

Ömer Faik ANLI*

Metafiziğin Dili: Dilin Şiddeti
-Derrida'nın 'Şiddet ve Metafizik' Metni Bağlamında
Şiddet-sizliğin Olanığının İncelenmesi

Özet

Bu çalışmada *şiddet ve dil* arasındaki kökensel ilişki Derrida'nın *Şiddet ve Metafizik* adlı metni üzerinden incelenecektir. Bu inceleme özellikle 'başka'ya karşı olan şiddetin bir olumsuzluk mu yoksa bir zorunluluk mu olduğu sorusunun yanıtını ve eğer yanıt 'bir olumsuzluk' ise şiddetsizliğin olanaklılığını açığa çıkarmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Sözcükler

Şiddet, Başka, Metafizik, Dil, Derrida, Levinas.

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

Abstract

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

Key Words

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

* Dr. Ankara Üniversitesi, DTCF, Felsefe Bölümü.

Metafizik ve *şiddet* arasındaki ilişkiyi, *dili* de inceleme konusu kılarak bir Derrida metni üzerinden ele alma uğraşı, bu kavramlar da dahil olmak üzere hiçbir kavramın merkezleştirilememesinden, Derrida'nın metnin kendisinin alışılmış giriş-gelişme-sonuç dizgesini takip etmiyor oluşundan dolayı bir metin incelemesi, açıklama ya da bir savı temellendirme amacından uzak kalacaktır. Bu nedenle de bu çalışma metafizik, dil ve şiddet arasındaki 'ilişkiler'i –ilişkiselliği- açığa çıkarma girişimi olarak Derrida ile bir *yolculuğa* çıkma amacına odaklanacaktır. *Şiddet ve Metafizik* metni, Derrida'nın metinsel ve düşünsel olarak Levinas ile girdiği bir diyalogtur. Buna bağlı olarak da *başka* kavramı da metnin ilişkiler ağına dahil olmakta ve Levinas düşüncesinde 'merkezi' bir konumda yeralan bu kavramda Heidegger ve Husserl başta olmak üzere diğer düşüncelerin ve kavramların izi sürülmektedir. Bu metin, aynı zamanda, Heidegger'in 'Varlığın anlamı sorusu' bağlamında metafizik tarihine uyguladığı *destrüksiyonda* örneğine rastlansa da Derridacı anlamda olgunlaşmış dekonstrüksiyon (Yapıbozum) düşüncesinin ilk uygulamalarından birisi olarak görülmektedir. Zeynep Direk'in ifadesi ile, "*Şiddet ve Metafizik yapıbozumun keşfedildiği makaledir*" (Direk 2006: 10). Derridacı anlamda dekonstrüksiyon (Yapıbozum), bir düşünce biçimi, okunan metnin bir deneyimi, ele aldığı düşüncenin protokollerine sonuna kadar uyan, ama aynı zamanda içten ilerleyerek onun sınırlarının tekil ve kesin olmayıp çoktan –daha metnin kendisinde- çoğul ve kesintili olduğunu göz önüne seren bir yolculuktur. (Direk 2006: 9) O halde, bu çalışmanın kendisine koyduğu amaç Derrida'nın Levinas ile çıktığı yolculuğa eklenerek Derrida'ya katılmak ve onunla beraber özellikle '*başka*' olana karşı şiddet-sizliğin olanağını araştırmaktır. Bir başka deyişle, bir belirleme ve belirli olana bir indirgeme olarak aynılaştırma, tâbi kılma biçiminde kendisini gösteren ve '*başka*'yı başkılığı içerisinde değil de belirlenmiş kavramsal sınırların içerisinde '*kavrayan*', evrensel bir öz ve özdeşlik düşüncesini temele alarak '*tekillik*'i yadsıyan dilsel eylem anlamıyla '*şiddet*'in zorunluluğunu ya da olumsuzluğunu açığa çıkarmaya yönelik bir okuma –yazma-amaçlanmaktadır.

A. 'Metafizik Nedir?'

'Metafizik Nedir?' sorusu klasik anlamda bir ne-lik sorusu olarak görülürse, bu, metafizik kavramının bir kendilik, mevcudiyet olarak anlamının, aşkın gösterileninin ne olduğu sorusu olarak anlaşılacak, Wittgensteinci anlamda bir soru olarak görülürse de "Metafizik sözcüğünün anlamı nedir?" biçiminde görülecek ve soru 'bu sözcüğün kullanımı nedir?' sorusu olarak anlaşılacaktır. Oysa Derridacı anlamda, henüz metnin başında, metnin başlığına gönderimde bulunacak biçimde sorulan bu soru, metafizik kavramının ya da sözcüğünün ilişkiselliklerini, özellikle de şiddet ile olan ilişkisini açığa çıkarmaya, eş deyişle de aşkın bir gösterilene bulunmayan '*metafizik*' göstergesinin diğer göstergelerle olan ilişkisini görebilmeye yöneliktir. Göstergeler arası bu oyunun görülebilmesi, onların kurduğu bir düşünme biçimi olarak metafiziğin anlaşılabilmesini de sağlayacaktır.

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

için ulaşmaya çalıştığı ‘öte yer’i temellendirme, temel-olma ve birlik kavramları ile ortaya koyar:

Metafizik, varolanın Varlığını hem en genel olanın temele indirici birliğinde, yani her yerde genel-geçer olanda, hem de tümlüğün temellendirici birliğinde, yani her şeyin üstündeki en yücede düşünür. Kurucu temel olarak varolanın Varlığı peşinen böyle düşünülür. Bundan dolayı bütün metafizik, aslına bakılacak olursa temeli gereğince, temelden sorumlu olan, temele hesap veren ve nihayet temelden hesap soran temel kurmadır (Heidegger 1997: 42).

O halde, değişenin ardındaki değişmeyenin, herhangi bir şeyi o şey yapan özün, bütünlüğü sağlayan temel olarak evrensel aynının arayışı olarak metafizik, öz – ilinek, Varlık – Oluş, gerçeklik – görünüş vb. karşıtlıklar tesis edip hiyerarşik olarak ilk terimleri önceleyerek ilişkileri, geçişleri, *izleri* dikkate almayan bir temel / zemin kurma –keşfetme- çabasıdır. Bu bağlamdaki metinlerde, metin nötr olmayan kutupsal karşıtlıklar üzerine dayanmakta, özsel olarak doğru ve daha güçlü olduğu düşünülen ilk öge / terim bütün sistemin (metnin) merkezine / zeminine yerleşen bir Arşimet noktası olarak işlev görmektedir. (Küçükalp 2008: 250) Felsefe tarihinde bu çabayı doğuran düşünme biçimi bu temel / zemini daimi bir mevcudiyet olarak görmüş ve bu daimi mevcudiyeti *Logos, İdea, Töz, Cogito, Monad, Madde, Ego, Tin, İstenç, Güç* vb. gibi adlandırarak, bu göstergelerin aşkınsal gösterileninin kendindeliliğini, değişmezliğini ve ebedi bir şimdideki mevcudiyetini varsaymıştır.

