T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

EPİSTEME VE ADALET İLİŞKİSİNE DAİR BİR İNCELEME

DOKTORA TEZİ

Sema CEVİRİCİ ATİLLA

BURSA – 2022

T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

EPİSTEME VE ADALET İLİŞKİSİNE DAİR BİR İNCELEME

DOKTORA TEZİ

Sema CEVİRİCİ ATİLLA

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

BURSA – 2022

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı'nda, 711621010 numaralı Sema CEVİRİCİ ATİLLA'nın hazırladığı "Episteme ve Adalet İlişkisine Dair Bir İnceleme" konulu Doktora çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, …….. günü …….. saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı/başarısız olduğuna (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı

Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Derda Küçükalp
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Ali Utku
Atatürk Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Mehmet Birgül
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Sinan Kılıç
Erciyes Üniversitesi

DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 08.08.2022

Tez Başlığı / Konusu: *EPİSTEME VE ADALET İLİŞKİSİNE DAİR BİR İNCELEME*
Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam …. sayfalık kısmına ilişkin, 08.08.2022 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı **%4**'tür.
Uygulanan filtrelemeler:

- Kaynakça hariç
- Alıntılar hariç
- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.
Gereğini saygılarımla arz ederim.

08.08.2022

Adı Soyadı:	Sema CEVİRİCİ ATİLLA
Öğrenci No:	711621010
Anabilim Dalı:	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı:	Felsefe Tarihi
Statüsü:	☐ Y.Lisans ☒ Doktora

Danışman

Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum "Episteme ve Adalet İlişkisine Dair Bir İnceleme" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih

İmza

08.08.2022

Adı Soyadı:	Sema CEVİRİCİ ATİLLA
Öğrenci No:	711621010
Anabilim Dalı:	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı:	Felsefe Tarihi
Statüsü:	☐ Y.Lisans ☒ Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Sema CEVİRİCİ ATİLLA
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: Felsefe Tarihi
Tezin Niteliği	: Doktora Tezi
Mezuniyet Tarihi	:
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

EPİSTEME VE ADALET İLİŞKİSİNE DAİR BİR İNCELEME

Episteme ve adalet ilişkisine yönelik olarak gerçekleştireceğimiz bu çalışmada, adalet gibi yargılarımızı ve eylemlerimizi meşrulaştıran bir kavramın epistemik kesinlik ideali ile olan ilişkisi ve gerilimi ele alınacaktır. Söz konusu çalışma adalet ve episteme arasındaki gerilimin farklı formlar altında açık veya örtük bir biçimde dile getirildiği klasik ve çağdaş düşünceye ve düşünürlere referansla gerçekleştirecektir. Bu bağlamda çalışmamız adalet kavrayışının epistemolojik açıdan nasıl bir anlama ve değerlendirmeye konu olduğunu, böylesi bir adalet idealinin hangi kaygılarla ele alındığını ve ne tür imkanlar barındırdığını ele alacaktır. Adalet gibi yaygın bir şekilde çalışmalara ve değerlendirmelere konu olan bir kavramın/kavrayışın ele alındığı bu çalışma, politik ve hukuki öneminin yanı sıra meseleyi epistemik düzlemden hareketle ele alması bakımından farklılaşmaktadır.

Bu kapsamda modern düşüncenin epistemik kesinlik fikriyle birlikte düşünce tarihinde önemli bir dönüm noktası yaşandığı söylenebilir. Zira klasik düşünce açısından her ne kadar rasyonel varlık ve hakikat fikri mümkün olsa da varlığın ve bilginin ötesinde kalan bir iyi ve adalet ideası, kesinlik fikrini gölgelemektedir. Kendisini modern düşünceyle karşıt bir şekilde konumlandıran çağdaş felsefe ise mutlak bilgi ve hakikat iddialarına karşı şüpheyle yaklaşmaktadır. Zira böylesi bir kesinlik fikrinin farklılıklar üzerinde epistemik, etik ve politik bir şiddeti de meşrulaştırdığı aşikardır. Bu bağlamda Levinas, Derrida ve Lyotard gibi çağdaş düşünürler, kesinlik fikrine karşı olarak adalet kavrayışlarını ötekiyle etik ilişki, dekonstrüksiyoncu okuma biçimi ve metaanlatılara karşı bir şüphe hali ile dile getirirler.

Çalışmamız bu temelden hareketle episteme ile adalet arasındaki gerilimi ele almaya yönelecek ve adaleti episteme sınırlarının ötesinde düşünmenin gerek epistemolojik gerekse de etik-politik ve hukuki kavrayış açısından ne tür imkanlar barındırdığına odaklanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Episteme, Adalet, Yasa, Sorumluluk, Etik, Öteki.

ABSTRACT

Name and Surname	: Sema CEVİRİCİ ATİLLA
University	: Bursa Uludağ University
Institution	: Social Sciences Institution
Field	: Philosophy and Religious Studies
Branch	: History of Philosophy
Degree Awarded	: PhD
Degree Date	:
Supervisor	: Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

A REVIEW OF THE RELATIONSHIP EPISTEME AND JUSTICE

In this study, which will be analyzed the relationship between episteme and justice, we will discuss on the tension of justice with the idea of epistemic certainty as a concept that justifies our judgements and actions. We will focus on classical and contemporary ideas and thinkers in which the tension between justice and episteme is articulated explicitly or implicitly under different forms. In this context, our study will try to comprehend on how the idea of justice is evaluated in terms of epistemology, the concerns of such an idea of justice, and what kind of opportunities it holds. It differs from the political and legal importance of the concept of justice in terms of addressing the issue from the epistemic perspective.

With the idea of epistemic certainty of modern thought, an important turning point has been experienced in the history of thought. For, although the idea of rational being and truth is possible in terms of classical thought, an idea of good and justice beyond existence and knowledge overshadows the idea of certainty. Contemporary philosophy, which positions itself in opposition to modern thought, is skeptical of the claims of absolute knowledge and truth. It is obvious that such an idea of certainty also legitimizes an epistemic, ethical and political violence over differences. In this context, contemporary thinkers such as Levinas, Derrida, and Lyotard express their conceptions of justice with an ethical relationship with the other, a deconstructivist way of reading, and a state of suspicion against meta-narratives, against the idea of certainty.

Based on this, our study will try to deal with the tension between episteme and justice and will try to show what kind of opportunities such an ideal of justice has in terms of epistemological, ethical-political and legal understanding of thinking justice beyond the boundaries of episteme.

Key Words: Episteme, Justice, Law, Ethics, Responsibility, Other.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **ii**
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU ..... **iii**
YEMİN METNİ ..... **iv**
ÖZET ..... **v**
ABSTRACT ..... **vi**
İÇİNDEKİLER ..... **vii**
ÖNSÖZ ..... **viii**
GIRIŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM:

METAFİZİKSEL ve HÜMANİSTİK DÜŞÜNCE BAĞLAMINDA VARLIK-HAKİKAT VE ADALET İLİŞKİSİ

A. Felsefe, Metafizik ve Hümanizm İlişkisi 19
B. Metafiziksel ve Hümanistik Varlık ve Hakikat Anlayışı 45
C. Epistemik Hakikat ve Adalet İlişkisi 75

İKİNCİ BÖLÜM:

EPİSTEME, ŞİDDET VE ADALET İLİŞKİSİ

A. Şiddetin Epistemik Temelleri 99
B. Epistemik Kesinlik, Etik ve Politika İlişkisi 124
C. Etik ve Politik Sonuçları Bağlamında Episteme ve Adalet İlişkisi 142

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

POST-METAFİZİKSEL DÜŞÜNCEDE EPİSTEME ve ADALET İLİŞKİSİ

A. Metafiziksel Düşünceden Sonra Düşünmenin Görevi 166
B. Etik ve Hukukun Dekonstrüksiyonu Olarak Adalet 184
C. Sorumluluk Etiği ve Adalet 212

SONUÇ VE DEĞERLENDIRME **233**
KAYNAKÇA **243**
ÖZGEÇMİŞ **262**

ÖNSÖZ

Adalet kavramı düşünce tarihi boyunca muhtelif tanım ve teorilere konu olmuş ve hiçbir zaman tek bir tanım etrafında sabitlenememiştir. Belki de adaletin tam da böylesi bir tanımlamaya elverişli olmaması onun epistemik idrak sınırlarını aşan ve asla şimdide sunulamayan bir boyuta sahip olduğunun da işaretidir. Zira geçmişten günümüze kadar üzerinde önemle durulan adalet kavramı, bazen varlık ve bilginin ötesinde konumlandırılan bir idea(l) bazen hak ve özgürlük arayışıyla özdeşleştirilen bir olgu, bazen de ötekiyle ilişki bağlamında etik bir sorumlulukla karakterize edilen bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Biz bu çalışmada adalet kavramının hem insanlık için bu kadar önemli olmasına hem de buna rağmen belli bir tanım ve tasvire sığmayan yönünü vurgulayarak, adaletin paradoksuna dikkat çekmeye çalıştık. Kuşkusuz bu çalışma adaletin bu kadar önemli olmasına rağmen neden hala muğlak ve ele avuca gelmez oluşunun izini sürmeye çalışmış ve bu kapsamda adaletin tam da böylesi belirlenemez, tanımlanamaz, hakkında kesin bir hüküm verilemez bir paradoksla nasıl ve neden ilişkili olduğuna odaklanmaya çalışmıştır. Buradan hareketle adaleti episteme sınırlarının ötesinde düşünmenin gerek epistemolojik gerekse de etik-politik ve hukuki kavrayış açısından ne tür imkanlar barındırdığı göstermeye çalışılmıştır.

Kuşkusuz böylesi zahmetli bir yolu tamamlamak tek başına yürütülen çabalarla mümkün değildir. Bu anlamda her emeğin arkasında birtakım desteklerin olduğu aşikardır. Bu çalışmanın arka planı ise birçok ismin yardımı ve gayreti ile gerçekleştirilmiştir.

Bu destekler arasında ilk teşekkürüm danışmanım Kasım Küçükalp'e. Bu çalışma kendisinin desteği ile başlamış, emeği ile yürütülmüş ve verdiği motivasyon ile sonuçlanmıştır. Yine, tez izleme komitemde olan Prof. Dr. Derda Küçükalp ve Prof. Dr. Mehmet Birgül'e, savunma jürimde olan Prof. Dr. Ali Utku ve Doç. Dr. Sinan Kılıç'a katkı ve önerilerinden dolayı teşekkür ederim. Bir diğer teşekkür borcum ise Amerika'daki danışmanım Samir Haddad'a. Kendisiyle yaptığımız tez görüşmeleri, teze faydalı olacağını düşündüğü kaynakları benimle her fırsatta paylaşması ve birlikte bu kaynakları değerlendirme için görüşmeler ayarlaması çalışmaya önemli oranda ufuk

kazandırmıştır. Yine ziyaretçi araştırmacı olarak bulunduğum Fordham Üniversitesi Felsefe Bölümüne, hocalarına ve üniversite kütüphanesine bana sağladıkları mükemmel çalışma ortamı için ayrıca teşekkür etmek istiyorum. Fordham Üniversitesi'nde yaptığım bu çalışmaların arka planındaki destek ise TÜBİTAK'a aittir. Bu nedenle TÜBİTAK'a, şahsım özelinde, akademik çalışma yapan adayları her fırsat ve koşulda desteklemesi nedeniyle teşekkürlerimi sunuyorum. Bu çalışma süresi boyunca desteklerini esirgemeyen ve her fırsatta yanımda olan Fatma Seda Şengül'e ve çalışmamı okuyup yorum ve değerlendirmelerini benimle paylaşan arkadaşlarım Melike Dalkılıç ve Elif Kadıoğlu'na teşekkürü bir borç bilirim.

Son teşekkür ise eşim Volkan Atilla'ya. Kendisinin gerek akademik kariyerim gerekse bu çalışma özelinde gösterdiği çaba ve motivasyon beni her zaman mutlu etmiş ve geleceğe dair umutlandırmıştır. Desteği için kendisine minnettarım.

Sema Cevirici Atilla

07.08.2022

GİRİŞ

Felsefe, düşünme ve temyiz etme kabiliyeti olarak kavramlarla iş gören bir düşünme eylemidir. Felsefenin bu yönü ise, felsefi düşünme eyleminin sadece kavramlarla iş gören anlamında değil, temyiz kabiliyeti ekseninde ele aldığı meseleyi hangi bağlamda düşünmek gerektiğini, söz konusu meselenin diğer meselelerle olan ilişkiselliğini ve ayrımını da dikkate alan bir düşünme pratiğine de açık olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle herhangi bir kavramı verili olarak kabul etmeyip, o kavramın bağlamını, ilişkiselliğini ve farkını ayırt etmek, felsefi düşüncenin önemli bir yönü olmak durumundadır. Bu bağlamda bir kavramı ele alırken o kavramı, belli bir öz temelinde anlamak ve özdeşlik mantığı içerisinde söz konusu kavramı, o öz üzerinden inşa etmek için farklılıklarını belirten bir temyizden ibaret olmadığını, bilakis belki de öz iddiasından vazgeçerek veya öze ulaşma ve öz'ün dışarda bıraktığı fark'a tanıklık etme kaygısıyla özün kendisini de tartışma konusu kılmasının, söz konusu temyiz faaliyetinin bir parçası olduğu söylenebilir. Kuşkusuz felsefi düşünce başlangıcından bu yana fark'ı hep konuşagelmiştir ancak burada farkı bir özdeşlik mantığı ekseninde ele almakla, özdeşlik-fark mantığını çökerten bir fark kaygısı ile meseleye yönelme arasındaki ayrımı dikkate alan bir temyiz faaliyeti olarak felsefi düşünceden bahsetmek gerekir. Nitekim mutlak ayrımların ve öz ekseninde yapılan tanımlamaların-adlandırmaların imkansızlığına vurgu yapan bir temyiz faaliyetinin felsefi düşüncenin önemli bir boyutu olduğunu ve zaten çağdaş felsefenin de bu çalışmada sıklıkla konu edeceğimiz gerek episteme gerekse adalet arasındaki ilişki ekseninde fark'a dikkat çekmeleri söz konusu kaygının bir tezahürü olarak görülebilir.

Dolayısıyla çalışma boyunca, episteme ve adalet arasındaki ilişkiyi ele alırken öncelikle söz konusu kavramların anlam ve bağlam sınırlarını netleştirme, bu kavramların diğer kavramlarla ilişkiselliği ve ayrımını tespit ve temyiz etme ve bu sınırlar içerisinde mezkûr kavramlara dair açıklamalarda bulunmaya gayret ettik. Zira söz konusu iki kavramın hangi anlam ve bağlam sınırları içerisinde kullanıldığını serimleme çabası, adalet ile episteme arasında kurulmaya çalışılan bağın ve ilişkinin daha net bir biçimde anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Fakat bu tanımlama girişimiyle birlikte şunu da

vurgulamamız gerekir ki bu çalışma, bütünsel bir tanım ve kavramsal bir şema çizme amacında olan bir çalışma değildir. Bu nedenle verilen tanımlar, mutlak bir anlam içeriminden ziyade, söz konusu meseleleri anlama için bir perspektif sunma gayretindedir. Zira burada kavramlara mutlak anlamlar yükleyici bir düşünme pratiğinin, insana düşünsel bir konfor sağlasa da o kavramların beraberinde getirdiği öz inşa edici faaliyetin, varlıklara şiddet ve müdahale içeren bir faaliyet olduğunu ve bunun de bizzat çalışmamızın merkezine alacağı ve eleştireceği yön olduğu dikkate alındığında, böylesi bir mutlak tanım ve tasvir yapılmasının mümkün olmadığını peşinen ifade etmemiz gerekir.

Öncelikle episteme kavramı için felsefi düşüncenin sistematik bir başlangıç noktası olarak kabul edilen Platon'a başvuracağız. Episteme kavramı doksanın, olumsal olanın, tarihsel olana ait olanın karşısında konumlandırılan bilgiye ait alanı ifade eder. Burada doksa duyusal ile kavranan ve olumsal olanı ifade ederken, episteme akılla kavranılan mutlak ve olumsallıktan uzak olan bilgi anlamında bir kesinliğin ifadesidir.[1] Dolayısıyla bu çalışmada kanının, olumsal olanın, duyulara ve de tarihsel olana ait olanın karşısında duran ve ondan daha temel (özü belirten) ve mutlak bir bilgi ve bilme biçimini ifade etme anlamında episteme odaklanacağımız temel kavram olacaktır. Çalışmamızdaki diğer merkezi kavramımız olan adaletin ise, düşünce serüveni boyunca muhtelif tanım ve tasvirlere konu olduğunu söylemek artık kabul edilen bir gerçektir. Bu nedenle adalet kavramının, insanlık tarihi boyunca en şiddetli, en detaylı ve en büyük mülahazalara konu olan bir kavram olduğunu söyleyerek başlamak belki de abartılı bir iddia olmayacaktır. Zira adalet kavramı günümüze değin (ve hala) muhtelif tanımlama ve tasvirlere konu olan boyutuyla, düşünürleri sürekli meşgul edegelmiştir. Üzerinde bu kadar durulmasına rağmen adalet kavramı kadar tanımı üzerinde uzlaşılamayan bir kavram da yoktur. Belki de adaletin paradoksu tam olarak burada başlamaktadır. Adalete ilişkin sağlıklı bir soruşturmanın başlangıcı, belki de tam olarak adaletin tanımının mutlak bir şekilde yapılamayacağını kabul etmekle başlayacaktır. Hans Kelsen'in dediği gibi "Öyle görünüyor ki bu soru (adalet), kaderine boyun eğmiş bilgeliğin uygulandığı ve insanın kesin bir yanıt bulamayacağı, fakat onu geliştirebileceği sorulardan biridir."[2] Bu nedenle adalet kavramının net bir tanımını yapmamızın mümkün olmadığını, çalışmanın başında

[1] F. M. Cornfrod, *Platon'un Bilgi Kuramı*, çev. Ahmet Cevizci, (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1989), s. 269.

[2] Hans Kelsen, "Adalet Nedir?", çev. Ali Acar, m2013-107-1301 (barobirlik.org.tr) 03.08.2022, s. 431-432

peşinen ifade etmemiz gerekir. Zaten adalete dair böylesi bir tanımlama girişiminin çalışmamızın kendisi ile çelişeceği gerçeği, açık bir biçimde çalışma boyunca görülecektir. Dolayısıyla bu çalışmada adaleti mutlak bir anlam ve zemin ekseninde açıklama, tasvir ve tanımlama çabası söz konusu değildir. Zira adalet Derrida'nın ifade ettiği gibi, Tevrat'ın yüzünü göstermeyen Tanrısına benzer biçimde, sınırları belirlenmiş epistemik bir tanım ve tasvir çerçevesi içerisine alınmaya çalışıldığında, o sınırı aşacak ve sınıra hapsolmayacaktır. Bu nedenle çalışmanın adalet hakkındaki tanımları açık bir şekilde sunamıyor oluşu ve bu belirlenemezlik durumu, adalet kavramının muğlak ve ele avuca gelmez oluşuyla yakından ilgilidir.

Bu kapsamda öncelikle felsefenin varlık ve hakikati bilme ve kavramsal düşüncenin nesnesi kılma çabasına, düşüncenin nasıl ve neden metafiziksel ve hümanistik bir forma bürünerek epistemolojiyle özdeşleşen bir hal aldığına ve bu çerçevede adalete dair nasıl bir yönelim gerçekleştirdiğine odaklanmak gerekecektir. Nitekim çalışmamız da bu bağlamda, felsefi düşüncenin, mutlak bilgi olarak hakikat arayışına nasıl başladığı ve bu arayışı nereye getirdiği ile ilgilenecek ve felsefi düşüncenin gerek varlık ve hakikate gerekse bunun sonucu olarak varlıklara karşı adil olmayı gerçekleştirip gerçekleştiremediğine yönelecektir.

Adalet ile episteme arasındaki ilişkiyi kurmak için öncelikle klasik düşüncede adaletin nasıl tanımlandığına bakacak olursak; klasik düşüncede adalet kavrayışı kozmoloji anlayışının bir sonucu olarak uyum ve ölçülülüğü ifade etmekte ve bu çerçevede her varlığın kendi üzerine düşeni yapması olarak anlaşılmaktadır.[3] Bu kapsamda adalet, her varlığın söz konusu ölçü ve uyum ekseninde olduğu veya olması gerektiği yerde durması ve bu bilinçle hareket etmesi gerektiğine işaret etmektedir. Kuşkusuz bir şeyin olduğu yerde durması meselesi, o şeyin olduğu yerin ne olduğunu bilme faaliyetini de beraberinde getirir. Bu ise insanın hakikati anlayış ve kavrayış biçimiyle de bağlantılıdır. Yani buradaki durum, şeylerin yerinin ne olduğunu bilip bilemeyeceğimizle ilgili epistemik bir tartışma ve adaleti de bu bağlamda düşünme ile ilgili bir boyut kazanmaktadır. Adalet bu anlamda insanın varlık ve hakikatle kurduğu "hakikatli-adil" bir ilişki olarak yani varlık ve hakikatin olduğu veya olması gerektiği gibi düşünülmesi ve alımlanması bağlamında ele alınmayla ilgili bir şey olarak ortaya çıkmakta ve episteme ile irtibatlı bir biçimde ele alınmaya ihtiyaç duymaktadır.

[3] Derda Küçükalp, *Siyaset Felsefesi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2011), s. 69.

Klasik düşünce açısından varlık ve hakikati bilme her ne kadar Pre-sokratik düşünce açısından özcü bir temel üzerine inşa edilmemiş ve varlığın kendisini açışı ile ilgili bir bağlamda hakikatin aletheik yönü üzerinden anlaşılmış olsa da Aristoteles ile birlikte özcü bir metafiziksel düşünce ekseninde, varlık ile düşünce özdeşliğinin sonucu olarak mütekabiliyetçi bir doğruluk ve hakikat telakkisine vücud verdiğini söylemek mümkündür. Varlık ve hakikate yönelik bu metafiziksel yönün, aynı zamanda insanın rasyonel yetilerinin de işbaşında olduğu bir düşünme faaliyeti olarak hümanistik bir boyuta da sahip olduğu bilinen bir gerçektir. Klasik metafiziksel düşüncede söz konusu hümanistik boyut, modern düşüncede olduğu kadar açık bir ifadeye sahip olmamakla birlikte, Aristoteles'in "mantığın kategorilerinin varlığın gerçek belirlenimleridir" iddiasından hareketle ortaya çıkan varlık-düşünce özdeşliği ve tekabüliyetçi hakikat telakkisinin, modern temsil pratiğine önemli bir teorik zemin hazırladığı söylenebilir.

Bu çerçevede modern düşüncenin temsil epistemolojisi ile artık doğruluk ve hakikatin herhangi bir aşkın referans sistemine başvurmaksızın, öznenin zihinsel süreçleri yoluyla keşfedilen ve temellendirilen bir boyut kazandığı aşikardır. Bu dönüşümde hakikat artık bizzat varlık sıradüzeni içerisinde uyumlu olan bir varlık kavrayışından varlık dünyasından azade bir özneye dönüşen insanın, kendi aklı veya zihinsel temsillerinde açığa çıkan bir şey olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Bu çerçevede varlık ve hakikatle olan ilişki bağlamında düşünüldüğünde, adalet kavrayışı da söz konusu hakikat ve doğruluk telakkisine göre yeni bir anlam ve bağlam kazanmaya başlamıştır. Nitekim modern temsilci epistemolojiyle birlikte adalet kavrayışı artık öznenin kendi temsil pratiğini gerekçelendirme ve temellendirmesi ile ilişkili bir boyut kazanmış ve buradan hareketle ele alınmıştır. Heidegger'in de vurguladığı üzere, adalet öznenin varlık ve hakikate dair ortaya koymuş olduğu temsillerine olan inancı ve güveni ile ilişkili düşünülmüş, bunun sonucu olarak, özne varlığa dair kendi temsillerini meşrulaştırma ve gerekçelendirme (justification) yönüyle aslında adaletin de (justice) zemini olmaya başlamıştır.[4] Bunun sonucunda ise adalet, öznenin temsil pratiği içerisinde varlığa hakimiyetiyle ilişkili bir kavram halini almıştır.[5] Özne diğer bütün kavramlar gibi adaletin

[4] Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü*; *Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, (Bursa: Asa Yayınları, 2001), s. 42.

[5] Charles Bambach, "Nietzsche ile Heidegger Arasında Herakleitosçu Adalet", *Heideggerin Nietzschesi*, der. Sadık Erol ER- Volkan Ay, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), s. 75-76.

de zeminini teşkil eden ontolojik bir statü kazanmış ve bu statüye bağlı olarak öznenin, varlık üzerindeki epistemik hakimiyeti ve bu doğrultuda epistemik temsil pratiklerine varlığı yükümlü hale getirişi, adalet kavramına da yeni bir içerik kazandırmıştır. Bunun sonucunda ise artık bilgide kesinlik durumu ile adil olma özdeş görülmüştür. Bu dönüşüm de her varlığın bir yere ve ölçüye sahip olduğu bir uyum eksenindeki kozmik adaletten, öznel değerlendirme olarak beşerî adalet arasındaki değişime sebebiyet vermiştir.

Modern düşünceyle birlikte metafiziksel ve hümanistik düşünme biçiminin radikalleşerek sürdürülmesi sonucunda, logos-merkezci bir düşünme ekseninde varlık ve hakikat düşünce konusu kılınarak, akla indirgenen bir karaktere sahip olagelmiştir. Burada ortaya konulan özcü, temelci ve logos-merkezci hakikat iddiaları ve bu iddialara bağlı olarak varoluşun belirlenmesi de etik ve politikanın da içeriğini belirlemiş ve adalet de buradan hareketle anlaşılarak özcü bir adalet kavrayışının vücuda gelişine yol açmıştır.

