T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

ÇAĞDAŞ BİR ÇÜRÜTME YÖNTEMİ OLARAK YAPIBOZUM: SOKRATES VE DERRIDA

Gizem EDREM

Danışman
Prof. Dr. R. Levent AYSEVER

İZMİR – 2019

YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite	: Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı	: Gizem EDREM
Öğrenci No	: 2012800667
Tez Başlığı	: Çağdaş Bir Çürütme Yöntemi Olarak Yapıbozum: Sokrates ve Derrida
Savunma Tarihi	: 18/03/2019
Danışmanı	: Prof.Dr.Levent AYSEVER

JÜRİ ÜYELERİ

Ünvanı, Adı, Soyadı	**Üniversitesi**	**İmza**
Prof.Dr.Levent AYSEVER	-Dokuz Eylül Üniversitesi	.....
Prof.Dr.Kubilay AYSEVENER	-Dokuz Eylül Üniversitesi	.....
Doç.Dr.Özcan Yılmaz SÜTCÜ	- İzmir Katip Çelebi Üniversitesi	.....

Gizem EDREM tarafından hazırlanmış ve sunulmuş olan bu tez savunmada başarılı bulunarak oy birliği(X) / oy çokluğu( ) ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Metin ARIKAN
Müdür

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum "Çağdaş Bir Çürütme Yöntemi Olarak Yapıbozum: Sokrates ve Derrida" adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

…../…../2019

Gizem EDREM

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Çağdaş Bir Çürütme Yöntemi Olarak Yapıbozum: Sokrates ve Derrida

Gizem EDREM

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Programı

Yaptığımız çalışmanın amacı, dekonstrüksiyon ile Sokratik karakterin peşine düşmektedir. Geleneksel Sokrates okuması, sorgulamanın nesnesi olur. Bu açıdan, tezimizin iddiası hem bir arayış hem de bir çabadır. Bu çaba, Sokrates'i yeniden yorumlama talebini doğurur.

İlk bölümümüzde, Derrida felsefesini anlamaya çalışırız. Derrida felsefesi, bize dekonstrüksiyonu verir. Dekonstrüksiyon ise, bizi alışık olduğumuz okumanın dışına çıkmaya zorlar. Geleneksel okuma ile kıyasladığımızda bir başkaldırı niteliğindedir. Dekonstrüksiyonu anlamaya çalışırken, différance'ın izlerini takip ederiz. Bu izler, adalet temalı metnimizde somutlaşır. Ardından ikinci bölümümüz olan Sokrates kısmına geçiş yaparız. *Savunma* metni ile açılışı yaparak, Sokrates'e ilişkin yakın okuma gerçekleştiririz. Devamında, Sokrates "hakkında bildiklerimiz" ile aslında bilmediklerimiz tartışılır. Platon ile Sokrates arasına mesafe koyarak bir yandan da Sokrates'e ilişkin iz takibini sürdürürüz. Güncel tartışmalar eşliğinde ise, Sokratik karakter zemininin ne kadar kaygan olduğu somutlaşır. Son kertede tezimiz, dekonstrüksiyon ile geleneksel Sokrates okumasının yeniden yorumlanabileceğini iddia eder.

Anahtar kelimeler: Dekonstrüksiyon, Derrida, Différance, Sokrates, *Savunma*, Platon.

ABSTRACT

Master's Thesis

As A Contemporary Method of Disintegration Deconstruction: Sokrates and Derrida

Gizem EDREM

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Science

Department of Philosophy

Philosophy Program

The aim of our study is to pursue the Socratic character with deconstruction. Traditional Socrates reading becomes the object of questioning. In this respect, the claim of our thesis is both a quest and an effort. This effort leads to a demand for reinterpreting Socrates.

In our first chapter, we try to understand the philosophy of Derrida. Derrida's philosophy gives us the deconstruction. The deconstruction forces us to go beyond the traditional reading. Compared to traditional reading, the deconstruction is an uprising. While trying to understand the deconstruction, we follow the traces of différance. These traces are embodied in our justice-themed text. Then we switch to Socrates part which is the second part of our thesis. By beginning with the text of "*The Apology*", we perform close reading of Socrates. Then, the things that we don't actually know about Socrates are discussed with the help of the things that we know. We maintain a distance between Plato and Socrates and follow the path for Socrates. With current debates, it becomes clear how slippery the Socratic character floor is. In the last instance, our thesis claims that the traditional Socrates reading can be reinterpreted with the deconstruction.

Key Words: Deconstruction, Derrida, Différance, Socrates, *The Apology*, Plato.

ÇAĞDAŞ BİR ÇÜRÜTME YÖNTEMİ OLARAK YAPIBOZUM: SOKRATES VE DERRIDA

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ii

YEMİN METNİ iii

ÖZET iv

ABSTRACT v

İÇİNDEKİLER vi

GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM
DERRIDA FELSEFESİNİ ANLAMA ÇABASI

1.1. DEKONSTRÜKSİYON NE DEĞİLDİR? 14

1.2. DIFFéRANCE'IN A'SI 23

1.3. YASADAN ŞİDDET KAVRAMINA DEKONSTRÜKTİF BİR BAKIŞ 38

İKİNCİ BÖLÜM
SOKRATES ÜZERİNE BİR GİRİŞ

2.1 *SOKRATES'İN SAVUNMASI* ÜZERİNE BİR İNCELEME 55

2.1.1. Ksenophon ve Platon'un *Savunması* Arasındaki Farklar 56

2.1.2. Sokrates'e Yöneltilen Suçlamalar 60

2.2 SOKRATES "HAKKINDA BİLDİKLERİMİZ" 68

2.3. ELENKHOS NEDİR – NE DEĞİL'DİR? 71

2.3.1. Elenkhos Bir Öğretme Yöntemi Midir? 73

2.3.2. Elenkhos Ne üzerine Kurulu Bir İfadedir? 78

2.3.3. Güncel Tartışmalar İçersinden Vlastos ile "Sokratik Elenkhos" 81

SONUÇ 91
KAYNAKÇA 97

GİRİŞ

Bu tezin bir amacı ya da bir iddiası var mıdır? Evet, bu tezin kendi içerisinde edindiği bir sorun vardır ve burada olabildiğince sorunun neye ilişkin olduğuna değineceğim. Başlıktan da anlaşılacağı üzere, tezin ana karakterleri Jacques Derrida ve Sokrates'tir. Biri, çağdaş bir düşünür olup diğeri ise, M.Ö 5. yy'da yaşamını sürdürmüş olan düşünürlerimizdendir. Peki, bu iki filozof arasında bir bağlantı kurulabilir mi? Eğer bu bağlantıyı kurabilirsek, bağlantının dayanak noktası ne olabilir? Öncelikle belirtmem gerekir ki, bu tezin kapsamı alışageldiğimiz bir felsefe okumasına dayanmaz. Şöyle ki: amacımız, bu iki filozofun hayatına dair tarihi bir perspektif vermek değildir. Fakat bu durum, önemli bir etki yaratan tarihi unsurlara hiç yer vermeyeceğimiz anlamına gelmez, sadece odak noktamızın bu olmadığını gösterir. Diğer yandan, bu iki filozofun kıyaslanarak okunması da amacımıza ilişkin değildir. Amacımız olmayan bu iki unsur, bir anlamda felsefenin öğreti olarak okunması anlayışına dayanır. Dolayısıyla, bu noktada iki filozofu birleştiren bağlam onların, felsefeyi yapış şekilleridir. Onlar, felsefeyi bir öğreti olarak sunmaktan ziyade felsefeyi yaparlar, yani uygularlar. Bir anlamda felsefenin yapılıyor olma haline dikkat çekilir. Diğer bir açıdan tezimizin kapsamı dâhilinde değinmem gereken husus, bu çalışmanın dil felsefesine ilişkin olmasıdır. Alanımız dile ilişkin olup, yürüttüğümüz tartışmalar dil bağlamının dışına çıkmaz. Ele alınan konular ikinci plandadır, fakat bununla birlikte konular üzerinden dile ilişkin ayrıntılar da verilir. Dile ilişkin unsurlar salt teknik olarak algılanabildiğinden, bu yolu izlemek, tezi bir nebze de olsa sıkıcılıktan kurtarma eğilimi taşır. O halde, teze bir ön hazırlık olarak yaşadığımız dönem ile dilin birbiriyle olan ilişkisinden bahsedebiliriz. Bu şekilde, tezin dış çerçevesini oluşturup, postmodern algı ile dilde dönemsel olarak meydana gelen devinimi tartışabileceğiz.

Postmodern bir dünyada mı yaşıyoruz? Bu oldukça tartışmalı bir soru olup, detaylı bir şekilde ele aldığımızda tezin dışına çıkma riskiyle karşılaşırız. Fakat tezin içeriğinden sapmadan da bazı şeyleri belirtebiliriz. Mesela, bazı noktalarda modernizm ile postmodernizm arasındaki farka değinip, sonrasında postmodernizm ile Derrida arasındaki bağı konuşabiliriz. Postmodernizm ile Derrida arasındaki bağ

ise, Sokrates'e değinilmesinin bir başka yüzüne denk gelir. Diğer yandan bu ilişki ağı, örtük bir şekilde tezimizin iddiasını yavaş yavaş açıklama eğilimi taşır.

O halde, modernizm, neyi önemseyip ütopyası haline getirir? Postmodernizm ise, hangi aralıkta kendi zeminini oluşturup, modernizmi parçalamaya çalışır? Modernizm,[1] aklı ön planda tutarak, kendini bunun üzerinden meşrulaştırır (Uçan, 2009: 2287). Bu anlayışta, sadece aklın meşrulaştırılması yer almaz, aynı zamanda onun yüceltildiğine tanık oluruz. Bunun bir getirisi olarak, dinsel hegemonyadan çıkış gerçekleşir. Dinsel öğretiler, ilgilenilmesi adına ilgili kurumlara bırakılır. İlave olarak, din ve devlet alanlarının birbirinden ayrıştığını söyleyebiliriz (Uçan, 2009: 2286). Modernizmin siyasi açısından yansımasını ise, bireysel refah kavramıyla görebiliriz. Bireysel refahın işleyebilmesi için, çalışıyor olma hali bir ilke olarak sunulur. Peki, bu durumun edebiyat ya da felsefi çevrelere yansıması nasıl şekillenir? Edebiyat alanı için eskiden kopuş zorunlu bir nitelik kazanır, yani klasik olan olgular bir kenara bırakılır (Güçlü ve diğerleri, 2008: 1005-1006). Bunun nedeni ise, kendilerinin de iyi ve güzel olanı üretebileceğine dair inançlarıdır (Uçan, 2009: 2285). Felsefi boyutu ise, Aydınlanma Dönemi ile sahneye girer. Bu dönemde, akıl ve aklın rasyonelleşmesi[2] merkezi bir öneme sahip olur. Modernizme dair sunduğumuz bu tablo, onun bazı kutsalları olduğunu gösterir (Uçan, 2009: 2289). Kutsallardan bazıları; ilerleme fikri yani ilerlemenin bir ütopya olarak sunulması ve bireysel refahtır. Bunu şu şekilde açıklayabiliriz; insan, özne konumunda olup merkezi bir noktadadır. Fakat insanda ele alınan yer, aklının rasyonel kısmıdır. Peki, bu atmosferde dile ilişkin düşünce nasıl konumlanır? Modernizmin belli ilkeler ve kurallar eşliğinde işlediğini görüyoruz; o halde dil, çok anlamlı bir yapıya sahip olabilir mi? Dil, çok anlamlı bir yapıya sahip olamaz; çünkü göstergeler tek bir anlama indirgenmeye çalışılır (Uçan, 2009: 2289). Anlayacağımız üzere, dilin yapısı muğlâklığa izin vermez. Bu ise, anlamsal çeşitliliği ortadan kaldıran bir faktördür.

[1] Modernizm için, bu bakış tekli bir perspektifi yansıtır. Diğer yandan modernizm, "gelenekten bütün bir kopuşu sağlamak amacıyla ortaya çıkmış, sanat dalları ile yazında yenilikçi deyişler, olağandışı sunum teknikleri…kazandırmış sanat akımı" olarak da konumlanır (Güçlü ve diğerleri, 2008: 1005). Modernizm üzerine söylenebilecek çok şey vardır, fakat tezimizde modernizme değinilmesinin nedeni, bazı nüanslar üzerinden bağlantı kurabilmemizdir. Bundan dolayı, modernizm üzerine çoklu bir tartışma askıya alınmıştır.

[2] Aklın rasyonelleşmesi ifadesi, bilimsel ve teknik gelişmelerle yakından ilişkilidir. Aklın rasyonelleşmesi ile teknik aklın işlevselliğine göndermede bulunulur. Bu gönderme, bireylerin yaşamını rahatlatma ve üretkenlik ile birlikte doğaya hâkim olma kabulüne dayanır (Habermas, 2001: 33-35).

Bu dönemden, postmodern algıya geçiş sürecinin nasıl gerçekleştiğini ya da neden postmodern algıya ihtiyaç duyulduğuna değinebiliriz.

1900'lu yıllara geçilmesi ile birlikte yaşanılan 1. ve 2. dünya savaşları, aklın maksimum düzeyde rasyonelleşmesinin bir sonucu olarak algılanmaya başlanır. Bu noktada, postmodernist[3] algı, bir tepki niteliğinde yavaş yavaş filizlenmeye başlar. 1960'lı yıllarda Fransa'da yükselmeye başlarken, 1980'li yıllarda edebiyat ve felsefe alanında kavram olarak kullanılmaya başlanır (Güçlü ve diğerleri, 2008: 1160). Modernizme bir tepki olarak konumladığımız ölçüde, postmodernist algının hangi ilkelere sahip olamayacağını çözmemiz kolaylaşır. O halde, postmodernizmin tek ölçüt olarak aklı ele alamayacağını söyleyebiliriz. Bu ölçüde, belli bazı kuralları ya da ilkeleri olduğu da söylenemez. Dolayısıyla, kendisine kutsal edindiği amaçlar da söz konusu değildir. Peki, bu şekilde ele aldığımız, postmodernizmin zemini ne olabilir? Postmodernizm de, birey sayısı kadar yol vardır (Uçan, 2009: 2289). Diğer bir deyişle, bireylerin fikirleri kadar bireysel çeşitlilik kabulü vardır. Bu kabul ise, kesin yargıyı ortadan kaldırır. Kesin yargıya ihtiyaç duyulmadığından, ütopya sunumu gerçekleşmez ve kendisine edindiği ilke, ilkesizliktir. Bu ilkesizlik, dilsel devinimde çok anlamlığa denk gelir. Dilin muğlâk yapısı varsayılan bir kabul olarak şekillenir; herhangi bir anlam sınırlandırması ile karşılaşılmaz. Kesin kabuller mevcut olmadığı için, tartışılmayan olgu kalmaz. Her şey tartışma ile sorgulamaya ve sorgulanmaya hazır hale gelir. Bu ise, otoriteye karşı bir ret manifestosu niteliğindedir. İşte tam da bu süreçlerde, Derrida yaşamını sürdürür. Derrida'nın bu atmosferden etkilenmemesi beklenemez, hatta o, bu atmosferi şekillendirenler arasında yer alır.

Derrida dediğimizde, akıllara genel olarak dekonstrüksiyon gelir. Peki, dekonstrüksiyon nedir? Ya da hangi kaygılar sonucu ortaya çıkar? Dekonstrüksiyon, bir süreç ya da dile ilişkin yazı yazma tekniği olarak yorumlanabilir. Dekonstrüksiyonun, postmodernizmle benzer olan yanları da vardır. Şu şekilde ifade edebiliriz: ikisi de tartışmaya açık bir yapıya sahiptir. Sorgulamalara önem verir ve

[3] Postmodernizm, modernizmden bir kopuş olarak algılanabildiği gibi modernizm sonrası bir dönem olarak da ele alınmaktadır. Diğer yandan, Jean-François Lyotard'a göre, "XIX. yüzyıl sonundan itibaren bilim, edebiyat ve sanatta oyunun kurallarını etkilemiş olan dönüşümlerden sonra kültürün içine düştüğü yeni hali…" (Lyotard, 2013: 7) tasvir eden bir niteliğe sahiptir. Bununla birlikte, Lyotard, postmodern algının üst-anlatılara karşı bir inançsızlık olduğunu belirtir (Lyotard, 2013: 8). Üst-anlatıları, bu bağlamda metafiziksel sistemlerle de ilişkili olarak okumak mümkündür.

merkezleri haline getirirler. Burada klasik bir merkez anlayışı yoktur, çünkü zaten Derrida, klasik merkez anlayışını dekonstrüksiyona uğratır. Merkez, çoklu bir mekanizmaya sahiptir. Diğer yandan anlamsal farklılıklara önem verildiğinden, benzerliklerden ziyade farklılıklar ön plana çıkar. O halde, postmodern dönemin, dile ilişkin bir dönem ya da dili uğraş haline getiren bir dönem olduğu söylenebilir mi? Postmodern dönem, özdeşliğin konumunu farklılıkla değiştirerek dile ilişkin bakış açısını sunar. Artık, özdeşliğin ayrıcalıklı konumu sarsılır, çünkü fark ya da ayrım, özdeşliği tesis eden bir unsura dönüşür (Altuğ, 2013: 215). Ayrımın kendisi, dilin olanağını mümkün kılan bir koşul olarak varlığını sürdürür (Altuğ, 2013: 216). Bu süreç, algısal olarak bazı değişkenlerin olabilirliğini somutlaştırır. Öznenin merkezinin belirsizliğe savruluşu veya deneyim kelimesi yerine, dilin ikame etmesi gibi, değişkenleri gösterebiliriz (Altuğ, 2013: 215-216). Bahsettiğimiz değişkenlerin, sürece dâhil olmasını sağlayan etkilerden biri de gösterge kavramının dönüşümüdür. Gösterge kavramının dönüşümü, metafiziksel bir problemin yansımasını sunar. Gösterge kavramının etkisini anlayabilmemiz için, ondan bahsedebiliriz.

Gösterge kavramı, modernizm öncesi dönem için dünyanın bir biçimi olarak konumlanır. Dünyayı algılamanın bir modeli olarak, "göstergeler var olmak için bilinmek zorunda değillerdi, kimse onları algılamasa da, onlar yine de oradaydılar." şeklinde yerini alır (Altuğ, 2013: 217). Alıntı ile göstergelerin, şeylerin bir dili olarak ele alındığını görürüz. Gösterge kavramının henüz tam olarak kendini sunamadığı anlamına gelen bu ifade, salt bir belirti olarak görünümüne sebep olur (Altuğ, 2013: 217). 17. yüzyıldan itibaren, gösterge, işlevini bilginin içerisinde göstermeye başlar, bir nevi temsil etme ilişkisine yöneliktir. Doğal gösterge ile uzlaşımsal gösterge arasındaki karşıtlıktan galip gelen, uzlaşımsal gösterge olur (Altuğ, 2013: 218). Uzlaşımsal göstergenin galip gelmesi, insanın kurup etmesi bakımından bir keyfiliğe işaret eder. Dikkat çekmek istediğim nokta; gösterge kavramının, mevcudiyetini düşünce ile tasarım arasında sürdürmesidir.[4] Sonrasında ise, modernist bir kopma

[4] Bu döneme örnek olarak, John Locke'u verebiliriz. Locke'un *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'sinin, üçüncü kitabı *–Sözcükler Üzerine-* baktığımızda, dilin oluşabilmesine ilişkin olarak kriterler sunulur. Ele aldığımız kriter, ses çıkarma yetisidir. Locke'un dili ele alışı geleneksel bir yapıya dayanır ve dili sesten başlatır. Bu husus, yazının dâhil edilmemesi anlamına gelir. Bununla birlikte, seslerin zihnimizdeki ideye karşılık gelmesi bir koşul olup dilin varsayılabilmesi için yeterli değildir. Genel im, dilin varsayılabilmesinde yeterli bir etken oluşturmaz. Devamında, imlerin duyulur olandan türetilmesi gerekir ki, bunun bir itkisi olarak dilin, bilgi işlevselliği dâhilinde iş görmesi gerekir. Dil algısı, dilin yapısına ilişkin değildir, yani dil, kendi içinde ele alınmaz. Dil, bilgi aracı

olarak algılayabileceğimiz, Ferdinand De Saussure'ün[5] teorisi devreye girer (Altuğ, 2013: 218). Saussure'ün dili bir göstergeler dizgesi olarak tanımlaması ve dilsel göstergenin nedensizliği ile keyfiliğine işaret etmesi, dilsel devinimin dönüşümü açısından atılmış önemli bir adımdır. Artık "gösterilen, nesne değil, nesnenin zihinsel tasarımıdır; gösteren de fiziksel bir ses değil, zihindeki işitim imgesi" dir (Altuğ, 2013: 218). Böylece, gösterge kavramının uzun tarihine kısa bir dokunuş yaptık. Bu dokunuş aynı zamanda Derrida'ya geçiş için bir köprü niteliğindedir. O halde, Derrida, Saussure'ün teorisini nasıl ele alır?

Saussure'ün teorisi, dile ilişkin bir devrim niteliğindedir, fakat Derrida için eksik olan faktörler vardır. Derrida, Saussure'ün teorisine ilişkin olarak dış hatları kabul eder. Bu dış hatlar, dilin bir göstergeler dizgesi olması ile keyfiliği ve nedensizliğidir. Diğer yandan, Saussure'ün hala metafiziksel bağdan kopamadığını belirtir. Bu durumda şu faktöre dikkat çekebiliriz; Derrida metafiziğin[6] kendisini dekonstrüksiyona uğratmaya çalışır. Çünkü Derrida'ya göre, metafiziksel düşünceler ya da sistemler belli bir hiyerarşiye dayanır. Dolayısıyla, bu hiyerarşinin kendisi dönüşüme uğratılır, yani ters yüz edilir. Derrida'nın düşünceleri, postmodernizmle de uyum içerisindedir. Postmodernizmin herhangi bir otoriteyi kabul etmemesi ile Derrida'nın hiyerarşik yapıyı ters yüz etme isteğini dilsel anarşizmde birleştirmemiz mümkündür. Dekonstrüksiyonun dilsel anarşizm olarak okunması, dekonstrüksiyonun yapısına ters düşen bir faktör değildir. Derrida'nın, Saussure'ü bazı noktalarda eleştirişi, tam da metafiziksel bir problemden kaynaklanır. Saussure'e göre, dilden önce söz vardır, yani sözün önceliği birincil plandadır; fakat sözün öncelikli konumu Saussure ile başlayan bir süreç değildir. Sözün öncelikli

olarak konumlanır. Bir de söz konusu olan diğer unsur, dilin sözcük, ide, şey zemini üzerine kurulu olmasıdır (Locke, 2004: 284-286).

[5] Saussure'ün dile ilişkin düşüncelerine ulaştığımız *Genel Dilbilim Dersleri* kitabı, öğrencilerinin ders notlarını toplaması üzerine oluşturulmuştur. Kitapta; Saussure'ün dilbilim, göstergebilim ayrımları yer almakla birlikte, dil/söz ayrımları ile yazı dizgelerine de değinilir. Bu ayrımların net bir şekilde belirtilmesi şu açıdan önemlidir: yeni görüşler sistematik ve tutarlı bir şekilde ele alınmıştır (Rifat, 2013: 24-28). Diğer açıdan önemli olan husus ise, dil kendi yapısallığı içerisinde analiz konusu olarak incelenir.

[6] Derrida, Batı felsefenin düşünsel geleneğini "bulunuş metafiziği" olarak adlandırır. Bulunuş metafiziği kimi pasajlarda "mevcudiyet metafiziği" olarak da geçmektedir. Derrida'nın bu metafiziğe yüklediği anlam, kendi içerisinde barındırdığı gerçeklik algısındaki değişmez ve bölünmez olan birlik düşüncesidir. Bulunuş metafiziği aynı zamanda yer ve zaman kiplerine de gönderme yapar. Bundan dolayı, kelime odak noktasında olup tartışılmıştır (Güçlü ve diğerleri, 2008: 266). Derrida bu metafiziğin karşısına kendi okuma yöntemini geliştirir. Bu da, bildiğimiz üzere, dekonstrüksiyondur.

konumu[7] Platon'a kadar dayanır. Platon'un, *Phaidros* diyaloğuna değinmemiz yerinde olur.

> *Yazmaktan çok konuşmayı tercih ederim, çünkü yazı bir kez yazıldı mı artık sağda solda dolaşmaya başlar ve onu anlayabilecek olanın da anlamayacak olanın da eline geçer* (Platon, 1943: 275-e). *Yalnızca konuşmadır kendini ve beni savunabilecek güçte olan, yalnızca konuşmadır kimi muhatap alması kimi muhatap almaması gerektiğini bilen. Yazı onun gölgesinden başka bir şey değildir* (Platon, 1943: 276-a). *Ama yine de yazmaktan kendimi alamam. Çünkü bilirim ki yazı söylediğim sözü kayıt altına alır* (Platon, 1943: 274-e), *böylece onun unutulmasını önler, hatırlanmasını sağlar; onu geleceğe, bulunmadığım yerlere, karşılarında olmadığım insanlara taşır* (Platon, 1943: 274-e, 275-a).

Anlaşılabileceği üzere yazı,[8] konuşmadan sonra yerini alır. Yazı ile konuşma eş bir değer olarak ele alınmaz. Yazının kendini savunamaması başka bir duruma işaret eder; bu durum, yazarın yokluğuna[9] ilişkindir. Bu bağlamda, yazarın yokluğu, yazının donukluğuna bir gönderme yapar. Bu gönderme, sözün canlı bir olgu olarak ele alınıp, yazının ise cansız olarak ele alınmasına dayanır. Buna ilişkin olarak, Derrida'nın *Platon'un Eczanesi*'nde yer verdiği "pharmakon" terimine değinebiliriz. "Pharmakon" terimi, yazı ile ilgili sorunu somutlaştırma niteliği taşır. Terimin, çifte bir anlama sahip olması ve anlamlarından birinin silinmeye çalışılması tam da yazının ikincil planda kalmasına işaret eder. O halde, bu terimin sahip olduğu anlamlar nelerdir? "Pharmakon" terimi, "pharmakeia, pharmakeus ve pharmakos" terimleri ile birlikte ele alınır. Bu birlikte ele alış, "pharmakon" teriminin barındırdığı

---

[7] Derrida, sözün öncelikli konumunu, *Gramatoloji* de logosantrizm çerçevesinde ele alıp analiz eder (Derrida, 2010: 9-11).

[8] Derrida, *Platon'un Eczanesi* adlı kitabını, Platon'un *Phaidros* diyaloğunun yapısını analiz etme amaçlı yazmıştır (Derrida, 2012: 8). Kitabın, inceleme konusu yazının devinimsel hareketidir.

[9] Yokluk kavramının analizini, Derrida'nın, *Condillac* okumasında bulabiliriz. Bu okuma, dekonstrüf bir yapıya sahip olup, "iletim" kavramının dekonstrüksiyona uğratılmasıyla ilgilidir. İletim kavramı, yazı kavramından bağımsız bir şekilde ele alınmaz. Dolayısıyla, bu okumada geleneksel yazı kavramı anlayışı eleştirilir. Bu eleştiriyi oluşturan bazı faktörler, yazı anlayışında yer alan kaynağın tekliği ve yazı boyutunun türdeşliğidir. Ancak, eleştiride önemli olan unsur, yokluk kavramının görünür olmasıdır. Yokluk kavramının vurgulanması ve bağlamının genişletilmesi aynı zamanda différance ve yazının yapısına bir aralık sağlar. Yokluk, sadece yazarın yani göndericinin yokluğu değildir; alıcı ve göstergenin yoklukları da ifade edilir. Bu durumda, yokluk yapısal bir olanak olarak sunulur. Yokluğun, yapısal bir olanak olarak sunulması göndergesiz ve yönelimsiz olabileceğini kapsar. Bunun anlamı ise, bağlamlardan kopabilmesi ve mutlak olarak sınırlandırılamayacağı üzerinedir, yani yeni bağlamlara taşma hali söz konusudur. Diğer yandan, bağlamlardan kopabilme özelliği, belli bir mesafeyi yani uzaklaşmayı gerekli kılar. Bu différance'ın yapısına ilişkin bir niteliktedir. Différance'ın yapısal nitellikleri tam da bu durumda, yazının olabilmesi için bir koşul mahiyetindedir (Tez görüşmelerinde gerçekleştirdiğimiz, verimli tartışmalar eşliğinde değerli görüşlerini sakınmayan Prof. Dr. R. Levent Aysever'e teşekkür ederiz).

anlamların unutuluşunu somutlaştırma mahiyetindedir. "Pharmakeia", zehir anlamına (Derrida, 2012: 209) gelirken, "pharmakeus", büyü (Derrida, 2012: 72-76) anlamını içerir. "Pharmakos" ise, ritüel (Derrida, 2012: 88) anlamına gelir.[10] "Pharmakon" teriminin, anlamları içersindeki bu zıtlık ve çeşitliliğin nasıl kaybolduğunu takip edebiliriz.

"Pharmakon"un bilinen ve yaygın bir şekilde kullanılan anlamı "deva"dır. "Pharmakon"un "deva" çevirisi, onun, diğer anlamlarına gölge düşür. Derrida için izlenilmesi gereken yol, bu çevirinin ne tamamen kabulüne ne de reddedilmesine dayanır. Ertelenmiş olarak, silinmeye yüz tutmuş olan zehir, büyü veya ritüel kelimelerinin takibi yapılmaya başlanır. Takip süreci salt bir çeviri problemi gibi algılanabilir, fakat öyle değildir. Bu çabanın kendisi, felsefi olan problemin içeriğinden başka bir şey değildir (Derrida, 2012: 22). Bir yandan da, yüzeye çıkan "hem-hem" mantığı, *différance*'ın yapısına yöneliktir. "Pharmakon" terimi, hem *différance*'ın yapısını sunarken, hem de yazının devinimini verir. Yazının, konuşmanın arkasında yer alması, zehrin, büyünün ya da ritüelin, devanın arkasında yer almasına benzer. Zehrin, büyünün ve ritüelin değeri nasıl ertelenmişse, aynısı yazı için de geçerlidir ya da "pharmakon"un çifte anlamlılığını işaret eden yapısı nasıl unutulmuş olarak konumlanmışsa, yazı için de söz konusu olan durum budur. *Phaidros* diyaloğuna dikkat ettiğimizde; yazının kendini savunamazlığı, onun olumsuz özelliklerindendir. Yazının unutulmayı engelleyip hatırlamayı sağlaması ise, olumlu bir özelliktir. Fakat yazının bellekte zayıflığa yol açması, yazının olumlu olan özelliğinin göz ardı edilip, yadsınmasına neden olmuştur. Koşullar böyleyken, yazının kendine has bir değeri ya da özü yoktur.

Peki, yazı kavramı neden Derrida için bu kadar önemlidir? Çünkü Derrida'ya göre, yazı, gerçekliği kurar ya da dokur, düşünceyi kat eder ve konuşma da bir yazıdır (Direk, 2013: 141). Derrida'nın yazıya verdiği önem onun unutulmuş olan değeridir, yani yazı zaten bu değeri hak etmektedir. Yazıyı bu şekilde ele almamız; konuşmanın, yazı üzerindeki hiyerarşisini dönüştürmek anlamına geldiği gibi, metafiziğin kurucu faktörünü de inceleme nesnesi haline getirir. Sürecin kendisi, bir nevi metafiziğin alt üst edilmesidir. Derrida, *Gramatoloji*'yi, "harfleri, alfabeyi, hecelemeyi, okumayı ve yazmayı konu alan inceleme" olarak ifade eder (Derrida,

[10] "Pharmakon" terimi kapsamında ele alınan bu terimlerin anlamı ayrı bir konumlandırılışa sahip gibi gözükse de, anlamlar, terimlerin içerisinde ima edilmektedir.

2010: 11). Bu ifade, yazının değerinin kayıt altına alınması anlamına gelir ve *Gramatoloji,* aynı zamanda "metinsellik" bilimi olarak da şekillenir (Derrida, 1999a: 182). Bu şekilleniş, gösterge kavramının dönüşümünü de içerir. Peki, bu ne demektir? Saussure ile Derrida arasındaki farka değindik fakat Derrida'nın gösterge kavramını nasıl ele aldığını da göstermemiz gerekir. Derrida, gösteren ile gösterilen arasındaki ayrımı silmenin iki yolundan bahseder (Altuğ, 2013: 220). İlki, metafiziğin ilerlediği yol olup göstereni indirgemekten oluşur (Altuğ, 2013: 220). İkincisi, metafiziğin izlediği yolu yani dizgeyi soru konusu haline getirmektir. Derrida, ikinci yol üzerinden pratiklerini sürdürür. Yalnız, bu koşulda gösteren, metindir (Derrida, 1999a: 182). Peki, bu ifade ne anlama gelir? Bir anlamda sadece metin vardır düşüncesi olarak da okunabilir, fakat burada önemli olan, bu varsayımı hangi perspektiften ele aldığımızdır. Metin, gerçekliktir, ancak bu mutlak bir gerçeklik değildir. Nasıl her yorum eksik kalıyorsa, metin içinde aynı şey geçerlidir. Metin, tamamlanmış bir bütünlük değildir. Bunu, şu şekilde dile getirebiliriz:

> *Metin, kompozisyonun yasasını ve oyununun kuralını ilk bakıştan, önüne ilk gelenden saklıyorsa metindir ancak. Metin zaten daima algılanamaz olarak kalır. Yasa ve kural bir sırrın ulaşılmazlığında barınmaz, sadece, şimdiki zamana, tam manasıyla algı olarak adlandırabileceğimiz hiçbir şeye teslim olmaz* (Derrida, 2012: 13).

Yukarıdan da anlayabileceğimiz gibi, metin saf bir şekilde ele alınmaz, kendinden önceki bağlamlardan izler taşır ve yorumlanmayı bekler.[11] Her yorumun farklı olması, metin üzerinde tek bir hâkimiyeti ortadan kaldırır. Başka bir deyişle, metnin algılanamaz olması, onun tüketilemezliğiyle ilgilidir. Tüketilemezdir, çünkü kendi içerisindeki oyunun sürekliliği devam eder. Oyun kavramı, metnin diğer bağlamlarla olan ilişkisi içerisinde düşünülür. Diğer yandan, metin kendi içerisinde bir aşkınlık barındırmaz. Çünkü metinler de bir yapı olarak sürekli çözülme yaşar, yani parçalanır ve başka bir perspektifin doğmasına olanak sağlar. Bu çerçevede Sokrates nerede yer alır?

Genelde Sokrates dediğimizde, aklımıza ilk olarak Platon gelir. Sanki Sokrates'in literatürde kendine özgü bir yeri yok gibidir. Felsefe ile ilgilenenler veya ilgisi olmayanlar, Sokrates'in ismini bilir, fakat bağımsız bir karakter olmasından

[11] Burada, metinlerin hem orijinal bağlamlarına sadık kalması, hem de muğlâklıklarının göz ardı edilmeyip, çelişkileriyle birlikte okunması söz konusudur (Stocker, 2006: 334).

ziyade, Platon ile ilişkisi üzerinden adlandırırlar. Çoğunlukla *Sokrates'in Savunması* okunmuş olunsa da olunmasa da bilinenler arasındadır. Ağırlıklı olarak, bu durum bizi rahatsız etmez. Hâlbuki düşünmeye başladığımızda, gerçekten Platon ile Sokrates aynı kişiler midir ya da aynı iddiaları savunan farklı kişiler midir? Diğer bir şekilde, Sokrates, tarihi kurmaca bir karakter midir? Bu yüzden mi ona, hak ettiği değeri veremeyiz? Sokrates'in, Platon'un hocası olmasına rağmen, Platon'dan bu kadar bahsederken, Sokrates'e kısa geçişler verilmesini nasıl adlandırabiliriz?

Sokrates'in, Platon'un gölgesinde kalmasının bir nedeni, onun yazılı eser bırakmayışıdır. Yazılı bir eser bırakmadığından dolayı, farklı yorumlamalara ve tartışmalara açık hale gelir. Aslında, Sokrates spekülasyonların tam ortasında yer alan bir isme dönüşür. Buna rağmen, onun aslında kendine has bir felsefesi olduğunu söyleyebilir miyiz? Eğer bunu söyleyebilirsek, belki de ona hak ettiği değeri verebiliriz. Bu hususta, Sokrates'in felsefesini, evet yine Platon'a geri dönerek yakalayabiliriz. Platon, bize, Sokrates üzerine tartışabileceğimiz verimli bir literatür bırakır, tabi yakalayabilirsek. Platon'un "gençlik", "geçiş" ve "yaşlılık" dönemi eserlerinde belli bazı farklar vardır. Bu üç dönem, aynı tutarlılık çizgisinde ilerlemez. Mesela, en başta eserlerin dili değişir, sonrasında savunulan ya da savunulamayan konuların tartışılma şekli değişmeye başlar. "Yaşlılık dönemine" geldiğimizde, orada şekillenen idealar teorisiyle karşılarız. "Gençlik dönemine" dönüş yaptığımızda, çıkmazlara ve sert tartışmalara denk geliriz. Bu iki dönem arasındaki gelgitler ise "geçiş dönemini" verir; zaman zaman kısa soru cevapların yer aldığı, zaman zaman ise, uzun söylevlere kendini bırakan konuşmalar kendini gösterir. Durum buyken, iki dönem arasında uçurum söz konusu iken, Sokrates'in karakterini ve felsefesini yakalama isteği meşru bir sebebe dönüşmez mi?

Sokrates'in kendine has bir düşünme şekli vardır. Bu düşünme şekli, soru sorma üzerine kuruludur. Aklın pasif kalmadığı, düşünmeye zorlandığı bir durum söz konusudur. Fakat bu süreç, konuşma ortamı içerisinde gerçekleşir. Bir nevi, konuşma ortamında soru sorma devinimi gözler önüne serilir. Derrida'yı, Sokrates sahnesine davet ettiğimiz kısım burasıdır. Burada, Sokrates'in karakterini ve felsefesini yakalayabilmek için, Derrida'nın yönteminden faydalanacağız. Dekonstrüksiyon ile Platon ve Sokrates arasına mesafe koyabiliriz. İlave olarak, Sokrates karakterinin ortaya çıkabilmesi için ipuçlarını takip edip, askıya alır veya çaprazlama bir şekilde

ilişkilendirebiliriz. Dekonstrüksiyon, bize Sokrates bağlamında yeni bir tartışma soluğu yaratabilir. Diğer yandan, Derrida'nın metin üzerinde yapmış olduğu soru sorma devinimi ile Sokrates'in konuşma ortamında üretmiş olduğu soru sorma devinimi arasında benzerlik bulabilir miyiz? Bu iki filozof arasında benzerlik var mıdır? Farklı dönemlerde yaşayıp, aynı işi, uğraşı kendilerine dert edinmiş olabilirler mi? İşte, tam olarak bu kısım, tezimizin amacını oluşturur. Hem Derrida hem de Sokrates, soru sorma edimlerini, kendi hayatlarına uygularlar. Bu ölçüde, belli bir ortaklık yakalayabiliriz, fakat tezimizin amacı *dekonstrüksiyon ile Sokratik karakterin peşine düşmektir*. Başka bir şekilde ifade ettiğimizde şu anlama gelir: *postmodern kavramlarla Sokrates'i okumak ne derece mümkündür ya da mümkün hale gelebilir*. Tezimizi bir arayış ya da yeni bir imkân yaratma çabası olarak okuyabiliriz.

