Mülkiyet hakkının kurulmasıyla başlayan eşitsizlik insanlığın genel yozlaşma sürecinin ilk aşamasıdır; bunu sırasıyla, "görev ve makamların kurulması"na işaret eden ikinci aşama ve nihayet "meşru ve kanunlara uygun erkin keyfi erk haline gelme" sürecine gönderme yapan üçüncü aşama takip eder.⁴³ Dolayısıyla Rousseau, doğa halinde görülmesi mümkün olmayan eşitsizliğin güç ve artışını, aklın ilerlemesi

³⁵ *A.g.e.*, s. 119.

³⁶ *A.g.e.*, ss. 120-121.

³⁷ *A.g.e.*, ss. 98-99, 122, 123.

³⁸ *A.g.e.*, s. 124.

³⁹ *A.g.e.*, s. 131.

⁴⁰ *A.g.e.*, s. 140.

⁴¹ *A.g.e.*, ss. 144-145.

⁴² Copleston, *Felsefe Tarihi: Aydınlanma*, çev. Aziz Yardımlı, Cilt 6, Bölüm 1, İdea Yayınları, İstanbul 1988, s. 118.

⁴³ Rousseau, *a.g.e.*, s. 169.

anlamında bizim yeteneklerimizden aldığını, sabitleşip yasal hale gelmesinin ise mülkiyet ve kanunların yerleşmesiyle mümkün olduğunu düşünür.⁴⁴

Rousseau'nun uygarlığa ve Aydınlanmanın ilerleme nosyonuna yönelik en radikal eleştirileri ise, uygarlığın göstergeleri olarak düşünülen bilim, sanat ve felsefeyi eleştirdiği *İlim ve Sanatlar Hakkında Nutuk* adlı çalışmasında açığa çıkar. Bu çalışma, her ne kadar Rousseau'nun eşitsizliğin kaynağına yönelik soruşturmasından önce ortaya konmuş olsa da, gerek Rousseau'nun genel düşünce seyrini gerekse Aydınlanmaya yönelik eleştirilerini sunması bakımından oldukça önemlidir.

Rousseau'nun eleştirilerini ortaya koyduğu bu dönem, bir yandan Aydınlanma düşüncesinin, Fransız *Ansiklopedistleri*'nin elinde bilimsel naturalizmin radikal sınırlarına taşınarak materyalizmle sonuçlanan kemalini ifade ederken, diğer yandan da Rousseau ve Hume'un eleştirileriyle yavaş yavaş sarsılmaya başlandığı bir dönemdir. Corliss Lamont'un da ifade ettiği üzere, 18. yüzyılın ikinci yarısı boyunca Fransa'da materyalizm, Aydınlanmanın bir parçası olarak en önemli canlanışını sergilemişti. La Mettrie, Helvetius, Holbach ve Diderot gibi Fransız Ansiklopedistleri, gerek dinî hurafelere gerekse Katolik Kilisesi'ne karşı materyalist felsefeyi güçlü bir silah olarak kullanıyorlardı. Bu konuda onların genel tavrı, bütünüyle mekanistik bir işleyişe sahip dünyanın, korku ve cehaletin yaratmış olduğu doğüstü güçlerle açıklanamayacağını ileri sürmekte.⁴⁵ Onlara göre, insanlığın bir ilerleme içerisinde olduğu düşünüldüğünde, Aydınlanma ve modern dönem öncesi için bir ölçüde anlaşılabilir olan dinî düşünce ve metafizik spekülasyonların, aklın kullanılmaya başlandığı Aydınlanma döneminde de savunulması cehaletten başka bir anlam ifade etmez.⁴⁶

Buna mukabil Rousseau, söz konusu çalışmasında "Bilimlerin ve sanatların canlanması ahlâkı düzeltmeye yardım etmiş midir?"⁴⁷ sorusuna cevap arayarak, hem ilerleme düşüncesini hem de ilerlemenin göstergeleri olarak sunulan bilim, sanat, felsefe ve kültür olmak üzere hemen her şeyi eleştiriye tâbi tutmuştur.

Rousseau'ya göre, edebiyat, sanat ve bilim, özgür yaşamak için doğmuş ve özgürlük için doğal bir eğilime sahip olan insanın söz konusu doğal duygusunu boğarak, uygarlaşmanın sonucunda insanı kuşatan zincirleri çiçeklerle süslemek, dolayısıyla şişirilmiş bir uygarlığın ardında ahlâksızlığı gizlemek gibi bir fonksiyon icra etmektedir.⁴⁸ Boş bir merakın vücut verdiği

⁴⁴ *A.g.e.*, s. 177.

⁴⁵ Lamont, Corliss, *The Philosophy of Humanism*, Humanist Press, New York 1997, p. 45.

⁴⁶ Copleston, *a.g.e.*, ss. 13-14.

⁴⁷ Rousseau, *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*, çev. Zahir Güvemli, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1945, s. 27, 40.

⁴⁸ *A.g.e.*, ss. 28-29.

bilim ve sanattaki ilerlemeye paralel olarak insan ruhu bozulmuş ve nihayet hiç de bir kazanım olarak görülmesi mümkün olmayan köle ruhlu ve fena bir halk ortaya çıkmıştır.⁴⁹ Bu doğrultuda olmak üzere, henüz bilim ve sanatların gelişmediği insanların doğal tavrını öven Rousseau, eleştirilerini Batı düşüncesinin kaynağı olarak kabul edilen Atina'ya yönlendirerek, “filozoflar diyarı” olan Atina’da ortaya konan eserlerin, ahlâkın bozulduğu tüm dönemler için örnek olabileceğini ileri sürer.⁵⁰ Çünkü Rousseau için, felsefe tarihi boyunca filozoflarca araştırılan sorular, yanıtız ve yararsız olmanın yanı sıra, insan yaşamını ve ahlâkı zenginleştirme yolunda hiçbir katkıya sahip değıldirler.⁵¹ Oysa erdemin ilkeleri gerçekte doğal bir duygu anlamında bütün yüreklerde yazılıdır ve onu elde etmek için bilim, sanat ve metafizik spekülasyonlardan uzak bir biçimde vicdanın sesini dinlemek yeterlidir.⁵²

Rousseau’nun doğal olana yönelik vurgusu, en etkili ve dramatik bir biçimde, özellikle çağdaş yapısalcılık–post-yapısalcılık bağlamında ciddî tartışmalara yol açmış olan, yazı ve şiddet arasında tam bir örtüşmenin olduğu şeklindeki iddialarında hayat bulur. Doğal olana vurgusunun tabî bir sonucu olarak Rousseau, konuşma dilinin yazı diline olan öncelik ve üstünlüğünü vurgular. Buna göre, bütünüyle metaforik olan konuşma diliyle mukayese edildiğinde yazı, bir dejenerasyon anlamında, ikincil sırada yer alıp, olsa olsa konuşmanın zayıflatılmış şekline tekabül eder.⁵³ Rousseau için, masum doğaya kıyasla, ölümün taşıyıcısı olan yazı, bir düşünüş durumu olan kültürün en açık göstergesidir. Zira kültür, doğa açısından yüzeysel bir görünüm arz eden insanlar arasındaki eşitsizlikleri adaletsiz bir biçimde yorumlamak suretiyle, eşitsizlik ve şiddetin kurumlar içerisinde patlak vermesine, böylece de doğanın insana bahşetmiş olduğu özgürlük ve eşitliğin tehdit edilmesine yol açar. Böylelikle Rousseau, etik hoşnutsuzluklarla birlikte uygarlaşma sürecinde merkezî bir mesele haline gelen, şiddetin performansı ile eşitsizliğin dili arasındaki ilişkiye dair soruşturma sürecini de başlatmış olur.⁵⁴ Tüm insanları genel bir eğitime tabi tutarak, öz-bilinç sahibi birey ve vatandaş kılmanın gerekliliğine vurguyla şekillenen Aydınlanmacı idealin, gerçekte çeşitli kültürel ve epistemik pratikleri içerisinde meşrulaştırılmış şiddet yoluyla insanlar üzerinde bir iktidar kurmaya hizmet ettiği şeklindeki çağdaş iddiaların⁵⁵ arka planında –bu eleştirilerden Rousseau’nun felsefesi de nasibini alsa da– söz konusu soruşturma sürecinin bulunduğunu söylemek mümkündür.

⁴⁹ *A.g.e.*, ss. 30-31.

⁵⁰ *A.g.e.*, s. 32.

⁵¹ *A.g.e.*, s. 36, 42.

⁵² *A.g.e.*, s. 44.

⁵³ Garver, Newton, “Derrida on Rousseau on Writing”, *The Journal of Philosophy*, Volume 74, No. 11, November 1977, p. 663.

⁵⁴ Siebers, Tobin, *a.g.m.*, s. 761.

⁵⁵ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara 2000, ss. 64-65.

Bununla birlikte, yapıcı yönüne işaret etse de, Rousseau'nun söz konusu hoşnutsuzluğu giderme yolundaki çabalarının pek de başarılı olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira Rousseau, *toplum sözleşmesi*'ni mümkün kıldığına inandığı doğa durumu nosyonunun, kültür öncesi insana dönmek anlamına gelmediğini ortaya koymak için geliştirdiği *genel irâde* nosyonuyla metafizik düşünce geleneği içerisindeki konumunu netleştirir.

Rousseau'ya göre, toplumsal düzene geçişle birlikte, insana doğa tarafından bahşedilmiş olan aslî özgürlük kaybolup yerini eşitsizliğe bırakmışsa da, bu, tüm başka hakların da kendisine dayandığı kutsal bir hak olan toplumsal düzenin⁵⁶ bizatihi kötü olduğu anlamına gelmez. Bu tespit Rousseau'yu, meşru toplumsal düzeni meşru olmayandan ayırmaya yönelik *toplum sözleşmesi* düşüncesine taşır. Toplumsal düzeni zor üzerine kurmak istemeyen Rousseau, her bir insanın, kendisini ve gücünü, genel irâdenin yüce yönetimine verdiği, bütünü bölünmez bir parçası haine getirdiği⁵⁷ ve yalnızca meşru güçlere itaatin zorunlu olduğu⁵⁸ bir toplumsal sözleşme teorisi geliştirir. Her bireyin –gücünden, malından ve özgürlüğünden– toplumsalın gerçekleşmesi için vazgeçmiş olduğu bölümün, yalnızca topluluk için önem arz eden bölüm olduğu⁵⁹ toplum sözleşmesinde, irâdeyi genel irâde haline getiren husus ise, kullanılan oyların sayısından ziyade, oyları birleştiren ortak çıkardır.⁶⁰ Zira genel irâde, “bütünü ve her bir parçanın korunmasını ve genel refahını amaçlayan bir yapı ya da tedbire” gönderme yapar.⁶¹ Bu noktada Rousseau'nun özellikle altını çizdiği husus, genel irâdenin doğal bir rasyonelliğe sahip olduğu,* bireysel ve spesifik bir konuya yönelmesi durumunda rasyonelliğini kaybedeceği⁶² Bu anlamda özgürlük, Kant'ın pratik aklın koşulsuz buyruğuna itaat etmenin gerekliliğine yönelik vurgusunda daha da belirginleşecek olan, doğamızdan gelen yasaya itaat etmeye tekabül eder. Copleston'un da ifade etmiş olduğu üzere, doğamıza içkin, özerk ve rasyonel bir irâde yoluyla insan, “yüksek doğasında kendi için yaşamada bulunmakta, bir ahlâksal yasa bildirmekte ve kendini alt doğasında buna bağlı kılmaktadır.”⁶³ Böylelikle Rousseau, her ne kadar Aydınlanma düşüncesi ve metafizik felsefeler karşısında yoğun bir

⁵⁶ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Alpagun Erenulu, Öteki Yayınevi, Ankara 1996, s. 29.

⁵⁷ *A.g.e.*, s. 46.

⁵⁸ *A.g.e.*, s. 36.

⁵⁹ *A.g.e.*, s. 67.

⁶⁰ *A.g.e.*, s. 69.

⁶¹ Cevizci, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi*, Ezgi yayınları, Bursa 2002, s. 203.

* Heimsoeth'un da ifade ettiği üzere, Rousseau'nun, gerek insan doğası, gerekse genel irâdenin insan doğasındaki içkinliğine ve rasyonelliğine yönelik söz konusu vurgusu, Kant'ın ahlâk felsefesini tesis ettiği “insanı başka insanlara bağlayan, onlarla birlik kuran, ahlâk dünyasının bağlarının kurulduğu, insanın iç varlığı (*Amaçlar Ülkesi*)” düşüncesine ciddi bir arka plan oluşturmuştur. Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul 1986, s. 48–51

⁶² Rousseau, *a.g.e.*, s. 68.

⁶³ Copleston, *a.g.e.*, s. 145.

eleştirel perspektif benimsemiş olsa da, felsefesine içkin “doğal öz” nosyonuyla karşı çıkmış olduğu şeyin içinde kalmaktan, yani özcü felsefelere dâhil olmaktan kendini kurtaramamış olur.

Tıpkı Rousseau gibi, onunla aynı dönemde yaşayan ve aralarında yakın bir dostluk bulunan David Hume da, Aydınlanma ve metafizik eleştirilerine insan doğasına ilişkin bir soruşturma ile başlar. Bununla birlikte, nihayetinde bir doğal öz nosyonu geliştirmek ve onun kendiliğinden işleyen rasyonelliğine vurgu yapmak suretiyle özcü felsefeler içerisinde yer alan Rousseau'nun felsefesinin aksine Hume, eleştirilerini, empirisizmi radikal boyutlarına taşıyan, insan zihninin işleyişine gönderme yapan bir doğa soruşturmasından hareketle geliştirir.

Locke'un, doğuştan ideler fikrini reddeden ve ister basit isterse karmaşık olsun tüm idelerimizin kaynağını deneyime dayandıran yaklaşımından hareketle Berkeley, “şeylerin varlığı algılanmaktadır”⁶⁴ cümlesinde özetlenebilecek ve nihayetinde, yine deneyime müracaatla, tüm materyal içeriğinden boşaltılmış ruhsal bir töz fikri⁶⁵ ekseninde immateryalist⁶⁶ bir felsefeye ulaşmıştır. Hume ise, insan zihninin işleyişine odaklanan felsefesiyle, empirisizmi radikal sınırlarına taşıyarak, ister maddî ister ruhsal olsun, kendinde bir varlığa sahip olduğu düşünülen töz fikrinin savunulamayacağı sonucuna varmıştır.

Hume da, Locke'un felsefesini takiple düşüncemizin sınırlarını soruşturmak suretiyle, rasyonalist felsefelerce savunulagelen ve metafizik sistemlerin epistemolojik arka planını oluşturan, *a priori* birtakım hakikatlerin insan aklına içkin olduğu, düşünümünse bunları açığa çıkarmak anlamına geldiği fikrini tartışmaya açar. Hume'a göre, her ne kadar insan düşüncesi ilk bakışta sınırsız bir özgürlüğe sahipmiş gibi görünse de, daha sıkı bir incelemeye tâbi tutulduğu takdirde, zannedildiğinin aksine, onun gerçekte oldukça dar sınırlar içerisine hapsolmuş olduğu ortaya çıkar. Zira zihnin yaratıcı gücünün tamamı, nihayetinde duyular ve deneyim yoluyla sağlanan malzemenin, terkip edilmesi, yer ya da sırasının değiştirilmesi, artırılması veya azaltılması gibi yeteneklerimize geri götürülebilir bir karakter arz etmektedir. Dolayısıyla Hume için, düşüncenin tüm malzemesini dış ya da iç duyum oluşturmakta olup, zihin ve irâdemizin yegâne fonksiyonu ise, söz konusu malzemeyi çeşitli şekillerde birbiriyle ilişkilendirip düzenlemektir. Ya da Hume'un daha felsefî olarak gördüğü ifadeyle, “tüm fikirlerimiz yani nispeten daha zayıf olan algularımız, izlenimlerimizin yani nispeten daha canlı

⁶⁴ Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, çev. Halil Turan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1996, s. 37.

⁶⁵ *A.g.e.*, s. 39.

⁶⁶ Berkeley, *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, s. 50, 58.

olan algılarımızın kopyasıdır.››⁶⁷ Hume'un bununla bağlantılı olan ve nihayetinde izlenim ve idelerimize genişletilebilecek bir başka ayrımı da, algılarımızı basit ve karmaşık algılara ayırma şeklindedir. Basit algılar, izlenim veya ideler ne ayırım ne de ayrılma kabul ederken, karmaşık algılar, tersine parçalara ayrılmaya müsaittirler.⁶⁸

Hume'un, düşünümün tüm içeriğini, deneyim sonunda oluşan izlenim ya da algılara dayandırması, hakikat ve doğruya dair yerleşik felsefî ya da bilimsel kanaatlerin dekonstrüksiyonunun zeminini oluşturmanın yanında, Aydınlanmanın, geleneksel felsefe ve dinî telakkilerin eleştirisinde temel başvuru kaynağı haline getirdiği rasyonel eleştirinin de septisizmle sonuçlanmasına yol açmıştır. Gerçekten de, Hume'un ele aldığı şekliyle felsefenin görevi, bilginin dar sınırlarının ihlal edilmesi durumunda ortaya çıkan illüzyon ve yanlış inançları serimlemek, bu suretle de en son ilkelere varma yolundaki teşebbüslerin beyhudeliğini açığa çıkarmaktır.⁶⁹ Bu doğrultuda olmak üzere Hume, sırasıyla nedensellik, zorunlu bağlantı, ben ve töz fikrinin dekonstrüksiyonuna koyulur. Geleneksel felsefeye ait bu kavramların Humecü eleştirisini dekonstrüksiyonla ilişkilendirmemiz ise, keyfî olmaktan ziyade, apaçık olduğu gerekçesiyle tartışmaya dahi açılmadan kabul gören ve varlıkta bir izdüşüme sahip olduğu düşünülen birçok kavramın, gerçekte oluşturulmuş olduğunu ve totalleştirici söylemlerin tahakkümüne karşıt bir biçimde, bu oluşturma sürecini açığa çıkarmanın dekonstrüksiyon stratejilerine içkin olması nedeniyledir.

Söz konusu illüzyon ve yanlış inançlardan ilki ve yerleşik felsefe kavrayışının merkezinde olanı, nedensellik ve zorunlu bağlantı düşüncesidir. Hume'a göre, neden, güç ve zorunlu bağlantı gibi genel kavramların, boş ve anlamsız sözcükler olmadıklarının ortaya konulması için deneyime dayandırılmaları gerekir.⁷⁰ Zira tüm bu kavramlarla ilgili bilgimizin kaynağı hakkında dikkatli bir düşünüm, onların herhangi bir soyut akılyürütme veya derin-düşünüme değil, tamamıyla deneyime dayandığını gösterecektir.⁷¹ Her idenin, ideyi önceleyen birtakım izlenim ve duygulardan kopya edildiğini, izlenimin olmadığı yerde, idenin de olamayacağını düşünen⁷² Hume'a göre, hem dünyada hüküm süren neden-etki zorunlu

⁶⁷ Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Batoche Books, Canada 2000, pp. 14-15; Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Serkan Ögdüm, İlke Yayınları, Ankara 1998, s. 22; Hume, *A Treatise of Human Nature*, Batoche Books, Canada 1999, p. 9.

⁶⁸ Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 9.

⁶⁹ Hanratty, Gerald, *Aydınlanma Filozofları*, çev. Tuncay İmamoğlu-Celal Büyük, Anka Yayınları, İstanbul 2002, s. 58.

⁷⁰ Passmore, John, "Hume", *Büyük Filozoflar*, ed. Bryan Magee, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 147.

⁷¹ Hume, *a.g.e.*, s. 54.

⁷² Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, p. 55.

bağlantısı hem de varolmanın bir neden gerektirdiği⁷³ anlamında nedensellik fikri, nesnelere arasındaki ilişkiden türetilmiş olmalıdır.

Bu yaklaşımdan hareketle Hume, kendisi gerçekte deneyimlenebilen bir şey olmamasına karşın nedenselliğin, bitişiklik ve ardışıklık deneyimlerine dayalı olduğunu ileri sürer. Herhangi iki nesnenin birbiriyle nedensel olarak ilişkili olduğunu düşündüğümüzde, gözlem ve deneyimimiz sonucunda biz, onlar arasındaki ilişkinin ayrılmaz olduğunu, dolayısıyla onları birleştirip ayıran gizli bir neden bulunduğunu düşünürüz. Ama duyuşsal izlenimlerimizin ötesinde, eşyaya içkin bir neden-etki bağlantısını temellendiremeyiz.⁷⁴ İzlenimlerimiz de, içsel öznel durum ve hallerin ötesinde haricî bir gerçekliğin açık kanıtı olmadıklarına⁷⁵ göre, neden-etki arasındaki zorunlu bağlantı fikri, olsa olsa öncelik sonralık ilişkisi içerisinde tekrar eden olayların, gelecekte de aynı şekilde tekrarlanacağına yönelik bekleme alışkanlığımızın sonucu olarak anlaşılabilir.⁷⁶

Bu noktada Hume, algılar arasındaki zorunlu bağlantı veya güç fikrinin temellendirilmesinde irâdemize yapılan analogiyi⁷⁷ de deneyime müracaatla yadsır. Ona göre, irâdemizin etkisini tecrübe etsek de, bu tecrübeden hareketle, olayların aralıksız olarak bir diğersini nasıl izlediği anlamında, onları birbirine bağlayan ve ayıran gizli bağlar hakkında herhangi bir bilgi elde etmek mümkün değildir.⁷⁸ Zira hareketlerin irâdenin yönetimine riayeti, diğere doğal olaylardakiyle benzer bir biçimde, sıradan tecrübenin konusu olup, bize güç ya da enerji hakkında herhangi bir bilgi vermektens yoksundur.⁷⁹ Çünkü “biz olayı, yani irâdenin bir emrinin sonucu olan fikri hissederiz; fakat içinde bu işlemin gerçekleştiği yol ve onu ortaya çıkaran güç tamamıyla anlayışımızı aşar.”⁸⁰ Hume’un, irâdeye yapılan analogiyi de geçersiz hale getiren, nedensellik ve zorunlu bağlantı fikrine yönelik söz konusu eleştirilerinin, temel özelliklerinin tümellik ve zorunluluk olduğuna inanılan modern tabiat bilimleri üzerindeki en açık etkisi, bilimin evrenselliğinin tartışmaya açılması ve bilimsel bilginin objektifliği yolunda ileri sürülen argümanların da nihayetinde kanıdan ibaret olduğunun açığa çıkması olmuştur.⁸¹

Her ne kadar birtakım ortak noktalara sahip olsalar da, nedenselliğinin Hume’cu anlamda eleştirisi ile dekonstrüksiyon stratejilerinde ele alındığı şekliyle “nedenselliğinin

⁷³ Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 60.

⁷⁴ *A.g.e.*, ss. 57-58.

⁷⁵ Hünler, *a.g.e.*, s. 90.

⁷⁶ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, ss. 81-82; *An Enquiry Concerning Human Understanding*, pp. 52-53.

⁷⁷ Hume, *İnsan Zihni*, s. 70; Hume, *An Enquiry*, p. 45.

⁷⁸ Hume, *İnsan Zihni*, s. 72; Hume, *An Enquiry*, p. 47.

⁷⁹ Hume, *İnsan Zihni*, s. 73; Hume, *An Enquiry*, p. 47.

⁸⁰ Hume, *İnsan Zihni*, s. 74; Hume, *An Enquiry*, p. 48.

⁸¹ Cevizci, *a.g.e.*, s. 59.

dekonstrüksiyonu”nun aynı olduğunu söylemek mümkün değildir. Hume’un, bitişiklik ve zamansal ardışıklık ilişkisinin deneyiminden ibaret olduğu gerekçesiyle nedenselliği reddettiği yerde, dekonstrüksiyonistler açısından neden (*cause*) nosyonunun tartışmada ayrı bir önemi vardır. Dekonstrüksiyonda da nedensellik aynen Hume’un yaptığı gibi soruşturmaya açılır, fakat tartışmaya eşzamanlı olarak neden nosyonu dâhil edilir. Şayet neden bitişiklik ve ardışıklığın bir yorumu ise, o zaman sonuç olarak kabul edilen şey, deneyimin ardışıklığı içerisinde önce geldiğinden ötürü sebep olabilir. Kavram ve öncülleri sistematik bir biçimde devreye sokan bu çifte prosedür, eleştirmeni, nedensellikten mutlak bir kopuştan ziyade, nedenselliğe yönelik herhangi bir şiddetli haklılaştırmayı reddederken, onun zorunluluğunu da teslim eden savunulamaz bir ilişki pozisyonuna sokar. Bu ise, Culler’in de ifade ettiği üzere, dekonstrüksiyonun, birçok kimsenin anlayıp kabul etmekte zorluk çektiği bir boyuttur.⁸²

Hume’a göre, tıpkı nedensellik ve zorunlu bağlantı gibi, *ben* fikri de, fiilî olarak gözlem ya da deneyimde herhangi bir yere yerleştirilemez. Çünkü içebakışta bulunulduğunda düşünce, duygu, anı ve heyecan gibi şeylerle karşılaşılsa da, onlara sahip ben anlamında başka bir varlığı tecrübe edemeyiz. Algı olmaksızın kendimizi yakalayamayacağımız gibi, algıdan başka herhangi bir şeyi gözlemleyip, deneyimleyebilmemiz de mümkün değildir.⁸³ Nedenselliğin dekonstrüksiyonuna bağlı olarak, *Ben*, kimlik ve *töz* fikrinin dekonstrüksiyonu, çağdaş felsefelerdeki anti-özcü karakterin de zeminini oluşturur niteliktedir. Tüm arızî niteliklerinden yalıtılmış bir *töz* fikrinin savunulamazlığının açığa çıkarılması, gerek eşyaya gerekse insana kalıcı kimlikler atfetmenin de imkânsızlığını gündeme getirir. Özellikle çağdaş politik felsefelerde görüldüğü üzere, kimlik politikaları ile şiddetin meşrulaştırılması arasındaki örtüşmenin deşifre edilmesi bu tespiti daha da önemli kılar. Zaten metafizik düşünce geleneğinin, Nietzsche’de *oluş*’u varlığa, Heidegger’de Varlık’ı varolana, Derrida’da anlamların sınırsız oyununu mevcudiyete (*presence*) indirgediği gerekçesiyle eleştirilmesinin özünde, adı ister doğa isterse *töz* olarak konsun, metafiziğe ait kavramların şiddet politikalarını meşrulaştırmak suretiyle, yaşamı, Varlık’ı, anlamı ve etiği fakirleştirdiği gerçeği bulunur.

Huma’a göre, dünyaya ve kendimize ilişkin en sıradan gözlemlerimiz dahi imgelemimizin faaliyet alanı içerisinde olup, bizler dünyayı pasif bir biçimde algılamaktan ziyade, ona aktif bir şekilde katıldığımızdan ötürü, şeylere yönelik algılarımız da duyularımızdan farklıdır.⁸⁴ Söz konusu Humecü yaklaşımın, algılarımızı belirleyen birçok

⁸² Culler, Jonathan, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, Cornell University Press, Ithaca and New York 1982, pp. 88-89.

⁸³ Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 177.

⁸⁴ Passmore, *a.g.e.*, s. 170.

faktörü de dikkate almak suretiyle, daha radikal sonuçlarına taşınması, temsili mümkün tek bir dünya yerine dünyalardan bahsedilebileceğini açığa çıkaracaktır. Batı felsefesi tarihi bağlamında düşünüldüğünde, bunun en müşahhas örneklerini ise, Nietzsche'nin fantazmalardan ve insanî olandan bağımsız bir gerçekliğin olmayacağı şeklindeki tespitlerinde, çağdaş psikanalitik yaklaşımların bilinçdışı faktörlerin algılarımız üzerindeki belirleyiciliğine dair vurgularında, önyargısız anlamının imkânsızlığına dair tespitleriyle klasik anlam teorilerini ciddî bir eleştiriye tâbi tutan Gadamerci felsefi hermenötikte ve nihayet oluş ve farklılığa vurguyla anlamın ele geçirilebilmesinin mümkün olmadığı şeklinde ifade edebileceğimiz Derrida'nın dekonstrüksiyon stratejisinde görmek mümkündür.

Hume'un felsefesi bağlamında varlığın kaynağı, düzeni ve amacına yönelik rasyonel soruşturmanın sonuçsuzluğu, felsefenin temel görevlerinden birinin de teori ve pratik arasındaki uzlaşması mümkün olmayan zayıflığı açığa çıkarmak olduğu düşünüldüğünde, ahlâk felsefesinin de bundan nasibini alacağı açıktır. Hume'a göre, ahlâkî değerler hakkında herhangi bir rasyonel temellendirme mümkün değildir ve ahlâkî yargılar da nihayetinde haz ya da acı duygusuyla açıklanmak durumundadır. Bu açıdan bakıldığında "haz tecrübesi ve ahlâkî değer, genellikle bir eylemin faydalı olduğunun farkına varmakla ve onun kabul edilen ahlâkî ve sosyal normlarla uygunluğuna bağlıdır."⁸⁵

Roger Scruton'un da ifade ettiği üzere, Hume, septisizmin ahlâka yönelik temel öncüllerini iki öz ve kompleks düşüncede formüle eder. İlki, şeylerin nasıllığıyla ilgili olmayan ahlâkî yargıların, tabîî bilimlerden herhangi bir haklılaştırma elde etmesinin imkânsızlığı anlamında, olandan olması gerekenin çıkarılamayacağıdır. İkincisi ise, eylemin yegâne motifi arzu olduğundan ve aklın kendisi de kesinlikle bir motif olmadığından dolayı, herhangi bir eyleme dair teklif edilebilecek yegâne rasyonel haklılaştırmanın, söz konusu eylemin failin bir isteğini tatmin etmeye katkı sağlayıp sağlamadığını göstermek olduğudur.⁸⁶ Söz konusu öncüllerin dikkate alınması durumunda, rasyonel bir ahlâk teorisi tesis etmenin imkânsızlığı açığa çıkacağı gibi, insanî eylemleri değerlendirme noktasında bir ölçüt olarak sunulan pesimist veya optimist doğa kavramlaştırmalarının da metafizik bir kurgunun ötesinde bir anlam taşımadığı da görülecektir.⁸⁷

Benzer bir biçimde Hume, teolojinin de rasyonel olma iddiasındaki felsefelere öykünüp, iddialarını rasyonel bir temele dayandırma çabalarını anlamsız bulur. Teoloji tarihi boyunca

⁸⁵ Hanratty, *a.g.e.*, ss. 56-57.

⁸⁶ Scruton, Roger, *A Short History of Modern Philosophy: From Descartes to Wittgenstein*, Routledge, London 1995, p. 145.

⁸⁷ Hume, *A Treatise of Human Nature*, pp. 336-337.

Tanrı'nın varlığı ya da ruhun ölümsüzlüğüne dair kanıt niteliğindeki onca akıl yürütmeye karşın, Hume'a göre, kanıtlama çabası verilen söz konusu hususlar için en sağlam ve iyi temel inanç ve tanrısal vahiydir.⁸⁸ Her ne kadar *Dinin Doğal Tarihi Üzerine* ve *Doğal Din Üzerine Söyleşiler* adlı yapıtlarında, dinin kaynağında tutkuların bulunduğunu ve söz konusu tutkuların çeşitliliği bağlamında çok-tanrılı dinlerin tarihsel önceliğini⁸⁹ vurgulayan bir yaklaşıma sahip olsa da Hume, gerek Aydınlanma düşüncesinde akla yapılan vurgunun bir sonucu olan deizmi, gerekse de teoloji tarihinde dini akla indirgemek suretiyle rasyonel bir teoloji tesis etme teşebbüslerini şiddetle eleştirerek, tutarlı bir empiristin yapması gerektiği üzere, hakkında deneyim yoluyla kesin bir bilgi elde edemediğimiz din hakkında konuşurken ihtiyatlı olmayı yeğlemiştir.⁹⁰ Hume'un rasyonel teolojiye yönelik bu eleştirileri, özellikle 20. yüzyılda Anglo-Sakson dünyada oldukça popüler olan Viyana Çevresi düşünürleri üzerinde oldukça etkili olmuştur.⁹¹ Söz konusu düşünürler özellikle dili metafizikten arındırma noktasında, sadece rasyonel teolojiye değil, din diline ait tüm önermeleri, herhangi bir mantıksal ve olgusal gerçekliğe gönderme yapmadıkları gerekçesiyle, boş veya sahte spekülasyonlar olarak ilgi alanlarının dışında konumlandırmışlardır.

Hume'un tüm bu yaklaşımları ekseninde, felsefe, din, ahlâk ve sanata dair metafizik temellendirme çabalarının, nihayetinde "Hume Çatalı"na⁹² takılması kaçınılmazdır. Buna göre, gözlem ve deneyimimize dayanan ideler ile, tıpkı matematik ve mantıkta olduğu gibi ideler arasındaki bağlantılarla ilgili olanlar dışında kalan tüm metafizik iddialar ve bu doğrultuda kaleme alınmış kitaplar, safсата ve yanılısamadan başka bir şey olmayıp, onların ateşe atılmalarında hiçbir sakınca yoktur.⁹³

III- AYDINLANMA VE SÜBJEKTİVİTENİN ELEŞTİRİSİ II: KANT, ROMANTİKLER, SCHELLING ve HEGEL

Gerek empirist gerekse rasyonalist gelenek olsun, özne-nesne dikotomisi bağlamında teşekkül etmiş olan Aydınlanmacı epistemolojide, hakikat [Batı metafiziğinin genel izleğinde olduğu üzere] tarih-dışı ve olmuş bitmiş bir şey olarak ele alınmıştır. Buna göre, insan objektif bir karakter arz eden gerçekliği/hakikati –bu gerçeklik ister insan aklına içkinliğinden

⁸⁸ Hume, *İnsan Zihni*, s. 175; Hume, *An Enquiry*, p. 114; Hume, "Of the Immortality of the Soul", *Dialogues Concerning Natural Religion and Posthumous Essay*, ed. By. Richard H. Popkin, Hackett Publishing Company, Cambridge 1988, pp. 91-97.

⁸⁹ Hume, *The Natural History of Religion*, ed. By. H.E. Root, Stanford University Press, Stanford-California 1957, pp. 23-32.

⁹⁰ Root, H.E., "Dinin Doğal Tarihi Üstüne", Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, Kaynak Yayınları, İstanbul 1983, ss. 18-24.

⁹¹ Cevizci, *a.g.e.*, s. 51.

⁹² Cevizci, *a.g.e.*, ss. 50-51.

⁹³ Hume, *An Enquiry*, p. 114.; Hume, *İnsan Zihni*, s. 175.

kaynaklanan (Descartes), isterse insanın dışında deneyimlenme imkânına bağlı bir objektifliğe (Locke) sahip olsun– temsil edebilme* imkânına sahip olup, hakikatin evrenselliği de temelde söz konusu temsil imkânına dayalıdır, zira olan (olmuş bitmiş) bir şey olarak temsil edilen, zamansal bir yapıya sahip değildir. Her ne kadar bilimsel “ilerleme” fikrinden güç alan lineer tarih telakkisi hakikatin zamansallığı fikrini çağırıştırıyor görünse de, bu yaklaşım hakikatin mahiyeti bakımından zamansallığından ziyade, insanın aklı olgunlaşmasının bir bütün olarak insanlığın tecrübî birikimine bağlı olduğu ve bu birikim doğrultusunda gelişen olgunlaşmanın (aklı kullanabilme gücünün) zamansallığı düşüncesine gönderme yapmaktaydı. *Teori-tarih* karşıtlığında teşekkül etmiş olan Batı metafizik düşüncesine oldukça uygun bir biçimde Aydınlanmanın söz konusu hakikat telakkisi de, akla yapmış olduğu vurgu ile tarihi, dolayısıyla da zamansal olanı, gelip geçiciler bağlamında değerden düşürücü ya da en iyisinden, birikimsel hakikatin geriye doğru izinin sürülmesinde –ki bu da geriye dönük okumalar bağlamında aslında Aydınlanmacı paradigma tarafından yaratılan tarihe tekabül etmektedir– araçsal bir konuma indirgemekteydi.

Bununla birlikte, bir yandan Hazard’ın krizle ilişkilendirdiği dönemin felsefi sonuçlarının görülmeye başlaması, bir yandan da Rousseau ve Hume’un radikal eleştirilerinin sonucunda, 18. yüzyılın sonlarına doğru Aydınlanma ciddî bir krizin sinyallerini vermeye başlamıştır. Frederick Beiser’e göre, söz konusu krizin temelinde Aydınlanmanın temel iki prensibi olan *rasyonel kriticizm* ve *bilimsel natüralizm* bulunmaktaydı. Kriticizm, haricî bir dünyanın, diğer zihinlerin ve hatta bizzat kendimizin gerçeklik ve bütünlüğüne yönelik inancımızın altını oymak suretiyle (Hume örneğinde olduğu üzere) septisizmle sonuçlanırken; natüralizm ise (Fransız Ansiklopedistleri’nde görüldüğü üzere) materyalizmle sonuçlanmak suretiyle özgürlük, ölümsüzlük ve zihnin nev-i şahsına münhasır varlığına yönelik inancı tehdit etmeye başladı. İşte Alman idealizmi Aydınlanma’nın söz konusu kriz ortamında ortaya çıkmış olup, değişik tezahür formları içerisindeki –Kant’ın transandantal idealizmi, Fichte’nin etik idealizmi ve romantiklerin mutlak idealizmi gibi– tüm idealist teşebbüsler, Aydınlanmanın bu açmazını çözmeye yöneliktir.⁹⁴ Bir anlamda karşı-Aydınlanmacı olarak niteleyebileceğimiz bu çözüm ise, Aydınlanma’nın temel kaygısını oluşturan, insan yaşamından karanlık ve gizemi

* Türkçe’ye tasarım(cılık) veya temsil(cilik) olarak aktarılmış olan *representationalism*, zihnin yalnızca, zihnin dışındaki maddî objelerin temsilleri anlamında, zihinsel imajları kavrayabileceği, kendinde objelerin ise bilinmeyeceğini ileri süren felsefi teoriye, ya da başka bir ifadeyle, bilginin doğrudan objesinin, idrakin vesilesi olan dış dünyadaki objelerden ayrı bir şekilde, zihindeki fikirler olduğunu savunan doktrine gönderme yapmaktadır. Bkz. *Encyclopædia of Britannica*, www.britannica.com, *Meriam-Webster Online Dictionary*, www.m-w.com.

⁹⁴ Beiser, Frederick, “The Enlightenment and Idealism”, *The Cambridge Companion to German Idealism*, ed. Karl Ameriks, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 18.

dağıtacağı düşünülen rasyonel söylemin tesisinden ziyade, aklın bizzat kendisinin, rasyonel olmayana (*unreason*) olan kaçınılmaz bağlılığını ifşa etmek anlamına gelecektir.⁹⁵

a- Kant'ın Eleştirel Felsefesi

Kant'ın insanın bilme yetisinin sınırları üzerine radikal eleştirileri de işte bu noktada anlam kazanmaktadır. Zira Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı kitabının, aklın sınırlılıklarına denk düşecek şekilde –özellikle kendinde şeyin bilinemezliği ve akıl eleştirisi açısından– anti-modern fikirlerin temel hareket noktası olduğu söylenebilir. Her ne kadar Kant, imana yer açmak için akli sınırlandırdığını ifade etse de, durum Kant sonrası felsefe açısından tam tersi istikamette seyretmiştir. Bu eser Aydınlanmanın modern prensiplerinin ve kendinde deneyim fikrinin radikal bir boyut kazanması yönünde etkili olmuştur.⁹⁶ Kant, bilginin, ne dogmatik diye nitelendirdiği rasyonalistlerin iddia ettiği üzere tamamıyla deney-dışı rasyonel bir kaynağa dayandığı, ne de empiristlerin iddia ettiği gibi büsbütün deneyime dayalı olduğu fikirlerinin savunulamayacağından hareketle, insanın neyi bilebileceği sorunsalına geçmiştir. Kant'a göre bilginiz, kesinlikle *kendinde-şey* hakkında olmamak üzere,⁹⁷ bütünüyle fenomenal olan hakkında olup, bir yandan deneyime bağlı iken, diğer taraftan da iç ve dış duyumumuzun imkânını sağlayan zaman ve mekân⁹⁸ (*a priori* görü formları) temelinde realiteye dayatmış olduğumuz, zihnimizin kategorilerine bağlıdır.⁹⁹ Dolayısıyla Kant'a göre, dünyaya yönelik bütün tecrübeler insanî bir temsil olup, bilginiz de tamamıyla bu dünya ile sınırlı olduğundan, fenomenal olanın ötesine gönderme yapma iddiasında olan metafiziğe ait bilgi imkânından bahsetmek, en azından saf akıl bağlamında mümkün değildir.¹⁰⁰ Her ne kadar, nihaî olarak dünyayı bütünüyle aşmaya, koşulsuz olanı keşfetmeye çabalayan aklımızın söz konusu çabasının sonucunda zuhur eden metafizik doğal bir tavır olsa da, Kant, çalışmasının *Transendental Diyalektik* Bölümü*'nde, saf akla içkin antinomileri ifşa etmek suretiyle, geleneksel kavranış biçimiyle metafiziğin bilgi olarak geçersizliğini ortaya koyar.¹⁰¹

⁹⁵ Linker, Damon, "From Kant to Schelling: Counter-Enlightenment in the Name of Reason", *The Review of Metaphysics*, December 2000, 54, 2, p. 338.

⁹⁶ Pippin, Robert B., *Modernism as a Philosophical Problem*, Blackwell Publishers Inc, Cambridge, 1995, p. 46.

⁹⁷ Heimsoeth, Heinz, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s. 83.

⁹⁸ Kant, *Critique of Pure Reason*, Translated By. J.M.D. Meiklejohn, Everyman's Library, Rutland 1991, pp. 43-51.

⁹⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 79.

¹⁰⁰ Linker, *a.g.e.*, s. 346.

* Bu noktada ifade edilmesi gereken önemli bir husus Kant'ın diyalektik terimini, ne Sokratik anlamıyla ne de Hegelci anlamıyla kullandığıdır. Kant'a göre diyalektik, saf aklın metafiziğe dair bilgi elde etme çabasında içine düştüğü kısır döngülere/yanılsamalara gönderme yapmaktadır. Kant, *a.g.e.*, ss. 208-211; Heimsoeth, *a.g.e.*, s. 104.

¹⁰¹ Kant, *a.g.e.*, ss. 249-251.

Bu noktada, yine metafizik bilginin imkânıyla ilgili olarak, vurgulanması gereken önemli bir husus da, Kant'ın *zaman* ve *mekân* anlayışının orijinalliğidir. Metafizik düşünce geleneği bağlamında ele alındığında, zaman, hareketin sayısına –ki Aristoteles'e göre zaman “önce ile sonraya göre devinim sayısıdır.”¹⁰²; mekân ise, ya Demokritosçu atomculukta olduğu üzere, atomların hareket etmelerinin imkânı anlamında boşluk fikrine ya da Aristotelesçi düşüncede olduğu şekliyle boşluk fikrinin rasyonel olmadığı gerekçesiyle reddedilmesinin bir sonucu olarak, “saran cismin [sarılan cisimle bitiştiği] sınır”¹⁰³ gönderme yapmakta ve her ikisi de (zaman ve mekân) bizim dışımızda konumlandırılmaktaydı. Buna mukabil Kant'a göre, zaman ve mekân kesinlikle bizim dışımızda olmayıp, iç ve dış duyumumuzun *a priori* koşulunu oluşturmaktadırlar. Zaman ve mekân kendilerinden sentetik *a priori* bilginin türetildiği bilginin iki kaynağıdır. Zaman ve mekân birlikte alındıklarında, bütün duyusal sezgilerin saf formlarıdır ve sentetik *a priori* önermeleri mümkün kılarlar. Fakat onların yalnızca fenomenler için geçerli olduğu ve kendilerinde oldukları halleriyle şeyleri sunmadıkları kesinlikle gözden ırak tutulmamalıdır. Zira zaman ve mekânın geçerliliği, yani objektif kullanımları yalnızca fenomenler alanıyla sınırlı olup, fenomenlerin ötesinde hiçbir objektiflik onlar tarafından sağlanamaz.¹⁰⁴ Bunun yanı sıra mekân yalnızca dış duyumumuzun evrensel koşulu iken, zaman iç ve dış duyum olmak üzere bütün sezgilerimizin temelinde yatan zorunlu temsildir (*representation*).¹⁰⁵ Bu tespitler, bir yandan modernitenin temel karakteristiği olan sübjektivitenin radikal bir boyuta taşınması anlamına gelirken, öte yandan da matematiksel ve ölçülebilir zaman kavramlaştırmasının da, daha sonra özellikle Nietzsche ve Heidegger'in felsefelerinde görüleceği üzere, ciddi anlamda eleştiriye açılmasının zeminini oluşturmuştur.

Her ne kadar gerek *a priori* görü formları olan *zaman* ve *mekân*ın gerekse insanın bilme yetisinin 12 kategorisinin aşkınlığına¹⁰⁶ işaretle öznelarasılığa vurgu yapıp, hakikatin objektifliği şeklindeki Aydınlanmacı nosyonu devam ettirmiş olsa da, sonuçları itibariyle radikal birtakım içerimlere sahip olan bu yaklaşım, her şeyden önce, hakikatin sübjektif (insanî) temellerini ifşa etmek suretiyle, kendinde hakikatin (var olsa bile) insanın bilme yetisine açık olmadığı¹⁰⁷ anlamına gelir. Açıktır ki bu durum, teorik bilgimizin sınırlılığına işaret ettiği gibi, bir değer kaybına uğratılmasını da imlemektedir.

¹⁰² Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997, 219b, s. 191.

¹⁰³ Aristoteles, *a.g.e.*, 212a 5-10, s. 153.

¹⁰⁴ Kant, *a.g.e.*, ss. 50-51.

¹⁰⁵ Kant, *a.g.e.*, ss. 47-48.

¹⁰⁶ Kant, *a.g.e.*, ss. 85-86.

¹⁰⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 297.

Diğer yandan, realitenin (fenomenal dünya) gerçekte bir kaostan (kavramsız görüler kördür) ibaret olduğu, buna mukabil içeriksiz (duyu algıları) düşüncelerin boş bir kalıptan ibaret olacağı dikkate alındığında¹⁰⁸, bilginin ancak duyu verileriyle kategorilerin ilişkiye sokulması sonucunda gerçekleşebileceği fikri, sonraki felsefelerce oldukça popüler hale getirilmiş olan hakikatin oluşturulmuş bir şey olduğu şeklindeki düşünceye de kapı açması bakımından önemlidir. Zira Kant'a göre, bizim bilme yetimiz, gerçekliğin objelerine değil, fakat gerçekliğin objeleri bilme yetimizin kategorilerine uymasından dolayı, yalnızca bilme yetimizin dolayımından geçmek suretiyle oluşturulmuş bir gerçeklikten bahsedebilmemiz mümkündür. Bu durum ise, Kant felsefesinde naif bir realizmin kesinlikle kabul edilmediğine ve ancak sınırlı bir temsil imkânının varlığına işaret eder. Açıktır ki böyle bir yaklaşım, Kant'ın eleştirel felsefesinde düşüncenin gerçek aktivitesinin taklit (*mimetic*) değil oluşturma (*construction*) olduğunu da ortaya koyar niteliktedir.¹⁰⁹ Şayet hakikat oluşturulmuş bir şey olarak telakki edilirse, o zaman sonuçlarla yetinmekten ziyade gerek hakikatin nasıl oluşturulduğunun izini sürme gerekse de onu yeniden oluşturma gibi bir imkân da karşımıza çıkacaktır. Bu durum ise, bir anlamda, *Hakikat* yerine (özellikle Kantçı felsefenin daha da radikal sonuçlarına taşındığını söyleyebileceğimiz Nietzscheci felsefe açısından bakıldığında) hakikatlerden bahsedebilmemizin epistemolojik arka planını oluşturmaktadır.

Mead'in de ifade ettiği üzere, Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı eserinin temel prensibi, kendinde şeyler bilinmeyeceği, yani antinomilerle birlikte teorik bilginin de sınırına ulaşıldığı için, insanın içinde bulunduğu evrende ahlâkî birey olarak varlığını sürdürmesinin, ancak –kendileri kanıtlanamaları da– eylemlerine temel olma niteliğini haiz birtakım postülaların varsayılmasına bağlı olacağı şeklindedir.¹¹⁰ İnsanın sorumlu, ahlâkî bir varlık olduğu, tecrübemizin ötesinde de olsa dünyanın rasyonel bir karakter taşıdığı ve rasyonel varlıklar olduğumuzdan ötürü daima rasyonel davranmamız gerektiği şeklindeki postüller ekseninde Kant, eylemlerimizi mükemmel derecede evrensel kılmamızın zorunluluğuna dikkat çeker.¹¹¹ Şayet eylemlerimizi evrensel kılacaksak, eğilimlerimize, ilgi ve kendi memnuniyetimize değil fakat pratik aklın koşulsuz buyruğuna dayanmalıyız.¹¹² Hazlarımızla (mutluluk), doğru olanın gerçekleştirilmesi (erdem) arasındaki çelişki ancak özgürlük, ölümsüzlük ve Tanrı'nın varlığı postüllarıyla giderilebilir. Kant'ın söz konusu postüllarla

¹⁰⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 62.

¹⁰⁹ Rusterhold, Peter, "On the Crisis of Representation", *Semiotica*, 143-1/4, 2003, p. 53.

¹¹⁰ George Herbert Mead, "The Romantic Philosophers - Schelling", *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, edited by Merritt H. Moore, University of Chicago Press, Chicago 1936, pp. 117-118.

¹¹¹ *A.g.e.*, s. 118.

¹¹² Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi vd., Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1999, s. 23, 28.

ilgili olarak altını çizdiği en önemli husus, onların teorik dogmalar değil, pratik bakımdan zorunlu önkabüller olduğudur. Buradan hareketle Kant, irâdenin özgürlüğüne, ruhun ölümsüzlüğüne ve Tanrı'nın varlığına ulaşır.¹¹³ Kant'a göre, bu postülalar akıllı eylemde içerilmiştir. Ancak bu yolla tecrübenin ötesine ulaşabiliriz, fakat bu kesinlikle numenler hakkında bilgi verme iddiasında olan bir yol değildir.¹¹⁴

Akıllı eyleme yapılan bu vurgu, Kant'ı pratik akılda, teknik pratik akıl ile salt pratik akıl arasında kesin bir ayırım yapmaya sevk etmiştir. Daha sonraki felsefî tartışmalar üzerinde de ciddi etkilerinin* olduğunu ifade edebileceğimiz söz konusu ayırma göre, teknik pratik akıl, eylemin motivasyon kaynağı olarak insanın bilme yetisinin nedensel bağlarının kavranması anlamında gerçek bilgiyi görüp, amaç için gereken araç ve yolların bulunmasına gönderme yaparken¹¹⁵; salt pratik akıl, irâdenin yönetiminin, objesi dış dünyada olan eğilim ve istekler¹¹⁶ gibi herhangi bir haricî referansa başvurmaksızın, aklın kendine müracaatla sağlanması anlamına gelir.¹¹⁷ Kant'ın ahlâkî öznesinin otonomluğu da ancak salt pratik aklın kullanımına bağlı olup, böyle bir pratik felsefede otonomi, isteklerin giderilmesine yönelik güce sahip olmakla değil, bütün diğer rasyonel faillerin istekleriyle uyumlu eylemlerin yapılmasını istemekle sağlanabilir. Zira Kant felsefesinde kendinde akıl, bütün tezahürleri ile birlikte, insanın tabiat içerisindeki yerini keşfetmeyip, tabiat için kanunlar koyduğu gibi, insanî aktivitler için de kanunlar koyabilen bir karakter arz eder.¹¹⁸

Kant, aklın insanî eylemler için koymuş olduğu söz konusu kanunların koşulsuzluğuna, yani herhangi bir şarta ve isteğin gerçekleşmesine bağlı olmamasına vurgu yapmak suretiyle, onları koşulsuz emirler olarak adlandır ve eylemlerin ahlâkîliğinin ölçütü kılar. Buna göre, bir eylem herhangi bir şarta ve isteğe bağlı, yani koşullu emir ise, söz konusu eylem kesinlikle ahlâkî bir eylem olarak değerlendirilemez. Her ne kadar, Kant'ın ahlâk felsefesi aklın eylemler için yasa koyuculuğu ve söz konusu yasaya göre davranacak olan ahlâkî özneye vurguyla metafizik geleneğin özcü karakteri içerisinde kalsa da, onun koşulsuzluk fikrine yaptığı vurgunun dekonstrüksiyon stratejileri açısından önemi yadsınamaz. Zira koşulsuzluk fikrinin bizatihi kendisi, birçok koşulla sınırlandırılmış ve tarihsel bir varlık olan insanın eylemlerinin

¹¹³ *A.g.e.*, s. 143.

¹¹⁴ *A.g.e.*, s. 164.

* Bu noktada özellikle gerek Heidegger'in hesaplanıp yönetilebilir bir dünya vizyonuna işaret eden yükümlü kılma/çerçeveleme anlamında *Gestell* kavramı, gerekse Horkheimer ve Adorno gibi Frankfurt Okulu temsilcilerinin araçsal rasyonalizme yönelik eleştirilerinin arka planında Kant'ın söz konusu ayırımının felsefî bir referans kaynağı olarak durduğunu söylemek mümkündür.

¹¹⁵ Heimsöeth, *a.g.e.*, s. 124.

¹¹⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 29.

¹¹⁷ Heimsöeth, *a.g.e.*, s. 125.

¹¹⁸ Pippin, *a.g.e.*, ss. 13-14.

koşulsuzluğunu yıkar niteliktedir. Bağışlama, misafirperverlik vb. ahlâkî eylemler örneğinde olduğu üzere, hemen tüm ahlâkî eylemler, koşulsuz olmayı imkânsızlaştıran birçok şarta takılarak, koşulsuzluk şartının sürekli bir tehirine yol açmak suretiyle, istenenle (koşulsuzluk) elde edilen arasındaki mesafenin kapanmasını da kendiliğinden imkânsızlaştırır. Bu durum ise, eylemlerimiz için kendiliğinden açık veya akılla elde edilebilir birtakım mutlak kavram ve ilkelerden, –her ne kadar çelişkili bir biçimde eylemlerimiz için motivasyon kaynağı olarak onlara muhtaç olsak da– dünyasallık ve zamansallığımız içinde mümkün bir gerçeklik olarak bahsedemeyeceğimiz anlamına gelir.

Derrida'nın da ifade ettiği üzere, Kant'ın eleştirel felsefesinin dekonstrüksiyon stratejileri açısından en önemli boyutlarından biri de, onun *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde yapmış olduğu tespitlerdir. Her ne kadar insanda birbirinden farklı akıllardan bahsetmek mümkün olmasa da, Kant'ın ilk iki kritiğinde görüldüğü şekliyle, aynı olan aklın kavradığı dünyalar (doğa ve ahlâk) birbirinden derinden farklılaşmaktaydı. Söz konusu iki dünya arasındaki mesafeyi –bir bilgi iddiasında olmamak kaydıyla– kapatmak ise Kant'ın üçüncü eleştirisinin üstlenmiş olduğu misyondur. Kant'a göre yargıgücü, doğa ülkesi ile ahlâk ülkesi arasında aracılık eden, “doğa ve akıl dünyasını insanın varlık bütününde bir araya getiren yeti”ye tekabül etmektedir.¹¹⁹ İlki “Estetik Yargı Gücü”nün, ikincisi ise “Teleolojik Yargı Gücü”nün eleştirisi olmak üzere iki ana bölümden oluşan eserinde Kant, gözlerini bir yandan doğaya, doğadaki güzellik ve yüceliğe çevirirken, diğer yandan da canlılar dünyasına, organizmalarda hâkim olduğu hissedilen *teleolojiye* yönelir. Fenomenal olanın bize –özellikle teorik bilgi anlamında– ne güzellik, ne yücelik ne de canlılar dünyasındaki *teleoloji* hakkında bir bilgi vermesine karşılık, “özel olanı genel altında bulunuyor(muş) gibi düşünme yetisi”¹²⁰ne gönderme yapan *yargı gücü* söz konusu hususlar hakkında genele ulaşma anlamında refleksiyonda bulunabilir. İşte burada kullanılan “mış gibi” (*as if*) Derrida'ya göre, kendisinde dekonstrüksiyona ait bir maya taşımaktadır. Zira bu ifade, iki düzenin (tabiat ve özgürlük düzeni) yetkisini elinden almayı ifşa ettiği gibi, onları aşar da.¹²¹ Bu aşkınlığın, “mış gibi” olmanın ötesinde herhangi bir mutlaklık iddiasının olmaması ve harmoniyi estetik olana (sanat tecrübesi) vurguyla sağlaması, dekonstrüksiyon stratejilerinin, hakikatin bir şimdiki zamanda mevcut ve bilinebilir olduğu

¹¹⁹ Heimsoeth, *a.g.e.*, s. 153; Bkz., Kant, “Introduction”, *The Critique of Judgement*, Translated By. James Creed Meredith, <http://eserver.org/philosophy/kant/critique-of-judgment.txt>, 20.10.2004., p. 7.

¹²⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 10.

¹²¹ Derrida, “The Future of the Profession or the University Without Condition Thanks to the ‘Humanities’ What Could Take Place Tomorrow”, *Jacques Derrida and Humanities: A Critical Reader*, ed. Tom Cohen, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 32.

yollu metafizik hakikat iddialarıyla olan sakınlı tavrını anlamak için bir anahtar fonksiyonu görmektedir.

Aynı şekilde Kant'ın doğada görmüş olduğumuz güzellik ve yüceliğin içimizdeki uyumu harekete geçiren biçimsel bir nitelik taşıdığı, bunun ise amacı olmayan bir amaçlılık¹²² anlamında yorumlanması gerektiği şeklindeki tespitlerinin, modern temsil krizi açısından önemi yadsınamaz. Lyotard'ın, Kant'ın ele aldığı şekliyle yüce kavramının belirsizliğine yönelik vurgusu, birtakım mutlak kavram ve idelere sahip olmamıza karşın onların tekabül ettiği gerçekliği göstermedeki başarısızlığımıza işaret etmek suretiyle, modern anlamıyla temsilin imkânsızlığını sunar niteliktedir: “Yüce ise bambaşka bir duygudur. Öncekilerin aksine, imgelem, prensipte bile olsa, kavrama uygun düşen bir nesneyi göstermede başarısızlığa uğradığında, ‘yüce’ ortaya çıkar. Evren (varolanın bütünlüğü) idesine sahibiz, ama buna bir örnek göstermek yeteneğinden yoksunuz. Basit (bölünmez) idesine sahibiz, ama bu ideyi kendisine bir örnek teşkil edecek, duyumsanabilir bir nesne aracılığıyla görünür kılamıyoruz. Mutlak olarak büyüğü, mutlak olarak güçlüyü kavramlaştırabiliyoruz, ama bu mutlak olarak büyüklüğü ve gücü göstermeye yönelik her türlü gösterim acı verecek kadar yetersiz görünüyor bize. Dolayısıyla tüm bunlar, yani gösterimleri imkânsız ideler, gerçekliğe (deneyime) ilişkin hiçbir şey bildirmiyorlar; güzellik duygusunu uyandıran, yetilerin özgür uyumunu da, imkânsız kılıyorlar; beğeninini oluşumunu ve sabitlenmesini engelliyorlar. Bunların gösterilemez oldukları söylenebilir.”¹²³ Bu değerlendirme ekseninde Lyotard, Kant'ın söz konusu eserine referansla, gösterilemez olan hakkında konuşmanın ancak evrensellik ve objektiflik iddiasında olmayan bir dille mümkün olabileceği ve az gerçeklikle yetinmenin kaçınılmaz olduğu sonucuna varır.

b- Romantikler ve Parçalılığın Onaylanması

Kant'ın, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Transandantal Dedüksiyon kısmında görüldüğü üzere, *ben*'i numenler alanında ele alan yaklaşımına karşılık, romantikler onun, tam olarak olduğumuz şey olduğunun altını çizerler. *Ben* evrenin yaratıcı ögesidir. Sonlu *ben*, *Mutlak Ben*'in, Tanrı'nın bizzat kendisinin bir safhasıdır. Kant'ın, mümkün bilgi düzeyinin ötesine gidiyor olduğumuzun belirtileri olarak inşa etmiş olduğu antinomiler ise, romantikler için hakikî yaratma sürecine tekabül eder. Bizim, bilmeye muktedir olamayacağımız bir şeyi bilmeye çabalamamızın belirtisi olmak yerine, romantikler için söz konusu antinomiler, kendileri yoluyla bilginin kendisinin

¹²² Heimsoeth, *a.g.e.*, s. 167.

¹²³ Lyotard, “Postmodern Nedir Sorusuna Cevap”, çev. Dumrul Sabuncuoğlu, *Postmodernizm*, Hazırlayan: Necmi Zakâ, Kıyı Yayınları, İstanbul 1994, s. 52.

üstüne yükseldiği hakikî süreç haline gelir.¹²⁴ Antinomi bilgi sürecindeki bir aşamadır. Romantiklere göre, biz her gün ve her dakika tecrübenin ötesine taşınmaktayızdır. Geçmişî araştırırız ve şimdiki an açısından geçmişe baktığımız zaman, o, bizim bir önceki anın bakış açısından gördüğümüzden farklı bir geçmiştir. Çünkü dünya, söz konusu çelişkileri içeren fakat sürekli bir sentez içerisinde onların üstesinden geldiği diyalektik bir süreç yoluyla daima gelişmektedir.¹²⁵ Açıkta ki, romantiklerin bu yaklaşımı, bütün bir Batı felsefesi tarihi boyunca varlığını devam ettiren ve Kant'ta da numen-fenomen şeklinde müşahade edilen düalizmden kurtulma ve dünyayı bütünlüklü bir biçimde kavramaya matuftur.

Bu doğrultuda tesis edilen romantik felsefe, özne ve nesne, yani zihin ve tabiat arasında bir birlik kurma ideali ekseninde, eski duyu dünyasının yerine yeni bir dünya tesis etmeyi amaçlar. Özne ve nesne arasındaki diyalektik ve diyalektiğin bu iki teriminin sentezine yönelik umut romantik felsefenin kalbinde yatmakta¹²⁶ olup, söz konusu sentezin gerçekleştirilmesi ise sanatın, özelde de sembolik sanatın amacıdır. Romantiklere göre, Descartes ve Locke'un, felsefi geleneklerdeki aslî yanlışlık, onların zihin ve madde arasındaki keskin ayrıma yaptıkları vurguda temellenmektedir. Bu iki felsefi gelenekte eş derecede yanlış olan diğer husus ise, söz konusu düalizmin altında yatan akıl yürütme metodudur. Başlangıç noktası olarak indirgenemez parça veya öğeyi alan bu metot, bütünü, ister maddî atomlar isterse zihnî ideler olsun, farklı parçaların bir kombinasyonu olarak anlar. Dolayısıyla böyle bir elementarizmin vücut verdiği evren de, herhangi bir bilgilendirici ruhtan (*spirit*) yoksun olduğu gibi, dirimsel birlik prensibine de sahip değildir. Bu evren ölü parçaların toplamı anlamında ölü bir evrendir.¹²⁷

Buna mukabil Beiser'in de ifade ettiği üzere, Romantiklerin temel etik ve pratik ideali, insanî ve bireysel güçlerin tamamını bir bütün içerisinde geliştirmek, yani kendini gerçekleştirme anlamında *Bildung*'tur*. Yine onların temel politik ideali ise, devlet içerisinde iyi bir yaşam sürme anlamında *topluluk* idi. Bu idealler, bireyin bütün güçlerini birleştirmek, onu tabiat ve diğer insanlarla uzlaştırma çabasında anlam kazanmaktadır. Zira Romantik çabanın amacı, bu yüzden özünde bütünseldir.¹²⁸ Söz konusu bütünsellik ise, bir yandan sahip

¹²⁴ Mead, *a.g.e.*, s. 120.

¹²⁵ *A.g.e.*, s. 122.

¹²⁶ Day, Aidan, *Romanticism*, Routledge, Florence 1995, p. 105.

¹²⁷ *A.g.e.*, s. 106.

* Doğrudan çevirisi mümkün olmayan *Bildung* kelimesi, bağlama bağlı olarak eğitim, kültür ve gelişme anlamlarına gönderme yapar. Literal olarak "oluşum" (*formation*) anlamına gelen Bildung, potansiyel, tamamlanmamış ve gizil olan bir şeyin aktüel, organize edilmiş ve açık hale gelmesini imâ eder. Bazen de söz konusu terimin değişik yananamları bir araya gelerek, kültürel etkileşimin eğitim süreç veya ürününe ya da kendini gerçekleştirme anlamında etik bir sürece gönderme yapar. Beiser, Frederick C., *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, Harvard University Press, London 2003, p. 26.

¹²⁸ Beiser, *a.g.e.*, s. 25.

olduğumuz bütün insanî güçlerin geliştirilmesine vurgu yapmak suretiyle tek boyutlu açıklamaları reddederken, öte yandan tüm güçlerin birleşik (*integrated*), harmoni içerisinde ve dengeli bir bütün içerisinde birleşmesi gerektiğine vurgu yapar. Dolayısıyla Romantikler için, eğitim yalnızca aklın değil, aynı zamanda duyguların da eğitimi anlamına gelir. Zira duygu aklın kendisinden hiç de daha az insanî değildir. Bununla birlikte, Romantik *Bildung* ideali sadece bütünsel değil, aynı zamanda *bireyseldir* de. Bunun anlamı, *Bildung* sürecinde insanın yalnızca diğer insanlarla paylaştığı özellikleri değil, aynı zamanda kendine has olan ve kendisini diğer insanlardan ayıran özellikleri de geliştirmesi gerektiğidir. Zira Romantikler açısından bakıldığında, iki insandan hiçbirisi diğerinin aynı değildir her insan kendisini diğer insanlardan ayıran ve farklılaştıran karakteristik özelliklere sahiptir ve insanın yapması gereken de söz konusu karakteristikleri fark edip kendini geliştirmek/gerçekleştirmektir.¹²⁹

Bütünselliğe ve bireyselliğe yapılan eşzamanlı vurgu ilk bakışta bir çelişki gibi görünse de, çelişkinin romantik felsefeler açısından önemi ve bizatihi *oluş* fikrinden kaynaklanan yaşama içkin çelişki nosyonu dikkate alındığında, çelişkinin onaylanmasının indirgemeci olmayan bir bütünselliğin yakalanması için hayati bir koşul olduğu söylenebilir. Bu yaklaşımın en açık ve özet bir biçimde dillendirildiği kaynaklardan birisi, Hölderlin, Hegel ve Schelling tarafından gençliklerinde kaleme alındığı düşünülen ve “Bir Alman İdealizmi Sistemine Yönelik En Eski Program”^{*} olarak adlandırılan çalışmadır. Kant’ın radikal eleştirilerinin sonucunda, felsefe, etik ve sanatın, –her ne kadar Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi*’yle teorik ve pratik olan arasındaki mesafeyi kapatmaya çalışmış olsa da– aklın ayrı fakülteleri ekseninde müstakil alanlar olarak birbirinden ayrılması, bütünselliği yeniden tesis adına, gerek romantiklerin gerekse Alman idealistlerin dikkatlerini yoğunlaştırdıkları en temel sorun olmuştur. Bütün bir metafiziğin, nihayetinde ahlâka gelip dayandığının tespitiyle başlayan söz konusu çalışma, bir yandan özgürlük-mekanizm dikotomisini çözme kaygısıyla organik bir dünyanın yaratılması için genişletilmiş ve yaratıcı bir fizik bilimi tesis etme uğraşı verirken, diğer yandan da hem insanın kendi içerisinde hem de değişik bilgi alanları içerisinde bütünlüğü sağlama aracı olarak, aklın en üst düzeydeki faaliyeti olarak gördükleri, estetik tecrübeyi canlandırma amacını taşımaktadır. Zaten onların, mitlerin yeniden canlandırılması gerektiği

¹²⁹ A.g.e., s. 27.

^{*} Söz konusu metin orijinal olarak F. Rosenzweig tarafından bulunmuş, 1927 yılında yayınlanmış ve metne ismini de bu şahıs vermiştir. Aslında metnin Hegel’in elyazısı ile yazılmış olsa da, Hegel, Schelling ve Hölderlin tarafından 1796-1797 yıllarında, her üç düşünürün de gençliğine tekabül eden bir dönemde, beraber kaldıkları odada, birlikte kaleme alındığı düşünülmektedir. Zira metindeki ifadeler (özellikle Hölderlin’in *On Religion* çalışmasındaki düşüncelerine ve Schelling’in sanata yapmış olduğu vurguda olduğu üzere) hemen her üç düşünür tarafından da savunulması muhtemel fikirlere müteneşkil olup, yalnızca Hegel’e ait olduğu düşüncesi pek de tutarlı görünmemektedir. Hölderlin, “The Oldest Programme for a System of German Idealism (1796)”, *Classic and Romantic German Aesthetic*, ed. Bernstein, Jay M., Cambridge University Press, New York 2003, s. 185.

yolundaki iddiaları da bütünüyle bu amaca matuftur. Mit-felsefe dikotomisinin sınırlarını aşacak olan yeniden mite dönüşle birlikte, felsefe salt kurgusal ve soyut karakterinden uzaklaşarak, duyulara hitap edebilme anlamında estetik bir mahiyet kazanırken; mitoloji ise, düşünsel olanı önemsemeyen tavrından (en azından Aydınlanmacı perspektif açısından mit düşünce ile karşıtlık arz etmekteydi) kurtulmak suretiyle, akıl içinde anlamlı hale gelecektir. Böylelikle yeni mitolojide aydınlar ve aydın olmayanlar ele ele verecek, mitoloji felsefi hale gelince halk akıllanacak, felsefe mitolojik hale gelince de filozoflar duyarlılık kazanacaktır.¹³⁰

c- Alman İdealizmi: Schelling ve Hegel

Bu doğrultuda olmak üzere, Alman idealistleri de, düalizmi Ben'in (Fichte), Doğa'nın (Schelling) ve Tin'in (Hegel) açılımı terimleri bağlamında yıkmaya çalışırken, gerek *farklılık* kavramına gerekse de hakikatin (her ne kadar bir ilerleme fikrini çağrıştırıyor olsa da) zamansallığına yapmış oldukları vurgu nedeniyle, daha sonraki dekonstrüksiyon tartışmaları için oldukça belirleyici olmuşlardır.

“Öz-bilincin, bir obje olarak dünyaya karşı sorumlu olabileceği bir aşaması var mıdır?” sorusu, başta Fichte, Schelling ve Hegel olmak üzere tüm Alman idealistlerinin sormuş olduğu sorudur. Dünyayı insanın vazife arenası olarak gören Fichte, bu soruyu *Ben*'in diyalektiğinin ahlâkî tabiat olarak gerçekleştiği aşamaya referansla cevaplandırır. Ona göre, ahlâkî yön, dünyanın, insanın ortaya çıkışından sonraki en önemli yönüdür. Hatta o, dünyanın varoluşuna yönelik amaç olarak dahi anlaşılabilir. Fakat dünyanın mevcudiyeti ahlâkî *ben*'in zuhurundan önce varsayılmak zorundadır. Mead, “Acaba dünya, biz moral bir tutum içerisinde olmadığımız zaman da bize bir obje olarak açığa çıkabilir mi?”, “Dünya, tabiatımızın moral safhası olmaktan daha başka bir biçimde de bir obje olarak sunulabilir mi?”, “Acaba dünyayı, sahip olduğumuz eşit birçok yönü barındıran mevcudiyet olarak kavrayabilir miyiz?” gibi soruların, Fichte'nin cevabını kifayetsiz bulan romantiklerin ve Alman İdealistlerinin sormuş olduğu sorular olduğunu ifade eder. Bu sorulara ilk cevap Schelling'ten gelir. O, ahlâkçı bakış açısından ziyade bir sanatçı bakış açısına sahiptir. Sanatçı kendisini düşüncelerinde, çalışıyor olduğu materyal içerisinde keşfeder. Sanatçının fonksiyonu veya daha ziyade sanatçının ekinliği, basit bir biçimde, ölü materyali ele alıp onun içerisinde kendi fikirlerini biçimlendirmek değildir. O, materyalin bizzat kendisinde söz konusu ideayı (düşünceyi) keşfeder. Kalıplıyor olduğu kilin

¹³⁰ A.g.e., ss. 185-187.

içerisinde formu bulur. Sanatsal prosedür, yani sanatçının tecrübesi bizzat kendi düşüncelerinin keşfidir.¹³¹

Schelling'in en önemli amacı zihin-tabiat ayrımının üstesinden gelmektir.¹³² Bununla birlikte Schelling'in Kantçı düalizmin üstesinden gelme teşebbüsü basit bir biçimde teorik aklın sınırlarıyla ilgili Kantçı yapının önemsenmemesine değil, daha ziyade sübjektivitenin ortaya çıkışının anlaşılmasına yöneliktir.¹³³ Zira sübjektivite de bir aşama olup, verili Doğa'nın ifşasının sonucunda açığa çıkmıştır. Schelling'e göre Hegel, genel olarak aklın merkeze alındığı Batı felsefesinde yapıla geldiği üzere, ben'i (bilinç) öncelikli kılmış ve ötekini (ben-olmayan) ben'den hareketle incelemiştir. Oysa ben, ben olmayandan sonra gelmektedir. Schelling'teki bilinç öncesi doğa anlayışının, oluşumu izah ederken bilince herhangi bir referansı imkânsız kılması, Derrida'daki dekonstrüksiyonun kendiliğindenliği düşüncesinin ortaya çıkışının zemini olarak görülebilir. Zira dekonstrüksiyonu bilinçli bir etkinlik olarak kabul ettiği takdirde, Derrida, kendisinin eleştirmiş olduğu klasik felsefenin problemlerine düşecektir.

Zihin-tabiat arasındaki ayrımın üstesinden gelme noktasında Schelling'in karşısında iki seçenek söz konusuydu: İlki, nesnel olanı öncelikli kılmak ve öznel olanın ondan nasıl zuhur ettiğini araştırmak; ikincisi ise, öznel olanın ilk olduğu ve ona kendisiyle uyuşan nesnel bir şeyin nasıl dâhil olduğunu açıklamak. İlk soruşturma Schelling'i *Doğa Felsefesi*'ne ikincisi ise *Transendental Felsefe*'ye taşıyacaktır. Bununla birlikte her iki soruşturma da nihayetinde bir *özdeşlik* felsefesine ulaşmaya yöneliktir.

Schelling'in *Doğa Felsefesi*'nin temel stratejisi, yaşam ve madde arasındaki kördüğümü, bir bütün olarak tabiatın bir üretkenlik (*productivity*) anlamında içsel bir biçimde dinamik terimler bağlamında düşünülmesini vurgulamak suretiyle çözmeye matuftur. Bizim empirik tabiat içerisinde karşı karşıya geldiğimiz şeyler ürünlerdir. Özel bilimler, düzenli ve kurallar altında sınıflandırılmaya müsait olan bu ürünlerle ilgilenir. Bu yüzden bilimler içerisinde sınıflandırılmaya müsait olmayan *Naturphilosophie*, görüşlerin/tezahürlerin zemini, kendi ötekisi olan özneye refleksif bir ilişki tarafından determine edilmeye uygun bir obje olmadığından dolayı, söz konusu zeminle ilgilenir.¹³⁴ Bu obje hiçbir zaman mutlak olmadığına göre, tabiat içerisinde aslında objektif-olmayan (*non-objective*) bir şey yerleştirilmelidir ve bu mutlak anlamda objektif-olmayan postüla ise, tabiatın orijinal üretkenliğidir. Bu açıdan bakıldığında Schelling'in temel ilgisi tabiatın mekanik kanunları ve obje olarak tabiat değildir.

¹³¹ Mead, *A.g.e.*, s. 123.

¹³² Bowie, Andrew, *Schelling and Modern European Philosophy*, Routledge, London and New York 1993, p. 33.

¹³³ *A.g.e.*, s. 34.

¹³⁴ *A.g.e.*, s. 35.

Bu üretimsellik, ayrı ve erişilemez bir kendinde şey değildir, çünkü o ayrıca süje içerisinde de, onu kendisinin ötesine taşıyan şey olarak etkinlik halindedir.¹³⁵ Zira Schelling'e göre, eksiksiz bir doğa teorisi, nihaî kertede, tüm doğanın intellekt içerisinde eriyeceği teori olup, fenomenler ise doğanın kendi kendisini düşünmesinin başarısız olanlarıdır ve ölü denilen doğa da, henüz olgunlaşmamış intellekte tekabül etmektedir. Böyle bir doğa kavramlaştırması ekseninde, insanın konumu, doğanın kendi kendisinin nesnesi olma hedefine varma anlamında, tamamen kendi içine döndüğü, en üst ve en son refleksiyona denk düşer. Böylelikle, doğa ile içimizdeki intellekt ya da bilinç olarak bilinen şeyin aslı özdeşliği açığa çıkar.¹³⁶ Kant ve Fichte'nin bir determinizm alanı olarak görmelerinin aksine Schelling'te doğa ereklilik bağlamında ele alınır. Bununla birlikte bu erekli yapının arkasında, klasik felsefelerce vurgulandığından farklı olarak, bilinçli değil "bilinçsiz bir zekâ" söz konusu olup, bu zekâ yarattığı erekli yapı ile gelişerek nihayetinde bilinçli zekâ taşıyan insana ulaşır.¹³⁷

Bu perspektif içerisinde değerlendirildiğinde problem, tabiatın nasıl olup da sınırlı bir süreç ve bizim kendimizi de içeren ürünler içinde zuhur ettiği problemi olarak ortaya çıkar. Basit bir üretkenlik olarak o, hiçbir zaman sınırlı olmayacak ve kendisini sınırsız bir hız içerisinde dağıtacaktır. Öyleyse tabiatın içerisinde güçlerin bir karmaşası olmalıdır (ki, orada üretkenliğin bizzat kendisi yoluyla önlenmesi ürünlere yol açar).¹³⁸ Bu noktada Schelling pür anlamda bir özdeşliğe sahip bir nehri örnek verir; buna göre, nehrin dirençle karşılaştığı yerde bir girdap oluşur, bu girdap sabitleştirilmiş bir şey değildir, fakat her an kaybolur ve yeniden ortaya çıkar. Tabiatta da hiçbir şey orijinal bir biçimde ayırt edilemez, bütün ürünler âdeta evrensel üretkenlik içerisinde dağılır ve görünmez hale gelirler.¹³⁹ Açık ki bu yaklaşım, bilgi objesi kılınan şeyin en küçük parçalarına kadar ayrıştırılmasını, yani analitik çözümlemeyi insan bilgisi için olmazsa olmaz gören Aydınlanmacı paradigmayı, –birlik içerisindeki çokluğa ve çokluk içerisindeki birliğe vurguyla, gerçekliği, birbiri ile etkileşim halinde olan parçaların organik bir bütünü olarak kavramak suretiyle¹⁴⁰– aşmaya yönelik ciddi bir teşebbüstür.

Schelling'in transandantal felsefe kavramlaştırması da, daha önce ifade etmeye çalıştığımız üzere, nihayetinde teori ve pratik, dolayısıyla da özgürlük ve determinizm arasındaki mesafeyi gidermeye matuftur. Bilgideki subjektif unsurun dolaysız, objektif unsurun ise yalnızca dolaylı nesne olarak ele alındığı transandantal felsefe bağlamında düşünüldüğünde,

¹³⁵ *A.g.e.*, s. 36.

¹³⁶ Schelling, "Transzendental Felsefe Kavramı", çev. Ali Irgat, *Felsefe Tartışmaları*, 13. Kitap, İstanbul 1993, s. 107.

¹³⁷ Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Anahtar Kitapları, İstanbul 1996, s. 82.

¹³⁸ Bowie, *a.g.e.*, s. 36.

¹³⁹ *A.g.e.*, s. 36.

¹⁴⁰ Tilly, Frank, *Felsefe Tarihi II*, ss. 89-90.

nesne olarak nesne bilme eylemleriyle ortadan kalkacak ve sonuçta bilgi katıksız bir biçimde yalnızca sübjektif olanın bilgisi halini alacaktır.¹⁴¹ Söz konusu felsefenin görevi de tam da bu tespitte açıklık kazanmakta olup, Schelling bu görevi, gerçekliğin tasarımlarımızla uyuşması ile tasarımlarımızın gerçekliği belirlemesi arasındaki çelişkinin giderilmesi olarak tespit eder.¹⁴² Çünkü ne teorik ne de pratik felsefeyle çözülebilir olan bu sorunun, daha üst düzeyde ve aynı zamanda her iki felsefeyi de içeren bir felsefeyle (özdeşlik) çözülmesi gerekmektedir. Transandantal felsefe ise, bütün sorunların en büyük çözümü anlamında söz konusu özdeşliği, kendi ilkesi olan *Ben*'de kanıtladığında tamamlanmış olacaktır. Kendisi de bir romantik olan Schelling'in sanata (estetik edime) yüklediği ödev, bu özdeşliği sağlama anlamında, hem bilinçli hem de bilinçsiz edimin, bilincin kendisinin içinde olduğunu göstermek gibi oldukça yüce bir görevdir. Schelling'e göre, böyle bir estetik edimin ürünü olarak kavranmak zorunda olan her sanat eseri, her iki evrenin bilinçsiz olarak buluşmalarından oluşan gerçek evrenin aksine, bilinçli olarak buluşmalarıyla yaratılan estetik evrene işaret eder. Bu açıdan bakıldığında, sadece önce olan nesnel evren, tinin bilinçsiz *poesis*'ine tekabül ederken, "felsefenin genel aracı (*Organon*) –ve bu kubbenin en son taşı– sanatın felsefesi" olmak durumundadır.¹⁴³ Zira mutlak bilinçsiz ve nesne-olmayan düşünülmesi ancak ve ancak tasarım gücüne ait estetik bir eylem yardımıyla mümkün olduğundan dolayı, böyle bir felsefeyi anlaşılır kılan da felsefenin hakikî aracı olan sanatın felsefesinin odaklandığı estetik anlamdır.¹⁴⁴

Söz konusu estetik anlama odaklanan transandantal idealizm açısından bakıldığında, zihnin ilk defa terimin tam anlamıyla özbilincine vardığı alan sanattır. Her ne kadar felsefe de, tarih ve tabiatın gerçekte zihnin bilinçsiz ürünleri olduğunu gösterse bile, bu yalnızca gerçekliğin soyut bir resmi olarak kalır ve hiçbir zaman, bilinç ve bilinç-dışının (*unconsciousness*) aktüel bir birliği değildir. Yalnızca sanatta, bilincin ötesinde bir fenomen olarak zuhur eden zihnin aktivitesi, açıkça bilinç içerisine dahil edilir. Zihnin tabiatına yönelik her soruşturmada, zihnin aslî sınırsızlığının temel bir sınırlamaya zorlanmasına karşın, yalnızca sanat alanında, zihin, kendi karşıt aktivitelerinin gerçek birliğini fark etmeye muktedir olur.¹⁴⁵ Çünkü zihnin aktivitesi yalnızca sanatta hem bilinçdışı öğeyi içeren ürün hem de bilince tekabül eden üretici aktivitedir. Schelling'e göre, her hakikî sanat eserinin en temel karakteri onun bilinçdışı (*unconscious*) sınırsızlığıdır. Özgürlük ve zorunluluk, sonluluk ve sonsuzluk dikotomisini çözecek olan da sanat eserinin söz konusu karakteridir. Zira özgürlük ve

¹⁴¹ Schelling, *a.g.e.*, s. 110.

¹⁴² *A.g.e.*, s. 111.

¹⁴³ *A.g.e.*, s. 112.

¹⁴⁴ *A.g.e.*, s. 113.

¹⁴⁵ Watson, John, *Schelling's Transcendental Idealism*, S. C. Griggs and Company, Chicago 1882, p. 189.

zorunluluğun birliği, sonluda sonsuzun realize edilmesi anlamında güzelin kaynağı olup, bunu sağlama kudretine sahip yegâne alan da sanattır.¹⁴⁶

Sanatçı bir filozof olan Schelling'in, gerek *Tabiat Felsefesi* gerekse *Transandantal İdealizm*'de, özne-nesne düalitesini çözmeye yönelik çabasının –her ne kadar sanata ve estetik tecrübeye olan vurgusu hemen tüm dönemlerinde belirgin olsa da– nihayetinde soyut bir mutlak kavramında anlamını bulan özdeşlik felsefesiyle sonuç bulması, Hegel'in de eleştirilerinin bir sonucu olarak, geç dönem çalışmalarında, bizzat Schelling tarafından da ciddi bir biçimde eleştirilip restore edilmeye çalışılmıştır.

Schelling'in felsefesinin geç dönem veya mistik safhası, temelde *Philosophie und Religion* ve *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände** adlı çalışmalarında açıklık kazandığı üzere, söz konusu özdeşlik düşüncesinin eleştirisi üzerine kuruludur. Schelling'in çabası, belirlenmemiş (*indeterminate*) mutlak'ın kişisel bir Tanrı'nın yerine geçmesinin gerekliliğini, tabiat ve insan arasındaki koordinasyonu ve tabiatın bir özgür varlıklar sistemine bağımlı hale getirilmesini göstermeye matuftur. Bu geçiş, bir yönüyle özdeşlik sisteminin tamamlanmasını, diğer yönüyle de mistik bir şekilde onun aşılmasını içeren söz konusu çalışmalarda gerçekleştirilir. Buna göre, mutlak, tabiat ve tarihte zuhur ettiği şekliyle sonlu varoluş dünyasından büsbütün ayrılırken, sonlu dünya mutlak'tan aslı düşünüş ve kopuşun bir sonucu olarak ele alınır. Fakat Schelling, özne ve nesne arasındaki boşluğu, özdeşlik sisteminde yaptığı gibi, soyut mutlak kavramıyla kapamaya çalışmaz. Schelling, geç döneminde açıkça, her şeyin mutlak içinde panteistik soğurulmasının, hakikî bir monoteizme (birliğe) yönelik zorunlu bir aşama olduğunu ifade eder.¹⁴⁷ Aslında sonlu (*finite*) olanın inkârı sonsuz (*infinite*) olanın idrak edilmesinin zorunlu koşuludur, fakat Schelling'e göre, bütünüyle negatif olan bu tutumda takılıp kalmak ahmaklıktır. Evrenin duyuları aşan tabiatı, öncelikle, onun içsel özüne bir geri çekiliş olarak anlaşılır, fakat bu öz, ölü bir özdeşlik değil, sonluyu kendi içerisinde saran ve sonluda kendini gerçekleştiren ruh (*spirit*) olarak anlaşılmalıdır.¹⁴⁸

Schelling felsefesi bağlamında, panteizmin neden 'soyut' özdeşlik (*identity*) olarak tesis edilmediği de, bu noktada açıklık kazanmaktadır. Zira her şeyin Tanrı ile özdeş olduğu anlamında ele alındığı takdirde panteizmin, farklı varlık biçimleri ve buna bağlı olarak da

¹⁴⁶ A.g.e., s. 188.

* İlki *Felsefe ve Din*, ikincisi ise *İnsan Özgürlüğünün Tabiatı ve Onunla İlişkili Meselelere Yönelik Felsefi İncelemeler* adlarıyla Türkçeye aktarılabilir.

¹⁴⁷ A.g.e., ss. 218-219.

¹⁴⁸ A.g.e., s. 220.

insanın kendi temelleri üzerinde durmasını, yani insanın özgürlüğünü teslim edebilmesi mümkün değildir. Zaten Heidegger'in, Schellingci anlamda panteizmin, her şeyin Tanrı'da içerildiği veya mevcut olduğu bir doktrin olarak anlaşılması gerektiğine yönelik vurgusu da bundan dolayıdır. Varolan her şeyin Tanrı'ya bağımlı kılındığı söz konusu doktrin, yalnızca özgürlüğe imkân vermekle kalmayıp, aynı zamanda özgürlüğün gerçekleşmesini de sağlar. Buradaki bağımlılık ise, yalnızca bağımlı olanın bağımsızlığı için bir alanın açılması anlamına değil, fakat aslında bağımlı olanın kendi varlığında özgür bırakılma talebine karşılık gelir.¹⁴⁹

Bu talebin gerçekleşmesi, Tanrı (Varlık) ile insanı diğer şeyler arasında iki ayrı varolan olarak ele almak suretiyle, Schelling'in zemin (*ground*) ve varoluş (*existence*)¹⁵⁰, Heidegger'in ise Varlık ve varlıklar arasında varolduğunu düşündüğü farklılıktan hayat bulan ontolojik bağlantıyı (*ontological juncture*)¹⁵¹ ihmal ettiğinden dolayı, özgürlükle panteizmin çelişmek zorunda olduğunu varsayan mekanist vizyonla mümkün değildir. Çünkü Schelling'e göre, insan Tanrı'dan bağımsız bir biçimde özgür olamaz. Zira yalnızca özgür olan Tanrı'da olabilirken, özgür olmayan zorunlu olarak Tanrı'nın dışındadır ve sadece özgürce eyleyen varlıklarda Tanrı kendisini ifşa eder, yani tam anlamıyla "O" nitelmesini mümkün kılacak anlamda kendisi olur.¹⁵² Tanrı'nın zamansallığı nasıl yaşadığı yönündeki ontolojik bir refleksiyon olarak da kabul edebileceğimiz bu yaklaşım, bir yandan zemin ve varoluş ayrımıyla ontolojik bağlantı ve hakikatin zamansallığı düşüncesinin altını çizerken, öte yandan da iyi-kötü fikrinin nihai kaynağını ve gerçek anlamda insanî özgürlüğün mahiyetini ortaya koyar niteliktedir.

Schelling açısından bakıldığında, tanrısal oluş, zemin olarak Tanrı'nın varoluşta kendini gerçekleştirmesine gönderme yapan, gelişimsel bir ruhsallaşma (*spiritualization*) anlamında, Tanrı'nın ruh (*spirit*) olarak öz-tezahür veya ifşasını amaçlar. Fakat bu ifşa, ruhun, içerisinde kendisini bütünüyle ifşa edebileceği bir engel, bir ötekiliği (*otherness*) gerektirir. Tanrı'nın en içteki özünden kaynaklanan ve ruh olarak Tanrı'nın niteliklerini paylaşan, fakat Tanrı'dan ayrı ve farklı olarak kalan söz konusu diğer varlık, insandır. Schelling'e göre, yaratık olarak insan, tabiat içerisinde ve böylece tanrısal oluşun potansiyel hali veya zemininde köklenir. Bununla birlikte bu yaratık aynı zamanda tanrısal ifşanın yuvasıdır, yani Tanrı'nın varoluşunun en kâmil bir biçimde tezahür ediyor olduğu yerdir. Ruh olarak Tanrı, ayrıca özgürlüğün ta kendisi

¹⁴⁹ Heidegger, *Schelling Treatise on the Essence of Human Freedom*, translated By. Joan Stambaugh, Ohio University Press, Athens 1985, p. 86.

¹⁵⁰ Dallmayr, Fred, "Heidegger on Ethics and Justice", *The Other Heidegger*, Cornell University Press, Ithaca and London 1993, p. 112; Heidegger, *a.g.e.*, p. 107.; Schelling, "Philosophical Enquiries in to the Nature of Human Freedom", *Schelling: Of Human Freedom*, translated By. James Gutmann, The Open Court Publishing Company, Chicago 1936, p. 33.

¹⁵¹ Dallmayr, *a.g.e.*, s. 110.

¹⁵² Watson, *a.g.e.*, s. 221.

olduğundan dolayı, tanrısal öz-tezahür, yalnızca Tanrı'nın niteliklerini paylaşan ve özgür varlık olarak oluşturulmuş bu ötekilik içinde oluşabilir. Bu noktada kötülük nosyonu, saf bir olumsuzluk veya yetersizliğe değil, ruhun doğal gelişim sürecinin sonucuna, yani tanrısal özgürlükle ortaklığı içerisindeki insan özgürlüğüne işaret eder. Daha da önemlisi, Dallmayr'ın da ifade ettiği üzere, iyi ve kötü basit bir biçimde bir insanî tercih meselesi olmayıp, daha ziyade, ruhun tezahürü olarak varoluş içerisinde, daha da spesifik anlamıyla, ruhun, tabiatın arkaperdesine karşı tezahürü içerisinde demirlemek suretiyle ontolojik bir statü elde eder.¹⁵³

Zemin ve varoluş, Tanrı veya tanrısal varoluştaki gerilimsel bir harmoni, yani farklılaşmamış bir birlik içinde ilişkiye sokulur. İnsanî özgürlük durumunda ise, benzer bir ilişki, farklı bir vurguyla öne çıkar. Tanrı'da ayrımlaşmamış olan söz konusu iki prensibin insanda ayrımlaşması, bir yandan Tanrı'nın ruh olarak tezahürünün imkânını oluştururken, diğer yandan da iyi ve kötünün imkânını meydana getirir.¹⁵⁴ Heidegger'in Schelling yorumuna göre, insanın öz-irâdesi (*self-will*) özgürlük olarak ruhla bağlantılı olduğundan dolayı, bu irâde insanî çaba mesabesinde kendisini evrensel irâdenin yerine koymaya teşebbüs edecektir. Böylece de, özel-ayrı bir bencillik olarak öz-irâdenin bütünü zeminini olma iddiasında bulunması, kötüye yönelik kapasitenin kaynağını açığa çıkaracaktır. Heidegger'de ele alındığı şekliyle zemin ve varoluş arasındaki bağlantı, ontik-empirik bir bağlantı değil, varlık ve yokluğun (*nonbeing*) birbirini olurlarına bırakma yoluyla birleştirildikleri ontolojik bir bağlantıdır. Onun tersine çevrilmesi (ki bu, kötünün eşanlamlısıdır) içinde, yokluk ya da (bütünlüğün yadsınması), varlığın yerine kendini yerleştirmek suretiyle bütün bağlantıyı kendine tahsis eder.¹⁵⁵ Bu ise gerçek anlamda *iyi-kötü*'nün insanda zuhur ettiği ve ontolojik bağlantının tersine çevrilmesinin (başka bir ifadeyle, Varlık ve varlıklar arasındaki ontolojik ayrımın unutulmasının ve insanın zamansallığını unutmak suretiyle kendini her şeyin zeminini olarak ikame etmesinin) gerçek anlamda *kötü*'nün kaynağını oluşturduğu anlamına gelir.

Gerçekliği bütünselliği içerisinde kavrama kaygısının en belirgin şekilde açığa çıktığı felsefelerden biri de Hegel'in felsefesidir. Hegel'e göre, klasik felsefede ve Aydınlanma felsefesinde, kavram ile realiteyi birbirinden ayırmak suretiyle *ide*'yi gözden yitirip soyut ve biçimsel bir kalıp anlamında kavrama bel bağlayan bilme yetisine dayalı düşünmeye¹⁵⁶ yapılan vurgu, nihayetinde yalıtılan şeylerin, yalıtılmışlıklarında direnerek bütünlük fikrine ulaşmamızı engellemesiyle sonuçlanmıştır. Bu durum ise, yaşayan, gerçek bir tarihsel süreç yerine, yalnızca

¹⁵³ Dallmayr, *a.g.e.*, ss. 113-114.

¹⁵⁴ Heidegger, *a.g.e.*, ss. 142-143; Schelling, *a.g.e.*, s. 39.

¹⁵⁵ Dallmayr, *a.g.e.*, ss. 114-116; Schelling, *a.g.e.*, ss. 41, 68.

¹⁵⁶ Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1995, s. 139.

birbirine rastlantısal bir biçimde eklenmiş parçaların kavranmasına, sonuçta da oluşturduğumuz tasarımların, bize hâkim olmaya başlamalarıyla, bütünü görmemize direnen buz tutmuş dogmalara dönüşmesine yol açmıştır. Buna mukabil, olguların, canlı bağlantıları içerisinde oluşturulup, tarihsel bütünselliğin sağlandığı Hegelci felsefe nokta-i nazarından, “olgular bize basitçe bağlantısız ya da sıralanmış olarak gözükmez, ama kesinliklerinin sürekliliğini, ‘bağ ve bağ-olmayanın bağı’, evrensel ‘karşılıklı etkileşimi’ her şeyin temelinde görürüz.”¹⁵⁷ Sonlu-olanla tanrısal/düşünsel-olanın birliğine gönderme yapan bir felsefeyi (Yunan düşüncesi ve Hıristiyanlık), yalnızca düşünsel-olanın önemsendiği bir felsefeye (Doğu felsefesi) üstün tutan Hegel açısından gerçek felsefe, *Tin*’in mutlak anlamda gerçekleştirilmesi anlamında, tasarımların canlı ilişkisi olarak kavranan şeyin, kavramların diline aktarılmak suretiyle, aynı içeriğin en canlı ve uygun bir biçimde dile getirilmesinden başka bir şey değildir.¹⁵⁸ Bu açıdan bakılınca Hegelci felsefe, salt bir düşünme etkinliğine odaklanmış olmayıp, doğal olana da yönelmiş görünmektedir. Heidegger’in önermesel (*propositional*) ve materyal (*material*) hakikat ayırımını da hatırlatan bu yaklaşım, Hegelci hakikat kavramlaştırmasının, gerçekte materyal, yani ifade edilen şeyin salt bir dilsel ifade ve önerme formunda kalmayıp, şeylerle ve onların doğalarıyla ilişkiye sokulduğu bir hakikate tekabül ettiğini göstermektedir.¹⁵⁹

Tin’in genelliğini, “kendinde sahip olduğu belirlenimleri **koymasında** (*setzen*)” bulan Hegel’e göre, tarihte vuku bulmuş olan her şey, *Tin* tarafından meydana getirilmiş nesne, eylem ve yapıtlara tekabül etmektedir. *Tin*’in, eylemiş olduğu her şeyi özüne uygun olarak eylediği şeklindeki Hegelci yaklaşım dikkate alındığında, gerçekliğin bütünselliği bağlamında, olanı başka türlü de olabilirmiş gibi görmek mümkün değildir.¹⁶⁰ ‘Gerçek dünyanın nasılsa öyle olması gerektiği’¹⁶¹, ya da başka bir ifadeyle ‘olanın olması gereken olduğu’ şeklinde ifadelendirebileceğimiz söz konusu Hegelci yaklaşımın, gerek daha sonraki etik-politik tartışmalar gerekse de dekonstrüksiyona kaynaklık eden düşünceler üzerinde ciddi etkilere sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Bu yaklaşım, bir taraftan, oldukça net bir olumlayıcı felsefeye, dolayısıyla tüm farklılıkların olumlanmasına işaret edip, kimlik ve farklılık bağlamında, çağımızda oldukça popüler hale gelen çoğulculuk düşüncesini olumlayıcı bir zemin hazırlarken; diğer taraftan, farklılıkları, daha ileri bir sentez sürecinde bütünleştirme iddiasıyla, aşılması gereken bir olumsuz öge olarak gördüğünden dolayı, nihayetinde, yine çağdaş felsefelerde sıkça eleştirilen

¹⁵⁷ D’hondt, Jacques, *Hegel ve Hegelcilik*, çev. Bayram Işık, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s. 95.

¹⁵⁸ Hegel, *a.g.e.*, s. 133.

¹⁵⁹ Stern, Robert, “Did Hegel Hold on Identity Theory of Truth”, *Mind*, Vol. 102, No. 408, (Oct. 1993), p. 645.

¹⁶⁰ Hegel, *a.g.e.*, s. 68.

¹⁶¹ *A.g.e.*, s. 79.

baskı ve şiddeti meşrulaştırıcı bir karaktere de sahiptir.¹⁶² Hegel için, *Tin*'in diyalektik serüveninde olumlamanın içeriği (rasyonellik) önceden belirlendiğinden dolayı, parçalanmanın yalnızca aşılması gereken tarihsel bir uğrak olması, söz konusu ikinci tespiti kuvvetlendirir niteliktedir. Bu açıdan bakıldığında, geliştirilen tarih felsefesi yoluyla, onaylama ile meşrulaştırmanın âdeta özdeşleştirildiği Hegelci felsefenin, toplumsal ve politik bir tutuculuğa¹⁶³ yol açmasının kaçınılmaz olduğu gibi, şiddet politikalarının meşrulaştırılmasında işlevsel bir araç olacağı da açıktır. Zira bir tarihsel dönemin Hegelci anlamda onaylanması, “öyle olmak zorundaydı” şeklinde, geleceğe bakışımızın bile süreç içerisinde belirlendiğine işaretlerle, yaşama yönelik perspektiflerimizi sınırlandırıp, yaşamı fakirleştirici bir karakter arz ederken; Nietzscheci jeneoloji bağlamında düşünüldüğünde sorun, “öyle olmayabilirdi” şekline dönüşecek ve olduğumuz hale nasıl geldiğimizin jeneolojik soruşturması yoluyla, varolan haksızlıkları deşifre ederek geleceğe olan bakışımızı zenginleştiren bir karakter arz edecektir.

Dekonstrüksiyon stratejileri açısından ele alındığında, Hegel'in, *Tin*'in diyalektiği içerisinde çelişkilerin ortadan kaldırılıp daha üst bir gerçekliğe taşınmasına gönderme yapan *aufhebung* kavramı büyük bir önem kazanır. Hegelci bağlamı dikkate alındığında, *aufhebung* kavramı, çelişkilerin zamansal ifşa sürecinde ortadan kalkmasına gönderme yapmakta olup, temelde iptal etmek, muhafaza etmek ve daha üst düzeye kaldırmak şeklinde üç anlamı da muhtevasında barındırmaktadır: “Belli bir tinsel oluşum doğal bir şey gibi zamanla geçip gitmez, tersine kendisinin-bilincini kendisi gerçekleştiren ve kendisini bilen etkinliğiyle kaldırır (*aufgehoben*). Bu kaldırma, düşünce etkinliği söz konusu olduğu için; aynı zamanda saklama ve yükseltmedir” de.¹⁶⁴ Gerek Heidegger gerekse Derrida'nın, Batı felsefesini “dekonstrüksiyon”a tâbi tutmalarının tarihsel arka planında, söz konusu kavramın da içerisinde bulunduğu Hegel felsefesinin yer aldığını söylemek mümkündür. Diyalektiği bir yöntem olarak değil de, olumsuzluğun bizatihi Gerçeklik tarafından içerilmesinden kaynaklanan bir sonuç olarak ele alan Hegel felsefesi, her ne kadar zamansallığa bir ufuk çizmiş olarak sunulsa da, genel olarak Alman idealist felsefelerinde olduğu üzere, hakikatin zamansallığı düşüncesine yaptığı vurgu ile dekonstrüksiyonist felsefeler açısından oldukça önemlidir. Zira Batı metafizik geleneğinde hakikat anlayışı bakımından, Kant'ın, hakikatin insanî karakterini açığa çıkarmasından sonraki, en ciddi çözümlenin, hakikati mahiyeti itibarıyla zamansallığa açan ve tarihselci düşüncenin en yetkin savunucusu olarak telakki edilen –Alman idealist geleneği ve Schelling'in katkılarını saklı tutmak kaydıyla– Hegel felsefesince gerçekleştirildiğini söylemek mümkündür.

¹⁶² Magee, Bryan, *Büyük Filozoflar*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma, İstanbul 2000, s. 206.

¹⁶³ Kuznetsov, Vitaly, “Hegel ve Voltair'de Tarih Felsefesi”, *Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı*, çev. Hüseyin Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul 2002, s. 46.

¹⁶⁴ *A.g.e.*, s. 72.

Aynı şekilde, etkileri bağlamında düşünüldüğünde, Hegel felsefesinin, gerek kavramsal olana gerekse de kavramsal olanın gerçekleşmesinde varlıkta içerilen olumsuz öğeye -ki bu, Hegel felsefesi için özgürlüğün ontolojik zeminidir de- vurgusuyla daha sonraki *fark* (*difference*) felsefeleri açısından ciddi bir arka plan oluşturduğu açıktır. Zira tarihsel olanın kavramsal olanla ontolojik anlamda net bir ilişkisinin olduğu ve kavramsal olanın dışsallaşmak (ayırım) suretiyle kendini tarihe açıp gerçekleştirdiği yönündeki tespit, bize görünüp tezahür ettiği şekliyle dünyanın olmuş bitmiş bir şey olarak ele alınamayacağına, dolayısıyla da etik ve politik birtakım soyut kavramların geleceğe açılmasının gerekliliğine işaret etmektedir. Örneğin, Hegel felsefesinde mutlak son erekler olarak adalet ve sevgi düşüncesi, kavramsal olmaları nedeniyle, doğa koşulları ile sürekli bir karşıtlık arz etmektedirler. Her ne kadar Hegel'in, bu karşıtlığın, "kendinde ve kendisi için olan dünya tarihinde" çözülmüş olduğunu göstermek amacına¹⁶⁵ rağmen, salt soyut olana (*kavram*) vurgusu, gerçekleştirmeleri bakımından gerek adaletin gerekse sevginin sürekli bir tehirine -ki bu Derrida'nın *différance* kavramında bulunduğu her iki anlamı da içermektedir- yol açacaktır. Bu ise, çağdaş felsefede gerek etik gerekse politik anlamda geleceğe yapılan vurgunun -Derrida gelecekteki adaletten bahseder- Hegel felsefesinde içkin olduğu anlamına gelir. Benzer bir biçimde Hegel, demokrasi analizlerinde, içine aristokratik hiçbir ilkenin karışmadığı bir demokrasinin bulunamayacağını söylerken¹⁶⁶ de, yine gerçekliğin kompleks bütünselliğine ve tarihselliğine işaret etmektedir. Aslında bu tespit Hegel'de tarihin sonunun vurgulandığı yollu tespitleri de oldukça şüpheli hale getirmektedir. Jacques D'hondt'un da işaret ettiği üzere, her ne kadar (ilerlemeci muhtevaya sahip) Hegelci felsefe, *Aufhebung* kavramıyla Kavram'ın tarih içerisinde gerçekleşmesine vurgu yapıyor olsa da, bu vurgunun, tarihin sonuna işaret ettiğini söylemek yine Hegelci felsefe ve kavramlar bağlamında pek de mümkün değildir. Zira Hegel felsefesinde, şayet *Tin*'in diyalektiğinin izi mantıksal uzantılarına kadar sürülürse¹⁶⁷, üzerinde hiçbir şey söylenemeyecek olan gelecek açık bırakılır ve *Tin*'in zamansal eylemlerine herhangi bir sınır konmaz.¹⁶⁸

Aynı şekilde dekonstrüksiyon stratejilerinin bir anlamda içinde bulunduğu fenomenolojik gelenek de temelde Hegelci bir perspektife sahiptir. Hatta Kojève'e göre, "Husserl, kendi yöntemini, ne olduğunu bilmediği Hegel'in yöntemine karşı ileri sürerek" ona

¹⁶⁵ A.g.e., s. 30.

¹⁶⁶ Hegel, a.g.e., s. 139.

¹⁶⁷ Hegel'in ifadesiyle, "Bu ileriye gidiş, bu basamaklanış -daima daha fazla yetkinlik arandığına göre- sonsuza giden bir sürece, ereğe sonsuz uzak kalan bir sürece benziyor." Bu ifadeye rağmen Hegel, *Tin*'in kendisini kendine erek yaptığını söyleyerek, bu ilerlemenin, *Tin*'in kendine geri dönmesiyle tamamlanacağını da belirtmekten geri kalmaz. Hegel, a.g.e., s. 175. Ama bu elbette, insanî düzlemde *Tin*'e ve tarihe bir sınır tasavvur edilebileceği anlamına gelmemektedir.

¹⁶⁸ D'hondt, Jacques, a.g.e., s. 99.

haksızlık etmiştir. Zira, gerçekte Hegel'in yöntemi, günümüzde fenomenolojik yöntem olarak isimlendirilen yöntemden başkası değildir.¹⁶⁹ Çünkü Hegel'in yapmış olduğu şey, Kojève'e göre, *Tin*'in diyalektik evrimini betimlemekten başka bir şey değildir. Hegel'e göre bütünlük, tarihte değil, anlağın bilgisinde, *Tin*'in öznel etkinliği ve çabasında bulunmaktadır. Bu tespit dikkate alındığında, Kojève'in yaklaşımını destekler nitelikte, evrenselliğin yakalanması için dış dünyanın araç içerisine alınmasını gerekli gören Husserlci fenomenolojinin, Hegel felsefesince öncelenmiş olduğunu söylemek mümkündür. Aynı şekilde Hegel ve Husserl arasında bilince yapılan vurgu bakımından da bir benzerliğin olduğu açıktır. Hegel'de, olayların dış görünüşü değil, onların anlağı, iç bağlamı ve ilişkilerinin genel ve sürekli yanı hedeftir. Salt bağlamın dış tutarlılık ve zorunluluğundan ziyade, ilerleyişi, olgudaki zorunluluk belirler ve Hegel için gerçek olgu da budur.¹⁷⁰

Bununla birlikte kanaatimizce Hegelci ve Husserlci anlamda fenomenolojinin, Kojève'in iddia ettiği gibi, yöntem olarak aynılaştırılması mümkün değildir. Husserl'in kesin bir bilim olarak inşa etmeye çalıştığı fenomenolojik yöntemin, nihayetinde varolanı bilince indirgeyip, dış dünyayı tam bir araç içerisine aldığı yerde, Hegelci anlamda fenomenoloji, Mutlak'ın bilgisine ulaşmada, *Tin*'in tezahürleri olan fenomenleri dikkate alan bir tarih felsefesi dolayısıyla gerçekleştirilir. Dolayısıyla Hegel açısından tarihsel ve fenomenal olan, her ne kadar hakikate gönderme yapan Mutlak'la tam bir örtüşme içerisinde olmasa da, Mutlak'ın gerçekleşmesi ve bilgisinin elde edilmesinde kayda değer bir öneme sahiptir. Zira Hegel felsefesinde fenomenoloji, "doğal bilincin bilime yani felsefi bilgiye, Mutlak'ın bilgisine doğru gelişimi ve eğitimi" şeklinde tanımlanır, yani o, bir yandan bilincin gelişiminin zorunluluğunu, diğer yandan da bu gelişimin sonucunu göstermek gibi ikili bir fonksiyona sahiptir.¹⁷¹

Söz konusu ikili fonksiyonun bir arada gerçekleşiyor olması, Hegel felsefesinin şümulülüğünü, yani geçmişte vuku bulan tüm olay ve düşünceleri kuşatan, onlar üzerine gerçekleştirilen bir refleksiyonun sonucunda da geleceğin yönünü öngören bir sistem olduğunu göstermesine karşın, özellikle Nietzsche, Heidegger ve Derrida gibi, isimleri sıklıkla diyalektik eleştirisiyle birlikte anılan düşünürler olmak üzere, Hegel sonrası felsefelerin, Hegel'in sistemine yönelik eleştirilerinin de zeminini oluşturur. Bundan dolayı Hegel felsefesini, her ne kadar zamansallığa vurgusu ve mekanik dünya görüşünü eleştirileri nedeniyle subjektivitenin çözülüşü bağlamına yerleştirmek mümkün olsa da, tarihsellik vasıtasıyla rasyonel olanı

¹⁶⁹ Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, Y.K.Y., İstanbul 2000, s. 200.

¹⁷⁰ Hegel, *a.g.e.*, s. 21.

¹⁷¹ Hyppolyte, Jean, "Fenomenolojinin Anlamı ve Yöntemi", *Hegel'i Okumak*, der. ve çev. Tülin Bumin, Kabcı Yayınları, İstanbul 1993, s. 67.

haklılaştırıp, tarihsel öznenin rasyonel olanla bağlantısını tahkim etmesi nedeniyle, romantik geleneğin açmış olduğu ve bilinçdışının keşfiyle sonuçlanan çığır açısından bakıldığında onu, klasik felsefelere ve metafiziğe eklenen bir felsefe olarak görmek mümkündür.

Romantik geleneğin, rasyonel hakikat iddialarını ve bu doğrultuda teşekkül eden sübjektivizmi aşma yönündeki söz konusu çabaları, özellikle Nietzsche felsefesinde olmak üzere, daha sonraki anti-Hegelci felsefelerde, genel olarak Batı metafizik geleneğinin, özelde ise Hegel felsefesinin sıkı bir eleştirisi yoluyla daha radikal boyutlara taşınmıştır. Daha Nietzscheci ve Heideggerci bir kavramlaştırmayla ifade edildiğinde, bu eleştiriler, Hegel felsefesinde diyalektik dolayımıyla kavramlaştırılan felsefe ve varlık anlayışının, nihayetinde felsefenin kapanmasına ve varlığın *logos*-merkezli bir paradigma ekseninde durağanlaştırılmasına hizmet ettiği şeklinde özetlenebilir.

d- Hakikatin Objektifliğinden Perspektival Hakikate: Nietzsche

Metafiziği oluşun ardında değişmeyen bir varlık arayışıyla ilişkilendiren Nietzsche'ye göre, Sokrates'ten kendi zamanına kadar bütün bir Batı metafizik geleneğinin temel eğilimi, varlık-oluş dikotomisi bağlamında, oluşu varlığa indirgemek suretiyle, muhkem bir varlık ve hakikat nosyonu bulmaya çalışmak olagelmıştır. Yaşam ve oluşla büsbütün karşıtlık arz eden bu arayış, akıl ve düşünmenin yaşamın kendisinden kopararak, rasyonel bir düşünüm ekseninde türetilmiş olan varlık, nesne, nedensellik, erek, Tanrı vb. kavramlara tutsak edilmesi anlamına gelir.¹⁷² Bundan dolayı, Nietzsche metafiziği insanlığın temel yanlısamalarını, sanki en temel hakikatlermiş gibi gösteren bir bilim¹⁷³ olarak değerlendirir.