Bu bağlamda “*Derrida, Heidegger’in ‘Biz, felsefe tarihine ait metinlerde, Varlığı hatırlamanın izlerini nasıl bulabiliriz?’ şeklindeki duygusal sorusundan, ‘Metafizik karşıtlıkları davet eden metinlerin niyetlerini nasıl çöktürebiliriz?, Onları metafiziğe ait olarak nasıl açığa vurabiliriz?’ şeklindeki daha politik sorulara yönelir.*” (Küçükalp 2008: 268) Çalışmanın bu alt başlığından hareketle (metafizik nedir?) Derrida’nın metnine geçiş, ‘*nedir?*’ sorusunun kendisi ile mümkün olacaktır. Bu sorunun kendisi metafiziğin taşıyıcısı konumundadır ve felsefe tarihi açısından kökensel olan bir bağlamsallıkta yanıtı tarafından ön-belirlenmiştir. Antik Yunan’a ait bu kökende, ‘*nedir?*’ (*ti esti*) sorusu, kendisine konu olan şeyi o şey haline getiren bir şeyin, yani değişmeyen / özün mevcudiyetini varsaymak durumundadır. Böyle bir özün arayışını meşru kılan bir bağlamsallık içerisinde bu soru da meşru bir hâl almaktadır. Bu bağlam, değişmeyen özlere dünyası ile değişen oluş dünyası karşıtlığı ve ilki lehine bir hiyerarşi kurularak oluşturulan ve felsefi sorunun karakteristiğinin de onun özlere yönelik bir soru olması olarak daha soru sorulmadan belirlenmiş olduğu metafizik düşüncenin kendisidir. Derrida, *Şiddet ve Metafizik* adlı metnin başında, Hegel, Marx, Nietzsche ve Heidegger’den beri öldüğü ya da bir gün öleceği, eş deyişle felsefenin ölümlülüğü ‘bilgisi’nin söz konusu edildiğini ve bundan söz edilebilmesinin koşulu olarak da felsefenin kendi üzerine düşünmeye başlamasının gerektiğini ifade eder. Bu kendi üzerine düşünme, bazı sorularla yüzleşmekle ve ‘soru’nun kendisinin sorunun konusu yapılması ile sonuçlanır. Bu sonuç ile ortaya çıkan *soru cemaati*, sorunun imkânının sorgulanması üzerine kurulmuştur. (Derrida 2006: 62, 63) İmkânı sorgulayan iki düşünür Husserl ve Heidegger’in soru geleneğinin kökenini yeniden elde etmek amacıyla başlattıkları ‘arkeoloji’ çalışmasında vardıkları yer Yunan kaynağı olmuştur. *Soru olarak kalan sorunun gerçekleşmiş geleneği, kurulmuş meskeni* Antik Yunan’dır. (Derrida 2006: 63) Böylece, felsefi sorunun geleneğine uygulanan arkeolojik çalışma Yunan kökeni, ‘Soru’nun *meskenini* açığa çıkarır. Bu *mesken* (kökensel bağlam), bilgiyi

temellendiren ‘özdeşlik’e dayanmaktadır. Yunan kavramsallaştırması (bir şeyin kavramı ile özdeşliği) kendisini ‘aynı’nın başka üzerindeki tahakkümü, kavramın aynılaştırıcı gücü olarak göstermektedir.

Basitçe felsefeyi kuran kavramlar öncelikle Yunancadır ve onların ögesinin dışında felsefe yapmak ya da felsefeyi telaffuz etmek mümkün olmayacaktır. Platon’un Husserl’in gözünde telos’u hâlâ karanlıkta uyumakta olan felsefi bir aklın ve görevin kurucusu olması; Heidegger için ise varlık düşüncesinin unutulduğu ve felsefe olarak belirlendiği anı işaretliyor olması, bu fark ancak Yunanlı olan bir ortak kökün nihayetinde belirleyicidir. Aynı soydan gelenler içinde kardeşlerin farkına benzer bu ve bütünüyle aynı tahakküme boyun eğilmiştir. Aynı’nın tahakkümüdür bu da, ki ne fenomenolojide ne de “ontoloji”de silini. (Derrida 2006: 64, 65).

Husserl ve Heidegger düşüncelerinin *aynı soydan gelen kardeşler* gibi benzer olmaları ve kendi kökenlerinden kaynaklanan *Aynı’nın tahakkümünü* silememeleri daha genel bir sonuç doğurmaktadır. Hiçbir felsefe, Yunan kavramsallaştırmasına boyun eğmeye başlamadan ya da kendini felsefi dil olarak yok etmekle son bulmadan kökeni / gelenekselliği, eş deyişle metafiziğe indirgenmişliği sarsamaz. O halde, bunu amaçlayan bir felsefe kendisini felsefe olarak iptal etmeden, dilimizin imkânı ve dünyamızın dayanağı olan kökensel bağlamın ön belirleyiciliğini de iptal edemez görünmektedir. Bunun olanağının araştırılması, yanıtın ön belirleyiciliği olmadan ‘soru’nun imkânının araştırılmasıdır. Derrida’ya göre, Levinas’ın yaptığı da bizi bu derinlikte, dünyamızın dayanağında titretmek için etik sorunun bütünsel bir metafiziğe indirgenmişliğe karşı koyabilecek güçte *başka’ya* açık olduğunu göstermeye çalışmaktır.