Buna karşın, metafiziksel ve hümanistik düşünme biçiminin eleştiriye açıldığı çağdaş düşüncede bilgide kesinlik ile adaletin eşitlenmesinden ziyade, bilgideki kesinlik ile adalet arasında vukua gelen bir gerilimden bahsedilmektedir. Dahası, bilgideki kesinliğin adalete değil bilakis adaletsizliğe vücud verdiğine atıfla, adil olma yönündeki bir pozisyon alışın söz konusu kesinsizlik durumunu dikkate almak gerektiği vurgulanmıştır. Buradaki kaygı ise mutlak anlamda adil olmaktan veya adaletin özsel bir tanım ve tasvirini yapmaktan ziyade, görece adaletsizlikten sakınmanın imkanlarına yönelik bir arayış olarak görülmelidir. Bu nedenle çağdaş düşünceyi de farka yönelik epistemik olarak başlayıp daha sonra etik-politik mevzulara dek uzanan bir adaletsizliğe yönelik kaygı ekseninde okumak daha anlamlı olacaktır. Nitekim onlar adaletin şu veya bu şekilde mutlak ve özsel bir tanımını yapmaktan ziyade epistemik sınırlara indirgenemeyen bir farka ve aşkın bir başkalığa yönelik yürütülen adaletsizliğe karşı çıkmaktadırlar.

Bilgi ile adalet arasında kurulan bu gerilimin nedeni ise, metafiziksel ve hümanistik düşünce boyunca, aklın varlığı nasılsa öyle bileceği ve bu sayede varlık hakkında gerek epistemolojik gerekse de bu epistemolojik yeterlilikten aldığı güçle birlikte ontolojik ve etik-politik tasarruflarda bulunması ve bunun da birtakım sorunlara yol açmasıdır. Zira insan varlığın merkezinde bir konumda ise ve varlığı nesne olarak

karşısına koyup onunla ilgili bilgi ve hakikate sahip olduğunu iddia edebiliyorsa, o halde onun hakkında mutlak ve kesin yargılarda bulunabilme özgürlüğüne de sahip olacaktır. Söz konusu özgürlük ve varlık hakkındaki yargılar ise, özneyi varlığa karşı hem bilgisel anlamda hem de bunun sonucu olarak etik politik anlamda öncelikli ve imtiyazlı ontolojik bir statüye kavuşturacaktır. Oysa bilginin genel-geçer, mutlak ve evrensel bir yapıya sahip olmayıp, inşai karakterinin, tarihselliğinin, iktidar ilişkilerinden bağımsız olmadığı ve bu nedenle de olumsal koşullara sahip olduğu gerçeğinin açığa çıkması sonucunda düşünce tarihinin dekonstrüktif bir okumaya tabi tutulması ve bu bağlamda adil olma kaygısı gündeme gelmiştir. Çağdaş düşüncenin, varlık hakkında metafiziksel ve hümanistik iddiaları dekonstrüksiyona uğratması ve bunu da epistemik saygı, epistemik adalet ve tam da bunun bir sonucu ya da nedeni olarak görülebilecek etik sorumluluk ve kaygıyla gerçekleştirmesi bu amaca matuftur.

Çağdaş düşünce, metafiziksel ve hümanistik karakterdeki Batı düşüncesini sorunsallaştırırken, hakikati bir bilme eylemi olarak özne ile nesne arasındaki veya varlık ile düşünce arasındaki bir uyum ve mütekabiliyet ile ilişkisi bağlamında ele almıştır. Çağdaş düşünceyle birlikte bu bilme edimi eleştiriye açılmış, öznenin nesneyi tam bir mütekabiliyet içerisinde bilemeyeceği, bu bilme ediminin birtakım faktörlerin etkisinde olduğu gerçeği dile getirilmiştir. Bilme edimi, öznenin epistemik imkanları muvacehesinde bir temsil etme eylemine indirgenemeyecek kompleks bir edim olarak düşünülmüştür. Öncelikle Kant'la birlikte aklın kompartmanlara ayrılarak, insanın epistemik güçlerinin tartışıldığı, bilginin inşai karakterinin açığa çıkması, 19 yüzyılda, temsilin zemini olarak görülen insan zihninin tarihsel oluşu ve dolayısıyla da bilginin mutlak ve evrensel olmaktan ziyade tarihselliğine vurgu yapılması, Nietzsche ile birlikte varlık yerine oluş fikrinin ortaya çıkışı ve bu nedenle bilginin oluş halindeki bir düzlemde mutlak bir biçimde sunulamayacağı gerçeği, aslında metafiziksel ve hümanistik düşünce boyunca mutlak ve genel-geçer olduğu varsayılan bilginin tartışmaya açılmasının ilk izleri olarak görülebilir. Metafiziksel ve hümanistik düşünce serüveni boyunca bilme ediminin genel geçerliliği vurgulanırken, çağdaş düşüncede özellikle Nietzsche ile başlayan süreçte artık bilginin, birtakım güdü ve faktörlerin etkisinde olduğu dile getirilir. Burada Aristoteles'in ifade ettiği üzere "insan doğası itibariyle bilmek ister" ifadesinde olduğu gibi insanın bilgiye olan yönelimi doğal ve tarih dışı bir nitelikte görülmeyip, olumsallık ve tarihsellik içerisinde düşünülmekte ve bilme, istenç kavramı ile ilişkili bir

biçimde ele alınmaktadır. Zira istenç aklın bir hareketi olmaktan ziyade his, düşünce ve duygulanımın iç içe geçtiği bir kuvveler çoğulluğunun adıdır. Nietzsche'den hareketle Foucault da bilmenin istençle olan vurgusuna atıf yapmakta ve de bilginin hem olumsallığını hem de bilme istencinin Aristoteles'in ifade ettiği gibi doğal olmayıp tarihsel yönüne dikkat çekerek, bilme ediminin varsayıldığı üzere salt teorik bir meseleden ibaret olarak görülmesini eleştirmektedir.[6]

Bu anlamda bilme edimi tanımlanageldiği üzere özne ile nesne arasındaki epistemik bir ilişkiden ziyade, özne boyutunun baskın bir biçimde nesnenin alımlanış mantığını belirleme çabası ile ilişkili olduğu söylenebilir. Öznenin nesneyi bilme ve temsil etme ediminin yanı sıra çağdaş düşüncenin, oluş, tarihsellik, bağlamsallık, bilinçdışı faktörlerin etkisini de gündeme getirmiş olmaları, bilme ediminin salt özne ile nesne arasındaki bir ilişkiyi ifade etmeyeceği açıktır. Bu boyutun çağdaş düşünce tarafından ifşa edilmesi ve sorunsallaştırılması sonucunda ise, artık öznenin olanı olduğu gibi bilme ideali de öznenin soyut-yalıtık-tarih-üstü bir varlık olmadığı, bilakis bu faktörlerin etkisinde olan bir yapı arz ettiğinden dolayı, bu bilme ediminin bağlamsal, ilişkisel, etik-politik boyutu da olan bir yapıya sahip olduğu gerçeğini göstermektedir.

Burada açığa çıkan bir diğer önemli husus ise, nesnenin mahiyetine-neliğine dair iddiaların, aslında öznenin epistemik pratiklerine indirgenerek açıklanması nedeniyle, nesnenin ne'liğinin ihmal edilmiş olmasıdır. Felsefenin öteden beri peşinde olduğu bir şeyi bilme kaygısıyla o şeyin özüne ulaşma ideali, öznenin nesne için inşa ettiği bir öze dönüşerek bir anlam yitimine yol açmıştır. Özün rasyonel olarak inşa edildiğinin deşifre olmasıyla birlikte artık nesneye-varlığa dair yargılarımızın da sorunsallaşacağı açıktır. Dolayısıyla öznenin varlık hakkındaki yargıları, epistemik pratiklerin dolayımından geçerek bir hakikat anlamı kazanmakta, ancak bu iddia mutlaklık ifade etmemektedir. Zira burada özne ile nesne arasında bir mütekabiliyetten ziyade, öznenin nesneyi inşa ve temsil etmesi ve buna bağlı olarak yargılarda bulunması söz konusu olmaktadır ki bu da yargılarımızın nesneye mütekabiliyeti olmayıp, ona dair kısmi bakışımız ve inşamız göstermektedir. Bu durum ise tam olarak episteme ile adalet arasındaki ilişkiyi gündeme getirmekte ve epistemik pratiklere dayalı olarak ortaya konulan bilgi iddialarının neden ihtiyatlı olması gerektiğini de açığa çıkarmaktadır. Bilmenin salt teorik ve epistemik

[6] Michel Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, çev. Kerem Eksen, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012), s. 20-21.

düzlemde ele alınması, bilmeye çalıştığı nesneyi-varlığı ıskalaması bakımından ona karşı adil bir pozisyon alamayışının da nedeni olarak görülmektedir.

Bu minvalde çağdaş düşüncede hakikatin metafiziksel ve hümanistik düşünce formu içerisinde ele alınmasına yönelik ciddi itirazlar yöneltilmiş, insanın varlık ve hakikati kendi zihinsel temsillerine uyması gerektiği fikrinin, adaletin değil bilakis adaletsizliğin başlangıcı olduğu açık bir biçimde dile getirilmiştir. Çağdaş düşünürler tam da buna karşı olarak artık adaleti, bilginin öznenin kesinliğinde değil, bilakis öznenin kendi temsil ve teorilerinin radikal mutlaklığı ve keskinliğinin flulaştığı yerde ararlar. Yani adalet artık öznenin ve bilginin mutlaklığında değil, bilakis bu bilginin muğlaklığında açığa çıkan bir şeydir. Bilgi ile adalet arasındaki gerilim de buradan kaynaklanmaktadır. Bu noktada çağdaş düşünürlerin insanın bilgisinin kesinliğine şüpheyle yaklaşmaları, insanın epistemik idrak sınırlarını aşan bir şeylerin varoluşuna ya da varlığın ve bilginin ötesinde kalan bir şeylerin oluşuna işaret etmeleri, aslında adil olmanın koşulu olarak karşımıza çıkar. Varlık ve hakikate karşı adil olmak öncelikle söz konusu varlık ve hakikati kendi epistemik sınırları içerisinde kuşatamayacağı-tüketemeyeceği ve ona kendi dar ufkunu empoze edemeyeceği ile ilişkili olarak anlaşılmalıdır. Bu noktada insanın, varlık ve hakikate yönelik göstermesi gereken epistemik bir pozisyon alış, yani varlık ve hakikatin bilgisine mutlak anlamda sahip olamayacağının bilinci, varolanlara karşı adaletin de zeminini oluşturacaktır. Zira varolanlara indirgenemeyen bir varlığa ve onun hakikatine karşı adil olunabilirse, bu zemin üzerinden varolanlara karşı adil olmanın da imkânı söz konusu olabilir. Bu açıdan episteme ve adalet ilişkisine dair yapılacak bu inceleme felsefi düşünce sahnesinde filozofların ve felsefi sistemlerinin hakikat karşısında konum alışları, hakikat fikrini kuşatan bir söyleme imkân verip vermediği noktasında önem arz eder. Yani hakikate ve dolayısıyla varlığa karşı adil olma arzusu filozofların felsefe yapma biçimini belirlemiştir diyebiliriz. Bu açıdan bakıldığında Pre-sokratik düşünceden Heidegger'e, Platon'dan Derrida'ya kadar varlığa ve hakikate dair kuşatıcı söylemlerin yokluğu ile adil olmanın ilişkisini kurmada bir kaygı ortaklığı söz konusudur. Hakikati kuşatma anlamında hakikatin ihlali ise, bu düşünürleri adalet fikrini episteme ile irtibatlı bir şekilde tartışmaya sevk etmiştir.

Buradaki kaygı, varlık ve hakikatle girilen ilişki biçimi ile bağlantılıdır. Zira varlık ve hakikate yönelik adil olmamızı mümkün kılacak şey, varlık ve hakikatle hakkaniyetli

bir ilişki sergilemektir. Peki varlıkla hakkaniyetli bir ilişkiye girdiğimizi nasıl bileceğiz? Bu bağlamda çağdaş düşüncedeki eleştirilerde açığa çıkan şey, metafiziksel ve hümanistik düşünme biçiminin, varlık ve hakikatle girilen ilişkiyi yanlış bir yola sevk etmiş olduğu ve bu düşünme biçiminin söz konusu hakkaniyetsiz ilişkiyi meşrulaştıran söylem pratiklerine yol açmış olmasıdır. Kuşkusuz bu bağlamda önemli olan nokta ise, varlık ve hakikate dair temsil ve teorilerimizin gerçeklikle birebir örtüştüğü iddiasının sonucu olarak, insanın epistemik güçlerince varlık ve hakikate dair mutlak söylemlerde bulunabilme güç ve salahiyetidir. Oysa böylesi bir tanım ve tasvir gerçeklikle birebir örtüşmediği için aslında hem yanlış hem de adaletsiz olmak durumundadır. Zira adalet, her şeyi yerli yerine koymak, hak edene hak ettiğini vermek anlamında düşünüldüğünde, metafiziksel ve hümanistik varlık ve hakikat tasavvuru, gerçekten de hak ettiği yerde midir sorusunu sormak gerekecektir.

Dolayısıyla insanın kendi epistemik sınırları çerçevesinde varlık şöyledir, Tanrı ve öteki şudur şeklindeki tasvir ve tanımlama girişiminde de böylesi bir mutlaklık ve kesinlik ve dolayısıyla da adaletsizlik söz konusudur. Bu da varlığın yanlış bir temsili olarak hem doğru değil hem de adaletsizdir. Bu noktada şu itiraz yapılabilir; bu temsilin doğru olduğunu söylemek kadar yanlış olduğunu söylemek de bir bilme iddiasıdır ve bu da adaletsiz bir tutumdur. Ancak gözden kaçırılmaması gereken nokta şudur ki, yanlış temsilden ziyade burada eksik bir temsilden bahsetmek gerekir. Yani varlık şudur veya budur demekten ziyade varlığın bu temsili aşan bir boyuta sahip olduğunu vurgulamak ve epistemik sınırlarımıza indirgeyemeyeceğimizi söylemek anlamında, bu temsil yanlış ve de eksik bir temsildir demek bir ihtiyat kaydıdır, tam da bu nedenle bu ihtiyat kaydı adil olana açılmanın imkânı olarak düşünülmelidir.

Kuşkusuz buradaki adaletsizlik, kendi epistemik sınırlarımız içerisinde deneyimlediğimiz şeyler üzerinde bir hükme varmamız sebebiyledir. Eş deyişle epistemik sınırlar içerisinde gördüğümüz ve deneyimlediğimiz durumlardan yola çıkarak, varlığın tam da böyle olduğunu söylememiz aslında bu ihtiyat kaydını sekteye uğratmaktır ki zaten adaletsizlik de tam bu noktada görünür olur. Episteme ve adalet ilişkisi bağlamında ifade edildiğinde adaletsizlik insanın kendi epistemik sınırları içerisinde duyulur ve düşünülür olanı mutlaklaştırarak yargılarını bu doğrultuda tesis etmesinden kaynaklanır. Oysa böylesi bir mutlaklaştırma yoluyla gerçeklik, insanın epistemik sınırları içerisinde

gördüğü[7] ile sınırlandırılmakta ve bu da gerçekliği ıskalamasına neden olmaktadır. Foucault'nun dediği gibi insanın şeyleri (ve onların hakikatini) görememesinin nedeni bizzat kendisinden kaynaklanmaktadır. İnsan şeyleri ve onların hakikatini görememektedir, çünkü şeyleri ve onların hakikatini bizzat kendisi gizlemektedir. Bunun nedeni ise kendi epistemik temsil ve kategorilerini varlığa empoze etmesi ve varlığın kendisini açışına müsaade etmemesinden kaynaklanır. Bu da insanın hem varlığın kendisinden hem de iyi olandan kopmasıyla sonuçlanmasına yol açar.[8] Başka bir deyişle, insanın metafiziksel ve hümanistik bir düşünme biçimine olan bağlılığı sonucu, bilgi ve hakikatin yegâne zemini olarak kendisini düşünce sahnesinde ortaya koyması ve bunu mutlak addederek, varlık düzenindeki ölçü ve uyumu bozması nedeniyle Varlıktan ve İyi'den kopmasıyla sonuçlanmıştır. Varlık, Hakikat, İyi, Adalet gibi kavramlar insanın varlığını ve zihnini şekillendiren ideal kavramlar olmaktan ziyade, insanın epistemik güçlerine indirgenmek suretiyle, insan aklı tarafından belirlenmiş sınırları çizilmiş ve aslında bir anlam ve içerik yoksullaşmasına yol açmıştır.

Buradaki temel kaygı şudur: Hakikatin bütününün kuşatılamaz olduğu gerçeğini ihmal ederek, kısmi gerçekliği hakikatin bütünü olarak sunmak, hakikatin kendisi olmayıp hakikate karşı adaletsizliğin ilk adımı olacaktır. Eğer hakikate karşı adil değilsek, varlığa ve varolanlara karşı da adil değilizdir. Zira varlığa karşı adalet, hakikatin bilinmesinde gizlidir. Bu nedenle biz bu çalışmayı ele alırken adaletin öncelikle epistemik boyutu ile ilişkili bir biçimde ele alınmasının zaruri olduğunu düşündük. Epistemik bir adalet söz konusu değilse etik-politik-hukuki bir adalet de ya eksik ya da kusurlu olacaktır. Çünkü eylemlerimizi belirleyen onları meşrulaştırdığımız zemin kendi epistemik evrenimizdir.[9] Adaleti epistemik evrenden yola çıkarak temellendirmek, yani

[7] Buradaki görme edimi, teorik bir görme pratiği olarak insanın gerçekliği, düşüncesine indirgeme faaliyetiyle ilişkili olarak düşünülmelidir.

[8] Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 208

[9] Kasım Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, (Bursa: Emin Yayınları, 2016), s. 17. Epistemik evren kavramıyla insanın idrak düzleminde imgelemine sunulmuş olan gerçeklik kastedilmektedir. Burada hem duyulur hem de düşünülür düzlemde insanın epistemik parametrelerinin dolayımından geçmek suretiyle insanda bir gerçeklik algısı yaratan evren, epistemik evrendir ve burada hakikatin bu evrenin sınırlarına indirgenmesi hümanistik metafiziklerin mutlaklık anlayışlarının zeminini oluşturmuştur. Bu nedenle söz konusu varlık ve hakikat hakkındaki iddiaların insanın epistemik evreninde temellendirilmesi, varlık ve hakikatin tam da burada temsil edildiği gibi olmadığı, bunu aştığı düşünüldüğü takdirde böylesi bir iddianın adalet noktai nazarından sorun teşkil edeceği açıktır. Çalışmamız da bu bağlamda insanın epistemik evreninin adaleti kuşatamayacağı gerçeğinden hareket edecektir. (İnsanın epistemik evreninden çıkan sonucun veya bilgi iddialarının insanı şaşırtmamasının veya başka türlü olma ihtimalinin düşük görülmesinin nedeni de bunun insandan çıkmasıdır. Yani insan kendi epistemik evreninden çıkan bilgi iddialarını yine kendi epistemik

adaleti bu epistemik evrene hapsetmek adalete değil adaletsizliğe vücud vermektedir. Böylesi bir adalet iddiası, adaleti belli bir yerde temellendiren, meşrulaştıran, sabitleştiren yapısıyla adil olmaktan uzaklaşmıştır. Derrida'nın mevcudiyet ve sabitlik fikrinin adaleti engelleyen bir şey olduğunu iddia ederek, adaleti hep gelmekte olan ve asla mevcuda indirgenemeyen olarak ele alması da bu nedenledir.

Bu açıdan çağdaş düşünürlerin doğrudan olmasa da farka-ötekine karşı adil olmamızın temelini, insanın epistemik evrenine indirgenemeyen bir farkın aşkınlığını dikkate alan bir düşünme biçiminde temellendirdikleri söylemek mümkündür. Çünkü öteki ile olan etik ilişkimizi ve ona karşı adil oluşumuzun bir gerekçesi olmak durumundadır aksi takdirde neden etik davranmalıyım neden adil olmalıyım sorularının cevabı belirsizliğe mahkûm olacak, bu da etik ve adaleti anlamsız ve boş bir içeriğe hapsedecektir. Fakat etik ve adalete dair bu gerekçelendirme metafiziksel ve hümanistik düşüncede olduğu gibi insanın epistemik evreninden neşet eden bir boyuttan ziyade insanın epistemik güçlerini aşan bir şeylerin olduğuna dair bir "inanç veya umut" ile ilişkili olduğu söylenebilir. Dolayısıyla çağdaş düşüncede metafiziksel ve hümanistik bilme biçimine yönelik radikal eleştirilerin, bilme edimini reddetmekten ziyade, aslında ihtiyatlı bir bilme biçimine olan vurgusu bağlamında düşünülmelidir. Bu nedenle onların eleştirileri, bilmeyi yadsımamakta, fakat bilemeyeceğimizi bilme farkındalığını açığa çıkarmak suretiyle epistemoloji ile etik arasındaki boşluğu kapatma çabasındadır. Yani çağdaş düşüncede açığa çıkan etik kaygının epistemik temelden yoksun olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Zira epistemik temelin olmadığı bir yerde etiği mümkün kılan şeyin ne olduğuna ya da insanın neden etik bir pozisyon alması gerektiğine dair sorular da yanıtsız kalacaktır.

Bu anlamda epistemik kategorilere indirgenemez olan fark karşısında etik, adalet ve sorumluluk gibi kavramların bir temelden yoksun olması düşünülemez. Buradaki fark aslında söz konusu temelin metafiziksel ve hümanistik düşüncede olduğu gibi epistemik sınırlara indirgenebilir ve tüketilebilir olmasına yönelik rahatsızlıktır. Söz konusu fark aslında "bilemeyeceğimizi bilmenin bizi açtığı ufukta biliyormuş gibi yapmakla" "bilemediğimizi bilmenin bizi sevk ettiği etik ve adil bir pozisyon alış arasındaki" farkla ilgilidir. Eş deyişle insanın bir şeyi mutlak bir biçimde biliyor olma iddiasıyla, onu

---

evreninde meşrulaştırdığı için mutlak hakikatmiş ve başka türlü olamazmış gibi düşünmeye sevk etmektedir)

bilemeyeceği ve ondaki indirgenemez farkı fark etmesini mümkün kılan epistemik tavır arasında iki pozisyon söz konusudur. İlkinde mutlakçı dilin keskinliği epistemik ve etik-politik bir şiddeti vücuda getirirken, ikincisi ise olanı olduğu gibi bilemeyeceğini bilme farkındalığı ile varlık ve hakikate karşı daha temkinli ve tedbirli yargılar alanı içinde kalma noktasında, düşünceyi bir duyarlılığa sevk etmektedir. Burada hakikat ve varlık düşünce yoluyla sınırları belirlenmiş, temsil edilebilir düşünsel bir nesne haline getirilmiş bir hakikat değildir, bilakis Platonun iyisi gibi varlığın ve bilginin ötesinde olan ve indirgenemez karakteriyle öne çıkan bir boyuta sahiptir.

Bu anlamda eleştirel düşüncenin ufkunda dogmatik olduğunu söyleyebileceğimiz metafiziksel, hümanistik ve epistemoloji öncelikli iddiaların, bizatihi epistemik imkân ve sınırlarını tartışarak, bu sınırların epistemik sınırlara indirgenemez farkı kuşatmaya çalıştığını ancak böylesi bir girişim ve çabanın adil olmadığına dikkat çekilmektedir. Zira hakikate karşı sadakat ve onun karşısında adil bir tavır alış, aslında onun indirgeyici bir mantık içerisinde ele alınıp, indirgenemez karakterini göz ardı etmeye yol açan epistemik tavırdan vazgeçmeyi gerektirecektir. Eleştirel bir düşünme biçimi içerisinde düşüncenin dogmatik unsurlarına dikkat çekilmek suretiyle, düşünceyi süregelen iddialarından dolayı rahatsız etme amaçlanmaktadır. Bu anlamda aslında eleştirel felsefenin veya eleştirelliğin başından bu yana felsefi düşünceye içkin olduğu ve çağdaş düşüncede bu eleştirel boyutun dekonstrüksiyonist yaklaşımla radikal bir hal aldığı söylenebilir.

Peki adalet düşüncesi özünde bir parodi midir? Yani bir yandan adalet konusuna bigâne kalamayıp bir yandan da adaletin tanımlanamaz, üzerinde karar verilemez ve hiçbir zaman mevcuda gelemez yönüyle düşündüğümüzde onun asla gerçekleşmeyecek bir ideal olduğunu söylemek gerekmez mi?[10] Adaletin bir yanılsama olduğunu düşünürsek eğer, yani adalet asla gerçekleşemeyecek ve var olmayacak boyutuyla aslında bir yanılsamadır gerçek olan adaletsizliktir de denebilir. Ancak bu durum adaletin kendisinden vazgeçilme eşiğine yaklaştırdığı için adaletsizliğe karşı da bir kayıtsızlık halini doğurabileceği endişesini taşımaktadır. Bu nedenle adalet belki de bir yanılsama olduğu kabul edilmesine veya bilinmesine rağmen, ona güvenmek zorunda olduğumuz

[10] Richard Rorty, adalet gibi yaygın bir biçimde kullanılan ve insan hayatında önemli bir yeri olan kavramın "deneyimlenemez olanın deneyimi" veya "imkansızın adı olarak" sunulmasını eleştirmesi de adaletin bu paradoksal yapısından kaynaklanmaktadır. Richard Rorty, "Simon Critchley'e Cevap" *Yapıbozum ve Pragmatizm*, der. Chantal Mouffe, çev. Tuncay Birkan, (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998), s. 72.

bir kavramdır. Derrida'nın tam da bu nedenle adaleti imkansızın bir adı-tutkusu olarak sunmasına rağmen onu aramaktan asla vazgeçmememiz gerektiğini vurgulaması bu noktada önemlidir. Zira adalet aynı zamanda bir anlam zeminidir. Adalet içsel veya sezgisel olarak varsayılmak durumundadır aksi takdirde her şey anlamsızlaşma riskiyle karşı karşıya kalmaktadır. Çünkü adalet bilgiden önce gelir ve insanın epistemik evreninden hareketle belirleyici bir kavram olmaktan ziyade edimsel bir şey olarak anlaşılmalıdır.[11]

Çağdaş düşünce bu nedenle aslında varlığın bizim epistemik sınırlarımızı aştığını, onların belli bir kavramsal düşüncenin nesnesi kılınamayacağını, bu nedenle adil olanın bizi aşan boyutuyla ötekine karşı bir ihtiyat ve hassasiyet kaydıyla saklı tutulmasını ve bu nedenle de adaletin ve adil olmanın asla bir mevcuda (mevcut bir duruma, mevcut bir hukuk kuralına, mevcut bir ana ve mevcut bir tanım veya kavrama) indirgenemeyeceğini söylemesi de bu ihtiyatın bir tezahürüdür. Çünkü varlık hakkında mutlak söylemde bulunmak mümkün değildir, onda bizi sürekli aşan bir boyut vardır ve sabitlenemezdir. Bu nedenle de adaletin mevcut anda bulunan bir özü yoktur. Bilakis adaletin özü hiçbir zaman özünün olmamasıdır. Özü olmadığı için hiçbir zaman şimdide var olmaz o hep çağırır, ama asla var olmaz. Bu nedenle de adaletin çağrısı hiçbir zaman tamamlanamaz.[12] Bu bağlamda adaletin bir tanım ve tasvirini yapmaktan ziyade tam da adil olduğunu söylediğimiz yargı ve eylemlerin adaleti tasvir değil tahrif etmek olduğu söylenebilir. Elbette böylesi kararverilemez bir durumun adalet gibi acilen ikame edilmesi gereken bir kavramla ilişkilendirilmesi bizi eylemden alıkoymayacak bilakis yargılarımızın ötekine yönelik epistemik bir şiddet aracı olarak kullanılmasından ve böylece adaletsizliğe düşmekten kurtaracak bir fonksiyon üstlenecektir. Başka bir deyişle adalet adına konuşmaktan ziyade nihai bir iddianın adalet namına yapılamaması belki de adaletin ta kendisi olacaktır.