Nietzsche'nin söz konusu metafizik kavramlaştırması açısından bakıldığında, bütün bir metafizik geleneğinin, rasyonel bir varlık ve hakikat ideali doğrultusunda teşekkül ettiği ve oluş düşüncesini ortadan kaldırmak veya en iyi ihtimalle oluşu varlığın hizmetine sokmak suretiyle, gerçekliğin çarpıtılmasında birbirine eklenen felsefelerden müteşekkil olduğu söylenebilir. Nietzsche'ye göre, nihayetinde nihilizmle sonuçlanan metafizik geleneğe ait düşünme biçimi nihilistik karakterini, ideal dünya-real dünya, form-madde, öte dünya-bu dünya, özne-nesne, numen-fenomen ve olgu-değer gibi dikotomiler yoluyla varlık lehine oluşun değer yitimine uğratılmasından alır ve en kamil formuna ise, muhtevasında barındırdığı nihilizmin açığa çıktığı modern dönemde ulaşır. Bu açıdan bakıldığında, Platonculuk, Platonculuğun değişik bir formu olan Hıristiyanlık, Kartezyen rasyonalizm, Kant'ın eleştirel felsefesi, pozitivism ve

¹⁷² Özlem, Doğan, *Felsefe Yazıları*, Anahtar Kitaplar, İstanbul 1993, s. 102.

¹⁷³ West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları İstanbul 1998, ss. 180-181.

Schopenhauer'un irade felsefesi Batı metafizik geleneğinin, insanlığı nihilizme taşıyan değişik formlarını ifade eder.¹⁷⁴

Nietzsche nihilizmi, “en yüksek değerlerin kendi kendini değersizleştirilmesi, amacın kaybolması ve niçin sorusunun cevapsız kalması” şeklinde tanımlar.¹⁷⁵ Bu tanım, Batı metafizik geleneği boyunca ulaşılmaya çalışılan en yüksek değer olarak konumlandırılan metafiziksel postülların zamanla kendi imkânsızlıklarını açığa çıkardığına işaret eden boyutuyla, nihilizmin insanı kaygılandıran yönünü gözler önüne serer. Nietzsche bu kaygısını, *Şen Bilim*'deki “Tanrı'nın ölümü” metaforuyla dillendirir.¹⁷⁶ Tanrı'nın ölümü, gerek insan varlığına değer ve anlam verecek, gerekse insanın hakikate ulaşmasını sağlayacak bir merkez fikrinin yokluğuna işaret eder.¹⁷⁷ Aynı şekilde bu ölüm, yalnızca Tanrı'nın değil, varlık, idea, töz, öz, özne, nesne vb. her türlü kendinde varlık düşüncesinin de ölümü, yani metafizik düşünce biçiminin inandırıcılığını yitirmesi anlamına gelir. Zira Nietzsche'ye göre, bu ölüm Hıristiyanlık tarihinin en büyük olayı olup, beraberinde diğer bütün tanrıların, Platoncu ideaların ve metafiziğin de sonunun geldiğini ilân eder. Böylece fenomen ve numen ayırımı ortadan kalkar ve fenomenler dünyası hem hakikî hem de gerçek dünya haline gelir.¹⁷⁸ Nietzsche için bu durum, hala metafiziğe ait bir düşünme tarzında ısrar edenler açısından oldukça vahim sonuçlara gebe iken, oluşa odaklı bir düşünüm açısından son derece verimli ve yaşamı zenginleştiren bir düşünme tarzının da başlangıcını oluşturur. Nietzsche bundan dolayı nihilizmi pasif ve aktif olmak üzere ikiye ayırır.

Pasif nihilizm, ruhun gücünün geri çekilmesi ve zevali anlamıyla,¹⁷⁹ değerlerin yokluğunun kötümser bir yaklaşımla benimsenmesi şeklinde tezahür eder.¹⁸⁰ Hâlihazırdaki değerlerin değersizleşmesinden kaynaklanan pesimizmin, nihilizmin ilkel biçimine tekabül ettiğini düşünen Heidegger'e göre, bu ilkel biçiminin ötesinde olan tamamlanmış nihilizm ise, yeni değerler için bir karşı hareket anlamına gelir.¹⁸¹ Heidegger'in tamamlanmış olarak nitelediği nihilizm kavramlaştırması, Nietzsche'nin ruhun güçlenmesinin bir işareti olarak

¹⁷⁴ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Hüseyin Kaytan, Akyüz Yayınları, İstanbul 1991, ss. 24-25.

¹⁷⁵ Nietzsche, *The Will to Power*, translated By. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, Random House, New York 1967, p. 9.

¹⁷⁶ Nietzsche, *The Gay Science*, translated By. Walter Kaufmann, Random House Inc., New York 1974, pp. 181-182

¹⁷⁷ Martin, Glen T., *From Nietzsche to Wittgenstein: The Problem of Truth and Nihilism in The Modern World*, Peter Lang Publishing Inc., New York 1989, p. 11.

¹⁷⁸ Warner, J. Dannhauser, “Nietzsche, Friedrich”, *The History of Political Philosophy*, ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey), The University of Chicago Press, London 1987, p. 839.

¹⁷⁹ Nietzsche, *The Will to Power*, p. 17.

¹⁸⁰ Copleston, *Felsefe Tarihi: VII-2 (Nihilizm ve Materyalizm)*, çev. Deniz Canefe, İdea Yayınevi, İstanbul 1998, s. 165.

¹⁸¹ Heidegger, “The Word of Nietzsche: God is Dead”, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, translated By. William Lovitt, New York 1997, s. 68.

kavradığı aktif nihilizmdir.¹⁸² Aktif nihilizm içindeki kişi, artık inanmadığı moralin değer yargılarını kırıp yok etmek ister.¹⁸³ Bu yok etme isteğinin sebebi ise, ahlâkîliğin ve nihilizmin ötesinde değerlerin yeniden değerlendirildiği ve insanın aktif güçlerinin hayata bütünüyle hâkim kılındığı yeni bir yol bulmanın gerekliliğidir. Şayet “nihilizm, oluşun içinde değer, anlam ve amacın olmaması ve aynı anlama gelmek üzere dünyanın değer, anlam ve amaca karşı *indifferent* olması, (yani) kayıtsız kalması”¹⁸⁴ ise, dünyada oluşla yüzleşmek zorunda olan insanın, yaşamını zenginleştirecek değerler lehine eski değerleri yıkıp, yeni değerler yaratması kaçınılmazdır.

Bundan dolayı, kendisini nihilistik bir düşünce iklimi ve kültür içerisinde bulan Nietzsche, nihilizmi anlamaya yönelik soruşturmanın, hareket noktası olarak yalnızca nihilizmin modern zamanlardaki semptomlarını almasının eksik kalacağından hareketle, nihilizmin kaynağına yönelik bir soruşturmanın gerekliliğini vurgular. *Ahlâkın Soykütüğü* adlı çalışmasını böyle bir kaygıyla ele alan Nietzsche, bu eserde bir çifte soruşturmayı yürürlüğe sokar. İlki, “ahlâkîlik hangi koşullar ve durumlar altında yükseldi?” sorusunda ifadesini bulan, ahlâkın kökenine yönelik bir soruşturma iken, diğer soruşturma, jeneoloji yöntemini kullanmak suretiyle, ahlâkîliğin bir eleştirisini yapmaya yöneliktir. Nietzsche’nin amacı, sınırlı bir değere sahip olan ilk sorudan çok, ahlâkî değerlerin değerini soruşturmak ve değerlerin yeniden bir değerlemesini yapmaktır. Fakat bu iki soruşturma arasındaki sıkı münasebet gözden ırak tutulmamalıdır. Çünkü “ahlâkîliğin değerine yönelik bir soruşturma, onun varlığının tarihsel koşullarına dayanan bir bilgiyle mümkündür.”¹⁸⁵

Tarihi, kaynağa yönelik bir araştırma olarak ele almayan Nietzsche’nin jeneolojisi, her türlü köken araştırmasının, insanın kendisine dair bilgisine yönelik aldatıcı bir araştırma sunması nedeniyle, yalnızca modern periyodun değerlerine karşı bir polemik olmayıp, bu değerlerin nesep, anlam ve orijininin oluşturulmasının belli bir yoluna da karşıdır. Bu bağlamda jeneoloji hakikat-yanılsama ayrımını, bütün bilgimizin haksızlığa dayandığını göstermek suretiyle temelsiz kılar. Jeneoloji insanî kendiliklerin kökenlerini keşfetmeyi değil, kendileri aracılığıyla insan varlıklarının bir özne olarak yaratılmış oldukları değişik modları oluşturmanın yollarını arar. Kökenlere yönelik her araştırmanın özler ve kendilikler varsayması nedeniyle

¹⁸² Nietzsche, *a.g.e.*, s. 17.

¹⁸³ Kuçuradi, Ioanna, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1997, s. 59.

¹⁸⁴ Aydın, Hüseyin, *Metafizikçi Olarak Nietzsche*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa 1984, s. 39.

¹⁸⁵ Pearson, Keith Ansell, *Nietzsche Contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, Cambridge University Press, New York 1995, pp. 117-118.

jeneoloji, tarihsel olayların tekilliklerini, bütün rastlantısallıkları ve katiyet eksiklikleriyle kaydetme çabası güder.¹⁸⁶

Buna göre jeneolojinin, yargılarımızı ve faaliyet biçimlerimizi, bu yargılarımızın ve faaliyet biçimlerimizin ortaya çıkışını, onların tarihsel bir sorguya tâbi tutulması yoluyla görünür hâle getirme çabası olduğunu söylemek mümkündür. Bu yönüyle jeneoloji, içinde bulunduğumuz durumun olabileceğimiz durumu nasıl zorladığını ve ona nasıl imkân verdiğine ilişkin bir refleksiyonu da ifade eder.¹⁸⁷ David Owen, jeneolojinin pratiğine yönelik izahında, jeneolojinin, “Neyim?”, “Olduğum duruma nasıl geldim?” ve “Bu verili durumda hangi duruma gelebilirim?” şeklinde üç ayrı soruyu içerdiğini söyler. İlk soru, verili bir durumla ilgili hoşnutsuzluğa işaret etmekte olup, kendimizi anlamanın ciddi bir problematik haline geldiğini gösterir. Bu ilk sorunun cevabının, modern kültürdeki insanî varlıkların sınırlı ontolojisini karşımıza çıkardığını ifade eden Owen, diğer iki sorunun bu verili ontoloji ile insan varlıklarının genel ontolojisi arasındaki ilişkiyi gerekli kıldığını söyler.¹⁸⁸

Klasik felsefe ve Hıristiyanlığın iddia ettiğinin aksine, tabiatı immoral diye değerlendiren Nietzsche’ye göre, kendinde varlık, kendinde gerçeklik, olgu, töz vb. kavramlar varolmadıkları gibi ahlâkî olgular diyebileceğimiz şeylerden bahsetmek de mümkün değildir. “Ahlâkî yargılar da, dinsel yargı gibi olmayan gerçekliklere dayanır. Ahlâk yalnızca belirli fenomenlerin bir yorumudur.”¹⁸⁹ Benzer bir biçimde Foucault da Nietzscheci anlamda jeneolojinin, “süreklilik ve özdeşlik yerine söylemsel kesintililiğin ve dağılımın saptanmasını ve tarihsel olayların gerçek karmaşıklığı içerisinde kavranılmasını sağlayan mikrolojik bir konumdan hareketle, toplumsal alanı yeniden incelemeye giriştiğini” ifade eder. Bu açıdan bakıldığında jeneoloji tarihsel sürekliliğin büyük zincirlerini ve teleolojik mukadderatları sökmeye ve değişmez olduğu düşünülen ahlâkî düşünceleri de tarihselleştirmeye çalışır.¹⁹⁰ Ahlâkın tarihsel önemini tanımasını isteyen Nietzsche’nin ahlâk eleştirisinde asıl önemli olan husus, ahlâkîliği baskı altında tutmak değil, oluşum sürecini ve olumsuzluğunu tanımak suretiyle onu dönüşüme uğratmaktır.¹⁹¹ Belki de Nietzsche’nin jeneoloji bağlamındaki çalışmalarının en önemli yönü de budur. Çünkü jeneoloji çalışmaları “nesneleştirici akıl biçimlerinin (ve bunların hakikat ve bilgi rejimlerinin) ebediyen zorunlu güçler olmaktan ziyade, tarihsel olarak

¹⁸⁶ *A.g.e.*, ss. 120-121.

¹⁸⁷ Owen, David, *Nietzsche, Politics and Modernity*, Sage Publication, London 1995, pp. 39-40.

¹⁸⁸ *A.g.e.*, ss. 40-41.

¹⁸⁹ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 39.

¹⁹⁰ Best, Steven; Kelner, Douglas, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s. 66.

¹⁹¹ Pearson, *a.g.e.*, ss. 104-105.

yaratılmış olumsal güçler olduklarını tanıtlamaya girişir” ve nasıl yapıldıklarını bildiğimiz sürece, onları bozabileceğimizi gösterir.¹⁹²

Nietzsche'nin gerek Batı metafizik geleneğine, gerekse söz konusu gelenekle süreklilik ilişkisinde olduğunu düşündüğü Hristiyan ahlâkına yönelik jeneolojik soruşturmalarının metafizik (rasyonel) hakikat iddiaları ve bu doğrultuda teşekkül eden ahlâk anlayışları açısından oldukça önemli sonuçları bulunmaktadır. Söz konusu sonuçlar bağlamında düşünüldüğünde, ifade edilmesi gereken önemli bir husus, Nietzsche'ye göre, insanın dünyayı deneyimleyip, bilgi formuna dökme çabalarının, ister rasyonalist isterse empirist anlamda olsun kesinlikle nötr ve tarafsız bir zeminde işlemediğidir. Zira “güç istemi”ne bağlı olarak güç ilişkilerinin hüküm sürdüğü dünyada, güç ilişkilerinden ayrı, tarafsız bir alan olmadığı gibi, içgüdülerinden ve irrasyonel boyutlarından ayrı düşünülemez olan insanın herhangi bir şeyi bilgi formuna dökmesi de, güç ilişkileri zemininde mümkün olmaktadır.

Deleuze'ün de ifade ettiği üzere, genelde Batı metafizik geleneğine, özel olarak da Hristiyan ahlâkına yönelik jeneolojik soruşturmaları bağlamında Nietzsche, köle ahlâkına, yani metafiziğe ve dünyanın Hristiyan'ca yorumuna vücut veren reaktif güçle, oluşun onaylanmasına hizmet eden ve değerlerin yeniden değerlendirilmesini sağlayan aktif güç arasında bir ayırma gider. Nietzsche'ye göre, reaktif güç, isminden de anlaşıldığı üzere, dünyayla girilen tepkisel ilişki tarzının bir sonucu olarak, itaat ettiğinde bile aktif gücü sınırlayan, ona sınırlar ve sınırlayıcı kurallar dayatan ve negatif bir ruh tarafından kontrol edilen güçtür. Buna karşın aktif güç, farklılığını onaylayan, kendini teyit eden ve soylu ahlâkına vücut veren güçtür.¹⁹³ Buna göre her soylu ahlâk evet demekten geçerken, köle ahlâkı daha her şeyin başında dışta olana, kendinden olmayana, farklı olana hayır demekten, tepkiden kaynaklanan bir karaktere sahiptir.¹⁹⁴ Nietzsche'nin bizatihi ahlakîliğin kendisine değil,¹⁹⁵ köle ahlâkına ve bu ahlâka vücut veren reaktif güçlere karşı eleştirileri de, onların farklılığı onaylama hususundaki söz konusu başarısızlıklarından dolayıdır. Zira evrensellik iddiasındaki köle ahlâkı, oluşun sunmuş olduğu olabilirlik imkânlarını tümüyle yadsımanın bir sonucu olarak, insan tiplerinin ve tarzlarının çoğulluğunu en düşük bir ortak paydada eritir ve monolitik bir ahlâki ideale ulaşmayı amaçlar.¹⁹⁶

¹⁹² Best ve Kelner, *a.g.e.*, s. 79.

¹⁹³ Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, translated by. Hugh Tomlinson, The Athlone Press, New York, 1989, p. 56.

¹⁹⁴ Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, Gündoğan Yayınları, Ankara 1998, s. 40.

¹⁹⁵ Küçükalp, Derda, *Politik Nihilizm: Nietzscheci bir Tartışma*, Aktüel Yayınları, Bursa 2005, s. 244.

¹⁹⁶ Conway, Daniel W., *Nietzsche and The Political*, Routledge, London 1997, p. 30

Bu reaktif tavrın en belirgin özelliği, oluş içerisindeki farklılık ve zenginliği çeşitli kategorik ayrımlarla indirgeyen özcü bir felsefeyi gerektirmesidir. Nietzsche'ye göre, gerek ahlâk gerekse epistemolojide Batı metafizik geleneği boyunca ortaya konulan tüm özcü hakikat iddiaları, yaşamın bütünlüğünü, onu aşan belli bir varlık alanına bağımlı kılmak suretiyle¹⁹⁷ ortadan kaldırmışlardır. Bu bağımlı kılış ise, varlık-oluş, idealar-gölgeler dünyası, form-madde, öte dünya-bu dünya, özne-nesne, numen-fenomen ve olgu-değer gibi birtakım düalist ayrımlarla, karşıtlıklardan ikincisinin, birincisi lehine değer kaybına uğratıldığı metafizik kurgular yoluyla gerçekleştirilmiştir. Nietzsche, oluş karşısındaki bu tutumu, reaktif güçlerin aktif güçler üzerindeki hâkimiyetiyle ilişkilendirir ve kendi felsefi terminolojisiyle, Apollon-Dionysos karşıtlığı ekseninde izah eder.

Nietzsche'nin felsefesinde oldukça önemli bir yer işgal eden Apollon-Dionysos karşıtlığı, Nietzsche'de özellikle Sokratik rasyonalizmle birlikte başlayan ve tüm bir Batı metafizik geleneği boyunca devam eden varlık-oluş karşıtlığına tekabül eder. Avrupa geleneğinde Yunanistan'ın öncelikli imajının, oran, denge, harmoni ve güzellik nosyonları yoluyla hâkim kılındığını düşünen Nietzsche'ye göre,¹⁹⁸ Grekler, Olimpos tanrıları vasıtasıyla, yaşamın kırılğanlığını, yaşam ve ölümün acı veren iç içe geçmişliğini aşmak suretiyle varoluşu katlanılabilir hale getirmişlerdir. Platoncu normatif metafizik anlamdan farklı olarak, Olimpos tanrıları, insanların kendilerini daha yüksek bir alanda hissetmelerine hizmet eden bir fonksiyona sahiptiler. Olimpos tanrılarının dünyası, bireyleşme prensibine gönderme yapan Apollonca dürtünün ürettiği bir dünyadır. Buna karşın, kaosun tecrübesi, yaşamın akışının çözümsüzlüğü içerisindeki bütün açık seçik formların kaybı, yani ölüm ise oluşla özdeşleşen Dionysosça dürtüye karşılık gelir.¹⁹⁹ Apollonca dürtünün, emniyet bahşeden harmonik ve güvenilir formlar, tanımlanabilir imajlar üretmeye çabaladığı yerde, Dionysosça dürtü, yalnızca varoluştaki kaosa yönelik bir duyarlılık olmayıp, insanı söz konusu kaosa dalmaya ve bireyleşme prensibinden (*principium individuations*) geri çekilmeye zorlayan, yani bireyleşmeden kaosa sürükleyen bir karakter arz eder.²⁰⁰

Nietzsche açısından bakıldığında, Apollonca ve Dionysosca olan arasındaki ilişki, nihayetinde her bir insan varlığındaki güçlerin ilişkisi boyutuna ulaşır. İnsan kültürünün tamamı, sanatçı dürtüler olarak işleyen bu iki güdünün diyalektiğinin ürünüdür.²⁰¹ Sokrates

¹⁹⁷ Bataille, Georges, *Nietzsche Üzerine*, çev. Mukadder Yakuboğlu, Kabalcı Yayınları İstanbul 1998, s. 18.

¹⁹⁸ Vattimo, Gianni, *Nietzsche: An Introduction*, translated by. Nicholas Martin, Stanford University Press, Stanford, California 2001, p. 13.

¹⁹⁹ *A.g.e.*, s. 15.

²⁰⁰ *A.g.e.*, s. 16.

²⁰¹ *A.g.e.*, s. 17.

öncesi dönemde, Apollon ve Dionyosos'un trajik sentezine gönderme yapan Grek tragedyasının, yaşamın gereği gibi haklı kılınıp, onaylandığı bir kültürün inşasını sağladığını düşünen Nietzsche'ye göre, Apollon ve Dionyosos'un trajik sentezi, Grek felsefesinin ortaya çıkmasıyla birlikte gözden kaybolmuştur. Nietzscheci düşünce açısından bu durum, Sokrates'in teorik optimizminin, yani Apollonca olan bireyleşme prensibinin, oluş ve yaşamla özdeşleşen Dionyososça olan üzerindeki zaferinden başka bir şey değildir. Şayet evren rasyonel bir düzene sahip ise, onda trajedinin hiçbir anlamı yoktur. Nietzsche bunu, kendisinin de üstesinden gelmeye çalıştığı bütün Avrupa'nın Platonculuğu olarak niteler. Nietzsche'ye göre, evrenin rasyonel yapısı ve özleriyle metafizik bir avuntu arayışı, yozlaşmış ve zayıf düşmüş bir kültürün karakteristiğidir.²⁰² Bundan dolayı Nietzsche, Sokratik rasyonalizmin, hem mit ve gizemi hem de varoluşun trajik haklı kılınışını ortadan kaldırmak suretiyle, insan varlığının trajik algılanışını engellediğini düşünür.²⁰³ Nietzsche'nin hemen tüm çalışmalarında Apollonca olanı gölgeleyecek derecede Dionyososça olana vurgusu da, Sokratik rasyonalizmin (Apollonca olan) tarihdışı rasyonel bir hakikat uğruna, oluş ve yaşamı, dolayısıyla da oluşun hakikatini değerden düşüren karakterinden dolayıdır. Nietzsche'ye göre, oluşun hakikatinin sağlamlığı, tutkuların ve bilinçdışının rolünü de içerecek şekilde, insanın varlık bütünlüğünün önemini düşünmeye yaptığı vurguda temellenir.²⁰⁴

Dionyososça olana yönelik söz konusu vurgularıyla Nietzsche, Sokrates öncesi düşünürlere, özellikle de Herakleitos'a müracaatla, metafiziksel düşünme biçiminin ötesinde olduğunu düşündüğü, yaşamı haklılaştırmaya ve zenginleştirmeye hizmet eden bir oluş düşüncesi geliştirmeye koyulur. Nietzsche'nin, erken dönem çalışmalarında ifadesini bulan ve değerini hiçbir zaman kaybetmeyen oluş kavramı, metafiziği tahkim eden bütün düalist ayırımları anlamsız hale getiren anlamını, Herakleitos'un, oluş ve değişimin ötesinde bir varlığın olmadığı düşüncesinde bulur. Nietzsche'ye göre, hiçbir biçimde nedensel bağlantılarla ilişkilendirilemeyen ve sürekli bir değişime gönderme yapan oluş, yapma ile yıkmayı, olma ile yok olmayı, herhangi bir ahlâkî sorumluluk ve suç nosyonuna yer bırakmaksızın muhtevasında barındırmasından ötürü, tıpkı bir çocuğun oyunu gibi masumdur.²⁰⁵ Burada söz konusu edilen masumiyet, varoluşun, gücün ve istemin oyununa gönderme yapar. Bu oyun ise, oluşun ötesine

²⁰² A.g.e., s. 23.

²⁰³ A.g.e., s. 24.

²⁰⁴ Schutte, Ofelia, *Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks*, The University of Chicago Press, Chicago, 1984, p. 13.

²⁰⁵ Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Nusret Hızır, Kabcacı Yayınları, İstanbul 1992, s. 43.

yönelik arayışı ortadan kaldırıncasına, dünyaların ikiliğini ve kendinde varlığı reddetmeyi gerektirir.²⁰⁶

Nietzsche'nin, oluş düşüncesini onaylama ve nihilizmi aşma yönünde geliştirmiş olduğu temel kavramlar, üstün insan, *amor fati* ve ebedî dönüş kavramlarıdır. Üstün insan, değerlerin yeniden değerlendirilmesini yapmak suretiyle nihilizmin ötesine geçmenin, kendini alt etmeden geçtiğine işaret eder. Nietzsche'nin felsefesinde kendini alt etme, nihilizmin üstesinden gelinmesinin, yani değerleri yeniden değerleyecek olan üstün insana ulaşılmasının yegâne yoludur. Deleuze'ün de işaret ettiği üzere, üstün insan, düşünmenin yeni bir şeklini hayata geçiren karakteriyle, kutsal olandan farklılığa işaret eder. Onun, âdeta *a priori* bir biçimde kabul edilip onaylanan yerleşik değerlere yönelik tutumu, ne değerlerin bir değişimi, ne soyut bir ikame, ne de diyalektik bir ters yüz etme anlamına gelir. Bu yeni değerlendirme biçimi, değerlerin kendisinden çıkarıldığı öğede bir ters yüz etme ve değiştirmeye işaret eder. Bu anlamda üstün insan ve yeniden değerlendirme Deleuze'e göre, Nietzsche'nin pozitif amacının iki yönünü oluşturur.²⁰⁷

Bu nedenle Nietzsche, değerleri yeniden değerleyecek olan üstün insanı, iyinin ve kötünün ötesinde, yani; ahlâkın ötesinde olarak görür. Zira Nietzsche için üstün insan, ahlâkı kendisinin altında hisseden insandır. Üstün insan, salt ahlâkî öğütler veren insanla kıyaslandığında ahlâksız değildir, fakat ahlâkın dışında durur. Üstün insanın ahlâkın dışında kalmaya yönelik çabası, yerleşik ahlâk anlayışlarının, hayatı ve gücü ehliştiren bir hastalığın semptomları ve oluş karşısındaki sağlıksız insanların etiği olması nedeniyledir.²⁰⁸ Buna karşın üstün insan, hakikat ve inanç olmaksızın yaşamayı bildiğinden dolayı sağlıklı insanın bir prototipidir.²⁰⁹ Üstün insan kendisine, tutkularına, güçlerine ve zayıflıklarına hâkim olan insandır. O, varlığın tabiatını seyrettiğinde iğrenir, bu nedenle insandır fakat pek insanca değildir. Çünkü o tiksintilerinin üstesinden gelecek kadar güçlü ve oluşun yıkıcılığı ve kararsızlığı karşısındaki pesimizmden onaylamaya geçebilen ender bir insandır.²¹⁰

Bu bağlamda Nietzsche *amor fati* nosyonunu, üstün insanın doğasına işaretle dünyanın kaderini hakikî bir şekilde onaylama ve taşan maksimal güç hissini kabulünü deneyimlemeyle

²⁰⁶ Deleuze, *a.g.e.*, ss. 22-23.

²⁰⁷ Deleuze, *a.g.e.*, s. 163.

²⁰⁸ Wisser, Richard, "Üstün İnsan Görünürde mi?", *Felsefe Arkivi*, Sayı: 27, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1970, s. 82.

²⁰⁹ Heller, Eric, *The Importance of Nietzsche*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1988, p. 13.

²¹⁰ Jones, W. T., *A History of Western Philosophy IV (Kant and the Nineteenth Century)*, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., New York 1975, p. 256.

ilişkilendirir.²¹¹ Nietzsche’de bu nosyon, zorunluluğa yönelik sevginin ve insanın büyüklüğünün bir işareti olarak sunulur.²¹² Bu açıdan bakıldığında, *amor fati*, yani kader sevgisi, yaşamın evetlenmesi (olumlanması) anlamına gelir ve Nietzsche’yi, kökenlerini Platon’a kadar geri götürebileceğimiz, metafizik düşünce geleneğinden ayırır. Yaşama ve oluşa evet demek, bir anlamda, yaşamın trajik oluşunun kabul edilmesi demektir. Bu ise yaşamın, nihaî amaçlardan ve ahlâkî ereklerden yoksun olduğunun kabul edilmesi anlamına gelir. Metafizik düşüncenin ahlâkî ideallere başvurmak suretiyle, güçsüzlük ve hınç tutumu içerisinde yargıladığı yaşam, Nietzsche için iyinin ve kötünün ötesinde bir masumiyete sahiptir. Yaşamın, oluşun masumiyeti düşüncesi, Nietzsche’nin “ebedî dönüş” kavramlaştırması ile birlikte anlamını bulur. Hayata evet demek, varlık çemberinin sonu gelmez dönüşünü kavramak ve istemek demektir.²¹³

Bu bağlamda Nietzsche evrenin bir denge durumuna, yani oluşun bir sona, nihaî son bir duruma sahip olduğu fikrini eleştirir. Nietzsche için evren olmaya başlayan bir şey değildir, geçmiş hudutsuzdur. Nietzsche Herakleitos’dan başka hiçbir Grek düşünürünün pür oluşla yüzleşemediğini düşünür. Saf oluş fikrinin ebedî dönüş fikrine temel olabilmesi, varlığın oluştan ayrı veya onun karşısı bir şey olduğu fikrinin terk edilmesine ve oluşun özü ile tanımlanabilecek kendinde bir varlığa sahip olduğu düşüncesinin terk edilmesine bağlıdır. Söz konusu oluş anlayışına bağlı olarak ebedî dönüş de aynının tekrarı anlamında, tekrar dönen varlık değil, geçip giden şeyi ve oluşu kabul ettiği kadarıyla varlığı oluşturan kendinde dönüştür. O tekrar eden bir şey olmayıp, çokluğu ve farklılığı onaylatan bir şeydir.²¹⁴ Ebedî dönüş düşüncesi, zamanın akıp gitmekte olan sonsuz hareketinin varoluşsal deneyimine işaret eder. Bu anlamda zaman yalnızca geçmiş ve geleceğin çizgiselliği bağlamında deneyimlenemez. Zamanın boyutları, temelde birbiriyle bağlantılı olarak ve anın dramatik gerçekleşmesi bağlamında yaşanır. Ebedî dönüş deneyimiyle yaşamın trajik özelliğinden kurtulmaya çalışmaktan vazgeçip, yaşamı onaylamayı öğreniriz.²¹⁵ Böylece ebedî dönüş düşüncesi Nietzsche’de “erişilebilecek en yüksek olumlama ilkesi” olarak karşımıza çıkar.²¹⁶

Sonuçları bağlamında düşünüldüğünde, Nietzsche’nin oluşa ve oluş içerisinde deneyimlenen Dionysosça hakikate yönelik vurgularının, gerek Heidegger gerekse Derrida felsefelerine doğrudan veya dolaylı olarak etkide bulunmak suretiyle dekonstrüksiyon stratejileri çerçevesinde yürütülen tartışmalar açısından önemli bir arka plan oluşturduğunu

²¹¹ Owen, David, *Nietzsche, Politics and Modernity*, Sage Publication, London, 1995, p. 110.

²¹² Nietzsche, *Ecce Homo*, çev. Can Alkor, Say Yayınları, İstanbul 1997, s. 55.

²¹³ Kuçuradi, Ioanna, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1997, ss. 70-71.

²¹⁴ Deleuze, *a.g.e.*, ss. 47-48.

²¹⁵ Pearson, Keith Ansell, *Kusursuz Nihilist*, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s. 145.

²¹⁶ Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 103.

söylemek mümkündür. Her şeyden önce, kendisini çekiçle felsefe yapan biri olarak nitelendiren Nietzsche, metafizik düşünceye, bu düşünce tarzının vücut vermiş olduğu objektif hakikat ve anlam nosyonlarına yönelik yıkıcı eleştirileriyle, anlam ve hakikatin gerekli rasyonel aygıtları kullanan herkese açık objektif bir kendiliğe sahip olmaktan ziyade, güç istemine bağlı birçok faktörün bir arada işlediği bir süreç içerisinde, güç ilişkilerine bağlı olarak inşa edildiğini ortaya koyar ve perspektival veya çoğulcu hakikat anlayışının kapılarını sonuna kadar aralar.

Nietzscheci yaklaşım açısından bir şeyin anlamı, o şeyi kendine mâl eden, onu sömüren, onu sahiplenen ve anlamı onun içinde açıklanan güce referansta bulunmaksızın bilinemez. Zira herhangi bir fenomen, ideal olanın görüntüsü veya hayaleti değil anlamını var olan bir gücün içinde bulan bir semptom anlamında bir işarettir. Dolayısıyla bir bütün olarak felsefe belirtiler ve işaretler ilmidir. Bilimler de yine belirti ve işarete ait birer sistemdir. Söz konusu yaklaşıma bağlı olarak Nietzsche; metafiziğe ait öz-görüntü ve bilimselliğin olmazsa olmaz bir parçası olan sebep-sonuç ayrımının yerine fenomen ve anlamın karşılıklı ilişkisini yerleştirir. Buna göre, bütün güç, realitenin niceliğinin bir sömürüsü, tahakkümü ve kendine mal edilmesidir. Algı bile tabiata uygun güçlerin bir ifadesidir. Bu yüzden anlam ve hakikat sabit bir kendiliğe rasyonel bir müracaatla açığa çıkarılabilecek basit bir varlık alanına değil, oldukça karmaşık olan güç ilişkilerine gönderme yapar. Yine aynı nedenden ötürü, daima anlamların bir çoğulluğu ve yorumlarımızı bir sanat haline getiren karmaşık bir birarada oluş söz konusudur. Totalleştirici ve tekdüze anlam ve hakikat anlayışlarının geçersizliğine işaret eden bu yaklaşım, Nietzsche'nin felsefesinin, onun temel plüralizmi hesaba katılmaksızın anlaşılamayacağı ve plüralizmin, düşünmenin en uygun felsefi yolu olduğu anlamına gelir.²¹⁷

Nietzscheci anlamda plüralizmin gereği gibi takdiri, kanaatimizce, Nietzsche'nin, gerek metafiziksel düşünce tarzında gerekse söz konusu düşünce tarzıyla süreklilik ilişkisinde olduğunu düşündüğü modern düşüncede hâkim olan bilgi anlayışına ve bu bilgi anlayışının zeminini oluşturan özne-nesne düalizmine yönelik eleştirileri bağlamında anlaşılabilir. Bütün bir metafizik düşünce geleneği boyunca, insanın realiteyi şu veya bu yolla temsili ile ilişkilendirilen bilgi anlayışına karşıt bir biçimde Nietzsche, varlık yerine, olanca kararsızlığı ve ele avuca gelmezliği ile oluşun geçirildiği bir düşünme tarzının, ne temsil edilmeye muktedir nesnel bir gerçeklik noyonuna ne de bu gerçekliği temsil edip teorileştirmeye muktedir bir özne veya insan anlayışına imkân tanıdığını düşünür. Metafiziksel düşünce tarzında verili bir biçimde müstakil bir varlık olarak düşünülen tüm ayrımlar gibi, özne ve nesne kavramları da, güç isteminin hüküm sürdüğü oluş dünyasında, insanın oluşa hâkim olma kaygıları doğrultusunda,

²¹⁷ Deleuze, *a.g.e.*, ss. 3-4.

güç ilişkileri zemininde türetilmiş ve zamanla birer gerçeklik statüsüne taşınmış kavramlar olmanın dışında kendinde bir gerçekliğe tekabül etmez. Nietzsche'ye göre, özne-nesne düalizminin temelinde insanın gramere olan bağımlılığı bulunur. Her eylemin o eylemi gerçekleştiren bir özneyi gerektirmesinden hareketle ulaşılan özne veya fail fikri, dilbilimsel olanın dışında bir gerçekliğe sahip değildir. Bundan dolayı, dilbilimsel bir ayrıma bağlı olarak inşa edilen ve zamanla sürü vizyonu tarafından insanların eylemlerinden dolayı ahlâkî olarak suçlanabilmeleri için özgür irade nosyonuyla bağlantılı kılınan özne nosyonu, belli bir güç anlayışının önyargısından başka bir anlama gelmez. Aynı şekilde nesnenin de, oluşun hüküm sürdüğü dünyada, öznenin dışında müstakil bir varlık alanı olarak görülmesi mümkün değildir. Yine Nietzsche için, insan, eylemlerinden ve güçlerinin etkilerinden ayrı düşünülemez gibi, oluşun dışında da konumlandırılmaz. Nietzsche özne-nesne ayrımının geçersizliğinden hareketle, nesnel bilginin mümkün olamayacağına işaret eder ve perspektival hakikat anlayışının kapılarını aralar. Nietzsche'ye göre bilgi, "istemeden, tutkularından ve içgüdülerden bağımsız olamaz; algılarımız içgüdülerimizin izlediği amaca bağımlıdır." Dolayısıyla, bilgi daima perspektival bir bilgidir.²¹⁸

Nietzsche'nin perspektival hakikat anlayışı, en iyi ifadesini, olgu diye bir şeyin olmadığı, fizik ve ahlâk da dâhil olmak üzere her şeyin bir yorumdan ibaret olduğu düşüncesinde bulur.²¹⁹ Bu yaklaşım açısından her şey, kavranabilmesi imkânsız ve ele avuca gelmez bir akış içerisinde ve bu akış bağlamında görece en dayanıklı şeyler kanıdır.²²⁰ Bu anlamda Nietzsche, klâsik yaklaşımın edebiyat ve basılı ya da sözlü dilin sınırları içerisinde algıladığı metin metaforunun kapsamını, hiçbir şeyin yorum aktivitesinin dışında yer alamayacağı şeklinde genişleterek,²²¹ bilim de dâhil olmak üzere her türlü insanî etkinliğin yorumdan ibaret olduğuna dikkat çeker. Nietzsche'nin yorum anlayışı açısından bakıldığında, yorumdan geçmemiş orijinal bir metinden veya nesneden bahsedilemeyeceği gibi, nesne veya metin farklı zamanlarda farklı insanlar için değişen anlamlar taşır. Bu açıdan bakıldığında, anlam kesinlikle kırılabilir ve tarihsel olup, bu özelliklerinin ötesinde herhangi bir objektif referans noktası da mevcut değildir.²²² Söz konusu yorum anlayışına bir de Nietzsche'nin, fenaomenal olanı, yani yaşamın bütünlüğünü kucaklamada sanata biçmiş olduğu ayrıcalıklı statü eklenince, kendi içerisinde sürekli bir biçimde yenileşen ve farklılaşan bir bilgi anlayışı

²¹⁸ Özlem, Doğan, *Felsefe Yazıları*, Anahtar Kitaplar, İstanbul 1993, s. 106.

²¹⁹ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Gündoğan Yayınları, Ankara 1997, s. 20.

²²⁰ Nietzsche, *The Will to Power*, s. 327.

²²¹ Scifit, Alan D., "Perspektivizm ve Yorumcu Plüralizm", çev. Hüsamettin Arslan, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, Paradigma, İstanbul 2002, s. 363.

²²² Jones, a.g.e., s. 239.

ortaya çıkar. Nietzsche için sanatı ayrıcalıklı kılan husus, sanatın, fenomeni yeni metafizik belirlenimler içerisinde katılaştırıp nesneleştirmemesidir. Sanatın fonksiyonu mitleri parçalayıp, imajlar, semboller ve metaforlarla fenomenal olanı yeniden şekillendirmek, böylelikle de onun varlığını arttırıp onaylanmasını sağlamaktır.²²³

Oluşun deneyimlenmesinde sanata biçmiş olduğu bu değerden ötürü Nietzsche, hakikat, bilgi, ahlâk benzeri her şeyi estetik bir fenomen olarak görür. Aynı şekilde düşünce de estetik kılınıp, dans eder, kahkahalar atar ve neşeyle coşar hâle getirilmelidir. Zira, değişmenin ardında değişmeyen birtakım hakikatlere ulaşma çabasındaki metafiziksel düşünümünden farklı olarak, yüzeysel olanla sürekli bir irtibat halinde olan sanat sayesinde insan, yüzeyin altında olduğu düşünülen yanıltıcı hakikat fikrinden vazgeçerek, yüzeyde durmanın hakikatini öğrenir.²²⁴ Yüzeyselliğin temel karakteristiği ise, onun yorumlar çokluğuna açık bir görünüme sahip olmasından ötürü, teorik bir temel üzerine inşa edilmiş olan söylemleri dışarıda bırakmasıdır.

Nietzsche'nin, varlık karşısında, bir oyun olarak düşündüğü oluşa yapmış olduğu vurgunun bir sonucu olarak zuhur eden perspektival ve plüralist hakikat anlayışının, Nietzsche'nin metafizik karşıtı konumunu açığa çıkarmanın yanı sıra, özellikle Heidegger, Deleuze, Foucault ve Derrida başta olmak üzere kendisinden sonraki felsefelerle yön verme noktasında ciddi bir belirleyiciliğe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle gerçekliğin teorileştirilmeye direnen boyutlarının serimlenmesi, metafizik geleneğe ait düalistik düşünme biçiminin totalleştirici ve farklılıkları ortadan kaldıracı boyutlarının açığa çıkarılması, gerçekliğin bilen özne tarafından rasyonel bir biçimde teorileştirilebileceği yönündeki klasik temsil fikrinin eleştirisi ve nihayet, son tahlilde radikal bir yorum mantığına vücut verecek olan metin okuma stratejilerinin geliştirilmesi gibi hususların arka planında Nietzsche'nin söz konusu yaklaşımları bulunur.

Bununla birlikte birçok Nietzsche yorumcusunun Nietzsche'yi metafizik düşünme biçiminin dışında konumlandırmasına rağmen, Heidegger kendi felsefesi ekseninde Nietzsche'yi Batı metafizik geleneğinin bir parçası olarak görür. Heidegger'e göre, Nietzsche, her ne kadar Batı metafiziğine yönelik radikal eleştiriler yapıp değerleri yeniden değerleyen bir düşünür olsa da, özellikle hakikati güç istemine bağlı kılmanın yanı sıra, üstün insan ve ebedî dönüş gibi birtakım nosyonlar geliştirmiş olması nedeniyle, subjektivist ve nihilistik bir karakter arz eden düşünce tarzının ulaştığı nihai noktada, metafiziğe ait düşünce tarzının kesintisiz

²²³ Martin, *a.g.e.*, s. 149.

²²⁴ Eagleton, Terry, *Estetiğin İdeolojisi*, çev. Hakkı Ünler, Özne Yayınları, İstanbul 1998, ss. 267-268.

işleyişi içerisinde kalmıştır.²²⁵ Zira Heidegger'e göre, Nietzsche'nin güç istemi doktrini, tıpkı daha önceki metafiziksel idealler gibi, insanın dünya ile ilişkisinin nasıl olması gerektiği yönündeki felsefi soruşturma dairesi içerisinde kalır.²²⁶ Bu eleştirisine rağmen Heidegger için Nietzsche'nin metafizikçi niteliği, nihayetinde Varlığın takdirine bağlı olduğu için, Nietzsche'nin düşünümünün bir kusuru veya noksanlığı olarak görülemez. Bu anlamda Nietzsche'nin güç istemi doktrini, Nietzsche'nin metafiziğine değil, varolanların Varlığının güç istemi şeklinde işler hale gelmesi, yani Varlığın kendi mahiyetini güç istemi olarak ortaya koyması anlamında, Nietzscheci düşüncenin metafiziğe ait olduğuna işaret eder.²²⁷

Heidegger'e göre, Nietzsche'nin felsefesinin Batı metafiziğinin tamamlanışına tekabül etmesi, yalnızca felsefenin sonuna değil, aynı zamanda felsefe veya metafiziğin anlam ve anlamsızlığının açığa çıkarılması olarak bir keşfi de içerir. Batı metafiziğindeki öznellik kavramı en yüksek ifadesine güç istemi doktrinine bağlı olarak ulaşır ve bu öznellik "ebedî dönüş" dairesindeki delilik olarak ifşa olur. İşte, öznelikle olan bu bağlantısı nedeniyle, Nietzsche'nin felsefesi, metafiziğe ait nihilizmin üstesinden gelemeyip, tam tersine nihilizmin üstesinden gelme çabasının en son en engelini oluşturur.²²⁸ Güç istemi ve ebedî dönüşü, aynı kavramın iki farklı veçhesi şeklinde ele alan Heidegger'in yorumunda, klasik terminoloji bağlamında ele alındığında güç istemi, şeylerin özünü, ebedî dönüş ise şeylerin varoluşunu ifade eder. Ya da transandantal felsefe açısından ifade edildiğinde güç istemi kendinde şeye, ebedî dönüş ise kendinde şeyin zuhur edişine tekabül eder.²²⁹

Heidegger'in Nietzsche'yi son metafizikçi olarak nitelendirmesini indirgemeci bir Nietzsche okuması olarak niteleyen ve Nietzsche'yi indirgemeci olmayan bir tutumla okumaya çalışan Derrida, her ne kadar metafizikten kurtulmanın imkânsız olduğunu düşünse de, metaforlarla konuşan Nietzsche'nin metafiziğe aidiyet bakımından Heidegger'den daha sakıncılı olduğu kanaatindedir. Hatta Derrida, Nietzsche'de, bir metafizik tarihiyle sınırlandırılması mümkün olmayan farklı imkânlar ve Heidegger'in, metafiziğin tamamlanışı olarak adlandırdığı şeyin ötesine giden çok daha güçlü hareketler bulur.²³⁰ Nietzsche'ye ait metinleri Derrida için önemli kılan husus da, söz konusu farklı imkân ve hareketlerle bağlantılı

²²⁵ Heidegger, "The Word of Nietzsche: God is Dead", *a.g.e.*, s. 95.

²²⁶ Havas, Randal E., "Who is Heidegger's Nietzsche? (On The Very Idea of The Present Age)", *Heidegger: A Critical Reader*, ed. Hubert Dreyfus and Harrison Hall, Basel Blackwell Ltd., Cambridge 1995, p. 235.

²²⁷ Behler, Ernst, *Confrontation, (Derrida / Heidegger / Nietzsche)*, translated by. Steven Taubeneck, Stanford University Press, California 1991, p. 36.

²²⁸ *A.g.e.*, s. 18.

²²⁹ *A.g.e.*, s. 23.

²³⁰ Derrida, "Nietzsche and the Machine", *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001*, ed. Elizabeth Rottenberg, Stanford University Press, Stanford, California 2002, pp. 220-221.

olarak, Nietzsche'nin metinlerinin merkezî bir tema içerisinde düzenlenmeye direnen karakteridir. Zira Nietzsche'nin metinleri, her türlü totalleştirme ve bir araya getirme biçimine direnen, indirgenemez ve tekil çokkathlı bir karaktere sahiptir.²³¹

Derrida açısından bakıldığında, Nietzsche, kendisinininki de dâhil olmak üzere, bütün hakikat iddialarına karşı aşırı derecede şüpheci bir tutum içerisinde kalan ve böylelikle de düşünceyi, yüzyıllardır hüküm süren kavramsal sınırlarından özgürleştiren felsefî bir yazı stiline sahiptir. Norris'in de ifade ettiği üzere, Nietzsche, Batı metafizik geleneğindeki herhangi bir filozoftan çok daha yoğun bir biçimde, Derrida'nın da açığa çıkarmaya çalıştığı, düşünce ve dile yönelik söz konusu sınırlara karşı baskı uygulayan bir düşünürdür.²³² Bu nedenle Derrida Nietzsche'yi, basit bir biçimde metafiziğin içerisinde kalan biri olarak değil, metafizik düşünce geleneğinde hüküm süren anlayışın tam tersine, göstergenin, *logos*, hakikat ve orijinal gösterilen gibi kavramlarla bağlantılı bir biçimde ele alınmasından kurtaran bir düşünür olarak görür.²³³

Derrida'ya göre, Nietzsche'nin metafizik eleştirisi, yani varlık ve hakikat kavramlarının yerine, oyun, yorum ve mevcut bir hakikate gönderme yapmayan gösterge kavramını yerleştirmesi, yapının yapısallığı üzerinde düşünümün ve yapının merkezsizleşme sürecinin radikal bir formülasyonu olarak görülebilir.²³⁴ Bu anlamda Nietzsche'nin, özellikle dilin radikal derecedeki metaforik karakterine yaptığı vurgular dikkate alındığında, Nietzsche felsefesinde, yapısal bir anlam nosyonunun savunabilir olmadığını söylemek mümkündür. Şayet dil, radikal derecede metaforik bir karaktere sahipse, bu durumda, dildeki anlamların ilişki ve farkın sınırsız silsilesi içerisine düşmesi, dolayısıyla da, düşüncenin, dilin labirentvari dolambaçlı yollarının ötesinde bir hakikat bulma çabasında aldanması kaçınılmazdır. Zira Nietzsche için, Platon'dan günümüze felsefe ancak, metafor içerisindeki kökenini bastırmak suretiyle, her şeye hükmeden bir aklın hükümlerini sürdürebilmiştir. Böylelikle akıl, yaşamın yaratıcı yaşamını ezmiş ve Grek trajedisindeki Dionysosça veya şen şakrak öğeyi tahrip etmiştir. Bundan dolayı Nietzsche'ye göre, söz konusu gömülmüş geleneği yeniden ele geçirmek için, aklın, sistematik bir biçimde dilin retoriğe ait manevralarını bastırarak felsefedeki muazzam yerini nasıl zorla kazandığının gösterilmesi gereklidir.²³⁵ Nietzsche'nin, jeneoloji ve değerlerin yeniden değerlendirilmesi yoluyla, aklın dışlayıcı ve totalleştirici boyutuna, yani *logos*-merkezciliğe karşı

²³¹ *A.g.e.*, s. 216.

²³² Norris, Christopher, *Deconstruction*, Routledge, London and New York 2003, p. 56.

²³³ Derrida, *Of Grammatology*, translated by. Gayatri Chakravorty Spivak, The John Hopkins University Press, London 1976, p. 19.

²³⁴ Derrida, "Structure, Sign and Play in the Discourse of Human Science", *Writing and Difference*, translated by. Alan Bass, Routledge, London and New York 2002, p. 354.

²³⁵ Norris, *a.g.e.*, ss. 56-57.

pratiğe geçirdiği bu tutum, özellikle Derrida felsefesi olmak üzere, bütünlük karşısında farklılığın önplana çıkarıldığı yaklaşımlar için belirleyici bir hareket noktası olmuştur.

Bu noktada işaret edilmesi gereken önemli bir husus, Nietzscheci jeneolojinin Derridacı dekonstrüksiyon açısından tarihsel bir arka plan oluşturucu boyutudur. Nietzscheci jeneolojiyi, aklın tarihine dair bir açıklama teşebbüsü olarak değerlendiren Derrida'ya göre, jeneoloji kendisini aklın *arkasına* kaydetmek suretiyle, irrasyonel bir düşünme prosedürü olmaktan kurtarır. Zira, metodu ve amacı itibarıyla ele alındığında jeneoloji, metafizik düşünce geleneğinde rasyonel ve irrasyonel olanla ilgili olarak yapılan tanımları yeniden düzenlediğinden ötürü, söz konusu ayırımın önüne geçer ve bu tür ayırımları aşar. Bu nedenle Derrida, gerek Nietzscheci jeneolojinin, gerekse Nietzsche'den beslendiği şekliye dekonstrüksiyonun, kendilerini aklın arkasına kaydetmelerinden ötürü, irrasyonel olanla ilişkilendirilmesinin doğru olmadığı kanaatindedir.²³⁶

Bu doğrultuda olmak üzere Derrida, Nietzsche'nin, kendi kendini onaylayan metot ve geçerlilik nosyonlarından kopuşunu takip ederek, sürekli bir biçimde akla dayalı olmakla gururlanan bilime yönelik radikal bir eleştiriye koyulur. Derrida'nın ele aldığı şekliyle bilim, Greklerin hakikat ve mantığı eşitleyen yaklaşımından zuhur etmiş olup, gerçekte aklın baskıcı ideolojisiyle bağlantılı bir söylemdir. Söz konusu söylemin üstesinden gelme noktasında, gerek Derrida gerekse Nietzsche için çıkar yol, biçimsel dilin alternatif bir mantığı değil, tüm düalist ayırımları, göstergelerin düzen bozucu özgür oyunu içerisinde çözen söylemin açık bir çoğulluğudur.²³⁷ Söylemin açık uçlu çoğulluğunu kendi dekonstrüksiyon stratejisiyle özdeşleştiren Derrida, böyle bir yaklaşımın benimsenmesini radikal bir tercih olarak nitelendirir ve onu Nietzsche'yle ilişkilendirir. Buna göre radikal tercih, herhangi bir orijin, hakikat ve kusur olmaksızın göstergeler dünyasının, oluşun masumiyetinin ve dünyanın oyununun Nietzscheci onaylanmasını içerir ve aktif bir yorum önerisinde bulunur.²³⁸ Derrida için Nietzscheci onaylamanın temel özelliği, göstergenin düzeninden ve özgür oyundan bağımsız bir hakikat ya da kökenin şifresini çözmeye çalışan ve bundan dolayı da yorumun zorunluluğunu bir sürgün gibi yaşayan bir oyun yorumundan farklı olarak, oyunu güvensiz bir biçimde onaylamamasıdır. Nietzscheci anlamda özgür oyun yorumu, özgür oyunu onaylar ve “insan ve hümanizmin, metafizik ya da onto-teolojinin tarihi boyunca tam mevcudiyeti, güven tazeleyici temeli, oyunun kökenini veya sonunu düşleyen bu varlığın ismi olarak insan isminin ötesine

²³⁶ Derrida, “Nietzsche and the Machine”, *a.g.e.*, s. 218.

²³⁷ Norris, *a.g.e.*, s. 58.

²³⁸ *A.g.e.*, s. 59.

geçmeye çalışır.”²³⁹ Norris’in de belirttiği üzere Nietzsche, bu yaklaşımıyla, yalnızca dekonstrüksiyon stratejilerine etkide bulunmakla kalmamış, birçok bakımdan dekonstrüksiyonla fiiliyata geçirilen şeyi incelemiştir.²⁴⁰

Nietzscheçi oyun yorumu, Derrida’nın farklılıkların sistematik oyunu kavramlaştırmasında karşılığını bulur. Derrida’ya göre farklılıkların oyunu, herhangi bir anda mevcut olmadan alıkoyan veya kendinde veya herhangi bir yolla kendisi için mevcut olmak suretiyle yalnızca kendi kendine gönderme yapan basit bir ögenin mevcudiyetini engelleyen geri göndermeler ve sentezler içerir. İster yazılı ister sözlü olsun, hiçbir öge, kendisi de basit bir biçimde mevcut olmayan başka bir ögeyle ilişki içerisinde olmaksızın bir gösterge fonksiyonu icra edemez. Bu ilişki içerisinde olma hali, ister ses ister yazı birimi olsun, her ögenin, sistem veya ardışıklığın diğer ögeleri içindeki ize referansla oluşturulduğu anlamına gelir. Dolayısıyla hem sistem hem de ögeler içerisindeki hiçbir şey, herhangi bir yerde basit bir biçimde mevcut veya yok olamaz. Bundan dolayı Derrida tıpkı Nietzsche gibi objelere zımnî bir statü atfeder. Hatta Derrida’ya göre, objelerin varlığı yansıtmış oldukları gölgelerden özsel olarak daha az güvenilirdir. Şayet bir merkeze işaret edilirse, Derrida orada bir merkezin olabileceği fikrini yadsımaz, fakat söz konusu merkezin bir varlık değil de fonksiyon olduğunu ifade eder. Aynı şekilde Derrida, ontolojik olarak kesin orijinlerin ve sabit dayanıklı duruş noktalarının varlığını da reddeder. Derrida, bu düşüncesini ise, mantıksal olarak mevcudiyet veya yokluk imkânlarını önceleyen, Nietzscheçi özgür oyun kavramına başvurmak suretiyle ortaya koyar. Bu oyun mevcudiyet ve yokluğun içsel oyunu olup, kendi içine sabit, dayanıklı bir odak yerleştirmeye yönelik herhangi bir formülasyona direnen *différance* ve başkalığın oyunudur.²⁴¹

²³⁹ Derrida, “Structure, Sign and Play in the Discourse of Human Science”, *a.g.e.*, ss. 369-370.

²⁴⁰ Norris, *a.g.e.*, s. 59.

²⁴¹ Sedycias, João, “Issues in Post-Structuralist Literary Theory”, <http://www.sedycias.com/derrida.htm> 04.01.2008

İKİNCİ BÖLÜM

EDMUND HUSSERL ve FENOMENOLOJİ

Her ne kadar felsefî bir kavram olarak Husserl’le özdeşleştirilmesi mümkün olmasa da, bir yöntem ve nihayetinde de felsefî bir düşünme biçimi anlamında fenomenoloji tüm anlam içeriğini Husserl’in çalışmalarına borçludur. Bu tespitin gerçek anlamda takdir edilmesi ise, “fenomenoloji neyin bilimidir?” sorusunun, dolayısıyla da fenomen kavramının Husserl felsefesindeki kullanımının anlaşılmasından geçmektedir. Kant’ta mümkün deneyin konusu kılınabilen, duyulur dünyaya bağlı anlama yetisine verilen şeylere, Hegel’de ise diyalektik gelişimi içerisinde *Tin*’in tarihteki soyut-somut bütün tezahürleri olarak kavramlaştırılan fenomen kavramı,¹ Husserl’de, “görünen (*Erscheinen*) ile görünen şey (*Erscheinendem*) arasındaki özsel bir bağlaşımla nedeniyle çift anlamlı” olup, bir yandan duyularla tecrübe edildiği haliyle görünen dünyaya, diğer yandan da görünüşlerin özü anlamında görünüşe gelen şeyin kendisine gönderme yapar. Bununla birlikte, Husserl felsefesinde fenomen (*phainomenon*) kavramı, öncelikle görünenin kendisini, yani öznel fenomen olarak “görünüşe gelen”i nitelemek için kullanılır.² Bu açıdan bakıldığında Grekçe *phainomenon* ve *logos* sözcüklerinin bileşiminden oluşan fenomenoloji, şeylerin tezahür edebildiği değişik yolları, fenomenleri ve şeylerin *logos*’unu vermeye yönelik bir aktivite³ ya da başka bir ifadeyle, insanî tecrübe alanında ortaya çıkan bütün fenomenlerin *logosu* olmaya ve söz konusu fenomenlere mümkün olduğunca kendilerini karakterize eden şeyi gösterme fırsatı vermeye yönelik bir teşebbüs olarak anlaşılabilir.⁴

Daha erken dönem çalışmalarından itibaren Husserl, matematik ve mantığın objektif doğrularının (*truth*), bütün bilimlerde olduğu gibi insan bilincinin yaşayan edimlerinde de yeniden temellendirilme ihtiyacı içerisinde olduklarına kanaat getirmiştir. Söz konusu doğruların tecrübe içerisinde temellendirilmesi ise, insan bilincinin, dil, imgelem ve algının düşünüm-öncesi (*pre-reflective*) edimleri yoluyla orijinal olarak anlam oluşturduğu değişik yolları tasvir etmeye muktedir bir yöntem gerektirmekteydi. İşte Husserl bu yöntemi, *Mantık Araştırmaları* (1900) adlı eserinde, dünyanın ilk olarak insan bilincine nasıl tezahür ettiğini (Grekçe, *phaino*) araştırmak suretiyle bilginin kaynaklarına geri dönüşü amaçladığından dolayı fenomenolojik olarak nitelendirir. Bu doğrultuda ele alındığında fenomenoloji, dünyanın bir bilgi objesi olmadan önce nasıl olup da yaşıyor olduğumuz bir tecrübe haline geldiğini kanıtlama amacını güder. Bunun yanı sıra Husserl, keskin düalist yaklaşımlardan sakınma

¹ Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, Altıncı Baskı, İstanbul, ss. 88-89.

² Husserl, Edmund, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1997, s. 45.

³ Sokolowski, Robert, *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 13.

⁴ Taminiaux, Jacques, *Metamorphoses of Phenomenological Reduction*, Marquette University Press, Milwaukee 2004, p. 8.

kaygısıyla ilişki (*relation*) kategorisini ön plana çıkararak, insan ve dünyanın, ilkin ve her şeyden önce bir ilişki olduğunu, bu ikisi arasında yapılabilecek bir ayrımın ise olsa olsa mantığın düşünüm düzeyinde ikincil bir tarzda mümkün olabileceğini vurgular.⁵

Fenomenolojinin bakış açısından bakıldığında, ortaya çıkan şeylerin, yani fenomenlerin, hakikat ve gerçekliğini kabul etmek gerekir ve bu yönüyle de fenomenoloji, bir resim, algılanan bir nesne veya bir sembol olmanın, yalnızca zihinde gerçekleştiğini iddia eden Kartezyen gelenekten tam bir kopuş içindedir. Fenomenoloji açısından bu varolma halleri, şeylerin varolabildiği yollar olup, şeylerin ortaya çıktıkları yollar da, şey olmanın bir parçasıdır, yani şeyler, ne iseler o olarak tezahür ederler ve tezahür ettikleri halleriyle ne iseler odurlar. Başka bir ifadeyle, şeyler yalnızca varolmazlar, ayrıca ne iseler o olarak kendilerini ifşa da ederler. Bu bağlam dikkate alındığında, fenomenoloji açısından, bir yargıda bulunmak, bir kavram veya idealin zihinde düzenlenmesine değil, dünyanın bir parçasının huzura çıkışını ifade eder.⁶ Aynı şekilde hatalar, gizlenme ve gizleme de kendi tarzları içinde gerçektir, yani onlar varolmanın imkânları olarak kendi analizlerini gerektirirler. Kısacası fenomenolojiye göre, salt görünüşler varolmadığı gibi, hiçbir şey de sadece görünüşten ibaret değildir. Görünüşler gerçektir ve varlığa aittir. “Mevcudiyete gelme (*presentations*) ve yok olmalar (*absences*) zarıfçe iç içe geçmiştir ve fenomenoloji onlar hakkında düşünmeye yardım eder.”⁷ Husserl’in, hemen tüm çalışmalarında özellikle altını çizdiği husus, düalist bir yapılanma içerisinde kalıp, nihayetinde de gerçekliği ya ideal olana ya da real olana (dış dünyaya) indirgemiş olduklarından dolayı kendisine kadarki hiçbir felsefenin fenomenolojinin söz konusu vukufiyetine sahip olamadığıdır. Tam da bu husus fenomenolojinin, zamanının natüralist yaklaşımlarına karşı neden mesafeli ve eleştirel bir tutum içerisinde olduğunun anlaşılması bakımından oldukça önemlidir.

I- NATÜRALİZM ve PSİKOLOJİZM ELEŞTİRİSİ

Husserl’e göre fenomenoloji akademik bir mesele olmanın çok ötesine gönderme yapar. Zira Husserl, insan yaşamındaki kökenlerinin anlamını kaybetmiş olduklarından dolayı, kriz içerisinde olduklarına inandığı Batı bilimlerinin gelecekteki gelişimini fenomenolojiye bağlı görür. Batılı insan, Rönesans’tan ve hatta felsefenin Yunanistan’da doğuşundan beri, Husserl’in bilimsel diye nitelediği bir kültürde yaşamaktadır. Söz konusu kültür, insanın, gerek dünya içerisindeki yerini gerekse kendi kendisini mutlak olarak anlayabileceği umuduyla, insanın

⁵ Kearney, Richard, “Edmund Husserl”, *Modern Movements in European Philosophy: Phenomenology, Critical Theory, Structuralism*, Manchester University Press, New York 1994, p. 13.

⁶ Sokolowski, *a.g.e.*, s. 14.

⁷ *A.g.e.*, s. 15.

özgür, rasyonel ve teorileştirici aktivitelerinde yerleşmiş bir kültürdür. Fakat Husserl'e göre, öyle görünüyor ki bu kültür insanın kendi kendisini anlamasına hizmet etmekten ziyade, dünyaya ve kendisine yabancılaşmasına yol açmaktadır.⁸

İnsanın gerek kendisine gerekse dünyaya yabancılaşmasının kaynağında ise, modern düşünce ve bu doğrultuda tesis edilmiş olan yaşam tarzı bulunmaktadır. Husserl'e göre, her ne kadar modern düşünce, özellikle Rönesans'la birlikte klasik felsefeye yapmış olduğu vurguyla bütünlüklü bir felsefe amacında olsa da, geometri ve matematiğin kanunlarının tüm evrene sirayet ettirilmesi sonucunda ortaya çıkan formelleşme ve nihayet teknikleştirme yoluyla teknik düşüncenin hâkim kılınması, matematiksel doğa bilimlerinin "klasik felsefeler" açısından kayda değer olan anlamının boşaltılmasına yol açmıştır. Zira modern dünya görüşüyle birlikte matematiksel-fizik dünya anlayışı, uzay-zaman alanlarının matematikleştirilmesi içerisinde tahkim edilmiştir.⁹

Husserl, bilim fikrinin salt olgusal bilime pozitivistik indirgenmesinin, yaşama yönelik anlam kaybı olarak bilim "krizi"ne vücut verdiğini düşünür. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren pozitivist tutumun hâkim olması, insanlık için oldukça önemli olan birçok sorunun ihmeline yol açmıştır. Konusu olgusal gerçek olan bilimler, sadece olguları düşünen insanların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Böyle bir bilim anlayışı, problemlere kendisi cevap veremeyen karakteriyle, insan problemini de cevaplandırmaktan aciz kalmış, bu durum ise, nihayetinde insan varlığının bütününe anlamsızlığı fikrine yol açmıştır.¹⁰ Bu yüzden Avrupa bilim ve aklındaki kriz, bir bütün olarak Avrupa uygarlığının çağdaş krizi haline gelir. Modern felsefenin inşası ile Avrupa insanlığının inşası arasındaki paralelliğe dikkat çeken Husserl açısından bakıldığında, felsefenin krizi, felsefi evrenin üyeleri olarak bütün modern bilimlerin krizini ima eder; yine bu kriz başlangıçta kapalı olan kültürel yaşamının, total varoluşunun genel anlamsızlığı açısından, Avrupa insanlığının gittikçe belirginleşen krizi anlamına gelir. Aynı şekilde (pozitif bilimler etkisiyle) metafiziğin imkânına yönelik şüphe, yani insan için rehber olacak evrensel bir felsefeye duyulan inanç kaybı da, gerçekte akla olan inancın çöküşünü temsil eder. Yine bu durum, "mutlak" akla, tarihin, insanlığın, insan özgürlüğünün anlamına yönelik bir krizin yanı sıra, insanın söz konusu inancı kaybetmesi, kendi gerçek

⁸ Carr, David, "The Life-World Revisited", *Husserl's Phenomenology: A Textbook*, ed. J. N. Mohanty and William R. McKenna, Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, Washington, D. C. 1989, p. 293.

⁹ Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, translated by. David Carr, Northwestern University Press, Evanston 1970, pp. 46-47.

¹⁰ Husserl, *a.g.e.*, s. 5-6.

varlığına inancını da kaybetmesi anlamına gelir.¹¹ Yeni felsefe ve bilimsel dünya görüşünün hâkimiyetiyle birlikte insan, içsel (*inner*) veya transandantal tecrübeyi hayatından çıkarmış, diğer objeler arasında kişiselliğini kaybeden bir obje haline gelmiş olduğundan dolayı, kendi özsel kimliğini kaybetmiştir. Aynı şekilde, bütünüyle ruhtan (*spirit*) kopan akıl da tehlike altına girmiştir.¹²

Bu doğrultuda olmak üzere Husserl, öncelikle empirist bir epistemolojiyle tüm bilimlerde hâkim olmaya başlayan ve nihayetinde de felsefe için bir temel olma iddiasında olan natüralist yaklaşımı haklı olarak eleştirir. Husserl'e göre natüralizm, çevremizde doğadan, özellikle de fiziksel doğadan başka bir şey görmeyen bir yaklaşımdır. O varolan her şeyi, ya fiziksel doğanın bütünlük ilişkileri içerisinde görme iddiası taşır; ya da tüm olguları aslında fiziksel olanın bir değişkeni, fiziksel olanın ikinci derecede "paralel bir yan olayı" anlamında psişik olana indirger. Bu yaklaşıma göre, "bütün varlık psikofizik bir doğadan ibarettir ve kesin yasalarla açık bir şekilde yönetilir... Popüler materyalizmden başlayarak, en yeni olan duyu monizmine, energitizme kadar, aşırı tutarlı olan natüralizmin bütün türlerinde karakteristik olan tutum, bir yandan bilinci doğasallaştırmak, buna bağlı olarak, bütün içerikleriyle bilinç verilerini doğasallaştırmaktır; öte yandan idelerin doğasallaştırılması, böylece de mutlak ideal olanın ve normların doğasallaştırılmasıdır."¹³

Husserl açısından bakıldığında, tam da bu husus, yani bütün bilimleri tecrübe edilebilir gerçeklikle ilişkili görme tutumu, empirist temellendirmenin, dolayısıyla da natüralist yaklaşımın en büyük hatasını ortaya koyar. Söz konusu hata ise, metafizik spekülasyonlardan uzak bir biçimde şeylerin kendilerine dönüşe yönelik temel arzunun, bütün bilişin (*cogition*), tecrübe yoluyla meşrulaştırılması arzusuyla karıştırılması veya özdeşleştirilmesidir. Her ne kadar empirist yaklaşım tecrübeyi, kendinde şeyleri sunan yegâne edim olarak kabul etse de, Husserl'e göre, şeyler basit bir biçimde Tabiata (*Nature*) ait şeyler olmadığı gibi, genel anlamı içerisinde Tabiatla özdeşleştirilen gerçeklik de gerçekliğin tamamı değildir.¹⁴

Husserl'in natüralist yaklaşıma yönelik temel eleştirisi, bu yaklaşımın, bilinç fenomenlerini, yaşayan yönelimsel tecrübeler olma anlamındaki özsel statülerinden mahrum etmesi ve onları fizik kimya gibi empirik bilimlerin objektif olgularıyla aynı tabiata sahipmiş gibi ele almasıdır. Bunun sonucu olarak da, birçok bilimin pozitivist tutumu dünyayı yalıtılmış

¹¹ Husserl, *a.g.e.*, ss. 12-13.

¹² Kearney, *a.g.e.*, s. 13.

¹³ Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, çev. Tomris Mengüşoğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995, s. 38.

¹⁴ Husserl, *Ideas I Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, translated by. F. Kersten, Martinus Nijhoff Publishers, Boston 1983, pp. 35-36.

bir nesneye, bilinci de cisminden ayrılmış bir özneye indirger. Böylece insanî sübjektivite, yaşam dünyasındaki yaratıcı aktivitelerine yabancılaşır ve kendi anlam yaratma aktivitelerinden koparak, diğer şeyler arasında bir şeye dönüşür. Oysa Husserl'e göre, objektivite ve sübjektivite kutupları, gerçekte, aslî (*primordial*) bir ilişki yoluyla birbirine bağlıdır ve ayrılmaları söz konusu değildir. Dünya daima bir bilinç için olan bir dünya olarak ifşa edilir; yani dünyanın anlamı yalnızca bilinçte ve bilinç yoluyla oluşturulur. Aynı şekilde bilinç de, kendisinin olmaktan ziyade bir şeyin bilinci olmak durumundadır.¹⁵

Bundan dolayı Husserl, fenomenolojide öngörmüş olduğu dolaysız (*immediate*) görmenin (*seing*), duyusal, tecrübî görmeyle aynı olmadığını vurgulayarak, onun, her ne türden olursa olsun, temsil edici bir bilince tekabül eden evrensel anlamıyla *görme* olarak, bütün rasyonel iddiaların nihaî meşrulaştırıcı kaynağı olduğunun altını çizer. Bu açıdan bakıldığında, natüralizmde öngörülen tecrübe, evrensellikleri değil yalnızca tekillikleri sunduğundan dolayı yeterli değildir. O, öze dair (*eidetic*) içgörüyü/anlayışı (*insight*) reddettiğinden dolayı ona başvuramaz, fakat genel hakkında konuşabilmek için yapmış olduğu tümevarımlarda evrensel önermeler kullanılmaktan da kaçınamaz.¹⁶ Aynı şekilde natüralizm tarafından öngörülen bilimsel bilgi de, bizatihi rölâtif bir karakter arz eden insanî düzenlemelere göre inşa edilmiş olduğundan dolayı, sonu olmayan doğrulama açısından yalnızca bir hipotez hükmünde olup, gerçekliği ise, onu mümkün kılan operasyonun yeterliliği açısından tanımlanır. Böylece bilim, kendileri yoluyla dünyayı düzenlediği, enerji, güç vb. gibi kullanışlı bir semboller ağı icat eder. Onun yegâne objektifliği ise söz konusu semboller arasındaki sabit ilişkiyi tesis etmektir. Yine fenomenoloji açısından değerlendirildiğinde, bütün bilgilerimizin doğruluğunun biricik kaynağının tecrübe olduğu şeklindeki iddia tecrübeye dayanmak zorundadır. Fakat tecrübenin olumsal ve parçalı olanın ötesine taşınabilmesi mümkün olmadığı gibi, bunu, söz konusu varsayımın evrensel ve zorunlu prensibi olarak görülen bilim de sağlayamaz.¹⁷

Anlamı, objektifleştirmek suretiyle, şeyler arasında bir varolana indirgemeye çalışan natüralist yaklaşımın aksine fenomenoloji, anlamın, objektif bir şekilde varolan bir şey değil, pre-objektif bir sezgiyle kaynağına doğru gidilmesi gereken bir bilinç ilişkisi olduğunu serimlemek suretiyle, bilimsel bilginin unutulmuş köklerini kurtarmaya çalışır. Bu amaçla Husserl, fenomenolojik yöntemi, felsefî dikkati, dünyayı, natüralist yaklaşımın somutlaştırıcı önyargılarını önceleyen bir tarzda algıladığımız aslî yollara çekmeye muktedir bir yöntem

¹⁵ Kearney, *a.g.e.*, s. 15-16.

¹⁶ Husserl, *a.g.e.*, s. 36-38.

¹⁷ Lyotard, Jean-Francois, *Phenomenology*, translated by. Brian Beakley, State University New York Press, New York 1991, p. 38.

olarak geliştirmeyi amaçlar. Böylelikle de Husserl, bilincin gizli yönelimselliklerini yeniden keşfetmeye ve söz konusu yönelimselliklerin özsel yapılarının, yeni ve önyargısız bir tarzda incelenmesine davet eder.¹⁸

Husserl, natüralizmi ve tabiat bilimlerinin objektif bilgi anlayışını eleştirmenin yanı sıra, doğa bilimlerinin başarılarının etkisinde kalmak suretiyle, onların yöntemlerini benimseme cihetine giden insan bilimlerini de eleştirir. Modern dönem içerisinde tabiat bilimlerinin sürekli gelişiminin sonucunda tabiatın teknik kontrolünün sağlanması, hümanist disiplinler üzerinde de etkisi olmuştur. Husserl'e göre, söz konusu etkinin sonucunda insan ruhu insan fiziği üzerine, bireysel insanî yaşam bedensel varoluş üzerine ve böylelikle her bir toplum da, kendi üyeleri olan bireysel insan varlıkları üzerine kuruldu. Hümanistik disiplinlere ait fenomenin tam bir açıklamasını mümkün gören bu yeni anlayış açısından bakıldığında, insan bilimleri, yalnızca ruhla yetinmeyip, bedensel varoluşa dönmeli ve açıklamalarını fizik kimya gibi bilimler yoluyla yapmalıdır. Buna mukabil Husserl, büyük tarihsel topluluklar bir yana, bireysel insan varlığı hususunda bile, ihtiyaç duyulan tam (*exact*) psiko-fiziksel araştırmaların, araştırma objesinin kompleksliğinden dolayı söz konusu olamayacağını ifade eder.¹⁹ Bu yüzden Husserl, gerek bir disiplin olarak zamanının psikolojisini, gerekse “düşünülen genelin varlığını, düşünmenin olgusal bilinç akışına indirgemek” suretiyle mantığı psikolojik temelli, psikolojiyi de felsefenin yerine temel bilim olarak gören psikolojizmi²⁰ şiddetle eleştirir.

Husserl'e göre, mekânsal-zamansal gerçeklikle somut bağlantısı içerisinde, “ruhsal” olanın bilimi olarak kabul edilen psikoloji, kendi materyallerinin, her ne olursa olsun egoistik (*ego-istic*) olarak dünyada bulunan sevmeye, algılama, düşünme, isteme vb. şeyler olduğunu kabul eder. Buna göre, ruhsal olan, varoluşun kesin bir tabakası olarak bilindiği gibi, psikoloji de antropoloji ve zoolojinin bir dalı olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte Husserl söz konusu psikolojinin, ruhsal olanı fiziksel olandan açık bir biçimde ayırmaya muktedir olmadığını, bunun da olması gereken aksine onu, ruhsal olanın, tecrübede yakalanabileceği fikrine sevk ettiğini söyler. Husserl'e göre yapılması gereken, an içerisinde yaşanan değerler, düşünceler ve meselelere değil de, içerisinde bunların kavrandığı “tecrübenin ruhsal edimleri”ne odaklanmaktır. Yani, değer, amaç, fayda gibi meseleler yerine, içerisinde bunların zuhur ettiği sübjektif tecrübeleri kabul etmeliyiz. İşte bu görünüşler, ister gerçeklikte varolsun ister olmasın

¹⁸ Kearney, , *a.g.e.*, s. 18.

¹⁹ Husserl, “The Vienna Lecture, Philosophy and the Crisis of European Humanity”, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, p. 271.

²⁰ Tepe, Harun, “Giriş”, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s. 13.

doğaları, “objelerinin bilinci” olmak olan fenomenlerdir. Bu fenomenlerin incelenmesi ise, psikolojinin değil, fenomenolojik psikolojinin işidir.²¹

Husserl’e göre, fenomenoloji ve psikoloji, her ne kadar öznel olanı aydınlatma çabaları bakımından ortak bir karakter arz etseler de, olgusal bir bilim olarak psikoloji, bütünüyle doğal olana önem vermesinden ötürü, doğal olanın temelinde yatan *a priori* özellikleri görmekten acizdir. Oysa yapılması gereken, natüralist tutumun eleştirisinde de açığa çıktığı üzere, “ruhun biliminden nesnel düşüncüyü uzaklaştırarak, bir geometricinin deneylerine benzer deneylerle, deneysel psikolojinin karşısına ‘akla dayanan psikoloji’yi” tesis etmektir.²² Söz konusu akla dayanan, yani fenomenolojik psikoloji açısından bakıldığında, psikoloji, muhtevasında barındırdığı şu özelliklerden dolayı eleştirilmeyi hak etmektedir²³:

- a- Her şeyden önce psikoloji “belirsiz, kesin olmayan, deneylerin, nesnel zaman içinde gelip geçiciliğine bağlı, rastlantısal genellemelere” dayanır.
- b- “Temelleri, sağlam öndayanakları olmadığı için”, psikolojinin bilimsel değeri de tartışmalıdır.
- c- Yine psikoloji, psişik olguları, kendileri açıklanma ihtiyacı içerisinde olan diğer psişik veya fizyolojik olgulara dayandırarak açıklama cihetine gittiğinden dolayı, görecelik yanlışı içerisinde kalır.
- d- Bununla bağlantılı olarak, psikoloji deneysel olanın ötesinde olana yönelik kuşkusundan dolayı ideal olanı göremeyip, kuşkuculuk içine düşer.
- e- Son olarak ise, aslında kendi sınırlarını aşarak psikolojizme kaydığı nokta anlamında psikoloji, felsefe ve mantık içinde temel olma iddiasıyla da eleştiriyi hak etmektedir.

Husserl, psikoloji ile fenomenoloji arasındaki farkın idrak edilmesini, bu alanların objeleri arasındaki farkın idrakine bağlı görür.²⁴ Fenomenolojik yaklaşıma dikkate alındığında, bilincin objeleri anlamında kastedilen veya niyetlenen objelerle, bu objelere yönelik bilincimiz anlamında psikolojik tecrübe veya edimlerin ayrılması gerekmektedir. Bilincin objeleri fenomenler şeklinde açığa çıkarken, psikolojik edimler yalnızca tecrübe edilmek durumundadır. Psikolojik edimler tıpkı diğer real kendilikler gibi bireysel bir kendilik iken, onunla kastedilen

²¹ Husserl, “Phenomenology”, translated by. C. V. Solomon, *Realism and the Background of Phenomenology*, ed. Roderick M. Chisholm, Free Press. Glencoe 1960, pp. 118-19.

²² İnam, Ahmet, *Edmund Husserl Felsefesinde Mantık*, Vadi Yayınları, Ankara 1995, ss. 84-85.

²³ *A.g.e.*, ss. 86-87.

²⁴ Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s. 70.

ise, ideal bir kendilik, yani evrensel olandır. Dolayısıyla psikolojiden farklı olarak fenomenolojide kastedilen (*intended*) objeler özlerdir.²⁵ Başka bir ifadeyle psikolojinin, deneysel bilinçle uğraşp, hareket noktası olarak deneyim tavrını almak suretiyle, “bilincin doğal ilişkiler içindeki varoluşunu incelediği” yerde, fenomenoloji, saf bilinçle uğraşp, onu fenomenolojik tavırla ele alır. Bu tespitin sonucunda Husserl, psikolojik bilgi teorilerinin, bilgi teorisinin asıl problematiğini gözden kaçırmanın bir sonucu olarak, ya birbirine yakın olduğu sanılan saf bilinçle deneysel bilinci birbirine karıştırmaya kurban gittiğini ya da aynı anlama gelmek üzere saf bilinci doğallaştırdığını ifade eder.²⁶

İşte tam da bu nokta, Husserl’in, mantık ve psikoloji arasındaki temel farklılığı önemsemeyerek,²⁷ her türlü bilme edimini psişik olana, mantığı da psikolojiye indirgeyen psikolojizme yönelik eleştirilerinin başladığı yerdir. Psikolojist mantıkçılar, mantık kurallarının, kendi epistemolojik kaynaklarına psikolojik olgularda sahip oldukları, dolayısıyla bu olguların normatif transformasyonundan başka bir şey olmadıklarından dolayı, içerik bakımından psikolojik olmaları gerektiğini vurgularlar. Buna mukabil Husserl, hiçbir mantıksal kuralın olgu sorununu ima etmediği gibi, temsil, yargı veya bilginin diğer fenomenlerine de gönderme yapmadığını vurgular. Gerçek anlamı içerisinde takdir edildiğinde, hiçbir mantık kuralı, zihinsel yaşamın olgusalıklarına dair bir kural olmadığı gibi, yargı veya başka zihinsel tecrübelerle yönelik bir kural da değildir.²⁸

Psikolojizmin temel hatası, bilginin objesi ile bilgi edimini doğru bir biçimde ayırt edememesidir. Söz konusu edim, başlangıcı ve sonu olma anlamında zamanda akıp giden psikolojik bir süreç iken, bu, mantıksal prensip veya matematik doğrular için bahis konusu değildir. Her ne kadar mantık prensipleri de bilinç tarafından yakalanıp biliniyor olsa da, mantıkta bilincine varılan şey, bilmenin real psikolojik edimlerinden farklı ve onlara indirgenemeyen ideal bir şeydir. Husserl’in fenomenolojisi bağlamında mantığın neden psikolojiye indirgenemeyecek bir karaktere sahip olduğu, fenomenoloji açısından hayatî bir önemi olan, ideal ve real arasındaki bu ayırmda açığa çıkar. Ayırımın temelinde ise, bilmenin zamansal edimi ile ideal olanın zamandışı edimi arasındaki fark bulunmaktadır.²⁹ Husserl’e göre, sadece zaman, mekân ve kişilerdeki biçimsel bir değişikliğin anlamı değiştirmeye sevk edememesi gerçeği, yani farklı edimlerde aynı anlamın tekrarının gerçek imkânı, ideal olanla

²⁵ Honderich, Ted, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1995, p. 382.

²⁶ Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, ss. 44-45.

²⁷ Zahavi, Dan, *Husserl’s Phenomenology*, Standford University Press, Standford-California 2003, p. 8.

²⁸ Husserl, Edmund, *The Shorter Logical Investigations*, translated by. J. N. Findlay, Routledge, London and New York 2001, pp. 38-39.

²⁹ Zahavi, a.g.e., s. 9.

real olanı karıştıran psikolojizmi reddetmek için kendiliğinden yeterli bir sebeptir. Psikolojizmin iddia ettiği gibi, şayet ideal olan gerçekten, psikolojik edimin, zamansal, gerçek ve sübjektif tabiatının etkisine açık veya ona indirgenebilir ise, anlamın paylaşılması veya tekrarı imkânsız olacağı gibi, aynı şekilde olduğu an içerisinde somut psişik bir edimi tekrar etmek ve başkalarıyla paylaşmak da mümkün olmayacaktır. Husserl, psikolojizmin nihayetinde kendi kendini inkâr eden septisizmi gerektirdiğini ifade eder. Dolayısıyla ideal olanı real olana natüralist ve empirist bir indirgeme teşebbüsü, Husserlci fenomenoloji açısından, herhangi bir teorinin imkânını olduğu gibi, psikolojizmin kendi imkânını da ortadan kaldıracaktır.³⁰

II- BİR YÖNTEM ve DÜŞÜNME TARZI OLARAK FENOMENOLOJİ

Husserl'e göre fenomenoloji, bir yandan bilgi eleştirisinin metafizik amaçlarını bir yana bırakıp, sırf bilginin ve bilgi nesnesinin neliğini aydınlatma ödevini içeren anlamıyla bir bilgi eleştirisi, yani bilgi ve bilgi nesnesinin fenomenolojisiyken; öte yandan da bilimsel disiplinlerin bağlantısını gösteren bir bilimdir. Bununla birlikte Husserl için "fenomenoloji aynı zamanda ve öncelikle bir yönteme ve düşünme biçimine", yani özel felsefi bir düşünme biçimine, özel felsefi yönteme" işaret eder.³¹ Yine Husserl, *Mantık Araştırmaları*'nda gerçekleştirmeye çalıştığı ödevin, en genel anlamıyla objektif bir bilgi teorisini kapsadığını, bununla bağlantılı olarak da, düşünme ve bilme tecrübelerinin saf fenomenolojisiyle ilgili olduğunun altını çizer. Söz konusu fenomenolojinin odaklandığı tecrübeler ise, real olgular olarak ele alınabilir ve empirik bir yolla algılanabilir tecrübelerden ziyade, özleri itibariyle saf genellik içerisinde sezgisel olarak yakalanıp, analiz edilebilir tecrübelerdir. Husserl'in saf fenomenoloji kavramlaştırmasıyla ifadelendirdiği üzere, fenomenoloji tecrübeleri, özsel kavramları açısından tasvir etme anlamında saf ifadeye yol açar, yani söz konusu fenomenoloji, kendilerini sezgide dolaysız bir biçimde bilinir kılan özleri ve kaynaklarına bu özler içerisinde saf bir biçimde sahip olan bağlantıları araştırır³², başka bir ifadeyle, gerçekliğin teori öncesi tecrübe içerisinde verildiği yolların teorik bir temsilini sağlama iddiasındadır.³³

Fenomenolojinin neye odaklandığı yönündeki bu tespit, sezgi (*intuition*) kavramının Husserl felsefesi bakımından hayati önemini açığa çıkarmaktadır. Latinedeki *intuitus* kelimesinden, Almanca *Anschaung* şeklinde Alman felsefe terminolojisine kazandırılmış olan sezgi teriminin öncelikli fonksiyonu, tecrübeye dolaysız bir biçimde verilen şeye dikkat çekmektir. Hittika'nın da işaret ettiği üzere, erken modern dönemde kullanıldığı ve Husserl'in

³⁰ A.g.e., s. 10.

³¹ Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s. 53.

³² Husserl, *The Shorter Logical Investigations*, p. 86.

³³ Kearney, a.g.e., s. 14.

kullanımı için de önemli arka plan teşkil eden kullanımı içinde sezgi, insan tarafından dolaysız bir biçimde bilinen şeye gönderme yapmaktaydı. Terim bu anlamıyla Locke tarafından, duyarlar yoluyla idrakten ziyade, $3=2+1$ örneğinde olduğu üzere, “sezgisel hakikatler” (*intuitive truths*) şeklinde kullanılmıştır. Husserl de, bu kullanıma uygun olarak, sezgiyi, bize dolaysız tecrübeye verilen her şeyin cinse ait etiketi anlamında, objesini bize doğrudan doğruya veren yetiye tekabül edecek şekilde kullanır. Hatta Husserl’e göre, sezgilerin bu rolü bütün anlamların temelidir.³⁴ Bundan dolayı Husserl, sezginin fenomenoloji açısından hayati önemine şu cümlesiyle dikkat çeker: “Bir ifadenin anlamını (veya bir kavramın içeriğini) açıkça kavrayabilmek için, bu anlama karşılık gelen sezginin oluşturulması (*construct*) gerekir: Böylelikle sezgi içerisinde ifadenin gerçekten ne anlama geldiği anlaşılabilir.”³⁵

Yine Husserl’in sezgi kavramıyla ilgili olarak özellikle işaret ettiği önemli bir nokta da, saf fenomenin görülmesini sağlayan sezgide nesnenin, bilgi ve bilincin dışında olmayıp, salt kendinde verilmişliği anlamında verilmiş olduğudur.³⁶ Dolayısıyla bilgi ve içgörünün herhangi bir muayyen kaynağını değil de, yalnızca kendinde verilmişliğin (*self-giveness*) bir ifadesi olarak sezgi, duyu idrakine ve empirik sezgiye herhangi bir üstünlük vermez. Doğrudan duyuşal farkındalık sezginin yalnızca bir türüdür. Oysa Husserl’in kategorik sezgi olarak adlandırdığı ve fenomenoloji açısından önemsedığı sezgi, özellikle duyuşal olmayan, doğrudan verilmişlik anlamındadır.³⁷ Zira Husserl’e göre, “sadece duyuşal, tecrübî görme değil, fakat her ne türden olursa olsun, her şeyin orijinal olarak huzura çıkarıcı (*presentive*) bilinci olarak, evrensel anlamda görme şeklinde anlaşılması gereken dolaysız görme bütün rasyonel iddiaların nihai kaynağıdır.”³⁸

Husserl’in sezgiye atfetmiş olduğu bu değerlerin ve bütün fenomenoloji projesini söz konusu sezgi kavramı ekseninde gerçekleştirmesinin, dekonstrüksiyon stratejileri açısından, hem bir arka plan oluşturma hem de eleştiri konusu olma anlamında, ciddi bir önem taşıdığını söylemek mümkündür. Çünkü bu kavram bir yandan, daha sonraki kısımlarda özellikle *epokhe* (ἔποχή) kavramı bağlamında görüleceği üzere, gerek insan varlığından (doğal bakış açısı), gerekse düşünce tarihi boyunca ortaya konulmuş felsefi birikimden kaynaklanan önyargıların ötesine, yani kaynağa taşınmayı imâ edip dekonstrüksiyona bir arka plan oluştururken, öte yandan da, her ne kadar Husserl, son dönem çalışmalarında “yaşama dünyası” ve tarih

³⁴ Hittika, Jaakko, “The Phenomenological Dimension”, *The Cambridge Companion to Husserl*, ed. Barry Smitj and David Woodruff Smith, Cambridge University Press, Cambridge 1995, p. 86.

³⁵ Husserl’den alıntı, Hittika, *a.g.e.*, s. 87.

³⁶ Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s. 69.

³⁷ Hittika, *a.g.e.*, s. 87.

³⁸ Husserl’den alıntı, Hittika, *a.g.e.*, s. 88.

kavramına yaptığı vurgularla eleştirileri karşılama cihetine gitmiş olsa da, tarihdışı bir hakikat arayışına işaret ettiği için dekonstrüksiyona uğratılması gereken bir kavramdır. Bu hususun gereği gibi takdiri ise ancak, Husserl'in, fenomenoloji projesiyle gerçekleştirmeye çalıştığı ödevin ve ulaştığı olduğu sonuçların bir bütün olarak göz önünde bulundurulmasına bağlıdır.

Husserl, sistematik ve tarihsel olarak bütünü hakkını gözetmeyip sembolik yapıyı merkeze almasının yanı sıra aydınlatılması gereken birtakım önkabüllere dayanmasından dolayı, ne biçimsel mantığın kesin yönteminin, ne de bilginin geçerliliği kadar mantığı da önceden varsaydığı için diyalektik yöntemin felsefe için kalkış noktası olamayacağı kanaatindedir. Husserl'e göre, tümüyle düşünsel bir felsefenin işleyiş tarzı, hem biçimsel mantığın kesin yönteminin, hem de diyalektik yöntemin açıklama tarzını gerekli gördüğü gibi, bütün yöntemlerin düşünsel eleştirisini ve değerlendirmesini de içermek durumundadır.³⁹ Felsefede ihtiyaç duyulan böyle bir yöntemi ise, ancak tam ve köklü bir anlamın amaçlandığı, deneyimleyen, bilen ve onun açıklığını hareket noktası olarak benimseyen sübjektivist bir yöntem⁴⁰ olan fenomenoloji sağlayabilir. Bu yöntemi "sübjektivist" kılan ise, anlam ve hakikati bir bilinç ilişkisi, dolayısıyla da yönelimsellik ekseninde ele alıyor olmasıdır. Her ne kadar Husserl'in yönelimsellik kavramının tam anlamıyla açıklık kazanması fenomenolojik redüksiyon sonucunda mümkün olsa da⁴¹, kanaatimizce fenomenolojinin işleyiş tarzı ve karakteristik özelliklerinin anlaşılması açısından öncelikle yönelimsellik kavramının incelenmesi yerinde olacaktır.

a- Yönelimsellik / *Intentionality*

Zihin felsefesi ve Husserl'in fenomenolojisinde merkezî bir yer işgal eden yönelimsellik kavramı, fenomenolojinin hakikî konusu olmanın yanı sıra, bilincin de en temel özelliği olarak görülebilir. Her ne kadar felsefede kullanılan teknik bir terim olsa da, yönelimsellik, zihni durum veya tecrübelerimizin karakteristik özelliği olan, bilincinde veya farkında olmak anlam içeriğiyle oldukça anlaşılabilir bir boyuta da sahiptir. Buna göre, bilinç sahibi varlık olarak insan yalnızca şeylerden etkilenmekle kalmaz, fakat ayrıca ister fiziksel obje veya olaylar gibi somut, isterse sayı ve önermeler gibi soyut objeler olsun, şeylerin bilincinde olan bir varlıktır da. Dolayısıyla algı, düşünce, inanç, umut, korku vb. zihinsel yaşamımızı oluşturan hemen tüm olaylar bir şey hakkında olma karakteristik özelliğine sahiptir. Söz konusu karakteristik özellikten dolayı, her zihinsel durum veya tecrübe, kendisinden ziyade bir şeyin

³⁹ Farber, Marvin, "Fenomenoloji", çev. Deniz Kanit, *Felsefe Tartışmaları*, 25. Kitap, İstanbul 1999, ss. 133-134.

⁴⁰ *A.g.m.*, s. 136.

⁴¹ Sweet, William and Feist, Richard, "Introduction: Husserl, Stein and Phenomenology", *Husserl and Stein*, ed. William Sweet and Richard Feist, The Council for Research Values and Philosophy, Washington 2003, p. 3.

temsildir ve o şeyin anlamını verir. İşte zihin veya bilincin bu temsil edici karakteri yönelimseliktir.⁴²

Yönelimsellik kavramı, her ne kadar Husserl'in fenomenolojisinde ve zihin felsefelerinde yoğun ve yaygın bir kullanım kazanmış olsa da, bu kavram, hepsi olmasa da birçok zihin durumunun bir şey hakkındalığı veya bir şeye yönelmişliği anlamıyla skolâstik felsefede kullanılmış olup, 19. yüzyılda da Brentano tarafından yeniden canlandırılmıştır.⁴³

Her şeyden önce bir psikolojist olan Brentano'nun genel *Psikoloji* projesinin bütün amacı bir bilim olarak psikolojinin entelektüel temellerini tesis etmektir. Brentano'ya göre, bu psikoloji, verileri içgözlem ve tecrübeden gelen bir bilim, yani empirik bir bakış açısından psikoloji olmak durumundadır. O, şayet psikoloji bir bilim olarak kurulacaksa, konu aldığı meseleleri tabii bilim veya fiziğin meselelerinden ayıracak bir ölçütün gerekliliği üzerinde düşünmüş ve psikolojiyi, etimolojik açıdan daha doğru tanım olan 'ruh bilimi' tanımlamasına karşıt bir biçimde, 'zihinsel fenomenin bilimi' şeklinde tanımlamıştır. Aynı şekilde Brentano için, psikoloji ve fizik arasındaki ayrım da, zihinsel ve fiziksel fenomen ayrımına karşılık gelir. Brentano için söz konusu psikolojinin amacına varması, zihinsel fenomenleri dikkate almasından geçmektedir. Zira bir zihinsel fenomen veya Brentano'nun ifadesiyle bir zihinsel edim kendisinde daima bir objeyi içerir. 'Bir objeye yönelmişlik', 'bir içerikle ilişki' veya 'içkin objektivite' aynı şeye gönderme yapmaktadır; yani zihinsel edimin kendisinde bir obje söz konusudur. Bu açıdan ele alındığında, bir objenin 'yönelimsel mevcudiyet'i (*intentional inexistence of an object*) de, zihinsel edimin kendisinde mevcut olma anlamına gelir.⁴⁴

Her ne kadar yönelimsellik kavramını kullanmasa da, Brentano, zihnin bir obje veya içeriğin farkındalığını Skolastik yönelimsellik doktrini bağlamında anlar. Yönelimsellik yerine o, daha ziyade "yönelimsel ilişki" veya "yönelimsel obje" gibi kullanımları tercih eder. Brentano'ya göre, her ne kadar aynı tarz içerisinde olmasa da, her zihinsel fenomen kendi içerisinde bir şeyi obje olarak içerir. Örneğin, temsilde bir şey temsil edilir, yargılamada bir şey onaylanır veya reddedilir, sevgide sevilir, nefrette nefret edilir, arzuda ise arzulanır.⁴⁵ Yani aktüel bir gerçekliğe sahip olmasa da, yönelimsel olmak, bir obje olarak sunulan şeyle girilen

⁴² McIntyre, Ronald and Smith, David Woodruff, "Theory of Intentionality", *Husserl's Phenomenology: A Textbook*, p. 147.

⁴³ Blackburn, Simon, "Intentionality", *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1996, www.oxfordreference.com

⁴⁴ Crane, Tim, "Brentano's Concept of Intentional Inexistence", <http://www.homepages.ucl.ac.uk> 06.12.2005

⁴⁵ Moran, Dermot, *Introduction to Phenomenology*, Routledge Press, New York and London 2000, p. 47.

ilişki olup, bir şey duyulmadıkça duyma, bir şeye inanılmadıkça inanma ve bir şeyi umulmadıkça da umut etmeden bahsetmek mümkün değildir.⁴⁶

Bir objenin yönelimsel mevcudiyeti, zihinsel fenomenin genel ayırt edici özelliği olup, söz konusu fenomen sınıfını fiziksel fenomenlerden ayırır. Bunun yanı sıra, sadece fizik fenomenler için dış algı mümkünken; zihinsel fenomenlerin tamamının en genel karakteristiği, onların sadece içsel bilinç (*inner consciousness*) içinde algılanıyor olmasıdır.⁴⁷ Bu tespit bağlamında, zihinsel fenomenlerin, içsel algı yoluyla ele geçirildikleri ve onların algılarının doğrudan doğruya açık olduğunu söylemek mümkündür. Hatta Brentano açısından, içsel algı sadece doğrudan doğruya açık algı olarak biricik/eşsiz değildir, aynı zamanda sözcüğün gerçek anlamıyla algı olarak da biriciktir.⁴⁸ Brentano için, zihinsel fenomenler temsillerdir ve temsile dayanırlar; geri kalanları ise fiziksel fenomenlerdir. Bir şeye obje olarak gönderme yapmak anlamında yönelimsel mevcudiyet, bütün zihinsel fenomenlerin en ayırt edici özelliği olup, hiçbir fiziksel fenomenin benzer bir biçimde tezahürü söz konusu değildir. Aynı şekilde, zihinsel fenomen, içsel algının özel objesi olup, yalnızca onlar doğrudan doğruya bir açıklıkla algılanır, sözcüğün gerçek anlamıyla yalnızca onlar algılanır. Zihinsel fenomenler, yönelimsel mevcudiyetlerinin yanı sıra aktüel varlığa sahip fenomenler olup, fiziksel fenomenlerin değişik zamansal-mekânsal durumlar içerisinde değişiklik arz eden tezahürlerinden farklı, basit bir fenomen olarak daima bir birlik içerisinde tezahür ederler.⁴⁹ Brentano'nun özellikle dikkat çektiği husus, düşünce objesi ifadesinin, hakkında düşünülen şeye işaret ettiği, fakat içkin objenin düşünce objesiyle özdeşliği fikrini içermediği, yani hakkında düşünülenin, bir obje veya şey olduğu, fakat düşüncenin objesi olmadığıdır.⁵⁰

Brentano'ya göre, zihinsel anlamda aktif bir öznenin, şeylere gönderme yapma yönündeki ayırt edici özelliğinin, varlıklarına öznede sahip objeler hakkında konuşmamıza imkân vermesi gibi, öznenin aynı şeye farklı şekillerde işaret etmesi olgusu da, hakkında konuşulan şeyin objeden daha fazlası olduğu anlamına gelir ki, bu da zihinsel referansın "içeriği" olarak adlandırılır. Özellikle zihnin yargılar ortaya koyma edimi ile bağlantı içerisinde düşünüldüğünde, bir objenin olduğu kadar yargının içeriğinden de bahsetmek mümkündür.⁵¹ İçerikle obje arasında yapılmış olan bu ayrım, Brentano'yu, içeriklerin obje olamayacağı gibi,

⁴⁶ *A.g.e.*, ss. 47-48.

⁴⁷ Franz, Brentano, "The Distinction Between Mental and Physical Phenomena", translated by. D. B. Terrell, *Realism and the Background of Phenomenology*, ed. Roderick M. Chisholm, Free Press. Glencoe 1960, p. 52.

⁴⁸ *A.g.e.*, s. 53

⁴⁹ *A.g.e.*, ss. 57-58.

⁵⁰ Moran, *a.g.e.*, s. 50.

⁵¹ Brentano, Franz, "Genuine and Fictitious Objects", translated by. D. B. Terrell, *Realism and the Background of Phenomenology*, ed. Roderick M. Chisholm, Free Press. Glencoe 1960, p. 71.

hiçbir objenin de içeriğın bütününu oluştıramayacağı fikrine sevk eder.⁵² Brentano'ya göre zihinsel içerik, dünyanın burada ve şimdi gerçekten nasıl olduğuna bakılmaksızın tasvir edilmelidir. Bu açıdan bakıldığında, bir düşünce, inanç veya telaffuzun içeriğı, kastedilen veya varsayılan şeydir.⁵³ Lyons'un da ifade ettiğı üzere, her ne kadar kendisi psikoloji olarak ifadelendirmiş olsa da, Brentano'nun zihin felsefesi ve dolayısıyla da yönelimsellik yaklaşımıyla gerçekleştirmeye çalıştığı ödev, her şeyden önce, Kartezyen tarzda veya bilinç içerisinde ayrı özsel bir yol şeklinde zihnin, özellikle de entelektüel süreçlerin işleyişinin direkt, empirik ve içsel bir gözlemiyle meşgul olmaktır. İkinci ödev ise, bulguların tasvirî bir fenomenolojisini (*descriptive phenomenology*) sunmaktır. Tasvirî fenomenoloji ise, söz konusu yöntemle gözlemlenen bilinç görünüşleri (*conscious appearances*) veya fenomenlerinin (*phenomena*) dikkatli bir tasviri şeklinde anlaşılmalıdır.⁵⁴

Husserl de, öncelikle kendi fenomenolojik psikolojisini, daha sonra da transandantal fenomenolojisini, hocası Brentano'nun söz konusu yönelimsellik yaklaşımı ekseninde ele alır. Husserl'e göre de yönelimsellik, bütün zihinsel süreçlerin kendisinde payı olduğu, zihinsel süreçler alanının özsel bir özelliğidir. Elbette ki bu tespit, bütün yönelimsel zihinsel süreçlerin aynı anlamda telakki edildiğı anlamına gelmez. Bununla birlikte yönelimsellik, dolu dolu anlamı içinde bilinci karakterize eden, aynı zamanda da, zihinsel süreçlerin bütün akışını, bir bilincin birliğı ve bilincin akışı şeklinde tasarlamak suretiyle haklılaştırır şey⁵⁵ olarak, zihinsel süreçlerin temel özelliğinin, bir şeyin bilinci olmak olduğuna gönderme yapar.⁵⁶ Buna göre, yönelimsellik özünde bir şeyin tecrübesi veya bilincidir, yani her bilme edimi veya her tecrübe bir obje ile ilişkili olup, her yönelim kendi yönelimsel objesine sahiptir.

Sokolowski'nin de belirttiğı üzere, bu bağlam dikkate alındığında, yönelmek (*intend*) veya yönelim (*intention*) kavramlarının, eylemde bulunurken aklımızda tuttuğumuz amaç anlamındaki yönelim ile karıştırılmamasının, fenomenolojinin anlaşılması bakımından hayatî bir önemi vardır. Fenomenolojik bir kavram olarak yönelimsellik, öncelikli olarak insanî eylem teorisine değil, bilgi teorisine aittir. Onun fenomenolojik kullanımı, pratik anlamını önplana çıkaran sıradan kullanımıyla karşıtlık arz ettiğinden dolayı, söz konusu pratik kullanım fenomenolojinin mahiyeti açısından pek de açıklayıcı değildir. Buna mukabil, fenomenolojideki kullanımı itibariyle öncelikle zihinsel ve bilişsel bir anlam içeriğine sahip olan yönelimsellik,

⁵² *A.g.e.*, s. 73.

⁵³ Lyons, William, *Approaches to Intentionality*, Clarendon Press, Oxford 1995, pp. 80-81.

⁵⁴ *A.g.e.*, s. 158.

⁵⁵ Husserl, *Ideas I Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, p. 199.

⁵⁶ *A.g.e.*, s. 200.

söz konusu pratik kullanımın dahi, gerçekte ima edilen bir fikir, dolayısıyla da bir objeyle kurulan bilinç ilişkisi olduğu anlamına gelir.⁵⁷

Husserl, düşünümsel olmayan bilinç içerisinde bizim objelere yöneldiğimizi ve onları kastettiğimizi, refleksiyonun ise bunu, her ne kadar form bakımından sonsuzca değişik olsalar da bütün tecrübelerin içkin, özel bir karakteristiği olacak şekilde ifşa ettiğini ifade eder. Bir şeyin bilincinde olmak, bilinçte bir şeye boş bir biçimde sahip olmak değildir. Her fenomen kendi yönelimsel yapısına sahiptir. Örneğin değişik açılardan algılanan bir küpün görünüş ve boyutlarının, onlar arasındaki sentez ilişkisinin gözlenmesi, her safha ve fasılının (*phase and interval*), hâlihazırda kendi içinde bir şeyin “bilinci” olduğunu, herhangi bir anda sentetik birliğini kaybetmeden hep bir ve aynı objenin birliği olarak kaldığını gösterecektir.⁵⁸

Aynı tespit her çeşit ruhsal tecrübe için de söz konusudur. Yargılama, değer biçme ve amaçlama gibi şeyler de amaç, maksat, değer ve yargıların bilincinde sahip olunan boş tecrübeler olmayıp, her biri kendi hız türüne uygun olarak yönelimsel bir akışta (*intentional stream*) terkip olan/birleşen tecrübeler gibidir. Fenomenolojik psikolojinin şümulü görevi de, yönelimsel tecrübenin tür ve formlarının sistematik bir tetkiki ve onların yapılarını aslı yönelimlere indirgenmesidir, ki bize ruhsal olanın tabiatını ve ruhsal varlığı anlamayı öğreten de, budur. Bu yaklaşımın bireyselliğin sınırları içerisinde kalmamasını sağlamak, yani kendi öz bilincimiz içerisinde sıkışıp kalmamak ise, ancak kendi özbilincimizde bulduğumuz şeyi ikiye katlamak suretiyle, “kendisi” ve “başkası” arasındaki farkı tesis etmek suretiyle olur. Söz konusu tespit ise, fenomenolojik psikolojinin daha öte bir amacının, başka yaşamların yönelimlerini ifşa etmek olduğunu ortaya koymaktadır. Bu ise ‘*epokhe*’nin bizzat fenomenolojistin kendi yaşamına da uygulanması yoluyla mümkün olabilir. *Epokhe* sürecinde her türlü alışılmış objektif pozisyondan uzak durmalı ve objektif dünyaya dair hiçbir yargıda bulunulmamalıdır. Böylelikle geriye yalnızca, kendi özel modu içerisinde, bir evin, bir beden, genel olarak da dünyanın tecrübesi, olduğu şey olarak kalacaktır.⁵⁹ *Epokhe* sürecinin sonuçlarının gereği gibi takdir edilmesi ve anlaşılması, bir yandan yönelimsellik modlarının, diğer yandan da onun varlıktan-bağımsız karakterinin anlaşılmasından geçmektedir.

Keraney’in de özellikle dikkat çektiği üzere, Husserl, yönelimselliğin algı (*perception*), imgeleme (*imagination*) ve anlamlandırma (*signification*) olmak üzere, birbiriyle ilişkili üç ana modunun olduğunu kabul eder.

⁵⁷ Sokolowski, *a.g.e.*, s. 8.

⁵⁸ Husserl, “Phenomenology”, *a.g.e.*, s. 119.

⁵⁹ *A.g.e.*, s. 120.

Algı, objesine dolaysız bir gerçeklik olarak yönelir. Burada bir objeye yönelen veya onu amaçlayan bilinç edimi, bu objeyi kendisine gerçek bir mevcudiyet (*a literal presence*) olarak sunmak suretiyle, kendisini tamamlar. Örneğin, algı edimi içerisinde bir ağaca yönelindiğinde, bu tekil ağaç bilince burada ve şimdi verilir. Buna mukabil bir ağacı imgelemek, onu bilince gerçek olmayan bir mevcudiyet, bir mevcudiyetimsi/güya mevcut (*quasi-presence*) olarak verir. Burada bilinç, gerçek anlamdan ziyade sembolik bir tarzda tamamlanır, yani imgelemde ağaca yokluğunda mevcutmuş gibi yönelinir. Yönelimsel anlamlandırma modunda ise, bilinç, bir imaj ya da algı yoluyla tamamlanmadan önce, boş bir yönelim olarak tasarılanır. Bunun en yaygın örneği ise, dildeki işaretlerin bilinç tarafından anlamları kavramlaştırma kullanılmasıdır. Mesela insanoğlu sözcüğü, herhangi bir insan gerçekten algılanıp, imgelemeksizin kullanılabilir.⁶⁰ Dolayısıyla anlamlandırma, imgesiz veya algısız olan düşünce anlamında, şeylere saf yokluklarında (*pure absences*) yönelmek demektir. Husserl'e göre, her ne kadar bu modlar nevi şahsına münhasır yönelimsellik modları olsalar da, onlar iç içe geçmiş bir şekilde sürekli birbirini destekler ve örtüşürler. Zira imgelem ve anlamlandırma olmaksızın algı empirik olguların gerçek mevcudiyeti ile sınırlı kalacak (materyalizm), imgelem ve algı olmaksızın anlamlandırma boş soyutlamalar içinde kaybolacak (konseptüalizm) ve nihayet algı ve anlamlandırma olmaksızın da, imgelem kendisiyle büyülenmiş olarak kalacaktır (solipsizm).⁶¹

Varlıktan-bağımsız bir karaktere sahip olmak ise, yönelimselliğin, bütünüyle tecrübe veya zihinsel hallerin fenomenolojik bir özelliği olmasından kaynaklanır. Varlıktan-bağımsız olma özelliği, zihni durum veya hallerin, tecrübeler olarak kendi içsel tabiatları açısından sahip oldukları bir özellik olarak, onların haricî bir şekilde ilişkili kılındıkları zihin dışındaki dünyadan bağımsız oldukları anlamına gelir.⁶² Zaten Husserl'in fenomenolojik redüksiyonu da, doğal bakış açısının naif önkabüllerinin, yani empirik bir biçimde tecrübe edilen gerçekliğin, bilincin inşa edici karakterinden bağımsız bir objektifliğe sahip olduğu iddiasının askıya alındığı yerde, dolayısıyla da zihnin empirik dünyayı yansıtan bir ayna fonksiyonuna indirgenemeyeceğinin anlaşıldığı yerde mümkün olabilmektedir. Husserl'e göre, empirik dünya bilince bağlı olduğundan dolayı mutlak değildir.⁶³ Çünkü bütün mekânsal-zamansal (*spatio-temporal*) dünya sadece yönelimsel bir varlık, yani bilinç için bir varlık olarak, ikincil anlamda bir varlık olmak durumundadır.⁶⁴ Buna mukabil fenomenolojide, özü özvarlığı olarak kavrayan

⁶⁰ Kearney, *a.g.e.*, s. 25.