B. Batı Felsefesine Tahakküm Eden Bütünlük Kavramına Saplanıp Kalmış Bir Felsefeden Kurtulmak İsteyen Düşünce: Levinas

Levinas’ın çağrısı, *Yunan Logosu’nun*, bir başka deyişle de indirgemeci belirleyiciliğin yerinden edilmesidir. Bu, Yunan meskenini, genel olarak da ‘mesken’i terk etmektir. Ancak bu amaçla çıkılan yolda Derrida’nın tüm ezilmelerin kökeni olarak gördüğü *Aynı’nın* ve *Bir’in* tahakkümünden, bir başka deyişle de şiddetinden özgürleşmenin olanağı aranabilir. Düşüncenin Yunan meskeni, onun ana-yurdu, bir başka deyişle de düşünmenin *yeri Polis* olarak kavramsallaşır. *Polis*, Heidegger’in insanın tarihsel yeri olarak betimlediği yerdir. Geleneksel çevirilerde şehir ya da şehir-devlet olarak tercüme edilen bu Yunanca sözcük, insanın açıldığı, içerisine doğduğu ‘gelenek’tir. Bu anlamıyla *Polis*, her şeyin ilk anlamını, ait olduğu ‘yer’ini bulduğu, bir başka deyişle her şeyin her ne ise o şekilde olduğu, bir dünya açtığı tarihsel alan, yerdir. (Heidegger 1968: 152) Heidegger’in tanıdık-olan ile tanıdık-olmayan arasındaki ilişkiye dair betiminde, tanıdık-olan’ların, aynı kalanların yeri olan *Polis’in* kökeninde de ona bağlı olmadan onu yaratanın insan olduğu savlanır. İnsan, kökensel ‘*tekinsizliği*’ ve ‘*yurtsuzluğu*’ ile *Polis* öncesinde *patikalar* [*paths*] ve *patikaların* birleştiği yer olarak *Polis’i* yaratabilmiştir / açığa çıkarabilmiştir. Başlangıç, tekinsiz, garip ve alışılmadık olandır. Bir şeyi o şey olarak açan güç ve bu gücün ‘*şiddeti*’, kökenini bu *tekinsiz* olma, *yurtsuz* olma hâlinde bulmaktadır. Aynı kökensel durum, onun *Polis’in* dışına çıkmasına, tanıdık olmayana açığa çıkarmasına da olanak tanır. Bu, insanın *Polis’in* dışına, güvensiz olana, tanıdık-olmayan’a açılmasının da olanağını verir. Sophocles’in

Antigone tragedyasına gönderimde bulunan Heidegger, orada geçen ‘deniz’ metaforu üzerinde durmaktadır. ‘Deniz’, durgun olmaması, dipsizliği ile ‘yurtsuzluğu’ temsil etmektedir. O, karanın, *Polis*’in güvenli topraklarına karşıt olarak güvensizliği, belirlenmemişliği açığa çıkarır. (Heidegger 1968: 153)

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

Heidegger’in Yunan *Polisi*’nin kökeninde ve ondan çıkışın olanağında gördüğü ‘*şiddet*’, Levinas’a göre *Yunan Polisi*’nin kendisinin doğal sonucudur. Bu *şiddet*, her şeyin yerli yerinde olduğu, her şeyin bir yerinin olduğu *Polis*’in aynılaştırıcı, totalize edici gücüdür. Bu, ontolojinin ilk felsefe olarak belirlenmesi düşüncesinin, metafiziğin *şiddetidir*. Ondan çıkabilmenin olanağı ise, *şiddet* içermeyen (bu düşünceyi tekrar üretmeyen) bir ilişkinin olanağına, etik ilişkinin ve etiğin ilk felsefe olmasının olanağına bağlıdır. Derrida’nın *Batı felsefesine tahakküm eden bütünlük kavramına saplanıp kalmış bir felsefeden [metafizikten] kurtulmak isteyen düşünce* olarak betimlediği Levinas düşüncesi, “*etik ilişkiye –sonsuzca başka olan, başkası olarak sonsuzla şiddet içermeyen ilişkiye çağırır ki, yalnızca bu ilişki aşkınlığın uzamını açabilecek ve metafiziği özgürleştirebilecektir.*” (Derrida 2006: 67) O halde, Heidegger Varlığın anlamının unutulmuş tarihi olarak gördüğü metafizik tarihin destrüksiyon uygulayarak kökensel Varlık deneyimine ulaşmayı ve metafizikten çıkmayı amaçlamakta ve bunun

olanağının da yine ‘şiddet’te olduğunu düşünmekte iken Levinas metafizikten özgürleşmenin olanağını şiddet içermeyen bir ilişkide aramaktadır. Bu arayışta bizzat deneyime, onda kavramsallaştırmaya indirgenemez olana, ‘başka’ya doğru geçiş ve benden çıkışın olanağına başvurulmaktadır. Levinas için deneyim başkası ile karşılaşmak, *Yüz* ile ilişkiye girmektir. Başka, aynı’ya indirgenemez olan, kavram ile tüketilemez ve özdeşleştirilemez olandır. O halde deneyim kavramın indirgemeciliğine direnen, onun dışında kalan, ondan taşan, kavranamayan ile olan ilişkidir. Bu ilişkinin olanağı ise ilk olarak kavramın / kavramanın aynılaştırıcı şiddetinin teşhisi ile açığa çıkacaktır. Bu şiddet, Yunan meskeninin, meskenin kendisinin zorunluluğu ve ilkselliği düşüncesinin şiddetidir.

Sorgulamamız gereken modern çağın bir zamanlar mesken tuttuğumuz çağdan farkı, bu kopuşun nasıl meydana geldiği, nasıl onarılabileceği falan değildir. Bizzat mesken tutmayı dünyaya fırlatılmışlığın temel amacı olarak algılama huyumuzun nasıl yapıldığını, nasıl inşa edildiğini bulmalı, ilk önce bu önkabulden özgürleştirmeliyiz kendimizi. Bize meskenini kaybetmenin mutluluğunu kaybetmek olduğu düşündürülmüştür hep, mimarlık zor bir göreve koşulmuş, meskenimizi yeniden inşa etme beklentisiyle yüklenmiştir. Oysa mesken tutmak varolmanın koşulu olmadığı gibi, meskensizliğin de anlamsız varoluş olarak algılanması zorunlu değildir (Akcan 2006: 276).

i. Şiddetin Teşhisi : Işığın Şiddeti

Kavramayı / Kavramsallaştırmayı, bir başka deyişle de bilmeyi anlama kavuşturan *Işık* metaforu, görsel bir fark olarak aydınlık – karanlık ayırımına değil, aydınlığın hiyerarşik olarak karanlığın üzerinde ve ondan değerli olduğu aydınlık – karanlık karşıtlığına dayandığından ötürü nötr bir kullanım değildir. Bu metafor, aydınlık bilme ile, karanlık ise bilgisizlik ile ilişkilendirildiğinden bilmenin değerliliği, bilgi ilişkisinin bilgi-ilişkisi-olmayan tüm ilişkilere öncelikliliği düzeninin hiyerarşisini de yapıya kavuşturan merkezi bir metafordur. Derrida’nın Levinas metinleri ile çıktığı yolculukta, onlarla birlikte *Işık* metaforunun dekonstrüksiyonunda gösterdiği de tam olarak bu nötr-olmama hâlidir.