Son olarak, tezimizin içeriğinin nasıl şekillendiğine değinebiliriz. *İlk bölümde*, Derrida'nın dekonstrüksiyonu nasıl ele aldığı ve dekonstrüksiyon içerisinde kilit sayılabilecek kavramlar ile adalete ilişkin örnek metin sunumu yer alır. *İkinci bölümde* ise, Sokrates'in yazılı eser bırakmamasından kaynaklı sorunlar, tartışmalar ve "Sokratik yöntem" ele alınır. Bu bölümümüzde ana metin olarak, *Sokrates'in Savunması*'nın incelemesi yer alır. *Sonuç bölümünü*, elde edilen saptamalar ile tezimizin amacına -*dekonstrüksiyon ile Sokratik karakterin peşine düşmektir*- ilişkin genel bir değerlendirme oluşturur.

BİRİNCİ BÖLÜM

DERRIDA FELSEFESİNİ ANLAMA ÇABASI

Derrida, anlaşılması güç, 20. yüzyıl filozoflarımızdandır. 1930 yılında Cezayir'in El Biar kentinde doğmuştur. HemYahudi hem de Cezayirli olması, onun bu tarz konularda hassasiyet geliştirmesine neden olmuştur. Belki de konukseverlik[12] sorusu ve sorununun ortaya çıkışını sağlamıştır. Fakat konukseverlik sorunu, hayatının son on yılında meşgul olduğu bir meseledir. Derrida'nın kimlikleri, onun Yahudi ya da Cezayirli olması onu, belli bir tarzda savunucu yapmaz; sadece ait olamama durumunu sergiler. Bu ait olamama durumuna rağmen, kendini en yakın hissettiği dil Fransızcadır. Fransızca, Derrida için hem yakın hem uzak bir dil olup, kendini ifade edebildiği ve felsefeyi yaşayabildiği bir yerdir. Fransızca'nın Derrida'da ki önemini, onun felsefe ile olan ilişkisinde yakalayabiliriz. Derrida'nın felsefe ile ilişkisine değinmeden önce, onun neden anlaşılması güç bir filozof olarak algılandığından bahsedebiliriz.

Derrida hayatı boyunca belli bir konu üzerine düşüncelerini sıralamaz; bundan ziyade, farklı filozofların düşüncelerini, Zeynep Direk'in ifadesiyle *yakın okuma*[13] yaparak ilişkilendirir. *Yakın okuma* sayesinde, filozofların düşüncelerini kendi tekilliklerinde inceleyerek, onları yeniden yorumlar. Yeniden yorumlarken, hem onların izini takip eder, yani bir anlamda onlara sadık kalır. Bir yandan da onları aşarak, onlara ihanet eder. Fakat ihanet etmesi de onlara sadık kaldığının bir göstergesidir. Derrida, bir konferansında[14] onlara sadık kalabilmesi için ihanet etmesi gerektiğini net bir şekilde belirtmiştir. Derrida'nın bu tarz bir okuma tekniği, onun neden zor anlaşıldığına ışık tutar. Derrida, düşüncelerini hazır bir şekilde bize sunmaz, *yakın okuma* ile onun metinleri arasında keşfe çıkmamız gerekir. Bundan dolayı onu okurken, aceleci davranamayız, sabırlı olmamız gerekir. Yorucu ve çetrefilli bir okuma bizi bekler.

---

[12] Konukseverlik sorusu için, Derrida'nın öğrencisi olan Michael Naas'ın *"Alors, qui êtes-vous?" Jacques Derrida ve konukseverlik sorusu* makalesine bakılabilir.

[13] *Çağdaş Fransız Düşüncesi* kitabında, Zeynep Direk, kaleme aldığı *"Derrida'nın Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları"* makalesinde, bu ifadeyi kullanır.

[14] *Teoriden Sonra Hayat* adlı kitapta, Derrida'nın konuya ilişkin derlenmiş konferans metni bulunmaktadır.

Derrida'nın felsefe ile ilişkisine geri döndüğümüzde; onun metinlerinin çok sesliliği ya da farklı dönemlerinde farklı filozoflarla temasa geçip, pek çok konuyu irdelemesi, Derrida'nın fenomenolojik bağının göz ardı edilmesine neden olur. Hâlbuki Derrida'nın fenomenolojik bağı, felsefeyle uğraşmasını sağlar. Derrida'yı bu bağlamda harekete geçiren soru Edmund Husserl fenomenolojisi dilinde, edebi nesnenin idealliği sorusudur (Direk, 2013: 134). Husserl'de geometrinin nesnesi olan çemberin, onu aşan ideal bir anlamı vardır; bu idealleştirme dil sayesinde mümkün olan sonsuza geçişin ürünüdür (Direk, 2013: 134). Bu noktada, mesele dilin nasıl idealleştirdiği sorusuna dönüşür. Derrida, Husserl fenomenolojisini kendi tekilliğinde incelerken, konuşmanın yazı karşısında hep ayrıcalıklı olduğunu saptar; bu ise metafiziğin kurucu niteliklerindendir. Metafiziğin kurucu nitelikleri, Husserl felsefesinde ideallikle ilgili bazı karşıtlıkları sunar; olgu ile öz, a priori ile amprik vb. Derrida, bu karşıtlıkları terk etmez, tam tersi belirginleştirip, takip etmeye çalışır. Bu karşıtlıkları Batı metafiziği geleneği olarak sayabiliriz. Derrida, Batı metafiziğini "mevcudiyet" metafiziği olarak isimlendirir (Lawlor, 2014: 123). Derrida, metafiziğin karşıtlıklarını saptayarak, onlara saldırır ve ters yüz etmeye çalışır. Bu süreci, Derrida'nın ilk dönemi olarak sınıflandırabiliriz. Derrida'nın ilk dönemi 1960-1970'li yıllara denk gelirken, felsefi dili oldukça sert ve saldırgandır. İkinci döneminde ya da ikinci olarak Derrida, yazı olarak felsefeye, başka stratejisine ve olumlama, dekonstrüksiyonun hedefi olarak evetlenme ile karşımıza çıkar (Soysal, 1999: 37). Üçüncü olarak Derrida, daha az saldırgan ve şiirsel bir dille yerini alır, salt felsefe sorgulamasına döner (Soysal, 1999: 38).

Zeynep Direk'in ifadesiyle, Derrida felsefe kariyerine Husserl ile başlar, fakat beslendiği pek çok filozof ya da edebiyatçı vardır. Bunlardan bir diğeri, Martin Heidegger'dir. Heidegger'in Batı ontoloji tarihini "destrüksiyon" etme kavramı, *çeviri*sinde Derrida'nın dekonstrüksiyonu olarak kabul edilir. Dekonstrüksiyonu sadece bu şekilde çeviri olarak ele almamız, Derrida'nın kullandığı anlamda dekonstrüksiyonu anlamamız için yeterli değildir. Derrida Husserl fenomenolojisini nasıl kendi tekilliğinde incelediyse, Heidegger için de aynısını yapar. Bu durumda dekonstrüksiyonun, Derrida'nın Heidegger ile "destrüksiyon" kavramı arasındaki problemli ilişkisinde yeniden icat edildiğini söyleyebiliriz. (Direk, 2013: 151). Derrida, Heidegger'ın mevcudiyet metafiziğine düştüğünü saptar; fakat bunu

saptarken, onun Batı metafiziğini çağlara ayırması ve metafiziğin birliğini varsayarak okuma stratejisini izler. Derrida'nın Heidegger'e eklediği şey, metafiziğin amacının, varlığın bilme arzusunun her zaman logos'a geri dönmesidir (Direk, 2013: 153). Derrida'nın bu eklemlenmesi aynı zamanda Heidegger'ın neden mevcudiyet metafiziğine düştüğünü açıklar.

Derrida için metafiziği dekonstrüksiyona uğratmaya çalışıyor diyebiliriz, fakat tek meselesi bu da değildir. Derrida *karar verilemezlik, pharmakon, demokrasi, hayvan sorunları, konukseverlik, adelet* vb konuları ele alıp, inceler. Bu konular *yaşam*dan bağımsız değildir. Derrida kariyeri boyunca kendisini en çok ilgilendiren unsurun yaşam olduğunu vurgular; bu yaşam, deneyim bakımından, yaşıyor olma deneyimi bakımından ele alınır (Lawlor, 2014: 127). Dolayısıyla, dekonstrüksiyon yaşama ilişkindir, kendine edindiği meseleler bakımından ise, etik ve politik bir çabadır. Derrida'daki konu çeşitliliği, beslendiği filozof çeşitliliğine benzer. Derrida'nın, Husserl, Heidegger, Nietzsche, Hegel, Freud, Levinas, Marx, Saussure, Blanchot ve daha sayamadığımız pek çok isimle ilişkisi vardır. Bu bağlamda, Derrida izleğini anlamamızda bağlamın ne kadar geniş olduğunu unutmamamız gerekir. Çünkü Derrida metinlerimiz, bu ilişki ağlarından ötürü hiçbir zaman tek sesli olmamaktadır; her zaman çok seslidir.

1.1. DEKONSTRÜKSİYON NE DEĞİLDİR?

Dekonstrüksiyonun ne olup olmadığına değinmeden önce, neden dekonstrüksiyon demeyi tercih ediyorum? Dekonstrüksiyon, Türkçeye genel olarak yapıbozma ya da yapıçözüm[15] olarak çevrilir. Yapıbozma çevirisinde, okuyucuda kalan izlenim, ağrılıklı olarak yapının yıkımına işaret eder. Bu anlamda, yıkma ya da yerinden etme ön planda olup yapıbozmanın olumsuzluğu somutlaşır. Yapıbozma olumsuz, yıkıcı etkisiyle birlikte hatta yıkıcılığın, yapıbozmanın önüne geçmesiyle anılmaya meyilli hale gelir. Yapıçözüm ise, yapının çözülüşüne işaret eder. Yapının çözülüyor olması, yapıbozmanın bıraktığı etkinin tam tersi bir etki bırakır ve olumluluk algısı, yapıçözüme gölge düşürür. Peki, dekonstrüksiyon kelimesinin çevirilerinin ötesinde Derrida, dekonstrüksiyona nasıl bir anlam yükler ya da dekonstrüksiyonu nasıl kurar? "Yıkma"[16] terimi felsefi bir bağlam olarak Heideggerci anlamda hiçlemeye denk gelirken, Nietzscheci anlamda yerle bir etmeye işaret eder (Derrida, 1999a: 185). Bu anlamlar salt olumsuzluk üzerine kuruludur ve Derrida, bu açıdan felsefi bağlamın dışına çıkmayı tercih eder[17]. Felsefi bağlamın dışına çıkıp[18] dekonstrüksiyonun sözlükteki[19] anlam arayışına yönelir. Bu arayış,

[15] Aynı zamanda yapısöküm ya da yapıbozum olarak da çevrilebilir. Ancak burada çeviriden kaynaklanan anlamsal farklılığı göstermek için yapıbozma ve yapıçözüm tercih edilmiştir.

[16] Derrida, Heidegger'in 'Destruktion' kavramını, Almancadan Fransızcaya çevirmeye çalışır. Bu kavram, Derrida için salt olumsuz bir anlam taşımaktan ziyade, kullanışlı olmayan bir şeyin ortadan kaldırılması gibi olumlu bir şeyi çağrıştırır. Bundan dolayı, Derrida Fransızcada pek tercih edilmeyen 'Déconstruir' kelimesini kullanmaya karar verir (Richards, 2014: 18). Diğer yandan, dekonstrüksiyon, Derrida'nın ilk dönem eserleri göz önüne alındığında, Heidegger'ın dekonstrüksiyon kavramıyla oluşan ağ içerisinde icat edilmiştir (Direk, 2013: 151). Derrida ile Heidegger arasındaki bu bağ, oldukça muğlâk bir yapıya dayanır. Çünkü bu bağı okuyabilmemiz için, metafizik kavramından faydalanırız. Bu çerçevede metafizik kavramı, Heidegger'in Nietzsche okuması üzerinden ve buna paralel olarak Derrida'nın Heidegger okuması üzerinden izlenir. Heidegger'e göre, Nietzshe'de, metafizikte daha önce sorulmuş olan "olan nedir?" sorusuna yönelir ve bu ölçüde "varlık sorusunun" sorulmaması ya da "olmanın kendisinin unutulması" tekrarlanır (Direk, 2013: 147). Bu açıdan Heidegger için, Nietzsche bu temellerin anlamını düşünmeyen metafizik tarihinin son önemli filozofudur (Direk, 2013: 148). Heidegger, Nietzche'de metafiziği takip ederken onu ters yüz ederek, aşmaya çalışır (Direk, 2013: 148). Derrida için, metafizik ise, karşıtlıkların hiyerarşik alanıdır (Direk, 2013: 149). Dekonstrüksiyon ise, bu noktada hiyerarşik karşıtlıkları takip eder. Derrida bu noktaya kadar, Heidegger'e katılır. Ancak ayrıldıkları yer, Heidegger'in metafiziği dönüştürmeye çalışırken, aslında hep bir logos'a geri dönmesidir (Direk, 2013: 153). Logos'a geri dönüş, konuşmanın yazı karşısındaki hiyerarşik üstünlüğüdür; yani bir anlamda metafizikten henüz çıkılamadığının göstergesidir. Bundan dolayı, Heidegger'de yer alan dekonstrüksiyon kavramı ile Derrida'da kullanılan dekonstrüksiyon kavramı birbiriyle uyuşmaz.

[17] Bu durum sadece felsefi bir bağlamın dışına çıkış olmayıp kelimenin vuku bulduğu tarihsel bağlamın dışına çıkmayı da gerektirir.

[18] Derrida'ya göre, felsefi üslup önemsizdir. Çünkü ontolojiye, epistemolojiye ve mantığa dayanır ve filozof hiçbir şey bilmemektedir. Bu ölçüde, filozof bilmediğini saklayarak, üslup üzerinde oynamaya

dekonstrüksiyonun daha az kullanılır anlamlarına yer açmakla birlikte, dekonstrüksiyonun yeniden ifade edilmesini sağlar. Fransızcada yaygın olmayan bir kullanım üzerinden dekonstrüksiyon, kendi bağlamını Derrida'nın sonraki çalışmalarında[20] belirlemiş olur. O halde, dekonstrüksiyon kendi içerisinde hangi sözlük anlamlarını barındırır?

> *Bir bütünün parçalarını birbirinden sökmek. (...)*
> *Dilbilgisi terimi (...) dizelerin yapısını çözmek, ölçüyü ortadan kaldırmakla, onları düzyazıya benzer kılmak. / Mutlak olarak 'Kavramlaştırma öncesinde (prénotionnelles) cümle yönteminde, çeviri de bir başlangıçtır ve avantajlarından biri de, yapıçözüme başvurma gereksiniminin hiç olmayışıdır.'*
> *Yapısı çözülmek. (...) Yapılanışını yitirmek. 'Modern bilgelik, kıpırtısız Doğu ülkesinde, yetkinliğe ulaşmış bir dilin, yalnızca insan zihninde doğal olarak bulunan değişme yasası gereğince kendi kendine yapısını bozup dönüştürdüğüne tanıktır.'* (Derrida, 1999a: 186)

Dekonstrüksiyonun bu anlamlar ile birlikte düşünülmesi, onun üzerindeki tek bir anlam hâkimiyetini ortadan kaldırır. Dekonstrüksiyon, çok anlamlılığa bir çağrı yaparken, aynı zamanda unutulan ya da kullanımı az olan anlamları keşfe çıkar. Ancak, dekonstrüksiyonun bu yapısı, çevirilerde bir sorun haline dönüşebilir. Çevirilerde tercih edilen, kullanımı yaygın bir anlam olduğu sürece dekonstrüksiyonun anlaşılma süreci zorlaşır. Bundan dolayı, dekonstrüksiyon kelimesini kullanmayı tercih ediyorum. Dekonstrüksiyon kendi bağlamı içerisindeki ikilikleri ve anlamsal çeşitliliği yansıtabilen bir kavramdır.

Dekonstrüksiyon kelimesinin kullanımı üzerine yapmış olduğumuz çıkarım, dekonstrüksiyona dair bazı ipuçlarını içerir. Öncelikle, dekonstrüksiyon dilsel bir devinimdir yani dil üzerine bir düşünümü, diğer bir deyişle kaynağı dil olan bir düşünümü kapsar. Dilsel ayrımlar ya da unutuluşlar üzerinden tek bir anlam hiyerarşisinin yapısıyla oynanır. Bu **oynama** edimi, hiyerarşik yapının ters yüz edilme özelliğini somutlaştırır. Ayrıca, oynama ediminin gerçekleşme alanı, bağlamın ya da bağlamların genişletilmesine dayanır. Bu bağlam genişletilmesi kimi zaman felsefi bağlamın dışına çıkmayı gerektirebilir. Diğer yandan, felsefi bağlam

---

başlar; onu inceltir, karmaşıklaştırır. Tam da bu noktada söylemsel boşluk yaratılmış olur ve bu bir nevi dekonstrüksiyonun olanağına aralık açar (Derrida, 2013: 27).

[19] Derrida'nın başvurduğu sözlük, Littré'dir. Genel olarak da, kelimelerin başka anlamlarına yöneldiğinde, bu sözlüğü tercih eder.

[20] Özellikle *Gramatoloji* eserinde, dekonstrüksiyonun nasıl bir şekilde ilerleyeceği ya da nasıl bir şekle sahip olduğunun hatları belirlenmeye başlar.

içerisinde merkezi bir anlama sahip olan kavramlar üzerinden bağlam dışına çıkılarak, kavram ile anlam arasına mesafe konulabilir. Bu mesafenin kendisi, kavrama başka bir perspektif ile bakabilmeyi sağlar. Mesafe, aynı zamanda oynama ediminin gerçekleştiği yerdir de. Tabii ki oynama edimi ile birlikte çok anlamlılığın göz ardı edilmeyip[21] yansıtıldığı bir alan söz konusudur.

Belirttiğimiz bu özellikler, dekonstrüktif yapıya dair birer iz olup dekonstrüksiyonun anlaşılabilmesi için ön hazırlıktır. Dekonstrüktif yapı, çoklu perspektif üzerine bir düşünümün aynı anda gerçekleşebilme potansiyelini taşır. O halde, dekonstrüksiyona bir adım daha yaklaşabiliriz ve onun kendi içinde barındırdığı yapı kavramını incelemeye geçebiliriz.

Yapı kavramının tarihine ya da nasıl konumlandığına değinmeyeceğim. Fakat standart bir şekilde yapı kavramının ne olduğu ya da nasıl algılandığını ele alıp, Derrida'nın hangi noktada müdahale etme gereksinimi duyduğunu göstermeye çalışacağım. Meseleyi, yapı kavramının analizinden ziyade yapı kavramının bir dönüşüme ihtiyaç duyup duymaması olarak dile getirebiliriz. O halde, yapı kavramı, felsefe literatüründe nasıl kayda geçmiştir?

> *Bir yapıtı, bir olguyu, bir değeri toplumsal ya da tarihsel özelliklerinden koparmadan anlamayı savunan toplumsal eleştiri görüşüne karşı ortaya çıkan yapıtı belli bir yapı içine yerleştirerek bütününde kavramaya dayalı araştırma yaklaşımı ya da kuramı.* (Güçlü ve diğerleri, 2008: 1570-1571)

Yapısalcılığın standart bir tanımına yer verdik, bununla birlikte felsefe literatüründe yapısalcılık içerisinde yapı kavramı önem kazanmaya başlar. Yapı kavramının önemi gerek toplumbilim, gerek dilbilimi, gerekse zihin felsefesi alanlarında belli olmaya başlar. Bu alanların ortak noktası, belli bir yapıya odaklanılmasıdır. Diğer bir şekilde, ele alınan konu ilk etapta belli bir yapıya yerleştirilir ve sonrasında bu yapı başka yapılara taşınarak konunun açıklığa kavuşması amaçlanır (Güçlü ve diğerleri, 2008: 1571).

Derrida açısından, yapı kavramında sıkıntı olabilecek ya da sıkıntılı hale gelen kısım neresidir? Yapı kavramına indirgeyici bir yaklaşım söz konusu mudur? Ya da yapı kavramı işlevselliğini yitirip, yapının kendisi unutulmuş olabilir mi?

[21] Bu algının kendisi, muğlâklığa izin veren bir yapıya sahiptir.

> *Gelgelim, işaret etmek ve belirgin kılmak istediğim olaya dek, daima iş başında olmuş olsa da, yapı veya daha doğrusu yapının yapısallığı hep nötralize edilmiş ve indirgenmiştir: ona bir merkez vermekten, onu bir mevcudiyet noktasına, sabit bir kökene göndermekten ibaret olan bir jest yoluyla.* (Derrida, 1999b: 165)

Bu ifadeler ne anlama gelir? Bu ifade, yapının işlevselliğine veya işlevselliği üzerinden işlevsizliğine bir gönderme yapar. Yapıya yüklenen merkezi konum, yapının kendisini hareketsizleştirir. Bu bağlamdaki bir hareketsizleştirme, işlevsizleşme ile aynı anlama gelir. Merkezin kendisi önemli hale gelirken, etrafını saran olgular önemsizleşir. Diğer yandan, merkezi olan yapı aynı zamanda indirgenmiş olan bir yapıdır. Bu ölçüde, hem merkezi hem de indirgenmiş bir yapı portresi oluşur ki, bu durum, dönüşüme ya da herhangi bir değişime izin vermez. Yapısalcılığın tanımını hatırlayacak olursak, belli bir yapının mevcut olması, konunun anlaşılması için mihenk noktası niteliğindeydi. Oysaki ortaya çıkan şemada yapının merkezileşmesi, yapının kendisi dışındaki olgulara kendini kapatması anlamına gelir. Yapının kendi kendini sınırlamasına tanık oluruz.

Standart yapısalcılığın ya da bunun üzerinden önem kazanan yapı kavramının vaadi, bir kısır döngüye dönüşür, yapı artık bütünü kavramaktan uzaktır. Merkezden yoksun bir yapının düşünülemez olması ise, vaadin sorgulanmasına neden olur (Derrida, 1999b: 165). Sorgulamalar eşliğinde, Derrida'nın şu saptamasını vermemiz yerinde olur.

> *Gelgelim, merkez açtığı ve mümkün kıldığı oyunu kapatır da. Merkez, merkez olmaklığıyla, içeriklerin, öğelerin, terimlerin ikamesinin artık mümkün olmadığı noktadır. Merkezde (başkaca olarak, bir yapıda içerilmiş yapılar olabilen) öğelerin permütasyonu veya dönüşümü yasaklanmıştır. En azından, bu daima <u>yasaklanmış</u> (bu sözcüğü kasten kullanıyorum) olarak kalmıştır.* (Derrida, 1999b: 165)

"Yasaklanmış", özellikle vurgulanmış bir kelimedir. Çünkü yapısalcılığın, yapı kavramına verdiği önemi veya işlevini unuttuğunun bir göstergesidir. Diğer bir deyişle unutulan nokta, yapının yapısallığıdır yani *yapının oyunudur*. Yapının yapısallığı, salt yapısalcılık tarafından unutulan bir şey değildir. Şöyle ki: yapının, Batı felsefe tarihinde oldukça eski olduğunu belirten Derrida, yapının merkezileşmesini; bir köken veya son, "arkhe" veya "telos" olarak adlandırılan

tekrarların[22] vuku bulduğu bir tarih sahnesine yerleştirir (Derrida, 1999b: 166). Peki, bu durum ne ifade eder? Yapının yapısallığı neredeyse Batı felsefesi tarihi boyunca **unutulmuş** bir olgu olarak şekillenir. Tekrarların söz konusu olması ise, merkezileşen yapıların tarihsel bağlamı içerisinde izlek olarak "arkhe" ya da "telos"tan farklı olmadığı anlamına gelir. Tarihsel bağlamıyla birlikte düşündüğümüzde, "arkhe" fikrinin yaygınlaşması ve ona odaklanılması, "arkhe" fikri dışındaki fikirleri önemsizleştirir. "Arkhe" ve "telos" gibi kavramları bu bağlamda örnek vermemizin nedeni, yapı kavramının merkezileşmesinin somutlaştırılması adınadır. Tekrar fikrinin sürekliliği ise, Derrida'nın yapı kavramında bağlamının genişlemesini sağlar.

Yapı kavramına farklı bir perspektif sağlama olanağı söz konusuyken, bir yandan da kelimenin vuku bulduğu bağlamın kendisi askıya alınmış olur. Askıya alınmış olan bağlam, yapının tarihsel olarak konumlanmış olduğu yerdir; artık bu yerin zemini sarsılmış olur. Derrida'nın ifadesi ile şu şekilde somutlaştırabiliriz: "gerçekten de merkezleşmiş yapı kavramı, kendisi oyunun menzilinin ötesinde olan güven verici bir kesinlikten, kurucu bir hareketsizlikten itibaren bina edilmiş, kurulmuş bir oyun kavramıdır" (Derrida, 1999b: 166). Yapının yapısallığının unutuluşu, artık farkında olunan bir durumdur. Derrida'ya göre, farkındalığın ortaya çıkışı kendi dönemlerine[23] ait bir unsurdur. Tabii ki kendi dönemlerine ait olması, bunun uzun soluklu bir süreç olmadığı anlamına gelmez.[24] Derrida, yapı kavramı üzerine şekillenen süreci, bir kopuş veya kırılma olarak adlandırır.

[22] Tekrar kelimesi, Derrida açısından işlevsel bir öneme sahiptir. Yazı kavramına ilişkin olarak iletişim kavramının dekonstrüksiyona uğratılmasıyla, tekrar kelimesine ulaşılır. Şöyle ki: iletişim üzerinden yokluk kavramına ulaşılması ve yokluk üzerinden okunabilirliğe ulaşılmasıyla, yinelenebilirlik kavramı ön plana çıkar. Bu şekilde, yinelenebilirlik ya da tekrarlanabilirlik kavramına ulaşılır. Yinelenebilirlik, Latincede 'tekrar' anlamına gelebilecek olan "iter"den, Sanskritçede ise "itara" yani 'başka' anlamına gelebilecek olandan gelir. Bu bağlamda, yinelenebilirlik, tekrarlama ile öteki olmaklık arasındaki bağın anlaşılabilirliğini sunar (Aysever, 2006: 309-310).

[23] Derrida kendi dönemlerini kast ederken, varlık ve hakikat kavramlarının Nietzscheci eleştirisini, Freudcu kendinde mevcudiyet eleştirisini ve Heideggerci yıkımı anar (Derrida, 1999b: 166).

[24] Yapı kavramının dönüşümü, Derrida'nın kendi dönemleri olarak adlandırdığı süreçte, kavramın kendisinin duyduğu bir ihtiyaç ya da zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır. Peki, özellikle "kavramın kendisinin ihtiyaç duyması" ne demektir? Kavrama burada özerk bir alan verildiğini mi düşünmemiz gerekir? Öncelikle, kavramın tarihsel bağlam içersinde vuku bulması ve Derrida'nın dönemlerine gelene kadarki süreçte, kavramın tıkanması ya da kavramın içerisinde zaten mevcut olan diğer işlevselliğin unutulması olarak da algılanabilir. Kavramda unutulan unsurlardan dolayı, kavramın işlevsizleşmesi ya da tıkanması söz konusudur. Bundan dolayı, kavramın dönüşümü zorunlu hale gelir.

> *Kopuş olarak adlandırdığım olay, başlarken ima ettiğim kırılma, belki de yapının yapısallığı düşünülmeye yani tekrarlanılmaya başlamak zorunda kalındığı anda vuku bulmuştur ki, bu kırılmanın sözcüğün tüm anlamlarında tekrar (répétition) olduğunu söylemem bu yüzdendir.* (Derrida, 1999b: 166)

Her tekrarlama eylemi, kendinin tekrarı olabileceği gibi aynı zamanda farklı bir düşünme potansiyeli yaratma imkânını da barındırır. Bir anlamda daha önce unutulmuş ya da göz ardı edilmiş herhangi bir olgu, tekrarlanma edimi ile yüzeye çıkabilir. Derrida'nın ele almış olduğu yapı kavramı için de söz konusu olan durum, tam olarak budur.

Yapı kavramını bu şekilde incelememiz, dekonstrüksiyon üzerine küçük bir örnektir. Bununla birlikte, dekonstrüksiyonun ne olduğunu belirtmek ya da tasvir etmek, onun işleyişini göstermekten daha zor bir iştir. Çünkü dekonstrüksiyon, bizim alışık olduğumuz düşünce tarzımızın dışına çıkar. Bir nevi yaratıcı okuma olarak da adlandırabileceğimiz dekonstrüksiyon, aklın sürekli olarak aktif ve dikkatli olmasını talep eder. Artık, dekonstrüksiyonun tam olarak ne olup olmadığına geçiş yapabiliriz.

Dekonstrüksiyon, yapıları sökmeyi salt olumsuz bir anlamda değerlendirmez, yapıların bütünlüğüne odaklanıp nasıl yapılandığını izler ve yeniden yapılandırmaya çalışır. Bu kısım, dekonstrüksiyonun olumlu yanıdır. Peki, dekonstrüksiyonun zemini nedir ya da ne olabilir? Dekonstrüksiyon, dilsel devinimin tam içerisinde yer alır yani söylemle çevrilidir (Derrida, 1999a: 186). Bağlamları önemseyip onlarla iş görmesi,[25] aynı zamanda söylemle çevrili olması yapısalcı yanını ortaya koyar. Ancak dekonstrüksiyon salt yapısalcı bir yana da sahip değildir, karşı yapısalcılığı da içinde barındırır. Bu da, dekonstrüksiyonun çifte anlamlılığını ortaya koyar (Derrida, 1999a: 186).

Dekonstrüksiyonun, yapıları ayrıştırmaya çalışıp onları yeniden yapılandırma uğraşı bir çözümleme ya da yöntem gibi gözükebilir. Fakat bu noktada, Derrida'nın uyarılarıyla karşılaşırız.

> *Aslında, öyle göründüğü halde, yapıçözüm ne bir çözümleme ne de bir eleştiridir ve çeviri de bunu göz önünde bulundurmalıdır. Özellikle, bir yapının sökülmesi, basit öğeye, ayrıştırılamayacak kökene doğru bir geri gidiş olmadığı için, yapılan bir çözümleme değildir.* (Derrida, 1999a: 186)

[25] Bağlamlarla iş görmesi aynı zamanda onların, merkezi yani belli bir çapı olmadıklarına dair bir işarettir.

Dekonstrüksiyonun, kelime ya da kavram üzerinden bir köken arayışı kaygısı mevcut değildir, arayış haline getirdiği şey, basit öğe peşinde olma hali de değildir. Herhangi bir metafiziksel çağrının, elimine edilmeye çalışıldığını görebiliriz. Bu konuya tekrar dönüş yapacağız, fakat bir yandan, dekonstrüksiyonun ne bir çözümleme ne bir eleştiri ne de bir yöntem olduğunu vurgulayabiliriz. Özellikle, akademilerde bir okuma yöntemi olarak karşımıza çıkması doğalken, Derrida dekonstrüksiyonun bir yönteme dönüştürülemeyeceğini belirtir. Ayrıca, dekonstrüksiyon bir işlem ya da edim de değildir ve onun sadece tekil olayları incelediğini söylemek de yetmez (Derrida, 1999a: 187). Peki, dekonstrüksiyonu düşünürken aklımızda nasıl somutlaştırabiliriz ya da onu, anlamlandırmak için hangi kelimelerden faydalanabiliriz?

Derrida, dekonstrüksiyon için "yapıçözüm olur, öznenin ya da hatta modernliğin kararını, bilincini ya da değerlendirilmesini beklemeyen bir olaydır. Yapısı çözülür." ifadelerini kullanır (Derrida, 1999a: 187). O halde, dekonstrüksiyonu, süreç içersinde gelişen bir dolayım olarak algılayabiliriz. Dolayım kelimesini burada kullanmamın nedeni, herhangi bir şekilde saflığa göndermede bulunmamasından kaynaklanır ki, bu da, dolayımın içerisindeki çeşitliliği kısmi olarak yansıtır. Bu çeşitlilik ise, dekonstrüksiyonun yapısıyla ilişkisiz değildir. Diğer yandan, bu süreç hissedildiğinde ya da fark edildiğinde bize düşen bir görev var mıdır?

> *Eğer yapıçözüm, herhangi bir şeyin olup bittiği ve olduğu her yerde varoluyorsa (ve bu varoluş, anlamla ya da günlük ve kitabi anlamda metinle sınırlanmaz), bize düşen bugün dünya yüzünde ve modernlikte, yapıçözümün sözcüğüyle, ayrıcalıklı izlekleriyle, devingen stratejisiyle vb. bir motife dönüşmekte olduğu anda, olan biteni düşünmektir.* (Derrida, 1999: 187)

Derrida, kendi dönemi ve kendi dönemini hazırlayan süreçte, kendisinin de belirttiği üzere, olan biteni düşünmüştür. Düşünme biçimi ise, dekonstrüktif bir yapıdadır. Bu yapı, dekonstrüksiyon X'tir ya da dekonstrüksiyon X değildir mantığı üzerine kurulu değildir (Derrida, 1999a: 187). Tam tersi, bu yapıyı **hem-hem** mantığının uygulanışı olarak okuyabiliriz. Bu ise, dekonstrüksüyonun yapısal çeşitliliğinin başka bir yönüdür.

Dekonstrüksiyonu, başka bir şekilde ele aldığımızda, dilsel sistemde sabit bir kelime olduğunu söyleyebilir miyiz? Yoksa yerine geçilebilirlik özelliğini taşır mı?

"*Yapıçözüm* sözcüğü, bütün diğerleri gibi değerini, sakince 'bağlam' olarak adlandırılan olanaklı değiştirim zincirindeki yazılımdan alır." (Derrida, 1999a: 187) Peki, burada anlamamız gereken şey nedir? Evet, dekonstrüksiyonun yerine başka kelimeler de geçebilir. Fakat bunu sıradan, herhangi bir kelime olarak düşünmektense, aynı işlevsellikteki ya da aynı işlevselliğin yürütülebildiği bir kelime olarak düşünebiliriz. Dekonstrüksiyon çözülebilir[26] bir yapıya sahiptir, dolayısıyla yerine geçebilecek olan kelimenin de farklı bir yapıda olmasını bekleyemeyiz (Derrida, 1999a: 189). Bu süreç gerçekleşebildiği sürece, zaten dekonstrüksiyonun yerine geçen kelimeler de dekonstrüksiyonun görünümünden farklı değildir.

Buraya kadar olan kısımda, dekonstrüksiyonun dille ilişkisine değindik. Dekonstrüksiyonun dil ile olan bağlantısı, onun zemininin dayandığı noktayı verdi. Bu nokta biraz teknik olabilir, fakat belirtmemiz gerekir ki, dekosntrüksiyonun teknik kısmını aşan ve hayata değen bir yanı da mevcuttur. Hatırlayacak olursak, dekonstrüksiyonun yeniden yapılandırma süreci, onun olumlu yanına denk gelir. Burada olumlu yanı, yaşamdan bağımsız düşünemeyiz. En temelde, dekonstrüksiyon bizde bir deneyime yol açar, bize kim olduğumuzu sorgulatır (Lawlor, 2014: 130). Bu sorgulama bizim vazgeçebileceğimiz bir sorgulama değildir, ona ihtiyacımız vardır. Bir anlamda, dekonstrüksiyona hep ihtiyaç vardır (Lawlor, 2014: 130). Belki de bundan ötürü, çoğu zaman dekonstrüksiyonun farklı tanımlamaları karşımıza çıkar. Aslında hiçbiri birbirinden bağlantısız değildir. Mesela, Derrida'nın *Kendime Karşı Savaştayım* söyleşisinde, dekonstrüksiyon daima evet'in, hayatın olumlanışıdır (Derrida, 2006: 185). Michael Naas'ın *"Alors, qui êtes-vous?" Jacques Derrida ve konukseverlik sorusu* makalesinde, dekonstrüksiyon hoş karşılamadır veya dekonstrüksiyon konukseverliktir (Naas, 2006: 242). Kimi zaman ise dekonstrüksiyon, adeletin peşinde, imkânsızın olanağı olarak hep mücadele edilmesi gereken ertelenmiş bir *borç*, bir *belki*'dir. Diğer bir deyişle, dekonstrüksiyon, hayatı teğet geçmez, tam içinde yer alır.

Dekonstrüksiyonun dile ilişkin teknik kısmı ile yaşamı vurgulayan yönünün anlaşılabilmesi için, dekonstrüksiyon ile birlikte iş gören kelimelere de bakmamız gerekir. Kısacası, bu bölümde, dekonstrüksiyonun dış hatlarını yani bir çerçevesini vermeye çalıştık. Dekonstrüksiyonun hangi kelimelerle birlikte iş gördüğüne

[26] Bu bağlam ile çözülebilir bir yapıya sahip olmak, ayrıştırılabilir olduğunu ve iz'lerinin takip edilebilir olduğuna bir işarettir.

geçmemiz ise, dekonstrüksiyonun içsel yapısını anlamlandırabilmemiz için bir adımdır. *Différance* bölümüne geçmeden önce dekonstrüksiyon için şu ifadeleri kullanmamız zamansız değildir: "Yapıçözüm nedir? Hiçbir şey! Yapıçözüm ne değildir? Herşey!"[27] (Derrida, 1999a: 188)

[27] Dekonstrüksiyonu şu şekilde düşünmek de mümkündür: onu yazmadan, belli bir tarzda yazma ve yeniden yazma dışında, bir şey değildir (Derrida, 2013: 18).

1.2. *DIFFéRANCE*'IN A'SI

Différance nedir? Ya da *Différance*'ın a'sı neyi ifade eder? *Différance,* différence'den farklı bir kelime midir? Bu farklılık hangi işleyişin bir göstergesidir? Diğer yandan, dekonstrüksiyon ile *différance* arasında nasıl bir ilişki vardır? Dekonstrüksiyon ile *différance* aynı şey olabilir mi? Bu bölümümüzün, inceleme alanını oluşturan sorular, bunlardır. Bu bölümü bir yapboz gibi düşünebiliriz. Yapbozun parçalarını tamamlamaya çalışmamız, *différance'*ın ilgili olduğu ağları verebilmemize denk düşer. O halde, *différance*'ın a'sı ile başlayabiliriz.