⁶¹ *A.g.e.*, s. 26.

⁶² McIntyre, Ronald and Smith, David Woodruff, *a.g.e.*, s. 150.

⁶³ Priest, Stephen, "Husserl's Concept of Being: From Phenomenology to Metaphysics", *German Philosophy Since Kant*, ed. Anthony O'Hear, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 213.

⁶⁴ *A.g.e.*, s. 220.

ve kesinlikle varlığı gerektirmeyen görü yoluyla elde edilen özbilgisinin, hiçbir biçimde olaylar bilgisi olmadığı, yani onda doğal varlıkla ilgili en küçük bir iddianın ileri sürülemeyeceğinin⁶⁵ anlaşılmasının hayatî bir önemi vardır ve bu da ancak fenomenolojik redüksiyon sonucunda mümkündür.

b- Fenomenolojik Redüksiyon

Fenomenolojik çözümlmeyi, “her adımında bir öz çözümlemesi ve dolaysız sezgide kurulan genel nesne durumlarının araştırılması”⁶⁶ şeklinde ele alan Husserl’e göre, söz konusu çözümlenmenin gerçekleştirilmesini sağlayan yöntem, fenomenolojik redüksiyondur.

Husserl, bireysel bilincin, objektif içeriği kendisinde barındırdığını ve bunun tabiat bilimlerinin de koşulu olan inter-sübjektif temel fonksiyonu gördüğünü düşünür. Söz konusu objektif içeriğe ise, redüksiyon yoluyla, yani haricî olan her şeyi, dünyanın gerçekliğiyle ilişkili kıldığımız önyargılarımızı dışarıda bırakmak ve yalnızca bilinç edimlerinin dâhili içeriğini elde etmek suretiyle ulaşılır. Hatırlama ediminde hatırlanan, algılama ediminde algılanan, anımsama ediminde anımsanan vb., bu kâbilden bilinç içerikleridir. Bu yolla, bilinç içeriğinin sezgisi içinde, bu edimin içkin (*immanent*) objesi aktüel objeden veya diğer bir deyişle aşkın (*transcendent*) objeden ayırt edilir. Husserl’in ifadesiyle, “her ne kadar bir kutuyu görsem de, [ona yönelik] duyularımı göremem. Çevrilmiş ve eğilmiş olabilmesine rağmen daima bir ve aynı kutuyu görür, daima aynı bilinç içeriğine sahip olurum. [Her durumda] aynı obje algılanıyor olmasına rağmen, bundan dolayı farklı içerikler tecrübe edilir.”⁶⁷

Zaten Husserl’in, gerçek anlamda bir bilgi kuramının tesisini, ancak bilgi kuramsal redüksiyonla mümkün görmesi de, bu amaca yöneliktir. Bilgi kuramsal redüksiyon sürecinde, “her aşkınlık araç içine alınmalı ya da dikkate alınmamalı, bilgi kuramı açısından sıfır sayılmalıdır,” yani varsayılması arzulanan veya arzulanan söz konusu aşkınlıkların varlığı, bilgi kuramsal redüksiyon sürecinin yargıya varılacak yer olmaması nedeniyle, fenomenoloğu, hiçbir biçimde ilgilendirmemelidir.⁶⁸

Fenomenolojik redüksiyon sürecinde doğal tutumun özüne dair her şey, yani elde mevcut bir biçimde, orada sürekli olarak varolan bütün doğal dünya ayrıca alınır. Bu yaklaşımıyla Husserl, bir sofistin yaptığı gibi dünyayı yadsıyor değildir, ne de o bir septik gibi dünyanın olgusal varlığından şüphe eder. Onun gerçekleştirmeye çalıştığı şey, *Ideas I*’de de

⁶⁵ Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, s. 57.

⁶⁶ Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s. 84.

⁶⁷ Large, William, “The Noesis and Noema”, http://www.arasite.org/noesis.htm_09.11.2005, Husserl’den alıntı, Husserl, *Logical Investigations*, translated by J. N. Findlay, Routledge, London 1976, pp. 565-566.

⁶⁸ Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s. 64.

ifade ettiği üzere, kendisini, bütün mekânsal-zamansal (*spatio-temporal*) olgusal varlık hakkında herhangi bir yargıda bulunmaktan uzak tutacak olan fenomenolojik *epokhe*'yi gerçekleştirmektedir. Böylelikle Husserl, her ne kadar kendisi için, hayranlık uyandırıcı ve sağlam bir biçimde mevcut olsa da, bu doğal dünyayla ilgili bütün bilimlerini dışladığını belirtir.⁶⁹ Doğal tutumun ayraç içine alınmasının yanı sıra, fenomenolojik redüksiyon sürecinde, ayrıca doğal bakış açısı üzerine tesis edilmiş, ister teknik ve güzel sanatlara dair olsun, isterse estetik ve pratik değerleri konu olarak almış olsun, her türlü kültür bilimi de ayrıca alınır.⁷⁰ Dolayısıyla biliş eleştirisinin başlangıcında, bütün dünya, tabiat, fiziksel ve psikolojik şeyler ve ayrıca bu objektif konularla ilgilenmek durumunda olan bilimlerle birlikte bu doğrultuda anlaşılan insanın kendi beni de soruşturulmalı, varlığı ve geçerliliği askıya alınmalıdır. Bu perspektif içerisinde değerlendirildiğinde *epokhe*, bütün ön varsayımları, yani kendisi de dâhil olmak üzere önceden verili her şeyi askıya alma, onlar hakkında yargıda bulunmama anlamına gelir.⁷¹ Husserl'in de işaret ettiği gibi, *epokhe*, dünyayı ayraç içine alır, onu algılanan, tecrübe edilen, hatırlanan, yargılanan, düşünölen ve değerlendirilen dünya olarak kendi yerinde, yani ayrıca alınmış dünya olarak sunmak suretiyle, basit bir biçimde orada bulunan dünyayı, geride yalnızca saf bir biçimde ruhsal (bilince ait) fenomenler kalacak şekilde, özne alanından dışlar.

Husserl'e göre, saf bir biçimde ruhsal olana fenomenolojik redüksiyon iki adımda ilerler. İlki, hem tekil nesnelere hakkında hem de bütün zihin tutumları hakkında gerçekleştirilen radikal ve sistematik *epokhe* adımı olup, bir tecrübeye nesnelleştirici her pozisyonun ayrıca alınması anlamına gelir. İkinci adım ise, artık kesinlikle nesnelere olmayan, fakat anlam "birlikleri" olan birçok "görünüşü" ustaca tasvir etme, anlama ve tanımlamadır. Böylelikle tasvir, "noetik" olanın (νόεω) veya "tecrübe etme"nin ve "noematik" olanın (νόημα) veya "tecrübe edilen"nin tasviri olmak üzere iki kısımdan oluşur.⁷²

Taminiaux söz konusu iki adımın, redüksiyonun metodik kuralı gereği gerçekleştirilen negatif ve pozitif hareketler olarak ele alınabileceği kanaatindedir. Negatif olan askıya/ayrıca alma hareketi, Grekçe *epokhe* sözcüğüyle karşılanır ve bu hareket durmayı (*pause*), kesintiye (*cessation*) ve çekimserliği (*abstention*) imler. Buna mukabil, fenomenlerin spesifik moduna geri dönüş anlamına gelen pozitif geri dönüş ise, kendi spesifik verilmişlik tarzı içerisinde meselenin kendisine geri dönüş olup, aslında bilincin bütün modlarında bilinci karakterize eden

⁶⁹ Husserl, *Ideas I Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, pp. 60-61.

⁷⁰ Husserl, *a.g.e.*, s. 131.

⁷¹ Taminiaux, *a.g.e.*, s. 21.

⁷² Husserl, "Phenomenology", *a.g.e.*, s. 121.

yönelimselliğe dair bir bakış açısı kazanmayı içerir.⁷³ Bilincin doğrudan farkındalığı ve *epokhe* içerisinde değerlendirilememesi, Husserlci fenomenolojinin pozitif tutumunun zeminini oluşturur niteliktedir. Bu açıdan bakıldığında *epokhe*'nin negatif tutumu bütün aşkınları askıya alırken, fenomenolojinin pozitif tutumu içkin olana geri dönüşün kapılarını açan bir harekettir.⁷⁴

İşte fenomenolojik redüksiyonun pozitif hareketi ise tam da bu noktada açığa çıkar. Husserl'e göre, duyu dünyasına dair fikirlerimizin fenomenolojik analizinde belirli somut objelerden daha fazlasıyla karşı karşıya geliriz. Onları tipik bir biçimde, Husserl'in özler (*essences/Wesen*) olarak kabul ettiği, belirli genel tiplerin örnekleri olarak görürüz. Dolayısıyla, bize tecrübeye objektif olarak verilen ve sonradan akla gelen bir fikir olmayan özlerin, fenomenolojik analiz içerisinde gömülü oldukları duysal kütlede ayrılması gerekir. İşte Husserl, *eidetik* redüksiyon (öze dair redüksiyon) fikrini, özleri sezgideki belirli şeylerden, yani duyu verilerinden ayırmak için geliştirir. O, karmaşık total tecrübeye, özellikle özler olmak üzere, sezgide verilene odaklanma fonksiyonu görür. Husserl için, duysal olmayan sezginin bu türü özgürdür (*Wesen*) ve objeleri de saf özlerdir.⁷⁵ Bu redüksiyonda, gözlem altındaki şeyin özel detaylarına herhangi bir ilgi sarf etmeksizin, refleksif ve seçici bir tarz içinde verili şeyin form ve yapısını, temel özünü anlamaya yönelik bir çaba gerçekleştirilir. Doğal tutumun, yani empirik algı düzeyinin, algının *eidetik* düzeyi lehine terk edildiği bu aşamada dikkat, kendi tekilliği içerisindeki sübjektif tecrübeye değil, birçok sübjektif içerimin terk edilmesi durumunda objektif bir biçimde tezahür eden öze, tecrübenin yapısına ve mantığına odaklanır.⁷⁶

İçkin karakteriyle söz konusu pozitif hareketin zemini olan ben ise, psişik sübjektiviteye odaklı empirik ilginin ötesinde, dilde karşılığı olmadığından ötürü ancak "ben kendim" ifadesiyle anlaşılabilen, daha derinlerdeki "transandantal sübjektivite" anlamındaki transandantal bendir.⁷⁷ Husserl'in, her ne kadar bilince yapmış olduğu vurguyu fenomenoloji açısından önemse de, Descartes'la uyuşmadığı husus da, Descartes'ın "düşünüyorum" önermesinden, "ben düşünen bir şeyim" sonucuna varmasıdır. Husserl'e göre, "ben kendi kendini düşünen bir şeyim" inancı ayrıca alınmalıdır. Objelerin bilincinde olan ben, ne düşünen bir şey, ne cisimleşmiş bir kişi, ne de tecrübenin akışıdır, çünkü ben tecrübelerin bilincindedir ve onlardan ayrıdır. Bu yaklaşım ekseninde ben, Kant'ın, bütün temsillere eşlik etmeye muktedir olması gereken, saf veya aşkın *ben*idir. Transandantal ben veya transandantal

⁷³ Taminiaux, *a.g.e.*, s. 9.

⁷⁴ *A.g.e.*, s. 22.

⁷⁵ Hittika, *a.g.e.*, s. 101.

⁷⁶ Raval, R. K., "An Essay on Phenomenology", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 33., No. 2., (Dec., 1972), pp. 216-226, p. 220.

⁷⁷ White, Morton, *The Age of Analysis*, A Mentor Book, London 1964, p. 104.

sübjektivite ise, Kartezyen şüphenin, şüphe edenin varlığına teşmil edilmesinden ziyade, kendisi ayrıca alınamayandır. Bundan dolayı da, transandantal sübjektivite rölatif olmayandır, aksine gerçek dünya, özü açısından düşünülduğünde varlığını transandantal sübjektiviteye borçludur. Zira gerçek dünya, varolan bir gerçeklik olarak anlamına ancak transandantal sübjektivitenin yönelimsel anlam üretimi temelinde sahip olabilir.⁷⁸

Husserl, solipsizm tehlikesini bertaraf etmek kaygısıyla, transandantal redüksiyonu, fenomenolojik psikolojide uygulamaya soktuğu psikolojik redüksiyonun yerine geçirir. Böylelikle psikolojik “ben” ve “biz”in yerine, transandantal “ben” ve “biz”, transandantal bilincin somutluğu içerisinde kavranır; bu ise transandantal “ben”in, psikolojik ben ya da bir ikinci “ben” şeklinde ele alınması olmayıp, psikolojik “ben”in, transandantal “ben”e katılması anlamına gelmektedir.⁷⁹ Psikolojik “ben” ile transandantal “ben arasında bir paralellik söz konusu olup, bu paralelliği, anlamlarındaki bir “özdeşlik”; farklılaşmalarını ise, sadece bir tutum değişikliği yaratır. Daha sıkı bir *epokhe* altında psikolojik sübjektivite transandantal sübjektiviteye, psikolojik inter-sübjektivite ise transandantal inter-sübjektiviteye dönüştürülür. Böylelikle de, bütün objektif (nesnel) varlık özsel olarak göreceli hale gelir ve tabiatını, transandantal kanunlara göre tesis etmiş olan yönelimsel bir birliğe borçlu hale gelir.⁸⁰

Husserl’e göre, fenomenolojik redüksiyonun en ileri seviyesinde elde edilen bilinç veya bilincin sahip olduğu varlık çeşidi, varlığına içeriden veya fenomenolojik olarak dokunulamadığından, yani *epokhe* yoluyla kendisine etki edilemediğinden ötürü yegâne mutlak varlıktır. Zira görünüş yoluyla bilinçte sunulan hiçbir real varlık bilincin kendi varlığı açısından zorunlu değildir. Yani bilinç, içkin varlık olarak varolmak için herhangi bir şeye ihtiyaç duymadığı için mutlaklıdır.⁸¹ Husserl, bundan dolayı hiçbir şey varolmasa da bilincin varolacağını ileri sürer. Buna göre, “kendi saflığı içerisinde düşünülen bilinç, hiçbir şeyin kendisine nüfuz edemediği, hiçbir fiziksel varlığın etki edemediği ve hiçbir fiziksel şeyin nedensellik dayatamadığı varlığın kendine yeten bir kompleksi şeklinde ele alınmalıdır.”⁸² Priest’in de ifade ettiği üzere, tam da bu nokta, Husserl’in, bir anlamda kendisinin de *epokhe* yoluyla sakınmaya çalıştığı metafiziğe düştüğü yerdir. Zira Husserl, *epokhe* sonucunda baki kalan yegâne varlığın, fiziksel bir varlığa sahip olmayan mutlak varlık veya indirgenmiş bilinç olduğunu ifade etmekle, gerçekte eski bir teolojinin öznesini transandantal sübjektivite adıyla yeniden keşfeder.

⁷⁸ Honderich, *a.g.e.*, s. 383.

⁷⁹ Husserl, “Phenomenology”, *a.g.e.*, pp. 125-126.

⁸⁰ *A.g.e.*, s. 126.

⁸¹ Priest, *a.g.e.*, ss. 212, 214.

⁸² *A.g.e.*, s. 219.

Dolayısıyla transandantal fenomenoloji de, en azından geç dönem Husserl'in de farkına varıp, aşmaya çalıştığı üzere, yeniden yazılmış bir metafizik hüviyetindedir.⁸³

Bununla birlikte Husserl'in, fenomenolojik redüksiyonla metafiziğe düştüğü şeklindeki değerlendirmeyi eleştiren yaklaşımlar da mevcuttur. Örneğin Eugen Fink'e göre, dünyanın orijinine yönelik spekülâtif problemler ve insan bilgisiyle ilgili eleştirel problemler gibi dünyevî problemler, fenomenolojik redüksiyon için herhangi bir motivasyon gücüne sahip değildir. Dolayısıyla fenomenolojik redüksiyon hem bizim için bir imkân hem de olgu olarak radikal ölçüde alışılmamış bir karakter arz eder. Gerçekte o, bütün sıradan motivasyonlarla mukayese edildiğinde hemen hiç motive edilmemiş haldedir. Sonuçta redüksiyona dair bütün olağan yorumlar yanlıştır, gene de fenomenoloji doğal tutum, yani dünyevî bakış açısından hareketle başladığından ötürü, bu yorumlarla birtakım ortak noktalara sahip olması kaçınılmazdır.⁸⁴ Bu açıdan bakıldığında redüksiyon, bilincin saf formu ile karşılıklı ilişki içerisinde olan dünyanın *a priori* formuna açıklık kazandırmaya yönelik bir yöntem olarak anlaşılmalıdır. Şayet öyle olsaydı, nihayetinde tecrübe yoluyla bilinmeyen ve varolmayan bir oluşturma (*construction*) ve soyutlama (*abstraction*) yöntemiyle aynı anlama gelecekti. Daha da ötesi fenomenolojik redüksiyon, insanın aşkın objelere yönelik bilincini arındırmayı içeren bir yöntem şeklinde de anlaşılmalıdır. Diğer bir deyişle o, psikolojik içkinlik denilen alanı sınırlandıran bir yöntem değildir. Eleştirel felsefe ve psikolojik yorumların olağan dünyada kaldığı yerde, fenomenolojinin verili şimdisi değişik yönlerden/anamlardan (*direction / Sinn*) idrak edilir ve redüksiyonla keşfedilen transandantal sübjektivite hem bilinebilir olduğundan, hem de bir varlık alanı olmadığından dolayı dünyayı aşar. Böylelikle dünyanın orijini yeni bir çeşit transandantal tecrübe içerisinde kendisini verir, yani fenomenolojik *epokhe*, transandantal tecrübe ve düşünme içerisinde bir akış halinde olan mutlaka yol açar. Aynı şekilde psikolojik yaklaşıma karşıt bir biçimde de redüksiyon, içkinlik alanının tespiti için varlığın aşkınlık alanıyla bağlantının koparılması anlamına gelmez. Daha ziyade o, artık bir varlık şeklinde düşünülemez olan bir şeye doğru geriye gitmedir.⁸⁵

Husserl'in redüksiyon kavramlaştırmasını dekonstrüksiyon stratejileri ve özellikle de Heidegger açısından değerli kılan husus da söz konusu geriye gitme hareketidir. Heidegger, Husserl'in redüksiyon düşüncesinin kendi teorisinin özünü oluşturduğuna vurgu yapar. Gerek fenomene giden yolu bloke eden şeyi askıya alma anlamında negatif hareket, gerekse de

⁸³ *A.g.e.*, ss. 221-222.

⁸⁴ Lawlor, Leonard, *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2002, s. 14.

⁸⁵ *A.g.e.*, s. 16.

meselenin kendisine geri dönüş olan pozitif hareket, Heidegger'in projesinde Husserl'inkinden hiç de az bir öneme sahip değildir. Elbetteki bu tespit, Taminiaux'un da ifade ettiği üzere, söz konusu ikili prosedürün her iki düşünürde özdeş olduğu anlamına gelmez.⁸⁶

Heidegger'in yeni anlam yüklediği redüksiyon, sadece fenomenolojik yöntemin en temel unsuru değildir, o ayrıca 'oluşturma' ve 'dekonstrüksiyon' (*construction* ve *deconstruction*) şeklinde ifadelendirilebilecek iki diğer unsuru da içermek durumundadır.⁸⁷ Buna göre, Varlık'ın herhangi bir varlık gibi karşımızda duran bir şey olmaması gerçeği oluşturmayı zorunlu kılar. Heidegger'in de ifade ettiği üzere, Varlık'ın daima özgür bir projeksiyon içerisinde görünür kılınması gerekmektedir. Zira Heidegger'e göre varlığın varlığını anlama, varlığın ifşasına odaklanan bir projedir, bu yüzden fenomenolojistin, söz konusu projenin ontolojik yapılarının görünür kılındığı bir oluşturma geliştirmesi zorunludur. Bütün felsefi tartışmaların geleneksel kavramlar, böylece de geleneksel bakış açıları ve ufuklar yoluyla istila edilmiş olması, üçüncü unsur olan fenomenolojik dekonstrüksiyonu zorunlu hale getirmektedir. Dekonstrüksiyon, geleneksel kavramların, aslî anlamda varlığı anlamayı belirleyen ontolojik yapılarla uygunluk içerisinde olup olmadıklarını belirlemek için, çıkarılmış oldukları kaynaklara doğru geri götürülmelerini, yani redüksiyonu içerir.⁸⁸ Bu ise, Heidegger açısından düşünüldüğünde, kaynağın zenginliğini ve hakikatin (*aletheia*) zamansallığını ifşa etmek anlamında, varolanları bilince değil, Varlık'a indirgemek anlamına gelecektir.

Elbette ki Husserl'in fenomenolojik redüksiyonunun gayesi söz konusu mutlaka veya varlık şeklinde düşünülemez olana, yani "saf ben"e ulaşip orada kalmak değildir. Husserl'e göre, bilincin transandantal tecrübesine yönelik yöntem, birlikli bir sezginin yakalanması halinde, imgelemin özgür değişiminden zuhur eden özler anlamında, yönelinen şey (*noema*) ve yönelen bilincin (*noesis*) özsel yapılarının bir tasviriyile tamamlanır.⁸⁹ Bununla birlikte, gerek bilincin anlamı oluşturma süreci gerekse oluşturulan anlamın, şeylerin ilk prensiplerine yaklaşılacak zamansallık alanı içerisinde olması, yani zamanın, gerek yönelinen şeyle (*noematik*) gerekse yönelen bilinçle ya da bilişsel olanla (*noetik*) alâkalı her şeyi kuşatması, zamanın fenomenolojik orijininin tasvirini, felsefi bir merkez haline getirmektedir.⁹⁰

⁸⁶ Taminiaux, *a.g.e.*, s. 32.

⁸⁷ Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, translated by Albert Hofstadter, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1982, p. 23.

⁸⁸ Taminiaux, *A.g.e.*, ss. 34-35.

⁸⁹ Kearney, *a.g.e.*, s. 183.

⁹⁰ Sokolowski, *a.g.e.*, s. 130.

c- İçsel Zaman Bilinci

Husserl'in fenomenolojik redüksiyonunun son yönü, bilinç yaşamına ait kompleks bir fenomen olan zaman konusunun analizinde açığa çıkar. Husserl'in zaman-bilinci teorisi, bilinç edimlerinin nasıl olup da kendi kendilerine tecrübe olarak oluşturulduklarını anlama yönündeki bir çabadan zühür eder. Bilinç edimlerinin anlamını yaratmak amacıyla Husserl, tecrübenin en doğrudan formu içinde, tecrübelerin kaynaklarına doğru geri götürülmeleri gerektiğini düşünür. Husserl'e göre, tecrübenin en dolaysız formu duyumlardır ve duyumlar, belirli bir duyuşsal tecrübeye sahip olmaktan mantıksal olarak ayrı bir objeyi temsil etmezler. Duyumlar kendi başlarına algı objeleri olmayıp, herhangi bir algıya oluşturucu bir katkı sağlayan tecrübe etme şekilleridir. Objelerin algılarından farklı olarak, duyumların yönelimselliğe sahip olduğu söylenemez.⁹¹ Onlar, duyumun içeriğinin objeler şeklinde anlaşıldığı veya objelere ait olarak yorumlandığı bilinç edimlerinden dolayı objeler hakkındadır veya objeleri temsil ederler.⁹² Gönderimsel (*referential*) yönelimsellikte sahip olunan söz konusu bilinç edimlerini anlamak için Husserl, tecrübeleri, doğrudan duyum içindeki kaynaklarına doğru geri izler. Nihayetinde Husserl, kısa vadeli sürüp gitme ve değişme bilincini desteklemeye muktedir bir algısal bilinç içerisinde, alıkoyma (*retention*) ve beklenti (*protention*)* duyumlarının kabul edilmesi gerektiği kanaatine varır. Bilinç olaylarının (*episodes*) birbirini alıkoyup, genişletmesi, herhangi bir bilincin sahip olduğu gerçek birliğe ve böylece de özel benlerin birliğine ışık tuttuğu gibi, bilincin bütün aşamalarının tabiatını da aydınlatır.⁹³ Zamanın fenomenolojik analizi de bu noktada önem kazanmaktadır. Zira söz konusu analiz, zamansal objeler üzerine düşünümü gerektirir. Husserl'in de ifade ettiği üzere, “zamanın fenomenolojik analizi, zamansal objelerin oluşumuna referansta bulunmaksızın, zamanın oluşumuna açıklık sağlayamaz.” Zira zamanın formu, kendisine dâhil olan herhangi bir şeyin varlığına kayıtsız mutlak bir konteynır gibi bir başına durmaz. O yalnızca, zaman-oluşturucu bilincin bağıntıları şeklinde anlaşılan bireysel objelerin formudur.⁹⁴ Zira yaşanan yaşantının dolaysız refleksiyonda nesne kılınması ve hep aynı nesneyi göstermesi söz konusu formla mümkündür. Örneğin, biraz önce yaşanan şey olarak

⁹¹ Pierre, Keller, *Husserl and Heidegger on Human Experience*, Cambridge University Press, New York 1999, p. 59.

⁹² *A.g.e.*, ss. 59-60.

* *Retention* ve *protention* kavramlarındaki anlamın özünde tansiyon, yani gerilim bulunmakta olup, *retention*'da yaşanan şimdiki zamanı geçmiş olarak kaydetmede vuku bulan gerilim, *protention*'da ise, yaşanan şimdiki zamanı gelecek olarak kaydetme söz konusudur. Her ikisinde de, aradaki mesafeyi kapama anlamında gerilim, yani yaşanan anı, alıkoyup muhafaza ederken vuku bulan gerilimle, şimdiki zamanın geleceğe taşınması esnasından vuku bulan gerilim söz konusudur.

⁹³ *A.g.e.*, s. 60.

⁹⁴ Borugh, John, “Phenomenology of Time-Consciousness”, *Husserl's Phenomenology: A Textbook*, pp. 253-254.

varolan ses, –geçmişe giderek ve orada da aynı nesnel anı kurarak– hep aynı ses”e karşılık gelir.⁹⁵

Sokolowski’nin de işaret ettiği üzere, Husserl’in fenomenolojisi bağlamında, zamansal yapının üç düzeyinden bahsetmek mümkündür.

İlk düzey, dünyevî süreç ve olaylara ait, takvim ve saat zamanı anlamında dünya zamanıdır (*world time*).⁹⁶ Bununla birlikte, zamanın, fenomenolojik redüksiyonun gerektirdiği şekilde anlaşılması için söz konusu objektif zamanla ilgili olarak her türlü varsayım, şart ve uzlaşımın mutlak anlamda hariçte tutulması gerekir.⁹⁷

İkinci düzey içsel zaman olup (*internal time*), içkin veya sübjektif zaman olarak da adlandırılır. Bu zaman çeşidi, bilinç yaşamının olayları anlamında, zihni tecrübe ve edimlerin ardışıklık ve devamlılığına aittir. Yönelim ve hislerin, –ister birbiri açısından isterse hâlihazırdaki tecrübe açısından olsun– zamansal olarak düzenlenme yolu içsel zamandır. Bu içkin zamansallık, bedensel ve mekânsal olarak içeriden tecrübe edilenle benzeyebilir. Bununla birlikte içsel zaman her ne kadar ardışıklık arz etse de sübjektif ve özel bir karaktere sahip olduğundan dolayı dünyevî zamanla ölçülemez.⁹⁸

İkinci düzeyin bir adım ötesindeki üçüncü düzey ise, içsel zaman bilincidir (*consciousness of internal time*), ikinci düzeyin içsel (*inner*) zamansallık olduğu yerde, üçüncü düzey böyle bir içsel (*internal*) zamansallığın bilinci, ya da farkındalığıdır. Bu düzeyde aşkın ve içkin olan diğer iki zamansallık düzeyinden farklı bir akış söz konusudur ve kendisinin ötesinde herhangi bir düzeyin sunumuna gerek yoktur. Bu suretle üçüncü düzey, bir çeşit tamamlanmışlık ve kapanmaya varır. Fenomenolojinin nokta-i nazarından bu düzey, kendi içinde oluşan özel akışıyla birlikte, bir mutlaktır. Transandantal redüksiyonun amaçladığı, şeylerin kaynağına ulaşılan alan olarak, mutlak bağlam, son ufuk ve sonuçtur. Zira fenomenolojide içsel zaman bilinci alanı, en derin özdeşlik ve ayrımların kaynağıdır. Ayrıca o dünyanın karşısında durarak, dünyanın zuhuruna izin veren *noetik* yapıları sağlar. Tezahür halinde olan transandantal ego, basit ve statik bir nokta olmayıp zamanda ilerleyen bir süreci içerir, fakat saat ve takvimin objektif zamansallığından farklı olarak, onda kendi içkin zamansallığı vardır.⁹⁹

⁹⁵ Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s. 91.

⁹⁶ Sokolowski, *a.g.e.*, s. 130.

⁹⁷ Pierre, *a.g.e.*, s. 61.

⁹⁸ Sokolowski, *a.g.e.*, ss. 130-131.

⁹⁹ *A.g.e.*, ss. 131-133.

İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi (The Phenomenology of Internal Time Consciousness) adlı çalışmasında Husserl, tecrübenin ciddi bir analizinin, daimî/sabit bir mevcudiyeti (*presence*), bir “şimdi”yi, yani bilincin formunun bir akıştan, “şimdiler”in veya aslı izlenimlerin bir serisinden oluştuğunu, açığa çıkaracağını ileri sürer. Alıkoyma (*retention*), yani bir şimdi-olmayan (*non-now*) ve şimdi, tecrübenin akışının anları olduğu için bir süreklilik ve birlik oluştururlar. Husserl’in deyişiyle, şimdiyi ve geçmişi kuşatan bilincin birliği fenomenolojik başlangıç noktasıdır. Husserl’e göre, biz alıkoymadan dolayı hâlihazırdaki zamanı/şimdiki zamanı yaşayabiliriz.¹⁰⁰ Zaten Husserl’e göre, zamansallık da temelde, geçmiş ve geleceğin, Husserl’in daha sonraları “yaşayan şimdi” (*living present*) olarak gönderme yapacağı tecrübe edilen şimdi (*present*) içinde birleştirildiği bir süreçtir.¹⁰¹ Bu açıdan bakıldığında, ister geçmişteki bir şey, isterse gelecekteki bir şey hakkında düşünüyor olalım, zamansal temsil süreçlerinin tüm hallerinde şimdi (*now*), görünüşlerin zamansal modu olarak öncelikli bir role sahiptir. Söz konusu öncelikli rolün temelinde bir şeyin geçmiş veya gelecekte tecrübe edilmesinin şimdi ile ilişkili olması bulunur. Dolayısıyla geçmiş olaylar, geçmişteki bir *şimdide* tecrübe edilmiş olaylar, gelecektekiler ise, gelecekte şimdi halini alması beklenen olaylardır.¹⁰²

Bu hususun izahında Husserl, bir melodi örneğine başvurur. Her ne kadar melodi farklı notaların birbirini takip etmesinden müteşekkil olsa da, melodi, bir bütünlük ve harmoni içerisinde algılanır. Örneğin, verili bir zamanda, şimdi içerisinde oluşan 9 notasının aslı izlenimine sahip oluruz, 8 notasının aslı izlenimine ise sahip olmasak da, onu alıkoyma, yani henüz geçmiş olarak onun farkındayızdır. Aynı şekilde 10 notası oluştuğundaysa, henüz geçmiş olarak 9’un ve daha önce geçmiş olarak 8’in farkındayızdır. Melodi ilerledikçe, 8 notası geçmiş içerisinde geriye çekilir ve her değişen alıkoyma modifikasyon içerisinde zuhur eder. Böylelikle de biz, yalnızca melodinin bireysel notalarını değil, aynı zamanda onların oluştuğu düzeni de alıkoyma. Benzer bir biçimde herhangi bir verili zamanda biz onun gelecek akışını da bekleriz.¹⁰³ Bu yüzden Husserl’e göre, bir melodinin algılanması, gerçekte sürekli bir algılama edimi anlamında, zamansal olarak yayılmış, tedrici ve sürekli bir biçimde ifşa olan bir edimdir. Bu edim daima yeni bir “şimdi” noktasına sahip olur ve bu şimdi içerisinde bir şey şimdi olarak (şimdi duyulan ton) objektif hale gelirken, melodinin öğelerinin bir kısmı henüz

¹⁰⁰ Tito, Johanna M., “In Praise of Presence: Rethinking Presence With Derrida and Husserl”, *Philosophy Today*, Summer 2001, pp. 154-167, pp. 154-155., Husserl, “The Phenomenology of Internal Time Consciousness”, *The Phenomenology Reader*, ed. Dermot Moran and Timothy Mooney, Routledge, London 2002, pp. 109-110.

¹⁰¹ Pierre, *a.g.e.*, s. 64.

¹⁰² Borugh, *a.g.e.*, s. 256.

¹⁰³ Honderich, *a.g.e.*, s. 383.

geçmiş ve daha önce geçmiş, muhtemelen diğer bir kısmı ise gelecek şeklinde objektifleşecektir.¹⁰⁴

Her ne kadar Husserl anlık izlenimlerden bütün tecrübelerin kaynağı olarak bahsetse de, onun gerçek görüşü, noktasal anın, süre (*duration*) deneyimini yaratan alıkoyma ve beklentilerin (*retentions and protentions*) sürekliliğinden bağımsız bir biçimde varolamayan bir soyutlama anlamında “ideal bir limit” olduğudur. Buna göre zaman bilinci, sıfır süresine sahip duyumlarla gerçekleşen objelerin algısına dayanır. Yani Husserl zamanın kaynağı olarak orijinal anlık duyum ve izlenimler fikrini yerleştirmiş olsa da, nihayetinde söz konusu izlenimlerin kendi kendilerine bir soyutlama olduğunu da kabul eder. Zira Husserl’e göre, alıkoyma ve beklenti suretiyle sunulan geçmiş veya gelecek içeriğinin kendisi, real bir içerik veya izlenim olarak alıkoyma veya beklentide mevcut değildir. Duyum teorik olarak bir şimdi içerisinde varolur ve alıkoyma içinde geçmiş, beklentide de gelecek şeklinde sunulur ki, bu zamanlar orijinal duyumun varolmayı bıraktığı zamanlardır.¹⁰⁵

Husserl’in söz konusu zaman anlayışı, yalnızca zamanın neliğine yönelik bir refleksiyon olarak kalmayıp, belli bir hakikat telakkisini de içermektedir. Zira Husserl, şimdiki zamanı önceleyen zaman anlayışı ekseninde, fenomenlerin kalıcı anlamına, dolayısıyla da evrensel bir hakikat anlayışına ulaşmak suretiyle, fenomenolojisini kesin bir bilim olarak inşa etme imkânını da ele geçir. Bununla birlikte bu husus, Batı metafizik düşünce geleneğine yöneltilen eleştirilerin de odak noktasını oluşturur. Örneğin Heidegger ve Derrida, Batı metafizik geleneğini, varlığı, bilince sunulmuş olana ontolojik bir öncelik bahsetmek suretiyle tam bir mevcudiyet (*presence*) olarak belirleyen bir mevcudiyet metafiziği (*metaphysics of presence*) şeklinde ele alarak sıkı bir eleştiriye tabi tutar.

Batı metafizik geleneğini, Varlık’ın anlamı olan zamansallığın (*temporality*) unutulmasının bir sonucu olarak, Varlık (*Being*) ve varlıklar (*beings*) arasındaki gerçek ayrımın kaybolduğu bir mevcudiyet (*presence*) tarihi olarak gören Heidegger, bu durumun, söz konusu geleneğin ‘zaman’la girmiş olduğu özel ilişkiden kaynaklandığını düşünür. Heidegger’e göre Platon ve Aristoteles’ten beri, Husserl de dâhil olmak üzere, geleneksel ontolojide olmak fiili, (*to be*) zaman içerisinde devam edip gitmeye işaret etmek üzere kullanılmıştır. Hatta Tanrı ve Formlar da, bütün dünyevî şimdileri kuşatan ebedî bir şimdi içerisinde bir gerçekliğe sahip olarak düşünülmüştür. Buna göre bir şey zamanın belli bir anında var olmadıkça, yani daimî bir

¹⁰⁴ Husserl, Edmund, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, translated by. John B Brough, Kluwer Academic Publishers, London 1990, p. 172.

¹⁰⁵ Pierre, *a.g.e.*, ss. 71-72.

şimdi içerisinde mevcut bulunmadıkça hakiki bir varlığa da sahip değildir.¹⁰⁶ Söz konusu düşünce açısından zaman, şeyleri ve olayları içeren bir kapmışçasına ele alınmış olup, zaman içerisinde olmak (*within-time-ness / intratemporality*) ise, gündelik var oluş hareketinin hesap ve organize edilebilmesi amacıyla, ‘ebedî şimdi’ anlamında homojen bir ortam olacak şekilde düzenlenmiştir. Heidegger’e göre, zamansal medyumun bu homojenliği aslî (*primordial*) zamanın düzleştirilmesi¹⁰⁷ ve mevcudiyet-yokluk (*presence-absence*) dikotomisi ekseninde tarihdışı, ezeli ve ebedî, değişmez bir varlık ve hakikat telakkisinin doğmasıyla sonuçlanmıştır.

Heidegger, Husserlci anlamda fenomenolojiyi de, şimdiki zamanın önceliği ekseninde, dolaysız tecrübeye bilince verildikleri haliyle fenomenleri elde etme çabasında olmasından ötürü mevcudiyet metafiziği içerisinde görür. Buna karşılık, Heidegger açısından fenomenolojinin gerçek amacı fenomenlere değil, fenomenlerin Varlık’ına odaklanmak suretiyle, kendisini gösteren şeyin, kendisinden görülmesine izin vermek olmalıdır. Yine Heidegger, “fenomenolojinin bizim görmemizi sağladığı şey nedir?” sorusunu ise, verili objelere referansla değil, bu objelerle bir arada vuku bulan Varlık’a referansla cevaplar.¹⁰⁸

Heidegger gibi Derrida da, mevcudiyet metafiziğini metafizik düşünme biçimiyle ilişkili bir sorun olarak ele alır. Derrida metafizik karaktere sahip Batı felsefe geleneğini, temel bir zemin, mutlak bir başlangıç noktası ve kendisinden neşet eden her şeyin kontrol edilip yönetildiği merkez fonksiyonu gören bir Arşimed noktası tesis etmeye matuf süregiden bir çaba olarak niteler. Platon’dan beri bu kaynak hazır bulunuş anlamında mevcudiyet (*presence*) olarak tanımlanagelmıştır. Yine bu kaynak, bütünüyle kendisine sunulan ve bütünüyle kendinde yeterli (*self-sufficient*) olarak düşünülmüştür. Bu yüzden Derrida “mevcudiyet olarak Varlık’ın determinasyonunun” metafizik tarihinin dayanağı olduğunu savunur. Söz konusu mevcudiyet metafiziği ayrıca, kaynağın; saf, basit, normal, standart, kendinde-yeterli ve kendiyle özdeş olarak düzenlendiği hiyerarşik bir değer sistemi de içerir.¹⁰⁹

Husserlci fenomenolojiyi de mevcudiyet metafiziği içerisinde gören Derrida, Husserl üzerine yapmış olduğu çalışmalarda, özellikle *Speech and Phenomena*, Husserlci fenomenolojinin saklı metafizik varsayımlarını ifşa etmeye çalışır. Derrida’ya göre, Husserlci fenomenoloji, kendisiyle-özdeş (*self-identical*) hakikatler vaat etmiş olmasından ötürü,

¹⁰⁶ White, Carol J., “The Time of Being and The Metaphysics of Presence”, *Man and World* 29, pp. 147-166, p. 147.

¹⁰⁷ Derrida, “Ousia and Grammē: Note on a Note From Being and Time”, *Margins of Philosophy*, translated by Alan Bass, The University of Chicago Press, Chicago 1982, p. 35.

¹⁰⁸ Horner, Robyn, *Rethinking God as Gift*, Fordham University Press, New York, 2001, pp. 28, 29.

¹⁰⁹ Gert J. J. Biesta and Geert Jan J. M. Stams, “Critical Thinking and the Question of Critique: Some Lesson from Deconstruction”, *Studies in Philosophy and Education*, 20: 2001, pp. 54-74, p. 65.

varsayımsız bir bilim olmaktan uzak olup, metafizik tarihine aittir.¹¹⁰ Özellikle zaman anlayışı bağlamında Husserl'in felsefesini dekonstrüksiyona tabi tutan Derrida, söz konusu felsefedeki şimdi ve şimdi-olmayan, yani şimdi ve alıkoyma arasındaki sürekliliğin aslî tam bir mevcudiyet imkânını yıktığını ileri sürer.¹¹¹ Yani Derrida, Husserl tarafından şimdinin yönelimsel bir modifikasyonu olarak tanımlanan alıkoymanın, saf, öz-mevcudiyet olarak şimdii, dolayısıyla da basit bir kendinde-özdeşliği tahrip ettiğini söyler. Derrida'ya göre, şimdiki zamanın öz-mevcudiyeti kesinlikle aslî değildir, daha çok o, algısal-olmayan olarak ele alınan alıkoymayla sürekliliği bağlamında oluşturulur. Bu yaklaşım, Husserl'in, "basit" (*simple*) olan şimdi üzerine dayanan prensiplerin prensibi anlayışını ortadan kaldırır. Derrida'nın ifadesiyle "şayet öz-mevcudiyetin varlığı basit değilse, o, aslî ve indirgenemez bir sentez içerisinde oluşturuluyorsa, o zaman Husserl'in argümantasyonu, bizzatıhi onun kat'î prensibinde tehdit edilir."¹¹² Dolayısıyla dekonstrüksiyonist metin analizi mantığına uygun olarak Derrida, bizzat Husserl'in kendi kavramlarını kullanmak suretiyle, Husserl felsefesini dekonstrüksiyona tabi tutar.

Geçmişin geçmişteki bir şimdiki zaman, geleceğin de beklenen bir şimdiki zaman şeklinde anlaşılması ve birşey olarak değil de soyutlanmış, ideal bir limit olarak şimdinin, referans noktası anlamında öncelikli kılınması¹¹³, Husserl'in zaman anlayışının karakteristik bir özelliği olmanın yanı sıra, fenomenoloji açısından, zamansal objelerin kendi kendilerine varolan varlıklar şeklinde tecrübe edilmesinin de zeminini oluşturur niteliktedir. Bu son husus ise, Husserl felsefesinde bilincin kurucu ya da başka bir ifadeyle inşa edici karakterini açığa çıkarır.

Her obje, her ne kadar kendisini, verili varlığın, şartlara ve sübjektif koşullara göre değişen birçok tarzı içerisinde sunsa da, onun bilinmesi kendisiyle özdeş bir obje olarak bilinmesi anlamına gelir. Şayet sadece bilince verilmişliğin sübjektif koşullanmış tarzlarının ardışıklığına sahip olunsaydı, kalıcı ve özdeş bir biçimde tezahür edecek objeler de olmayacaktı. Fakat gene de objeler, verilmişliğin anlık tarzlarının barındırdığı çeşitliliğin çok ötesinde kendisiyle özdeş bir şey olarak görülür. Bu ise objenin aşkın bir şey olarak ele geçirileceği bir temeli gerektirir. Daha da ötesi bu temel, yalnızca sübjektif-koşullu tezahürler tarafından motive edilebilir. İşte Husserl'e göre söz konusu temel oluşturucu karakteriyle bilinçtir.¹¹⁴

Dolayısıyla bilincin yönelimselliğinden ayrı düşünülemez olan husus, söz konusu yönelimin tamamlamaya doğru olduğudur. Zira tamamlamaya yönelik imkânın olmadığı yerde,

¹¹⁰ Moran, *a.g.e.*, s. 436.

¹¹¹ Tito, *a.g.m.*, s. 155.

¹¹² *A.g.m.*, s. 157

¹¹³ Borugh, *a.g.e.*, ss. 258-259.

¹¹⁴ Held, Klaus, "Husserl's Phenomenology of the Life World", translated by. Lanei Rodemeyer, *The New Husserl: A Critical Reader*, edited by Donn Welton, Indiana University Press, Bloomington 2003, p. 34.

objelerin bilincinden de bahsetmek söz konusu olmayacaktır. Bu yüzden fenomenoloji, tecrübe eden bilincin nasıl olup da, objeleri, kendi kendilerine varolan şeyler olarak kurduğunu tasvir etmeye çalışır. Buna göre bilinç, olgusal içeriğinden, kendileri olmaksızın bilincin de mümkün olmayacağı diğer yönelimsel tecrübelerle geriye doğru gönderme yapar, bu yolla da yaşayan bir tecrübe diğerleri tarafından temellendirilir.¹¹⁵ Husserl, redüksiyon sonucunda açığa çıkan bilincin kurucu rolünün, birbirinden farklı bir biçimde düzenlendiğinden ötürü ayrı varlık alanlarına tekabül eden bilinç ve gerçeklik arasındaki uçurumun, tüm varlığın, bilincin anlam vermesiyle bilinçte yeniden oluşturulup anlam kazanması suretiyle kapatılmasına yönelik olduğunu düşünür.¹¹⁶ Yani *epokhe* ile askıya alınan tüm dünya, bilinçte yeniden kurularak hakikî anlamını bulur.

d- Noema Kavramı ya da Objelerin Anlamı

Husserl, *noema* ve *noesis* kavramlarıyla*, temelde özne-nesne ayrımına dayalı dikotomiye, deneyimi, empirik gelenekten farklı olarak, gerçekte yönelimsel bir karaktere sahip olan bilincin deneyimi şeklinde anlamak suretiyle aşmaya çalışır.

Brentano'nun, yönelimselliği, bir objeye dair özel bir yönelimsellik türü olarak tanımlaması, objesi olmayan yanlış algı veya halüsinasyon durumlarında birtakım güçlüklerle yol açmanın yanı sıra, bilincin yönelimselliğinin bağlı bulunduğu şeyin ne olduğu sorusunu da açık bırakmıştı. Husserl'in çabaları ise, bilinci, bir objenin bilinci şeklinde sunan bilinç özelliklerinin detaylı bir analizini vermeye yöneliktir.¹¹⁷

Husserl felsefesinde bilinç veya tecrübe eden ben, varlığa anlam veren ruh olarak ifadelendirilebilir. Çünkü bir objeyi kastetmeye veya kendi saf özüne indirgemeye dair her teşebbüs, ona yeni bir anlam vermek olacaktır. Buna göre, *eidetik* bakış açısıyla empirik olandan transandantal olana geçme süreci, bilincin farklı modlarında görünen olay ve objelere

¹¹⁵ Held, *a.g.e.*, ss. 35-36.

¹¹⁶ İnam, *a.g.e.*, s. 37.

* Gerek bu iki kavramın, gerekse bunlarla ilişkili *noetik*, *noematic* gibi diğer kavramların, Türkçede hakkıyla karşılanmasının ya tek bir kelimeyle mümkün olmaması, ya da açıklayıcı bir cümleyi gerektirmesinden dolayı çalışmamızda söz konusu kavramlar oldukları şekliyle kullanılacaktır. Bununla birlikte bu kavramların anlamları hakkında burada kabaca da olsa şu bilgileri vermemez, konumuzun anlaşılması bakımından önemli olacaktır. Husserl'in de ifade ettiği üzere, *noesis*, somut bir biçimde tam maksatlı zihinsel sürece (ya da başka bir ifadeyle yönelimsel edime) gönderme yapmakta olup, söz konusu sürecin bilinçsel (*noetik*) unsurlarını bulgulamak için tasarlanmıştır. Husserl, "Noesis and Noema", *The Phenomenology Reader*, ed. Dermot Moran and Timothy Mooney, Routledge, London 2002, pp. 145, 148. *Noema* ise, bilinç yaşantısında olana karşılık gelmekte olup, bilinç ediminin özsel yönelimsel karakteri anlamında, yönelimsel yaşantının anlamına, ya da kastedilen olarak objeye gönderme yapar. İnam, *a.g.e.*, s. 38. *Noema* ve *noesis*'in bu anlamları dikkate alındığında *noetik*, bilinç, akıl veya *nous*'un aktivitesiyle alakalı, yani *noesis*'e dair olana, *noematic* ise, *noema*'ya ait olana gönderme yapar.

¹¹⁷ Follesdal, Dagfinn, "Husserl, Edmund (1859-1938)", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, Routledge Press, London and New York 1998.

yeni bir anlam vermeye yönelik bir teşebbüstür.¹¹⁸ Bu ise, bilincin, bir şeyin bilinci olarak içinde *noemasını* bulundurduğu ve kesinlikle psikolojik yapı taşımadığından dolayı, bilince verilenleri, bilince dönmek suretiyle yeniden oluşturmak demektir.¹¹⁹

Husserl'e göre, her yönelimsel zihinsel süreç, kendi *noetik* anları nedeniyle, öncelikli olarak zihinsel/*noetik* aktiviteyle alâkalıdır. Dolayısıyla kendisinde anlam gibi bir şeyi, bu anlam-bağışının temelinde de birçok anlam imkânını içermek ve bu anlam-bağışı yoluyla anlamlı hale gelecek daha öte ürünleri etkilemek zihinsel sürecin özüne aittir. Her bir yönelimsel zihinsel durumu, ona içeriğini veren bir *noema* ile ilişkili gören Husserl, algının, oldukça temel bir biçimde algısal anlam şeklinde nitelendirilebilecek *noemasına* sahip olduğunu düşünür. Daha farklı bir biçimde ifade edildiğinde, Husserl'in oldukça genişletilmiş bir anlamlandırma içerisinde anlam olarak adlandırdığı *noema*, içkin bir biçimde algılama, yargılama, sevme gibi bütün zihinsel süreçlerde (algılanan olarak algılanan, yargılanan olarak yargılanan ve sevilen olarak sevilen şekliyle) mevcuttur.¹²⁰ Bunun anlamı *noemanın*, objesine indirgenemeyecek bir karaktere sahip olduğudur. Zira Husserl'e göre, her zihinsel edim yönlendirilmiş bir karakter arz etse de, bu, daima edimin kendisine yöneltildiği bazı objelerin var olduğu anlamına gelmez. Her edimle bir *noema* ilişkilidir ve bu yolla da edim objesiyle ilişkili kılınır. Örneğin, insan başlı bir atın düşünülmesi durumunda, düşünme edimi bir *noemaya* sahip olsa da, bu, insan başlı atın mevcut olduğu anlamına gelmez. Bu açıdan bakıldığında, *noemaya* sahip olmak ile yönelmiş olmak arasında anlam bakımından adeta bir örtüşme bulunmakta olup *noema*, her şeyden önce, anlam nosyonunun genişletilmiş haline tekabül eden yönelimsel bir kendiliktir.¹²¹ Söz konusu *noemaya* ulaşmanın yolu ise, saf bir biçimde zihinsel sürecin kendisine yönelik bir araştırmaya koyulmaktır.

Husserl bir elma bahçesindeki elma ağacı örneğiyle konuyu izah etmeye çalışır. Açık ki der Husserl, elma ağacını algılama ve ondan hoşlanma, algılanan ve hoşlanılan ile aynı değildir. Doğal tutum bağlamında elma ağacı, mekânsal gerçeklik alanı içerisinde aşkın bir varlık şeklinde tezahür edecek, algılama ve hoşlanma da real insana ait psikolojik bir durum olarak görünecektir. Dolayısıyla real şeyler, real insan ve real algılama arasındaki ilişki de real olacaktır. Buna mukabil, transandantal fenomenolojik tutumda ise, aşkın dünya araç içine alınır ve onun aktüel varlığına *epokhe* uygulanır. Daha sonra, algıya ait olan *noetik* sürecin kompleksliği ve hoşlanmanın değeri içerisinde özsel anlamda zorunlu olan şeyin ne olduğu

¹¹⁸ Raval, *a.g.m.*, ss. 224-225.

¹¹⁹ İnam, *a.g.e.*, s. 38.

¹²⁰ Husserl, "Noesis and Noema", *a.g.e.*, s. 136.

¹²¹ Follesdal, Dagfinn, "Husserl's Notion of Noema", *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, No. 20, Oct. 1969, pp. 680-687, p. 681.

sorulacaktır. Bütün fiziksel ve psikolojik dünya, algılama ve algılanan arasındaki real ilişkinin aktüel varlığı dışlanır ama yine de özsel olarak “saf içkinlik” içerisinde verilen (algılama ve algılanan arasındaki) bir ilişki kalır. Bu ise, özü içerisinde verilen şeye tam bir yönelimle elde edilen, tam bir açıklıkla açığa çıkan *noematik* boyuttur. Tekrar elma ağacı örneğine döndüğünde, fenomenolojik tutumla elde edilen ağaç, kimyasal öğelerine ayıramayacağı gibi, ondaki nitelikler zorunlu bir biçimde elma ağacının özüne ait olacaktır.¹²²

Dolayısıyla Husserl’e göre, indirgenmiş algıda, yani fenomenolojik olarak saf zihinsel süreçte, “materyal şey” anlamında algılanan olarak algılanan (*perceived as perceive*) söz konusu sürece iptal edilemez bir biçimde aittir ve bu artık, algıladığımız dış dünya içerisindeki bir şey olmaktan ziyade, söz konusu şeyin algısının anlamıdır.¹²³ Aynı şekilde, hangi *noetik* edimde bulunulursa bulunulsun, orada, Husserl’in *noematik* öz dediği, aynı kalan *noemanın* bir parçası vardır. İster algılsın, ister hatırlansın isterse yargılsın bu *noematik* öz, farklı yönelimsel ilişkilerde aynı kalan şeydir.¹²⁴ Bu yüzden Husserl, tıpkı algı gibi, tüm maksatlı zihinsel süreçlerin, kendi yönelimsel objesine sahip olduğunu, başka bir deyişle, anlama sahip olma ya da bir şeyi kastetmenin, bir zihinsel yaşamın anlama sahip olması anlamında, bütün bilinçlerin en temel karakteristiği olduğunu düşünür.¹²⁵ Değişik bilinçli edimleri tek bir *noemada* birleştiren şey ise, onların, şu veya bu şekilde idrak edilen dünyada, bazı obje veya niteliklere maksatlı bir yönelimsellik gerçekleştirmesidir. Örneğin, bir kâğıdın bir kısmı gölgede bir kısmı ışıktaysa da, *noematik* renk yeknesak bir beyazdır. Böyle bir *noematik* özellik, değişen perspektifler içerisinde kendini ifşa eder; her ne kadar gözlerin durumu gibi rölatif donanımlar birçok bakımdan değişse de, o hep aynı kalır.¹²⁶

Tam da bu husus *noemanın* soyut bir kendilik olduğunu açığa çıkarır. Zira *noema* real olmayan bir obje olup, zaman ve mekân içerisinde varolan bir şey değildir. Bunun bir sonucu olarak da, psikolojik veya empirik algıdan farklı olarak, fenomenolojide algı *noemanın*, yani bir şeyin anlamının algısıdır, yoksa bir şeyin algısı değildir. Bu yüzden de her ne kadar algı anlama sahip olsa da, anlam algılanabilir bir şey değildir ve onun bilinmesi ise, ancak özel türden bir refleksiyon olan fenomenolojik refleksiyon yoluyla mümkün olur.¹²⁷

¹²² Husserl, “Noesis and Noema”, *a.g.e.*, ss. 136-137.

¹²³ Zalta, Edward N., “Mally’s Determinates and Husserl’s Noemata”, *Hieke*, 1998, pp. 9-28, p. 21.

¹²⁴ Bkz. Large, William, “The Noesis and Noema”.

¹²⁵ Husserl, *a.g.e.*, s. 138.

¹²⁶ McClamrock, Ron, “Irreducibility and Subjectivity”, *Philosophical Studies*, 1994, <http://www.albany.edu> 25.12.2005.

¹²⁷ Follesdal, *a.g.m.*, ss. 684-685.

Açıktır ki Husserl'in *noema* nosyonu, dilsel anlamı dilsel olmayan, dil dışı bir kaynağa dayandıran bir karaktere sahiptir. Onun geç dönem çalışmalarında ortaya çıkan "yaşam-dünyası" kavramı ise, söz konusu sürecin daha da geliştirilmesi anlamına gelmektedir. Çünkü Husserl'in *Ideas*'taki temel gayesi *noemayı* ve *noesisi* daha geniş bir bağlama entegre etmek idi, işte yaşam dünyası kavramı da, bir anlamda söz konusu bağlam olarak görülebilir.¹²⁸

e- Geç Dönem Husserl ve "Yaşam-Dünyası" Kavramı

Husserl, *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transandantal Fenomenoloji* adlı çalışmasında, modern bilimlerin ruhunun (bilimsel objektivizmin) radikal bir eleştirisini gerçekleştirmek, bilimlere unutmış oldukları kaynaklarını yeniden kazandırmak ve onlara ortaya çıkardıkları problemleri çözme fırsatı sunmak amacıyla, yoğun ontolojik içerimlere sahip olan "yaşam-dünyası" kavramını geliştirir.¹²⁹ Husserl'in yaşam-dünyası analizleri, her şeyden önce, bilimsel teori ile pratik olarak yönlendirilen bilim öncesi tecrübe arasındaki ilişkinin aydınlatılmasına yönelik olup, objektivizm ve bilimselciliğin ciddi bir kritiğini içerir. İkinci olarak söz konusu analizler, transandantal fenomenolojik redüksiyon için yeni bir yol veya giriş şeklinde değerlendirilebilir. Bu yol, Husserl'in düşüncesindeki birtakım Kartezyen motifleri radikal bir biçimde sorguladığı gibi, sübjektivite ve dünya arasındaki ilişkiyi de, *Ideas I*'den farklı bir tarz içerisinde ele almayı gerektirir. Ve nihayet yaşam-dünyasına yönelik analizler, inter-sübjektivite analizlerinin radikalleştirilip, zenginleştirilmesi olarak da değerlendirilebilir. Zira yaşam-dünyası kavramına paralel olarak, tarihsellik (*historicity*), üretimsellik (*generativity*), gelenek (*tradition*) ve normallik (*normality*) gibi kavramlar geç dönem Husserl felsefesinde merkezî bir önem kazanmaya başlamıştır.¹³⁰

Yaşam-dünyası bağlamında Husserl'in en temel teşhisi, modern varoluşun, bilimsel ve teknik olarak rasyonel bir dünyanın ruhsuz yaşamıyla, tüm kültürel tezahürleriyle birlikte tarihsel-kişisel bir dünyanın kâmil varlığı arasında aşılması gereken bir mesafeyi içerdiğidir.¹³¹ Söz konusu mesafenin temelinde ise, modern yaşamın, objektif bir bilgi ve dolayısıyla da objektif bir dünya elde etme kaygısının vücut verdiği ve bu suretle de kaynaklarına yabancılaşmış pozitif bilimler ekseninde tesis edilmiş olması bulunmaktadır. Husserl'e göre, pozitif bilimler, elde etmiş oldukları keskin başarıların sarhoşluğuyla, yalnızca teknik meselelerle ilgilenmek suretiyle kendi temellerini ve nihaî sınırlarını yansıtmaktan aciz kalmışlar, dolayısıyla da gerçek metafizik çerçeveye ait (örneğin, Hakikat nedir?, Bilgi nedir?,

¹²⁸ Carr, David, "The Life-World Revisited", *Husserl's Phenomenology: A Textbook*, p. 303.

¹²⁹ Bkz., Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, pp. 111, 121-125, 127-137.

¹³⁰ Zahavi, a.g.e., s. 125.

¹³¹ Held, Klaus, "Husserl's Phenomenology of the Life World", translated by. Lanei Rodemeyer, *The New Husserl: A Critical Reader*, edited by Donn Welton, Indiana University Press, Bloomington 2003, p. 32.

Gerçek nedir? vb.) temel problemlerin görünüşten silinmesine yol açmışlardır. Farklı bir biçimde ifadelendirildiğinde, Husserl için bu tespit, pozitif bilimlerin yalnızca ontolojik ve epistemolojik açıklık ihtiyacı içerisinde olmadıkları, aynı zamanda kendi varoluşsal ilgilerini de kaybettikleri anlamına gelir.¹³²

Geometrik ve doğa-bilimsel matematikleştirme süreci içerisinde, bütün bir yaşamın tahmin veya tümevarıma dayandırılması, yani en ilkel bir tarz içerisinde, herhangi bir apaçık tecrübenin ontik kesinliğinin bile tümevarımsal hale getirilmesi, şeyleri, gerçekten ve aktüel olarak tecrübe edilip görüldükleri halin çok ötesine taşımıştır.¹³³ Sonuç ise, ideal olanın matematik bir şekilde temellenen dünyasının, daima tecrübe edilen gerçek dünyamızın (günlük yaşam-dünyası) yerini alması, dolayısıyla da, bilimlerin, kendi anlam temellerini unutması olmuştur.¹³⁴ Bu açıdan bakıldığında, objektivizmin direkt bir sonucu olan bilimler krizi de, Rönesans'taki niceliksel yöntem idealiyle karakterize edilen bilimsel devrim sonucunda zuhur eden keskin olgu-değer ayırımına dayanarak, yalnızca bilimin realiteyi tasvir etmeye muktedir olduğu inancıyla, ait oldukları yaşam-dünyasından kopan Avrupa bilimlerinin ve objektif bilimsel bilgi ideali ekseninde inşa edilmiş olan Avrupa insanlığının krizidir.¹³⁵ Dolayısıyla modern zamanların kriz halinden devşirilen farklı krizler söz konusu olup, bunlar ise krizin nasıl aşılabileceği yönünde ciddi imalara da sahip olan değişik ayrılma formları içerisinde kökleşmişlerdir. Husserl'in değerlendirmeleri ekseninde düşünüldüğünde, bilimlerin, birbirinden ve sübjektivite içerisindeki kaynaklarından ayrılmaları; felsefenin başlangıçtaki birleştirici gücünün parçalanması; bilimin, günlük yaşamın ilgilerinden kopması ve nihayet Avrupa kültürüne rehberlik eden ışık olarak hizmet etmesi düşünülen felsefe ve bilim arasındaki ideal birliğin kaybı, bir yandan krizin kaynağı hakkında aydınlatıcı bir perspektif sunarken,¹³⁶ diğer yandan da yaşam-dünyası analizlerinin de en temel kaygısı olan krizin nasıl aşılabileceğine dair ipuçları vermektedir.

Moran'ın da işaret ettiği üzere, Husserl'in felsefesinde daha sonra "yaşam-dünyası" (*life-world*) nosyonu olacak ilk formülasyon, onun *Ideas I* de geliştirdiği ve bütün mümkün tecrübelerimize karşılık gelecek şekilde kullanılan "tecrübe dünyası" başlığı altında sunulmuştur. Bununla birlikte söz konusu kavram asıl anlam ve kullanımını, Husserl'in, kısaca *Kriz* olarak bilinen çalışmasında bulur. Husserl içsel tecrübelerimizle bağlantılı bir fenomen

¹³² Zahavi, *a.g.e.*, s. 126.

¹³³ Husserl, *a.g.e.*, s. 51.

¹³⁴ *A.g.e.*, ss. 48-49.

¹³⁵ *A.g.e.*, ss. 11-13.

¹³⁶ Buckley, Philip R., *Husserl, Heidegger and The Crisis of Philosophical Responsibility*, Kluwer Academic Publishers, Boston and London 1992, p. 33.

olarak yaşam-dünyasını, özellikle *Ideas II* eksenindeki araştırmaları sonucunda, doğal dünya ve kültür dünyası arasına sokulmuş bir tabaka olarak görmeye başlamıştır. Buna göre, yaşam-dünyası, doğayla etkileşim içerisinde olmamıza ve kendi kültürel formlarımızı geliştirmemize izin veren teori-öncesi tecrübe dünyasıdır. Her ne kadar Husserl'in transendental idealizmden uzaklaştığına işaret ettiği ileri sürülmüş olsa da, yaşam-dünyası kavramı, genel fenomenolojik yaklaşımdan ziyade, ancak *Ideas I*'in Kartezyen tarzından uzaklaşmak anlamına gelir. Husserl'in yeni redüksiyonu artık etkinliğine yaşam-dünyasıyla başlamak ister ve 'dünyanın önceden-verilmişliğinin (*pregivenness*) nasıllığı' hakkında soru sorar. Bu yeni redüksiyon, Kartezyen tarzda olduğu gibi, içeriği boş bir ben'e doğru değil, fakat birçok şekilde samimiyetle dünyaya bağlanmış bir ben'e doğrudur.¹³⁷

Bundan dolayı Husserl yaşam-dünyasını, bilimsel başarılarımızı da içerecek şekilde insan emeğinin (*endeavor*) evrensel çerçevesi olarak görür. O, bütün insanî başarıların nihai ufkudur.¹³⁸ Husserl'e göre, tıpkı özel amaçlarla belirlenen diğer dünyalar gibi, bilimsel teorinin temel konusu olan bilimsel dünya ve onun bilimsel hakikat olarak içerdiği şeylerin yanı sıra, bütün insanlar ve insan toplulukları, onların bireysel ve toplumsal amaçları uygun gelen yapılarıyla birlikte yaşam dünyasına aittir. Fakat bu ayrıca teorik evreni tam anlamıyla dünya olan felsefe için de söz konusudur. Bu dünyalardan her birinin, alanının amaçlarıyla belirlenen kendi özel evrensellikleri vardır, yine her biri belirli bir bütünlüğün sonsuz ufkuna sahiptir. Bununla birlikte, bütün bu bütünlükler, onların amaçlarını, tüm amaç sahibi insanları ve uygarlıkları olduğu kadar, varolan her şeyi ve bütünlüklerin tamamını kuşatan bir yaşam-dünyası içerisinde yerlerini alır ve onu varsayar, yani verili olarak kabul eder.¹³⁹

Husserl'e göre, tabiatı anlamaya yönelik birçok değişik bakış açısı ve yoldan bahsetmek mümkün olsa da, kültürel farklılıkların çok basit bir soruşturulması dahi, yaşam-dünyasının değişmeyen yapısını açığa çıkaracaktır. Zira yaşam-dünyası objektivite ve nesneliliğin (*thinghood*), değişik kültürlerde farklı tarzlar içerisinde zuhur etmesine imkân veren genel yapıdır.¹⁴⁰ Dolayısıyla yaşam dünyası, herkes için geçerli bir varlığa sahip olan ve ontik anlamıyla önceden-verilen bir dünyaya işaret eder.¹⁴¹ Husserl yaşam-dünyasının temelde sezilebilen bir evren, aslı bir açıklıklar alanı olduğunu vurgular ve ona yönelik bilincin algıda açıkça verildiğini, "kendinde şey" olarak dolaysız mevcudiyet içinde tecrübe edildiğini ve

¹³⁷ Moran, Dermot, *Introduction to Phenomenology*, Rotledge Press, New York and London 2000, p. 181.

¹³⁸ A.g.e., s. 181, Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, p. 121, 129-130.

¹³⁹ Husserl, "Appendix VII: The Life-World and World of Science", *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, pp. 380-381.

¹⁴⁰ Moran, a.g.e., s. 182.

¹⁴¹ Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, p. 109.

sezginin bütün diğer tarzlarının ise, söz konusu “kendinde şeyin” bir tezahürü olduğunu söyler.¹⁴²

Husserl’in tarih, gelenek ve normallik yaklaşımlarının da zemini olan yaşam-dünyası kavramlaştırmasıyla birlikte redüksiyon da, artık ideal bir varlığa geri dönüşe değil, ufukların bir dizisi anlamında Herakleitosçu ruha geri gitmeye gönderme yapacaktır. Yani redüksiyon yaşam dünyası bağlamında, saf içkinliğe geri dönüşten ziyade, bilincin genel bir görünüşler dünyasına ait olduğunu kabul anlamına gelir.¹⁴³ Açıkça ki bu yaklaşım, tarihsel bir varlık olan insanı da, dil, gelenek ve tarihiyle birlikte teori öncesi bir karakter arz eden yaşam-dünyasına bağlar.

Bir anlamda fenomenolojik redüksiyon mantığına uygun olarak her şeyin kaynağa geri götürülmesi anlamına gelen ve bu yönüyle de dekonstrüksiyonist yaklaşımların orijin problemini önemseyen tavırları için zemin teşkil eden yaşam-dünyası kavramlaştırması, aslında fenomenolojinin başlangıçtaki kesinlik arayışı da dâhil olmak üzere hemen her şeyin zamana açılması gibi, sonraları daha da radikalleştirilecek birtakım içerimlere sahiptir. Örneğin Husserl, Kantçı transandantal felsefenin statik tabiatını eleştirmek amacıyla, bilimsel rasyonaliteyi mümkün kılan oluşturucu performansın bir başlangıca sahip olduğu ve zamanla geliştiğini ileri sürer. Kant’a göre, transandantal kategoriler bir kere ve herkes için önceden verilmişken, Husserl, halihazırdaki formu içerisinde bilimin, transandantal öznelerin tarihsel bir topluluğu tarafından oluşturulmuş kültürel bir formasyon ve gelenek olduğunu düşünür. Bu açıdan bakıldığında, Husserl’in objektivizme yönelttiği eleştiriler, bilimsel hakikat nosyonunun geçerliliğini sınırlamaya ve bize, tasvirin farklı ve eşit derecede geçerli tiplerinin varlığını tanıma fırsatı vermeye yönelik bir teşebbüs olarak görülebilir.¹⁴⁴

Aynı şekilde Husserl normalliği de, normların gelenek bağlantılı bir seti şeklinde ele almak suretiyle, normal yaşamın üretici karakterine vurgu yapmanın yanı sıra, normal insanı da tarihsel bir topluluğun üyesi kılar. Daha da ötesi söz konusu yaklaşım, gerek objektivitenin hakikî oluşumunu, gerekse objektif dünyayı tarihsel bir sürece dâhil eder. Bu yüzden Husserl’e göre, insan açık inter-sübjektif bir topluluğun ideal konsensüsüne bağlı bir varlık olarak düzenleyici bir idealle alâkalıdır. Bu ideal konsensüse ise, teoride kalıcı bir doğrulama içerisinde yaklaşmak mümkün olsa da, olgusal olarak gerçekleştirilen her konsensüs özü itibarıyla daha öte doğrulamalara açık olduğundan dolayı, ona ulaşmak mümkün değildir.

¹⁴² *A.g.e.*, ss. 127-128.

¹⁴³ Taminioux, *a.g.e.*, ss. 30-31.

¹⁴⁴ Zahavi, *a.g.e.*, s. 137.

Çünkü geç dönem Husserl için, en açık bir hakikat olduğu düşünülen dünyanın varlığı dahi görünüşte bir kalıcılık arz etmekte olup, gerçekte ise özü itibariyle çökebilecek olan normalliğin bir inşasından ibarettir.¹⁴⁵

Normalliğin tarihsel bir inşa sonucu oluşturulmuş olduğu gerçeğine yapılan bu vurgu, fenomenolojiyi, bir yandan oluşturulmuş bütün hakikat nosyonları karşısında sakıncılı kılıp, kaynağa gitmeye sevk ederken, diğer yandan da geleceğe açık, yaşayan ve etkin bir sorumluluk üstlenmeye davet eder. Bu husus ise, en iyi şekilde Husserl'in, yazımın, dolayısıyla da dilin barındırdığı tehlikelere karşı uyarısında açığa çıkar.

Husserl'e göre, Avrupa bilimlerinin krizinde de rolü olan ilk tehlike, dilin seçici karakteriyle ilgili olup, yaşayan ve etkin bir sorumluluğun, dilde temellenen yorum formlarına, anlama yapılarına ve el altındaki varsayımlara bağlanmasıdır. Diğer bir tehlike ise, idealliklerin kendi özne-ilişkili kaynaklarından koparılması ve bu suretle de oluşturucu subjektivitenin bütünüyle unutulmasıyla alâkalıdır. Başka bir ifadeyle ele alındığında, bu, aslında pratik yaşam içerisinde tedrici olarak geliştirilen birtakım bilimsel teorilerin, zamanla kaynaklarından kopup, çok aşına olunan anlama yapılarına dönüşmeleri ve nihayetinde de tarihsel ve subjektif kaynaklarına yabancılaşmak suretiyle kaynaklarını unutmalarıyla ilgili bir tehlikedir.¹⁴⁶ Zaten Husserl de hemen tüm fenomenolojik araştırmalarında, söz konusu unutmayı, teori öncesi bir düşünümle aşmak amacını gütmektedir. Sonuç olarak, yaşam-dünyası kavramının da, bir yandan hâlihazırdaki tecrübenin dünyası, diğer yandan da pratik amaçlarla zengin bir biçimde organize edilmiş ve dilbilimsel gelenekle yüklü kültürel bir dünya olarak¹⁴⁷, hem Avrupa bilimler krizini hem de fenomenolojinin de sakınması oldukça güç olan dilde barınan söz konusu tehlikeleri bertaraf etme, yani unutkanlığı aşma kaygısıyla geliştirildiğini söylemek mümkündür.

Husserl'in unutmayı aşmaya yönelik vurgusu, dekonstrüksiyon stratejileri açısından yadsınamayacak derecede büyük bir öneme sahiptir. Zira metafizik düşünce geleneği boyunca inşa edilen dilin, kaynağın unutulmasıyla sonuçlandığı ve nihayetinde de kaynaktaki zenginliğin sabit bir hakikat lehine göz önünden silindiği yönündeki öngörü, hem dekonstrüksiyon stratejilerinin gerekliliğini hem de eleştirilerinin neye odaklandığını izah etmek bakımından ciddi bir öneme sahiptir. Tıpkı Husserl gibi Heidegger de, bilimlerin, aslı birliği gizleyen bir bütünlük kaybı içerisinde olduklarını, bilimsel çalışma ve başarıların günlük yaşam için anlam

¹⁴⁵ *A.g.e.*, ss. 138-139.

¹⁴⁶ *A.g.e.*, s. 136.

¹⁴⁷ Carr, David, "Translator's Introduction", *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, pp. x1-x1i.

ifade etme vasıflarını yitirdiklerini ve nihayetinde de bilimlerin kendi temellerini kaybettiklerini düşünür. Fenomenolojinin, bilim öncesi bir düşünüme verildikleri şekliyle, kendinde şeyleri elde etme amacı doğrultusunda Heidegger, bilimlerin insan bilimleri ve doğa bilimleri şeklinde ayrılmalarının, asıl konunun orijinal ve bölünmez bağlamını gizlediğine işaret eder.¹⁴⁸ Bununla birlikte, Husserl'in, doğal dilin naifliğinden kaçmak suretiyle dilin düşüncesizce kullanımında işbaşında olan unutkanlığı, mutlak bir biçimde aşmayı öngören yaklaşımı, Heidegger tarafından, unutkanlığın gizlendiği başka bir form olarak değerlendirilir. Çünkü Heidegger'e göre, Dasein'in, unutkanlığın hüküm sürdüğü "Onlar" alanını, hiçbir zaman arkasında bırakamayacak olmasından ötürü, unutkanlıktan kurtulmak hiç de Husserl'in zannettiği kadar kolay değildir. Zira Heidegger, otantik dile ve genel olarak da otantikliğe, *Dasein* "Onlar" alanında bulunmak gibi bir zorunluluğa sahip olduğundan, "Onlar" alanından hareketle, yani dilin "Onlar" alanındaki kullanım tarzı veri olarak alınıp, bir yeniden oluşturma yoluyla ulaşılabileceği kanaatindedir. Fakat bu yeniden bir oluşturma, "Onlar"ın bütünüyle reddini gerektirmediğinden ötürü, krizin bütünüyle üstesinden gelmek de mümkün değildir.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Buckley, Philip R., *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Kluwer Academic Publishers, London 1992, pp. 152-153.

¹⁴⁹ *A.g.e.*, s. 166.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HEIDEGGER ve DEKONSTRÜKSİYON

I- BİLİNCİN FENOMENOLOJİSİNDEN FENOMENOLOJİK ONTOLOJİYE

a- Heidegger ve Fenomenoloji

Bütün bir felsefî kariyeri boyunca Varlık'ın anlamı nedir? sorusuna odaklanan Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da, söz konusu sorunun, genel olarak felsefenin en temel sorusu olduğunu ifade ederek, bu soruyu hakkıyla ele almanın fenomenolojik bir yoldan geçtiğini ifade eder. Çünkü Heidegger'e göre, gerek bir "duruş noktası"na gerekse bir "yöne" bağlı olmayan ve öncelikli olarak bir yönetime işaret eden karakteriyle fenomenoloji, "felsefî araştırmanın nesnelere konu-İlgili 'Ne'sini değil, ama araştırmanın 'Nasıl'ını"¹ karakterize etmek suretiyle, epistemoloji öncelikli bir tutumdan ontolojiyi önceleyen bir tutuma geçişin zeminini oluşturur. Söz konusu geçiş anlamını, fenomenoloji için adeta bir norm haline gelen "şeylerin kendilerine" ifadesinden alır. Zira Heidegger açısından bakıldığında, fenomenoloji terimi, "tüm boşlukta yüzen kurgulamalara ve olumsal bulgulara karşı, salt görünürde kanıtlanmış kavramların üstlenilmesine karşı, kendilerini sık sık kuşaklar boyunca gösterişle 'sorunlar' olarak sunan yalancı-sorunlara karşı"², her şeyden önce, 'şeylerin kendilerine' dönmenin gerekliliğini vurgular.

Fenomenolojideki 'şeylerin kendilerine' dönme düsturu, bir anlamda fenomenolojinin anti-metafizik karakterini de gösterir niteliktedir. Zira, sistemlere karşı bir metot, tüm metafizik spekülasyon veya inşalara karşı kesin bir bilim olma amacıyla olan bir felsefe, aşırı metafizik realizm anlayışlarına karşı varoluş ve gerçeklik hakkındaki yargıları paranteze alan bir yaklaşım olarak fenomenoloji metafizikle hesaplaşma içerisinde olma kaygısı güder. Bu kaygı bağlamında fenomenolojinin, kendisini, kendinde şeylerin, kendi kendilerini gösterdikleri ve zihnin herhangi bir aracılığı olmaksızın kendi kendilerini verdikleri bir yer anlamında metafiziksel olarak nötr bir alanda tanzim ettiği dahi söylenebilir.³

Her türlü metafizik kurguyla kıyasıya bir mücadele içerisinde olan Heidegger felsefesinin, ilk bakışta, nasıl olup da çoğu zaman Kartezyen felsefenin merkeze alındığı yeni bir çeşit idealizm veya Platonculuk olarak görülen fenomenolojiye, bizi, Varlığın anlamına götüren bir yol değerini atfettiğini anlamak da ancak bu şekilde mümkün olabilir. Bu anlamda, hem bizzat Husserlci fenomenolojinin hem de kaynağı Greklere kadar geri giden fenomen kavramının, Heidegger felsefesinin merkezî temasını oluşturan Varlığın anlamı probleminde kaynaklık yaptığını söylemek mümkündür.

¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2004, s. 54.

² Heidegger, *a.g.e.*, s. 55.

³ Thevenaz, Pierre, *What is Phenomenology and Other Essays*, translated by. Paul Brockelman, Charles Courtney and James M. Edie), Quadrangle Boks, Chicago 1962, p. 53.

Bu tespiti doğrularcasına Heidegger de, *Varlık ve Zaman* adlı çalışmasında, Varlığın anlamı problemine odaklı kendi fenomenoloji kavrayışının ancak Husserl'in *Mantık Araştırmaları* çalışmasının zemininde gerçekleşme imkânı bulunduğunu ifade eder:

Aşağıdaki araştırmalar ancak *Logischen Untersuchungen (Mantık Araştırmaları)* başlıklı çalışması ile Fenomenolojinin kendini göstermesini sağlayan Edmund Husserl'in hazırladığı zeminde olanaklı olmuşlardır. Fenomenolojinin ön-kavramı üzerine açıklamalar onun için özsel olan şeyin felsefi bir 'yön' olarak *edimsel* olmada yattığını göstermiştir. *Olanak* edimsellikten daha yukarıda durur. Fenomenolojinin anlaşılması yalnızca ona olanak olarak sarılmada yatar.⁴

Husserl'in kategorik sezgiye ve hakikatin kabulüne dair tartışmalarını, Aristoteles ve Brentano tarafından oluşturulan Varlık problemiyle⁵ bağlantılı bir şekilde ele alan Heidegger, *Mantık Araştırmaları*'nın özellikle 5. ve 6.sına ilgi duyar. Heidegger'e göre, Husserl'deki 'kategorik sezgi'⁶ nosyonu, Brentano'nun, 'Varlığın çoklu anlamı' nosyonu yoluyla düşünmeye yönelik bir teşebbüstür. Özellikle 6. araştırmada Husserl, her ne kadar duyuşal olmayan bir tarzda olsa da, kendisi yoluyla bir şeyin varlığının veya varoluşunun direkt bir biçimde sezildiği kategorik sezgi konusunu tartışmıştır. Husserl'in bu hususta vermiş olduğu örnek, beyaz bir kâğıdın görülmesinin, duyuşal bir sezgi yoluyla insanı kâğıdın beyazlığına sahip kıldığı, fakat aynı zamanda duyuşal olmayan bir form içerisinde söz konusu kâğıdın beyaz olduğunu da kavratıldığı şeklindedir. Bu örnek, Heidegger için, yalnızca varolanlar (*Seienden*) dolayımıyla verilen Varlığın kavranması anlamına gelir.⁷

Elbette ki bu tespit, Husserl ve Heidegger'in fenomenolojiden aynı şeyi anladığı anlamına gelmez. Husserl'e göre, fenomenolojinin amacı, içerisinde nesnelerin oluşturulduğu bilincin ayrı ve tasviri bir analizi olup, fenomenolojik redüksiyon da, nesnelerin oldukları şekliyle bize tezahür etmelerini mümkün kılan orijinal bir karşılaşma moduna tekabül eder.

⁴ Heidegger bu paragrafa düşmüş olduğu dipnotta, Husserl'e olan borcunun özellikle altını çizer: "Eğer aşağıdaki araştırma 'Şeylerin Kendileri'nin açığa serilmesinde ileriye doğru bir adım atmışsa, o zaman yazar herkesten önce Edmund Husserl'e teşekkür eder. Husserl Freiburg'daki öğrencilik yılları sırasında derin kişisel yol göstericiliği ile ve yayımlanmamış araştırmalarından yararlanması için verdiği izinle yazarı fenomenolojik araştırmanın çok çeşitli alanları ile tanıştırmıştır." Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 69.

⁵ Heidegger'in felsefi kariyerinin başlangıcında onun düşüncesine yol gösteren temel sorular, bizzat kendisinin *My Way to Phenomenology* başlıklı kısa çalışmasında ifade ettiği üzere, Franz Brentano'nun, *On the Manifold Meaning of Being according to Aristotle* adlı çalışmasının yol açmış olduğu; "Şayet varlık birçok anlam içerisinde öngörülüyorsa, o zaman onun en başta gelen temel anlamı nedir?", "Varlık ne anlama gelir?" sorularındır. Bkz., M. Heidegger, "Beni Fenomenolojiye Götüren Yol", *Zaman ve Varlık Üzerine*, çev. Deniz Kant, A Yayınevi, Ankara 2001, s. 85.

⁶ Husserl'in, kategorik sezgi kavramı bağlamında, kategorik biçimlendirmenin, nesnenin reel bir yeniden şekillendirmesi olmadığını, otantik düşünümün kanunları anlamında saf anlamıyla kategorik kanunlardan bahsedilebileceğini ifade etmesi, Heideggerci fenomenoloji açısından son derece önemlidir. Husserl, Husserl, Edmund, *The Shorter Logical Investigations*, translated by: J. N. Findlay, Routledge, London and New York 2001, pp. 364-368.

⁷ Moran, Dermot, *Introduction to Phenomenology*, Routledge Press, New York and London 2000, p. 227.

Buna karşın Heidegger, fenomenoloji prensibiyle uygunluk içerisinde, “kendinde şey olarak deneyimlenmesi gereken şey nasıl ve nereden belirlenir?” sorusuyla, son çözümlemede bilincin merkeze alındığı Husserlci fenomenolojiyi eleştiriye koyulur.⁸

Heidegger, büyük ölçüde, yönelimsel tecrübelerimiz tarafından oluşturulmuş olan bilginin kaynağına yönelik bir araştırma anlamında, epistemoloji düzeyinde işlediğini düşündüğü fenomenolojinin merkezi ilgisini, hocasından bir adım daha öteye taşımak suretiyle, bilincin anlamından, Varlık’ın anlamına kaydırmıştır. Yine de Heidegger, “anlamın özsel yapılarının bir analizi, bize, kendinde şeyler anlamında, dünyaya yönelik aslı tecrübemize geriye gitmek için, özne-nesne düalizminin ötesinde bir hareketi zorunlu kılar”, şeklindeki fenomenolojinin en önemli kanaatini paylaşır. Fakat Husserl’in, bu aslı deneyimi dünya-nın-bir-bilinci ile özdeşleştirdiği yerde, Heidegger onu dünya-içinde-bir-varlık olarak yorumlar. Böylelikle Heidegger’in elinde fenomenoloji, epistemolojik karakterdeki “Bilmek ne anlama gelir?” sorusu yerine, ontolojik karakterdeki “Olmak ne anlama gelir?” sorusu doğrultusunda bir değişikliğe uğrar. Böylelikle Heidegger, Husserl’in fenomenolojisini, Varlık sorusuna uygun bir cevap verme doğrultusunda yeniden gözden geçirir, parantezleri açar ve onların içine varlığın (*existence*) yeniden girmesine izin verir. Fakat buradaki varlık, ne salt bir sübjektivite ne de salt bir objektivite olarak değil, varlıkların Varlık’ına (*Being*) yönelik temel bir açıklık olarak görülür.⁹

Dolayısıyla fenomenolojinin, Heidegger felsefesiyle birlikte hem fenomenolojik gelenek içerisinde kalacak, hem fenomenolojiye yeni boyutlar kazandıracak hem de farklı sonuçlara ulaşılabilecek şekilde yeniden ele alıp yorumlandığını söyleyebiliriz. Heidegger’in fenomenolojiyi nasıl temellendirdiğini ve fenomenolojinin temel problemlerine yaklaşımını ele almadan önce, genel hatları ile Heidegger ve fenomenoloji ilişkisini şu şekilde ele almak mümkündür.

Heidegger’in yorumladığı şekliyle fenomenolojinin temel ilgisi, üzeri örtülen ve metafizik gelenek boyunca unutulmuş Varlığın anlamı sorusunu yeniden keşfederek, gün yüzüne çıkarmak olup, fenomenoloji de unutulmuş Varlığı gün yüzüne çıkarma amacındaki, bir açık hale getirme, örtüsünü kaldırma veya gösterme metodudur.¹⁰ Heidegger’e göre Varlık, varolanların Varlığıdır, fakat Heidegger söz konusu Varlığı, varolanların kaba mevcudiyeti olarak değil, onların insanî deneyime anlamlı ifşası olarak yorumlar. Her ne kadar varolanlar insanın varolup

⁸ Bkz. Korab-Karpowicz, W. J., “Martin Heidegger (1889-1976)”, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.utm.edu> 24.10.2003.

⁹ Kearney, Richard, “Martin Heidegger”, *Modern Movements in European Philosophy: Phenomenology, Critical Theory, Structuralism*, Manchester University Press, New York 1994, p. 30.

¹⁰ Thevenaz, a.g.e., s. 55.

varolmamasına bağılı olmaksızın varolsalar da, Heidegger'e göre, varolanların anlamlı verilmişliğinin anlamı hiçbir zaman insanî deneyimden ayrı düşünülemez. Varlık varolanların anlamıdır. Varlığın anlamıyla ilgili soru, varolanlar-ın-Varlığının insanî deneyime verilmesinin nasıl vukua geldiğine odaklanır. Bu soru, vurguyu, insanî deneyim ve bu deneyimin karşı karşıya geldiği anlamlı varolanlar arasındaki yönelimsellik ilişkisinden, varolanların Varlığını mümkün kılan şey ile insanî deneyim arasındaki aşkınlık (*transcendence*) ilişkisine kaydırır. Bu durum ise, klasik ontolojinin fenomenolojik bir transformasyonunun, geleneksel fenomenolojinin ontolojik bir transformasyona tâbi tutulmasını gerektirdiği anlamına gelir.¹¹

Yine fenomenolojik metot ekseninde ortaya konulan soru, varolan her şeyin oluşturucu temelleri ve empirik dünyanın imkânının koşulları olan Varlığın temel yapılarını ayırt etmeye yöneliktir. Dolayısıyla Husserlci fenomenolojide olduğu gibi Heidegger'de de, natüralist ve empirist yaklaşımların verili önkabüllerinin bir eleştirisi söz konusu olur. Zira Heidegger felsefesinde, real olan ile real olanın anlamı, empirik olanla transandantal olan arasındaki karşıtlık, *Varlık ve Zaman*'da ele alındığı şekliyle, ontik (yani, varolan) ve ontolojik (yani, varolanın anlamı veya Varlığı) olan arasındaki karşıtlıkta ifadesini bulur.¹² Bununla birlikte, Heidegger'in kendi fenomenoloji anlayışı, transandantal bilince ve onun saf benine odaklanan Husserl'in fenomenolojisinden farklı olarak, yaşanan varoluşun olgusalılığına odaklanan bir karaktere sahiptir. Buna göre, bir felsefe olarak fenomenoloji, öncelikli olarak ve çoğunlukla kendisini göstermeyen, yani kendisini gösteren şeyin zemininin görülmesine izin vermek anlamına gelir. Felsefi fenomenolojinin anladığı şekliyle fenomen, şu veya bu varolan ya da kendilik değil, varolanların veya kendiliklerin Varlığıdır. Bu anlamda Varlık, varolanları varolanlar olarak belirleyen şeydir ve varolanlar da daima bu temel üzerinden anlaşılırlar.¹³

Bu yüzden Heidegger fenomenolojiyi, Varlık'ın temel sorusunu yeniden ifade etme ve kurtarmanın bir vasıtası olarak görür. Bu noktada Heidegger'in sorduğu temel soru "Niçin hep varolan var da, Hiç yok?"¹⁴ şeklindedir. Bu soru, dogmatik spekülasyon ve bilimin kesinliklerinin ötesine giden karakteriyle, sınıflandırılabilen, objektifleştirilebilen veya kontrol edilebilen şeylerin neler olduğuyla ilgili değildir. Söz konusu ontolojik sorunun bizim çağdaş kültürümüz açısından konu dışı hale geldiğini ve dikkatlerimize yön vermediğini tespit eden Heidegger, bu sorunun, Batı metafiziğinin üstesinden gelmek (*Überwinden, deconstructing*) ve bu yolla da metafizik soruşturmanın ilk defa ortaya çıktığı Varlık'ın orijinal varoluşsal

¹¹ Sheehan, Thomas, "Heidegger's Philosophy of Mind", *Philosophy of Mind*, Vol. 16., p. 289.

¹² Thevenaz, *a.g.e.*, s. 56.

¹³ Gerner, Paul, "Heidegger, Martin", *Biographical Dictionary of Twentieth-Century Philosophers*, ed. Stuart Brown and Friends, Routledge, London 1996, p. 327.

¹⁴ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örneç, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1994, s. 22.

deneyimini ele geçirmek suretiyle yeniden canlandırılmasının zorunluluğunu ilan eder.¹⁵ Bu doğrultuda olmak üzere Heidegger *Varlık ve Zaman*'da fenomenolojiyi, dikkatimizi geleneksel metafizikten aslında onu da kuran fundamental ontolojiye kaydırmak için kullanır.

b- Heideggerci Fenomenoloji ya da Fundamental Ontoloji

Yukarıda da kısmen değinmeye çalıştığımız üzere, Heidegger, fenomenolojiye yönelik temel düşünümünü, yalnızca Husserl'in fenomenoloji kavramlaştırmasına referansla değil, fenomenolojiyi yeniden tanımlayacak bir şekilde, fenomenolojinin, *phainomenon* veya *phainesthai* ve *logos* şeklindeki, Grekçe köklerine kadar inerek gerçekleştirir.¹⁶ Buna göre, dışsal olarak ele alındığında, fenomen ve logos sözcüklerinden oluşan fenomenoloji başlığı, fenomenlerin bilimi demektir. Ancak fenomenolojinin hakkıyla takdir edilmesi ve Heidegger açısından ne anlam ifade ettiğinin anlaşılması, onu oluşturan Grekçe kavramların analizinden geçer.¹⁷

Grekçede *phainomenon* sözcüğüyle karşılanan fenomen terimi, kendini göstermek anlamına gelen *phainesthai* sıfat fiilinden türer. Buna göre fenomen kendisini gösteren anlamına gelir. Dönüşlü fiil olan *phainesthai*, *phôs* sözcüğünün bir formudur. *Phôs* ise, ışık, parlaklık, içinde bir şeyin zahir hale gelebileceği, bizzat görünür olabileceği şey anlamındaki *pha* sözcüğüyle alakalıdır. Bu analizlerden hareketle Heidegger, Greklerde, fenomenler ifadesiyle kastedilenin, “gün ışığında yatanların ya da ışığa getirilebilenlerin toplamı” olduğunu, bunun ise, Greklerin zaman zaman yalın olarak *ta onta*, yani varolanlar ile özdeşleştirdikleri şeye gönderme yaptığını söyler.¹⁸

Yine Heidegger'in özellikle vurguladığı üzere, Greklerin *phainomenon* sözcüğü aynı zamanda görünüş anlamına da gelir ki, bu durumda o, varolanın, kendisini hiçbir zaman olmadığı bir şey olarak göstermesi demektir. Bu anlama göre, fenomen, otantik anlamda kendini gösteren bir şey değil, “bir şey gibi görünen”, “görünürde olan”, “görünüş” (*semblance* - *Schein*) anlamına gelir. Bununla birlikte Heidegger, fenomen kavramının gereği gibi anlaşılmasının, *phainomenon* kavramının, aşikâr olanı (*manifest*) ifade eden ilk anlamı ile ‘görünüş’e (*semblance*) gönderme yapan ikinci anlamı arasındaki bağlantıyı anlamaktan geçtiğini ifade eder. Söz konusu bağlantı ise, ikinci anlamın, yani görünüşün, ilk anlam olan

¹⁵ Kearney, *a.g.e.*, s. 31.

¹⁶ Palmer, Richard E., *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener, Anka Yayınları, Ankara 2002, s. 173.

¹⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 55.

¹⁸ Heidegger, *History of the Concept of Time*, translated by. Theodore Kisiel, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1992, p. 81; Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 57; Heidegger, *Introduction to Phenomenological Research*, translated by. Daniel O. Dalhstrom, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2005, p. 4; Palmer, *a.g.e.*, s. 173.

‘aşıkâr olma’nın değişime uğramış hali olarak, ancak ilk anlam zemininde varlık kazandığı şeklindedir. Bu yüzden Heidegger’e göre, görünüş olarak fenomen, fenomen kavramının, varolanın, kendisini kendinde aşıkâr kıldığı, gösterdiği şeklindeki ilk anlamına hizmet eder.¹⁹

Fenomen kavramının analizi bağlamında Heidegger’in vurguladığı bir diğer husus da, yukarıda izah edildiği şekliyle fenomen kavramının, tezahür (*appearance*) veya salt tezahür terimleriyle hiçbir ilişkisinin olmadığıdır. Daha ziyade, bir hastalığın tezahürleri anlamından çıkarsanabileceği üzere, semptom, yani belirti olarak kullanılan tezahür kavramı, bir şeyin, kendisini bu veya şu olarak sunduğu, o şeydeki süreç veya niteliklere gönderme yapar. Buna göre, tezahürler, bir tezahür yaratmayan başka bir şeyi, kendilerinden hareketle çıkarsayabildiğimiz diğer olaylara (*occurrence*) geri gönderme yapan olaylardır. Dolayısıyla tezahürler, kendisi bir tezahür olarak verilmeyen, başka bir kendiliğe gönderme yapan bir şeyin tezahürleri olup, kendini kendinde göstermeyen bir şeye gönderme yapar. Oysa tezahürün bu anlamında işaret edilen gönderimsel bağlantı, fenomene has olan kendini gösterme için söz konusu değildir. Fenomenle tezahür arasındaki temel fark da bu husus olup, gönderme olarak tezahür, otantik fenomen içinde, yani kendini-göstermede tesis edilir.²⁰

Heidegger, fenomenolojinin ön-kavramını saptamadan önce, *logos* kavramının neye gönderme yaptığını anlamının, fenomenolojinin hangi anlamda fenomenlerin bilimi olduğunun anlaşılması açısından önemli olduğunu düşünür. Bu doğrultuda ele alındığında, ifade edilen sözcük kombinasyonundaki *-loji*, teoloji, biyoloji vb. kullanımlarında olduğu üzere, “in bilimi” demektir. Söz konusu anlayış ekseninde bilim, bir konu alanının birliğine dair iddia ve önermeler arasındaki iç bağlantı olarak anlaşılır. Fakat Heidegger’e göre, *logos*, *bir şeyle ilgili söylem* anlamındaki *legein* sözcüğüyle bağlantısı dikkate alındığında, aktüel olarak bilim anlamına gelmez. Bu yüzden *logos* terimi, akla gelen keyfi terimler ekseninde değil, Greklerin *legein* yoluyla anladıkları şeye referansla tanımlanmalıdır.²¹

Heidegger antik dönemden beri Herakleitos’un *logos* kavramının, akıl (*ratio*), söz (*Verbum*), kozmik yasa (*cosmic law*), mantıksal olan, “anlam ve akıl (*reason*) anlamında düşünce için zorunlu olan” şeklinde kullanılageldiğini, bununla birlikte, söz konusu hâkim anlayıştan farklı olarak, Grekçe aslına uygun etimolojik bir tahlille, *logos* ifadesinin, herkesçe bilinen şekliyle konuşmak ve söylemek anlamlarına gelen *legein*’den türetildiğini, *legein* ifadesinin daha orijinal ve aslı anlamının ise, göz önüne sermek ve belirlemek olduğunu

¹⁹ Heidegger, *History of the Concept of Time*, p. 81; Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 57.

²⁰ Heidegger, *History of the Concept of Time*, p. 82; Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 58-59.

²¹ Heidegger, *History of the Concept of Time*, p. 84.

söyler.²² Burada göz önüne sermek, bir şeyi diğerinin yanına yerleştirmek, onları bir araya getirmek anlamına da gelir.²³ Bu suretle şeyler, birlikte bizim önümüze serilmeleri hususunda olurlarına bırakılır. Elbette ki olurlarına bırakmada, bir ilgisizlik anlamından ziyade, önümüze serilen şeylerin, bizi içerdiği ve ilgilendirdiği hususu son derece önemlidir. Birlikte-huzurda-serilmeyi-olurlarına bırakma anlamında serilme, önümüzde hazır olan olarak göz önüne serileni alıkoymakla alakalıdır.²⁴ Şeyleri birlikte huzurumuzda olmaya bırakma suretiyle *legein*, gizlenmemişliği içinde huzurumuzda uzanan şeyi muhafaza etmeyi üstlenir.²⁵

Söz konusu etimolojik arka planı dikkate alındığında *logos*, gerek konuşmakta olan, gerekse birbirleri ile konuşmakta olanlar için, söylemin hakkında olduğu şeyi görülmeye bırakmak demektir.²⁶ Bu anlamıyla *logos* sözcüğünün, “fenomene işaret eden bir sunuş mantığı” olup, o, “bir şeyi gizli iken gün ışığına çıkarmak” anlamında, “bir şeyin ne olduğunu açmak veya meydana getirmekle” alakalıdır. Dolayısıyla burada, anlamın zihin yoluyla bir fenomene yansıtılması değil, fenomenin ontolojik görünümünün açığa çıkması söz konusudur.²⁷ Tam da bu yüzden Heidegger, *Logos* kavramının analizi bağlamında, Grekçe’de söylenen şey ile bununla ifade edilen şeyin aynı olduğunu, yani duyulan Grekçe bir sözcüğün, kendi *legeinini* doğrudan doğruya ortaya koyduğunu ifade eder. Sözcük tarafından ortaya konulan şey ise, fenomenin ontolojik görünümü anlamında, önümüzde duran olup, sözcük bizi önümüzde duran şeyin kendisine sevk eder.²⁸

Gerek fenomen gerekse *logos* kavramlarına yönelik söz konusu etimolojik analiz ve değerlendirmelerin akabinde Heidegger, fenomenoloji olarak adlandırılan araştırmanın biçimsel anlamının, “kendini göstereni, kendini kendinden gösterdiği gibi, kendinden görülmeye bırakmak” olduğunu ifade eder. Bu yüzden Heidegger’e göre, felsefe tarafından konu haline getirilen şeyin tecrübe, kavrama ve belirleme modunu tasarımıladığı ölçüde metodolojik bir terim olan fenomenoloji, orijinal ve başlangıçtaki anlamı içerisinde ele alındığında, bir şeyle gerçek bir yüzleşmenin sağlandığı yolu ifade eder. Kendisini kendinden gösterme anlamında seçkin bir yola işaret eden fenomenoloji ifadesi, kavramsal izah ve yorumla yönelik olmak üzere, bir şeyin *legein* yoluyla ve *legein* için orada olmak zorunda olduğu yolu adlandırır.²⁹ Buna göre

²² Heidegger, “Logos (Heraclitus Fragment B 50)”, *Early Greek Thinking*, translated by., David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, Harper and Row Publishers, Inc, New York 1984, p. 60.

²³ Heidegger, *a.g.e.*, s. 61.

²⁴ Heidegger, *a.g.e.*, s. 62.

²⁵ Heidegger, *a.g.e.*, s. 63.

²⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 61.

²⁷ Palmer, *a.g.e.*, ss. 173-174.

²⁸ Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, çev. Ali Irgat, Sosyal Yayınları, İstanbul 2003, s. 16.

²⁹ Heidegger, *History of the Concept of Time*, p. 85.

fenomenoloji, kendi araştırma nesnesini adlandırmadığı gibi, konu kapsamının başlığını da nitelendirmez. Fenomenoloji sözcüğü yalnızca, söz konusu bilimde ele alınması gereken şeyin, sergilenmesinin ve irdeleniş türünün ‘nasıl’ı hakkında bilgi verir.³⁰

Bununla birlikte, Heidegger, fenomen kavramının biçimsellikten sıyrılarak fenomenolojik bir kavram halini almasının sağlanması için, fenomenoloji tarafından görülmeye bırakılmasını ve bu yolla da, ayırt edici anlamda fenomen denmesi gereken şeyin ne olduğunun anlaşılması gerektiğini vurgular:

Açıktır ki, en yakından ve çoğunlukla tam olarak kendini *göstermeyendir*; kendini en yakından ve çoğunlukla gösteren ile karşıtlık içinde *gizli* olandır; ama aynı zamanda özsel olarak kendini en yakından ve çoğunlukla gösterene ait olandır, ve dahası ona onun anlam ve zeminini oluşturacağı bir yolda ait olandır.

Bu noktada Heidegger’in özellikle altını çizdiği husus, söz konusu gizli veya örtülme durumunda kalan ya da kendini yalnızca “*kılık değiştirerek*” gösterenin, şu veya bu diye nitelenebilecek bir varolan olmayıp, varolan şeyin Varlığı olduğudur. Fenomenoloji açısından Varlığın söz konusu öneminden hareketle Heidegger, fenomenolojiyi, ontolojinin teması olması gereken şeye, yani Varlığın anlamı problemine giriş yolu olarak görür.³¹ Dolayısıyla Heidegger’in fenomenolojiden beklediği, “orada ne olduğu”, “kesin olarak bilinebilecek gerçeğin ne olduğu” sorularını yanıtlamak, ya da temel ve aslı gerçeğe dair kesin bir yargı ortaya koymak değildir. Heidegger problemi, “Varlığın anlamı nedir?”, “Varlık yoluyla neyi anlarız?” şeklinde ortaya koymak suretiyle, fenomenolojinin asıl görevini de açığa çıkarır. Heidegger’e kadar, Varlığın anlamının açık fakat tanımlanamaz olduğu şeklinde zımnî bir kabul söz konusu olsa da Heidegger, bu soruyu cevaplamanın güçlüğüne, sorunun anlamının açık olmayışından kaynaklandığını, fenomenolojinin görevinin ise, onu açık hale getirmek suretiyle metodolojik bir soruşturma konusu yapmak olduğunu düşünür.³²

Heideggerci fenomenoloji nokta-i nazarından bakıldığında, dünyayı fenomen olarak betimlemek, “dünya içerisinde ‘varolan-şeyler’de kendini göstereni görülmeye bırakmak demektir.” Heidegger, betimlemenin ön-fenomenal bir iş olarak, varolan şeylerde takılıp kalmamasını, ontik olanın ötesine, ontolojik olana, yani Varlığa ulaşmayı mümkün görür. Zira fenomenolojide aranan Varlık olup, fenomenolojik anlama da, kendisini fenomende biçimsel olarak Varlık ve Varlık-yapısı olarak gösteren şeye tekabül eder. Bu yüzden Heidegger, dünyayı

³⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 64.

³¹ *A.g.e.*, ss. 64-65.

³² Thevenaz, *a.g.e.*, s. 55.

fenomenolojik olarak betimlemenin, dünya içerisinde bulunan varolanların Varlığını sergileyip, kavramsal-kategorik olarak saptamak olduğunu ifade eder.³³

İşte tam da bu husus, fenomenolojinin Heidegger felsefesi ekseninde başkalaşarak, ontolojiyle buluştuğu yeri ifade eder. Heidegger'le birlikte fenomenoloji, Husserl'de olduğu gibi yalnızca bilginin değil, bütün varolanların Varlığının niteliğine dair gerçek anlamda radikal bir temel arayışının metodu haline gelir. Bundan dolayı Heidegger kendi ontolojisini, bu ontoloji en temel ve hayati soru olan Varlığın anlamı sorusunu cevaplamayı ve temel yapıları ifşa etmeyi amaçladığından ötürü, fundamental-ontoloji³⁴ diye adlandırır. Dolayısıyla, Husserl'de bilinç terimlerinde ifade edilen temel, Heidegger'de daha derinlere taşınarak, temelin temelinin soruşturulduğu bir boyut kazanır. Öyle ki, ulaşılan temel, zeminsiz bir boşluk, bir hiçlik olup, hiçlik de herhangi bir varlık veya temelden daha radikal bir karakter arz eder. Böylelikle fundamental ontoloji, var-olmayanın (*non-being*) bir ontolojisine, yani meontolojiye (*méontologie*) ulaşır.³⁵

Heidegger, Batı felsefesinin temel deviniminin içsel ve gizli yaşamı sorunsalına ait ve başlangıçtan zuhur etmiş olan özelliklerin, mümkün olduğunca gün yüzüne çıkarılması ve kayıtsızlık tarafından gizlenmiş olarak kalmalarına izin verilmemesi gerektiğini düşünür. Zira Batı metafiziğindeki, insan varlıklarının varoluşuna ve Dasein'ın metafizik özüne ait problemler, Batı felsefesinin başlangıcında somut ve spesifik bir biçimde keşfedilmiş olduklarından ötürü, onlarla yüzleşmek kaçınılmazdır. Fundamental ontoloji de, daima ve yalnızca bu antik, yani erken döneme ait tezahürün bir tekrarı olarak anlaşılmalıdır. Fakat antik olanın tekrar yoluyla bize iletilmesi, yalnızca bizim ona başkalaşma imkânını vermemizle mümkündür. Bütün bunlar kendi temellerine Varlık-ın-anlaşılmasının tarihi gerçekliği (*historicity*) içinde sahip olurlar. Buna mukabil, dışsallaşmış iletim anlamında gelenek, tekrar içerisindeki söz konusu başkalaşım probleminden yoksun bırakıcı bir karakter arz eder. Harici gelenek ve onun felsefe tarihi içerisindeki kullanımı kendi yaşamlarında söz konusu problemleri inkâr edip, kendi başkalaşımalarını bastırmaya çabaladığı için, söz konusu geleneğe karşı savaşmak gerekir.³⁶

Varlık yalnızca, varolanlar orada (*im Da*) var olduğu ölçüde, orada olduğundan dolayı, Heidegger kendi fundamental ontolojisinin, “Varlık, bütün problematiği içerisinde anlaşıldığı

³³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 102.

³⁴ Heidegger, *a.g.e.*, s. 67.

³⁵ Thevenaz, *a.g.e.*, s. 56-57.

³⁶ Heidegger, *The Metaphysical Foundation of Logic*, translated by. Michael Heim, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1992, pp. 154-155.

zaman mümkün hale gelen”, ilksel ve metafiziksel bir transformasyona gizli bir eğilim içerisinde olduğunu ifade eder. Ontolojinin geriye, yani kaynak noktasına dönmeye yönelik kendine özgü zorunluluk, insan varoluşunun aslî fenomenine referansla aydınlatılabilir. Zira Varlık, *Dasein* onu anladığı zaman orada vardır ve Varlığı anlama da Varlık ve varolanlar arasında bir ayırımı gerçekleştirir. Başka bir ifadeyle, Varlığın, anlama içerisinde orada varolmasının imkânı, *Dasein*'in olgusal varoluşunu ve böylece de doğanın olgusal tamlığını varsayar.³⁷ Sonuçta Heidegger, kendi uygun teması için bir bütün olarak varolanlara sahip olan özel bir problematik ihtiyacından bahseder. Bu yeni araştırma, ontolojinin kendi özünde iskân eder ve onun tersyüz edilmesinin bir sonucudur. Heidegger söz konusu sorular kümesini *metontoloji (metontology)** şeklinde tasarlar. Metontoloji, radikal ontolojik problematik perspektif ve temelinde mümkündür. Buna göre, Varlığı varolanların Varlığı olarak düşünmek ve Varlık problemini radikal ve evrensel bir biçimde kavramak, aynı zamanda varolanları ontoloji ışığında kendi bütünlükleri içinde tematik kılmaktır.³⁸ Bu anlamda metontolojinin, Heidegger tarafından, ontolojik olanı ontik olandan ayırmanın imkânsızlığını gösterme amacıyla geliştirilmiş bir kavram olduğunu söyleyebiliriz.³⁹

Varolanların Varlığını ve daha ileriki aşamalarında da Varlığın Varlığını anlamaya yönelik bir metot olarak Heideggerci fenomenoloji veya daha yerinde bir ifadeyle fenomenolojik ontoloji, temele yönelik ilgisinden ötürü, Husserlci fenomenolojinin en önemli unsuru olan fenomenolojik redüksiyon düşüncesini de muhtevasında barındırır. Taminaux'un da ifade ettiği üzere, Husserl'in redüksiyon düşüncesi, Heideggerci felsefenin de en önemli unsurlarından birini oluşturur. Başka bir ifadeyle, gerek fenomene giden yolu bloke eden negatif hareket, gerekse de meselenin kendisine geri dönüş olan pozitif hareket, Heidegger'in projesinde Husserl'inkinden hiç de daha az bir öneme sahip değildir. Elbette ki bu tespit, söz konusu ikili prosedürün her iki düşünürde özdeş olduğu anlamına gelmez.⁴⁰

Heidegger'in yeni anlamı içerisinde ele aldığı fenomenolojik metod, yalnızca redüksiyondan oluşmayıp, ayrıca oluşturma ve destrüksiyon (*construction - destruction*) şeklinde ifadelendirilebilecek iki unsuru daha içermek durumundadır.

³⁷ Heidegger, *a.g.e.*, s. 156.

* Burada *metontology* kavramı, Heidegger'in özellikle ilk dönem olarak adlandırılan çalışmalarında, *Dasein* analitiği için geliştirdiği fundamental ontolojinin radikalleştirilip, varolanların Varlığından, Varlığın Varlığına geçmeye yönelik bir amaca matuf olup, Varlığı, Varlığın kendisinin içinde kalarak anlama çabasını isimlendirir. Varlık kendisini Var-lar ve kendi kendisini kendisi açıklar.

³⁸ Heidegger, *a.g.e.*, s. 157.

³⁹ Bkz. Bernasconi, Robert, “‘The Double Concept of Philosophy’ and the Place of Ethics in *Being and Time*, *Heidegger in Question: The Art of Existing*, Humanities Press, New Jersey 1993.

⁴⁰ Taminaux, Jacques, *Metamorphoses of Phenomenological Reduction*, Marquette University Press, Milwaukee 2004, p. 32.