Aydınlık – Karanlık karşıtlığı ile anlam kazanan ışık metaforu, beraberinde bak(in)ma, seyretme, temaşa, temaşa hayatı anlamını taşıyan ‘*theoria*’nın (Peters 2004: 374) hiyerarşik konumunu da belirler. Levinas’ın karşı olduğu bu konum *Theoria*’nın emperyalizmidir. Levinas’ın bu bağlamdaki eleştirileri, *ışığın çarptığı* Husserl’in fenomenolojisine yönelmektedir. Işık aklın görüşü, kavramsallaştırması olarak anlaşılan bir metafor olarak konumlandırıldığında, herhangi bir kavramsal sistemde *başkasından* bahsedebilmek için, başkasının yüzünün çıplaklığı korunmalıdır. Bu çıplaklık, onun kavramsal bir örtüye sahip olmaması, olamamasıdır. Onun karşısında her türlü kavram susmalı, biçimlendirici, kategorize edici, tümelleştirici şiddetini susturmalı, bir başka deyişle başkasını benin ışığı ile aydınlatılmaya, ışığın şiddetine maruz bırakmamalıdır. Çünkü başkasını bir kavramsallaştırma altında ‘aydınlatma’ girişimi aslında onu tamamen karartmak, onun başkalığını iptal etmek anlamına gelecektir. Fenomenolojinin şeyleri bilinç ile ilişkileri bağlamında ele alması, mutlak varoluşun yalnızca bilince tanınması, şeyleri ışığa tabi tutması ve bu ışık altında nesneleştirilmesi demek ise fenomenolojinin başka olanı ‘görme’ girişimi her defasında ‘körlük’ ile sonuçlanacaktır.

Platon'un "varlığın ötesinde" olan 'Güneş'i (İyi İdeası), teolojik olmayan "daha üstün bir varoluşa" doğru bir aşkınlık olmayan bir harekettir. Levinas bu harekete *eksendans* adını vermektedir. *Eksendans* bir ayağını varlıkta tutarak varlıktan ve onu betimleyen kategorilerden çıkıştır. (Derrida 2006: 69, 70) Levinas'ın da amaçladığı 'ben'den ve 'ben'in aynılaştırıcı kategorizasyonundan çıkış hareketinin olanağı, Platon'un 'Varlığın ötesinde olan' olarak konumlandığı, Varolanları varlığa getiren Varolan-olmayan'a doğru bir hareket midir? Bu soruya olumlu yanıt vermenin ilk koşulu, 'Varlığın ötesinde olan'ın özünde ışık olarak değil, doğurganlık olarak okunmasıdır. Aksi halde, ışığın kendisi olan 'İyi İdeası'nın özü kara(nlık) olacaktır. Çünkü her şeyi görünür kılanın kendisi görünür olmaktan kaçır, onu görünür kılacak ışık-ötesi bir ışık yoktur. O halde, onu temaşa etmek, seyretmek, eş deyişle *theoria*'ya – dolayimsız olarak- konu etmek *theoria*'nın mevcut anlamlandırılışı ile olanaklı değildir. *Theoria*'nın kendi kökeni, kendisine konu olamayacak kadar karanlıktır. Bu bağlamda, ışık tutma, ışığa getirme olarak fenomenoloji de ışığın özüne yönelemez kalmaktadır. Husserl'in kuramsal (teorik) bilinç ile kuramsal olmayan bilinç arasında yaptığı ayırım, bilincin yönelimselliğinin temel alınması nedeniyle, kuramsal olmayan bilincin indirgenemez orijinalliği –tekil başka ile karşılaşma olanağı- ile nesneleştirilen edimin – yönelimselliğinin önceliğinin aynı anda savunulması için yetersizdir. Kuramsal rasyonelliğin mükemmelliğini reddeden ve nesnelciliğe karşı itirazlar getiren düşünceler, "ayrılığı", "mesafeyi" ya da "geçilmezliği" hedef almışlar, fakat kuramcılığın *körlüğünü*, mutlak dışsallığa doğru, bambaşka'ya, sonsuzca-başka'ya doğru kendinden çıkmaktaki yetersizliğini ilan etme riskini göze almamışlardır. (Derrida 2006: 71) Levinas'ın hedefi ise tam olarak bu riski üstlenmektir. Bununla birlikte, Levinas Husserl eleştirisinde Heideggerci dünya-içinde-varlık anlayışını kullanır ve onun şeylerin teorik bakıştan önceki verilmişliklerine vurgusuna gönderimde bulunur. "[Heidegger] için bu dünya ilkin bir bakışa verilmemiştir; fakat kendi varlığında, eylemin bir merkezi olarak, bir etkinlik olarak veya ötekilere gösterilen ilgi [*sollicitude*] olarak verilmiştir." (Derrida 2006: 72; bkz. Heidegger 2008: 58, 59) Diğer taraftan da Heidegger'in insanın zamansallığının ve tarihselliğinin yalnızca onun sıfatları olmayıp tözünün tözselliğinin ta kendisi olduğu (Derrida 2006: 72) savını da teori – tarih karşıtlığında teorinin yerinden edilmesi –fakat yerine tarihselliğin de koyulmaması- için kullanır.

Heidegger'in metinlerine bakıldığında, onun da ışık metaforuna dayanan ya da onunla ilişkili olan *örtülü olma*, *örtüsü açılma*, *açığa çıkma*, *ışığa gelme* vb terimler kullandığı, kavramsallaştırmalar yaptığı görülmektedir.

Varlık şu anlama gelir: ışıkta durmak, görünmek/ortaya çıkmak, gizlenmemişe / açığa çıkmışa girmek. Bunun gerçekleştiği yerde, yani varlık'ın egemen olduğu yerde, kavrayış /anlama [noein] egemen olur ve onunla gerçekleşir; ikilik birbirine aitlik hâlini alır. Kavrayış / anlama [noein], kendini açığa vuran / gösteren esas düzenin düzene-getirilişidir" (Heidegger 1968: 139).