Différance'ın a'sı nedir? Sadece bir harf midir? Evet, a, alfabede yer alan bir harftir. Onu bu kadar etkili kılan nedir peki? Diğer harflerden ayrılan bir yanı var mıdır? Yoksa alfabede hiyerarşik bir yapı mı söz konusudur? Bundan dolayı mı Derrida, a harfinden başlar? A harfi, *différance* bağlamında göründüğünden daha fazla bir öneme sahiptir. Fakat bu önem, alfabede hiyerarşik bir yapının olduğu anlamına gelmez. Çünkü a harfi yerine herhangi başka bir harf de bu dönüşüm zincirinde yer alabilir. Peki, hangi dönüşüm zincirinde yer alır? Dönüşüm zinciri ile ifade etmek istediğimiz, dilsel devinimdir. Dilsel devinim içerisinde a harfi ayrıcalıklı değildir; onun ayrıcalığı alfabedeki konumundan kaynaklanmaz. O zaman, a harfinin ayrıcalığını sağlayan etmen nedir? Bu bağlamda a harfi, başka bir kelimenin ortaya çıkmasını önceleyen bir niteliğe sahiptir. Bu ortaya çıkışı, bir zorunluluk olarak da algılayabiliriz. Bahsettiğimiz zorunluluk, kavramın dönüşüme ihtiyaç duymasıdır. Başka bir ifadeyle, a harfi hangi iki kelime arasında devinimini sağlar? A harfi, différence ile *différance* arasında yer alan bir sessizliktir[28] (Derrida, 1999c: 49). Bu sessizlik, grafik müdahale ile ortaya çıkar. Hem grafik müdahale hem de bunun çaprazlama bir şekilde ele alınması ile belirginleşir (Derrida, 1999c: 50). Grafik müdahale, Derrida için yazı ile ilgili sorunun[29] sürecinden dolayı ele alınan bir olgudur (Derrida, 1999c: 50). Çaprazlama bir şekilde ele almak ise, neden *différance* kavramına ya da sözcüğüne ihtiyaç duyduğumuzu gösterir.

[28] Sessizlik üzerine konuşmak aynı zamanda yazı üzerine konuşulması anlamına gelir. Söz konusu olan durum yazı üzerine bir konuşma, yani yazı üzerine bir yazıdır. Çünkü Derrida açısından, konuşma da bir yazıdır

[29] Yazı kavramının bağlamının genişletilmesi ya da yazının, Batı metafiziğindeki konumundan farklı bir şekilde ele alınabilmesi Derrida için merkezi bir öneme sahiptir. Hatırlayacak olursak, yazı Batı metafiziğinde ikincil bir konuma sahiptir. Çünkü öncelik hakkı söz'e aittir. Bu ise, hiyerarşik yapının somutlaştırılmasıdır.

Grafik müdahale ile saptanan durum, différence ile *différance*, e ile a arasındaki ayrıma ilişkindir. Bu iki harf arasındaki ayrım; "…sessel olan iki yazım, iki ünlü arasındaki ayrım, salt grafik olarak kalmaktadır; yazılmakta ya da okunmakta, ama işitilmemektedir." (Derrida, 1999c: 50). Bir anlamda bu ayrımın kendisi, konuşma düzeyinde anlaşılmamakta ya da fark edilmemektedir. Derrida'ya göre, bu sessizlik fonetik[30] denilen yazı içerisinde kayıtlıdır. "Phoné"nun özü, logos'a[31] yani düşüncenin ağırlık kazandığı[32] sisteme yakın olmalı ki, bu varsayım şekillenebilsin (Derrida, 2010: 20). Ancak tam da bu nedenden ötürü, fonetik yazının salt ve katı bir şekilde neden olamayacağının bir gösterimi ve hatırlatılması söz konusudur. Salt fonetik yazının olamamasının nedeni, fonetik olmayan göstergelerin (noktalama işareti gibi) kendi içinde barındırılmasından kaynaklanır (Derrida, 1999c: 50). Bu durum ise, Saussure'ün gösterge üzerine yapmış olduğu ayrıma ve gösterge kavramına bağdaşmayan bir haldir. Derrida'ya göre, Saussure'ün göstergenin koşulları üzerine yapmış olduğu ayrımın kendisi sessiz bir şeydir (Derrida, 1999c: 50). Aynı a harfinin işitilememesi gibi, bu ayrımın kendisi de işitilemez. Çünkü salt fonetik yazının olmayışı, salt fonetik "phone"un olmayışını belirginleştirir. Bu ise, işitilemezliğin olabilirliğini konumlandırır. Bu tabloyu, Derrida'nın şu ifadeleri ile somutlaştırabiliriz.

> *[…] burada duyulurla düşünülür arasındaki, felsefenin kurucusu olan karşıtlığa direnen bir düzene gönderme yapmak gerekir. Bu karşıtlığa, tam da onu taşıdığı için direnen düzen, iki différence'ın (ayrım) arasındaki ya da iki harf arasındaki différance (a ile) devinimi içinde kendini bildirir; o différance ki ne sese ne de alışılmış anlamında yazıya aittir ve bizi bir saattir burada bir araya getiren garip uzam gibi söz ile yazı arasına yerleşir.* (Derrida, 1999c: 50)

[30] Saussure'ün belirtmiş olduğu ayrıma göre, sesçil yazı dizgesi, yazı dizge türlerinden biridir. Bu dizge, sözcükte birbirini izleyen seslerin oluşturduğu dizilişi göstermeyi amaçlar (Saussure, 2001: 58). Aynı zamanda sesçil yazının, konuşma zincirindeki her öğeyi ayrı bir göstergeyle belirtme amacı gütmesi gerekir (Saussure, 2001: 68).

[31] Logos, Antik Yunanda ilk olarak söz anlamında kullanılır, fakat genişleyen bağlamını göz önünde bulundurduğumuzda; düşünme, düşünme yetisi, sav, önerme gibi anlamlara da sahiptir (Güçlü ve diğerleri, 2008: 899-900). Logos fikrinin tortuları, Herakleitos'a kadar uzanır. Farklı filozoflar tarafından kimi zaman önerme, kimi zaman düşünce ağırlıklı olarak ele alınır. Metnimize ilişkin olarak, konumuzun bağlamından dolayı Gorgias tarafından sözün gücü olarak ele alındığını belirtmemiz yerinde olur.

[32] Derrida, düşünce ile sözün ya da söz ile düşünce-anlam bileşiminin ağırlık kazandığı, yazının ikincil planda kaldığı hiyerarşik yapıyı, logosantrizm olarak adlandırır (Derrida, 2010: 9). Bu durum aynı zamanda da fonosantrizmdir (ses merkezcilik).

Duyulur ile düşünülür arasındaki fark, Batı metafiziğinin kurucu niteliğine sahip olan logos fikrine bir göndermedir. *Différance*'ın a'sı, hem bu karşıtlıktan beslenir hem de bu karşıtlığa ilişkin bir direnç gösterir. Bu direncin kendisi, yazı kavramının olağan algılanışına veya yazı kavramının geri planda kalmasına karşı bir tepkidir. Bu tepki, yeni bir yazı kavramının oluşmasını önceler. Şöyle ki; *différance*'ı a'sı ile düşünmek, yeni bir kelime yaratmak anlamına gelir veya başka bir deyişle, a'nın söz ile yazı arasına yerleşmesi, yazı kavramının dönüşümünü zorunlu olarak ortaya koyar. Zorunlu olarak ortaya konulması, olağan yazı kavramının yetmemesi ya da iş görmemesiyle ilişkilidir. Bu ise, différ(e)nce'ın -e ile-dil dolayımında, kendi içinde barındırdığı anlamları taşıyamadığını gösterir. Différence, kendi içinde barındırdığı anlamları yansıtamayarak, hiyerarşik bir yapıya sahiptir. Bu hiyerarşik yapı, diğer anlamların önüne geçtiğinden, başka bir kelimeye ihtiyaç zorunlu hale gelir. Burada, différence'ın yaratmış olduğu boşluk, *différance* ile doldurulur. Différence'ın anlam analizine geçmeden önce, buraya kadar ki sürece paralel olarak, *différance*'ın a'sının tam olarak neyi vurguladığını belirtmemiz yerinde olur.

Différance'ın a'sı söz ile yazı arasına yerleşir. Bu ise, a'nın sergilenemez olduğuna işaret eder (Derrida, 1999c: 50). Sergilenemez olması, *burada*[33] olarak sunulamamasından kaynaklanır; yani *burada* mevcut bir varlık değildir. Aynı zamanda *burada* olan bir şey de değildir (Derrida, 1999c: 51). Onun, bir varlığı ya da özü yoktur. Herhangi bir varlık kategorisiyle ilişkiselliği de söz konusu değildir (Derrida, 1999c: 51). Dolayısıyla, *différance*'ın anlaşılabilmesi için, onun olmadığı şeyleri vurgularız. Bu izlenim, onun tanrıbilimsel bir şey olduğunu düşündürtebilir, ancak *différance*'ın herhangi bir aşkınlıkla da işi yoktur; yani tanrıbilimsel bir şey de değildir.

> *Différance yalnızca her türlü varlıkbilimsel ya da tanrıbilimsel –yeniden-kendine – edinmeye (réappropriation) indirgenemez değildir, fakat tam da varlık-tanrıbilim –felsefenin- kendi dizgesini ve tarihini ürettiği alanı açarak, onu kavrar, yazıya geçirir (I'inscrit) ve dönüşsüz olarak arkasında bırakır (I'excéde sans retour).* (Derrida, 1999c: 51)

[33] *Burada* kelimesi, şimdi-*burada* bulunması olarak, yani zaman ile birlikte düşünebiliriz. Hem zaman hem de *buradalıktan* kaynaklanan mevcut olma hali ile *buradalık*, çifte bir düşünmeyi gerekli kılar.

Söz konusu olan durumumuzda *différance*'ın çifte yapısının bir görünümü mevcuttur. Hem indirgenemez olabilir, hem de bu indirgenemezlik üzerinden kendine bir alan açıp bunu arkasında bırakabilir. Diğer yandan, varlık ya da tanrıbilimsel olmaması, bunların *différance* üzerinde iz bırakmadığı anlamına gelmez. *Différance*, iz'in kendisinden hareketle ilerleyip, iz'i dönüştürebilir. Bu dönüşüm, farklı bir yol ya da süreç anlamına gelir. Bu süreç içerisinde ele alınan kavram ya da kelimeler, kendi içlerinde taşıdığı ama unutulmuş ya da kullanımı yaygın olmayan anlamlarla iş görmeye başlar. Sürecin başı ile sürecin ortasında gerçekleşen devinim[34], anlamsal farklılıkların somutlaştırılmasıdır. Peki, bu süreçte *différance* nasıl bir yol izler? Grafik müdahale ile çaprazlama bir şekilde ilerlediğini biliyoruz, fakat biraz daha somutlaştırılabilir miyiz? Derrida'ya göre, *différance*'ın izlediği her şey stratejik ve maceralıdır. Stratejik olmasının nedeni, daha önce belirttiğimiz üzere, yazı alanı dışında herhangi bir aşkınlığa sahip olmamasından kaynaklanır. Maceralı bir yapıya sahip olması ise, herhangi bir "telos"a yönelmemesine ilişkindir (Derrida, 1999c: 51). "Telos"a yönelmiyor oluşu, sürecin sonunda belli bir amaca ya da sonuca ulaşma gibi bir kaygısının olmadığını gösterir. Bundan dolayı devinimi, spontanedir diyebiliriz; bir anlamda, herhangi bir kaygı tarafından kısıtlanmış bir yapıya sahip değildir. *Différance*'ın üzerinde kendisine ait bir sorumluluk söz konusudur, diğer bir deyişle farklı akımların yüklediği ya da yüklemeye çalıştığı kaygı ya da sorumluluk askıya alınmıştır[35].

> *Différance'ın bıraktığı izde belli bir gezgincilik varsa, bu onun felsefi-empirik söylemi, onun dayanışma içindeki simetrik karşıtı olan empirik-mantıksal söylemden daha fazla izlememesindendir. Oyun kavramı bu karşıtlığın ötesine geçer, felsefenin öncesinde ve ötesinde, sonu olmayan bir kalkülün içinde rastlantı ile zorunluluğun birliğini ilan eder.* (Derrida, 1999c: 51)

Différance'ın söylemsel sınırıyla karşı karşıya kalırız; onun, kendi hareketini ve söylemini belirlediği bir şematize etme durumu gözler önüne serilir. Diğer yandan, *différance*'ın söylemsel karşıtlığını aşan **oyun** kavramına bir giriş yapılır. Derrida'nın oyun kavramıyla ilişkisi, Claude Lévi-Strauss üzerinden kurulur. Oyun kavramının iz'lerini, Lévi-Strauss'da arayabiliriz. Tam da bu noktada, Derrida, oyun

[34] Süreç içerisinde gerçekleşen devinim, bir çeşit dekonstrüksiyon örneğidir.
[35] Askıya alma, kendisi ile öteki arasına mesafe koyma anlamındadır.

kavramına dair iz takibini, Lévi-Strauss'un metinlerinden doğa/kültür karşıtlığını seçerek yürütür. Bunu şu şekilde özetleyebiliriz: doğa/kültür karşıtlığı, felsefe tarihi kadar eski bir tarihe dayanır ve bu ölçüde, ilk etap olarak bunların klasik tanımlarını vermemiz gerekir. Doğa için söyleyebileceğimiz şey, evrensel ya da herhangi bir özgül kültüre bağlı olmamasıdır. Kültür ise, tahmin edebileceğimiz üzere, tersi özelliklere sahip olup göreceliliği içinde barındırır, yani toplumsal yapılardaki olgular, toplumdan topluma değişkenlik gösterebilir. Bu hususta, ortaya çıkan tanımlar eşliğinde, ensest yasağı nereye yerleştirilebilir? Ensest yasağı, evrensel bir işleyişe sahip gibi doğal bir şekilde kabul görmüş yasak olarak işler. Ancak ifade ettiğimiz söylem, belli bir tezatlık içerir; kabul görmüşlük ve yasak kelimeleri kültürel boyutun da işin içine girdiğini gösterir. Dolayısıyla, ensest yasağı hem doğa hem de kültürel olan olguları aynı anda talep etmez mi? Ensest yasağı, tam da bu bağlamda skandal olarak adlandırılır. Peki, bu skandallığın dayanak noktası ne olabilir? Ensest yasağı artık klasik doğa/kültür tanımlarıyla iş göremez hale gelir, çünkü farklı bir kavramsallığa ihtiyaç duymaya başlar. Bunun skandal olarak algılanması ya da konumlanmasıyla birlikte, ensest yasağını artık mevcut olan doğa/kültür tanımları içerisinde düşünemeyiz. Bunun üzerine, Lévi-Strauss'a göre, oluşan koşul değerlendirmesinde, yöntemsellik ön plana çıkar. Bu noktada, Lévi-Strauss'un "yaptakçılık" yönteminden bahsedebiliriz. Bu yöntemi, yöntemin içindeki araçların işlevselliğiyle anlatmak makul olabilir. Bu yöntemde, kullanılan araçlar, yöntem için tasarlanmamış olabilir ya da kökeni heterojende olabilir, fakat deneme-yanılma yoluyla yer değiştirilerek kullanılabilir. Levi-Strauss tarafından bu şekilde ele alınan "yaptakçılık", Derrida'ya göre, dile ilişkin bir şey olup dil eleştirisini barındırır. Diğer yandan, Lévi-Strauss'un "yaptakçılık"ı salt entelektüel bir etkinlik olarak değil de, mitsel bir etkinlik olarak ele alması, Derrida'nın başka bir noktaya dikkat çekmesini sağlar. Mitoslarda yaratıcılık faktörü yerine, anonim olma özelliği ön plana çıkar. Bu noktada Derrida, merkez, özne ve gönderge yokluğuna işaret eder. Bu yokluklar, kökeni talep etmeyi reddetmesi bakımından belli bir öneme sahiptir. Lévi-Strauss bunu mitoslar üzerinden somutlaştırarak, mitoslardaki birlik ve kaynak yokluğunu dile getirir. Bu durum, standart bilimsel ya da felsefi anlayışlarda sıkıntı yaratır. Fakat Lévi-Strauss merkez yokluğunu, **ek**lerin katılmasıyla birlikte yürütür. Şöyle ki: merkezin belirlenemez ve tüketilemez olduğu durumlarda "ek"ler devreye

girer; merkez yerine, "ek"lerin eklemlenmesiyle sistem devam etmeye başlar. Derrida'nın özellikle üzerinde durduğu nokta, Lévi-Strauss'un yönteminin işleyişinin oyun kavramına dayanmasıdır. Oyun kavramının bir getirisiyle, yöntem, standart ikilikleri aşma potansiyeli taşır. Merkez yokluğunun somutlaştırılması, ancak oyun kavramı mantığıyla iş görebilir. Ancak, Lévi-Strauss'un farkında olduğu şey, karşıtlığı kullanmanın zorunluluğu ile buna arkasını yaslamanın imkânsız olmasıdır. Bundan dolayı, "yaptakçılık" yöntemini geliştirmeye çalışır. Bu kısımda Derrida, Lévi-Strauss'un içinde bulunduğu kısır döngüyü aşar ve oyun kavramı ile "ek" kelimesine hak ettiği değeri verir. Oyun kavramı ve "ek" kavramı, Derrida ile birlikte *différance* sistemine dâhil olur (Derrida, 1999b: 167-168-169-170-171-172-173). Toparlamamız gerekirse, oyun kavramı, *différance*'ın devinimini ve karşıtlıklarını aşan bir yapıya sahiptir. *Différance*'ı anlamlandırma girişimimizde ya da *différance* düşüncesine girişte farklı yoldan atılan bir adımdır. O halde, *différence*'ın anlamsal analizine geçiş yapabiliriz. Bu geçişte, gizli bir şekilde yol gösterici olan kavram oyundur. Şöyle ki: kelimelerin içerisindeki baskın olmayan anlamları işaret etmesi, bunu işaret ederken kelimenin bulunduğu bağlamdan dışarıya çıkmasını sağlama ve var olabilecek karşıtlıkları aşması bakımından, gizil bir öneme sahiptir.

"Différer" fiilinin birbirinden farklı iki ayrı anlamı vardır (Derrida, 1999c: 51). Derrida felsefi düşünümünü Fransız dilinde icra ettiği için, özelikle yararlandığı sözlük, Littré'dir. Fransız sözlüğü olan Littré, Derrida'nın "différer" fiilinin kökünü aradığı yerdir. Fakat Derrida'nın sisteminde kökenin daima heterojen bir yapıya sahip olduğunu unutmamamız gerekir. Littré ile birlikte Derrida, "differer"in öncelikle az bilinen anlamına odaklanır. Bu odaklanma, hiyerarşik yapıyı ortaya çıkardığı gibi, kimi zaman felsefi bağlamın dışına çıkmayı da gerektirir. Felsefi bağlamdan soyutlanma, kavramın ilişki ağını askıya alma anlamına gelir ki, bu noktada, kavram ile anlam arasında objektif bir bakış açısı geliştirilebilir. Fiilin az bilinen anlamı, bir gecikmişliğe, ertelenmeye ve bir dolambaca işaret eder (Derrida, 1999c: 51). Derrida bu anlamları toparlayarak, daha önce bu bağlamda kullanmamış olduğu **zamanlama** kelimesini seçer. *Zamanlama*, "erteleme ya da sonraya bırakma anlamında différer, bir 'istek' ya da 'istenç'in tamamlanmasını ya da yerine getirilmesini askıya alan bir dolambacın zamansal ve zamanlayıcı aralığına başvurma…" anlamına gelir (Derrida, 1999c: 51). Bu şekliyle *zamanlama*, dilsel

devinim içerisinde yerini alır, hem de kullanımı yaygın olan anlamı ile uyuşmamasına rağmen. O halde, "différer"in kullanımı yaygın olan anlamı nedir? Hemen hemen herkes tarafından bilinen, özdeş olmama, başka, ayırt edilebilir olma anlamlarına sahiptir (Derrida, 1999c: 51). Derrida, bu anlamlar içerisinden farklı olma durumunun belli bir mesafeyi ya da aralığı gerektirmesi bakımından, **uzamlaşma** kelimesine dikkat çeker (Derrida, 1999c: 52). *Uzamlaşma* ile *zamanlaşma* sonrasında belli bir noktada birleşecektir, fakat bu nokta da Derrida'nın özellikle vurguladığı şey, différence'ın -e ile- bu anlamları karşılayamamasıdır. Bu yetmeme ya da karşılayamama durumundan kaynaklanan boşluğun[36] doldurulması, *différance* -a ile- ile tekrardan somutlaşır. Différence'ın yetemediği durumlarda, *différance*'a yer açması, bir zorunluluk olarak karşımıza çıkar.

Uzamlaşma ya da *zamanlaşma* olarak *différance* belli bir noktada birleşir, demiştik. Peki, bu nasıl bir noktadır ve hangi bağlamı gerekli kılar? Burada gösterge kavramına geçiş yapabiliriz. Bu bağlama geçiş, Saussure'ü bazı yerlerde hatırlamamızı gerekli kılar. Yalnız, Saussure'de gerekli olan kısımlara değinmeden önce klasik gösterge anlayışını sunmamız yerinde olur. O halde, klasik gösterge anlayışı nedir? Gösterge, şeyin, yani şimdi *burada* olan şeyin yerine geçer, bu şey, anlam da olabilir (Derrida, 1999c: 52). Derrida-vari bir söylemle gösterge, şeyi yokluğunda sunar, diyebiliriz (Derrida, 1999c: 52).

> *Öyleyse işaret ya da im ayrı(m) konmuş (différé) buradalıktır, ertelenmiş şimdi, yerinden ayrılmış burasıdır. İster sözlü ya da yazılı im olsun, ister seçimle ve politik temsille ilgili olsun, imlerin dolaşımı şeyin kendisiyle karşılaşabileceğimiz, onu ele geçirebileceğimiz, tüketebileceğimiz, ya da harcayabileceğimiz, görebileceğimiz, burada görüleyebileceğimiz anı erteler.* (Derrida, 1999c: 52)

Öncelikle şey, kendini *burada* sunmadığında ya da sunamadığında göstergelere başvururuz. Göstergelere başvurduğumuz ölçüde, işin içine işaretleri karıştırırız, bir anlamda işaretlerden faydalanırız. Bunu bu şekilde varsaymamız, Saussure'ün dile ilişkin geliştirmiş olduğu sisteme, kısmi olarak katılmayı gerekli kılar. Saussure dili, kavramları belirten bir göstergeler dizgesi olarak konumlandırır (Saussure, 2001: 45). Bu sistem üzerinden ayrımlar ön plana çıkar. Ayrımların bir etkisi olarak ise, yokluk

[36] Bu durum, Derrida'nın tabiriyle, dil devinimi içerisinde ekonomik bir boşluğa işaret eder (Derrida, 1999c: 52).

fikri vurgulanır. Söz konusu olan yokluk fikri bir nevi, ertelenmişliğe ilişkin bir olgudur. Bundan dolayı ertelenmiş şimdi ya da ertelenmiş an, dekonstrüktif yapıya dair bir parça olarak Derrida izleğimizin içine girer. Bu haliyle, göstergenin klasik yapısına dair perspektif verdiğimizde, göstergenin klasik yapısının *différance*'ın *zamanlaşma* kısmını oluşturduğunu görürüz. *Différance*'ın *uzamlaşma* kısmı ise, konum olarak bu zeminden farksız değildir, yani gösterge sorunsalı içerisinde şematize edebiliriz. O halde, Saussure'ün yapmış olduğu, göstergelerin seçimliliği ve ayrımsal saptamasının bu bağlamda neden önem kazandığına değinebiliriz. Saussure, göstergelerin seçimliliği ve ayrımlılığını bağdaşık, birbirinden ayrılmaz iki nitelik olarak belirtir (Derrida, 1999c: 53). Bu ise, göstergelerin içerikleriyle değil de, ayrımlar üzerinden kurulduğunu somutlaştırır. Ayrımlar üzerinden kurulması, seçimlilik niteliğini beraberinde getiren bir unsurdur. Diğer yandan, gösterge üzerine ayrımlılık niteliği, göstergenin kendi içinde barındırdığı parçaları da etkiler. Bu parçalar, gösterilen ve gösteren yüzdür (Derrida, 1999c: 53). Gösterilen yüz, kavramı ifade ederken, gösteren yüz, imgeyi hatta spesifik olarak işitim imgesini ifade eder (Saussure, 2001: 41). Saussure'de gösterilen yüz, zihinsel (anlıksal) olgu olarak, gösteren yüz ise fizyolojik bir olgu olarak tanımlanır (Saussure, 2001: 41-42). Derrida ise, Saussure'ün tanımlarının ötesine geçerek, onların zeminine işaret eder.

> *Değerin kavramsal bölümü yalnız dildeki öbür öğelerle kurulan bağıntı ve ayrılıklardan oluşur. Değerin maddesel bölümü için de aynı şeyi söyleyebiliriz […] Buraya değin söylenenlerden çıkan sonuç şu: dilde yalnız ayrılıklar vardır […] İster imleyeni, ister imleneni alalım, dilde dizgeden önce varolan kavramlara ya da seslere rastlayamayız; ancak dizgeden doğan kavram ayrılıklarıyla ses ayrılıkları buluruz.*[37] (Derrida, 1999c: 53)

Bu tanımların zeminini, Saussure'ün de belirtmiş olduğu üzere, "dilde yalnız ayrılıkların bulunması" fikri oluşturur. Derrida'nın da, Saussure üzerinden vurgulamak istediği asıl nokta burasıdır. Derrida, bu nokta üzerinden gösterilen kavramının yokluğuna yani *burada* olarak var olmamasına değinir. Ancak gösterilen kavramının yokluğu, kendisi için söz konusu olan bir olgudur. Diğer bir deyişle, başka kavramlara göndermede bulunabilir. Fakat bunu yaparken, herhangi bir aşkınlık mevcut değildir, bu durumun kendisi, dil dizgesinde ya da sistem içerisinde

[37] Bu ifadeler, Saussure'e aittir. Derrida'nın Saussure çevirisi bir takım farklılıklarla birlikte ele alındığından, ifade edilmek istenen şey burada tam olarak verilebilmektedir.

gerçekleşir. Bunun anlamı, dizge içerisinde ayrımlardan doğan bir devinimin mevcut olmasıyla birlikte, pek çok göstergenin söz konusu olmasıdır. Kavramlar arasında fazlasıyla göstergenin oluşması, Derrida açısından oyun olarak adlandırılmasının diğer bir yüzüdür. Ayrımların etkisinden doğan kavramsal gönderimler, bu şekliyle oyun olarak konumlandırılır. Aynı zamanda *différance* açısından konuşmak gerekirse, *différance* kavram olmaktan çıkar. Çünkü bu kavramsallığın bir olanağı olarak görünümünü sergiler (Derrida, 1999c: 53). Aynı sebepten dolayı, *différance* ne kavram ne de sözcük olarak ele alınabilir.

> *Différance diye yazılan şey o zaman bu ayrımları, ayrımın bu etkilerini dilde düz etkinlik olmayan bir yoldan "üreten" oyunun devinimidir… Différance, içi dolu-olmayan, yalın-olmayan kaynaktır. Öyleyse "kaynak" adı artık ona uymamaktadır.* (Derrida, 1999c: 53)

Derrida'nın söylemini göz önüne alarak, *différance* tam olarak nedir? Saussure ve Derrida açısından, dilin bir dizge olduğu ve bu dizgenin ayrımlardan oluştuğunu belirttik. Devam ettiğimizde; *différance*, ayrımların oyun alanıdır. Şöyle ki: *différance*, ayrımların birbiriyle etkileşiminin ve birbirine karşı etkilerinin devinimsel bir hareketi olarak ilerler. Diğer yandan, bu hareketin ve dil dizgesinin olanağıdır. Bu bakımdan kaynak görünümüne sahiptir; yani *différance*'dan türemesi olarak, fakat standart ya da metafiziksel bir kaynak anlamına sahip değildir artık. Kaynak düşüncesi, *différance* ile uyumlu haldedir; bu ise, kaynak kelimesinin dönüşüme uğramış olduğunun örtük bir yansımasıdır.[38] Ayrımların kendisinin sabit bir niteliği olmaması ile değişken ve oynanabilme özelliğine sahip olmasından dolayı kaynak, geleneksel anlamındaki kaynak olarak ele alınmaz (Derrida, 1999c: 53). Değinmek istediğim diğer bir durum ise, Saussure ile Derrida arasındaki düşünsel farklılıktır. Saussure'den bir alıntı yaparak, durumu somutlaştırabiliriz: "Sözün anlaşılabilmesi ve bütün sonuçlarını verebilmesi için dil zorunludur. Ama dilin yerleşebilmesi için de söz zorunludur. Tarihsel açıdan, söz olgusu her zaman daha önce ortaya çıkar." (Saussure, 2001: 49) Derrida'nın, Sausure sistemini takip etmeyi bıraktığı kısım, tam olarak burası olup sözün öncelikli konumudur. Saussure'ün ifadeleri sözün önceliği bakımından hiyerarşik bir yapıyı sergiler ve aynı zamanda söylemin kendisi,

[38] *Différance* ile uyumlu olan kaynak fikri, onun kaynağına geri dönülerek, yeniden üretilmesi anlamına gelir. Yeniden üretilirken aynı zamanda tekrarlanıp analiz edilir (Derrida, 2013: 38).

metafiziksel bir dildir. Buna paralel olarak, Derrida, Saussure'ün dile ilişkin sisteminde içeriğine değil de şemasına sahip çıkmayı tercih eder. Bu tercih, Derrida'nın metafiziksel dilin ötesine geçme isteğinden kaynaklanır. O halde, *différance*'ın ne olup olmadığını tekrardan hatırlatabiliriz.

> *Différance, bu, imlem deviniminin, buradalık sahnesinde gözüküp burada denilen her öğenin kendisinden başka birşeye ilişki kurmasından başka hiçbir biçimde olanaklı olmamasını sağlayan şeydir, böylece her buradaki kendinde geçmişteki öğenin belirtisini taşırken gelecekteki öğeyle ilişkisinin belirtisiyle şimdiden kesişmeye bırakır kendini; iz geçmiş ile ilişkili olduğundan daha az gelecekle ilişkide değildir ve burada denilen şeyi onun olmadığı şeye olan bu ilişkisiyle kurar; mutlak olarak olmadığı şeye, yani burada buradanın geçmiş ya da gelecek olarak dönüşükleri de söz konusu değildir.* (Derrida, 1999c: 54)

Derrida'nın söyleminde yer alan gösterge devinimini, *différance*'ın devinimi olarak okumamız mümkündür. Söz konusu olan, kavramların başka kavramlara göndermede bulunmasından ziyade, kavramların kendileriyle olan ilişkileridir. Bu bağlamda kullanılan **iz** kelimesi, kavramların kendileriyle ilişkisi arasında bir köprü niteliğindedir. İz'in olanağı, tekrar ediminin olanağı ile eşdeğerdir. Tekrar'ın mümkün olabilmesi ile iz takibi sürekli hale gelir. Tekrar ise, imgelemi geriye doğru izleyen şey olup kayıp ya da unutulmuş olanı yeniden üretmeye eğilim gösterir (Derrida, 2013: 71). Bunu somutlaştırmamız gerekirse, bir önceki bölümümüz olan "Dekonstrüksiyon ne değildir?" de ele alınan yapı kavramının dönüşümünü düşünebiliriz. Yapı kavramı, dönüşüme uğradığı süreç boyunca ve sürecin sonuna gelindiğinde, artık farklı bir yöndedir. Fakat bu demek değildir ki, dönüşüm mutlak olarak algılansın. Dönüşümün sonunda, yapı kavramının ilk anlamlarının izi mevcuttur. İzin mevcut olması, yapı kavramının hem ilk bağlamlarından kopuşuna hem de ilk bağlamlarında yer alan tortularına işaret eder. Kopuş söz konusudur, fakat burada kısmi olarak bir kopuş vardır. Kısmi olarak yer alması, kavramların kendileri arasındaki ilişki ağının korunmasına yöneliktir. Diğer yandan dikkat çekmemiz gereken faktör, *burada*kinin geçmiş ve gelecek ile olan ilişkisinin nasıl olabildiğidir. İz'in, kilit bir öneme sahip olduğunu görüyoruz, fakat bununla birlikte izin devinimini sürdürebilmesi için bir aralığın oluşması gerekir. Bu aralık geleneksel olarak, özne ya da töz olarak kaydedilmeye eğilimlidir. Buna geçmeden önce, aralık içerisinde oluşan harekete değineceğiz. Aralığın kendisini, geçmiş ve gelecek

ilişkisiyle birlikte ele aldığımızda, kendisini bölmesi yani kendisiyle arasına mesafe koyması ve kendisini tekrardan kurması gerekir. Kendisiyle kurulan bu mesafe, tam olarak *différance*'ın *uzamlaşmasından* başka bir şey değildir. Yalnız, bu konumda artık *différance*'ın sadece *uzamlaşması* söz konusu olmayıp *zamanlaşması* da görülmeye başlanır. Kendini kurma süreci aynı zamanda tarihsel bağlama kaydedildiğinden, burada hem *zamanlaşma* hem de *uzamlaşma* söz konusudur. *Différance*'ın *uzamlaşma olarak zamanlaşması* ya da *zamanlaşma olarak uzamlaşması*nın belirdiği yer, tam olarak burasıdır.[39]

Différance'ın *zamanlaşma* ve *uzamlaşmasını* başka bir şekilde de somutlaştırabiliriz. Anlattığımız sürecin somutlaştırılmasına tanık olmak, konumuzun anlaşırlığına katkı sağlayabilir. Derrida, Platon'un *Theaitetos* diyaloğundan beri iç monolog olarak tanımlanmakta olan düşünce deneyimiyle ilgilenir (Lawlor, 2014: 127). İç monolog, Derrida'ya göre, her zaman dekonstrüksiyonun meselesidir. Peki, hangi bakımdan dekonstrüksiyonun meselesine dönüşür? Kendimle iç monoloğa girdiğimde, sanki dolayımsızmış gibi kendi sesimi duyduğumu düşünürüm. Bu dolayımsızlık algısı benim için, kimseyi gerektirmeyip, şimdi burada gerçekleşiyor gibi algılamamı sağlar (Lawlor, 2014: 127). Hâlbuki iç sesim benden dışarı çıkarken bir uzama yayılır. Dolayısıyla, bana öyle olarak "görünen" ve öyleymiş "gibi görünen" arasında belli bir fark ortaya çıkar. Bu fark, dekonstrüksiyon sürecine tabi olur. Bu problemi, iki yönlü ele almamız mümkündür (Lawlor, 2014: 127). İlki, benim kendimle konuşmamı işitme deneyimim zamansaldır. Zamansal olması, mevcut anımın hep bir öncekinin ardından gelmesine işaret eder (Lawlor, 2014: 127). Mevcut anım, hep bir önceki anımı takip ederken, artık dolayıma girmiş olur ve bu dolayım, bir zorunluluktur. Kendimi işitirken asla dolayımsız olarak mevcut anda işitemem; mevcut anım, ertelenmiş şimdi'dir. Ertelenmiş şimdi olması, sadece kendimle ilişkiye girmediğimi aynı zamanda başkalarına da bulaştığımı hatırlatır. Kendi kendimin iç sesini dinlerken ve konuşurken bile, hem başkaları hem de ertelenmiş şimdiler hep vardır. Buna paralel olarak, konuşmam ile işitmem arasında hep bir gecikmenin olması, gördüğüm ve görünen arasında mesafeyi gerektirir. Bu gecikme ve mesafe, *zamansallaşma* ve

[39] Bu noktada, Derrida, aynı zamanda Hegel'in *Jena Mantık*'ında kullandığı different kelimesinin bu bağlamdan farksız olmadığını belirtir. Başka bir şekilde, Hegel'in de different'ı, zaman ve *buradanlık* ilişkisi bağlamında kullanmış olduğunu dile getirir (Derrida, 1999c: 54-55).

uzamlaşmanın ta kendisidir. Derrida meseleyi, anakronizm bağlamında incelemiş olur. Bu bağlamda anakronizm, hiçbir şeyin asla tam zamanında olmadığını ya da hiçbir şeyin asla tam zamanında gelmediğini anlatır (Lawlor, 2014: 128).

Différance'a geri döndüğümüzde, *différance*'ın söz ile yazı arasında yer almasına ve onun, ayrımlarla iş görmesine değindik. Bu dil dizgesinde, herhangi bir aşkınlığın yeri olmadığını ifade ettik, fakat aklımıza ayrımların bir yöneticisi ya da belirleyicisi var mı sorusu gelebilir. Yönetici konumunda olan bir töz ya da özne olabilir mi? Cevabımız, tekrardan Saussure'ün dile ilişkin görüşlerine değinmemizi gerekli kılar. Saussure, dilin bir göstergeler dizgesi olduğunu belirtirken dikkat etmemiz gereken nokta, konuşan öznenin yer almamasıdır. Diğer bir deyişle, dizgesel sistemde konuşan öznenin bir işlevi yoktur, çünkü işlevi olan şey, ayrımlardır (Derrida,1999c: 54). Derrida'ya göre, bunun anlamı, konuşan öznenin *différance*'ın devinimine, kendini uydurmak zorunda olmasıdır. Konuşan öznenin var olabilecek işlevselliği ancak *différance* ile mümkündür. Bir anlamda, *différance*'ı konuşan öznenin olanağı olarak görebiliriz. O halde, *différance*'ın oldukça eski bir tarihe sahip olduğu somutlaşır. *Différance*'ın yaşlı tarihini, Derrida'nın düşüncelerinde yakalayabiliriz; Derrida'ya göre, Grek-Batı felsefesinin başlatmış olduğu varlık tarihi, aslında varlık ile varolanın anlamı arasındaki ayrımın unutulması üzerine kuruludur.

> *Varlığın asla "anlamı"ı olmadığı için, varlık varolan kılığına sokulmaksızın asla düşünülmediği için, différance, belli ve çok garip bir tarzda varlıkbilimsel ayrımdan ya da varlığın doğruluğundan daha "yaşlı" (olmakta) dır.* (Derrida, 1999c: 58)

Derrida, varlık ile varolanın anlamı arasındaki ayrımı gösterirken, aslında Batı metafiziğinin yok saymaya çalışarak, göz ardı ettiği ayrımı yüzeye çıkarır. Batı metafiziği bir anlamda, Antik Yunan'dan beri, varlık (olmak) ile olan arasındaki, ontolojik farkı unutmak ister (Direk, 2013: 153). Fakat bu noktada, Derrida anlamın da aslında ayrımlar üzerine kurulu olduğunu ya da ayrımların kendisinin anlamı oluşturduğuna[40] dikkat çeker. Böylece, *différance,* varlıkbilimden daha yaşlı olma(k) durumunda kalır. Çünkü varlıkbilimde unutulmuş olan ayrımın kendisi, aslında

[40] Diğer bir deyişle, anlamın kaynağı ayrımlar üzerine kuruludur. Yani, anlamın kaynağı, *différance*'dır.

varlıkbiliminin hareketini sağlar. Unutulmuş olan ayrımın, dilsel devinimini iz'lerin oyunu olarak okuyabiliriz. Buna paralel olarak, varlık için geçerli olan düşünsel yapı, bilincin tarihi için de geçerlidir. Bilinç de, ayrımların ve iz'lerin birer oyun alanıdır; *différance* gibi bir *burada* olan değildir, "şimdi" *burada* olanın ilişkisini içermez, dizge içerisindeki ertelenmiş şimdiyle ilişkilidir. Bu ise, bilincin dekonstrüktif yapıyla ilişkisini gösterir.