Heidegger'e göre, ontolojik araştırma anlamında Varlığın kavranması, öncelikli ve zorunlu olarak daima varolandan, varolanın Varlığına geri gitmeyi gerektirir ki, bu fenomenolojik metodun temel unsuru olan fenomenolojik redüksiyondur. Bu suretle Heidegger, Husserl'in fenomenolojisinin merkezi bir terimi olan redüksiyonu, özsel niyeti içerisinde olmasa da literal olarak benimsediğini ifade eder. Heidegger'in de vurguladığı üzere, Husserl'in ilk olarak açıkça *Ideas*'ta kullanıma soktuğu şekliyle fenomenolojik redüksiyon, fenomenolojik bakışı, yaşamı, şeyler ve kişiler dünyasında içerilen insan varlığının doğal tutumundan, bilincin transandantal yaşamına ve içerisinde nesnelere bilincin bağıntıları olarak oluşturulduğu bilincin transandantal yaşamının *noetik-noematik* deneyimlerine taşıyan bir metoda tekabül eder. Buna karşın, Heidegger felsefesinde redüksiyon, fenomenolojik bakışı, bir varolanın kavranmasından, söz konusu varolanın Varlığının anlaşılmasına geri götüren bir anlam içeriğine sahiptir.⁴¹

Bununla birlikte Heidegger'e göre, fenomenolojik redüksiyon, varolanların Varlığına geri gitmeyi gerektirse de, fenomenolojik metodun yegâne unsuru olmamanın yanı sıra, merkezi unsuru dahi değildir. Çünkü söz konusu bakışın rehberliğinde varolanlardan, Varlığa geri gitme, aynı zamanda Varlığın kendisine doğru pozitif bir biçimde taşınmayı gerektirir. Aksi takdirde yapılan iş salt bir negatif hareket olarak kalmaya mahkumdur. Bundan dolayı Heidegger, Varlığın herhangi bir varlık gibi karşımızda duran bir şey olmaması gerçeğinin, fenomenolojik metodun ikinci unsuru olan oluşturmayı zorunlu kıldığı kanaatindedir. Heidegger'in de ifade ettiği üzere, Varlığın daima özgür bir projeksiyon içerisinde görünür kılınması gerekmektedir. Zira Heidegger'e göre, varlığın Varlığını anlama, Varlığın ifşasına odaklanan bir projedir; bu yüzden, söz konusu projenin ontolojik yapılarının görünür kılındığı bir oluşturmanın geliştirilmesi zorunludur. Bu açıdan bakıldığında, fenomenolojik oluşturma, önceden verili olan varlığı, kendi Varlığı ve Varlığının yapıları üzerinde tasarımılamaya tekabül eder.⁴²

Heidegger, Varlığa dair her tasarımın, varolanlardan hareketle indirgeyici bir özyineleme içerisinde oluştuğunu, Varlığa yönelik her düşünümün, varolanlardan hareketle başlamak zorunda olduğunu, bu başlangıcın ise tarihsel koşullar içerisinde belirlendiğini düşündüğü için, fenomenolojik metodun, fenomenolojik oluşturma yoluyla tüketilemeyeceği kanaatindedir. Söz konusu tarihsel belirlenimlerin bir sonucu olarak, bütün felsefi tartışmaların, geleneksel kavramlar, dolayısıyla da geleneksel bakış açıları ve ufuklar yoluyla istila edilmiş olması, Heidegger için, fenomenolojik metodun üçüncü unsuru olan fenomenolojik destrüksiyonu zorunlu hale getirir. Buna göre, destrüksiyon, geleneksel kavramların, hakikî

⁴¹ Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, translated by. Albert Hofstadter, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1998, p. 21.

⁴² *A.g.e.*, ss. 21-22; Taminioux, *a.g.e.*, 34.

anlamı içerisinde Varlığı anlamayı belirleyen ontolojik yapılarla uygunluk içerisinde olup olmadıklarını belirlemek için, çıkarılmış oldukları kaynaklara doğru geri götürülmesini (indirgemeyi) içerir.⁴³

Söz konusu bağlamı dikkate alındığında, daha sonra Derrida'nın *deconstruction* ile karşılayacağı *destruction* ve *Abbau* kavramları, Heidegger için, tüm felsefî tartışmaların geleneksel çevren ve yaklaşımlar tarafından kuşatılmış olduğu gerçeğinin, onların ne için inşa edildiklerinin sökülmesi anlamında ifşa edilmesine gönderme yapmaktadır.⁴⁴ Buna göre, fenomenolojik bir yöntem olarak dekonstrüksiyon düşüncesinin, *Varlık ve Zaman*'ın son bölümünde ve 1927 yılının yaz derlerinde oluşmuş olan *Fenomenolojinin Temel Problemleri* adlı çalışmada ortaya konduğu söylenebilir. Heidegger'in 1935'ten sonraki çalışmalarında ise, dekonstrüksiyon daha net ve Derrida'ninkine daha yakın bir biçimde kullanılır. Onun fenomenolojik yönteminin üç adımı, bir anlamda dekonstrüksiyon sürecine tekabül eder.

⁴³ Heidegger, *a.g.e.*, ss. 22-23., Taminiiaux, *a.g.e.*, ss. 34-35.

⁴⁴ Faulconer, James E., "The Word "Deconstruction". Different Notions According to Heidegger and Derrida", Rocio Vila Sánchez, 2000, <http://mural.uv.es/rovisan2/word.html>, 26.10.2003.

II- VARLIK SORUSU BAĞLAMINDA BATI FELSEFESİNİN DESTRÜKSİYON’U

Heidegger’in destrüksiyon kavramını hangi amacı gerçekleştirme maksadıyla kullanıma soktuğunun anlaşılması, hem bir felsefe yapma tarzı veya strateji olarak dekonstrüksiyonun, hem de Heidegger’in kendi felsefesinin hakkıyla takdir edilip değerlendirilebilmesi bakımından son derece önemlidir. Heidegger’e göre, Varlık sorusunun kendisi için Varlığın tarihinin saydamlığa kavuşturulması, katılaşmış geleneğin yumuşatılıp, gizlemiş olduklarının açığa çıkarılmasıyla mümkündür. Bu yüzden, Heidegger, Varlık sorusuna ipucu teşkil edecek söz konusu görevi, antikçağ ontolojisinin geleneksel içeriğinin *destruction*’u olarak adlandırır.⁴⁵

Sıklıkla yıkma, tahrip etme, ortadan kaldırma vb. anlamlarda anlaşılmasının aksine, Heidegger’in Batı felsefesinin destrüksiyonu ile kast ettiği şey, tarihle ilişkinin koparılıp, tarihin inkâr edilmesinden ziyade, felsefe tarihi boyunca aktarılmış olanın özümseyip dönüştürülmesine yöneliktir. Bu ifade, ne tahrip etmek, ne de yıkmak anlamına gelmekte olup, felsefe tarihi boyunca gerek felsefenin tarihine ilişkin, gerekse felsefe yapmak adına ortaya konulmuş tanım ve açıklamaları sökmek, uzaklaştırmak ve bir kenara koymak anlamlarına gelir. Her ne kadar, belirlenmiş bir hedef fikrine pek sıcak bakmasa da, bu destrüksiyon sürecinin hedefi, gelenek tarafından örtülmüş kaynağın ilk deneyimine ya da başka bir ifadeyle “Varlığın ilk ve daha sonrası için yol gösteren belirlenimini kazandıran kökensel deneyimlere” ulaşmaktır. Daha Heideggerci bir tanımla destrüksiyon, bize geçmişte varolanın Varlığı olarak konuşan şey için kulağımızı açık tutmaktır.⁴⁶ Bundan dolayı, Heidegger’in Varlığın unutulmasının tarihi olarak gördüğü Batı metafizik geleneğinde Varlığın anlamı probleminin, Varlığın ne şekilde ele alınmak suretiyle, göz ardı edildiğinin anlaşılması gereklidir.

a- Batı Metafizik Geleneği ve Varlığın Unutulması

Varlığın anlamına ilişkin sorunun unutulmasıyla metafizik düşünce tarzı arasında belirgin bir ilişki olduğunu düşünen Heidegger’e göre, Varlığın metafizik yorumu, söz konusu soruyu gereksiz kılmanın yanı sıra, göz ardı etmeye de yol açmıştır.⁴⁷ Bu durumda öncelikle ele alınması gereken husus, Heidegger’in, nihayetinde Varlığın unutulmasına yol açan bir düşünme tarzına vücut veren metafiziği ne şekilde kavradığıdır.

Heidegger açısından bakıldığında, metafiziğin ya da felsefenin doğuşuyla, insanın Varlıkla girdiği ilişkinin mahiyeti arasında birebir örtüşme söz konusu olup, bu mahiyet, ilişkide

⁴⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 48.

⁴⁶ Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, çev. Ali İrgat, Sosyal Yayınları, İstanbul 2003, ss. 27-28; Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 48.

⁴⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 21.

belirleyici olanın Varlık mı, yoksa insan mı olduğu sorusuna verilecek cevaba göre değişmektedir. Bu mahiyet farklılığı en net bir biçimde, Heidegger'in, Sokrates öncesi dönem ile Sokrates sonrası dönemdeki felsefe anlayışlarına yönelik değerlendirmelerinde gözlemlenebilir.

Herakleitos'un oluşturduğu şekliyle *philosophos* sözcüğü, felsefi sıfatından bütünüyle ayrı bir şeyi dile getirir. “*Sophonu seven*” anlamıyla *philosophostaki* sevmek (*philein*), “*logosun* konuştuğu gibi konuşmak”, “*logosa* uymak” anlamları ekseninde anlaşılacak durumda olup, *sophon* ile uyum halinde olmaya gönderme yapar. Eğer Herakleitos'un anladığı şekliyle anlamak istenirse, hikmet anlamında kullanılan *sophonun*, “Her şey bir(dir)” (*Hen Panta*) anlamını dikkate almak gerekir. Buradaki “her şey, varolanların bütünü, hepsi” demektir ve varolanların bütünü Varlık içerisinde bir olduğu anlamına gelir. Buna göre *sophon*, varolanların hepsinin Varlık içerisinde olduğunu, varolan olarak Varlık'ın, varolanı bir araya topladığını ifade eder. Eski Yunanlılar için en çok hayret edilen bu durum, yani “varolanın varlık içerisinde bir araya toplanmış olması, varlığın görünmesiyle varolanın gözükmesi”, zamanla, Varlık içerisindeki varolanı kurtarma ve koruma kaygısıyla *Philosophia*'nın, dolayısıyla da metafiziğin doğmasına yol açmıştır. Bu ise *sophonla* uyum içerisinde olmanın, *sophona* doğru çabalamaya dönüşmesiyle gerçekleşmiş olup, “artık *philein*, *sophon* ile temel bir uyum içerisinde olmayıp, aksine *sophona* varmaya doğru özel bir çaba olduğundan, *philein to sophon*, ‘*philosophia*'ya” dönüşmüştür.⁴⁸

Heidegger, ilk kez Sokrates ve Platon tarafından icra edildiği şekliyle felsefeyi, Aristoteles'in, “(felsefenin) zaten daha önceleri ve şimdi de ve hep ona doğru yola çıktığı ve hep oraya girişi bulamadığı (sorulan şey): varolan nedir?” sorusundan hareketle, “varolanın varlığına, yani varlık açısından varolana doğru yolda” olmak olarak ele alır. Özellikle Aristoteles'in, felsefeyi “*theorein* yapabilen, yani bir şeyi görmeye çalışan *theoretike*”, “görmek istediği şeyi görüp, gözden kaçırmamak yetkinliği” şeklindeki tanımlaması, Heidegger'i, felsefenin anlamı konusunda daha net bir soruşturmaya sevk eder. Bu soruşturma da gene, Aristoteles'e referansla, felsefenin görmeye çalıştığı şeyin ne olduğu ekseninde gerçekleştirilir. Aristoteles'e göre felsefe, varolanların varlığını oluşturduğu düşünülen ilk temel ve nedenleri görmeye çalışır. Bu yüzden de Heidegger felsefeyi, varolanı, yani varolan olarak *ne olduğunu* görmeye yetkinleştiren bir tür yetkili olma durumu” olarak tanımlar.⁴⁹

⁴⁸ Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, ss. 16-18.

⁴⁹ Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, s. 20-22.

Heidegger'in italikle vurguladığı gibi, felsefenin gerçekleştirdiği şekliyle, neliğin soruşturulduğu soru sorma tarzı, epistemoloji öncelikli bir düşünme tarzına işaret etmektedir ve ne ile başlayan soru ise, zamandışı bir biçimde Varlığın özünü belirlemeye matuftur. *Episteme-doksa* ayrımında daha da belirgin hale gelen öze yönelik bu arayış, değişme veya oluş dünyasının sanıdan öte bir anlam taşımadığı, dolayısıyla hakikatin veya kesin bilginin oluş dünyasında değil de, bu dünyanın ötesinde aranması gerektiği anlayışıyla bütün bir Batı metafizik geleneğinin hâkim anlayışını şekillendirmiştir. Bu karakteri nedeniyle ki, Heidegger'e göre, "metafizik, varolanı, varolan olarak ve bütünüyle kavramak üzere yeniden ele geçirmek için, onun ötesi hakkında soru sormak demektir."⁵⁰ Tam da bu soru sorma tarzı nedeniyle metafizik, değişmenin ardında değişmeyen bir temel arayışı anlamına gelir:

Metafizik, varolanın Varlığını hem en genel olanın temele indirici birliğinde, yani her yerde genel-geçer olanda, hem de tümlüğün temellendirici birliğinde, yani her şeyin üstündeki en yücede düşünür. Kurucu temel olarak varolanın Varlığı peşinen böyle düşünülür. Bundan dolayı bütün metafizik, aslına bakılacak olursa temeli gereğince, temelden sorumlu olan, temele hesap veren ve nihayet temelden hesap soran temel kurmadır.⁵¹

Heidegger, metafiziği, temelle alakalı söz konusu mahiyeti nedeniyle varlık-tanrı-bilim (*onto-theo-logy*) olarak niteler. Tüm bilimler için son ek olarak kullanılan "loji" (*logia*), "bilimlerin nesnelere temellerine göre tasarımılandığı, yani kavranıldığı bir temellendirme ilişkisinin bütünüdür. Ancak varlıkbilim ve de tanrıbilim, varolan olarak varolanın temeline inmeleri ve onu bütün içinde temellendirmeleri bakımından "bilim"dirler. Onlar varlığı, varolanın temeli olarak hesaba katarlar. Logos'un hesaba kattıkları, esin dolu bir anlamda da logos kabilinden, yani logosun mantığıdır." Bu yüzden de Heidegger için onların adları birlikte varlık-tanrı-mantığı olmak durumundadır. Bu açıdan bakıldığında mantık, "bütün içinde varolan olarak varolanın temeline, her yerde temel (logos) olarak varlık bakımından inen ve onu temellendiren düşünmenin adı"dır.⁵² Temel anlamında varolanın varlığı kendinin nedeni olarak tasarımılandığı anda da Tanrı'nın metafizikteki kavramına ulaşılmış olur.⁵³

Buna göre, "metafizik varlıkları haddi zatında bütün varlıklar için ortak olan zemin açısından düşündüğü zaman, bu durumda onun mantığı (lojik'i) onto-lojik'tir. Metafizik haddi zatında varlıkları bir bütün olarak, her şeyin sebebini izah eden en yüce varlık açısından

⁵⁰ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1991, s. 38.

⁵¹ Heidegger, *Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Aça, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1997, s. 42.

⁵² *A.g.e.*, s. 43.

⁵³ *A.g.e.*, s. 44.

düşündüğü zaman, bu durumda onun mantığı (lojik'i) teo-lojik'tir."⁵⁴ Ya da başka bir ifadeyle, Batı metafizik geleneği, varolana indirgediği Varlık'ı; özü ve en temel özelliği açısından ele aldığından dolayı bir varlık-bilim (onto-teoloji'deki Onto [varlık]) ve bir çeşit en yüksek ve en temel kendilik anlamında varlıkların kaynak ve zemini olarak ele aldığından dolayı da bir varlık-tanrı-bilimdir (onto-teoloji'deki Theo [Tanrı]).⁵⁵ Bu tespit, metafizik düşünce geleneği boyunca, insanın gerek kendisiyle, gerek dünyayla gerekse de Varlıkla olan ilişkisinin, ontolojik olarak belirlenmiş belirli teolojiler içinde gerçekleştiği anlamına gelir.⁵⁶

Heidegger'e göre, epistemoloji öncelikli düşünme tarzı ekseninde, Varlığı bir varolana indirgeyen ve bu yolla inşa edilen ontolojiler ekseninde de her şeyi belirli kategorilere hapseden metafiziğe ait düşünme tarzı, insan için en hayati olan sorunun, "Varlığın anlamı" sorusunun unutulması demektir. Söz konusu gelenek içerisinde geliştirilen ontolojik kategoriler ise, zamanla apaçık gibi görülüp, aklımızın ebedî ve etkili kurtuluşu diye algılanmaya başlanmıştır.⁵⁷ Oysa Heidegger, gerek metafiziğin gerekse metafiziğe ait söz konusu kategorilerin felsefede nihaî ve sarsılmaz bir gerçeklik olmaktan ziyade, tarihsel bir fenomen olduğunu, Sokrates öncesi düşünce ile mukayese edildiğinde Platon'la başlayan metafizik düşünce geleneğinin, düşünmenin fakirleşmesine tekabül ettiği kanaatindedir. Zira *eidos* üzerine odaklanan karakteriyle Platon felsefesi, bir şeyin tanımının nihai ilkesinin tespit edilmeye çalışıldığı bir felsefe olarak, Varlığın temel ve aslî tezahürlerinin daraltılması anlamına gelir. İşte tam da bu husus, yani Varlığın gerçekliğini varlıkların özlerine indirgeme tutumu, Heidegger açısından bakıldığında felsefenin, daha yerinde bir ifadeyle düşünmenin düşüşü demektir.⁵⁸

Bu yüzden yapılması gereken, inşa edilmiş ontolojik kategorileri, daha köklü bir soruşturmaya tabi tutarak, metafizik tarafından ve metafizik içerisinde gizlenmiş olan kaynağı açığa çıkarmaktır. Heidegger'in, Varlığı, Sokrates öncesi felsefeye referansla anlamaya koyulması da, bir yandan Varlığın ilksel deneyimini ele geçirme, diğer yandan da söz konusu deneyimin zamanla nasıl özcü bir metafizik Varlık anlayışına dönüştüğünü göstermeye yöneliktir.

⁵⁴ Heidegger, "Metafiziğin Onto-teo-lojik İnşası", *Heidegger ve Teoloji*, der. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s. 65.

⁵⁵ Wrathall, Mark A., "Introduction: Metaphysics and Onto-Theology", *Religion After Metaphysics*, ed. Mark A. Wrathall, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 2.

⁵⁶ Hankey, Wayned, "Theoria versus Poesis: Neoplatonism and Trinitarian Difference in Aquinas, John Milbark, Jean-Luc Marion and John Zizioulas, *Modern Theology*, 15:4 (1999), pp. 387-415, p. 387.

⁵⁷ Mulhall, Stephen, *Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'*, çev. Kaan Ökten, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1998, s. 39.

⁵⁸ Bubner, Rüdiger, *Modern Alman Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1993, s. 52.

Her ne kadar daha sonraki Grekler tarafından önemsizleştirilmiş ve takdir edilmemiş olsa da, Heidegger, Batılı bakış açısını şekillendirmiş olması nedeniyle Grek Varlık anlayışına döner.⁵⁹ Heidegger'e göre, Sokrates öncesi felsefede, ya da daha Heideggerci bir ifadeyle düşünümde, Varlık, bir varolan olarak değil varolanların Varlığı şeklinde düşünülürdü ve meydana gelme, mevcuda gelme ve süredurma gibi anlamları ifade ederdi.⁶⁰ Söz konusu Varlık anlayışı ekseninde *idea* ve *eidos* sözcükleri Platon felsefesinde olduğu gibi, varolanların özü anlamında değil, bir şeyin görünüşü, kendisini görünmeye bırakması anlamına gelirdi. Aynı şekilde Grekler Varlığın anlamını, *oussia* ya da daha kâmil anlamıyla *parousia* diye adlandırdıkları şeyde ifade ederlerdi. Daha sonraki felsefelerde, yanlış bir biçimde töz ile karşılanmış olması, Greklerin *parousia* ile ifade ettikleri anlamı bütünüyle gözden kaçırmaya sebebiyet vermiştir. Zira Almandaki karşılığı *An-wesen* (*presence*) olan *parousia* kavramı, Heidegger'e göre, mevcut olma, mevcuda gelme anlamlarına gelir.⁶¹

Heidegger için Greklerin Varlık anlayışı en iyi şekilde *physis* örneği bağlamında verilebilir. Geleneksel felsefe ekseninde doğa diye adlandırılıp, asıl anlamı terk edilmek suretiyle, aktüel felsefî gücünden mahrum edilmeden önce bu kavram, Greklerin bütünlüğü içinde varolanlara dair otantik sorularının cevabını oluşturmaktaydı. Bu otantik soru ekseninde *physis* bir bütün olarak varolanları ifade ediyordu. Zuhur eden ve kolayca geçip gitmeyen şeyler alanını ifade eden *physis*, kendinden-çiçeklenen (*self-blossoming*) zuhur ediş, açılma ve ifşa etme anlamlarına geliyordu. Zuhur ediş, meydana çıkış olarak, güneşin doğuşu gibi göksel fenomenlerde, denizlerin dalgalanmasında, bitkilerin büyümesinde, insan ve hayvanların anne karnından dünyaya gelmesinde gözlemlenmesine rağmen, *physisi* bu fenomenlerle eşanlamlı görmek Grek Varlık anlayışı için mümkün değildir. Zira bu meydana çıkma, kendisinin-ötesine-içsel olarak-çıkma, varolanlar arasında gözlemlenen herhangi bir süreç gibi düşünülmemelidir. *Physis*, sayesinde varolanların gözlemlenebilir hale geldiği ve öyle kaldığı Varlığın kendisidir. Buna göre, Grekler *physisin* ne olduğunu doğal fenomenlere referansla değil, *physis* diye adlandırmak zorunda kaldıkları Varlığın temel şiişsel ve entelektüel deneyimi yoluyla anlardı. Bu deneyime göre, *physis*, zuhur eden güç ve kendi hükmü altında süreduran alan anlamına gelir. Bu zuhur etme ve süredurma gücü, 'oluş'u olduğu kadar, hareketsiz süre şeklindeki sınırlandırılmış anlamıyla 'varlık'ı da içerir. Dolayısıyla *physis*, gizli olandan zuhur etme, ortaya çıkma (*a-rising*) sürecidir.⁶² Bu süreç veya güç içerisinde, hareket ve sükûnet orijinal bir

⁵⁹ Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, translated by. Ralph Manheim, Yale University Press, New Haven and London 1959, s. 59.

⁶⁰ *A.g.e.*, ss. 59-60.

⁶¹ *A.g.e.*, ss. 60-61

⁶² *A.g.e.*, s. 13-15.

birlikten ortaya çıkar. Bu güç, henüz düşünce tarafından kontrol altına alınmamış söz konusu zapt edilemeyen mevcut olmadır ve onun içinde mevcuda gelen şey, kendisini varolan (*essent*) olarak aşikâr kılar.⁶³

b- Varlık ve Varolanlar Arasındaki Ontolojik Ayırım

Sokrates öncesi felsefenin söz konusu Varlık anlayışı Heidegger açısından, varolanlar ile Varlık arasındaki ontolojik ayırımı açığa çıkarmak için son derece önemlidir. Heidegger'e göre, metafizik düşünce geleneği boyunca ortaya konulan düalist ayırımlar, Varlığı, bir varolana indirgemek suretiyle anlama çabasının bir sonucu olarak, Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik ayırımın, dolayısıyla da Varlığın unutulması anlamına gelir.⁶⁴ Heidegger bunun en tipik örneğinin öz- varoluş ayırımında sergilendiği kanaatindedir. Varlığın unutulması, varolanları varolanlar olarak açan ve *Varlık olarak* soruşturulmadan kalan Varlık lehine, öz ve varoluş içerisinde ikiye ayrılan Varlığın kaynağının kendini-gizlemesidir (*self-concealing*). Öz ve varoluş ayırımı arasındaki bağlantının tarihsel olarak tesis edilmesi hususunda Heidegger, ilk defa Aristoteles'in bu ayırımı bir kavrama, yani aynı zamanda özsel zeminine taşıdığını ileri sürer. Aristoteles özün, (*essentia*), “*ti estin*, yani (bir varlık) nedir?” sorusunu yanıtladığını, mevcudiyetin (*existentia*) ise, bir varlığın *hoti estin*'ini, yani varoluşunu ifade ettiğini düşünür.⁶⁵

Heidegger'e göre, bu ayırım, Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik ayırımın kararmasına ve Varlığın kendisinin dışlayıcı bir biçimde varolanların ilk sebebi ve en yüksek seviyede varolan olarak anlaşılmasına yol açmıştır. Bundan ötürü Heidegger metafiziğin, Varlığın tarihi, yani Varlığın çağlara göre başkalaşımının tarihi olarak, her şeyden önce Varlığın unutulmasının tarihine tekabül ettiği kanaatindedir. Zira öz ve varoluş ayırımı, herhangi bir tarafsız ayırım olmayıp, ne'liğin, yani özün öncelikliliği üzerine tesis edilmiş bir ayırımdır. Özün varoluş üzerine önceliği, vurguyu, varolanlara kaydırmış ve Sokrates öncesi felsefelerde *physis*, yani zuhur etme, mevcuda gelme ve meydana gelme olarak anlaşılan varoluşun orijinal anlamının kaybolmasına neden olmuştur. Bundan sonra ise varoluş artık, gerçek anlamda varolduğu düşünülen öz ile karşıtlık içerisinde düşünölmeye başlanmıştır. Burada ve şimdi olgusal olarak varolanla karşıtlık içerisinde Varlık, zaman-mekân açısından mevcuda gelmeden (fiil anlamından) soyutlanan bir mevcudiyet anlamında daimi mevcudiyet olarak tesis edilmiş⁶⁶ ve felsefe tarihi boyunca *Bir, Logos, İdea, Ousia, Töz, Cogito, Algılama, Monad, Nesne, Ben,*

⁶³ *A.g.e.*, s. 61.

⁶⁴ Heidegger, “Letter On Humanism”, translated by. Frank A. Cappuzi, *Pathmarks*, ed. William McNeill, Cambridge University Press, 1999, p. 246

⁶⁵ Heidegger, “Metaphysics as History of Being”, *The End of Philosophy*, translated by. Joan Stambaugh, Harper and Row Publishers, New York and London 1973, pp. 3-4.

⁶⁶ Stambaugh, John, “Introduction”, Heidegger, *The End of Philosophy*, p. x.

Ruh, İstenç ve Güç vs. gibi çeşitli anlamda yorumlanmıştır. Bununla birlikte Heidegger, bu anlamların hiçbirinin, Varlığın mutlak ve öncel olan ontolojik anlamını vermeye muktedir olmadığı kanaatinde dir.⁶⁷ Zira Heidegger'e göre, Varlığa dair metafizik kavramlaştırmalar her zamana varolanlar sınırında kalmaya mahkûm olup, varolan olmayan Varlığa hiçbir biçimde ulaşamazlar:

Hiç kuşku yok ki metafizik, varolanları Varlıklarıyla temsil eder [yahut tasarlar] ve böylelikle varolanların Varlığını düşünür. Fakat bunların farklılığını göz ardı eder. Metafizik bizatihi Varlığın hakikatini sorgulamaz. Ve o nedenle insanın özünün hangi bakımdan Varlığın hakikatine ait olduğunu da sormaz. Metafizik şimdiye kadar sadece bu soruyu savsaklamakla kalmadı, bu soru bu vasfıyla metafizik için hep ulaşılamaz ve erişilemez kaldı.⁶⁸

Çünkü Heidegger'e göre, "Varlık, varolanda varolan bir özellik değildir. Varlık, varolan gibi nesnel olarak tasarımılanıp vücuda getirilemez. Tüm varolanlardan tamamıyla başka olan Varlık, Varolan-olmayandır."⁶⁹

Bu yüzden Heidegger için, felsefenin temel ve biricik oluşturucu sorusu, varolanların Varlığına ve Varlık ile varolanlar arasındaki, kesin olmakla birlikte takdir edilmemiş, ayırımı dairdir. Şayet Varlığı bir varolan olarak ele almak mümkün değilse, onun varlık modu nedir? Varlığın varolduğunu ne ölçüye kadar söyleyebiliriz? Varlığın kendisi ne basit bir biçimde mevcuttur ne de kendi kendisine yönelik bir mevcudiyete sahiptir. Varlık, başka herhangi bir şeye müracaat etmeksizin, kendisini kendisinden farklı olarak açığa çıkarır ve böylece de özü itibarıyla olmadığı bir şey içinde kendisini gizler. Varolan her şey, Varlığın bu "yokluğu"dur. O, özsel olarak zamansal olan, farklılığın bu hareketi, yani bu üretici fasıla (*hiatus*) içerisinde dir. Mevcudiyet yalnızca, yine de bir iz olan bu mevcuda gelme hareketinin gizlenmesi olarak açığa çıkar. Varolanların, tam bir mevcudiyet sahasını işgal edecek derecede, kendilerini kendi mevcuda gelme hareketlerinden ayırdıkları bu üretici fasılayı Heidegger "ontolojik ayırım" olarak adlandırır.⁷⁰ Heidegger'e göre, bütün bir Batı düşünce tarihi boyunca, sorulmadan bırakılan soru da, Varlık ile varolan arasındaki söz konusu ayırım olup, bu ayırımı düşünmenin konusu kılmanın yolu da "geri adım"dır. Geri adımın, "bir düşünme adımından ziyade düşünmenin yol alış tarzını ve uzun bir yol"a işaret ettiğini vurgulayan Heidegger'e göre, geri

⁶⁷ Çüçen, A. Kadir, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Kitabevi, Bursa 2000, s. 73.

⁶⁸ Heidegger, "Hümanizm Üzerine Mektup", çev. Ahmet Aydoğan, *Hümanizmin Özü*, der. ve çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, ss. 47-48.

⁶⁹ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, ss. 45-46.

⁷⁰ De Beistegui, Miguel, *Thinking with Heidegger Displacement*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2003, pp. 50-51.

adım, Batı düşünce geleneğiyle girişilen diyalogun niteliğini ifade eder ve bizi, şimdiye kadar felsefe yoluyla düşünülmüş olandan belli bir tarzda çekip çıkarma gibi bir fonksiyon icra eder⁷¹:

Düşünme, işi olan Varlık önünden geri çekilir, böylelikle de düşünülmüş olanı, içine girip tüm bu tarihin bütününe seyrettiğimiz, üstüne üstlük bu seyri, salt düşünmenin barınağını kurduktan sonra bütün bu düşünmelere can veren kaynaktan hareketle bir karşı karşıyalığa getirir... Sözüne ettiğimiz şey, Varlık ile varolan arasındaki *ayırım*'dır. Geri adım, düşünülmemiş olandan, ayırım olarak ayırmadan yola çıkarak düşünülecek-olana gider. Düşünülecek olan, ayırımın *unutulması*'dır. Burada düşünülmesi gereken 'unutulma', gizlenme bağlamında düşünülen ayırım olarak ayırımın perdelenmesidir.⁷²

Heidegger'in, ontolojik ayırımın unutulmasıyla, Varlığın anlamının unutulması arasında kurmuş olduğu ilişki de bu noktada açıklık kazanır. Heidegger'e göre, Batı düşüncesi, aslında hakkında ne kadar bilgisiz olduğunu dahi soruşturmaksızın, Varlığı verili olarak kabul edip, varolanlar dünyasına dalmak suretiyle yozlaşmıştır. Bu yozlaşmanın kaynağında ise, "şey" (*Ding*) üzerine düşünüp, aslolan Varlığı gözden kaçırmak bulunur. Bu yüzden Heidegger, hemen tüm felsefi kariyeri boyunca, varolanla Varlık arasındaki ilişkiyi, Varlığı varolana indirgemeksizin açıklamanın yollarını arar. Bu açıklama ise ancak, Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik ayırım dikkate alınarak yapılabilir. Söz konusu ayırım dikkate alındığında, Varlık varolanların toplamı olmayıp, varolan içinde ne'leşerek kendi ışığıyla varolanları görünür kılan, fakat aynı zamanda da kendini varolan içerisinde saklamak suretiyle geri çeken bir karakter arz eder. Tam da bu nedenle, Varlığa yönelik her tanımlama, Varlığın kavranmasının imkânsızlığından ötürü, zorunlu olarak yanlış olmak durumundadır. Zira Heidegger'e göre, metafiziğe ait dil varolan içine "düşer", yani yalnızca tekil şeylere işaret edebilir, fakat Varlığa hiçbir biçimde işaret edemez.⁷³

Lakin Varlık-nedir Varlık? O Kendi kendisidir. Bütün bu çabalarla önu açılan düşünme bunu tecrübe etmesini ve dile getirmesini öğrenmelidir. "Varlık" –bu Tanrı değildir, kozmik bir dayanak değildir. Varlık bütün varolanlardan uzaktır, yine de insana her varolandan, bu ister bir kaya, bir hayvan, bir sanat eseri, bir makine, ister bir melek veya Tanrı olsun, daha yakındır. Varlık en yakın olandır. Gene de bu yakın insandan en uzak olarak kalır. İnsan başından beri varolanlara ve

⁷¹ Heidegger, *Özdeşlik ve Ayırım* (Çev. Necati Aça), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1997, s. 35.

⁷² Heidegger, *a.g.e.*, s. 36.

⁷³ Hühnerfeld, Paul, *Heidegger: Bir Filozof Bir Alman*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, ss. 63-64. Kant'ın, insanın metafiziğe dair kavramlaştırılmalarının, bilgi nesnesine dönüşmesi mümkün olmayan bir alan hakkında bilgi üretme çabasının bir sonucu olarak, sürekli bir biçimde çelişki içerisinde kalmaya mahkûm olduğu düşüncesini çağırıştırıncasına, Heidegger de, Varlığın *logos*'unu çekip çıkarma anlamında, onu bir bilgi nesnesine dönüştürüp, bilgisini elde etme gayretindeki tüm metafizik çabaları sonuçsuz görür. Bu husus özellikle dekonstrüksiyon stratejileri açısından son derece önemli olup, daha sonra ele almaya çalışacağımız üzere, gerek hakikatin, gerekse anlamın imkânına yönelik çağdaş tartışmaların da zeminini oluşturur niteliktedir.

her zaman sadece varolanlara sınımsız sarılır. Fakat düşünme varolanları varolanlar olarak tasarladığında, hiç kuşku yok ki kendisinin Varlık ile bağını kurar. Ne var ki, aslında her zaman bu haliyle varolanları düşünür; kesinlikle ve hiçbir zaman, Varlık olarak Varlığı değil. “Varlık meselesi” her zaman varolanlarla ilgili bir soru olarak kalır.⁷⁴

Heidegger’e göre, Varlık, varolanı varolan olarak belirleyen, varolanın anlaşılmasına temel teşkil eden şey olmasına rağmen, genellikle bir varolan kavranılagelmiştir. Bu yüzden Varlık üzerine düşünürken sakınılması gereken husus, başka bir ifadeyle metafizik düşünce geleneği boyunca içine düşülen hata, Varlığı, sanki Varlık mümkün bir varolanın karakterine sahipmiş gibi, varolana indirgemek ve başka bir varolana gönderme yoluyla belirlemektir. Heidegger’in vurguladığı üzere, daima bir varolanın Varlığı olan “Varlık, varolan-şeyin açığa çıkarılmasından özsel olarak ayrı olan kendi sergileniş türünü ister.”⁷⁵ Yoksa varolan herhangi bir nesneden hareketle ele alındığında, Varlığın varolanla hiçbir ilgisi yoktur. Aynı şekilde Varlığın doğüstü bir şeyle de herhangi bir alakası yoktur. Her yerde olan Varlık, doğası gereği, kendisini bir varolan kipinde kavramaya çalışan her türlü açıklamadan ve yaklaşımdan sıyrılarak, belirlenebilir ve kanıtlanabilir olandan geri çekilir. Herakleitos’un, “açığa çıkış en çok geri çekilişi sever” sözünü anımsatırcasına Heidegger de, Varlığın, varolanda açığa çıktığı anda kendisini geri çektiğini ifade eder.⁷⁶

Varlıkta vuku bulan söz konusu ifşa ve gizlenmenin en belirgin sonucu, geleneksel olarak tarihdışı bir karaktere sahip olduğu düşünülen hakikat kavramının, kaynağına taşınmak suretiyle, Varlığın ifşa sürecine bağlı kılınmasında açığa çıkar. Kuşkusuz, metafizik düşünce geleneği boyunca savunulduğu şekliyle, her şeyin temel ve zemini olma niteliğiyle, mutlak bir başlangıç noktası olarak düşünülen sabit, değişmez ve aşkın bir varlık anlayışının vücut verdiği hakikat anlayışıyla, Heidegger’in, Sokrates öncesi düşünürlere referansla sunmaya çalıştığı üzere, kendisini varolanlarda açığa çıkarmak suretiyle gizleyen, dolayısıyla da, hiçbir biçimde sabitlenmesi mümkün olmayan bir Varlık düşüncesine bağlı hakikat anlayışı mahiyet itibariyle birbirinden keskin bir biçimde farklıdır. Bu farkın gereği gibi takdiri ise, metafizik düşünce geleneği ekseninde ortaya konulan hakikat anlayışının, Heidegger’in, *a-letheia* kavramı ekseninde ele aldığı hakikat anlayışı yoluyla nasıl bir dönüşüme uğratıldığının anlaşılmasından geçer.

⁷⁴ Heidegger, “Hümanizm Üzerine Mektup”, ss. 57-58.

⁷⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, ss. 25, 29.

⁷⁶ Towarnicki, Frederic De., *Anılar ve Günlükler Martin Heidegger*, çev. Zeynep Durukal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, s. 17.

III- İKİ VARLIK İKİ HAKİKAT ANLAYIŞI

Heidegger, Platon'la başlayan metafizik düşünce tarzıyla birlikte, hakikat ve varlığın anlamlarında da kesin ve tarihsel olarak da uğursuz bir dönüşümün gerçekleştiği kanaatindedir. Heidegger, Platon ve Aristoteles'ten önce yani, hâkim felsefi disiplin olarak Batı metafiziği temelinden önce düşünmenin; Grek şiirinde, trajedisinde ve presokratik filozoflarda ifade edildiği şekliyle hakikatin açıklığı içinde varlığın anlamının örtüsünün kaldırıldığı; ifşa olduğu bir süreç olarak anlaşıldığını, Platon ve Aristoteles'le birlikte ise, varlığın anlamının, tedrici olarak özel varlıkların değişik çeşitleri ile (en yüksek bir varlık veya Tanrı) tanımlanır hale geldiğini ifade eder. Bu süreç içerisinde hakikat artık anlamın ifşa olduğu açık bir süreç olarak değil, fakat dünyayı oluşturan değişik cinsteki varlıklara gönderme yapan bireysel önermelerin mantıksal bir fonksiyonuna indirgenmeye başlamıştır.⁷⁷

a- Metafiziksel ya da Geleneksel Hakikat/Gerçeklik Anlayışı

Hakikatin özüne yönelik düşünümünde Heidegger, genel fenomenoloji kavrayışıyla uygulamak arz edecek bir biçimde, öncelikle gerek gündelik kullanımında, gerek metafizik düşünce geleneğinde ve gerekse Hıristiyan inancında hakikat kavramının hangi anlamları tüketecek şekilde kullanıldığının sınırlarını tayine koyulur. Bu, bir yandan söz konusu kavramın tarihsel seyir içerisindeki oluşum sürecini ortaya koyarken, diğer yandan da kavramın kaynağına yönelik bir refleksiyon için gerekli ön koşulu oluşturur.

Heidegger *Varlık ve Zaman*'da, geleneksel hakikat kavramlaştırması ve bunun ontolojik temelleri konusunu ele alırken, her şeyden önce hakikat veya gerçekliğe dair üç geleneksel tezden bahseder. Bunlardan ilki hakikatin yerinin iddia (yargı) olduğu, ikincisi, hakikatin özünün, yargıyla yargının nesnesinin bağdaşmasında yattığı, üçüncü ise, mantığın babası olan Aristoteles'in, hakikati, aslî yeri olarak yargıyla ilişkilendiren ve “bağdaşma” (*agreement*) şeklinde tesis eden tezidir.⁷⁸

Hakikat kavramının, ancak bir ontoloji tarihi ekseninde sunulabilecek tarihinden ziyade kavrama dair analitik tartışmalarını, aşına olunan birtakım meselelere imalar yoluyla gerçekleştireceğini ifade eden Heidegger, ilk olarak Aristoteles'e müracaat eder. Heidegger, Aristoteles'in, “ruhun deneyimleri, yani temsilleri şeylere benzerlik edimleridir” şeklindeki, hiçbir biçimde hakikatin özünün açık bir tanımını sunmayan iddiasının, daha sonraları hakikatin özünün, “zihnin şey ile uygunluğu olarak” formüleştirilmesine vesile olduğunu düşünür. Kendi

⁷⁷ Surber, Jere Paul, *Culture and Critique*, Westview Press, America 1998, p. 186.

⁷⁸ Heidegger, *Being and Time*, translated by. John Macquarrie and Edward Robinson, Blackwell Publishers Ltd., Oxford 1962, p. 257; Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 309.

tanımı için İbn-i Sina'ya gönderme yapan Aquinalı Thomas ise, ayrıca uygunluğa (*adaequatio*) dair, tekabül etme (*correspondentia*) ve bir araya gelme (*convenientia*) terimlerini kullanır. Heidegger'e göre, hakikat ve gerçekliğe dair bu yaklaşım Aristoteles'ten Kant'a kadar Batı felsefesinde hâkim anlayışı yansıtır niteliktedir.⁷⁹

Heidegger ayrıca, sıradan kullanımı içerisinde hakikatin, öncelikle, hakikî olanın sahte olandan ayrılması anlamında gerçek anlamında kullanıldığını ifade eder, buna göre, "Hakikat gerçek olandır." Bunun yanı sıra hakikat, doğru veya yanlış nitelendirmelerini karşılayacak şekilde dildeki ifade biçimleri için de geçerlidir. İfadenin hakikati veya doğruluğu denilen şey de, ifadenin, ifade ettiği şeyle uyuşmasıdır. Burada doğru olan aslında şey değil önermedir. Dolayısıyla genel kullanımı içerisinde hakikat denildiğinde ya bir şeyin ya da bir önermenin doğru ya da uygun olduğuna gönderme yapılmaktadır. Heidegger, söz konusu anlam çerçevesi ekseninde hakikî olmak ve hakikat ifadelerinin uygunluk (*veritas*), yani ilk olarak hakikatin, bir şeyin, önceden kavranan ideasıyla; ikinci olarak ise bir ifade yoluyla kastedilen şeyin, şeyin kendisiyle uygunluğu anlamına geldiğini belirtir.⁸⁰

Heidegger'e göre, uygunluğun söz konusu ikili yönü, en açık bir biçimde geleneksel hakikat tanımında ifadesini bulur. Buna göre "hakikat, bir şeyin (obje), idrake yakın olmasıdır." Bununla birlikte Heidegger'in de özellikle vurguladığı üzere, bu şekilde anlaşılan, yani önermesel hakikat, ancak objektif hakikat temelinde mümkündür. *Veritas*'ın tabiatına dair her iki kavramlaştırma da, bir şey tarafından doğru kılınmak ve böylece de hakikati doğruluk (*rightness*) olarak kavramak imalarına sahiptir.⁸¹

Uygunluk anlamındaki hakikate gönderme yapan *veritas* kavramı ortaçağ Hıristiyan teolojisinin hakikat anlayışını da resmeder niteliktedir. Hıristiyan teolojisindeki, 'şeyler ancak Tanrısal akıl (*intellectus divinus*) içerisinde önceden kavranılan bir ideaya tekabül ettikleri ölçüde oldukları şeydirler' anlayışı söz konusu hakikat anlayışının zeminini oluşturur. Buna göre, insan bilgisinin doğruluğunun imkânı da, şey ve önermenin Tanrısal yaratıcı planın birliği içerisindeki idealarına uygunluğuna bağlıdır. Bu anlamda *veritas*, yaratılmış olan bir şeyin, yaratıcı düzenin yazgısıyla (*destiny*), yani Yaratıcıyla uyumu anlamında uygunluk (*convenientia*) demektir.⁸² "Benzer bir biçimde 'objektif hakikat' daima söz konusu objenin, özsel veya rasyonel ideasıyla uyumunu ifade eder." Heidegger geleneksel hakikat anlayışına

⁷⁹ Heidegger, *Being and Time*, pp. 257-258; Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 310.

⁸⁰ Heidegger, "On the Essence of Truth", translated by R. F. C. Hull and Alan Crick, *Existence and Being*, Regnery Gateway, Washington D. C. 1998, pp. 294-295.

⁸¹ *A.g.e.*, s. 295.

⁸² *A.g.e.*, ss. 295-297.

dair bu değerlendirmelerinden hareketle, önermesel hakikate dayalı *veritas* kavramında ifadesini bulan hakikati, bir ifadenin verilen bir şeyle veya bir şeye benzerlik ya da uyumu olduğunun altını çizer.⁸³

Zihnin nesnesiyle uygunluğu tanımında ifadesini bulan geleneksel hakikat ya da gerçeklik kavramlaştırması, özellikle modern düşüncenin ruhuna daha uygun olabilecek şekilde, en net sonucuna, “yargılama doğru fikirler oluşturmaktır” anlayışında ulaşır. Buna göre bir şeyin fikrini oluşturmak, o nesnenin temsil edici bir fikrine sahip olmak demektir. Bu fikirler ise, kafamızda, bilincimizde, ruhumuzda, yani kendi içimizde bulunurlar.⁸⁴ İnsanı akıllı canlı olarak kabul edegelen rasyonalist Batı metafizik düşünce geleneğinde, düşünmenin, bir çeşit temsil fikriyle özdeşleştirilmiş olması böyle bir hakikat veya gerçeklik fikri üzerinde anlam kazanır. Heidegger’in de ifade ettiği üzere, gerek metafizik düşünce geleneğinde gerekse modern düşüncedeki temsil anlayışının temelinde de söz konusu hakikat anlayışı bulunur. Zira, hangi formda ifadesini bulursa bulsun temsil fikri, bir şeyin ne olduğunun ortaya konulduğu veya temsil edildiği temsil edici bir ifadeye bağlıdır.⁸⁵

Heidegger, hakikate dair bu yaklaşımın en nihaî özüne Descartes felsefesiyle ulaştığı kanaatindedir. Heidegger’e göre Descartes’la felsefi bir hüviyet kazanan modern felsefe, Aristoteles tarafından tanımlandığı şekliyle felsefeden bir kopuşu değil, söz konusu felsefe anlayışının, ya da başka bir ifadeyle Batı metafizik geleneğinin daha muhkem bir hale gelmek suretiyle sürekliliğini devam ettirdiği bir karaktere sahiptir. *Ti to on*, yani “varolan olarak varolanın ne olduğu” sorusu, Descartes’ta “en gerçek varolanın hangisi olduğu” sorusuna dönüşür. Dolayısıyla, ortaçağda varolanın ne ise o olarak sağlam bir biçimde tanımlanması anlamına gelen *certitudonun* özü, Descartes’la birlikte başkalaşır. Zira “gerçek olarak varolan şey”, kuşku yoluyla, yani içinde duyumsallığın kesin olarak varolana yöneldiği iç-duyum yoluyla sınanmaya başlanır. Artık *certitudo*, “*ens qua ens*’in” (varolan olarak varolanın) saptanmasına dönüşür ve bu saptama da “*cogito (ergo) sum*’un insanın egosu için olan kuşku götürmezliğinden çıkar. *Ego*, mükemmel bir *sub-jectum* [altta yatan] şeklini alır ve böylece insanın özü ilk olarak egosallık anlamında sübjektifliğin alanına girer. Bu temellendirmeden hareketle de “kesinlik, artık gerçekliğin ölçüsü biçimini alır.”⁸⁶

⁸³ *A.g.e.*, ss. 297-298.

⁸⁴ Heidegger, *What is Called Thinking*, translated by J. Glenn Gray, Harper and Row Publishers, New York 1968, pp. 38-39.

⁸⁵ Heidegger, “On the Essence of Truth”, *a.g.e.*, p. 300.

⁸⁶ Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, s. 34-36.

Bu açıdan bakıldığında hakikat, bilinçte temellenen bir temsil ve bir bilgi olarak bilinçle alakalı olup, ancak bu yolla tesis edilmiş bilgi, kendisini bilen bir bilgi olarak geçerlidir. Heidegger'in özellikle altını çizdiği üzere, burada bahsedilen kesinlik, bilgiye ilave bir şey olarak değil, bilincin kendisi, yani bilinen şeyin bilinci olarak düşünülen hakikat anlamında, bilginin otoriter bir moduna tekabül eder. Heidegger'e göre, kesinlik formuna ulaşmış hakikatin Varlığın tarihine ait olan kaynağı, kendi özünü, Varlığın aslî hakikatinden kurtarma içerisinde gizler. Böylelikle, kendine ve kendi etkinliğine güven insan gerçekliğini belirlemeye başlar. İmkân ise burada, genel olarak kesinliğin özünü uyumlu bir biçimde, kesinliğin özünün insanın kendisi tarafından belirlenmesi ve böylece de insanlığı real olana hâkim hale getirmekle sınırlanır. Artık real olan, her şeyi işleyen ve her şeyle meşgul olmak durumunda olan insanî aktivite içerisinde etkilenebilen şey halini alır.⁸⁷ Heideggerci felsefe açısından bakıldığında bu durum, insanın, gerçekliğin bütünüyle olan ontolojik bağlantısından kopup, varolanların efendisi olarak kendisinin merkezî bir konuma sahip olduğu bir varolma tarzı içerisinde, kendisiyle diğer varolanlar arasında keskin bir ayrıma gitmek suretiyle, Varlığın anlamını unuttuğu bir düşünme tarzı içerisine girmesinden başka bir şey değildir.

b- *Aletheia* ya da Heidegger'in Hakikat Anlayışı

Daha önce de kısmen değinmeye çalıştığımız üzere, Heidegger, insanın Varlıkla girmiş olduğu ilişki tarzının, hakikat anlayışının belirlenmesinde önemli bir faktör olduğu, dolayısıyla da metafizik ya da geleneksel hakikat anlayışının, metafizik varlık anlayışının açık bir sonucu olarak görülebileceği kanaatindedir. Tarihi seyri ekseninde düşünüldüğünde, görünüş-gerçeklik dikotomisinin bir sonucu olarak, Platon'la başlayan metafizik düşünce geleneğinde gerçek anlamda varolan olarak düşünülen Varlık nosyonu, özün soruşturulduğu ve *doksa* yerine *epistemenin* keşfedilmeye çalışıldığı bir düşünme tarzının bir sonucu olagelmıştır.

Örneğin Sokrates ve Platon'a göre öz, bir şeyi o şey yapan şey, yani "süregiden şey anlamında olagelen şey, mevcudiyete-çıkan-şey" olarak düşünülür. Heidegger'in de vurguladığı üzere "onlar süregiden-şeyi, daimi-olarak-süregiden-şey olarak düşünürler. Sokrates ve Platon, daimi-olarak-süregiden-şeyi, kalıcı-olan-şey olarak, olup biten her şeyde inat ve ısrarla kendisini sürdüren şeyde bulurlar. Onlar kalıcı-olan-şeyi görünümde (*eidos*, *idea*, *Aussehen*), örneğin ev ideasında keşfederler."⁸⁸ Buna karşın Heidegger, süregitmenin, Platon'un *idea*'sına, Aristoteles'in "herhangi bir tikel şeyin daima olmuş olduğu" ve metafizik geleneği boyunca öz olarak düşünülen şeye dayandığı iddiasının hiçbir biçimde temellendirilebilir olmadığı

⁸⁷ Heidegger, "Metaphysics as History of Being", *a.g.e.*, pp. 20-21.

⁸⁸ Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s. 75.

kanaatindedir.⁸⁹ Heidegger'e göre bu olsa olsa insanın Varlıkla olan ontolojik bağlantısının kopmasının bir sonucu olarak Varlığın anlamının unutulduğu bir düşünme tarzını kanıtlar. Çünkü "özü soran soru her seferinde, özü sorulan şeyin kendisi karardığında ve karmaşıklaştığında, aynı zamanda insanın sorulan şeyle olan ilişkisi yalpalamaya başladığında ya da tamamen sarsıldığında sorulur."⁹⁰

Heidegger'in, neden orijini önemsemediği, ya da başka bir ifadeyle Varlığın ilksel deneyimini ele geçirme çabası içerisinde olduğunu izah eder nitelikteki bu yaklaşımı, hakikat kavramının analizinde de işbaşındadır. Tarihinin başlangıcında Varlığın, kendisini zuhur etme (*emerging / physis*) ve açıkta olma / gizlenmeme (*unconcealment / aletheia*) olarak açtığını, buradan da, süreklilik (*ousia*) anlamında kalıcılık ve mevcudiyet (*presence*) formülasyonuna ulaştığını düşünen⁹¹ Heidegger, metafizik düşünce geleneği boyunca üzeri örtülen ve bu yüzden de gizli kalan hakikat kavramının kurtarılmasının söz konusu başlangıcın hatırlanmasından geçtiği kanaatindedir. Zira başlangıcı, yani Varlığın hakikatini hatırlama, hakikatin özü ile özün hakikatinin, dolayısıyla Varlık ve hakikatin birbirine ait olduğunu açığa çıkaracaktır.⁹² Bundan dolayı Heidegger, soruşturma konusunun hakikatin özü olduğunu ve hakikatin tabiatı ile alakalı sorunun, pratik bir deneyim veya ekonomik bir hesaplama anlamındaki hakikatle; teknik bir düşünümün veya politik kurnazlığın hakikati ya da daha da hususi olarak bilimsel araştırma veya sanatın hakikatiyle ve hatta derin düşünüm veya dinî inancın hakikatiyle değil, her türden "hakikat"ın alameti olan tekbir şeyle alakalı olduğunu belirtir.⁹³

Heidegger hakikat kavramının analizinde, Varlığın ilksel deneyimi olması nedeniyle Sokrates öncesi düşünürlerce zuhur etme, açıkta olma ve gizlenmeme şeklinde deneyimlenen Varlık anlayışına müracaat eder. Bu anlayışa göre hakikat, sabit, değişmeyen dolayısıyla da tarihdışı bir Varlık anlayışının vücut verdiği bir hakikat anlayışından ziyade, ifşa etmek suretiyle varolanları var-lık sahnesine sokan ve bu suretle de kendisini sürekli olarak gizleyen Varlığın hakikati olan *aletheia* kavramında ifadesini bulur.

Grekçe bir sözcük olan *aletheia* 'hakikat', 'doğruluk', 'açık sözlülük', 'samimiyet' anlamlarına, *alethes* ise, doğru, içten, samimi, gerçek ve aktüel anlamlarına gelir. Ayrıca bir fiil olan *aletheuein* ise, doğru bir biçimde konuşmak, açmak, dünyayı gizlenmişlikten uzaklaştırmak vb. demektir. *Aletheia* örtüsünü kaldırmak, ortaya çıkmak, açmak anlamlarına gelirken; *alethes*

⁸⁹ *A.g.e.*, s. 76.

⁹⁰ Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, ss. 12-15.

⁹¹ Heidegger, "Metaphysics as History of Being", p. 4.

⁹² Heidegger, "Recollection in Metaphysics", *The End of Philosophy*, translated by. Joan Stambaugh, Harper and Row Publishers, New York and London 1973, p. 75.

⁹³ Heidegger, "On the Essence of Truth", *a.g.e.*, s. 292.

ise gizli olmamak (*unhidden*) anlamına gönderme yapar. Söz konusu Grekçe arka planı dikkate alındığında, hakikat (*truth*) ilk olarak, özellikle de teorik olmak üzere, yargılar, inançlar ve temsiller gibi, ayrık zihinsel tutumlarla ve açık iddialarla sınırlandırılmaz. Sadece içindeki kendilikler değil, bir bütün olarak dünya, gizlenmiş değildir. İkincileyin hakikat, aslında varlıklar, Varlık ve dünya anlamında realitenin bir özelliğidir, düşünce ve ifadelerin değil. Şüphesiz ki varlıklar bize gizlenmiş değildir ve biz onları açığa çıkarırız. Üçüncüleyin hakikat açık bir biçimde saklama (*concealment*) veya gizlemeyi (*hiddenness*) varsayar. *Dasein* hakikat içerisinde olduğu kadar yalan (*untruth / Unwahrheit*) içerisinde. Yalan düpedüz yanlışlık veya gizli olmaklık değildir, o hakikatin gizlenmişliği veya maskelenmişliğidir. Gizleyen ve saklayan şey, insan değil Varlıktır.⁹⁴

Heidegger'e göre, *aletheia*'nın literal anlamıyla "gizlenmiş olmama" (*unconcealment*) olduğu yolundaki basit iddia ve tekrar, basit olanı bize vermeyecektir. Zira gizli olmama, hâlihazırda görünüşe gelmekte ve gizli olmayı arkasında bırakmakta olanın en boş karakteristiğidir.⁹⁵ Buna karşın, Herakleitos'un gerçekte *aletheia* kavramıyla bahsediyor olduğu şey, "gizli kalan" olup, bu aynı zamanda Grekler açısından anahtar niteliğindeki bir sözcüktür.⁹⁶ Grekler açısından bakıldığında mevcut olagelenin (*presencin*) en temel karakteristiği, açığa çıkma içerisinde kendisini gizleme anlamında belirlenir.⁹⁷ Çünkü mevcut olagelme aydınlık bir kendini-gizleme olarak, mevcut olanın yakınlığı huzurunda gizli kalmak suretiyle saklı olandır.⁹⁸ Heidegger Greklerin düşünürken neye odaklandıklarını Herakleitos'a referansla ele almaya çalışır. Buna göre, Herakleitos, zuhur etmenin niteliksel olarak kendisine atfedildiği şeyi veya zuhur etme yoluyla etki edilen bütünlüğü değil, daima-açığa çıkan anlamında, yalnızca söz konusu zuhur etmeyi düşünür. İşte Heidegger açısından bakıldığında, bu her zaman ve daima zuhur eden, ortaya çıkma anlamına gelecek şekilde düşünülebilir.⁹⁹ Bu yüzden şeylerin özünün felsefe ve düşünme için bir problem halini almaya başladığı Platon sonrası felsefelere karşıt bir biçimde Heidegger, Herakleitos'a referansla, zuhur etme ve gizlenmeyi, birbiriyle en yakın yakınlıkları ekseninde ele alır. Zira kendini-ifşa, kendini gizlemeyi sever. Buna bağlı olarak da

⁹⁴ Heidegger açısından düşünüldüğünde biz hakikatin özüne veya açık olanın açıklığına iki yönden ulaşırız: Doğruluğun (*correctness / adaequatio*) imkânının zeminine yönelik bir refleksiyonla ve başlangıcın hatırlanması yoluyla. İlk prosedür *Varlık ve Zaman*'da ve Heidegger'in erken dönem yazılarında karakteristikken, ikinci prosedür geç dönem yazılarında karakteristiktir. Inwoord, Michael, *A Heidegger Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford 1999, pp. 13-14.

⁹⁵ Heidegger, "Aletheia (Heraclitus Fragment B 16)", *Early Grek Thinking*, p. 104.

⁹⁶ *A.g.e.*, ss. 105-106.

⁹⁷ *A.g.e.*, ss. 106-107.

⁹⁸ *A.g.e.*, s. 108.

⁹⁹ *A.g.e.*, s. 112.

gerek Sokrates öncesi düşünürlerde gerekse Heidegger felsefesinde *oussia*, yani “öz itibariyle zuhur eden”, açığa çıkan ifadesi, şeylerin mahiyeti anlamında öze gönderme yapmaz.¹⁰⁰

Aksine Heidegger’e göre, öze gönderme yapma iddiasında olan ve bir önerme formunda ifadesini bulan geleneksel (ya da önermesel) hakikat, varolanların temel ifşasına kıyasla ikincil ve türevsel bir karaktere sahip olup, bir çeşit özünü açma anlamında, Varlığın ifşasıyla mümkün hale gelir.¹⁰¹ Çünkü herhangi bir önermesel hakikatin imkânı, varolanın, kendisini kendinde olduğu gibi göstermesine bağlıdır. Bu yüzden Heidegger için kanıtlanması gereken şey yalnızca varolanın “kendi açığa-çıkarılmış-Varlığıdır, açığa çıkarılmışlığının ‘Nasıl’ındaki *varolan-şeydir*.” Açığa çıkarılmışlık ise, varolanın, kendisini kendisi olarak göstermesinde doğrulanır. Buna göre, “*doğrulama varolan-şeyin kendini kendi-ile-aynılık içinde göstermesi* demektir. Doğrulama kendini varolan-şeyin kendini-göstermesi zemininde yerine getirir.” Dolayısıyla, bir iddianın hakikat veya doğruluğu, varolanı kendinde açığa çıkarmasına bağlı olarak anlaşılmalıdır. İddia, varolanı açığa çıkarılmışlığı içinde öne sürüp, gösterip, görülmeye bıraktığından içindir ki, iddianın hakiki-Varlığı, açığa-çıkarıcı-Varlık şeklinde anlaşılmalıdır. Bu nedenle hakikatin, geleneksel felsefelerde ele alındığı şekliyle, ide ile nesne arasındaki örtüşme olarak ele alınması mümkün değildir.¹⁰²

Heidegger söz konusu yaklaşımını, “Zeminin Özü Üzerine” (*On the Essence of Ground*) adlı yazısında, önermesel, ontik ve ontolojik hakikat olmak üzere, hakikatin, birbiriyle bağlantılı üç düzeyinde sergiler.

Heidegger’e göre, düşüncenin nesnesiyle uyumunun bir önerme formunda ifade edildiği önermesel hakikat, gizli olmama anlamında daha aslî bir hakikat olan ontik hakikatten kaynaklanır. Ontik hakikat bilincin nesnelere olarak varolanların ön-yüklem (pre-predicative) açıklığına gönderme yapmakta olup, varolanlar hakkındaki tüm iddiaların zeminini oluşturur. Zira doğru veya yanlış olsun varolanlar hakkında herhangi bir iddiada bulunulabilmesi, onların bize öncelikle nesnelere olarak sunulmuş olmalarına bağlıdır. Bununla birlikte Heidegger, varolanların bize hiçbir zaman, kendilerine belirli anlamlar yükleyebileceğimiz şekilde salt bilinç nesnelere olarak sunulmadıklarını, daha ziyade önümüze bir şey olarak, yani diğer nesnelere de içsel bir bütünün parçası olarak kendi anlamlarını aldıkları, bir anlaşılabilirlik ufku veya anlam bağlamı içerisinde geldiklerini vurgular. Bu durum ise, ister yüklem (önermesel hakikat) isterse ön yüklem (ontik hakikat) bağlamında olsun, varolanlara yönelik

¹⁰⁰ Heidegger, “*Aletheia* (Heraclitus Fragment B 16)”, *Early Greek Thinking*, p. 113.

¹⁰¹ Moran, Dermot, *Introduction to Phenomenology*, p. 208.

¹⁰² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, ss. 314-315.

söz konusu tutumlardan hiçbirisinin bizi kendilerinde oldukları şekliyle varolanlara götürmeyeceğini açığa çıkarır. Bu yüzden, varolanların açık kılınması, onların önceden varolanların Varlığı yoluyla aydınlatılmış olması zemininde mümkündür.¹⁰³

Hatta Heidegger'in Herakleitos yorumu dikkate alındığında, yaratılış (*genesis*) içerisinde geniş bir anlam içeriğine sahip olan *oluş* kavramına dahi, açığa çıkma olarak atıfta bulunmak yerindedir. Zira Herakleitosçu anlamda yaratılış kavramı oluş içerisinde düşünülürken, oluş kavramı, terimin Grekçe anlamıyla, oluşa gelme, yani mevcutta kendisini açığa çıkarma anlamını ifade edecek şekilde kullanılır.¹⁰⁴ Buna göre varolanların tezahürünü mümkün kılan şey, Varlığın örtüsünün açılmasından başka bir şey değildir. İşte Varlıkla alakalı hakikat olarak Varlığın örtüsünün açılması, Heidegger tarafından ontolojik hakikat diye adlandırılır. Başka bir ifadeyle, ontolojik hakikat, ontik hakikatin imkânını oluşturan anlam bağlamına gönderme yapar ve Varlık sorusunun sorulmasında mesele teşkil eden şeyi muhtevasında barındırır. Buna göre, varolanlara yönelik bütün davranışları önceden yönlendiren ve aydınlatan Varlığı anlama, ne metafiziğe ait kategorik terimler bağlamında ne de böylelikle ele geçirilen şeyin kavramsal bir tarz içerisinde anlaşılmasıdır. Varlığı anlama henüz bir kavrama taşınmamış olagelen ontoloji-öncesi veya geniş anlamıyla ontolojik bir anlamadır.¹⁰⁵

Söz konusu değerlendirmeler ekseninde Heidegger, Varlığın gizini açmasının, ister gerçek olsun ister olmasın, daima varolanların Varlığının hakikati olduğunu ifade eder. Tersinden ele alındığında ise, hâlihazırda orada varolanların gizini açması da, her durumda varolanların Varlığının bir gizini açması temelinde gerçekleşir. Ontik hakikat kendi Varlıklarındaki *varolanlarla* (*beings in their being*), ontolojik hakikat ise, varolanların *Varlığıyla* ilgilenir. Özleri itibarıyla onlar, ontolojik ayırım olarak adlandırılan, *Varlık ve varolanlar arasındaki ayırma* bağlı ilişkilerinin zemininde birbirlerine aittir. Genel olarak hakikatin özü de, ancak söz konusu ayırımın araya girmesiyle mümkün olabilmektedir.¹⁰⁶

“Hakikatin Özü Üzerine” adlı çalışmasında özellikle vurguladığı üzere Heidegger hakikati, Varlığın, varolanlar olarak ifşa etmek suretiyle kendisini gizlemesi bağlamında ele alır. Buna göre hakikat, insanî müdahalenin olduğu yerde, olsa olsa ontik düzlemde kalmaya mahkûm olup, insanın Varlığın ifşa sürecine katılmasını ve bu süreci olurlu bırakmasını gerektirir. Bundan dolayı Heidegger'e göre hakikatin özü, her türlü doğruluğun da içsel

¹⁰³ Heidegger, “On the Essence of Ground” , translated by. William McNeill, *Pathmarks*, ed. William McNeill, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 103.

¹⁰⁴ Heidegger, Martin and Fink, Eugen, *Heraclitus Üzerine Dersler*, çev. İbrahim Görenler, Kesit Yayınları, İstanbul 2006, s. 26.

¹⁰⁵ Heidegger, “On the Essence of Ground”, *a.g.e.*, p. 104.

¹⁰⁶ *A.g.e.*, s. 105-106.

imkânının da temeli olan özgürlüktür. Özgürlüğün, doğruluğun içsel imkânının temeli olması, Heidegger'e göre, doğruluğun, kendi özünü, eşsiz derecede aslî olan hakikatten almasından dolayıdır. Zira Heidegger özgürlüğü, hâlihazırda açık şekilde göz önünde (*overt*) olan bir şeyin ifşasına yönelik özgürlük olarak tanımlar. Açıkta olan bir şeyi ifşa etmeye yönelik özgürlük, her ne şekilde olursa olsun şu an “var” olan bir şeyi olduğu şey olmaya bırakır. Dolayısıyla özgürlük, kendisini var-olanı (*what-is*) oluruna-bırakma (*letting-be*) olarak ifşa eder.¹⁰⁷ Açıkta ki, Heidegger'in anladığı şekliyle özgürlük, genel olarak anlaşılabilenin aksine, ne yapıp ne yapılmayacağına dair bir ruhsat veya izin değildir. Aynı şekilde özgürlük, gerekli, zorunlu ve bir anlamda da aktüel bir şeyi yapmak için salt bir hazır olma da değildir. Bütün bu (negatif ve pozitif özgürlük) anlayışlarının ötesinde ve üstünde özgürlük, bizatihi var-olana (*what-is-as-such*) bir katılmadır. Bu ifşanın kendisi, açıklığın açıklığı yoluyla mevcut-olan (*ex-sistent*) içinde garanti edilir.¹⁰⁸

Oluruna-bırakma ifadesinin, ilgisizlik, önemsememe vb. negatif çağrışımlarından ötürü Heidegger, oluruna-bırakmanın, açıkta olan bir şeye katılma, yani içinde, var-olan her şeyin kendi pozisyonunu aldığı ve böyle bir açıklığı (*overtness*) gerektirdiği var-olan şeyin açıklığına katılma olduğunu ifade eder. Başlangıcı dikkate alındığında da Batı düşüncesi bu açıklığı, *aletheia*, yani gizlenmiş olmama veya ifşa etme olarak anlamıştır. Bu noktada, Heidegger, *aletheia*'nın, hakikat / doğruluk (*truth*) yerine, gizlenmiş olmama veya ifşa etme anlamında literal tercümesinin yeterli olmayacağını, önermesel doğruluk anlamındaki sıradan hakikat anlayışımızı, var-olanın ifşası, açığa çıkarılması şeklindeki hakiki anlamına taşımanın gerekliliğini vurgular.¹⁰⁹

Var-olanın (*what-is*) açığa çıkarılan tabiatına katılma orada bitmez, o, var-olanın, ne ve nasılsa öyle olarak kendisini ifşa edebilmesi ve onu bir ifadede temsil eden yaklaşımın da onu bir ölçüt olarak alabilmesi için önünden bir geri çekilmeyi gerektirir. Böyle bir tarz içerisindeki oluruna-bırakma, kendisini, bizatihi var-olana (*what-is-as-such*) maruz bırakır ve bütün davranışı açıklık içine taşır. Buna göre, hakikatin tabiatı nokta-i nazarından görülen özgürlük, kendisini, şimdi var-olanın (*what-is*) ifşa edilen tabiatına bir maruz bırakma (*exposition*) olarak gösterir.¹¹⁰

Varolanı oluruna bırakma olarak anlaşılan özgürlük, varolanın ifşası veya gizini açması anlamında hakikatin tabiatını tamamlar ve mükemmelleştirir. Bu bağlamda hakikat, bir “nesne”

¹⁰⁷ Heidegger, “On the Essence of Truth”, *a.g.e.*, p. 305.

¹⁰⁸ *A.g.e.*, s. 307.

¹⁰⁹ *A.g.e.*, ss. 305-306

¹¹⁰ *A.g.e.*, ss. 306-307.

karşısındaki insanî bir “özne” tarafından ortaya konulan birtakım doğru önermelerin bir işareti değildir. Daha ziyade hakikat, kendisi yoluyla “açık / göz önünde olan” (*overt*) bir şeyin yürürlüğe girdiği ifşa anlamında varolanın ifşasıdır.¹¹¹

Heidegger insanı da, söz konusu Varlık ve hakikat anlayışı ekseninde anlaşılması gereken *Dasein* kavramıyla tanımlamak suretiyle, insanın, Batı metafizik geleneği boyunca bir türlü takdir edilmemiş özsel temellerini açığa çıkarmaya çalışır. *Varlık ve Zaman*’da varoluş* sahibi yegâne varolanın insan olduğunu vurgulayan Heidegger, “Hakikatin Özü Üzerine” adlı çalışmasında buradaki varoluş (*existence*) kavramının, bir varolma veya meydana gelme, yani bir varolanın mevcudiyeti anlamında mevcut olmaya işaret etmediği gibi, varoluşsal açıdan ifade edildiğinde, insanın, kendisiyle, psiko-fiziksel oluşumundan zuhur eden ahlâkî bir zihinsel meşguliyeti de olmadığını vurgular. Zira varoluş, “geleneksel felsefenin anladığı anlamlarda, yani önümüzde hazır olan (*present-at-hand*) ve tek tek nesnelere ait olan (*existentiell*) anlamlarına gelmez”. Özgürlük olarak hakikatte temellendiği şekliyle varoluş, bizatihi varolanın (*what-is-as-such*) ifşa edilen tabiatına maruz kalmaz.¹¹²

Bu durum hakikatin özü olan özgürlüğün, insanda içerilen bir özellik olmaktan ziyade, insanı da kapsayıp, kuşatan bir karaktere sahip olduğu anlamına gelir. Çünkü Heidegger açısından, insanın kendisinden çok daha güçlü ve özsel bir karaktere sahip olan özgürlük, insan iradesinin bir nitelik veya ilavesi değil, fakat gerçek Varlığın, yani bir bütün olarak varolanlara yönelik zeminin doğasıdır.¹¹³ Yine özgürlük, insanın bir mülkiyeti olmadığından ötürü, (zira Heidegger’e göre, özgürlük insanın mülkiyetinde olmayıp, ancak insan özgürlüğün mülkiyeti olarak varolur ve tarihi yapabilir hale gelir), hakikatin özünün-bozulması (*dis-essence of truth*) anlamında hakikat olmayanın da (*untruth*), basit bir biçimde insanın ihmal ve yetersizliğinden değil, gene hakikatin özünden çıkartılması gerekir.¹¹⁴ Şayet hakikat, *aletheia*, yani gizli olmama anlamında Varlığın ifşası ile bağlantılıysa, gizlenmiş olma da içsel bir biçimde söz konusu ifşa

¹¹¹ *A.g.e.*, s. 309.

* Varlık ve Zaman’ın temel tezi, *Dasein*’in varlığının modu olarak varoluşun, dünyanın varlığının modu olarak mevcudiyetin ve terimin Heideggerci anlamıyla dünyanın biçimlendirici parçası olarak anlaşılan varolanlar veya kendiliklerin zemini olduğudur. Varoluş terimi büyük ölçüde Grekçe etimolojisine bağlı olan oldukça özel bir kullanıma da sahiptir. Buna göre o, dışarıda, dışında durmak anlamlarına gelir. Bu anlamıyla varolmak (*to exist*) bütün gerçek kendilik veya varolanlar için söz konusu değildir. Yalnızca bir dünyaya sahip olan, kendilerinden ziyade başka kendiliklerin örtünü açan ve ayrıca diğer kendiliklerin örtüsünü açacak şekilde kendi kendilerinin de örtüsünü açan kendilikler, yani insan için varolmak fiili kullanılabilir. Olafson, Frederick A., “The Unity of Heidegger’s Thought”, *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Charles Guignon, Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 101

¹¹² Heidegger, *a.g.e.*, s. 307., Çüçen, Abdülkadir, “Heidegger Felsefesinde Hakikatin Özü Üzerine”, *Felsefe Dünyası*, Sayı 13, Güz 1994, s. 30.

¹¹³ Heidegger, *Schelling’s Treatise on the Essence of Human Freedom*, translated by. Joan Stambaugh, Ohio University Press, Athens 1985, p. 9.

¹¹⁴ Heidegger, “On the Essence of Truth”, *a.g.e.*, p. 310.

sürecine dâhil olup, ifşanın hakikati de unutmaya olarak adlandırılan hakikat olmayanla temas halinde kalmak durumundadır.¹¹⁵ Hatta Heidegger açısından düşünüldüğünde, gizlilik ve açık olmamanın ontolojik önceliği bağlamında, gizli olmak anlamında hakikat olmayanın, açıklık veya gizli olmama olarak anlaşılan hakikate nazaran, hakikatin özüne daha uygun olduğu söylenebilir.¹¹⁶

Varlığın kendisini gizlenmişliği içerisinde verdiği anlamında değerlendirilmesi gereken bu durum, varolanlarda açığa çıktığı ölçüde kendisini geri çeken Varlığın, hakikatini bırakmamak suretiyle kendine sakladığına işaret eder. Dolayısıyla gizlenme, kendisini varolanlarda ifşa ederken, aynı zamanda gizleyen ve bu yolla da kendisini kendine saklayan Varlığın en temel karakteristiğidir. Heidegger, özünün hakikati içindeki söz konusu aydınlık kendine saklamayı, Varlığın *epokhe*'si diye adlandırır. Bununla birlikte, Heidegger'in, Stoacı filozoflardan ödünç aldığı bu sözcük, Husserlci anlamda metodolojik dışlamayı değil, Varlığın özüne ait olan Varlığın *epokhe*'sine, yani Varlığın, kendisini varolanlarda gizleyerek kendisine saklamasına gönderme yapar.¹¹⁷

Bu nedenle Heidegger'e göre, hakikatin, metafizik düşünce geleneğince ele alındığı şekliyle, yalan veya doğru olmama ile karşıtlık ilişkisinde tesis edilmek suretiyle tarih-dışı bir forma büründürülmesi, hem Varlığı hem de Varlığın hakikatini anlamamak demektir. Heidegger, Varlığın ifşasına bağlı olarak anlaşılması gereken hakikatin özünün, kendisini özgürlük olarak açığa çıkardığını, bunun ise, var-olanın ifşa edici bir oluruna bırakılması demek olduğunu ifade eder. Bu anlamda özgürlük ise, insanın kendine malettiği bir özellik olmaktan ziyade, bütünlük-içerisinde-varolanın ifşasına katılmadan başka bir şey değildir. Fakat bu "bütünlük-içinde", insanın gündelik hesap ve aktivitelerinin vizyon alanı içinde hesaplanamaz ve idrak edilemez bir biçimde tezahür eder. O, ister tabiat isterse tarihin bir parçası olsun, açık bir biçimde varolan açısından anlaşılabilir. Her ne kadar, her şeyi belirleyen "bütünlük-içerisinde" olan olsa da, bu "bütünlük-içerisinde" belirsiz ve belirlenemez bir şey kalır ve genellikle de en kolay bir biçimde düşünülen elde mevcut olanla karıştırılır. Aynı zamanda bu belirleyici faktör yalnızca hiçlik değildir; o, "bütünlük-içinde-olanın" bir gizlenmesidir.

¹¹⁵ Buckley, Philip R., *Husserl, Heidegger and The Crisis of Philosophical Responsibility*, Kluwer Academic Publishers, Boston and London 1992, p. 161.

¹¹⁶ Çüçen, *a.g.e.*, ss. 30-31.

¹¹⁷ Heidegger, "The Anaximander Fragment", *Early Greek Thinking*, translated by. David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, Harper and Row Publishers, Inc, New York 1984, pp. 26-27.

“Oluruna bırakma”, her bir şeyi kendi uygun ilişkisinde olmaya bıraksa ve onu ifşa etse de, aynı anda, bütünlük-içinde olanı gizler. Dolayısıyla oluruna bırakma, aynı zamanda gizlemedir de.¹¹⁸

Heidegger’in düşünce seyri dikkate alındığında, Varlığın hakikatının veya hakikatin Varlığının söz konusu ifşa ve gizlenme sürecine bağlı hakikat anlayışı, en uygun ve anlaşılabilir ifadesini, Heidegger’in sanata ve sanat eserinin özüne yönelik değerlendirmelerinde bulur.

Heidegger’e göre, sanat deneyimi ile hakikatin deneyimlenmesi arasında, Varlığın ifşa sürecine uygun bir örtüşme söz konusudur. Tıpkı *aletheia* kavramında ifadesini bulan hakikat gibi, sanat eserinde ortaya çıkan hakikat de, onun bir şey olarak nesnelleştirilmesi anlamına gelecek altyapı terimlerinde değil, bizatihi eserden hareketle kavranabilen bir mahiyete sahiptir. Gadamer’in de işaret ettiği üzere, Heidegger, sanat eserine dair bu gözleminden yola çıkarak, “Bir sanat eseri nedir ki, hakikat ondan bu yolla zuhur edebilsin?” sorusunu sorar. Sanat eserinin nesne-karakteri ve şey-karakteri ile başlamak suretiyle sanatı ve sanat eserini sorgulamaya açan geleneksel prosedüre karşıt bir biçimde Heidegger, sanat eserinin, bir nesne olmaktan ziyade kendi başına varolmak terimlerinde karakterize edilmesi gerektiğini düşünür. Kendi başına durmak suretiyle sanat eseri, yalnızca kendi dünyasına açıktır, başka bir ifadeyle sanat eserinin dünyası kendi içinde mevcuttur. Bu mahiyeti nedeniyle sanat eseri kendi dünyasını ifşa eder. Yaratıcı veya seyircinin öznelliğinden bağımsız bir biçimde sanatın ontolojik yapısını anlama çabasıyla Heidegger, “yeryüzü” kavramını “dünya” kavramının yanında karşıt bir kavram olarak kullanır.* Buna göre, yeryüzü, kendini açmaya karşıt olarak gizleme ve kendini-gizlenmeyi örneklendirdiği ölçüde dünyaya karşıt bir kavramdır. Dolayısıyla tıpkı Varlığın ifşasında olduğu gibi, sanat eserinde de hem kendini açma hem de kendini gizleme mevcuttur. Söz konusu karakteri nedeniyle sanat eseri, bir anlama gönderme

¹¹⁸ Heidegger, “On the Essence of Truth”, *a.g.e.*, pp. 310-311-312.

* Heidegger felsefesinde dünya ve yeryüzü kavramları, hakikatin ifşa ve gizlenme süreçlerine tekabül edecek bir anlam içeriğine sahiptir. Ifşa anlamındaki dünya veya evren, “aydınlanmış, biçim kazanmış ve güzelliğe sahip varlık” olarak var-olanın açıklığında bulunan insanın dünyasıdır ve insan dünyaya aittir. Bu yüzden dünya, dış dünyadaki sayılabilen veya sayılamayan, aşına olunan veya olunmayan şeylerin salt toplamı değildir. Cansız varlıkların, hayvan ve bitkilerin dünyası yoktur, ama örneğin, varolanların açıklığında iskân ettiği için otürü bir çiftçi kadının dünyası vardır. Dünyanın kendisini açmasına bağlı olarak her şey “kendi zamanlarına, uzaklıklarına ve yakınlıklarına, darlık ve genişliklerine sahip olur.” Buna karşın, sanat eserinin gerçek tabiatındaki çatışmanın diğer kutbu olan yeryüzü veya toprak ise, aydınlanmamış Varlığa, gizlenmişliğe işaret eder. Heidegger’in ifadesiyle yeryüzü, eserin kendini dayandırdığı ve bu bu kendisini dayandırma çerçevesinde öne çıkmasını sağladığı şeye tekabül eder. Yeryüzü öne çıkan ve barınak olan şeydir. Yeryüzü üzerinde ve içinde, tarihsel insan, dünya içerisindeki ikametini temellendirir. Sanat eseri ise, bir dünya kurmak suretiyle yeryüzünü öne çıkarır. Eser yeryüzünün kendisini bir dünyanın açıklığına taşır ve onu orada muhafaza eder ve yeryüzünü yeryüzü olmaya bırakır. Heidegger, Martin “The Origin of the Work of Art”, *Poetry. Language. Thought*, translated by. Albert Hofstadter, Harper and Row Publications, New York 1971, pp. 44-46; Bozkurt, Nejat, *Sanat ve Estetik Kuramları*, Asa Kitabevi, Bursa 2004, s. 260; Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, çev. Fatih Tepebaşı, Babil Yayınları, Erzurum 2003, s. 33.

yapan bir işaret anlamında bir şey veya fonksiyona indirgenemez. Aksine sanat eseri kendi varlığında kendini sunar.¹¹⁹

Heidegger, gerek kendi varlığında kendini sunan ve bir nesne konumuna indirgenmeye direnen karakteriyle sanatın, gerekse sanat eserinin, hakikatin meydana gelmesini olurlu bıraktığını düşünür. Tarihsel bir mahiyet arz eden ve tarihsel olduğu ölçüde de kendi içerisinde hakikati yaratıcı bir biçimde muhafaza eden sanat eseri,¹²⁰ hakikatin olay halinde oluşumu ve olagelmesidir.¹²¹ Heidegger'e göre söz konusu hakikat, Varlığın hakikatidir ve kendisini sanat eserinde kurduğu ölçüde ortaya çıkan bir karaktere sahiptir.¹²²

Burada özellikle üzerinde durulması gereken husus, Heidegger'in hakikati, bir son veya nihai bir karar olarak değil, bir aktivite olarak gördüğüdür. Bu noktada sanatın önemi de, hakikati önceden belirleyen ve ona birtakım standartlar dayatan bir karaktere sahip olmamasıdır. Sanat tıpkı hakikat gibi dinamik bir karaktere sahiptir. Hem sanat hem de hakikat, biricik bir şey olarak kendi kendilerine meydana gelme anlamında olaydırlar. Burada olay, kendi kendinde zuhur eden sanat eserinin biricikliğini belirtmeye matuftur. Zira olaylar aniden ortaya çıkıp, insanın tarihini ve günlük yaşamın genel seyrini altüst eden bir karaktere sahiptir.¹²³ Sanat da, izleyicileri kendi geleneksel perspektiflerinden eder. Heidegger'e göre bu yerinden etmeye yol açmanın anlamı, sanat eserinde vuku bulan hakikatin içinde kalmak için, dünya ve yeryüzüne yönelik alışılmış bağlarımızı dönüştürmek, böylelikle de, bütün mutata yapıp etme, bilme ve bakma tarzlarını dizginlemektir. Bunun için eserin bir eser olmaya bırakılması gerekir, ki Heidegger, bir eser olmaya bırakmanın, eseri muhafaza etmek anlamına geldiği kanaatindedir. Ancak böyle bir muhafaza içerisinde eser kendisini, bir eser tarzında mevcut olma anlamında aktüel olarak yaratılmışlığında verir.¹²⁴

Hakikatin içinde kalma amacıyla, dünya ve yeryüzüne dair geleneksel bakış açılarının yerinden edecek olan sanat eserinde vuku bulan hakikate yönelme, gerçekliğin yıkılıp, bütününüyle keyfî bir sübjektif düzleme taşınması anlamına gelmez. Aksine Heidegger, bu yolla açığa çıkan hakikat ve gerçekliğin değerine nazaran daha aslî bir karaktere sahip olduğunu düşünür. Örneğin, bir müzikal başyapıtı oluşturan tonlar, diğer ses ve tonlardan daha gerçek anlamda tonlardır. Bir resimdeki renkler, doğadaki renklerin zenginliğinden dahi daha hakiki

¹¹⁹ Gadamer, "Heidegger's Later Philosophy", *Philosophical Hermeneutics*, translated by David E. Linge, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London 1977, p. 222.

¹²⁰ Heidegger, "The Origin of the Work of Art", *a.g.e.*, p. 77.

¹²¹ *A.g.e.*, s. 80.

¹²² *A.g.e.*, s. 81.

¹²³ Bkz. Kieft, Barend, "Art Lets Truth Originate: Dadaism, Surrealism and Heidegger", <http://www.mun.ca/phil/codgito/vol2/v2doc2.html> 20.03.2007.

¹²⁴ Heidegger, *a.g.e.*, s. 66.

anlamda renktirler. Aynı şekilde bir tapınağın kolunu da, kendi varlığının sapaşğlam karakterini, yukarı doğru yükselmek ve tapınağın tavanını desteklemek suretiyle herhangi bir kaya bloğundan daha gerçek bir biçimde tezahür ettirir. Fakat bu yolla eserde öne çıkan şey, öncelikle eserin, Heidegger tarafından yeryüzünün Varlığı olarak adlandırılan, gizlenmişliğı ve kendini-gizlemesidir. Hakikat içindeki yeryüzü bir madde değıldir, fakat her şeyin kendisinden öne çıktığı ve onun içerisinde gözden kaybolduğı şeydir. Bu nedenle, Heidegger düşünömsel kavramlar olarak form ve maddenin yetersiz kaldığı kanaatindedir. Sanat eseri kendi gerçek varlığına, deneyimleyen bir ben’de sahip olmaz. Kendi varoluşu yoluyla bir olay olan sanat eseri, önceden uzlaşımsal olacak şekilde düşünölen her şeye galebe çalan karakteriyle, dünyanın daha önce hiçbir zaman kendini orada açmadığı bir hamledir.¹²⁵ Sanat eserinde meydana gelen hakikatin, biricik bir tezahür olması da bu yüzdendir. İçinde hakikatin öne çıktığı sanat eserine referans, Heidegger açısından, hakikatin bir *olayına* işaret eder. Fakat sanat esrinde sergilenen şey Varlığın kendisinin özü olduğı için, yalnızca sanat esrinin hakikati değıl, her varlığın hakikati olan ifşa ve gizlenmenin, Varlığın kendisinin bir olayı olarak yorumlanması gerekir.¹²⁶

Özellikle Heidegger’in geç dönem çalışmalarının merkezî temasını oluşturan Varlığın *olayı* olarak hakikat nosyonu, tüm anlamını, Varlığın zamansal ifşa sürecinden alan karakteriyle, Varlık ve zaman ya da hakikat ve zaman arasındaki ilişkiye dair düşünöümün en radikal boyuta taşındığı bir boyuta işaret eder. Bu boyutun gereğı gibi takdir edilmesi ise, Heidegger’in, bir yandan metafiziksel hakikat nosyonunun temelinde zamanın belli bir yorumunun bulunduğuna dair tespit ve temellendirmelerinin, diğere yandan da, daha erken dönem çalışmalarından itibaren, Varlık ve zaman arasındaki ilişkiyi ne şekilde kavrama çabası verdiğinin anlaşılmasından geçmektedir.

IV- SIRADAN ZAMAN ANLAYIŞINDAN HAKİKÎ ZAMAN ANLAYIŞINA

Batı metafizik geleneğini, Varlığın anlamı olan zamansallık’ın (*temporality*) unutulmasının bir sonucu olarak, Varlık (*Being*) ve varolanlar (*beings*) arasındaki gerçek ayırımın kaybolduğı bir mevcudiyet (*presence*) tarihi olarak gören Heidegger, bu durumun, söz konusu geleneğin *zaman* kavrayışından kaynaklandığını düşünür. Heidegger’e göre, Platon ve Aristoteles’ten beri (Husserl de dâhil olmak üzere) geleneksel ontolojide olmak fiili “to be” zaman içerisinde devam edip gitmeye işaret etmek üzere kullanılmıştır. Hatta Tanrı ve Formlar da, bütün dünyevî şimdileri kuşatan ebedî bir şimdi içerisinde bir gerçekliğe sahip olarak düşünölmüştür. Buna göre bir şey zamanın belli bir anında var olmadıkça, yani daimî bir şimdi

¹²⁵ Gadamer, *a.g.e.*, s. 223.

¹²⁶ *A.g.e.*, ss. 224, 226.

içerisinde mevcut bulunmadıkça hakiki bir varlığa da sahip değildir.¹²⁷ Bu noktadan hareketle Heidegger, Batı metafiziğinin temel probleminin, onun zamanla girmiş olduğu özel ilişkiden çıkarsanabileceğinden hareketle, Aristoteles'ten Hegel'e kadar Batı Metafizik geleneğinde Varlığın, zamanın sıradan kavramlaştırması olan şimdiki zamana indirgendliğini söyler.¹²⁸

Söz konusu düşünce açısından zaman, şeyleri ve olayları içeren bir kapmışçasına ele alınmış olup, zaman içerisinde olmak ise, gündelik var oluş hareketinin hesap ve organize edilebilmesi¹²⁹ amacıyla, homojen bir ortam (ebedî şimdi) olacak şekilde düzenlenmiştir. Heidegger'e göre, zamansal medyumun/ortamın söz konusu homojenliği aslı (*primordial*) zamanın düzleştirilmesine¹³⁰ ve mevcudiyet-yokluk dikotomisi ekseninde tarihdışı, ezelî ve ebedî, değişmez bir varlık ve hakikat telakkisinin doğmasına vücut vermiştir.

a- Kronolojik Zaman Anlayışı ve Mevcudiyet Metafiziği

Zamanı ne şekilde kavradığımızla, Varlığa dair düşünümümüz arasında doğrudan bir bağlantı olduğunu vurgulayan Heidegger'e göre, her Varlık tasavvuru belirli bir zaman anlayışı üzerinde yükselmekte olup, Batı metafizik geleneğinde benimsendiği şekliyle varolana indirgenmek suretiyle tarihdışı bir forma oturtulan Varlık anlayışı da, belirli bir zaman anlayışı ekseninde mümkün olabilmıştır.¹³¹ Zamanın varlığı anlama noktasındaki bu merkezî konumu nedeniyle Heidegger, zaman kavramının, yani zamanın keşfinin tarihiyle, varolanların varlığının soruşturulmasının tarihinin örtüştüğü kanaatindedir.¹³² Zira Heidegger açısından bakıldığında, Varlığın örtük olarak anlaşılıp, yorumlandığı her yerde zaman söz konusu olduğu için, zamanın, bütün Varlık anlayış ve yorumlarının ufku olarak ışığa getirilip, asıllığı içerisinde kavranması gerekmektedir. Bu doğrultuda olmak üzere Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da, Varlık anlayışının ufku olarak gördüğü zamanın, kökensel bir açıklamasını sunmaya çalışır ve söz konusu açıklamanın Varlığı anlayan *Dasein*'in Varlığı olarak zamansallıktan türetilmesi gerektiğini ileri sürer.¹³³

Heidegger'e göre, zamansallık (*temporality*), kişisel varoluşu bir bütüne bağlayan şeydir. Kişisel bir varoluşu oluşturmak için sürekli bir etkileşim ve yeniden yaratma içerisindeki insan, basit bir biçimde zamanda varolmayıp, bir geçmiş, bir gelecek ve bir şimdi ile birlikte

¹²⁷ White, Carol J., "The Time of Being and The Metaphysics of Presence", *Man and World* 29, pp. 147-166, p. 147

¹²⁸ Heidegger, *Being and Time*, translated by. Joan Stambaugh, State University of New York Press, 1996, p. 394.

¹²⁹ Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, pp. 250-252.

¹³⁰ Derrida, "Ousia and Grammē: Note on a Note From Being and Time", translated by Alan Bass, *Margins of Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1982, p. 35.

¹³¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 51.

¹³² Heidegger, *History and the Concept of Time*, p. 141.

¹³³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 41.

olan, zamansal bir varlıktır. Bu varoluşun zamansal yapısı, özbilincin, eylemin ve aynı zamanda niçin bir bütün olarak Varlığın varolduğunun sorulabilmesiyle alakalı bütün diğer varolanlar ve daha geniş bir dünyanın varsayılabilmesinin koşuludur.¹³⁴ Heidegger'in, anlaşılmasını, otantik bir varoluş içerisinde mümkün gördüğü söz konusu zamansallık anlayışı, metafizik düşünce geleneği boyunca düşünülmeden bırakılan Varlığın anlamı problemine paralel olarak, düşünülmeden kalmıştır. Bu hususta da Heidegger, insanın Varlıkla girmiş olduğu ilişkinin mahiyetinin belirleyici olduğu kanaatindedir.

Heidegger'e göre, metafizik düşünce geleneği boyunca insanın gerek dünyayla, gerek kendi varlığıyla gerekse genel olarak Varlıkla girmiş olduğu ve nihayetinde kaba bir zaman anlayışına vücut veren ilişki, otantik olmayan bir ilişki tarzı olagelmıştır. Otantik olmayan bir varoluş içerisinde insan, ancak faniliğinin bilinci içerisinde kavranması mümkün olan Varlığının anlamı problemine odaklanmak yerine, gündelik yaşam ve dünyanın kendisini sunduğu şeylerle meşgul olur. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da ele aldığı şekliyle insanların çoğu, çok niteliksiz bir mod olan gündelik yaşam içerisinde yaşar. Diğer insanlar arasında herhangi bir insan olmak durumunda olan insan, bu süreç içerisinde kendisi değildir ve onlar (*das Man*) alanındadır. İşte tam da bu alan Heidegger'in otantik olmayan olarak nitelendirdiği durumdur. Bu hal içerisinde insan dünya içerisinde emilir, kaybolur, asli vazifelerinden uzaklaşır, kim olduğu üzerinde herhangi bir düşünüm sergilemez ve varoluşunun çeşitli boyutlarıyla yüzleşmekten kaçınır.¹³⁵

Bu durum, gündelik yaşam içerisindeki insanın zaman anlayışında da işbaşındadır. Gündelik yaşam içerisinde insanlar varolanlardan, zaman içerisinde yüz yüze gelinen şeyler, kendi faaliyetlerinden de zamana sahip olacakları veya zaman kaybedecekleri bir şey olarak bahsetme eğilimdedirler. Açıktır ki, nesnel bir zaman imasına sahip bütün bu ifade tarzları, zamanı nesnelere içerisinde bulunduğu bir araç, tutulabilen, sahip olunan veya kaybedilen bir töz ya da nitelik olarak ele alır.¹³⁶ Bu anlayış ekseninde zamanı kavramlaştıran felsefeler açısından ise zaman, "kendi kendine yeten birimlerin peş peşeliğinden, gelecekte doğup gelen ve bireye kendini gösterdikten sonra geçmişte kaybolup giden bir 'şimdi'ler dizisinden meydana gelen"¹³⁷ ve nihayetinde de tamamıyla ölçmeye dair olmak üzere, hareketin sayısı veya içinde olayların geçtiği şeyle özdeşleştirilir.¹³⁸ Örneğin Aristoteles'e göre, zaman, kendisini devinim içindeki önce ve sonra açısından gösteren veya 'daha erken' ve 'daha sonra'nın

¹³⁴ Collinson, Diane, *Fifty Major Philosophers: A Reference Guide*, Routledge, New York 1988, s. 153; Heidegger, *a.g.e.*, s. 42.

¹³⁵ Moran, *Introduction to Phenomenology*, pp. 241-242.

¹³⁶ Mulhall, *a.g.e.*, s. 247.

¹³⁷ *A.g.e.*, ss. 247-248.

¹³⁸ Heidegger, "Zaman Kavramı", *Aristoteles, Augustinus, Heidegger: Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara 1996, s. 63.

ufkunda kendisiyle karşı karşıya gelindiği şekliyle, devinimle bağlantılı hesaplanabilir bir şeydir.¹³⁹

Zaman anlayışının ölçmeyle ilişkilendirilmesi, ‘ne kadar zaman’ı, ‘ne zaman’ı, ‘ne-zamandan-ne-zamana-dek’i bildirmeye yöneliktir. Ancak bu yolla her dönem eşit bir zaman süresini, saat de, sürekli yinelenen eşit süreleri vermeye muktedir kılınır. Keyfi bir şekilde eşitlenmiş süreler içerisinde aslî zamandan kopartılmak suretiyle zaman artık ölçülebilen bir şey konumuna getirilir ve geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki kökensel bağlantı, düzleştirici bir şimdi içinde gözden kaybolur. Zira kronolojik zaman olarak da ifadelendirebileceğimiz bu zaman anlayışında an, “‘şimdi’ olarak, bir sonranın olanaklı öncesi, ‘sonra’ olarak da bir öncenin sonrası” diye kavramlaştırılarak, bütünüyle tek biçimli ve bağdaşık bir zamanın zemini kılınır. Bu zemin ekseninde de zaman, aşamaları birbiriyle öncelik sonralık ilişkisi içerisinde bulunan bir gidiş diye ele alınır.¹⁴⁰ Bu yüzden Heidegger’e göre, ölçmenin işbaşında olduğu bu zaman anlayışında saat ne geçmiş zamanı ne de gelecek zamanı göstermek gibi bir fonksiyona sahiptir. Zamana dair her ölçüm, “zamanı ‘ne kadar’a taşımak” anlamına gelir. Örneğin, gelecekteki olayın saatle belirlenme çabasında, aslında kastedilen gelecek zaman olmayıp, gelecekteki şimdiye değin ne kadar beklenileceğidir. Aynı durum geçmişle ilgili belirlemelerde de söz konusu olup, bu durumda ise, geçmişteki ‘şimdi’den bu ana değin ne kadar ‘şimdi’nin geçtiği hesaplanır. Dolayısıyla böyle bir zaman anlayışında ister gelecek, isterse geçmiş bahis konusu olsun zaman, şimdiki zaman olarak açıklanır. “Geçmiş zaman ‘artık-olmayan-şimdiki zaman’ olarak, gelecek zaman belirsiz ‘henüz-olmayan-şimdiki zaman’ olarak” yorumlanır.¹⁴¹

Biz daha çok zamanı –şimdi, geçmiş ve geleceğin birliğini– şimdi aracılığıyla tasarlarız. Hatta Aristoteles, *var* olan yani mevcut olmayı sürdüren zamanın edimsel şimdi olduğunu söyler. Geçmiş ve gelecek bir *me on ti*’dir: Mutlak bir boşluk olmasa da var olmayan, daha ziyade bir şeyden yoksun olan mevcut bir şey. Bu yoksunluk “artık şimdi değil” ve “henüz şimdi değil” ile adlandırılır. Bu açıdan bakıldığında zaman, her biri zaten “önce” içerisinde açıkça adlandırılarak görülmeyen ve her biri “yakında” ile takip edilen şimdilerin art ardılığı olarak görünür.¹⁴²

Mevcut olagelme olarak anlaşılan Varlığın, zamansallığından kopararak mevcudiyet lehine terk edilmesi anlamına gelecek ve bütün bir Batı felsefesi tarihi boyunca kabul edilen bu yaklaşım’a göre, herhangi bir varolan şey varlığında mevcudiyet olarak, yani belirli bir zaman kipi anlamında “şimdi” açısından anlaşılır. Aynı şekilde zaman da, diğer varolanlar gibi, bir

¹³⁹ Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, pp. 235-236, 246., Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997, ss. 191-195.

¹⁴⁰ Heidegger, “Zaman Kavramı”, *a.g.e.*, s. 65.

¹⁴¹ *A.g.e.*, s. 91.

¹⁴² Heidegger, *Zaman ve Varlık*, s. 23.

varolana indirgenir ve Varlık-yapısı içerisinde ayrımsanmaya çalışılır.¹⁴³ Bunun sebebi ise, ancak bu yolla, Varlığın mevcudiyete indirgenmek suretiyle, ölçülüp, hesaplanabilir bir form içine sokulmasının mümkün olmasıdır. Dolayısıyla Sokrates öncesi düşüncede mevcut olagelme şeklinde kavranan Varlık, bu yolla bir varolana indirgenmek suretiyle mevcudiyet terimleriyle açıklanır. İnsanın dünya içindeki varolanlarla ilişki tarzını da belirleyen bu yaklaşım, en anlaşılır ifadesini, Heidegger'in, *Varlık ve Zaman*'da insanın varolanlarla mümkün ilişki tarzlarını açıklama amacıyla kullanıma soktuğu, "el-altında-olma" ve "elde-mevcut-olma" ayırımında bulur.

Heidegger, dünya-içinde-Varlık kavramlaştırmasını, insanın çevresindeki şeylerle temel bağlantısını dikkate alarak açıklar. Felsefenin, görüntüye geldikleri şekliyle şeylerle teorik bir tarzda karşı karşıya gelmek suretiyle, şeylerle bakış arasındaki mesafenin bir sonucu olarak, şeylere temas etmeden kaldığını düşünen Heidegger için, insanın şeylerle öncelikli bağıntısı, şeyleri insanî ilgiler tarafından yaratılan belirli birtakım amaçlar yönünde kullanma ve elverişli kılma şeklinde gerçekleşir. Buna göre, şeyler kendilerini öncelikle kullanılabilir bir varolan olarak sunar, ki Heidegger buna "el-altında" (*Zuhandenheit*) der. Buna karşın, bilime de vücut veren teorik görme tarzı, şeyleri, oldukları şekliyle incelemeye yönelik saf ilgi ekseninde, insanî ilgilerden koparır. Şeylerin söz konusu teorik mod içerisinde görülmelerini ise Heidegger "elde-mevcut" (*Vorhandenheit*) diye niteler.¹⁴⁴

Heidegger'e göre, bir şeyin kullanımının söz konusu olduğu iş görmelerde gerecin kavranması, kullanılabilir hale sokulması ve onunla kökensel bir ilişkinin kurulması, onu, teorik bakışın nesnesi kılmamaya, ya da başka bir ifadeyle ona bu gözle bakmamaya bağlıdır. Gereç ancak o zaman, gereç olarak, örtüsüzce karşılaşılabilecek bir hal alır. İşte bu Heidegger'in "el-altında-olma" dediği şey olup, şeylere yönelik mutlak anlamdaki teorik bir bakışın, el-altında-olma'nın anlamından yoksun kalması kaçınılmazdır. Bu tespit, kullanan ve el işi yapan görmenin, körlüğünden ziyade, kendine has bir bakış türüne sahip olduğu anlamına gelir. Böyle bir bakış açısından doğa, elde-mevcut-olan şeklinde anlaşılabilir. Doğanın elde-mevcut bir şey olarak açığa çıkması ancak, daha ilksel olan el-altında-olma'nın göz ardı edilmesinin bir sonucudur. Bu durumda ise doğa, "didinip duran olarak, üzerimize atılan ve bizi tutsak alan bir görünüm olarak gizli kalır." Heidegger'in ifadesiyle, elde-mevcut-olma'nın ilişkiyi

¹⁴³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 52.

¹⁴⁴ Moran, *a.g.e.*, s. 233; Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 90.

şekillendirdiği görme içerisinde, ne botanikçinin bitkileri yamaçtaki bitkilerdir, ne de bir ırmağın coğrafi bakımdan saptanan kaynakları vadideki pınarlardır.¹⁴⁵

Varlığı elde-mevcut bir nesneye dönüştürmek suretiyle anlama çabası, insanın, sadece gündelik yaşam içerisinde Varlık ve varolanlarla ilişkisini değil, aynı şekilde Varlık ve varolanlara dair düşünümünü de belirlemiştir. Heidegger, bir bütün olarak Batı metafizik geleneğinde, Plotinus, Augustine, Leibniz, Kant, Hegel, Schelling ve diğerlerinin çalışmalarında, Aristoteles tarafından formülize edilen ve daimi bir ‘şimdi’ nin merkeze alındığı ölçmeye yönelik söz konusu zaman anlayışının, Varlıkla insan arasındaki ilişkiyi belirleme bakımından, gizli ufuk noktası olarak kendisini gösterdiği kanaatindedir.¹⁴⁶ Batı düşüncesinin başlangıcından itibaren bütün metafiziklerde Varlık mevcut olma anlamına gelir. Batı metafizik geleneği açısından, saf anlamda mevcut olarak düşünülmesi gereken Varlık, daim olan mevcudiyet, kalıcı şimdi (*present*), ısrarla durmaya devam eden “şimdi” (*now*) olarak kavramlaştırılır.¹⁴⁷

Bu yüzden Heidegger’e göre, Batı metafizik geleneğinde felsefe, günümüz düşüncesine de hâkim olduğu üzere, realiteyi anlamının özel bir tarzı tarafından karakterize edilir. Öz ontolojisi olarak da adlandırılabilen bu yaklaşıma göre, nihai gerçek bütün değişmeler boyunca daima mevcut olan ve altta duran (*stands under / sub-stantia*) anlamında niteliklerin altında yatan şeydir. Aynı şekilde, daimî bir şimdi içinde, devam eden mevcudiyete yapılan bu vurgudan dolayı, geleneksel ontolojinin “mevcudiyet metafiziği” olarak adlandırılması da mümkündür.¹⁴⁸ Çünkü Heidegger’e göre, geleneksel ontolojide varolanlar, Varlıkları bakımından mevcut olma (*presence / Anwesenheit*) olarak, yani zamanın belirli bir modu olan şimdiki zamana göre (*the present / Gegenwart*) anlaşılmıştır.¹⁴⁹

Batı metafizik geleneği boyunca, Varlığın, varolana indirgenmek suretiyle elde-mevcut bir bilgi ve kullanım nesnesine dönüşmüş olduğuna gönderme yapan mevcudiyet metafiziği kavramı, temelde varlığı, bilince sunulmuş olduğu varsayılan şeye ontolojik bir öncelik bahşetmek suretiyle tam bir mevcudiyet olarak belirleyen metafiziklere gönderme yapar. Buna göre, mevcudiyete indirgenmek suretiyle zamansallığından koparılan Varlığın hakikati, kendisiyle özdeş (*self-identical*) ve bize sunulmuş olan daimî bir şimdi içerisinde vuku bulur.

¹⁴⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, ss. 110–112.

¹⁴⁶ Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, p. 231; Heidegger, *What is Called Thinking?*, pp. 101.

¹⁴⁷ *A.g.e.*, s. 102.

¹⁴⁸ Guignon, Charles B., “Introduction”, *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, New York 1995, p. 4; Plot, Richard F. H., *Heidegger: An Introduction*, Cornell University Press, New York 1999, p. 5.

¹⁴⁹ Derrida, “Ousia and Grammē: Note on a Note From Being and Time”, *a.g.e.*, p. 31.

Herhangi bir şeyin gerçekliği ise, onun, şimdinin söz konusu tam mevcudiyeti ile girmiş olduğu ilişkiye dayanır; geçmiş daha önceki bir şimdi, gelecek ise beklenen bir şimdidir.¹⁵⁰

Derrida'nın Heidegger okuması bağlamında altını çizdiği üzere, Aristoteles'te zaman, temel bir parçası olan şimdi'ye göre tanımlanır ve şimdi'nin merkezî konumu ekseninde, zaman geçmiş bir şimdi veya gelecek bir şimdi şeklinde belirlenmek suretiyle inkâr edilir. Bu anlamı içerisinde, zamanın bir ögesi olan şimdi (*nun*), zamansal bir mahiyete sahip değildir. Hatta onun geçmiş veya gelecek olarak varolmayan olduğu tasavvur edilir, zira bu anlayış bağlamında şimdi, zamanın zamansız çekirdeği, yani zamansal devinimin, modifikasyonun başkalaşmayan çekirdeği ve değişmez formu olarak belirlenir. Bu açıdan bakıldığında bir varlık olmak ile zaman yoluyla tesir edilmemek arasında kesin bir bağlantı olup, gerçek anlamda varolmak geçmiş veya gelecek haline gelmemekle ilişkilidir. Buna göre, varlık-olmaklığa katılmak, yani töz veya varlık (*in ousia*) olmak, şimdinin mevcudiyetine katılmaktır. Varlıklar var-olan olduklarından dolayı, varlık, töz (*ousia*) şimdiki zaman temelinde düşünülür. Üçüncü şahsın önceliği, değişmez buranın mevcudiyeti onların tamamına tarihsel önemini verir. Böylelikle varlıklar, mevcudiyet, şimdi, töz ve öz gibi kavramların hepsi anlamları itibariyle şimdiki zaman formuna bağlanır.¹⁵¹

Her ne kadar kaynağı itibariyle Aristotelesçi bir zaman anlayışı içerisinde şekillenmiş olsa da, Batı metafizik geleneğinin sürekliliği bağlamında mevcudiyet metafiziğinin en önemli örneklerinden biri Descartes'ın felsefesinde ifadesini bulan düşünen öznenin, tüm şüphelerin ötesindeki tam mevcudiyetidir. Ebedî bir şimdinin herhangi bir lahzasında kendisi ve diğer varolanlar üzerine refleksiyonda bulunmaya muktedir kılınan yalıtık özne, hem kendi mevcudiyetini, hem Tanrı'nın mevcudiyetini, hem de dış dünyanın mevcudiyetini, herhangi bir haricî referansa başvurmaksızın temellendiren karakteriyle, hakikatin tarihdışı mevcudiyetinin de zeminini oluşturur niteliktedir.¹⁵² Bundan ötürü, Heidegger, “mevcudiyet tarihi” olarak adlandırdığı Varlık tarihini destrüksiyona uğrattırken, Descartes'ın, özne-nesne dikotomisi bağlamında geliştirmiş olduğu töz anlayışını ve buna bağlı olarak ortaya konulan modern gerçeklik ve hakikat anlayışını seçer.¹⁵³

Heidegger, geleneksel ontolojinin varlığı epistemolojik bir temelde “önümüzde-verilmiş-nesneler” olarak gören tavrına paralel bir biçimde, Descartes'ın, varlığı onun tözselliliğinin, yani elde-mevcut olmaklığının terimlerinde anladığı kanaatindedir. Bu anlayış

¹⁵⁰ Culler, Jonathan, “Semiotics and Deconstruction”, <http://www.tau.ac.il/humanities/html> 02.12.2003

¹⁵¹ Derrida, *a.g.e.*, s. 40.

¹⁵² Heidegger, *History of the Concept of Time*, pp. 172–177.