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

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

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

Levinas'ın Heidegger eleştirisi, Heidegger'in bu temele dayanan *mitsein* anlayışına yöneliktir. Heidegger'e göre, diğer *dasein*'lerin dünya-içindeki bizatihi-varlığına *birlikte-Dasein* denir. "*Başkalarıyla karşılaşma, ilgilenici bir-şey-için-bakişa sahip Dasein'in özsel olarak eğleştiği dünyadan hareketle gerçekleşir.*" (Heidegger 2008: 125) *Mitsein* yapısı bir yan yanalıktır; Levinas'ın Başka ile ilişkide aradığı yüz ile karşılaşma, karşı karşıya gelme değildir. Levinas, Heidegger üzerine şunları söyler: "*Varlıkla kurulan ve ontoloji olarak yasalaştırılan ilişki, varolanı kavrayabilmek için nötrleştirmekten ibarettir. Bu yüzden de başkasıyla başkası olarak kurulan bir ilişki değil, başkasının aynıya indirgenmesidir.*" (aktaran, Megill 1998: 450) Zeynep Direk, *Değerlere Karşı Düşünce ve İlgi Etiği* başlıklı çalışmasında, Heidegger düşüncesindeki 'sorumluluk' anlayışı üzerine şunları söylemektedir: "*Burada başkasına sorumlu olmaktan söz edilebilir mi? Başkasının kendisi olmasından ben sorumlu tutulamam. Sorumluluk, öncelikle başkasına karşı değil, benim kendime karşı, varlıkla (olmakla) ilişkimdeki sorumluluğumdur. Başkasından sorumlu olmak, son kertede onun varlıkla (olmakla) ilişkimdeki sorumluluğundan sorumlu olmaktır. Özgürce kendi olma yolunda yürüyen başkasına refakat etmekten öte bir anlam taşımaz bu. Hatta bir rehberlik bile değildir. **Olmakla ilişkide ben ve başkası yan yana, olmaktan sorumluyuzdur.***" (Direk 2005: 68) *Dasein* başkası olarak diğer *Dasein*'lerle ancak yan yana olabilir. Derrida, Heidegger'in temel-ontolojik bakışının *mitsein* bağlamındaki eleştirilişini Levinas düşüncesi üzerinden takip etmektedir. Buna göre, Heidegger düşüncesi üzerinden diğer şeyler ile karşılaşma ve diğer *dasein*'lar ile karşılaşma arasında bir fark yaratma çabası, Heidegger'in temel-ontolojik bakışı nedeniyle her seferinde *başka*'yı Varlık ilişkisiyle dolaylılamak, onunla yüz yüze gelmenin olanaksızlığından uzaklaşabilmek adına onu ancak Varlık ile ilişkide bir yan yanalık konumunda bırakmak ile sonuçlanmaktadır. "*Dayanışmanın altında, yoldaşlığın altında, başka'yla ilişkinin türevsel ve dönüşmüş biçiminden başka bir şey olmayan Mitsein'dan önce, Levinas çoktan yüz-yüze'ye ve yüzle karşılaşmaya yönelir. Aracı olmaksızın yüz yüze, birleşme olmaksızın. Aracısız ve birleşimsiz, ne dolaylılık ne de dolaylısızlık, başka ile ilişkimizin hakikati budur, geleneksel Logos'un hiçbir zaman konuksever olamayacağı hakikattir bu.*" (Derrida 2006: 75) Başka – bambaşka, ortak hakikatten, anlam dünyasından, belli bir açığa vurmadan önce gelmektedir. O halde, onun fenomeni bir fenomen-olmayandır. Oysa metafizik 'başka'yı bir fenomen olarak, ışığa gelen olarak ele aldığına kaçınılmaz olarak solipsizme düşmektedir. "*Solipsizm ne bir sapkınlık ne de bir sofizmdir; aklın yapısının ta kendisidir. Öyleyse aklın kendisiyle bir konuşması ve ışığın bir yalnızlığı vardır.*" (Derrida 2006: 76) Bu yalnızlık, 'aynı'nın zulmü ve bütünleyiciliği olarak kendisini gösterir. Eğer başka sahip olunabilse, yakalanabilse ve tanınabilse, başka olmayacaktır. Görmek ve bilmek, sahip olmak ve yapabilmek 'aynı'nın ışıklı ve baskılayıcı özdeşliğinde serimlenir ve ontolojinin ve fenomenolojinin temel kategorileri bunlardır. Levinas'a göre, ontolojinin temele alındığı bir "*felsefi olay, çokluğu, dolayısıyla da şiddeti ortadan kaldırıyormuşa benzemektedir. Şiddet aslında karşıtlığa, yani varlığın Aynı ve Başka olarak bölünmesine dayanır.*" (Levinas 2003: 115)

ii. Yüz ile Karşılaşma ve Özgürleşen Dil

Levinas için mutlak-başka ile karşılaşma ne temsildir ne sınırlamadır ne de 'aynı' ile kavramsal ilişkidir. Bu 'ilişki'de "öncelikle her zaman başka 'ya verilmiş olan kavram (dilin maddesi) başkanın üstüne kapanmayacak, onu kavrayamayacaktır." (Derrida 2006: 80) Bu bağlamda başka ile 'ilişki', bir ilişki değil, karşılaşmadır. Bu karşılaşma, 'ben'in başka-olan'a doğru yola çıkması ve tekrar 'ben'e dönmemesidir. Bir başka deyişle de bu karşılaşma 'ben'in özdeşliğinin dağılmasıdır.

Karşılaşmanın kavramsallığı yoktur. Karşılaşma başka tarafından "kategoriye boyun eğmeyen", önceden görülemez olan tarafından, tanıdık olmayan tarafından mümkün kılınır. Oysa kavram başkılığın duyularak, önceden görülerek hızının kesildiği bir öngörüyü, bir ufku varsayar. Sonsuzca başka, bir kavramla bağlanmaz. Bu bağlamda, başka bir -kavramsal- karşıtlık da değildir. O halde, kavramsal karşıtlıklar üzerine kurulmuş dil, başka ile karşılaşmada bir dolayım değildir. Mesele kavramsal karşıtlıklar içerisinde başkaya ulaşmaya çalışmak değil, kişinin düşüncesini ve dilini klasik alternatiflerin ötesine gitmek suretiyle karşılaşma için özgürleştirmesidir. (Derrida 2006: 81) Dilin özgürleşme olanağı ise, onun ne 'hayır'ın ne de 'evet'in ilk sözcük olduğu kuramsal-olmayan bir dil hâline gelmesinin koşulunun yerine getirilmesine bağlıdır. Bu koşul 'başka'ya saygıdır. Kuramsal ilişkiyi temele alan bir dil, ontolojiyi öncelemektedir. Ontoloji ise Varlığın birliğine hizmet ederek her zaman 'başka'yı 'aynı'ya geri getirir. Bu haliyle ontoloji aynılaştırıcılığı ile, benleştiriciliği ile "egoloji" ve hatta "egoizm"dir. Heideggerci ontoloji de bundan kaçamaz. (Derrida 2006: 83) Anlama, varlığın açıklığında olanla ilişki kurduğunda onu varlıktan yola çıkarak 'adlandırır'. Anlama, olana seslenmez, başkası ile karşılaşmaz; onu adlandırarak ona karşı bir "şiddet" uygular. Olan, olan olarak ortadan kalkmaz; ancak anlamı ile 'ben'in iktidarı altına girer. Olan olarak 'şey', anlama ile 'o şey' halini alır. 'O şey', benim 'anlam dünyamın' bir parçası olarak 'ben'de erimektedir. Bu erime, bir asimilasyondur. 'O şey', o şey olarak anlamı ile 'benim' olandır. Oysa bu bağlamda 'başkası'na sahip olmak olanaklı değildir. 'Başkası', varlığın açıklığına tümüyle girmez. 'Başkası' ile karşılaşma, varlık ufkunda, varlıktan gelerek gerçekleşmez. O halde, 'aynı'nın bütünlüğü ve birliği olarak ontolojinin aşılması, 'başka'nın aynılaştırılmayan, indirgenemeyen, üzeri dil -kavram- ile örtülemeyen sonsuzluğuna açılmak ve böylece de sonsuzlukla karşılaşmak ile olanaklı olacaktır. Levinas için sonsuza açılan pencere, eş deyişle de sonsuzla karşılaşılacak yer 'Yüz'dür. 'Başkası'nın 'yüz'ü, onda kuşatılamaz olanın izlerinin taşındığı yerdir. 'Başkası'nın 'yüz'üne bakmak, onunla kurulan 'doğrudan' ilişkidir. Bu ilişki, anlamın kurduğu varlık dolayımı ilişkiden doğrudanlığı ile ayrılmaktadır. "Yüz", seslenmektedir ve 'çağırılmaktadır". Bu çağrı, anlamlar ile kuşatılmış 'ben'e, başkasının anlamlar ile kuşatılamaz sonsuzluğunun çağrısıdır. Levinas'a göre bu çağrı ontolojiye önceldir. Öyle ki bu karşılaşma her türlü adlandırmaya da, adlandırılabilirliğe, doğrudanlığı ile de bir dolayım ya da göstergeler sistemi olarak dile önceldir. Levinas'ın 'yüz'ü merkezileştirmesi felsefe tarihinde bir değişimin açığa çıkışıdır. Platon'dan bu yana 'görme' ve 'ışık' metaforları ile anlama kavuşturulan akıl anlayışı 'Yüz' ile farklılaşır. Yüz sadece görülen değil, aynı zamanda görendir. Şeyleri gören -kuramsal ilişki- değil, daha ziyade bakış alışverişinde bulunandır. 'Yüz', 'gören - görülen'den de öte, duyan ve konuşandır. 'Yüz'de duyulan onun kendi anlamıdır. O, başka bir şeye işaret etmez ve bu nedenle de bir gösterge değildir. İfade ettiği -görülürken gören olarak; duyan ve