Différance'ın, dilsel dizgede varlıktan daha yaşlı olduğunu dile getirdik. Başka bir bağlama geçtiğimizde ise, *différance*'ın adı konulabilir mi? Evet, zaten *différance* olarak seslenmekteyiz, fakat *différance*'ın tarihi, onun, adının konulamazlığına işaret eder. *Différance*, tam da bu yapısından dolayı adı konulamaz olandır (Derrida, 1999c: 60). Aynı zamanda hatırlayacak olursak, sergilenemez olandır. Bu durumun kendisi aşkınlığa işaret ediyor gibi görünse de, *différance*'ın dizgenin olanağı olması unsurunu göz ardı edemeyiz. Çünkü bu unsur, bir nevi *différance*'ın aşkınlığının düşünülemez olmasına yol açar. Burada söz konusu olan, adın adının soru konusu yapılıyor olmasıdır (Derrida, 1999c: 61). Böylece, dekonstrüksiyon ile *différance* arasındaki ilişkinin sergilenmesi için karşımıza bir fırsat çıkar.

Dekonstrüksiyonu bir süreç olarak, sorgulamanın soru konusu yapılması olarak algılayabiliriz. *Différance* ise, adının soru konusu yapılmasıyla ilgilidir. Peki, bu ikisi arasında bir fark var mıdır? Eğer bir fark varsa, bu ilişki ağı nasıl kurulur? Ya da bu ikisi arasında bir fark olmak zorunda mıdır? *Différance*, dekonstrüktif sürecin önemli bir parçasıdır. Fakat bu söylemimiz, yeterli olmaz. Çünkü *différance*'ı anlamaya ya da çözümlemeye çalışırken, onun "tarihselliği" bize kilit bir nokta sunar. Şöyle ki: *différance*'ın ortaya çıkışı, dekonstrüktif bir düşünce ile gerçekleşir, yani *différance*, dekonstrüktif yönteme dışsal bir şey değildir. O, dekonstrüktif düşüncenin ortasında gerçekleşen veya şekillenen bir devinimdir. Diğer bir deyişle, *différance* ile dekonstrüktif düşünce arasında bir birliktelik söz konusudur. Bu birlikteliğin, aynı zamanda fenomenolojik boyutu da vardır; es geçmemek adına kısaca değinebiliriz. Derrida, Husserl fenomenolojisini incelerken, ideal olan ile ilgili bazı karşıtlıklara dikkat çekmişti. Bu karşıtlıklar, metafiziğin kurucu niteliklerinden olup, olgu ile öz ya da a priori ile ampirik vb. karşıtlıklardı. Bu karşıtlıkları dekonstrüksiyona uğratmaya çalışırken, yönelimsellik problemi ilgisini çeker ve

yönelimselliğin, bu karşıtlıklarla olan ilişkisini ele alır. Derrida'nın bu noktada göstermek istediği; yönelimselliğin yapısına ilişkin muğlâklığıdır. Derrida, bu muğlâklık içerisinde, saf olmayan bir diyalektik bulur. Bu diyalektik bir nevi, "bulaşma"yı esas kılan ve indirgenemez olandır. "Bulaşma", Husserl'in anlam teorisi üzerinden somutlaştırılır. Bu bağlamda, ifade eden ve işaret eden gösterge ayrımını vermemiz yerinde olur. İfade eden gösterge, göstergenin ne anlama geldiğinin anlaşılması üzerine kuruludur ve Husserl'de, bu gösterge anlamla yakın ilişkisinden dolayı anlamdan ibaretmiş gibi ele alınır. Buna karşın, işaret eden gösterge, sahip olduğu anlamdan yoksun hale gelir. Bu durumda Husserl, bazı dil edimlerinin hem ifade eden hem de işaret eden gösterge olabileceğini dile getirir. Bu nokta da, Husserl oluşan durumu bir "bulaşma" olarak ele alıp, dil edimlerinden arınması gerektiğini belirtir. Husserl, "bulaşma"yı olumsuz bir olgu olarak ele alırken, Derrida "bulaşma"nın yapısında *différance*'a dair bir iz bulur. Hatta *différance*'ın yapısını, "bulaşma"nın saf olmayan, indirgenemez ve çifte yapısına dayandırır. Bu süreç, *différance*'ın fenomenolojik yapısını sunar, yalnız, *différance*'a dair bir iz'in ancak dekonstrüktif bir düşüncede takip edilebileceğini unutmamamız gerekir. "Bulaşma"nın bu şekilde yeniden yorumlanışı, fenomenolojik dilde bir sarsıntı yaratır (Direk, 2013: 134-139). Fenomenolojik dil, artık geleneksel bir şekilde okunamaz hale gelir. Buna, dekonstrüksiyon ile *différance* birlikteliğinin sarsıcı etkisi diyebiliriz.

Dekonstrüksiyon ile *différance* birlikteliği, *différance*'ın dekonstrüktif düşüncede merkez olarak okunmasını engeller. *Différance*'ın merkezsizleşmesi, sadece birliktelik etkenine dayanmaz. Çünkü *différance* düşüncesini vermeye çalışırken, onunla birlikte iş gören diğer kelimelere de değindik. Buna örnek olarak, oyun ile iz kavramını verebiliriz. İz kavramının, oyun'suz düşünülememesi ya da *différance*'ın, oyun'ların iz'inden ayrı düşünülememesi, merkezin eş dağılımı olarak karşımıza çıkar. Bir anlamda merkez mevcuttur, ancak bu merkez ne standart anlamına sahiptir ne de hiyerarşik bir yapıdadır. Merkez düşüncesi, yeniden yorumlanmıştır. Dolayısıyla, dekonstrüktif zincirde, bu kavramların işlevselliği ayrı bir öneme sahiptir, fakat bu kavramlar, dekonstrüksiyon da dâhil olmak üzere, dizge içerisinde, adlandırılma bakımından dönüşüme uğrayabilir. Burada önemli olan, isimlerine ne kadar sahip çıktıkları değildir. Bunun nedeni, dekonstrüktif sürecin ele

aldığı konuların veya bağlamların sürekli olarak değişime uğramasıdır. Bu şu anlama da gelebilir: belli bir bağlamda dekonstrüktif süreç uygulanırken, *différance* adlandırılmadan kendi salınımını gerçekleştirebilir. Bu durum, oyun ve iz kavramı için de geçerlidir. Bunun bir örneği olarak, sonraki bölümümüzde konuyla birlikte, dekonstrüktif düşünceye dair iz'leri yakalayabiliriz. Dekonstrüktüf düşüncede konular birer gösterge niteliğindedir; iz'leri, oyun'ları, *différance*'ın salınımını yakalayabilmemiz için bize yardımcı olur. Bu demek değildir ki, konu önemsizdir. Konu önemlidir, fakat dekonstrüktif düşünce daha önemlidir.

1.3. YASA'DAN ŞİDDET KAVRAMINA DEKONSTRÜKTİF BİR BAKIŞ

Bu bölümümüzde, adalet temalı dekonstrüktif metin incelemesi yapacağız. Derrida'nın *Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli* makalesi, Walter Benjamin'in *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* makalesinin bir dekonstrüksiyonudur. Derrida, Benjamin'in metnine hazırlık olarak, ilk önce okuyucuyu dekonstrüktif düşünmeye alıştırır, bir anlamda dekonstüktif düşünmeye bir çağrı söz konusudur. Biz de, dekonstrüktif düşünmenin izleri şekillenirken, Benjamin'in metnine geçiş yapacağız.

Konuya odaklandığımızda, dekonstrüksiyon ile adalet arasında bir ilişki var mıdır? Eğer varsa, nasıl bir ilişkidir? Bu ilişkiselliğin kendisi adalet üzerine söylemi olanaklı kılar mı ya da yeniden yorumlanmasını talep eder mi? Bu tarz soruların imkânını tartışmaya açan Derrida, *Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli*'nde hem adaletin imkânını hem de dekonstrüksiyonun olabilirlik koşullarını sorgular. Bu sorgulama, çift yönlü bir sorgulama olup sorgulamanın başlangıcını oluşturan etken dilsel farklılıklardır.

İngilizce bir deyim olan "to enforce the law" Fransızcıya çevrildiğinde, "yasayı uygulamak" anlamına gelir (Derrida, 2010b: 47). İngilizce deyiminde *yetkilendirilmiş güç* ima edilirken, Fransızca çevirisinde güce ya da zorlamaya yönelik doğrudan anıştırma kaybolur (Derrida, 2010b: 47). İngilizce deyim üzerinden ilerleyen Derrida, "enforce"un takibine başlar. Bu bağlamda "enforced" güç kullanılarak uygulanma imkânını ima etmeyen hukuk yoktur, anlamına gelir (Derrida, 2010: 47). Bu noktadan, "enforced"un içerisine gizlenmiş şiddet kavramına ulaşılır.

Şiddetin Almancası olan "gewalt" hem şiddet hem meşru iktidar; yani "haklılaştırılmış otorite" anlamına gelir (Derrida, 2010b: 48). Sözünü ettiğimiz şiddet, kendisinden önce gelen herhangi bir meşruiyet tarafından yetkilendirilmiş olamaz. O halde, bu şiddetin kendisi başlangıç anında ne yasal ne de yasa dışıdır (Derrida, 2010b: 49). "Gewalt"ın çifte anlamlılığına dikkat çeken Derrida, "güç" (force) kavramını, dilsel bir düzlem olarak diferansiyel karakteriyle yani

differance'ın gücü[41] olarak ya da performatif[42] bir güç olarak ele alır. Bu nokta da, dekonstrüktif düşünme tarzı üzerine birkaç noktaya değinmemiz gerekir.

Dekonstrüktif düşünme tarzı, bazı sonuçlara ulaşma ve şeyleri değiştirme iddiasında olup, bunu her zaman dolayımlı olarak devam ettirme eğilimi taşır (Derrida, 2010b: 52). Bu dekonstrüksiyonun yapıcı yanına işaret ederken, bunu aynı zamanda dünyada yapmak istemesi ise, dekonstrüksiyonun performatif yapısını oluşturur (Derrida, 2010b: 52). Bu müdahale, hesaplanılmış bir müdahale değildir; zaten olmakta olan dönüşümün maksimum yoğunlaştırılmasıdır (Derrida, 2010b: 52). Derrida'nın burada göstermeye çalıştığı şey, dekonstrüksiyonun neden ve nasıl adalet sorununa hitap etmez gibi göründüğü halde, ona hitap etmekten başka bir şey yapmamış olduğu ve bunu da ancak **çaprazlama**[43] bir şekilde yapabileceğidir (Derrida, 2010b: 53). Dolayısıyla, Derrida'ya göre izlenilmesi gereken hareket, dilin kendi içerisinde, dilin özünde gizli kalmış bu gücün işleyişidir[44]. Bu perspektif ile Derrida, dekonstrüksiyonun nasıl ilerlediğini göstermek için Blaise Pascal ve Michel

[41] Bu noktada güç'ün bağlam içerisindeki dilsel işlevine dikkat çekeriz. Güç, güç farkı olarak güç, retoriğin gücü ya da imzanın olumlanışı anlamlarını barındırır (Derrida, 2010b: 50). İmzanın olumlanışı, dile ilişkin olup farklı bir yöne akar; bir anlamda imza kavramını, yazı kavramından bağımsız düşünemeyiz.

[42] Performatif kavramı ne demektir? Ya da hangi bağlama sahiptir? Metin içerisinde yer alan bağlamını anlayabilmemiz için, performatif kavramının nereden geldiğine değinmek adına Austin ile Butler'dan bahsedeceğiz. Bu iki isimde ortak olan zemin, performatif kavramının dile ilişkin olmasıdır. Öncelikle Austin üzerinden bir ilişki kuracağız. Austin, geliştirmiş olduğu söz edimleri kuramında, saptayıcı olan önermelerin karşısına edimsel önermeleri yerleştirir. Saptayıcı olan önermeler, genel olarak bildirimde bulunmayı ya da dilin betimsel işlevini vurgu konusu haline getirir (Aysever, 2009: 14). Edimsel önermeler ise, bir şey söyleme ile birlikte sözün etkisine de dikkat çeker. Yani, söylenilen söz sadece söylenilip biten bir şey değildir, aynı zamanda eylemselliği ve sorumluluğu da beraberinde getirir. Dolayısıyla, sözün etki gücü göz ardı edilmediğinde, yeni bir dünya yaratma potansiyelini sunar. Peki, bu ne anlama gelir? Söz aynı zamanda değişkendir de yani bağlamlara göre değişebilir. Bu durum sapma olarak görülebilse de, sözün her bağlamda ayrı bir dünya yaratma edimi gerçekleşir. Sözün, yaratma ve yeni ihtimalleri taşıma potansiyeli ile bunu dünyada gerçekleştirebilmesi yani talep etmesi, performatif olarak konumlanır. Diğer yandan, Butler performatif edimi toplumsal cinsiyet bağlamında inceler, fakat vurgu, dildedir. Butler'a göre, dilde, toplumsal cinsiyetin performatif olduğu söylenebilir. Bunun anlamı ise, bir tür canlandırmadır; insanın kendi kendini oluşturması ve dönüştürmesi anlamlarına gelir. Anlayabileceğimiz üzere, performatif kavramı dilsel bir bağlama sahip olup pasif bir rolde değildir. Bununla birlikte kavramın kendisi, ihtimallere açık olması bakımından önemlidir.

[43] Çaprazlama kelimesinin kullanımı, adalet üzerine neden doğrudan söylemlerin olamayacağına yönelik bir vurgulama etkisi taşır. Fakat kelimenin anlamı bu vurgulamanın ötesine taşar. Derrida, aslında dekonstrüksiyonu uygularken hangi söylemin kelimelerine dikkat çekmek istiyorsa, burada tam anlamıyla o dikkati, ima üzerinden vermeye çalışır. Bu bağlamda çaprazlama kelimesi üzerinden karar verilemez, ölçülemez, hesap edilemez, çifte olumlama ve tekillik söylemleri ima edilmiştir.

[44] Belirtmemiz gerekir ki, Derrida için referans noktası, dilsel düzlemde hareketin ya da işleyişin kendisidir. Dil dışını gerektirecek olan bir takip bu hususta kabul edilemez olandır. Ayrıca, "dilin özünde gizli kalmış" söylemini, dil içerisinde unutulmuş ya da üzeri kapatılmış bir ayrım/fark olarak okumamız mümkündür. Tam da bu nokta da, Derrida, farkın kendisini bir iz'ken görünür kılmaya adım adım başlar.

Eyquem de Montaigne'e değinir[45]. Ancak burada önemli olan husus, Pascal ve Montaigne'nin ne söylediğinden ziyade, yöntemin işleyişidir. Dekonstrüktif yöntemde Pascal ve Montaigne birer gösterge olarak yerini alır.

Pascal'dan bir alıntı ile devam ettiğimizde, "güçsüz adalet iktidarsızdır, adalet yoksa güç tirancadır" (Derrida, 2010b: 54-55) ifadesinin devamı olarak görülebilecek olan söylemin verilmesi yerinde olur.

> *Güç yoksa adalet tersine döner, çünkü her zaman kötüler vardır, adalet yoksa güç her zaman suçlanır. Öyleyse adalet ile gücü bir araya getirmek gerekir. Ve bunun için ya adil olanın güçlü olması ya da güçlü olanın adil olması gerekir.* (Derrida, 2010b: 55)

Bu söylemde yer alan adalet anlayışı, adalet olarak adalet, güce başvuruyu talep etmektedir (Derrida, 2010b: 55). Diğer bir deyişle, gücün bağlamsal zorunluluğu, adaletin kendisinde ima edilmiştir. Montaigne'e göre ise, yasalar kendilerinde adil değildi ve yasa oldukları için adildi (Derrida, 2010b: 55). Derrida açısından Montaigne'nin ifadesi, yeniden yorumlanılmaya ihtiyaç duyar. Çünkü bu ifadeler, **otoritenin mistik temeline**[46] denk geleceği üzere, Pascal'ın, Montaigne'ni kendine göre yorumlamasını da ortadan kaldırmaya yöneliktir. Bu hususta Derrida'ya göre, Montaigne yasaları yani hukuku adaletten ayırt etmektedir ve Montaigne'nin işaret ettiği durum, yasalara uyulmasının nedenini oluşturan etken, adil olmalarından ziyade otoritelerinin olmasıdır. Bu bağlamda yasaların otoritesi, sadece, onlara güvenilirlik atfedilmesine dayanır. Güvenilirlik, inanma edimine işaret eder ve inanma edimi, ontolojik veya rasyonel bir temel değildir (Derrida, 2010b: 56). Derrida'nın "otoritenin mistik temeli" kavramı zeminini bu noktadan alır.

Diğer değinmemiz gereken husus, adalet ve hukukun ortaya çıkış *an*'larıdır. Bu an'lar, dilin etkisinden bağımsız değildir ve an'ları ele alırken, söylemin gücü ya da yarattığı dünya, bu hususta askıya alınamaz. Bir anlamda, hukuksal düzlemden önce, söylemin yarattığı bir dünyanın an'ı ile karşı karşıya kalırız. Dolayısıyla, hukuku tesis eden, kuran ve haklılaştıran bu *an*'lar, performatif bir gücü yani

[45] Pascal ve Montaigne, dekonstrüktif yöntemin görünür kılınması ya da somutlaştırılması adına işlevsel bir nitelik taşır. Benjamin'in metnine hazırlık olarak minimal bir dekonstrükyonun başladığını söyleyebiliriz. Buradan da anlaşılabileceği üzere, bu metinde tek bir dekonstrüksiyon yoktur, dekonstrüksiyon ağları vardır.

[46] Otoritenin mistik temeli söyleminde, mistik kelimesinin içeriği gizli kalmış bir yandır. Derrida, mistisizmin derinine inip, o derinlikte unutulmuş olan iz'in kendisini yüzeye çıkarmaya çalışır. Yaptığı şey, unutulan fark'ın hatırlatılması olup, mistisizmin denk geldiği anlamı somutlaştırmaktır.

yorumlayıcı bir gücü gerektirip, inancı çağırır (Derrida, 2010b: 57). Söylem, bu noktada metin ilerledikçe daha açık hale gelir ve görebileceğimiz üzere, kendinde bizzat yer alan performatif kuvvetindeki sınırıyla karşılaşır. Otoritenin kökeni de böylesi bir zeminden ve bu *an*'lardan farklı değildir.

Hatırlatma yapmamız gerekirse, yasa kavramı üzerinden güç kavramına, güç kavramı üzerinden şiddete ve şiddet üzerinden otorite kavramına ulaştık. Otoritenin kurucu *an*'ları için de onların ne yasal olduklarını ne de yasal olmadıklarını söyleyebiliriz. Tam da bu yapısal özellik, yasal olma ya da yasal olmamanın aşılabilirliği, hukukun özü[47] itibarıyla, dekonstrüksiyona tabi tutulabilir olduğunu gösterir. Bu gösterimin kendisi aynı zamanda dekontrüksiyonun imkânını güvence altına alan şeydir. Artık söz konusu olan söylemimiz şudur: "Dekonstrüksiyon, dekonstrüksiyona ne kadar tabi tutulabilirse, o da dekonstrüksiyona ancak o kadar tabi tutulacaktır." (Derrida, 2010b: 59) Bu söylem, adalete ilişkin olup "dekontrüksiyon adalettir" ifadesi karşımıza çıkar.[48] Bu bağlamda üç madde olarak dekonstrüksiyonu incelememiz mümkündür. İlk maddede, hukukun dekonstrüksiyona tabi tutulabilirliğinin, dekonstrüksiyonu mümkün kılması yer alır. İkinci maddede, adaletin dekonstrüksiyona tabi tutulamaz olmasının, dekonstrüksiyonu mümkün kılması ve hatta ondan ayrılamaz olması yer alır. Üçüncü maddede ise, adaletin tabi tutulamaz ve hukukun yani meşrulaştırılmış otoritenin tabi tutulabilir olması ayrımından doğan aralıkta, dekonstrüksiyon meydana gelir (Derrida, 2010b: 60). Bu ölçüde, hem dekonstrüksiyon hem adalet **imkânsızın bir deneyimi** gibi mümkündür. İmkânsızın bir deneyimi gibi mümkün olduğu yerde, adalet vardır. İmkânsızın bir deneyimi gibi mümkün görünümü, dekonstrüksiyonun imkânı olarak adalet anlayışına işaret eder ki, bu da *açmaz deneyiminin* kendisini gerektirir. Bu aşamada açmaz deneyimi, deneyimin bir geçiş olması bakımından adaleti deneyimleyeceğimizin bir deneyimi olarak ve açmazın imkânsıza ilişkin yapısı bakımından, adaletin kendisinin çifte düşünülmesine karşı baştan çıkarıcı bir niteliğe bürünür.

[47] Pascal ve Montaigne üzerinden hukukun özünün, uzlaşma ile doğa zıtlığını aşan bir yapıya sahip olması yargısına ulaşılır (Derrida, 2010b: 56-57). Bunun anlamı, bir yandan doğal hukukun yokluğu ile akıl tarafından yozlaştırılan doğa yasalarının eleştirisinin söz konusu olması, diğer yandan bu ikircikli yapının aşılabilirliğinin hukuk olarak somutlaştırılması ve hukuk ile dekonstrüksiyon arasındaki yapısal olanaklılığa dikkat çekilmesidir.

[48] Bu bağlamda dekonstrüksiyon, yasa ile adalet arasında yer alır. Bu aynı zamanda *différance*'ın da bir salınımıdır (Evink, 2006: 264).

Açıklamamız gereken diğer bir unsur, adaletin tabi tutulamazlığının ne anlama geldiğidir. Derrida, adalet ile hukuku birbirinden ayırt etmeye çalışır ve bu hususta, hukuk ile adaletin iç içe geçmişliğini parçalamak için adım atar.

> *Hukuk adalet değildir. Hukuk hesabın öğesidir (ortamıdır) ve hukuk diye bir şey olması adildir, fakat adalet hesap edilemezdir, hesap edilemez olanla hesap edilmesini talep eder; ve aporetik deneyimler ne kadar olası değillerse o kadar da zorunlu adalet deneyimleridir, yani adil olan ile olmayan arasındaki kararın hiçbir zaman bir kuralla güvence altına alınmamış olduğu anların deneyimleridir*. (Derrida, 2010b: 62)

Adaletin hesap edilemezliğini ve dekonstrüksiyonun hangi özelliklere sahip olduğunu görebilmemiz için **üç açmaz**dan bahsedeceğiz.

İlk açmaz olarak kuralın "epoke"si: Burada adil veya adaletsiz olabilmek yani bunu yerine getirebilmek, sorumlu[49] olmayı gerektirir. Sorumlu olmak ise, bir yasanın ya da kuralın izlenme zorundalığı anlamına gelir. Ancak bir kararın adil veya sorumlu olması için onun kendi momentinde hem kurallı hem kuralsız olması gerekir (Derrida, 2010b: 71). Bu ifade her durumun başkalığını, her kararın farklılığını ve mutlak bir şekilde biricik yorumun gerekliliğini varsayar. Dolayısıyla, yeniden haklılaştırma ya da yorum talebi ile yükümlü olmak, kararın kendi momentinin askıya alınıp, dekonstrüksiyona tabi tutulması anlamına gelir (Derrida, 2010b: 71). Başka bir deyişle, adalete karşı adil olabilmenin ilk adımı; onu duymak, okumak, yorumlamak, nereden geldiğini, bizden ne istediğini ve bu istediği şeyi *tekil deneyimler* aracığıyla istediğini bilerek anlamaya çalışmaktır. Bu bir nevi, adaleti kendi evrensellik iddiasına rağmen, ötekinin tekilliğine hitap ettiğini bilerek anlamaya ve uygulamaya çalışmaktır.

[49] Derrida'ya göre, sorumlu olma fikri, her zaman tekil bir başkalığa çağrıdır. Tam da burada Derrida'nın etiğe ilişkin düşünceleri şekillenir. Bu hususta etik, genel olan ile tekil olan arasındaki gerilim olarak konumlanır. Diğer bir açıdan, hayvanlar üzerinden Derrida'nın sorumluluk fikrini somutlaştırmamız mümkündür: "Diğer kediler her dakika açlıktan ölürken, yıllardır her sabah evinizde beslediğiniz kedi için dünyadaki tüm diğer kedileri feda edişinizi nasıl haklı çıkarabilirsiniz? İnsanlardan söz etmiyorum bile." (Evink, 2006: 265) Derrida, hangi koşullar altında sorumluluk mümkündür, diye sorarak başka bir şeye işaret eder. Soruya karşılık olarak verdiği cevap: iyiliğin kendini unuttuğu koşullar altındadır (Hahn, 2014: 52). Burada, çıkarsız bir iyiliğe gönderme yapılır. Bu ise, Derrida'nın sorumluluk fikrinin ne kadar olanaksız göründüğünden ziyade, ertelenmiş bir sorumluluk fikri olarak şekillenir. Bir anlamda, mücadele edilmesi ve peşinde olunması gereken bir sorumluluk fikridir.

İkinci açmaz, karar verilemez olanın musallat oluşudur. Peki, bu açmazın kendisi ne ifade eder? Karar verilemez[50] olan ne demektir? Dekonstrüktif yöntemde karar verilemez olan, uygulandığı bağlamları göz önüne aldığımızda, bir tıkanıklığa ya da askıya alma haline denk gelir. Tıkanıklık bir çözümsüzlük gibi algılanabilir, fakat kelimenin barındırdığı anlam itibarıyla, yeni ihtimallerin olabilirliğine işaret eder. Karar verilemezlik o bağlam içerisindeki çözümsüzlük olarak, başka bir alternatif aralığını yaratma potansiyelini ya da bu alternatifin düşünülmesi anlamına gelir. Bu alternatifi düşünebilmemiz, kısmi olarak önceki bağlamın mevcut koşullarının askıya alındığını gösterir. Askıya alma hali ise, mutlak bir kopuşu simgelemesinden ziyade, önceki bağlamına dair izlerinin mevcut olduğu anlamına gelir. Karar verilemezlik, yok sayılabilecek bir unsur olmayıp, olguların arka sahnesinde yer alan bir gölge niteliğinde olgu ya da olayları takip eder. Bu bağlamda, karar verilemezlik aynı zamanda olayların yeniden değerlendirilmesini talep eden bir özelliğe sahiptir. Bu ise, objektif bakış açısının diğer bir yüzüdür. O halde, bu açmazı, iki aşamada ele almamız mümkündür. İlki, adaletin, yasanın altında ele alınamayacak olan biricik tekilliğidir. Şöyle ki, adaletin yani kuralın düzenine yabancı olanın, hukukun yani hesap edilebilir olana kendini teslim etmek zorunda oluşu, imkânsız kararın bir deneyimidir. Diğer aşama ise, adaletin belirleyici bir kesinliğine sahip olabileceği kanısının dekonstrüksiyonunun sonsuz bir adalet fikri ile işlemesidir (Derrida, 2010b: 73). Bu fikrin nasıllığına dair şu alıntı yerinde olur: "Bu fikir sonsuzdur, çünkü indirgenemezdir, indirgenemezdir çünkü ötekine borçludur, her sözleşmeden önce ötekine borçludur, çünkü o gelmiştir –her zaman başka olan bir tekillik olarak ötekinin gelişi…" (Derrida, 2010b: 74) Adalet, gelecek olandır; bundan dolayı ötekine borçludur. Başka bir şekilde, adalet, şimdiki zamanın gelecek kipinde beklenendir. Beklenen olması, doğrudan karar verilemezlik ile ilişkisi içindedir. Her karar bir okuma, bir yorumlama veya hesaplama girişimiyle başlar (Lawlor, 2014: 125). Karar verme olgusu, hesaplama mantığının süzgecinden

[50] Gramatolojide yer alan eklemleme (supplément) mantığı, süreci, karar verilemez olana götürür. Karar verilemez olan bir nevi dilin çok anlamlı yapısına ilişkindir (Direk, 2013: 150). Mantıksal çözümlemeden ziyade, dilsel devinime ilişkindir. Bununla birlikte eklemleme mantığı, iz takibini kendi içinde barındırır. Diğer yandan, eklemleme mantığına ilişkin olarak, insana özgü bir şey olmadığını belirtebiliriz. Bu şu anlama gelir: saf mevcudiyetin imkânsızlığı, yani insana özgü olan şeylerin, 'özgü'lüğünün tartışılması. Burada, insana özgü olan şeylerin parçalanması söz konusu olup insandan önce de bu mantığın işlediği serimlenir. Hatta insanlık tarihinin, bu eklemlemelerinin salınımında oluştuğunu söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle, eklemleme mantığı, *différance*'ın rolü ya da iz'lerinin oyunu ile birlikte ele alındığında, işlevselliği, onlardan farklı değildir (Derrida, 2010a: 372).

geçer, fakat bundan önce, kişi karar verilemezlik deneyimini yaşamak zorundadır. Bu nokta da, karar verilemezlik, aslında her kararın özgür bir karar olmadığına ve olsa olsa uygulanabilir, hesaplanabilir olandan ortaya çıktığına işaret eder (Lawlor, 2014: 125). Bu durumda karar, hem bir kuralı uygulamadığından adaletsizdir hem de bir kararı uyguladıysa, kişinin tekilliğine saygı duymadığından dolayı yine adaletsizdir. Karar verilemezlik döngüsünün altındaki neden, merhametsiz adaletsizliktir (Lawlor, 2014: 126). Bundan dolayı, adalet, hep gelecekte, gelmekte olandır. Bu da bizi üçüncü açmaza sürükler.

Üçüncü açmaz ise bilme ufkunu tıkayan aciliyettir. Bu açmazı şu şekilde okumamız mümkündür: edinebileceğimiz bilgiler sınırsızdır, özellikle de enformasyon çağında yaşadığımızı düşünürsek. Bu ölçüde belli bir karar verme anında, edinebileceğimiz bilgileri durdurabilmek nasıl mümkün olur? Yani, karar verdiğimiz ölçüde eksik bilgiler eşliğinde bunu yapabildiğimiz gibi, bilgilerin sınırsızlığında kaybolma eğilimine sahip olup karar verememe gibi bir durumda oluşabilir. Burada iki kesişemeyen fakat kesişmesi gereken bir durum oluşur ki, açmazın tam olarak ifade etmeye çalıştığı şey de budur. Adalet şimdi ve burada kılınamaz olsa da beklememesi gerekendir (Derrida, 2010b: 75). Adil olması gereken karar anı, her zaman sonlu bir aciliyet taşır. Bu sonlu aciliyet, sınırsız bilmenin karşısında yer alır. Sınırsız bilmeye denk gelen etken ise, performatif yan, yani yorumun aşırı ilerleyişidir (Derrida, 2010b: 77). Dolayısıyla paradoksal bir şekilde, performatif söylemin hızlı ilerleyişi karşısında yer alan adaletin aciliyeti, adaletin bekleme ufkunu ortadan kaldırır.

Bu üç açmazın özellikleri, Derrida döneminde dekonstrüksiyonun ikinci tanımına denk gelir (Lawlor, 2014: 124). Derrida'nın birinci dönemi, metafiziksel karşıtlara yönelik olup, onları belirginleştirme ve hiyerarşik yapıyı ters yüz etme üzerine kuruludur. Batı metafiziği geleneği olarak, söz'ün yazı karşısındaki üstünlüğü ve bu üstünlüğün yüzeye çıkartılması ile hiyerarşik yapının ters yüz edilme çabası, birinci dönemin uğraş alanıdır. İkinci dönem ise, ağırlıklı olarak Derrida'nın *"Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli"* makalesinde gelişir (Lawlor, 2014: 124). Biraz önce değindiğimiz üç açmaz, ikinci dönemin gelişme aşamasıdır. Bu dönemde adalet, konukseverlik, demokrasi gibi kavramlar işlenmeye başlar ve bu dönemi, etik ile politik tanımlamaların oluşturduğunu anlarız (Lawlor, 2015: 125). Üçüncü

döneme geçtiğimizde, ikinci dönemde ele alınan adalet, konukseverlik, demokrasi gibi değer olarak sayabileceğim kavramları asla başaramayacağımı deneyimlerim (Lawlor, 2014: 127). Fakat ortaya başarmak zorunda olduğum bir yükümlülük çıkar ve bu yükümlük, hiç bırakılmaması gereken bir yükümlülüktür (Lawlor, 2014: 127). Derrida'nın ikinci dönemine tekrar dönüş yaptığımızda ise, üç açmaz üzerinden adaletin bazı özelliklerinin belirginleştiğini görebiliriz. Bunlar; adaletin, kurallı ve kuralsız bir yapıya sahip olması, askıya alma halinin mevcut olması, sonsuz talep fikrini içermesi ve bundan dolayı indirgenemez oluşu aynı zamanda aciliyetinden dolayı bekleyememesi gibi özelliklerdir. Bu özellikler adalete ilişkin olarak, belli bir sonuca ulaşma gereksinimimizi somutlaştırır.

Adalet yalnızca hukuksal ve siyasal bir kavram olmayıp, hukukun ve siyasetin dönüşümünü, baştanbaşa elden geçirilmesini ve yeniden kurulmasının imkânını taşır. Bu imkân, adalet üzerine **belki** demeyi gerektirir. "Belki" söylemi, adalete karşı bir umut barındırır. Peki, bu nasıl bir umut olabilir? Bu umudun kendisinin açıkça gösterdiği bir şey vardır. O da, ikinci açmazda değindiğimiz, adalete karşı borçlu olduğumuz fikridir. Adalet, şimdiki zamanın gelecek zamanında konumlanır. Adaletin adalet olabilmesi için bizim, ona karşı borçlu olduğumuz gerçeğini göz ardı edemeyiz. Borçlu olduğumuzdan dolayı, adaletin peşinde sürekli olarak mücadele vermemiz gerekir. Bu mücadele, salt pratik alana ilişkin değildir, düşünsel alanı da kapsar. Mesela, olayların tekil olarak incelenebilmesi ve bu ölçüde sürekli olarak dekonstrüksiyona uğratabilmemizi, örnek olarak verebiliriz. Diğer yandan, "'Belki de' adalet için her zaman *belki de* demek gerekir." (Derrida, 2010b: 77) "Belki" söylemi, adaletin bir zaman kipi olarak geleceğinin olduğuna işaret etmesi bakımından oldukça önemlidir. Bu ölçüde, adaletin yapısına ilişkin bazı izlekler edindik. Adalete ilişkin dekonstrüktif bir söylem, ilk başta umutsuzca algılanmış olabilir. Ancak bu bağlamda görebileceğimiz üzere, adalet hali hazırda mevcut bir şey olarak sunulmaz. Tam tersi, peşinde olunması gereken, aramayı yani aramanın sürekliliğini talep eder. Bu arayışın sürekliliği ise, adalet ile ilgili umutsuzluktan ziyade, umut ilkesini süreklilik zeminine oturtur. Bir arayış olarak adalet aynı zamanda geleceğe ertelenen bir adalettir de, ama gelecek olan, bu *an* diliminde yaratılırken, bu *anı* sürekli olarak dekonstrüksiyona uğratma girişimi, adalete karşı adil olabilmenin diğer bir yüzüdür. Belirtmemiz gereken nokta, adaletin

bu özelliklerinin ve adalete ilişkin bu söylemin, dekonstrüksiyonun kendisi olduğudur. Bu hususta, Derrida için yapılması gerekli olan şey, hesaplanabilir olan ile hesaplanamaz olan arasındaki ilişkinin bir adım öteye götürülerek tartışılmasıdır (Derrida, 2010b: 78). Bu tartışma, Benjamin'in metninde ön plana çıkar.

Buraya kadar yaptığımız saptamalar, Benjamin'in metnini –*Şiddetin Eleştirisi Üzerine*- okuma adına bir ön hazırlıktır. Derrida'nın bu metni seçmesinin nedeni, metnin bir tür kendini yıkma özelliğine sahip olmasıdır[51]. Dekonstrüktif bir okumada, dekonstrüksiyon, ilkin bu metnin kendisine ilişkin, kendisi hakkındaki deneyimidir (Derrida, 2010b: 87). Metnimiz, dekonstrüksiyon için oldukça elverişli bir yapıya sahiptir. Bu nokta da, metnin ikircikli yapısından kısaca bahsedebiliriz. Derrida'ya göre, Benjamin'in kaleme almış olduğu metnin yapısı, hem mistisizmden hem de eleştirellikten beslenir. Bir yandan metne Yahudi mistisizmi hâkim iken, diğer yandan Marksist öğelere rastlanır. Metnin kendine has yapısal özellikleri, dekonstrüksiyon için uygun koşulları yaratır. Diğer yandan, metnin kanıtlamasının, hukuk sorununu ilgilendirdiğini belirtebiliriz. Benjamin'in metni için genel bir şema çizdiğimizde ise, buna ilişkin üç aşamayı vermemiz gerekir.

İlki, Benjamin'in hukuk üzerine yapmış olduğu şiddetin iki ayrımıyla ilgilidir. Bunlar, hukuk kuran ve hukuk yıkan şiddettir (Derrida, 2010b: 88). Benjamin'e göre, bu kısım tam olarak şiddetin çifte işlevine vurgu yapar (Benjamin, 2010: 26). İkinci olarak, hukuk kurucu şiddet, Yunan dünyasına ait olan mitik şiddetle özdeşleştirilirken, hukuk yıkıcı şiddet, ilahi şiddetle yani bu bağlamda Yahudi mistisizmiyle özdeşleştirilir. Benjamin'e göre, bu iki şiddet türü, ilahi şiddet ile mitik şiddet her anlamda birbirlerine karşıt özelliktedir. Üçüncü olarak ise, ilahi amacı soyutlamanın ilkesi olarak **adalet** ve mitik olanı soyutlamanın ilkesi olarak **iktidar** kavramlarına ulaşılır (Derrida, 2010b: 88).