Buradaki bir diğer nokta ise varlık ve hakikate dair epistemik bilgi iddialarımızın metafiziksel ve hümanistik düşünce boyunca iddia edildiği üzere, zaman ve mekân üstü olarak yalıtık bir biçimde gerçekleşmediğidir. Zira çağdaş düşüncede ifade edildiği üzere mutlak evrensel ve tarih-üstü olduğu iddia edilen epistemik bilgi iddialarının aslında

[11] John D. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell; A Conversation with Jacques Derrida*, ed. John D. Caputo, (New York: Fordham University Press, 1997), s. 138.
[12] Caputo, *Deconstruction in a Nutshell; A Conversation with J. Derrida*, s. 17.

bağlamsallık, tarihsellik, olumsallık içerisinde vücud bulduğu ve iktidar-güç ilişkilerinden ayrı düşünülemeyeceği vurgusudur. Nitekim mutlak ve nesnel olduğu varsayılan söz konusu epistemik bilgi iddialarının bu olumsallık ve bağlamsallık boyutunun göz ardı edilmesi aslında bu iddialardaki politik arka planı da gizlemektedir. Tam da bu bağlamda çalışmamızda bir diğer vurgumuz da metafiziksel ve hümanistik bir forma bürünen düşünme ve anlama biçiminin epistemik bir şiddet türü olarak ortaya çıktığına dikkat çekmektir. Zira şiddet genellikle fiziksel şiddet ile sınırlandırılmış bu nedenle de epistemik boyutu göz ardı edilmiştir. Oysaki diğer şiddet türlerine de yol açan da aslında epistemik şiddetin kendisidir. İnsan varsaymış olduğu hakikatin mutlaklığına olan inancına referansla muhatabına yönelik şiddet eylemlerinde bulunabilme özgürlüğü ve hakkını kendinde görmektedir. Yani insanın kendi epistemik güçlerine ve kategorilerine olan inancı sayesinde öteki üzerinde bilginin keskin kılıcı gibi iddialarının bir gösterisini yapmakla sonuçlanan, öncelikle epistemik bir şiddet ve akabinde diğer şiddet türlerine dönüşen bir edimden bahsetmek mümkündür. Böylesi bir durumun aslında epistemik meşrulaştırma-haklılaştırma ile hınç duygusu arasındaki bağlantısı da gündeme getirilmektedir. Gerek varlık ve hakikat hakkında gerekse varlıklar hakkındaki yargılarımızın bu bağlamda bir hıncın-güç istencinin dışavurumu mu, yoksa varlığa dair bir temel bulma ve anlamlandırma gayesinin sonucu olarak mı ortaya çıktığı da soruşturulmaya açılan bir diğer konudur. Böylesi bir paradokstan kurtulmak için yapılması gereken epistemik meşrulaştırmayı radikal sınırlarına vardırmak mı, yoksa anlamın ve de yargılarımızın sürekli ertelendiği bir açıklık mı olmalıdır? Bu nedenle felsefi düşüncenin bir hakikat arayışı olarak belli bir düşünme ve anlama biçimini mutlak bilgi ve hakikatle özdeşleştirmesi ve bunu gerek diğer düşünme ve anlama biçimlerine gerekse de varlıklar üzerinde bir tahakküm aracına dönüştürmek suretiyle epistemik bir şiddete ve bunun neticesi olarak etik-politik bir şiddete vücut verdiğini söylenebilir. Zaten tam da bu nedenle çağdaş düşüncede adaletin bu epistemik kesinlik ve meşrulaştırmanın eleştiriye açıldığı yerde, adaleti böylesi bir epistemik kesinlikle irtibatlı olmayan etik bir kavrayış temelinde ele almaları da bu nedenledir.

Kuşkusuz bu çalışma felsefeyi, aklı ve düşünmeyi değersizleştirmeye matuf olmayıp, düşünmenin belli bir kalıba sıkıştırılarak, başka türlü düşünme imkanlarından bizi mahrum bırakan bir düşünme ve akletme biçiminin sorgulanmaya açılmasıdır. Adil olmak için hakikat iddialarından vazgeçmek, ya da tedbirli bir düşünce rölativizm

savunması da değildir. Bilakis teyakkuz halindeki bir düşüncenin, farklılıklara her an epistemik bir şiddeti meşrulaştıracak şekilde empoze edilmesinden imtina etmek anlamına gelecektir. Bu çerçevede söz konusu düşünme biçiminin kendi kendisine koyduğu kurallar, sınırlar, ilkeler mantıksal yollarla düşünmeyi hapsettiği, varlık ve hakikati indirgediği epistemik çerçeveden çıkarma girişimidir, ki bu girişim ilk defa yapılıyor değildir, bunun çeşitli fraksiyonlarını gerek eleştirel teorinin araçsal akıl eleştirisinde gerek Nietzsche ve Heidegger ve sonrasındaki düşünürlerin metafiziksel ve hümanistik düşünme biçimlerini eleştirmesinde görebiliriz. Zira bu eleştiriler düşünceyi dogmatikleşme tehlikesinden kurtarma ve adalet adına yapılması gereken eleştirilerdir. Nitekim Levinas'ın da ifade ettiği gibi bilmenin özü, onun eleştirel olmasında gizlidir.[13] Dolayısıyla episteme ve adalet arasındaki ilişkiyi ele alacağımız bu çalışmada, yapmayı amaçladığımız şey, adalet fikrinin her şeyden önce hakikat ve düşünmeye karşı adil olup olamayacağını sorgulamak ve bu anlamda eleştirelliği düşüncenin özüne içkin bir biçimde devam ettirmektir. Meseleyi politik düzlemden veya hukuki kural ve normlardan önce düşünmenin, karar vermenin ve bu kararı meşrulaştıran epistemolojik zeminimizin- düşünme ve akıl yürütme biçimimizin bu süreçte hangi saiklerle ve nasıl işlev gördüğüne odaklanmak ve bu minvalde adalet kavrayışını epistemolojik düzlemde ele alarak bunun ontolojik, etik-politik ve hukuki yargılar açısından etkisini görebilmektir.

Bu çerçevede ele alacağımız çalışmanın öncelikle düşünme eylemi olarak felsefenin, Batı düşüncesinde nasıl ve ne şekilde ortaya çıktığı, felsefe ile düşünme-hakikat arasında nasıl bir bağ kurulduğu ve bu bağın adaletle olan ilgisini ele almaya gayret edeceğiz. Zaten Heidegger'in felsefe düşünme değil metafiziktir[14] derken aslında düşünmeyi ve bu anlamda felsefeyi bir değersizleştirme girişiminden ziyade, düşünmeye hakkını veren (yani ona karşı adil olan) bir çaba olmasından kaynaklanır. Heidegger felsefenin sonunu düşünmenin başlangıcı olarak ilan eder. Bu anlamda belki de çağdaş düşünürlerin hakikati reddettikleri iddiası, hakikatin olmadığının değil, metafiziksel düşünce bağlamında ele alınan hakikati reddettikleri anlamına gelmektedir. Bu nedenle nasıl ki felsefenin sonu düşünmenin sonu değilse, özdeşlik fikrine bağlı olarak reddedilen hakikat de hakikatin sonu değil bilakis yeni bir düşünme ve hakikat imkanına açılışın

[13] Emmanuel Levinas, "Hakikat ve Adalet", çev. Özkan Gözel, Tezkire Dergisi, Sayı:38-39, s. 183.
[14] Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, çev. Yusuf Örnek, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013), s. 23-24.

başlangıcıdır. Burada hatırda tutulması gereken bir diğer önemli nokta ise hakikat, kesinlik gerçeklik gibi kavramlar için mutlak bir temel olmadığını söylemek, bu sözcüklerin anlamdan yoksun veya etkisiz olduklarını söylemek anlamına gelmemelidir. Bilakis temelin temelini soruşturmak aslında adil olmak için temel addettiğimiz şeyleri de sorgulamaktır ve bu da adil olmanın ve bilginin hakkını vermenin koşuludur.

Sonuç olarak gelinen bu noktada çalışma boyunca şu sorulara cevap aranacaktır: Episteme ve adalet arasındaki gerilim, adaletin aşkın bir idea olarak episteme sınırlarına indirgenemeyecek olmasından mı kaynaklanmaktadır? Eş deyişle adaletin bir idea olarak episteme sınırlarının ötesinde konumlandırılması, felsefi düşünce açısından ihtiyatlı, tedbirli ve temkinli bir düşünme biçimi nedeniyle midir? Hakikate karşı adil olmak ve varlığa karşı adil olmak ne demektir ve nasıl anlaşılmalıdır? Metafiziksel ve ona içkin hümanistik doğası sebebiyle felsefi düşüncenin varlık ve hakikate dair hesaplayıcı, kuşatıcı, temsil edici söylemlerinin, felsefenin amacından sapmasına mı yol açmıştır? Modern düşüncedeki kesinlik ideali, hakikat ve adalet kavrayışını nasıl şekillendirmiştir? Çağdaş felsefe açısından adaletin episteme sınırlarını aşan boyutuyla ön plana çıkması fark felsefeleriyle nasıl bir ilişkiye sahiptir? Sonsuz öteki ile etik bir ilişki-sorumluluk ile karakterize edilen adalet kavrayışının mevcut etik-politik ve hukuk açısından nasıl bir önemi vardır? Episteme ve adalet arasındaki bu gerilim yasa ile adalet arasındaki gerilimi de beraberinde getirmekte midir? Adil olmak doğruyu-hakikati bilmek ve buna uygun eylemek ise hakikate eriştiğimiz iddiası adil olduğumuz anlamına gelmez mi? Yoksa adalet dediğimiz şey bilgi ve hakikat iddialarında bir teyakkuz halini gerektirdiği için eş deyişle bilgi ile olan geriliminden dolayı adalet bilgi ile bir zıtlık içinde mi varlık bulur? Bu anlamda hakikatin epistemik idrak sınırlarını aşan boyutu bizi adaletin tam bir tanımı ve formülasyonunu yapmaktan alıkoymakta mıdır? Tam da bu imkânsızlık nedeniyle adil olmak şimdide bir varlığa sahip olmayan ve sürekli geleceğe ertelenen bir idea olarak sunulmakta haklı mıdır?

Çalışmamız bu kapsamda ele alınırken, amacımız episteme ve adalet arasındaki gerilimi ele alarak, felsefi düşüncenin metafiziksel ve hümanistik bir forma bürünmek suretiyle düşünme eylemine hakkını veremediği ve bu nedenle de varlık ve hakikate ve dolayısıyla varolanlara adil olamadığı gerçeğinden hareket etmektedir. Bunun sonucunda varlığa ve varolanlara dair gerek epistemik gerekse etik-politik bir şiddete vücud veren bu düşüncenin sadece epistemolojik anlamda değil, etik-politik ve de hukuki

yargılarımızda adaletsiz bir pozisyon alışla neticelendiğini söyleyebiliriz. Bu minvalde çağdaş düşüncenin, adaleti tam da Batı metafiziksel ve hümanistik düşünme biçimine yönelik bir eleştiri ve karşı çıkışla ele aldığı ve özdeşliğe dayalı düşünme biçiminden ziyade farka yönelen bir felsefe veya ontoloji anlayışını merkeze aldıkları söylenebilir.

Çalışmamızı yürütürken kapsamı sınırlamakta önemli bir güçlük çekmekle birlikte belli isimler ve konular etrafında konuyu değerlendirdiğimizi söyleyebiliriz. Zira adalet gibi düşünce serüveni boyunca önemli tartışma ve tanımlara konu olan bir kavramla, felsefi düşüncenin temel bir kavramı olan episteme kavramını birlikte ele almanın getirdiği bu güçlük hem tabiî hem de zorunlu bir sonuç olmuştur. Bu nedenle çalışmamız bu iki kavramı, aralarındaki gerilimi ve bu kavramlar arasındaki ilişkinin dönüşümünü ele alacak şekilde sınırlandırmaya gayret etmiştir. Bu bağlamda gerek klasik düşünceden Platon ve Aristoteles başta olmak üzere gerekse modern dönemin kurucu düşünürleri olarak görülen Descartes, Kant ve Hegel özelinde, son olarak çağdaş düşüncede ise Nietzshce'den Heidegger'e, Foucault'dan Deleuze, Levinas'tan Derrida ve Lyotard'a kadar birtakım düşünürlerin adalet ve episteme arasındaki ilişkiyi ele alacak şekilde felsefi düşüncelerine nüfuz etmeye çalıştık. Kuşkusuz, bu isimlerin felsefi düşüncelerine bütünüyle nüfuz edip bunu çalışmaya yansıtmak mümkün olmayacaktı, bu nedenle çalışmamızı yürütürken, mezkûr isimlerin düşüncelerine konu özelinde yer vermeye olabildiğince gayret ettik.

Çalışmamızda, söz konusu isimlerin kendi eserlerinden hareket etmekle birlikte, konuyla ilgili olabileceğini düşündüğümüz ve de önemli gördüğümüz ikincil kaynak kullanımı da önem arz etmiştir. Bu anlamda betimleyici ve yorumlayıcı bir biçimde meseleyi ele alma kaygısıyla ikincil kaynak kullanımı ilgili olabilecek eserlerle sınırlı tutulmuştur.

Çalışmamızın sonucundan umulan beklentimizin, adalet gibi insanlık tarihinin en önemli kavramı olarak görülen bir idea(lin) epistemik idrak sınırlarına indirgenebilecek ve tanım-tasviri yapılabilecek bir kavram olup olmadığının izini sürmeye çalışmaktır. Kuşkusuz böylesi bir çalışma felsefi düşünce zemininden hareket etmek durumundadır. Ancak böylesi bir adalet idealinin gerek mevcut hukuk anlayışı gerekse de etik-politik yargılar açısından nasıl bir anlam ifade ettiği de önem arz etmektedir. Bu açıdan çalışmamız her ne kadar felsefi zemin üzerinde inşa edilecek ve teorik boyutu ön planda olacak olsa da söz konusu epistemolojik zeminin aslında pratik hayata taalluk eden

yargılarımızın ve eylemlerimizin gerekçesini oluşturacağı gerçeği de hatırda tutulmalıdır. Bu açıdan episteme ve adalet arasındaki ilişkiyi ele alacağımız bu çalışma öncelikle epistemolojik, ontolojik, etik-politik ve hukuki kapsamda adil olmanın ne anlama geldiği sorunsalı üzerinden hareket ederek hem teorik hem de pratik zeminde yargı ve eylemlerimize dair bir analiz ve değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Çalışmamızın bu anlamda adalet gibi yargılarımızı ve bu yargılara bağlı olarak gerçekleştirdiğimiz eylemlerimizin merkezine konumlanan bir kavramın/kavrayışın nasıl anlaşılması ve değerlendirmesi gerektiğine yönelecek ve bu kapsam içerisinde yapılacak olan çalışmalara bir katkı, yeni soru(n)lara aralanacak bir kapı ve bu alanda yapılacak çalışmalara bir perspektif sağlaması hedeflenmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM:

METAFİZİKSEL ve HÜMANİSTİK DÜŞÜNCE BAĞLAMINDA VARLIK-HAKİKAT VE ADALET İLİŞKİSİ

A. Felsefe, Metafizik ve Hümanizm İlişkisi

Felsefenin üst düzey bilme eylemi olarak başlangıcından bu yana metafiziksel ve hümanistik bir formda geliştiğini söylemek mümkündür. Felsefi düşüncenin metafiziksel boyutunun yanı sıra, ona içkin olan hümanistik karakterinin zamanla açığa çıkarak, varlık ve hakikatin rasyonel ve insan aklına içkin olarak kabul edilmesi, düşünce tarihi boyunca farklı formlarda görebileceğimiz bir izlek sunmaktadır. Bu nedenle felsefi düşüncenin, gerek klasik dönemde Aristoteles ile başlayan süreçte, gerekse modern düşüncede, metafiziksel ve hümanistik karakteri, insanın bilme edimi çerçevesi içerisinde serpilmiş ve bu bağlam sınırları içerisinde gelişmiştir.

Felsefe, başlangıcında varlığa dair bir bilme eylemini amaçlamakta fakat bu bilme eylemini salt rasyonel kaygıların işbaşında olduğu bir bilme edimi olarak düşünmemekteydi. Bu ise felsefi düşüncenin rasyonel kaygılarla varlığa yönelmesinden ziyade, varlık ve hakikati, aklı da içine alan daha geniş bir perspektiften değerlendirmeye sevk etmişti. Ne var ki felsefi düşüncenin başladığı bu ideali, metafiziksel ve hümanistik bir forma bürünmek suretiyle yanlış bir yola sevk ettiği de aşikardır. Bu nedenle felsefe, zaman içerisinde bu bilme edimini en üst düzey bilme edimi olarak konumlandırmış, varlığı nasılsa öyle bilmeyi amaç edinen ve bu kapsamda varlığın özünün bilgisine ulaşmaya çalışan bir disipline dönüşmüştür.[15]

Felsefenin varlığı anlama gayesiyle yola çıktığı bu süreçte, varlığa dair ilk nedenlerin bilgisine yönelmesi ve bu bağlamda varlığın doğasını kavramaya çalışması felsefeyi metafiziksel bir karaktere bürümüştür. Zira ilk felsefe olarak metafizik[16], varlığın ilk ilkelerini-nedenlerini araştıran boyutuyla aslında varlığın görünüşüyle

[15] Felsefe kavramı farklı dönem ve düşünürler açısından kendi felsefi sistemlerine uygun olarak belli tanımlamalara konu olsa da genel anlamda varlığa dair mutlak bilgi edinmeyi amaçlayan ve saf düşünce ve refleksiyona dayanan ve kavramsal bir analiz temelinde yükselen bir disiplin olduğu söylenebilir.

[16] Metafizik kavramı hakkında detaylı tanımlamalar için bkz. Ahmet Cevizci, "Metafizik", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, (İstanbul: Paradigma Yayınları), s. 1093.

değil, görünüşün ötesinde kalan gerçekliği ile ilgilenir. Felsefi düşüncenin varlığın doğasıyla ilgilenen metafiziksel karakteri ise aslında gizli bir hümanistik karakteri de bünyesinde barındırmaktadır. İleride de vurgulayacağımız üzere metafizik, aslında varlığı anlama gayesiyle yola çıkarken bu anlama çabasını aşkın veya insanın aklı dışında herhangi bir temele başvurmaksızın, insanın aklına referansla yürütmekte olup bu da onun hümanistik bir doğaya daha en başından sahip olduğunu göstermektedir.[17] Bu anlamda hümanizm kavramı her ne kadar muhtelif tanımlamalara konu olsa da, burada vurgulayacağımız yönüyle insanın varlık ve hakikat arayışında rasyonalitenin merkezi bir rol oynadığına vurgu yapan boyutuna dikkat çekmekteyiz. Bu anlamda hümanizm varlığı insan nokta-i nazarından bakarak anlama çabası ya da varlığın her formunu insan perspektifine indirgenmesi olayıdır diyebiliriz. Başka bir deyişle insanın yazgısının insanın kendisinin dışında hiçbir güce emanet edilmediği aşkın referanslara başvurmaksızın kendi yaşamının yine kendi çabasına bağlandığı bir durumdur ve bu da insanı edilgin bir konumdan, kendi aklıyla, bilen ve bilgide etkin bir duruma dönüşü işaret eder.[18] Söz konusu bu üç kavramın birbiriyle olan yakın ilişkisi dikkate alındığında, felsefenin varlığı anlama ve bilme gayesiyle aslında metafiziksel bir düşünme biçimine dönüştüğü ve bu metafiziksel düşüncenin de insanın aklına referansla gerçekleştirilmiş olması hasebiyle hümanistik bir karaktere sahip olduğu söylenebilir.

Felsefe eyleminin varlığı ve hakikati bilme çabası ve ilgisiyle ortaya çıkmasının zaman içerisinde bu ilgiyi ne kadar gerçekleştirip gerçekleştiremediği ile ilgili birtakım soru ve sorunları da beraberinde getirmiştir. Nitekim çağdaş dönemde dile getirilen eleştirilerle birlikte varlık ve hakikate dair bilgi iddialarımızın aslında varlık ve hakikati temsil etmeyip, bilakis insanın kendi kategorileri yoluyla inşa edilen söz konusu iddialarının, yine insanın kendi mantık yasaları çerçevesinde

[17] Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 13.

[18] Söz konusu hümanist anlayışın kökleri gerek ilk doğa filozofu olarak Thales'le (çünkü Thales doğayı açıklarken aşkın-doğaüstü referanslara başvurmaksızın doğaya içkin bir unsura-suya başvurmuştur) gerekse Aristoteles ile başlatılan metafiziksel düşünceye kadar dayandırılmakla birlikte bu tavrın en radikal formunu Descartes'ın *cogito ergo sum* ifadesinde bulur. Descartesçı bu zemin aynı zamanda antropolojinin birçok formuna da metafiziksel bir zemin sağlama yolunu açmış, Kant'a gelindiğinde hümanizm seküler bir form kazanarak teolojinin bile antropolojik bir karakterde ele alınması söz konusu olmuştur. Kantçı felsefenin akabinde Hegel Geist'ın kendisini insan eylemleri ve tarih yoluyla açımladığını söyleyerek hümanizmin antropolojik karakterini sürdürür.

temellendirildiğini göstermesi bakımından bir paradoksa işaret etmektedir. Başka bir deyişle, insan aklına referansla kurulan varlık hakkındaki bilgi iddialarının gerekçelendirilmesini, yine insanın kategorilerine başvurularak yapılması, felsefi düşünceyi hem bir totolojiye hem de hümanistik bir karaktere hapsetmiştir. Ne var ki klasik dönemdeki bu metafiziksel iddialar ve metafiziksel düşüncedeki bu hümanistik doğa, modern düşüncede olduğu kadar keskin ve radikal sınırlarında olmayıp, aşikâr bir biçimde dillendirilmese de bu hümanistik doğanın metafiziksel düşünceye içkin olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.

Çağdaş düşüncenin metafiziksel düşünceye yönelik eleştirilerine baktığımızda onun hümanistik doğasına ciddi bir karşı çıkışla karakterize olduğunu söylemek mümkündür. İnsanın bu hümanistik doğasının ifşası ise, insanın bir kültür-tarih ve gelenek bağlamı içerisinde yaşayan yönüyle ilişkili olarak ele alınmaktadır. Yani rasyonel olanın aynı zamanda bağlamsal olduğu, insanın belli bir bağlam (gelenek-kültür) içerisinde düşündüğü ancak bunu evrenselmiş gibi ifade etmesinin ortaya çıkardığı sorunlara dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla insanın belli bir tarihsel bağlam, gelenek ve bilinç içerisinde inşa edildiğine dair vurgular, aslında insanın rasyonalitesine referansla gerçekleştirdiği ve mutlak olduğunu iddia ettiği varlığa dair bilgi ve yargıların, varlığı nesnel-evrensel-mutlak bir biçimde yansıtmadığını-temsil etmediğini ifşa etmeye yöneliktir. Bu bağlamda bilinçdışının keşfi, aklın karşısında duyguların öne çıkarılışı, tarihin keşfi, Nietzsche ile birlikte her şeyin bir oluş halinde olduğu, bu nedenle de mutlak olguların değil sadece yorumların varolduğu iddiasıyla başlayan bir eleştiri sürecinden bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla insanın varlık düzeninden ayrı, ona imtiyazlı bir konumda olmayıp belli bir bağlam (kültür-gelenek-tarih) içerisinde düşünüp bilgi iddialarında bulunduğu gerçeğini dillendirilmeye başladığı söylenebilir.