¹⁵³ Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, s. 88

ekseninde bakıldığında, bir varolanda ya da kendilikte daimî bir biçimde kalan şey, onun gerçek tözü, dolayısıyla da onun gerçek varlığıdır. Varolanların, varlıklarında mevcudiyet olarak ele geçirildikleri ontolojilerin karakteristiği olan bu durum, varolanların zamanın belirli bir modeli olan şimdiki zamana göre anlaşıldıkları anlamına gelir.¹⁵⁴

Heidegger'e göre, Descartes, varlığı fizik dünyanın nesnelere olarak gördüğünden ötürü, dünya kavramından, yayılıma sahip varlıkların toplamını anlamıştır. Açıktır ki bu yaklaşım, dünya içindeki nesnelere dünyanın kendisiyle özdeş, yani duyumlara verilen uzam veya yayılımın dünyayla aynı olarak görülmesi anlamına gelmektedir. Buna mukabil Heidegger, duyum algısının yalnızca duyumlara verilenle sınırlı kaldığından dolayı, duyumların dünyanın ontolojik yapısını veremeyeceğini düşünür. Çünkü dünya, bir nesne, tek bir varolan ya da bir varolanlar dizisi olmadığından ötürü, olası bir bilgi nesnesi olarak ele alınamaz. Bu yüzden Heidegger, ne ortak dünya ne de öznel dünyadan değil, yalnızca genel olarak dünyanın dünyasallığından bahseder ve dünyasallığın ontolojik bir kavram olarak dünya-içinde-Varlığın oluşturucu öğelerinden birinin yapısını simgeler. Dünya-içinde-Varlık, *Dasein*'in varoluşsal bir belirlenimidir.¹⁵⁵ Dolayısıyla varolanların ortaya çıktığı, ontolojik olarak bir ilişkilendirme ilişkileri tümlüğü üzerine temellenmiş olan bir alan veya ufuk ve dünya içindeki ilişkileri olası kılan şart olan dünyanın, söz konusu ilişkilerin getirdiği terimlerle analiz edilmesi mümkün değildir.¹⁵⁶

Heidegger açısından bakıldığında, yine aynı gerekçelerden ötürü, yaşam ve eylemini birbirinden ayırmanın imkânsız olduğu insanın (*Dasein*), kendi olmuşluğunu ve olgusallığını paranteze alması da mümkün değildir. Kendini şu veya bu şekilde herhangi bir şeyle daima bir ilişki içerisinde, yani fırlatılmış olarak bulan ve yapıp ettiği, her şeyin 'dünyada-olma'nın izini taşıdığı *Dasein**, daima bir çevre içerisinde. Bundan dolayı, *Dasein*, yalıtılmış bir mekânda, her şeyden sıyrılmış, her şeyin üstünde ve her şeyi dışarıdan değerlendirmeye muktedir bir ufuk çizgisinde değerlendirilemez. Yine bundan dolayı, "daima bir şeye yönelmiş halde" bulunan *Dasein*, Heidegger tarafından, bir mekân içerisinde bulunma, mekânla kendisine göre bütünleşme anlamında, heyecansal bir birliktelik gerçekleştirilmeye gönderme yapan bir ruh hali (*Befindlichkeit*) olarak ele alınır.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Horner, Rbyn, *Rethinking God as Gift*, Fordham University Press, New York 2001, p. 29.

¹⁵⁵ Heidegger, *Being and Time*, p. 92; Heidegger, *Varlık ve Zaman*, ss. 103-105.

¹⁵⁶ Mulhall, *a.g.e.* s. 136

* Heidegger, *Dasein*'in temel yapısının dünya-içinde olmasında yattığını ve *Dasein* analitiğinin doğru bir başlangıcının söz konusu yapısal durumun yorumlanmasından hareketle mümkün olduğunu düşünür. Bkz., Heidegger, *Varlık ve Zaman*, ss. 72, 88, 97.

¹⁵⁷ Hühnerfeld, *a.g.e.* s. 9.

Heidegger'e göre, Varlığı nihayetinde elde-mevcut olma terimlerinde anlama çabası güden Descartes felsefesi, en temel Varlık kipi, dünya-içinde-olmak olan insanın, diğer varolanlarla ilişki bütünlüğünü iskalamanın yanı sıra yalnızca alet ve gezegenlerin varlığını, yani sadece basit bir biçimde şeyler haline getirilen varlığı değil, aynı zamanda düşünen şeyin varlığını da asimile etmiştir. Heidegger açısından bakıldığında, “düşünüyorum o halde varım”ı açığa çıkarmak suretiyle, modern felsefi soruşturma için bir temel sağlamış olan Descartes, ben'in (*ego*) düşünmesini araştırmasına rağmen, *sum*'u, yani “düşünüyorum varım”daki “var”ı tartışmadan bırakır. Oysa Heidegger için, düşüncelerin varlık türünün kavranmasının dahi kendisine bağlı olduğu ontolojik soruşturma, *sum*'un Varlığına ilişkin olandır. Bundan dolayı Heidegger, Descartes felsefesinde müşahede edilen verili bir ben ve özne fikrinin, insanın fenomenal içeriğini kavramaktan aciz olduğu kanaatindedir. Bunun sebebi, her özne düşüncesinin, ontolojik olarak kendisiyle birlikte bir *subjektum*, yani töz varsaymasıdır.¹⁵⁸

Heidegger, Varlığın el-altında homojenleştirilmesi diye nitelediği bu durumun, filozofların bireysel varolanlar veya varolan tiplerine, temellendikleri bağlamı dışlayacak şekilde odaklanmalarından kaynaklandığı kanaatindedir. Bundan dolayı, Heidegger'e göre, ihtiyaç duyulan şey, basit bir biçimde dünya içerisindeki varolanların varlığı üzerinde değil, onları kuşatan bağlamın Varlığı ve nihayetinde de bir bütün olarak dünyanın Varlığı üzerinde düşünmektir. Ayrıca nasıl veya niçin değişik çeşitlere bölündüğünü anlamak için Varlığa bakmak ihtiyacı söz konusudur.¹⁵⁹ Bununla birlikte dikkatlerin kendisine yöneleceği bu Varlık, şimdiki zamanın merkezî bir öneme sahip olduğu bir metafiziğin herhangi bir varolana indirgenen varlığı değil, kendisini, zamansal bir karaktere sahip ifşa ve gizleme içerisinde açığa çıkaran Varlıktır. Bu ise Varlığa yönelik her düşünümün, Varlığın zamansallığını dikkate almasının gerekliliğine işaret eder.

Tüm ontolojinin merkezî sorunsalının, kökenlerini, doğru görülüp, açılan zaman fenomeninde bulduğunu düşünen Heidegger'in de ifade ettiği üzere, eğer Varlık zamanda kavranacak ve Varlığın değişik tip ve türevleri başkalaşım ve türeyişlerinde gerçekten anlaşılacaksa, burada görünür kılınan, zamanda varolan şeyler anlamında varolanlar değil, zamansal karakteri içerisinde açığa çıkan Varlığın kendisidir. Bu husus dikkate alındığıdaysa, artık zamansal ifadesi, zamanda olanların ötesine taşınarak, zamansal olmayan ve zaman üstü olanların dahi Varlığı bakımından zamansal olduğu şeklinde yeni bir muhteva kazanacaktır.¹⁶⁰ Bununla birlikte, özellikle *Varlık ve Zaman*'da ele alındığı şekliyle, Heidegger düşüncesinin

¹⁵⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, ss. 78-79.

¹⁵⁹ Inwood, Michael, *Heidegger: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2000, p. 19.

¹⁶⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 43.

genel seyri dikkate alındığında, zaman ve zamansallığa yönelik analizler, doğrudan doğruya Varlığın ifşasının neticesine zuhur eden zaman ve Varlığın zamansallığından ziyade, *Dasein* analitiği bağlamında, Varlığın açıklığında duran *Dasein*'in zamansallığı olarak ele alınır.

b- *Dasein*'in Zamansallığından Hakikî Zamana

Heidegger felsefesinde zamanın merkezi bir tema olması, daha da ötesi, zamanın sistem içerisinde merkezi bir konuma sahip olması, zamanın Varlığın anlamı sorusuna bir cevap teşkil ediyor olmasından dolayıdır. Daha önce de vurguladığımız üzere, Batı metafizik geleneğinde, mevcudiyet (*presence*) olarak anlaşılan varlık telakkisine karşıt bir biçimde, Heidegger varlığın mevcudiyet olarak tanımlanmasına ve gerçek varlığın ebediyet içerisinde temellendirilmesine karşı çıkar. Bu doğrultuda olmak üzere Heidegger zamanın dolu dolu ve orijinal fenomenini insan yaşamının kendisinde bulur. Bu tespit, yaşamın, tıpkı diğer süreçler gibi, zaman içerisinde geçip gitmesi şeklindeki doğal bir olguya işaret etme maksatlı değildir. İçinde süreçlerin oluşuyor olduğu bu zaman dahi Heidegger açısından orijinal bir zamansallıktan (*temporality*), ya da Heidegger'in terimiyle, insanın dünya içerisindeki yaşamı anlamındaki zamansallığın (*timeness / Zeitlichkeit*) orijinal fenomeninden türetilir.¹⁶¹ Söz konusu zamansallık ise, şimdilerin lineer bir ardışıklığı olmadığı gibi, hiçbir biçimde niceliksel de değildir. Onun içerisinde gelecek ve geçmiş birbiriyle çokça ilişkilidir ve birbirine nüfuz eder. Heidegger'e göre, zamanın orijinal fenomeni, yani "*timeness*", mevcudiyet (*presence*) değildir. O, şimdilerin bir ardışıklığı olmadığı gibi, niceliksel ve matematiksel bir karaktere de dayanmaz.¹⁶²

Orijinal zaman fenomenini dikkate alan Heidegger, *Dasein*'a yönelik temel analizlerinde, zamansallığa, *Dasein*'in varlığının anlamı olarak işaret eder. Zira Heidegger'e göre zamansallık, Varlığı idrak eden *Dasein*'in Varlığını oluşturan karakteriyle, kaygının da ontolojik anlamıdır. Bu yüzden zamansallık, tek başına Varlık sorusu konusunda bir ufuk sağlayabilir.¹⁶³ Varoluşsal terimlerle ele alındığında *Dasein*'in zamansallığı, *varoluş*, *fırlatılmışlık* (*thrownness*) ve *düşmüşlük* (*fallenness*) olmak üzere, üç unsurdan oluşmuş ontolojik bir yapıdan çıkarılır. Varoluş, *Dasein*'in, varolmaya-yönelik-imbân olduğu anlamına gelir; yani *Dasein*, kendi varlığını değişik imbânlar üzerinde tasarlar. Bu anlamda varoluş, 'gelecek' fenomenini temsil eder. Fırlatılmışlık, *Dasein*'in kendisini tarihsel olarak oluşturulmuş, ruhsal ve maddî bir çevre içerisinde, yani imbânlar alanının daima bir dereceye kadar sınırlı olduğu dünya içinde bulmasına gönderme yapmakta olup, olmuş-olan olarak

¹⁶¹ *A.g.e.*, ss. 42, 581, 583, 597.

¹⁶² Weiss, Helene, "The Grek Conceptions of Time and Being in the Light of Heidegger's Philosophy", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 2, No. 2, (Dec. 1942), pp. 173-187, p. 184.

¹⁶³ Derrida, Derrida, "Ousia and Grammē: Note on a Note From Being and Time", *a.g.e.*, p. 31.

‘geçmiş’e tekabül eder. Nihayet düşmüşlük ise, *Dasein*’ın, kendisini, varolanların ortasında bulunduğunu ifade eder. *Dasein*’ın varolanlarla karşılaşması, onlarla birlikte-varolması, onların yanında-olması, dünya-içindeki bu varolanların mevcudiyeti yoluyla mümkün hale gelir. Bu ise, ‘şimdi’ nin ilksel fenomenini temsil eder. Buna göre, *Dasein*, yalnızca zaman içerisinde olmadan dolayı zamansal değildir, fakat onun hakiki varlığı zamansallıkta, yani geçmiş, gelecek ve şimdinin aslı birliğinde köklendiğinden ötürü zamansaldır. Bu yüzden Heidegger’e göre, zamansallığı saat zamanıyla, yani basit bir biçimde zaman içerisinde belirli bir noktada olmayla özdeşleştirmemek gerekir. Aynı şekilde *Dasein*’ın zamansallığı, doğa bilimlerinde bulduğumuz, niceliksel ve homojen zaman kavramıyla da karıştırılmamalıdır. Orijinal zaman fenomeni, kendisini, *Dasein*’ın varoluşunun seyrinde ‘zamansallaştırılan’ zamandır. Her ikisi de, düşmüşlük anında başkalarıyla olma (şimdi) içerisinde yerini alan, fırlatılmışlık anı içerisindeki olmuş olagelen (geçmiş) imkânlarla ve bu imkânların, varoluş anı içinde bize doğru gelmekte olan geleceğin kararlı deviniminde tasarılanmasına geri dönmek, geçmiş, gelecek ve şimdinin orijinal birliğini ve otantik zamansallığı oluşturan şimdii (*present*) sağlar.¹⁶⁴

Otantik zamansallık ekseninde Heidegger, mevcudiyet felsefesindeki aktüel olana yapılan vurguya karşıt bir biçimde, geleceğe açıklığı içindeki insanın imkân halindeki varlığını öne çıkarır. Zira imkân halinde varolmak suretiyle geleceğe açık olmak, aktüel hale gelmiş olmaktan daha fazlasıdır ve özünde insan tabiatına aittir. İnsan, gelecekteki herhangi bir şimdide aktüel anlamda mevcut hale gelmeseler dahi, daima tam da kendi varlığına ait birtakım imkânlarından ibarettir. Zaten *Dasein*’ın özü varoluşunda yatar ifadesi de, *Dasein*’da sergilenebilir olan karakterlerin, herhangi bir şekilde zuhur eden ve elde-mevcut-olan bir varolanın yine elde-mevcut özelliklerinden ziyade, her durumda *Dasein* için mümkün varoluş yolları olduğu anlamına gelir.¹⁶⁵ Bu imkânların sürekli bir biçimde henüz gerçekleştirilmemiş olması ise, herhangi bir noksanlıktan ziyade, insanın pozitif gücüne işaret eder. Benzer bir biçimde insanın geçmişi de, bir zaman mevcut olup daha sonra ortadan kaybolan bir şey değildir, fakat insanın, onaylama, muhafaza etme ve ayrıca unutma şeklinde değişik tutumları varsayabildiği bir şeydir. Bu açıdan bakıldığında, Heidegger’e göre geçmiş, gelecek ve şimdi, kendi rollerini icra etmek suretiyle insan yaşamını ve özünü oluştururlar.¹⁶⁶

Bu suretle, insan, kendi kendisini varoluşunun zamansal ufuklarına gönderme referansla, yani geçmişi hatırlamak ve geleceği de tasarlamak suretiyle şimdi (*present*) içerisinde anlar.

¹⁶⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 33, 464-465; Heidegger, *Being and Time*, p. 479; W. J. Korab-Karpowicz, “Martin Heidegger”, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/h/heidegge.htm>, 13.02.2007

¹⁶⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 74.

¹⁶⁶ Weiss, *a.g.m.*, s. 185.

Dolayısıyla insanın zamansallığı her şeyden önce, burada ve şimdi içindeki insanın, daima olmuş olduğu ve olacağı şeyi varsaymasını gerektirir. Bunun bir sonucu olarak Heidegger, *Dasein*'ı, daima kendi *imkânlarına* doğru, kendisinin ötesinde kendisini tasarımlayan bir varlık modu olarak tasvir eder. İnsan varoluşu hiçbir biçimde, bir ağaç veya taş misali, belirlenmiş bir olgu veya verili bir gerçeklik olarak anlaşılabilir. Onun imkânların bir tasarımı olarak anlaşılması gerekir. Çünkü insan varlığı, artık olmadığı geçmiş ve henüz olmadığı gelecek, yani olmadığı şey olarak zaman içerisinde varolur.¹⁶⁷

Heidegger'e göre zaman içerisinde varolmak, hep şu ya da bu kılıkta, yapıda ve çağda olan insanın, sürekli bir biçimde kendisini bulmasının gerekliliğini açığa çıkarır. Buradaki "kendisi" ifadesi geçmiş, "bulması gerekir" sözü ise geleceği yansıtmaktadır. Varoluş olarak insan, sürekli gelecekte geçmişe gidip gelişlerle, tasarımlarından anılarına, hayıflanmalarına ve pişmanlıklarına gider gelir. "Zamanın üçüncü eriyişi" ifadesi de tam da söz konusu gidip geliş nitelemeye matuf olup, insanın, kendi varoluşunun hem gerisinde hem de ilerisinde olması nedeniyle varoluşuyla aynı anda varolması anlamına gönderme yapar.¹⁶⁸ Tam da bu varoluşsal konumu nedeniyle insan, lineer bir zaman algılayışının şimdiki zamanıyla değil de, geçmiş ve geleceğin kesiştiği an içerisindeki şimdiki zamanla bir görüş anı olarak ilişki kurmaya muktedir olur. Böylelikle insan, şimdiki zaman içerisindeki kaynakların varlık-oluşsal seçenekleri bağlamında, gelecek için gizli kalmış olmakla birlikte, gerçek bir imkân dâhilinde olan imkânları özgürleştirerek, şimdiki zamanı kendisine nüfuz edilebilir bir geçmişin tekrarı olarak kavrayabilir.¹⁶⁹

Heidegger *Dasein*'in otantik bir varoluş sergilemesinin ve Varlığın otantik deneyimine açılmasının imkânını da ancak böyle bir zaman anlayışında mümkün görür. Çünkü Heidegger'e göre, *Dasein*, dünyanın, elde mevcut objektif bir kendilik olarak verili olduğu düşüncesini bırakıp, bunun yerine dünyayı, kendi geleceğe yönelik tasarımlarıyla alakalı imkânları anlamında, el-altındaki imkânların açık bir ufku olarak kabul etmek suretiyle otantik olur. *Dasein*, kendi ölümün nihai imkânına doğru yaşadığı ve böylece de Varlığın başkalığına (*otherness*) açık olarak kaldığı ölçüde, Varlık *Dasein*'in zamansal ufku yoluyla otantik bir biçimde açığa çıkarılır. *Dasein*, Varlığın otantik farkındalığına, ancak kendi varlığının faniliğini olduğu şekliyle onaylamak suretiyle razı olabilir. Kararlı bir biçimde kendi ölümüne doğru yaşamayı seçmek, böylelikle de nihaî hiçliğinin deneyimini kendine mâl etmek, özgürlüğünü

¹⁶⁷ Kearney, *a.g.e.*, s. 32.

¹⁶⁸ Wahl, Jean, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, İstanbul 1999, ss. 22-23.

¹⁶⁹ Mulhall, *a.g.e.*, ss. 253-254.

hiçbir mazeret olmaksızın otantik bir şekilde yaşamak demektir.¹⁷⁰ Bu yüzden Heidegger, insanın, kendi-önünde-varlık olarak otantik bir biçimde kendi bütünlüğü olabildiği Varlığın, zaman olduğunu söyler. Çünkü *Dasein* kendi varlığını zaman yoluyla zamansallaştırır. Dolayısıyla bu yolla kavranılan zaman, artık, dünyadaki olaylar için bir çerçeve olarak dışarıda bir yerlerde bulunan bir şey değildir. Aynı şekilde zaman, bilinç içinden dışarı uçan bir şey de değildir. Daha ziyade o, dünyada içerilen-varlığın kendi-önünde-varlığını mümkün kılan şeydir.¹⁷¹

Bu noktada ifade edilmesi gereken önemli bir husus da, gerek tarihselliğin kendisini, gerekse *Dasein*'ın tarihselliğini gereği gibi anlamının, zamanın akıp gitmesini ya da başka bir ifadeyle zaman içerisinde olmayı ne şekilde kavradığımızla alakalı olduğudur. Geleneksel felsefenin şimdiki zamanı merkeze alan tarih perspektifi daimî bir şimdije odaklanan karakteriyle, hem otantik anlamı içerisindeki geçmişi, hem geleceği hem de bunun bir sonucu olarak, tarihselliği takdir edemez. Zira, söz konusu tarih anlayışı, tarihte geri getirilemez olana, yani ortadan kalkmış olana odaklandığı için, gerçek anlamı içerisinde geçmiş zamanı takdir etmekten uzaktır. Bu uzaklığın bir sonucu olarak, *Dasein*'ın tarihselliğinden de bahsetmek mümkün olmaz. Buna karşın, zamanın otantik deneyimine sahip olan *Dasein* kendi imkânı olduğu ölçüde, kendi başına tarihsel olup, “gelecek zaman içerisindeki geçmiş zamandır.” Geçmiş zaman ise, kendisine her zaman yeniden dönülebilen karakteriyle, asıl tarih olarak yalnızca ‘nasıl’ı içinde yinelenebilir. Buna göre, “tarihe giriş, bir şimdiki zamanın her defasında anladığı, gelecekte olma imkânı içinde temelini bulur.” Açıktır ki bu yaklaşım açısından tarih, geçmişte olup bitmiş, dolayısıyla da günümüze taşınmamış bir şey anlamında, felsefenin yöneme bakış nesnesi olarak ele alınamaz. Asıl anlamda tarihselliğin kendisi olan *Dasein*, tarih bilmecesini, tarihsel olmanın anlamının, ne ise onda yattığını anlamak suretiyle kavrar.¹⁷² Bundan dolayı:

Zaman *Dasein*'dir. *Dasein* benim şu andalığımdır; o kesin ama belirsiz geçmişe koşuda gelecekte olmaktadır şu andalık olabilir. *Dasein* her zaman bir olanaklı zamansal olma tarzı içerisinde. *Dasein* zamandır, zaman zamansaldır. *Dasein* zaman değil, zamansallıktır. Temel ifade şu: *Zaman zamansaldır*. Bundan ötürü de en asıl belirlenimdir – bu bir eşsöz de değildir, çünkü zamansallığın varlığı özdeş olmayan gerçekliği ifade eder. *Dasein*, kendi geçmişidir, bu geçmişe koşu içerisindeki olanağıdır.¹⁷³

¹⁷⁰ Kearney, *a.g.e.*, s. 36.

¹⁷¹ Heidegger, *History of the Concept of Time*, pp. 219-320.

¹⁷² Heidegger, *Zaman Kavramı*, ss. 95-97.

¹⁷³ *A.g.e.*, ss. 97-99.

Heidegger'in, *Varlık ve Zaman*'da geliştirmiş olduğu *Dasein* analitiği bağlamında, *Dasein*'nin Varlık-bütünlüğünün kökensel yapısına tekabül eden söz konusu zaman ve zamansallık anlayışı,¹⁷⁴ Varlığın anlamına ilişkin problemin, varolanların-Varlığından (*Dasein*'in Varlığı) Varlığın Varlığına kaydırıldığı geç dönem felsefesine paralel olarak daha farklı bir boyuta taşınmıştır.* Buna göre zaman, zamansallık ve tarihsellik gibi kavramlar ve bunlara yönelik düşünümde belirleyici olan, *Dasein*'in zamansallığından ziyade, onun da kaynağını teşkil eden Varlığın zamansallığı olmak durumundadır. Elbette ki bu tespit, Heidegger felsefesinin farklı dönemlerine bağlı olarak, birbirinden büsbütün ayrı iki Varlık ve zaman anlayışının öne sürüldüğü anlamına gelmez. Kanaatimizce Heidegger tarafından 'Dönüş' (*Kehre*) olarak adlandırılan, varolanların Varlığından, Varlığın Varlığına geçiş, aslında sürekliliği olan, yani ilkinin diğerine geçişi hazırlayıcı bir fonksiyon icra ettiği bir düşünme seyri içerisinde anlaşılmalıdır.

Genellikle *Varlık ve Zaman*'dan sonraki Heidegger düşüncesini ihtiva ediyor olduğu kabul edilen yazılarında Heidegger, bir 'Dönüş'ten bahseder. *Dasein*'in Varlıkla ilişkisinin önplana çıkarıldığı ve Heidegger tarafından da Varlığın anlamı problemine, dolayısıyla da Varlık sorununa zemin teşkil ettiği ifade edilen düşünümde farklı olarak Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup ve Teknik ve Dönüş* gibi çalışmalarında, *Dasein*'a referansta bulunmaksızın, düşünümün merkezine Varlığın kendisinin alınması gerektiği kanaatini izhar eder. Buna göre, ontoloji artık bu Varlığa yaklaşmanın doğru yolu olamazdı, gerçekte tam da bu 'Varlık' teriminin önemsenmemesi, tırnak içine alınması, üstünün çizilmesi ihtiyacı söz konusudur.¹⁷⁵ Zaten Heidegger'in özellikle Sokrates öncesi Varlık deneyimine, şiirsel bir dile, sanat eserinde ifşa edildiğini düşündüğü hakikat deneyimine müracaatı daha ziyade düşünmede gerçekleşen söz konusu 'Dönüş'le doğrudan bağlantılıdır.

'Dönüş' sonrası çalışmalarında Heidegger, tarihsel zamanı, Varlığın olagelmesi olarak, Varlığın kendisine referansla anlamaya çalışır. Buna göre "var" olan şey zamansal-tarihsel bir olagelmedir. Bu olagelme bağlamında Heidegger, Löwith'in de ifade ettiği üzere, Varlığı, onu

¹⁷⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 610.

* Daha önceki bölümlerde, Heidegger felsefesi, bir anlamda dekonstrüksiyona temel teşkil ettiğini düşündüğümüz konular ekseninde, herhangi bir dönemsel ayırma gidilmeksizin bütünlüğü dikkate alınarak sunulmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte, gerek Heidegger düşüncesinin tarihsel seyrini açığa çıkarmasının sağlanması, gerekse zaman anlayışının hem Varlık hem de hakikat anlayışı ile doğrudan bağlantısının, hakikat ve anlamın imkânının radikal bir boyutta soruşturulmaya açıldığı dekonstrüksiyon stratejileri açısından önemi nedeniyle, Heidegger'in zaman anlayışının sunulmaya çalışıldığı bu bölümde özellikle vurgulanmamakla birlikte dönemsel bir ayırma gidilmiştir.

¹⁷⁵ Moran, *a.g.e.*, s. 208, Heidegger, "On the Question of Being", translated by. William McNeill, *Pathmarks*, ed. William McNeill, Cambridge University Press, 1999, p. 291.

gizleyen ve koruyan zaman terimlerinde düşünmeye çalışır.¹⁷⁶ Zira Heidegger'in, Varlığı anlama bağlamında yönelmiş olduğu Grekçe sözcükler, öncelikli olarak zaman ve mekânda mevcut olmayı ileri sürer. Bu yüzden Heidegger, en çok düşünce kışkırtıcı şey diye düşündüğü, varolanların Varlığını, yani varolanlarda kendisini sunan her ne ise onun (Varlığın) mevcuda gelmesini Sokrates öncesi düşüncedeki zaman ve Varlık arasındaki ilişkiye odaklanmak suretiyle ele alır.¹⁷⁷

Heidegger'in "Anaksimandros Fragmanı" adlı çalışmasındaki Homeros örneğinde müşahede edilebileceği üzere, Sokrates öncesi düşüncede görme yalnızca, ifşa hadisesi içerisinde mevcut hale gelenin görülmesine tekabül eder. Mevcut hale gelen ise zamansal olarak hem 'şimdi' içinde olan, hem olacak olan hem de olmuş olandır. Buna karşın Heidegger, modern zamanlarda insanların, şimdiden bahsettiklerinde, bir yandan 'şimdi'yi zamanın akışı içerisinde bir safhaya işaret edecek bir tarzda kullanarak, bir şeyi zaman içerisinde gösterecek şekilde, diğer yandan ise, objektif olan ile, yani temsil edici özne ile ilişkilendirilmiş bir nesne olarak kullandıklarını ifade eder. Oysa Greklerde mevcut olan ifadesi, şimdinin yanı sıra geçmiş ve gelecek için de kullanılır. Zira Grekler açısından bunlardan her biri mevcut (*present*) varlığın bir çeşididir. Grekler ayrıca, halihazırda mevcut olan şeyi, "ile yan yana olma", "yanında", yani Varlığın ifşası boyunca onun yanında ortaya çıkan anlamında kullanmaktaydılar. Geçmiş ve gelecek olan, ifşanın yayılımının dış tarafı olarak mevcut hale gelen, kendisini mevcut olmayan olarak sunan şey ise, mevcut olmamak için geri çekilendir. Bununla birlikte o, özsel bir biçimde hâlihazırda mevcut olanla ilişki içerisinde kalan ve ifşa içerisinde mevcut hale gelen Varlığın kendisidir.¹⁷⁸

Heidegger ne bu şekilde anlaşılan Varlığın varolan bir şey olarak zamanda olduğunu ne de zamanın geçip gitmek suretiyle zaman olarak kalan karakteriyle varolan bir şey olduğunu ifade ederek, Varlık ve zaman ya da zaman ve Varlık arasındaki bağlantı sorununa girmenin farklı bir yolunu araştırır.¹⁷⁹ Sorunu aceleyle geçiştirmeyen tedbirli bir düşünmeyi hayata geçirmek amacıyla Heidegger, herkes tarafından kullanılmakla birlikte, bir türlü hakkıyla düşünülmeden bırakılan Varlığın ve zamanın "var"lığı problemine odaklanır.

¹⁷⁶ Löwith, Karl, *Martin Heidegger and European Nihilism*, translated by. Gary Steiner, Columbia University Press, New York 1995, p. 69.

¹⁷⁷ Krell, David Farrell, "Introduction", Heidegger, *Early Greek Thinking*, translated by. David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, Harper and Row Publishers, Inc, New York 1984, pp. 8-9.

¹⁷⁸ Heidegger, "The Anaximander Fragment", *Early Greek Thinking*, translated by. David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, Harper and Row Publishers, Inc, New York 1984, pp. 34-35.

¹⁷⁹ Heidegger, *Zaman ve Varlık*, ss. 15-16.

Gerek Almancada gerekse Fransızcadaki varolanların bir yerlerde ‘var’ olduğu ifade edilirken, örneğin, “Varlık var(dır)”, “zaman var(dır)”, ifadelerinde var(dır)ı ifade etmek için kullanılan, İngilizcedeki ‘there is’in karşılığı olan, ‘es gibt’ ve ‘il ya’ ifadeleri, aslında ‘O verir’ anlamına gelir. Heidegger örneğin ‘O Varlığı verir’ ifadesini, ‘Varlık vardır’ ifadesinin genellikle varolanlar için geçerli olduğu, buna mukabil bir varolan olmayan Varlık için kullanılmasının uygun olmadığı gerekçesiyle tercih ettiğinin altını çizer.¹⁸⁰ İşte Heidegger’in bu etimolojik analizle gerçekleştirmeye çalıştığı şey, deyimden kaynağına gitmek suretiyle O’nun verdiği Varlık’ın ve O’nun verdiği zaman’ın ne anlama geldiğini açıklayarak, ‘O verir’deki O’yu düşünmeye çalışmaktır. Bu yüzden Heidegger ilk olarak “O’nun kendisini kendi unsuru içerisinde düşünmek için Varlık’ı”, sonra da zaman’ı düşünmeye koyulur.¹⁸¹

Heidegger Varlığın, tüm varolanları varolan olarak belirleyen mevcut olagelmeye tekabül ettiğini düşünür:

Mevcut olana göre düşünüldüğünde mevcut-olma, kendisini mevcudiyete-bırakma olarak gösterir. Ancak artık bu mevcudiyete-bırakmayı açıkça, mevcut olagelmeye imkân verdiği sürece düşünmeye çalışmalıyız. Bırakma (*Letting*), kendi karakterini, gizli kalmamayı sağlamada gösterir. Mevcudiyete-bırakma şu anlama gelir: Gizlememe, açıklığı sağlama. Gizli kalmamada, mevcudiyete-bırakmada, mevcut olmayı, yani Varlığı veren bir verme yürürlüktedir.

Bununla birlikte, burada üzerine vurgu yapılan verme, tıpkı O’nun vereni adlandırması kadar belirsiz kalmaktadır. Bu yüzden Varlığın kendisini düşünme çabası, yalnızca varolanlar aracılığıyla bir varolan olarak temellendirilen metafizik anlamdaki Varlığa aldırış etmemeyi gerekir. Zira Heidegger’e göre, O’nun vermesi lehine, varolanların zemini olarak görülen metafizik Varlık nosyonundan vazgeçmek gerekir. Bu ise, bir anlamda O’verir’in armağanı olduğu için Varlık vermeye aittir. Artık Varlığın şekli de bu verme içerisinde değişir ve Varlık, mevcudiyete-imkân verme anlamında açıkta olmaya ait olarak düşünülür. Dolayısıyla “O verir”, “O mevcut-olma’nın açıkta olması olarak Varlığı verir.” olarak anlaşılmalıdır.¹⁸²

Varlığı, “mevcut olma, mevcut-olmaya bırakma”, yani mevcudiyet olarak gören Heidegger, böyle bir kavrayışın tabii bir sonucu olarak geçmiş ve geleceğin de devreye girdiği bir zaman anlayışının ortaya çıktığını düşünür. Zira mevcut olma şeklinde anlaşılan Varlık, belirli bir zaman içinde olma anlam içeriğiyle, geçmiş ve geleceği, yani şimdi’den ayrı olarak daha önceyi ve daha sonrayı da düşünmeyi içerir. Bununla birlikte Heidegger’in vurguladığı üzere, zamanın mevcut aracılığıyla karakterize edilmesi durumunda, mevcuttan “artık-geçmişin-

¹⁸⁰ Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, s. 61.

¹⁸¹ Heidegger, *Zaman ve Varlık*, s. 17.

¹⁸² *A.g.e.*, s. 18.

şimdisi olmayan ve henüz-geleceğin-şimdisi olmayandan ayrı olan şimdi” anlaşılacak durumundadır. “Zamanın kendine özgü karakterini mevcudiyet anlamındaki mevcut’a” göre tanımlama çabasındaki bu yaklaşım, açıktır ki, şimdi-geçmiş ve geleceğin birliğini daimî bir şimdi aracılığıyla düşünme anlamına gelen, ya da başka bir ifadeyle şimdilerin birbirini izlemelerindeki ardışıklık olarak bilinen zaman anlayışından mahiyet itibariyle farklıdır.¹⁸³ Kronolojik zaman anlayışının bir sonucu olarak ortaya çıkan ölçülebilir saat zamanı, Heidegger’e göre, zamanı göstermeye muktedir değildir:

Zaman, zamanı gösteren saatin herhangi bir yerinde bulunmaz. O ne saatin kadranında ne de mekanizmindedir, ne de modern teknolojik kronometrelerde bulunabilir. Şu iddia kendisini üzerimize zorluyor: Ne kadar çok teknolojik olursa –ne kadar fazla kesin ve bilgi verici olursa– kronometre, düşünmeyi, her şeyden önce zamanın kendine özgü karakterine verme fırsatına da o kadar az sahip olur.

Bundan dolayı Heidegger, mevcudiyet olarak mevcudun, şimdi anlamındaki mevcuttan ayrılığını vurgulamak suretiyle, zamanın, şimdi anlamındaki mevcut aracılığıyla belirlenmesinin imkânsızlığının altını çizer.¹⁸⁴

Heidegger’e göre, tıpkı Sokrates öncesi Varlık deneyiminde olduğu üzere, artık mevcut olmayı (*presence*), şimdiki zaman içerisinde elde-mevcut-olma şeklinde değil de, Varlığın mevcut olagelmesi bağlamında anlamanın vücut verdiği zaman anlayışı, gelecek, geçmiş ve şimdi’nin birbirine ait olduğunu açığa çıkarmak suretiyle, onları beklenen bir şimdi, olmuş bitmiş bir şimdi ve şimdiki zamanın şimdisi şeklinde ele almanın imkânsız olduğu bir zaman anlayışını ifade eder. Bu açıdan bakıldığında geçmiş, artık burada olmayan şeyin fazlasıyla var olduğunu, olmuş olanın, önceden olmuş olduğu tarzda varolarak bizi etkilemeye devam ettiğini, yani olmuş olanda mevcut olagelmenin içerildiğini açığa çıkaran zamansal boyuta tekabül eder. Gelecek, mevcut olmayan olarak, henüz burada olmayanın, bize doğru mevcut olagelmesi anlamına gelir. “Gelecekte, bize doğru gelende, mevcut olagelme sunulur.” Aynı şekilde Heidegger geçmiş ve geleceğin karşılıklı ilişkisinin aynı zamanda mevcut’u verdiği ve beraberinde geldiğini düşünür. Bu ise, mevcut olagelmenin, hem geçmiş hem şimdi hem de gelecek için söz konusu olduğu anlamına gelir.¹⁸⁵ Varlığın mevcut olagelmesine yaptığı vurguyla, geleneksel zaman-uzam anlayışını ortadan kaldıran bu zaman kavrayışı ekseninde, artık şimdiler dizisinin art ardılığı şeklinde anlaşılması mümkün olmayan zaman-uzam ifadesi, “hesaplanmış bir zamanın iki şimdi-noktası arasındaki mesafe”yi değil, gelecek, geçmiş ve

¹⁸³ A.g.e., ss. 22-23.

¹⁸⁴ A.g.e., s. 24.

¹⁸⁵ A.g.e., ss. 25-26.

şimdinin karşılıklı olarak kendilerini-yaymalarında beliren açıklığı ifade eder. Uzam dediğimiz şey de, gelecek, geçmiş ve şimdinin kendini-yayması ve açılmasının sonucunda zuhur eder. Dolayısıyla hakiki zamanın, bütün hesaplamaları önceleyen ve onlardan bağımsız zaman-uzamı gelecek, geçmiş ve şimdinin karşılıklı olarak birbirine ulaşmaları ve açılmalarından başka bir şey değildir.¹⁸⁶

Heidegger'e göre, geleneksel felsefede şimdiki zamanın merkeze alınmak suretiyle, geçmiş-şimdi-gelecek şeklinde üç boyutu olduğu ifade edilen zaman anlayışında, bahsedilen boyutluluk dahi, gerçekte açılan bir ulaşımdan ibaret olan anlamıyla kökenini hakikî zamanda bulur. Bununla birlikte, "baştan sona ulaşma, verme ve açılma" olarak düşünülen boyutlulukta hüküm süren mevcut olagelme, söz konusu üç boyutun birbirine doğru karşılıklı etkisini yaratmak suretiyle onları birliğe taşır. Heidegger'in, "zamanın dördüncü boyutu" olarak nitelediği bu birlik yukarıda bahsi geçen 'verme'nin kendisidir. Bu yüzden Heidegger'e göre;

zaman *var* değil. Vardır, O zamanı verir. Zamanı veren verme, yakınlığı yadsıma ve vermeme tarafından belirlenir. O, zaman-uzam'ın açıklığını bahşeder ve olmuş olanda yadsınmış kalanı, yaklaşımda verilmeyeni korur. Hakiki zamanı veren vermeye, açan ve gizleyen bir yayılma deriz. Yayılma olarak kendisi, bir verme, hakiki zamanda gizli olan bir vermenin vermesidir.... Hakiki zaman, şimdi, geçmiş ve geleceğin ortaya çıkmasının yakınlığı, zamanın üç katlı açık yayılımını birleştiren yakınlıktır.¹⁸⁷

Heidegger felsefesinin genel seyri dikkate alındığında, O verir'deki açan ve gizleyen yayılmada anlamını bulan hakiki zamanın daha açık bir anlaşılabilirlik kazanması, kanaatimizce, Heidegger'in, daha erken dönem çalışmalarından itibaren odaklandığı Aristoteles felsefesindeki *phronesis* kavramına yönelik analizleriyle mümkündür. Bilindiği üzere Aristoteles, *Nikomakosa Etik*'in VI. Kitabı'nda, ruhun kendileri vasıtasıyla doğruya ulaştığı ve dünyayı bir şekilde keşfettiği beş aracın varoluşundan bahseder. Bunlar sırasıyla, *tekhne* (yapıp etmeyi bilme), *episteme* (bilim), *phronesis* (pratik hikmet ya da yapıp etmenin derin bilgisi), *sophia* (müdrük olma, bilgelik) ve *nous* (duyumsal düşünme, zihinsel içgörü) şeklinde ele alınır.¹⁸⁸ Tam da bu ayırımlar bağlamında Heidegger, acaba Varlığı kusursuz bir biçimde sunan *phronesis* mi, yoksa *sophia* mıdır? diye sorar. Aristoteles'in tavrını *sophia* yönünde koymasına karşın Heidegger, *phronesis*'ten yana bir tavır alır.¹⁸⁹

¹⁸⁶ *A.g.e.*, s. 27.

¹⁸⁷ *A.g.e.*, s. 28-29.

¹⁸⁸ Aristoteles, *Nikomakosa Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınları, Ankara 1998, s. 116, Ökten, Kaan H., *Heidegger ve Üniversite*, Everest Yayınları, İstanbul 2002, s. 18.

¹⁸⁹ Ökten, *a.g.e.*, s. 19.

Çünkü Heidegger, Aristoteles'in *phronesis* analizlerinde, temelde herhangi bir bilimsel ve teorik bilgiden farklı ve insan yaşamını yönlendirmede mutlak anlamda bir belirleyiciliğe sahip bir anlama ve bilme tarzı bulur. Buna göre, 'bilimsel bilgi'nin, mantığın ve yargının önceliği, insan yaşamının olgusallığını anlama hususuna gelince belirli bir sınıra ulaşır. Bu sınır her şeyden önce, *phronesis*, yani olgusal yaşamın üstesinden gelmeyle alakalı pratik bilgelik analizleri yoluyla aşikâr hale gelir. Entelektüel bir erdem olarak *phronesis* dikkatli düşünceye dair iyiyle, yani verili bir durumda en iyi eylemi bulmayla alakalıdır, ki bu eylem bir bütün olarak iyi yaşamı veya iyi yaşamayı başarmaya yönelik en yönlendirici eylemdir. Böylelikle *phronesis*, her ne kadar felsefî düşünce anlamında, bütünü düşünme veya bir teori yoluyla canlandırılrsa da, ne biçimsel veya teorik bilgi ne de teknik bir bilgidir. *Phronesis* daha ziyade, önceden kestirilmesi mümkün olmayan eylemin burada ve şimdi içerisinde mevcut olan koşullarına, tekil duruma uyumlu olmak zorundadır. Bu eylem durumu ise yalnızca eylemin gerçekleştirildiği *an*, yani *görme lahzası* (*Augenblick*) içerisinde görülebilir.¹⁹⁰

Varlık deneyimini kökünden değiştirmeyi gerektiren Heidegger'in *phronesis* analizleri, en açık sonuçlarını Varlık ve zaman arasındaki ilişkide gösterir ve Varlığı daimî bir şimdi içerisinde kuşatmak suretiyle elde-mevcut bir varolana indirgeyen kronolojik zaman anlayışını, Varlığın olagelmesini hesap kitap yapmadan deneyimleme imkânı sunan hakiki zaman lehine terk etmeyi gerektirir. Buna göre, hakiki zaman, ne yaygın kullanımıyla tarih yazıcılığı ekseninde olayların temsili anlamında özel bir tarihsel periyoda ne de bir düşünürün biyografisinin kronolojik düzenine gönderme yapar. Hakikî zamanı, *Augenblick*'tir, yani 'görme lahzası' (*glance of the eye*) ya da öncelikle bir düşünürün otantik eylemi veya onun düşünce yüklü çalışması tarafından tedarik edilen otantik mevcudiyetin anıdır. *Augenblick*'in söz konusu zamanı, zaman içerisinde bizim huzurumuzda ayarlanabilen ya da olayların lineer ardışıklığı içerisinde bir 'an' (*moment*) olarak temsil edilebilen bir nokta veya 'şimdi' (*now*) değildir. O, "*Ereignis*" veya 'Varlığın tarihinin' olayına (*event*), yani içinde Varlığın vuku bulunduğu ve

¹⁹⁰ McNeill, William, "The Time of Contributions to Philosophy", *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, ed. Charles E. Scott, Indiana University Press, Bloomington 2001, pp. 130-131.

* Heidegger'in *Zaman ve Varlık*, *Sanat Eserinin Kökeni* ve *Felsefeye Katkılar* gibi, geç dönem eserlerinde ortaya konulduğu şekliyle *Ereignis* kavramı, genel anlamı içerisinde "olay" anlamına gelir. Heidegger ise bu sözcüğü daha temelli ve literal anlamı içerisinde düşünür ki, sözcüğün "Er" öneki uygulamaya, meydana getirmeye, yetkinlikle yerine getirmeye yönelik bir anlam içeriğine sahipken, "eignis" ise, kendi, öz anlamlarına gelen "eigen" zarfına gönderme yapar. Bu açıdan bakıldığında *Ereignis*'i, kendileştirme (*Enownment*), kendine maletme (*Appropriation*) anlamında Kendinin kılmak, kendi özeline taşımak şeklinde çevirmek mümkündür. Bu anlam çerçevesinde düşünüldüğünde, *Ereignis*'ten hareketle düşünmek kendinin kılınan Varlığın ve Varlığa (*Beyng*) ait olanın orijinal deneyimi içinden konuşur. Böyle bir düşünme, Heidegger'in Varlığın (*Beyng*) çağrısı olarak adlandırdığı şey yoluyla kazanılır. Bu çağrı içerisinde düşünme, "kendine mal edilen şeyi" dile getirir: o Varlığın (*Beyng*) çağrısını yankılar. Buna göre, *Ereignis* kendi sınımları içinde kendine maletme çağrısının ve kendine maledilen cevabın oluşumudur. Bkz. Neu, Daniela, "On the Reflection Between Being and Human in

tarihsel insan varlıklarına tahsis edildiği yola aittir”.¹⁹¹ Bu yolun deneyimlenmesi ise, bütün bir Batı metafizik geleneğine hâkim olan düşünme tarzını değiştirmeyi gerektirir.

Heidegger’s Letter on Humanism and in His Contribution to Philosophy”, *The Paideia Project Online*, <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContNeu.htm> 19 Nisan 2007 Perşembe.

¹⁹¹ McNeill, *a.g.e.*, ss. 129-130.

V- HEIDEGGER ve DÜŞÜNMENİN ÖZÜ

Heidegger, Varlığı varolana indirgemek suretiyle Varlığın anlamını dolayısıyla hakikatini gizleyen metafiziksel düşünme tarzı ile Varlığın tarihsel ifşasını dikkate almak suretiyle Varlığın sesine kulak kesilen metafiziksel olmayan düşünme tarzı arasında bir ayırımı giderek, ilkini temsilci veya hesapçı; ikincisini ise Varlık-tarihsel veya tefekküre dayalı düşünme olarak adlandırır. Heidegger'e göre, geliştirilen Varlık anlayışları, içinde bulunulan düşünme tarzıyla bağlantılı olup, Batı metafizik geleneği boyunca düşünmenin mahiyetini belirlediği üzere, her şeyi beşerî özneye rasyonalistik bir biçimde indirgemenin sonucu olarak gittikçe teknikleşen ve araçsallaşan metafiziğe ait hesapçı düşünmenin, dolayısıyla da metafizik Varlık nosyonlarının üstesinden gelmenin yolu, düşünme tarzını, tefekküre dayalı düşünme lehine terk etmekten geçmektedir. Hâkim düşünme tarzının terk edilmesi, her ne kadar bir tarzdan diğere geçiş, ya da alışıldık olanın terki anlamında, gerçekleştirilmesi, sanki bir aletin daha elverişli olan diğere bir aletle yer değiştirilmesi şeklinde basit bir karar değişikliğiyle mümkün olacaktı gibi görünse de, Heidegger, mahiyeti itibariyle düşünüldüğünde, gerçekleştirilmesi hiç de kolay olmayan bu terkin, insanın Varlık, insan ve evrenle girmiş olduğu ilişki tarzını değiştirmesiyle mümkün olduğunu düşünür. Tam da ilişki tarzındaki değişikliği gerektiren karakteriyle nedeniyle, söz konusu terk fikrinin, çağdaş felsefeler açısından da oldukça önemli birtakım içerimlere sahip olduğu söylenebilir.

Her şeyden önce bu terk, insan-Varlık ilişkisinde hümanistik, yani insanın merkeze alındığı epistemoloji öncelikli bir düşünme biçiminden vazgeçmeyi gerektiren karakteriyle, bilgi anlayışının köklü bir biçimde sorgulanmasını, bu sorgulama ise, metafiziğe ait düalist ayırımların çökmesi ve metafiziksel hakikat nosyonlarının yanı sıra, bilimsel hakikat, nesnellik ve kesinlik düşüncesinin de yerinden edilmesini gerektirir. Zira Heideggerci felsefe açısından değerlendirildiğinde, Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik ayırımın ya da başka bir ifadeyle hakiki ontolojik bağlantının unutulmasının bir sonucu olan ve geleneksel felsefelerde adeta apaçık bir karaktere sahip olduğu düşünüle gelen düalist ayırımların sonucu olan söz konusu hakikat, gerçeklik, kesinlik ve nesnellik gibi kavramlar, metafiziğin kaynağına yönelik tedbirli bir düşünüm sonucunda, yani Varlığın zamansal ifşasının idrakiyle açığa çıkan *aletheia* anlamındaki hakikat anlayışı açısından, Varlığın, bütünlüğü içerisinde düşünülmesini karartan ve hakikatini gizleyen bir karaktere sahiptir.

Bunun açık bir sonucu ise, insanın gerek eşya, gerek insan, gerek Tanrı ve gerekse de Varlığın bütünüyle gerçekleştirmiş olduğu ilişki tarzında yansımaları bulur. Zira bu terk fikri, Heideggerci fenomenolojinin, “kendini gösteren şeyi, kendini olduğu şekliyle göstermesi için

görölmeye bırakmak” düsturu gereği, düalist bir epistemolojinin vücut verdiği ve ben-öteki düalitesinin işbaşında olduğu geleneksel ahlâk felsefelerinin, tanımlayıcı ve dayatıcı olmayan bir “ahlâk felsefesi” doğrultusunda köklü bir biçimde değiştirilmesini gerektir. Çağdaş felsefi tartışmaların merkezî temalarının başında bilgi-iktidar ilişkisi, ötekilik, gerek insan gerekse tabiat üzerinde gerçekleştirildiği düşünölen etik ve ontolojik emperyalizm gibi temaların bulunduğu dikkate alındığında, Heidegger felsefesinin bu yönünün söz konusu tartışmalar için, hem çözüm sunma hem de kaynak teşkil etme bakımından, ciddi bir öneminin olduğu açıktır. Çünkü, Heidegger felsefesi bağlamında düşünöldüğünde, Batı metafizik geleneği boyunca insanî ilişkileri belirleyen hümanistik düşünme tarzı, hiçbir şeyi olduğu haliyle bırakmayan ve her şeyi hümanistik bir çerçeve içerisinde tanımlayıp, indirgeyen karakteriyle tüm bu problemlerin kaynağında bulunmaktadır. Buna karşın, kanaatimizce, epistemoloji öncelikli bir düşünme tarzının yerine, Heideggerci anlamıyla ontoloji öncelikli bir düşünme tarzının ikame edilmesi, hem genel anlamıyla Varlıkla hem de tüm diğer varolanlarla girilecek ilişkinin mahiyetini bütünüyle değiştirerek, her şeyi insanın egemenliği altına alma tutkusunun sonucu olan etik ve politik problemlerin de daha sağlam bir çözüm zeminine taşınmasına hizmet edebilecektir.

Biz de çalışmamızın bu kısmında, öncelikle Heidegger’in hesapçı düşünmenin mahiyetine yönelik yaklaşımını vermeye çalışıp akabinden de, Heidegger tarafından insanı, Varlıkla olan aslî bağlantısına taşıyacağı düşünölen, tefekküre dayalı düşünme tarzını ele almaya çalışacağız.

a- Hesapçı Düşünme

Batı metafizik geleneğine hâkim olan düşünme tarzını, özel bir çeşit düşünme olarak nitelendirerek hesapçı düşünme diye adlandıran Heidegger’e göre, bu düşünme tarzı, plan, araştırma ve organizasyon yapma sürecinde daima verili koşulların farz edildiği bir içeriğe sahiptir. Söz konusu koşullar, özel amaçlara hizmet etmeleri açısından, hesaplayıcı bir niyetle dikkate alınır. Böyle bir düşünme tarzı, sayılarla iş görmese ve bilgisayar kullanmasa bile hesap yapma olarak kalır. Hesapçı düşünme daima yeni ve daha gelecek vadeden, aynı zamanda da daha ekonomik imkânları hesaplar; bir ihtimalden diğerine durmaksızın koşar ve kendini idrak etmez. Bu yüzden hesaplayıcı düşünmenin varolan her şeyde hüküm süren anlamı derin bir biçimde düşünmesi de mümkün değildir.¹⁹²

¹⁹² Heidegger, “Memorial Address”, *Discourse on Thinking*, translated by. John M. Anderson and E. Hans Freund, Harper & Row Publishers, New York 1966, p. 46.

Batı metafizik geleneğine hâkim olan bu düşünce tarzının kaynağında, onun hümanistik doğasını gören Heidegger'e göre, epistemolojide beşerî özneye ayrıcalıklı bir yer veren ve her şeyi beşerî öznenin aklına indirgeyen bir düşünce tarzı olarak hümanizm ile metafizik düşünce arasında sıkı bir ilişki söz konusu olup, hümanizmin imkânı, insana merkezî ve dışlayıcı bir rol veren bir metafizikle sağlanmaktadır.¹⁹³ Başka bir deyişle, metafizik ancak ve ancak, her şeyi beşerî özneye rasyonalistik bir biçimde irca eden hümanistik doğası gizlenebildiği sürece varlığını sürdürebilmektedir. Tüm bir Batı metafizik geleneği boyunca farklı formlar içinde de olsa varlığını sürdüregelen söz konusu hümanistik karakter, modern felsefedeki yansımaları ise, insanı evrenin merkezine yerleştirmek suretiyle onu varlığın efendisi haline getiren Descartes'ın "cogito"sunda bulmuştur.¹⁹⁴

Şüpheli felsefesi için temel bir hareket noktası olarak alan Descartes, Heidegger'in özellikle altını çizdiği üzere, bir şüpheli olduğu için her şeyden şüphe etmez; daha ziyade o, matematiksel olanı mutlak bir zemin olarak konumlandığı ve bu zeminle uygunluk içerisinde bütün bilgilerimize yönelik bir temel aradığı için şüphe eder. Descartes'ın sorusu, doğa alanına dair temel bir kanun tespit etmeye yönelik bir soru değil, genel olarak varolanların Varlığı için ilk ve en yüksek bir temel bulmaya dairdir. Bu yolla düşünüyor olmaklığından hareketle tespit edilen zemin düşünen öznenin varlığıdır. Bununla birlikte 'var' olmak düşünüyor olmanın bir sonucu değil, tam tersine düşünmenin zemindir. Bundan dolayı Descartesçı felsefe açısından 'ben' ilk prensibin altında yatan temeldir.¹⁹⁵

Heidegger'e göre, varolanların Varlığını, düşünen özneyi tözelliğe taşımak suretiyle elde eden Descartesçı felsefe aynı zamanda hakikatin kesinlik formuna ulaştığı bir karaktere de sahiptir. Modern felsefenin sübjektivist karakteri ilk defa Descartes felsefesiyle birlikte tesis edilmiş ve sübjektiflik objektif olanın da zemini haline almaya başlamıştır. Bundan dolayı Heidegger, varolanın tasarımın nesnelliği, hakikatin ise tasarımın kesinliği olarak belirlenmesinin Descartes metafiziği ile gerçekleştiğini ve bu şekilde elde edilen nesnellik anlayışının, daha önceki hiçbir çağda benzerine rastlanmayacak bir karaktere sahip olduğunu ifade eder. Daha da ötesi Heidegger açısından bakıldığında, özne haline almaya başlamasıyla birlikte insanın özü de değişmiştir. Grekçede altta yatan anlamına gelen *hypokeimenon* sözcüğüyle karşılanan ve daha sonra ise Latinceye *subjectum* diye çevrilen özne kavramının, gerçekte insan ve 'ben'le ilişkisine dair herhangi bir vurgu söz konusu değildir. Descartes'la

¹⁹³ Heidegger, "Letter On Humanism", *a.g.e.*, s. 245.

¹⁹⁴ Vattimo, Gianni, *Modernliğin Sonu*, çev. Şehabettin Yakın, İz Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 86.

¹⁹⁵ Heidegger, "Modern Science, Metaphysics and Mathematics", *Basic Writings*, ed. Farrell Krell, David, Harper and Row Publishers, New York 1977, pp. 278-279.

birlikte özne, bütün varolanların Varlık ve hakikat tarzları bakımından kendisinde temellendiği bir varolan olarak yorumlanır ve insan, “varolan olarak varolanın bağlantı noktasına dönüşür.”¹⁹⁶

Hatta Heidegger’e göre, Descartes’a kadar özne ve nesne (*subject-object*) ayrımının ifade ettiği anlam, Descartes felsefesiyle birlikte, en temel karakteristiği sübjektivite olan modern felsefedeki kesinlik idealini ikame edecek şekilde, yerinden edilmiştir. Descartes öncesi felsefelerde *subject* ifadesi kendisine ulaşılabilir, el altında bulunan her şey için geçerli iken, Descartes’la birlikte ‘ben’, bütün diğer varolanların, kendisine göre belirlendiği özel bir *subject* halini almıştır. Aynı şekilde *object* ifadesi de benzer bir anlam değişikliğine maruz kalmıştır. Söz konusu ifade daha önce, örneğin altın bir dağın varlığı gibi, tamamiyle hayal gücüne bağlı olarak tasarlanan şeyler için kullanılırken, Descartes’la birlikte öznenin dışındaki düşünme nesnelere ifade eder hale gelmiştir.¹⁹⁷ Özne-nesne düalizmini bu şekilde tahkim eden Descartesçı felsefe açısından hakikat de, yalnızca özneye, yani düşünen öznenin aklına referansla ele alınır ve öznenin nesnesini teorileştirebilme yeteneği ile bağlantılı hale getirilir. Descartesçı felsefenin modern düşüncenin genel seyrini de belirleyen bu karakteri, gerçekte Batı metafizik geleneğinin sürekliliği ekseninde Descartes’a kadar taşınan uygunluk anlamındaki hakikat nosyonunun, düşünen öznenin tözselliğine bağlı olarak en radikal boyutuna ulaştığı anlamına gelir.

Heidegger bundan dolayı özelden Descartes felsefesine bağlı bir biçimde teşekkül eden modern düşünme tarzını, genelde ise, uygunluk olarak hakikat nosyonuna sahip geleneksel düşünme biçimini temsilci düşünce diye nitelendirir. Zira Heidegger’e göre, düşünmenin geleneksel tabiatı biçimini, düşüncelerin temsil edici bir fikir (*idea*) olarak görüldüğü, temsillerden alır.¹⁹⁸ Buna göre, bir şeyin fikrini oluşturmak, o nesnenin temsil edici fikrine sahip olmak demektir.¹⁹⁹ Bu husus ise, en açık formuna, gerçekliği teorileştirmek suretiyle temsil ederek, öngörülebilir hale getirmek ve bu suretle de insanın hizmetine sunmak idealindeki modern bilim anlayışında kavuşur.

Heidegger’in modern bilimin mahiyetine yönelik düşünümünün hareket noktası, modern zamanlarda bilimi tanımlamak için geliştirilen “bilim real olanın teorisidir” şeklindeki tanımdır. Heidegger’e göre, modern bilimin özüne ulaşmak bakımından, bu ifade tek başına bir tanım ve

¹⁹⁶ Heidegger, “Dünya Resimleri Çağı” *Nietzsche’nin ‘Tanrı Öldü’ Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, Bursa 2001, s. 76.

¹⁹⁷ Heidegger, “Modern Science, Metaphysics and Mathematics”, *a.g.e.*, p. 280.

¹⁹⁸ Heidegger, *What is Called Thinking?*, p. 45.

¹⁹⁹ *A.g.e.*, s. 39.

kolay bir formül sunmadığından ötürü, öncelikle burada geçen ‘real’ ve ‘teori’ ifadelerinin anlamları ve düşünce tarihi boyunca geçirmiş oldukları anlam değişiklikleri üzerinde durmak gerekir.²⁰⁰

Real ifadesi (*das Wirkliche*) etimolojik bağlamı dikkate alındığında, çalışma ve çalışılan (*Wirkende, Gewirkte*) anlamlarıyla mevcut olagelme içinde buraya taşınan ve öne çıkarılan ya da mevcudiyet içinde öne çıkarılmış veya buraya taşınmış olan anlamına gelir. Dolayısıyla geniş anlamı içerisinde realite, mevcut olma içerisinde buraya öne getirilmiş olan, yani kendini-öne-çıkarmanın, kendinde mükemmel olan mevcut olagelmesi demektir. Bu anlam çerçevesi içerisindeki çalışma ve iş (*working, work*) ifadeleri etki eden veya etkiye değil, daha ziyade bir şeyin gizlenmemişliği içerisinde göz önüne çıkması, mevcuda gelmesine dayanır.²⁰¹ Bununla birlikte, öne çıkma ve mevcuda gelme Romalılarda bir işlemin sonucundan türetildi ve real olan da sonuç şeklinde, etkin nedenin nedenselliği ışığında düşünölmeye başlandı. Descartes felsefesinde de göröldüğü üzere modern dönemde ise real sözcüğü ‘kesin’ olan ile aynı anlamı tüketecek şekilde kullanılır hale geldi. Dolayısıyla real olanın bildik anlamı içerisinde nesneye dönüşmesi modern dönemle birlikte gerçekleşmiştir.²⁰²

Benzer bir anlam değişimine maruz kalan *theoria* kavramı ise, Grekçe bir sözcük olan *theorein*’den gelir. *Theorein* sözcüğünün kökenindeki *thea* ifadesi, “kendisini gösteren şeydeki dış görünüş”, “kendisini gösterenin dış görünümü” anlamlarına; *horao* ise, “bir şeye dikkatli bir biçimde bakmak, onu incelemek, yakından gözlemlemek” anlamlarına gelir.²⁰³ Dolayısıyla söz konusu köklerden müteşekkil *theorein* ifadesi, Greklerde mevcut olanın görünür hale geldiği dış görünüşe dikkatli bir biçimde bakmak ve bu görme sayesinde ondan gözlerini ayıramamak demektir. Aynı şekilde, belirlenimini *theorein*’den alan ve kendisini ona adayan özel yaşam biçimi de Grekler için, *bios theōrētikos*, yani mevcut olagelenin saf, parıldayan-öne çıkmasına dikkatlice bakan kişinin gözlemleyen yaşam tarzıdır.²⁰⁴ Farklı bir etimolojik vurguyla ele alındığında ise, *theoria*, *theá* ve *oraō*, *theá* ve *ora* şeklinde de okunabilir. “*Thea* tanrıçadır. *Aletheia*, mevcut olan şeyin, kendisinden hareketle ve kendisi içinde mevcut olduğu gizden-çıkma” Parmenides’e adeta bir tanrıça olarak görünür. *Ora* ise, insanın sahip olduğu itibarı, bahsettiğimiz şerefi ve hürmeti ifade eder. Bu etimolojik arka plan dikkate alındığındaysa *teori* mevcut olagelenin gizini açmasına saygı dolu bir ihtimam gösterme anlamına gelir ve söz

²⁰⁰ Heidegger, “Science and Reflection”, *The Question Concerning Technology*, translated by. William Lovith, Harper and Row Publishers, New York 1977, pp. 157-158.

²⁰¹ *A.g.e.*, ss. 159-160.

²⁰² *A.g.e.*, ss. 161-162.

²⁰³ *A.g.e.*, s. 163.

²⁰⁴ *A.g.e.*, ss. 163-164, Heidegger, “Bilim ve Düşünüm”, *Bilim Üzerine İki Ders*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s. 23.

konusu bağlamı içinde *theoria* “hakikati gözeten temaşadır.”²⁰⁵ Bununla birlikte Heidegger, “modern bilim real olanın teorisi” ifadesindeki teori ile Grek deneyimindeki teorinin aynı anlama gelmediğini düşünür. Modern teori kavramı da tıpkı real kavramında olduğu gibi, tarihsel seyir içerisinde gerçek anlam içeriğinden koparak modern döneme taşınmıştır.

Romalılarda *theorein* ifadesinin *contemplari* ile, *theoria*’nın ise *contemplatio* sözcüğüyle karşılanması, *theoria* sözcüğünün Grekçedeki asıl anlam içeriğinin yok edilmesi anlamına gelir. Çünkü *contemplari* “bir şeyi ayrı bir dilim halinde bölmek ve onu orada kapatmak” anlamına gelmekte²⁰⁶ ve hakikati gözetin temaşa anlamındaki *theoria*’nın Grekçe anlamının kararmasına gönderme yapmaktadır. *Contemplatio*’nun Alman diline görüş ve gözlem anlamına gelen *Betrachtung* şeklinde çevrilmesi ise, “mevcut olan şeyin veçhesine dikkatlice bakmak” anlamındaki Grekçedeki *theoria*’nın, gözlemek ve irdelemek anlamları lehine, büsbütün ortada kalkmasına yol açmış ve modern teori kavramının zeminini hazırlamıştır. Her ne kadar göze ve bakmaya yapılan vurguda bir ortaklık söz konusu olsa da, Heidegger’e göre, gözlemek ve irdelemek anlamları ekseninde teşekkül eden gözlem olarak modern teori, *Betrachtung* sözcüğünün Latince kaynağı dikkate alındığında, “real-olanın tuzağa düşürülmesi ve güvenceye alan bir rafine-edilmesi” demektir.²⁰⁷

Bilim, herhangi bir verili zamanda real-olanın bir etkileşim şebekesi olarak kendini sergilemesi amacına hizmet eden yerin içerisinde, yani incelenebilir olan bağımlı nedenler dizisi içerisinde real-olanı düzenler. Real-olan, böylece, incelenebilir ve ardışık kesimleri içerisinde takibedilebilir hale gelir. Real-olan, kendi nesnelik’i içerisinde güvenceye alınmış hale gelir. Buradan, bilimsel gözlemin kendi şekillendirmesine göre tuzağa düşürebileceği nesne alanları ve bölgeleri çıkar.²⁰⁸

Heidegger’in bu değerlendirmeleri açısından bakıldığında, tuzağa düşürücü temsil, modern bilimin, kendisi aracılığıyla real olana tekabül ettiği temsil etme etkinliğinin temel karakteristiğidir.²⁰⁹ Böylelikle teori, herhangi bir verili zamanda kendi nesne-alanı olarak real olanın bir bölgesini güvenceye alır. Nesnelğin alan-karakteri, “onun, soru sorma imkânlarının önceden özgül olarak bir haritasını çıkarması” olgusunda sergilenir. Bir bilim alanında ortaya çıkan her yeni fenomen, teorinin normatif objektif tutarlılığına uygun hale geleceği noktaya değin rafine edilir. Söz konusu normatif tutarlılığın kendisi zamandan zamana değiştirilse de, nesnelğin kendisi temel karakteristikleri bakımından değişmeden kalır. Bir strateji ve prosedüre

²⁰⁵ Heidegger, “Bilim ve Düşünüm”, *a.g.e.*, s. 24; Heidegger, “Science and Reflection”, *a.g.e.*, s. 164.

²⁰⁶ Heidegger, “Bilim ve Düşünüm”, *a.g.e.*, s. 25.

²⁰⁷ Heidegger, *a.g.e.*, ss. 26-27; Heidegger, “Science and Reflection”, *a.g.e.*, pp. 166-167.

²⁰⁸ Heidegger, “Bilim ve Düşünüm”, *a.g.e.*, s. 28.

²⁰⁹ Heidegger, “Science and Reflection”, *a.g.e.*, p. 168.

yönelik belirleyici temel olarak önceden temsil edilen şey, amaç veya gaye denilen şeyin özüdür. Dolayısıyla modern bilim açısından bir şeyin kendisi, ancak bir amaç yoluyla belirlendiği ölçüde, o saf bir teori olarak görülür. Zira o, bu suretle mevcut olan şeyin nesneliği yoluyla belirlenmiştir. Bu nesnelik özelliği ise, inkâr edilmesi durumunda bilimin özünün de ortadan kalkacağı bir mahiyete sahiptir.²¹⁰ Tamda bu mevcut olanı nesne haline getiren karakteri nedeniyledir ki, bilimsel düşünce içerisinde geliştirilen teoriler ile gerçekliğin hesaplanabilir nesne alanları olarak görülmesi mümkün olabilmektedir:

Real-olana ilişkin her teoriye ait olan, tuzağa düşürücü-güvenceye-alma ile karakterize edilen metodoloji, bir hesap etmedir... Hesap etmek geniş, özsel anlamıyla şu demektir: bir şeyi hesaba katmak; bir şey üzerinde hesap yapmak, yani onu bir beklenti nesnesi olarak kurmak. Bu şekilde, real-olanın tüm nesneleşmesi bir hesabetmedir; ister nedensel açıklama yoluyla nedenlerin ardışık-sonuçları peşinde koşsun, ister morfoloji yoluyla kendisini bu betim içerisine nesnelere üzerinde öncelikli olarak dâhil etsin, isterse de temel öğeleri içerisinde bir ardışıklık ve düzen tutarlılığı temin edip bunu garanti altına alsın, tüm nesneleşme bir hesabetmedir.²¹¹

Hesap etmeye dayalı karakteri nedeniyledir ki, modern teknolojiyle en kâmil formuna ulaşan bilimsel düşünce tarzı için dünya orada duran bir kaynak olarak görür. Zira modern felsefe, bilim ve teknolojiyle birlikte, düşünmeyi bütünüyle unutan modern insan açısından dünya, hesapçı düşünce yoluyla kendisine hâkim olunabilecek bir nesne, tabiat ise, modern teknoloji ve endüstri için enerji tedarik etmeye yükümlü dev bir kaynak halini almaya başlamıştır.²¹²

Heidegger tarafından *Gestell* (çerçeveleme) olarak nitelendirilen ve temsil ilişkisinin belirleyici olduğu modern dönemde Varlık, yalnızca endüstri ve teknoloji için orada duran kaynak olarak görülür. Modern tekniğe bütünüyle hâkim olan gizini-açma, *poiesis* anlamında bir öne-çıkma doğru bir açılım kazanmaz. “Modern teknikte hâkim olan gizini-açma, doğaya, onun sökülüp alınabilecek ve depolanabilecek bir enerjiyi tedarik etme şeklinde makul olmayan bir talebi dayatan bir meydan okumadır.” Yel değirmeninin rüzgârın esmesine teslim olma hali ile mukayese edildiğinde, modern teknik enerjiyi, hiç de doğal olmayan bir biçimde depolamaya ve kilit altında tutmaya odaklanır.²¹³ Heidegger modern tekniğe bütünüyle hakim olan ve insanın dünyayla teknik bir düşünüm ekseninde gerçekleştirdiği bu ilişki tarzının, meydan okuma anlamına gelen bir saldırı karakterine sahip olduğunu düşünür:

²¹⁰ Heidegger, “Bilim ve Düşünüm”, *a.g.e.*, s. 29; Heidegger, “Science and Reflection”, *a.g.e.*, p. 169.

²¹¹ Heidegger, “Bilim ve Düşünüm”, *a.g.e.*, s. 30.

²¹² Heidegger, “Memorial Address”, *a.g.e.*, p. 50.

²¹³ Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s. 55.

Bu meydan okuma, doğada gizlenmiş olan enerji kilit altında olmaktan kurtarılmakla, kilit altından kurtulan şey dönüştürülmekle, dönüştürülen şey depolanmakla, depolanan şey yeri geldiğinde dağıtılmakla ve dağıtılan şey de hep yeniden devreye sokulmakla olup biter. Kilit altından kurtarma, dönüştürme, depolama, dağıtma ve devreye sokma, gizini-açmanın tarzlarıdır. Fakat gizini-açma, hiçbir zaman basit bir şekilde bir sona ulaşmaz. Gizini-açma, belirlenimsiz olana da akıp gitmez. Gizini-açma, kendisini, kendi çok çeşitli, iç içe geçmiş yollarının gizini, onların akışlarını düzenlemek suretiyle açar. Bu düzenlemenin kendisi, kendi payına her yerde güvence altına alınmıştır. Düzenleme ve güvence altına alma, meydan okuyucu gizini-açmanın temel karakteristikleri haline bile gelmişlerdir.²¹⁴

Heidegger'e göre, insan ve dünya arasındaki bu ilişki, ilk kez ve yalnızca Avrupa'da 17.yy.da gelişmiş olan teknik bir ilişkidir. Heidegger Yeniçağ'a özgü olan söz konusu teknik ilişkiyi, dünyayı resim olarak algılamakla ilişkilendirir. İnsanın varolanla ilişkisinin köklü bir biçimde değişmesinin sonucunda zuhur eden dünyayı resim olarak algılamada, varolan, tıpkı bizim resimle ilişkimizde olduğu gibi önümüzde durur. Böylece varolan, sağlama alınarak insanın önünde mevcut kılınır.²¹⁵ Dünyanın resme dönüştüğü yerde varolan, insanın kendi önüne getirmeye, yani mevcudiyet terimleri içerisinde elde-mevcut bir nesne olarak kendi önünde bir yerlere koymaya niyetlendiği bir şey hükmündedir. Dolayısıyla dünya resmi ifadesi dünyanın bir resminden ziyade, dünyanın resim olarak kavranması anlamına gelir. Bu durum, varolanla olan aslî ontolojik ilişkinin köklü bir biçimde değiştirilmesi demektir:

Bütün varolan şimdi şöyle kabul edilir; varolan, ilk kez, ancak göz önüne getiren, ortaya koyan insan tarafından koyulduğu ölçüde varolan olur. Varolan, dünya resmine geldiğinde bütün varolan üzerine özlü bir yargı verilir. Varolanın Varlığı onun göz önüne getirilmiş olmasında aranır, bulunur da.²¹⁶

Heidegger'e göre, Yeniçağa özgü göz önüne getirme, anlamını temsil (*representation*) nosyonunda bulan karakteriyle, Greklere özgü algılamadan bütünüyle farklı bir şeyi dile getirir. Zira *Vorstellen* fiiliyle ifade edilen temsil etme eylemi, bir şeyi öne koyma, sunma, takdim etme, yeniden sunma gibi anlamlara gelmekte olup, gerçekte insanın el-altında bulunan bir şeyi, karşı bir şey olarak kendi önüne getirmesi, el-altında olanı kendisiyle ilişkiye sokması, onu, elde-mevcut bir şeye dönüştürmek amacıyla, norm koyucu alan olan kendisiyle kurulan bağa

²¹⁴ A.g.e., s. 58.

²¹⁵ Heidegger, "Dünya Resimleri Çağı", a.g.e., s. 77.

²¹⁶ A.g.e., s. 78.

geri dönmeye zorlaması gibi anlamları içerir. Dolayısıyla varolanla gerçekleştirilen ve öncelik sırasının temsil edici özünde olduğu böyle bir ilişkide varolan, kendini göz önüne getirir, sunar ve nihayetinde resme dönüşür. İnsan ise, nesne karakterindeki varolanın göz önüne getiricisi, yani temsil edicisi olur. Dolayısıyla, insanın varolanlarla gerçekleştirdiği bu temsil ilişkisinde, varolanın varolan halini alması da, insanın varolanı kendi öznel algılama tarzı içerisinde göz önüne getirmesi anlamında görmesiyle mümkün olur.²¹⁷

b- Özlü ya da Tefekküre Dayalı Düşünme

Heidegger, hesap kitap yapmayan ve varolanın başkalığından belirlenen, yani Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik farkı dikkate alan düşünme tarzını ise tefekküre dayalı düşünme olarak adlandırır. Bu düşünme tarzının en temel karakteristiği, varolanın, varolanla hesabını kitabını yapmak yerine, kendini Varlık içinde Varlığın hakikati için feda etmesidir.²¹⁸ Bu tarz bir düşünmede şeylere kurgusal perspektif veya sınırlar dayatmak yerine, onları kendinde oldukları halleriyle kabul edip, onlara saygı gösterme anlamında bir sükûnet halinde olurlarına bırakma söz konusudur. Bu yüzden bu düşünme zorlanmamış ve çıkarıcı olmayan bir faaliyet anlamına gelir. Bunun da ötesinde söz konusu düşünme, dindar, kabul edici ve saygılıdır. “Varlığın çağrısına ya da sesine hakikatte kabul edici bir cevaptır.”²¹⁹

Heidegger’e göre, kaynağını Sokrates öncesi düşünürlerin Varlık deneyiminde bulan bu düşünüm ve bu düşünümün vücut verdiği şekliyle, “kendisini sürekli olarak açarken, Varlığın bütünlüğünün ortasında sağlam kalan sorgulama” şeklinde anlaşılan bilim anlayışı, gerek dünyanın Hıristiyan-teolojik yorumlanması, gerekse modern çağın matematiksel-teknik düşünümü yoluyla hem zaman ve hem de nesnesi bakımından başlangıcından uzaklaşmıştır. Bununla birlikte Heidegger, bütün bu gelişmelerin, söz konusu başlangıcın yok edilip aşıldığı anlamına gelmeyeceği kanaatindedir. Zira başlangıç, çok eskilerde olup bitmiş bir hadise olarak, gerimizde, yani geçmişte değil, önümüzde bulunmaktadır:

En büyük olarak başlangıç, gelecek olan her şeyin önünde ve öncesinde olduğu için, bizim üzerimizden geçip gitmiştir. Başlangıç geleceğimizin içine dalıvermiş. Orada, eski büyüklüğüne yeniden erişmemiz için verilen ötelere bir emir olarak duruyor.²²⁰

²¹⁷ *A.g.e.*, s. 79.

²¹⁸ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 49.

²¹⁹ Peacocke, John, “Heidegger ve Onto-teoloji Sorunu”, *Heidegger ve Teoloji*, der. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s. 160.

²²⁰ Heidegger, “Alman Üniversitesinin Kendini Hâkim Kılması”, *Heidegger Kitabı*, der. ve çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul 2004, ss. 157-158; Alternatif bir çeviri için bkz., Heidegger, Alman Üniversitesinin Kendini Beyanı”, *Heidegger ve Teoloji*, der. ve çev. Ahmet Demirhan, Vadi Yayınları, Ankara 2002, s. 43.

Başlangıca erişmeyi, başlangıcın her daim hatırlanıp, tekrar edilmesiyle mümkün gören Heidegger, metafizik gelenek boyunca teori-pratik dikotomisi ekseninde, teori öncelikli bir düşünme tarzına vücut veren teori kavramlaştırmasını, kaynağına taşımak suretiyle geçersizleştirir. Sokrates öncesi düşünürlerde, yani başlangıçta teori, yalnızca araştırma konusuna ve onun taleplerine bağlı kalan saf temaşa anlamına gelmekteydi. Bu temaşaya dayalı söz konusu davranışın, bizzat kendisi için gerçekleştirildiği, yanlış bir anlamayla ifade edilse de, *theoria*, bir yandan ‘var’olanın basıncı altında ve ona yakın kalma tutkusu içinde gerçekleşirken, diğer yandan da, Grekler, bu temaşaya dayalı soruşturmayı, insanın ‘iş-halinde-olmasının, yani *energeia*’nın en yüksek modu olarak gerçekleştirmeye ve anlamaya çalışmışlardır. Dolayısıyla onlar, teori-pratik sıralamasıyla ilgili değillerdi, hatta onlar için sıralamanın tersi daha yerinde idi. Zira Grek deneyimi açısından hakikî teori, pratiğin en yüce gerçekleşmesi olarak görülmekteydi.²²¹ Bu açıdan bakıldığında, düşünmek, Batı metafiziğinin başlangıcından beri düşünülmesi gereken olmasına rağmen, unutulmuş olarak kalanı, yani Varlığı düşünmektir. Bununla birlikte Varlık düşünme yoluyla elde edilen bir sonuç ya da ürün değildir. Tam tersine öncelikli olan Varlık olup, tefekküre dayalı düşünme “Varlığın olagelmesidir.”²²²

Heidegger’e göre, böyle bir düşünme tarzı içerisinde düşünmenin merkezini olagelmekte olan Varlık oluşturur. Burada söz konusu edilen şey, belirsiz ve gizli bir çeşit güç olarak anlaşılan, kendisini ifşa etmeye rıza gösteren, açıklığının yerini bizzat kendisine ayıran ve kendisini anlamlı kılmaya, kendisinden çıkıp gelmeye, adeta bir lütuf ve bağış olarak kendisini insana vermeye tenezzül eden Varlıktır.²²³ Kendi kaderinin nihailiğinde toplanan Varlık, açığa çıkma süreci içerisinde hakikatini gizleyen bir karaktere sahiptir. Varlığın tarihi ise, bu ayrılıştan toplanır. Heidegger bu ayrılıştan, yani kendi özünün şimdiye kadarki en dış noktasında toplanmayı (*logos*) Varlığın eskatolojisi diye niteler ve mukadder bir şey olarak Varlığın kendisinin, içkin bir biçimde eskatolojik olduğunu vurgular. Tam da bu noktada Heidegger, kendi felsefesi ile Hegel felsefesi arasında bir bağlantı noktası ima edercesine, bu eskatolojinin, teolojik ya da felsefi bir disiplinin adı olan eskatolojiyle aynı anlama gelmediğini, daha ziyade, Varlığın eskatolojisinin tinin fenomenolojisine tekabül edecek şekilde, Varlığın tarihinin içinden düşünmek anlamına geldiğini ifade eder. Hatta tinin fenomenolojisi dahi, Varlığın eskatolojisinin bir safhasını oluşturur. Bu açıdan bakıldığında tinin fenomenolojisi, Varlık kendisini, şimdiye kadar metafizik yoluyla belirlenen özünün nihailiği içerisinde, koşulsuz

²²¹ Heidegger, “The Self-Assertion of the German University”, *Martin Heidegger and National Socialism*, ed. Gunther Neske and Emil Kettering, Paragon House, New York 1990, pp. 7-8.

²²² Heidegger, *Metafizik Nedir?*, ss. 47-48.

²²³ Thevanez, *a.g.e.*, s. 60.

irade isteminin mutlak özneliği olarak topladığı zaman zuhur eden bir safhadır.²²⁴ Bununla birlikte dünya tarihi içerisinde vücut bulan ve Varlığın çağsal karakterine bağlı olan safhaları, Varlığın hakikatiyle özdeşleştirip, hakikati elde-mevcut terimlerine taşımaya çalışmak, Varlığın anlaşılması bir yana unutulması demektir. Zira, Varlığın açığa çıkması kadar, gizlenmesi anlamına da gelen Varlığın tarihinde, dünya tarihinin her bir çağı bir yanlıştın çağıdır. Varlığın çağsal tabiatı, Varlığın gizli zamansal karakterine aittir ve zamanın özünü Varlık içerisinde düşünecek şekilde belirler.²²⁵

Varlığın söz konusu gizli zamansal karakteri Varlığın çağsal tabiatını belirlediği gibi, Varlığa dair tefekküre dayalı düşünümün de mahiyetini belirler. Heidegger'in de ifade ettiği üzere, Varlığa yönelik düşünme hiçbir surette kendisi için varolanlarda temel aramaz. O, en çok düşünce kışkırtan olmasına rağmen, sürekli bir biçimde düşünülmeden bırakılan Varlığın olagelme hadisesine odaklanarak, "hesaplanamayanın yavaş işaretlerine dikkat eder ve onda değiştirilemeyecek olanın önceden düşünülemeden gelişini görür." Bu düşünme, Varlığın sesine kulak kesilen ve ona itaat eden karakteriyle, Varlığın hakikatının dile geleceği bir dille, Varlığın çağrısına uygun bir cevap arayışındadır.²²⁶ Açık ki, Varlığı düşünmede asıl önemli olan husus, Varlığı herhangi bir beşeri kategoriye ya da bir varolana indirgemeksizin, Varlığın çağrısına kulak vererek, ona tabi olma yolunda olmaktır. Zira Heidegger'in de ifade ettiği üzere, çağrı bizi en çok düşünce kışkırtan şeyi düşünmeye muktedir kılar ve bize düşünmeyi bahşeder.²²⁷

Heidegger, en çok düşünce kışkırtan şeyin, orijinal anlamı içerisinde bizi düşünmeye bırakmak anlamında, düşünceye gıda veren şey olduğunu ifade eder. İşte en çok düşünce kışkırtan şeyi bize veren bu hediye, özsel tabiatımızda kendisini gizli tutan hakiki bağıştır. Bundan ötürü düşünmeye muktedir olmamız, kendimizi düşünmenin doğasında içerilmeye bırakmamıza bağlıdır.²²⁸ Bu açıdan bakıldığında düşünmenin otantik tutumu, sorular sormaktan ziyade, soruşturmaya değer olan şeyin vaadini, bağışını dinlemedir.²²⁹

Bu noktada Heidegger'in, düşünmenin anlamını ve doğasını elde etmeye yönelik etimolojik analizleri oldukça kayda değerdir. Düşünmenin, düşünmenin toplanması anlamına hafızaya (*memory*) ihtiyaç duyduğunu ifade eden Heidegger, eski İngilizce'deki, düşünmek anlamına gelen *thencan* ile teşekkür etmek anlamındaki *thancian* sözcüklerinin; bir düşünce,

²²⁴ Heidegger, "The Anaximander Fragment", *a.g.e.*, s. 18

²²⁵ *A.g.e.*, s. 27.

²²⁶ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 51.

²²⁷ Heidegger, *What is Called Thinking?*, p. 132.

²²⁸ *A.g.e.*, s. 126.

²²⁹ Heidegger, "The Nature of Language", *On The Way to Language*, translated by. Peter D. Hertz, Harper and Row Publishers, New York 1982, p. 71.

müteşekkîr bir düşünce ve böyle bir düşüncenin ifadesi gibi anlamlara sahip *thanc* veya *thonc* sözcüklerine dayandığını ifade eder. Buna göre, düşünmek olan *thanc*, teşekkür etmek imalarına da sahiptir. Her ne kadar genellikle bir fikir, görüş veya kanaat anlamına geldiği düşünülse de, söz konusu etimolojik köken de dikkate alındığında düşünme (*thanc*), toplanmış, herşeyi-toplayan geri çağırıcı düşünme demektir.²³⁰

Bu otantik anlamından ötürü, Heidegger, hem hafızanın hem de teşekkür etmenin kendi varlıklarına *thanc* sözcüğünde sahip olduklarını ve onun içinde hareket ettiklerini ifade eder. Hafıza artık hatırlamaya yönelik bir güç değildir. Hafıza (*memory*) daha çok, orijinal anlamı içerisinde, sadakat, içten bağlılık, yani bir şeyle daimi yoğunlaştırılmış bir uyum olarak düşünülmelidir.²³¹ Geri çağırıcı insani düşünme anlamında hafıza, düşünce için gıda veren her şeyin güvenli bir biçimde saklandığı yerde iskân eder. Heidegger onu saklama olarak adlandırır. Çünkü o düşünce için gıda veren şeyi gizler ve barındırır. Saklama tek başına, özgür bir biçimde, en çok düşünce kışkırtıcı anlamında, düşünülecek olanı verir, onu bir hediye olarak özgür bırakır. Bununla birlikte saklamanın kendisi en çok düşünce kışkırtıcı şeyin dışında ve ondan ayrı değildir. Çünkü saklamanın kendisi aynı zamanda en çok düşünce kışkırtıcı şeydir de. Hakkında düşünülmesi gereken şeyin insanî bir geri çağırılması olarak hafıza, en çok düşünce kışkırtıcı şeyin saklamasını içerir. Bundan ötürü saklama hafızanın özü ve temel tabiatıdır. İnsan da yalnızca kendisine düşünce için gıda verenin saklamasında ikamet eder.²³²

O halde, Heidegger'e göre uygun düşünme, en çok düşünce kışkırtıcı, yani bize özsel tabiatımızı bahşedeni düşünmek demektir.²³³ En çok düşünce kışkırtıcı düşünememek için, düşünmeyi, düşünülecek olana adanmak gerekir. Bu adanan düşünce ise, hediyeye karşılık bir hediye vermek anlamında, insan tarafından üretilen bir şey değildir. En çok düşünce kışkırtıcı şeyi düşündüğümüzde, hakkında düşünülecek olanı bize veren bu en çok düşünce kışkırtıcı meselenin kendisine düşünce vermiş oluruz. İşte bu, yalnızca düşünme yoluyla gerçek teşekkür olan, geri çağırıcı düşünme, teşekkür etmek için, verdiği karşılığında geri ödemeyi talep etmeyen, buna ihtiyaç duymayan düşünmedir.²³⁴ Bu yüzden Heidegger'in vurguladığı şekliyle düşünme, ne seyri, psikolojik gözleme açık bir oluşum, ne de bir değerler skalasına ve normlara

²³⁰ Heidegger, *What is Called Thinking?*, pp. 138-139.

²³¹ *A.g.e.*, s. 140.

²³² *A.g.e.*, ss. 150-151.

²³³ *A.g.e.*, ss. 142-143.

²³⁴ *A.g.e.*, s. 146.

itaat eden bir aktivite olarak ele alınabilir. Düşünme, düşünülecek olana yönlendiren bir çağrıya kendinde sahip olduğu taktirde geçerlilik ve otorite yoluyla idare edilebilir.²³⁵

Özü itibariyle bir çağrı olan düşünme, Batı metafizik geleneğinde *logos* terimlerinde tanımlanagelen, buna bağlı olarak da, en temel karakteristiği önermeler yoluyla oluşturulan düşünmeden farklıdır. Bu farka binaen Heidegger, “Düşünmek ne demektir?” sorusunda zikredilen düşünmenin, bizi doğrudan doğruya hafıza, bağlılık ve teşekkür etmenin özel alanına sevk eden bir karaktere sahip olduğunu vurgular.²³⁶ Benzer bir şekilde Heidegger, düşünmenin özüne yönelik soruşturmasında, bir yol olarak adlandırdığı düşünmeye, doğru bir karşılık vermenin, ancak yolda kalmak suretiyle mümkün olduğunu ifade eder. Buna göre, yolu temizlemek için yolda olan ve yolda kalan düşünme ile, yol boyunca yolun dışında bir yerlerde bir pozisyon alan ve yola dair fikirler oluşturup, yol hakkında konuşan düşünme tarzı arasındaki fark kadar açık bir farktır, otantik anlamıyla düşünmek ile metafiziğe ait düşünme tarzı arasındaki fark. Zira Heidegger’in de özellikle ifade ettiği şekliyle, gerçek anlamda bir düşünme, yalnızca yolda yürüyerek, düşünce yüklü sorularla hareket etmek suretiyle, yolun öne çıkmasına yol açan düşünmedir. Bundan dolayı şayet yolda kalınmak isteniyorsa, dikkatin sürekli bir biçimde yola verilmesi gerekir. Düşünme soruşturma yoluyla yolu açar, bununla birlikte açılan yol geride kalmayıp, bir sonraki adımda inşa edilerek, ondan hareketle de ileriye yansıtılır.²³⁷

Böyle bir düşünme tarzı, metafiziğe ait düşünme tarzının yerinden edilmesi anlamına geldiği gibi, dile dair klasik kavrayışların da köklü bir biçimde değiştirilmesini gerektirir. *Varlık ve Zaman*’da Varlığın insana yakın olduğu ölçüde gizemli ya da sır içinde kaldığını vurgulayan Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*’ta ise, “kolayca fark edilmeyen bu hükmetmenin açık yakınlığını” özü itibariyle dilin kendisi olarak niteler. Bununla birlikte burada bahis konusu olan dil, “bir fonem-ses birimi (ya da yazılı karakter), melodi, ritim, mana birliği olarak tasavvur” edilen konuşma dili değildir. Genellikle “dil *animal rationale*, yani beden-ruh-akıl birliği olarak insanın özüne karşılık” geldiğinin düşünülmesine karşın Heidegger, dile yönelik bu anlayış tarzının, yani dilin metafizik-hayvani izah veya yorumunun dilin özünü örtüp, gizlediği kanaatindedir. Gizlenip örtülmemiş haliyle dil, Varlık tarafından sahiplenilen ve istila edilen karakteriyle Varlığın evidir. Bu yüzden dile dair uygun düşünüm, “dil *özünü*, Varlığa tekabül etmesi açısından ya da insanın özünün yurdu olarak düşünmektir.”²³⁸

²³⁵ *A.g.e.*, ss. 160-161.

²³⁶ *A.g.e.*, s. 163.

²³⁷ *A.g.e.*, ss. 168-170.

²³⁸ Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, s. 60.

“Dilin Varlığı ve Varlığın dili” ifadesindeki aslı bilgiyi duymamızın önemini altını çizen Heidegger, dilin bir türlü takdir edilemeyen özsel doğasının, konuşulan olarak kendisini bilinir kıldığını vurgular.²³⁹ Konuşma olarak dil, insanın herhangi bir temsil ilişkisinde ifade etmek üzere, bir şeyi adlandırması değildir. Konuşma olarak dil, söylemedir. Söyleme ise, “ifşa etmek, ortaya çıkmasına imkân vermek, görülmesini ve işitilmesini sağlamak” demektir.²⁴⁰ Bu yüzden Heidegger, dilin temel varlığının, ifşa etme olarak söyleme olduğunu ve ona ait gösterme özelliğinin ise, hiçbir biçimde bir şeylere işaret ettiği düşünülen göstergelere dayanmadığını, aksine tüm göstergelerin gösterge olabilmelerinin, bir ifşa etmeye bağlı olduğunu ifade eder.²⁴¹ Söyleme olarak dil, “şeyleri ve dünyayı, onları meydana getirme anlamında değil; fakat *oldukları gibi* görünüşe getirme anlamında *açık kılar*. Şeyler, insanı etkiledikleri ölçüde zaten bir dünya içindedirler ve dünya da şeylerin içindedir. Söyleme onların varlığını birbirinde görünüşe getirir. Bu şekilde dil, şeylerin ve dünyanın, varolanların ve Varlığın, birbiri içindeliklerini görünüşe getirir.”²⁴²

Bu görünüşe getirmede adlandırma olarak vuku bulan dil, ad vermediği gibi terimlere de başvurmaz. Aksine dil, bir çağrı olarak söze çağırır. Adlandırma yoluyla çağırılan dil, “önceden bir yakınlığa çağrılmamış bulunan şeyi mevcut hale getirir.” Dilin çağırıldığı yer ise, “çağrılan şeyin henüz içinde bulunmadığı mesafe”dir. Yoklukta barınan bir mevcudiyet olan bu yere çağırarak dil, “şeyleri insanlarla şeyler olarak ilişkileri olabilsin diye davet ederek” mevcuda getirir. Heidegger adlandırmada şeylerin şeyliklerine çağrıldıklarını ifade ederek, bu söyleşme yoluyla onların, içinde ikamet ettikleri dünyayı ifşa ettiklerini ve gerçekleştirdiklerini söyler.²⁴³ Dolayısıyla Heidegger’e göre, dil, söylemede gerçekleştirdiği çağrı yoluyla “şeylerin ve dünyanın, varolanların ve Varlığın birbiri içindeliklerini, onların ayırımını koruyarak görünüşe getirir.” Böylelikle şeyler şey, dünya dünya kılınarak birbirlerine doğru taşınırlar. Heidegger, şeylerin ve dünyanın ayırımını korumak suretiyle birbirlerine nüfuz eden bu iç içe geçmişliğini “*dünyanın ve şeylerin yakınlığı*” diye adlandırır.²⁴⁴

Dünya ve şeyler arasındaki bu yakınlık ise bir kaynaşma olmayıp, “yakınlık yalnızca, yakınların –dünya ile şeylerin– kendilerini açıkça ayırdığı ve ayrı kaldıkları yerde sözkonusudur. İkisinin ortasında-arasında, dünya ile şeyler arasında, onların **arasında** ayırım

²³⁹ Heidegger, “The Nature of Language”, *a.g.e.*, p. 76.

²⁴⁰ Heidegger, “Dilin Doğası”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, çev. ve der. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 49.

²⁴¹ *A.g.e.*, s. 50.

²⁴² Altuğ, Taylan, *Dile Gelen Felsefe*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001, s. 113.

²⁴³ Heidegger, “Dil”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, çev. ve der. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 59.

²⁴⁴ Altuğ, *a.g.e.*, s. 116.

hüküm sürer: **fark-lılık**.²⁴⁵ Dekonstrüksiyon stratejileri için son derece önemli bir temel teşkil eden farklılık/ayırım kavramı, temsil ilişkisinde gerçekleştirildiği şekliyle, iki şeyi birbirinden ayırdıkları noktaları dikkat alarak adlandırma veya bir şeyi, diğerlerinden ayrılan özellikleri açısından tanımlama anlamına gelmeyip, Heideggerci bağlam dikkate alındığında, dilin özüne yönelik daha “ontolojik” bir soruşturma yoluyla elde edilen dünya ve şeyler arasındaki boyuta gönderme yapar.

Heidegger’e göre, çağrıdan önce henüz birbirinden ayrı olmayan dünya ve şeyler, dilin çağrısıyla birlikte söz konusu ayırım içerisinde birbirine yaklaşır. Çağrı dünya ve şeyleri, “*ontolojik ayırım*”a yol açacak şekilde birbirinden koparmaksızın ayırır. “Ontolojik ayırım, Varlık ve varolanlar (dünya ve şeyler) arasında, onları tam da ikiye ayırmakla birbirleri ile ilişkiye sokan bir kesme/bölme’dir.”²⁴⁶ Heidegger’in de ifade ettiği üzere, dünya ve şeylerin arası olarak ayırım, onlara varlıklarının ölçüsünü verir. Bununla birlikte “dünyayı ve nesnelere çağırarak buyrukta, aslında çağrılan şey ayırımıdır.”²⁴⁷ Bu yüzden asli anlamı içerisinde ele alındığında, dil söz konusu ayırım olup, “dünya ve şeyler arasında vuku bulan ayırım olarak mevcudiyete gelir.” Böylelikle dile ait söyleme, dünyaya ve şeylere oldukları şeyler olmalarını bahşeder.²⁴⁸

Bütün beşerî kavramlaştırmaların ötesinde, Varlığın dile gelmesi anlamında dilin sahip olduğu bu çağrı karakteri, düşünmenin düşünme tarzının yanı sıra, yönelmesi gereken şeyi de köklü bir biçimde değiştirir. Bu değişim ekseninde düşünme artık, akla içkin olduğu düşünülen kategoriler ekseninde varolanların hesabını kitabını yapmak veya bir teorileştirme veya temsil ilişkisi içerisinde onlar üzerinde yargıda bulunmak anlamına gelmeyip, Varlığın çağrısına kulak kesilmek ve bu çağrının gereğini yerine getirmekle alakalı bir etkinlik anlamı kazanır. Heidegger’in tefekküre dayalı düşünmesinin, dilin özünü Söz veya söyleme olarak değerlendiren karakteriyle, görsel olandan ziyade işitsel metaforları önemsemesi de bundan dolayıdır. İşitsel olana yönelik bu imtiyaz, Heidegger’in Almanca “işitmek” (*hören*), “kulak kesilmek” (*horchen*), “ait olmak” (*gehören*) ve nihayet “itaat etmek” (*gehorchen*) kelimelerindeki etimolojik akrabalığı da izah etmesini mümkün kılar. Buna göre işitmek, kulak kesilmek, ait olmak ve itaat etmek anlamlarına gönderme yapar. Aynı bağlamda olmak üzere, Varlığın çağrısını işiten bir düşünme de, çağrının gelmesine şükranlarını sunan, ona ait olan ve itaat etmek suretiyle ona has kılınan bir düşünmedir. Oluruna bırakma yoluyla, çağrıya ahenkli

²⁴⁵ Heidegger, *a.g.e.*, s. 60.

²⁴⁶ Altuğ, *a.g.e.*, ss. 116-117.

²⁴⁷ Heidegger, *a.g.e.*, s. 61.

²⁴⁸ Altuğ, *a.g.e.*, ss. 117-118.

olarak katılan takvalı bir işitici (ki Heidegger düşünmenin takvasından bahseder), görsel olanın narsistik tarzıyla, varolanların asıl doğasını tiranlaştırma talebinden vazgeçerek, onları özgür, olurlarına bırakır.²⁴⁹

Elbette ki varolanları olurlarına bırakma, her şeyden önce onları metafizik düşünce geleneğinin epistemolojik bir karakterle inşa edilen ontolojik kategorilerinden özgür bırakmayı gerektirdiği gibi, insanı da söz konusu kategorilerin kendisine referansla tanımlandığı bir akıl varlığı olarak değil, Varlığın anlamını önemseyip, mütevazı bir tarzda onun kaderine rıza gösteren, Varlık ve varolanlarla teorik-kurgusal bir ilişkiden ziyade, varoluşsal bir ilişki içerisinde olan bir varlık olarak görmeyi gerektirmektedir. Çünkü Heidegger'e göre, insan, *animal rationale*, yani akıllı canlı olarak tanımlandığı müddetçe Varlığın hakikatinden uzak bir biçimde, bir kısır döngü içerisinde kalmaya mahkûmdur. Gerçekte insan akıllı bir varolan şeklinde tasarılanagelen insandan daha fazladır. Bu fazlalık, insanın akıllı özünün *existenziell* bir ilave ile genişletilmesinde değil, insanın atılmışlık içinde olmasında temellenir. Dolayısıyla bu ifade, öznelik içerisinde kavranan insandan uzak olduğu ölçüde, insanın, akıllı canlı olarak tasavvur edilen insandan daha fazlası olduğu anlamına gelir. Bunun açık bir sonucu ise, tefekküre dayalı bir düşünme içerisinde insanın artık varlıkların efendisi olarak görülmesinin mümkün olmadığıdır:

İnsan varolanların efendisi değildir. İnsan Varlığın çobanıdır. İnsan bu 'az'la hiçbir şey kaybetmez: tersine o kadar kazanır ki, Varlığın hakikatine erişir. Bu çobanın özsel yoksunluğunu kazanır, ki vakarı yahut kıymeti, Varlığın kaderi tarafından Varlığın hakikatinin muhafazasına davet edilmesine dayanır. Bu davet, Da-sein'in fırlatılmışlığının neşet ettiği fırlatma olarak gelir. Varlığın tarihi içindeki asli açılımı itibariyle insan, *ek-sistenz* olarak Varlığı, Varlığın yakınlığında yatan barınmasına dayanan varolandır. İnsan Varlığın komşusudur.²⁵⁰

Heidegger'in bu değerlendirmeleri, insanın özünün radikal derecede başkalaştığı bir insan anlayışı ortaya koyar. Heidegger *Varlık ve Zaman*'da insanın özünün varoluşunda yattığını, oldukça varoluşsal terimlerle ele almış idi. Geç dönem Heidegger ise, *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta da görüldüğü üzere, söz konusu daha ziyade Varlığın merkezde olduğu bir düşünme tarzı içerisinde varoluş ifadesinin, gerçekte düşünen öznenin edimselliği, ya da etkinliklerini, birbirleri için ve birbirleriyle gerçekleştirerek kendilerini bulan öznelere edimselliği olmadığının özellikle altını çizer. Zira "*ek-sistenz*, her *existentia* ve '*existence*' ile temel zıtlığı içinde, Varlığın yakınlığında ekstatik barınmadır. O muhafızlıktır, bir başka deyişle, Varlığa kulak kesilmektir. Bu düşünmede düşünülmesi gereken basit bir şey

²⁴⁹ Peacocke, *a.g.e.*, ss. 160-161; Heidegger, *What is Called Thinking?*, pp. 43-44.

²⁵⁰ Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, s. 70.

olduğundan felsefe olarak günümüze intikal etmiş tasarımsal düşünme için oldukça zor görünür.”²⁵¹

Heidegger tefekküre dayalı düşünmenin gerçekleştirilebilmesinin, yüzyıllardır hüküm süren aklın, düşünmenin en dikbaşı düşmanı olduğunun anlaşılmasıyla mümkün olabileceğini düşünür.²⁵² Böyle bir düşünme tarzı için, ne gerçeklik ne varlık ne de hakikat, orada, bizim dışımızda duran ve çeşitli epistemolojik yollarla, bir temsil ilişkisi içerisinde teorileştirilebilmesi mümkün, tarihdışı bir varlık alanı olmayıp, Varlığın anlamı olan zamansallık ve oluşa aktif bir katılım içerisinde farkına varılacak ya da bir teslimiyet ilişkisinde kavranacak bir karaktere sahiptir. Bu noktada Heidegger, bizi düşünümün hakiki anlamına sevk edecek etimolojik bir tahlile başvurur. Almancada hissetmek, sezme anlamında *sinnan*, *sinen* sözcükleri, “bir şeyin zaten kendiliğinden girmiş olduğu yol yönünde yürüyüp onu takip etme”ye gönderme yapar. Aynı kökten gelen düşünümün, yani *Besinnen*’in özü ise, “hissin ve anlamın peşine cesaretle düşmek” anlamıyla, bir şeyin sırf bilincine varmanın çok daha fazlasını muhtevasında barındırır. Buna göre, yalnızca bilince sahip olmak henüz düşünmek demek olmayıp, “düşünüm, soruşturmaya değer olan şeye, dingin, serinkanlı bir teslimiyettir.” Bu yüzden Heidegger’e göre düşünüm, hem bilincine varmaktan, hem bilime ait olan bilmeden, hem de entelektüel kültürleşmeden farklı bir öze sahiptir. Heidegger’in, özellikle modern yaşam tarzı içerisinde değeri tartışılmaksızın kabul edilen entelektüel kültürleşme eleştirileri de bu noktada oldukça kayda değerdir:

Entelektüel kültürleşme, insanın önüne, insanın yaptığı her şeyi, ışığında şekillendirdiği ve ıslah ettiği bir model getirir. Zihni kültürleştirmek, hem önceden güvenli kılınmış bir rehber imgeyi, hem de her yönden takviye edilmiş bir duruş zeminini gerektirir. Ortak bir kültür idealinin öne koyulması ve bu idealin hâkimiyeti, insanın soru-konusu olmayan ve her yönden güvenceye alınan bir durumunu ve tutumunu öngerektirir. Bu öngerek, kendi yönünden, değişmez bir aklın ve onun ilkelerinin yenilmez gücüne duyulan inanca dayanmak zorundadır.²⁵³

Buna mukabil tarihsel bir ikametgâh olan düşünüm, ikamet ettiğimiz mekâna bizi ilk kez sokar. Bu yüzden düşünüm, entelektüel kültürleşmeden daha tedbirli, daha ihtiyatlı ve yoksuldur. Zira “düşünümün yolları durmadan değişir; yol üzerinde bir patikanın başladığı yere

²⁵¹ *A.g.e.*, 71.

²⁵² Heidegger, “Nietzsche’nin ‘Tanrı Öldü’ Sözü”, *Nietzsche’nin ‘Tanrı Öldü’ Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, Bursa 2001, s. 61.

²⁵³ Heidegger, “Bilim ve Düşünüm”, *a.g.e.*, s. 42.

göre, yolun patika geçen kesimine göre, yol boyunca soruşturulmaya değer olan şeye açılan uzaktaki manzaraya göre hep durmadan değişir.”²⁵⁴

²⁵⁴ *A.g.e.*, s. 43.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DERRIDA ve DEKONSTRÜKSİYON

I- DERRIDA HEIDEGGER İLİŞKİSİ: DERRIDA’NIN HEIDEGGER’İ ALIMLAMASI ve DEKONSTRÜKSİYONU

Her ne kadar birbirleriyle eleştirel bir ilişki içerisinde olsalar da, hemen tüm Batı metafizik geleneği boyunca çeşitli felsefelerde varlığını sürdüren ezeli-ebedî, değişmez, evrensel, rasyonel ve anlaşılabilir bir hakikat ideali, özellikle Hegel sonrası felsefeyle birlikte belirgin bir çözülmeye maruz kalmıştır. Söz konusu çözülmeye en radikal boyutlarına Nietzsche ve Heidegger felsefeleriyle birlikte ulaşmıştır. Bu iki düşünür tüm bir Batı felsefesi geleneğinin mahiyetine yönelik olarak radikal denebilecek bir soruşturma açmak suretiyle, metafiziksel olmayan bir düşünme tarzı arayışı içerisinde olmuştur. Her iki düşünür için de, Batı metafizik geleneği boyunca varlığını farklı formlarla da olsa devam ettiren hakikat anlayışının temelinde, metafiziğe ait düşünme tarzı bulunmaktadır. Nietzsche’de oluşun Varlığa, Heidegger’de ise Varlığın bir varolana indirgenmesi olarak kavramlaştırılan söz konusu metafizik düşünme tarzından dolayı, tarihdışı bir hakikat arayışı tüm bir felsefî etkinliğin ayırt edici niteliği olagelmıştır.

Bir önceki bölümde de ele almış olduğumuz üzere, Heidegger Batı düşünce geleneğini, benimsenen zaman anlayışı ekseninde, Varlık ve varolanlar arasındaki ayırımın unutulmasının sonucu olarak Varlığın bir varolana indirgendiği ve bir mevcudiyet formu içerisinde hakikatin ele geçirilmeye çalışıldığı metafiziksel bir düşünme tarzı olarak görür. Heidegger’e göre, aslı bir ehemmiyete sahip olan Varlığın ilksel deneyiminin yeniden ele geçirilip hatırlanması için, farklı ve metafiziksel olmayan bir düşünme tarzı gereklidir. Bu düşünme tarzının kazanılıp, felsefenin doğmasına yol açan deneyimin ele geçirilmesinin ve kavranmasının yolu ise, Heideggerci fenomenolojinin üçüncü adımını oluşturan ve *Varlık ve Zaman*’da hermenötik bir araç olarak sunulan destrüksiyondur. Zira Heidegger’e göre, destrüksiyon felsefî mirası dinlemenin ve onu yeniden kazanmanın bir yolu olup, pozitif bir amacın gerçekleştirilmesine hizmet etmektedir.¹ Felsefî mirasla girilen ilişkinin mahiyetinin anlaşılmasına yönelik bu yaklaşım, bir yandan devralınan mirasın özüne yönelik radikal bir soruşturmanın gerekliliğine işaret ederken, diğer yandan da bu ilişkinin, sıklıkla yanlış anlaşıldığı üzere, negatif bir ilişki olmak zorunda olmadığını açığa çıkarır.

Nietzsche ve Heidegger’in metafizik düşünce geleneğine yönelik tutumlarında kendini gösteren ortak düşünce izleğinin en önemli çağdaş temsilcisi ise, metafizik düşünce geleneğine yönelik eleştirileri, onlardan daha radikal bir nitelik arz eden Fransız filozof Jacques Derrida’dır. Her ne kadar felsefî arka planında Platon, Aristoteles, Ortaçağ Hıristiyan ve Yahudi

¹ Moran, *Introduction to Phenomenology*, p. 451.

gelenekleri, Descartes, Condillac, Kant, Romantik gelenek, Hegel, Nietzsche, Husserl, Levinas ve daha birçok filozof ve düşünce tarzlarıyla çoğu zaman eleştirel olan bir okuma ve anlama çabası olsa da, Derrida'nın felsefesinin anlaşılması kanaatimizce, onu Heideggerci bir geleneğe konumlandırmakla mümkündür. Zira, Derrida'nın, başta bizzat dekonstrüksiyonun mahiyetine dair analizleri olmak üzere, gerek Batı düşünce geleneğini bir mevcudiyet felsefesi veya ontolojisi olarak nitelendirmesine paralel olarak sabit, kalıcı ve evrensel bir hakikat ve anlam anlayışına yönelik eleştirilerinde, gerek Batı düşünce geleneğinin logos-merkezli bir karakter arz ettiğine dair düşüncelerinde, gerek dile yönelik ilgisinde, gerekse de *différance*, iz, ek/ilave (*supplement*), *arkhe*-yazı gibi kavramları kullanıma sokmasında, Heidegger olmazsa olmaz bir hareket noktası oluşturmaktadır.

Söz konusu Heideggerci arka plana sahip olması ve felsefesinin birçok hareket noktasını Heidegger'e borçlu olmasına rağmen, Derrida'nın, Heidegger'i onaylayan ve onun felsefesine körü körüne bağlı olan bir takipçi olduğunu söylemek mümkün değildir. Tıpkı diğer filozofları ve felsefeleri dekonstrüksiyona tabi tutarken yaptığı gibi, Derrida Heidegger felsefesiyle de hem onaylayan hem de onu eleştiriye tabi tutan bir okuma stratejisi içerisinde olmuştur.² Zaten kendisini daima bir mirasçı olarak gören Derrida, devralmış olduğu mirasla ilişkisinin “bir çeşit iki yanlı buyruğa” sahip bir ilişki olarak “çelişik bir tahsise yanıt vermek” zorunda bırakıcı bir karakter arz ettiğini ifade eder. Derrida için bu durum, bir yandan, devralınan mirası yeniden onaylamayı, yani onu seçmeden önce kabul etmeyi bilmek, diğer yandan da, onu kabul edecek özgür bir özneye sahip olunduğunu bilmek demektir. Derrida'ya göre, bir yeniden olumlama anlamına gelen bu ilişki tarzı, mirası olduğu şekliyle kabul etmek değil, “ona başka türlü yeni bir atılım kazandırmak” suretiyle hayatta tutmaktır. Daha başka bir ifadeyle, Derrida'nın mirasla ilişkisi, mirası seçmekten ziyade, ki miras sözcüğünün kendisi de seçilmemiş olma halini ifade eder, onu hayat içerisinde korumaya karar vermek doğrultusunda olur.³

Kabul etmenin edilginliği ile ‘evet’ demek, sonra ayıklamak, süzmek, yorumlamak, yani düşünmek, her şeyden önce de esirgenmesini istediğimiz şeyi bunun dışında bırakmamak kararı arasında biçimsel ve görünür çelişkiden hareket etmek gerekir. Ve nihayet. Dışta bırakmamak: Kurtarmak, belki, hâlâ, bir süre için, ama son bir kurtuluş yanılgısı olmadan.