Diğer bir husus ise, metnin, şiddeti yargılamanın araçlarını kendi kendisine sunan bir sınama anlamına gelmesidir (Derrida, 2010b: 88). Şu şekilde özetleyebiliriz: Benjamin'in metninin giriş kısmı, şiddetin adalet ve hukuk arasındaki ilişki çözümlenmesine dayanır. Dolayısıyla bu bağlam üzerinden şiddetin

[51] Bunu şu şekilde ifade edebiliriz; Benjamin metninde "nihai çözüm"'e ilişkin söylemde bulunur. Buna dair birkaç çözümleme yapmaya çalışır ancak nihai çözüm fikrini netleştirip son sözü söylemez. Nihai çözüm fikri, tamamlanmamış olarak kalır. Derrida ise, bu noktada fikrin devamını dekonstrüktif bir tarzda ele alır ve fikri kendi sınırına kadar götürür.

işlevselliğine geçer ve hukuk kuran ile hukuk yıkan şiddeti konumlandırır. Diğer yandan, Benjamin araştırmasını derinleştirmeden önce, hukuksal düzenekteki ilişkinin, amaç ile araç arasına kaydolmasına dikkat çeker. Bu noktada, şiddet kavramı, hukukun, siyasetin ve ahlakın yetki ve yetkilendirmenin tüm biçimlerinin, en azından yetki iddiasının simgesel düzenine aittir (Derrida, 2010b: 89). Bu ifade, şiddetin genel olarak her zaman araç ile amaç arasındaki ayrıma kaydolması bakımından, Derrida'nın Benjamin'e katıldığı yerdir. Derrida, metni değerli bulur; çünkü Benjamin'in metni, amaç ile araç arasındaki ayrımı belirginleştirirken, bu ikiliğin aşılması bakımından da önemlidir. Bu noktadan sonra, tartışma farklı bir yöne akmaya başlar.

Araç ile amaç arasındaki ayrım, doğal hukuk ve pozitif hukuk geleneğine değinmemizi gerekli kılar. Doğal hukuk, adil amaçlar için şiddet araçlarının kullanılmasında herhangi bir sorun görmez (Benjamin, 2010: 19-20). Şiddetin doğal bir hal olduğunu belirten doğal hukuk geleneğinin karşısında, şiddetin tarihsel bir oluşum olduğunu savunan pozitif hukuk geleneği yer alır. Dolayısıyla pozitif hukukun uğraşı, hukuku yalnızca araçlarının eleştirisiyle yargılayabilmesidir.

> *Doğal hukuk, amaçların adilliği, haklılığı aracılığıyla araçları "meşrulaştırmaya" çabalar, pozitif hukuk ise araçların hukuka uygunluğu aracılığıyla amaçların adilliğini, haklılığını "güvence altına almaya çalışır. Eğer ortak dogmatik önkoşul yanlış olsaydı, hukuka uygun araçlar bir tarafta, adil amaçlar öteki tarafta birbirleriyle bağdaşmayacak bir çatışma içinde bulunsalardı, bu karşıtlığın çözülemez olduğu görülürdü. Oysa çözüme bu döngü terk edilmeden hem adil amaçlar, hem de hukuka uygun araçlar için bağımsız ölçütler koymadan ulaşmak mümkün görünmüyor.* (Benjamin, 2010: 20-21)

Bu alıntıda, pozitif ve doğal hukukun ortak çıkmazı somutlaştırılır. Bu çıkmaz, pozitif hukukun amaçların vazgeçilmezliğine karşı, doğal hukukun ise araçların tarihsel belirlenmişliğine karşı kör olmasını dile getirir. Benjamin'in de farkında olduğu bu çıkmazın kendisi, onu bağımsız koşul aramaya iterken "nihai çözüm" kavramına[52] ulaştırır. Bir anlamda, Benjamin'in "nihai çözüm" için gerekçe arayışında olduğunu dile getirebiliriz. Bu durumun tamamlayıcı unsuru olarak ise, Benjamin'in itirazını inceleyebiliriz. Bu itirazdan kaynaklanan boşluk, "nihai çözüm"ün şekillenebilmesini oluşturur. İtirazın içeriğini oluşturan sav şudur:

[52] "Nihai çözüm" kavramı, Benjamin'in metninde bu ifadelerle anılmaz, yani açıkça belirtilmez. Fakat metinin ilerleyişine baktığımızda, nihai çözümün adlandırılmadan ima edildiğini keşfederiz.

"Şiddetin (adil olan veya olmayan) amaçlar *uğruna* kullanılan bir araç olup olmayacağını kendine sormak, şiddetin *kendisini* yargılamayı kendisine yasaklamaktır." (Derrida, 2010b: 89) Derrida açısından, Benjamin'in bu itirazı, doğal ve pozitif hukuk geleneği arasındaki çatışmayı aşması bakımından önemlidir. Ancak diğer yandan, şiddetin, basit bir araç olarak görünümünde dahi, amacının ne olursa olsun değerlendirilmesi ve bu değerlendirme üzerinden haklılaştırılması ya da meşrulaştırılması sorusu açık kalacaktır. Derrida'ya göre, ucu açık kalan bu sorunun somutlaştırılması, Benjamin'in metninde "grev hakkı" kavramı üzerinden gerçekleşir.[53]

Grev hakkı, şiddet hakkının güvence altına alınmış olduğu ve devletin tekelini paylaşan, tek hukuk öznesi yaratır. Burada patron ve makinelerle olan ilişki, askıya alınmış olur. Yalnız belirtmemiz gerekir ki, grev hakkının imkânını oluşturan şey, hukukun menfaatidir; yani hukukun kendisini korumakta ya da temsil ettiği çıkarı korumakta bir menfaati vardır (Derrida, 2010b: 90). O halde diyebiliriz ki, hukuk kendisini koruma eğilimi taşır ve tam da bundan dolayı, grev hakkı kavramında içerilmiş bir *şiddete karşı şiddet* vardır (Derrida, 2010b: 92). Bu tarz bir şiddet, doğal güç uygulamasından farklı bir şekilde algılanmayı gerektirir. Hukukun kendini koruma eğilimi, genel grevi yasa dışı olarak mahkûm edebilir, eğer grev sürekliliğini koruyabilirse ortaya devrimci bir durum çıkar (Derrida, 2010b: 92). Dikkat etmemiz gereken durum, şiddetin hukukun düzenine dışsal olmayıp hukuku, hukukun içinden tehdit etmesidir. Tanınmış bir hak olarak genel grev hakkı, mevcut hukuk düzenine karşı yeni bir hukuk ya da devlet kurmanın söz konusu olabileceği, devrimci bir durum yaratma imkânını barındırır. Bu ise, Derrida'ya göre, adalet hissini incitebilecek derecede şiddete başvurmayı haklılaştırmaktadır.

Yeni bir hukuk ya da devlet kurma *an*'ları, şiddetin tam da kendisini barındırmasından dolayı, Derrida'ya göre, bu *an*'lar yorumlanamaz, deşifre edilemez ve hatta korkunç olmaları bakımından hem mistik hem de okunamazdır. Benjamin'e göre ise bu *an*'lar, hukukun içerisinde hukuku askıya alan olduğu için hukuksal

[53] Benjamin'de ki Marksist öğelerle Yahudi mistisizmi, Benjamin'in genel yazı karakteri düşünüldüğünde, iç içe geçmişliğin bir ifadesidir. Net ayrımlar ya da ayrıştırma yapabilmek bu noktada pek mümkün değildir. Dolayısıyla "grev hakkı" kavramını aynı zamanda "nihai çözüm" aralığına bir zemin olarak da okuyabiliriz.

olmayan öğedir, bundan dolayı bu şiddetin kendisi okunaklıdır. Ancak, Derrida'nın şu ifadelerine tam da bu noktada yer vermemiz gerekir.

> *Hukukun kuruluşunun boşlukta veya uçurumun üstünde asılı kaldığı, hiç kimseye ve hiç kimse önünde verilecek bir hesabı olmayan saf bir performatif edime asılı kaldığı andır bu. Bu saf performatifin varsayılan öznesi yasanın önünde olmayacaktır artık; daha ziyade henüz belirlenmemiş bir yasanın önünde olacaktır –hala var olmayan bir yasanın önünde, hala müstakbel olan bir yasanın, hala önde ve gelmek zorunda olan bir yasanın önünde olacaktır.* (Derrida, 2010b: 95)

Bu okunur-okunmazlık mantığı, hukuksal düzlem içerisinde, yorumlayıcı okumanın tam içinde, performatif bir şiddete işaret eder (Derrida, 2010b: 97). Performatif şiddet, özellikle hukukun kuruluş *an*'larında yatan tekrarlanabilirlik yasasına kayıtlıdır. Dolayısıyla, saf bir şiddet olarak ne hukuk kurucu, ne de hukuk koruyucu şiddet söz konusudur.

Hukuk koruyucu şiddet, koruyabilmek için yeniden kurucu olur. Bu hususta, kurma ve koruma arasında Benjamin'in yapmış olduğu gibi net bir karşıtlık söz konusu değildir. Hatta kurma ile koruma arasında diferansiyel bir ilişki vardır. Dekonstrüksiyon ise, bu bağlamda diferansiyel buluşmanın zorunluluğunda düşünmektir (Derrida, 2010b: 99).

Derrida'ya göre, kurucu şiddet gayri meşru olduğundan eleştirmek daha zordur. Çünkü önceden mevcut olan hiçbir hukuk kurumunun önüne çıkarılamaz bir şey olup mevcut yasayı, başka bir yasa kurduğu *an*, tanımayan şeydir. Örnekleştirmemiz gerekirse, barış seronomileri, simgesel bir tören fenomeni olmadan gerçekleşemez; fakat benzer törenler savaşta da yapılır. Dolayısıyla, savaş töreninden sonra barış töreni, hukuk kurulacağına dair bir işarettir. O halde, savaş hukuk kurucu bir şiddettir. Diğer bir örneğimizse, hukuk kurucu ve hukuk koruyucu şiddet arasındaki farkın karıştırılmasıyla oluşan modern polis kurumudur. Söz konusu olan, iki şiddet arasındaki sınır yokluğudur. Bu sınırın olmaması, polisin ölçüsünün tayin edilemez olmasına neden olur. Hukukun ona, bunu yapma imkânını verecek kadar belirlenmemiş olduğu her durumda hukuku, kendine mal eder ve kurar.

Sonuç olarak, Derrida'nın ulaştığı nokta, her hukuksal sözleşmenin şiddet üzerine kurulu olmasıdır. Başka bir deyişle, kökeni ya da çıkışı şiddet olmayan bir sözleşme yoktur. Bu noktada *differance*, şiddetin bu unutuluşunu belirginleştirir, yani

şiddetin içinde var olan, üstü kapanmış olan ayrımın kendisini yüzeye çıkartır. Peki, bu durum neyi ifade eder? Hukuksal sözleşmelerin temelini şiddet oluşturur ancak, tarihsel süreçte temelin içeriği yani şiddetin kendisi yok sayılarak, hukuk defalarca kendini üretmeye devam eder. Hukuk, tekrar edilebilirlik prensibine bağlıdır ve yinelenebilir bir şekilde tekrarlanarak kendini sahneler. Hukukun her sahneye çıkışı, şiddetin zaten var olan şiddetin unutulmasını katmerleştirir. Şiddet bu noktada, derinlerde bir yerde kalıp, kendini saklar hale gelir. İşte tam da bu kısımda, Derrida'nın, dekonstrüktif düşünme ile saklanmış olan şiddeti açığa çıkarabilmesi için derinlere inmesi gerekir. Diyebiliriz ki, dekonstrüksiyon olmayan ya da olmamış olanın peşinde değildir. Dekonstrüksiyon, ayrımların ve unutulmuş olan farkların izini takip etmeye eğilimlidir. Unutulmuş olan farkların izi takip edildikten sonra dekonstrüksiyon, bunu metin üzerinde somutlaştırır. Bir anlamda, metin üzerinde ilan etmeyi ya da duyurmayı gerçekleştirir. Son kertede, dekonstrüktif düşünmenin gidebileceği yere kadar gitmesine izin verip, Benjamin'in ulaşmak istediği noktaya değinmemiz gerekir.

"Benjamin, hukukun ötesinde, saf ve dolaysız bir şiddeti güvence altına almaya çalışarak, devrimci şiddetin mümkün olduğunu ispatlamak ister." (Derrida, 2010b: 115-116) Benjamin bu ifadelerle ne anlatmak ister? Hatırlayacak olursak, Yunan dünyasında, mitik şiddetin tezahürü hukuk kurucu niteliktedir ve bu bağlamda verilen örnek, Niobe efsanesidir. Niobe'nin kibrinin başına gelen felaketi çağırması ve onun zaferi dâhilinde oluşan *an*'ın, hukuk kurmaya yönelik olması, mitik şiddetin somutlaştırılmasıdır. Bu hususta, cezasını çekmekten ziyade, günahının bedelini ödemek vardır, yani kanlı ölüm söz konusudur. Peki, bu bağlamda kanlı ölüm nasıl bir anlam taşır? Kan, yaşamın simgesidir fakat nasıl bir yaşam söz konudur burada? Benjamin, bu noktada insanın *adilliğine* işaret eder. Hatta Benjamin için hayatın kutsallığı söylemi araştırmaya değer olsa da, onun için söylemin referansı, insanın adilliğine dayanır. Buna ilave olarak, hukukun mitolojik şiddeti, canlıyı kurban ederek kendi içinde tatmin olur. Bir nevi, Benjamin için mitik şiddetin hukuk kurucu yapısı, insana gerektiği saygıyı, insanın adilliğini yok sayması ya da göz ardı etmesi bakımından veremez. Bu durumu, Benjamin'ci bir ifade ile mitik şiddetin çürümüşlüğü olarak adlandırabiliriz. Buna paralel olarak, Benjamin'in fikirleri, mitik şiddeti ortadan kaldırmaya yöneliktir. Hukukun ötesinde saf ve dolaysız bir şiddet

arayışı, tam da mitik şiddetin ortadan kaldırılma girişimidir. Bu söylemin kendisi[54], dilin kökenini aşan bir niteliktedir, yani mitik şiddetin karşısına onunla zıt özelliklere sahip olan ilahi şiddet yerleştirilir. Burada ilahi şiddet, saf ve dolaysız şiddetin bir imkânı ya da potansiyeli olarak yerini alır ve mitik şiddetin sonunun getirilmesi anlamına gelir. Mitik şiddetin sonunun getirilmesi, devrimci şiddetle birleşir. Benjamin, devrimci şiddeti, ilahi şiddetle ve aynı zamanda saf bir şiddetle olabileceğini salt olarak ima etmekle kalmaz. Bu ima'nın kendisini somutlaştırır. Mesela ilahi şiddetin, canlıyı kurtarmak için canlının lehine yaşamı kurban etmesi gibi. Bunu Benjamin açısından, canlıya adilliğinin geri verilmesi olarak okuyabiliriz. Adillik geri verilirken, bir yandan da Tanrının şiddeti hukuku yıkar. Bunu ise, kan akıtmadan, kansız ölüm ile gerçekleştirir. Görebileceğimiz üzere, Benjamin'de mitik şiddetin sonu, ilahi ve devrimci şiddetle iç içe geçmiş bir şekilde gerçekleşir.

Derrida açısından Benjamin'in fikirleri, otoritenin mistik temeline denk gelir. Bu denk gelme, tanrıya ilişkin olup insanın ulaşamayacağı bir alandır. Dilsel söylemin dışında bir alana sahip olan bu fikirler, adlandırılamaz[55] ve okunamaz olarak "nihai çözüm" düşüncesinin eşiğini oluşturur. Bu hususta ise, dekonstrüktif düşüncenin bir adım sonrası olarak, Derrida, Hitler'in gaz odaları örneğini verir. "Gaz odaları kansız ölüme denk geldiğinden, ilahi adaletin bir tezahürü olarak görülebilir mi?" sorusu ile Derrida, Benjamin'in metninde yıkıcı bir etki yaratır (Derrida, 2010b: 132).

Dekonstrüksiyon yıkıcı bir etkiye mi sahiptir? Evet, muhtemelen Benjamin, metninin bu şekilde ele alınabileceğini ve kendisine karşı kullanılabileceğini tahmin etmemiştir. Çünkü en nihayetinde, pratik alanda gerçekleşen şiddete dayalı vakalar, Benjamin'in de son bulmasını istediği bir şeydi. Hatta o kadar ki, son bir kere şiddetin uygulanışı mazur görülebilecekti, şiddetin sonlandırılabilmesi adına. Belirtmemiz gerekir ki, Benjamin'in şiddetin ortadan kaldırılmasını hedefleyen fikirlerine karşı bir şüphe duyulamaz. Ancak, bu durumda dekonstrüksiyon hangi

[54] Burada, "nihai çözüm" adlandırılmamıştır, fakat söylemsel olarak ifade edilmiştir.

[55] Bir önceki bölümümüzde, *différance* düşüncesinin adlandırılamaz olduğundan bahsettik. Ancak burada yer alan adlandırılamazlık ile *différance* kapsamında kullanılan adlandırılamazlık aynı düzlemde düşünülemez. Çünkü *différance* eşliğinde kullanılan adlandırılmazlığın karşılığı dilsel söylemi aşan bir şeye sahip değildir, yani bu bağlamda herhangi bir aşkınlık söz konusu değildir. *Différance*'ın adlandırılamazlık'ını, dilsel devinimdeki dönüşüm ya da yer değiştirme zinciri olarak okuyabiliriz. Fakat Benjamin bağlamında kullanılan adlandırılamazlık'ın dilsel bir karşılığı ya da temsili yoktur. Aralarındaki en büyük fark, budur.

bağlamdan içeri girip Benjamin'in kavramlarının kendisine karşı kullanılmasını sağlar ve bir yandan da metnin gidişatını değiştirir? Dekonstrüksiyon, sürecin başından beri, dilsel farklılıklardan ve anlamsal çeşitlilikten faydalanır. Unutulmuş olan farkları kullanarak, yeniden yorumlama talebinde bulunur. Dolayısıyla, çeşitliliğin oluşturduğu perspektifle, hali hazırda kullanılan kelimelerin vuku bulduğu bağlamlar askıya alınır. Bu çerçevede, Benjamin'in metninde yer alan kavramlar, kendi metnine karşı savaşmaya başlar. Bu dekonstrüktif düşüncenin ilerlemiş olan yapısıdır. Son olarak, bu görünümü sadece yıkıcı bir etki olarak okuyamayız. Çünkü dekonstrüksiyon, yıkıcılığının ötesinde, yeni ve olabilecek olan ihtimalleri kendi içinde barındırır. Dekonstrüksiyon, görebileceğimiz üzere, metni alt üst ederken, ihtimallere ilişkin olanak da yaratır. Dekonstrüksiyonun olanak yaratabilmesi, onun olumlu yapısını sergiler. Bu durumda, dekonstrüksiyonun çifte işlevselliği, onun hem yıkıcı hem de olumlu olan yapısallığına dayanır.

İKİNCİ BÖLÜM

SOKRATES ÜZERİNE BİR GİRİŞ

Bu bölümümüze gelen kadar, Derrida felsefesini ve izleğini takip ettik. Onun felsefesinde önemli rol oynayan kavramların nasıl ve hangi mantıkla işlediğini gördük. Derrida felsefesinde bir yandan sorgulamanın kendisi soru konusu haline gelirken, bir yandan bu teorik kavrayışın aslında nasıl da hayatın içine değdiğine şahit olduk. Yaşamın ve sorgulamanın kendisi, belki de kendimizi bu devinime teslim etmemize sebep oldu. Bu sorgulama tarzı, diğer adıyla yakın okuma tekniği bizi zorladı; çünkü geleneksel okuma tarzımızın dışına çıkmaya cüretkâr bir şekilde davet edildik. Bu durumda, bu cüretkârlığı neden Sokrates okumamız için de gerçekleştirmeyelim? Sokrates kısmımızı oluşturan bu bölüm, Sokrates'e ilişkin yeni ve yakın okuma yapabilmemiz için oldukça önemlidir. Tezimizin amacını şekillendiren kısım burasıdır. Bu kısımda hem Derrida'nın cüretkâr talebini değerlendirmiş oluruz hem de Sokrates'i Sokrates olarak değerlendirme fırsatını yakalarız. O halde bu girişimi, tezimizin iddiası yerine çabası olduğunu hatırlatarak, Sokrates'e giriş yapabiliriz.

Sokrates kimdir, ne ile uğraşır, uğraş alanını oluşturan şey nedir? Ya da diğer bir perspektiften baktığımızda, Sokrates gerçekten yaşamış mıdır yoksa sanal kurgulama bir karakter midir? Ya da başka bir şekilde, Sokrates ile Platon felsefesi arasında bir fark var mıdır? Eğer bir fark yoksa Sokrates, Platon'un gölgesi midir? Bu ve buna benzer soruları daha fazla türetilebiliriz. Fakat bu soruları sorabiliyor olmamız, bu bölümümüzde Sokrates'i nasıl okuyacağımızın göstergesidir.

Sokrates'i geleneksel okumanın dışına çıkarak sorgulayıcı veyahut yakın okuma yaparak okuma çabamız, bölümümüzün içeriğini oluşturacaktır. Bölümümüz riskli görünebilir, fakat zemininde bu çaba yer alır. Bu çabanın ve bölümümüzün kaygısı, Sokrates'e karşı Sokrates okumasının yeniden yorumlama girişimidir.

Bu hususta, *Sokrates'in Savunması* metnini ana metin olarak alacağız. Hem Ksenophon'un hem de Platon'un *Savunması*nı karşılaştırmalı bir şekilde inceleyeceğiz. Bu karşılaştırmalı inceleme, iki *Savunma* arasındaki tutarsızlıkları ya da ortak olan noktaları görmemizi sağlayacak. Bu ölçüde, yakinen Sokrates'in

kişiliğine ilişkin detaylar elde ederken, aynı zamanda onunla ilgili suçlamaları da toparlamış olacağız. Bu bağlamda Sokrates'i yakından incelemek bizim için onun felsefesi ile felsefeye verdiği önemi veyahut felsefeyi bir hayat tarzı olarak yaşayıp yaşamadığı fikrini somutlaştıracaktır. Bu zemin üzerinden postmodern bir dille güncel Sokrates sorunlarına değinildiğini görmeniz mümkündür. Ancak bu aşamada, Derrida-vari bir şekilde bazı ifadeler ve sözler askıya alınır. Derrida'nın Benjamin metnini ele alışını hatırlayacak olursak, unutulmuş olan sözlerin iz takibini veya kelimelerin az kullanılmış anlamlarının ön plana çıkartılışını izledik. Burada, hegemonyal sistemin ters yüz edilişi karşımıza çıkmıştı. Bu ters yüz etme ile Benjamin'in metnini ilk başta okuduğumuzda; A anlamını veriyorsa, Derrida'nın dokunuşlarıyla metin Z'ye doğru evrilmeye başlamıştır. Bu hususta, Sokrates hakkında bilinenler için de aynı iz yakalanmaya çalışılacaktır. Derrida'nın ifadesiyle, bu yol maceralı ve stratejiktir. Maceralı olması belli bir amaç güdülmediğine ve yolun bilinemezliğine işaret eder. Stratejik olması ise, herhangi bir aşkınlığı olmadığını gösterir. Bu ölçüde, aşina olduğumuz Sokrates sorgulamanın konusu haline gelir.

2.1. *SOKRATES'İN SAVUNMASI* ÜZERİNE BİR İNCELEME

Hangi Sokrates'in izindeyiz? Evet, belki de tüm meselemiz budur. Günümüze kadar ulaşan iki önemli *Savunma* vardır. Biri, bildiğiniz üzere Platon'un *Sokrates'in Savunması*, diğeri ise Ksenophon'un *Sokrates'in Savunması*'dır. Bu iki *Savunma* bize önemli ipuçları sunar. Fakat bu iki *Savunma*'yı incelemeye geçmeden önce, *Savunma*'nın bizim için neden önemli olduğunu konuşabiliriz. Ksenophon da Platon da Sokrates'in öğrencisi olan iki isimdir. Hem Ksenophon'un hem de Platon'un Sokrates üzerindeki kaygıları farklıdır. Kaygılarının farklı olması, bize hayata bakış açılarının da farklı olduğunu sunar. Platon'un filozof kimliği ile karşılaşırken, Ksenophon'un savaş tarihçiliği kimliğine denk geliriz (Çelebi, 2016: 321). Bu kimlikleri onların yazım tarzını kısmen de olsa belirler. Bu durumda iki ayrı Sokrates mi vardır karşımızda? Ya da Sokrates'i bu şekilde düşünmek zorunda mıyız? Tezimizin Sokrates ile ilgili olan bölümünde, en başından beri Sokrates karakterini yakalamaya çalışıyoruz. O halde, Derrida'nın diferansiyal düşünme için geçerli olan hem&hem mantığını neden burada da uygulamayalım? İşte tam da bu nokta da, Sokrates karakterine en yakın olan metin *Savunma*'dır, diyebiliriz. Tabii ki bu söylemimiz oldukça tartışmalı bir ifadedir ve belirtmemiz gerekir ki herhangi bir kesinliğe sahip değildir. Ancak genel anlamıyla Sokrates üzerine bir inceleme yapıldığında *Savunma* es geçilemeyecek bir eser olduğundan dolayı, bizim için önemlidir. *Savunma*'nın bu vazgeçilemezliği, Sokratik karakter arayışımızda bizi *Savunma*'ya sürükler. Bu ölçüde *Savunma*'yı ele aldığımızda Ksenophon ile Platon'un üslup farklığı bizi yol ayrımına götürebilir belki, ama buradaki meselemiz Sokratik karakteri yakalamak olduğundan, iki isim de bu noktada farklı bağlamlarda birbirini destekleyebilir. Sokratik karakter belki de yapbozun parçaları gibi hiçbir zaman tamamlanamayacaktır, ama bu yeniden yorumlama girişiminde bulunamayacağımız anlamına gelmez.

2.1.1. Ksenophon ve Platon'un *Savunma*'sı Arasındaki Farklar

Ksenophon'un *Savunması* Platon'unkiyle kıyaslandığında oldukça kısa bir metindir. Zaten Ksenophon'un kendisi de metninde bunu belirtir; diğer bir deyişle metni hangi amaçla yazdığını ve *Savunma*'nın tamamını içermediğini açıkça dile getirir. Ksenophon ve Platon için *Savunma*'nın yazılış amacına geçmeden önce belirtmemiz gereken bir husus vardır. *Savunma*'nın gerçekleşme anını ya da ceza sonrası muhakeme sürecini anlatan eserler, sadece bunlar değildir. Ksenophon'un *Sokrates'ten Anılar* adlı kitabı, *Savunma*'nın devamı gibidir. Peki, ne bakımdan devamı gibi görülebilir? *Sokrates'ten Anılar*, dört kitap bölümünden oluşur ve birinci kitabın başlangıcı şu şekildedir: "Hep şaşırmışımdır: Sokrates'i mahkemeye verenler acaba hangi delillere dayandılar da, Atinalıları devletin iyiliği için onun ölmesi gerektiğine inandırdılar?" (Ksenophon, 1994: 12). Birinci kitap suçlamalar üzerine ve buna ilişkin yapılan açıklamalar üzerine kuruludur. Diğer yandan, bilindiği üzere Platon'un *Kriton* eseri ise, ceza sonrası Sokrates'i kaçmaya ikna etme çabası olarak karşımıza çıkar. Bu eserleri, *Savunma*'nın tamamlayıcı unsurları olarak ele alabiliriz.

Başka bir bağlama geçtiğimizde, hangi *Savunma*'nın daha önce yazıldığına dair herhangi bir açıklık söz konusu değildir (Çelebi, 2016: 322). Sadece mahkeme esnasında Ksenophon'un orada olmadığı, bir savaş seferinde olduğu literatürde kayıt altına alınmıştır. Bundan dolayı Ksenophon'un *Savunma'*sında konuşmacı olan kişi güvenilir bulduğu Hermogenes'dir (Çelebi, 2016: 322). Platon'un ise, mahkeme sırasında orada olduğuna ilişkin görüş birliği çoğunluktadır. Bu bağlamda belki Ksenophon'un *Savunması*, Platon'un *Savunması*'ndan sonra yazılmıştır, belki de önce yazılmıştır; fakat konuyla ilgili net bir şey söylenememektedir.

Öte yandan, daha önce belirtmiş olduğumuz üzere, Ksenophon ile Platon'un *Savunma'*yı yazmadaki kaygıları ve amaçları farklıdır. Ksenophon'un *Savunması* şu şekilde başlar:

> *Bana göre Sokrates'in mahkemeye çağırıldığı zamanki savunması ve ölümünü nasıl hiç ürkmeden düşündüğü de hatırlanmaya değer. Bu konuda başkaları da yazmışlardır ve hepsi de onun sözlerindeki yüceliği olduğu gibi vermişlerdir; bu da Sokrates'in sahiden öyle konuşmuş olduğunu gösterir. Ama onlar Sokrates'in kendisi için ölümü yaşamaktan daha istenir bir şey saydığını gerektiği kadar anlatamamışlardır.* (Ksenophon, 1993: 73)

Ksenophon'a göre Sokrates ölümü yaşamaktan daha fazla ister. Mahkeme esnasında tercih yapmak zorunda kaldığında evet, ölümü tercih eder. Ancak Ksenophon'da bunun nedenleri Platon'a göre daha farklıdır. Ksenophon için Sokrates zaten yeteri kadar yaşlı birisidir ki, mahkeme sırasında yaklaşık olarak yetmiş yaşlarında olduğu düşünülmektedir (Copleston, 1986: 123). Bundan dolayı Sokrates'in yaşlılığın dezavantajlarını yaşamadan ölmeyi tercih etmesi daha makul görünür.

> *Ama şimdi, eğer daha da yaşarsam elbette ihtiyarlığın sonuçları ortaya çıkacak; görmem azalacak, kulaklarım duymaz olacak, artık güç öğrenebileceğim, öğrendiklerimi de kolayca unutacağım. Ya bu çöküşümün farkında olur ve artık kendimden memnun kalmazsam yaşamadan ne tat alabilirim? Belki Tanrı benim iyiliğimi istiyordur da yaşamama yalnız zamanında değil, en kolay yoldan son vermeyi düşünüyordur.* (Ksenophon, 1993: 74)

Ksenophon Sokrates'in ölümü tercih etmesini pratik nedenlere dayandırıp, açıklar. Bu nedenler bize felsefi gelmez, fakat gerçekçi olmadığını da söyleyemeyiz. Aynı bağlamda Platon için Sokrates'in ölümü tercih edişi daha felsefi bir şekilde anlatılır.

> *Fakat düşündüm ki tehlike anında adice veya zalimce bir şey yapmamalıyım; yaptığım konuşmadan pişmanlık da duymuyorum ve sizin gibi konuşup yaşamaktansa kendi tutumumun arkasında durup ölmeyi yeğlerim. […] Ölümden kurtulmanın güç bir yanı yok ki, dostlarım, asıl güçlük haksızlıktan sakınmaktır; çünkü o ölümden daha hızlı koşar.* (Platon, 2006: 73-74)

Platon'da Sokrates kendi tutumundan, konuşma tarzından, felsefesinden vazgeçmez ve vazgeçmediğinden dolayı ölümü tercih eder. Sokrates'in derdi erdemli davranamama halinden kaçınmaktır ki, bu da kendi felsefesini yapış şeklinden ve felsefesinden bile isteye vazgeçmediği anlamına gelir. Ksenophon'un ele alış şekline gerçekçi, Platon'unkine kısmen de olsa idealize edilmiş diyebiliriz. Ancak özellikle vurgulamamız gereken nokta şudur: Ksenophon *Savunma*'yı yazmadaki amacını bu şekilde açıkça ifade eder, fakat Platon için böyle bir söyleme rastladığımızı belirtemeyiz. Platon'un *Savunma*'yı anlatış şeklini hocasına bir saygı olarak görebiliriz ama bu söylem tartışmaya açık bir söylem olup, bu hususta Platon'un *Savunma*'yı yazmadaki amacına ilişkin bir şey söylemediğini net bir şekilde ifade edebiliriz.

Ksenophon ile Platon arasındaki diğer bir farklılık, Delphoi kehanetine ilişkindir. Her iki isim de *Savunması'*nda kehanetten bahseder, fakat sıralamaları ve yükledikleri anlamlar farklıdır. Ksenophon'da kehanet, Sokrates'in kendini savunma anında suçlamalara yönelik argüman olarak karşımıza çıkar.

> *Dinleyin beni, ta ki içinizden tanrıların bana olan lütuflarına daha da az inanmak isteyenler duysun! Bir gün Khairephon Delphoi'de birçoklarının yanında beni sorduğu zaman Apollon, hiçbir insanın benim kadar çıkarını düşünmez, daha doğru ve daha bilge olmadığını bildirmişti.* (Ksenophon, 1993: 76)

Ksenophon'da Sokrates kendini bu sözlerle savunmaya devam eder. Bu söylemde bilge kelimesini adil ya da ölçülülük anlamında düşünebiliriz. Çünkü Ksenophon gerek *Sokrates'ten Anılar* eserinde, gerekse *Şölen* eserinde olsun Sokrates'i daha ihtiyatlı, daha dürüst ve daha adil birisi olarak tasvir eder. Ksenophon'da karşılaştığımız Sokrates onun adil, dürüst ve ölçülü olmasına dayanır. Sokrates bunun için çaba gösterir, uğraşır ve bu hususta verilen örnekler pratik hayata ilişkindir. Örneğin, Sokrates kendini ifade ederken bedeninin isteklerine karşı daha idareli olduğunu ya da kendisine hediye veya ücret verilmek istendiğinde almadığını belirtirken kendi elindekilerle her zaman yetindiğini vurgular (Ksenophon, 1993: 77). Ksenophon'un verdiği örneklerden dolayı Sokrates tasviri pratik olarak algılanır. Fakat pratik olarak algılanmasında olumsuz olarak düşünebileceğimiz herhangi bir verimiz bulunmamaktadır. Diğer yandan Platon'da kehanet Sokrates'in bilgelikte ün salması ve bundan dolayı suçlanması olarak ele alınır (Çelebi, 2016: 327). Hatırlayacak olursak, Platon'da Delphoi tanrısı şu şekilde karşımıza çıkar:

> *Burada, ey Atinalılar, aşırı bir şey söylüyormuş gibi görünsem bile, sözümü kesmemeniz için yalvarıyorum size. Çünkü söyleyeceğim söz bana ait değil. Size güvenilir bir tanıktan söz edecek ve benim bilgeliğimi anlatacağım –bilge olup olmadığımı, ne tür bilge olduğumu- bu tanık da Delphoi tanrısıdır. Khairephon'u tanıyor olmalısınız; eskiden arkadaşımdı, sizin de arkadaşınızdı, çünkü sizinle birlikte sürgüne gitti ve birlikte döndünüz. Biliyorsunuz, Khaipheron yaptığı her şeyde pek tez canlıydı, Delphoi'a gitti ve kâhine cesurca sormuş […] kâhine benden daha bilge birinin olup olmadığını sormuş ve Pytholu kadın kâhin de benden daha bilgesinin olmadığını söylemiş.* (Platon, 2006: 37-37)

Platon Sokrates'in bilgeliğine özellikle vurgu yapar ve onu bu özelliğiyle ön planda tutarak *Savunması*'nı geliştirir. Çünkü devamında Sokrates, kehanetin ne anlama geldiğini araştırmaya girişir ve kehanetin anlamını çözmeye çalışır. Bunun anlamını çözmeye çalışırken felsefeyle tanışırız. Evet, Platon'da felsefe bu şekilde devreye girer. Sokrates kendisi için sorgulama metodu geliştirir ve bu hususta kendisini bilge olarak nitelendirenlerin yanına gider. Bu kimseler arasında politikacılar da yer alır, zanaatkârlar da. Ama en sonunda edindiği ve gördüğü tablo, aslında bu insanların kendisini olduğundan daha fazla bilge sanmasıdır. Ardından literatüre geçen ünlü sözümüzün gelmesi an meselesi olur. Sokrates fark eder; aslında kendisinin de hiçbir şey bilmediğini belirtir, fakat diğerlerinden farkı bilmediği halde bildiğini sanmamasıdır. Sokrates'in bunu fark edebilmesi geliştirmiş olduğu sorgulama metodu ile sağlanır. Bu sorgulama metodu, *elenkhos*'dan başka bir şey değildir. İşin içine felsefe girer ve artık girdiğine göre, Sokrates'in hayatında felsefenin çıkması imkânsıza dönüşür. Kendisinin de belirtmiş olduğu üzere, sorgulanmamış hayatın yaşamaya değer olmadığını özellikle vurgular (Platon, 2006: 72). Platon'un Sokrates'i bu şekilde ele alışı bize, Sokrates'in felsefe ile olan ilişkisini verir. Bu oldukça önemli bir olgudur. Tam da bu nokta da Ksenophon'da Sokrates'in felsefi kişiliğinin çok da ön planda olmadığını söyleyebiliriz. Bunu dayandırdığımız nokta *elenkhos*'un iz'ini Ksenophon'da pek de yakalayamamamızdır. Ara ara karşımıza çıkar; ancak Platon'un "gençlik dönemi" diyaloglarındaki gibi bir *elenkhos*'a denk gelemeyiz. *Elenkhos*'un iz'ini arıyorsak ve bu da Sokratik karakterimizin bir parçasıysa eğer, Platon'un tamamını askıya almamız Sokrates'e karşı bir haksızlık olur. Bundan dolayı *elenkhos*'dan uzaklaşıldığında, Platon'daki Sokratik karakterimizden kısmen de olsa uzaklaşmış oluruz.

Platon'un Sokrates üzerine vurgulamış olduğu bilgelik konusu, Geoffrey Bowe'un oldukça ilgisini çeker. Bowe, *Savunma*'ya dikkatlice bakıldığında Sokrates'in bilgeliği tam anlamıyla reddetmediğini söyler. Sokrates'in reddettiği tanrısal bilgeliktir, başka bir anlamda insansal olan bilgeliği yadsımadığını bu şekilde dile getirir (Bowe, 2011: 97). Evet, bu nokta da Bowe'a katılabiliriz; çünkü *Savunma* metninde tam olarak görebileceğimiz söylem tanrısal bilgeliğin reddidir. Fakat Bowe devamında tam da bu nedenden ötürü Sokrates'in misyonu olabileceğini belirtirken, onu Platon'dan önceki bir geleneğe bağlamak ister. Bu geleneğin adı, Yedi

Bilgelik'tir. Bu bağlamda Bowe, Platon'un "gençlik dönemi" diyaloglarını referans olarak almaz. Referans olarak önceliği *Savunma* metnidir. Bu noktada Sokrates'in bilgelik anlayışı ile Platon'un bilgelik anlayışının farklı olup, birbirinden ayrıldığını da özellikle belirtir (Bowe, 2011: 96). Bowe'un çizdiği Sokrates portresi bizimkinden farklıdır ve Sokrates karakterimiz bu çeşitliliği kendi içersinde barındırmasından dolayı makul görünebilir. Ancak Bowe'un düşüncesi, tezimizle ve Sokratik karakteri yakalama çabamızla bağdaşmayan unsurları barındırır. Çünkü önceliğimiz Platon'un "gençlik dönemi" diyalogları ile *elenkhos*'dur ki, bu ölçüde Sokratik karakteri yakalamaya çalışıyoruz. Bowe'un, *elenkhos*'a bakış açısı, "gençlik dönemi" diyaloglarına bakış açısıyla eşdeğer olduğu için olumlu olduğunu söyleyemeyiz. Haklı olarak "gençlik dönemi" diyaloglarını ayrıştırabilmenin ne kadar belirsiz ya da tartışmalı olduğunu belirtir; fakat zaten burada yapılan da kendi Sokrates karakterimizi yakalamak olduğundan, en nihayetinde Bowe ile bu hususta yollarımız ayrılır. Delphoi kehanetine geri döndüğümüzde, son olarak şunları eklememiz yerinde olur: Ksenophon Sokrates'in kişiliğine vurgu yaparken, Platon ise bilgeliğine vurgu yapar (Bowe, 2011: 93). Ancak her ikisi de Delphoi kehanetini, *Savunma*'da dikkatli bir şekilde inceler. Artık Ksenophon ile Platon arasındaki ortak noktaları yakalamaya geçebiliriz. Bu ise başka bir bağlamı gerekli kılar.