Önemli bir örnek olarak, Aristoteles'in insan doğal olarak bilmek ister ifadesinden hareketle Foucault'nun bilginin jeneolojisini yaparak metafiziksel ve hümanistik düşünce boyunca iddia edilegelen mutlak bilgi iddialarının kesin-mutlak olmasından ziyade olumsallığını öne çıkardığını söyleyebiliriz. Foucault, Aristoteles'in *insan doğası itibariyle bilmek ister* ifadesinin, insanın bilgiye olan yönelimini, doğal ve tarih dışı bir niteliğe büründüğünü ve buna bağlı olarak bilginin

her türlü olumsal veçheden kopuk olarak ele aldığını söylemektedir. Oysaki Foucault bilginin hem olumsallığını göstermeye çalışmakta hem de bilme istencinin Aristoteles'in ifade ettiği gibi doğal olmayıp tarihsel yönüne vurgu yaparak böyle bir istencin yanılsamadan ibaret olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Zira bilgi Aristoteles'in ifade ettiği üzere doğal bir arzu nesnesinden ziyade bilgi yoluyla doğru-yanlış rejimi belli tarihsel süreçlerin sonucunda ortaya çıkmıştır. Bilgi bu anlamda doğal tarihten kopuk bir şey olmayıp aslında tarihsel süreç içerisinde inşa edilen bir karaktere sahiptir.[19]

Özellikle varlık ve hakikati anlamaya yönelik metafiziksel ve hümanistik bilgi iddialarının dekonstrüktif bir okumaya tabi tutulması ve bunun da varlık ve hakikate dair adil olma kaygısıyla gerçekleştirdiği göz önünde bulundurulacak olursa, bu eleştirilerin haklı kaygısı da açığa çıkacaktır. Zira varlığa dair bu bilgi iddialarının insanın rasyonalitesine vurguyla temellendirilmesinin, varlığın nesnel bir teori ve temsil edilmesinden ziyade, aslında ona karşı teröristik ve metafiziksel bir şiddeti[20] uygulamakta olduğu gerçeğini göstermeye matuftur. Özellikle Derrida'nın metafiziksel şiddet kavramı, Deleuze'un aşkınlık darbeleri, Lyotard'ın bu iddiaları meta-anlatılar formunda teröristik olarak nitelendirmesi ve Foucault'un her şeyin bilineceği bir cennet idealinin gerek varlık ve hakikati çarpıtan gerekse varolanları belli bir sıradüzeni içerisinde dışlayan bir boyutu içermesi nedeniyle, bu düşünme biçimine yönelik yürütülen eleştiriler, aynı kaygının farklı tezahür ve ifadelendiriliş biçimidir. Bu anlamda felsefenin bilme eyleminden ziyade, aslında bilme yoluyla varlık üzerinde kurduğu tahakküm ve şiddetin metafiziksel ve hümanistik doğası, yani rasyonaliteye referansla insanın epistemik dünyasına indirgenerek varlıklar üzerinde bir baskı aracına dönüşme süreci sorgulamaya açılır. Felsefi düşüncenin bu metafiziksel ve hümanistik boyutu, belli bir düşünme pratiğini meşrulaştırma ve diğer türlü düşünme imkanlarını değersiz kılmak suretiyle bir hiyerarşiyi de barındırmaktadır. Bu nedenle çağdaş eleştirilerle birlikte ortaya çıkan gerçek, metafiziksel düşüncenin ve onun hümanistik doğasının ifşası ve bu düşünme tarzının nesnel bir düşünme disiplini olmaktan ziyade, belli bir anlama formunun diğer anlama

[19] Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 20-21.
[20] Lyotard'ın metaanlatıları reddederken kullandığı teröristik ifadesi ile Derrida'nın "Metafizik ve Şiddet" adlı makalesine atıfla metafiziksel şiddet kavramını kullanmaktayız.

ve bilme formlarına üstün bir biçimde hiyerarşik olarak konumlandırıldığını da açığa çıkarma gayesi gütmektedir.

Bu çalışmada felsefenin metafiziksel ve hümanistik boyutu ile ilgilenmemizin nedeni, felsefi düşünme pratiğinin insanın hakikatle ilişkisini kurarken, hakikatin ve varlığın kendisinden ziyade, insanın aklına referansla temellendirilmiş bilgi iddialarına yönelik bir sorgulamayı gerektirmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bu nokta, insanın kendisini, varlık düzeni içerisinde imtiyazlı bir statüye yükseltmek suretiyle, söz konusu varlık düzenini yeniden taksimi ve bu anlamda kendisine biçtiği rol ile ilgilidir ve bu noktanın açıklığa kavuşturulması sonraki başlıkların ve adaletin de bu bağlamda nasıl bir konuma yerleştiğini gösterebilmemiz açısından önem arz etmektedir.

Felsefi düşüncenin bu metafiziksel ve hümanistik karakteri, insanın varlığa dair değer, anlam ve hakikat iddialarının genelleyici, varlığı statikleştirici ve mevcudiyet formunda düşünmesine yol açmıştır. Felsefe dolayısıyla başlangıçta iddia ettiği varlığın bilgisine ulaşma idealini aslında bir anlamda gerçekleştirememiş ve yanlış yola sevk etmiştir. Zira felsefenin metafiziğe dönüşmesi ve metafiziğin de hümanistik karakteri varlığa dair gerçek bir bilme ediminden ziyade, varlığın insanın kendi aklına referansla inşa ettiği bir söyleme dönüşerek başlangıcındaki amacından uzaklaşmıştır.

Oysa metafiziksel ve hümanistik bir form kazanmadan önce felsefi düşünce, hikmet (wisdom) sevgisi ile ilişkili olarak düşünülmekte, hikmet ise en yüce şeylerin (iyi, güzel, hakikat) sevgisi olarak görülmekte ve bunlar birbirinden ayrı olarak düşünülmemekteydi.[21] Felsefe, Aristoteles ile birlikte en yüce şeylerin yani hikmetin sevgisi olmaktan uzaklaşıp, en yüce varlığın bilgisi veya ilk nedenlerin bilgisi (Aristoteles tarafından ilk felsefe adlandırılan bu düşünme daha sonra metafizik

[21] John D. Caputo, *Truth,* (UK: Penguin Books, 2016), s. 20-21

ismini alacaktır[22]) olma statüsüne taşınmıştır.[23] Her ne kadar modern düşüncede daha da radikal bir boyut ve netlik kazanacak olsa da, aslında felsefenin hümanistik bir doğaya sahip metafizik formunda inşasının, Aristoteles ile birlikte vücuda geldiği ve modern düşünceyle birlikte ise bu metafiziksel ve hümanistik boyutun daha da radikalleşerek en net ve keskin formuna kavuştuğunu söylemek mümkündür. Aristoteles'e gelindiğinde artık insan rasyonel bir canlı olarak tanımlanmış ve bu tanımlama modern düşünceye gelindiğinde akla özel bir önem atfedilmesinin zeminini oluşturmuştur.[24] Varlık ve hakikatin rasyonel olarak edinilme çabası ise, artık hikmet-bilgelik sevgisinin yerini almıştır. Bu çerçevede ilerleyen felsefe, varlık ve hakikat hakkında mutlak yargılarda bulunabilme konumuna erişme iddiasında olmuş ve kendisini metafiziksel-hümanistik doğası üzerinden inşa ve ifade etmeye başlamıştır.

Nitekim J. Caputo klasik düşüncenin Aristoteles'e kadar rasyonel olmaktan ziyade hikmet (wisdom) sahibi olmaya önem verdiğini (being wise than rational) bunun da akla karşı olmaktan ziyade aklı daha geniş ve de zengin bir kavram olan hikmet içerisinde düşündüğünü ifade eder.[25] Bu anlamda felsefi düşüncede özellikle Aristoteles'le birlikte varlığa dair bilme eylemi metafiziksel ve hümanistik bir tarzda

[22] Metafizik ilk defa Aristoteles'in eserlerine, öğrencisi Rodoslu Andrikos'un fizikten sonra gelenler anlamında metafizik adını vermesiyle kullanıma girmiştir. Bu anlamda Metafizik Fizikle ilgili kitapta söylenmemiş ve orada açıklanmamış şeylere işaret etme anlamında fizikten sonra gelen ve ona ek olan anlamında kullanılmaktadır. Aristoteles metafizikte "olan nedir" sorusuna önemli bir yer vermiştir ve bu soruya verilen cevap Eski Yunanlılar için ontolojinin kendisidir. Onlar için ontoloji "olan nedir" sorusu ile başlar. Aristoteles metafizikte "en alasınıdan olan nedir" ve "dünyadaki bütün hareketleri başlatan olarak olan nedir" diye bir soru sorar ve bunu "Tanrı" diye cevaplandırır. Nami Başer, "Derrida: Husserl Fenomenolojisiyle Heidegger Ontolojisinden Farklı bir Metafizik(ten) Çıkış", *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, haz. Erdal Yılmaz (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), s. 381

[23] Aslında philosophia-felsefe terimini ilk kullanan ve güçlü bir dini ve ahlaki anlamla donatan Pitagorastır. Aristoteles'te ise philosophia Pitagorsaçı tınıları yitirmiş ve nedenleri araştıran entelektüel bir disiplin anlamında, epistemeyle eş anlamlı bir sözcük haline gelmiştir. Aristoteles ilk felsefeden veya theologiadan bahseder metafizik daha sonraki dönemlere ait bir adlandırmadır. İlk felsefenin konusu öncesiz ve sonrasız olan ve değişmez olan maddeden ayrı duran varlıktır. Francis E. Peters, *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), s. 290-291.

[24] Aristoteles felsefesinde varlığın ele alınması metafiziksel ve hümanistik doğası sebebiyle aslında her ne kadar varlıkla ilgili bir boyut olsa da, varlığın bilinmesi ile ilgilendiği için epistemolojiyle ilgili bir mesele olarak da okunabilir. Zaten tam da bu nedenle Aristoteles felsefesinin, düşüncenin ontolojik boyutundan uzaklaşıp epistemolojik bir düzlemde anlaşılmak suretiyle modern düşünceye zemin hazırladığı söylenebilir. Modern düşüncede de nesnenin-varlığın bilinmesi ontolojik boyutundan uzaklaşıp, yani varlık ve nesne ile ilgili bir mesele olmayıp öznenin bilişsel güçleriyle ilgili bir boyuta taşınmış ve dolayısıyla düşünme eylemi de ontolojiyle ilgili değil epistemolojiyle ilişkili olarak düşünülmeye başlanmıştır. Böylelikle insanın varlık ve hakikate dair bilgisi, bir temsil-tasarı ve teorileştirme çabasıyla özdeşleşmek suretiyle epistemik kesinlik idealiyle zuhura gelmiştir.

[25] Caputo, *Truth*, s. 20-21

devam etmiş ve modern düşünceyle birlikte bu boyut daha net ve açık bir ifade kazanmıştır diyebiliriz. Klasik düşüncede Aristoteles ile başlayarak felsefi düşünce boyunca varlık ve hakikatin rasyonel olduğu fikri, insan aklının[26], şeylerin özünü kavradığı ve düşüncede temsil edebildiği iddiası üzerinden yürütülmüştür.[27] Bu düşünce pratiği logos-merkezci, özcü ve temelci karakterine bağlı olarak sabit, değişmez, temel teşkil edici ve tarih dışı bir varlık ve hakikat anlayışı üzerinden kendisini inşa etmiştir. Böylece Aristoteles ile başlayan rasyonel varlık ve hakikat fikri, modern hümanist tavrın da erken bir formunu oluşturmuştur.[28] Zira hümanizmi en yalın haliyle varlık ve hakikatin insan aklına indirgenmesi olarak düşündüğümüz takdirde, Aristoteles'le birlikte ortaya çıkan varlık-düşünce özdeşliği fikrinin, modern düşünce için önemli bir arka plan teşkil ettiği söylenebilir. Düşünce ile varlık arasında kurulan bu yakın ilişkinin ilk izleri, Parmenides'in varlık-düşünce özdeşliğinde[29] görülse de en belirgin ifadesini Aristotelesçi mantığın kategorilerinin varlığın kategorileri olduğu fikrinde ve bu zeminde yükselen modern temsilci epistemolojide görmek mümkündür.

Aslına bakılırsa, metafiziksel düşünme pratiği ile hümanistik düşünce arasındaki bağlantının özünde varlığın sübjektif[30] bir tasarım, temsil veya teori yoluyla inşa edilmesi vardır.[31] Felsefe bu nedenle metafiziksel ve hümanistik doğasıyla, varlığı rasyonel yollarla düşüncede kavrama ve varlığa dair mutlak,

[26] Klasik düşüncede akıl, dünyadaki yasalılıktan (*logostan*) pay aldığı için dünyadaki çeşitliliği düzene sokan ve varolanları kavramaya yönelen insani bir yetiyi ifade ederken, modern düşüncede akıl, klasik dönemdeki gibi dış gerçekliği yansıtan bir güçten ziyade, düzenleyici ve kurucu olan bir görünüm arz etmektedir. Bu açıdan klasik düşüncenin akıl anlayışı ile modern akıl anlayışı aslında birebir örtüşmemektedir. Zira modern rasyonalite klasik düşüncenin akıl anlayışından farklı olarak, zihni işleyiş ve süreçlerin ön planda olduğu bir akıl anlayışına gönderme yapmaktadır. Bu bağlamda modern düşüncede akıl, bilinç ve zihinsel süreçlerle yakından ilişkilidir. Descartes'ın *Meditasyonlar*'da kendi üzerinde düşünmesi, kendisini kendi düşüncesi yoluyla kavrama süreci hatırlandığında bilinç kavramı ile modern aklın arasındaki yakın ilişki görülebilir. (Cevizci, "Bilinç", Felsefe Sözlüğü) Bu anlamda bilinç, zihnin kendi içeriklerinin farkında olması zihnin kendi gözüyle kendisine bakmasını gerçekleştirdiği bir anlayışa gönderme yapmaktadır. (Doğan Özlem, *Evrensellik Mitosu*, (İstanbul: Notos Kitap Yayınları, 2015), s. 121.)

[27] George Henrik von Wright, *The Tree of Knowledge (Philosophy of History and Culture)*, 11 (1993), s. 173.

[28] Wright, *The Tree of Knowledge*, s. 156-157.

[29] Her ne kadar Parmenides'in varlık-düşünce özdeşliği, Aristotelesçi düşünceye temel teşkil edici bir zemin hazırladığı düşünülse de aslında Parmenides'teki varlık-düşünce özdeşliğinin Aristoteles'te düşüncesiyle olan ilişkisi tartışmalıdır. Bu konuyla ilgili detaylı bilgi ikinci başlıkta verilecektir.

[30] Buradaki subjektif vurgusu ile kastedilen, modern düşüncede süjenin ortaya çıkışıyla birlikte hakikat için objektif zeminin süjenin epistemik güçleri ile ilişkili olarak bir sübjektivite metafiziğine yol açtığıdır.

[31] F. Jameson, *Biricik Modernite*, çev. Sami Oğuz, (Ankara: Epos Yayınları, 2004), s. 47.

objektif ve rasyonel iddialarda bulunma faaliyeti olarak süregelmiştir. Böylelikle felsefe, metafiziksel ve hümanistik bir form kazanmak suretiyle, varlığın özünü rasyonel yollarla kavrama çabasına dönüşmüştür. Zira metafizik evrene dair bütünsel ve de anlamlı bir bakış açısı ortaya koymaya çalışan, görünenin ardında görünmeyen, değişmenin ardında sabit kalan bir özü arayan ve varlık dünyasını bu şekilde anlamlı kılmaya çalışan bir düşünce biçimi olarak iş görmektedir. Başka bir deyişle metafizik, yönünü varlığa çeviren ve varlığı tümüyle bilgide kavramaya ve onun ötesi hakkında sorgulama yapmaya çalışan özel bir düşünme etkinliğidir.[32] Felsefe de ilk anlamından uzaklaşıp (en yüce şeylerin sevgisi olma anlamında hikmet arayışından) bu varlık dünyası üzerine ortaya konulan bilgi iddialarının geçerliliğini, nasıllığını, mahiyetini ele alan yapısıyla, metafiziksel iddialara yönelmiş ve bu bilgilerin kuruluşlarını günışığına çıkarmaya çalışmıştır.[33] Bu çerçevede felsefenin konusu, düşünülür dünyadaki ideaları veya özleri anlama biçimine dönüşmüştür.[34] Böylece felsefe ile metafiziğin özdeşleştirildiği bir durum söz konusu olmaya başlamıştır. Zira felsefe duyulur dünyanın ötesinde onu aşan akılsal-tinsel yani düşünülür bir gerçeklik alanından hareketle, realiteyi açıklamaya çalışmakta olup, felsefeyi metafiziksel kılan da bu unsur olmuştur.

Böylelikle metafiziksel bir forma bürünen felsefi düşünce, varlık dünyasını aşkın bir temel bulma ve bu temeli de logos-merkezci bir zemin üzerinden anlamaya ve izah etmeye çalışmasıyla ilgili bir disipline dönüşmüştür. Bu durum da felsefeyi, logosa, diğer söz formları veya bilgi kaynakları karşısında imtiyazlı bir statü atfetmek suretiyle, logos-merkezci bir düşünme zemini üzerinden varlık ve hakikati izah etme çabasına yöneltmiştir.[35] Varlığa yönelik bu logos-merkezci yaklaşım, Descartesçı

[32] Heidegger, *Metafizik Nedir*, çev. Yusuf Örnek, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1991), s. 38

[33] Peter Kingsley, *Batı Hikmetinin Bilinmeyen Tarihi*, çev. Onur Atalay, (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007), s. 35

[34] Nermi Uygur, *Felsefenin Çağrısı*, (İstanbul: YKY1995), s. 102-103.

[35] Felsefenin başlangıcından önce sözün üç formu olarak logos, mitos ve epos vardı. Logos, Antik Yunan'da açıklama, konuşma, hesabını verme, akıl, tanım, oran gibi anlamlara gelirken (Peters, "Logos", *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*, s. 208.) mitos ise söylence, efsane, masal, hikâye, fabl anlamında kullanılmaktadır. (Peters, "Mitos", *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*, s. 225.) Mitos sözün söylenen veya işitilen formunu ifade eder ve masal, öykü, efsane anlamlarına geldiği için de pek güven verici bir karaktere sahip değildir. Zira insanlar duyduklarını aktarırken gerçek olmayan kurgularla süsleyebilirler. Logos ise gerçeğin-hakikatin insan sözüyle dile getirilişini ifade eder. Logos hem insandan hem de evrende bulunan bir yasalılıktır. Bu nedenle de logosu bulmak onu insan sözüyle dile getirmek düşünürün asıl görevi olarak görülür. Bu açıdan logos ile mitos arasında ciddi bir karşıtlık oluşturulmuş ve bu karşıtlık zamanla kapanmaz bir uçuruma doğru dönüşmüştür. Epos ise sözün belli

temsil epistemolojisiyle önemli bir ivme kazanmış ve Locke-Kant-Hegel felsefeleriyle sistematik bir forma bürünmüştür.[36] Bu bağlamda felsefi düşüncenin Aristoteles felsefesiyle başlayan mütekabiliyetçi doğruluk anlayışı ve bu temelde yükselen temsil eylemiyle hümanist söylemin, daha net bir biçimde açığa çıkması ve bu kavrayışın radikalleşmesi ile öznenin imgelemini-temsilini mutlak addetmesine ve varlık- hakikat kavrayışında önemli bir dönüşüm gerçekleştirmesine yol açmıştır. Nitekim Heidegger'in özlü bir biçimde ifade ettiği üzere, insanın varlık düzeni içerisinde özne haline gelmesi ile şeylerin nesne haline gelmesinin eş zamanlı oluşu

bir düzen ve ölçüye göre söylenmesini ifade eder şiir destan ezgi gibi ozanların dilinde ifadesini bulur. Mitosla epos arasındaki yakın ilişki ise, söylenen sözün içeriği mitosla, söylenme tarzı ise eposla ilişkili olmasından kaynaklanır. (Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), Önsöz Yazısı.) Logos ile mitosun karşıt iki düşünce tarzı olarak ifade edilmesi Platon ve Aristoteles'te görebileceğimiz bir karşıtlıktır. Aristoteles mantıksal çıkarımlarla ilerleyen filozoflar ile mitlerle ilerleyen teologları karşı kutuplara koyarak söz konusu karşıtlığı sürdürürken (ki Guthrie dünyayı mitsel ve doğaüstü terimlerle açıklayanlar ile onu doğal nedenler üzerinden açıklayanlar arasındaki ayrımı Aristoteles'e borçlu olduğumuzu söyler. Zira Aristoteles ilkini theologuslar sonrakileri ise physiologoslar diye ayırmaktadır. (W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefesi Tarihi*, çev. Ergün Akça, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011), s. 54) Platon ise Ksenophanes'i eleştirisinde şairlerin gerçek din ile hiçbir bağlantısı olmadığını ileri sürerek "Devlet"inde şairlere bir yer vermemiştir. Platon'un şairlere olan bu eleştirisi aslında felsefe ve şiir arasındaki uyuşmazlığın biraz daha ötesine gidildiğinde filozoflar ile kutsal kitaplar arasındaki mücadele ile ilişkilendirilebileceği görülebilir. Thomas Pangel filozoflar ile kutsal kitap arasındaki mücadelede özsel olan şeyin, Platon ile şairler arasındaki mücadelede de mevcut olduğunu söyleyerek, felsefe ile şiir arasındaki kadim mücadelenin felsefe ile vahiy arasındaki mücadelenin eski bir versiyonu olduğu ve aralarında sadece düzey farkı olduğunu belirtir. Greklerde Tanrıların yollarını vahyeden peygamberler değil şairlerdir. Bu açıdan da mitos ile logos karşıtlığı aslında daha geniş bir anlam aralığında dini düşünce rasyonel düşünce karşıtlığı içerisinde düşünülmektedir. Söz konusu karşıtlıkla birlikte Antik dönemde bugün ele alındığı üzere mitos ve logos karşıtlığında mitosa boş efsane kurgusal olarak bakılmayıp mitik unsurların değeri de takdir edilmekteydi. (Peters, "Mitos" *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*, s. 226.) Burada Antik Yunan düşünürleri için mitin tamamen anlamsız kabul edilerek değerden düşürülmesi gibi bir durum söz konusu olmasından ziyade mitosun içinde logos barındırdığı müddetçe dikkate değer bir husus olarak görüldüğü de ifade edilmelidir. Örneğin Platon aklı mitlerden tamamen temizlemekten ziyade aslında mitleri felsefenin hizmetine sokmak gerektiğini düşünüyordu. Aristoteles erken dönem kozmogonyalarda logos ve mitosun örtüştükleri bir noktanın olduğunu ifade etmektedir. (Peters, "Mitos" *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*, s. 226.) Ayrıca Aristoteles, mitoslara duyulan sevginin temelinde felsefe için önemli olan şaşkınlık ve hayret duygusunun olduğu için felsefe severler gibi mitos severlerin de bilge olarak adlandırılması gerektiğini düşünüyordu. Bu açıdan bakıldığında Antik Yunan düşünürleri için mitler tamamen terkedilmek yerine kendilerinin bile kullanmaktan çekinmediği bir öneme de sahiptir. Örneğin Platon her ne kadar mitos ile logos arasında bir karşıtlık olduğunu düşünmekteyse de mitosa boş, gerçeğe dayanmayan kurgu olarak bakmamaktadır zira Platon mitosun öneminin farkındadır. Onun için önemli olan mitosları tamamen reddetmek değil felsefenin-logosun hizmetine sokmak olmalıdır. Homeros ve Hesiodos gibi şairlerin tanrılar hakkında gerçek olmayan onları olduklarından farklı gösteren uydurmaları nedeniyle eleştiren Platon (Platon, *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüpoğlu-M. Ali Cimcoz, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010), s. 66) Devlet ve Gorgias eserlerinde Tanrılar katındaki hakikati göstermek için bir mitos uydurmak zorunda kalmış ve mitostan bağımsız düşünememiştir. Yani onun düşüncesi mitos kalıbına kendiliğinden girivermiştir.

[36] Kasım Küçükalp, *Derrida,* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), s. 95.

da[37] bu metafiziksel ve hümanist söylemin nasıl bir gelişim sergilediğini göstermesi bakımından önemlidir.

Aslında burada tartışmayı üç farklı kavram üzerinden yürütmekten ziyade, öncelikle felsefenin metafiziksel ve hümanistik karakterine odaklanmak gerekmektedir. Bu kapsamda felsefenin metafiziksel düşünceye dönüşmesini (veya özdeşleştirilmesi) ve metafiziğin de aslında hümanistik bir form içerisinde varlığını sürdürdüğünü düşünürsek, temel meselemiz metafiziksel düşüncenin kendisi olacaktır.[38] Metafiziksel düşünce, varolanı genel ve bütün olan açısından düşünen, varolanı kavramak için onun ötesi hakkında soru soran bir düşünme biçimine gönderme yapmakta ve değişmenin ardında değişmeden baki kalan bir töz arayışıyla, varlığı mevcudiyet olarak tesis etmekte ve bu mevcudiyetin özüne yönelmektedir. Bu açıdan metafiziksel düşüncede varlık ile oluş karşı karşıya getirilen iki zıt kavrama dönüşmektedir. Oluş, sabit hakikatlerin olamayacağı, gelip geçici olan ve varlığa ait olmayan bir şeymiş gibi değersizleştirilirken, bunun karşısında varlık ise sırf baki kalış, devamlılık ve hakikatin mecraı olarak görülür.[39] Özdeşlik düşüncesi ekseninde işleyen metafiziksel düşünce boyunca varlık-oluş, özdeşlik-fark, teori-tarih, akıl-duygu, ruh-beden gibi kavramların karşı karşıya getirilmesinin nedeni de, bu düşünme biçiminin dikotomik yapısı ve düşünme eylemini gerçekleştirirken varsaydığı ön kabullere dayanmaktadır. Bu dikotomik düşünce tarzında ikinci öğeler zamansal ve değersiz gösterilirken, birinci ögeler evrensel mutlak ve sabit olarak imtiyazlı bir konuma taşınır ve böylece değişkenlik karşısında hakikatin kesinliği ve evrenselliği güvence altına alınmış olur.[40] Varlığı kavramlaştırma yoluyla ele aldığı için metafizik,

[37] Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, s. 51.

[38] Aslına bakılırsa burada metafiziksel düşünme pratiğinden kurtulmanın pek de mümkün olmadığını ifade etmek gerekir. Her düşünme pratiğinin kaçınılmaz olarak metafiziksel kalmaya mecbur oluşu nedeniyle aslında burada vurgulanması gerekenin metafiziksel hakikat iddiaları tartışmaya açmak ve böylelikle bu iddiaların keskinliğinden veya metafiziğin şiddetinden kaçınmaya çalışma amacıyla bu iddiaların dekonstrüksiyona uğratıldığını söylememiz daha uygun olacaktır. Zira her ne kadar Heidegger Platon'dan başlayarak Nietzsche'yi de içine alan uzun bir süreci metafiziksel düşünce kapsamına dahil etse de (Heidegger, *Nietzsche, Vol.III-IV,* ed. David Farrell Krell, (SanFrancisco: HarperCollins, 1991), s. 124 ve187), Heidegger de varlığa dair yaptığı vurgular nedeniyle kendisinden sonra gelen düşünürler tarafından metafiziksel düşünce içerisinde düşünülmekten kaçamamıştır. Dolayısıyla buradaki vurgu artık metafiziğin dışına bütünüyle çıkmaktan ziyade metafiziksel düşüncenin keskinliği ve mutlaklığından uzak bir biçimde, daha ihtiyatlı ve tedbirli bir düşünme pratiğine yönelmenin önemini vurgulamak gerekmektedir. Bu konu da 3. Bölüm A. başlığında detaylı bir biçimde ele alınacaktır.