konuşan olarak kendisidir. Bir başka deyişle de, ‘yüz’ asla bizim-için olmayan kendinde-şey’dir. Bu bağlamda, başkası, nesneleştirilemediğinden ötürü hakkında konuşulamaz olandır. Ancak ‘başkası-ile’ konuşulabilir.

Hegel, Estetik’te şunları söyler: “Öte yandan görmenin nesnelere ışık aracılığıyla saf bir biçimde kuramsal bir ilişkisi vardır. Bu maddi olmayan madde, nesnelere aydınlatır ve ışıklandırırken onların serbestliğine müdahale etmez.” (aktaran Derrida 2006: 86) Oysa Levinas için bu anlamı ile görme ilk şiddettir. Kendinden ibaret bakış, başka’ya saygı göstermez. Bu nedenle ses ışığın üzerindedir; işitme (dinleme) –başka’yı dinleme- görmeye aşkındır. “Düşünce dildir ve ışığa değil, sese analogik olan bir öge içinde düşünülür.” (Derrida 2006: 86) Böylece ‘Theoria’dan beri gelen görme, seyretme ile akıl arasında kurulan ilişki yerinden edilmektedir. Görme, seyretme, bakma sözcüklerini anlamlandıran göz metaforu merkezi konumunu kaybetmektedir. Levinas’ın özgürleşen ve şiddetsizleşen dili bu yerinden etme üzerine kurulmaktadır. Bu dil, adlandıran, ‘görünür-kılan’, dolayımlayan değil, başkası’nın seslenişidir. Levinas böylesi bir yerinden etme felsefesi ile kendisini metafizikten ayırır.

C. DERRIDA’DA ŞİDDET-SİZ’LİĞİN OLANAĞI

Derrida’ya göre, Levinas felsefesinde değinilen konular çeşitli anlamlarda dil sorununa angajedirler. Levinas, tüm anlam yükü ve mirası ile ‘theoria’yı ve onu merkeze alan bir dil anlayışını yerinden etmekte, bunu da yine anlaşılabilir bir dil içerisinde yapmaktadır. Sorulması gereken soru, bunu yaparken dışında kalmaya çalıştığı miras ile ‘suç ortaklığı’na girip girmediğidir.

Levinas “cins mantığı”nı ve *Aynı* ve *Başka* kategorilerini yasaklar görmektedir. Kategorize etmek, kavramlaştırmanın ta kendisi olarak deneyimin orjinalliğini ve tekilliğini ıskalamaktadır. Levinas, ‘Dışsallık’ kavramını da rafa kaldırır. Çünkü bu kavram mekana gönderme yaparak ‘başka’ ile ilişkinin ‘iç’in bir ‘dış’ ile ilişkisi gibi anlaşılmasına neden olmaktadır. Levinas için ‘mekan’ ‘Aynı’nın yeridir ve hakiki dışsallık mekansal değildir. Bununla birlikte *Ben* ve *Aynı’yı* birbirinden ayırmak, ‘Ben’de içsel bir başkalık, fark, ayırım olduğunu göstermek isteyen düşünce yollarına karşı Levinas, ‘Ben’e içkin bir başkalığın olamayacağını, ‘Ben’in özgürlüğünün kendisine içkin olamayacağını savlamıştır. Buna karşılık, Derrida kendisi ve metinleri ile ilgili şu ifadeleri kullanmaktadır:

Benim içimde birçok ses var. Ben tek bir ses değilim, kimi zaman benim aracılığımla başka bir ses konuşur... metinlerimde birçok sesin konuşmasına izin veriyorum. Bazen, ‘tek sesle konuşan bir metin yazmayacağım’ dediğim oluyor ve böylece metni çok sesli kaleme alıyorum; farklı tonları, farklı konuları, farklı talepleri benimsiyorum (aktaran Alpyağıl 2006: 229).

O halde, ‘ben’ olarak konum alış bir bütünlük, bölünmezlik değildir. Çeşitli izlerin bir-aradalığı olarak da anlaşılabilir bu konumda, bu izlerin tümünün bilinç konusu olması da olanaklı değildir. Bir yazarın, yazdığı dilin tümüne, tüm gönderimlerine ve tüm anlamlarına hakim olamayacağı, yazarken bilinçli ya da bilinçsiz olarak seçtiği sözcüklerin taşıdığı izleri mutlak olarak sınırlandıramayacağı gibi, ‘ben’in de taşıdığı izler “aynılaştırma” kategorisi ile mutlak olarak sınırlandırılmaz ya da örtüştürülemez. “Kurallarla düzenlenmiş iletişimler, sözcüğün çeşitli işlevleri