2.1.2. Sokrates'e Yöneltilen Suçlamalar

Sokrates'e yöneltilen suçlamalar, Ksenophon ile Platon'da yakaladığımız ortaklıklardır aynı zamanda. Ama buna geçmeden önce Ksenophon ile Platon'un *Savunma*'ya nasıl bir giriş hazırladıklarına tekrar değineceğiz. Bu iki isim *Savunma*'ya nasıl başlamıştır? Ksenophon, *Savunma*'ya Sokrates'in ölümü yaşamaktan daha istenir bir şey sayması olarak başlar (Ksenophon, 1993: 73). Ksenophon'a göre, bu durum iyi ifade edilememiş bir olgudur ve kendisini sorumlu hissedip, *Savunma*'yı yazma amacı olarak konumlandırır. Platon'a gelirsek, *Savunması* Sokrates'in şaşkınlığı ile başlar. Bu şaşkınlık, kendisini suçlayanların söylediği sözlere ilişkindir. Sokrates bu konuşmaların süslü, güzel söz söyleme yeteneği ile hakikatten yoksun olduklarını belirtir (Platon, 2006: 29). Kendi konuşmalarının kıstasını *Savunma*'nın girişinden itibaren ortaya koyar. Ona göre,

kendisi sadece hakikati ya da gerçeği dile getirir, bunun dışındakileri değil. Ardından konuşmasını gerçekleştirirken hatip gibi önceden hazırlanmadığını, o an konuşma ortamı içerisinde geliştiğini vurgular (Platon, 2006: 30). Peki, Platon burada bize neyi göstermek ister? Öncelikle, Sokrates'in karakterine ilişkin ilk ipucunu edinmiş oluruz. Onun hakikate düşkünlüğü ve sadece gerçekleri söyleme çabası Ksenophon'daki Sokrates karakterinden farklı değildir. Hatırlayacak olursak, Ksenophon da Sokrates'in dürüstlüğe ne kadar önem verdiğini her defasında vurgular. Sokrates karakterine ilişkin ortak bir vurgu olarak Sokrates'in dürüstlüğe olan düşkünlüğü, hem fikir olunan erdemlerinden biridir. Diğer yandan Platon da yer alan Sokrates'in süslü ve güzel söyleme sanatına ilişkin düşünceleri, onu en başından itibaren Sofistlerden ayırır. Sanki suçlamalara karşı verilen yanıtlardan önce alınan bir önlem gibi karşımıza çıkar. O halde, suçlayanların Sokrates'i neyle suçladığına bir geçiş yapabiliriz.

Platon'da Sokrates kendini suçlayanları eski ve güncel olan olarak ikiye ayırır (Platon, 2006: 33). Eski olarak adlandırdığı suçlayanları daha tehlikeli bulur; çünkü bir anlamda yeni suçlayanlara kaynaklık eden de bu eski suçlamalardır. Bundan dolayı öncelikle eski suçlamaları açıklamak ister. Eski suçlamaların iddiası, *Sokrates'in gök ve yer hakkında araştırma yapması, doğruyu yanlış olarak göstermesi ve yalanlarla zihinleri ele geçirmesine* ilişkindir (Platon, 2006: 31-32). Buna örnek olarak ünlü komedya yazarı Aristophanes'in *Bulutlar* eseri verilir. *Bulutlar* eserinde yer alan Sokrates'i aşağıda görebiliriz.

> *Strepsiades: Anlatılanlara bakılırsa orada iki yorum tarzı varmış. Bunlardan birincisi haklı ya da güçlü yorum, ikincisi de haksız ya da zayıf yorum olarak adlandırılıyormuş. Zayıf yorum haksız davalarda kullanılarak galip gelinmesini sağlıyormuş. Bu nedenle işime yarayacak olan yorum tarzını öğrenirsen tüm borçlarımdan hiç kimseye bir kuruş para ödemeden kurtulabilirim.* (Aristofanes, 2010: 64)

Sokrates, *Bulutlar*'da bu iki yorum tarzının öğretici olarak konumlanır. Gerçekten de *Bulutlar* eserinde tasvir edilen Sokrates portresi, oldukça erdemsiz ve haklı çıkmak için her şeyi yapabilecek biri olarak tasvir edilir. Fakat Sokrates, bu suçlamalara ilişkin mahkemeyi bir fırsat olarak görür ve kendisinin doğa olaylarını küçümsememesine rağmen ilgisinin olmadığını açıkça belirtir (Platon,2006: 35). Tanık olarak ise, daha önce konuştuğu insanlarla ne konuşulduğuna bakılmasını ister

(Platon, 2006: 35). Çünkü onun ilgisi insanlar üzerinedir ve konuşmaları da insanlara ilişkin olan konuları oluşturur. İlk suçlama olan eski suçlama toparlanarak tekrar bir söylemle karşımıza çıkar. Bu söylem şu şekildedir: "*Sokrates, kötü şeyler yapar ve yeraltını ve gökyüzünü araştıran meraklı bir kişidir, kötüyü iyi gösterir ve daha önce belirtilen doktrinleri başkalarına öğretir*." (Platon, 2006: 34-35). Bu söyleme dikkat ettiğimizde, ilk söylem ile arasında bir fark olduğunu görürüz. Bu fark, bize bir eklemleme yapıldığını gösterir. Eklemleme, Sokrates'in bu işi başkalarına öğretme iddiası olup, bunu para karşılığı yapma imasını barındırır. İkinci söylemde ima edilen faktör, Sokrates'in para karşılığında başkalarına öğretmesi iken, ilk söylemde kendi içerisinde belli bir imayı barındırır. İlk söylemde yer alan imada ise, tanrıyı inkâr etme anlamı vardır (Çelebi, 2016: 324). Kısacası, eski suçlamaların barındırdığı iki anlam ortaya çıkar. Bunlar Sokrates'in ücret karşılığı ders vermesi ile tanrıyı inkâr etmesidir. Peki, Sokrates eski suçlamalara ilişkin nasıl bir karşılık verir? Zaten kendisinin doğa olaylarına ilgisinin olmadığını belirtmişti ve bu hususta konuştuğu kimselere danışıldığında doğa olaylarına ilişkin bir konuşmasının bulunamayacağını belirtir. Diğer bir deyişle, bu iddianın bir yalandan ibaret olduğunu göstermeye çalışır. Nitekim para karşılığında ders verenlere saygı duyabileceğini dile getirirken, kendisinin böyle bir bilgiye sahip olmadığını vurgular (Platon, 2006: 36). Evet, buradaki saygı ifadesini bir ironi olarak ele almamız mümkündür. Çünkü bu noktada Sofistlerden örnekler verilmeye başlanır. Ama asıl meselemiz, Sokrates'in kendisi için para karşılığında ders verebilecek bir bilgiye sahip olmadığının farkında olmasıdır. Bu hususta böylesi kötü bir şöhrete sahip olmasına neden olan Delphoi kehanetini anlatmaya başlar. Bu kehaneti anlatmaya başlamasıyla aslında tanrıyı inkâr edemeyeceğini de vurgulamış olur. Çünkü tanrının sözünü çürütebilmek için ya da tanrının sözünün ne anlama geldiği ile ilgili bir arayışa sürüklenir. Tanrıyı inkâr etmiş olsaydı, bu noktada arayışını gerçekleştiremezdi. Sokrates, eski suçlamalara karşın bu şekilde açıklamalar yaparken, artık güncel suçlamalara geçme zamanımız gelmiştir. Güncel suçlama şu şekildedir: "*Sokrates kötü şeyler yapmakta, gençleri bozmakta, devletin tanrılarına inanmamaktadır ve kendi yeni tanrıları vardır*." (Platon, 2006: 43). Görebileceğimiz üzere içerik olarak güncel suçlamaların kaynağı da eski suçlamalardır. Peki, Sokrates'in yeni suçlamalara karşı savunması nedir? Sokrates, güncel suçlamaların başını çeken Meletos'u kötü niyetli olmakla suçlar;

çünkü bunun şakaya alınamayacak derecede ciddi bir konu olduğunu ve Melostos'un ise, ne ilgisinin ne de bilgisinin olduğunu belirtir (Platon, 2006: 43). Bunu ispatlamak için Meletos'u konuşmaya davet eder. Bu davet, tabii ki Sokrates'in geliştirmiş olduğu sorgulama tarzı ile yön bulur. Diyebiliriz ki, burada *elenkhos* iş başındadır.

> *Sokrates: […] erdemli olmalarına bir hayli önem veriyorsun, değil mi?*
> *Meletos: [...] evet […]*
> *Sokrates: […] kimdir onları geliştiren […]*
> *Meletos: Yasalar.*
> *Sokrates: […]Ben o kişinin kim olduğunu, ilk önce yasaları bilenin kim olduğunu bilmek istiyorum.*
> *Meletos: Mahkemede bulunan yargıçlar […]*
> *Sokrates:[…] onlar gençleri yönlendirip geliştirebilirler mi?*
> *Meletos: Elbette.*
> *Sokrates: Ne yani, hepsi mi, yoksa bazıları mı ve başkası bunu yapamaz mı?*
> *Meletos: Hepsi.*
> *Sokrates: […] Seyircilere ne diyeceksin peki…*
> *Meletos: Evet, geliştirir.*
> *Sokrates: Ya ayan?*
> *Meletos: Evet […]*
> *Sokrates: Ama belki halk meclisinin üyeleri onları bozuyordur?[…]*
> *M: Geliştirirler.*
> *Sokrates: O halde bütün Atinalılar onları geliştirir ve yükseltir; ben hariç hepsi; onları bozan sadece benim. Bu mudur savunduğun?*
> *Meletos: Budur hararetle savunduğum* (Platon, 2006: 44-45-46).

Sokrates, aslında *elenkhos* ile Meletos'u çürütmüş olur. Ne bakımdan çürütmüş olduğu metnin devamında daha net görülecektir.

> *Sokrates: […] Hangisi daha iyidir, iyi vatandaşlar arasında yaşamak mı yoksa vatandaşlar arasında yaşamak mı? [...] İyiler, etrafındakilere iyilik yapmaz mı, kötüler de kötülük?*
> *Meletos: Elbette.*
> *Sokrates: Peki birlikte yaşadığı kişiler tarafından iyilik görmektense zarar görmeyi tercih eden var mıdır?*
> *Meletos: Elbette hayır.*
> *Sokrates: Peki beni gençliği bozmak ve yozlaştırmakla itham ederken, onları bilerek mi yoksa gayri ihtiyari mi bozduğumu ileri sürüyorsun?*
> *Meletos: Bilerek, diyorum.*
> *Sokrates: […] birlikte yaşamak zorunda olduğum insanı bozarsam bundan kendim de zarar göreceğimi bilmeyecek kadar karanlığa ve cehalete gömülmüşüm[…] Ama ben onları yozlaştırmıyorum ya da kasıt olmadan yozlaştırıyorum[…] suçum kasıtsızsa, yasalarda kasıtsız suç anlayışı yoktur […]* (Platon, 2006: 47-48)

Elenkhos'un yaratmış olduğu bu şema ile Sokrates kendisinin bile isteye kötülük yapmayacağını, eğer yaparsa kendisine de zararı dokunacağını belirtir. Bu durumda

kötülük yapıyorsa, bu olsa olsa bilinçsizce bir şekilde olabilir ki o zamanda yasalarca suç işlemiş sayılmaz. Kötülük ve gençleri bozma iddiasının savunusunu bu şekilde yapan Sokrates için geriye devletin tanrılarını tanımama ile yeni tanrılar yaratma iddiası kalır. Bu durumda Meletos, Sokrates'i herhangi bir tanrıya inanmamakla suçlarken, aslında kendisini tutarsızlığa sürüklemiş olur (Platon, 2006: 49). Çünkü Sokrates öncesinde zaten kehaneti ve anlamını çözebilmek için ne kadar uğraş verdiğini anlatmıştır. Buna rağmen Sokrates argümanını şu şekilde sunar: ilahi yani diğer anlamıyla tanrısal olan şeylere inanıp nasıl olur da tanrıya inanmaz olur? (Platon, 2006: 51). Sokrates'in eski ve güncel suçlamalara verdiği yanıtlar, Platon'un *Savunması'*nda bu şekilde vuku bulur.

Sizce Sokrates'in savunusu yeteri kadar güçlü müdür? Bunu Platon'un *Savunması* bağlamında düşünmenizi rica ediyoruz. Gerçekten de Sokrates savunmasını yapmış mıdır? Platon'un "gençlik dönemi" diyaloglarına baktığımızda, orada çok daha güçlü *elenkhos* örneklerine denk geliriz. "Gençlik dönemi" diyalogları ile kıyasladığımızda, buradaki *elenkhos* daha cılız bir şekilde karşımıza çıkar. Sanki Sokrates bile isteye savunma yapmak istemiyormuş gibidir. Çünkü bu savunma bize pek de tatmin edici gelmeyebilir. Sokrates'in savunma da yaşlı ve olgun biri olduğunu düşünüp, Platon'un ise, ilk eserlerinden birini vermek üzere olduğunu söylememiz de bir seçenektir. (Çelebi, 2016: 325). Fakat bu konu net olmamakla birlikte, belki bu bağlamda Ksenophon'dan destek alabiliriz. Ksenophon'da suçlamalar ne şekilde yer alır ve Sokrates'in buna ilişkin tutumu nasıldır diyerek bir geçiş yapabiliriz.

Ksenophon'da Sokrates, aslında savunma yapmayı reddeder. Bu nasıl bir reddediştir, ona da değinmemiz gerekir. Hermogenes, Sokrates'e savunması hakkında düşünmesi gerektiğini söyler ve Sokrates'in yanıtı ise, hem reddedişi hem de savunmayı barındırır. Sokrates'in cevabı, zaten kendisinin bütün hayatı boyunca savunmaya hazırlanmış olduğu üzerinedir (Ksenophon, 1993: 73). Sokrates'in bu söylemde bulunabilmesi için dayanak noktası, kendi hayatıdır. Peki, bu ne anlama gelir? Sokrates hayatı boyunca haksızlık etmediğini söyleyerek, bunun savunması için en iyi hazırlık olduğunu belirtir (Ksenophon, 1993: 73). Ama yine de, savunması için birkaç şey anlatır. Bunu anlatmasının nedeni ise, tanrılardan ve insanlardan edindiği güzel şeyleri paylaşma isteğidir (Ksenophon, 1993: 75). Bu bağlamda

Sokrates'in suçlamalarını toparlayabiliriz: "*Hasımları tarafından, şehrin tanrılarına inanmamak, yeni tanrılar uydurmak ve gençleri baştan çıkarmak […]*" (Ksenophon, 1993: 75). Sokrates'in savunusunda suçlamaya karşılık verdiği örnekler, gündelik hayatın tam ortasında yer alır. Kendisinin törenlere katılıp, tanrılar için kurban kestiğini ve bunu herkesin gördüğünü belirtir (Ksenophon, 1993: 75-76). Devamında içinden gelen sesin tanrısal bir ses olduğunu söylerken, bunun yeni tanrılar yaratmak olmadığını belirtir (Ksenophon, 1993: 76). Öyle olsa, kâhinlerinde kendisinden farklı olmaması gerekirdi kuşkusuz. Başkaları içinden gelen sesleri kuşlar ya da sözler olarak aktarırken, Sokrates ise, "Daimonion" olarak adlandırdığını ifade eder (Ksenophon, 1993: 76). Fakat Sokrates, bunun yeni tanrılar yaratmak olmadığını özellikle tekrardan vurgular ve Delphoi kehaneti ile bu durum desteklenmiş olur. Kehanet ile birlikte Sokrates kendi hayatından örnekler vermeye devam eder ve verdiği örneklerin çarpıcı olmadığını iddia edemeyiz. Kendisinin şehrin bolluk döneminde bile zar zor yaşamını sürdürdüğünü ve buna rağmen ücret karşılığında ders vermeyi ya da kendisine sunulan hediyeleri reddettiğini belirtir (Ksenophon, 1993: 77-78). Sokrates'in suçlamalara ilişkin yanıtları bu şekilde olup, kendi yaşamından kesitler sunulur. Ksenophon'da Sokrates ile ilgili etkileyici bulduğumuz kısım, Sokrates'in kendisinin mahkûm edilmesiyle ilgili bunu alçaltıcı bir şey olarak görmemesidir. Ölüme gidiyor olması Sokrates için utanç verici değildir, asıl utanması gerekenlerin onu mahkûm edenlere düştüğünü vurgular (Ksenophon, 1993: 80).

O halde, hem Platon'un hem de Ksenophon'un Sokrates savunularını ele alıp, incelediğimize göre, Platon'a sorduğumuz soruyu Ksenophon için de yöneltebiliriz. Sokrates kendisini savunmuş mudur? Ksenophon da bu soru daha açık ve net gibidir. Çünkü metnin başında, Sokrates'in bütün hayatının savunmaya bir hazırlık olduğunu belirtmesi ile aslında tam olarak kendini savunmadığını dile getirebiliriz. Öte yandan incelediğimiz bu iki savunma aslında birbirini tamamlar nitelikte gibidir. Platon'da daha detaylı anlatılan ve felsefi kimliğiyle karşımıza çıkan Sokrates, Ksenophon'da kendi kişiliği ile ön plandadır. Ksenophon'da Sokrates'in gündelik hayatına ve kişiliğini oluşturan parçalarına tanık oluruz. Bundan dolayı iki *Savunma'*da bizim için oldukça değerlidir.

Peki, ceza sonrası Sokrates'in tutumu nasıldır? Platon'da Sokrates'in felsefi kişiliği tam anlamıyla canlı ve dinamik bir şekilde karşımızdadır. Öyle ki, şu sözlere kulak vermemiz gerekir.

> *[...] insanın yapacağı en güzel şeyin her gün erdem, kendimi ve başkalarını sorguladığım konular hakkında konuşmak olduğunu ve sorgulanmayan bir hayatın yaşamaya değer olmadığını söylersem de inanmazsınız. Ve fakat, sizi buna ikna etmek çok zor olsa de dediğim doğrudur.* (Platon, 2006: 72)

Sokrates, kendisini suçlu olarak görmez. Bundan olsa gerek, gerçek anlamda kabul edilebilir bir ceza teklifinde bulunmaz ve sürgüne gitmeyi tercih etmez. Mahkemeye diğer suçlu bulunanların yaptığı gibi ailesini getirmez ya da süslü söylemlerde bulunup, mahkemeyi etkilemeye çalışmaz. Bunun nedeni olarak sadece iç sesini ya da "Daimonion"nı göremeyiz. Eğer bu şekilde davranmış olsaydı, aynı zamanda erdemli de olamazdı. Diğer yandan kendi felsefesinden vazgeçmek zorunda kalabilirdi. Hâlbuki Sokrates'in felsefesini, onun hayatından veyahut hayata karşı tutumundan bağımsız alamayız. Bu arada yeri gelmişken belirtmemiz gerekir ki, Platon, Sokrates'in felsefe ile olan ilişkisini kehanetin başlangıcıyla ilişkilendirir. Oysaki kehanet öncesi de Sokrates'in az buçuk tanınır bir kimse olması gerekir ki, kehanete ihtiyaç duyulabilsin. Diğer bir anlamda, Platon'da Sokrates kehanet ile birlikte sorgulama metoduna giriştiğinden hem *elenkhos* hem de felsefesinin başlangıç noktası burasıdır. Ksenophon'a baktığımızda Sokrates kehanet öncesi de sorgular. Bir anlamda Ksenophon için Sokrates'in felsefe yapıyor olma eylemi kehanet ile ilişkili değildir, öncesi de vardır. Ancak Ksenophon'da öncesinde de belirttiğimiz gibi Sokrates'in felsefesinin içeriğini görürüz; fakat felsefe yapıyor olma haline ya da *elenkhos*'un içine tam anlamıyla giremeyiz. Bundan dolayı, Ksenophon'da *Savunma*'nın sonuna doğru artık ceza kesinleştiğinde, Sokrates ölümü cılız bir şekilde değil, sevinçle karşılar (Ksenophon, 1993: 82). Ksenophon'a göre, Sokrates mahkemede kendini övdüğünden dolayı ağır cezalara maruz kalır (Ksenophon, 1993: 82). Bunu Platon'un Sokrates için süslü söylemlerden kaçınma eylemi ile birlikte düşünebiliriz, içerik olarak birbirinden farklı söylemler değildir. Ksenophon'da son sözler ise, Sokrates'e övgü dolu söylemi oluşturur.

> *Bana gelince böyle bir insanın bilgeliğini ve ruh asilliğini düşündükçe onu anlatmaktan, anlatırken de övmekten kendimi alamam. Eğer erdem arayan insanlardan biri, Sokrates kadar faydalı olmuş birine rastlamışsa, fikrimce onu*

> *dünyadaki bütün insanların en talihlisi saymak gerekir.* (Ksenophon, 1993: 82)

Hiç kuşku yok ki, Platon'da Ksenophon ile Sokrates'e ilişkin aynı duyguları paylaşırdı. Platon her ne kadar eserlerinde, Ksenophon gibi açık bir şekilde duygularını paylaşmasa da Sokrates'e duyduğu saygıyı yadsıyamayız. Evet, Ksenophon ile Platon'un üslup farkı oldukça fazladır. Fakat bu üslup farkı bize iki ayrı Sokrates portresi mi sunmuş olur? Karşımızda iki *Savunma* modeli vardır ve bu iki *Savunma* modeli de Sokrates'in farklı özelliklerine vurgu yapar. Bunu Ksenophon ile Platon'un ilgisinin farklılıklarına dayandırabiliriz. Ancak bu iki isim bize Sokratik karakteri yakalama bağlamında iz'lerin takibini sunar. *Savunma* eserinde ne Ksenophon'dan ne de Platon'dan vazgeçiyoruz. Tam tersi bir şekilde Sokratik karakteri yakalama hususunda hem&hem mantığını tercih ettik. Dolayısıyla sorduğumuz soruya vereceğimiz yanıt, iki ayrı Sokrates portresinin bulunduğunu düşünmememize dayanır (Çelebi, 2016: 335). O halde diyebiliriz ki, Sokratik karakterin tamamlayıcı parçaları olarak hem Ksenophon'dan hem de Platon'dan önemli izler yakalarız. Fakat Sokratik karakteri tam anlamıyla somutlaştırabilmemiz için Ksenophon'u arkamızda bırakarak, Platon'un Sokrates'ini takip etmemiz gerekir. Çünkü Sokrates'in fesefeye yansımasını ve bu iz'in takibini sürdürebilmemiz için belli bir noktadan sonra *elenkhos*'a yönelmemiz gerekecek. Dolayısıyla, bu izlerin peşinden giderek *elenkhos* ile mayötik yöntemi birbirinden ayrıştırmaya çalışacağız. Bu ayrıştırma, unutulmuş olan *elenkhos*'u yüzeye çıkartmamızı sağlayarak, geleneksel Sokrates okumasına karşılık yeniden yorumlama girişimimize imkân sağlayacaktır. Ancak öncesinde, Sokrates üzerine bildiklerimizi tartışmaya açarak bazı faktörleri askıya almamız gerekir.

2.2. SOKRATES "HAKKINDA BİLDİKLERİMİZ"

Sokrates, felsefe literatüründe önemli bir karakterdir. Önemli olmasıyla birlikte oldukça tartışılan bir isimdir. Bu tartışmaların fazlalığı veya çeşitliliği, onun yazılı bir eser bırakmayışından kaynaklanır. Sokrates'e ait birincil dereceden kayıtlı bilgilere Platon, Ksenophon, Aristophanes ve Aristoteles üzerinden ulaşılır (Güçlü ve diğerleri, 2003: 1317). Platon ve Ksenophon, Sokrates'in öğrencisi olup Aristophanes ise, Antik Yunan döneminde komedya üzerine yoğunlaşmış bir yazardır. Aristophanes özellikle *Bulutlar* adlı yapıtıyla Sokrates ile alay etmesi bakımından tanınır. *Bulutlar'*da tasvir edilen Sokrates karakteri bir sofist olarak karşımıza çıkar ve bir sofist olarak Sokrates, oldukça olumsuz özelliklerle donatılır. Burada yer alan Sokrates figürü, haklılık ya da haksızlık gibi unsurları göz ardı edip, tartışmanın kazanılmasına odaklanır (Aristofanes, 2010: 64). Tabi ki bu anlatım şeklinin Sokrates üzerine bir etkisi olmuştur; bu ise, Sokrates karakterinin daha tartışmalı ve belirsizleşmesine katkı sağlayan bir eser olarak kayda geçmesidir. Yalnız diğer yandan belirtmemiz gerekir ki, Platon, Ksenophon ve Aristophanes'den farklı olarak Aristoteles, doğrudan bir tanık değildir. Aristoteles, Sokrates'in ölümünden yaklaşık olarak on beş yıl sonra dünyaya gelir. Dolayısıyla, Aristoteles'in Sokrates tanıklığı, onun üzerine yazılanlar üzerine kuruludur; özelikle bu yazılanlar, Platon'un Sokrates karakteri üzerinden bir okumayı oluşturur. Ksenophon ise, o dönem içerisinde asker ve politikacı olarak ün yapmasından dolayı, literatürde felsefi olarak Sokrates'i aktarmakta yetersiz bulunur (Dorion, 2004: 22). Ksenophon'un Sokrates'i anlatışı, sıradan ve basmakalıp bulunur (Copleston, 1986: 128). Peki, neden sıradan ve özellikle basmakalıp bulunur? Ksenophon'un Sokrates üzerine kaleme almış olduğu *Sokrates'ten Anılar*, *Şölen* ve *Sokrates'in Savunması'*na baktığımızda nedenini anlayabiliriz. *Şölen* ve *Sokrates'in Savunması*, Platon'un *Şölen*'i ile *Savunması'*ndan farklıdır. Evet, aynı isimlere sahiptir; fakat içerik ve biçim olarak bu eserler birbirinden farklıdır. Ksenophon'un *Savunması*, Platon'unkiyle kıyaslandığında oldukça kısa bir metindir. Ancak *Sokrates'ten Anılar* eserinde, Ksenophon Sokrates'in *Savunması* ile ilgili anılarını ya da Sokrates'e ilişkin gözlemlerini adeta *Savunma*'nın devamı gibi anlatmaya devam eder. Kısacası, Ksenophon'un eserleri, Sokrates'i gündelik hayatıyla birlikte anlatır. Bu eserlerde

sürekli olarak pratik hayata ilişkin saptamalar, gözlemler karşımıza çıkar. Üslup olarak ise, anlatım düz ve çoğu zaman retorikten yoksundur. Bu durumda Ksenophon'un eserleri daima Platon'un eserleri ile kıyaslanır. Bu kıyaslama, Platon'un felsefi olarak ön plana geçmesi ile sonuçlanmıştır. Bundan dolayı, Ksenophon'un Sokrates'i aktarmadaki yetersizliği, felsefede bir fikir birliği olarak karşımıza çıkar. Ancak bu fikir birliği, Sokrates portresini okumamızda bir çözüm niteliğinde değildir. Belki de, Sokrates okumalarına ilişkin olarak, onun düşüncesel zemininin bu farklılıkları içerdiğini ya da kapsadığını söylememiz yerinde olur (Versenyi, 1988: 230). Bu perspektiften baktığımızda, Platon ile Ksenophon'u kıyaslamak, Ksenophon'a yapabileceğimiz bir haksızlıktır. Kıyaslamak yerine hem Ksenophon'dan hem de Platon'dan Sokratik karakterin peşine düşmemiz hususunda faydalanabiliriz, aynı *Savunma* metnini ele aldığımız gibi. Bu peşine düşmede bazı bölümleri pek tabi askıya alıp ilerleyebiliriz, hatta bu iki ismin bazı noktalarda birbirini tamamlamasına izin bile verebiliriz. Fakat belirtmem gerekir ki, Platon'un Sokrates'i felsefi okumaya daha yakın olduğundan, ağırlıklı olarak Platon'un Sokrates'i üzerinden bir okumayı tercih ediyorum. Bu şekilde bir okumayla, olabildiğince Platon ile Sokrates'in arasına mesafe koyup, diğer yandan da Ksenophon'un desteğini almamız mümkün hale gelebilir. Ancak, unutmamız gerekir ki, bu ifadenin kendisi de tartışmaya açık olup, bir kesinlik arz etmemektedir.

Bu çalışmada, özellikle Platon'un "gençlik dönemi" diyaloglarına yoğunlaşacağız. Fakat Platon'un "gençlik dönemi" eserleri olarak adlandırılan yapıtlar arasında hemfikir olunduğunu söylememiz, pek doğru bir ifade olmaz. Örneğin; Francis Mac Donald Conford'un *Platon'un Bilgi Kuramı* eserinde, "gençlik dönemi" diyalogları; *Savunma*, *Kriton*, *Protagoras*, *İon*, *Devlet'in 1. Kitabı*, *Lysis*, *Kharmides*, *Euthypton* olarak ayrılırken, Alexander Nehames'in *Yaşama Sanatı Felsefesi Platon'dan Foucault'ya Sokratik Düşünümler* eserinde ise, bu ayrıma ilişkin olarak *Devlet'in 1. Kitabı* ve *Lysis* yer almazken, *Küçük Hippias* ve *Lakhes* yer alır. Bundan dolayı, "gençlik dönemi" diyalogları arasından da "aporetik" olanları tercih edeceğiz. Bir anlamda, Platon'un Sokrates'i üzerinden **Sokratik karakter** çerçevesi çizilecektir. Tam da bu noktada değinmeden geçemeyeceğimiz bir nüans vardır. Sokrates üzerine yapılan araştırma ve tartışmalarda genel olarak Sokrates'in izini yakalamada **tarihsel Sokrates** kavramı kullanılır (Taylor, 2002:

45). Bu tarihsel Sokrates kavramıyla ifade edilmek istenen, hangi Sokrates'in peşindeyiz ya da kimin Sokrates'i kastediliyor anlamındadır. Diğer Sokrates'lerden ayrıştırmak hususunda sıkça bu kavram kullanılır. Fakat bu kavramı kullanmayı tercih etmiyorum. Özellikle Sokrates üzerine tartışırken, tarih sahnesi bu kadar belirsizse ve her kullandığımız cümle için defalarca düşünmek zorunda kalıyorsak, tarihsel Sokrates kavramı yerine Sokratik karakter kavramını kullanmayı tercih ediyorum.

Devam edecek olduğumuzda, Platon'un Sokrates'i bu bağlamda ne kadar Platon'un Sokrates'idir? Bunu genelleştirecek olursak, Sokrates'in yazılı eser bırakmamasından dolayı, Sokrates'e ilişkin metinleri; Platon'un, Ksenophon'un, Aristophanes'in ya da Aristoteles'in Sokrates'i olarak okumamız mümkündür. Bu, Platon'un, Ksenophon'un, Aristophanes'in ve Aristoteles'in kendi ilgilerine göre Sokrates'i yorumlayabilecekleri anlamına gelir. Bu durumda hangi Sokratik karakterin daha fazla Sokrates'e yakın olabileceği tartışmalı bir duruma dönüşür. Tam da bu tartışmalı halin kendisi, literatürde "Sokrates problemi" olarak adlandırılır (Cevizci, 2013: 13-16). Bu ölçüde, Sokrates yorumları ile Sokratik karakter arasına mümkün olabildiğince mesafe koyarak[56] Platon'un Sokrates'i ele alınırken, Sokrates kısmının görünür kılınmasına öncelik vereceğiz. Hem yorum ile Sokratik karakter arasına mesafe koyabilme hem de Sokratik görünümün somutlaştırılması için ilk adım olarak *elenkhos* incelenecektir.

[56] Bu ifadenin kendisini, Derrida-vari bir söylem olarak algılayabiliriz. Derrida'nın metinlerinde sık sık yer alan askıya alma terimine bir gönderme söz konusudur. Askıya alma hali ya da durumu, araya mesafe koymayı gerektirir.

2.3. *ELENKHOS* NEDİR – NE DEĞİL'DİR?

Bu bölümümüze, Sokratik karakteri yakalayabilmemiz için *elenkhos* ile başlayacağız. Ancak *elenkhos*'a geçmeden önce, küçük bir ayrıntıya değinmemiz gerek. Biz *elenkhos*'u, Ksenophon'u okurken ne yazık ki yakalayamayız. Ksenophon'da anlatılan Sokrates, iyi bir insan olmanın ya da iyi bir yurttaş olmanın peşindedir; bunun için erdem arayışını sürdürür. Fakat bu erdem arayışı sürdürülürken, felsefi bir kaygı olarak karşımıza çıkmaz. Daha ziyade gündelik hayata değen konuşmalarda ortaya çıkar. Bu konuşmalar net bir şekilde kısa soru cevap şeklinde ilerlemez ya da başka bir deyişle yöntemsel bir izleğe sahip değildir. Burada uzun konuşmalara rastladığımız metinler daha fazladır; Ksenophon, Sokrates metodunu göstermek istediğinde örneklendirme yaparak bunu bize sunar (Bowe, 2011: 86). Bundan dolayı, *elenkhos* için Platon'a yöneliriz. Platon'un Sokrates'i bu hususta, felsefi bir kaygı güderek arayışını sürdürürken kendine sorgulama metodu geliştirir. Bu durum tabii ki Platon'un bütün dönemleri için geçerli değildir, ancak özellikle "gençlik dönemi" diyaloglarında *elenkhos*'a ve uygulanışına bariz bir şekilde rastlarız. Tam da bu kısım, Platon'un felsefi kimliğinin ön plana çıkmasından kaynaklanır.

Konumuza geri döndüğümüzde, Ahmet Cevizci'ye göre *elenkhos*: "Sokrates'in karşısındaki tartışmacının bilgisizliğini göstermek amacıyla kullandığı çürütme, soruşturma, sorgulama, tartışma tekniği ya da yöntemi"dir (Cevizci, 2013: 149). Bu tanımda ilk olarak dikkat etmemiz gereken ifade, *bilgisizliğini göstermek amacı*dır. İkinci olarak ise, *elenkhos* genel anlamda literatürde yer alan **Sokratik yöntem** içerisinde konumlandırılır. O halde, Sokratik yöntemin nasıl adlandırıldığına değinmemiz gerekir. Sokrates'çi yöntem:

> *Sorulan sorular ile bu sorulara karşı alınan yanıtlar karşısında yeniden yöneltilen sorularla yürütülen, temelde kişinin kendisinde olan ama unuttuğu varsayılan bilgileri kendisine yeniden anımsatmayı amaçlayan felsefe yöntemi.* (Güçlü ve diğerleri, 2003: 1326)

Sokratik yöntemin tanımı ile *elenkhos*'un tanımı birbirine yakın gözükse de, önemli bir fark vardır. *Elenkhos*'da kaygı, bilgisizliğini göstermek iken, Sokratik yöntemde, zaten bilinen şeyin hatırlatılması söz konusudur. Bu fark ya da iz takip

edilmeye değer bir noktadır; çünkü unutulmuş olan ayrımın yüzeye çıkartılmasına yardımcı olur. Buna paralel olarak, Sokratik yönetimin bu şekilde tanımlanması, **mayötik yöntem**den bağımsız düşünülemez; diğer bir deyişle, doğurtma ve ebelik bağlamını kapsar. Doğurtma yöntemi;

> *Sokrates'in karşısındaki kişiye art arda sorular sorma yoluyla "doğruyu buldurma" ya da "doğruyu düşündürme", yani insan aklında var olup, henüz yüzeye çıkmamış bilgileri sorgulama ile ortaya çıkarma sanatıdır* (Güçlü ve diğerleri, 2003: 425).

Doğurtma yöntemine ilişkin göndermeler ise, Platon'un "yaşlılık dönemine" ait diyaloglarında şekillenir. Bu hususta belirtmemiz gerekir ki: Platon'un "yaşlılık dönemi" eserleri ile "gençlik dönemi" eserleri arasında Sokratik karakterin şekillendirilmesi konusunda bazı tutarsızlıklar vardır. Bunlardan biri, "gençlik" diyalogları genel olarak olumsuz bir şekilde sonlanırken, "yaşlılık dönemine" doğru bu diyaloglar olumlu bir yöne doğru evrilir. Bunu destekleyici diğer bir husus, "gençlik dönemi" diyaloglarında savunulan belirli bir öğreti yer almazken, "geçiş" ve "yaşlılık döneminde" idealist bir sistem veyahut idealist sistemin yapıtaşları yerleştirilmeye çalışılır. Buna örnek olarak, yaşlılık dönemi eserlerinden *Theaitetos* ile *Sofist* diyaloglarına bakabiliriz. *Theaitetos*'ta yer alan şu söylemler oldukça ilgi çekicidir:

> *Sokrates: Seni maskara çocuk. Benim büyük saygı uyandıran ve soylu bir ebenin, Phenarete'nin, oğlu olduğumu hiç işitmedin mi?*
> *Theaitetos: Evet. Bunu işitmiştim.*
> *Sokrates: Benim de aynı işle uğraştığımı duymadın mı?*
> *Theaitetos: Hiçbir zaman.*
> *Sokrates: Bunun böyle olduğu bir gerçektir. Fakat bundan başkalarına söz etme. Çünkü benim böyle bir sanatım olduğunu bilmezler […] insanların ruhlarında şaşkınlıklar yarattığım söylenir.* (Platon, 2013a: 149-a)

Bu söylem, *Theaitetos* diyaloğunun sonraki pasajları olan 150-b, 150-c, 150-d için bir ön hazırlıktır. Bu pasajlarda Sokrates'in, ebelerin yaptıkları işten farklı olarak erkeklerin ruhlarına yönelmesi gösterilir.[57] Söz konusu olan durum, fiziksel bedene yönelik olmayıp **ruhların doğrultulmasıdır**. *Sofist* diyalogundan şu alıntı, *Theaitetos* pasajını tamamlayıcı niteliktedir.

[57] Burada, tezin ve bu bölümün amacı kapsamından dolayı, o dönem içerisindeki kadınların ikincil planda algılanışı askıya alınacaktır.