[39] Zeynep Direk, *Başkalık Deneyimi*, İstanbul: YKY, 2013), s. 80.

[40] Kasım Küçükalp, "Farklılık" *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, (İstanbul: Paradigma Yayınları)

varlığı inşa eden ve teorileştiren/kavramsallaştıran bir düşünce olarak varlık ve hakikati her daim "rasyo" karşısında hazır ve mevcud olarak kabul eder.[41] Böylesi bir varlık ve hakikat anlayışı ise varlık dünyasını dualistik bir tarzda ele almanın yolunu açmış ve artık gerçeklik, değişmenin olmadığı, özler, temeller, arkeler üzerinden yürütülmüştür. Dualizmin diğer kutbu yani değişmenin olduğu alan ise, hiyerarşik bir biçimde değersizleştirilmiş ve hakikat alanına dahil edilmemiştir. Tabi böylesi bir anlayışın arkasındaki temel motive edici unsur, varlığı salt düşünülür düzlemde rasyonel yollarla temsil edebilmek ve ona dair mutlak bir tanım-tasvir-teori oluşturabilme amacına matuf olduğunu söylemek mümkündür.

Böylece metafiziksel düşünce boyunca varlık, birtakım genel ve temel ilkeler ve kavramlar üzerinden anlaşılmaya ve ifade edilmeye çalışılmış, söz konusu bu ilkeler ise arke-Tanrı-Özne-Akıl gibi birtakım metaforlara ve bu metaforların sistematik hale getirilmesiyle sonuçlanan bir metafizik tarihine vücut vermiştir.[42] Aslında burada metafiziksel düşünce yoluyla hedeflenen, varlığı düzene sokabilmeye yarayan birtakım işlevsel kavramlar yaratmak veya şeylerin imgelerini kavramlarla ifade ederek, varlıktaki çeşitliliğe bir düzen ve anlam vermeye çalışmaktır. Zira metafizik (veya metafizik olarak felsefe) şeylerin imgesini kavramlarla temsil etmeye çalışmakta ve bu anlamda bir şeyin nedir'ini sormak suretiyle onun özüne ulaşmayı hedefleyerek, ulaştığı şeyi kavramsal düşüncenin nesnesi kılmak istemektedir. Burada kavramı üreten akıldır, kavramlar ise, insanın fizik aleminden edinilen bilgileri işlemek suretiyle yeniden metafiziksel alana dair bir anlayış-kavrayış sunmaktadır.[43] Böylece akıl yoluyla fiziki dünyadan elde edilen verilerden yola çıkarak, yani algılarımıza verilmiş olan gerçekliğin soyut bir teoriye, kavrama veya temsile dönüştürülmesi ile özcü bir metafizik inşa edilmesi mümkün olmaktadır ki, burada hümanist karakter en başından itibaren iş başındandır.

Zira Batı düşüncesi boyunca varlıklar, akıl ve düşünce açısından tanımlanabilen-anlaşılan bir şey olarak düşünülegelmiştir. Burada varlıkların

[41] Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu; Heidegger ve Derrida*, (İstanbul: Sentez Yayınları, 2008), s. 33-34.

[42] Costas Douzinas - Adam Gearey, *Critical Jurisprudence; The Political Philosophy of Justice*, (UK: Hart Publishing, 2005), s. 45.

[43] Zira metafiziğin duyu organı yoktur onun tek aleti düşünmektir. (Teoman Duralı, *Felsefe Bilimin Odağında Metafizik*, der. Mehmet Sabri Genç, (İstanbul: Şule Yayınları, 2019), s.42-43 ve 84.)

kendilerini akıl ve onun kategorilerinde gösterdiklerine dair bir güven söz konusudur. Yani doğru ve hakikatin akılda kavranması ve güvence altına alınması Batı düşüncesi boyunca kabul edilegelen bir ilke olmuştur ki, Batı düşüncesi zaten bu aklın önceliğine dayanmaktadır. Bu akıl, mantık olarak düşünüldüğünde Batı metafiziğinin aynı zamanda bir mantık olarak düşünülmesi de kaçınılmaz olmuştur.[44] Dolayısıyla felsefenin metafiziksel bir forma bürünmesi ve metafiziğin logos (ki logosun akıl, mantık, düşünce anlamları göz önünde bulundurulduğunda) ile olan yakın ilişkisi ve mantık üzerinden varlığın ifadelendirilişi ve inşası, onu hümanistik bir karaktere sahip olduğunu da göstermektedir. Zira insanın kavram üreten ve bu kavramlar-kategoriler yoluyla (mantık) düşünen ve yine bu yolla varlık üzerinde birtakım iddialarda bulunan bir pozisyona sahip olması, insanın varlığın ve hakikatin ontolojik temeli ve buna bağlı olarak epistemolojik zemini olarak düşünülmesine yol açmış ve bu durum da varlığın anlamı ve hakikatini insan üzerinden ele almasıyla sonuçlanmıştır. Hümanizm bu anlamda varlığın ve hakikatin ontolojik temeli olarak insanı kabul eder ve varolmanın anlamını insanların varoluşu açısından anlaşılabileceğine dair metafizik bir görüş olarak varlığını sürdürür.[45]

Mantık ile metafizik arasında kurulan yakın ilişki, süreç içerisinde mantığın varlık dünyasını ifade edişinden çok, onu mantık yoluyla inşa etmesine ve belirlemesine yol açmıştır. Çünkü mantık, aslında kendi kendisini emin kılan bir düşünme formuyla iş görmekte ve düşünceyi, yine düşünceye içkin olan kategoriler ve akla ait ilkeler yoluyla yanlışa düşmekten kurtarmaktadır. Böylece mantığın kategorileri varlığın en gerçek belirlenimleri olarak kabul edilmiş ve varlığın neden mantığın kategorilerine uyması gerektiği sorusu yanıtsız bırakılmıştır. Mantığın varlık hakkındaki söylemlerinin, varlığın olduğu halini tasvir veya mantık yoluyla varlığın ne'liğini bir keşfetme sürecinden ziyade, insanın kendisinde bulunan logos (hem mantık hem de akıl anlamıyla) yoluyla varlığın nasıl olması gerektiği hakkındaki bir söyleme dönüşmüştür. Böylece varlığın mantıksal ilkelere, kategorilere uyması gerektiği fikri mantıksal açıdan sorgulanmaksızın apriori olarak kabul edilen bir yargıya yerini bırakmıştır. Klasik dönemdeki mütekabiliyetçi hakikat kavrayışından modern düşüncenin temsilci epistemolojisine kadar uzanan serüvene bakıldığında,

[44] Heidegger, *Nietzsche, Vol.III-IV*, s. 50
[45] Gary Gutting, *İmkansızı Düşünmek*, çev. Mukadder Erkan, (Ankara: Fol Yayınları, 2020), s. 92

felsefi düşüncenin metafiziksel ve hümanistik bir formda söz konusu mantık ve metafizik ya da düşünce ile varlık özdeşliğini uzun bir süre apriori bir gerçeklik olarak kabul ve muhafaza ettiği söylenebilir.

Bu minvalde Aristoteles'ten Hegel'e kadar metafiziksel ve hümanistik düşünce boyunca düşünmenin (dolayısıyla felsefenin) meselesi, Varlık olarak düşünülegelmiştir. Zira metafiziksel bir forma bürünen felsefi düşünce, uzun bir süre *varolan nedir* sorusu üzerine yoğunlaşmış ve bu soruyu da genellikle logos, akıl ve bilme ile ilişkili olarak ele almıştır. Yani varolan, logostan hareketle ve logos olarak kavranılagelmiştir. Bu ise aslında varolan ile logos arasında en başından bir ilişki kurulmak suretiyle, felsefenin sorduğu soruya tesadüfen değil, bu ilişkinin öncelikle tesis edilmesi ve akabinde varolanın logostan hareketle anlaşılması anlamında bir ön-bağ kurularak cevap verilmiştir.[46] Varlık meselesi ise bu felsefi serüven boyunca farklı yollarla ele alınmıştır. Varlık, zemin olma anlamında bazen logos olarak, bazen hypekeminon ve töz olarak, modern dönemde ise özne olarak düşünülmüştür. Böylece düşünmenin meselesi daima mevcudiyet olarak Varlık şeklinde tezahür etmiştir. Varlık'ın kendisini düşünce olarak sunması ise, Varlığın zemin olarak belirlenmesi ve düşüncenin de (varlığa ait olduğu için) zeminin sebebini izah edici olarak, kendisini Varlığa yoğunlaştırması yoluyla mümkün olmuştur. Varlığın kendisini düşünce olarak tezahür ettirmesi demek, varlıkların Varlığının, kendisini kendisi üzerinden zeminlendiren ve değerlendiren bir temel olarak açığa çıkması demektir. Bu anlamda söz konusu temel ise varlıkların temel doğası anlamında logostur.[47]

Logos her şeyi evrensel-bütün genel olanda toplayan, zeminlendiren ve her şeyin biricik olan açısından sebebini izah edendir. Loji Heidegger'in ifadesiyle "bütün bilimsel bilgiyi yapılandıran, hareket ettiren, emin kılan ve ileten şey anlamında mantıksal olandan daha fazla şey saklar. Logia bir sebeb izah eden ve zeminlerin ağının bütünlüğüdür ve bu ağ içinde bilimlerin nesneleri, kendi zeminleri açısından temsil edilir ve kavranır." Burada metafiziğin lojik mantığı (hem ontolojide hem de teolojide kendisini gösterecektir), varlıkların zemini olarak Varlığın sebebini izah

[46] Heidegger, *Hegelin Tinin Fenomenolojisi*, çev. Kaan H. Ökten, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), s. 32.
[47] Heidegger, "Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası", *Heidegger ve Teoloji*, der. Ahmet Demirhan, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), s. 57-59.

eder ve logosla uyum içinde bunu yapar. Burada söz konusu olan metafiziğin varlığa logos olarak tepki vermesidir ki tam da bu nedenle metafizik aslında lojik (yani akla ve mantığa uygun) olarak görülür.[48] Bu anlamda metafizik ve mantık (logic) ilişkisi (ki bu varlık-düşünce/ontos-logos ayrımıdır da) yani metafiziksel düşüncenin mantık oluşu, felsefi düşünce sahnesinde Hegel'e kadar görebileceğimiz bir çizgidir. Zira mantığın konusu olan idea'nın Varlık olarak kabul edilmek suretiyle ontolojinin konusu haline gelmesi mantık ve metafizik arasındaki yakın ilişkiyi serimlemek açısından doğru bir yol olacaktır. Dolayısıyla logosun hem akıl hem de mantık anlamıyla varlığın araştırılmasında ön planda olması sebebiyle, mantık ve metafizik arasında bir bağlantı kurulabilmiştir.

Mantık ve metafizik arasındaki bu bağı, felsefi düşünce sahnesinde açık veya örtük farklı formlarda izlerini sürmek mümkündür. Elbette burada Presokratik düşünürlerde aklımıza gelebilecek olan ilk örnekler olarak; Parmenidesçi varlık-düşünce özdeşliği, Herakletios'ta varlıktaki logos-yasalılık, Aristoteles ve sonrasındaki modern düşüncede olduğu şekliyle keskin ve radikal sınırlarında düşünülmemektedir. Ancak logosun, varlığın anlaşılması noktasında önemli bir yere sahip olduğu da gözlerden kaçmamalıdır. Varlığın, mantık ve logosun konusu olması ise, Platoncu idealar öğretisiyle başlatılır. Çünkü Platon'un idealarını bir varlık olarak düşünerek mantığın konusu olan idealarını, ontolojinin alanına taşıdığı iddia edilmektedir. Zira burada varlık ve hakikatin bir idea olarak vücud bulması ve lojik olanla buna ulaşılmasının, ontolojik hakikat ve varlık fikrinden, epistemolojik varlık ve hakikat fikrine geçişin de kapısını araladığı düşünülür. Bu noktada Heidegger'in idea-görünüş ayrımıyla metafiziksel düşünceyi ve hatta hümanizmi Platon'a kadar dayandırması da anlaşılabilirdir.[49] Platon felsefesini tasvir ve temsil çağının hazırlanması için kurucu bir önem taşıdığını söyleyen Heidegger, Platon'daki idealar ve görünüşler ayrımının, varolanla şimdi burada mevcut olan arasında bir ayrım yaptığını, varolanın artık bir eidos, bir görüntü ve kendisine bakılan olduğuna dönüştüğünü söyler. Şimdi burada mevcut olmadan, kendisine bakılan olmaya geçiş,

[48] Heidegger, "Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası", s. 64-65.
[49] Heidegger "Platon'un Hakikat Doktrini", *Metafizik Nedir?* der. Ahmet Aydoğan, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), s. 114.

varolanın bir resim olarak kavranmasının ve kavramsallaştırılmasının da yolunu açmıştır.

Burada metafiziksel düşüncenin başlangıcı olarak kabul edilen Platon'dan ziyade bu metafiziksel sürecin Aristoteles ile başlatılmasının daha uygun olacağı söylenebilir. Platon'un mağara metaforu bu noktada konumuz açısından önemli noktaları bünyesinde barındıran bir metafordur. Zira mağara metaforunda bilgi ile sanı arasındaki ayrımını ifade etmek üzere gölgeler ve idealar alemi olarak adlandırılan iki ayrı dünyadan bahsedilmektedir. Ancak bunlar iki ayrı ontolojik gerçekliğe ait bir şey olarak görülmemelidir. Platon hakikate ulaşma noktasında insanın epistemik dünyasını bir anlamda mağara metaforuyla anlatmaktadır. Burada mağaranın içi insanın epistemik dünyası olarak görülebilir ki bu mağarada yani insanın epistemik evreni içerisinde yürütülen bilgi faaliyetleri aslında insanın bu epistemik evreninden çıkmasının mümkün olmadığına ve dolayısıyla mutlak bir bilgiyi vermediğine işaret ettiği söylenebilir. Zira burada insan kendi epistemik evreninde yürüttüğü düşünce faaliyetini yine kendi epistemik evreninden (mağarasından) hareketle temellendirmekte ve adeta bir kısırdöngü içerisinde bunu yapmaktadır. Ancak burada şunu vurgulamak gerekir ki bu mağara içerisinde epistemeye ulaşmak mümkün olmasa da (çünkü epistemeye-mutlak hakikate ulaşmak için insanın mağaranın dışına çıkması ve varlığın ve bilginin ötesinde kalan ideayı tanıması beklenir) epistemeye en yakın tür olarak bilimsel-felsefi faaliyetler olduğu söylenebilir. Yine de bu bilgi mutlak bir hakikatin kendisi olarak görülmez çünkü mağaranın içerisinde yürütülen her faaliyet, mağara dışındaki idealara referansla temellendirilemediği için sanı olarak kalmak durumundadır. Dolayısıyla insanın kendi epistemik dünyasından hareketle temellendirdiği bilgi iddiaları, yine mağaranın yani kendi epistemik evreninin içerisinde hareket etmesinden dolayı mutlak bir hakikatin temsili veya tasviri değil, insan aklından hareketle inşa edilmeye çalışılan bir hakikati göstermektedir. Nitekim ilerleyen sayfalarda da ifade edeceğimiz üzere, özellikle Aristoteles'ten itibaren felsefenin lojik (yani hem logos-merkezci hem de mantık-merkezci) yönü itibariyle insan aslında tam da Platon'un mağara metaforuyla sorgulamaya açtığı şeyi yürütmektedir. Yani insanın varlık hakkında, kendi inşa ettiği mantık ilkelerine referansla varlığı anlamaya çalışması aslında varlığın mutlak bir ifadesi ve temsilinden ziyade, varlığı insanın kendi mantıksal kategorilerine (zihnine veya

mağarasına) göre inşa ettiğini ve bunu da mutlak addetmesiyle sonuçlanan bir kısırdöngü içerisine girmesiyle sonuçlanmaktadır.

Dolayısıyla insanın kendi epistemik güçlerine referansla oluşturduğu veya kavramsallaştırdığı şey aslında doksanın kendisi olmaktadır. Burada Platon'un bir anlamda, insanın varlığa yönelik epistemik müdahalesinin ontolojik bir çarpıtmaya yol açmasını engellemeye çalışmak için, düşünmenin güzergahlarını ifade etmeye yöneldiği söylenebilir. Platon'un mağara metaforuyla aslında yapmaya çalıştığı şey, insanın kendi mağarasının içerisinde gördüğü görünüşlerin gerçek olmadığını metaforik bir dille anlatmaya çalışmasıdır. Bu metafor, insanın mağarasından hareketle gördüğü görünüşleri gerçeklik addetmemesi gerektiğinin de önemli bir ifadesidir. Dolayısıyla Platon'un varlık ve hakikatin metafiziksel ve hümanistik bir dille ifade edilmesini mümkün görmediğini ve bu nedenle de metafiziksel düşünce içerisine dahil edilmemesi gerektiği sonucunu çıkarmak mümkündür. Ayrıca Platon'un burada meselesi epistemolojik değil ontolojik bir mevzudur. Zira epistemoloji, sanı dünyası ile ilgilidir yani görünüşler ve görünüşlerin bilgisi ile ilgilidir. Oysaki Platon'un çabası bir anlamda varlığı ve insanı kavrama noktasında, epistemik dayatmalarımızdan varlığı ve insanı kurtarma çabasıdır ve bu nedenle o sanı dünyasından ziyade bilginin alanı olarak gördüğü epistemeye yani idealar alemine yönelmektedir.

Dolayısıyla Platon'la başlatılan gerek metafiziksel düşünce gerekse de mantık-metafizik veya varlığa dair logosçu yaklaşım en belirgin haliyle Aristoteles'in felsefesinde görülmektedir. Nitekim Adorno'nun metafiziği Platon'la değil de Aristoteles ile başlatması bu noktada önemlidir.[50] Adorno, mantık-metafizik arasındaki yakın ilişkinin Aristoteles felsefesinde görülebileceğini ve Hegel'in de

[50] Adorno, *Metafizik; Kavram ve Sorunlar*, çev. İsmail Serin, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), s. 33. Deleuze'e göre ise Platonculuk'ta hala Herakleitosçu dünyadan izler vardır. Zira Platon'da idea henüz dünyayı temsilin gereksinimlerine tabi kılan bir nesne kavramı değildir. Ayrıca idea, metafiziksel düşünce boyunca dışlanan farkı genel olarak bir kavramın özdeşliği ile ilişkilendirme yoluna da henüz gitmemiştir. (Deleuze, *Fark ve Tekrar*, çev. Burcu Yalım-Emre Koyuncu, (İstanbul: Norgunk, 2017), s. 92.) Ayrıca Deleuze her ne kadar metafiziği Platonculuk ile tanımlamanın doğru olduğunu düşünse de Platonculuğu öz ile görünüş arasındaki ayrımla tanımlamanın yetersiz olduğunu, zira Platon'un koyduğu ayrım öz ile görünüş ayrımı değil model ile kopya arasındaki ayrımdır kopya ise basitçe bir görünüş değildir. Öz ile görünüş arasındaki bu ayrım net bir biçimde Aristoteles felsefesi ile başlayacaktır. (Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s. 346-347)

Aristotelesçi çizgiyi devam ettirme kaygısı taşıdığını ifade etmektedir. Zira metafizik "düşüncede kavranan şeylerin bilimi ise" bu haliyle spekülatif mantık da aslında "esas metafizik" ile yani mutlak olanın gerçek bilgisiyle aynılaşmaktadır.[51] Başka bir deyişle, metafizik kavramlarla düşünen bir düşünce ise ve kavram bir bilgi aracı olduğu için kavrama dair her soru hem metafizik hem de epistemolojik bir soru olacaktır. Zaten Aristoteles ile başlayıp Hegel'de nihai noktaya ulaşacak olan çizgi çerçevesinde bakıldığında, Aristoteles'te mantığın kategorilerinin varlığın gerçek belirlenimleri olması, Hegel'de mantık ve metafiziğin bir ve aynı şey olması aynı çizginin tezahürleridir.[52]

Bu anlamda Batı metafiziksel düşünce geleneği formunda süregelen felsefi düşünce, logosu merkeze alan, mantık-merkezci bir düşünmedir. Varlığı açıklamasını güvence altına alan bir aklın, mantık yoluyla kendini doğrulayan ve kendi kendini açıklayabilen bir logos-mantık söz konusudur. Fakat bu, bir anlamda varlığın genel yasasını ifade etmekten ziyade, düşüncenin kendi mantıksal yasalarını, varlığın yasaları olarak kabul etmesini ve yine kendi mantıksal yasaları yoluyla bu iddiasını kanıtlamasından başka bir anlam ifade etmemekte ve adeta düşüncenin bir kısırdöngü içine girdiğini göstermektedir.[53]

Burada mantık, varlığın hâkim mantığı ise o zaman mantıksal olanın ontolojiyle olan mütekabiliyeti, düşünce-varlık ya da mantığın kategorilerinin varlığın kategorileri olduğu düşüncesinin bir ifadesidir ki zaten Aristoteles mantığın kategorileri varlığın gerçek belirlenimleridir[54] derken buraya vurgu yapar. Varlığın mantıksal olarak kurulumu ya da varlık-mantık ilişkisi, mantıksal olanın egolojik boyutunu da ortaya çıkarır. Varlığın bu egolojik yönü ise, Descartes'tan bu yana devam eden bir izleği takip eder. Zira felsefi düşünce sahnesine bakıldığında klasik düşüncede varolana ilişkin soru, onto-lojik ve teo-lojik olmuş, modern düşünceyle birlikte ego-lojik bir boyut da kazanmıştır. Bu anlamda varlık sorusu Hegelci

[51] Hans Heinz Holz, *Felsefenin Aşılması ve Gerçekleştirilmesi*, çev. Sadık Usta, (İstanbul: Yordam Kitap Yayınları, 2017), s. 83.
[52] Adorno, *Metafizik*, s. 17.
[53] "Böylesi bir durum ise insanın kendisini aldatmasından başka bir şey değildir. Çünkü beşeri körlükle (ate) logos karşı karşıya geldiğinde sonuç aldatmadır. İnsanlar bilmedikleri için logos aldatır. Logosun gücü insan aklının zayıflığı yüzünden büyüktür." (Lazslo Versenyi, *Sokratik Hümanizm*, çev. Ahmet cevizci, (Bursa: Sentez Yayınları, 2007, s. 52)
[54] Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), s. 17.

felsefeye kadar onto-teo-ego-lojik olarak tezahür etmiştir ve Hegel felsefesinde tüm bu unsurlar bütünlüklü bir izah kazanmıştır. Buradaki önemli kısım ise "lojik" olanın her noktada devam ettirilmesidir.[55]

Mantık-metafizik ilişkisi, hem varlığın logos yoluyla anlaşılması noktasında, hem de böylesi bir anlayışın aletheik hakikatten, klasik düşüncenin mütekabiliyetçi hakikat anlayışına, mütekabiliyetçi hakikat anlayışının ise modern temsil fikrine zemin hazırlaması bakımından önem arz eden bir meseledir. Aristoteles'in "ruhun edimleri (yani temsilleri) şeylere benzerlik edimleridir"[56] olduğu yönündeki vurgusu, ile "zihnin şey ile uygunluğu" olarak vücut bulan bir hakikat anlayışı birbirinin devamı olup, Kant'a kadar sürecek olan hakim felsefe anlayışında belirleyici bir rol oynamıştır.[57] Bu mütekabiliyetçi doğruluk anlayışı, modern düşüncede en açık ifadesini "yargılama doğru fikirler oluşturmaktır" iddiasında bulmuş ve böylece bir şeyin fikrini oluşturmak, o nesnenin temsil edici bir fikrine sahip olmakla aynı anlama gelmiştir. Söz konusu fikirler ise, bilincimizde-ruhumuzda yani kendi içimizde bulunur.[58] Düşünme bu kapsamda Descartes'ta varlığın kesin bir zihinsel temsiline ulaşma yoluyla kurulurken, modern düşüncenin zirvesi olarak Kant'a gelindiğinde düşünme, temsilleri bir bilinçte birleştirmek olarak görülür. Tasarımların bilinçte bir araya getirilmesiyle yargı ortaya çıkar. Böylece düşünmek yargıda bulunmaktan veya tasarım ve temsillerimizi yargılarla ilişkili kılmaktan başka bir şey değildir.[59] Yani düşünmek, kavramlar yoluyla varlık hakkında bilgi edinmektir ve bu da bir şeyi kavram halinde kendimizde temsil etmekle olur.[60] Dolayısıyla modern felsefenin Descartes'la birlikte aslında Aristoteles'ten bir kopuşu değil, bilakis metafiziksel geleneğin daha sağlam bir şekilde sürekliliğin tesis edilmesini ifade eder. Klasik düşüncede varolanın ne olduğu soruşturması Descartes'la birlikte en gerçek varolanın ne olduğu sorusuna yerini bırakmıştır. Burada en gerçek olarak varolanın soruşturulması şüphe yoluyla yani iç duyum yoluyla sınanmaya başlanarak, kesinliğin

[55] Heidegger, *Hegel'in Tinin Fenomenolojisi*, s. 211-212.
[56] Heidegger, *Nietzsche, Vol.III-IV*, s. 53-54
[57] Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 179
[58] Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 180-181
[59] Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002), s. 55-56.
[60] Bülent Gözkan, *Kant'ın Şemsiyesi*, (İstanbul: YKY, 2018), s. 97-98

gerçek ölçütü kılınır.[61] Descartes'ın akabinde söz konusu kesinlik, Locke'ta zihin içi tedbirler ile yapılırken[62], Kant'ta evrensel bir bilinç varsayımı ve kategorilerin herkeste olması ile meşrulaştırılır. Böylece kesinliğin özü, insanın kendisi tarafından belirlenmeye başlanarak, gerçekliğe insan tarafından bilgi ve mantık yoluyla muhakemesinin (hâkim olmanın) yolu açılır.[63]

Bu logos-mantık ilişkisine bağlı olarak, felsefi düşüncenin metafiziksel ve hümanistik serüveni boyunca, varlıklar en genel ve en yüce varlık açısından düşünülmüş ve bu da felsefi düşünceyi "*en genel ve en gerçek varlık nedir?"* sorusuna yöneltmiştir. Metafiziksel düşünce bu açıdan varlıkları bir bütün-genel içerisinde düşündüğü için varlıkları farklılığı açısından düşünmemiş, varlıktaki çeşitlilik ve farklılığı en genel-bütün olan açısından ele almış ve böylece çeşitlilik bir kavram-öz-aynılık altında, farklılıklarından soyutlanmak suretiyle birleştirilmiştir. Özdeşlik düşüncesi ekseninde işlemek suretiyle metafiziksel düşünce aslında bir soyutlamayla iş görür. Zira şeyler, gerçek dünyada hep farklılıklarıyla gündeme gelir, oysaki şeylerin hakikatini zihinde gerçekleştirmek, metafiziksel düşüncenin kendisini somut ve değişen dünya düzeniyle de bir gerilime sokmaktadır.[64] Heidegger metafiziksel düşüncenin farklılığı farklılık olarak temsil edemeyip, onu hep aynının özdeşliğin bir parçası kılarak anlamasını ve Varlık'ı hep varolanlar temelinde düşünmesini Hegel'den bir alıntıyla şöyle ifade eder;

> "Hegel bir noktada genel olanın genelliğini nitelendirmek için aşağıdaki örneği zikreder: birisi bir manavdan meyve almak istemektedir. Meyve ister. Ona elma ve armut takdim edilir; şeftali çilek üzüm takdim edilir. Ama o bütün bu takdim edilenleri reddeder. Kesinlikle meyve istemektedir. Her bir durumda ona takdim edilenler meyvedir ve yine de meyve satın alamaz. Varlığı belirli varlıkların genel niteliği olarak temsil etmek, hala sonsuz derecede imkansızdır. Yalnızca şu ya da bu tarihsel nitelikte Varlık vardır: Phusis, Logos, İdea, Energia, Tözsellik, Nesnellik, Öznellik, Güç İstemi. Ancak bu tarihsel biçimler, elmalar armutlar

[61] Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 181; Sözkonusu kesinlik ise modern düşüncenin iki kanadı olarak rasyonalistlerde ve empiristlerde farklı formlarda sürdürülmüştür.
[62] John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Denemeler*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013), s. 399.
[63] Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekontrüksiyonu*, s. 182.
[64] Jeff Noonan, *Critical Humanism and the Politics of Difference*, (Canada: McGill-Queen's University Press, 2003), s. 12.