² Derrida için, düşünürleri izlemenin yolu, salt anlamda tekrar ve taklide dayalı olmayan bir ilişkiden gerçer ve sadakat gereği olan da böyle bir takiptir. Buna göre, kendinden önceki düşünürlerin söyleyip, yazdıklarını dinlemek, onlarla aynı şeyi söylemek değil, sırası gelince, ötekinin başkılığına saygı gereği başka bir şey söylemek demektir. Derrida'nın da özellikle vurguladığı üzere, sadakat başka bir şey söylemeyi, söylenen şeyin yeni ve farklı bir şey olmasını gerektirir. Derrida, “Teoriyi İzlemek”, çev. Ebru Kılıç, *Teoriden Sonra Hayat*, der. Michael Oayne ve John Chad, Agora Kitaplığı, İstanbul 2004, ss. 10-11.

³ Derrida, *Gün Doğmadan: Jacques Derrida Elisabeth Roudinesco ile Konuşma*, çev. Kenan Sarıalioğlu, Dharma Yayınları, İstanbul 2006, s. 12.

Bundan dolayı Derrida, ne kadar kökten ve yıkıcı olursa olsun dekonstrüksiyonun, yaralamak ya da öldürmekten, daha doğrusu yok etmekten kaçınmak durumunda olduğunu söyler. Böyle bir kaçınmanın imkânı ise, mirası yeniden olumlamakla mümkündür.⁴ Derrida'nın, Heidegger felsefesiyle girmiş olduğu ilişki de bu doğrultuda olup, bunun en somut örneklerinden birini onun kendi dekonstrüksiyon kavramına yönelik analizleri oluşturur.

a- Heideggerci Destruksiyondan Derridacı Dekonstrüksiyona

Derrida, dekonstrüksiyon kavramını kullanıma sokup, onun ne tür bir anlam içeriğine sahip olduğunu analiz ederken, açık bir biçimde Heidegger'e göndermede bulunur ve Fransızca bir sözcük olan *deconstruction*'un, Heidegger'in kullandığı *destruktion* ve *abbau* sözcüklerini karşılamak amacı taşıdığını ifade eder. "Heidegger ve Dekonstrüksiyon" bölümünde de işaret etmeye çalıştığımız üzere, Heidegger'de Batı metafizik geleneğini anlamının ve Varlığın anlamını yeniden ele geçirmenin bir yolu olarak karşımıza çıkan söz konusu terimler, Derrida için de, âdeta bir başlangıç noktası fonksiyonuna sahiptir. Heidegger'in destrüksiyon kavramlaştırmasına paralel olarak Derrida da, dekonstrüksiyonun ve ona kaynaklık teşkil eden *destruktion* ve *abbau* sözcüklerinin hiçbirisinin negatif bir anlamda ele alınamayacağını altını çizer.⁵ Heidegger'in kullanıma soktuğu her iki terim de, "Batı metafiziğinin ya da varlık öğretisinin genel yapısına ya da mimarisine ilişkin bir işlem anlamına" gelir.⁶ Zira *destruktion* bir yıkma ve yok etmeye değil, fakat yapısal tabakaları sökmek anlamına, *abbau* ise, yine yıkmayı değil, bir şeyin nasıl vücut bulup oluştuğunun araştırılması amacıyla parçalara ayrılmasına gönderme yapar.⁷

Buna karşın Derrida, Fransızca'da *destruction* sözcüğünün, Heidegger'in kullandığı pozitif anlama değil, daha ziyade Nietzscheci anlamdaki yıkmak, yerle bir etmek ve hiçlemek anlamlarıyla olumsuz bir indirgemeyi içerdiği için, onu dışlamak durumunda kaldığını ifade eder ve onun yerine Fransızca bir sözlük olan *Litre*'de bulduğu *deconstruction* sözcüğünü kullanır. Derrida, gerçekleştirmeye çalıştığı strateji açısından daha uygun olduğunu düşünmesi nedeniyle, dilbilgisel, dilbilimsel ya da retorik değerleri mekanik bir değer içerisinde toplayan *deconstruction* sözcüğünü tercih eder. Bu hususun izahında ise Derrida, *deconstruction* sözcüğünün *Litre*'deki karşılıklarını şu şekilde sunar:

⁴ A.g.e., 13.

⁵ Derrida, "Roundtable on Autobiography", *Otobiographies: The Ear of the Other*, translated by. Avital Ronell, Schocken Books, New York 1985, pp. 86-87.

⁶ Derrida, "Japon Bir Dosta Mektup", çev. Medar Atıcı – Mehveş Omay, *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, Sayı 10, Bağlam Yayınları, İstanbul 1999, s. 185.

⁷ Glendinning, Simon, *On Being with Others*, Routledge University Press, London and New York 1998, s. 77.

“*Deconstruction*, / dekonstrüksiyon eylemi. Dilbilgisi terimi. Bir cümlede sözcüklerin kuruluşunun dizilişini bozmak... Bir bütünün parçalarını birbirinden sökmek. Uzağa taşımak amacıyla makineyi sökmek... Dizelerin yapısını çözmek, ölçüyü ortadan kaldırmakla, onları düzyazıya benzer kılmak. Yapısı çözülmek. Yapılanışını yitirmek.”

Bu anlam çerçevesi içerisinde Derrida’ya göre, dekonstrüksiyon, “yılmaktan çok bir ‘bütünlüğün’ nasıl yapılandığını anlamaya ve onu yeniden yapılandırmaya” işaret eder.⁸ Bununla birlikte Derrida, dekonstrüksiyonun* ne bir çözümleme ne bir eleştiri ne bir yöntem, ne de bir edim veya işlem olduğunu vurgulayarak, onun “değerini, “bağlam” diye adlandırılan mümkün değiştirim zincirindeki yazılımından” aldığını söyler.⁹ Bu nedenle Derrida, dekonstrüksiyonun, bir düşünme sistemi olmak şöyle dursun, bir öz veya prosedürü adlandırdığını dahi kabul etmez. Zira dekonstrüksiyonun bir programın kurallarını izlemek suretiyle onları uygulamaya geçiren yönetsel bir teknik olmadığı gibi, mümkün veya gerekli bir usul de değil, daha ziyade imkânsızın imkânı olarak düşünülmelidir.¹⁰ Derrida’nın ellerinde dekonstrüksiyon, dil sisteminin daima, dili konuşan bireylerin kontrolünün dışında değişiyor olması ekseninde, her halükarda devam ediyor olan anlamın ifşasının geriye doğru izini sürme sürecini içerir. Dekonstrüksiyon, anlamın imkânsızlığı metinlerin özünde mevcut olduğu için, metinde varsayılan argüman ve tezlerin kendi kendilerine karşı döndüğünü göstermek amacıyla metni parçalara ayırır. Dolayısıyla her konuşma ve yazma eylemi bir bakıma kendi yadsınışının tohumunu içerir.¹¹

Bu durumda herhangi bir yazma eyleminde, ki burada yazıyı en geniş anlamıyla konuşma ve diğer eylemleri de içine alacak şekilde kullanmak gerekir, bilinçli bir öznenin kontrolünden bahsetmek mümkün değildir. Aynı şekilde dekonstrüksiyon da, bir öznenin herhangi bir metne dışarıdan, yani metnin dışından bir şey olarak sokup, metni eleştirdiği bir

⁸ Derrida, *a.g.e.*, s. 186.

* Her ne kadar Derrida dekonstrüksiyonun açık bir tanımının olamayacağını çeşitli vesilelerle vurgulasa da, eğer bir tanım yapmak mümkün olsaydı, herhalde onun en iyi tanımı, Derrida’nın kendi stratejisini ifade sadedinden değişik bağlamlarda yapmış olduğu vurgulardan hareketle Andrew Haas’ın yaptığı tanım olabilirdi. Haas’ın ele aldığı şekliyle dekonstrüksiyon sınır felsefesidir veya başka bir ifadeyle sınırdaki felsefedir. O, sınırlar oluşturmanın imkânsızlığının, onların geçirgen tabiatının, parçalanmış çerçevelerinin ve benekli hatlarının ispatıdır. Aynı şekilde, 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 kirlidir ve dekonstrüksiyon hem onların kaçınılmaz çelişkilerini hem de gerçekleştirmeye çalıştıkları ilgilerini/çıkarlarını ifşa eder. Haas, Andrew, “The Bacchanalian revel: Hegel and Deconstruction”, *Man and World* 30, Kluwer Academic Publishers, Printed in the Netherlands, 1997, s. 217

⁹ Derrida, *a.g.e.*, ss. 186-187.

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

¹¹ Moran, *a.g.e.*, s. 450.

aygıt değildir. Paul de Man'ın, "Rousseau'nun dekonstrüksiyona uğratılmaya ihtiyacında olmadığını, çünkü Rousseau'nun metinlerinin kendi kendilerini dekonstrüksiyona uğrattıkları", şeklindeki değerlendirmelerinden hareketle Derrida, de Man'ın söz konusu ifadesinin, özellikle edebî çalışmalar olmak üzere, dekonstrüksiyonun tüm metinlerde daima işbaşında olduğu anlamına geldiğini ifade eder. Bundan dolayı dekonstrüksiyon, olgudan sonra ve dışarıdan modernitenin teknik bir aracı olarak uygulanamaz, metninler bizzat kendi kendilerini dekonstrüksiyona uğratırlar.¹²

Bu açıdan bakıldığında dekonstrüksiyonun, metinlerin okunmasına yönelik bir dizi okuma tekniğine gönderme yapmakta olup,¹³ anlamın yazar, metin ve okuyucular tarafından oluşturulduğu değişik yollarla ilgilenen bir anlam felsefesi olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte, ister yazar isterse okuyucu bağlamında olsun, anlamın oluşması, hiçbir biçimde bilinçli bir öznenin etkinliği olarak görülemez. Zira anlamın oluşması, zihinde mevcut olan ve öze gönderme yaptığı düşünülen anlamın objektif bir biçimde dışa yansıtıldığı bir süreç değildir. Tam tersine dekonstrüktif bir okuma açısından anlam, daha sonra da ele alacağımız üzere, gösterenler arasındaki sistematik oyunun sonucu olarak değişik bağlamlarda sürekli bir biçimde farklılık arz eden ve daima geleceğe aktarılan bir karakter arz eder. Derrida'nın, gerçeklik ve bilginin özsel yapılarını keşfetmeye ve insanın ulaşabileceği nihai bilgi seviyesine ulaşma çabası güden bütün bir Batı felsefesi tarihini eleştiriye koyulabilmesi de ancak böyle bir bağlamda anlaşılabilir.

Derridacı dekonstrüksiyon açısından bakıldığında, çeşitli felsefeler tarafından öteden beri ortaya konulan ve ilk veya son söz, yani her şeyin kaynağı, özü, *arkhesi* ve nihai *telosu* olma iddiasındaki kavramlar, gerçekte kendi bağlamlarını dahi nihai olarak kontrol ve tesis etmekten uzaktır. Dekonstrüksiyona ait bir okuma stratejisi de bu noktaya odaklanmak suretiyle, felsefi bir metnin ilk ve son söz olma iddiasının başka bir bağlamda nasıl kendi kendini ortadan kaldırdığını göstermeye çalışır. Bundan dolayı dekonstrüksiyon ister ontolojik, isterse metodolojik olsun, ilk veya son söz olma anlamında kendi kendine-yetme iddiasının, sınırsız bir bağlam ve karar verilemezlik lehine terk edildiği bir düşünme biçimine karşılık gelir. Derrida'nın özellikle vurguladığı şekliyle, dekonstrüksiyonun temel bir karakteri, söz konusu sınırsız bağlamı hesaba katmaya çabalamak, bu bağlam için mümkün olan en keskin ve geniş

¹² Derrida, *Memories for Paul de Man*, translated by. Cecile Lindsay and Friends, Columbia University Press, New York 1989, p. 123.

¹³ Balkin, Jack M., "Yapısöküm", çev. Kasım Küçükalp, *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 1, 2003, s. 322.

dikkati sarf etmek ve böylelikle de yeniden bağlamaştırmanın sınırsız hareketine dâhil olmaktır.¹⁴

Hatta Derrida için, objektif olma iddiasındaki bilimsellik dahi, bir uzlaşımın ağı içerisinde yapılanan, güçlü bir biçimde tesis edilen veya sabitleştirilen bir bağlam içerisinde kendisini dayatmak durumunda olduğundan ötürü, bağlam içerisinde kalmaya mahkûmdur. Objektiflik değerinin ortaya çıkışı dahi, yine bir bağlama aittir. Bu tespitten hareketle Derrida bağlam kavramını, içinde objektivitenin, hatta daha geniş bir biçimde ifade edildiğinde hakikatin bu değerinin anlamını kazanarak kendilerini dayattığı bütün “gerçek-dünya-tarihi” şeklinde adlandırır. Buna göre Derridacı anlamda dekonstrüksiyon da, söz konusu sınırsız bağlamı hesaba katmak, mümkün bağlamlara ve böylelikle de, yeniden-bağlamaştırmanın daimi hareketine en keskin ve en geniş bir biçimde dikkat kesilmek anlamına gelecektir. Derrida dekonstrüksiyona dair bu anlayış ekseninde, çoğunlukla yanlış anlaşılan iddiasının anlamına da açıklık getirir. Zira Derrida “metnin dışında bir şey olmadığı” iddiasının, gerçekte “bağlamın dışında hiçbir şeyin bulunmadığını” söylemekle eşdeğer olduğunu ifade eder.¹⁵

Derrida akıl/söz-merkezcilik olarak adlandırdığı Batı metafizik geleneğinde bütün metinlerin varlık-yokluk, gerçeklik-görünüş, erkek-kadın, numen-fenomen, olgu-değer gibi hiyerarşik kutupsal karşıtlıklar üzerine dayandığını, hiç de nötr olmayan söz konusu karşıtlıklarda daha güçlü ve özsel anlamda daha doğru olarak düşünülen ilk ögenin, bütün sistemin merkezine yerleşen bir arşimet noktası olma fonksiyonuyla diğer öğelere de dayanak teşkil ettiğini ifade eder. İşte dekonstrüksiyona ait bir okumanın gerçekleştirdiği şey de, söz konusu bilinç-dışı ve baş edilmeyen bu hususun açığa çıkarılarak, metnin dayandığı kutupsal karşıtlığın infilak ettirilmesidir. Böylelikle sağlam ve mantıksal olduğu düşünülen hususların dayanıksız ve paradoksal olduğu, ona dayanarak yapılan yorumlarında doğası gereği yanlış yorum olduğu açığa çıkarılır. Bir dekonstrüksiyonist için anlam, metnin dışarıda veya önemsenmeden bıraktığı ya da metin tarafından sessiz hale getirilen şeyleri de içerir.*

¹⁴ Coker, John, “Jacques Derrida”, *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*, ed. Robert C. Solomon and David L. Sherman, Blackwell Publishing Ltd., Oxford 2003, p. 265.

¹⁵ Derrida, “Afterword: Toward an Ethics of Discussion”, *Limited Inc*, ed. Gerald Graff, Northwestern University Press, Evanston 2000, p. 136.

* Metafiziğe ait metinler tarafından bastırılan, susturulan ve sistemin dışında tutulan şey, aslında ben ve öteki ayrımının ötekisidir. Bundan dolayı Martin McQuillan, dekonstrüksiyonun bir tanımının da, ötekinin konuşmasına izin veren bir konuşma eylemi olabileceğini belirtir. Bu tespit iki açıklayıcı sonucu barındırır: İlk olarak, dekonstrüksiyon, okumayı üretmek için metne uygulanan bir yöntem olmayıp, kendi kendine basit bir okuma eylemine denk düşer. Bu anlamıyla o bir şey değil, bir okuma olayı veya durumdur. O, dekonstrüksiyon olarak ne ise odur ve bir metinden bağımsız bir biçimde varolamaz, fakat her zaman ve yalnızca okuma anında ortaya çıkar. Bu anlamda metnin dışında dekonstrüksiyonun olamayacağı söylenebilir. İkinci olarak, dekonstrüksiyon imkânsızdır. Zira, şayet o ötekinin (başkasının) konuşmasına izin veriyorsa, hakiki anlamda dekonstrüksiyon bilinemeyecektir. Çünkü biz, ne zaman bir başkasının konuşmasını duysak, onun farklılığını

Kavramsal sistem ve teorilerin varlığına yönelik bir karşı çıkış olması nedeniyle dekonstrüksiyon, mantıksal tanım ve açıklamalara karşı büyük ölçüde çizgisel olmayan sözcük oyunları lehine şiddetli bir direnç sergiler. Bu anlamda dekonstrüksiyon, belirli metinlerin diğer metinlere nasıl gönderme yaptığını açığa çıkarma amacıyla, metinlerin yakın bir okumasına odaklanır.¹⁶ Ancak böyle bir okuma yoluyla istikrarlı, sabit ve evrenselleştirilebilir olduğu düşünülen klasik metinlerin, ne denli bağlamsal ve ancak başka metinlere referansla inşa edilebildikleri açığa çıkarılabilir.

Bu noktada dikkat çeken ve izah gerektiren önemli bir husus, Derridacı dekonstrüksiyon açısından metnin ne anlama geldiği ve metin-okur ilişkisi bağlamında dekonstrüksiyonu nasıl anlamamız gerektiğidir. Öncelikle stratejik nedenlerden dolayı Derrida, metin kavramını neredeyse hiçbir biçimde mevcut ve anlaşılabilir bir sınır içerisinde olmayacak şekilde genellemenin gerekli olduğunu ifade eder. İşte “metnin ötesinde başka bir şey yoktur”¹⁷ sözünün anlamı da tam da bu bağlamda vuzuha kavuşur.* Derrida’ya göre, metin daima bir güçler alanı içerisinde olup, heterojen, farklılaşan ve açık uçlu bir karaktere sahiptir. Metnin bu karakteri nedeniyle, dekonstrüksiyonist bir metin okuması, kütüphane kitaplarıyla, söylemlerle, kavramsal ve semantik bağlamlarla ilgilenmez. Birer söylem analizi olmayan metinler, aktif ve etkin iç içe geçmeler ve araya girmeler, özellikle de, kendilerini, teorik ve betimleyici ifadelerle sınırlandırmaksızın bağlamları değiştiren politik ve kurumsal araya girmelerdir.¹⁸

Heidegger’in daima işleyen bir süreç olarak sanat eseri anlayışından ve yapısalıcıların karşıtlıkların bir oyunu yoluyla tesis etmiş oldukları metin kavramından hareketle Derrida, yazılı metinlerin yanı sıra, politik kurumlar, eylemler benzeri organize edilmiş bütün sosyal ilişki formlarının da metin olarak yorumlanabileceği fikrine varır. Bu anlamda metinler artık kitaplar ve yazılı metinler olarak değil, diğer kompleks unsurlarla ilişki içerisinde olan karmaşık ve birbiriyle ilgili anlamlar olmak durumundadır. Böyle bir metin anlayışı Derrida’yı, bütün

daima aynı kendiliğe indirgeme eğilimi içerisinde oluruz. Başkası (*the other*) Derrida’nın metinlerinde konuşmaya devam etmektedir ve bizim Derrida’yı aynı şekilde ötekiliğin etkilerine açık bir biçimde okumaya başlamamız gerekir. Böyle yapıldığı taktirde de dekonstrüksiyon sonu olmayan bir okuma etkinliğine dönüşecektir. Bundan dolayı dekonstrüksiyonun vazifesine herhangi sınırlamanın getirilmesi de söz konusu olmaz. McQuillan, Martin “Introduction: Five Strategies for Deconstruction”, *Deconstruction: A Reader*, edited by. Martin McQuillan, Routledge 2001, pp. 6-7.

¹⁶ Lagasse, Paul and Friends, “Deconstruction”, *The Columbia Encyclopedia*, Columbia University Press, New York 2004, pp. 13123.

¹⁷ Derrida, *Of Grammatology*, translated by. Gayatri Chakravorty Spivak, The John Hopkins University Press, London 1976, p. 158.

* Hatta 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. Derrida, “Teoriyi İzlemek”, *a.g.e.*, s. 28.

¹⁸ Derrida, “Critical Response II, But, Beyond... (Open Letter to Anne McClintock and Rob Nixon)”, translated by. Peggy Kamuf, *Critical Inquiry*, Vol. 13/1, Autumn 1986, pp. 167-168.

metinlerin kendilerini ortaya çıkaran bağlamlarıyla yakın bir ilişki içerisinde buldukları ve ancak bu bağlamlar dolayısıyla bir yanılısma ve kurgudan ibaret olan merkezî bir anlam fikrini açığa çıkarabildikleri düşüncesine sevk eder. Bununla birlikte Derrida, söz konusu işleyişin yakından analizinin, öngörülen merkezî anlamın hiçbir biçimde elde edilemeyeceği, metne içkin diğer anlamlar yoluyla yerinden edilebileceği fikrini açığa çıkaracağını düşünür. Bundan dolayı dekonstrüksiyonu, metinlerin mutlak bir anlam tesis etme amacıyla gerçekleştirdikleri sözde sistemlerin maskesini kaldırmak, onların mümkün birçok anlama açık olduğunu göstermek olarak anlamak mümkündür. Dolayısıyla Derridacı dekonstrüksiyonda, her metin tamamlanmamış bir söz olarak anlaşılır ve metnin nihai bir anlamının bulunduğu fikrine daima şüpheyile yaklaşılır.¹⁹

Bu doğrultuda olmak üzere Derrida, *Memories for Paul de Man* adlı çalışmasında, dekonstrüksiyonun yalnızca bir nakletme veya nakil yoluyla düşünmeden meydana geldiğini, onun bütün bu anlamları içerisinde birden fazla dili gerektirdiğini, dolayısıyla da diller arasındaki bir nakletmeden oluştuğunu ifade eder. Bu değerlendirmelerinden hareketle Derrida, aslında tanımlanması bizatihi kendi mantığına aykırı olan dekonstrüksiyon kavramını, riske girerek “hem bir dilden fazlası, hem de bir dilden öte bir şey olmayan” diye tarif eder. Gerçekte o, ne bir ifade ne de bir cümledir. İfade edilmiş sözcükler hiçbir anlam taşımayacağından dolayı, dekonstrüksiyon kavramı bir başına hiçbir anlam ifade etmez. Derrida’ya göre dekonstrüksiyonun yapısı, öncelikle bir geçişi ve nakletmeyi ifade etmesi ve devam ededuran bir sürece gönderme yapması nedeniyle, onun anlamını kuşatıp, totalleştirmek de mümkün değildir.²⁰

Bağlama yapmış olduğu vurgunun, sıklıkla skeptisizm, empirizm ve nihilizmle ilişkilendirilen bir rölativizm olmadığını ifade eden Derrida için, rölativizm, Husserl tarafından da en yetkin bir biçimde gösterildiği üzere, kendisiyle çelişen felsefî bir pozisyonda kalır. İkinci olarak, bağlamı dekonstrüktif bir tarzda bağlamı düşünmek, herhangi bir mutlak bakış açısı içerisinde analiz etmeyen karakteriyle, ne felsefî bir pozisyon ne de sınırlı bağlamların bir eleştirisidir. Her ne kadar, söylemi, sosyo-kurumsal konumu, dili, hareketlerinin tarihsel kaydı bakımından verili fakat başkalaşan ve devingen bir bağlamda kökenlense de, bu bağlamdaki hâkim olan değerlerden vazgeçmez.²¹

¹⁹ Moran, *a.g.e.*, s. 453.

²⁰ Derrida, *Memories for Paul de Man*, p. 15, 17.

²¹ Derrida, “Afterword: Toward an Ethics of Discussion”, p. 137.

Derrida Batı metafiziğiyle ilgili kavrayışını Heidegger'den almış olduğu mevcudiyet (*presence*) kavramı ekseninde geliştirir. Bununla birlikte Heidegger'in yaklaşımının metafiziğin üstesinden gelmeye odaklandığı yerde Derrida, böyle bir projeyi metafiziğin içinde ve dışında olma karşıtlığı ekseninde işleyen, dolayısıyla da hala metafiziğin içerisinde olan hiyerarşik bir proje olarak değerlendirir. Oysa Derrida'nın kendi konumu, su götürmez bir biçimde ya metafiziğin içerisinde ya da dışarısında durulamayacak bir konumdur. İşte bu konum Derrida'nın ikili okuma stratejisinde ifadesini bulur. Söz konusu okuma stratejisine göre, Batı metafiziğine ait olduğu düşünülen bir metnin yeni bir okumaya tabi tutulması, aynı metnin Batı metafiziğini aşan bir karaktere sahip olduğunu da gösterecektir ve yine Heidegger ve Levinas'ın metinlerinde olduğu üzere, kendilerini metafiziğin dışında konumlandıran düşünörlere ait metinlerin yeniden okunması ise onların ne denli metafiziğe ait olduklarını açığa çıkaracaktır.²²

Bu noktada Derrida'nın söz konusu yeniden okuma ya da başka bir ifadeyle ikili okuma stratejisinin hiçbir biçimde bir alternatif sunma anlamına gelmediğinin altını çizmek, dekonstrüksiyon stratejileri açısından son derece önemlidir. Burada ortaya konulan şey, ya metafiziğin içerisinde ya da dışarısında olmak gerektiği yönündeki yaklaşımların tutarsızlığını açığa çıkarmak, dekonstrüksiyonun her türlü metinde işbaşında olduğunu ve metafizikten kurtulmanın veya metafiziği aşmanın imkânsızlığını ortaya koymaktır. Bunun yanısıra Derrida'nın metinlerinde git gide daha bir ağırlık kazanmış olan bir okuma tarzı anlamında dekonstrüksiyonun farklı bir tarzını da görmek mümkündür. Bu dekonstrüksiyon tarzı, metafizik gelenek boyunca kaleme alınmış olan metinlerin açmazlarının (*aporias*) ortaya konulmasıyla alakalıdır.²³ Dekonstrüksiyonun nokta-i nazarından bakıldığında, metafiziğe ait metinler varlık ve hakikatin tam bir mevcudiyet formu içerisinde belirlenmesi esasına göre inşa edilmiş olmalarına rağmen, gerçekte yazarının dahi niyetini aşan ve anlam ve hakikatin hiçbir biçimde mevcudiyet formunda belirlenemeyeceği bir metin anlayışı ekseninde çökmeye mahkûmdur. Bu hususun yerli yerince anlaşılması ise, Derridacı anlamda dekonstrüksiyonun, mevcudiyet metafiziği veya ontolojisi karşısında takındığı tutumun anlaşılmasından geçmektedir.

b- Derrida'nın Mevcudiyet Metafiziği Eleştirisi

Heidegger'in, Varlığın zamanla olan ilişkisi bağlamında metafizik düşünceyle ilgili olarak yapmış olduğu en temel belirleme, söz konusu gelenekte kendini kendine saklamak

²² Bernasconi, Robert, "Derrida", *Encyclopedia of Philosophy Vol. II*, ed. Donald M. Borchert, Thomson Gale, New York and London 2006, p. 716.

²³ Bernasconi, *a.g.e.*, s. 716.

suretiyle, varolanlarda tezahür eden ve daha ziyade fiil anlamıyla anlaşılması gereken Sokrates öncesi Varlık anlayışının, Platoncu metafizikle birlikte ortaya çıkan ve kendinden sonraki bütün bir Batı metafizik geleneğine hâkim olan mevcudiyet formuna indirgenmiş bir varlık anlayışı lehinde ortadan kalktığıdır. Bu noktada Heidegger'in, çoğunlukla etimolojik tahlillerle gerçekleştirdiği analizler ve bu analizlerin Varlık anlayışının zaman anlayışıyla bağlantısına odaklanmış olmasının gerek Derrida felsefesi gerekse hâlihazırda odaklanmış olduğumuz mesele için yadsınamaz bir önemi söz konusudur. Bu öneme binaen biz de öncelikle, Varlık-zaman ilişkisi konusunda benimsenen yaklaşımların veya daha Nietzscheci bir ifadeyle oluş anlamında Varlık ile mevcudiyet formuna büründürülen Varlık anlayışının, hemen tüm anlam ve hakikat anlayışlarının yanı sıra, onlarla ilişkiye girmeye çabalayan insanın konumunu ne şekilde belirleyebileceğine dair bir analiz yapmaya çalışacağız.

Aslında mesele, Varlığın mahiyeti itibariyle zamansal veya tarihsel olup olmamasının, Varlığa dair insani bilginin mahiyetini, dolayısıyla da insanın Varlığın anlamını deneyimlemesini ne şekilde belirleyeceği meselesidir. Bilindiği üzere, hemen tüm Batı metafizik geleneği boyunca, varlığa dair düşünümü rasyonalist bir epistemoloji ekseninde benimsenen yaklaşımlar belirlemiştir. Söz konusu yaklaşımlar için aslolan, her daim kendisiyle aynı kalan, oluş ve değişmeden, dolayısıyla da tarihsel ya da zamansal olandan etkilenmeden kalanın rasyonel deneyimi ve bilgisi olagelmıştır. Bütünüyle özcü bir metafiziğin inşasına vücut veren bu tür düşünce tarzlarına göre, Varlık ve düşünce arasında bir örtüşme olup, her tür teorik düşüncenin odak noktasını, tarih dışı ve evrensel karakteriyle ancak ve ancak rasyonel bir muhakemeye açık olan Varlık oluşturur. Rasyonel düşüncenin dışında kalan şeyler ise, mahiyetleri itibariyle Varlığın doğasına tesir etmekten uzak olmaları nedeniyle, hakiki bir düşünüm için herhangi bir önem arz etmezler. Zira klasik felsefede teori-histori karşıtlığında kendini gösteren bu yaklaşım açısından, düşüncenin asıl konusu, değişmenin ardındaki değişmeyen şey, yani tarihsellik ve zamansallığın kendisine tesir edemediği şeydir. Yine bu düşünce tarzı ekseninde, zaman da hareketin sayısı olarak nitelendirilerek Varlık ve hakikatin deneyimlenmesi açısından, ister geçmiş, ister an, isterse gelecek söz konusu olsun, bir şimdiki zaman anlamında homojen bir ortama büründürülerek, Varlık ve hakikatin zamansallığı düşüncesine imkân vermeyecek bir konuma taşınmıştır.

Bununla birlikte, özellikle Alman tarih ekolü, romantikler ve Alman idealistleriyle birlikte ortaya çıkan ve Nietzsche, Heidegger, Derrida ve çağdaş felsefelerde en radikal boyutlarına taşınan tarihin önemi, Varlığın, Tanrı'nın ve dolayısıyla da hakikatin tarihselliği veya zamansallığı gibi konular söz konusu klasik Varlık ve hakikat anlayışının köklü bir

biçimde sorgulanmasına, nihayetinde de Varlık ve hakikatin zamana açılmasına vücut vermiştir. Bundan dolayı Nietzsche’de oluşun varlığa, Heidegger’de Varlığın varolana, Derrida’da ise gösterenler arasındaki sistematik oyunun, metafiziksel bir düşünce tarzı ekseninde, mevcudiyet formuna indirgenmesine yöneltilen eleştirilerin merkezinde, bütünüyle Varlık ve zaman kavrayışına dair söz konusu paradigma değişikliği bulunmaktadır.

Heidegger’in felsefi düşünce geleneğinin yeniden ele geçirilmesi amacıyla, zamanın ne olduğu ve nasıl verildiği sorusunu hareket noktası olarak alması da tamamıyla bu paradigma değişikliğiyle bağlantılıdır. Zira Heidegger’e göre, Varlık ve zaman arasındaki ilişki sorunu, Aristoteles, Augustinus, Leibniz, Kant, Hegel, Bergson ve diğer filozofların çalışmalarının gizlenerek, gözden kaybolmuş noktası olacak şekilde kendisini gösterir. Mantıksal, psikolojik, metafizik ve teolojik problemlerin geleneksel ele alınış şekli, belirli bir zaman anlayışını varsayar. Heidegger’in çabası, bir yandan, felsefi geleneğe ait metinlerin, gizli ve düşünülmeden bırakılan varsayımlarına odaklı özel bir okuması, diğer yandan da, belirli (sınırlanmış) bir zaman anlayışına referansla bu metinlerin kuşatıcı zeminini araştırmaya yönelik bir teşebbüs anlamına gelir. Heidegger söz konusu prosedürü takip eden metodunu felsefi geleneğin destrüksiyonu, gelenek tarafından varsayılan Varlık ve zaman anlayışını ise mevcudiyet metafiziği olarak adlandırır.²⁴

Tüm bir Batı metafizik gelenek ve tarihinin, herhangi bir varolan olmayan Varlığın bir varolana indirgenmesiyle başladığını, bunun ise metafiziğe ait düşünme tarzından kaynaklandığını düşünen Heidegger gibi Derrida da, mevcudiyet metafiziğini metafizik düşünme biçimiyle ilişkili bir sorun olarak ele alır. 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. Platon’dan beri bu kaynak/orijin mevcudiyet (*presence*) olarak tanımlanagelmiştir. Yine bu kaynak, kendisini tamamen sunan ve bütünüyle kendi kendine yeterli bir şey olarak düşünülmüştür. Bundan dolayı Derrida “tam mevcudiyet olarak Varlığın determinasyonunun” metafizik tarihinin dayanağı olduğunu savunur. Söz konusu mevcudiyet metafiziği ayrıca, kaynağın; saf, basit, normal, standart, kendinde-yeterli ve kendiyle özdeş olarak düzenlendiği hiyerarşik bir değer sistemi de içerir.²⁵

²⁴ Bernet, Rudolf, “Is the Present Ever Present? Phenomenology and the Metaphysics of Presence”, *Research in Phenomenology*, Vol. XII, 1982, s. 85.

²⁵ Gert J. J. Biesta and Geert Jan J. M. Stams, “Critical Thinking and the Question of Critique: Some Lesson from Deconstruction”, *Studies in Philosophy and Education*, 20: 2001, s. 65.

Mevcudiyet metafiziği, varlık veya hakikatin birtakım mevcudiyet terimlerinde anlaşılacağı bir ontoloji olup, bu ontolojide varsayılan söz konusu mevcut varlıkların kavranması ise, hakikatin ne olduğunun veya ne olmadığına kavranması anlamına gelir. Örneğin Descartes, kendi zihinsel hallerinin bütünüyle açık öz-mevcudiyeti iddiasında bulunur ve imtiyazlı bir epistemik geçidi ise ondan hareketle türetir. Aynı şekilde, rasyonalist epistemolojideki akla içkin olduğu düşünülen verili idealar ve empirist epistemolojideki duyuru-verisi kavramlaştırmalarında karşılığını bulan verili olan nosyonu da mevcudiyet metafiziğinin örnekleri arasındadır. Yine mevcudiyet felsefesine verilebilecek örneklerden biri de, kişideki tam mevcudiyet olarak "yeterlilik" nosyonu ve geleneksel felsefelerdeki öz nosyonudur.²⁶ Bütün bu örneklerin ima ettiği şey ise insanın gerek varlığın gerekse eşyanın öz-bilgisini elde etmeye muktedir bir varlık olarak görüldüğüdür. Zira varlık ve eşya insan için tam bir mevcudiyete sahip olup, insanın, onların dolayimsız bir biçimde tam bilgisini elde etmesi mümkündür.

Buna göre, mevcudiyet metafiziği, insanda mevcut olanın, "göstergelere başvurması gerekmeyen saf bir sezgi ediminde" kavranması nedeniyle, her ne ise o olarak, bütünüyle ve dolayimsız bir biçimde mevcut olduğunun varsayıldığı bir düşünme biçimine gönderme yapar.²⁷ Bu anlamıyla mevcudiyet metafiziği, "Heidegger ve Dekonstrüksiyon" bölümünde de işaret ettiğimiz üzere, insan bilincinin varlığı dolayimsız bir biçimde deneyimlemesi, yani hakikatin bilince verili olduğu anlamına gelir. Zaten Derrida'nın, bilincin bütün bir metafizik düşünce geleneği boyunca mevcudiyet terimlerinde düşünülemediğini ve bir öz-mevcudiyet, kendiliğince mevcudiyet içerisinde algılanması anlamlarına işaret ettiğini söylemesi de, bundan dolayıdır. Aynı şekilde mevcudiyet metafiziği, bilinç için öngörülen söz konusu hususları öznel varoluş için de öngörür. Özne kategorisinin *hypokeimenon* veya *ousia* vb. kavramlarla bağlantılı kılınarak düşünülmesi gibi, bilinç olarak özne de kendisini mevcut olma olarak açığa çıkarır. Bundan dolayı Derrida, bilince bahşedilen imtiyazın, gerçekte mevcut olana, yani ebedî bir şimdiki zamanda mevcut olana bahşedilen imtiyaz olduğunu ifade eder.²⁸

Buna mukabil Derridacı dekonstrüksiyon, dünyayı algılama tarzımızın, dünyanın fiilen varolma tarzıyla aynı olmadığını hatırlatır. Örneğin, gerek Descartes gerekse Husserl'de epistemolojik başlangıç noktasını oluşturan "Ben burada ve şimdi varım" ifadesinin ve benin şimdiki zaman içerisinde dolayimsız deneyiminin insan bilincine verilmiş olduğu fikrinin, dekonstrüktif bir okuma açısından savunulması pek de kolay değildir. Söz konusu dilbilimsel

²⁶ Coker, *a.g.e.*, s. 266.

²⁷ West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s. 249.

²⁸ Derrida, "Differance", translated by. Alan Bass, *Margins of Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1982, p. 16.

ifadeyi telaffuz ederken, hazlihazırdaki ‘an’da varolan gerçek bir şahıs olduğumuzu ileri sürer ve kendi varlığımızı burada ve şimdi onaylamak suretiyle söz konusu ‘an’ı (*present*) telaffuz ederiz. Bununla birlikte, bizim “burada” ve “şimdi” sözcüklerini söyleme ve düşünmemizle, onların gönderme yaptığı gerçek an (*moment*) arasında sonsuz derecede küçük bir fasılının olmasından dolayı, bizim “burada” ve “şimdi” ifadelerimiz, gönderme yaptığımız an ile özdeş değildir. Bizim göndermede bulunduğumuz “burada” ve “şimdi”, hep, hakkında düşününceye kadar geçmiş bir zamandır; fakat biz onu kendi hâlihazırdaki mevcudiyetimizi anlamak için alıkoyarız. Bununla birlikte oldukça paradoksal bir biçimde, o daima önümüzde ve gelecek zamanın bir parçası olarak kalır. Bu hususta kesin olan şey ise, bizim “burada ve şimdi” ifademizin, zaman ve mekân içerisinde hâlihazırda vuku bulan gerçek an ile tam olarak örtüşmediğidir. Kavramsal kaygılardan ötürü biz, iki “şimdi”nin gerçekte aynı olduğunu varsayabiliriz. Bu, algının alışlagelmiş bir modu haline geldiğinden dolayı da, artık onun ikinci bir düşünce olduğunu dahi unuttur ve kabullenmeyiz. İşte dekonstrüksiyonun bize öğrettiği şey, bu zorunlu unutmamanın, yani fenomen ve referans arasındaki bir ve aynılık ilişkisi varsayımının, mevcudiyet olduğudur. Bu mevcudiyet ise şeylerin gerçekte oldukları şey değil, yaşayabilmek için kendi kendimize icat edip, anlattığımız bir kurgudur. Dolayısıyla, mevcudiyete yönelik arzu, sadece sağlam ve tutarlı kaynaklara dair anlaşılabilir bir arzu olsa da, bizim istediğimiz şeye sahip olmamız hiçbir zaman mümkün değildir.²⁹

Kuşkusuz bu imkânsızlık, bir mahrumiyet değil, mevcudiyetin anlamlandırılmadan önce gelemeyeceğiyle ilgili bir tespittir. Zira, mevcudiyet anlamlandırılmadan önce gelseydi, göstergelere müracaatı zorunlu olan bilincin, nasıl olup da bilincinde olunabileceğini anlamak imkânsız olurdu. Bundan dolayı Derrida, mevcudiyetin hiçbir biçimde dolaylımsız olamayacağını ve yalnızca dil aracılığıyla dolaylanabileceğini düşünür. Ancak dil dolayımıyla mevcut olanın mevcut olan olarak bilincine varılır. Dille olan bu bağlantısı nedeniyle, mevcudiyet kavramı da, tıpkı diğer kavramlar gibi, kendi içine kapalı olan bir birlik değil, karşıtının kendinde ikamet ettiği bir şeydir. Bu anlamda mevcut olmama ve yokluk imkânının kendisi için geçerli olmadığı bir kavramın mevcut olma imkânından da bahsedilemez. Zira mevcudiyet kavramı, mevcut olmama ve yokluk kavramlarını gerektirir ve bu, dilin farklılık gösteren özünden kaynaklanır.³⁰

Dilin özünden kaynaklanan bu farklılık dikkate alındığında, bir mevcudiyet felsefesinin Derridacı anlamda dekonstrüksiyonu, söz konusu felsefeye ait teorilerin, mutlak anlamda

²⁹ McQuillan, Martin “Introduction: Five Strategies for Deconstruction”, *Deconstruction: A Reader*, edited by. Martin McQuillan, Routledge 2001, p. 11.

³⁰ West, *a.g.e.*, s. 249.

mevcudiyetin imkânsızlığından dolayı, soruşturulmaya açık, mutlak bir zeminden yoksun ve dayanıksız oldukları kanıtlanabilir terim ve ayırımlardan oluşturulduklarının ortaya konulmasından ibarettir. Derrida'nın geliştirmiş olduğu *différance* kavramı da, özgül olarak, mevcudiyet metafiziğini karışıklığa itme amacıyla tasarlanmıştır. Klasik, modern ve Aydınlanmacı felsefelerde öngörüldüğü şekliyle, zihnin (aklın), realiteyi doğrudan doğruya temsil etmeye muktedir olduğu anlamındaki temsil anlayışını yerinden eden Derrida'nın *différance* kavramı, temsilin asla çıplak bir mevcudiyet veya dolayısızlık olmayıp muhtevasında, hem farklılık hem de zamansal bir ertelemeyi barındırdığına işaret eder.³¹ Bunun yanı sıra, Derrida'nın *différance* kavramı da, Heideggerci bir arka plana, özellikle Heidegger'deki "ontik-ontolojik ayırım" düşüncesine bağlı olup, Heidegger düşüncesinin radikal ve özgürleştirici bir onaylanması olarak karşımıza çıkar.

c- Ontik-Ontolojik Ayırımdan Différance'a

Her ne kadar Derrida, ontik ve ontolojik ayırım nosyonunun, Heidegger'deki ayırım ve kendi yazılarındaki *différance* açısından daha orijinal bir stil içerisinde silinecek olan metafiziğin dilinden türemiş olduğunu düşünse de, söz konusu diğer stile varmanın Heideggerci yolun açmış olduğu ufuk olmaksızın, mümkün olmadığı kanaatindedir. Zira ontolojik ayırım, metafiziğe ait metinler ve dil içerisinde işlemekle birlikte, içerisinde bu metinlerin işlediği kapanmanın ötesinde düşünmeye imkân veren birtakım yerinden etmeleri sergiler. Derrida'ya göre, bu belirsizliğin ortaya çıkmasının sebebi, Heidegger'de iki farklı metnin bulunmasıdır. Birisi, varolanların hâkimiyetinden mevcut olagelme olarak Varlığın daha aslî bir düşünümüne dönerken, diğeri, bu aslî mevcut olagelmenin hakikatini, yani metafiziksel düşünceyi aşan ve kuşatan, dolayısıyla da işleyegeldiği bütün bir mevcudiyet bağlamını aşan bir hakikati soruşturmaya açar. Bundan dolayı Heidegger'e ait metinler, metafiziksel olmayan bir tarzda okunursa, bu belirsizlik, yani çift katlılık düzeni içerisine girilir. Bu ise bütün olarak metnin ürperti içerisine sevk edildiği karar verilemezlik alanıdır.³²

Derrida, şimdi içinde varolan anlamında mevcut olanı kendi mevcudiyeti içerisinde düşünmenin anlamını sorgulama sürecinde Heidegger'in "Anaximander Fragmanı"na müracaat eder. Söz konusu fragmanda geçen, "Varlığı unutmak, Varlık ile varolanlar arasındaki ayrımı unuttur" ve "varolanların Varlığı olmak, Varlığın meselesidir" ifadelerini analiz ederken Derrida, Varlık ve varolanlar arasındaki muammalı iyelik durumunun, gerçekte "mevcut

³¹ West, *a.g.e.*, s. 247.

³² Brogan, Walter A., "The Original Difference", *Derrida and Difference*, ed. David Wood and Robert Bernasconi, Northwestern University Press, Evanston 1988, p. 33.

olagelme”den (*presencing*) mevcut olanın (*present*) zuhuruna ve meydana gelişine işaret ettiğini ifade eder. Zira “varolanlar(ın) Varlığı” ifadesinde, varolanların ve Varlığın birbirlerine aidiyetine işaret etme söz konusudur. Varolanlar Varlıktan ve Varlık içinde zuhur ederler. Varlık kendisini varolanlara verir. Varlık ve varolanlar arasındaki iyelik durumunu ifade eden “in”de ifadesini bulan bu hareket Heidegger tarafından, ‘mevcut olagelme’den mevcut olanın öne çıkması anlamında bir meydana gelme olarak adlandırılır. Bu işarete rağmen söz konusu zuhur edişin özü, Varlık ve varolanların özü ile birlikte gizli kalır. Yine buna bağlı olarak, mevcut olagelme ile mevcut olan arasındaki ilişki dahi düşünülemez bir şey olarak kalır. Bu durum ise, mevcut olagelmenin ve mevcut olanın, şimdiki zamanın merkezî bir öneme sahip olduğu bir yaklaşım içerisinde şeyeleştirilip, bir varolan konumuna indirgenmesi demektir. Derrida’ya göre, burada Heidegger’in işaret etmeye çalıştığı şey, metafizik tarafından unutulmuş olan Varlık ve varolanlar arasındaki ayrımın, metafizik düşünce geleneği boyunca bir iz bırakmadan kaybolduğudur.³³ Söz konusu unutulmuş paralel olarak metafizik düşünce geleneğinde, hem mevcut olagelme hem de mevcut olan, metafiziksel bir tarzda yorumlanarak mevcudiyet formu içerisinde anlaşılmıştır. Dolayısıyla bu ikisi arasındaki ayrımın unutulması sonucunda, taraflardan biri işaret ediyor olduğu diğer taraf için bir gösterge olarak kabul edilmiştir. Örneğin mevcut olagelme, mevcut olmanın daha aslı bir yolu olarak anlaşılmış, bunun sonucundan da, felsefenin ideali ve ereği en yüksek derecede mevcut olanı ele geçirmek olmaya başlamıştır.³⁴

Derrida Varlık ve varolanlar arasındaki ayrımın izinin gizlendiği yerde, kendi *différance* düşüncesini, izin izinin yok olması bağlamında gündeme getirir ve aslında “Anaxsimander Fragmanı”nda bahsedilen şeyin tam olarak bu husus olduğunu söyler. Zira Fragman, Varlığın tarihinin, Varlığın özü ve varolanlardan farkıyla birlikte, kendisini kendine saklamasının sonucunda, Varlığın unutulmasıyla başladığını, söz konusu unutmaya bağlantılı olarak da, Varlık ve varolanlar arasındaki ayrımın dahi çöktüğünü ifade eder. Buna göre mevcut olagelmenin mevcut bir şey gibi konumlandırılması ve nihayet en yüksek varolan olarak görülmesiyle birlikte, Varlık ve varolanlar arasındaki ayrımın erken izi de silinir. Bununla birlikte Derrida, bir mevcudiyet olmaması, kendisini yerinden eden, yerinden çıkaran ve kendisine göndermede bulunan bir mevcudiyetin simulakrumu olması nedeniyle, izin bir yere sahip olmadığını ve silinmenin onun yapısına ait olduğunu vurgular. Fakat bu silinme sadece ize yetişmek zorunda olan bir silinme değil, (zira onsuz bir iz değil, olsa olsa yok edilemez ve anıtsal bir töz olurdu), ayrıca onu başlangıçtan itibaren bir iz olarak oluşturan bir silinmedir.

³³ Derrida, “Differance”, p. 23.

³⁴ Brogan, *a.g.e.*, p. 34.

Dolayısıyla, Varlığın tarihi anlamında felsefe veya metafizik, Varlığın, ifşa sürecinde kendini kendine saklamasının bir sonucu olarak başladığı için, Varlığın, varolanlarda ifşa ederken kendisini gizlemesinden kalan izinin dışında herhangi bir hakikatten bahsetmek de mümkün olmayacaktır. Bundan dolayı Derrida, Varlık ve varolanlar arasındaki ayırımın başlangıçtaki izinin silinmesinin, onun metafiziğin metninde iz bırakmasıyla “aynı” olduğunu ifade eder.* Bu ikincisi ise, kaybettiği, sakladığı ve kenara koyduğu şeyin işaretini korur. Derrida’ya göre, metafizik dili içerisinde böyle bir yapının paradoksu, “metafiziksel kavramların şu etkiyi yaratan tersyüz oluşudur: Mevcut olan göstergenin göstergesi, izin izi haline gelir.”³⁵ Bu iz ise, *différance* 'ın izidir, hem kendisinden hem de diğer şeylerden sürekli bir biçimde farklı olan *différance* 'ın kendisi kendisi yoluyla iz olacaktır. O, ilk veya son iz, başlangıç ve sondur. *Différance* ve iz Varlık veya birtakım varolanları adlandırmaya yönelik bir isim değildir, onlar işaret eder fakat adlandırmaz.³⁶

İz ve *différance* arasındaki bu bağlantıdan hareketle Derrida varlığı düşünceye, dolayısıyla rasyonel olana indirgeyen ve tanımlayan geleneksel ontolojiyi “varolmamlık veya varolanların ontolojisi” şeklinde nitelendirerek, ona yönelik eleştirilerini, *différance* kavramı bağlamında en radikal boyutlarına taşır. Derrida’ya göre, *différance* kavramının eski Latince “bir bütün olarak sarsmak, bütünlük içerisinde titretmek” anlamına gelen *sollicitare* anlamında sarsmaya koyulduğu şey de, varolanların söz konusu hâkimiyetidir. Bu yüzden Derrida’nın kavramlaştırdığı şekliyle *différance*, Varlığın mevcudiyet veya varolmamlık şeklinde belirlenmesini sorgulamakta olup, gerçekte Heidegger tarafından vurgulanan Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik ayırımın daha radikal bir perspektife taşınması anlamını taşır.³⁷

Geleneksel felsefede varolanların toplamı olarak düşünülen varlığı, cins, tür vb. tanımlamalarla adlandıran yaklaşımın aksine, Derrida *différance* ile adlandırma problemine de farklı ve oldukça paradoksal bir boyut kazandırır. Zira mevcudiyet metafiziğinde varlık ve varolanlar özü itibarıyla tanımlanıp adlandırılırken, Derrida’nın *différance* sözcüğü, bir anlamda Varlığın dahi ötesine, adlandırılmaz olana ulaşır. Bu açıdan bakıldığında, Derrida’nın *différance* analizleri, bir bütün olarak isimlendirme, anlam ve anlamın imkânı gibi problemlere

* Böylelikle Derrida, Heidegger’in, “mevcudiyet felsefesi veya onto-teolojiden bir adım geriye atma” projesini geliştirerek, (ontik-ontolojik) ayırımın izinin basit bir biçimde mevcut veya yok olmaması gerektiğini ileri sürer. (MP, p. 24) Dolayısıyla “iz”, mevcudiyete işaret etmediğinden ötürü, hiçbir metafiziksel kavrama da uygun düşmez. Bununla birlikte “iz” kendi kendisinin bir silinmesi olarak metafizik içerisinde kaydedilir. Bundan dolayı da, mevcudiyet felsefesinin kendisi, izin silinmesinin izi olacaktır. Bundan dolayı Derrida açısından “İz”, mevcudiyet felsefesinin kavramlaştırmalarını yeniden bağlaştıran ve aşan bağlamın bir işaretidir. Coker, *a.g.e.*, s. 274; Derrida, “*Ousia and Grammē: Note on a Note from Being and Time*”, *a.g.e.*, s. 65.

³⁵ Derrida, *a.g.e.*, ss. 23-24.

³⁶ Coker, *a.g.e.*, s. 274; Derrida, “*Ousia and Grammē: Note on a Note from Being and Time*”, *a.g.e.*, s. 67.

³⁷ Derrida, *a.g.e.*, ss. 21-22.

de taşınacak niteliktedir. Derrida'ya göre, Varlığın kendisinden dahi yaşlı olan *différance* hiçbir isme sahip değildir. Bu isimlendirilememe, onun dil içerisinde keşfedilmemiş olmasından ya da ona özel bir dilin sonlu imkânlarının dışında bir isim aramak zorunda kalmaktan dolayı değil, *différance*'ın herhangi bir isme sahip olmamasından dolayıdır. Daha da ötesi, anlamın sürekli farklılaşıp ertelendiği ikameler zincirinde sürekli bir biçimde kendisini yerinden çıkaran *différance* adı dahi *différance*'a ait bir isim değildir.³⁸

“Onun için hiçbir isim yoktur”: Bütün basmakalıplığı içerisinde okunabilecek bir önerme. Bu isimlendirilemeyen, örneğin Tanrı gibi hiçbir ismin kendisine yaklaşmadığı, tarif edilemez bir Varlık değildir. Bu isimlendirilemeyen (*différance*), isimsel etkileri, isimler olarak adlandırılan, görece birlikli ve atomik yapıları, içinde, tıpkı yanlış bir giriş veya yanlış bir çıkışın hâlâ oyunun parçası yani sistemin bir fonksiyonu olması gibi, örneğin isimsel etki *différance*'nın kendisinin, ağa düşürüldüğü, pratiğe sokulduğu ve yeniden kaydedildiği isimlerin ikamelerinin zincirlerini mümkün kılan oyundur.³⁹

Her ne kadar, bir sözcük veya kavram olmayan, dolayısıyla da tüm isimlendirmelerin ötesinde olan *différance* herhangi bir isme sahip olmasa da, Derrida semantik bir çözümleme gerçekleştirmek suretiyle *différance* sözcüğüyle göze aldığı şeyin yakınına ulaşmaya çalışır. *Différance* köken itibarıyla *différer* fiilinden gelmekte olup, oldukça farklı iki anlamı içerir. Latince'deki *differre*'nin karşılığı olan bu fiil, ilk anlamıyla, “daha sonraya bırakma, hesaba katma eylemi, bir ekonomik hesaplamayı, bir dolambaçlı yolu, bir ertelemeyi, bir aktarmayı, bir rezervi, bir temsili ima eden bir işlemin güçlerini hesaba katma” anlamında zamanlamayı (*temporisation* veya *temporization*)* ifade eder. “Erteleme ve sonraya bırakma anlamıyla *différer*, "arzu" veya "istenç" in tamamlanmasını veya gerçekleşmesini askıya alan, eşit derecede de kendi etkisini iptal eden veya hafifleten bir mod içerisinde bu askıya alışı etkileyen dolambaçlı bir yolun zamansal veya zamanlayıcı aracılığına, bilinçli veya bilinçdışı bir biçimde, başvurmak, zamanlamak demektir.”⁴⁰ *Différer*'ın diğer anlamı ise, daha yaygın ve

³⁸ Derrida, *a.g.e.*, s. 26.

³⁹ *A.g.e.*, s. 26-27.

* “Uygun zamanı kollama, zamanlama, erteleme, kaçınma” anlamlarına gelen *temporisation* veya *temporization* sözcüğünü tek bir sözcükle tam anlamını tüketecek şekilde Türkçeye aktarma nerdeyse imkânsız gibi görünmektedir. Bununla birlikte sözcüğün Heidegger ve Derrida felsefesiyle bağlantılı olan kısa bir izahının bizi en azından Derrida'nın meramını anlamaya yaklaştıracağını düşünüyoruz. Heidegger ve Derrida'nın, 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.

⁴⁰ Derrida, *a.g.e.*, ss. 7-8; Derrida, “Différance”, çev. Önay Sözer, *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, Sayı 10, Bağlam Yayınları, İstanbul 1999, s. 51.

tanımlanabilir olan, “özdeş olmamak, başka olmak ve ayırıt edilebilir olmak” anlamıdır.⁴¹ İlk anlamıyla *différer*, kutupsal karşıtlıklarca gereksinilen keskin ayırımın fenomenlerin inatçılığı karşısında ertelenmek zorunda olduğuna işaret eder. Bu anlam ekseninde "*différance*"* sözcüğü, mantık sistemleri için merkezî bir önem arz eden kutupsal karşıtlıkların dayanıksızlığını ortaya koymaya yönelik bir içeriğe sahiptir. Diğer anlam ise, karşıtlık çiftlerinden herhangi birinin, uygulanmak için varsayılan alana tam olarak tekabül etme noktasında başarısız kalacağına işaret eder. Buna göre, aktüel fenomenlerin yapısı ile mantıksal sistemlerin gereksinim duyduğu kutupsal ayrımlar arasında, hiçbir biçimde indirgenebilir olmayan farklılıklar söz konusudur.⁴²

Différance'ın anlamına (tabî ki eğer varsa) yaklaştıracak bu analizler yoluyla Derrida, metafizik düşünce geleneğinde öteden beri âdeta düşünümün merkezinde bulunan duyulur ve anlaşılır arasındaki dikotomiyle birlikte, metafiziğe ait hakikat düzenini de aşma çabası verir. Mevcut bir varolan olarak sunulması mümkün olmayan *différance*, kendini saklayıp açığa vurmayarak, 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. *Différance*, ontolojik veya teolojik yeniden temellüğe indirgenemez olduğu gibi, aynı zamanda onto-teolojinin, yani felsefenin kendi sistem ve tarihini ürettiği alanın da başlangıcı olarak, onu kaydetmek ve tarifsiz bir biçimde aşmak suretiyle onto-teolojiyi içerir. Derrida, aynı şekilde *différance*'ın yazımının izlenmesi için bir başlangıç arayışını da imkânsız görür. Çünkü bu sözcükle gerçekleştirilen şey, meşru bir başlangıç, mutlak bir hareket noktası ve temel bir sorumluluk arayışının soruşturulmasıdır. Zira yazı sorunsalı, ancak *arkhe*'nin değerinin sorunsallaştırılmasıyla açılır.⁴³

Derrida'nın yeni sözcükler icat etme yolundaki genel stratejisine paralel olarak, *différance* sözcüğünün rolünü standart felsefî terminolojiye bir alternatif sunma olarak

⁴¹ Derrida, *a.g.e.*, s. 8.

* Derrida'nın neden *différance* sözcüğünü değil de kendi icadı olan ve 'a' ile yazılan *différance* sözcüğünü tercih ettiği hususunun aydınlatılması, Derrida'nın genel stratejisinin yanı sıra, Batı metafizik geleneği karşısındaki konumunun anlaşılması bakımından da son derece önemlidir. Bu sözcükle Derrida öncelikle, fark ve ayırım bağlamında *différance* sözcüğünü kullanan Hegel, Saussure ve Heidegger gibi düşünürlerden kendisini ayırır. İkinci olarak, son hecedeki 'a' Fransızcada isin fiilleri biçimlendirmeye yönelik bir modeli takip etmesinden ötürü, *différance* bir eylem ile söz konusu eylemden sonuçlanan hal arasında işaret edilen belirsizliği sürdürür. Bu yolla da Derrida, bir gerçekliğin, metafizik dikotomiler yoluyla kavranıp, ele geçirilemeyeceğini vurgular. Son olarak bu sözcük, konuşma-yazı karşıtlığı üzerine kurulu metafizik düşünme tarzında, konuşmanın yazı karşısındaki imtiyazlı konumunu yıkmaya noktasında stratejik bir öneme sahiptir. Zira gerek *différance* gerekse Derrida'nın kavramlaştırdığı *différance* aynı şekilde telaffuz edilse de, farklılıkları ancak yazı yoluyla açığa çıkmaktadır. Bundan dolayı Derrida, *différance*'taki 'a'nın konuşma tarafından kavranması imkânsız karakteriyle yalnızca yazımsal kaldığını ifade eder. Derrida, "*Différance*", ss. 3-4; Gutting, Gary, *French Philosophy in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, New York 2001, p. 289.

⁴² Gutting, *a.g.e.*, p. 288.

⁴³ Derrida, *a.g.e.*, s. 6.

açıklamak mümkündür. Bununla birlikte Derrida'nın *différance* sözcüğü, standart dikotomilerin içkin sınırlarını açığa çıkarsa da, dikotomilerden bütünüyle bağışık bir alternatif düşünme biçimi sunma iddiasını barındırmaz. Derrida'yı diğer metafizik karşıtı düşünürlerden ayırt eden en belirgin nokta da bu olsa gerek. Zira Derrida'ya göre, dikotomileri gözlemleyip, onlara hükmedilebilecek, onlardan ayrı bir bakış açısı söz konusu değildir. *Différance*, Hegel'in karşıtlıkları, kendinde tam olarak anlaşılabilir bir bütün içerisinde sentezleyen 'mutlak'ı değildir. Onun kendisi dahi, ne kontrol eden ne de kontrol edilen, daima yeni paradokslar üreten *différance*'in bitmek tükenmek bilmeyen oyunu içerisinde kalır. Bu anlamda *différance*, kavram ve dilimizin sınırlarına işaret etse de, onların üstesinden gelmek gibi bir amaç gütmmez. Derrida'nın, metafiziksel düşüncenin dayandırıldığı ayrımları soruşturması, yeni bir nihai cevaplar kümesi adına değil, fakat herhangi bir cevabın sınırlarının farkında olmaya dair kalıcı ve süreklilik arz eden ihtiyaç adına gerçekleştirilir.⁴⁴

d- Heideggerci Mirasın Dekonstrüksiyonu

Derrida'nın, gerek dekonstrüksiyon kavramlaştırması, gerek mevcudiyet metafiziğine yönelik eleştirileri ve gerekse kendi *différance* anlayışı, açıkça Heidegger felsefesine ve bu felsefenin metafizik düşünceye yöneltmiş olduğu eleştirilere dayansa da, Derrida, bütün bir metafiziğe ait tarihin yanı sıra Heidegger felsefesini de, mirasla girilmesini öngörmüş olduğu ilişki tarzına paralel bir okumaya tabi tutar. Söz konusu okumaya bağlı olarak, Derrida'nın Heidegger okumasının salt bir olumlama süreciyle bitmediğini, düz bir takipçinin okumasından ziyade, eleştirel bir takipçinin okumasıyla tamamlandığını söylemek mümkündür.

Zira Derrida, Heidegger'in Batı metafiziğinin mevcudiyet anlayışına yönelttiği eleştirileri, tam bir mevcudiyet hayalinin çözüldüğü yere kadar taşırken, aynı zamanda Heidegger'in felsefesiyle de eleştirel bir ilişki içine girer ve Heideggerci mutlaklardan da sakınmaya çalışır. Belki Heidegger'den sonra tam bir mevcudiyet anlayışının saflığı bozulmuş olsa da, mutlak hakikat arayışı ve imkânı, Heidegger'de de Alman olmakla birlikte, özünde Grek olan bir kaderin parçası olarak varlığını sürdürmeye devam eder. Levinas tarafından da özellikle vurgulandığı üzere, her ne kadar tüm felsefî kariyeri boyunca Batı metafiziğinin Varlığı mevcudiyet formu içerisinde ele almasını şiddetle eleştirmiş ve metafizik nosyonlarına karşı sıkı bir mücadele vermiş olsa da, Heidegger, Varlığı mevcudiyete gelme anlamında *Anwesen* olarak ifadelendirmekle, daha ustaca ve karmaşık olan farklı bir mevcudiyet nosyonunu benimsemiş görünmektedir. Söz konusu Levinasçı yaklaşımla paralel bir biçimde

⁴⁴ Gutting, *a.g.e.*, s. 300.

Derrida da, Heidegger'e olan borcunu takdir etmekle birlikte, Heidegger'in bizzat kendisinin onto-teoloji diye adlandırdığı metafiziğe aidiyetten kaçamadığını ifade eder:⁴⁵

Yapmaya teşebbüs ettiğim şey, Heidegger'in sorularının açılımı olmaksızın mümkün olmayacaktı... Fakat Heidegger'in düşüncesine olan bu borca rağmen, veya daha çok ondan dolayı, Heidegger'in metinlerini ... metafiziğe veya onun, onto-teoloji olarak adlandırdığı şeye ait olmanın belirtileri içine yerleştirmeye teşebbüs ettim.⁴⁶

Söz konusu ifadelerden de anlaşıldığı üzere, Derrida'nın Heidegger'e yönelik dekonstrüktif okuması, Heidegger'in, mevcudiyet metafiziğine bir alternatif oluşturma doğrultusundaki radikal araştırma ve soruşturmalarının, Heidegger felsefesini de içine alacak şekilde, daha da radikalleştirilip, ilerletilmesi olarak görülebilir. Zira Derrida'nın, kendisini Heidegger'in birtakım motiflerine yaklaştıran Heidegger okuması, mevcudiyet metafiziğine meydan okuma, iz ve ayırım gibi Heideggerci motiflerin geliştirilmesi anlamına geldiği gibi, Heidegger felsefesinde metafizik düşünceden bir kalıntı olarak sürdürülen motiflere de karşı çıkmak anlamına gelir.⁴⁷

Bu doğrultuda olmak üzere Derrida, Heidegger'in, "Biz, felsefe tarihine ait metinlerde, Varlığı hatırlamanın izlerini nasıl bulabiliriz?" şeklindeki duygusal sorusundan, "Metafizik karşıtlıkları davet eden metinlerin niyetlerini nasıl çökertebiliriz?, Onları metafiziğe ait olarak nasıl açığa vurabiliriz?" şeklindeki daha politik sorulara yönelir. Tam da bu sorular, aslında Dekonstrüksiyon stratejilerinin gerçekleştirmeye çalıştığı şeye işaret etmekte ve Heidegger'in felsefî gelenekle olan meşguliyetinden, ister felsefî ister edebî, ister geçmiş ister çağdaş olsun tüm metinlere uygulanabilecek bir tekniğe dönüşü ifade eder.⁴⁸

Bu dönüşle birlikte Derrida Heideggerci problematikten ayrıldığını oldukça açık bir biçimde ifade eder. Buna göre, bir yandan Derrida'nın Heidegger'den ayrılma gerekçelerini, diğer yandan da Derrida açısından Heidegger felsefesindeki metafizik unsurlara işaret eden hususlar şunlardır: Derrida açısından ilk ayrılış gerekçesi, Heidegger felsefesinin, düşme ve orijin gibi kavramlara yönelik vurgusundan dolayı, metafizik gelenek içerisinde kalmış olmasıdır. Aynı şekilde Heidegger'in zamanı "varlık sorusunun transandantal ufku" şeklinde konumlandırması da, Derrida için ayrılışın stratejik olarak belirleyici noktalarından biridir. Derrida'nın Heidegger'den ayrılış gerekçelerinden biri de, Heidegger'in uygunluk (*propriety*) ve orijinal otantiklik gibi kavramlarla, aslında metafiziksel arzuların belirtilerini gösteren bir

⁴⁵ Horner, Robyn, *Rethinking God as Gift*, Fordham University Press, New York 2001, pp. 38-39.

⁴⁶ Derrida, *Positions*, translated by. Alan Bass, The University of Chicago Pres, Chicago 1981, s. 9-10.

⁴⁷ Coker, *a.g.e.*, s. 273-274.

⁴⁸ Bkz. Rorty, *a.g.e.*

felsefeye sahip olmasıdır. Derrida'ya göre, uygunluk, uygun bir anlam, öze yakınlık gibi değerler, kendilerini beden, bilinç, dil ve yazıya dayatan metafiziksel arzulardır.⁴⁹ Özellikle ilk dönem çalışmalarında fundamental bir ontoloji arayışı içerisinde olan Heidegger'in felsefesindeki "fundamental" ifadesini bir zemin arayışıyla ilişkilendiren⁵⁰ Derrida, Heidegger'in dünyasallık, sonluluk ve tarih kavramlarının da metafiziğe yönelik bir nostaljiden ibaret olduğunu düşünür. Buna göre, Heidegger her ne kadar kendi hermenötik yaklaşımıyla mevcudiyet metafiziğini yerinden etme çabası gütmüş olsa da, mevcudiyet metafiziğinin ikiz günahı olan özcülük ve totalleştirme içerisinde tuzağa düşmüştür.⁵¹

Bu noktada özellikle vurgulanması gereken husus, Heidegger'in, *Dasein* analizleri bağlamında, *Dasein*'in, dünya-içinde varlık olarak, gündelik yaşamın meşgaleleri içerisinde kaybolan sıradan insanın otantik olmayan varoluşunu terk ederek, otantik bir varoluş gerçekleştirmesi gerektiği ve dünyaya sahip yegâne varolanın da söz konusu insan olduğu yönündeki değerlendirmeleridir. Derrida'ya göre, bu yaklaşımıyla Heidegger, eleştirmiş olduğu hümanistik süşünce tarzından kaçamaz. Zira Heidegger'in *Dasein* analizleriyle klasik metafiziğin hümanizmi arasında manyetik bir çekim ilişkisi söz konusudur. Bu, Heidegger'in, insanı canlılığın temelini yerleştirdiği anlamına değil, hayvanlıkla özsel bir çelişki içerisinde anlama yönündeki dogmatik ve idealist klasik hümanizmle aynı yaklaşımı paylaştığı anlamına gelir. Dolayısıyla Derrida'ya göre, Heidegger hümanizme yöneltmiş olduğu eleştirileri yeterince takip edemez ve yerinden edilecek olan hümanist arka plan büyük ölçüde yerinde kalır.⁵²

Her ne kadar Heidegger'in *Dasein* analizleri için, geleneksel, geniş anlamda da Kartezyen subjektivite nosyonunun problemlerini taşıdığı söylenemese de, Heidegger'in söz konusu kavramın üstesinden gelme çabasının, dünyanın *Dasein*'de içselleştirilmesi veya temellük edilmesi gibi bizzat kendisi problemlili olan bir karakter arz ettiğini söylemek mümkündür. Zira Heidegger için dünya, *Dasein*'a dışsal değildir ve gerçekte *Dasein*'in dışında dünya yoktur. Bu ise yarı-transandantal bir idealizme denk gelir.⁵³ Derrida'ya göre, Heidegger'in *Dasein* analizleri, *Dasein*'in kendine yeten karakterini vurgulamak ve dünyayı da *Dasein*'a göre açıklamak suretiyle, *cogito* veya öznenin yerini alır ve klasik metafiziğin hümanistik doğasına ait birtakım özsel karakteristikleri yeniden ele geçirir.⁵⁴

⁴⁹ Derrida, *Positions*, p. 54-55.

⁵⁰ Derrida, "White Mythology in the Text of Philosophy", *New Literary History*, 6:1 (1974: Autumn), p. 23.

⁵¹ Dostal, Robert, "Time and Phenomenology in Husserl and Heidegger", *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Charles B. Guignon, Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 141.

⁵² Glendinning, *a.g.e.*, s. 62; Derrida, *Margins of Philosophy*, pp. 124-125

⁵³ Glendinning, *a.g.e.*, s. 64.

⁵⁴ *A.g.e.*, s. 65.

Heidegger'in klasik hümanizm çerçevesi içerisinde kaldığının kanıtlarından birisi de, Heidegger'deki varoluşsal solipsizm diye adlandırılabilir boyuttur. Çünkü Heidegger, insanın özünü salt hayvanî yaşamdan mutlak bir ayırım içerisinde düşünür.* Bunun yanı sıra Heidegger felsefesinde, insan varlığı dünya oluşturucu veya dünyayı resmedici ve her ikisine de sahip bir varlık olarak sunulur. Bu, insanın sadece kendiliklere ulaşmaya muktedir olduğu veya dünyaya sahip olduğu demek olmayıp, insanın onlara varlıklarında oldukları şekilleriyle ulaştığı anlamına gelir. Bu ise yaşayan insan varlığının idealize edilmiş bir belirlenimini sunmak demektir.⁵⁵

Yine, *différance* ve mevcudiyet metafiziğine dair düşüncelerinde açığa çıktığı üzere, Derrida, metafiziğe ait düşünme tarzından sakınmak için *différance*'ı adlandırma konusunda bile sakıncalı tavır takınırken, Heidegger, her ne kadar metafiziğe ait hesaplayıcı düşünümü onto-teoloji diye nitelenecek suretiyle ondan uzak kalma çabası içerisinde olsa da, "aslî bir gösterilen" olarak Varlığın hakikati veya *logos*'una ulaşmaya veya Varlığın sesini veya çağrısını duymaya çabaladığı için, Derrida'ya göre, gösteren-gösterilen ayırımı üzerine tesis edilen metafiziksel düşünme tarzını yıkmakta başarılı olamamıştır. Zira Derrida gösteren-gösterilen ayırımının varolduğu her yerde, indirgenemez ve mutlak bir aşkın gösterilenin de varolduğunu ifade eder. Bu açıdan bakıldığında, Varlığın düşünümü de, söz konusu aşkın gösterilenin düşüncesi olarak, bütünüyle ses içerisinde tezahür ettirilir. Bu durum ise, Heidegger'in mevcudiyet metafiziği veya *logos*-merkezcilik karşısındaki muğlâk konumunu açığa çıkarır.⁵⁶

Derrida için özcülük ve totalleştirme en somut yansıması ise, insanın ötekiyle girdiği etik ve politik ilişkilerde karşılığını bulur. Buna göre, Heidegger'in, ontolojik ayırımın unutulduğu yönündeki tespitlerinin ve ayırımın kendisine vurgunun önemine dikkat çekmesinin farklılığın tanınıp onaylanması açısından son derece önemli olmasına rağmen, Derrida Heidegger'de son derece belirgin bir biçimde ifade bulan toplanma (*gathering*) kavramını, onun metafizik geleneğin şiddet hiyerarşisinin içine düştüğünün bir kanıtı olarak görür. Zira Derrida,

* Heidegger'in insanı dünyaya sahip olan bir varlık olarak hayvanlardan ayırması, Derrida'nın felsefesi açısından Heidegger felsefesinin metafiziğin totalleştirici boyutundan nasiplendiğine işaret eder. Derrida'ya göre Heidegger, bir hayvan türünü diğerlerinden ayırabilecek sayısız yapısal farklılığa değerinin altında bir paha biçer. Böylelikle de hayvansallığı tek bir şey, yani homojen bir kendilik tipi olarak görür. Yine Derrida Heidegger'in, insan varlığı ile insan olmayan hayvanlar arasındaki ayırıcı ve orijinal bir ile-olmayı ciddi bir biçimde tasavvur edemediğini düşünür. Gerçekte Derrida, bu hususlar hakkında, *Varlık ve Zaman*'ın varoluşsal analitiğini oluşturan kavramlarla konuşabilmenin imkânsız olduğunu düşünür. Yine Derrida, Heidegger'in, hayvanlara yönelik ileri sürdüğü yoksunluk ifadesinin belirli bir antroposentrik veya hümanist teleolojiden kaçamadığını ifade eder. Zira, Heidegger'in fakirlik, yoksunluk gibi ifadeleri belirli bir değer hiyerarşisini muhtevasında barındırır. Glendinning, *a.g.e.*, s. 68.

⁵⁵ Glendinning, *a.g.e.*, s. 66.

⁵⁶ Derrida, *Of Grammatology*, p. 20, 22.

toplana baya bahşedilen önceliğın, ayrılmaya herhangi bir imtiyaz vermediğı gibi, ötekine, yani ötekinin radikal ötekiliğine ve tekiliğine hiçbir olanak bırakmadığı kanaatindedir.⁵⁷

Bu hususla bağlantılı olarak, Derrida'nın Heidegger'e yönelttiğı eleştirilerden biri de Heidegger'in felsefi kariyeri boyunca ruh kavramını ele alışına odaklanır. Her ne kadar Heidegger özellikle *Varlık ve Zaman*'da felsefi bir terim olarak ruh kavramını sökmeye çalışsa da, Nazi periyodu olarak adlandırılan dönemde Alman ruhunun bir savunucusu haline gelir. Derrida *Of Spirit* adlı metninde ruh kavramının Heidegger felsefesi boyunca geçirdiğı devinimi gözler önüne sererek, Heidegger'in Nazi bağlantılarını, onun "*Geist*" terimini kullanması bağlamında tartışmaya açar. Derrida'nın özellikle eleştiri konusu kıldığı şeylerden biri, milliyetçilik yoluyla ortaya çıkan ruhun kirlenmesinin sonucu olarak Heidegger'in, kader veya yazgı şeklinde yorumladığı tarihiliği (*historicity*), doğrudan doğruya ve özsel bir biçimde ruhsal olarak belirlemesidir.⁵⁸ Derrida *Geist*'i ruhsal bir güç olarak Batının kaderi açısından yorumlar ve bu son stratejinin ırkçılık yoluyla zuhur eden bir kirlenme olduğunu ayrıntılı bir tartışmayla ortaya koyar. Derrida'ya göre, totalitarizm, faşizm, Nazizm ve ırkçılık gibi çağdaş dünyada gerçekten etik ve politik olarak ciddi tartışmalara yol açan yaklaşım ve ideolojilerin, ruh adına veya ruhun özgürlüğü adına savunulmuş olduğunu ve Heidegger'in metninde de bu hususun dikkat çektiğini ifade eder.⁵⁹

Heidegger felsefesinin doğrudan doğruya metafizik öğeler içerdiğine işaret eden bu yaklaşımların yanı sıra, Derrida, Heidegger felsefesinin, felsefe tarihini okuma noktasında da, dekonstrüksiyona uğratılabileceğı kanaatindedir. Bu durum ise Heidegger felsefesinin bir zaafından ziyade, metafizik düşünce geleneğinin tarihine ve ona ait bir dil içine doğup, ondan sıyrılmanın imkânsızlığından kaynaklanır. Örneğın, Derrida'nın, Aristoteles ve Hegel'e ait zamanla alakalı metinleri dikkatli ve örnek teşkil eden yeniden yorumu, bu metinlerin, Heidegger tarafından tek yönlü bir biçimde vurgulanan metafiziğe ait kavramların yanı sıra, aynı zamanda metafiziksel zaman kavramlaştırmasının üstesinden gelmeye yönelik özsel öğeler de içerdiğini gösterir. Derrida'nın söz konusu yeniden yorumunun gösterdiği üzere, Heidegger'in Kant ve Hegel'le olan karşıtlığı, Heidegger tarafından daha öte bir hesabı verilmeyen bir önyargıya dayanır ve bu temel karar, retorik ve didaktik bir mesele değildir. Gerçekte bu karar,

⁵⁷ Derrida, "The Villanova Roundtable: A Conversation with Jacques Derrida", *Deconstruction in a Nutshell*, ed. John D. Caputo, Fordham University Press, New York 1997, p. 14.

⁵⁸ Derrida, *Positions*, p. 467.

⁵⁹ Derrida, "Of Spirit", translated by. Geoff Bennington and Rachel Bowlby, *Critical Inquiry*, No: 15/2, Winter 1989, p. 469.

bizzat metafiziğe ait olan önyargının bir ifadesidir.⁶⁰ Derrida'nın kendisi, metafiziğe ait bu metinleri ikili bir okuma yoluyla bu önyargıdan sakınmaya çalışır. Bu ikili okuma ise, bir yandan mevcudiyet metafiziğinin sınırlarını teyit eden bir yeniden okumayken, diğer yandan da bu sınırları yerinden etmeye olduğu kadar onların, sınırları bozucu emsalsizliğine de işaret eden bir okumadır.

Dolayısıyla Derrida'nın metafizikle ilgili herhangi bir metni okuması, bizzat metin içerisinde gerçekleşen bir okuma olarak, hem metnin mevcudiyet metafiziğine düşmesinin sonucunda zuhur eden sınırlandırmayı hem de bizzat bu sınırlandırmayı zorlayan, metinde ona karşıt bir biçimde işleyen karşıt unsurları açığa çıkarmaya yöneliktir. Bu okuma sonucunda ortaya çıktığı üzere, gerek sınırlandırma gerekse söz konusu sınırları yıkmaya aynı kavramlar tarafından yönetilir.⁶¹ Metafiziğe ait her metin kendi içinde, sıradan zaman kavramının yanında, yine sistemin içerisinde bulunan ve söz konusu zaman kavramını eleştirmeye hizmet eden kaynakları da taşır.⁶² Bundan dolayı Heidegger de, mevcudiyet metafiziğini aşmaya çalışırken, ister istemez metafiziğe ait zaman kavramına müracaat etmek, dolayısıyla eleştirdiği şeyin sınırlarında kalmak zorunda olmuştur.⁶³ Derrida, kendisini Heidegger'den ayırmak ve Heidegger'in *ereignis*, açıklık (*Lichtung*) gibi terminolojilerini yerinden etmek için iz, *différance*, *arkhe-yazı*, ilave/ek gibi felsefi terimler icat eder. Heidegger'in sözlerinin, onun kalıcı, sessiz ve tarifi imkânsız olana yönelik hürmetini ifade ettiği yerde, Derrida'ya ait olanlar, onun kendisini-sürekli-yeniden-bağlamlaştıran, ele geçirilemez, imâlî ve hızla çoğalma içerisinde olana yönelik sevgi dolu hayranlığını ifade eder. Derrida söz konusu özelliklerin, konuşmadan ziyade yazıda daha iyi örneklendirildiğini düşünür ve *logos*-merkezli bir düşünme tarzına bağlı olarak, yazı karşısında konuşmayı ön plana çıkaran Platon'u ve bu geleneği devralan filozofları eleştiriye koyulur.⁶⁴

II- LOGOS-MERKEZCİLİK EKSENİNDE BATI METAFİZİĞİNİN DEKONSTRÜKSİYONU

Nietzscheci bir yaklaşımla ele alındığında, Batı metafiziğini, hiçbir biçimde ele avuca sığmayan bir oluş düşüncesine karşıt bir biçimde, Sokratik rasyonalizmle başlayan bir varlık anlayışıyla ilişkilendirmek mümkündür. Oluşun kararsızlığı, herhangi bir nedensellik ilişkisine

⁶⁰ Bernet, Rudolf, "Is the Present Ever Present? Phenomenology and Metaphysics of Presence", *Research on Phenomenology*, Volume XII, p. 87; Jacques, Derrida, "Ousia and Grammē: Note on a Note from Being and Time", *Margins of Philosophy*, translated by Alan Bass, University of Chicago Press, Chicago 1982, pp. 29- 68.

⁶¹ Derrida, "Ousia and Grammē: Note on a Note from Being and Time", *a.g.e.*, s. 63.

⁶² Derrida, *a.g.e.*, s. 60.

⁶³ Derrida, *a.g.e.*, ss. 62-63, 65.

⁶⁴ Bkz. Rorty, *a.g.e.*

sokulmaya yönelik direnci, âdeta bir çocuğun oyunu gibi her türlü hesaplama çabalarına olan kayıtsızlığı karşısında, metafizik düşünme biçimi açısından varlık, kararlılığın, *telosun*, hesaplanabilirliğin ve değişme karşısında değişmeden kalanın zeminini oluştur. Derrida'ya göre, oluşu, değişmenin hüküm sürdüğü bu dünyanın dışında, kendisinden emin olunabilecek, değişme ve oluşun semtine uğramadığı ve yalnızca düşünceyle kavranabilecek bir başka dünya arayışının sonucunda zuhur eden, felsefi idealizm olarak da niteleyebileceğimiz bu yaklaşımın zeminini *logos*-merkezcilik oluşturmaktadır. Bunda dolayı gerek Derrida'nın *logos*-merkezciliği kavramlaştırışı gerekse onu dekonstrüktif bir okumaya tabi tutması, bir bütün olarak Batı metafiziği ve idealizmle bir hesaplaşma olarak görülebilir. Zira Derrida'ya göre, idealizm *logos*-merkezciliğin en doğrudan temsili ve sürekliliği en fazla olan hâkim gücü olduğundan dolayı, *logos*-merkezciliği çözmek, eş zamanlı olarak idealizm veya spiritüalizmin de yapısını bozmak anlamına gelir. Aynı şekilde Derrida, *logos*-merkezciliğin sadece idealizm ve ses-merkezciliğin değil, aynı zamanda idealist olmayan veya anti-idealist felsefelerin de felsefe içerisinde kurulabilmelerinin imkânını oluşturduğunu ifade eder.⁶⁵ Bu durumda *logos*-merkezciliğin soruşturulması, bir bütün olarak Batı felsefesi geleneğinin soruşturulması anlamına gelir.

Batı felsefesinin özünü *logos*-merkezcilikte özetleyen Derrida'ya göre, *logos*-merkezcilik felsefede aklın geleneksel önceliğine gönderme yapmakta olup, irrasyonel olarak varsayılan her şeyin marjinal ve önemsiz olarak görülmek suretiyle, dışlanmasına sebebiyet vermiştir. Böyle bir anlayışın zemininde ise, Batı felsefesi geleneğinin, mevcudiyet olarak anlaşılan varlığı ve rasyonalite ve mantığın evrensel doğasını âdeta bir saplantı derecesinde önemsemesi bulunur.⁶⁶ Hatta Derrida, Sokrates'ten Hegel sonrası felsefeler kadar, Hıristiyan teolojisi de dahil olmak üzere, hiçbir felsefenin *logos*-merkezcilikten bağımsız olmadığı, bütün metafiziksel hakikat belirlenimlerinin, az çok doğrudan bir biçimde *logos*'un bir örneğini oluşturduğu kanaatindedir.⁶⁷ Bu doğrultuda ele alındığında, *logos*-merkezciliğin en temel klasik örneklerini, değişme karşısında değişmeye vurgu yapmak suretiyle, rasyonel bir varlık anlayışı ortaya koyan Parmenides felsefesi, Platon'un fenomenal dünyadan ve bu dünyaya ait değişiminden uzak Formlar öğretisi ve nihayet varlık ile düşüncenin kategorileri arasında tam bir örtüşme olduğunu iddia ederek, varlığa dair bilginin ontolojik bir iddia da içerdiği sonucuna varan Aristotelesçi yaklaşım oluşturur. Bütün bu felsefelerde ortak olan rasyonalist hakikat anlayışı, özü itibarıyla evrensel *logos* ile bağlantı içerisinde düşünüldüğünden ötürü, evrensellik iddiasında bulunmaya muktedir olarak görülen akıl sahibi bir insan anlayışıyla, modern

⁶⁵ Derrida, *Positions*, p. 51.

⁶⁶ Moran, *a.g.e.*, s. 448.

⁶⁷ Derrida, *Of Grammatology*, p. 10.

dönemlere taşınarak, objektivitenin de zeminini oluşturan ve yine *logos*-merkezciliğin bir örneğini oluşturacak olan modern sübjektivizme vücut vermiştir. Descartes, empirist düşünürler, Kant, Hegel ve Husserl felsefeleri söz konusu sübjektivist hakikat anlayışının tipik örnekleridir.

Derridacı dekonstrüksiyon bağlamında düşünüldüğünde, *logos*-merkezli bir düşünme biçiminin bütün bir Batı felsefesine hâkim olmasının birkaç önemli sonucundan bahsetmek mümkündür. Daha önce de değindiğimiz üzere, gerek Heidegger'in, gerekse Derrida'nın Batı felsefesi geleneğini mevcudiyet felsefesi veya metafiziği olarak görmelerinin zemininde Batı felsefesinin *logos*-merkezli düşünme tarzı bulunmaktadır. Bu yolla varlık mevcudiyet formu içerisinde ele alındığı gibi, varlığın hakikati de çokluğa ve farklılığa meydan bırakmayacak bir biçimde, rasyonel bir felsefe ekseninde evrensel bir forma taşınabilmiştir. Bunun açık bir sonucu ise, özellikle çağdaş felsefeler gelinceye kadar, âdeta dil felsefelerinde tartışılmaksızın benimsenen tek anlamlılık nosyonun hâkimiyetidir. İkinci olarak Batı felsefesinde, *episteme-doksa*, form-madde, içerisi-dışarı, numen-fenomen gibi kutupsal ve hiyerarşik karşıtlıkların zemininde de, *logos*-merkezli düşünme tarzı bulunur. Nihayet, bu hususla bağlantılı bir diğer husus da, Batı felsefesi geleneği boyunca, yazı karşısında konuşma ve sesin imtiyazlı kılınmış olmasıdır. Bu imtiyaz da, Grekçede akıl, sebep, düzen söz, konuşma ve haklılaştırma gibi anlamlara gelen *logos*'un gerek varlıktaki düzen ve rasyonelliğe işaret ettiğinin düşünülmesi, gerekse de insanın düşünmesinin ve varlıkla bağlantısının zemini olarak görülmesinin bir sonucu olarak, hakikatin *logos*-merkezli düşünme tarzı ve mevcudiyet formu içerisinde rasyonel olana indirgenmesinden kaynaklanmaktadır.

Derrida'ya göre, hakikatin doğrudan doğruya deneyimlenmesi umudu içinde olan *logos*-merkezci filozoflar, hakikatin birliği ve evrenselliği idealinin bir yansıması olarak tek anlamlılık (*univocity*) nosyonunun, dilin *telosu* veya özü olduğunu savunmuşlar ve söz konusu Aristotelesçi idealden hiçbir filozof kaçamamıştır. Özünde felsefeyle özdeş olan bu ideal açısından, bir ismin basit bir anlama sahip olması uygun bir şey olup, o ancak böyle bir durumda tam anlamıyla bir isim olabilir. Aristoteles bir ismin birden çok anlama sahip olabileceğini yadsıyor değildir. Bu bir olgudur. Fakat bu gerçeklik dile dahil olmaya, ancak farklı anlamlandırmaların bir sayıyla sınırlandırılabilmesi ve her birinin yeterli derecede ayrı bir tanımının yapılabilmesi durumunda hak kazanır. Dil ancak çok anlamlılığı yönetebildiği ölçüde her ne ise odur. Bu hiçbir kalıntı olmaksızın böyledir ve yönetilemeyen bir yayılım (*dissemination*) çok anlamlılık olsa bile, dilin dışında olana aittir. Derrida'ya göre, klasik dil felsefesi açısından, bir sözcük sınırsız sayıda anlama sahipse ve sınırlandırılmıyorsa, akletmenin (tanım, söylem ve *logos*'un) imkânsız olacağı açıktır. Bu ise açıkça indirgenemez

bir karakter arz eden çok anlamlılığın, dilin ve dolayısıyla da insanlığın dışında konumlandırılması anlamına gelir.⁶⁸

Bu nedenle, geleneksel felsefe içerisinde insan dilinin özüne yönelik kavramlaştırma ve bunun insanın özü kavramlaştırmasıyla bağlantılı kılınmış olması Derrida'nın eleştirilerinin temel hedefini oluşturur. Derrida çok anlamlılığı sınırlandırma arzusunun, dil fenomenine ait imkânların dogmatik ve hiç de mantıksal olmayan bir biçimde dışlanması anlamına geldiğini düşünür. Böyle bir dışlama ise, *logos*-merkezli bir düşünme tarzı içerisinde, özsel ve bu yüzden de sınırsız bir biçimde aynı olarak tekrarlanabilir bir özdeşlik ve içeriği yalıtılma umuduyla pratiğe geçirilir. Böylelikle, telaffuz yoluyla kast edilen şeyin anlamı, en azından konuşan özne için özgül, tek anlamlı ve büyük ölçüde de kontrol edilebilir kılınır. Bununla bağlantılı olarak da, anlamın gerçekte kesin bir muhteva ve öze sahip olduğu düşüncesi tahkim edilmiş olur.⁶⁹

Bu yaklaşım klasik edebiyat eleştirisinde de karşılığını bulmuş ve metin-yazar-okur ilişkisinin yönünü tayin etmiştir. Açıkça *logos*-merkezciliğin bir sonucu olan bu yaklaşımda, bilme (*logos*) arzusu, yazara aşkın bir gösterilen olarak gönderme yapılmayla bağlantılı kılınır. Burada dikkat çeken husus, yazar (*author*)-otorite (*authority*) bağlantısıdır. Bu bağlantı açısından bakıldığında, *logos*-merkezciliğe dayalı okuma tarzı, basit, sabit ve otoriter bir merkezi varsaydığından dolayı, teolojik bir etkinlik olmak durumundadır. Böyle bir kavram ayrıca kim olduğumuza sorusunun (*subjectivity*) sabit ve kalıcı olduğunu varsayar. Dolayısıyla, eğer otoritenin merkezi belli ise, böyle bir özsel otoriteyle ilişki içerisinde olan benim kim olduğum da belirlenmiştir. Bu anlamda *logos*-merkezcilik sübjektiviteyi özsel ve sabit anlamlarla ilişkili bir mesele olarak ele alır. Diğer bir deyişle *logos*-merkezcilik bir otorite formudur ve Batı düşüncesi de, bir onto-teoloji sistemidir.⁷⁰ Buna mukabil Derrida, sabit bir merkez fikrine karşıt bir biçimde, dilde anlamın farklılıklar yoluyla belirlendiğini ve göstergelerin daima diğer göstergelere işaretinin hüküm sürdüğü bir anlamlandırma sürecinde anlamın hiçbir biçimde sabitlenemeyeceğini düşünür.

Yine daha erken dönem yazılarından itibaren Derrida, Batı felsefesi tarihinde ortaya konulmuş bireysel çalışmalara dönük dekonstrüktif okumalarını, *logos*-merkezli bir felsefe ekseninde, mevcudiyetin/şimdinin daima imtiyazlı kılınmış olduğu, belirli bir tarih anlayışına karşıt bir biçimde konumlandırır. Mevcudiyetin imtiyazlı oluşu, Batı düşüncesini oluşturan kutupsal karşıtlıklar bağlamında yansıtılmıştır. Bunlar, mevcudiyetin yokluk üzerinde,

⁶⁸ Derrida, *Margins of Philosophy*, translated by. Alan Bass, The Harvester Press, Brighton 1982, pp. 247-248.

⁶⁹ Glendinning, *a.g.e.*, ss. 78-79.

⁷⁰ McQuillan "Introduction: Five Strategies for Deconstruction", *a.g.e.*, s. 14.

konuşmanın yazı üzerinde, içeride olanın dışarıda olan üzerinde imtiyazlı bir konuma sahip olduğu kutupsal karşıtlıklardır.⁷¹ Derrida'ya göre, geleneksel felsefe, özdeşlik fikri üzerine tesis edilmiş bir mantık doğrultusunda, kendisini özdeş olmayan "aynı"ya karşı körleştirmiştir. Bu ise, kutupsal karşıtlıklara vurguyla, karşıtlıklardan ikincisinin, ilkinin imtiyazlı konumuna bağlı varlık yitimine uğramak suretiyle, metafiziksel bir şiddete maruz bırakılmasından başka bir şey değildir. Buna karşın Derrida, "aynı"nın özdeş olmak anlamına gelmeyeceğine dikkat çeken Nietzsche ve Heidegger felsefelerinden hareketle, "aynı"yı, "farklı bir şeyin diğerine, karşıtların birinden diğerine yerinden edilmiş ve çift anlamlı geçişi olarak *différance*"la örtüştürür. Bundan dolayıdır ki, Derridacı bir metin analizinde, felsefenin kendi üzerlerine inşa edildiği karşıtlık çiftleri, özdeşlik mantığı doğrultusunda karşıtlığın kendisini silişini değil, terimlerden birinin diğerinin *différance*'ı olduğunu, aynının ekonomisi içinde farklı ve ertelenmiş başkası şeklinde ortaya çıkışını göstermeye hizmet eder.⁷²

Derrida'nın Batı metafiziğine yönelik dekonstrüktif okumalarının en temel odak noktalarından biri de, yukarıdaki hususlarla da bağlantılı olarak, *logos*-merkezciliğin *logos* içinde fonetik olana, yani sese verdiği özsel ve ayrıcalıklı statüdür. Yazı dili karşısında konuşma diline atfedilen ayrıcalıklı statünün de zeminini oluşturan bu yaklaşıma göre, sesin özünün, içinde düşüncenin *logos* olarak anlamla bağlantılı olduğu, onun ürettiği, aldığı, konuştuğu ve oluşturduğu şeye doğrudan doğruya yaklaşacağı varsayılır. Bu noktada Derrida Aristoteles'i örnek gösterir. Aristoteles için konuşulan sözcükler zihinsel deneyimin sembolleriyken, yazı diline ait olanlar konuşulan sözcüklerin sembolleri hükmündedir. Çünkü ilk sembollerin üreticisi olan ses, zihinle doğrudan ve özsel bir yakınlık ilişkisi içerisindedir. Bu açıdan bakıldığında, ilk gösterenin üreticisi, diğer gösterenler arasındaki herhangi bir gösteren değildir. Zira o, kendi kendilerine doğal bir benzerlik yoluyla şeyleri yansıtan veya onlara ayna fonksiyonu gören zihinsel deneyimlere işaret eder. Aynı şekilde sesin ve konuşmanın öncelikli kılındığı Aristotelesçi yaklaşım, zihin ve *logos* arasında gerçekleştiği varsayılan uzlaşımın sembolleştirme ilişkisini, varlık ile zihin ilişkisine de taşır. Anlam ve anlamlandırma sürecine odaklı söz konusu yaklaşım açısından varlık ile zihin arasındaki ilişkiyi, doğal bir anlamlandırma ve çeviri ilişkisi olarak görmek mümkündür. Bundan dolayı, Aristoteles'e göre, doğal ve evrensel anlamlandırma düzeniyle doğrudan bağlantılı ilk uzlaşım konuşma dili olarak üretilmiştir.⁷³

⁷¹ Bernasconi, *a.g.e.*, s. 716.

⁷² Derrida, "*Différance*", *a.g.e.*, s. 17.

⁷³ Derrida, *Of Grammatology*, p. 11.

Derrida, metafiziğin *logos*-merkezli doğasını, yani metafizik düşünce geleneği boyunca yazı dili karşısında konuşma diline, yazı karşısında da sese atfedilen ayrıcalıklı ve dışlayıcı konumu serimlerken, bu düşünce tarzı için, ister sıkı bir biçimde düşünce veya yaşantı şeklinde anlam, isterse de daha gevşek bir biçimde şey olarak olsun, sesin gösterilene en yakın şey olduğunu ifade eder. Bütün gösterenler ve özellikle de yazıdaki gösterenler, ayrılmaz bir biçimde zihinle veya gösterilen anlama ait düşünceyle, yani gerçekte kendinde şeyle doğrudan bağlantılı olan ses açısından, türetilmiş bir konuma sahiptir. Yazılı gösteren, daima teknik ve temsil edici olarak görüldüğünden ötürü, onun oluşturucu bir anlama sahip olmadığı düşünülür. Bu yaklaşım bağlamında düşünüldüğünde, ses-merkezcilik (*phonocentrism*), ses ve varlık, ses ve varlığın anlamı, ses ve anlamın idealliği arasında varsayılan mutlak bir yakınlaşmaya işaret eder.⁷⁴

Norris'in de işaret ettiği üzere, *logos*-merkezli ve ses-merkezli yaklaşım açısından anlam, sağlıklı bir karşılıklık koşulu için, salt göstergeleri, konuşmanın canlandırıcı bağlamına yerleştirmek suretiyle, onlara yeniden hayat verici mevcudiyet olarak anlaşılır. Daha da ötesi o, Platon felsefesi ve Hıristiyan geleneğinin başlangıcından itibaren kazanmış olduğu metaforik anlamıyla, dilbilimsel varlığın yaşamını sağlayan hava gibidir. Buna göre konuşma, dilin otantik ruhu, yazı ise onun olması gereken haline yöneltilmiş bir tehdit hükmündedir.⁷⁵

İster kişiler arası isterse kişinin tek başına sessiz bir biçimde gerçekleştirdiği anlamda olsun, *logos*-merkezli bir felsefede konuşmanın düşüncenin aslı ortamı olarak anlaşılması da söz konusu yakınlaşmayla bağlantılıdır. Konuşmacının konuşma anındaki mevcudiyetinin, niyet ve yönelimlerin dolaysız bir biçimde aktarılmasının teminatı olduğu düşüncesinden hareketle, *logos*-merkezci felsefelerde konuşma dili örneklendirme noktasında daima ayrıcalıklı bir konuma sahip olagelmıştır. Buna mukabil yazı ise, gerekliliğinin altı çizilmiş olsa da, her zaman konuşma için zorunlu ve araçsal bir ilave hükmünde olmuştur. Yazı konuşmanın yokluğunda, ondan ayrılan ve kaydetmek suretiyle onu temsil etmeye hizmet eden, bundan dolayı da hakikatle ilişki noktasında konuşmadan sonra gelmek durumunda olan bir ektir. Bunun da ötesinde geleneksel felsefelerde yazı, potansiyel olarak bozucu etkilere sahip bir şey olarak da düşünülür. Örneğin, yazılı kayıtlara fazlaca güvenmenin sonucu, yaşayan hafızanın zayıflaması olarak ele alınır. Ayrıca bir metin potansiyel olarak, telaffuz veya söylemin orijinal bağlam ve düşünümünden uzaklaştırılabilir ve başka bağlamlara yerleştirilebilir. Bundan dolayı metnin niyetlenen anlamda çeşitli değişikliklere yol açması da mümkün görülür. Hem düşünen ve

⁷⁴ Derrida, *a.g.e.*, ss. 11-12.

⁷⁵ Norris, Christopher, *The Deconstructive Turn: Essays in the Rhetoric of Philosophy*, Methuen & Co. Ltd., London and New York 1983, s. 28.

konuşan özned, hem de anlamda yaratmış olduğu söz konusu bozucu etkilerden ötürü, mevcudiyet filozofları için yazı, konuşmaya kıyasla daha aşağı bir merteye ve role sahiptir.⁷⁶

Konuşma ve yazı arasındaki bu karşıtlığın aslında bir şiddet hiyerarşisine dayalı olduğunu düşünen Derrida, bu şiddeti resmetmek için, “fonetik yazının metafiziği” veya *fonolojizm* olarak tanımladığı *logos*-merkezciliği, gösteren olarak penisin önceliği anlamında Freudçu terimlerle bağlantılı kılmak suretiyle, penis-merkezcilik veya penis-*logos*-merkezcilik terimleriyle eleştirir. Derrida’ya göre, bu iki terimin, öncüllerden sonuç çıkarmaya dayalı bir akıl yürütmeyi içeren ve aklın söz konusu silsilesini içermeyen her şeyi dışlayan, Heidegger’in de sıklıkla eleştirdiği, hesaplayıcı düşüncenin bir çeşidi olarak Batı rasyonalitesinin bir resmini vermek için birlikte ele alınması gerekir. Zira hem *logos*-merkezcilik hem de penis-merkezcilik bütün bir varlık ve anlam alanını yönetmeye, onlara hâkim olmaya ve *logos*’un hapsedici çerçevesi içerisinde bu alanlar üzerinde güç kullanmaya çalışır. Derrida, lineer bir mantığa sahip olan *logos*-merkezciliğin, bu karakteri nedeniyle, basit bir prensip yoluyla birlikli hale getirilmesi mümkün olmayan, daimî bir yayılma/saçılma olan (*dissemination*) anlamın gerçek hareketine ihanet eder. *Logos*-merkezcilik, bir gösterenin, gösterdiği anlamı tam olarak yansıttığı, yani dilin gerçeklik üzerinde şeffaf bir pencere olduğu şeklindeki yanlış inancından ötürü, gösteren-gösterilen arasındaki ilişkiyi yanlış anlamaktadır. Böyle bir yaklaşımın açık sonucu ise, yukarıda da değinildiği üzere, konuşmayı yazıya, mevcudiyeti yokluğa üstün kılarak sesin önceliğini tahkim etmektir.⁷⁷ Eleştirilerini tüm bir metafizik tarihine yayan Derrida’ya göre, bütün farklılıklarına rağmen, yalnızca Platon’dan Hegel’e değil, fakat ayrıca açık sınırların ötesinde pre-Sokratiklerden Heidegger’e değin, hakikatin kökeni *logos*’a göre belirlenmiştir. Bundan dolayı hakikatin tarihi, hakikatin hakikatine vurguyla, yazının değer kaybına uğratılmasının ve konuşmanın dışına itilmek suretiyle baskı altına alınmasının tarihidir.⁷⁸

a- Platon’da Yazı veya Pharmakon: İlaç mı Zehir mi?

Derridacı dekonstrüksiyon bağlamında düşünüldüğünde konuşma-yazı veya konuşma dili-yazı dili arasındaki karşıtlık, kökenlerini Platoncu idealizmde bulur ve felsefe ve metafizik için bir kaynak hükmünde olan Platon’un felsefesi, yazının konuşma karşısında silinişinin başlangıcını oluşturur. Bilindiği üzere Platoncu felsefe İdealar veya Formlar öğretisiyle, *doksa* karşısında *episteme*’nin, tarih karşısında teorinin, madde karşısında ruhun, değişme karşısında varlığın imtiyazlı kılındığı özcü bir felsefe olarak, varlığın özsel unsurlarından müteşekkil bir

⁷⁶ Coker, *a.g.e.*, s. 267.

⁷⁷ Moran, *a.g.e.*, s. 448-449.

⁷⁸ Derrida, *Of Grammatology*, p. 3.

hakikat anlayışına sahiptir. Burada dikkat çeken husus, Platon için hakikat veya doğrunun özle, yani bir şeyi o şey yapan şeyle bağlantılı kılındığı ve bunun *logos*-merkezli bir düşünme tarzı içerisinde gerçekleştirildiğidir. Platon felsefesinde konuşma-yazı dikotomisi bağlamında tam olarak gerçekleşen budur. Zira Platon'a göre yazı dili, düşüncenin aslı ortamı olan konuşma dili karşısında ikincil bir düzeydedir ve fonksiyonunu konuşmanın yokluğunda gerçekleştirilmesi nedeniyle de konuşmaya bir ilave hükmünde olup, bilmeden tekrar etmekle alakalıdır.⁷⁹

Derrida'nın Platon okuması, Platon'un, konuşma ve yazıyı bir karşıtlık ilişkisi içerisine soktuğu ve nihayet bu ilişkiyi, aslı yazının konuşma karşısında silindiği bir zemine taşıdığı noktada başlar. Brogan'ın da özellikle altını çizdiği üzere, Derrida'nın bu okuması üç farklı okuma boyutundan oluşur. İlk boyut, Platon'un yazıyı baskı altına almasına odaklanan ve Platoncu metafiziksel karşıtlıklar sistemini üretmek suretiyle aslı veya ilk-yazının silinişine yol açan Platon okumasıdır. Diğer bir okuma, Derrida'nın stratejik bir biçimde Platon metinlerindeki *pharmakon* sözcüğünün değişik anlamlarını takip ettiği ve bu yolla da, Platon'un dekonstrüksiyona uğrattığı okumasını gerçekleştirdiği okumadır. Söz konusu okuma, Platon'da diğer bir metnin keşfiyle sonuçlanır. Zira *pharmakon* sözcüğü, Platon'da çelişkiye düşürücü bir güce sahiptir ve felsefenin kendileriyle işleyegeldiği dille ilgili metafizik varsayımlarda belirli bir zorunluluğun köklendiğini açığa çıkarır. Son okuma ise, Platon'un kendi yazılarında, ikili bir okumayı arzulayan ve Platonculuğun birliğinin yıkılmasına yol açan dekonstrüktif stratejilerin mevcudiyetinin tanınmasıyla alakalıdır.⁸⁰

Disseminations adlı metnin ilk kısmında, Derrida Platon'un *Phaedrus* adlı diyaloguna odaklanarak, Platon'u dekonstrüksiyona uğratan bir okuma gerçekleştirir. Yukarıdaki üç okuma boyutu bağlamında Derrida, öncelikle Platon'un metninin, yazının konuşma karşısında baskı altına alınıp silinmesiyle sonuçlanan boyutuna odaklanır. Platon'un söz konusu diyalogunda yazının mucidi olan tanrı Theuth, Mısır kralı Thamus'a bulduğu sanatları ve yazıyı sunar ve değerini onun takdirine bırakır. Daha başlangıçtan, yazının (*pharmakon*) değerini bir başkasının takdirine bırakılmasından da anlaşılacağı üzere, Platon açısından yazının değeri bizzat kendisi olmayacaktır. Bunun da ötesinde Tanrı-kral Thamus, yazı yazmayı bilmemektedir ve bu bilgisizliği onun egemen bağımsızlığına hanel getirmez. Çünkü "o, konuşur, söyler, emreder ve sözü kâfidir. Sonradan, şahsî kaleminden bir kâtip, söylenenin bir kopyasını yazıya dökse ve

⁷⁹ Derrida, "Platon'un Eczanesi", çev. Zeynep Direk, *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, Sayı 10, İstanbul 1999, s. 63.

⁸⁰ Brogan, Walter, "Plato's Pharmakon: Between two Repetitions", *Derrida and Deconstruction*, ed. Hugh J. Silverman, Routledge, New York and London 1989, pp. 7-8.

bunu bir ilave olarak, söylenene eklese de, eklemese de yazı ile kaydedilen özünde her zaman ikincildir.”⁸¹

Derrida'nın dikkat çektiği şekliyle, kendisine sunulan yazı (*pharmakon*) karşısında bir baba gibi tavır alan Tanrı-kral, yazının yararsızlığına, tehdidine ve zararına işaret etmek suretiyle, yazının değerini alçaltır. “*Pharmakon* burada babaya sunulmuş ve onun tarafından geri çevrilmiş, alçaltılmış, yüzüstü bırakılmış, saygınlıktan düşürülmüştür.” Tam da bu nokta, Platoncu mevcudiyet felsefesinin, konuşma ve yazı arasında kurduğu karşıtlık ilişkisini, kendi paradigması açısından haklılaştırma zeminini oluşturur. Zira diyalogda Tanrı-kral Thamus, *logos*'un babası, yazı ise babanın yokluğunda kendi kendini yok etmeye yazgılı bir oğul gibi sunulur. Başka bir ifadeyle konuşma, konuşan öznenin (kendi babasının) mevcudiyetine bağlı olarak *logos*'la bağlantılı kılınırken, yazı, babanın yokluğundaki konuşmanın temsili anlamında ölmeye yazgılı bir *logos* mesabesinde dir.⁸²

Buna bağlı olarak Platon'da tehlikeli bir ilave olan yazı, hakikatin mevcudiyetinin ve *logos*'la uyumunun garantörü hükmündeki öznenin yokluğunda, konuşmaya vekâlet eder, ona eklenir. Bu açıdan da, bizzat yaşamla ve mevcudiyetle bağlantılı konuşma karşısında *pharmakon*, yani yazı “bizzat yaşamı uyandırmak yerine, ancak anıtları uyandırabilir.” Yazı tehlikeli bir ilavedir, zira yazı;

1) Yaşayan belleğe ve söze kesinlikle dışsal ve bunlara göre daha aşağıdadır.

2) Yazı onlara zararlıdır, çünkü onları uyutur ve aksi halde el değmemiş olarak kalacak hayatları kirletip hasta eder.

3) Zaten, eğer *hypomnesie*'ye (ilave) ve yazıya başvurulsa bile, bunun nedeni onların kendilerine özgü bir değer taşımaları değil, yaşayan belleğin sonlu olmasıdır, yazı boşluklara izlerini bırakmadan evvel bellekte boşluklar bırakır. Yazının bellek üzerinde hiçbir etkisi yoktur.⁸³

Derrida açısından bakıldığında yazının tehlikeleri olarak gündeme getirilen bu gerekçeler aslında, felsefenin doğası, yani onun mevcudiyet vurgusunun da anlaşılması bakımından önemlidir ve felsefe tarihi boyunca ortaya konulan hiyerarşik karşıtlıklar için bir örnek teşkil eder. Bununla birlikte Derrida'nın Platon okuması burada son bulmaz; Derrida özellikle *pharmakon* analizleri bağlamında öncelikle Platoncu karşıtlığı tersyüz etme cihetine gider. Platon'un yazıyla bağlantılı kıldığı *pharmakon* sözcüğü, gerçekte birbiriyle karşıtlık arz eden iki anlama sahiptir. Buna göre *pharmakon* bir yandan zehir anlamına gelirken -ki Platon

⁸¹ Derrida, *a.g.e.*, s. 64.

⁸² Derrida, *a.g.e.*, ss. 64-65.