> *Karşı-koyan, karşısındakinin bildiğini sandığı şeyleri çürüterek onun kendi kendisinden utanmasını sağlamak; böylece öğrenmeye engel olan boş-kuruntuları ondan uzaklaştırıp onu arındırmak ve o, gerçekte bildiği şeyleri bildiğine inanmalı*.(Platon, 2013b: 230-c, d)

Alıntıda kullanılan son kelimelere kadar, *elenkhos*'un farklı bir tanımı ile karşılaşırız. *Elenkhos*'ta yer alan bildiğini sandığı şeyleri çürütme, ilk başta verdiğimiz *elenkhos* tanımıyla uyumluyken, sonrasında **öğrenme**den bahsedilmesi, *elenkhos*'a başka bir anlam yükler. *Elenkhos*'un çürütme yönü askıya alınıp, öğretme yönünün vurgusu yapılır. Bu noktada *elenkhos,* öğretme yöntemi olarak karşımıza çıkar. Bu yönü destekleyen kısım, alıntın son kısmında yer alan *bildiğine inanmalı* ifadesidir. Bir anlamda, bilginin zaten bilinmesi ve anımsanması durumu tekrardan hatırlatılır. Bu söylem, *elenkhos* ve mayötik yöntemin bir bileşimidir. İki yöntemin aynı potada eritilip okutulması, literatüre genel anlamıyla bu şekilde kaydolmasına neden olur. Bu şekilde kaydolması ise, sürekli olarak tekrarlanmasını ve aynı okuma alışkanlığıyla devam etmesini sağlar. Bu durumda *elenkos*'un, "bilgisizliğini gösterme amacıyla yapılan çürütme savı" yitirilir ve unutulanların arasına karışır. *Elenkhos* yapısının, karakteristik özelliklerinin unutulup, kaybolması ile *elenkhos* bir öğretme yöntemi olarak karşımıza çıkar. *Elenkhos*'un öğretme yöntemi olarak tarihsel konumlanışı, onun çürütme yönünü baskılayıp, hegemonyal bir sisteme zemin hazırlar.

2.3.1. *Elenkhos* Bir Öğretme Yöntemi Midir?

Platon'un "gençlik" diyaloglarını göz önüne aldığımızda, bu sorunun cevabı netleşir. Diğer yandan, "gençlik" ile "geçiş" diyaloglarını kıyasladığımızda ise, aralarındaki fark belirginleşir. O halde, "gençlik" diyaloglarının özellikleri tam olarak nedir? "Gençlik dönemi" diyaloglarının en önemli özelliği, metnin tartışmasız bir şekilde sonlanmaması, yani olumsuz olarak sonlanmasıdır. Bu diyalog tarzında hâkim olan şey, soru sorma edimidir. Soru sorma ediminin mahiyeti ise, kısa soru cevap tekniğidir. Sorular özellikle kısa tutulur ve muhatap tarafından da aynı kısalıkta cevaplar beklenir. Böylece Sokrates'e göre, konu takibi ve savlar arasındaki tutarlılık ya da tutarsızlık takip edilebilir hale gelir. Buna paralel olarak, Sokrates'in

tek derdi, tartıştığı konular üzerine ince eleyip sık dokumasıdır. Bu süreç, muhatabı sıkıştırmak anlamına gelebilir; fakat amacı, muhatabı aşağılamak ya da onun karşısında kazanmış olma hissini yakalamak değildir. Sadece ele aldığı konuyu, sorgulamanın nesnesi haline getirip, götürebildiği yere kadar sürdürmeye çalışır. Bu durum bir ölçüde, genel kabul görmüş konuları askıya aldığının göstergesidir. Öyle ki, soru sorarken üzerinde durduğu diğer bir nokta, muhatabın kendi fikirlerini paylaşmasıdır. Muhatabın doğru bildiği varsayımların, tartışmanın başlangıcını oluşturması bir rastlantı değildir. "Gençlik dönemi" diyalogları üzerinden bu karakteristik özellikleri somutlaştırmamız mümkündür. Bu şekilde gerçekten öyle olup olmadığını görebiliriz. Diğer yandan ise, Aristophanes'in *Bulutlar* adlı kitabında yer alan Sokrates tasvirinden farklı mıdır, farklıysa ne kadar farklıdır ve buna benzer zıtlıkları yakalayabiliriz.

- Bilgelik üzerine olan *Kharmides*,

> *...sanki sana sorular sorduğum şeylerin ne olduklarını bildiğimi iddia ediyormuşum, seninle aynı düşüncede olmak yalnız bana bağlıymış gibi konuşuyorsun. Hiç de böyle değil; soruları seninle birlikte karşımıza çıktıkça inceliyorum, çözümlerini bilmiyorum çünkü. İncelediğim zaman seve seve söylerim seninle aynı düşüncede olup olmadığımı, ama sorularımı bitirmemi bekle.* (Platon, 2013c: 165-c)

Burada, Sokrates'in **bilmiyorum** söylemiyle kendini ifade etmekten çekinmediğini görürüz. Diğer yandan tartıştığı konularda, sorularını önceden hazırlayıp gelmediği, tartışmanın gidişatına göre, spontane bir şekilde oluşturduğu ve muhatabıyla birlikte hareket etmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Önemli olan unsur, muhatabıyla birlikte inceleme yapmaya çalışmasıdır. Yine *Kharmides*'den,

> *Söylediklerini çürütmeye böyle canla başla çalışmamda, bilmediğim bir şeyi bildiğime körükörüne inanmaktan korktuğum için, söylediklerimin anlamını iyice araştırmaktan başka bir amacım olduğunu mu sanıyorsun?* (Platon, 2013c: 166-d)

Sokrates, muhatabını çürütmeye çalıştığını kabul eder; fakat amacının, inceleme ve araştırma dışında bir şey olmadığını da vurgular. Bir nevi, Sokrates inceleme, araştırma ya da ince eleyip sık dokumaya girişmeden biliyorum söyleminde bulunmaktan çekinir.

- Ödev üzerine olan *Kriton* diyaloğunda, Sokrates'i ceza sonrası kaçmaya ikna etme çabası yer alır. Sokrates, bu çabaya karşı soru sorma eylemini şu şekilde devam ettirir: "Atinalıların rızası olmadan çıkmayı denemenin doğru olup olmadığını, kabul edilmiş bu ilkelere dayanarak inceleyelim." (Platon; 2013d: 48-c) Sokrates, böylesi bir ortamda dahi, kendi hayatının risk altında olması durumuna karşı kaçmayı tercih etmez. Kaçmak yerine incelemeyi, hayatının ilkesi olarak yerleştirir. İnceleme ya da araştırmanın, Sokrates açısından hangi boyutlarda önemli olduğunu açıkça görebiliriz.

- Dostluk olan *Lysis* diyaloğunda, Sokrates'in karşısında yer alan muhatabın cevabına ve Sokrates'in tutumuna tanık olabiliriz. "Zeus hakkı için, Sokrates, ne diyeceğimi bilemiyorum." (Platon, 2013e: 213-c) Muhatap, kısa soru ve incelemelerden sonra "bilemiyorum" kısmına geçiş yapar. Bu kısım, sorgulamanın devam edebilirliğinin göstergesidir. Sokrates ise, "yoksa araştırmamıza yanlış mı başladık, Meneksenos?" (Platon, 2013e: 213-d). Sokrates, araştırmaya yanlış başlandıysa, tekrardan başlanabileceğini ve bunu birlikte sürdürebileceklerini ifade etmiş olur.

"Gençlik dönemi" diyaloglarından verdiğimiz örnekler, Sokrates'in karakteristik özelliklerine dair ipuçlarıdır. Sokrates'in ince eleyip sık dokumaya, sorgulamaya ilişkin düşünceleri, bizim ilk başta vermiş olduğumuz *elenkhos* tanımıyla uyumludur. Sokrates'in, tartışmalarını yürütürken öğretme eyleminden ne kadar bahsettiğini gördük. Onun asıl kaygısı, tartışmalarının verimliliği çerçevesinde *elenkhos*'un ilk tanımına –bilgisizliğini gösterme amacıyla- bağlıdır.

Devam edecek olduğumuzda, "geçiş dönemi" diyaloglarında da, kısa soru ve cevaplar yer alır, fakat bununla birlikte uzun cümlelerde yavaş yavaş yer almaya başlar. "Gençlik" diyaloglarında, muhataplar sadece kısa cevaplar verirken, geçiş metinlerindeki cevaplar gittikçe uzamaya başlar ve kısmen söyleve dönüşür. Buna

paralel olarak, "gençlik" diyaloglarında yer alan tartışma biçimlerine veyahut *elenkhos'*un nasıl işlediğini gördük. Dolayısıyla, bu metinlerin sonuç kısımları ya olumsuz sonlanır ya havada kalır ya da ironiyle sonlanır; ortak nokta ise, kabul edilmiş bir öğreti ile bitmemesidir. "Geçiş döneminde" ise, diyaloglarda tartışma hâkim olsa bile, belli bir sonuca varılır. Sonuca varılması yine de, "geçiş dönemi" eserlerinde Sokratik yansımaların hiç olmadığı anlamına gelmez. "Gençlik döneminde" ortak söylem olarak konumlandırabileceğimiz *bilmiyorum* ifadesi, geçiş döneminde de yer alır. *Bilmiyorum* ifadesi sıradan bir söylem gibi gözükebilir, fakat bağlamsal gücü Sokratik bir etki yaratır. Sokratik etki olarak adlandırdığımız *bilmiyorum* söylemi, sorgulamayı vaat ettiği için "gençlik" diyaloglarından ya da Sokratik karakterden veya *elenkhos*'dan ayrı düşünülemez. *Bilmiyorum* söyleminin bu bağlamda dilde yarattığı etkiyi yadsımamalıyız.[58]

"Gençlik dönemi" diyaloglarının bu özelliklerini düşünerek ele aldığımızda, öğretme yöntemi olarak Sokratik yöntem, bunları kendi içinde barındırabilir mi? Ya da öğretme işlevselliği yüklenerek konumlanan *elenkhos*, Sokratik bir etki yaratabilir mi? Thomas C. Brickhouse ve Nicholas D. Smith'e göre, Platon'un "gençlik döneminde" yer alan Sokratik karakter, bir öğretme yöntemi olarak Sokratik yöntemden üç noktada ayrılır. İlki, Sokrates'in hakkında sorular sorduğu konuyu bilmediğini ileri sürmesi, ikincisi, muhataplarının doğruya yönlendirilmesi için gerekli bilgiye ya da bilgeliğe sahip olmadığı için, öğretme iddiasında bulunmaması ve son olarak, Sokratik yöntemin yapıcı, Platon'da ki gençlik dönemi eserlerinin yıkıcı bir özelliğe sahip olması olarak gruplandırılır (Brickhouse&Smith, 2002: 145-157). Buna ilişkin olarak hatırlamamız gerekirse, *elenkhos* ile mayötik yöntemin birlikte okunmasından dolayı, *elenkhos* spesifik özelliklerini yitirir. Aynı şekilde literatürde yer alan Sokratik yöntem okuması da mayötik yöntem ve *elenkhos* birleşimi okumadan doğar, hatta *elenkhos'*un bu okuma tarzında unutulmuş olarak konumlandığını söyleyebiliriz. Bu durumda görünür kılmaya çalıştığımız Sokratik

[58] Austin'in söz edimleri kuramına baktığımızda, bu yapının; düzsöz, edimsöz ve etkisöz edimleri olarak ayrıldığını görürüz. Kaba taslak bir şekilde, düzsöz edimleri kendi içinde; dillendirme, gramatik yapı ve seslendirme olarak ayılırken, edimsöz edimi ise, *bir şey söylerken* bir edimde bulunmak anlamına gelir. Etkisöz edimi ise, dolaylı olarak yönlendirmeyi içerir. (Austin, 2009: 120-122) Bu söz edimleri, söylemin gücünü yansıtıcı niteliktedir ve söylenilen sözden sorumlu olmayı gerektirir. Bu bağlamda, sözlerin aktif rolüne işaret etmek bakımından ve özellikle *bilmiyorum* söylemini, edimsöz edimi olarak okumanın mümkün olduğunu göstermek amacıyla, Austin'e bir gönderme kaygısı güdülmüştür.

karakter, öğretme yöntemi olarak *elenkhos* da ve öğretme yöntemi olarak Sokratik yöntemde etkisini yitirir. Bu okuma tarzında *bilmiyorum* etkisini arayamayız, *bilmiyorum* kaybolmuş ve unutulmuş olarak kayda geçer.

Dikkat çekmek istediğim diğer bir nokta, mayötik ile *elenkhos* arasındaki farkın somutlaştırılmasıdır. Ebelik işlevi üzerinden somutlaştırmayı yapmamız mümkündür. Ebelik söyleminin izini aramak için peşine düştüğümüzde, buna "gençlik dönemi" eserlerinde rastlayamayız. "Yaşlılık" ya da "geç dönem" olarak adlandırılan diyaloglarda karşımıza çıkar. *Theaitetos* pasajında, Sokrates ebe olan annesine atıfta bulunur ve kendisinin de aslında aynı şeyi yaptığını belirterek, bunu saklı tutmaya çalışır, fakat bir yandan da bunu, sanat olarak yerleştirir. (Platon, 2013a: 149-a)

> *Sokrates, gençlik diyaloglarında muhataplarının aslında bilgisiz olduklarını ortaya koymak için onlara yanaşırken, şimdi Theaitetos'ta bilmediklerini kabul edenlere ne ölçüde bilge olduklarını göstermek için yanaşır!* (Dorion, 2005: 66)

Louis Andre Dorion'dan yaptığımız alıntı, ebelik söyleminin nerede filizlenmeye başladığını iz takibi açısından somutlaştırır. Diğer yandan, saptamanın kendisi, *elenkhos* ile mayötik yöntem arasındaki farkın nasıllığına işaret eder. *Elenkhos*'da, bildiğini sananlar üzerinden, bilgisizliğe doğru evirilen bir süreç söz konusudur.[59] Mayötikte ise, bu süreç tersine işler niteliktedir; kendisini bilgisiz sananların ne kadar bilgili olduklarının gösterilmesi amaçlanır. Aradaki bu fark, diyaloglar arasındaki dönüşümün göstergesidir. Aynı zamanda farkın kendisi, *elenkhos*'da, *elenkhos* ile birlikte iş gören *bilmiyorum* söyleminin etkisini belirginleştirir. O halde, *elenkhos*'dan bağımsız ya da kopuk olmayan *bilmiyorum* söyleminin anlamlandırılabilmesi için, *elenkhos*'un tam olarak ne ifade ettiği üzerine durmamız gerekir.

[59] Dikkat edecek olduğumuzda, Cevizci'nin *elenkhos* tanımında yer alan *bilgisizliğini gösterme amacı* ifadesiyle uyumlu bir *elenkhos* süreci ortaya çıkar. Yalnız bu ifadenin kendisi, *elenkhos* sürecinin, Sokratik yöntemden bağımsız olarak -tabi ki buradaki bağımsızlık, mutlak bir ayrıştırmayı işaret etmez, salt farktan doğan bir ayrıştırmayı içerir- ele alınabilmesi için, literatürde henüz yer edinememiştir.

2.3.2. *Elenkhos* Ne Üzerine Kurulu Bir İfadedir?

Elenkhos, Eski Yunancada ελεγχος sözcüğüne denk gelir; dilimize çevirdiğimizde çürütme anlamında, fakat bazen sınama anlamında da kullanılır (Brickhouse&Smith, 1994: 5). Sokrates, özellikle Platon'un "gençlik dönemi" diyaloglarında yaptığı şeyi ifade ederken, examines, inquires, investigates, searches, questions kelimelerini kullanır (Brickhouse&Smith, 1994: 5). Türkçede çürütme, ret, aksini ispatlama, inceleme, araştırma, tetkik, dikkatli inceleme, ince eleyip sık dokuma vb. anlamlarına gelir. Görebileceğimiz üzere, *elenkhos* araştırmaya dayalı dinamik bir kökene sahiptir.

Bu kısma kadar, "gençlik dönemi" diyaloglarının, "geçiş" ve "yaşlılık dönemi" diyaloglarından farklı olan yanlarına değindik. Sokratik karaktere, "gençlik dönemi" eserlerinde daha fazla yaklaşıldığı ve *elenkhos*'un uygulanmasından bahsettik. Fakat özellikle belirtmemiz gerekir ki, Sokrates, bu diyaloglarda *elenkhos*'u uygular. Aynı geçtiğimiz bölümde, Derrida'nın Benjamin'in metnini dekontrüksiyona uğratmasına tanık olmamız gibidir. Derrida, bunu yaparken ya da uygularken yaptığı eylem, o an içerisinde olur ve çözülür. Sokrates'in yaptığı eylemi de bu şekilde görmemiz mümkündür. Sokrates'in yaptığı eylemi, *elenkhos* olarak adlandırıyoruz, fakat güncel tartışmalarda *elenkhos* daha geniş bir bağlama sahiptir. Tezimizin bağlamında kalabilmemiz için, *elenkhos*'u sınırlandırmamız gerekir. Belki de, Gregory Vlastos'un makalesinin başlığı gibi, **Sokratik elenkhos** olarak değinmemiz daha doğru olabilir (Vlastos, 1995: 33). Başka bir perspektifte ise, Herold Tarrant'a göre, tam da *elenkhos*'un geniş bağlamından dolayı, *elenkhos* terimi yerine farklı bir kelime kullanılabilir. Bu kelime, ince ve dikkatli sorgulama anlamına gelen **exatasis**'dır (Tarrant, 2002: 61). Sokratik bağlam açısından düşündüğümüzde, exatasis kelimesinin kullanımı daha yerinde ve risksiz görünebilir, ancak tezimizin amacından dolayı, *elenkhos* sözcüğünü kullanmayı tercih ediyorum. Bir yandan güncel Sokrates tartışmaları bu ve buna benzer şekilde ilerlerken, diğer yandan *elenkos*'a ilişkin olarak, literatürde salt Sokratik yöntem ile birlikte okunmasından kaynaklanan Sokratik karakterin unutulmuşluğunu, Derrida-vari bir şekilde sorgulama konusu yapmaya çalışıyoruz. Bu açıdan ele aldığımızda, Sokratik bir süreç olarak *elenkhos*'un yapısına değinebiliriz.

Elenkhos, aporetik olan diyaloglarda hem yıkıcı hem de yapıcı bir niteliğe bürünür. Bir şema çizmemiz gerekirse; Sokrates sorgulamaya ilk önce, muhatabın öne sürdüğü bir sav ile başlar. Muhatabın öne sürdüğü sav, bildiğini düşündüğü hatta bildiğinden emin olduğu savdır. Sokrates açısından, sorgulamayı başlatan ve sağlayan bu **eminlik derecesi**dir. Çünkü muhatap, biliyorum dedikten sonra sav, incelenmeye hazır hale gelir. Sonrasındaki noktada, Sokratik kısa soru sorma ve cevap verme süreci ile muhatap bilmiyorum söyleminde bulunur. *Bilmiyorum* söyleminin, burada kilit bir role girmesi, muhatabın bildiği sandığı şeylerin içeriğini de kapsar. Muhatap, genel kabul görmüş, toplum içindeki herkesin benimseyip, savunup, tartışabileceği bir fikri savı olarak ilan eder. Dolayısıyla, bu tarz bir şeyi inceleme konusu olarak ele alıp, çürütülmesine zemin hazırlamak ve devamında yanlış olduğunu duyurmak sarsıcı bir etki yaratır. Kısmen sağduyuya aykırı ve kabul edilmesi zor bir durum oluşur. Tartışılan konuları ise, "gençlik" diyalogları bazında düşündüğümüzde, kısacası erdemdir. Diğer bir deyişle, bir yurttaşı erdemli kılan özellikler nelerdir? Ya da buna paralel olarak, nasıl bir hayat yaşamamız gerekir? Sorduğumuz sorular veyahut tartışma konuları, etik alanını ilgilendiren meselelerdir. O halde şöyle ifade etmemiz mümkündür: *elenkhos* aynı zamanda etik bir süreçtir ve bir anlamda elenktik sorgulama, etiği ilgilendiren bir sorgulama tipidir. Devam ettiğimizde, *bilmiyorum* ifadesinin bir unsuru olarak, ilk savı başlatan zeminin sarsılmasının bu derece etkili olmasında, inanma edimiyle iş görmesinden kaynaklandığını belirtebiliriz. Muhatap ve diğerlerinin, genel kabul gören inanç zemini sarsılmış olur. Bunun altında rasyonel bir zemin yoktur. Bu hususta Derrida'nın önceki bölümde dile getirmiş olduğu, *otoritenin mistik temeli* söylemiyle şu anki durumun bir farkı var mıdır? Hatırlayacak olduğumuzda, "Yasa'dan Şiddet Kavramına Dekonstrüktif Bir Bakış" bölümümüzde, yasalara uyulmasının nedeni, adalete dayanmasından kaynaklanmıyordu; otoritelerinin olmasıyla ilişkiliydi. Fakat yasa ile adaleti birlikte okuduğumuzda, otorite görünmez olarak kayda geçiyordu ve *otoritenin mistik temeli* olarak yerleşiyordu. Yasa ile adaleti birbirinden ayırmaya çalıştığımızda ise, görünmez olan otorite, görünür kılınmaya mahkûm edildi. Burada da, farklı bir durum söz konusu değildir; diğer bir deyişle, *otoritenin mistik temeli* Sokratik sorgulama sürecinde de karşımıza çıkar. Muhatap, genel kabul görmüş savını sorgulamaya gerek duymaz, sorgulama olmadan, güvenme ediminden dolayı

inanır. Bu inancın ise, sorgulamaya dayalı bir temeli olmadığından, tam da bu nokta da *otoritenin mistik temeline* denk gelir. Sokratik süreçte sorgulama başladığında, inancın temelinin sarsıldığını görmemiz yersiz değildir.

Diğer yandan, *elenkhos*'un olumlu bir yanı olarak ele alabileceğimiz kısmı, *bilmiyorum*dan sonraki sorgulama sürecinin sürekliliğidir. *Bilmiyorum*dan sonra yeni bir perspektif ya da yeni bir dünya imkânı doğar. Bu dünya, söz ile kurulan ve yaratılan bir dünyadır. Bu olumlu yanın nasıllığını, tersi bir olumlu yan ile gösterebiliriz. Örneğin; *Sofist* diyalogunda yer alan *elenkhos* tanımının yapıcılığı, örtük bir mayötik yöntemi içerir. Mayötik yöntemin özü, burada onun, olumluluğunun mahiyetini oluşturur. Bu ise, zaten var olan bilgiye ulaşma sürecini içerir. Buna paralel olarak, iki *elenkhos* tanımı arasındaki fark, olumlu yanlarına da yansır. *Bilmiyorum* etkisinin hâkim olduğu *elenkhos*'da, muhatabın savunduğu fikirlerin sağlamlığını yitirmesi ile zemininin kayganlaşması, Cevizci'ye göre, zihinsel bir karışıklık ya da uyuşukluk olarak adlandırılır (Cevizci, 2013: 94). Zihinsel karışıklık ya da uyuşma hali, *Menon* diyalogunda yer alan torpil balığı benzetmesidir.

> *Menon: Daha seni tanımadan, senin her zaman bir takım çıkmazlar*[60] *bulduğunu, başkalarını da bu çıkmazlara sürüklediğini duymuştum. Şimdi bunu daha iyi anlıyorum. Bilmem beni nasıl bir sihirle*[61] *büyüledin ki bende çıkmazlara saplandım. Bırak, seninle biraz şaka edeyim; sen görünüşle, her şeyinle şu uyuşturucu yassı balıklarına benziyorsun. Bu balık kendisine yaklaşanı ve dokunanı hemen uyuşturur. Sen de bana böyle tesir ettin, beni uyuşturdun.* (Platon, 2013f: 80-a, b)

Menon diyalogu, bir "gençlik dönemi" diyalogu değildir, zaten sonraki kısımlarında belirsiz hatırlayış teorisinden bahsedilir. Fakat yukarıda yaptığımız alıntı, adeta "gençlik dönemi" eserleri için yazılmış gibidir, bunu yakaladığımız iz olarak okuyabiliriz. "Gençlik dönemi" diyaloglarında yer alan *elenkhos* sürecinde, çürütme işleminin yıkıcı boyutu bu şekilde gerçekleşir iken, *bilmiyorum* farklı bir

[60] Burada yer alan çıkmaz kavramını, Sokrates'in yarattığı etki düzleminde düşünebiliriz. Bu etkinin kendisi, sarsıcı bir niteliğe sahip olduğundan, ilk etapta olumsuz bir algı bırakma eğilimi gösterir. Fakat Derrida bölümünde, yasa kapsamında ele alınan çıkmaz kavramının bağlamıyla birlikte düşündüğümüzde, bu sarsıcı etkinin yeni sorulara olanak yaratması, çıkmazın olumlu kısmını oluşturur.

[61] Burada, sihir kelimesi, Derrida-vari bir şekilde çifte anlamlı olarak düşünülebilir. Hem büyüleme hem de uyuşturup rahatsız etme anlamında ele aldığımızda, torpil balığı benzetmesi destekleyici nitelikte olur.

etki yaratmış olur. *Bilmiyorum* söylemi, sorgulamayı ve araştırmayı bir sonraki zaman dilimine yani gelecek zamana aktarır; şimdiki zamanın gelecek zamanıdır bu. Burada, sorgulamanın süreklilik halinin garantisi söz konusudur. Aynı, mevcut adalet anlayışımızın dekontrüksiyona uğratılması ile onu, şimdiki zamanın gelecek zamanında sürekli arayışımız gibidir. *Bilmiyorum* ya da adalet söylemleri, bu bağlamda düşünmeye zorunlu olarak sevk eder. Bu zorunluluğun kendisini, *bilmiyorum* bağlamında *elenkhos*'un olumlu ya da yapıcı kısmı olarak değerlendirebiliriz. Tersini düşünmemiz gerektiğinde, yani biliyorum söylemi ile diyalogların sonlandırıldığını varsaydığımızda, muhatap için geriye düşünülecek ya da araştırılacak bir fikir kalmaz. Biliyorum'un buradaki etkisi, merkezileşmeye neden olur. Hatırlayacak olursak, yapısalcılık akımı bağlamında yapı kavramı da aynı role bürünmüştü. Bu ölçüde, merkezileşme, kendi işlevselliğini unutturup, tam da bu nokta da onu hareketsizleştirmişti. Bu ise, düşünsel dogmatizme düşme tehlikesini barındırır. Bu durumda, aktif olarak düşünen bir muhatabın tasavvuru olabildiğince zorlaşır.

2.3.3. Güncel Tartışmalar İçersinden Vlastos ile "Sokratik Elenkhos"

Güncel tartışmalar içerisinde Gregory Vlastos'un yerini saptayabilmemiz için öncelikle tartışmaların çeşitliliğini vermemiz yerinde olur. Farklı Sokrates okumalarından dolayı, yapılan tartışmalar da oldukça çeşitlidir. Mesela sadece Ksenophon üzerinden bir Sokrates okuması yaptığımızda tüm meselemiz iyi bir yurttaş ya da erdemli bir yurttaş olmanın arayışı olabilir. Sadece Platon üzerinden Sokrates okumasını gerçekleştirdiğimizde ise, Platon fazlasıyla filozof bulunabilir (Bowe, 2011: 68). Bu durumda Platon'un fazlasıyla filozof olması ne anlama gelir? Aslında, burada gizil bir şekilde Platon'un "gençlik", "orta" ve "yaşlılık" dönemleri arasında bir ayrım yapıldığını ve bu dönemlerin birbiriyle tutarsız olduğunu kabul etmiş oluruz. Ancak bu şekilde "orta" ve "yaşlılık" döneminde gelişim gösteren hatırlayış ve İdealar teorisinin, Platon'un teorileri olduğunu kabul edip, fazlasıyla filozof olduğunu ima edebiliriz. Diğer bir şekilde, Platon'un dönemleri arasında yer alan tutarsızlıkların net bir kıstasının olmadığını da iddia edebiliriz. Fakat bunun iddia edilmesiyle birlikte idealist teorileri Sokrates'in geliştirmiş olduğunu varsaymış

oluruz. Ya da Sokrates'in tamamen kurgusal bir karakter olması fikri de söz konusu olabilir. Varsayımlar gittikçe çoğalabilir ve bu varsayımlar arasında herhangi bir kesinlik de söz konusu değildir. Öyle bile olsa diyebiliriz ki, bu durum Sokrates'in batı entelektüel geleneğinin en ünlü ve etkili bir isim olması gerçeğini değiştiremez (Bowe, 2011: 67). Bundan dolayı, güncel literatürde tartışmaların sıcaklığı bu perspektiflerle birlikte devam etmektedir. Örneğin, Karl Joel kendi Sokrates tasarımını Aristoteles'in tanıklığı üzerinden gerçekleştirmeyi tercih ederken, Döring Ksenophon tanıklığını tercih eder (Copleston, 1986: 128). Burnet ve Taylor ise, Sokrates tasvirini Platon'un Sokrates'in de bulur (Copleston, 1986: 128-129). Yalnız Burnet ile Taylor'da yer alan Platonik Sokrates, Platon'un dönemlerinin ayrıştırılmaması anlamına gelir ki, bu durumda Sokrates metafiziksel bir figür olarak karşımıza çıkar. Diğer yandan, Laszio Versenyi'ye göre, Sokrates'in düşüncesi tüm yorumlar için gerekli temeli kendisinde içerir (Versenyi, 1988: 230). Bu ölçüde Versenyi, Sokrates'i Sokratik hümanizm ve insansal iyi çerçevesinde ele alıp, yorumlar. Bowe ise, *Sokrates ve Yedi Bilge: Delfi Kâhini, Protreptik ve Sokratik Problem* makalesinde Sokrates yorumlarını tartışmaya açar. Tartışmaları sunarken kendi perspektifini de açıkça bir şekilde belirtir. Bowe, Sokrates'in protreptik yani yüreklendiren, yönlendiren, ikna eden özelliğini ön plana çıkartarak onun protreptik bir filozof olduğunu savunur (Bowe, 2011: 74). Bununla birlikte Sokrates'i, Platon'un Sokrates'inden ayrıştırmış olur ve onu Platon'dan önceki bir gelenekte arar. Bu gelenek, Yedi Bilge geleneğidir (Bowe, 2011: 91). Bu savunmayı yaparken, Vlastos'u Platon'un "gençlik", "orta" ve "yaşlılık" dönemlerini ayırması ve bunlar arasındaki tutarsızlığı göstermesi bakımından eleştirir. Bowe, Vlastos'un göstermiş olduğu tutarsızlıkları iyi tanımlanmamış olarak eleştirirken, bir yandan da Sokrates'in edebi bir hayali karakter olmadığını nereden bilebiliriz şeklinde vurgusunu dile getirir (Bowe, 2011: 70). Peki, Vlastos bizim için neden önemlidir? Tezimizin amacı doğrultusunda Sokrates karakterini ararken, kendi perspektifimiz Vlastos'a yakındır. Biz de Platon'un dönemleri arasında tutarsızlık olduğu kanısındayız ve bu tatarsızlıkların, Sokrates'in karakterine ulaşabilmede yol gösterici olduğunu düşünüyoruz. Platon'un dönemlerini ayrıma ihtiyacı duyuyoruz ki, Sokrates'i yakalayabilmemiz için bazı kısımları askıya alabilelim. Bu bağlamda Vlastos'u yakından inceleyebiliriz.

Vlastos, geleneksel Sokrates okumasına karşılık Sokrates'i yeniden yorumlar ve "Sokratik elenkhos" söylemine önem vererek Sokrates'e yeni bir boyut kazandırır. Vlastos'un Sokrates üzerine düşünceleri, tezimizin amacını destekler niteliktedir. Şu şekilde ki: Platon'un Sokrates'ini, "gençlik" diyalogları üzerinden ele alarak, kısmen de olsa Platon'u askıya almış oluruz. Böylece, unutulmuş olan Sokrates karakterinin izini yakalamamızı sağlayan *elenkhos*'u takip edebiliriz. Bu ilişki ağında, Sokratik karakteri canlandırma çabamız başlar. Bu hususta, Vlastos'un düşüncelerine değinmemiz, hem güncel tartışmaların izleğini hem de Sokrates karakterini somutlaştırmamızı sağlayabilir. Bu tartışmalar, günümüzde Sokrates'in *elenkhos* ile ilişkisini ve Sokrates'in hangi bağlamlarda ele alındığını göstermesi bakımında da faydalıdır.

Vlastos, *elenkhos*'u standart ve dolaylı olmak üzere iki şekilde inceler; odaklandığı *elenkhos* çeşidi **standart elenkhos**'dur. Standart *elenkhos*'u şu şekilde maddeleştirir:

> *1. Muhatap bir kanaatini dile getirerek p savını ileri sürer.*
> *2. Sokrates, q ve r gibi başka öncüller daha ekleyip muhatabının onayını alıyor; bu q ve r önermeleri p savından mantıkça bağımsızdır, Sokrates bu q ve r önermeleri konusunda bir kanıtlama yapmaz.*
> *3. Sokrates, q ve r önermelerinin p'nin değillemesini sıkı gerektirdiğini savunur, muhatabı da ona katılır.*
> *4. Bunun üzerine de Sokrates, p'nin yanlış, p'nin değillemesinin doğru olduğunu söyler.* (Vlastos, 1982: 712)

Standart *elenkhos*'u bu şekilde tanımlayan Vlastos'un, ilave olarak bunu yorumlayış şekline de değinmemiz gerekir. Bu ölçüde, Vlastos'un standart *elenkhos* sürecine ilişkin beş ayrımı söz konusudur:

> *1. Yöntemin kendisi ve "doğru" öğreti elenktik sorgulamaya tabi tutulamaz.*
> *2. Amaç tartışmayı kazanmak değil, kanaatleri tartışmaya açmaktır.*
> *3. Q ve r önermelerinin temellendirilmesi beklenemez, dolayısıyla onlar felsefi uyuşmazlıkları sona erdirecek en son hakikatler değildir.*
> *4. Elenkhos, Robinson ve diğerlerinin belirttiği gibi yıkıcı olduğu kadar yapıcı bir yöntemdir de.*
> *5. Sokrates'in, muhatabının kanaatinin yanlışlığını kanıtladığının iddiasının gerisinde, kendisinin ileri sürdüğü kanaatler kümesinin tutarlı olduğu sayıltısı yatmaktadır. Bu tutarlılık sayıtlısının dayanağı ise Sokrates'in elentik sorgulamalardan edindiği tecrübedir. Dolayısıyla tutarlılık sayıltısı tümevarımsal bir sonuçtur.* (Vlastos, 1982: 711-714)

Vlastos'un standart *elenkhos*'u yorumlayış şekline ilişkin beş maddesini incelemeye geçebiliriz.

Standart *elenkos*'u tanımlama ve yorumlamada ilk maddeleri göz önüne aldığımızda, dikkat çeken unsur *elenkhos*'a yöntem olarak seslenilmesidir. *Elenkhos*'un yöntem olarak algılanabilmesi hem olumlu hem olumsuz bir nüanstır. Olumlu tarafı, literatürde okumaya alışık olduğumuz geleneksel Sokratik yöntemden farklı ve bağımsız okunabileceğine dair bir işarettir. Bu şekildeki bir okuma, *elenkhos*'un kendi tartışma alanını yaratabileceğini ve yaratabildiğinin bir göstergesidir. Böylece, Sokratik yöntem ile birlikte okunan mayötik yöntem, bu okumanın içerisine giremez. Bu şekilde, *elenkhos* ile mayötik yöntem arasında mesafe oluşur. Bu mesafenin kendisi ise, Sokratik karakterin belirginleşmesine izin verir. Bu ölçüde, Platon'un Sokrates algısı zemini sarsılmış olur. Diğer yandan, *elenkhos*'un yöntem olarak algılanmasında olumsuz olan tarafı şu şekilde ifade edebiliriz: Sokrates "gençlik dönemi" diyaloglarında uyguladığı sorgulama tarzını yöntem olarak adlandırır mı? "Gençlik dönemi" diyaloglarına örnek olarak kısa alıntılar yapmıştık, fakat dikkat edecek olduğumuzda, bu diyaloglarda Sokrates yöntem ifadesini kullanmaz. Sokrates sorduğu kısa soru cevap tarzıyla, *elenkhos*'u uygular. "Gençlik dönemi" eserlerinde, Sokrates'in *elenkhos*'dan vazgeçmediğini görürüz, diğer bir deyişle bunu uygulama halinden vazgeçmez. Hatırladığımızda, Derrida da dekonstrüksiyonun özellikle yöntem olarak algılanmaması gerektiğini belirtir, fakat dekonstrüksiyonu uygulamaktan vazgeçmez. O halde, *elenkhos*'u yöntem olarak adlandırmaktansa, Sokrates'in geliştirmiş olduğu bir sorgulama tarzı olarak ele almak, bu konuda bizi daha temkinli yapabilir.

İlk maddeler üzerinden devam ettiğimizde, belirtmemiz gerekir ki, Vlastos *elenkhos*'u yöntem olarak ele aldığı için maddelerin incelenmesi de bu hususta gerçekleşecektir. Bu bağlamda Vlastos'a göre, yöntemin kendisi uygulanırken sorulan sorularda, örneğin; "x nedir?" gibi, hedeflenen şey, doğru cevabın kendisinden ziyade doğru cevabın mantıksal koşul ortamıdır (Vlastos, 1982: 712). Peki, bu ne demektir? Öncelikle, *elenkhos* yönteminin, kendisine *elenkhos* uygulanamaz. Bu noktada önemli olan unsur, doğru cevabın mantıksal koşullarını Sokrates'in bilmesidir (Vlastos, 1982: 712). Bu durumda, muhatap sadece Sokrates'i onaylamış olur. Dolayısıyla, muhatap doğru cevabın mantıksal koşullarını bilemez ve

bu bilgiye Sokrates sahip olduğu için muhatap ile paylaşır (Vlastos, 1982: 712). Yöntemin mantıksal koşullarını Sokrates'in bilmesini, beşinci maddede geçen temel sayıltı argümanı ile birlikte düşünebiliriz. Başka bir şekilde düşündüğümüzde ise, standart *elenkohos*'u tanımlamada yer alan ilk maddede muhatabın p savını ileri sürmesi ve sonrasında yanlışlanması için de aynı mantıksal koşullar geçerli midir? Muhatap p savını ileri sürerken hangi mantıksal koşullara ve ortama sahiptir ki, sonrasında yanlışlanabiliyor? Muhatap p savını ileri sürerken mantıksal koşullardan faydalanmaz; toplum içerisinde genel kabul gören inanç kümesi ile sağduyusuna uygun bir şekilde hareket eder. Bu durumda p savı sorgulanmaya başlandığında, etrafındaki inanç kümesi sarsılmaya başlar. Diğer bir deyişle, çürütülen p savında, mantıksal koşul ortamı tabii ki aranabilir, fakat ortam sağlanamadığı için çürütülme olanağı doğar.