> şeftaliler gibi tarihsel temsili düşüncenin tezgahında sıralanmış olarak dizi dizi bulunmaz."65

Metafiziğin varlığı genelleştirici-bütünleştirici yönü, metafiziğin varlığı bir bütün olarak ele alırken onto-loji ve bu varlığı en yüce bir varlıkta temellendirirken teo-loji yapmasıyla da ilişkilidir. Zira felsefe, varlığı anlama gayesiyle yola çıktığı için varlığı varolanlara takılıp kalmadan anlamaya çalışmalıdır. Ancak varolanlara referansta bulunmadan varlığı anlamak nasıl mümkün olacaktır? Yani varlığı varolanlardan ayırsak da varlığı varolanlara bakarak düşünebiliriz. Buradaki önemli nokta, varlığı herhangi bir varolana değil, en yüce varlık olan Tanrı'ya, yani varolanların ilkine bakarak yani bir anlamda teoloji yaparak düşünebiliriz. Dolayısıyla zorunlu olarak metafizik, ontolojik ve teolojik bir karaktere bürünür. Zaten Aristoteles felsefesiyle başlayan metafiziksel düşüncenin de onto-teolojik bir karaktere sahip olarak düşünülmesi bu noktada önemlidir.[66] Burada varlık, varolanların temeli olarak düşünüldüğü için ontolojik, ilkesi olarak düşünüldüğü için de teolojiktir. Nitekim Aristoteles *Metafizik*'te en yüce varlık soruşturması olarak, varlığın belli bir parçasını incelemeyi değil, varlığı varlık olma ve en yüce varlık olma bakımından ele almaya yönelir. Aristoteles'in burada yapmaya çalıştığı şey, metafizikte en yüce nedenleri ve ilk ilkeleri aramak ve bu ilkeler ve nedenlerin doğası gereği, ona ait olacakları bir şeyin "zorunlu" olarak varolması gerektiği fikrine ulaşmaktır.[67] Bu anlamda metafizik, varlıkların varlığını hem en genel ve bütün olan şeyin zemin veren birliği, hem de bu zeminin (en yüce varlığın) her şeyin ilkesini izah etmesi anlamında onto-teolojik olarak karakterize edilir.[68]

---

[65] Heidegger, "Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası", s. 63.

[66] Hakan Yücefer, "Aristoteles'in Metafiziği Ontoteolojik mi" Cogito Aristoteles Özel Sayısı, 77 (2014), s. 16-17; Tabi burada Aristoteles ilk felsefesinin (metafiziğinin) ontoloji mi yoksa teoloji mi olduğu da tartışmalıdır. Yani o teoloji olarak mı yoksa ontoloji olarak mı metafizikle ilgileniyor? Burada iki yorum söz konusudur; Jeager'in yorumu, Aristoteles'in Platon etkisi altında olduğu zamanlarda ilk felsefe olarak metafiziği teolojiyle bir tuttuğu ancak Platon etkisinden kurtulduğu zaman kendi felsefesini geliştirmeye başladığında ilk felsefenin ontolojiye dönüştüğüne işaret eder. Heidegger'e göre ise; Aristoteles ilk felsefeyi hem teoloji hem de ontoloji olarak ele almasının metafiziği onto-teolojik doğasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle burada bir çelişki söz konusu değildir. Onto-teoloji metafiziğin zayıflığı ya da çelişkisi değil yazgısıdır. Metafizik ontoloji olduğu ölçüde teoloji, teoloji olduğu ölçüde ontolojidir. (Hakan Yücefer "Aristoteles'in Metafiziği Ontoteolojik mi", s. 15)

[67] Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2014), s. 187-189

[68] Heidegger, "Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası", s. 57-58.

Klasik düşüncenin logosa atfettiği önemden dolayı, en yüce varlık olarak Tanrı'yı da bu logos kapsamında düşünmeleri kaçınılmaz olmuştur. Bu açıdan teolojinin Yunan dünyası için yabancı bir kavram olmadığını söylememiz gerekir. Grek felsefesinin ampirik karakterini kanıtlamaya çalışan çizgi için, teoloji gibi bir kavramın Grek felsefesiyle ilişkilendirilmesi tuhaf gelebilir. Teoloji, Werner Jeager'e göre ne orta çağ ne de Hristiyanlığa ait olan bir kavram olmayıp, Grek dünyasına aittir. Teoloji, Tanrı problemine rasyonel yaklaşımın bütün formlarını ifade eden bir kavramdır. Hristiyan felsefeciler bunu Aristotelesçi anlamda ilk felsefe yani metafizik olarak adlandırmışlardır.[69] Böylece Tanrı bilgisi (teoloji) ilk felsefe olmuş ve Aristoteleçi okul onu metafizik olarak adlandırmıştır. Teolojiyi bu anlamda Yunan zihninin spesifik bir ürünü olarak gören Jeager, logosa atfettikleri değerden ötürü Tanrılara da logos aracılığıyla yaklaştıklarını söyler. Gerek Platon'un *Yasalar* adlı eserinde en yüksek düzeyde teoloji yaptığını, gerekse Aristoteles'in teolojiyi ilk felsefe veya ilk ilkelerin bilimi olarak felsefe biliminin temel bir kategorisi olarak gördüğünü örnek verir. Bu nedenle de teoloji, felsefi Varlık incelemelerinin en yüce hedefi olarak karşımıza çıkar.[70]

Metafiziksel düşüncenin varlığı en yüce ve en genel varlıkta düşünmesi hasebiyle teo-lojiye yönelmesi, aslında metafiziksel ve hümanistik düşüncenin değer-hiyerarşi terimleriyle düşünmeye meyilli olmasından kaynaklanır. Zira metafiziksel ve hümanistik düşüncede varlık bir değer-hiyerarşisi düzleminde ele alınarak anlaşılmaya çalışır ve böylece varlığı en yüce ve en değerli olan bir varlıkta temellendirme ihtiyacıyla onto-lojiden teo-lojiye geçer. Felsefenin varlıkları en yüce-genel varlıkta temellendirmesi zamanla farklı isimlerle adlandırmasına yol açmış, en yüce varlık olarak Tanrı, yerini varlık dünyası karşısında önemli bir yer edinecek olan özneye ve akla bırakmıştır. Yani varolanların varlığını ve hakikatini anlamada en yüce varlık ve neden olan Tanrı, yerini insana bırakacak ve insan, varlığın hakikatini temellendirme noktasında ontolojik ve epistemolojik bir zemin statüsüne yerleştirilecektir. Dolayısıyla metafiziksel düşüncenin bu serüvenine bakıldığında, metafiziğin varlığa her yerde logos olarak yöneldiğini ve böylece mantık-logos hem

[69] Werner Jeager, *Humanism and Theology*, (Marquette University Press 1943), s. 6-7.
[70] Werner Jeager, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2012), s. 18-19.

varlığa (ontoloji) hem de en yüce varlığa (teoloji) hükmederek, varlığın artık lojik olanın konusu içerisinde düşünüldüğünü söyleyebiliriz. Bu da varlık ve hakikatin epistemik düşüncenin nesnesi ve konusu olmasının yolunu açmıştır. Varlık ve hakikatin lojik olanın konusu olması ve varlığın hep bir varolan temelinde anlaşılması da felsefeyi, metafiziksel ve hümanistik bir çizgide bırakmıştır.

Metafiziksel düşüncenin logos-mantık yoluyla varlık dünyasını şekillendirdiği, varlığı bir takım mantıksal yasalar yoluyla anlamaya çalışması, aslında varlığın insanın epistemik dünyasına göre şekillendirilmesi, oluşumu ve anlaşılmasının bir örneğidir ve metafizik bu anlamda bir antropomorfizm olarak değerlendirilir.[71] Söz konusu antropomorfik yön metafiziksel düşüncenin hümanistik karakterini de açığa vurmaktadır. Aslında burada vukua gelen şey, insanın varlığı kendi epistemik dünyasına göre inşa ve ifa edişi sebebiyle soyut bir antropomorfizmin yürütülmesidir.[72] Artık varlık kendisini ifşa eden ve insanın da bu açıklıkta varlığı kavramaya çalıştığı bir durumdan ziyade, insanın durduğu yerden anlaşılmakta ve tasarımlanmaktadır. Böylece metafiziksel düşünce hümanistik düşüncenin ve temsilci düşüncenin kendisini üzerine inşa edeceği önemli bir zemini inşa etmiş olmaktadır.

İşte metafiziksel düşüncede varlığın bilgisine yönelme ve bir varlık metafiziği ile meşgul olma, modern düşüncenin cogitosuyla artık, bilginin bilgisine yönelmeye ve bir sübjektivite metafiziğine yol açmıştır. Metafiziğin klasik düşüncede ontoloji yani varlık çalışması olması, varlık metafiziğinin yapılmasına ve bu kapsamda arke, idea, Muharriki evvel vb. varlık kavrayışı temelinde, varlığın bilgisinin edinilmesine yol açarken, modern düşünceyle birlikte bu zeminin yerini özneye bırakması, varlığın epistemoloji ekseninde ele alınmasına dönüşerek yerini bilgi-özne metafiziğine bırakmıştır. Dolayısıyla metafiziksel ve hümanistik doğasıyla felsefi düşüncede, varlık-düşünce ya da özne-nesne dikotomisindeki bilme edimi, varlığın bilgisine değil, bilginin bilgisine yol açan metafizik bir idealizme yol açmıştır. Çünkü burada söz konusu olan bilginin hem ontolojik hem de epistemolojik temellendirilmesidir.

[71] Heidegger, *Nietzsche, Vol.III-IV*, s. 83.
[72] Küçükalp, *Çağdaş Düşüncede Farklılık Tartışmaları*, s.17

Dolayısıyla felsefi düşüncenin metafiziksel ve hümanistik doğasında açığa çıkan şey, varlık ve hakikate dair bilgi iddialarının dayanaklarını insandan almasıyla karakterize edilebilir. Buradaki en önemli fark, klasik metafiziksel düşüncede hümanist boyut söz konusu olsa da aslında tam anlamıyla hümanistik olana indirgenmeyen bir aşkın hakikatin varlığı kabul edilirken, modern düşünceyle beraber transandant-aşkın hakikat tasavvurunun, transandantal olana dönüşmesi, yani aşkın olan hakikatin insanın aklı içinde aşkınlaşan boyutuyla hümanistik bir metafiziksel söylem ortaya çıkmış olmasıdır. İnsan, kendisi de dahil olmak üzere her şeyi anlamlandırma çabası içinde olan bir varlık olarak metafiziksel düşüncenin merkezine yerleşerek hümanistik karakterini sürdüregelmiştir.[73] Varlığı anlama gayesiyle yola çıkan metafiziksel düşünce, bu anlamlandırma gayesinin eksenine insanı yerleştirmesiyle hümanist bir karaktere bürünmüştür. İnsanı ölçüt alan metafiziksel-hümanistik düşüncenin temel özelliği, insanı anlam veren bir özne olarak kabul etmesi ve her şeyi insan açısından anlamlandırmayı amaçlamasıdır. Bu da onu antropolojik ontolojiye yaklaştırmıştır. Bu çerçevede hümanistik metafizik bir anlamlandırma çabası olarak, antropolojik ontoloji de "varolan"a insan açısından bakma çabasıdır.[74] Çünkü insan her zaman kendisini metafiziksel alanda konuşmaya ve onun hakkında hüküm vermeye muktedir olarak görmekte ve adeta düşünmenin merkezi olarak kabul edilmektedir. Heidegger bu nedenle "her tür hümanizm temelini ya bir metafiziğin içinde bulur ya da kendini metafiziğin temeli haline getirir" der.[75] Yani varlığın hakikatini sorgulamadan varolanın bir yorumunu kabul eden ve insanın özüne ilişkin her belirleme metafizik bir belirleme olmak zorundadır.[76]

Metafiziksel düşünce ile hümanistik düşünce arasında kurulan bağ, varlığın temsil yoluyla öznel bir biçimde inşası ile yakından ilgilidir.[77] Bu ise varlığı yeniden inşa etme ve epistemolojik bir bakış açısı altında yeni bir varlık kategorisi inşa etme sürecini ifade eder.[78] Zira hümanistik düşünce, temsil yoluyla aslında metafizik yapmaktadır. Bu anlamda hem metafiziksel düşüncenin hem de hümanizmin varlığa

[73] Betül Çotuksöken, *Felsefe Özne ve Söylem*, (İstanbul: İnkılap Kitapevi 2002), s. 18.
[74] Çotuksöken, *Felsefe; Özne ve Söylem*, s. 19.
[75] Hiedegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 13
[76] Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 13-14.
[77] Jameson, *Biricik Modernite*, s. 47.
[78] Jameson, *Biricik Modernite*, s. 52-53.

bir anlam verme, onu düzene sokma ve ona bir zemin bulma ve bu çabanın merkezine insanı yerleştirme noktasında ortak bir paydada buluşması her ne kadar farklı görünseler de özde aynı mentalite ile hareket ettiklerini göstermektedir. Bu nedenle klasik düşüncede gerçekleştirilen ontolojinin modern biçimini epistemolojiye dönüşen aşkınsal felsefe olduğu söylenebilir.[79]

Metafiziksel düşünce ile onun hümanistik doğasındaki bir diğer önemli nokta ise, Varlık dahil olmak üzere her şeyi insanın rasyonalitesine indirgediğini bu sayede Varlık ile varlıklar arasındaki ontolojik ayrımı kaybetmesidir.[80] Her ne kadar klasik düşüncede yürütülen varlığa dair metafiziksel sorgulamalar modern düşüncede olduğu gibi her şeyi insanın rasyonalitesine indirgeyecek kadar radikal bir görünüm arz etmese de, metafiziksel düşüncenin rasyonaliteye-logosa verdiği önem ve varlık ile logos arasında kurduğu yakın bağ sebebiyle, modern düşünceye önemli bir arka plan teşkil etmiştir. Zira metafiziksel düşüncenin, hakikati *akıllı bir canlı olarak tanımladığı insana* indirgemesi sebebiyle hümanistik kalmaya devam edeceği aşikardır. Başka bir deyişle insan akıllı bir canlı olarak görüldüğü ve hakikatin de rasyonel olarak telakki edildiği sürece metafizik, insanın doğasına özgü olarak kalmakta ve insan *animal metafizikum* olmaktadır. İnsanın özünün her belirlenimi ise metafizikle ilişkilidir, bu yüzden her hümanizm metafizik olmak zorundadır.[81]

Nihai kertede metafiziksel düşüncenin ve onun hümanistik doğasının, varlıkların nihai doğası hakkındaki iddialarıyla birtakım varsayımlara sahip olduğu görülmektedir. Ve bu varsayımlar, diğer anlama biçimlerimizi önceleyen ve onları şekillendirip belli bir çerçeveye sokan varsayımlardır.[82] Batı metafiziksel-hümanistik düşüncesi boyunca görülen izlek, insanın dünyaya kavramsal bir şebeke yansıtması

[79] Heidegger, "Metafiziğin Üstesinden Gelmek", *Heidegger Pariste*, der. Sadık Erol Er, (İstanbul: Otonom Yayınları, 2014), s. 431.

[80] John R. Snyder, "Modernliğin Sonu Hakkında", *Modernliğin Sonu,* çev. Şehabettin Yalçın, (İstanbul: İz Yayıncılık), s. 25

[81] Tabi burada şu ayrımı yapmak gerekir; bilginin özü, insanın özü ve insanın varlıklar içerisindeki konumu hakkında bir düşünme projesi olarak sürse de modern düşüncede gerçeğin özü, bilginin özü temelinde belirlenirken, Yunan düşüncesi için bilginin özü, yalnızca başlangıçta gerçeğin özü temelinde belirlenir. Yani her iki dönemde de hakikatin özü, bilginin özüne dayanır ancak klasikte bu sadece bir başlangıç ve bir ana mahsustur. (Heidegger, *Nietzsche, Vol.III-IV,* s. 67 ve 75)

[82] Patricia Altenbernd Johnson, *Heidegger Üzerine*, çev. Adnan Esenyel, (Ankara: Sentez Yayınları, 2013), s. 95.

ve yalnızca bu kavramsal şebekeye uyan şeylerle ilgilenmesi olarak tezahür etmiştir.[83] Böylece düşünce karşılaştığı her şeyi kendi kategorilerine indirgeyerek onları anlamaya çalışmakta ve bir tür kısırdöngüye girmektedir. Çünkü dünyayı-varlığı sadece kendi kategorilerine göre kavrayabildiği için düşünce sadece kendini kavrayabilir ve deyim yerindeyse kendi içine kıvrılarak dogmatik bir uykuya çekilir.[84]

Varlık-logos ilişkisinin bu şekilde kurulması ve düşüncenin bu minval üzere metafiziksel-hümanistik düşünce boyunca devam ettirilmesi aslında felsefenin ortaya çıktığı durumla yakından ilişkilidir. Felsefenin düşünme ile özdeşleşmesi, varlığın yerini ve nasıllığını tayin ettiği gibi, düşünmenin başka imkanlarını da aslında en üst düşünme biçimi olarak hiyerarşik bir biçimde kendisinin altında konumlandırmıştır. Felsefece düşünme biçiminden önce sözün üç formu olarak görülen mitos-logos-epos, logosun kendisini hâkim bir pozisyona almasıyla ve diğerlerinin yerini logosçu bir bakış açısıyla konumlandırarak aslında önemli bir dönüşümü de gerçekleştirmiştir. Bu düşünme eylemi artık şeylerin özünü-neliğini düşünülür düzlemde temsil ve teorileştirmeye müsait bir kavrayış biçimine de yol açmıştır.

Hem metafiziksel hem de hümanistik serüvenine bakıldığında düzen dışına ilişkin soru sorma olarak görülen felsefe[85] bu anlamda görmek istediği şeyi gözden kaçırmama yetkinliği olarak görülür. Felsefe, şeyleri görmeye çalışan ve görmek istediği şeyi gözden kaçırmama yetkinliği olarak *episteme theoretike*'dir.[86] Felsefenin görmeye çalıştığı şey ise varlığın özünü belirleme anlamında onun ne olduğunu bilme ve görmedir. Bu nedenle felsefe, şeylerin özünü görme amacıyla yola çıkan ve bunu da düşünme eylemi ile varlığı epistemik-rasyonel bir gözün[87] karşısında bir nesne konumuna indirgeyen bir yetkiyle kendisini karakterize etmektedir.[88] Felsefenin

[83] Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), s. 218.
[84] Christoper Falzon, *Foucault ve Sosyal Diyalog*, çev. Hüsamettin Arslan, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), s. 30.
[85] Martin Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, çev. Mesut Keskin, (İstanbul: Avesta Yayınları, 2014), s. 22.
[86] Martin Heidegger, *Nedir Bu Felsefe*, çev. Ali Irgat (İstanbul: Afa Yayınları, 1995), s. 39-40.
[87] Kasım Küçükalp, "Varlık Problemi Bağlamında Düşünmenin İmkânı", İlem Eğitim Programı Açılış Konuşması, İstanbul 2014-2015, s. 8.
[88] Felsefe bilindiği üzere Antik Yunan'da bilme kavramıyla değil hayret kavramıyla anlaşılmıştır. Bir anlamda hayret etmek düşünmenin başlangıcı olarak kabul edilmişti. Hayret etmek, bu hayretin peşine düşmek hakikati hayretle aramak fakat bulma ve sahip olma iddiasında olmama fikri söz konusuydu. Halbuki felsefe bir noktadan sonra hayret duygusundan ziyade mitostan logosa doğru geçişin bir

görmeye çalıştığı şey Platon'da "idea" olarak[89] Aristoteles'te ise "ilk temel ve nedenler" olarak sunulur.[90] Şeyleri görmeye yetkili olma anlamında felsefi düşünce, varlığın çeşitliliğini bir zemine-özdeşliğe indirgeyerek varlığın tasarımını-temsilini yapmak ve kuramsal olarak ona kefil olma görevini üstlenir.[91] Özdeşlik düşüncesinin ise Aristoteles'ten Hegel'e kadar hakikatin, (düşünce yoluyla üretilen) kavram ve varlık mantık-metafizik arasındaki tekabüliyeti olarak anlaşılageldiği vurgulanmaktadır. Yani nesnenin özüyle özdeş bir kavram yaratımı ve bu eksende öznenin rasyonaliteye referansla, kavramsal düşünce zemininde hakikat iddiasında bulunması şeklinde de özetlenebilir. Söz konusu özdeşlik fikri, sadece felsefenin içerisinde vücud bulmayıp, aynı zamanda Batı düşüncesinin bütün politik ve ahlaki aparatlarına nüfuz etmiştir.[92] Bu anlamda genel itibariyle özdeşliğin farka, aynının başkaya, logosun mitosa, kozmosun kaosa öncelendiği ve hiyerarşik olarak değerli kılındığı bir serüven izlenmektedir. Artık başka olan aynıda, mitos logosta, fark özdeşlik düşüncesinde eritilmiştir. Bunun doğal sonucu olarak metafiziksel düşünce daima bir dışlama (exclusion) pratiği olarak iş görmüştür. Yani felsefe, bilme ve varolma yoluyla temel olmayan-dahil edeceği şeyler kadar dışladığı şeylerle de tanımlanan[93] ve her zaman hakim olma ya da varlığı kontrol ile ilgili bir boyuta sahip olmuştur.[94] Felsefenin temel karakteristiği bu bağlamda, varlık ve hakikatin rasyonel bir yapıda olup, insanın aklına kendisini tam bir mevcudiyet içerisinde açtığı inancında açığa çıkar.[95] Rasyonel olarak temellendirilebilir bir hakikat fikrini, düşüncenin telosu olarak görüldüğü ve bunun da felsefi düşünme yoluyla elde edilebileceği iddiasıyla, varlık üzerindeki gücünü de tahkim etmektedir. Felsefi

anlamda düşüncenin mantık ve logosun emin yoluna girmiş olması olarak kabul edildi. Bu serüven ise genellikle Platon ve Aristoteles düşüncesiyle başlatılarak modern epistemoloji ile devam ettirilmiştir.

[89] Felsefenin görevi, Platon'a göre varlık ve bilginin ötesinde kalan iyi ideasını görmekle tamamlanır. (Leo Strauss, *Platonun Politik Felsefesi*; *Devlet*, çev. Özgüç Orhan, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), s. 272) Bu görme ise formların temaşa yoluyla ruhun gözüyle görülmesidir; epistemik bir gözün hakimiyeti değildir. Ancak daha sonraki Platon okumaları bu yöne evrilmiş yani bu bakışın zeminini hazırlayan bir formlar öğretisi olduğu gündeme gelmiştir. Platon'un formlar doktrini her ne kadar yeni bir doğruluk anlayışının zeminini hazırlasa da Platon'daki bazı unsurlar onun böylesi bir anlayışın taraftarı olmadığını göstermektedir.

[90] Heidegger, *Nedir Bu Felsefe*, s. 39-40.

[91] Heinz Holz, *Felsefenin Aşılması ve Gerçekleştirilmesi*, s. 306.

[92] Noonan, *Critical Humanism and the Politics of Difference*, s. 11-14. (Bu konuyla ilgili mesele ve tartışmalar çalışmanın 2. bölümünde ele alınacaktır)

[93] Noonan, *Critical Humanism*, s. 13-14.

[94] Costas Douzinas-Adam Gearey, *Critical Jurisprudence; The Political Philosophy of Justice*, s. 46.