⁸³ *A.g.e.*, s. 79.

yazının değerini düşürürken, onun hafızaya zararlarından bahsederek *pharmakon*'nun zehir anlamını ön plana çıkarır- diğer yandan da çare veya ilaç anlamına gelir, böylelikle Derrida Platon'un karşısına yine onun kendi metninden hareketle *pharmakon*'un olumlu anlamlarını çıkarmak suretiyle, metnin kendi kendini dekonstrüksiyona uğratmasının zeminini hazırlar.⁸⁴

Buna göre yazı, Theuth tarafından müspet anlamıyla ön plana çıkarıldığı üzere, "bir ilaçtır, faydalıdır; üretir ve onarır, biriktirir ve deva olur, bilgiyi artırır ve unutkanlığı azaltır."⁸⁵ Zira yazı konuşmanın zaman içerisinde silinip gitmesine engel olan yegâne ilaçtır. Yazı sayesinde insanlar, aksi halde unutacakları şeyi, kayıt altına almak suretiyle muhafaza edebileceklerdir. Dolayısıyla konuşmanın yazıya, yani bir ilaveye açık bir ihtiyaç hali söz konusudur. Bununla birlikte Derrida'nın teşebbüsü, *pharmakon*'un deva anlamını vurgulayarak, karşıtlığı tersyüz edip, orada olduğu gibi bırakmak değildir. Zaten Derrida için *pharmakon*, konuşma ve yazı arasındaki doğal veya standart karşıtlığı garanti etmek gibi bir fonksiyon görmez. *Pharmakon*, karşıtlıkların birbiriyle karşıtlık ilişkisine girebildikleri ortamı, yani onları birbirine bağlayan oyun ve hareketi oluşturur.⁸⁶

Bu doğrultuda olmak üzere Derrida, Platon'un metinlerinde *pharmakon* sözcüğü ile alakalı karmaşık bir anlamlandırma ağını açığa çıkarır. Söz konusu sözcük Platon felsefesinde operasyonel bir güce sahiptir ve bir yandan Platon'un söylemini, metafiziksel karşıtlıklar ve hiyerarşik değerlendirmelerin kapanışı içinde sürdürürken, diğer yandan da metafiziğe ait söylemi inşa eden sistematik yapılardan farklılaştırır. *Pharmakon* sözcüğünün Platon felsefesinde, Platon'un felsefi söylemin nihai garantisi ve amacı olarak arzuladığı katıksız mevcudiyet ve bozulmamış saflığı karışıklık içerisinde iten ilave bir gücü ve karar verilemez bir anlamı söz konusudur.⁸⁷ Bundan dolayı, belirsizlik oyun ve hareketinin iş başında olması nedeniyle, önce *pharmakon* gelir, daha sonra da karşıtlıklar vücut bulur. Bu anlamda Derrida'nın da vurguladığı üzere *pharmakon*, farkın *différance*'ıdır. O, daima önce gelmesi gereken, yani herhangi bir kutupsal karşıtlığı önceleyen şeydir.⁸⁸

Bu nedenle Derrida'ya göre, *pharmakon* sözcüğü bir anlamlar zinciri içerisinde bulunur ve sistematik bir görünüme sahiptir. Bununla birlikte, çağrışımlarının aksine sistem ifadesi, yazarın niyetlerinin bir sistemi anlamında, yani bir söylemek istemek sistemi değildir. "Kurallarla düzenlenmiş iletişimler, sözcüğün çeşitli işlevleri arasındaki dil oyunları sayesinde

⁸⁴ Lucy, Niall, *A Derrida Dictionary*, Blackwell Publishing Ltd., Malden and Oxford 2004, p. 90.

⁸⁵ Derrida, *a.g.e.*, s. 72.

⁸⁶ Lucy, *a.g.e.*, s. 91.

⁸⁷ Brogan, *a.g.e.*, s. 7.

⁸⁸ Lucy, *a.g.e.*, s. 92.

ve onun içinde, kültürün çeşitli bölgeleri ve katmanları arasında kurulur.” Her ne kadar bu dil oyunu içinde iletişim ve anlam koordinasyonları Platon tarafından açıklanıp, anlamla oynamak suretiyle isteyerek aydınlatılsa da, burada söz konusu olan, yazarın iradesinden ziyade, “karşıtlıkların kapanışı içinde kalmak için verili bir ‘dilin’ zorunluluklarına boyun eğme hali”dir. Zira genel olarak metin analizlerinde, özde de Platon’un metninde yürürlükte olan husus, yazarın, dil içerisinde işlerlikte olan ve başka biri tarafından hedeflenen bağları göremeyip, anlamı karanlıkta bırakmak suretiyle kesintiye uğratabileceğidir. Oysa dekonstrüksiyon açısından bakıldığında, söz konusu bağların, hiç de yazarın niyetine bağlı olmayan bir kendiliğinden işleme hali söz konusudur.⁸⁹

Örneğin hafıza ve unutkanlık arasındaki karşıtlık ele alındığında, her ne kadar bu karşıtlığın oldukça doğal ve temel teşkil edici bir karşıtlığı tasvir ediyor olduğu düşünülse de, gerçekte onun, özsel olmayan veya hayaletimsi bir karakter arz eden çok daha temel bir stile dayandığı görülür. Çünkü Platon’un yaşamı hafızaya (*memory*) atfetmek suretiyle takdir ettiği üzere, hafıza daima sonludur. Kendi sonluluğu içerisinde yaşayan hafıza, daima kendi sınırlarına sahiptir. Gerçekte sınırsız bir hafıza, Derrida’nın da vurguladığı şekliyle, artık bir hafıza değil, sınırsız öz-mevcudiyet olacaktır. Bu durumda, sürekli bir biçimde sınırlandırılması nedeniyle, hafıza, mevcut olmayana (*non-present*) hatırlamak için göstergelere ihtiyaç içerisinde. Dolayısıyla Derrida’ya göre, öz-mevcudiyet içindeki hafıza ile, öz-mevcudiyet-içinde-olmayan unutkanlığın karşıtlığı, yaşayan hafızanın hakikatine veya konuşmanın otantikliğine iyi veya kötü etkiler ilave eden bir göstergeler sistemi olarak yazının *pharmakon*’undan sonra gelmek durumundadır. Zehir, hastalık ve kirlenme daha başlangıçtan hafızaya aittir. İster ilave/ek (*supplement*), ister *pharmakon* olsun yazının, dışarıda olan bir varlık alanından konuşmayı kirlenme tehdidi içinde olması söz konusu değildir. Kendi hakiki doğası nedeniyle, hafıza mevcudiyet için göstergelerin vekâletine dayalıdır ve bu durum onun, içerisi-dışarı ve konuşma-yazı karşıtlığından daha önce, başlangıcı itibarıyla kirlenmeye açık olduğuna işaret eder. Öyleyse, Platon’un yaptığı gibi, hafızayı, göstergelerden veya ilave olmaklıktan tamamen bağımsız bir biçimde, kendisi için bütünüyle saf bir konuma yerleştirmek, gerçekte kendisinden başka olan, yani yazısız bir hafıza hayali kurmak olacaktır. Bu hayal, saf hafıza idealinin yanı sıra saf bir konuşma idealini* de muhtevasında barındıran, sonsuz öz-mevcudiyet hayalidir.⁹⁰

⁸⁹ Derrida, *a.g.e.*, s. 72.

* Coker’ın da özellikle altını çizdiği üzere, Derrida içsel ve düşünen/konuşan özneye ait olan ile söz konusu özneye dışsal olan arasında yapılagelen ayrımı sorgular. Derrida’ya göre, konuşmanın doğrudan doğruya mevcut olma hali, anlamın bütünüyle özsel bir mevcudiyete sahip olduğu mitini devam ettiren, saf bir idealleştirme veya bir

Derrida'nın metin okuma stratejisi açısından bakıldığında, söz konusu öz mevcudiyet hayalinin hayal olmanın ötesinde tekabül ettiği bir gerçeklik yoktur. Yine *pharmakon* analizleri açısından değerlendirilecek olursa, ister Theuth'un yazıyı deva ve ilaç olarak yorumlaması, isterse kral-Tanrı'nın zehir olarak yorumlaması söz konusu olsun, iki muhatabın da göstergenin birliğinden sıyrılmaları mümkün değildir. Bu durumu metnin metinselliği bağlamına taşıyan Derrida'ya göre, *pharmakon* analizlerinin de açığa çıkardığı şekliyle, "metinsellik, farklardan ve farkların farklarından inşa edilmiş olduğundan, doğası yüzünden mutlak bir şekilde heterojendir." Aksine bir tutum içerisinde olmak, yani metinsellik içerisindeki anlam zenginliğini ve heterojenliğini indirgemek ise, çevrilen metnin metinselliğini nötrleştirmekten başka bir anlama gelmez. Aslında Platonculuğun yaptığı da tam olarak, karşıt değerler arasındaki geçişliliği kesintiye uğratmak suretiyle metni nötletmektir.⁹¹ Bununla birlikte *pharmakon* analizlerinin de gösterdiği üzere, metni veya metinselliği nötrleştirme çabası ne kadar güçlü olursa olsun, metinlerin bizzat kendileri, üstelik yazarlarının niyetlerinden bağımsız bir biçimde ve onları aşarak, metnin kendi iç dekonstrüksiyonunun zeminini hazırlayarak, birbirinden bütünüyle yalıtılmış kutupsal karşıtlıkların imkânsızlığını açığa çıkarır.

Derrida'nın, *logos*-merkezli bir yaklaşım ekseninde konuşma lehine yazıyı, doğa lehine kültür ve medeniyeti değerden düşüren Rousseau'ya yönelik okumalarını da bu doğrultuda anlamak gerekir. Her ne kadar felsefe tarihi ve Batılı literatür içerisinde birçok düşünür ve yazarı konu alan yazılar kaleme almış olsa da, Derrida'nın özellikle yoğunlaştığı düşünür ve yazarlar, bizzat kendi metinleri yoluyla kendi kendilerinin dekonstrüksiyonunun zeminini hazırlayan kişilerdir. Bu doğrultuda ele alındığında Rousseau da, doğaya ve doğal olana vurgu yapmak suretiyle, yazıyı ve kültürü değerden düşürüp, doğa ve doğal olanı yansıttığına inandığı konuşma karşısında kültürü ve yazıyı sonradan ortaya çıkan birer ek/ilave olarak gördüğünden dolayı, aslında kendi dekonstrüksiyonunun zeminini hazırlamış bir filozoftur.

b- Rousseau ve Kant'ta İçerisi-Dışarısı Ayrımı: Supplement ve Parergon

Rousseau'nun Batı metafizik geleneği içerisindeki tarihsel konumu, bir yandan mekanik dünya anlayışı ve ilerlemeci tarih anlayışı ekseninde tesis edilen modern ve Aydınlanmacı düşünce tarzlarıyla karşıtlık içerisindeyken, diğer yandan da hem metafizik düşünce geleneği hem de söz konusu geleneğin bir parçası olan modern ve Aydınlanmacı düşüncede ortak olan

çeşit sözsel yanılsamadır. Zira, anlamın öz-göndergesel bir birliği veya aşkın bir gösterilen olmaktan ziyade, sözsel anlam dahi bütünüyle öz-mevcudiyet içerisinde değildir. Daha ziyade, yazının geleneksel olarak anlaşıldığı gibi, konuşma ve anlam da anlamları öz-mevcudiyet içerisinde olmayan diğer göstergelere referansa dayalıdır. Coker, *a.g.e.*, s. 268.

⁹⁰ Lucy, *a.g.e.*, s. 92.

⁹¹ Derrida, *a.g.e.*, s. 75.

özçülük içerisinde kalmak suretiyle metafizik düşünce geleneğine eklemlenen bir karaktere sahip olmasıyla belirlenir.

Rousseau, ilerlemeci tarih vizyonuna karşıt bir biçimde, kültür ve medeniyetin ilerlemeye değil, gerçekte insanın 'Doğa'dan ve doğal olandan kopuşu anlamında bir dejenerasyona yol açtığını düşünür ve Doğayla kültür arasında kurmuş olduğu karşıtlık ilişkisi ekseninde de, doğal olana yakın olduğunu düşündüğü konuşmayı, doğadan bir kopuşun bir göstergesi olarak gördüğü yazı karşısında imtiyazlı bir konuma taşır. Rousseau'ya göre, konuşma, dilin en doğal, sağlıklı ve aslî formudur. Dillerin konuşmak için ortaya çıktığını düşünen Rousseau, yazının ise yalnızca dile bir ilave olarak hizmet ettiği kanaatindedir. Konuşma düşünceleri uzlaşım sal göstergeler yoluyla sunarken, yazı aynı şeyi konuşmaya göre gerçekleştirir. Dolayısıyla da yazı, düşüncenin aracı bir temsilinden başka bir şey değildir.⁹² Norris'in de ifade ettiği üzere, yazının türevsel ve bir dereceye kadar da ifadenin zayıflatıcı formu olduğu anlamına gelen bu yaklaşım, Rousseau'nun, "insanlığın, doğal bir barış durumundan, politik ve medenîleşmiş bir varoluşun köleliği içerisinde düşmesinden ötürü yozlaştığı" yönündeki inancıyla tam bir örtüşme hali içerisinde dir.⁹³

Bir anlamda tutku ve içgüdülerin otantik dili olarak da nitelendireceğimiz, orijinal bir saflık idealine bağlı olan Rousseau için, ilave/ek olmaklık (*supplementarity*) tehlikeli fonksiyonunu icra etmeye yazının icadıyla başlamıştır. Aynı şekilde Rousseau, kültürün dejenerasyonu ve toplumun kesintiye uğramasının sonucunda söz konusu doğal dilin yok olduğunu düşünür. Bu açıdan bakıldığında saf, özsel ve otantik ne varsa hepsi doğaya aitken, kültürel pratik, deneyim ve teknolojiye ait olan şeyler, ikincil bir düzeyde bulunur. Böyle bir çerçeve içerisinde, yazı da iletişimin ikincil bir formu ve tutkuların doğal diline bir ilave (*supplement*)* olarak, insanı kendi otantik varlığına yabancılaştıran bir karaktere sahiptir. Rousseau tarafından özellikle vurgulandığı şekliyle yazı, yalnızca konuşmaya bir ilave/ek olarak hizmet eder ve yazı sanatı düşüncenin aracı bir temsili olmanın dışında hiçbir şey olmadığı için tehlikelidir. Hakikat ve düşünce insan sesinde birbirine sunulduğundan dolayı, iletişimin orijinal

⁹² Derrida, *Of Grammatology*, p. 144.

⁹³ Norris, Christopher, *Deconstruction*, Routledge, London and New York 2003, p. 32.

* "*Supplement*" ve onunla bağlantılı "*supply*" gibi diğer sözcüklere, Derrida'nın oldukça titiz bir okumaya tabi tuttuğu Rousseau'nun, özellikle *Essay on the Origin of Languages* adlı eserinde dikkate değer bir biçimde işaret edilir. Rousseau dilin aslı ve kökeniyle ilgili olarak oluşturucu bir dil teorisi geliştirir. Bu teoriye göre, ilk ve en doğal dili jest veya hareket dili olarak nitelendirmek mümkündür, onu kendisine ilave olan konuşma dili, onu da konuşma diline ilave hükmündeki yazı dili takip eder. Bu yaklaşım ekseninde Rousseau, jest ve konuşma dillerinin eşit derecede doğal olduğunu, jest dilinin daha sınırlı bir uzlaşma temelinde dayanmasına rağmen konuşma dilinin, mevcudiyetin doğrudan doğrualığı arzusunu ifade ettiğini düşünür. Buna karşın yazı dili yaşayan konuşma diline ilave / ek (*supplement*) olmak durumundadır. Böylelikle Derrida'ya göre, ilk terimin diğerine şiddet uyguladığı, konuşma-yazı, mevcudiyet-yokluk, doğal-yapay, yaşayan-ölü gibi kutupsal karşıtlıklar, Rousseau'nun metninde kendi terimleriyle düzenlenir. Coker, *a.g.e.*, p. 272.

ortamı olan konuşmanın doğal dili de, niyetlenen veya kastedilen anlamın öncelikli olarak söylenen söz olduğunu garanti eder. Dolayısıyla Rousseau, mevcudiyet ve saflıkla dolu dolu olarak gördüğü konuşmanın, dolayimsız bir temsil statüsüne sahip olduğunu düşünür.⁹⁴

Derrida'nın Rousseau'yu dekonstrüksiyonu olarak adlandırabileceğimiz okuma da tam da bu noktada, özellikle de *supplement* kavramı bağlamında başlar. Tıpkı Platon'daki *pharmakon* kavramı gibi, konuşma-yazı dikotomisi bağlamında Rousseau'nun konuşma karşısında yazı için uygun gördüğü ilave/ek (*supplement*) olmaklık statüsü de, ikili bir fonksiyon icra ederek, tam bir mevcudiyet hayalinin dekonstrüksiyonuna hizmet eder. Aynı şekilde *différance* gibi, Derrida'nın *différance*'ın diğer adı olarak gördüğü *supplement*⁹⁵ kavramı, gerek orijin gerekse anlamın imkânı gibi, klasik felsefelerde mutlak bir zemin içerisinde temellendirilmeleri mümkün görülen hususların, mutlak bir zeminden mahrumiyetini açığa çıkaran kavramlardan biridir. Zira *différance*'ın izin izi olarak görüldüğü yerde, *supplement* kavramı da, göstergeler arasındaki birbirine işaret etme oyununun biteviye devam ettiğine işaret etmek suretiyle, mutlak ve aşkın bir gösterilenin imkânsızlığını açığa çıkarmaya hizmet eder.

Derrida'nın da dikkat çektiği üzere, Rousseau, dil içerisindeki aksanların yeni telaffuzlar yoluyla yerinden edilmesinden hareketle, dilde işaret edilmiş olan şeylerin ilaveler (*supplement*) olduğunu ileri sürer. Daha da ötesi, "doğal" jest dili, ikili bir biçimde ilave olmaklıkla (*supplementarity*) belirlenir, çünkü jestte hem konuşma yoluyla (örneğin, mesafe jeste dayalı iletişimi imkânsız kıldığı zaman) ilave olunur ve yine de jest konuşmaya doğal bir ilave olarak kalır.⁹⁶ Rousseau'nun metinlerinde ilave olmaklığın kabul edilmemiş fakat dikkate değer şümulülüğü, ilave olmaklığın doğa-kültür karşıtlığını öncelediği iddiasını destekler niteliktedir. İlave eşit derecede doğal (jest) olduğu kadar yapay (konuşma) da olabilir. Bu iddiaya onun doğal/yapay olduğu kadar yazı da olabileceği eklenebilir. Bu anlamda konuşmaya ilave olan "yazı" sıradan anlamı içerisindeki konuşma ve yazıyı önceler ve o bir *arkhe-yazı*, konuşmanın özünde kendi izini, muhafazasını, içsel ve dışsal *différance*'ını oluşturan bir *différance* hareketi olur.⁹⁷

Mevcudiyet veya şimdiki zamana ayrıcalıklı bir önem atfeden ve birlikli bir yapıda anlaşılabilir Batı metafiziğine meydan okuma noktasında Derrida, *supplement* yoluyla kendi kendine yeten bir kaynak anlamında basit bir kökenle ilgili felsefi soruşturmaları

⁹⁴ Lucy, *a.g.e.*, ss. 137-138.

⁹⁵ Derrida, *Of Grammatology*, p. 150.

⁹⁶ Coker, *a.g.e.*, p. 272-73.

⁹⁷ Coker, *a.g.e.*, p. 273.

problematikleştirir. Örneğin Rousseau, dilin kaynağını konuşmayla özdeşleştirmek ve yazıyı salt bir ek (*supplement*) haline getirmek isterken, Derrida Rousseau'daki tutarsızlığı açığa çıkarmak suretiyle, onda konuşmanın da gerçekte jestin yerine geçen bir ek olduğunu ortaya koyar. Yine Derrida *supplement* kavramının Rousseau'nun kullandığı ek anlamını vekâlet anlamından ayırmak yerine, her ikisinin de birlikte işlediğini görmenin mümkün olduğunu ifade eder. Derrida'ya göre ek olma mantığı (*the logic of Supplementarity*) metafizik tarafından baskı altına alınan şey açısından anlaşılmalıdır. Buna göre, 'ilksel ek'in (*primordial supplement*) silinmesi, Heidegger tarafından görüldüğünün aksine, artık hiçbir biçimde bir birlik olarak görülemeyecek olan metafiziğin varlık koşuludur.⁹⁸

Derrida Rousseau'nun yazıyı konuşmaya bir ilave veya ek olarak ele alan yaklaşımını değerlendirirken, onun yazıya dair deneyim ve teorisini birlikte incelemeye koyulur. Söz konusu teori deneyim açısından mevcudiyet veya daha Rousseaucu terminolojiyle Doğan'ın yeniden tahsis edilmesi olarak edebiyat veya yazılı metinlere bir başvuru; teori açısından ise, toplumun bozulması veya kültürün dejenerasyonu olarak da okunabilecek olan yazının olumsuzluğuna karşı bir suçlama veya dava anlamına gelir. Derrida'ya göre, şayet bu yazı teorisi sistemi paylaşan bütün kavramları ile kuşatılmak isteniyorsa, *supplement* bu iki boyutun tuhaf birliğinin hesabını vermeye yönelik bir sözcük görünümü arz eder.

Derrida her iki durumda da, Rousseau'nun yazıyı sıkıntı ve tehlikeli bir duruma yönelik eleştirel bir yanıt, tehditkâr bir yardım ve tehlikeli bir araç olarak gördüğünü ifade eder. Zira Rousseau için Doğa'nın öz-yakınlığı yasaklanıp, kesintiye uğramasının sonucunda konuşma, mevcudiyeti korumada başarısızlığa uğrar ve yazı zorunlu hale gelir. Bu durumda içsel olduğu düşünülen konuşmaya dışsal bir ilave olan yazının eklenmesi gerekir. Derrida'ya göre, bu ilave formlarından biri, konuşmanın doğal düşünce veya en azından düşüncenin doğal ifadesi, yani anlamlandırıcı düşünceye yönelik bir uzlaşım veya yerleşik geleneğin en doğal formu; yazının ise bir imaj ve temsil anlamında ona ilave olarak görülmesidir. Bu yaklaşım açısından yazı, konuşma için geçerli olan düşüncenin doğal mevcudiyetini temsil ve imajinasyon içerisinde saptıran karakterinden ötürü doğal değildir. Yazının konuşmaya yardımı sadece tuhaf değil, fakat tehlikelidir de. O bir tekniğin, yokluğunda konuşmayı mevcut hale getirmeye yönelik kurnazca ve yapay bir oyun türünün ilave edilmesidir.⁹⁹

Temsilin, mevcudiyet ve kendinde şeyin göstergesi olma talebinde bulunduğu andan beri yazının tehlikeli bir form olarak görülegeldiğini ifade eden Derrida, burada, göstergenin

⁹⁸ Bernasconi, *a.g.e.*, ss. 716-717.

⁹⁹ Derrida, *Of Grammatology*, p. 144.

kendi işleyişinde kaydedilen mukadder bir zorunluluğun varolduğunu düşünür. Buna göre, vekil, bir şeye kendi fonksiyonunun yerine geçme fonksiyonu olduğunu unutturur ve kendisini konuşmanın fazlalığı olarak kabul ettirir. Çünkü burada temsil edici bir imajı belirleyen ek kavramı kendisinde, birliktelikleri tuhaf olduğu kadar zorunlu da olan ikili bir anlamlandırmayı barındırır. İlave anlamıyla ek, bir fazlalık (*surplus*), diğer bir bolluğu zenginleştiren bir bolluk, mevcudiyetin mümkün olabilecek en büyük miktarıdır. O, mevcudiyeti toplar ve biriktirir. Böylelikle de, sanat, *tekhne*, imaj, temsil, uzlaşım vb.lerinin doğaya ilaveler haline geldiği ve bu bütün bir biriktirme fonksiyonuyla zenginleştikleri şey olur. Bundan dolayı Derrida, hiçbir şeyin böyle bir ilave olmaklıktan muaf olamayacağını, onun bütün kavramsal karşıtlıkları belirlediğini ifade eder.¹⁰⁰

Fakat ek, aynı zamanda vekâlet anlamına da sahiptir. “O yalnızca yerini almak için ilave eder. O, kendisini –in-yerine araya sokar veya bunu ima eder. Şayet bir imajı yaratır ve temsil ederse, bu bir mevcudiyetin önceki varsayılan-değeri yoluyla olur. Vekil olan ve başkasının yerine geçen ek, -yeri-alan ikincil bir önerme, esası teşkil etmeyen bir örnektir. Yerine geçme olarak o, basit bir biçimde bir mevcudiyetin olumluluğuna ilave etmez, onun yeri, bir boşluğun işareti yoluyla yapı içerisinde tayin edilir. Bir yerde bir şey, kendisine gösterge veya vekil yoluyla doldurulmaya izin vermek suretiyle, kendisiyle doldurulabilir, kendisini ikmal edebilir. Gösterge ise, daima kendinde şeyin ilavesidir.” Göstergenin ikinci anlamını bu şekilde ele alan Derrida bunun ilkinden ayırlamayacağını vurgulayarak, Rousseau’nun metinlerinde bu ikisinin işliyor olmasının söz konusu düşünceyi doğruladığını söyler. Bu iki anlamlandırmadan her biri, başkasının mevcudiyeti içerisinde hükümsüz hale gelir veya silinir.¹⁰¹

Derrida’ya göre, *supplement*’in söz konusu ikili anlamına bağlı olarak, yazının konuşmaya bir ilave ve vekil olduğu dikkate alındığında, onun konuşmaya anlam ilave ettiğini, dolayısıyla da onun için bir mevcudiyet türü tedarik ettiğini gözden ırak tutmamak gerekir. Bu durumda ilave edilmeye ihtiyaç duyan şeylerin, ihtiyaç içerisinde oldukları veya gereksinim duydukları şeyden yoksun olmaları nedeniyle, kendi kendilerine yeterli olduklarını söylemek de mümkün olamaz. Dolayısıyla yazının konuşmaya ilave olması fikri, konuşmada, yazı yoluyla eklenip tedarik edilmesi gereken bir mevcudiyet yokluğunun da varolduğu anlamına gelir. Şayet yokluk konuşmanın mevcudiyeti içerisinde genişliyorsa, o zaman yazı aksi halde mevcudiyetin mahrum olacağı şeyin kurtarılması için bir vasita haline gelir. Yazı söz konusu eksik olanı ilave etmek suretiyle, kendi kendisi olmak için bir ilaveye/eke ihtiyaç içerisinde olanın yetersizliğini

¹⁰⁰ Derrida, *Of Grammatology*, pp. 144-145.

¹⁰¹ Derrida, *Of Grammatology*, p. 145.

ve tamlıktan yoksunluğunu açığa çıkarır. Başka bir deyişle, şayet yazı düşünceyi açık kılıyorsa, o zaman düşünce, bütün olabilmek için yazının ilave oluşuna ihtiyaç duyar, dolayısıyla yazı olmaksızın düşüncenin kendisi olabilmesi söz konusu olmaz. Bu durumda, yazının Rousseau'da olduğu gibi salt bir yokluk olarak görülmesi mümkün olmadığı gibi, konuşmanın da salt anlamıyla mevcudiyet olarak görülmesi mümkün değildir.¹⁰² Salt mevcudiyet ve salt yokluk dikotomisinin böylelikle ortadan kalkması, aynı zamanda, metafizik düşünce geleneği boyunca tüm özcü felsefelerce savunulan ve *logos*-merkezciliğin bir göstergesi olan içsel-dışsal ayırımının imkânını da tartışmaya açar.

Bundan dolayı Derrida, *supplement*'le bağlantılı olarak ayrıca bir ilave/ek'e ihtiyaç yoluyla sunulan içerisi ve dışarısı problemini de analiz eder. Bu analiz ise, Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi ve Yalnız Aklın Sınırları İçerisinde Din* adlı eserlerinde kullandığı ve tıpkı *pharmakon* ve *supplement* gibi çifte bir okumaya imkân tanınması nedeniyle Derrida tarafından önemsenen *parergon* kavramıdır. Derrida'nın işaret ettiği üzere, en literal çevirisiyle "çerez", "meze" anlamlarına gelen *parergon*, ayrıca "yardımcı olan, yabancı veya ikincil nesne", "ek/ilave", "bakiye" gibi anlamlara gelir. Geleneksel felsefede, prensiplerin bilgisinde veya nedenlerin soruşturulmasında *parergon*'nın özsel olan üzerinde bir öncelik kazanmasına izin verilmediği için, felsefi söylem daima *parergon* karşı olagelmıştır. Bu nedenle *parergon* tamamlanmış eser veya eserin başarısı anlamında *ergon*'un ötesinde, üzerinde, dışında veya karşısındadır. Fakat o rastlantısal değildir, dışarıyla bağlantılıdır ve işleyişinde dışarıyla işbirliği içerisindedir.¹⁰³

Derrida Platon'dan beri felsefenin, hakiki mesele olan *ergon*'un dışında, ötesinde, çevresinde veya karşısında olması nedeniyle *parergon*'la karşıtlık içerisinde olduğunu ifade eder. Buna karşın dışsal olduğuna inanılan yazı, hakikati arayan ve iletişime sokmaya çabalayan filozofların düşüncelerini aktarabilmelerinin yegâne yolu haline gelir. İşte yazının, yani *parergon*'un, konuşmayı yazı karşısında imtiyazlı bir konumda kabul eden ve hakikatin dolaylı olarak gören filozoflar için bir ihtiyaç halini alması, Derridacı dekonstrüksiyon açısından içerideki-dışarıdaki ayırımının da sarsılması demektir. Başka bir ifadeyle bu, *parergon*'un (dışarısı) *ergon* (içerisi) için temel bir zorunluluk olması, bundan dolayı da, dışarısı olmadan içerisinin kendisinin farkına kendinden hareketle varamaması,

¹⁰² Neel, Jasper P., *Plato, Derrida and Writing*, Southern Illinois University, United States of America 1988, p. 162.

¹⁰³ Derrida, "The Parergon", translated by. Craig Owens, *October*, Vol. 9. (Summer, 1979), pp. 19-20.

içerisinin içerisi olabilmesi için dışarısına gereksinim duyması nedeniyle, dışarısının başlangıçtan itibaren içerisinin içinde olduğu anlamına gelir.¹⁰⁴

Kant *Yargı Gücünün Eleştirisi*'de *parergon* kavramını ikili bir anlamda, yani güzel bir formun güzelliğini artıran ve onun için dekoratif bir fonksiyon icra eden anlamlarıyla kullanıma sokar. Örneğin, bir resmin çerçevesi, bu yolların her ikisi içerisinde de işleyebilir. Bir yandan biçimlendirdiği resmin güzelliğini artırırken, diğer yandan da onu süslemek ve dekore etmek gibi bir fonksiyon icra edebilir. Şayet çerçeve yalnızca süsleyici ise, o süsün bir parçası olacaktır fakat *parergonal* olmayacaktır. Kant'ın bir diğer örneği de, heykel üzerindeki giysidir. Zira bir elbise heykelin güzelliğini tamamlamanın yanında, onu süslüyor da olabilir. Heykel üzerindeki elbise, öncelikle içsel veya içeriye ait olmayan şeyin, içsel bir unsur anlamında, nesnenin tam temsiline yönelik olduğu, fakat ona yalnızca dışsal bir tarzda, bir fazlalık, ilave veya eklenme olarak ait olduğu anlamına gelir.¹⁰⁵ Bu örneklerle bağlantılı olarak Derrida'nın da vurguladığı üzere, Kant, *parergon*'un daima objenin total temsiline dışsal ve özsel olmayan bir karakter arzettiğini düşünür. Buna göre *parergon*, objenin kendisinin bütünüyle oluşturulmuş güzelliğine bir ilavedir ve ona yalnızca dışsal bir biçimde aittir. Tam da bu noktada, Kant'ın söz konusu yaklaşımına yönelik dekonstrüksiyona ait sorular yükselir. Şayet güzel olan şeyin güzelliği hâlihazırda tam veya kâmil ise, ilaveyi (*parerga*) salt bir süsten ayıracak şey nedir? Aynı şekilde, kendinde tam olan, mevcudiyet ve bollukla dolu ve total bir temsile sahip bir şey, nasıl artırılabilir? Yine, hâlihazırda bütünlük arz eden şeye, nasıl olur da bir şey eklenebilir? Tüm bu sorular, Kant'ın nesne kavramlaştırmasının bir bütün olarak totallüğinden ziyade, nesnenin, Kant tarafından takdir edilmemiş olan yetersiz bütünlüğüne işaret eder. Bu zorunluluk, Derrida için, ilave veya ek'in "tuhaf ekonomisi" veya "mantığı"dır.¹⁰⁶

Derrida'ya göre, Kant'ın *parergon*'a yapmış olduğu göndermeler, "saflık" veya "doğallık" idesinin, karşıtını da içerdiğini, dolayısıyla her saf nesne veya kavramın kendisine yapılacak ilave zorunluluğu içerisinde olduğunu açığa çıkarır. Buna karşın Kant, eserin saflığına, yalnızca özsel olmayan, geçici ve zamansal bir biçimde esere ait olan şeylerin ilave olabileceğini düşünür. Oysa gerçekte bu ilaveler, eserin saflığını artırdıklarından ötürü, saflığın ilave olmadan önceki hali, sonrakine göre daha az bir saflık hali olacaktır. Daha farklı bir ifadeyle, bu, sanat eserinin orijinal saflığının, onun daha başlangıçta bir eksiklik içinde olması anlamını taşır. Bundan dolayı ilave olmaklık, ilave olmaksızın eserin kendisinin de

¹⁰⁴ Neel, *a.g.e.*, s. 162.

¹⁰⁵ Derrida, *a.g.e.*, ss. 21-22.

¹⁰⁶ Lucy, *a.g.e.*, s. 136.

varolamayacağı anlamına gelir. Bu ise, hakiki anlamda bir sanat eseri idesinin, yalnızca ilave olmaklık içerisinde oluşturulması ve eserdeki “içerisi-dışarı” ayrımının da buna bağlı olarak karar verilemez bir hal alması demektir.¹⁰⁷

Parergon kavramının analizi bağlamında Derrida, ayrıca Kant'ın söz konusu kavramı *Yalnız Aklın Sınırları İçerisinde Din* adlı eserinin ikinci ve diğer baskılarına ilave etmiş olduğu geniş notlar ekseninde kullandığını ve *parergonun* burada kullanıldığı formun aşırı derecede önemli olduğunu ifade eder. *Parergon* burada, ne kitabın bir parçası ne de mutlak anlamda kitaba dışsal bir şey olmakla birlikte, *Yalnız Aklın Sınırları İçerisinde Din*'i zenginleştiren şeyi tanımladığı ölçüde, "Genel Gözlem/İnceleme"ye ait kavramdır. Kitabın her bir bölümü, bir *parergona parergon* anlamında bir "Genel Gözlem" içerir. Ne içsel ne de dışsal olan "ilave" ve *parerga* üzerindeki bu dört Gözlem/İnceleme, eseri etkin bir biçimde çerçeveler, fakat aynı zamanda onu uygun hale getirir.

Derrida'nın da ifade ettiği üzere, ikinci basımdaki ilk "Genel Gözlem"e eklenen Not'un başlangıcında Gözlemin statüsü *parergon* olarak tanımlanır. Bu Genel Gözlem eserdeki her bir kitaba eklenen dört Genel Gözlemden ilkidir ve bu gözlemler 1- İnanet İşleri, 2- Mucizeler, 3- Gizemler ve 4- İnanetin Anlamları başlıklarını taşır. Bu meseleler saf aklın sınırları içerisindeki dine *parerga*/ilave olup, onun içerisine ait değildirler, fakat ona birtakım sınırlar getirirler. Buna göre akıl, kendi moral ihtiyaçlarını tedarik noktasındaki yetersizliğinin bilincinde olarak, ihtiyaç içerisinde olduğu ve eksik bulunduğu şeyi tedarik etmek için, bu noksanlığı gidermeye muktedir tumturaklı idealar için kendisini genişletir, fakat bunu kendi sahasının genişlemesi olarak bu ideaları temellük etmeksizin yapar. Akıl bu ideaların nesnelere gerçekliğini veya olanaklı olmalarını tartışamaz, onları basit bir biçimde kendi düşünce ve eylem düsturları içerisine adapte edemez.¹⁰⁸

Derrida'nın Kant okumasının açığa çıkardığı üzere, asıl olana ilave olarak görülmesi nedeniyle dışsal olduğu düşünülen *parergon*, çalışmanın içerisi diye düşünülen şeydeki noksanlığı, tamlıktan yoksunluğu açığa çıkarır ve içerisi-dışarı ayrımının çökmesine yol açar. Zira, *parergon*, özel bir alana ekstra, dışsal bir şey kaydeder, fakat onun aşkın dışsallığı metnin sınırı olarak düşünülen şeye karşı işler, ona baskı uygular ve içsel bir biçimde esere müdahale ederek içerisinin noksanlığını açığa çıkarır. Akıl kendi moral ihtiyaçlarını giderme noktasında eksiklik içerisinde olduğunun bilincinde olarak, *parergon*'a, inayete, sır ve mucizelere

¹⁰⁷ A.g.e., ss. 136-137.

¹⁰⁸ Derrida, a.g.m., s. 20.

başvurmak durumunda kalır. O, ekstra bir "ilave-iş"e gereksinim duyar.¹⁰⁹ Dolayısıyla, *supplement* gibi *parergon*'un fonksiyonu da, söylemin bir merkez içerisinde sınırlandırılıp, kapatılmasını önlemek ve ister metin olsun isterse felsefî bir sistem, bütün çalışmaların sınır bozumuna uğratılabilir bir karaktere sahip olduğunu açığa çıkarmaktır. Derrida'nın kendine has metin okuma tarzı olan dekonstrüksiyon stratejisiyle gerçekleştirmek istediği şey de, tam da böyle bir fonksiyona işlerlik kazandırmak suretiyle, tamlık ve bütünlük iddiasındaki metinlerin ve sistemlerin tamlık ve bütünlük yoksunluklarını açığa çıkarmak, böylelikle farklılığın her ne türden olursa olsun çeşitli söylem ve sistemler içerisinde hapsedilmesine mani olmaktır.

Böyle bir amacın gerçekleştirilmesinin yüzleşmek zorunda olduğu en büyük engellerden biri de Hegel'in felsefî sistemidir. Çünkü Hegel'in tesis etmiş olduğu sistem, özellikle *Tin*'in diyalektiği bağlamında geçmişte olup bitmiş her şeyi kuşatma iddiasında olması nedeniyle, aslında bir bütün olarak metafizikle hesaplaşmak anlamına da gelecektir. Bununla birlikte Hegelci sisteme yönelik Derrida okuması, salt bir karşı çıkış anlamında, sistemin tüm öğeleriyle ortadan kaldırılması ve yıkılması değildir. Gerçekte Derrida'nın Hegel okumasının, her ne kadar Hegel'in kendi felsefesini böyle bir kaygıyla inşa ettiği iddiasında bulunmak mümkün olmasa da, Hegelci felsefenin potansiyel olarak muhtevasında barındırdığı ve farklılığın indirgenmesine karşı çıkmaya hizmet eden düşünümü hayata geçirmek gibi bir fonksiyonu da söz konusudur.

c- *Aufhebung* Kavramı Ekseninde Hegel Felsefesinin Dekonstrüksiyonu

Genelde Alman romantikleri ve idealistlerini, özeldede ise Hegel felsefesini, Descartes sonrası felsefelerde teşekkül eden mekanik dünya görüşüne, öznenin merkezî ve dışlayıcı konumuna, tarih dışı hakikat telakkilerine yönelik ciddi bir karşı çıkış olarak yorumlamak mümkündür. Bu karşı çıkışın temelinde, Kartezyen felsefelerin savunageldiği yalıtık özne-nesne düalizminin sonucunda, öznenin merkezî ve dışlayıcı konumuna bağlı olarak inşa edilen tarih dışı hakikat telakkisi bulunmaktadır. Varlığın tarihe açılması olarak da ifade edebileceğimiz bu karşı çıkışla birlikte, hem öznenin hem de hakikatin tarihselliği açığa çıkmış ve artık öznenin merkezî ve dışlayıcı konumu tartışmaya açılmaya başlamıştır. Zira tarihselliğin devreye girmesi, öznenin tarihsel bir varlık olduğu, dolayısıyla da hakikate yönelik refleksiyonunun tarihsel olmak zorunda kalacağı anlamına gelir.

Bununla birlikte Hegel, bir yandan söz konusu çözülmeyi tahrik eden bir felsefe geliştirirken, diğer yandan da kurmuş olduğu sistemle tarihin ve felsefenin sonu türünden tartışmaların başlamasına sebebiyet vermiştir. Zira her ne kadar eleştirel boyuta sahip bir felsefe

¹⁰⁹ *A.g.m.*, s. 21.

inşa etmiş olsa da, Hegel felsefeyi mutlak bir bilgi sistemi olarak Tin'in tarihsel diyalektiğiyle bağlantılı kılmak suretiyle, doğa, kültür, din, sanat ve felsefe gibi tüm tarihsel ve kültürel oluşumları kendi sistemi içerisinde eriten bir yaklaşım geliştirmiştir. Buna göre, Tin *aufhebung*'un yapısı ve devinimi yoluyla tarihsel bir bilinçlenme sürecine açılarak, kendisini, aynı anda hem bastırıldığı hem de alıkoyduğu doğanın üzerine taşır. Bu şekilde doğayı kendisinde tasfiye eden Tin, kendi içsel özgürlüğü olarak kendisini gerçekleştirir ve kendisi için kendisini ne ise o olarak kendine sunar.¹¹⁰ Hegel'in bu yaklaşımı açısından bakıldığında, tarihteki her dönem veya an, Tin'in diyalektiğindeki bir uğrak noktası olup, bir sonraki dönem veya an, Tin'in kendini tanıma süreci bağlamında bir önceki dönem veya anın olumsuzluklarının kaldırıldığı, olumlu yönlerin muhafaza edildiği ve böylelikle de daha üst bir düzleme taşındığı Tin'in *aufhebung* hareketinin bir parçası olmak durumundadır. Bu nedenle Hegelci felsefe için anlam ve hakikat, Tin'in tarihsel diyalektiği bağlamında gittikçe kemâle eren ve eksikliklerin tarihsel olarak giderildiği bir mahiyet arz eder. İşte bu durum, Hegel felsefesindeki, felsefenin sonu veya kapanması denilen şeyin ve Derrida'nın Hegel eleştirilerinin zeminini oluşturur.

Derrida'ya göre, Hegelci idealizm öncelikle, klasik idealizmin kutupsal karşıtlıklarının kurtarılmasını, karşıtlığın kaldırmak için (*to aufheben*) gelen üçüncü bir terimin içinde çözüme kavuşturulmasını, yukarı taşırken bir inkâr etmeyi, yani farklılığın öz-mevcudiyet içerisinde eritilmesini içerir.¹¹¹ Bu karakteri nedeniyle Derrida Hegelci idealizmin *logos*-ses-merkezli mevcudiyet metafiziği içerisinde kaldığını düşünür ve Hegelci idealizmin dekonstrüktif bir okumasını, Hegel'in hem *logos*-ses-merkezci bir yaklaşıma sahip olduğunu hem de mevcudiyet metafiziği içerisinde kaldığını kanıtlayacak bir Hegel okuması gerçekleştirir. Derrida'ya göre Hegel'in dile yönelik refleksiyonu iki katlı bir hiyerarşiyi barındırır: Dilbilimsel sistemler diğer göstergebilimsel sistemlere (*semiotic systems*) üstün tutulduğu gibi; semiotik sistemler arasında da, fonetik yazı, ideografik (çizimlerle gösterilen), hiyeroglif veya matematiksel yazıya öncelikli kılınır. Örneğin Hegel'e göre tasvire (*representation*) dayalı olan Çince, fonetik yönü önemsemediğinden dolayı, harfleri tabiattan alındığı ölçüde, spekülâtif düşünce için bir araç fonksiyonu görme açısından çok fazla empirik kalır. Düşünce, dil ile ilişkili olduğundan ve soyut bir düşünce de somut kavramlar için elverişli olmadığından dolayı, Pythagorasçı sayılar gibi Çince'deki yin/yang da biçimseldir. Derrida, bu baskıcı *logos*-penis-ses-merkezçiliğin

¹¹⁰ Derrida, "The Pit and the Pyramid: Introduction to Hegel's Semiology", *Margins of Philosophy*, p. 76; Norris, Christopher, *Derrida*, Fontana Press, London 1987, p. 74.

¹¹¹ Derrida, *Positions*, p. 43.

(*logo-phallo-phonocentrism*) bütün Batı metafiziğinin ilgileri açısından paradigmatik olduğunu ve Hegel'in de söz konusu geleneği takip ettiğini düşünür.¹¹²

Bununla birlikte Derrida'nın Hegel okuması salt anlamda olumsuz olan bir okuma olarak görülemez. Bilakis Derrida açısından bakıldığında Hegel'e ait metinler âdeta ucu açık bir biçimde yeniden ve yeniden okunmak suretiyle bildik Hegel felsefesinin çok ötesine uzanır:

Biz hiçbir zaman Hegel'i okumayı veya yeniden okumayı bitiremeyeceğiz, kesin bir biçimde, ben kendimi bu noktada ifade etmekten başka bir şey yapamam. Gerçekte, inanıyorum ki, Hegel'in metni zorunlu bir biçimde yarılr, yani o kendi temsilinin dairesel bir kapanmasından daha fazla bir şeydir. O bir felsefe yapma içeriğine indirgenemez; o ayrıca zorunlu olarak, yazının bir kalıntısı anlamında, güçlü bir yazı üretir. Onun, Hegel'in metninin felsefi içeriğiyle olan tuhaf ilişkisi yeniden incelenmelidir. Yani Hegel'in metninin kendi anlamını aştığı hareket kendisine kendisinden dönmüş olmaya, kendisine dönmeye ve kendisini, kendi kendisiyle özdeşliğinin dışında tekrarlamaya izin verir.¹¹³

Hegel felsefesinin bu iki boyutluluğu, bu felsefenin, bir yandan metafizik düşünce geleneğine eklenen, diğer yandan da onu zorlayan bir karaktere sahip olduğu anlamına gelir. Bundan dolayı biz de öncelikle, Derrida'nın Hegel felsefesine yönelik eleştirilerini, Hegel'in *logos*-ses-merkezciliği olarak adlandırılabilir olan fonetik yazıyı yücelten yaklaşımı bağlamında sunup, daha sonra da Derrida'nın, Hegel dolayısıyla Hegel'in ötesine uzanan kendi yazı anlayışına değinmeye çalışacağız.

Hegel için felsefe tarihi, Mutlak Aklın, yani kendi zafer niteliğindeki evriminin gelişiminin izini sürebilen ve ona geriye doğru bakabilen bir bilincin bakış açısından anlatılır. Bu gelişim, gittikçe artan refleksif bir öz-anlayışın gücü yoluyla işaretlenir ve böylelikle de Akıl, nihayetinde bütün bir geçmiş tarihin, mevcut bilginin ışığı altında ideal olarak anlaşılabilir olduğu bir noktaya ulaşır. İşte burası, Hegelci mantığın, öz-mevcudiyet içerisindeki hakikate yönelik bir soruşturma anlamındaki felsefe ile, bu hakikatin korunması ve iletilmesiyle uygun bir biçimde donatılmış yegâne ortam olarak görülen fonetik yazının üstünlüğü arasında bağlantı kurma ihtiyacı duyduğu yerdir.¹¹⁴ Derrida'ya göre bu bağlantı yoluyla Hegel, mevcudiyeti yeniden kazanmaya çalışır. Böylelikle Hegel, bütün tarihsel bilgi formlarını, sınır noktası öz-mevcudiyet içerisindeki hakikat olan teleolojik bir şema içerisinde asimile eder. Bu ise, Norris'in de işaret ettiği üzere, Hegelci mantıkta, niçin konuşmanın, özellikle ideografik

¹¹² Haas, Andrew, "The Bacchanalian revel: Hegel and Deconstruction", *Man and World* 30, Kluwer Academic Publishers, Printed in the Netherlands 1997, p. 224; Derrida, "The Pit and the Pyramid: Introduction to Hegel's *Semiotics*", *a.g.e.*, s. 102.

¹¹³ Derrida, *Positions*, pp. 77-78.

¹¹⁴ Norris, *a.g.e.*, ss. 69-70.

(çizimlerle gösterilen) ve hiyeroglif yazı başta olmak üzere, diğer kayıt sistemleri üzerinde imtiyazlı bir konuma sahip olduğunu izah eder niteliktedir. Çünkü Hegelci mantık için, ancak konuşma dili veya konuşmanın önceliğinin tanındığı yerde, anlam ve mevcut niyet arasında tam bir örtüşme veya yakınlaşma vuku bulur.¹¹⁵ Söz konusu örtüşme veya yakınlaşma nedeniyle Derrida için, Hegel felsefesi, bütün bir *logos* felsefesini özetler niteliktedir. Zira Hegel, ontolojiyi mutlak mantık şeklinde belirler, felsefenin mevcudiyet (*presence*) olarak bütün sınırlandırmalarını bir araya getirir ve nihayet mevcudiyete (*presence*), mevcudiyetin (*parousia*), yani sonsuz sübjektivitenin öz-yakınlığının eskatolojisini atfeder.¹¹⁶

Derrida Batı metafiziğinin ses merkezli karakterini ve özellikle de ses-merkezliğe bağlı olarak Varlık ve ses, varlığın anlamı ve ses, ses ve anlamın idealliği arasında görülen mutlak yakınlığı ele alırken, Hegel'in, öznenin öz-mevcudiyeti, kavramın üretimi ve idealleştirmede sesin (*sound*) tuhaf imtiyazını oldukça açık bir biçimde kanıtladığını ifade eder. Hegel'in ses-merkezciliğini ortaya koymak için Derrida, onun *Estetik* adlı eserinde sesin ayrıcalıklı kılındığı bağlama dikkat çeker. Hegel'e göre, ideal devinim içinde varolan, ses yoluyla sanki basit bir sübjektivite halini alır, maddî şeyin ruhu kendisini ifade eder ve tıpkı gözün biçimlendirmesi ve renklendirmesi gibi kulak da, nesnenin içselliklerinin, içsellik kendisi olmasına izin vermek suretiyle teorik bir tarz içerisinde kavrar. Yine Hegel'e göre kulak, maddî tözün içsel salınımının sonucunu, kendisini nesneyle pratik bir ilişki içerisinde sokmaksızın idrak eder. Genel olarak ses (*sound*) için geçerli olan bu durum, doğallıkla insan sesi (*phone*) için de geçerlidir; kendi kendine konuşan özne kendisini işitip (anlamasından) ötürü, kendisine etki eder ve ideallik ögesi içerisinde kendisiyle bağlantı kurar.¹¹⁷

Aynı sebeple Hegel, yazıyı değer kaybına uğratmış ve ikincil hale getirmiştir. Zira Hegel'e göre yazı, ruhun tarihini açan içselleştirici hafızaya karşıt bir biçimde dışsallaştırma, kendini unutmadır. Hegel'in yazı eleştirisi, fonetik yazı olarak alfabe hususunda son bulur. Çünkü Hegel'e göre alfabe, aynı zamanda daha aşağı, daha alçak ve daha ikincildir; alfabeye ait yazı kendileri göstergeler olan sesleri ifade eder ve bundan dolayı göstergelerin göstergeleri hükmündedirler; fakat o ayrıca zihnin yazısı olması nedeniyle en iyi yazıdır; zira onun söylemi ve kültürü içerisinde sonsuz ruh kendisiyle ilişkiye girer.¹¹⁸ Buna karşın, fonetik olmayan anında yazının kendisi yaşama ihanettir. O öncelikle nefesi (*breath*), ruhu ve ruhun kendi kendisiyle ilişkisi olarak tarihi tehdit eder. O, bunların sonu, sınırlanması ve felç edilmesidir.

¹¹⁵ *A.g.e.*, s. 71.

¹¹⁶ Derrida, *Of Grammatology*, p. 24.

¹¹⁷ *A.g.e.*, s. 12.

¹¹⁸ *A.g.e.*, s. 24.

Böyle bir yazı türü, ayrıca, ruhsal kültürün dışında kalan küçük bir insan topluluğuna hasır.¹¹⁹ Oysa Derrida açısından bakıldığında, Hegel'in, fonetik olmayan formu içerisindeki salt yazının, anlam, özdeşlik ve hakikatin mantığı üzerindeki yıkıcı etkilerini engellemek isteğine rağmen, bu projesini gerçekleştirebilmesi mümkün değildir.

Her şeyden önce Derrida'ya göre, yazı ses yoluyla içerilemez. Çünkü fonetik olmayan fonksiyon, yani alfabetik yazının işlevsel sessizlikleri olgusal bir rastlantı veya indirgenmek istenen işe yaramaz ürünler değildir. Burada bahsedilen olgu, sadece empirik bir olgu değil, ayrıca teleolojik bir ideale ulaşmayı indirgenemez bir biçimde sınırlandıran özsel bir yasanın örneğidir. Ayrıca Hegel'in, tarihte aşılmış uğrak noktalarına hapsetmek istediği fonetik olmayan yazının örnekleri, sadece geçmişteki veya hâlihazırdaki farklı kültürlerde değil, ayrıca Leibniz, modern matematikçiler ve sembolik mantık taraftarlarında görülebileceği üzere, çeşitli şekillerde biçimlendirilen gösterge sistemlerinde de yaşamaya devam eder. Aynı argümanla bağlantılı olarak Derrida, yazının fonetik unsurların yanı sıra, noktalama, boşluk bırakma, araç işareti gibi, fonetik olmayan unsurları da içermesi nedeniyle bütünüyle sese indirgenmesinin imkânsızlığının altını çizer.¹²⁰

Hegel'e göre, fonetik olmayan yazının nefes içerisinde öz-mevcudiyet olarak ruhun yaşamını ve tarihi tehdit etmesi, mevcudiyet (*presence*) ve özün (*ousia*) diğer metafizik adı olan tözselliği tehdit etmesinden dolayıdır. O, isimlerdeki ayrımları yıkar, tasvir eder fakat adlandırmaz. Nefes ve kavramı birleştiren sözcük ve isim, saf yazı içerisinde silinir. Buna karşın mutlak bilginin ufku, yazının *logos* içerisinde silinmesi, izin mevcudiyette (*praousia*) yeniden ele geçirilmesi, farkın yeniden-temellük edilmesi ve uygun olanın metafiziğinin başarısıdır. Derrida, Hegelin bütün bunları söz konusu ufuk içerisinde düşündüğünü, eskatoloji bir kenara bırakıldığında, yazı üzerine bir meditasyon olarak yeniden okunabileceğini ifade eder. Bundan dolayı Derrida için Hegel, ayrıca, indirgenemez farkın düşündürüdür de. O, düşüncüyü göstergeler üreten bir hafıza olarak anlamış ve hep yazılı iz olmaksızın da mümkün olduğuna inanılan felsefi söylemde, yazılı izin özsel zorunluluğunu yeniden sunmuştur. Bu yönüyle Hegel Derrida için, "kitabın son filozofu, yazının ilk düşündürüdür."¹²¹

Kendi Hegel okumasında açığa çıkan yazılı izin özsel zorunluluğu düşüncesi bağlamında Derrida, genel bir yazı düşüncesinin geliştirilmesinin Hegel felsefesine dair okuma tarzımızın değiştirilmesiyle bağlantılı olduğunu düşünür. Bu düşüncesini ise, *Yazı ve Fark* adlı

¹¹⁹ A.g.e., s. 25.

¹²⁰ Norris, a.g.e., ss. 73-74.

¹²¹ Derrida, a.g.e., s. 26.

metninde yayımlanan “Sınırlandırılmış bir Ekonomiden Genel bir Ekonomiye: Sakınımsız bir Hegelcilik”¹²² adlı yazısında Bataille’in Hegel okuması ekseninde geliştirir. Zira Derrida için, Bataille’in Hegel okuması, sakınımsız bir Hegelcilik olarak, Hegel’in, kendi düşünümünün nihai sonuçlarına varmasını da engelleyen sakınımlarının çok ötesine taşınan genel bir yazı anlayışına vücut vermiştir.¹²³

Derrida’ya göre Hegelci *aufhebung*, bütünüyle, anlamlandırmanın söylem, çalışma ve sistemi içerisinde üretilir. *aufhebung* sürecine bir belirlenim, diğer bir belirlenim içerisinde yadsınır ve muhafaza edilir, böylelikle de ilk belirleniminin hakikati ikinci belirlenimde ifşa edilir. Sonsuz belirsizlikten bir belirlenim sonsuz bir belirlenime geçer ve bu geçiş, anlamı sürekli bir biçimde kendisine bağlayan sonsuzun endişesi tarafından üretilir. Dolayısıyla *aufhebung*, mutlak bilginin dairesinde içerilir, hiçbir zaman kendi kapanmışlığını aşmaz ve söylem, çalışma, anlam ve yasanın bütünlüğünü askıya almaz¹²⁴ ve kapanmaya doğru diyalektik bir seyri ifade eder. Bataille tarafından, Hegel’in başarısızlığı olarak adlandırılan bu sakınım, Hegel’in, şümulü negatifliğin her şey olduğu düşüncesine dayanır. Başka bir ifadeyle bu sakınım, bütün dış görünüşü içerisinde düşüncenin, yani aklın her şeyi kuşattığına işaret eder. Bununla birlikte Bataille, Hegel’de, sakınımsız bir Hegel okumasına vücut verecek ve negatif olanın bütünlüğü içerisinde ele alınmayan başka bir fenomenin varlığına dikkat çeker. Söz konusu fenomen, Hegel’in *Tin’in Fenomenolojisi*’e yazdığı “Önsöz”de açığa çıkan, “kudretsiz güzelliğin anlamadan (*understanding*) nefret ettiği” ifadesidir. Çünkü güzellik, kendisini tözselliğe vermeye, ölüm ve negatif olana tahammül etmeye ve kendisini bunun içinde sürdürmeye muktedir değildir. Buna göre, “güzel ruhun” korkusu dağıtılsa, aklın bütünlüğüne konu olmayacak olan bir eylem formu açığa çıkar. Bu eylem ise, Bataille için, naif davranış içerisinde düşünce olarak değil, daha ziyade bir ölüm ritüeli, yani “kurban” olarak yerine getirilir.¹²⁵

Bataille’a göre, Hegel, kendi *aufhebung* kavramı içerisinde, söz konusu naif veya düşünümsel olmayan davranışta oluşan şeyi tam bir açıklık içerisinde düşünmüştür. Bununla birlikte Bataille, Hegel’le kendisi arasında bir farkın olduğunu altını çizerek, Hegel’de ölüm ancak kutsal bir terör şeklinde ele alınıp, ölümden yalnızca keder ve ayrılık görülürken, Bataille için kurbanla alakalı ritüellerde, ölüm ayrıca arzudur da. Bu nedenle Bataille, neşeli kederden

¹²² Derrida, “From Restricted Economy to General Economy: Hegelianism without Reserve”, *Writing and Difference*, translated by Alan Bass, Routledge, London and New York 2002, pp. 317-350; Derrida, “Sınırlı Ekonomiden Genel Ekonomiye Sakınımsız Bir Hegelcilik”, *Gece Yazısı*, Sayı 7, Haziran 2005, ss. 173-236.

¹²³ Kimmerle, Heinz, “On Derrida’s Hegel Interpretation”, *Hegel after Derrida*, ed. Stuart Barnett, Routledge, London and New York 1998, s. 228.

¹²⁴ Derrida, *a.g.e.*, s. 348.

¹²⁵ Kimmerle, “On Derrida’s Hegel Interpretation”, *a.g.e.*, ss. 228-229.

veya kederli neşeden bahseder. Oysa Hegel, düşünce ve akli her şeyi kuşatacak bir biçimde sunmak suretiyle, bu ikiliği ihmal etmiştir ve gerçek kurban ile ölüm düşüncesini olumsuzluk olarak birbiriyle karşıtlık içerisinde kavramıştır. Bundan dolayı Bataille, kurbanda ifadesini bulan ölümdaki gülüşü, Hegel'in tek taraflı ölüm yorumundan kurtarmak ister.¹²⁶ Gerçekte Bataille'in Hegel'i çıkış noktası olarak Hegelci *aufhebung* kavramından kopuşu da, ölüme dair bu yaklaşımında anlaşılabilirlik kazanır.

Bataille, Hegel'in, efendi-köle diyalektiği bağlamında geliştirdiği düşüncelere odaklanmak suretiyle, söz konusu diyalektikte efendi ile kölenin ölüm karşısındaki takınmış oldukları tavrı kendisine çıkış noktası olarak alır. Bataille'a göre, efendi-köle diyalektiğinde bağımsız bilincin gerçeği, kölesel bilinçte yatar. Zira hakiki anlamda efendilik ölümü, yaşamı sürdürme adına göze alıp, ölümün yüzüne baktığı esnada ona boyun eğdiren kölenin kazanımı olmak durumundadır.¹²⁷ Doğanın öldürmesi ile Tin'in öldürmesi arasındaki fark da, bu noktada açığa çıkar. Doğanın öldürüp yadsıdığı yerde geriye hiçbir şey kalmazken, Tin'in öldürmesi ve yadsıması, öldürülenin basit bir biçimde yok edilmesiyle sonuçlanmaz. Başka bir ifadeyle, Hegel'in *aufhebung* kavramıyla ortaya çıkan yadsıma ve öldürme, öldürdüğünün geçici, olumsal gerçekliğinde öldürmesi, dolayısıyla da, "öldürdüğünü içinde taşıdığı gücül belirlenimlerden birine gerçekleşme, edimselleşme olanağı tanıyarak, ölenin, bir biçimde, kendini sürdürmesini, ortaya çıkan yeni betide, çehrede, kimlikte saklanmasını sağlar."¹²⁸ Yaşamın ölüm karşısında, aklın kurnazlığıyla hayatta kalması, başka bir kavramı göz açıp kapayıncaya kadar araya sokuştururması Bataille'in kopan kahkahasına sebebiyet verir. Zira *aufhebung* dolayımıyla gerçekleştirilen şey, yaşamın tutumlu kullanımı, yaşamın anlam gibi saklanması, dolaşıma sokulması ve kendini üretmesidir. Tam da bu noktada, "efendilik sözcüğünün kapsadığı her şey çökercesine güldürüye boşalıyor." İşte Bataille için, Hegel'in kendi sakınımlarına rağmen diyalektikten ve diyalektiğin sınırlarından taşan yegâne şey, kahkahadır. Bu kahkaha ise, "her türlü fenomenselliğin, anlamın mutlak olanaklılığının sınırlarından taşıdığı için, sözcüğün tam anlamıyla hiçbir zaman *görünmeyen* kahkaha"dır.¹²⁹

Felsefeyi, "taşkınlığı, taşan varlığı yatıştırmaya, dindirmeye, ölçüler içerisine çekip uslandırmaya, evcilleştirmeye çabalayan bir etkinlik"¹³⁰ olarak gören Bataille'a göre, gerçek

¹²⁶ *A.g.e.*, s. 229.

¹²⁷ Derrida, "From Restricted Economy to General Economy: Hegelianism without Reserve", *a.g.e.*, ss. 320-321., Derrida, "Sınırlı Ekonomiden Genel Ekonomiye Sakınımsız Bir Hegelcilik", *a.g.e.*, ss. 184-185.

¹²⁸ Ege, Ragıp, "Jacques Derrida'nın, Hegel'in 'Aufhebung' Kavramını Soruşturması Üzerine", *Kaygı*, Sayı 4, Bahar 2005, s. 123.

¹²⁹ Derrida, "From Restricted Economy to General Economy: Hegelianism without Reserve", *a.g.e.*, s. 323; Derrida, "Sınırlı Ekonomiden Genel Ekonomiye Sakınımsız Bir Hegelcilik", *a.g.e.*, s. 186.

¹³⁰ Ege, *a.g.m.*, s. 118.

kurban ritüelinde açığa çıkan ölümdaki kahkaha, *aufhebung* içindeki memnuniyet anından bütünüyle farklı bir neşelilikle sonuçlanır. Bu neşelilik, daha büyük bir bilgi ve ruh formuna geçişte ortaya çıkandan daha neşeli ve özgürleştiricidir. Bu nedenle Bataille, insanî varoluşun ancak bu yolla mümkün olabileceği kanaatindedir. Artık güzellik kudretsiz değil, aklın sınırlandırmalarını ve ölçütlerini aşan deneyimlere akıl sistemini açan karakteriyle, özne-nesne düalizmini aşar ve gizli, şiirsel bir dil yönünde hareket eder.¹³¹ Derrida'nın vurguladığı, Bataille'in sakınımsız Hegelciliği de, bu noktada, Hegelci efendiliğin *hükümran* işleme, yani sakınımsızlık noktasına ulaşmasıyla diyalektiğin ötesine genel bir yazı anlayışına ulaşır.¹³² Bununla birlikte hükümranlık, diyalektik bireşimi ortadan kaldırmayıp, kaydeder ve anlamın kurban edilmişinde işletir:

Eğer oyuna sürüş kendisini şansa, rastlantıya bırakmaz da, olumsuzun emeğine dönüşme yönünde bir yatırım olmayı amaçlarsa, ölümü göze almak yeterli olmaz. Dolayısıyla, hükümranlığın, efendiliği, ölümün anlamını *sergileme* eğilimini feda (kurban) etmesi gerekir. Söylemin anlamını yitirmesidir bu; söylemin yitirdiği anlamsa, mutlak olarak, yırtılmış, tüketilmiş anlamdır. Çünkü anlamın mantığı olsun, duyuların ve anlamın diyalektiği olsun, duyuların ve kavramın diyalektiği olsun, Hegel'in dikkatle üzerinde durduğu anlam sözcüğünün anlamsal bütünlüğü olsun hepsi, her zaman, gidimli imleme (*signification discursive*) bağlı olmuşlardır. İşte hükümranlık, anlamı kurban ederek söylemin olanağını yok eder, ancak, yalnızca söylemi durdurarak, keserek, ya da söylemin içinde bir yara açarak (soyut olumsuzluk) yapmaz bunu; aynı zamanda, açılan yarıktan söylemin içine hücum ederek söylemin sınırını, mutlak bilginin ötesini bulgulayıp açığa çıkararak yok eder söylemin olanağını hükümranlık.¹³³

Hükümranlık Derrida'nın da vurguladığı üzere, söylemin olanağını yok etmek suretiyle, yazıyı bir yandan yasaklarken diğer yandan da zorunlu kılar. Yasaklanan yazı, genel olarak felsefenin, özelde de Hegelci diyalektiğin *aufhebung* sürecinde ortaya çıkan, “izi tasarlayıp dışarıya yansıtan, izin iz düşümünü yapan”, “istemin sözü geçen ize yerleşerek varlığını sürdürme arzusunu, kendisini bu izde tanıtmaya, izin içinde mevcudiyetini inşa etme arzusunu besleyen efendilik yazısı”dır. Bununla birlikte hükümranlık, başka bir yazı imkânını açığa çıkarır. Bu yazı ise, “izi, iz olarak üreten” yazıdır. “Ancak bu iz, içinde, mevcudiyetin, daha varlığını duyurup içimizde ilk umutlarını uyandırdığı anda bir daha ele geçmemek üzere kaçıp

¹³¹ Kimmerle, “On Derrida's Hegel Interpretation”, *a.g.e.*, s. 230.

¹³² Derrida, “From Restricted Economy to General Economy: Hegelianism without Reserve”, *a.g.e.*, s. 327; Derrida, “Sınırlı Ekonomiden Genel Ekonomiye Sakınımsız Bir Hegelcilik”, *a.g.e.*, ss. 191-192.

¹³³ Derrida, “From Restricted Economy to General Economy: Hegelianism without Reserve”, *a.g.e.*, s. 330; Derrida, “Sınırlı Ekonomiden Genel Ekonomiye Sakınımsız Bir Hegelcilik”, *a.g.e.*, ss. 193-194.

saklanması koşuluyla, başka bir deyişle, bu iz, mutlak silinişin olanaklılığı biçiminde oluşması koşuluyla bir izdir.”¹³⁴

Bu karakteri nedeniyle artık bir yazı demeyi bile güçleştiren “izi, iz olarak üreten yazı”, kavramları, anlamın mutlak yitişiyile, sakınımsız harcamayla, mutlak anlamın ötesinde olanlarla ilişkiye sokar ve fenomenolojik *epokhe*’nin tam tersi bir *epokhe*’yi, yani anlam çağının *epokhe*’sini devreye sokar. Zira anlam adına anlam yönünde gerçekleştirilen fenomenolojik *epokhe*’den farklı olarak, anlam çağının *epokhe*’si, anlamın hükümranca aşılması ve fenomenolojik indirgemenin indirgenmesidir.¹³⁵ Burada gerçekleşen şey, anlamların yerinden edilmesidir. Felsefî geleneğe ait metinler, öyle bir tarzda okunur ki, onların kendi sözcükleri belirsiz hale gelir; metinler farklı yorumları mümkün kılarken, söz konusu metinlerin içerisinde bir farklılıklar oyunu açılır. Yine bu okuma ekseninde kararlı anlamlar kurban edilir ve anlam artık anlamlı olamayacağı bir şekilde çözümlenip, saptırılır.¹³⁶ Tin’in fenomenolojisinin veya genel olarak fenomenolojinin anlama, varlığını daha baştan itibaren duyuran bir anlama doğru hareket etmesi nedeniyle sınırlı ekonomi içerisinde yer alıp, anlamın yedekte saklanmasına karşılık geldiği yerde, hükümran işlemin peşine düştüğü anlamsızlık, ne anlamın olumsuzluğu ne de anlamın bir koşuludur. “Bu anlam-sızlık, aynı zamanda, olumlu ile olumsuz karşıtlığının ötesinde yer alır; çünkü tükeniş edimi, her ne kadar anlamın yitişini içeriyorsa da, mevcudiyetin olumsuzluğu değildir; anlamın yedeğinde saklanan ya da gözlenen mevcudiyetin olumsuzluğu değildir.” Daha ziyade burada vuku bulan şey, bakışımın parçalanmasıdır.¹³⁷

Derrida’nın genel yazıya yapmış olduğu bu vurgu, Hegelci diyalektiğin yanı sıra, anlamın öz-mevcudiyet içerisinde temellendirildiği bütün bir *logos*-merkezli metafizik düşünce tarzının, dolayısıyla da felsefenin benimsemiş olduğu metin ve anlam nosyonlarının köklü bir dekonstrüksiyonu anlamına gelir. Artık anlam, yazar veya düşünürün, rasyonel olana müracaatla mevcudiyet olarak tahkim edilebilecek karakterini, ne yazar ne de okur anlamında olsun, özne tarafından kontrol edilemeyecek bir biçimde, ancak izin izinin sürülebileceği farklılıkların oyununa bırakır.

Derrida’nın Hegelci diyalektiği, anlamın yedekte saklandığı ve nihayetinde de mevcudiyet formuna büründüğü bir felsefe olarak nitelendirmesi, evrensellik iddiasına sahip

¹³⁴ Derrida, “From Restricted Economy to General Economy: Hegelianism without Reserve”, *a.g.e.*, ss. 335-336; Derrida, “Sınırlı Ekonomiden Genel Ekonomiye Sakınımsız Bir Hegelcilik”, *a.g.e.*, ss. 201-202.

¹³⁵ Derrida, “From Restricted Economy to General Economy: Hegelianism without Reserve”, *a.g.e.*, ss. 338-339; Derrida, “Sınırlı Ekonomiden Genel Ekonomiye Sakınımsız Bir Hegelcilik”, *a.g.e.*, s. 204.

¹³⁶ Kimmerle, “On Derrida’s Hegel Interpretation”, *a.g.e.*, s. 231.

¹³⁷ Derrida, “From Restricted Economy to General Economy: Hegelianism without Reserve”, *a.g.e.*, ss. 343-344; Derrida, “Sınırlı Ekonomiden Genel Ekonomiye Sakınımsız Bir Hegelcilik”, *a.g.e.*, s. 210.

Hegel sonrası tüm felsefelerin ve özellikle de, evrensel rasyonalitenin bilimi olma iddiasından dolayı bütünüyle Hegelci kaldığını düşündüğü, Husserlci fenomenolojinin dekonstrüksiyonunun da zeminini hazırlar. Zira felsefeyi, ayrı, kendi kendine yeten ve öz-düşünümlü bir yol olarak düşünen bütün geleneği karşısına alan Derrida, Hegelci totalleştirici rasyonaliteye yönelik şüphesini, Heidegger'in, bütün metafizik tarihini, mevcudiyet tarihi olarak gören yaklaşımıyla birleştirir. Derrida'ya göre, düşüncenin daha radikal bir formuna yönelik kopuş, özellikle de Descartes'tan Husserl'e modern felsefeyi karakterize eden bilincin öz-mevcudiyetinin bir eleştirisi yoluyla, mevcudiyete olan söz konusu bağlılığı yeniden düşünmeyi gerektirir.¹³⁸ Söz konusu yeniden düşünümün odağında ise, bir yandan Derridacı dekonstrüksiyona kaynaklık teşkil ederken, diğer yandan da dekonstrüksiyona uğramaktan kurtulamayan Husserlci fenomenoloji bulunmaktadır.

d- Husserlci Öz-Mevcudiyet Nosyonunun Dekonstrüksiyonu

Derrida'nın Husserlci fenomenolojiye dair okumaları, tıpkı diğer okumalarında olduğu gibi, iki boyutlu bir karakter arz eder. Derrida, bir yandan Husserl'in *logos*-merkezli mevcudiyet metafiziği içerisinde, özellikle de Descartes ve sonrası felsefelerde, bir bütün olarak nesnelliğin zeminine oturan sübjektivite içerisinde tuzağa düştüğünü göstermeye yönelirken, diğer yandan da, hakikat ve anlamın mutlak anlamda mevcudiyet formu içerisinde ele alınmasının imkânsızlığını, bizzat Husserlci fenomenolojinin açığa çıkardığını ortaya koyma amacı güder. Fenomenolojik gelenek içerisinde olduğunu hiçbir zaman inkâr etmeyen Derrida için, özellikle *epokhe* kavramı başta olmak üzere, Husserl'in çalışmaları, kendi felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Derrida'nın söylemeye ve yazmaya çalıştığı her şeyde *epokhe* zımnî bir şekilde işbaşındadır. Hatta Derrida, ne zaman düşünmeye ve yazmaya çalışsa, sürekli bir biçimde *epokhe*'yi pratiğe geçirmeye çalıştığını ifade eder ve onun düşünme ve konuşma için bir koşul olduğunun altını çizer.¹³⁹ Bu karakteri nedeniyle Derridacı dekonstrüksiyonu, bir anlamda, Husserl'in *epokhe* ile varmaya çalıştığı kesin bir bilim olma iddiasındaki fenomenolojiye ait yargıların askıya alınması ve nihayetinde de gerek tam bir mevcudiyet, gerekse anlamın idealliğinin imkânsızlığının açığa çıkarılması olarak görmek mümkündür.

Moran'ın da ifade ettiği üzere Derrida, önyargılardan ve varsayımlardan uzak olma iddiasındaki fenomenolojinin, gerçekte Batı metafizik geleneğinin gizli metafizik önyargılarını taşıdığını ve bunların açığa çıkarılması gerektiğini düşünerek, fenomenolojiyi sıkı metafizik

¹³⁸ Moran, *a.g.e.*, ss. 445-446.

¹³⁹ Derrida, "Hospitality, Justice and Responsibility", *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Continental Philosophy*, ed. Richard Kearney, Routledge, London 1998, pp. 80-81.

duruş noktalarından özgür kılmak amacını güder. Husserlci fenomenolojiyi de mevcudiyet metafiziği içerisinde gören Derrida'ya göre, Husserlci fenomenoloji, kendisiyle-özdeş hakikatler vaat etmiş olmasından ötürü, varsayımsız bir bilim olmaktan uzak olup, metafizik tarihine aittir.¹⁴⁰ *Ses ve Fenomen*'in temel tezi, *Mantık Araştırmaları*'nın ilkinde anlamlandırmanın bir fenomenolojisini amaçlayan Husserl'in, anlamlandırmanın oluşturduğu tarzı bütünüyle takdir edemediği, böylece de anlamın konuşma aktını, kaydetmenin diğer formlarına üstün kılmak suretiyle, *logos*-merkezcilik ve bulunuş metafiziği içinde kaldığıdır. Bu doğrultuda olmak üzere Derrida, Husserl'in tamamlanmış sezgide (*fulfilled intuition*) anlamın tam mevcudiyeti varsayımına eleştirel bir yaklaşım sergilediği gibi, özellikle onun Platoncu özcü öğeleri alıkoymasına ve kendisiyle-özdeş ideal anlamları ve diğer çeşit genel objeleri varsayan tavrına yönelik eleştiriler de getirir.¹⁴¹

Batı metafizik geleneğinin sürekliliği bağlamında Derrida, Husserl'in fenomenolojisinin konuşma dilini koruma kaygısı güden karakteriyle, *logos* ve ses (*phone*) arasında özsel bir ilişki kurduğunu ifade ederek, bilincin, fenomenolojideki öncelikli statüsünün, yaşayan sese ait bir ortamın imkânına bağlı kılındığını söyler. Öz-bilinç yalnızca bir nesneyle ilişki içinde zuhur ediyorsa, onun dilin imkânının bütünüyle önünde bulunması veya ona yabancı olması asla söz konusu olmaz. Şüphesiz, Derrida'ya göre, Husserl deneyimin, ifade-öncesi ve orijinal olarak da sessiz bir katmanını vurgulama çabası içerisinde olmuştur. Bununla birlikte, ideal nesnelerin oluşturulması bilincin özüne ait olduğundan ve bu ideal nesnelere de tarihsel üretimler olduğundan dolayı, bilinç öğesiyle dil öğesinin birbirinden ayrılması oldukça zordur. İşte bu ayrılmazlık, öz-mevcudiyetin özüne mevcut olmama ve farkı sokmayacak mıdır? Husserl cevap bekleyen bu soruyu ses (*voice*) yoluyla çözüme kavuşturur.¹⁴² Zira içsel bir konuşmada kişi, kendisiyle hiçbir dolaylı iletişim içerisinde olmaz, yani kendisine dışarıdan yeni bir şeyi haber verme anlamında hiçbir şey belirtmez. Bu ise, içsel bir konuşmada kişinin kendisine bir şey iletme veya belirtme ihtiyacı içinde olmamasından kaynaklanır. Zira zihinsel edimlerin, kendi varoluşlarını belirtme ihtiyacı yoktur, çünkü onların gerçekleştirilme anında konu da, doğrudan doğruya o anda mevcut bir karaktere sahiptir.¹⁴³

Bundan dolayı Derrida, Husserl'e göre, konuşmanın yapısının en iyi bir şekilde idealite açısından tasvir edilebileceğini ifade ederek, Husserl felsefesinde daima aynı kalması gereken ve bunu da bir idealite olmak vasfıyla gerçekleştiren gösterenin duyusal formunun idealliğinin

¹⁴⁰ Moran, *a.g.e.*, s. 436.

¹⁴¹ *A.g.e.*, s. 456-457

¹⁴² Derrida, *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, translated by. David B. Allison, Northwestern University Press, Evanston 1973, p. 15.

¹⁴³ Derrida, *a.g.e.*, s. 49.

söz konusu olduğunu ileri sürer. Aynı şekilde Husserl’de, her ikisi de zorunlu olarak ideal olma ihtiyacı içerisinde olmadığından ötürü, yönelme edimi veya nesneyle karıştırılamayacak olan, yönelinen anlam veya gösterilenin de bir idealitesi söz konusudur. Son olarak Husserl’de, nesnenin kendisinin de bir ideallığı olup, dilin mükemmel birliğini ve ideal şeffaflığını temin eden şey de, nesnenin söz konusu ideallığıdır. Fakat, aynı olanın kalıcılığının ve aynının tekrar imkânının diğer adı olan bu ideallık, dünyada varolmaz ve başka bir dünyadan gelmez; o tamamen, tekrar edimlerinin imkânına bağlıdır. O, bu imkân yoluyla oluşturulur. Sonuçta Derrida Husserl felsefesinde varlığın tekrar imkânı dolayısıyla idealite olarak belirlendiğini ifade eder.¹⁴⁴

Derrida fenomenoloji eleştirisine fenomenolojinin prensipler prensibi yoluyla işaret ettiği şeyin ne olduğunu, aslı bir mevcudiyet değerinin, anlam ve kanıtın kaynağı olarak sezgiye yüklenmesinin ne anlama geldiğini sorarak koyulur. Buna göre, o her şeyden önce, şimdiye kadar mevcut olagelmiş ve daima mevcut olacak olan, deneyim ve yaşamın evrensel formu anlamında, bizatihi ideal ve mutlak bir kesinliğe işaret eder. Ona göre, yalnızca şimdiki zaman vardır ve daima varolacaktır. Bundan dolayı da varlık mevcudiyettir (yani daimî bir şimdiki zamanda mevcuttur) veya mevcudiyetin değişime uğramış bir halidir.¹⁴⁵ Varlığın nihaî formu olarak şimdiki zamanın mevcudiyetiyle ve idealite ile ilişki yoluyla empirik varoluş, olgusalılık, olumsuzluk ve dünyasallıktan uzaklaşılır. Bu şekilde ele alındığında, mevcudiyeti, transandantal yaşamın evrensel formu olarak düşünmek, düşünen kişinin yokluğunda, empirik deneyiminin ötesinde, doğumundan önce ve ölümünden sonra mevcut olan şimdiki zamanın bilgisine açık olmak olacaktır.¹⁴⁶ Bu tespitler doğrultusunda Derrida, öncelikle gerek öz-mevcudiyet fikrinin gerekse anlamın ideallığının zeminini oluşturacak bir soruşturmayı, Husserl felsefesindeki şimdiki zamanın merkeze alındığı yaklaşımın dekonstrüksiyonu bağlamında gerçekleştirir. Zira Derrida’ya göre, Husserl’de varlığın idealite olarak belirlenmesi, mevcudiyet olarak belirlenmesiyle aynı şeye tekabül eder. Bu mütekabiliyet ise, idealitenin daima, tekrar ediminden önce mevcut olan ideal bir nesne olmasından dolayı değil, fakat ayrıca, yalnızca yaşayan bir şimdiki zaman temelinde belirlenen zamansallık, ideallığın saflığını, yani aynının sonsuzca tekrarlanabilirliğinin açıklığını temin edebildiğinden dolayı oluşur.¹⁴⁷

Bu doğrultuda olmak üzere, Derrida’nın, Heidegger’le örtüşen bir tarzda, Husserl’e yönelttiği temel eleştiri, şimdiki zamanın bize kendisini sezgilerimizde veren bütünüyle gerçek

¹⁴⁴ *A.g.e.*, s. 52.

¹⁴⁵ *A.g.e.*, s. 53.

¹⁴⁶ *A.g.e.*, ss. 53-54.

¹⁴⁷ *A.g.e.*, s. 53.

bir moment olduğu varsayımı ve şimdiyi ve geçmişi kuşatan bilincinin birliğinin fenomenolojik başlangıç noktası olduğu düşüncesidir. Her ne kadar Husserl'in analizleri bizim olağan tecrübemizi yansıtıyor olarak görünse de, Derrida, şimdi ve şimdi-olmayan, yani şimdi ve alıkoyma arasındaki sürekliliğin aslı ve tam bir mevcudiyet imkânını yıktığını ileri sürer.¹⁴⁸ Yani Derrida, Husserl tarafından şimdinin yönelimsel bir modifikasyonu olarak tanımlanan alıkoymanın, saf öz-bulunuş olarak şimdiyi, dolayısıyla da basit bir kendinde-özdeşliği tahrip ettiğini söyler. Derrida'ya göre, şimdiki zamanın öz-bulunuşu kesinlikle basit/aslı değildir; daha çok o, algısal-olmayan olarak ele alınan alıkoymayla sürekliliği bağlamında oluşturulur. Bu yaklaşım, Husserl'in, "basit" (*simple*) olan şimdiye dayanan prensiplerin prensibini ortadan kaldırır. Derrida'nın ifadesiyle "şayet öz-mevcudiyetin mevcudiyeti basit değilse, o, aslı ve indirgenemez bir sentez içerisinde oluşturuluyorsa, o zaman Husserl'in argümantasyonu, bizatihi kendi katı prensibinde tehdit edilir."¹⁴⁹

Derrida'nın, Husserl'in zaman anlayışının dekonstrüksiyonuyla bağlantılı olarak *Speech and Phenomena*'da onun fenomenolojisine dair tartışması, konuşma, anlam ve mevcudiyet felsefesinin dekonstrüksiyoncu bir biçimde okunmasının en güzel örneklerini sunar. Bu doğrultuda Derrida'nın gerçekleştirdiği dekonstrüksiyoncu eleştiri mevcudiyet felsefelerince ileri sürülen ve adeta veriliymişçesine kabul edilen kategorik ayırımların tersyüz edilmesini ve nihayetinde de ayırımların temellerinin radikal bir biçimde sorgulanmasını içerir. Derrida'ya göre Husserlci fenomenoloji, Husserl'in *epokhe*'yi kullanıma sokmasından ve doğalcı tutuma karşı şiddetli eleştirilerinden kolaylıkla anlaşılacağı üzere, metafizik varsayımlardan kaçınma iddiasında olsa da, *logos*-merkezli mevcudiyet felsefesi içerisinde kalır.¹⁵⁰ *Mantık Araştırmaları*'nın "İfade ve Anlam" adlı ilk araştırmasında, göstergenin, ifade (*expression*) ve belirti (*indication*) şeklinde iki anlama işaret ettiği yönünde bir ayırma giden Husserl'e karşı Derrida, fenomenolojik bir soruşturma içerisinde gerçekleştirilen bu ayırımın, ön yargı ve varsayımlardan uzak kalma kaygısına rağmen nihayetinde metafizik geleneğinin, daha farklı bir ifadeyle mevcudiyet metafiziğinin tuzağına düşmüş bir ayırım olduğunu düşünür.¹⁵¹ Zira, Derrida açısından bakıldığında, münferit zihinsel yaşamda bilincin, şeylere işaret etmek için göstergelere ihtiyacı olmadığını, anlamın bilinçte dolayimsız bir mevcudiyete sahip olduğunu, dolayısıyla da, dünyanın yokluğunda kendi sesini duyan bir konuşmaya sahip olduğumuzu dile

¹⁴⁸ Tito, Johanna M., "In Praise of Presence: Rethinking Presence With Derrida and Husserl", *Philosophy Today*, Summer 2001, p. 155.

¹⁴⁹ *A.g.m.*, s. 157

¹⁵⁰ Coker, John, "Jacques Derrida", *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*, ed. Robert C. Solomon and David L. Sherman, Blackwell Publishing Ltd., Oxford 2003, p. 270.

¹⁵¹ Derrida, *a.g.e.*, s. 3-5.

getiren Husserlci yaklaşım,¹⁵² tam anlamıyla mevcudiyet metafiziğinin tahkim edilmesi anlamına gelir.

İşte bu noktayla ilgili eleştirisinde Derrida, Husserl'in ifade edici (*expressive*) ve belirten (*indicative*) gösterge ayırımına odaklanır.* Husserl'e göre, "ben" in kendi kendisine mevcudiyet terimleri ekseninde sunulduğu yer "münferit zihinsel yaşam"dır. Burada anlam, bir yer değiştirmeler sistemine dayanmaktan ziyade, herhangi bir düşünüm olmaksızın zuhur eden öz-mevcudiyet anlamında saf olarak "var"dır. Husserl, iletişimsel sistemleri, belirtme (*indicate*) ve ifade etme (*express*) olmak üzere ikiye ayırır. Buna göre, sayesinde sesler veya görünür imajların, "münferit zihinsel alanı" temsil ettiği dışsallaştırılabilir herhangi bir dil formu belirtme olarak ele alınırken, ifade münferit zihinsel alanın saf olarak kendisini-bilebilirliğine tekabül eder.¹⁵³ Yalnızca ifade edici göstergeler anlamlıdır, çünkü onlar saf anlamıyla düşünüm ve tasvire muktedir olan göstergeler olarak, bilincin yaşanan deneyimlerinin öz-mevcudiyet içerisindeki edimlerini ifade ederler. Buna karşın, işaret edici veya belirtici göstergeler, yazılı göstergelerde olduğu üzere, ifade edici anlama geri götürülmedikleri taktirde yalnızca anlamsız işaretler olmak durumunda kalır. Her ne kadar Husserl ifade ve belirtinin fiili olarak iletişimde iç içe geçtiği düşüncesini ileri sürse de, saf ifadenin münferit zihinsel yaşamdaki sessiz konuşmada oluşabildiğini ileri sürmek suretiyle, bu ayırımı muhafaza eder. Derrida ise, Husserl'e karşıt bir biçimde, ifade ve belirtinin başlangıçtan beri karışıklık içerisinde olduğunu, saf ifade nosyonunun, salt bir idealleştirmeden ibaret olduğunu ileri sürer. Zira, sözlü veya dilbilim-öncesi deneyime ait ifade edici anlamların dahi, bir anlık olmamak, gözden kaybolup gitmemek ve zaman içerisinde aynı anlama sahip olabilmek için tekrarlanmaları, tanımlanmaları ve hatırlanmaları, yani belirtici bir biçimde telaffuz edilmeleri gerekmektedir. Bundan dolayı ifade edici anlamın başlangıçtan itibaren belirtmeyi de içermesi gerekir.¹⁵⁴

Derrida'nın Husserl felsefesine gösterge anlayışı ekseninde uyguladığı dekonstrüksiyonun, Husserl'in zamansallık teorisiyle bağlantısı da bu noktada açığa çıkar. Husserl'e göre, yaşayan mevcut an, hem alıkonulan geçmişteki mevcut anı hem de gelmesi umulan gelecekteki mevcut anı içerir. Şayet durum böyleyse ve Husserl açısından alıkonulan geçmişteki mevcut olan hatırlanan geçmişle devamlılık içerisindeyse, o zaman "yaşayan"

¹⁵² Moran, *a.g.e.*, ss. 458-459.

* *Indicative*, yani belirten gösterge dış dünyadaki durumun belirtilmesi anlamına gönderme yaparken, *expressive*, yani ifade edici ise, dilek şart kipinde, özneliğin de içine gireceği bir biçimde iç dünyadaki durumu bildirmeye işaret eder. Bu anlam çerçevesi içerisinde düşünüldüğünde, varlık ve hakikati sübjektivite içerisinde tahkim etmek isteyen Husserl'in neden belirten göstergeyi değil de, tamamıyla sübjektivite içerisinde gerçekleşen deneyime gönderme yapan ifade edici göstergeyi daha değerli gördüğü açıklık kazanır.

¹⁵³ Neel, *a.g.e.*, s. 142.

¹⁵⁴ Coker, *a.g.e.*, ss. 270-71.

mevcut anın, saf anlamda mevcut olmayıp, ölü bir geçmişin izleriyle oluşturulduğunu söylemek gerekir. Bundan dolayı, kendisiyle-özdeş ifade edici bir anlam fikrinin, yaşanan anlamıyüklü deneyim üzerine saf bir refleksiyonun ve bu deneyimin tasvirinin saf bir idealleştirmeye varması kaçınılmazdır. Dolayısıyla, ifade edici gösterge ve dilbilimsel olmayan anlam yüklü ideal deneyimin, saf anlamıyla kendisiyle-özdeş anlam nosyonunu devam ettirmesi de söz konusu edilemez. Tıpkı belirtici göstergeler gibi, ifade edici göstergeler de, farklılaştıkları diğer gösterenlere referansla anlamlı hale gelirler. Başka ve daha Derridacı bir ifadeyle, işaret edici göstergeler, nihayetinde ideal anlamlara ilave olan ifade edici göstergelere eklenir.¹⁵⁵

Her ne kadar Husserl, göstergenin ifade ve belirtme şeklinde ortaya çıkan iki fonksiyonunu ayırt etmiş olsa da, Derrida, ilave-ek olma mantığı bağlamında, Husserl'in söz konusu iki fonksiyonun birbirini nasıl kirlettiğini görmediğini düşünür. Derrida'ya göre, göstergeler, tekrar ve tekrarlanabilirlik yoluyla işlerler ve her gösterge, aslî bir vekalet anlamında bir yapıya sahiptir, ki bu yolla gösterge kendisinden ziyade başka bir şeye göndermede bulunur. Bundan dolayı Derrida, göstergenin doğasını bir tür ek/ilave olmak olarak yorumlar. Derrida ilave/ek olmanın karmaşıklığına vurguyla, bir ek/ilave olarak gösterenin, ilk ve basit bir biçimde mevcut olmayan bir gösterilene temsil etmediğini ifade eder. Daha ziyade o, başka bir gösterenin yerine geçirilir; işte bu gösteren ise, az çok farklılığın oyunu sonucunda yüksek ölçüde değerli kılınmış olan eksik mevcudiyetle gerçekleşmiş başka türlü bir ilişkiyi sürdürür.¹⁵⁶ Burada zikredilen ilave olmaklık (*supplementarity*) ise, gerçekte *différance*'tan başka bir şey değildir. *Différance*, mevcudiyete eşzamanlı olarak aslî bir ayrılma ve tehir etme bahşederek, onu hem tehir eden hem de ondan ayrılan bir farklı kılma operasyonudur.¹⁵⁷

Derrida'nın göstergenin doğasından hareketle, farklı kılma operasyonu olarak *différance* nosyonuna ulaşmasında, özellikle Heideggerci arka plan olmak üzere fenomenolojik geleneğin kesin ve belirleyici bir rolü olsa da, kanaatimizce, gerek dekonstrüksiyon stratejisinin gerekse *différance* nosyonunun gereği gibi takdir edilebilmesi, Derrida'nın, çağdaş felsefe ve sosyal bilimlerde ciddi etkiler yapmış olan yapısalcılık konusunda yürütmüş olduğu tartışmalar bağlamında mümkün olabilir. Her ne kadar Derrida, kendi felsefesini nitелеmek için post-yapısalcılık ve post-modern gibi, post önekli tabirleri kullanmaya pek sıcak bakmasa da, bu doğrultuda teşekkül etmiş olabildiğince geniş literatür, Derrida'yı yapısalcılık sonrası felsefelere dahil ettiği gibi, dekonstrüksiyonu da, post-yapısalcı veya post-modern felsefelerin, metin okuma yöntemi olarak kabul etme eğilimindedir. Derrida'nın post önekli yaklaşımlara dahil

¹⁵⁵ *A.g.e.*, p. 271.

¹⁵⁶ Derrida, *a.g.e.*, s. 89; Moran, *a.g.e.*, ss. 457-458.

¹⁵⁷ Derrida, *a.g.e.*, ss. 87-88.

olup olmadığı tartışmalı bir konu olarak özel bir çalışmayı gerektirdiğinden dolayı, biz bu konuyla ilgili tartışmalara girmeyip, yapısalcılığın, dekonstrüksiyon stratejilerinin anlaşılması açısından ciddi bir arka plan teşkil etmesinden hareketle, bir sonraki bölümde yapısalcılık ve Derridacı dekonstrüksiyon ilişkisini ele almaya çalışacağız.

III- YAPISALCILIK ve DEKONSTRÜKSİYON

Yapısalcılık genel anlamıyla yapılar ve yapılar içerisinde yer alan öğeler arasındaki ilişkileri vurgulayan bir çözümleme yöntemi, özel anlamıyla da yapısal dil bilim metodunu sosyal ve kültürel fenomenlerin analizine uygulayan yirminci yüzyıl Avrupa (özellikle Fransız) düşünce ekolünü ve bu ekolün benimsemiş olduğu yöntemi nitelemek için kullanılır.¹⁵⁸ He ne kadar tüm çağrışımlarıyla birlikte yapı kavramının tarihini çok eskilere götürmek mümkün olsa da, özellikle söz konusu özel anlamı dikkate alındığında, yapısalcı analizin Fransız dilbilimci Ferdinand de Saussure'ün, dilbilime yönelik yaklaşımıyla başladığını söylemek mümkündür.¹⁵⁹ Dili bir işaretler sistemi olarak gören yapısalcı yaklaşıma göre, söz konusu işaretlerin anlam ve düzeni, toplumsal yaşam ve öznenin yaratıcı niyetlerinden değil, sistemi oluşturan öğeler arasındaki ilişkilerden doğar. Bundan dolayı yapısalcı analizde, her sistemin, sistem içerisindeki öğelerin birbiriyle ilişki içerisinde olduğu içkin bir mantık tarafından belirlendiği kabul edilir ve bu mantığı çözmek bir amaç olarak alınır.¹⁶⁰

Bu mantık ekseninde ele alındığında, yapısalcı teori, fenomenlerin tekil öğelere ayrılmak suretiyle incelenmeye çalışıldığı atomcu yaklaşımlara karşıt bir biçimde, ister dil, isterse kültür sistemi olsun, her sistemin kurucu öğelerden oluştuğunu ve söz konusu öğeler arasındaki ilişkinin, yapının bireysel ve tekil öğelerinden daha önemli olduğunu ileri sürer. Zira tekil ve bireysel öğeler bir başlarına herhangi bir anlam ifade etmez, asıl anlamlı olan, sistemi oluşturan öğeler arasında sistematik, düzenli ve sürekli ilişkiler ve bir sistemde öğeler arasındaki ilişkiden vücuda gelen örgütlü bütündür. Bu hususla bağlantılı olarak yapısalcı teoride, doğrudan doğruya gözlemlenen sosyal gerçekliğin ardındaki yapıyı açığa çıkarmak esastır. Burada dikkat çekici olan husus ise, tıpkı dili farkında olmadan kullanan bireyde, konuşulan dile ait kuralların bireyin zihnine içkin oluşu gibi, keşfedilmek istenen yapısal sistemin, evrensel bir biçimde zihne içkin olduğu görüşüdür. Yapısalcı teorinin önemli bir özelliği de, sosyal dünyaya ait fenomenlerin anlamlarının doğal bir şekilde değil de, sosyal bir tarzda oluşturulduğudur. Yapısalcılık ayrıca, zihne içkin olan kategorileştirme ilkesinin bir

¹⁵⁸ Jonathan. Culler, "Structuralism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, CD-ROM.

¹⁵⁹ Maranda, Pierre, "Structuralism in Cultural Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, Volume 1, s. 333.

¹⁶⁰ Fay, Brian, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları İstanbul 2001, s. 78.

sonucu olarak, kültürel yapıların da hem zihnin hem de doğanın düzene sokulduğu ikili karşıtlıklar ekseninde inşa edildiği kanaatindedir.¹⁶¹

Her ne kadar ikili karşıtlıklara olan vurgusu nedeniyle Batı metafizik geleneği ile ortak bir niteliği taşısa da, anlam sisteminin, sistem içerisinde yaşayan bilinçli aktörler tarafından yaratılmadığını, fakat toplumsal öznelerin dahi sistem tarafından yaratıldığı düşüncesini savunan karakteriyle yapısalcılık, öznenin merkezleştirilmesinde ve hümanistik düşünme tarzının eleştirisinde önemli bir uğrak noktasında durur. Yapısalcılığın Derridacı dekonstrüksiyon stratejisi açısından ehemmiyeti de, bu noktada açığa çıkar. Zira yapısalcılık bir yönüyle metafizik düşünce geleneğine eklenirken, diğer yönüyle de, radikalleştirilmesi halinde dekonstrüksiyon stratejilerine vücut verecek ciddi bir metafizik eleştirisini muhtevasında barındırır.

a- Saussurecü Göstergibilimden Derridacı Différance'a

Tarihsel, psikolojik ve nedensel açıklamalar yapmak suretiyle dili indirgemeci bir yaklaşımla ele alan on dokuzuncu yüzyıldaki hâkim dil anlayışlarını şiddetle eleştiren Saussure'a göre, kolektif bir temsile tekabül eden dil, gerçekte dilin somut kullanımını belirleyen dilbilimsel kuralların soyut bir sistemi, yani kolektif zihin ile dilsel grupların ürünü olan biçimsel ve tutarlı bir yapıdır. Bu yönüyle konuşan bireylerin psikolojisine veya toplumun tarihsel evrimine indirgenmeye direnen karakteriyle dil, toplumsal bir olgu olarak birey üzerinde kısıtlayıcı bir etkiye sahiptir. Zira dil, bireylerin, bütünü eksik bir yansımasından ibaret olan konuşmalarını aşan bir sistem ya da yapıyı vücuda getirir.¹⁶² Bundan dolayı Saussure, dilin, özerk bir yapıya sahip olduğunu ve dil incelemelerinin de temele bu yapıyı almaları gerektiğini vurgular.¹⁶³ Saussure düşüncesinde dil, dünyayı kavramamızda basit bir araç olmayıp, dünyayı kavrayışımızın merkezinde yer alır. Bu açıdan bakıldığında, insan varoluşu da özü itibarıyla dilsel bir biçimde eklenmiş bir varoluşa tekabül eder. Zira "sözcükler, önceden verilmiş şeyler düzenini adlandırmada kullandığımız salt sessel etiketler veya bildirişime yardımcı öğeler değildirler; sözcükler, kendileri aracılığıyla, insanların dünyalarını kurduğu ve eklemlediği, toplumsal karşılıklı etkileşimin ürünü olan özsel öğelerdir."¹⁶⁴

¹⁶¹ Keat, Russel; Urry, John, *Bilim Olarak Sosyal Teori*, çev. Nilgün Çelebi, İmge Kitabevi, Ankara 1994, ss. 148-149.

¹⁶² Swigewood, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998, ss. 348-349.

¹⁶³ Altuğ, Taylan, *Dile Gelen Felsefe*, s. 173.

¹⁶⁴ Altuğ, a.g.e., s. 174.

Dilin bir göstergeler sistemi olduğunu ifade eden Saussurecü göstergebilim, merkezde gösterge kavramının bulunduğu gösteren-gösterilen ayrımından oluşur. Saussure bütünü belirtmek için gösterge, dile getirilmek veya gösterilmek istenen kavram yerine gösterilen, işitim simgesi yerine de gösteren kavramlarını kullanır.¹⁶⁵ Buna göre, gösterge, gösteren bir biçim ile gösterilen bir düşüncenin bileşiminden ibaret olup, her ne kadar gösteren ve gösterilenden iki ayrı dil varlığıymış gibi bahsedilse de, gerçekte onlar göstergenin bileşenleri olarak varolurlar.¹⁶⁶ Göstergebilimde göstergenin, mevcut olanın yokluğunda, onun yerini almak suretiyle mevcut olanı temsil ettiği düşünülür. Dolayısıyla bir şey kavranamadığında veya gösterilemediğinde, mevcut varolan ifade edilemeyip, sunulamadığında, göstergenin dolambaçlı yoları devreye girerek, o şey gösterilmeye çalışılır. Bundan dolayı gösterge, Derrida'nın da ifade ettiği üzere, ertelenmiş mevcudiyettir. Ertelenmiş mevcudiyet olma hususu, sözel, yazılı, parasal veya politik olup olmamasına bağlı olmaksızın bütün göstergeler için geçerli olup, göstergenin deveranı, şeyle karşılaşılan, şeyin tüketilip harcanabildiği, görülüp mevcudiyetinin sezilebildiği anı tehir eder. Göstergenin klasik biçimde bu şekilde yapılandırıldığına altını çizen Derrida, söz konusu anlayışa göre, göstergede gerçekleşen, gösterilen şeyin yerine geçme hadisesi ikincil ve geçici bir konuma sahiptir. Zira gösterge olmak sıfatıyla o, kendisinden türemiş olduğu kökensel ve yitik mevcudiyetten ötürü ikincildir. Aynı şekilde gösterge, daima kendisine doğru bir dolayım hareketi olduğu söz konusu nihai ve eksik mevcudiyet bakımından geçici bir karaktere sahiptir.¹⁶⁷

Saussure'e göre göstergenin temel niteliği, onun keyfi, yani gösterenin gösterilenle ilişkisinin, klasik dil felsefelerinde anlaşıldığı gibi özsel bir ilişki değil, tamamiyle arızî bir ilişki olmasıdır. Gösterge keyfi olduğu için, göstergenin dilbilimsel değeri kavram veya gönderme yapılarına değil, diğer göstergelerle olan farklılıklar sistemine bağlıdır. Yani sözcükler yalnızca, bireysel göstergelerin ne zaman ve nasıl kullanılacağını belirleyen göstergeler arasındaki farklılıklar anlamında, diğer göstergelerle ilişkileri çerçevesinde tanımlanabilir. Stocker'ın da ifade ettiği üzere, Saussure geliştirmiş olduğu bu teoriyle, yalnızca dilbilim için uygulamaya sokulacak bir teori değil, aynı zamanda kendisinin semiyoloji olarak adlandırdığı genel anlamda göstergeler teorisi için de bir model sunmaktadır.¹⁶⁸

Bu model açısından dil, dil dışı gerçeklikle bağlantısı keyfi ve uzlaşım sal olan formel bir sistem ya da koddur. Dil sistemindeki her terim anlamını bütün içindeki biricik yerinden alır.

¹⁶⁵ Saussure, Ferdinand de, *Genel Dil Bilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Multilingual, İstanbul 1998, s. 111.

¹⁶⁶ Culler, Jonathan, *Saussure*, çev. Nihal Akbulut, Afa Yayınları, İstanbul 1985, s. 20.

¹⁶⁷ Derrida, "*Différance*", *a.g.e.*, s. 9.

¹⁶⁸ Stocker, *a.g.e.*, s. 24.

Dil, sistem içindeki dönüşümleri mümkün kılmakla birlikte nedensel olmayan mekanizmalardan müteşekkil bir kurallar sistemidir. Söz konusu sistem içerisindeki belirli şeylere istikrarlı bir biçimde karşılık geldiği düşünülen anlamlar ise sistemin göstergeleri arasındaki farklılıkların karşılıklı etkileşiminden doğar.¹⁶⁹ Bundan dolayı, gösteren ile gösterilen arasında doğal ya da zorunlu hiç bir bağ yoktur ve konuşulan dilde, dilin gösterdiği nesneye özsel anlamda karşılık gelmesini zorunlu kılan hiç bir içsel neden bulunmaz. Gösterilen için gösteren ses biriminin kullanımını gerektiren şey, sadece, dil topluluğunun üyelerince gerçekleştirilen ve gösteren ile gösteren arasındaki bağlantıyı tesis eden varsayımsal uzlaşımıdır.¹⁷⁰

Saussurecü göstergebilime göre, her dilin dünyayı kavramlara ya da kategorilere ayırmaya yönelik olan değişik, dolayısıyla da keyfi bir doğası vardır. Söz konusu keyfilikle bağlantılı bir biçimde her dil, gösterenlerini keyfi olarak seçmekle kalmayıp, aynı zamanda dilediği kavram olasılıklarını, dilediği şekilde oluşturabilir. Gösterenler ya da kavramlar, bütünü keyfi bölünmeleri olarak, bir sistemin üyeleridirler ve o sistemin diğer öğeleriyle olan ilişkileriyle tanımlanırlar.¹⁷¹ Bu nedenle gösteren ile gösterilen arasındaki özdeşliği sağlayan şey, sistem içerisindeki herhangi bir öğenin diğer öğelerle gerçekleştirdiği ilişkidir.¹⁷² Nedensiz veya keyfi olmasından ötürü, ilişkisel bir kendilik olan gösterge, ancak onu yaratan ilişki sistemleri ve ayrımlar yoluyla tanımlanır ve belirtilir.¹⁷³ Böyle bir gösterge kavramlaştırması ekseninde düşünüldüğünde, dil içerisindeki terimler, sadece dil sisteminin bütünlüğü içinde, diğer terimlerden karşıtlıklar veya farklılıklar olarak ayrıldıkları ölçüde kimlik kazanabilirler.¹⁷⁴

Saussure'ün dil anlayışında önplana çıkan ayrımlarından biri de, soyut bir sistem olarak dil (*synchronic*) ve zamanla değişen (*diachronic*) bir sistem olarak dil arasındaki ayrımdır. Eşzamanlı yönün art-zamanlı yönden önce geldiği¹⁷⁵ kanaatinde olan Saussure, bir göstergeler sistemi olduğunu düşündüğü dilin eş-zamanlı bir şekilde ele alınması gerektiğini düşünür. Zira bir dilin nasıl işlediğinin anlaşılması için, dil sisteminin kökenine dair genetik ya da gelişimsel öyküye değil, fakat eşzamanlı bir şekilde varolan gösterge ve anlam sistemiyle ilgili olgulara yönelmek gereği vardır.¹⁷⁶

¹⁶⁹ Hollinger, Robert, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005 s. 131

¹⁷⁰ Culler, *Saussure*, s. 21

¹⁷¹ Culler, *a.g.e.*, s. 22–26.

¹⁷² Culler, *a.g.e.*, s. 29–30.

¹⁷³ Culler, *a.g.e.*, s. 36.

¹⁷⁴ Giddens, Antony, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, çev. Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005, s. 135.

¹⁷⁵ Saussure, *a.g.e.*, s. 139.

¹⁷⁶ West, *a.g.e.*, s. 227

Bu hususla bağlantılı ve Saussurecü göstergebilimin anlaşılması açısından hayati bir önem arz eden diğer bir ayırım da, Saussure tarafından, dil (*language*) ile söz veya konuşma (*parole*) arasında yapılan ayırımdır. Dilin konuşmadan sistematik karakteriyle ayrıldığını düşünen Saussure'e göre, dil bir töz değil, fakat muhtevasında barındırdığı öğelerin birbirleriyle karşılıklı ilişkiler içerisinde olduğu bir sistemdir. Söz edimlerinin salt bir kendilik olarak ses ya da gösterme işlevi yüklenmiş öğelerine karşılık dil, bir karşıtlıklar ya da ilişkiler sistemidir.¹⁷⁷ Saussure bu ayırım yoluyla dili, bireysel dil edimlerinden ayırmak suretiyle, onun tekil konuşmacılarca yaratılan bir şey olmayıp, bireyleri aşan toplumsal bir kurum olduğunu ortaya koyar.¹⁷⁸ Zira Saussure açısından dil, bir dil sistemi olarak dil iken, konuşma, dilin imkân verdiği söz edimlerinden müteşekkildir.¹⁷⁹ Bu nedenle dile yönelik yaklaşımın, konuşan öznenin konuşma edimlerine değil de, bir sistem olarak dil üzerine odaklanması gereklidir.

Derrida, Saussurecü göstergebilimin, bir yandan metafizik düşünce tarzına ya da başka bir ifadeyle mevcudiyet metafiziğine karşı mutlak anlamda kararlı eleştirel bir boyut, öte yandan da söz konusu eleştirel boyutun aksine, metafiziğin dilin içinde tuzağa düşmüş ve metafiziksel ayrımlara bağlı kalan boyut olarak ikili bir role sahip olduğu kanaatindedir. Bu noktada biz de, öncelikle Derrida'nın metafizik düşünce geleneğiyle ilişkilendirdiği Saussurecü göstergebilime yönelttiği eleştirileri, daha sonra da göstergebilimden dekonstrüksiyon stratejilerine açılan boyutlar anlamında, Derrida'nın Saussurecü göstergebilimde kendi stratejileri için bulduğu imkânları ele almaya çalışacağız.

Derrida'ya göre, Saussurecü göstergebilim gösterge kavramını yürürlüğe soktuğu ölçüde, metafizik geleneği onaylamak zorunda kalmıştır. Gerek gösterge kavramından, gerekse başka kavramlardan hareketle, mutlak anlamda yeni veya mutlak anlamda geleneksel bir kullanımın imkânsız olduğunu düşünen Derrida, geleneksel kavramların en sıkı eleştirisinde dahi, gelenek içerisinde bulunup, onda içerilen unsurların en azından bir kısmından kaçınmanın mümkün olmadığını düşünür. Saussure de, söz konusu imkânsızlığın bir sonucu olarak, gösterge sözcüğünü kullanmaya boyun eğmiştir. Gündelik dil içerisinde metafizik geleneğin kaydı altına alınmaktan azade alternatif bir sözcüğün bulunamamasını gerekçe gösteren Saussure'ün bu yaklaşımını değerlendiren Derrida, gündelik dilin de masum ve tarafsız olamayacağını ifade eder. Zira gündelik dil, Batı metafiziğinin dili olarak, bütün düzenlerden aldığı metafiziğe ait

¹⁷⁷ Culler, *a.g.e.*, s. 48

¹⁷⁸ Giddens, *a.g.e.*, s. 133

¹⁷⁹ Culler, *a.g.e.*, s. 31

varsayımları taşımanın yanı sıra, bir sistem halinde birbiriyle bağlantılı olan varsayımları da muhtevasında barındırır.¹⁸⁰

Bu noktada Derrida'nın özellikle vurguladığı husus, Saussurecü göstergebilimde, gösteren ve gösterilen arasında yapılan keskin ayrımın, gösterilen ve kavram arasındaki bir denklige/örtüşmeye veya kendisinde gösterilen bir kavramın varlığına, yani söz konusu kavramın dilden bağımsız olarak düşüncede yalın bir şekilde mevcudiyetine işaret ettiğiidir. Derrida'ya göre bu durum, açıkça, gösterenler sisteminden bağımsız bir düşünme imkân ve hakkına gönderme yapar. Bu bağımsız düşünmenin nesnesi ise, “özünden ötürü, kendisinden başka hiçbir gösterene gönderme yapmayacak, göstergeler zincirinden arta kalacak ve belli bir noktada, artık kendisi gösteren” işlevine sahip olmayacak olan transandantal gösterilendir. Geleneksel felsefelerde felsefenin klasik bir gereksinimi olarak varlığını sürdüren ve Saussure'ün haklılaştırdığı transandantal gösterilen kavramı, soruşturmaya açılıp, gerçekte bütün gösterilenlerin başka bir şeyin göstereni olduğu açığa çıkarıldığı zaman, gösteren-gösterilen ayrımının kendisi de problematik hale gelir.¹⁸¹

Bu nedenle Derrida, metafizik tarihinin dekonstrüksiyona uğratılmasının gerekçesi olarak, metafizik düşünce geleneğinin gösterge anlayışına, özellikle de aşkın/transandantal gösterilen fikrine göndermede bulunur. Zira Derrida'ya göre, Saussurecü göstergebilimin de içinde bulunduğu “metafizik tarihi, bütün bir göstergebilimsel bilime, ‘transandantal gösterilen’i ve dilden bağımsız kavramı, temel bir gereksinim olarak, zorla benimsetmiştir ve benimsetmekten de hiçbir zaman geri kalmayacaktır.”¹⁸² Derrida'nın bu yaklaşımı açısından bakıldığında, Saussurecü göstergebilim de, gösteren-gösterilen ayrımında, gösterileni, gösterenin *telos*'u olarak konumlandırmak suretiyle, ayrımın gösterilen kısmının gösteren üzerine imtiyazlı kılındığı bir karakter arz eder. Zira Saussurecü göstergebilime göre, gösterge içerisindeki saf kavram, yani gösterilen, materyal gösterenle ilişkisi açısından özsel olana tekabül eder. Tam da bu karakteri nedeniyle, Derrida Saussurecü göstergebilimde kavramın söz konusu üstünlüğünün, Platoncu anlamıyla formun, duyulardaki değişen tezahürler karşısındaki üstünlüğüne tekabül ettiğini düşünür.¹⁸³

Derrida, kendisinin *logos* çağı olarak da adlandırdığı metafizik düşünce geleneği boyunca, çeşitli kutupsal karşıtlıklar ekseninde karşıtlıklardan birinin diğeri lehine değerden

¹⁸⁰ J. Kristeva ve J. Derrida, “Göstergebilim ve Gramatoloji”, çev. Tülin Akşin, *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, Sayı 10, Bağlam Yayınları, İstanbul 1999, s. 176.