İkinci maddeye geçtiğimizde ise, söz konusu olan Sokratik tavır ile Sofistler arasındaki farktır. Bu fark, yöntemsel farklılıktan kaynaklanır. Sofistlerin tarzı, *Gorgias* metninde tanık olabileceğimiz üzere tartışmaya açılır. Sofistlerin, tartışmada odaklandıkları unsur, etkililik düzeyidir. Peki, bu ne anlama gelir? Sofistler, söylev sanatı üzerinden tartışmaya odaklanır (Platon, 2013g: 43). Bu, tartışmayı kazanma isteği doğurur. Söylevcilik sanatında, Sokrates'in yürüttüğü tarzda soru cevaplar bulunmaz; uzun cümleler ile hitabet sanatını görürüz. Bu tavır, Sokrates'in tartışma ve eleştiri zeminine oturur. Diğer yandan, Sokrates'in *elenkhos* ile önemsediği şey, muhataplarından özellikle kendi kanaatlerini söylemesini talep etmesidir. *Elenkhos*'da tartışmanın yürütülebilmesi için, muhatapların kendi fikirlerini beyan etmesi gerekir. O halde, kendi kanaatlerini beyan etme durumu neden önemlidir? Çünkü amaç tartışmayı kazanmak değil, doğruyu ortaya çıkarmaktır (Vlastos, 1982: 712). Bundan dolayı, tartışmanın yürütülebilmesi ve sağlıklı bir şekilde ilerleyebilmesi oldukça hayati bir önem taşır. Hatta tartışmanın sağlıklı bir şekilde ilerleyebilmesi, yeri geldiğinde tartışmanın yön değiştirebilmesini de kapsar. Öyle ki, Sokrates bu ifadeleri kullanmaktan kaçınmaz: "Ama içinizden biri, yanlış bir sonuca vardığımı düşünecek olursa, durdurmalı beni, çürütmeli sözlerimi." (Platon, 2013a: 505-e). Sofistik tavra geri döndüğümüzde, etkililik düzeyini ön planda tutmasından dolayı, tartışmanın doğru bir şekilde ilerlemesini ikinci plana atar. Çünkü Sofistik tavır için, amaç kazanmaktır. Buna paralel olarak,

Arthur Schopenhauer'ın *Eristik Diyalektik* kitabı bağlamında da Sofistik tavrı düşünebiliriz. Bu bağlamda, Eristik diyalektik mutlaka haklı çıkma sanatı olarak ele alınır (Schopenhauer, 2012: 5-6).

Üçüncü maddede ele alınan q ve r savları, Sokrates tarafından ileri sürülüp, muhatabının onayını alarak geliştirdiği öncüllerdir. Q ve r savları, p'nin doğruluğunu ve geçerliliğini sorgulayıp, bunun zeminini hazırlar. Özellikle "gençlik dönemi" diyaloglarını göz önüne aldığımızda, q ve r savları ile birlikte p savı oldukça tartışmalı bir hal alır. Tartışmalı bir hale dönüşmesinin nedeni, q ve r savlarının mantıksal olarak kanıtlanmış olmamasına dayanır (Vlastos, 1982: 712). Mantıksal olarak kanıtlanmadığı için de, bir anlamda, güvenilir olmayan savlardır. Fakat özellikle bu noktada vurgulamamız gerekir ki, q ve r savları henüz çürütülememiş olan savlardır. Unutmayacağımız nokta, q ve r savlarının son hakikat olmamalarıdır. Son hakikat olmadıkları için, aslında çürütülene kadar iş görürler. Buna paralel olarak, q ve r önermelerinin mutlak ve değişmez olarak algılanmasını bekleyemeyiz. Zaten elenktik sorgulamada tartışma ilerledikçe, kimi zaman q ve r savlarının başka bağlamlara bulaştığını da görebiliriz. Bu ise, q ve r savlarının, mutlak ve değişmez olmadığının birer göstergesiyken, aynı zamanda dönüşüme uğrayabilme potansiyelini barındırdığını da ima eder. Bir anlamda q ve r savlarının değişime açık olması söz konusudur. Dolayısıyla bu savları, son söz ya da son hakikat olarak görmek tehlikeli bir durum yaratabilir. Diğer yandan q ve r savlarını, konuşma ortamı içerisinde gelişen ve değişen durumlardan kaynaklı, yeniden oluşturulmuş sorular olarak da okuyabiliriz. Bunu, Derridacı bağlamda tekrarlanabilirlik fikri ile birlikte düşünebiliriz. Her tekrarlama aynı zamanda bir tekrarlama olmaktan ziyade farklı ihtimalleri de içinde barındırır. Tekrarlanabilirlik ilkesi, bu ölçüde farklı opsiyonları yaratma ihtimalini taşır.

Dördüncü maddede Robinson ve diğerleri olarak kast edilen; Robert Robinson, Norman Gulley ve Terry Irwin'dır. Vlastos, *elenkhos*'un yıkıcı ve yapıcı yönleri olduğu konusunda bu kişilerle hem fikirdir. Ancak ayrıldığı bazı noktalar vardır. Bu noktaları şu şekilde dile getirebiliriz:

> — *Robinson'un, Sokrates'in her elenkhosun muhatabın tezinin kendi kendisiyle çeliştiğini göstermeyi içerdiği gibi bir düşüncede olduğu savına katılmıyorum.* (Vlastos, 1982: 713)

Robinson'a göre, Sokrates, yaptığı her tartışmayı ve yürüttüğü *elenkhos* sürecini sadece muhatabını çürütmek için yapar. Peki, gerçekten öyle midir? "Gençlik dönemi" diyaloglarında bu fikri destekleyen bölümler bulabilir miyiz? "Gençlik dönemi" metinleri, bu fikri benimsemez. İlave olarak, *Savunma* metninde de, bu sorunun cevabının açıkça verildiğini görebiliriz. *Savunma* metninde, Sokrates'in kendini anlatışına tanık oluruz. Sokrates'in sorgulama sürecini başlatan itici güç, Delphoi kâhinlerine dayanan kehanettir (Platon, 2006: 38). Bu kehanet, Sokrates'den daha bilge birinin olmadığını söyler (Platon, 2006: 38). Sokrates ise, kendisinin bilge olmadığını ve Tanrı'nın da yalan söyleyemeyeceğini düşünür. Eğer Tanrı yalan söylüyorsa, ona yüklenen kavramlarla uyumsuz bir durum oluşur (Platon, 2006: 39). Bu durumda Sokrates, kendisi için sorgulama metodu düşünür ki, amacı kendisinden daha bilge birisinin olduğunu ispatlamaktır (Platon, 2006: 39). Sokrates, muhataplarını kendini bilgili ve bilge olduğunu iddia edenlerden seçip, onlarla birlikte sorgulama eylemini yürütür. Sokrates, konuşma ortamında onlarla spontane bir şekilde sorgulama yapar, yani soruları önceden hazırlanılmış değildir. Bununla birlikte, Sokrates'in sık sık *bilmiyorum* söylemine yer vermesi, onun araştırma içinde olduğunun bir göstergesidir. Bu süreci, Sokrates, felsefe yapıyor olma hali olarak yorumlar (Platon, 2006: 56). Bu durumda onun, salt muhatabını çelişkiye düşürmek için sorgulama yaptığı söylenebilir mi? Kendisini felsefe ile özdeşleştirmesi bakımından ve kazanma içgüdüsünden ziyade, işbirliği ile sorgulama sürecini yürütmeye çalışmasını birlikte düşündüğümüzde, Vlastos'a bu bağlamda katılmamak söz konusu değildir.

> — *Gulley'in elenkhos'un örtük bir biçimde apaçıklık ilkesine dayandığı iddiasına katılmıyorum, çünkü Sokrates'in kendisi apaçık doğru olmayan öncülleri kullanıyor, hatta kullandığı öncüller genel kanılara aykırı bile olabiliyor.* (Vlastos, 1982: 713)

Bu bağlamda, Vlastos'a kısmi olarak bir katılma ve katılmama durumu söz konusudur. Katılıyor olmamızın nedenini şu şekilde dile getirebiliriz: *elenkhos,* muhatapların akıllarında soru işaretleri yaratan bir süreçtir ve muhataplar savunduğu iddialar üzerinden kuşkuya düşer. Dolayısıyla tam olarak bir apaçıklık halinin olduğunu belirtmek, bu kısmı göz ardı etmek anlamına gelir. Katılmama durumumuza gelirsek, elenktik tavırda gözlemlenen olgulardan biri de dolaylı anlatımların ya da süslü deyimlerin akıl karışıklığına neden olmasına karşı alınan

önlemdir. Bu önlemin kendisi savunulan iddianın unutulmasını engelleyici nitelikte olup, somutlaştırılmış hali ise bu tarz söylemlerden kaçınılmasıdır. Bir nevi, elenktik süreci kendi tarzında değerlendirdiğimizde, uzun konuşmalara yer vermeyip, kısa soru cevap şeklinde ilerlemesi onun tarzının kısmen de olsa apaçıklık ilkesini içerdiğine bir işarettir. Bu hususta, apaçıklık ilkesinin hem işlediği hem de işlemediği durumların söz konusu olduğuna dikkat çekilebilmelidir.

> — *Irwin'in Sokrates'in kendi öğretisinin tamamının elenkhos'a dayanmadığı, öğretisinin kimi bölümlerinin erdem ile sanat arasında kurduğu analojilere dayandığı savına da katılmıyorum. Çünkü o analojilerden sonuçlar çıkardığı argümanların bizzat kendileri elentik argümanlardır. Ayrıca, Irwin'in, Sokrates'in muhatabına kendini savunurken söyleyebileceklerine birtakım sınırlamalar getirdiği savına da katılmıyorum, çünkü metinlerde Sokrates muhatabından her zaman kendi kanaatini söylemesini istiyor ve bunu yapmasına da izin veriyor.* (Vlastos, 1982: 713)

Irwin'in Sokrates'in kendi öğretisinin tamamının *elenkhos*'a dayanmadığı görüşüne, biz de Vlastos gibi katılmıyoruz. Çünkü Platon'un "gençlik" ve aporetik olan diyaloglarına baktığımızda, ön planda olan etken *elenkhos* sürecinin kendisidir. Buna paralel olarak, muhatabın ilk iddiasından sonra ortaya atılan savlar da *elenkhos* süreci ile birlikte oluşur ve bu askıya alınabilecek bir faktör değildir. Başka bir şekilde devam ettiğimizde, Irwin'e göre, Sokrates muhatapları karşısında tartışma esnasında kendine bazı sınırlandırmalar getirir. Hâlbuki Sokrates'in muhatapları sağduyuya ilişkin bir şey söylemekte çekindiğinde dahi, Sokrates, onlardan kendi kanaatlerini söylemelerini özellikle talep eder. Hatta muhataplarının savundukları fikirde değişlik olması veyahut ilave yapılması halinde bile, Sokrates buna izin verir ve tartışmayı yürütmeye devam eder. Sokrates söylemsel açıdan kendine sınırlandırmalar koymuş olsaydı, o dönemki insanların sağduyularına dokunabilecek kadar başarılı olamazdı. Ne yazık ki, bu başarı Sokrates'in idam kararı ile sonlanmıştır. Sokrates'in kendini felsefe yapıyor olma halinde görmesi, toplumsal genel kabul edilmiş yargıları askıya almasına neden olmuştur. Bu yargıları askıya alması ile yürüttüğü tartışmalar rahatsız edici ve sağduyuya aykırı bulunmuştur. Bu açıdan, onun kendisine felsefeyi ifade edebilmesinde sınırlar koyduğunu söyleyemeyiz. Tam da bu bağlamda, Sokratik karakterin yansıması olarak şekillenen *elenkhos'*u, "gençlik" diyalogları kapsamında düşünmeliyiz. Bu kapsamda ele aldığımızda, *elenkhos*'a örnek verilemeyecek bir durumla karşılaşmayız. Fakat "geçiş" ve "yaşlılık dönemi" ile Sokratik karakteri

düşündüğümüzde, o zaman *elenkhos*'a dayalı olmayan yorum ve cümlelerle karşılaşabiliriz. Bu açıdan ise, Irwin'e katılmamamız mümkün görünmüyor.

Beşinci maddeye geçtiğimizde, Vlastos'a göre, Sokrates'in muhatabının yanlışlığını kanıtladığı iddiası mantıksal açıdan meşru bir sav değildir. Çünkü Sokrates'in ortaya attığı q ve r savları, doğrulukları konusunda herhangi bir kanıt sunmaz. Bu açıdan, q ve r önermelerinin doğrulukları, onların henüz çürütülememesine dayanır. Tartışma ortamı içerisinde, çürütülemedikleri için, mutlak doğru gibi algılanabilir. Bu algı bize, tartıştıkları konunun içeriğini hatırlamamıza neden olur. Paralel olarak bu tartışmalar ise, moral kanaatler üzerine bir süreçtir. Peki, bu söylem ne anlama gelir? Moral kanaatler üzerine yürütülen bu tartışmalarda, Sokrates'in moral kanaatler kümesi her zaman tutarlıdır (Vlastos, 1982: 713-714). O halde, Sokrates bu bilgiyi nasıl edinmiş olabilir? Tam olarak bu noktada tutarlılık sayıltısı, Sokrates'in yürütmüş olduğu elenktik sorgulamalarda edindiği bir tecrübedir. Bu hususta, Sokrates'in *elenkhos* pratiklerinden edindiği tecrübe, tümevarımsal çıkarımların olasılıklı doğru sonuçlarıdır (Vlastos, 1982: 713-714).

Buraya kadar olan kısımda, kısmen de olsa güncel tartışmalar üzerinden Sokrates perspektifini vermeye çalıştık. Konu daha detaylı ve kapsamlıdır; fakat tezimiz açısından Sokrates'i nasıl okuyabileceğimize dair bir görüş sunduk. Bu görüş, Sokrates karakterini mayötik yöntemden ayrıştırıp, onu askıya alarak yeniden okunmasını talep eder. Bu talep, gelenekselleşmiş ve literatüre bu şekilde kayıt altına alınmış Sokrates algısını sarsar. Bu okuma tarzı, klasik okumaya kısmi olarak aykırı düşer. Anlaşılacağı üzere, Sokrates'in hayat hikâyesi ile başlayan metinsel bir okuma değildir bu, daha ziyade sorun odaklı bir okumaya örnektir. Burada, özellikle Sokrates'i hangi bağlamlar içerisinde ele alabileceğimizin hatları çizilmiştir. Sokrates problemine değinilmesi ve literatürde yer alan Sokratik yöntem içerisinde *elenkhos*'a ağırlık verilip, mayötik yöntemin askıya alınması, tezimizin amacına yöneliktir. Bu bağlam içerisinde Vlastos'un *elenkhos*'u yeniden yorumlayışı, güncel literatürdeki tartışmaların bir yansımasını sunma niteliğindedir. Tekrardan belirtmemiz gerekir ki, burada *elenkhos* sürecinin tanınması ve sürecin biçimsel hatlarına aşina olunması söz konusudur. Diğer bir deyişle, tezimiz *elenkhos* üzerine kapsamlı bir araştırmayı sunma iddiasında değildir. Fakat *elenkhos* sürecinin tanınması bize aynı zamanda

bilmiyorum söylemini verir. *Bilmiyorum* söylemi, belli bir etkiye sahiptir. Bu etki, Sokratik tavrın merkezinde olmayı gerektirir. Dolayısıyla, Sokratik tavra gölge düşüren durumlar ile arasına mesafe konulmasını talep eder. Bir anlamda şematize edecek olduğumuzda, Sokrates'e ilişkin pek çok faktörü askıya almamız gerekebilir. Askıya alma halleri ile Sokratik tavra odaklanmamız, tezimizin perspektifini somutlaştırır.

SONUÇ

Tezimiz, iki bölümden oluşur. İlk bölüm Derrida'ya, ikinci bölüm ise Sokrates'e ayrılmıştır. Bu iki isim arasındaki ortak bağlantımız dil felsefesi üzerine düşünmemizdir. Bu iki isim, ilk bakışta dil felsefesiyle ilişkili görünmese de, aslında dil felsefesine hitap eder. Nasıl hitap etmez gibi görünüp, aslında hitap ettiğine tanık olabilmemiz için Derrida'ya yöneldik. Bundan dolayı ilk bölümümüzü Derrida oluşturur. Peki, Derrida bize ne sağlar? Derrida, bize sadece teorik bir kavrayış sunmaz. Derrida hakkındaki ilk algımız, onun yaratmış olduğu kompleks kavramlar olabilir. Ya da kendimizi bu kavramlarla boğuşurken ve onun felsefesini anlamaya çalışırken bulabiliriz. Ama sadece bu kadar mıdır? Derrida'yı okurken sabırlı olmamız gerekir, aceleci davranamayız, tam onu anladık derken hiç anlayamadığımıza şahit olabiliriz. Derrida ile ilgili söyleyebileceğimiz şey şudur ki: aslında zor algılanışının ardında basit bir felsefesi vardır ve bu felsefesi yaşama ilişkindir. Derrida'nın ele alıp, incelediği metinler hep çok seslidir, aynı yaşamın kendisi gibidir. Bu metinler çok bağlantılıdır, hep bir önceki filozofların iz'ini taşır ve kopuk değildir, aynı yaşam gibidir. Bunu anlayabilmemiz için bizi kendi dünyasına davet eder. Bu daveti, yakın okuma tekniği ile gerçekleştirir. Ancak yakın okuma tarzı genelde bizim tercih ettiğimiz ya da kullandığımız bir okuma modeli değildir. Çünkü bu tarz bir okumaya başlarsak, bir hayli zorlanırız ve zorlanırken sabırlı olmayı öğreniriz. Geleneksel okuma alışkanlığımızın yıkılmasını işaret eder. Yakın okumada düşünmek zorundayızdır, ayrıntılara dikkat edip peşinden gitmemiz gerekir, bir anlamda iz'leri takip ederiz ve yeri geldiğinde iz'lerle oynarız. Bu oynama edimiyle sınırlarımızı zorlarız, yeri geldiğinde ise, metne sadık kalabilmek için ona ihanet etmemiz gerekir. Ama bu şekilde, metinle daha yakınızdır, metne yakın düşmek ise, yaşama da yakın düşürür bizi.

Peki, Sokrates, yakın okuma tekniğimizin neresinde yer alır? Sokrates metinlerinin de aynı Derrida metinleri gibi çok sesli olduğunu belirtemez miyiz? Sokrates metinleri de, Derrida metinleri gibi çok seslidir. Fakat Sokrates metinlerinin çok sesli olması yazılı eser bırakmayışından kaynaklanır. Yazılı eser bırakmamasından dolayı, Sokrates'in iz takibini Platon, Ksenophon, Aristoteles ve Aristophanes metinleri arasında yakalamaya çalışırız. Sokratik karakteri

somutlaştırabilmemiz için iz takibi zorunlu hale gelir. İz takibini yapabilmemize olanak sağlayan ise, dekonstrüksiyondur.

Dekonstrüksiyon, Derrida ile birlikte popüler hale gelmiştir ve onun felsefesinin önemli bir noktasında yer alır. Bu yüzden dekonstrüksiyonu anlama çabamız, bizi Derrida'ya daha fazla yakınlaştırır. Dekonstrüksiyon kendisine hedef olarak unutulmuş olan kavramları seçer. Unutulmuş olanı ya da kullanımı yaygın olmayanları seçerek onlara hak ettiği değeri geri vermeye çalışır. Burada hiyerarşik bir yapı söz konusudur. Dekonstrüksiyon da bu hiyerarşik yapıyı ters yüz eder. Bir nevi burada gerçekleşen, dilsel devinimdir. Ters yüz etme işleminde hiçbir zaman dilin dışına çıkılmaz, aşkın bir gerçeklik aranmaz. Dilin kendisi ölçüt alınıp, bu alan içerisinde oyun'lar oynanır. Örneğin; bağlamlar genişletilir, bazen de felsefi bağlamın dışına çıkılarak, kavram ile anlam arasında mesafe konulur. Kavramın tarihselliği iz aracılığıyla takip edilirken, bu tarihsellikteki ikircikli yapı, oynama edimiyle aşılır. Yapı kavramı üzerine uygulanan dekonstrüksiyon ile ortaya çıkan sonuç şu şekildedir: yapının yapısallığının unutulması. O halde, Sokrates'e ilişkin dekonstrüksiyon ile ortaya çıkan sonuç nedir? Dekonstrüksiyon ile Sokrates'e ilişkin geleneksel okuma ritüelimizi bozmak zorunda kalırız. Bu ritüelin bozulması ile Sokrates üzerine hiyerarşik bir okuma şeklinin hâkim olduğu belirginleşir. Bu hiyerarşik yapı, Sokratik karakterin önünde bir engel teşkil eder. Bunun saptanılması, yeniden okunulmasını talep eder. Bundan dolayı Sokrates'i dekonstrüktif bir zeminde yeniden yorumladık. Dekonstrüksiyonun sağladığı olanak ile hem askıya alma yöntemini hem de hem&hem mantığını uyguladık. Sokratik karakter üzerine hiyerarşik bir yapı oluşmasına neden olan durumlar askıya alındı. Sokrates'in iz'lerini takip ederken Aristoteles doğrudan bir tanık olmadığı için askıya alınırken aynı zamanda Platon'un "geçiş döneminin" bazı kısımları ile "yaşlılık dönemi" de askıya alındı. Askıya alma işlemi bu noktada elzemdi, çünkü unutulmuş olan Sokratik karakterin ortaya çıkışını sağladı. Diğer yandan, *Savunma* metni incelenirken Ksenophon ile Platon ikilisi üzerinden bir inceleme, hem&hem mantığının olabilirliğini masaya yatırdı. Fakat bu noktada yolumuza devam edebilmek için Ksenophon'u hem takip ettik hem de ona ihanet ettik. Ona ihanetimiz, Sokrates'e sadık kalabilmemiz için gerekliydi. Sokrates üzerine dış

çerçeve bu şekilde oluşturulurken, Sokrates'in merkezini oluşturabilmek için *différance*'a ihtiyaç duyduk.

Différance'ın kendisi bize, dekonstrüksiyonun işleyişini verir. Burada hem *différance*'ın salınımı izleriz hem de dekonstrüksiyonun mantığına tanık oluruz. Différence kelimesinin aslında barındırdığı anlamları taşıyamadığını ve kendi içerisinde hiyerarşik bir yapıya dönüştüğünü dekonstrüksiyon ile keşfederiz. Unutulmuş olan anlam su yüzüne çıkartılarak, artık différence kelimesinin ihtiyaçları karşılamadığı sergilenir. Bu kavram zorunlu bir dönüşüme ihtiyaç duyar ve bu hususta yaratılan kelime *différance*'dır. Différance'ın oluşumunu sağlayan dekonstrüksiyonun ta kendisidir. Peki, *elenkhos* da bir dönüşüme ihtiyaç duymaz mı? Fakat onun dönüşümü, diğer kavramlardan ayrışmayı gerekli kılar. Mayötik yöntem ile birlikte okunan *elenkhos*, ne kadar *elenkhos* olabilir ya da kendi kelime anlamını taşıyabilir? Mayötik yöntem ile birlikte okunan *elenkhos* silikleşir, unutulur ve her tekrarlanan okumada unutuluşu katmerleşir. *Elenkhos*'un Sokrates ile ilişkisini çözümleyebilmek için mayötik yöntem ile arasına mesafe koyduk. Aslında bu mesafe, zorunlu olarak ortaya çıktı. Bu mesafe ile kendiliğinden Platon'un "gençlik dönemi" ile "yaşlılık dönemi" arasındaki uçurum tekrardan söz konusu hale geldi. Ancak bu şekilde bir düşünme şekliyle, *elenkhos* ile sorgulama eylemini iç içe okuyabilir hale geldik. Öncesinde *elenkhos*'un öğretme yöntemi olup olmadığını tartışılırken, aslında *elenkhos*'un böyle bir iddiası olmadığı unutuldu. Bu iddia, mayötik yöntemin kendisine aitti.

İzlerin oyununu takip ederken *elenkhos* ile mayötik yöntem arasındaki fark netleşti. Bu netlik ile *elenkhos* ve mayötik yöntemi birlikte okumak, artık *elenkhos*'a bir haksızlıktır. *Elenkhos* bir etkinliktir; dilde gerçekleşen bir etkinlik. Odak noktası, soru sorma eylemi üzerine kuruludur ve bilmiyorum söylemi *elenkhos*'un can alıcı noktasıdır. Mayötik yöntem de önemli olan ise, soru sormaktan ziyade zaten bilinen cevabın hatırlatılmasıdır. Bundan dolayı bu iki yöntemi aynı potada eritemeyiz. Aynı potada eritilmesi fikri, tezimizin iddiasına ters düşer ve geleneksel Sokrates okumasını sürdürmemiz anlamına gelir. Bu durumda dekonstrüksiyon için bir zemin sağlayamayız. Oysa diğer yandan *différance* adının soru konusu yapılmasıdır. *Différance*'ın yapısını ve ortaya çıkışını düşündüğümüzde, aktif bir dilsel ve düşünsel etkinliğe sahiptir. Şu aşamada nasıl ki *différance* ile dekonstrüksiyon

arasındaki farkı çizmekte güçlük çekiyorsak, neden *elenkhos*'u da aynı şekilde düşünemeyelim? Çünkü dekonstrüksiyonda, sorgulamanın soru konusu yapılmasıdır. *Elenkhos*'u da sorgulamadan ayrı düşünemeyiz ve *bilmiyorum* söylemi bir sorgulama vaadi içerir. O halde bir benzerlik kurma noktasında direneceksek eğer, *elenkhos, différance* ile dekonstrüksiyon kümesine daha yakın düşer. Göstermeye çalıştığımız, mayötik yöntemin aslında *elenkhos*'un yapısına ne kadar uzak olduğudur. Bu açıdan baktığımızda, mayötik yöntem ile özdeşleşen Sokrates de bir o kadar Sokratik karakterimize uzak düşer. Sokratik karakterimizi *Savunma* ve Platon'un "gençlik dönemi" diyaloglarını baz alarak ön plana çıkardık. Burada yer alan Sokrates soru sorma eylemini seven, yeni sorular üreten ve bunu etkinlik olarak gerçekleştiren bir karakterdir. Bu etkinlik Sokrates'e göre, aynı zamanda felsefedir. Onun herhangi bir koşulda vazgeçmediği ve hayatına uygulamış olduğu felsefesidir. Kendisi pek çok tartışma içerisinde öğretme iddiasının olmadığını belirterek, araştırmasını titizlikle sürdürmeye çalışır. Bu araştırma pratikleri, *elenkhos*'un ta kendisidir. Özellikle belirttiğimiz diğer bir nokta ise, *elenkhos*'un uygulandığı konulardır. Bu konular, yaşamdan bağımsız olmayıp, yaşama ilişkindir; daha spesifik olarak erdemlerdir. Derrida'nın seçtiği konular bakımından da aynı izleği yakalamıştık. Hem Derrida hem Sokrates yaşama dokunabilen filozoflardır. Felsefe yapış şekilleri, bunu destekler niteliktedir. Derrida postmodern bir dünyada, Sokrates ise yüzyıllar öncesi bir çağda yaşamış olsa da Sokrates de postmodern izler bulmak mümkündür. Sokrates'in dile verdiği önem, tartışmaları yürütürken kelimeler arasındaki anlam ayrılıklarına dikkat çekmesi psotmodern tortulardır. Postmodern bir dünya aynı zamanda dile açılan bir pencere olduğu için Sokrates'de de postmodern izleri yakalarız. Son olarak, adalet teması üzerinden dekonstrüksiyon ile Sokrates köprüsünü kurabiliriz.

Adalet teması, dekonstrüksiyon bölümümüzde ele aldığımız bir konudur. Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" makalesinin dekonstrüksiyona uğratılması ile incelemeyi gerçekleştiririz. Fakat burada vurgulamak istediğimiz nokta, adaletin yeniden yorumlanma talebidir. Sokratik karakterin yeniden yorumlanma talebi gibi adaletin yeniden yorumlanma talebi karşımıza çıkar. Dekonstrüksiyonun adalet olması söylemi bir imkânsızın deneyimi olarak karşımıza çıkar. Aynı geleneksel Sokrates okumasına karşılık alternatif bir Sokrates okumasının imkânsıza yakın

gözükmesi gibidir. Peki, neden imkânsızın bir deneyimi olarak karşımıza çıkar? Çünkü alışık olmadığımız bir adalet kavramı ile alışık olmadığımız bir Sokratik karakter vardır artık karşımızda. Adaleti, hukuk ile birlikte okumayı bırakırız. Sokrates'i ise, Platon'un tüm dönemleri ile birlikte okumayı bırakırız. Çünkü dekonstrüksiyon, hukuk ile adalet arasındaki ilişkiyi askıya alır, askıya almak zorundadır da. Aynı zamanda dekonstrüktif düşünce, Sokratik karakter ile Platon'un "gençlik dönemi" dışındaki dönemlerini de askıya almak zorundadır. Eğer askıya alınmazsa, adalet duygumuzun daha önce defalarca kere olduğu gibi adaletsizce bir şekilde incinmesi söz konusu olabilir. Platon'un "gençlik dönemi" dışındaki dönemleri askıya alınmazsa eğer, *elenkhos* tekrarlanarak unutulmaya mahkûmdur. Adalet tüm evrenselliğine rağmen olaylara tekil bir şekilde bakmak zorundadır, tekil bir şekilde değerlendirip yorumlaması gerekir. Hâlbuki bu durum hukukun hesap edilebilirliği ile uyuşmaz. Sokratik karakter ise, tüm çeşitliliğine rağmen Sokrates'e yer açmak zorundadır. Dekonstrüksiyon bu uyuşmazlığı ve adalet ile hukukun içi içe geçmişliğini somutlaştırarak, unutulmuş olan adalet hissimizi canlandırmaya çalışır. Sokrates için ise, dekonstrüksiyon başkalarının Sokrates'i ile arasına mesafe açarak Sokratik *elenkhos*'u canlandırır. Başka bir şekilde, adalet hali hazırda bir veri değildir, bize sunulmaz. Aynı *elenkhos*'un izini yakalabilmemiz için mayötik yöntemden ayırmamız gerektiği gibidir. Bizim ötekine borçlu olarak adaleti aramamız gerekir ki, sürekli dekonstrüksiyona uğratıp peşinde olabilelim. Bundan dolayı, adalet imkânsızın bir deneyimi gibi karşımızda durur, fakat bu bir umutsuzluk vaadi değildir. Tam tersi gelecek zamanı işaret eder ama gelecek zamanı işaret ederken beklemek yerine arayışa sürükler. *Elenkhos*'da yer alan *bilmiyorum* söyleminin sürekliliği bu arayışı garantiler. Dekonstrüktif bakışta, adalet bir umuttur ve belki demeyi gerekli kılar. Adalet üzerine bu söylem ancak dekonstrüksiyon ve bu şekilde düşünebilmemiz ile gerçekleşir. Dekonstrüktif bir düşünme şekli bize yaşamı sorgulamayı ve yaşamın içinde bir duruşu verir ki, bu yüzden adalet arayışını bırakmamız aslında imkânsızdır. Tam da bundan ötürü, Sokrates için Sokratik karakter arayışına sürüklendik.

Tezimizin iddiası da tam olarak budur. Eğer biz geleneksel okuma ile tezimizi gerçekleştirseydik *elenkhos* ile mayötik yöntemin birlikte okunmasından kaynaklanan sorunları yakalayamazdık. Bu sorunları yakalayamadığımız için

Savunma metninde Sokratik karaktere yakın düşemezdik. Dolayısıyla Sokrates'i, Platon'un Sokrates'i olarak okumaya devam ederdik. Ancak şu an karşımızda yer alan Sokrates, iz'leriyle var olan bir karakterdir. Tezimizde Sokrates'in geleneksel bir şekilde okunmasını reddettik. Bu yüzden Derrida ile yakın okumanın içine girerek dekonstrüktif düşünme tarzına alışmaya çalıştık. Amacımız geleneksel Sokrates'i sorgulama konusu haline getirmekti. Bütünlüklü bir şekilde Sokrates'i ne ölçüde ve nasıl tartıştığımıza bakıldığında, bunu kısmen başardığımızı söyleyebiliriz. Sokrates'e adaleti borçlu olduğumuz için dekonstrüksiyon ile Sokratik karakterin peşine düştük. Böylece, Sokrates'i yeniden yorumlayarak ona belki de diyebildik. Belki de diyebilmemiz; adaletin, dekonstrüksiyonun ve Sokratik karakterin daha yakınına düşmemizi sağladı.

KAYNAKÇA

Altuğ, T. (2013). *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Aristofanes, (2010). *Kuşlar Bulutlar*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Mitos-Boyut Yayınları.

Aysever, R. L. (2009). Söylemek ve Yapmak. *Sunuş*. (ss. 9-32). İstanbul: Metis Yayınları.

Benjamin, W. (2010). Şiddetin Eleştirisi Üzerine. *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. (ss. 19-42). Çev. Ece Göztepe. İstanbul: Metis Yayınları.

Bowe, G. (2011). Sokrates Ve Yedi Bilge: Delfi Kahini, *Protreptik* Ve Sokratik Problem. *Felsefe Tartışmaları Kitap Dizisi*. Çev. Berna Kılınç ve Uygar Polat. Sayı (47): 66-107.

Brickhouse, C.T. ve Smith, D.N. (1994). *Plato's Socrates*. New York: Oxford University Press.

Brickhouse, C.T. ve Smith, D.N. (2002). The Socratic Elenchos? *Does Socrates Have a Method*? (pp. 145-157). Ed. Gary Alan Scott. United States of America: The Pennsylvania State University Press.

Cevizci, A. (2013). *Sokrates*. İstanbul: Say Yayınları.

Copleston, F. (1986). *Ön-Sokratik Felsefe, Sokrates Ve Dönemi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları.

Çelebi, E. (2016). Platon ve Ksenophon'un Sokrates Savunmaları Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme. *Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları*. Sayı (24): 321-336.

Derrida, J. (1999a). Japon Bir Dosta Mektup. *Toplumbilim*. Çev. Medar Atıcı ve Mehveş Omay. Sayı (10): 185-188.

Derrida, J. (1999b). İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge Ve Oyun. *Toplumbilim*. Çev. Özkan Gözel. Sayı (10): 165-173.

Derrida, J. (1999c). Différance. *Toplumbilim*. Çev. Önay Sözer. Sayı (10): 49-61.

Derrida, J. (2006). Kendime Karşı Savaştayım. *Cogito Düşünce Dergisi*. Çev. Saadet Özen. Sayı (47-48): 174-185.

Derrida, J. (2010a). *Gramatoloji*. Çev. İsmet Birkan. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Derrida, J. (2010b). Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli. *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. (ss. 43-126). Çev. Aykut Çelebi. İstanbul: Metis Yayınları.

Derrida, J. (2012). *Platon'un Eczanesi*. Çev. Zeynep Direk. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Derrida, J. (2004). Teoriyi İzlemek. *Teoriden Sonra Hayat*. (ss. 1-52). Çev. Ebru Kılıç. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Derrida, J. (2013). *Önemsizin Arkeolojisi Condillac Okuması*. Çev. Ali Utku ve Mukadder Erkan. İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Direk, Z. (2013). Derrida'nn Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları. *Çağdaş Fransız Düşüncesi*. (ss. 133-156). İstanbul: Minör Yayınları.

Dorion, A.L. (2004). *Sokrates*. Çev. M. Nedim Demirtaş. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Evink, E. (2006). Patocka ve Derrida: Sorumluluk Üzerine. *Cogito Düşünce Dergisi*. Çev. Ekrem Ekici. Sayı (47-48): 256-269.

Güçlü, A., Uzun, E., Uzun, S. ve Yolsal, H.Ü. (2008). *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Habermas, J. (2001). '*İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim*. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hahn, S. (2014). *Derrida Üzerine*. Çev. Hazal İnaltekin. Ankara: Sentez Yayıncılık.

Ksenophon, (1993). *Şölen ve Sokrates'in Savunması*. Çev. Hayrullah Örs. Ankara: Remzi Kitabevi.

Ksenophon, (1994). *Sokrates'ten Anılar*. Çev. Candan Şentuna. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Lawlor, L. (2014). Deconstruction. *A Companion To Derrida*. (pp. 122-131). Ed. Zeynep Direk and Leonard Lawlor. UK: John Wiley & Sons.

Locke, J. (2004). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. Çev. Vehbi Hacikadiroğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Lyotard, F.J. (2013). *Postmodern Durum*. Çev. İsmet Birkan. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Naas, M. (2006). "Alors, qui étes-vous?" Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu. *Cogito Düşünce Dergisi*. Çev. Ekrem Ekici. Sayı (47-48): 236-269.

Platon, (2006). *Savunma*. Çev. Özgü Çelik. İstanbul: Say Yayınları.

Platon, (2013). Theaitetos. *Diyaloglar*. (ss. 449-539). Çev. Macit Gökberk. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon, (2013). Sofist. *Diyaloglar*. (ss. 543-625). Çev. Ömer Naci Soykan. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon, (2013). Kharmides. *Diyaloglar*. (ss. 297-326). Çev. Tanju Gökçöl. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon, (2013). Kriton. *Diyaloglar*. (ss. 279-294). Çev. Tanju Gökçöl. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon, (2013). Lysis. *Diyaloglar*. (ss. 361-386). Çev. Tanju Gökçöl. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon, (2013). Menon. *Diyaloglar*. (ss. 149-188). Çev. Adnan Cemgil. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon, (2013). Gorgias. *Diyaloglar*. (ss. 47- 135). Çev. Melih Cevdet Anday. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon, (1943). *Phaidros*. Çev. Hasan Ali Yücel. İstanbul: Maarif Matbaası.

Rifat, M. (2013). *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Richards, M.K. (2014). *Yeni Bir Bakışla Derrida*. Çev. Zeynep Talay. İstanbul: Kolektif Kitap.

Saussure, D.F. (2001). *Genel Dilbilim Dersleri*. Çev. Berke Vardar. İstanbul: Multılıngual.

Schopenhauer, A. (2012). *Eristik Diyalektik*. Çev. Ülkü Hıncal. İstanbul: Sel Yayıncılık.

Soysal, A. (1999). Derrida Üzerine (Bir Taslak). *Toplumbilim*. Sayı (10): 37-40.

Stocker, B. (2006). Derrida Etiğinde Çelişki, Aşkınlık ve Öznellik. *Cogito Düşünce Dergisi*. Çev. Özge Ejder. Sayı (47-48): 334-347.

Tarrant, H. (2002). Elenchos and Exetasis: Capturing the Purpose of Socratic Interrogation. *Does Socrates Have a Method*? (pp. 61-77). Ed. Gary Alan Scott. United States of America: The Pennsylvania State University Press.

Taylor, W.C.C. (2002). *Sokrates*. Çev. Cemal Atila. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.

Uçan, H. (2009). *Modernizm/Postmodernizm ve J. Derrida'nın Yapısökümcü Okuma ve Anlamlandırma Önerisi*. http://www.turkishstudies.net/Makaleler/533080359_116-u%C3%A7anhilmi1413(D%C3%BCzeltme).pdf, (15.12.2014).

Versenyi, L. (1988). *Sokrates ve İnsan Sevgisi*. Çev. Ahmet Cevizci. Ankara: Gündoğan Yayınevi.

Vlastos, G. (1995). The Socratic Elenchus: Method is All. *Socratic Studies*. (pp. 1-33). New York: Cambridge University Press.

Vlastos, G. (1982). The Socratic Elenchus. *The Journal of Philosophy*. 79(11): 711-714.

.