[95] Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 14-15.

düşüncenin bu gücü, varlık dünyasının yeniden taksimi ile ilgili bir durumdur. Yani artık insan metafiziksel alana, görünenin ardında kalan alanı müphem bir anlatıdan (mitten-dinden-sanattan) kurtarmak suretiyle ona açık ve anlaşılır akılcı bir form vermiş ve bu çerçevede felsefe dışında kalan bilgi türlerinin hakikati izah ve ifade etmede felsefenin altında bir yer tayin ve tespit edilmiştir.

Nihai noktada felsefi düşünce, logos yoluyla varlığa-evrene dair tutarlı ve bütünsel bir bakış açısı oluşturmaya çalışan bir düşünme biçimi olarak zamanla metafiziksel-hümanistik bir karaktere bürünmüş ve artık felsefenin metafiziksel, metafiziğinde hümanistik bir karakterde olması hasebiyle varlık hakkındaki felsefi iddialar da bu metafiziksel-hümanistik çerçeve içerisinde kalmıştır.

B. Metafiziksel ve Hümanistik Varlık ve Hakikat Anlayışı

Metafiziksel düşüncenin başlangıcı olarak kabul edilen Platon'a kadar düşünme ile hakikat arasında kurulan bağ noktasında önemli bir geçiş söz konusudur. Bu geçiş, hakikati müphem bir anlatı formunda ifade eden mitolojik dilden, hakikati saf düşüncenin nesnesine indirgeyen bir doğa felsefesine geçiş ki, burada arke felsefesi hakikati düşünce yoluyla açıklanabilir kılarak, hakikate ilişkin tutarlı ve sistematik bir içerik kazandırmıştır.[96] Bu kapsamda felsefi düşüncenin başlangıcına yerleştirilen ve doğa filozoflarının ilki olarak kabul edilen Thales ile birlikte, mitolojiden logosa keskin bir geçiş yapıldığı varsayılır. Zira mitolojik dil, hakikate dair müphem bir anlatı geliştirirken, felsefe hakikati ifşa etmeye yönelen bir dil geliştirme iddiasında olmuştur. Felsefe, varolan her şeyin imgesini kavramlarla temsil etme sanatı olarak düşünüldüğünde Thales, bu tanımı karşılayan ilk filozoftur denilebilir.[97] Çünkü o, felsefeyi mitik unsurlarla veya gelişigüzel özlü sözlerle yapmamış, sistemli ve kavramsal bir düşünmeyle, bir dünya imgesi kurmaya çalışmıştır. Tabi Thales'in evrenin kaynağında suyu bulması aslında yeni bir önerme değildir.[98] Buradaki fark, Thales'in bu önermeyi müphem bir anlatı şeklinde

[96] Efe Baştürk, *Platon'da Politika Düşüncesinin Soykütüğü*, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), s. 19-20

[97] Tabi bu niteleme çok sonra olmuştur. Kendi çağının zihniyetinde böyle bir adlandırma söz konusu değildir.

[98] Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar*, der. Paolo D'lorio, çev. Nur Nirven, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018), s. 95-96. Oysaki Jeager'in ifade ettiği üzere felsefenin başlangıcıyla mitik unsurlar arasında sanıldığı kadar keskin bir uçurum yoktur. Örneğin Hesiodos'un teogonisinin kısa bir zaman sonra ortaya çıkacak felsefenin hazırlık safhası olarak görülmesi bununla ilişkilidir. Zira onun dünya hakkındaki

kurgulamayıp, hakikati, açıklık ile desteklemek suretiyle onu ilahi formdan alıp bilgi ve deneyim düzlemine aktarmış olmasıdır.

Buradaki temel mevzu, mitik dünyanın müphem dilinden, felsefenin varlığa-doğaya dair açık, akılcı ve sistemli bir açıklama yapma girişimiyle ayrılmış olmasıdır. Kuşkusuz burada klasik düşüncede (özellikle Presokratik düşünce açısından) amaç, dünyayı şekillendiren mitik Tanrıların reddi değildir. Onların yaptığı en önemli kırılma, kendi başına düzenli ve anlaşılır bir doğa anlayışı oluşturmaktır.[99] Thales'ten itibaren doğa filozoflarının yapmaya çalıştığı şey de evrendeki çeşitliliğe, bir birlik ve değişime karşı, değişmeyen bir yasa bulma amacına matuf olarak, akılla açıklanabilir bir doğa düzeni için, yine doğayı aşkın olmayıp ona içkin unsurlara başvurmak olmuştur. Bu anlamda erken Yunan felsefesinin amacının, dünyanın bir kozmos olarak anlaşılması ve bunun logos yoluyla kavranabilir bir yapı arz ettiğine yönelik bir açıklama çabası olduğunu söyleyebiliriz.[100]

Fakat doğa filozoflarının doğaya içkin unsurlardan yola çıkarak, varlığı açıklama gayesi Parmanides'le birlikte değişmiştir. Parmenides'le birlikte artık mesele, duyulur dünyadaki değişen bağlamdan koparılmış (maddeye bağlı kalan zihnin kısıtlı doğası sebebiyle), duyulur dünyayı aşan bir düşünme biçiminin önü açılmıştır. Artık arkhe, varlık adı altında toplanmış ve arke sorunu yerini, düşünmenin yeni sorusu olarak varlık sorusuna bırakmıştır.[101] Bu bağlamda genel olarak klasik düşünceye bakıldığında, iki farklı varlık kavrayışını görmek mümkündür. Bunlardan ilki varlığı *phusis* yani "orada belirecek olan" diğeri ise *ouisa* yani "mevcut olan" olarak ele alır. İlki Presokratik düşünce ile temsil edilirken, diğeri Aristoteles düşüncesine dayandırılır. Varlığın phusis ile ele alındığı düşünce açısından varlık ile düşünce arasında bir özdeşlik ilişkisinden ziyade, özsel bir bağlantı söz konusudur. Varlık phusis olarak anlaşıldığında düşünme,

görüşleri ilk doğa filozofların kavramsal ajandasını oluşturmuştur. (Jeager, *Antik Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s. 27)

[99] Joe McCoy "Introduction", *Early Greek Philosophy; The Presocratics and the Emergence of Reason,* ed. Joe McCoy, (Washington D. C.: The Catholic University of America Press 2013), s. xii

[100] Charles Kahn, "The Achievement of Early Greek Philosophy" *Early Greek Philosophy; The Presocratics and the Emergence of Reason,* ed. Joe McCoy, (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2013), s. 3. Dolayısıyla doğa filozofları, doğanın hem akılla anlaşılabilir hem de doğada aklın bulunuşunun doğadaki düzenliliğin kaynağı olduğu fikrinden hareket eder. (R. G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), s. 9-10.

[101] Baştürk, *Platon'da Politika Düşüncesinin Soykütüğü,* s. 90.

varlık ile aynı kabul edilmektedir. Burada düşünme, modern düşüncede görüleceği gibi varlığa kendi yasalarını, kategorilerini veya temsillerini empoze etmekten ziyade, varlığın açıklığında bulunma yoluyla, varlığı kavrama şeklinde gerçekleşmektedir. Logos ve ontolojinin (düşünce ve varlığın) Grek öncüsü olarak kabul edilen Parmenides'in[102] düşünce ile varlık arasında kurduğu ilişki de bu bağlamda düşünülmelidir. Zira düşünce ile varlığın özdeşliği, düşüncenin varlığın kategorileriyle birebir örtüştüğü veya düşüncenin kategorilerinin varlığa empoze edildiği anlamda bir karşılıklılık olmayıp, varlık ile düşünce arasındaki ilişkinin bir olanağı olarak, Varlığın kendisini açması ve insanın da bu açıklıkta onu kavramasıdır.[103]

Bununla birlikte Parmenidesçi varlık-düşünce özdeşliği, daha sonra varlık ile düşünce arasında birebir mütekabiliyet kurulmasının mümkün olduğu fikrine zemin hazırlayacak şekilde okunduğundan, Aristotelesçi yaklaşım adına önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Parmenidesçi felsefesinin daha sonra alımlanışı ve bu düşüncenin radikal sınırlarına vardırılması sonucunda, gerçekliğin mutlak bilgisine ulaşmak için varlığın yapısıyla düşüncenin yapısının örtüştüğü kabul edilmiş ve böylece aklın ilkelerinin varlığa empoze edilmesinin de yolu açılmıştır. Oysa Parmenidesçi varlık-düşünce özdeşliği, her ne kadar varlığın insanın rasyonel yetilerine kendisini açtığı kavrayışına yol açıp, gerçekliğin düşüncede temsil edilebileceği ve akılla kavranabileceği inancına giden yolda önemli bir imkân olarak düşünülse de aslında Parmenidesçi varlık-düşünce özdeşliği meselesinin, varlığın rasyonel olarak kavranabilir olduğu fikriyle tebarüz eden mütekabiliyetçi doğruluk veya temsil fikrine bir zemin oluşturmayacağı söylenmelidir. Hatta Parmenides, Şiir'inin başında gerçek hakkındaki bilgisini bir Tanrıça ile buluşmasından edindiğini söyler. [104] Bu bağlamda Parmenides açısından rasyonel olarak varlık ve hakikatin kuşatılacağı fikri temelsiz bir iddia olarak kaldığı söylenebilir. Parmenides'in varlık-düşünce özdeşliği olarak nitelenegelen bu iddia aslında Aristotelesçi felsefenin noktai nazarından bu iddiaya bakışla ilgilidir. Çünkü böylesi bir varlık-düşünce özdeşliğinin, Aristoteles'te göreceğimiz, mütekabiliyetçi doğruluk telakkisi zemininden düşünüldüğünde bir anlam kazanacağı söylenebilir. Aksi takdirde

[102] Patrick Lee Miller, *Becomig God; Pure Reason in Early Greek Philosophy*, (New York: Continuum International Publishing Group, 2011), s. 43.
[103] Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, s. 186; Heidegger, *Nietzsche*, Vol.III-IV, s. 48-49
[104] Kingsley, *Batı Hikmetinin Bilinmeyen Tarihi*, s. 179

Parmenides'in düşünce ile varlık arasında kurduğu bağ, düşüncenin varlığı rasyonel bir biçimde kavrayabileceği iddiası olarak okunmamalıdır. Nitekim bu konuda Werner Jeager'ın şu ifadeleri önemlidir;

> "Aklın sadece tek bir Varlık'ı mümkün bulması, bu Varlık'ın, modern idealizmin farzedebileceği gibi tamamen zihinsel bir şey olduğu anlamına gelmez. Parmenides o meşhur sözünde düşünülmek ve olmak aynı şeydir derken, büyük ihtimalle bunu kastediyor olamaz. Bu özdeşliği ilan ederken, Var Olmayan'ın düşünülebilir ve bilinebilir oluşu fikrine saldırmaktadır, o kadar. Eserini hakikat ve doksa olarak iki kısma ayırması ve gerek ilk kısmın metafiziğini gerekse ikinci kısmın fiziğini eleştirel bir epistemolojik perspektifle ele alması da bunu doğrulamaktadır."[105]

Yine de Parmenidesçi bu yeni düşünmenin ufkunda metafiziksel düşüncenin başlangıcı olarak kabul edilen Platoncu düşüncenin doğmaya başladığı söylenebilir. Platon'la birlikte ortaya çıkan şey, hakikatin ne olduğundan ziyade, düşünce ile hakikat arasındaki bağın nasıl kurulacağı ile ilişkili olmuştur. Platon bu minvalde, hakikat üzerine düşünmenin güzergahlarını belirlemeye yönelmiştir.[106] Bilindiği üzere Platon öncesi hem mitolojik hem de arke felsefesinde, düşünmeyi aşan ve düşünceyi kendisine ereksel anlamda tabi kılan bir aşkınlık düzeyi söz konusuydu ve felsefenin farkı, mitolojideki aşkınlığı düşünce nesnesine dönüştürmesiydi. Ancak yine de bu dönem açısından düşüncenin üzerine eğilme söz konusu değildi. Düşüncenin kendisine (ve de insana ve insanın varlığının anlamına ve nasıllığına) dönmesi ise Sokrates'le birlikte olacaktır. Bu ise düşüncenin nesnesinden kopmasını değil, nesne ile düşünme arasında yeni bir ilişkinin tesis edilmesini ortaya çıkarmıştır. Artık Sokrates ve Platon'la birlikte, düşüncenin ve hakikatin serüvenine yeni bir unsur katılır. Bu unsur ise insan ve bu insanın varlığa, hakikate, iyi ve güzel olana yönelik bir araştırmaya yönelik bir çabasıdır. Çünkü Presokratik düşünürler fiziki doğa üzerine yoğunlaşırken, insanın içinde bulunduğu durum ve ahlak alanı ikincil planda kalmıştır. Böylesi bir tablo karşısında Sofistler, doğa filozoflarının kuramlarıyla gündelik yaşam arasında bir bağ kurmanın mümkün olmadığını ve pratik yaşamlarımızı düzenleme noktasında eksik olduğunu düşünmüşlerdir. Bu nedenle dikkatlerini doğadan insani deneyim dünyasına yöneltmiş ve

[105] Jeager, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s. 145-146
[106] Baştürk, *Platon'da Politika Düşüncesinin Soykütüğü*, s. 17-18.

Sokratik hümanizm için de bir zemin hazırlamışlardır.[107] İnsanı felsefenin merkezine alma noktasında, hem Sofistlerin hem de Sokrates'in önemli bir yeri olmasına rağmen, felsefi düşünce sahnesinde Sokrates'in Sofistler karşısında önemli bir konumda görülmesinin nedeni[108] Sofist düşüncenin hakikatten, onu erişilmez bulup vazgeçtikleri ve bunun yerine inandırma ve ikna yöntemini kullanmaları iken[109], Sokrates'in bu tutumun tam tersi istikamette ilerlemesidir. Burada Sokrates'e atfedilen misyon, insana ve onun varlığına dair kavrayışı, mitosun toprağından söküp felsefenin toprağına ekmek olduğudur.[110] Dikkatini doğadan insani deneyim dünyasına yönelten Sokrates'in artık felsefi düşüncenin yönünü, ya doğa felsefesinden insan felsefesine ya da şeyler felsefesinden kavram felsefesine çevirdiği iddiası söz konusudur.[111] Oysa burada Sokrates'in Platon'la birlikte okunduğu takdirde salt kavramsal düşünceye dayalı bir insan kavrayışına sahip olmadığını, bunun insanın varlığını da içeren ve onun doğruya, iyiye ve güzele dair bir bakış açısı oluşturmaya çabaladığı söylenebilir. Bu minvalde

[107] Versenyi, *Sokratik Hümanizm*, s. 11-12

[108] Felsefi düşünce serüvenine bakıldığında, felsefe aklın evrensel bir yürüyüşü olarak görülmekte ve aklın dışındaki itkiler yadsınmaktadır. Bilgi söz konusu olduğunda dışlanan arzu-duygu itkiler olurken, felsefe düşünce tarihi söz konusu olduğunda dışarısı Sofistler ve Sofist düşüncenin karakterize ettiği şey olmuştur. Foucault'ya göre bu dışarının bertaraf edilmesi felsefenin varlığını ve felsefi söylemi bizatihi mümkün kılan şeydir ki felsefe sırtını gizlice bu dışarısına yaslar. Bu nedenle de düşünce tarihi boyunca Sofistlerin temsil ettiği her biçim felsefeyi ve bu anlamda belli bir bilme biçimini sorgulayan her şeyi felsefenin dışına iterek değersizleştirir. Diğer bir deyişle Sofist ve Sofist'in karakterize ettiği her iddia düşünce tarihinin kötü çocukları olarak çemberin-epistemik çerçevenin dışına itilir. Oysaki Foucault'ya göre Sofistler yanlış akıl yürütmeyi bir silah olarak kullanan gibi düşünülmemelidir. Onlar, doğru ve yanlış akıl yürütme dikotomisinin dışında kalan farklı bir boyuttadır. Zira Sofistlik görünürde olan ancak gerçekliğe sahip olmayan bir bilgeliktir. Dolayısıyla onların yeri, konumu, dolayısıyla gerçekliği felsefi düşüncenin içindedir. (Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 39, 43 ve 56)

[109] Platon'un hakikati, söz konusu müphem dilden kurtarmak ve epistemolojik çerçeveyi kurabilmek adına Sofizmi eleştirdiği bilinen bir gerçektir. Felsefenin kötü çocukları olarak gösterilen ve felsefi düşüncenin dışına itilen Sofistlerin bu bağlamda insanı her şeyin ölçüsü kılmak suretiyle öznel hükümleri düşüncenin merkezine alması, Platon'un müphem dilden uzak bir şekilde kurmak istediği o epistemolojik çerçeve karşısında önemli bir engeldir. Sofist düşüncedeki bu "ölçü" kavramı, öznel bir yargılama yani hüküm verme yetisidir ve bu anlamda hakikati dile getirmede retoriğin ön plana çıkması olağandır çünkü retorik, bilincin hakikat adına ortaya atılmak suretiyle hakikati tekeline alabilmesinin yani kendisinden başka kimsenin hakikat adına konuşmamasının olanağı olarak belirlenir. Yani Sofizmin söylediği şudur: konuşulduğu an var-olan. (Algılandığı an varolan gerçek olan) Böylece konuşan özne, mutlak merkez olarak ortaya çıkar; konuşmasıyla varlığa hayat veren bir güç olarak özne varlığın tek referansına dönüşür. Zaten Protagoras'la birlikte artık bilinç, varlığı kavrayacak olan temel fail kategorisidir. Bilinçten bağımsız bir varlık yoktur. Böylece Protagoras'la birlikte doğa felsefesinin bilinçten ötelediği varlık problemini, bilincin faili ve eyleyicisi olan insanın dünyasına çekmiş ve felsefeyi dünyevileştirmiştir. (Baştürk, *Platon'da Politika Düşüncesinin Soykütüğü*, s. 108 ve 115) Felsefi düşünce serüveni boyunca takip edilen izlek olarak logos-ontos arasında kurulan bağ böylece Sofist düşünce tarafından gerçeklik-varlık ile konuşma anlamında logos ile devam ettirdikleri söylenebilir.

[110] Versenyi, *Sokratik Hümanizm*, s. 78-79

[111] Andre Laks, *The Concept of Presocratic Philosophy; Its Origin, Development and Significance,* (Princenton University 2018), s. 1.

Platon ve Sokrates'le birlikte açığa çıkan şey, aslında bir kavram felsefesi ve kavram realizmi olmaktan ziyade varlığını doğru, güzel ve iyiye (ve iyinin siyasal ifadesi olarak görülen adalet) gibi kavramlara açmak ve bu açıklıkta onları kavrama ile ilgili bir durumdur ve Platon'la başlatılan kavram realizmi aslında Aristoteles felsefesinde ortaya çıkan bir sorundur.[112]

Dolayısıyla Sokrates'le (ve Sofist düşünceyle) artık felsefi düşüncenin meselesi doğada bir arke aramaktan ziyade insana dair bir perspektif oluşturma ve bu perspektif içerisinde insanın varlığına ve hakikatine dair bir anlam arama çabasına dönüştüğünü söylemek mümkündür. Bu arayış ise bilgece bir arayış olarak rasyonel yetilerin işbaşında olması ile ilişkili bir bilme edimi olmayıp, insanın kendisini en yüce kavramlar olarak iyi, doğru ve güzel olana açması ile ilişkili bir biçimde düşünülmekteydi. *Bildiğim tek şey, hiçbir şey bilmediğimdir* ifadesi bu tavrın en açık özetidir. Burada filozofça bilme meselesi, artık felsefesinin bilme ve anlama çabasını doğadaki arke arayışından insanın varlık dünyasına yönelttiği bir zemini de inşa etmeye başlamıştır. Dolayısıyla bu bilmenin, modern düşüncedeki gibi salt bilme değil, ruhun arındırılması yoluyla bir bilme olduğunu söylememiz gerekmektedir. Zaten Platon'un düşünceyi, ruhun kendi kendisiyle yaptığı diyalog olarak ifade etmesi de bu nedenledir.[113] Başka bir deyişle düşünme ruhun (akıl olarak ruhun) zaten bildiği şeyi yeniden ruhunda uyandırmak ve onu hatırlamaktır.[114] Bu anlamda felsefenin işlevi de ruhun gözünü açmaktır, yani felsefi

[112] Klasik düşüncede Platon'a dayandırılan kavram realizmi açısından kavramların sadece zihinsel soyutlamalar değil, aynı zamanda ontolojik gerçekliklerinin olduğu ifade edilmişti. Bu da Aristoteles'i kategorilerin varlığın gerçek belirlenimleri olduğunu söylemeye götürmüştü. Dolayısıyla mantığın kategorileri artık varlığın bir ifadesi olmaktan çıkıp, varlığa dair zorunluluk bir yasa olarak vücut bulmuştur. Bu çerçevede klasik dönemde hakiki bilgiye ulaşma amacındaki felsefelerde son derece başat bir problem olarak ortaya atılan tümeller sorunu, Platon'un kavram realizmine kadar geri götürülse de, aslında Aristoteles mantığında gündeme gelen fakat çözümsüz bırakılan temel bir problemin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Buradaki temel mesele kategorilerin gerçek dünyanın bölmeleri mi, yoksa dile ait bir ayrımdan ibaret olarak mı anlaşılması gerektiği meselesiydi. Yani tümeller ya da genel kavramlar tözler midir, yoksa sadece zihinde var olan ve bizim şeylere empoze ettiğimiz birtakım idelerden (zihinsel temsillerden) mi ibarettir? Aristoteles mantığından devşirilen bu problem, gerçekliğin zihindeki temsilleri olarak görülen idelerin, gerçekle tekabüliyet ilişkisi arz edip etmediği meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu temsiller gerçeklik ile bırakın mütekabiliyet içinde olmayı, ona dokunamayan zihinsel bir yapılanmaya mı işaret etmektedir? Bu zihinsel temsiller ya da kategoriler gerçek dünyayı olduğu gibi mi yansıtır, yoksa gerçekliği kendi kategorilerine göre dönüştürür mü? Bu temel sorular Batı epistemolojisini uzun bir süre meşgul edecek ve modern felsefe de bir anlamda bu probleme verilen cevaplarla şekillenecektir.

[113] Hannah Arendt, *Zihnin Yaşamı*, çev. İsmail Ilgar, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), s. 25.

[114] Alexandre Koyre, *Platon Okumaya Giriş-Descartes Üzerine Konuşmalar*, çev. Kurtuluş Dinçer, (Ankara: Pharmakon, 2020), s. 31.

faaliyetin merkezi ruhtur.[115] Bilgi ile sanı arasında bir ayrım yapan Platon'a göre bilgi, formların veya özlerin yanılmaz bir zihinsel-ruhsal görüşüdür ve "ruh-akıl gözüyle" görülen formların bilgisi mutlak gerçeğe işaret eder.[116] Bu görme ise aslında duyuları aşan bir görme ile mümkündür. Bunu da Platon mağara metaforuyla bize anlatır. Zira insanın duyusal verileriyle bilgiye ulaşmaya çalışması, onu görünüşleri gerçeklik sanmaya götürür. Oysaki sanılar dünyasından kurtulmak gerekmektedir.[117]

İşte bu noktadan hareketle Platon'la başlatılan metafiziksel düşünce geleneği, duyuluru belirleyen düşünsel bir alandan hareketle varlık dünyasını duyulur ve düşünülür olarak iki ayrı dünyaya ayırmak suretiyle, anlamaya ve açıklamaya çalıştığı iddia edilir. Bu nedenle Platoncu hakikat anlayışının, Presokratik geleneğin ontolojik bağlamından koparak epistemolojik bir düzleme çekildiği ve Grekçe aletheia'nın varlığın apaçıklığı olmaktan çıkarak bakışın doğruluğu anlamında bir hakikat kavrayışına vücud verdiğini, bunun da Platon ve Aristoteles'ten gelerek Descartes felsefesiyle keskinleştiğini ve doğru-yanlışın varlıkta değil sadece akılda bulunduğu düşünülür.[118] Bu açıdan hakikat artık varlığın kendisinin bir özelliği olmayıp, varlıkları bilmenin etiketi olarak Platoncu felsefeyle dönüşüm geçirir ve bu dönüşüm Platon'la birlikte düşünmeden, felsefe ve metafiziğe geçiş olarak değerlendirilir.

---

[115] Oysaki modern düşünceye gelindiğinde bu kavrayış değişecek, bunun zemini de Aristoteles felsefesinde bulunacaktır. Zira Platon'da ortaya çıkan bilme, ruhun görmesiyle ilgili iken, bu bilme daha sonra aklın görmesine dönüşecek ve nous'un ruh yönü, zamanla unutulacak ve epistemik yönünün ortaya çıkmasına yol açacaktır. Dolayısıyla Platon'da ruhun arındırılması söz konusu iken Aristoteles'te düşüncenin arındırılması vardır.

[116] Llyod P. Gerson, *Ancient Epistemology*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), s. 41.

[117] Söz konusu bu bilgi ile sanı arasında kurulan ayrımın Platon'un hakikati müphem dilin sınırları dışında tutmasına bir zemin oluşturmakta olduğu ifade edilerek bunu da diyaloglarda Sokrates'i konuşturduğu adalet meselesinde örneklendirilir. Zira diyalogda adalet, herkesin kendisi için uygun olanı yapması olarak görülür. Buradaki uygunluk fikri ise, bu uygunluğunu değerlendirebilecek bir arka plana ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle de adalet "uygunluk" olarak ontolojik ve epistemolojik yapıların geçerli olması halinde anlamlı olacaktır. İşte burada "idealar" kavramı evrensel olarak, Sokrates tarafından özetlenen epistemolojik ve ontolojik sistemlerin temelini sağlama fonksiyonu gördüğü düşünülür. Platon felsefesiyle başlayan bu formlar doktrini aslında Batı felsefesinin farklı formlarda alımladığı ve sürdüregeldiği şeydir. Bu şey, duyusal izlenim ve öznellikten bağımsız olarak "doğrulama" sisteminde ortaya çıkan hakikatin temsil edilebilmesi için bir izlek sunduğu düşünülür. Burada artık varlık, bilginin konusudur ve varlık yalnızca değişmeyene uygulanabilecek bir nitelik iken, duyulara açık olan dönüşüme tabidir. Duyu izlenimleri bilginin gerçek konuları değildir ve bilgi terimi sadece mutlak olana uygun şekilde uygulanabilir. (Andrew M. Koch, "The Rhetoric of Justice: A Poststructualist Reading of the Exchange between Socrates and Thrasymachus in Plato's Republic", s. 2-3)

[118] Heidegger, "Platonun Hakikat Doktrini", s. 110.