arasındaki dil oyunu sayesinde ve onun içinde, kültürün çeşitli bölgeleri ve katmanları arasında kurulurlar.” (Derrida 1999: 72) Yazar bu anlam koridorlarını bazen açıklar ya da “isteyerek” aydınlatır. Derrida yazarın dil kullanımı bağlamında “istemek” sözcüğünü tırnak içinde kullanmaktadır; çünkü ona göre verili bir dilin zorunluluklarına boyun eğme, bilinçli istemden önceldir. Yazar aydınlattığı ya da “açıkladığı” bağların yanı sıra başka durumlarda bağları görmeyebilir, onları karanlıkta bırakabilir ya da kesintiye uğratabilir. Fakat bu bağlar kendiliklerinden işlemeye devam ederler. (Derrida 1999: 72) Bu bağlamda görülmektedir ki Levinas’ın dilinde dahi, ‘Sonsuz’un bütünlükten taşmasını bütünlüğün dilinde söyleme zorunluluğu, ‘Başka’yı kavramların dil oyununda –‘Aynı’nın dilinde- söyleme zorunluluğu, hakiki-dışsallığı dışsallık-olmayan olarak, yani yine iç – dış yapısı ve mekan metaforları ile düşünme zorunluluğu kendisini göstermektedir. “Sonsuz dışsallık” ya da “sonsuz başka” ifadeleri olumlu anlamlarında dahi olumsuz – *son-suz* – içermektedir. Tüm çabalara rağmen şeyi kendinde tanımlamaya, adlandırmaya yönelik felsefi dil çabası günlük dil ile bu anlamda suç ortağı olmak durumundadır. O halde, sonsuzca başka olumlu sonsuzluk değildir. Bunu düşünmek, bunun olanağını düşünmek –eş deyişle onun kendinde tanımlanabilir olduğunu düşünmek- ondaki belirlenmemişliği iptal etmek ve onun olduğu şey olmasına izin vermemektir.

Eğer Levinas gibi, olumlu Sonsuz’un sonsuz başkalığa tahammül ettiği, hatta onu gerektirdiği düşünülürse, o zaman tüm dilden ve ilkin sonsuz sözcüğünden ve başka sözcüğünden vazgeçmelidir. Sonsuz, Başka olarak, ancak son-suz biçiminde anlaşılabilir. Sonsuzu olumlu doluluk (Levinas’ın olumsuz-olmayan aşkınlığının kutbu) olarak düşünmek istediğimiz anda, Başka düşünülemez, imkânsız, söylenemez olur. Belki de Varlığın ve (geleneğin) Logos’un ötesindeki bu düşünülemez, imkânsız, söylenemez olana çağırıyordur Levinas bizi. Fakat bu çağrı ne düşünülebilirli ne de söylenebilirli. Her halükârda klasik sonsuzun olumlu doluluğunun dilde ancak olumsuz bir sözcükle (son-suz) kendisine ihanet ederek çevrilebilir olması, belki de düşüncenin dilden koptuğu en derin noktanın yerini belirler (Derrida 2006: 103).

Oysa Levinas’ın düşünce ve dili birbirlerinden ayırmadığı düşünülecek olursa, sonsuzca başkayı bir mevcudiyet olarak, olumluluk olarak tanımlama yolculuğunda onun düşünülemez ve söylenemez olarak kalması ve dilin düşünceden kopması ile sonuçlanan bir girişim tüm yüz metafiziğinin ve sonsuzluk izleğinin çökmesine neden olacaktır. Bu durum metafiziğin dilinden özgürleştirilmeye çalışılan yeni bir dil anlayışının da sarsılmasına yol açmaktadır. Buna karşın Derrida’ya göre,

Metafiziği sarsmak için metafiziğin kavramlarından vazgeçmenin hiçbir anlamı yoktur. Bu tarihe yabancı hiçbir dile –hiçbir sözdizimine, hiçbir sözlüğe- sahip değiliz; tam da itiraz etmeye giriştiğinin biçimine, mantığına, örtük varsayımlara kaymak zorunda kalmamış tek bir yıkıcı önerme dile getiremeyiz. (...) Örneğin Nietzsche, Freud ve Heidegger metafizikten miras kalan kavramlar içinde çalışıyorlardı. Bu kavramlar, öğeler ya da atomlar ve bir sistemden ve bir sözdiziminden alındıklarından, her özel ödünç alış metafiziğin tümünü geri getirir (Derrida 1978: 280, 281).

Bu durumda ‘Aynı’nın da ikamet ettiği dilde şiddetten nasıl sakınılacaktır? Dilin aynılaştırıcılığının, dilin belirleyiciliğinin şiddeti dil dışına çıkma imkanı söz konusu değilse bir zorunluluk mudur? Derrida’ya göre, söylem ve şiddet arasındaki ayırım her zaman erişilemez bir ufuk olacaktır. Öyle ki, şiddet-olmayan söylemin özü değil,

telos'udur. Bu telos, söylemin belli bir sessizlik anıdır. Bu sonlu sessizlik olduğundan ve sonlu sessizlik de şiddetin ögesi olduğundan, dil kendisinde savaşı tanıyarak ve kendisiyle savaşarak adalete sonu belirsiz bir biçimde yönelebilir ancak. Bu şiddete karşı şiddettir. (Derrida 2006: 106). Bu, ayrımın ortadan kaldırılamazlığıdır. Her bir mevcudiyet olarak belirleme çabası, kendiliğinden bir başkaya, ayrıma sıçrayacak, tekleştirilmeye çalışılan –belirleyici- sınır çoğul-sınırlılık (sınır çoğulluğu) olarak yayılacaktır. Bu yayılım belirlemenin ilk şiddetine karşı, kendi içinden ona karşı doğan ikincil bir şiddet olarak kendisini gösterecektir.