¹⁸¹ J. Kristeva ve J. Derrida, *a.g.e.*, s. 176.

¹⁸² *A.g.e.*, s. 176.

¹⁸³ Stocker, *a.g.e.*, s. 29.

düşürülmesine paralel olarak, gösteren ve gösterilen arasında yapılagelen ayrımın veya en azından ikisi arasında bir paralellik olduğu düşüncesinin, nihayetinde gösterilenin göstereni dışta bırakmasıyla sonuçlandığını düşünür. Gösteren ve gösterilen ayrımı, oldukça derin ve zımnî bir yol ile metafiziğin tarihince kuşatılan uzun dönemin bütünlüğünün yanı sıra, daha açık ve sistematik olarak da, Grek kavramsalcılığına ait kaynakların yeniden temellük edilmesiyle vücut bulan Hıristiyan teolojisinde varlığını sürdürmüştür. Bu ayrımın, genel olarak birçok dilbilimci ve göstergebilimci tarafından kendinde açık bir ayrım olarak kabul edildiğini ifade eden Derrida, söz konusu ayrımın çalışmalarının metafiziğin bittiği yerde başladığı iddiasıyla ortaya çıkan kişilerde (Saussure) dahi işbaşında olduğunun altını çizer. Derrida'ya göre, bu metafizik-teolojik kökene başka birtakım gizli tortular da yapışmıştır. Özde duyulur ve anlaşılabilir olan arasındaki ayrım, gösteren ve gösterilen ayrımında temel teşkil edici bir fonksiyon icra eder. Göstergebilimsel veya dilbilimsel “bilim” bundan dolayı, duyulur ve anlaşılır ayrımı olmaksızın, gösterge fikrine tekabül edecek olan, gösteren-gösterilen ayrımına tutunamaz. Aynı şekilde Derrida, gösteren-gösterilen ayrımının, daha derin ve zımnî bir biçimde anlaşılabilirlik nosyonunda anlamını bulan bir gösterilene referans olmaksızın savunulabilir olmadığını vurgular. Zira saf anlaşılabilirliğin görünüşü olarak o, doğrudan doğruya kendisi aracılığıyla birlikli hale geldiği *logos*'a gönderme yapar. İşte bu mutlak *logos*, Ortaçağ teolojisindeki sonsuz ve yaratıcı bir öznellik olarak, gösterenin anlaşılabilir yönünün Tanrı'ya veya söze yönlendirilmesinden başka bir şey değildir.¹⁸⁴

Benzer bir biçimde Derrida, Saussure'ün göstergebilimsel analizlerinin, doğal ve sosyal olan arasındaki metafiziksel karşıtlığa dayandığını düşünür. Onlar ayrıca, sistem veya dilin (*language*), dilin bireysel kullanımları veya söz (*parole*) üzerindeki üstünlüğüne dayanır. İşte tam da bu durum Platoncu metafiziğin bir kez daha ortaya çıktığı boyuta işaret eder. Zira, Derrida açısından bakıldığında, bu yaklaşımlar, bir şeyi birçok şeyin, yani varlığın özsel birliğini varolanlar arasındaki farklılıklar üzerine yerleştirmek demektir. Saussure'de bu yaklaşım, zaman içerisinde değişmeyen veya eşzamanlı olanı, zaman içerisinde değişen üzerine yerleştirmek suretiyle, dilin statik ve zamansal olmayan doğasına doğru genişler. Özlerin devamlılığı ve sürekliliği, hareketin zaman içerisinde değişen art-zamanlı yönleri üzerine yükseltilir. Dolayısıyla da, zamanın kendisi yapının değişmezliğinden daha az gerçek görülüp inkâr edilir. Bunlar ise, Derrida'ya göre, bütünüyle Platoncu Formlara ait karakteristiklerdir.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Derrida, *Of Grammatology*, p. 13.

¹⁸⁵ Stocker, *a.g.e.*, ss. 28-29.

Derrida'nın tıpkı Platon'da olduğu gibi, Saussure'e yönettiği eleştirilerden biri de, çoğunlukla metafiziğe bağlı birtakım nedenlerden ötürü, Saussure'ün, "sözü (*parole*), yani göstergeyi konuşan sese (*phone*) bağlayan her şeyi ayrıcalıklı kılması"dır. Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*'nde, dilbilimi, yalnızca sessel ve işitilebilir sözle sınırlandırma çabası güderek, yazıyı âdeta dilbilimin dışına taşımıştır. Yazı ve dilin iki ayrı gösterge sistemi olduğunu düşünen Saussure'e göre, yazı, sadece dili temsil etmek amacıyla vardır. Zira dil, yazıdan tamamen bağımsız sözlü bir gelenektir ve bu bağımsızlık saf bir konuşma bilimini mümkün kılar. Yazının, dilin görünüşünü örtüp, gizlediğini, dolayısıyla da dil için sahte bir kisve olduğunu ileri sürerek, yazıyı imaj ve dışsallıkla ilişkilendiren Saussurecü yaklaşım için, dilbilimin, konuşma ve yazı, içerisi ve dışarıları arasındaki doğal ilişkiyi kurtarması gerekmektedir. Bundan dolayı da, dilbilimsel ve grafik göstergeler arasında doğal bir ilişki düzeninin olması gerekir. Bu ilişki düzenine göre, gösterilenin (kavram veya anlam) gösterenle doğal bağlantısı, yazıyı, yani görünür imajı, konuşmaya ikincil kılan doğal ilişkinin koşuludur.¹⁸⁶

Söz konusu doğal ilişki varsayımından hareketle Saussure, düşünce ile insan sesi, başka bir ifadeyle, anlam ve ses arasında doğal bir bağlantının olduğunu ifade ederek, bir "düşünce-ses" nosyonunun varlığından bahseder. Derrida'ya göre, metafizik düşünce geleneğinden beslenen bu tavrından dolayı Saussure, kendi çalışmasının (*Genel Dilbilim Dersleri*) ima etmiş olduğu eleştirel motiflere de ters düşmüştür. Zira Saussure, kendi göstergebiliminde gösterenin keyfilikliğini, yani gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını vurgularken, gerçekte, gerek klasik dilbilim gerekse adlandırma konusundaki metafizik yaklaşımlara karşı radikal denebilecek eleştirel bir pozisyon da alır. Bununla birlikte, Derrida'nın vurguladığı üzere, sese yapılan vurgudan dolayı, Saussurecü dilbilimdeki keyfilik teması, söz konusu temanın en verimli yollarından saptırılmak suretiyle, hiyerarşik bir teleolojiye kaydırılır. Bunun bir sonucu olarak, Saussurecü göstergebilimde gösterge kavramı sessel tözü yazı karşısında imtiyazlı bir konuma taşıyarak, dilbilimi göstergebilimin patronluğuna taşır. Bu yaklaşım için konuşmadaki ses, gösterilen kavramla oldukça yakın ve mahrem bir ilişki içerisinde kendini bilince vermekte olup, gösterilen kavramın maddesine tekabül eder. Dolayısıyla Saussurecü teoride insan sesi, âdeta bilinçle özdeş kılınır. Zira insan sesi bir anlamda, bilincin, herhangi bir harici unsura başvurmaksızın, doğrudan doğruya dışavurması anlamına gelir. Derrida için bu

¹⁸⁶ Derrida, *Of Grammatology*, p. 35; Reynolds, Jack, "Jacques Derrida (1930-2004)", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/d/derrida.htm>, 05.12.2007

tavrın açık sonucu, Saussurecü göstergebilimde, göstergenin dışsallığının aşkın bir gösterilen lehine indirgenerek, silinip saydamlaşmasıdır.¹⁸⁷

Bundan dolayı Derrida, göstergenin dışsallığının, konuşulan ses ve bilinç arasında kurulan özdeşlik mesabesindeki ilişki yoluyla indirgenmesinin, “göstergebilimsel uygulamada, psişik (ruhsal) olmayan” her şeyin dışlanması anlamına geldiğini ifade eder. Derrida Saussure’ün, psişik olana yapılan bu vurgudan hareketle, yine Saussure’e ait olan “dilbilimsel gösterge böylece, iki yüzlü psişik bir kendiliktir” önermesinin, fonetik olsun ya da olmasın, başka göstergelere nasıl uygulanacağı sorusunu yanıtsız bıraktığını düşünür. Derrida’ya göre, Saussure, psişik olanın merkeziliğini vurgulamakla, gerçekte sessel göstergeyi bütün göstergelerin patronu yapmış, göstergebilimi de, psikolojinin içerisine kaydetmiştir. Bununla birlikte Derrida, psikolojizmin gösterge kavramının içerisine ikircikli bir biçimde kaydedilip, zorunlu kılınmış olması nedeniyle, Saussure’ün başka türlü davranma şansının olmadığını¹⁸⁸ ifade eder. Zira Derrida açısından bakıldığında, metafizik geleneğe ait tüm kavramlar, kendilerine içkin metafizik varsayımların taşıyıcıları olduklarından dolayı, onları kendilerine karşıt bir biçimde kullanan düşüncelere dahi sirayet ederler.

Derrida, yapısalcı bir paradigma ekseninde teşekkül etmiş olan Saussurecü göstergebilimde metafiziğe ait olan söz konusu boyutların yanı sıra, metafizik düşünme tarzının *logos*-merkezci karakterini ve bu doğrultuda tesis edilen mevcudiyet metafiziğini sarsan, bununla birlikte Saussure tarafından yeterince takdir edilmeyen boyutların da var olduğunu ifade eder. Bu doğrultuda ele alındığında, Derrida’nın dekonstrüksiyon stratejisinin, Saussure’ün, dilin göstergeler arasındaki bir farklılıklar sistemi olduğu şeklindeki iddiasının, *différance* nosyonuna doğru geliştirilmesi olarak görmek mümkündür.¹⁸⁹

Derrida’ya göre, Saussurecü semiyolojide, nihayetinde dekonstrüksiyon stratejilerine vücut verecek olan temel unsurlar, göstergenin keyfiliği ve fark nosyonlarıdır. Derrida, Saussure’ün, göstergenin keyfiliği düşüncesini ve farkın gösterge için hayati önemini, genel olarak göstergebilimin, özelde de dilbilimin merkezine koyan düşünür olduğunu, onda gerek keyfiliğin gerekse fark motifinin birbirinden ayrılmaz bir karakter arz ettiğini düşünür. Zira Saussurecü semiyolojide keyfilik, göstergeler sistemi içerisinde mevcut olan göstergelerin bolluğundan dolayı değil, göstergelerin, sistem içinde yer alan öğeler arasındaki farklar

¹⁸⁷ J. Kristeva ve J. Derrida, *a.g.e.*, s. 177; Norris, *The Deconstructive Turn: Essays in the Rhetoric of Philosophy*, pp. 28-29.

¹⁸⁸ J. Kristeva ve J. Derrida, *a.g.e.*, ss. 177-178.

¹⁸⁹ Iannone, A. Pablo, “Deconstruction”, *Dictionary of World Philosophy*, Routledge, London and New York 2001, p. 141.

dolayısıyla kurulmasından ötürü vardır. Aynı şekilde, gösterme öğeleri de, fonksiyonlarını öğelerin yoğun gücü sayesinde değil, daha ziyade onları ayıran ve birleştiren karşıtlıklar ağı sayesinde icra ederler. Göstermenin koşulu olarak fark ilkesi, gösteren ve gösterilen olarak göstergeli etkiler. Saussure'e göre, değer kavramsal yönü, yalnızca dilin diğer terimleriyle gerçekleştirilen ilişki ve farklardan oluştuğu gibi, bu durum onun maddî yönü için de geçerlidir. Derrida'nın özellikle altını çizdiği üzere, Saussurecü semiyolojideki söz konusu tespitlerin açık sonucu, dilde yalnızca farklılıkların olduğu şeklinde açığa çıkar.¹⁹⁰

Çünkü Saussure'e göre, dil sistemi, hâlihazırda varolan dilbilimsel değer veya anlamlar kümesi üzerine dayatılan bir form değil, gösterenler arasındaki farklılıkların bir sonucudur. Buna göre bir göstergeli herhangi bir anlamın, dilbilimsel bir değer yüklenmesi, onun diğer göstergelerden farklılıkları yoluyla mümkündür. Bir sözcük, anlamın saf bir biçimde barındırıldığı yalıtılmış bir tanım yoluyla bir anlam kazanmaz; bir tanımın diğer göstergeli kullanması gereklidir. Bir sözcüğe veya göstergeli anlam vermek veya onları diğer sözcük veya göstergelerden ayırmak, sözcük veya göstergelerin özü olduğuna inanılan şeylere referansla değil, sözcük veya göstergeler arasındaki farklılıklara bağlı olarak mümkün olur. Derrida'ya göre, Saussure'ün, anlamı materyal gösterenler arasındaki farklılıklara dayandırması, anlamı belirleyen farklı dilbilimsel değerler arasındaki eşdeğerlik ve değişim anlamında bir ekonomi olup, içkin bir metafiziksel yapı değildir. Her ne kadar Saussure ideal ve berrak eşzamanlı bir dil yapısına vurgu yapsa da, Derrida Saussurecü yaklaşımın farklı bir şeyi açığa çıkardığını düşünür. Söz konusu farklı şey ise, içinde, iki değerden birinin hiçbir biçimde tam ve mükemmel olarak diğerinin yerine geçemeyeceği ve aynı değeri farklı zamanlarda içermeyeceği şeklindeki, dilbilimsel değerler arasında olduğu düşünülen değişim ekonomisidir. Derrida için bu ekonomi güçlerin materyal bir ekonomisi olup, kendi yapısal mekânlarında organize olmak suretiyle dünyayı önümüze seren sözcüklerin ideal bir yapısı değildir.¹⁹¹ Derrida'nın dilbilimsel değerler arasındaki değişim ekonomisi diye ifadelendirdiği husus, gösteren ve gösterilenin bütünlüğünden müteşekkil Saussurecü gösterge anlayışının, her gösterenin göstermiş olduğu gösterilenin de bir başka gösterilenin göstereni olduğu ve bu gösterme sürecinin hiçbir zaman nihai bir aşkın gösterilenle son bulamayacağı bir zemine taşınması olarak anlaşılabilir durumundadır.

Saussure'ün bu yaklaşımından hareketle Derrida *différance* analizine koyulur. Derrida'ya göre, Saussurecü semiyolojiden çıkan ve *différance* düşüncesine açılan husus,

¹⁹⁰ Derrida, "Différance", *a.g.e.*, s. 10.

¹⁹¹ Stocker, *a.g.e.*, ss. 29-30.

gösterilen nosyonunun, kendisine bir şekilde gönderme yapılabilen tam bir mevcudiyet terimleriyle, yani kendi kendine mevcut bir varolan şeklinde ele alınamayacağıdır. Her kavram, kavramların bir zincir ya da farklılıkların sistematik oyunu olarak ifade edilebilecek bir oyun aracılığıyla diğer kavramlara göndermede bulunduğu bir sistemde kayıtlıdır. Bu nedenle Derrida, böyle bir oyuna gönderme yapan *différance*'ın, basit bir biçimde bir kavram olmaktan ziyade, ortaya çıkan kavramsal süreç veya sistemin imkânı olduğunu ifade eder. Aynı nedenle, “bir kavram olmayan *différance*, basitçe bir sözcük, yani kavramın ve sessel materyalin sakin, mevcut ve kendi kendine göndermede bulunan birliği olarak temsil edilen şey de değildir.” Daha ziyade *différance*, farkları ve farkın etkilerini üreten bir oyun hareketidir, farkların tam ve yalın olmayan yapılı ve farklılaştıran kökenidir.¹⁹²

Différance'ın farkları ve farkların etkilerini üreten oyun hareketi olduğuna işaret eden Derridacı yaklaşım, metafizik düşünce geleneğinde varlığın mevcudiyetle ilişkilendirilmesine, dolayısıyla da tarih dışı bir anlam ve hakikat nosyonuna vücut veren ebedî bir şimdiki zamanın merkeze alındığı zaman anlayışının köklü bir biçimde tartışmaya açılması anlamına gelir. Bu doğrultuda olmak üzere Derrida, mevcudiyetle ilişkilendirilen ve mevcudiyet alanında görünen her ögenin, *différance*'tan dolayı kendisinden başka bir şeyle ilişkili olduğunu ifade eder. Böylelikle, söz konusu öge, geçmiş ögenin izi anlamında, onun işaretini kendi içerisinde koruduğu gibi, gelecek ögeyle ilişkinin işareti yoluyla da kendi etkisinin azaltılmasına izin verir. Bu iz ise, gelecek olarak adlandırılan şeyle, geçmiş olan diye adlandırılardan daha az ilişkili değildir. Aynı şekilde *différance*'tan dolayı, mevcut olarak adlandırılan şey, tam da mevcut olmayanla söz konusu ilişkisi vasıtasıyla oluşturulur ve burada mutlak anlamda mevcut olmayan diye nitelendirilen şey, değişikliğe uğramış bir geçmiş veya gelecek değildir. Derrida'nın *arkhe-yazı*, *arkhe-iz* veya *différance* diye önerdiği şey, kökensel ve indirgenemez bir biçimde yalın olmayan işaretlerin sentezi veya alıkoyma ve beklentinin izleri olarak mevcut olanın kuruluşudur.¹⁹³ Mevcut olanın söz konusu kuruluşu bağlamında düşünüldüğünde, anlamlandırma zincirini ya da başka bir ifadeyle göstergeler arasındaki sistematik oyunu sınırlandırmaya yönelik hiçbir zemin olmadığı gibi, gösteren de bir gösterilenle bütünleşip yekpare bir göstergeye vücut vermekten ziyade, sadece gösterilenin bir izini sağlayabilir. Derridacı dekonstrüksiyon stratejileri bağlamında bunun en açık sonucu ise, hiç kimsenin,

¹⁹² Derrida, “Différance”, *a.g.e.*, s. 11.

¹⁹³ Derrida, “Différance”, *a.g.e.*, s. 13.

ayırıcı nitelikleri bakımından kısmî ve eksik olmalarından dolayı, anlamların bilgisine bütünüyle vakıf olamayacağıdır.¹⁹⁴

Elbette ki, tek bir anlamlandırma süreci için geçerli olan bu durum, Derrida'nın metin anlayışı için de geçerlidir. Derrida'ya göre metin, ayrımsal bir ağ olup, kendinden başka bir şeye, yani diğer ayrımsal izlere bitmek tükenmek bilmeksizin gönderme yapan izlerin bir dokusudur. Böylelikle metin, şimdye kadar kendisine yüklenen bütün sınırları geçip giden bir karakter arz eder.¹⁹⁵ Dilin bir tezahürü olarak metin, kendisiyle sınırlı bir kendilik değildir, daha ziyade metin daha geniş bir bağlamdaki bir ilişkiler sistemidir.

Bir ilişkiler sistemi olması nedeniyle metin, "fazlalık"tır ve bundan ötürü kendisinin ötesine gider. Metin orada olandan daha fazla bir şey olmak hasebiyle, kendi ek/ilave-olmaklığını (*supplementarity*) kanıtlar. Orada olan kendisine sınır koyar; kendi sınırlarını, kenarlarını, hudutlarını ve kendi sınırlılıklarını tesis eder. Fakat aynı zamanda metin söz konusu sınır, kenar ve sınırlılıklarından dışa doğru yayılır. Bu yayılma metnin kendisinin başka bir tanım içine yayılması anlamına gelmesi ve saf fark olarak kalmaması demektir. Metnin kendisi için bir kimlik / özdeşlik olarak kabul edip, onaylayacağı bir bakiye her zaman vardır. Dolayısıyla metin kutupsal karşıtlığın bir yanından diğerine düşmeye meyleder. Bu anlamda metin, ne görünen ne görünmeyen, ne içerideki ne dışarıdaki, ne mevcudiyet ne yokluk, ne metin ne bağlam ve ne bir ne de çoktur.¹⁹⁶

Her türlü teorileştirmeden taşan ve sürekli bir biçimde yayılım içerisinde olan bir metin anlayışıyla Derrida, merkezî bir öz veya *arkhe*'ye bağlı olarak inşa edildiği düşünülen yapı kavramıyla ilgili geleneksel kavrayışı da şiddetli bir biçimde eleştiriye tabi tutar. Derrida'ya göre, yapı kavramı ekseninde metne muhkem anlamlar yüklenebileceği yanılgısı, bizzat metinlerin kendileri yoluyla önlenebilecek bir karaktere sahiptir. Zira her ne kadar metinler ilk bakışta tek bir konu etrafında şekillendirilmiş bir görünüm arz etseler de, gerçekte aktüel anlamlar, birçok değişik yönelim ve niyet barındıran metnin bizzat kendisi tarafından işe koyulur.¹⁹⁷ Bunun en açık örneğini ise, Derrida'nın, kutupsal karşıtlıklara vurgu yapmak suretiyle bütünlüklü bir gösterge nosyonuna ulaşan yapısalcılıktaki karşıtlıkların imkânını tartışmaya açmasında görmek mümkündür. Önsöz-metin, gösteren-gösterilen, duyulur-anlaşılır, ruh-beden gibi karşıtlıklar yapısalcılıkta birbirinden müstakil karşıt terimler olarak ele alınırken,

¹⁹⁴ Iannone, *a.g.e.*, s. 141.

¹⁹⁵ Derrida, Jacques. "Living On", *Deconstruction and Criticism: A Continuum Book*, ed. J. Julbart, pp. 75-176, Seabury Press, New York 1979, p. 84.

¹⁹⁶ Bkz. Silverman, H. J., "What is Textuality", *Phenomenology and Pedagogy*, Vol. 4, No. 2, pp. 54-64.

¹⁹⁷ Moran, *a.g.e.*, ss. 453-454.

Derrida'nın dekonstrüksiyonist metin okuma stratejisi, söz konusu karşıtlıkların ne denli iç içe geçtiğini gösterme amacı güder. Bu amaç doğrultusunda Derrida, yapıların birbirinden ayrı olduğu yönündeki bir düşünümün gerçekte temelsiz varsayımlara dayandığını göstermenin yanı sıra, ayrı kutuplarda konumlandırılan öğelerin birbirini nasıl kirlettiğini de açığa çıkarır. Bundan dolayı, Moran'ın da altını çizdiği üzere, Derrida'nın misyonunun, anlamlarda işbaşında olduğu düşünülen saf ayrımlardan ziyade, söz konusu kirlenmeleri açığa çıkarmak olduğunu söylemek mümkündür.¹⁹⁸

Derrida'nın, genel olarak metafizik düşünce geleneği, özel olarak da yapısalcılık tarafından tesis edilip savunulan kutupsal karşıtlıkların imkânsızlığına ve bu karşıtlığı oluşturan öğeler arasındaki geçirgenliğe yönelik okumalarının önemli bir uğrak noktası da, yapısalcı antropolojinin en önde gelen çağdaş isimlerinden biri olan Belçika doğumlu Fransız etnolog Claude Lévi-Strauss'tur. Derrida Lévi-Strauss'u da, tıpkı Saussure gibi, miras alınan kavramsal karşıtlıkları aynı anda hem muhafaza eden hem de iptal eden bir yaklaşıma sahip olması nedeniyle sınırda duran bir düşünceye sahip biri olarak görür. Zira Derrida'ya göre, Lévi-Strauss bazen eleştirilmemiş bir kavramsallık içerisinde, bazen de dekonstrüksiyona doğru bir çaba anlamında sınırlara baskı uygulayan bir yaklaşıma sahiptir.¹⁹⁹

b- Yapısalcı Antropolojiden Derridacı Dekonstrüksiyona

İster dil bilimsel, ister kültürel anlamda olsun gerçeğin, öğeleri hem birbirine hem de yapının bütününe sıkıca bağlı bir yapıdan müteşekkil olduğunu iddia eden yapısalcı bir paradigma ekseninde, Lévi-Strauss, Saussure'ün dilde bulgulamış olduğu yapıları model almak suretiyle, söz konusu yapıları önce toplumsal olaylara sonra da insanın içinde bulunduğu bütün alanlara uygulamıştır.²⁰⁰ Saussure'ün dilbilim için öngördüğü yaklaşıma paralel olarak, Lévi-Strauss da, birçok yönü birlikte düşünüldüğü taktirde, bir toplumun, üyelerinin kendi başlarına bütünüyle farkında olmadıkları bir karaktere sahip olan, açık bir yapısal tanım veya modeline varılabileceğini iddia eder. Bu doğrultuda olmak üzere, Lévi-Strauss, özellikle yapısalcı dilbilimde ortaya konulmuş olunan yaklaşımın da tesiriyle, tıpkı gösteren-gösterilen ayrımında olduğu gibi, yüzeydeki üstyapı ve derinlerde bulunan altyapı ayrımına gitmiştir. Söz konusu yaklaşıma göre, yüzeyde bulunan kültür ürünlerinin gerek kültürden kültüre gerekse zamandan zamana değişiklik göstermesine karşın, yüzeyin altındaki derin altyapıda herhangi bir değişme

¹⁹⁸ *A.g.e.*, s. 451.

¹⁹⁹ Spivak, Gayatri Chakravorty, "Translator's Preface", *Of Grammatology*, translated by. Gayatri Chakravorty Spivak, John Hopkins University Press, Baltimore 1997, p. Lxxxiii.

²⁰⁰ Güçlü, A. Baki ve Arkadaşları, "Yapısalcılık", *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat, Ankara 2002, s. 1571.

bulunmamaktadır.²⁰¹ Daha Saussurecü bir ifadeyle ele alındığında, Lévi-Strauss'un yapısalcı antropolojisinde, gösterilen, düşünsel olana tekabül ederken, gösteren ise söz konusu düşünsel olan şeyin görünümüleri veya pratik yansımalarıdır. Daha somutlaştırmak amacıyla bu ayrımı akraba ilişkileri bağlamında kullanıma soktuğumuzda, gösterilenler, bir kültürde akraba ilişkilerine dair düşüncelere işaret ediyorken, gösterenler, söz konusu düşüncelerin yansımaları olan, adetler, ritüeller gibi spesifik pratikleridir.²⁰²

Kültürü bir sistem olarak ele alan Lévi-Strauss onu, öğeleri arasındaki yapısal ilişkileri göz önünde tutarak çözümler. “Ona göre, kültür sistemlerindeki evrensel kalıplar insan zihninin değişmeyen yapısının ürünüdür: Akrabalık ilişkileri; sanat, din, mitler, törenler ve yemek pişirme gelenekleri üzerine kapsamlı çözümlemelerinde de bu tür yapılar saptamasına karşın, Lévi-Strauss için yapı terimi öncelikle zihinsel yapı anlamını taşır.”²⁰³ Öyle ki, bir toplum ve kültürü oluşturan söz konusu yapı, bu toplumun kurumsal ve davranışsal formları ve kültürü boyunca işleyen evrensel ve objektif bir koddur. Yalnızca zihinsel bir imaj olan bu yapı, bireylerden, bireylerin zihinlerinden bağımsız bir biçimde varolur ve hem insan davranışını hem de insanın düşünce tarzlarını yönetir. Bu evrensel kültürel sistem, sosyal kurumları olduğu kadar zihinsel süreçleri de yapılandırmak suretiyle objektif bir biçimde varolur. Aynı şekilde Lévi-Strauss bu yapı veya kodun dil ve mitin içinde varolduğunu ve onu keşfetmek için, mitoloji ve dilbilimin bulgularına bakmanın gerekli olduğunu düşünür. Dilbilim Saussure ve Jakobson'un etkisini ifade ederken, mitoloji Jung'a işaret eder. Daha da ötesi bu yapı bilinç-dışı bir biçimde işler.²⁰⁴ Bu yüzden Lévi-Strauss için antropoloji, öncelikle düşünsel yapıların kapsamlı bir şekilde araştırılmasına gönderme yapmaktadır. Bu yaklaşım her şeyden önce düşüncenin ilk planda açığa çıkmayan özelliklerine odaklanmış ve yapı olarak tespit etmiş olduğu söz konusu özellikleri, gerek evrimci gerekse ilerlemeci düşünce tarzlarından bağımsız bir biçimde herhangi bir şeye indirgenemeyen evrensel bir sistem olarak kabul etmiştir.²⁰⁵

Pierre Maranda, yapısalcılığın antropoloji içerisindeki konumunu belirlemek için Aristoteles'in dört neden düşüncesine başvurur ve yapısalcılığı formel nedenle ilişkilendirir.* Formel nedenlerin analizi, fenomenal olan içerisinde okunabilecek ve keşfedilebilecek bir düzenin varlığını varsayar. Düzenin buradaki anlamı, niteliklerinin ilgili önermelerin

²⁰¹ Leach; Edmund, *Lévi-Strauss*, çev. Ayla Ortaç, Afa Yayınları, İstanbul 1985, ss. 28-29.

²⁰² Gutting, *a.g.e.*, s. 222.

²⁰³ “Yapısalcılık”, *Ana Britanica*, <http://www.felsefeekibi.com>, 27 Şubat 2003

²⁰⁴ Cantor, Norman F., *Twentieth-Century Culture: Modernism to Deconstruction*, Peter Lang, New York 1988, p. 349.

²⁰⁵ Güçlü; A. Baki ve Arkadaşları, *a.g.e.*, s. 1572.

* Maranda'ya göre, maddi neden, biyolojik veya fiziksel antropolojiye; fail neden, evrimci teoriye; ereksel neden, fonksiyonalist teoriye ve formel neden de yapısalcı teoriye denk düşmektedir

değişmeyen bir kümesi bakımından izah edilebileceği bir sisteme işaret eder. İlgili önermeler kümesinin kendisi ancak, onu meydana getiren kurallar ifade edildikleri zaman tanımlanabilir. Böylece kültür, tarihin tesadüflüğüne indirgenmesinden dolayı mantıksal bir mekanizma olarak görülür. Karşılaşılan çeşitli olaylara karşı getirilen fiili çözümler toplumdan topluma değişir, fakat mekanizmalar insanoğlunun evrensel ve özsel özellikleri olduklarından ötürü, devamlılık arz eder. Yapısalcılık özde, toplumların kendi kimliklerini zaman içerisinde nasıl koruduklarını anlamaya çalışır. Yapısalcılığın, “toplumların kendilerini daimi kılmak için var oldukları” ifadesi teleolojiye işaret eder. Açıktır ki o ayrıca bir dinamik süreklilik kavramına gönderme yapar.²⁰⁶

Özellikle bilimsel gelişmenin etkisi altında kalmış olan teorilerin, insanlığın ulaştığı olduğu son noktayı modern dönemle özdeşleştirmeleri ve bu düşünceden hareketle gerek modern kültürü gerekse modern bilgiyi evrensel kabul etmek suretiyle yüceltip, diğer kültürlerin gelişmişlik ölçütü haline getirmelerine karşıt bir şekilde, Lévi-Strauss, “tek bir evrensel kutbun değil, rekabet halinde evrenseller çokluğunun olduğu tespitinden yola çıkmak gerektiğini” düşünür.²⁰⁷ Yani Lévi-Strauss’a göre, toplumları ve kültürleri belli bir kültürün içinde bulunmuş olduğu zamansal evreyi merkeze almak suretiyle değerlendirmek mümkün değildir. Tabi ki bu, Lévi-Strauss’un, ilerleme kavramını büsbütün reddettiği anlamına gelmez. Gerçekte insanlık bir ilerleme gerçekleştirmiştir fakat söz konusu ilerleme, zaman içerisinde art arda dizilmiş uygarlık biçimleri tarzında değil, alan içerisinde sergilenen bir ilerlemedir. Her şeyden önce ilerleme kesinlikle kaçınılmaz ve sürekli değildir, ilerlemede atlamalar, sıçramalar ve mutasyonlar etkin bir rol oynamaktadır.²⁰⁸ Açıktır ki bu yaklaşım modern tarih anlayışının ilerlemeci karakteristiğini doğrudan karşısına almaktadır.

Aslına bakılırsa özellikle ilk dönem antropologlarınca devingen ve durağan kültür şeklinde yapılan ayırım, bizim içinde bulunduğumuz kültür ya da bir başka ifadeyle perspektifimize göre tamamıyla rölatif bir karaktere sahiptir. Lévi-Strauss bu konuda tren analogisine başvurur. Hayali bir yolcu varsayacak olursak, bu yolcu diğer trenleri kendi içinde bulunduğu trenin hareketine göre değerlendirecektir. Yolcunun, kendi istikametinde olanlar ile zıt istikamette olan ya da duran bir treni farklı şekillerde algılaması nedeniyle, birbirinden oldukça farklı değerlendirmelere sahip olması kaçınılmazdır. Söz konusu analogi ekseninde düşünüldüğünde, “bize daha etkin görünen kültürler, bizimkiyle aynı yönde hareket eden

²⁰⁶ Maranda; Pierre, “Structuralism in Cultural Anthropology”, *Annual Review of Anthropology*, Volume 1, pp. 331-332.

²⁰⁷ Abel; Oliver, “Lévi-Strauss’a İkinci Önsöz”, Lévi-Strauss, *İrk, Kültür ve Tarih*, çev. Haldun Bayrı ve Arkadaşları, Metis Yayınları, İstanbul 1997, s. 14.

²⁰⁸ Lévi-Strauss, *İrk, Kültür ve Tarih*, çev. Haldun Bayrı ve Arkadaşları, Metis Yayınları, İstanbul 1997, s. 35.

kültürler, dural görünenler ise yönleri bizimkinden ayrılanlar” olacaktır.²⁰⁹ Gerçekte kültürler arasında bir derece farkı ortaya koymak için herhangi bir argüman yoktur. Her kültür, tüm insanları ilgilendiren soruları kendi tarzında sorar, kendine özgü yöntemlerle yanıtlamaya çalışır. Bu nedenle değerlerine kendine has görünüm kazandırmasından dolayı her kültürün özgün olduğunu söylemek icabeder.²¹⁰ Kültürlerin değerlendirilmesi bağlamında yapısalcı yaklaşımın, bu şekildeki bir özgünlük kavramlaştırmasına sahip olması onun, herhangi bir toplumsal grubun örgütlenmesinden ziyade, insan düşüncesine ilişkin olguların ortaya konulmasıyla ilgilenen bir yaklaşım olmasından kaynaklanmaktadır.²¹¹

Bu doğrultuda olmak üzere Lévi-Strauss, yabani veya ilkel zihinle, karmaşık toplumların bilge veya eğitilmiş zihninin aynı derin yapıya sahip olduğu kanaatine ulaşır. Tıpkı Freud’un, nevrotik ve normal insanlar arasında hiçbir temel farkın olmadığını söylemesi gibi, Lévi-Strauss da, realiteyi açıklamaya yönelik mitolojik yapılar yaratma ve işletme tarzları açısından yabani ve bilge zihinler arasında hiçbir temel farkın olmadığını kanaatindedir. Her iki durumda da, aynı zihinsel yapılar ve aynı insan zihni işbaşındadır. Yabani insanın tanrılara dair detaylı bir mitoloji yaratabildiği yerde, çağdaş insanlar bir fizik teorisi üretebilir; ama her iki durumda da realitenin yapısını kendi kendimize açıklama çabası ve nasıl davranacağımız ve varolacağımızla ilgili bir arayış söz konusudur. Çağdaş insan mühendis zihnine tekabül edip, idrak ve imajınasyona ayarlanmışken, ilkel insan bir *bricoleur** veya hünerli bir işçi gibidir. Bu yönüyle ilkel insan büyük ölçüde farklılık arz eden görevleri icra etmeye hünerlidir. Onun araçsal evreni kapalıdır ve oyununun kuralı daima el vasıtasıyla yaratmaya dayalıdır. Kendi kaynaklarına daha yakın olması nedeniyle, ilkel *bricoleure* özel bir değer ve otantiklik tahakkuk eder. O, oldukça karmaşıklaşmış modern insan gibi sürekli bir biçimde yeni kavramlar yaratmaz, fakat her zaman önceden varolan bir deneyimi artırır ve işlemeye çalışır.²¹²

Dolayısıyla ilkel, sözlü kültürlerle dair araştırmalarında Rousseau gibi Lévi-Strauss da, söz konusu kültürleri Batı toplumunda kaybedilmiş olan, saflık, otantiklik veya kendiliğindenlikle ilişkilendirir. Her ne kadar Lévi-Strauss hem modern hem de ilkel insanda kutupsal karşıtlık ekseninde işleyen mantığın yürürlükte olduğunu düşünse de, onun

²⁰⁹ *A.g.e.*, ss. 38-39.

²¹⁰ *A.g.e.*, s. 42.

²¹¹ Leach; Edmund, *a.g.e.*, s. 9.

* Derrida’nın Lévi-Strauss’a referansla ele aldığı şekliyle *bricoleur*, “el altındaki araçları”, yani kendi çevresindeki bulunduğu enstrümanları, üzerlerinde kompleks düşüncüler sergilemeksizin, gerektiğinde değiştirmeye açık olacak şekilde, deneme yanılma yoluyla kullanan kimsedir. Derrida, “Structure, Science and Play in the Discourse of Human Science”, *Writing and Difference*, translated by. Alan Bass, Routledge, London and New York 2002, p. 360.

²¹² Cantor, *a.g.e.*, s. 350.

antropolojisi özü itibariyle, mitolojik veya yabani zihnin yaratıcılığını övgüye değer bulur. Çünkü Lévi-Strauss'a göre ilkel insan, kutupsal karşıtlıklar arasında bir tercihte bulunmaktan ziyade, doğa yoluyla düşünmeye çabalar.²¹³ Bu düşüncesiyle paralel olarak Lévi-Strauss, tarihsel arka planı Grek düşüncesine kadar geri giden doğa-kültür karşıtlığını, Rousseau'yla benzer bir biçimde yeniden gündeme getirir. Derrida'nın da özellikle vurguladığı üzere, Lévi-Strauss'taki doğa-kültür karşıtlığı, gerçekte felsefenin doğasında varolan bir karşıtlık olup, Platon'dan bile eski olan bu karşıtlık, *physis/nomos*, *physis/tekhne* karşıtlıklarında temellenir. Söz konusu karşıtlıklar ekseninde doğa; eğitim, sanat, teknik, özgürlük, keyfilik, tarih, toplum ve Tin'le karşıtlık ilişkisi içerisinde ele alınmıştır. Lévi-Strauss da felsefedeki söz konusu karşıtlığa uygun bir biçimde, doğaya ait olanı, belirli bir kültür veya belirleyici bir norma bağlı olmaksızın evrensel ve kendiliğinden olan şeyle, kültüre ait olanı ise, toplumu düzenleyen normlar sistemiyle bağlantılı olan ve bundan dolayı da toplumdan topluma farklılık arz eden şeyle ilişkilendirir.²¹⁴

Doğa ve kültür arasında yapılan bu ayırım, gerçekte “refleksiyon, ontoloji ve epistemoloji öncesi bozulmamış, saf ve masum olan doğaya yakınlığın, kültür ve medeniyetin zuhuruyla birlikte kaynağa yabancılaşma anlamında ortadan kalkmaya yüz tuttuğu” şeklindeki, Rousseaucu ve Romantik hakikat nosyonlarıyla bağlantılı bir karakter arz eder. Rousseau'nun, yazıyı, konuşmaya bir ek/ilave olarak, doğal olanın doğrudan ifadesi niteliğindeki konuşma karşısında ikincil bir statüye indirip değer kaybına uğratması gibi, Lévi-Strauss da, üzerinde araştırma yapmış olduğu Nambikwara kabilesinde “yazının ve yazının sonuçlarının ortaya çıkmasıyla birlikte şiddetin de açığa çıktığı” şeklinde bir iddiada bulunur ve yazı-öncesi-konuşmanın kayıp ilksel birliğine yönelik derin bir arzuyu yansıtır. Ona göre, yazının yazı öncesi toplumlara girmesiyle ya da başka bir ifadeyle söz konusu toplumların medeniyetle karşılaşmalarıyla birlikte, bitmek tükenmek bilmeyen bir sömürü ve istismar da açığa çıkmıştır. Dolayısıyla Lévi-Strauss için, yazı ve sömürü temaları, tıpkı yazı ve şiddet temalarında olduğu gibi doğal olarak birlikte işler.²¹⁵ Zira yazı, ilkel zihni, baskı güçlerinin kullanımına açmak suretiyle sömürgeleştirmenin vasıtası anlamında, bir baskı aracıdır. Lévi-Straussçu anlamda yazı, sosyal varoluş formları yoluyla hâlihazırda “yazılı” olan bir kültürden sonra gelen salt anlamıyla türevsel bir aktivitedir. Bu sosyal varoluş formları, isimlendirme, sınıf, akrabalık ve diğer sistematik hale getirilmiş sınırlandırmaları içeren kodlardır. Bundan dolayı, Lévi-Strauss

²¹³ Petrović, Lena, “Remembering and Dismembering: Derrida's Reading of Lévi-Strauss”, *Linguistics and Literature*, Vol. 3, No: 1, 2004, pp. 87-96, p. 92.

²¹⁴ Derrida, “Structure, Science and Play in the Discourse of Human Science”, *a.g.e.*, p. 357.

²¹⁵ Norris, *Deconstruction*, p. 38.

tarafından tasvir edilen şiddet, kendi imkânının alanı olarak *arkhe*-yazının, *différance*'ın, sınıflandırma ve adlandırmanın şiddetini varsayar.²¹⁶

Derrida, konuşmayı doğal ve masum görmek suretiyle yazı karşısında imtiyazlı bir konuma taşıyan Lévi-Strauss'un bu yaklaşımını, bizzat onun Nambikwara kabilesi hakkında vermiş olduğu bilgiler ve açıklamalar ekseninde dekonstrüksiyona uğrattır. Derrida'ya göre, Nambikwara, hiç de Lévi-Strauss'un anlatmış olduğu hikâyedeki gibi masum değildir. Örneğin, kültürleri kendilerine özel isimleri kullanmayı yasaklamış olmasına rağmen, aralarında bir çatışma vuku bulan çocuklar, çatıştığı arkadaşının ismini antropologa vermektedirler. Dolayısıyla şiddet, ihanet ve baskı altına almaya yönelik isteklilik, çocuklar arasında bile olsa söz konusu kabilede zaten mevcuttur. Bundan dolayı Derrida, Nambikwara'ya atfedilen masumiyetin, gerçekte antropologun, Batı tarafından kaybedildiğine inandığı saflık rüyası anlamında hayali bir şeyden öte bir anlamının olmadığı kanaatindedir. Daha saf ve doğal olan kültürlere atfedilen bu değer Batılı etnik-merkezli değerlerin kendi uzlaşım sal formları içerisinde tersyüz edilmesi anlamına gelir.²¹⁷ Fakat bu tersyüz etmeden ötürü, Lévi-Strauss, eleştirmiş olduğu teorik çerçeve içerisinde kalır, zira basit bir biçimde karşıtı haklılaştıracak şekilde gerçekleştirilen bir tersyüz etme, meydan okunmak için tasarlanan diğer bir etnik-merkezcilik modunu üretmek demektir.²¹⁸

Belsey'in de vurguladığı üzere, Derrida'nın gerçek hedefi ne Lévi-Strauss ne de onun antropolojisidir, fakat Derrida tarafından ses-merkezcilik (*phonocentrism*) olarak adlandırılan şey yani, insan sesine, yazıda olmadığı düşünülen bir masumiyet, doğrudanlık ve mevcudiyet atfedilmesidir.²¹⁹ Derrida açısından bakıldığında, yazısız bir toplumun imkânsızlığına yönelik verilebilecek en dikkat çekici gerekçe, hiçbir toplumun sakınmadığı özel isim yoluyla adlandırmanın yazı yapısı yoluyla mümkün hale getirildiğidir. Çünkü, özel isim ifadesi, içinde belirli bir gösterge türünün uygun hale getirildiği bir sınıflandırmaya, tarihin izini taşıyan yerleşik bir geleneğe işaret eder. Nitekim bu şekilde anlaşılır anlaşılmaz, özel isim artık hiçbir surette bütünüyle taşıyıcıya has ya da ona özel olmayacaktır. Özel isim daima "özel" kategorisine aidiyetinden dolayı geneldir ve silinmeye maruzdur.²²⁰ Zira Derrida'ya göre, "Bilinç içerisinde isim özel diye adlandırıldığı anda, o zaten isimlendirilmiş olma içinde sınıflandırılır ve silinir/yok edilir. O sözde özel diye adlandırılan bir şeyden daha fazlası değildir." Şayet yazı artık dar bir anlam içinde, çizgisel ve sese ait işaretleme içinde

²¹⁶ *A.g.e.*, s. 39.

²¹⁷ Belsey, Catherine, *Post-Structuralism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2002, p. 76.

²¹⁸ *A.g.e.*, ss. 76-77.

²¹⁹ *A.g.e.*, s. 77.

²²⁰ Spivak, "Translator's Preface", *a.g.e.*, p. Lxxxiii.

anlaşılamazsa, o zaman bütün toplumların kendi özel isimlerini üretmeye, sınıflandırıcı farkı oyuna sokmaya, genel olarak yazıyı pratiğe geçirmeye muktedir olduklarını söylemek mümkündür. Bundan dolayı, yazısız bir toplum ifadesine tekabül edecek hiçbir kavram veya gerçeklik söz konusu değildir. Böyle bir ifade etnik-merkezci bir hayale, yani yazının etnik-merkezli yanlış-kavramlaştırılmasına dayanır.²²¹

Gerçekte Derrida'nın dekonstrüksiyon stratejisi yoluyla uygulamaya soktuğu şey, hiyerarşinin tersyüz edilmesi anlamında, yani yazıyı konuşma karşısında imtiyazlı kılmak değil, karşıtlık hiyerarşisinde değerli kılınan konuşmanın, yazıya atfedilen negatif niteliklerden bağışık olmadığını açığa çıkarmaktır. Derrida'nın açığa çıkardığı üzere, Nambikwara kabilesindeki özel isimler, kabile üyelerinin ayırt edici ontolojik özelliklerine tekabül edencesine bireylere ait değildir. Tersine isimler tıpkı dil ve yazı gibi, sınıflandırır ve ayırt eder.²²² Açık ki, Derrida açısından bu durum, ne sözün ne de yazının klasik felsefelerde kavramlaştırıldıkları şekliyle, birbiri karşısında, sınırları belli bir varlık alanında durmadıklarını, diğer tüm dikotomiler gibi, burada da karşıtlıklardaki öğelere atfedilen özelliklerin, yalnızca öğelerden birinde değil, diğerinde de mevcut olduğunu, dolayısıyla ayrımların keskin kutupsal ayrımlar olarak varlıklarını sürdüremeyeceklerini açığa çıkarır. Derrida'ya göre bu imkânsızlığı açığa çıkarmak, genelde metafizik düşünce geleneğinde, özelde ise söz konusu geleneğin bir parçası olan yapısalcılıkta belirleyici bir fonksiyon gören yapı kavramının soruşturmaya açılması yoluyla mümkündür.

Yapı kavramının ve hatta “yapı” sözcüğünün kendisinin *episteme* kadar gerilere gittiğini düşünen Derrida'ya göre, yapı ya da yapının yapısallığı daima nötr hale getirilmiş ve indirgenmiş olup, söz konusu nötrleştirme ve indirgeme ise, ona bir merkez, bir arşimet noktası vermek, yani onu sabit bir merkez veya kökene geri götürmek suretiyle gerçekleştirilmiştir.²²³ Derrida'nın özellikle altını çizdiği üzere, söz konusu merkez yalnızca yapıyı yönlendirmek, örgütlemek ve dengelemek işlevi görmeyip, aynı zamanda yapının örgütleyici ilkesinin, yapının özgür oyununu sınırlamasını da teminat altına almak gibi bir fonksiyona sahiptir. Sistemin tutarlılığını yönlendiren ve örgütleyen merkez, bütünlüklü bir form içinde yapının muhtevasında barındırdığı unsurların özgür oyununa da imkân tanır. Bununla birlikte, söz konusu merkez açmış olduğu ve imkân dahiline getirdiği özgür oyunu büsbütün kapatmak gibi bir işlev de görür. Zira o, merkez sıfatıyla, içeriklerin, unsurların veya terimlerin ikamelerinin hiçbir biçimde mümkün olmadığı bir konuma tekabül eder. Bundan dolayı, tanım gereği biricik bir

²²¹ Derrida, *Of Grammatology*, p. 109.

²²² Belsey, *a.g.e.*, s. 77.

²²³ Derrida, “Structure Science and Play in the Discourse of Human Science”, *a.g.e.*, ss. 351-352.

statüye sahip olan merkezin, yapısallıktan kaçarken, yapıyı yöneten bir yapı içindeki şeyin ta kendisini kurduğu düşünülür. Merkezin bu karakteri nedeniyle, yapıya dair tartışmaların hüküm sürdüğü klasik düşüncede merkez, paradoksal bir biçimde, yapının hem içinde hem de dışında görülebilmektedir. Zira merkez, bütünlüğün merkezi olmakla birlikte, bütünlüğe ait olmadığından ötürü, bütünlük, merkezine başka bir yerde sahiptir. Dolayısıyla merkez, merkez değildir ve merkezli bir yapı kavramı, felsefe ve bilim olarak bilginin koşulu olsa da, çelişkili bir tutarlılığa sahip olur. Bu nedenle Derrida, merkezli yapı kavramının gerçekte, “temel zemine dayalı bir özgür-oyun, kendisi özgür oyunun eriminin ötesinde olan bir temel sabitlik ve güven verici kesinlik üzerine kurulu bir özgür-oyun kavramı”na tekabül ettiği kanaatindedir.²²⁴

Heidegger gibi Derrida için de, Batı metafizik geleneği veya tarihinin matriksi, sözcüğün bütün anlamlarıyla, varlığın mevcudiyet olarak belirlenmesi olagelmıştır. Bundan dolayı, söz konusu gelenek veya tarih içerisinde, temel ilke veya merkeze dair –*eidōs*, *arkhē*, *telos*, *energeia*, *ousia*, *aletheia*, aşkınlık, bilinç ya da vicdan, Tanrı, insan vb.– bütün adlandırmalar daima bir mevcudiyet bütünlüğüne ve sürekliliğine işaret etmiştir. Buna mukabil Derrida, söz konusu anlayıştan kopuş veya kırılmanın, yapının yapısallığını düşünmeye, yani tekrarlamaya başlandığı anda ortaya çıkacağı kanaatindedir. İşte tam da bu durum Derrida’yı, yapının kuruluşundaki merkez arzusuna vücut verip yöneten yasayı ve hiçbir zaman kendisi olmayan, sürekli bir biçimde vekilleri yoluyla kendi dışına taşan merkezî mevcudiyetin söz konusu yasasına yerinden etme ve ikameleri buyuran anlamlandırma süreçlerini düşünmenin zorunluluğuna sevk eder.²²⁵

Bu bağlamda Derrida, vekilin, kendisini, her nasılsa kendinden önce varolan bir şeyin yerine ikame etmediğini söyleyerek, merkeze yönelik kendi düşünümünü ortaya koyar. Buna göre, sınırları belli, sabit ve süreklilik arz eden bir merkez olmadığı gibi, merkezi, mevcudiyet terimlerinde, yani mevcut bir varlık olarak düşünmek mümkün değildir. Zira merkez sabit bir yer olmayıp, onu düşünmenin en doğru yolu, onu bir işlev, sonsuz sayıda gösterme ikamelerinin oyuna girdiği bir yer-olmayan şeklinde düşünmektir.²²⁶ Merkez fikrine dair böyle bir yaklaşımın ortaya konulmasıyla birlikte, her şey bir söylem halini almaya başlar ve bir fikirler sistemi dışında, ister kökensel ister aşkın olsun, merkezî bir gösterilenin hiçbir biçimde mevcut olamayacağı açığa çıkar. Aşkın gösterilen nosyonunun yokluğu ise, anlamlandırma oyununun sonsuz bir biçimde genişlemesi demektir.²²⁷

²²⁴ *A.g.e.*, s. 352.

²²⁵ *A.g.e.*, s. 353.

²²⁶ *A.g.e.*, ss. 353-354.

²²⁷ *A.g.e.*, s. 354.

Derrida'nın, Lévi-Strauss'un doğa-kültür karşıtlığına yönelik soruşturması da, yapının yapısallığı üzerine bir düşünüm olarak görülebilir. Zira bu soruşturma yoluyla Derrida, bizzat Lévi-Strauss'un metnine referansla ve Lévi-Strauss tarafından da takdir edilen, doğa-kültür karşıtlığının imkânsızlığını açığa çıkarır. Derrida, Lévi-Strauss'un, *Akrabalığın Temel Yapıları* adlı eserinin ilk sayfalarında, doğa-kültür karşıtlığına kabul edilebilir bir yer verdiği halde, daha sonra skandal olarak adlandırdığı, doğa-kültür karşıtlığına hiçbir biçimde izin vermeyen ve doğa ve kültür isnatlarını bir ve aynı anda gerektiren bir şeyle karşılaştığını ifade eder. Lévi-Strauss'u skandal nitelemesine sevk eden husus, evrensel olması nedeniyle doğal; yasak olması, normlar ve yasaklamalar sistemine işaret etmesinden dolayı da kültürel bir karakter arz eden *ensest yasağıdır*. Bu skandal Lévi-Strauss'u, daima açık olduğu düşünülen bir farkın silinmiş veya reddedilmiş olduğu bir konuma taşır. Oysa Derrida'ya göre, doğa ve kültür arasındaki farkı onaylayan bir kavramlar sistemi dışında bir skandal söz konusu değildir. Enstest yasağı, artık, geleneksel kavramlar alanında karşılaşılan veya muhalefet edilen bir skandal değil, bu kavramlardan kaçan ve onları önceleyen bir şey olarak görülmek durumundadır.²²⁸

Aslında enstest yasağı yoluyla Lévi-Strauss'un skandal diye adlandırdığı fenomen yoluyla açığa çıkarılan bu durum, sadece doğa-kültür karşıtlığı için değil, gerçekliği kategorileştirmek suretiyle, bir bilgi nesnesi haline getirme amacıyla tesis edilen tüm dikotomiler için geçerlidir. Her durumda, birbirinden yalıtık bir biçimde tesis edilen kutupsal karşıtlıkları bozan, karşıtlığı karışıklık içerisinde sevk eden *différance*'ın özgür oyunu işbaşındadır. Derrida'nın da özellikle işaret ettiği üzere, söz konusu özgür oyun alanı, bütüncülleştirilmenin imkânsız kılındığı, sonlu bir topluluğun kapanışındaki sonsuz ikameler alanıdır. Aynı şekilde, bir merkez veya kökenin yoksunluğuyla vücuda gelen özgür oyun hareketi ilave-ek olma hareketidir.²²⁹ Bu nedenle, daha Heideggerci bir ifadeyle, olay olarak açığa çıkan varlıkta hüküm süren şey, Derrida için, anlamın hiçbir biçimde belli bir merkeze veya yapıya referansla sabitlenemediği, dolayısıyla hakikat iddiasında olan tüm yaklaşımların eksik hakikat veya yorum olarak kalmaya mahkûm olduğu *différance*'ın özgür oyun hareketidir.

²²⁸ *A.g.e.*, ss. 357-358.

²²⁹ *A.g.e.*, s. 365.

SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Heidegger ve Derrida'nın Batı felsefesini dekonstrüksiyonu konusuna tahsis edilmiş olan bu çalışma, her şeyden önce, söz konusu iki düşünürün, dekonstrüksiyonist bir okuma stratejisi bağlamında bir araya getirilmesinden de anlaşılacağı üzere, düşünme tarzları bakımından ortak bir problematiğe sahip oldukları anlamına gelir. Birçok Heidegger ve Derrida yorumcusunun da, Heidegger ve Derrida felsefelerine yönelik yorumlarını belirleyen bu ortak problematik, hem Heidegger'in hem de Derrida'nın geleneksel felsefe veya metafizikle ve buna bağlı olarak ileri sürülen hakikat ve anlam iddiaları karşısında eleştirel bir tutum içerisinde olmaları olgusunda özetlenebilir. Her ne kadar bu olgudan hareketle, birtakım çağdaş yazarlar, Heidegger ve Derrida'yı anti-metafizikçi, anti-özcü, post-metafizikçi, postmodern vb. kavramlarla ilişkilendirmek suretiyle, nihilizm ve pür anlamda rölativizmin temsilcileri olarak konumlandırma eğiliminde olsalar da, kanaatimizce bu yaklaşımlar, Heidegger ve Derrida'nın metafiziği ve geleneği ne şekilde eleştirel bir okumaya tabi tuttuklarını yeterince takdir etmekten uzaktır. Bundan dolayı, birtakım felsefi önyargılardan hareketle, söz konusu düşünürleri nihilizm veya rölativizmle ilişkilendirmeden önce, onların hangi gerekçelerle metafizik veya felsefe ile eleştirel bir ilişki geliştirdiklerinin anlaşılması gereklidir.

Çalışmamızın Heidegger ve Derrida'ya ayrılan bölümlerine referansla, Heidegger ve Derrida'nın Batı metafizik geleneğine yönelik eleştirilerinin, Varlık, anlam ve hakikatin *logos*-merkezli bir düşünme tarzı içerisinde mevcudiyet formuna indirgenmesine odaklandığını söylemek mümkündür.

Nietzsche'nin, varlık lehine oluş karşısındaki zaferi olarak gördüğü Sokratik rasyonalizm kavramında ifadesini bulan metafizik eleştirileriyle paralel bir biçimde, Heidegger de, Sokrates öncesi düşünürlerde bulunduğu olagelme anlamındaki Varlık anlayışının, felsefe veya metafiziğin zuhuruyla birlikte, mevcudiyet terimleri ekseninde bir varolana indirgendiğini, dolayısıyla da fiil anlamını yitirdiğini düşünür. Heidegger'e göre, *logos*-merkezli bir paradigmaya bağlı olarak söz konusu Varlık deneyiminin terk edilmesinin açık sonucu ise, ifşa etmek suretiyle varolanları mevcudiyete getiren fakat bu ifşa sürecinde kendisini sürekli gizleyen Varlığın hakikati anlamındaki *Aletheia*'nın, en açık formunu, Aristoteles'in, düşüncenin kategorileriyle varlığın kategorileri arasında bir özdeşliğin olduğu şeklindeki düşüncesinde bulan uygunluk anlamındaki rasyonel hakikat doğrultusunda unutulmaya başlanması olmuştur. Aynı şekilde Heidegger, Varlığın herhangi bir varolana indirgenmesi anlamındaki mevcudiyet felsefesinin tesis edilmesinde, Metafizik düşünce geleneği boyunca varlığını sürdüren, hesaba kitaba dayalı olan ve ebedî bir şimdi nosyonunda ifadesini bulan

matematiksels zaman anlayışının başat bir rol oynadığı kanaatindedir. Zira Heidegger, Batı felsefesinde zamanın, varolanların kendi içerisinde düzleştirildiği ve hesaplanabilir hale getirildiği homojen bir ortam olarak kabul edilmesinin sonucunda, tarihselliğinden koparılmış bir varlık ve hakikat anlayışı tesis edilebildiği kanaatindedir.

İşte tam da bu noktada Heidegger'in Batı metafizik veya felsefesini dekonstrüksiyonu denebilecek okuma stratejisi başlamaktadır. Batı felsefesine ait metinlere yönelik okumaları boyunca Heidegger, Varlığın varolana indirgenmesinin sonucunda Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik ayırımın unutulmasının sonucunda zuhur eden Varlığın anlamı problemini aşma çabası verir. Bununla birlikte Heidegger'e göre, söz konusu unutmanın, bizatihi insanın inisiyatifinde olmayıp, Varlığın ifşa ve gizlenme sürecine bağlı olması nedeniyle, anti-metafizik veya metafiziğin en somut hali olan teknoloji karşıtlığı şeklinde bir tutum benimsemek doğru değildir. Kanaatimizce bu hususun anlaşılması, Heidegger'in metafizik ve teknoloji karşısındaki konumunu ve Batı metafiziğine yönelik eleştirilerini anlama noktasında hayati bir önemi söz konusudur. Zira Heidegger'in metafizik düşünce geleneğine yönelttiği eleştirilerin merkezinde, söz konusu gelenekteki düşünürlerin, geri çekilmek suretiyle kendini gizleyen, bununla birlikte varolanlarda ve metafiziğin tarihinde izini bırakan Varlığın izini sürmek yerine, Varlığı varolanların toplamına indirgeyip, epistemoloji öncelikli bir düşünme tarzı ekseninde bir bilgi nesnesi kılmaları gerçeği bulunur.

Heidegger'e göre, Platon'dan itibaren birbirini müteakip birçok hakikat iddiasıyla Varlığı rasyonel bir tarzda anlama çabalarını, gerçekte Varlığın metafizik tarihine bıraktığı ilk izlerin dahi zamanla üzerlerinin örtülmesinin ve daha belirsiz hale gelmesinin tarihi şeklinde yorumlamak mümkündür. Bununla birlikte Varlığın ilksel deneyimini geri kazanmak ve varolanların Varlığını düşünmek için söz konusu geleneğe ait metinlerden başka bir seçenek de söz konusu değildir. Heidegger bu paradoksal durumun aşılması ve Derrida'nın tabiriyle Varlığın metafiziğe kaydedilmiş izini takip edebilmenin yolunu, metinlerin açıkça ifade ettiklerine değil, metinler yoluyla gizlenene yönelmiş bir okuma etkinliğinde bulur. Karlı bir havada arkadaşıyla dağ yolundaki evine ulaşmak için, evine giden yolları kürürken söylediği, "Tıpkı Varlık gibi, kendisine ulaşmak için sürekli bir biçimde örtüsünü kaldırmanız gerekiyor." sözündeki gibi, Heidegger'in dekonstrüktif bir biçimde metafiziğe ait metinleri okumaları da, söz konusu metinler yoluyla üzeri örtülen veya gizlenen Varlığın hakikatini açığa çıkarmak amacıyla gerçekleştirilen bir etkinlik olarak görülebilir. Bütünüyle olumlu bir içeriğe sahip olan söz konusu okuma stratejisini, Heidegger'in, metafizik düşünce geleneğinde yerleşik bir anlam içeriğine sahip olduğu düşünülen, *philosophia*, *Aletheia*, *logos*, *phenomen*, *techne*, *theoria* vb.

kavramlara yönelik okumalarına bağlı olarak takip etmek mümkündür. Heidegger, söz konusu kavramların, tarihsel seyir içerisinde metafiziksel bir içerikle kaynaklarından koparıldıklarını düşünür ve kaynakları ekseninde gerçekleştirilecek bir okuma yoluyla metafizik öncesi Varlık deneyimine ulaştıracak olan anlamlarını, ciddi etimolojik tahlillerle açığa çıkarmaya çalışır.

Her ne kadar Heidegger, gerçekleştirmiş olduğu bu okumalarla, birçok bakımdan Derrida için önemli bir arka plan oluştursa da, Derridacı dekonstrüksiyon açısından bütünüyle sorunsuz bir felsefe olarak görülemez. Heidegger felsefesinin muhtevasında barındırdığı ve Derrida'ya göre eleştirilmeyi hak eden hususlar, Varlık, ufuk, Varlığın takdiri, Varlığın ilksel deneyiminin yeniden ele geçirilmesi veya hatırlanması, toplanma, ruh gibi Heideggerci düşünce açısından son derece önemsenen kavramlarda ifadesini bulur. Derrida'ya göre Heidegger, tam da bu gibi kavramları önplana çıkarmak suretiyle, sakınmaya çalıştığı metafiziksel düşünce tarzının içerisinde tuzağa düşmüştür. Çünkü Derrida açısından bakıldığında, Heidegger tarafından ele geçirilmeye çalışılan Sokrates öncesi Varlık deneyimi, aslında yitik orijine yönelik bir nostaljinin dışavurumu olarak görülebilir. Her ne kadar Derrida, düşünmek için kullanmak zorunda olduğumuz tüm kavramların, felsefi miras içerisine doğmuş olmanın zorunlu bir sonucu olarak, metafizik yüklü veya en azından metafiziğin taşıyıcıları olduklarını, dolayısıyla da metafizikten sakınmanın imkânsız olduğunu düşünmekle birlikte, uygulamaya sokmuş olduğu dekonstrüksiyon stratejisiyle, metafiziğe ait her türlü önyargıyı da askıya alma çabası güder. Bu açıdan bakıldığında, Derrida'nın Batı metafiziğini dekonstrüksiyonunun merkezinde de, Batı metafizik geleneğinin en temel metafiziksel önyargısı olduğunu söyleyebileceğimiz, Varlık, anlam ve hakikatin tam bir mevcudiyet içerisinde olduğu fikrine yönelik eleştirilerinin bunda olduğunu söyleyebiliriz.

Tıpkı Heidegger gibi, Derrida'ya göre de, metafiziksel düşünme biçiminin en temel karakteristiği, temel bir zemin/sebep, mutlak bir başlangıç veya kendisinden neşet eden her şeyin kontrol edilip yönetildiği merkez fonksiyonu gören bir Arşimet noktası tesis etme çabasıdır. Bu çaba doğrultusunda ele alındığında, Platonla başlayan metafiziksel düşüncenin dayanağı, Varlığın tam bir mevcudiyet formunda belirlenmesi olarak karşımıza çıkar. Zira metafiziksel düşünce tarzı, ancak bu yolla değişme ve oluş karşısında sabit bir Varlık ve hakikat anlayışı tesis edebilmiştir. Buna karşın, anlam ve hakikatin hiçbir biçimde sabitlenemeyeceğini düşünen Derrida, Nietzsche'nin oluş düşüncesi, Husserl'in *epokhe* kavramı ve *Mantik Araştırmaları*'ndaki anlamlandırma problemini, Heidegger'in Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik fark düşüncesini, Freud'un bilinçdışı kavramını, Saussure'ün göstergenin keyfiliği

fikrini, çağdaş edebiyat eleştirisinde ortaya konulan ve edebiyat-felsefe ayırımını tartışmaya açan çeşitli yaklaşımları çıkış noktası alarak, kendi dekonstrüksiyon stratejisini hayata geçirir.

Çalışmamızın ilgili bölümlerinde altını çizmeye çalıştığımız üzere, Derridacı dekonstrüksiyon stratejisi de, Heidegger'in destrüksiyonla gerçekleştirmeye çalıştığı şeye benzer bir biçimde, salt anlamda yıkıcı ve olumsuz bir etkinlik olarak görülemez. Dekonstrüksiyonun, bir çözümlenme, bir eleştiri, bir yöntem, bir edim veya işlem olmadığının özellikle altını çizen Derrida'ya göre, dekonstrüksiyon kendi değerini "bağlam" diye adlandırılması mümkün olan değiştirim zincirindeki yazılımından alır. Kanaatimizce bağlama yapılan bu vurgunun dekonstrüksiyon stratejileri açısından konumunun ve dekonstrüksiyonu anlama odaklı diğer dil felsefelerinden hangi bakımlardan ayrıldığının anlaşılması, Derrida'nın *différance* kavramına dair analizlerinin anlaşılmasıyla mümkündür.

Derrida, Heidegger felsefesinde vurgulanan ontik-ontolojik ayırım ve Saussurecü göstergebilimdeki göstergenin keyfiliği düşüncelerinin arka plan teşkil ettiği bir bağlamda, *différance* sözcüğüyle hakikat ve anlamın imkânına dair kendi dekonstrüktif okuma tarzını geliştirir. Derrida bir yandan Heidegger'in ontolojik ayırımını, diğer yandan da Saussure'ün göstergebilimini radikallemeye suretiyle, iz ve ayırımın dışında hiçbir aşkın gösterilene imkân bırakmayan bir anlam felsefesi geliştirir. Daha anlaşılır bir dile Saussurecü göstergebilimde kavuşan Derrida'nın *différance* analizlerine göre, anlamlandırmada asıl olan fark ve ayırım olup, dil içerisindeki herhangi bir sözcüğün kendinde sahip olduğu bir anlamda ve sözcüğün gönderme yaptığı düşünülen anlaşılabilir bir kavramsal içerik veya özden bahsetmek mümkün değildir. Anlamlandırma sürecinde, anlamı belirleyen şey göstergeler arasındaki farklılıklar olduğundan ve her gösterilen de bir başka şeyin göstereni olduğundan dolayı, sabit kalıcı bir anlam fikrinden bahsetmek mümkün değildir. Zira dilde, Derrida'nın uzamlaşma ve zamanlaşma olarak *différance* diye adlandırdığı şekliyle, fark ve tehir etme dışında aşkın bir gösterilen söz konusu değildir. *Différance* düşüncesiyle olan bu bağlantısını dikkate alındığında, Derridacı anlamdaki dekonstrüksiyonist bir metin okuma stratejisinin, neden anlamı berraklaştırma çabası değil de, dilde ve her türlü metinde hüküm süren kirlenmeyi açığa çıkarmak suretiyle, çeşitli kutupsal karşıtlıklar yoluyla inşa edilen yerleşik anlamları belirsizliğe iten bir karaktere sahip olduğu daha iyi anlaşılır.

Hâkim felsefi kanaatlerin köklü bir biçimde tartışmaya açılması ve yerleşik anlam felsefelerinin yerinden edilmesi anlamına gelen bu yaklaşımı nedeniyle Derrida, birtakım çağdaş yaklaşımlarda, çağdaş zamanların sofist, bir şarlatan, nihilist vb. nitelemelere maruz kalmış olsa da, kanaatimizce bu tutum, bir yandan insan psikolojisindeki alışlageldik söylem

pratiklerinin dışında kalanları dışlayan eğilimin, diğer yandan da Derrida felsefesinin yeterince anlaşılmasının bir sonucu olarak görülebilir. Dekonstrüksiyonun hakikat, kaynak ve merkezin varlığını reddetmek suretiyle, insanları basit ve anlaşılabilir bir dünyada yaşamının konforlu yanılmasıyla mahrum ettiği doğrudur, fakat yanılmaya dayalı söz konusu güvenlikten vazgeçmek, ondan çok daha büyük bir kazanım olan ve anlamların sınırsız oyunu fikrinde karşılığını bulan sonsuz bir imkânlar alanına açılmanın olmazsa olmaz koşuludur.¹ Aslında dekonstrüksiyon stratejileri için bu durum insanî bir tercih meselesi değil, Nietzscheci bir terminoloji ile ifade edildiğinde, oluşun sabit, kalıcı ve evrensel hakikat ve anlam iddiaları karşısındaki kayıtsızlığının ve totalleştirmeye olan direncinin bir sonucu olarak görülebilir. Zira ister Nietzscheci oluş, ister Heideggerci ontik-ontolojik ayırım, isterse Derrida'nın *différance* fikrine referansla ifade edilsin, dekonstrüksiyon, mevcudiyet fikrine referansla Varlık ve hakikatin sabitleştirilmesini hiçbir biçimde mümkün görmez. Bundan dolayı, metafizik düşünce geleneğine ait bir metnin dekonstrüktif bir şekilde yakından okunması, söz konusu metinlerde ileri sürülen anlam ve hakikat iddialarının bağlamsallık ve iç tutarsızlıklarını, gerek söz konusu metinlerin bizzat kendi iç kurgularına gerekse farklı metinlere referansla açığa çıkarmak suretiyle, metinlerin, kendi kurgularının ötesinde birçok değişik anlamlara açılmasına hizmet eder.

Norris'in de ifade ettiği üzere, dekonstrüksiyon, ele almış olduğu metnin, açık bir biçimde anlatmaya çalıştığı şey ile her şeye rağmen anlatmak zorunda kaldığı şey arasındaki gerilimi gayri ihtiyari bir biçimde ele verdiği yerlerdeki açmazları, kör noktaları veya kendi kendisiyle çelişmek durumunda kaldığı yerleri dikkatle arayıp bulma çabası güderek, bir anlamda metnin tek bir yorum biçiminin hegemonyasından özgür kılar. "Bir yazı parçasını dekonstrüksiyona uğratmak, şu halde, daha ortadoks yorumcular tarafından her zaman ve zorunlu olarak göz ardı edilen bu ihmal edilmiş ayrıntıları (gelişigüzel eğretilmeleri, dipnotları, argümandaki rastlantısal yer değişimlerini) yakalamak suretiyle bir tür stratejik tersine çevirmeyi hayata geçirmektir."² Bundan dolayı dekonstrüksiyonun, bir sistem veya yapının ya da parçalardan oluşan bir bütünün, bir geçit bulması amacını taşır. Dekonstrüksiyonist bir okumanın derdi ne yıkmak ve yok etmek, ne de temizlemektir, aksine metnin muhtevasında barınan ve bağlaştırılmaları halinde açığa çıkan imkânlarına, anlamına razı olmaktır. Bu

¹ Koskinen, Kaisa, "(Mis)translating the Untranslatable – The Impact of Deconstruction and Post-Structuralism on Translation Theory", *Meta*, XXXIX, 3, 1994, pp. 446-452, p. 446.

² Norris'ten aktaran David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, ss. 253-254.

açından bakıldığında dekonstrüksiyon en azından mevcudiyet olarak varlığın ötesine gitme amacına hizmet eder.³

Aslına bakılırsa dekonstrüksiyonun, mevcudiyet olarak varlığın ötesine gitme amacının temelinde, ister epistemolojik, ister ontolojik, ister etik veya politik anlamda olsun, metafizik düşünce geleneği boyunca, çeşitli kutupsal karşıtlıklar ekseninde ötekinin radikal ötekiliğine karşı uygulanan şiddet hiyerarşilerini bozup geçersizleştirme, dolayısıyla ötekine bir geçit bulma kaygısı bulunmaktadır. Tam da bu kaygı Derrida'nın, dekonstrüksiyonist inatçılık diye adlandırdığı, ötekine bir geçit bulma çabalarında karşılığını bulur. Derrida'ya göre dekonstrüksiyonist inatçılık, ötekine bir geçit bulma amacıyla, engellenmiş olan yapıların açılması, açığa çıkarılmak suretiyle de istikrarsızlaştırılmasına dayanır.⁴ Bundan dolayı Derrida, dekonstrüksiyonu adaletle ilişkilendirerek, kendisinin de üstlenmiş olduğu birçok pratik etik ve politik duruş noktalarıyla sunmaya çalışır ve etik ve politik meselelerle meşguliyeti haklılaştıran bir söylem geliştirir.

Derrida'ya göre, birçokları tarafından yanlış anlaşıldığının aksine, dekonstrüksiyon, karşı karşıya kalınan etik veya politik bir mesele hakkındaki kararın beklenmesi söz konusu olamayacağından dolayı, hiçbir zaman anlamın sonsuz bir ertelenmesini öngörmez. Bu yüzden, Derrida'nın karar verilemezlik ifadesi, yapılabilecek hiçbir şeyin olamayacağına değil, haklarında kesin bir kanaate sahip olunmasa da, bir şeylerin yapılması gerektiğine işaret eder. Açıktır ki, dekonstrüksiyon açısından ahlâkilik riske girmeyi gerektirir ve gerçek anlamdaki sorumluluk nosyonu da, doğru eylemin önceden kestirilemeyeceği fikriyle pratiğe geçirilir. Derrida'nın, dekonstrüksiyonu özü itibarıyla etik bir karakterde görmek suretiyle, ötekine karşı radikal bir sorumlulukla ilişkilendirmesi bundan dolayıdır.⁵

³ Derrida, *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*, s. 141.

⁴ Derrida, "Psyche: Inventions of the Other", translated by Catherine Porter, *Reading de Man Reading*, ed. Lindsay Waters and Wlad Godzich, University of Minnesota Press, Minneapolis 1989, p. 60.

⁵ Moran, *a.g.e.*, s. 443.

BİBLİYOGRAFYA

- Abel, Oliver, “Lévi-Strauss’a İkinci Önsöz”, Lévi-Strauss, *İrk, Kültür ve Tarih*, çev. Haldun Bayrı ve Arkadaşları, Metis Yayınları, İstanbul 1997.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, Altıncı Baskı, İstanbul.
- Altuğ, Taylan, *Dile Gelen Felsefe*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001.
- Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997.
- _____, *Nikomakosa Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınları, Ankara 1998.
- Aydın, Hüseyin, *Metafizikçi Olarak Nietzsche*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa 1984.
- Balkın, Jack M., “Yapısöküm”, çev. Kasım Küçükalp, *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 1, 2003.
- Bataille, Georges, *Nietzsche Üzerine*, çev. Mukadder Yakuboğlu, Kabalcı Yayınları İstanbul 1998.
- Behler, Ernst, *Confrontations*, (Derrida / Heidegger / Nietzsche), translated by. Steven Taubeneck, Stanford University Press, California 1991.
- Beiser, Frederick C., “The Enleightment and Idealism”, *The Cambridge Companion to German Idealism*, ed. Karl Ameriks, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- _____, *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, Harvard University Press, London 2003.
- Belsey, Catherine, *Post-Structuralism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- Berkeley, George, *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.
- _____, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, çev. Halil Turan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1996.
- Bernasconi, Robert, “The Double Concept of Philosophy’ and the Place of Ethics in *Being and Time*, *Heidegger in Question: The Art of Existing*, Humanities Press, New Jersey 1993.
- _____, “Derrida”, *Encyclopedia of Philosophy* Vol. II, ed. Donald M. Borchert, Thomson Gale, New York and London 2006.
- Bernet, Rudolf, “Is the Present Ever Present? Phenomenology and the Metaphysics of Presence”, *Research in Phenomenology*, Vol. XII, 1982 pp. 85-112.
- Best S. and Kelner, D., *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998.
- Biesta and Stams, “Critical Thinking and the Question of Critique: Some Lesson from Deconstruction”, *Studies in Philosophy and Education*, 20: 2001.
- Blackburn, Simon, “Intentionality”, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1996, www.oxfordreference.com

- Bowie, Andrew, *Schelling and Modern European Philosophy*, Routledge, London and New York 1993.
- Bozkurt, Nejat, *Sanat ve Estetik Kuramları*, Asa Kitabevi, Bursa 2004.
- Brentano, Franz, “Genuine and Fictitious Objects”, translated by. D. B. Terrell, *Realism and the Background of Phenomenology*, ed. Roderick M. Chisholm, Free Press. Glencoe 1960.
- Brogan, Walter A., “Plato’s Pharmakon: Between two Repetitions”, *Derrida and Deconstruction*, ed. Hugh J. Silverman, Routledge, New York and London 1989.
- _____, “The Original Difference”, *Derrida and Difference*, ed. David Wood and Robert Bernasconi, Northwestern University Press, Evanston 1988.
- Bubner, Rüdiger, *Modern Alman Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1993.
- Buckley, Philip R., *Husserl, Heidegger and The Crisis of Philosophical Responsibility*, Kluwer Academic Publishers, Boston and London 1992.
- Bumin, Tülin, *Tartışılan Modernlik*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996.
- Cantor, Norman F., *Twentieth-Century Culture: Modernism to Deconstruction*, Peter Lang, New York 1988.
- Carr, David, “The Life-World Revisited”, *Husserl’s Phenomenology: A Textbook*, ed. J. N. Mohanty and William R. McKenna, Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, Washington, D. C. 1989.
- Cevizci, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi*, Ezgi yayınları, Bursa 2002.
- Coker, John, “Jacques Derrida”, *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*, ed. Robert C. Solomon and David L. Sherman, Blackwell Publishing Ltd., Oxford 2003.
- Collinson, Diane, *Fifty Major Philosophers: A Reference Guide*, Routledge, New York 1988.
- Conway, Daniel W., *Nietzsche and The Political*, Routledge, London 1997.
- Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi: Aydınlanma*, çev. Aziz Yardımlı, Cilt 6, Bölüm 1, İdea Yayınları, İstanbul 1988.
- _____, *Felsefe Tarihi: VII-2 (Nihilizm ve Materyalizm)*, çev. Deniz Canefe, İdea Yayınevi, İstanbul 1998.
- Crane, Tim, “Brentano’s Concept of Intentional Inexistence”, <http://www.homepages.ucl.ac.uk> 06.12.2005
- Culler, Jonathan, *Saussure*, çev. Nihal Akbulut, Afa Yayınları, İstanbul 1985.
- _____, “Semiotics and Deconstruction”, <http://www.tau.ac.il/humanities/html> 02.12.2003
- _____, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, Cornell University Press, Ithaca and New York 1982.

- Çüçen, Abdülkadir, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Kitabevi, Bursa 2000.
- _____, "Heidegger Felsefesinde Hakikatin Özü Üzerine", *Felsefe Dünyası*, Sayı 13, Güz 1994, ss. 24-33.
- D'hondt, Jacques, *Hegel ve Hegelcilik*, çev. Bayram Işık, İletişim Yayınları, İstanbul 1994.
- Dallmayr, Fred, "Heidegger on Ethics and Justice", *The Other Heidegger*, Cornell University Press, Ithaca and London 1993.
- Day, Aidan, *Romanticism*, Routledge, Florence 1995.
- De Beistegui, Miguel, *Thinking with Heidegger Displacement*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2003.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche and Philosophy*, translated by. Hugh Tomlinson, The Athlone Press, New York 1989.
- Derrida, Jacques, *Gün Doğmadan: Jacques Derrida Elisabeth Roudinesco ile Konuşma*, çev. Kenan Sarıalioğlu, Dharma Yayınları, İstanbul 2006.
- _____, "Living On", *Deconstruction and Criticism: A Continuum Book*, ed. J. Julbart, pp. 75-176, Seabury Press, New York 1979.
- _____, "Psyche: Inventions of the Other", translated by. Catherine Porter, *Reading de Man Reading*, ed. Lindsay Waters and Wlad Godzich, University of Minnesota Press, Minneapolis 1989.
- _____, "Teoriyi İzlemek", çev. Ebru Kılıç, *Teoriden Sonra Hayat*, der. Michael Oayne ve John Schad, Agora Kitaplığı, İstanbul 2004.
- _____, "White Mythology in the Text of Philosophy", *New Literary History*, 6:1 Autumn 1974.
- _____, "Afterword: Toward an Ethics of Discussion", *Limited Inc*, ed. Gerald Graff, Northwestern University Press, Evanston 2000.
- _____, "Critical Response II, But, Beyond... (Open Letter to Anne McClintock and Rob Nixon)", translated by. Peggy Kamuf, *Critical Inquiry*, Vol. 13/1, Autumn 1986.
- _____, "Différance", çev. Önay Sözer, *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, Sayı 10, Bağlam Yayınları, İstanbul 1999.
- _____, "Differance", translated by. Alan Bass, *Margins of Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1982.
- _____, "From Restricted Economy to General Economy: Hegelianism without Reserve", *Writing and Difference*, translated by. Alan Bass, Routledge, London and New York 2002.
- _____, "Hospitality, Justice and Responsibility", *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Continental Philosophy*, ed. Richard Kearney, Routledge, London 1998.
- _____, "İsim Hariç (Post-Scriptum)", çev. Didem Eryar, *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, Sayı 10, Bağlam Yayınları, İstanbul 1999.

- _____, “Japon Bir Dosta Mektup”, çev. Medar Atıcı – Mehveş Omay, *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, Sayı 10, Bağlam Yayınları, İstanbul 1999.
- _____, “Nietzsche and the Machine”, *Negotiations: Interventions and Interviews*, 1971-2001, ed. Elizabeth Rottenberg, Stanford University Press, Stanford, California 2002.
- _____, “Of Spirit”, translated by. Geoff Bennington and Rachel Bowlby, *Critical Inquiry*, No: 15/2, Winter 1989.
- _____, “Ousia and Grammē: Note on a Note from Being and Time”, *Margins of Philosophy*, translated by. Alan Bass, University of Chicago Press, Chicago 1982.
- _____, “Platon’un Eczanesi”, çev. Zeynep Direk, *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, Sayı 10, İstanbul 1999.
- _____, “Roundtable on Autobiography”, *Otobiographies: The Ear of the Other*, translated by. Avital Ronell, Schocken Books, New York 1985.
- _____, “Sınırlı Ekonomiden Genel Ekonomiye Sakınımsız Bir Hegelcilik”, *Gece Yazısı*, Sayı 7, Haziran 2005.
- _____, “Structure, Sign and Play in the Discourse of Human Science”, *Writing and Difference*, translated by. Alan Bass, Routledge, London and New York 2002.
- _____, “The Future of the Profession or the University Without Condition Thanks to the ‘Humanities’. What Could Take Place Tomorrow”, *Jacques Derrida and Humanities: A Critical Reader*, ed. Tom Cohen, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- _____, “The Parergon”, translated by. Craig Owens, *October*, Vol. 9, Summer, 1979.
- _____, “The Villanova Roundable: A Conversation with Jacques Derrida”, *Deconstruction in a Nutshell*, ed. John D. Caputo, Fordham University Press, New York 1997.
- _____, *Margins of Philosophy*, translated by. Alan Bass, The Harvester Press, Brighton 1982.
- _____, *Memories for Paul de Man*, translated by. Cecile Lindsay and Friends, Columbia University Press, New York 1989.
- _____, *Of Grammatology*, translated by. Gayatri Chakravorty Spivak, The John Hopkins University Press, London 1976.
- _____, *Positions*, translated by. Alan Bass, The University of Chicago Press, Chicago 1981.
- _____, *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl’s Theory of Signs*, translated by. David B. Allison, Northwestern University Press, Evanston 1973.
- Descartes, Rene *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1997.

- _____ , *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, M.E. B. Yayınları, İstanbul 1998.
- Dostal, Robert, "Time and Phenomenology in Husserl and Heidegger", *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Charles B. Guignon, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Eagleton, Terry, *Estetiğin İdeolojisi*, çev. Hakkı Ünler, Özne Yayınları, İstanbul 1998.
- Ege, Ragıp, "Jacques Derrida'nın, Hegel'in 'Aufhebung' Kavramını Soruşturması Üzerine", *Kaygı*, Sayı 4, Bahar 2005.
- Encyclopædia of Britannica, www.britannica.com
- Farber, Marvin, "Fenomenoloji", çev. Deniz Kanıt, *Felsefe Tartışmaları*, 25. Kitap, İstanbul 1999.
- Faulconer, James E., "The Word "Deconstruction" Different Notions According to Heidegger and Derrida", Rocío Vila Sánchez, 2000, <http://mural.uv.es/rovisan2/word.html>, 26.10.2003.
- Fay, Brian, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları İstanbul 2001.
- Follesdal, Dagfinn, "Husserl's Notion of Noema", *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, No. 20, Oct. 1969, pp. 680-687.
- Follesdal, Dagfinn, "Husserl, Edmund (1859-1938)", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, Routledge Press, London and New York 1998.
- Foucault, Michel, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara 2000.
- Franz, Brentano, "The Distinction Between Mental and Physical Phenomena", translated by. D. B. Terrell, *Realism and the Background of Phenomenology*, ed. Roderick M. Chisholm, Free Press. Glencoe 1960.
- Gadamer, Hans George, "Heidegger's Later Philosophy", *Philosophical Hermeneutics*, translated by. David E. Linge, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London 1977.
- Garver, Newton, "Derrida on Rousseau on Writing", *The Journal of Philosophy*, Volume 74, No. 11, November 1977.
- George Herbert Mead, "The Romantic Philosophers - Schelling", *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, edited by. Merritt H. Moore, University of Chicago Press, Chicago 1936.
- Gert J. J. Biesta and Geert Jan J. M. Stams, "Critical Thinking and the Question of Critique: Some Lesson from Deconstruction", *Studies in Philosophy and Education*, 20: 2001, pp. 54-74.
- Giddens, Antony, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, çev. Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005.
- Glendinning, Simon, *On Being with Others*, Routledge University Press, London and New York 1998.

- Gorner, Paul, “Heidegger, Martin”, *Biographical Dictionary of Twentieth-Century Philosophers*, ed. By. Stuart Brown and Friends, Routledge, London 1996.
- Guignon, Charles B., “Introduction”, *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, New York 1995.
- Gutting, Gary, *French Philosophy in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, New York 2001.
- Güçlü, A. Baki, “Yapısalcılık”, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat, Ankara 2002.
- Haas, Andrew, “The Bacchanalian revel: Hegel and Deconstruction”, *Man and World* 30, Kluwer Academic Publishers, Printed in the Netherlands, 1997.
- Habermas, Jurgen “Modernity’s Consciousness of Time and Its Need for Self-Reassurance”, *The Philosophical Discourse of Modernity*, translated by. Fredrick G. Lawrence, The MIT Press, Cambridge 1991.
- Hankey, Wayned, “Theoria versus Poesis: Neoplatonism and Trinitarian Difference in Aquinas, John Millbark, Jean-Luc Marion and John Zizioulas, *Modern Theology*, 15:4 (1999), pp. 387-415.
- Hanratty, Gerald, *Aydınlanma Filozofları*, çev. Tuncay İmamoğlu-Celal Büyük, Anka Yayınları, İstanbul 2002.
- Havas, Randal E., “Who is Heidegger’s Nietzsche? (On The Very Idea of The Present Age)”, *Heidegger: A Critical Reader*, ed. Hubet Dreyfus and Harrison Hall, Basel Blackwell Ltd., Cambridge 1995.
- Hazard, Paul, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, çev. Erol Güngör, Ötüken Yayınları, İstanbul 1981.
- Hegel, Friedrich, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1995.
- Heidegger, and Fink, *Heraclitus Üzerine Dersler*, çev. İbrahim Görenler, Kesit Yayınları, İstanbul 2006.
- Heidegger, Martin, “Alman Üniversitesinin Kendini Hâkim Kılması”, *Heidegger Kitabı*, der. ve çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul 2004.
- _____, “Beni Fenomenolojiye Götüren Yol”, *Zaman ve Varlık Üzerine*, çev. Deniz Kanıt, A Yayınevi, Ankara 2001.
- _____, “Bilim ve Düşünüm”, *Bilim Üzerine İki Ders*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.
- _____, “Dil”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, çev. ve der. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.
- _____, “Dilin Doğası”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, çev. ve der. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.
- _____, “Dünya Resimleri Çağı” *Nietzsche’nin ‘Tanrı Öldü’ Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, Bursa 2001.
- _____, “Hümanizm Üzerine Mektup”, çev. Ahmet Aydoğan, *Hümanizmin Özü*, der. ve çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.

- _____, “Letter On Humanism”, translated by. Frank A. Cappuzi, *Pathmarks*, ed. William McNeill, Cambridge University Press, 1999.
- _____, “Logos (Heraclitus Fragment B 50)”, *Early Greek Thinking*, translated by., David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, Harper and Row Publishers, Inc, New York 1984.
- _____, “Memorial Address”, *Discourse on Thinking*, translated by. John M. Anderson and E. Hans Freund, Harper & Row Publishers, New York 1966.
- _____, “Metafiziğin Onto-teo-lojik İnşası”, *Heidegger ve Teoloji*, der. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.
- _____, “Metaphysics as History of Being”, *The End of Philosophy*, translated by. Joan Stambaugh, Harper and Row Publishers, New York and London 1973.
- _____, “Modern Science, Metaphysics and Mathematics”, *Basic Writings*, ed. Farrell Krell, David, Harper and Row Publishers, New York 1977.
- _____, “Nietzsche’nin ‘Tanrı Öldü’ Sözü”, *Nietzsche’nin ‘Tanrı Öldü’ Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, Bursa 2001.
- _____, “On the Esence of Truth”, translated by. R. F. C. Hull and Alan Crick, *Existence and Being*, Regnery Gateway, Washington D. C. 1998.
- _____, “On the Essence of Ground” , translated by. William McNeill, *Pathmarks*, ed. William McNeill, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- _____, “On the Question of Being”, translated by. William McNeill, *Pathmarks*, ed. William McNeill, Cambridge University Press, 1999.
- _____, “Recollection in Metaphysics”, *The End of Philosophy*, translated by. Joan Stambaugh, Harper and Row Publishers, New York and London 1973.
- _____, “Science and Reflection”, *The Question Concerning Technology*, translated by. William Lovith, Harper and Row Publishers, New York 1977.
- _____, “The Anaximander Fragment”, *Early Greek Thinking*, translated by. David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, Harper and Row Publishers, Inc, New York 1984.
- _____, “The Nature of Language”, *On The Way to Language*, translated by. Peter D. Hertz, Harper and Row Publishers, New York 1982.
- _____, “The Origin of the Work of Art”, *Poetry. Language. Thought*, translated by. Albert Hofstadter, Harper and Row Publications, New York 1971.
- _____, “The Self-Assertion of the Greman University”, *Martin Heidegger and National Socialism*, ed. Gunther Neske and Emil Kettering, Paragon House, New York 1990.

- _____, “The Word of Nietzsche: God is Dead”, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, translated by. William Lovitt, New York 1997.
- _____, “Zaman Kavramı”, *Aristoteles, Augustinus, Heidegger: Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara 1996.
- _____, Alman Üniversitesinin Kendini Beyanı”, *Heidegger ve Teoloji*, der. ve çev. Ahmet Demirhan, Vadi Yayınları, Ankara 2002.
- _____, *An Introduction to Metaphysics*, translated by. Ralph Manheim, Yale University Press, New Haven and London 1959.
- _____, *Being and Time*, translated by. Joan Stambaugh, State University of New York Press, 1996.
- _____, *Being and Time*, translated by. John Macquarrie and Edward Robinson, Blackwell Publishers Ltd., Oxford 1962.
- _____, *History of the Concept of Time*, translated by. Theodore Kisiel, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1992.
- _____, *Introduction to Phenomenological Research*, translated by. Daniel O. Dalhstrom, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2005.
- _____, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1994.
- _____, *Nedir Bu Felsefe?*, çev. Ali Irgat, Sosyal Yayınları, İstanbul 2003.
- _____, *Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Aça, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1997.
- _____, *Sanat Eserinin Kökeni*, çev. Fatih Tepebaşı, Babil Yayınları, Erzurum 2003.
- _____, *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, translated by. Joan Stambaugh, Ohio University Press, Athens 1985.
- _____, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.
- _____, *The Basic Problems of Phenomenology*, translated by. Albert Hofstadter, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1982.
- _____, *The Metaphysical Foundation of Logic*, translated by. Michael Heim, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1992.
- _____, *Varlık ve Zaman*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2004.
- _____, *What is Called Thinking*, translated by. J. Glenn Gray, Harper and Row Publishers, New York 1968.
- Heimsoeth, Heinz, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.

- Held, Klaus, “Husserl’s Phenomenology of the Life World”, translated by. Lanei Rodemeyer, *The New Husserl: A Critical Reader*, edited by Donn Welton, Indiana University Press, Bloomington 2003.
- Heller, Eric, *The Importance of Nietzsche*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1988.
- Hittika, Jaakko, “The Phenomenological Dimension”, *The Cambridge Companion to Husserl*, ed. Barry Smitj and David Woodruf Smith, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Hollinger, Robert, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005.
- Honderich, Ted, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1995.
- Horner, Robyn, *Rethinkin God as Gift*, Fordham University Press, New York 2001.
- Hölderlin, “The Oldest Programme for a System of German Idealism (1796)”, *Classic and Romantic German Aesthetic*, ed. Bernstein, Jay M., Cambridge University Press, New York 2003.
- Hume, David “Of the Immortality of the Soul”, *Dialogues Concerning Natural Religion and Posthumous Essay*, ed. Richard H. Popkin, Hackett Publishing Company, Cambridge 1988.
- _____, *A Treatise of Human Nature*, Batoche Books, Canada 1999.
- _____, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Batoche Books, Canada 2000.
- _____, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Serkan Öğdüm, İlke Yayınları, Ankara 1998.
- _____, *The Natural History of Religion*, ed. H. E. Root, Stanford University Press, Stanford-California 1957.
- Husserl, Edmund “Noesis and Noema”, *The Phenomenology Reader*, ed. Dermot Moran and Timothy Mooney, Routledge, London 2002.
- _____, “Phenomenology”, translated by. C. V. Solomon, *Realism and the Background of Phenomenology*, ed. Roderick M. Chisholm, Free Press. Glencoe 1960.
- _____, “The Phenomenology of Internal Time Consciousness”, *The Phenomenology Reader*, ed. Dermot Moran and Timothy Mooney, Routledge, London 2002.
- _____, “The Vienna Lecture, Philosophy and the Crisis of European Humanity”, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, translated by. David Carr, Northwestern University Press, Evanston 1970.
- _____, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1997.

- _____, *Ideas I Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, translated by. F. Kersten, Martinus Nijhoff Publishers, Boston 1983.
- _____, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, çev. Tomris Mengüsoğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995.
- _____, *Logical Investigations*, translated by. J. N. Findlay, Routledge, London 1976.
- _____, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, translated by. John B Brough, Kluwer Academic Publishers, London 1990.
- _____, *The Shorter Logical Investigations*, translated by. J. N. Findlay, Routledge, London and New York 2001.
- _____, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, translated by. David Carr, Northwestern University Press, Evanston 1970.
- _____, *The Shorter Logical Investigations*, translated by: J. N. Findlay, Routledge, London and New York 2001.
- Hühnerfeld, Paul, *Heidegger: Bir Filozof Bir Alman*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.
- Hünler, Solmaz Zelyut, *Dört Adalı*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003.
- Hyppolyte, Jean, “Fenomenolojinin Anlamı ve Yöntemi”, *Hegel’i Okumak*, der. ve çev. Tülin Bumin, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1993.
- Iannone, A. Pablo, “Deconstruction”, *Dictionary of World Philosophy*, Routledge, London and New York 2001.
- Inwood, Michael, *Heidegger: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- Inwood, Michael, *A Heidegger Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford 1999.
- J. Kristeva ve J. Derrida, “Göstergebilim ve Gramatoloji”, çev. Tülin Akşin, *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, Sayı 10, Bağlam Yayınları, İstanbul 1999.
- Jonathan. Culler, “Structuralism”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*
- Jones, W. T., *A History of Western Philosophy IV (Kant and the Nineteenth Century)*, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., New York 1975.
- Kant, Immanuel, “Introduction”, *The Critique of Judgement*, (Translated By. James Creed Meredith), <http://eserver.org/philosophy/kant/critique-of-judgment.txt>, 20.10.2004.
- _____, *Critique of Pure Reason*, translated by. J. M. D. Meiklejohn, Everyman’s Library, Rutland 1991.
- _____, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi ve Arkadaşları, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1999.

- Kearney, Richard, "Edmund Husserl", *Modern Movements in European Philosophy: Phenomenology, Critical Theory, Structuralism*, Manchester University Press, New York 1994.
- _____, "Martin Heidegger", *Modern Movements in European Philosophy: Phenomenology, Critical Theory, Structuralism*, Manchester University Press, New York 1994.
- Keat, R. and Urry, J., *Bilim Olarak Sosyal Teori*, çev. Nilgün Çelebi, İmge Kitabevi, Ankara 1994.
- Kieft, Barend, "Art Lets Truth Originate: Dadaism, Surrealism and Heidegger", <http://www.mun.ca/phil/codgito/vol2/v2doc2.html> 20.03.2007.
- Kimmerle, Heinz, "On Derrida's Hegel Interpretation", *Hegel after Derrida*, ed. Stuart Barnett, Routledge, London and New York 1998.
- Kojève, Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, Y.K.Y., İstanbul 2000.
- Korab-Karpowicz, W. J., "Martin Heidegger (1889-1976)", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.utm.edu> 24.10.2003.
- Koskinen, Kaisa, "(Mis)translating the Untranslatable – The Impact of Deconstruction and Post-Structuralism on Translation Theory", *Meta*, XXXIX, 3, 1994, pp. 446-452.
- Krell, David Farrell, "Introduction", Heidegger, *Early Greek Thinking*, translated by. David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, Harper and Row Publishers, Inc, New York 1984.
- Kuçuradi, Ioanna, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1997.
- Kuznetsov, Vitaly, "Hegel ve Voltair'de Tarih Felsefesi", *Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı*, çev. Hüseyin Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul 2002.
- Küçükalp, Derda, *Politik Nihilizm: Nietzscheci bir Tartışma*, Aktüel Yayınları, Bursa 2005.
- Lagasse, Paul "Deconstruction", *The Columbia Encyclopedia*, Columbia University Press, New York 2004.
- Lamont, Corliss, *The Philosophy of Humanism*, Humanist Press, New York 1997.
- Large, William, "The Noesis and Noema", <http://www.arasite.org/noesis.htm> 09.11.2005.
- Lawlor, Leonard, *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2002.
- Leach, Edmund, *Lévi-Strauss*, çev. Ayla Ortaç, Afa Yayınları, İstanbul 1985.
- Levin, David Michael, *The Opening Vision: Nihilism and The Postmodern Situation*, Routledge, New York and London 1988.
- Lévi-Strauss, *İrk, Kültür ve Tarih*, çev. Haldun Bayrı ve Arkadaşları, Metis Yayınları, İstanbul 1997.
- Linker, Damon, "From Kant to Schelling: Counter-Enlightenment in the Name of Reason", *The Review of Metaphysics*, December 2000, 54, 2 pp. 337-377.

- Locke, John *An Essay Concerning Human Understanding*, Book II, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1999.
- , *Concerning Civil Government Second Essay: An Essay Concerning The True Original Extent and End of Civil Government*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1998.
- Löwith, Karl, *Martin Heidegger and European Nihilism*, translated by. Gary Steiner, Colombia University Press, New York 1995.
- Lucy, Niall, *A Derrida Dictionary*, Blackwell Publishing Ltd., Malden and Oxford 2004.
- Lyons, William, *Approaches to Intentionality*, Clarendon Press, Oxford 1995.
- Liotard, Jean-Francois, *Phenomenology*, translated by. Brian Beakley, State University New York Press, New York 1991.
- Liotard, Jean François “Postmodern Nedir Sorusuna Cevap”, çev. Dumrul Sabuncuoğlu, *Postmodernizm*, hazırlayan: Necmi Zakâ, Kıyı Yayınları, İstanbul 1994.
- Magee, Bryan, *Büyük Filozoflar*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma, İstanbul 2000.
- Maranda, Pierre, “Structuralism in Cultural Anthropology”, *Annual Review of Anthropology*, Volume 1, 1972, pp. 329-345.
- Martin, Glen T., *From Nietzsche to Wittgenstein: The Problem of Truth and Nihilism in The Modern World*, Peter Lang Publishing Inc., New York 1989.
- McClamrock, Ron, “Irreducibility and Subjectivity”, *Philosophical Studies*, 1994, <http://www.albany.edu> 25.12.2005.
- McIntyr, R and Smith, D. W. “Theory of Intentionality”, *Husserl’s Phenomenology: A Textbook*, ed. J. N. Mohanty. and William R. McKenna, Washington, DC: University Press of America, Washington 1989, pp. 147-179.
- McNeill, William, “The Time of Contributions to Philosophy”, *Companion to Heidegger’s Contributions to Philosophy*, ed. Charles E. Scott, Indiana University Press, Bloomington 2001.
- McQuillan, Martin “Introduction: Five Strategies for Deconstruction”, *Deconstruction: A Reader*, edited by. Martin McQuillan, Routledge 2001.
- Moran, Dermot, *Introduction to Phenomenology*, Rotledge Press, New York and London 2000.
- Mulhall, Stephen, *Heidegger ve ‘Varlık ve Zaman’*, çev. Kaan Ökten, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1998.
- Neel, Jasper P., *Plato, Derrida and Writing*, Southern Illinois University, United States of America 1988, p. 162.
- Neu, Daniela, “On the Reflection Between Being and Human in Heidegger’s Letter on Humanism and in His Contribution to Philosophy”, *The Paideia Project Online*, <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContNeu.htm> 19 Nisan 2007 Perşembe.
- Nietzsche, Friedrich *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, Gündoğan Yayınları, Ankara 1998.

- _____, *Ecce Homo*, çev. Can Alkor, Say Yayınları, İstanbul 1997.
- _____, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Gündoğan Yayınları, Ankara 1997.
- _____, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Hüseyin Kaytan, Akyüz Yayınları, İstanbul 1991.
- _____, *The Gay Science*, translated by. Walter Kaufmann, Random House Inc., New York 1974.
- _____, *The Will to Power*, translated by. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale), Random House, New York 1967.
- _____, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Nusret Hızır, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1992.
- Norris, Christopher, *Deconstruction*, Routledge, London and New York 2003.
- _____, *Derrida*, Fontana Press, London 1987.
- _____, *The Deconstructive Turn: Essays in the Rhetoric of Philosophy*, Methuen & Co. Ltd., London and New York 1983.
- Olafson, Frederick A., "The Unity of Heidegger's Thought", *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Charles Guignon, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Owen, David, *Nietzsche, Politics and Modernity*, Sage Publication, London 1995.
- Ökten, Kaan H., *Heidegger ve Üniversite*, Everest Yayınları, İstanbul 2002.
- Özlem, Doğan, *Felsefe Yazıları*, Anahtar Kitaplar, İstanbul 1993.
- _____, *Tarih Felsefesi*, Anahtar Kitapları, İstanbul 1996.
- Palmer, Richard E., *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener, Anka Yayınları, Ankara 2002.
- Passmore, John, "Hume", *Büyük Filozoflar*, ed. Bryan Magee, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.
- Peacocke, John, "Heidegger ve Onto-teoloji Sorunu", *Heidegger ve Teoloji*, der. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.
- Pearson, Keith Ansell, *Kusursuz Nihilist*, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998.
- _____, *Nietzsche Contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, Cambridge University Press, New York 1995.
- Petrović, Lena, "Remembering and Dismembering: Derrida's Reading of Lévi-Strauss", *Linguistics and Literature*, Vol. 3, No: 1, 2004, pp. 87-96.
- Pierre, Keller, *Husserl and Heidegger on Human Experience*, Cambridge University Press, New York 1999.
- Pippin, Robert B., *Modernism as a Philosophical Problem*, Blackwell Publishers Inc, Cambridge, 1995.
- Plot, Richard F. H., *Heidegger: An Introduction*, Cornell University Press, New York 1999.

- Priest, Stephen, "Husserl's Concept of Being: From Phenomenology to Metaphysics", *German Philosophy Since Kant*, ed. Anthony O'Hear, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Raval, R. K., "An Essay on Phenomenology", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 33., No. 2., (Dec., 1972), pp. 216-226.
- Reynolds, Jack, "Jacques Derrida (1930-2004)", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/d/derrida.htm>, 05.12.2007
- Rockmore, Tom, *Heidegger and French Philosophy*, Routledge, London and New York 1995.
- Root, H.E., "Dinin Doğal Tarihi Üstüne", Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, Kaynak Yayınları, İstanbul 1983.
- Rousseau, Jean-Jacques, *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*, çev. Zahir Güvemli, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1945.
- _____, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul 1995.
- _____, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Alpagun Erenulu, Öteki Yayınevi, Ankara 1996.
- Rusterhold, Peter, "On the Crisis of Representation", *Semiotica*, 143-1/4, 2003.
- Sarup, Madan, *Identity Culture and The Postmodern World*, ed. Tasneem Reja, Edinburg University Press, Edinburg 1996
- Saussure, Ferdinand, *Genel Dil Bilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Multilingual, İstanbul 1998.
- Schelling, Friedrich, "Philosophical Enquiries in to the Nature of Human Freedom", *Schelling: Of Human Freedom*, translated by. James Gutmann, The Open Court Publishing Company, Chicago 1936.
- _____, "Transzendental Felsefe Kavramı", çev. Ali Irgat, *Felsefe Tartışmaları*, 13. Kitap, İstanbul 1993.
- Schutte, Ofelia, *Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks*, The University of Chicago Press, Chicago 1984.
- Scrift, Alan D., "Perspektivizm ve Yorumcu Plüralizm", çev. Hüsamettin Arslan, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, Paradigma, İstanbul 2002.
- Scruton, Roger, *Short History of Modern Philosophy: From Descartes to Wittgenstein*, Routledge, London 1995.
- Sedycias, João, "Issues in Post-Structuralist Literary Theory", <http://www.sedycias.com/derrida.htm> 04.01.2008
- Sheehan, Thomas, "Heidegger's Philosophy of Mind", *Philosophy of Mind*, Vol. 16, pp. 287-318.
- Siebers, Tobin, "Ethics in the Age of Rousseau: From Levi-Strauss to Derrida", *M.L.N.*, Volume 100, No. 4, September 1985.
- Silverman, H. J., "What is Textuality", *Phenomenology and Pedagogy*, Vol. 4, No. 2, pp. 54-64.

- Skirberk and Nils, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrullah Akbaş ve Şule Muşlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul 2004.
- Sokolowski, Robert, *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Spivak, Gayatri, “Translator's Preface”, Derrida, *Of Grammatology*, translated by. Gayatri Chakravorty Spivak, John Hopkins University Press, Baltimore 1997.
- Stern, Robert, “Did Hegel Hold on Identity Theory of Truth”, *Mind*, Vol. 102, No. 408, (Oct. 1993), pp. 35-52.
- Surber, Jere Paul, *Culture and Critique*, Westview Press, America 1998.
- Sweet, W and Feist, R. “Introduction: Husserl, Stein and Phenomenology”, *Husserl and Stein*, ed. William Sweet and Richard Feist, The Council for Research Values and Philosophy, Washington 2003.
- Swigewood, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akinhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998.
- Taminiaux, Jacques, *Metamorphoses of Phenomenological Reduction*, Marquette University Press, Milwaukee 2004.
- Thevenaz, Pierre, *What is Phenomenology and Other Essays*, translated by. Paul Brockelman, Charles Courtney and James M. Edie), Quadrangle Boks, Chicago 1962.
- Tito, Johanna M., “In Praise of Presence: Rethinking Presence With Derrida and Husserl”, *Philosophy Today*, Summer 2001, pp. 154-167.
- Towarnicki, Frederic De., *Anılar ve Günlükler Martin Heidegger*, çev. Zeynep Durukal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002.
- Vattimo, Gianni, *Modernliğin Sonu*, çev. Şehabettin Yakin, İz Yayıncılık, İstanbul 1999.
- _____, *Nietzsche: An Introduction*, translated by. Nicholas Martin, Stanford University Press, Stanford, California 2001.
- W. J. Korab-Karpowicz, “Martin Heidegger”, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/h/heidegge.htm>, 13.02.2007
- Wahl, Jean, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, İstanbul 1999.
- Warner, J. Dannhauser, “Nietzsche, Friedrich”, *The History of Political Philosophy*, ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey, The University of Chicago Press, London 1987.
- Watson, John, *Schelling's Transcendental Idealism*, S. C. Griggs and Company, Chicago 1882.
- Weiss, Helene, “The Greek Conceptions of Time and Being in the Light of Heidegger's Philosophy”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 2, No. 2, (Dec. 1942), pp. 173-187.
- West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları İstanbul 1998.

- White, Carol J., “The Time of Being and The Metaphysics of Presence”, *Man and World* 29, pp. 147-166.
- White, Morton, *The Age of Analysis*, A Mentor Book, London 1964.
- Wisser, Richard, “Üstün İnsan Görünürde mi?”, *Felsefe Arkivi*, Sayı: 27, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1970.
- Wrathall, Mark A., “Introduction: Metaphysics and Onto-Theology”, *Religion After Metaphysics*, ed. Mark A. Wrathall, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Zahavi, Dan, *Husserl’s Phenomenology*, Standford University Press, Standford-California 2003.
- Zalta, Edward N., “Mally’s Determinates and Husserl’s Noemata”, *Hieke*, 1998, pp. 9-28.
- Meriam-Webster Online Dictionary*, www.m-w.com
- “Yapısalcılık”, *Ana Britannica*, <http://www.felsefeekibi.com>, 27 Şubat 2003