Derrida'nın *Şiddet ve Metafizik* adlı metinde Levinas ile beraber çıktığı yolculukta açığa çıkan şiddetsizliğin olanağı değil, Levinas'ın dilinde kendisini gösteren karşı-şiddetlerin, Levinas felsefesindeki izler olarak teşhis edilmesi olmuştur. Levinas'ın aradığı saf şiddetsizlik, ayrımın ortadan kaldırılamazlığına bağlı olarak olanaksızdır. Yükleme atfetme ilk şiddettir. Şiddet içermeyen bir dil 'başka'yı çağırarak için ona özel isimlerle seslenmekten ibaret saf bir yakarma, saf bir tapma dili olacaktır. Bu dil yüklemelerden arınmış olacağından, böyle bir dil 'dil' adını almayı hak etmeyecektir. Levinas'ın "Yüz Metafiziği"nde yüz sadece bakıştan ibaret olsaydı, yüklemelerden arınmışlık söz konusu edilebilirdi. Oysa yüz aynı zamanda dinleyen ve konuşandır da. Konuşulan cümleler ise, kavramın şiddetinden geçmeyen bir cümle olanaklı olmayacağından şiddetsiz bir konuşma da olanaklı olmayacaktır. 'Ben', 'başka'ya doğru çıkıp gittiğinde bile, başka-olmayan olarak kendisi olmamalık edemez. Dil de bu ayrım üzerine kurulmuş ve açılmıştır. En ufak bir şiddet olmaksızın kendisini üreten söz hiçbir şeyi belirlemeyecek, hiçbir şey söylemeyecek, başkasına hiçbir şey sunmayacaktır. Ayrım sonluluk demek ise, başka da ayrımla ortaya çıkmak durumunda ise o da ben ile sınırlanmalı (sonlu olmalı) ve kendinde, ayrımdan bağımsız bir mevcudiyet olarak görülmemelidir. Böyle bir anlayış, ayrımsızlığı (ayrımın ortadan kaldırılmasını) çağıracağından kendisini saf bir şiddet olarak gösterecektir. Bu geleneksel felsefenin özdeşlik düşüncesi üzerine kurulmuş ve kendisini özdeş olmayana karşı körleştirmiş olması ile kutupsal karşıtlıklara vurgu yapılması ve bu karşıtlıklardan ikincinin ilkinin imtiyazlı konumuna bağlı varlık ve değer yitimine uğratılması suretiyle metafiziksel bir şiddete maruz bırakılmasından başka bir şey değildir. Oysa yüceltilen mevcudiyet, şeylerin gerçekte oldukları şey değil, yaşayabilmek için birileri tarafından icat edilmiş bir kurgudur. Bunun unutulması, şeyin kendinde mevcudiyetini varsayan 'nedir?' sorusunu öne çıkarırken, bu mevcudiyet kurgusunu 'kim icat etti?' sorusunu sormayı engellemekte ve dilde kendiliğinden işleyen göstergeler arası ilişkililik oyununun görülmesini engellemektedir. Yapılması gereken ise –dilde kendiliğinden işleyen- şiddete karşı şiddetin teşhisidir. Bir başka deyişle, Heidegger'in kökensel şiddet, *patikalar* ve varlığın olanaklılıklara açılması arasında kurduğu ilişki ile Derrida'nın şiddet ve karşı-şiddet arasında kurduğu ilişki paralellikler taşımaktadır. O halde dil içeriğinden önce, formunda *ilk şiddeti* (belirleme, iki kavram –gösterge- arası ilişki kurma olarak ilk şiddet) taşımaktadır. Bu ilişkinin sabitlenmesi ('polis'in kurulması), farklı ilişkiselliklerin unutulması, eş deyişle de sabit bir gösterilenin varsayılmasının ardından bunun bir varsayım olduğunun unutulması, aynılaştırma -totalleştirme ve ondan açığa çıkan metafiziktir. Fakat bunun unutulmuş ya da üzerinin örtülmüş olması dilde kendiliğinden işleyen gösterenler arası oyunu durdurmamaktadır. Bu oyun, gösterenin sabit bir gösterileni değil, bir başka göstereni işaret etmesi ve bunun sınırsız olarak devam etmesidir. "Aşkın gösterilen yokluğu alanı ve anlamın

oyununu sonsuza dek genişletir / yayar.” (Derrida 1978: 280) Öyle ki aşkın gösterilen sürekli olarak ertelenmektedir. Derrida tarafından *izlerin ve eklerin saf oyunu* olarak da adlandırılan bu durum sonsuza dek, gösterilenin *yerine geçenlerin ve yerine geçenlerin yerine geçenlerin dilsel değiş tokuşunun* ortamı olarak şiddeti içerir. (Derrida 1999: 70) Karşı-şiddet, bu oyunun gösterilmesinden ve sabitliklere (mevcudiyetlere) dayalı olarak kurulan hiyerarşik karşıtlıkların mevcudiyetin namevcut olduğu gösterenler oyununda – dilde- yapay ve kırılğan olduklarının açığa çıkarılmasıdır.

Bu sınırların muğlaklığının (sınırsızlığın değil, çoğul-sınırlılığın; eş deyişle, klasik anlamıyla ‘sınır’ın kararsızlaşmasının,) belirlenimlerin bağlamsallığının teşhisinden başka bir şey değildir. Bu bağlamda Derrida’nın Levinas okumaları (yolculukları), metafizik eleştirisi olarak bir çifte okuma olarak görülebilir.

[Derrida’nın] çifte okuma işlemi, bir yanda metafiziksel olduğu varsayılan metinlerde metafiziği aşan bir kırılmayı bulmak, diğer yanda metafiziği geride bıraktıkları iddiasında bulunan metinlerde tamamıyla özgürleşmedikleri metafiziği bulmaktır. Metafiziksel bir okumayı ya da metafiziksel olmayan bir okumayı seçerek bu okumalardan birine karşı diğerini tercih etmek yerine, Derrida, her iki okumayı da vazgeçilmez bulur. Bir metnin metafiziksel olup olmadığına ilişkin bir karar yoktur, bu kararlaştırılmazdır (Utku; Erkan 2007: 39, 40).

Bu çifte okumada amaç, metnin metafizikten tamamen özgürleşemediği, eş deyişle şiddet-siz olamadığı noktalar ile birlikte metne içkin olan karşı-şiddet olanaklarını tespit etmektir. Derrida “*Metnin dışında bir şey yoktur*” ifadesi ile her zaman ve her yerde bir ilişkisellik ve ayrımlaşmanın olduğunu söylemektedir. Her metnin bu ikili durumu –ayrımlaşmaya bağlı şiddet ve ilişkiselliğe ve ertelemeye bağlı karşı-şiddet- ürettiği ve taşıdığı düşünüldüğünde şiddet-sizliğin olanaksızlığı da kendiliğinden açığa çıkacaktır.

Kaynakça

AKCAN, E. (2006) “Metafiziğin Kalesi Hakkında Düşünmek”, *Cogito –Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken-*, Sayı 47-48, ss. 273- 286, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

ALPYAĞIL, R. (2006) “Marrano” Derrida, “Morisko” İbn Arabi”, *Cogito –Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken-*, Sayı 47-48, ss. 223 – 235, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

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

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

DERRIDA, J. (2006) “Şiddet ve Metafizik”, *Cogito –Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken-*, Sayı 47-48, ss. 62 - 161, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

DERRIDA, J. (2006b) *Gün Doğmadan –Elisabeth Raudinesco ile Konuşma-*, çev. Kenan Sarılioğlu, İstanbul: Dharma Yayınları.

DİREK, Z. (2005) “Değerlere Karşı Düşünce ve İlgi Etiği”, *Başkalık Deneyimi (Zeynep Direk)*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

UTKU, A.-ERKAN, M. (2007) “Derrida’nın Nietzsche’si: Bir Ortak İmza Geliştirmek”, *Nietzsche’lerin Şöleni (Jacques Derrida)*, İstanbul: Otonom Yayıncılık.