Bu minvalde felsefenin Varlıkla olan bağı ilk defa Varlığın bizim dışımızda bir varlık olarak konumlandırdığı için Platon felsefesi ile kopmuş olduğu düşünülür. Bu varlık ise ya bir mutlak varlık ya da Tanrı olarak kavranmış ve metafiziğe dönüşerek aslında felsefi düşüncenin rotasında bir kayma gerçekleşmiştir. Zira felsefenin varlıkla olan bağı, varlığı düşünce yoluyla kavrama ideali ekseninde bizim dışımızda konumlandırmak suretiyle, varlığın kendisinden ziyade, düşünülen varlığın mutlak addedildiği bir yönelişe yol açmıştır. Bu nedenle metafiziksel düşüncenin başlangıcı kabul edilen Platon ve Aristoteles felsefeleri[119] ile birlikte Varlığın bir sessizliğe bürünerek, kendisini metafiziğin sularına bıraktığı[120] ve felsefenin de kendi meselesine yabancılaştığı ifade edilmiştir.[121]

Aslında Platon'un yapmaya çalıştığı şeyin, bilgi alanında neyin dahil edilip, neyin dışlanacağına yönelik sınırları belirlerken, bilgiyi elde etmek için bir sistem kurulmasıyla

[119] Aristoteles, hocası Platon'un idealar-gölgeler ayrımını madde-form ayrımıyla devam ettirmiş ve böylece ideaları yeryüzüne indirmek suretiyle onları varlıkların üstünde onları aşan bir konuma yerleştirmemiştir. Tam da bu nedenle Aristoteles'in düşüncesinin metafiziksel düşünce içerisinde konumlandırılamayacağı ve onun felsefesinin ilk felsefe ya da ontoloji olarak adlandırılması gerektiği düşünülür. Zira Aristotelesçi ontolojinin ya da ilk felsefenin metafizik olmadığı, ancak onun ontolojisinin daha sonra hayattan kopuk bir metafizik kavrayışa zemin hazırladığı ifade edilir. Aristoteles ontolojisini, duyulur olandan koparıp görünüşün ardındaki hakikati, duyulurdan bağımsız varolan bir düşünülürü yani Tanrı'yı araştırmaya dönüşmüştür. Aristoteles öncesi düşünürler varolanı iki kategori halinde ya duyulur olanla ya da salt düşünülür olanla ilişkili olarak düşünmüşlerdir oysa Aristoteles varolanı hem duyulur hem de düşünülür olanı kapsaması gereken bir tarzda ele almıştır. Aristoteles'in bu anlamda ontolojisi ya da ilk felsefesi Varlık'ı değil varolanı araştıran bir disiplin olarak görülür. Dolayısıyla metafizik ve Aristotelesçi ilk felsefe-ontoloji arasında bir ayrım yapmak gerektiği kanaati söz konusudur. Burada metafizik duyulur olanın dışında-ötesinde kalan ve duyulur olana özünü, ne'liğini ve varlığını veren bir düşünülür alan kabul ediliyorsa bunu araştıran disipline metafizik adı verilebilir. Ancak bu tür bir gerçeklik alanının varlığını kabul etmeyip, varolanlardan nelerin asıl anlamda varolduğunu, dışsal bir hareket ettiriciye ihtiyaç duymayıp kendi başına varolduğunu ve bu tür varolanların ilk nedenlerini veya bunlara ilişkin ilke ve kavramların doğasını kendine özgü yollardan ayrılmadan araştıran disipline metafizik değil, ilk felsefe veya ontoloji adını vermek gerekir. Zira birinci seçenekteki alana dair bilgimiz değil ancak inancımız olabilir. İnanç ise doğrulamaya-yanlışlamaya kapalıdır. (Muttalip Özcan, "Aristoteles ve Metafizik", Cogito, Aristotelesçilik Özel Sayısı, 78 (2014), s. 175-176 ve 205.) Bununla birlikte Aristoteles, her ne kadar formları varlıkların içine yerleştirmiş ve varlıkların ötesinde onları aşan bir gerçeklik alanından hareket etmemiş olsa da hem felsefenin konusunu en yüce varlık-en yüce nedenlerin araştırılması anlamında metafiziğe-teolojiye dönüştürdüğü hem de varlık ile düşünce arasında kurduğu güçlü bağ nedeniyle genellikle metafiziksel düşünce kapsamında zikredilir.

[120] Söz konusu metafiziksel düşünceye içkin bir hümanist boyut olduğu, dolayısıyla metafiziğin vukua gelmesinin hümanistik bir düşünce pratiği ile mümkün olduğunu ifade etmek gerekir. Metafiziğin hümanistik doğasının gizlenmesi nedeniyle insanın aklı ile varlık arasındaki mütekabiliyete bir hakikat değeri atfedebilmek mümkün olmuş, metafiziksel düşüncenin hümanistik doğasının açığa çıkmasıyla da artık metafiziksel düşünceden ziyade hümanistik bir metafizik yapılması gündeme gelmiştir.

[121] Heidegger'e göre Marks ve Hegel'den hareketle insanın yabancılaşması, aslında kökende Yeniçağ insanının yurtsuzluğuna kadar uzanmaktadır. Varlık'ın takdiri olarak yabancılaşma, metafizik şeklinde ortaya çıkmıştır. (Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, s. 31)

ilişkili olduğu ifade edilmektedir. Yani sadece bilginin kazanılmasını mümkün kılan kapalı bir epistemolojik çerçevenin oluşturulması sürecidir.[122] Burada artık duyulur dünyayı aşan ve onu belirleyen aşkın bir düşünülür alan varsayılmak suretiyle, varlığı kendisinden hareketle değil, ona aşkın bir gerçeklikten hareketle kavramaya çalışmak söz konusu olacaktır ki zaten felsefenin metafiziksel bir karaktere bürünmesi de bu noktadan itibaren başlatılmaktadır.[123]

Bu nedenle Platon gerek metafiziksel düşüncenin başlangıcı olarak gerekse de hakikatin epistemolojik bir zemine oturtulmasının mimarı olarak görülür. Platon hakkındaki iddia şudur; o varlığın phusis olarak değil de bir varolan olarak (idealar) ousia kavramıyla ele alınmasının yolunu açmış ve idealara ontolojik bir anlam yükleyerek, onu

[122] Koch, "The Rhetoric of Justice", s. 6-7.

[123] Platon'la başlatılan metafiziksel düşünce kapsamına Presokratikler genellikle alınmaz. Çünkü Presokratikler açısından felsefe sophonla uyum içinde olmak demekti. Felsefenin sophon'a doğru çabalama olarak tanımlanmasıyla, Varlık ve varlıklar arasındaki gerçek bağlantı unutulmuş ve felsefe artık varlığın ilk nedenlerin-zemininin bilgisiyle ilişkilendirilmiştir. (Kasım Küçükalp, "Is a Non-metaphysical Religious Thought Possible? –Possibility of Religious Thought within the Scope of Heidegger's Onto-theology Criticism" Ilahiyat Studies, 2 (2011), s. 148.) Oysaki Presokratik filozoflar, varlığın açıklığı hakkında düşünmeseler bile onu inkâr etmemişlerdir. Onlar görünmenin ve mevcuda gelmenin, aslında mevcut olmayana ya da geri çekilmiş olana dayandığını sezmişlerdi ve hakikat açığa çıkarmak olarak anlıyorlardı. (Hurbert L. Dreyfus, "Varlık ve İktidar", *Heidegger Paris'te*, der. Sadık Erol Er, Otonom Yay. İstanbul 2014, s. 227.) Tabi burada görme, gözle değil, Varlığın aydınlatmasıyla mümkün olan bir görmedir. "Görmek" olarak görmenin özü bilmektir. Bilgi, burada Varlığın hatırlanması olarak vücut bulur ve modern anlamda bilgi-bilim değildir. Bilgi, Varlığın korunmasının düşünceli bakımıdır/onarımıdır (maintance). (Heidegger, *Early Greek Thinking*, Translated by David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, (New York: HarperSanFrancisco, 1984), s. 36) Dolayısıyla Presokratik düşünce geleneği açısından bakıldığında varlık phusis, hakikat ise aletheia ile anlaşılmaktaydı. Parmenides'ten Herakletios'a kadar varlık phusis olarak kendisini açtığı ve açtığı kadar gizlediği düşünülen bir yöne sahipti. Phusis olarak varlık insanın aklıyla üzerinde hakimiyet kurabileceği bir varlık alanı da değildi. Phusis, insanın tasarısını ve hesabını bir hiç haline getirecek şekilde sınırları aşan, insanın ufkunun ötesinde olagelen bir uyum ve denge alanına işaret etmekteydi. (Bambach, "Nietzsche ile Heidegger Arasında Herakleitosçu Adalet", s. 79.) Bu açıdan Presokratikler varlığın açıklığının bir odanın içindeki aydınlatma gibi şeylerin kendilerini göstermelerini sağlamak için geri çekilmesi gibi, varlıkların ötesinde varolan bir şey olduğunu sezmişlerdi. Halbuki Presokratik düşüncenden sonra felsefi düşünce, Varlığın bu açıklığının yerine varolanların temeli olan ve anlaşılırlıklarının kaynağı olan bir en yüksek varlık fikrini koymuşlardır. Bu varlık Platon'da *İyi ideası*, Aristoteles'de *Muharriki Evvel*, Orta çağda *Tanrı* Aydınlanmadan sonra da *Özne* olarak vücut bulmuştur. (Hurbert L. Dreyfus, "Varlık ve İktidar", s. 218-219.) Bu açıdan varlığın örtüsünün açılması ve kapanmasından ziyade örtünün açılması basitçe örtülmemişlik olarak anlaşıldığı için varlığın istikrarlı bir mevcudiyet olarak düşünülmesi de mümkün olmuştur. (Emilio Brito, "Kaosun Bilinmesi: Heidegger ve Nietzsche", *Heidegger'in Nietzschesi*, der. Sadık Erol ER- Volkan Ay, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), s. 99-100.) Varlığın açıklığını zamandan ve tarihten arındırılmış şeylere indirgeyen bu düşünce ise metafiziksel düşüncenin bir özelliğidir ve o, varolanı bütünüyle kavramak için onun ötesi hakkında soru soran onu nihai olarak düşünen ve bilmeye çalışan bir etkinliktir. (Heideger, *Metafizik Nedir*, s. 38.) Varolanın bir mevcudiyete indirgenmesi varlıkta bir duraksamanın yaşanmasına neden olmuştur Varlıktaki bu duraksama ise dünyanın mevcut olan olarak deneyimlenmesi ile insanın onu bir temsil nesnesi kılması ile ilişkili görülmüştür. (Barbara Bolt, *Yeni Bir Bakışla Heidegger*, çev. Murat Özbank, (İstanbul: Kolektif Kitap Yayınları, 2012), s. 66-67.)

varlığın dışında bir yere konumlandırmıştır. Her ne kadar varlığın phusisten koparılarak ouisa ile anlaşılmasını Platon'a kadar dayandırılıp, onun phusis'i idea ile özdeş kıldığını iddia edilse de Platon felsefesindeki bazı unsurlar söz konusu eleştirinin yersiz olduğunu göstermektedir. Platon'un varlığın ve bilginin ötesinde kalan, mevcut olana indirgenemeyen iyi ideası (*agathon epekina tes ousisas)* fikri bu anlamda önemlidir. Platon iyi ideasının varlığa görülebilirliğini verse de iyinin kendisinin görünemez olduğunu söyler.[124] Platon'da iyi ne bir ideadır ne de töz veya özle tercüme edilebilecek bir ousiadır.[125] Dolayısıyla Platon her ne kadar ideaları ousia "olan" olarak anlasa da iyi ideası olanın ötesindedir ve olanın nedenidir. İyi, kendisi görünmemesine rağmen şeyleri gösterendir. Bu nedenle Platon da aslında doğruluk için epistemolojik bir ölçüt aramaktan ziyade, onun ontolojik koşullarıyla ilgilenmiştir diyebiliriz.[126] Ayrıca Platon felsefesinin idealar ve gölgeler dünyası şeklindeki ayrımı, aslında varlığı dualistik bir biçimde ele anlamaya çalıştığını da göstermemektedir. Böylesi bir okuma Platon sonrası felsefenin okumasıdır. Platon'un yaptığı şey varlığı anlamaya çalışmaktır ki bunu da varlığı ve varlığın gölgesi şeklinde anlamayla ilgili bir metaforla ele almaya yöneltmiştir. Gölgeyi nasıl ki varlıktan ayrı düşünmek mümkün değilse, Platon'da gölgeler ve idealar dünyası gibi ayrı iki dünyadan bahsetmek de mümkün değildir. Heidegger varlık ve varolanlar ayrımında, Varlık nasıl ki bir varolan olarak görmüyorsa Platon da idealar ve gölgeler ayrımı yapmakta ve bunların kaynağı olarak varolan olmayan İyi ideasını göstermektedir. Bu nedenle hâkim Platon okumasının, aslında Platon'u metafiziksel düşünce geleneği içerisinde bırakma noktasında yeterli argümanlara sahip olmadığını söylememiz mümkündür. Bunu da gerek Platon'un mağara metaforuyla varlığı ve hakikati anlama çabasında gerekse de varlık ve bilginin ötesinde kalan ve aşkın bir boyuta sahip olan iyi ideasında görmek mümkündür. Hâkim Platon yorumu aslında Aristotelesçi felsefenin noktai nazarından bakılarak gerçekleştirilen bir Platon okumasıdır. Bu nedenle Platon felsefesi ile sonrasında algılanan Platonculuk arasındaki ayrımı hatırda tutmak gerekmektedir.

---

[124] Derrida, "Hospitality, Justice and Responsibility, *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, ed. Richard Kearney and Mark Doorley, (New York: Routledge, 1999), s. 80.

[125] Alain Badio, *Fransız Felsefesinin Macerası,* çev. P. Burcu Yalım, (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), s. 76

[126] Robert J. Dostal, "Varlığın Ötesi; Heidegger'in Platonu", çev. Senem Kurtar, Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi, 5/16 (2018), s. 274.

Varlığın ousia ile ele alındığı kavrayışa gelindiğinde ise, varlık düşünme ile olan özsel ilişkisinden kopartılarak, varlığın bir mevcuda-varolana ve düşünmenin de bu varolanın temsili olarak anlaşılmasına dönüştüğünü söylemek mümkündür. Varlığın ousia[127] kavrayışıyla düşünmeden koparılması ve varolanlar lehine varlığın unutulmasının tarihi ise Aristoteles felsefesine dayandırılır.[128] Zira metafiziksel düşünceye uygun olarak Aristoteles, ilk felsefenin (yani metafizik'in) konusunu öncesiz-sonrasız ve değişmez olan ve maddeden ayrı olan bir varlık olarak düşünmüştür.[129] Varlığı ise varlık olmak bakımından ve en yüce varlığın soruşturulması bakımından ele almıştır. Ona göre varlık olmak bakımından varlığı ve ona özü gereği ait olan ana nitelikleri inceleyen bir bilim vardır. Diğer bilimler varlığı varlık olmak bakımından incelemeyip, varlığın belli bir parçasının ana niteliklerini inceler. Oysaki Aristoteles'in yapmaya çalıştığı şey, *Metafizik'*te en yüce nedenleri ve ilk ilkeleri aramak ve bu ilkeler ve nedenlerin doğası gereği kendisine ait olacakları bir şeyin, zorunlu olarak varolması gerektiği fikrine ulaşmaktır.[130] Bu nedenle Aristoteles, varlık felsefesini "birinci dereceden felsefe" yani gerçek felsefi bilgi ve düşünme olarak adlandırır.[131] Dolayısıyla onun için ontoloji en yüksek bilgi türüdür ve hakikate ulaşmak yani en yüce varlığa ulaşmak için logos takip edilmelidir. Bu bilgeliği kazanmak ise, varlık olarak varlığın tanrısal ve değişmez nedenlerinin ve dolayısıyla varlığın ne olduğunun ve niçin olduğunun bilinmesiyle mümkündür.[132] Aristoteles *insan doğal olarak bilmek ister*[133] sözüyle aslında varlığın bilinebilir bir yapıya sahip olduğunu açık bir şekilde ifade etmek suretiyle, insanın varlığı kavrama çabasında önemli bir düşünsel kırılmayı da yaratmıştır. Bilmek, burada tümelin bilgisine sahip olmak olarak düşünülür. Duyulara en uzak olan tümeller insanlar tarafından bilinmeleri en zor olan şeylerdir.[134]

---

[127] Ousia bir şeyin ne olduğunu belirleyerek onu diğer şeylerden ayıran ve ona ait olan değişmeyen şey anlamına gelir. Olduğu gibi ne ise o olan sürekli mevcut olan anlamındadır.

[128] Heidegger varolanın varlığını varolanlarda arayan düşüncenin Platon tarafından idea olarak Aristoteles'te ise energia olarak ifadesini bulduğunu düşünür. Böylece phusis olarak varlık ontolojik bağlamından kopartılarak sabit bir mevcudiyet halinde ousia kavramıyla anlaşılmış ve epistemolojik bir bağlamda ele alınmaya başlanmıştır. (Heidegger, *Nedir Bu Felsefe*, s. 39)

[129] Peters, *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*, s. 290-291.

[130] Aristoteles, *Metafizik*, s. 187-189

[131] Heidegger, *Nietzsche, Vol.III-IV*, s. 109

[132] Abraham Jacon Greenstine, "Ayrılan Yollar: Parmenides, Aristoteles ve Deleuze'deki Ontolojinin Seyri", *Deleuze ve Antik Felsefe*, der ve çev. Sadık Erol Er, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2020), s. 96.

[133] Aristoteles, *Metafizik*, s. 75.

[134] Aristoteles, *Metafizik*, s. 82. Şeyleri özü ile bilme ve onları düşüncede temsil etme konusunda Sofistler haricinde klasik düşünce duyular karşısında akla özel bir önem atfetmiştir. Çünkü klasik dönem

Aristoteles açısından bir şey ne kadar mevcudsa o kadar hakikidir.[135] Bu anlamda varlığı bulunuş ve mevcudiyet olarak ele alma ve buna bir hakikat vasfı addetme mümkün olmuştur. Lojik olanla ontolojik olanın bağının kurulmasıyla birlikte, artık aklın işleyişi ve evrenin işleyişi arasında fark kalmamış ve böylece varlığın lojik olan tarafından kuşatılması ve kavranılmasının mümkünlüğü de aşikâr olmuştur. Aklın yasası böylece varlığın yasası haline gelerek varlık hakkında bilgi edinme de mümkün görülmüştür. Varlığın sınırları ile düşüncenin sınırlarının aynı olduğu fikrinden hareketle, varlığın rasyonel olarak kavranabileceği iddiası, Aristoteles'in kategorilerine yüklediği anlamda da ortaya çıkar. Zira Aristoteles mantığının ontolojiye açılan yönü olarak kategorileri hem epistemolojik hem de ontolojik bir yapıya sahiptir. Çünkü o, mantıktaki kategorilerin aynı zamanda varlığın gerçek belirlenimleri olduğuna inanmaktadır. Kategoriler, düşünce ile varlık arasındaki uyumdan dolayı hem düşünmenin en genel yüklemleri hem de varlığın en genel nitelikleridir.[136] Bu çerçevede düşüncenin kategorileri varlığın gerçek belirlenimleri ise varlık, rasyonel olarak düşüncenin, dolayısıyla da mantığın ilkelerine referansla kavranabilir bir özelliğe sahiptir. Böylelikle Aristoteles açısından biz, varlığın ve düşüncenin kategorileri arasındaki mükemmel uyum sebebiyle varlığın bilgisine ulaşabilir, onu düşüncede temsil edebiliriz.

Aristoteles'in mantık ile ilgili olarak ortaya koyduğu kategoriler, bu anlamda varlığa dair birtakım belirlemelerin de yolunu açmıştır. Varlığın anlaşılması konusunda mantıktaki kategoriler, aslında sadece varlığı anlamanın değil, aynı zamanda varlığı

açısından duyumlar değişimle ilişkili olduğu için mutlak bilginin temeli olamaz. Duyu yanılsamaları aklın rehberliği olmadan sadece görünüşe ve çokluğa götürmeleri hasebiyle aklın bizi mutlak gerçekliğin bilgisine götüreceği inancı klasik dönemin genel tavrını oluşturur. Duyular karşısında akla verilen bu önem ise, klasik düşünceyi teori-tarih karşıtlığına götürmüştür. Zira tarih belli bir yasalılığın olmadığı, dolayısıyla değişmenin olduğu alan olması hasebiyle temsile imkân vermemekte, bu nedenle teori karşısında değersizleştirilmektedir. Bu noktada evrenselin bilgisine ulaşma yolunda teorinin tarihe öncelendiği bir düşünme tarzına genel olarak Batı düşüncesinde tanıklık etmek mümkündür. Çünkü Batılı düşünme tarzı açısından tarih alanı, tekilliğin, değişmenin, oluşun ve irrasyonelliğin alanı olarak görüldüğü için, özlerin dolayısıyla evrenselin bilgisine sadece rasyonel ve buna bağlı olarak teorik bir düşünme faaliyeti ile hem klasik hem de modern dönemde ulaşılmaya çalışılır. (Özlem, *Evrensellik Mitosu*, s. 57) Her ne kadar modern dönemde tarih, düşünmenin alanına Hegel ile birlikte sokulacak olsa da evrenselci ve totaliter düşünme tarzını ve varlığın rasyonel olanla ilişkisini koruma noktasında Parmenides'ten itibaren süregelen Batılı izleğin Hegel ile de devam ettirildiği hatırda tutulmalıdır.

[135] Aristoteles, *Metafizik,* s. 147. Aristoteles için olmak, mevcut olmak veya mevcudiyete gelmek demektir. Bu nedenle Heidegger'de örtük bir biçimde ancak Derrida'da açık bir biçimde vurgulandığı üzere mevcudiyet metafiziğinin Aristoteles ile başlatılacağını söylemek mümkündür. (Iain D. Thomson, *Heidegger Ontoteoloji; Teknoloji ve Eğitim Politikaları*, çev. Hüsamettin Arslan, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2012), s. 56)

[136] David Ross, *Aristoteles,* çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011), s. 51.

belirlemenin ve düşüncenin-logosun-mantığın varlık üzerindeki hakimiyetinin de yolunu açmış gözükmektedir. Kategorinin kelime anlamı yargıda bulunmak demektir.[137] Kategoriler ile kastedilen, varlıkların bu kategorilere uygun olarak özünün oluşturulması veya tasarlanmasıdır. Kategorilerle düşünme ve bu tür düşünmenin kurallarının oluşturulması yani mantık, aslında kendi kendisine güven telkin eden bir yapıya da sahiptir. Burada insan aklı, varlığa dair birtakım yasalar-kategoriler veya mantık ilkeleri dayatmak suretiyle, varlığı nasılsa öyle anlamak yerine, varlığı anlamayı kendi mantıksal ilkelerine göre yeniden inşa eder. Örneğin Aristoteles'in çelişmezlik yasası olarak ifade edilen yasanın, mantıksal bir ilke mi, düşünmenin en yüksek kuralı mı, yoksa metafizik bir yasa mı yani varlıklar hakkında bir şeye karar veren yasa mı olduğu sorusu tartışılmaktadır.[138] Burada çelişmezlik yasası, eğer tüm temel ilkelerin en kesin olanı ise ve her kanıtın dayandığı nihai temel ise, zaten en temelde ne tür iddiaları önceden varsaydığı da önemlidir. Zira bu ilke aynı zamanda, varlıkla ilgili bir şeyleri de iddia etmektedir. Burada bir kaynaktan, varlıkla ilgili bir şeyler biliniyor gibi hareket edilerek "bir varlığa aynı anda zıt nitelikler dayandırılamaz olduğu kabul edilir"[139] ya da "zıt nitelikler bir varlığa dayandırılmamalıdır" demektir ki bu durumda mantık bir zorunluluk haline gelir. Bu ise doğruyu bilmek değil, insan düşüncesinin iç sınırları içerisinde kalan ve başka türlü düşünülemediği gerekçesiyle varlığın düşüncenin sınırları içerisinde düşünülmesi dolayısıyla tasarlanması demek olacaktır.[140] Böylece çelişmezlik yasası varlığa dair bir ilke olmaktan çıkarak, varlığın öyle olması gerektiğini ifade eden bir zorunluluk haline gelir ve bu nedenle hem aklın ilkeleri olarak kabul edilen ilkeler hem de kategorilerle düşünme aslında varlığı düşünmenin ilkeleri olmaktan ziyade, varlığın öyle olduğu-olması gerektiğine dair metafiziksel bir ilkeye ve zorunluluğa evrilir. Dolayısıyla aklın ilkeleri sadece varlığı anlama fonksiyonu görmemekte, varlığın nasıl olması gerektiğini de ifade eden bir karakter de arz etmektedir. Aristoteles de çelişki

[137] Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, (İstanbul: Doğu Batı Yayınları 2007), s. 87. Heidegger'e göre burada varlığın algılanma olarak varlıktan yargıda bulunma olarak varlık kavrayışına geçildiğinin de ilk izlerini bulmak mümkündür. Zira Parmenidesçi düşüncede olduğu gibi varlığın artık algılama ile olan ilişkisinden koparılarak varlığın yargılama olarak algılamaya dönüşmesi ciddi bir değişimin de ilk izleri olarak görülebilir. (Heidegger, *Nietzsche, Vol.III-IV*, s. 239)

[138] Heidegger, *Nietzsche, Vol.III-IV*, s. 101-104

[139] Aristoteles, *Kategoriler*, s. 29.

[140] Heidegger, *Nietzsche, Vol.III-IV*, s. 108.

yasasını varlıkların özünün ön varsayımı olarak tasarlamıştı. Batı düşüncesinin başlangıcı tam da böyle bir varsayımda tamamlanmıştır.[141]

Burada kategoriler yoluyla varlığın temsil ve tasarımlanması modern düşüncede olduğu gibi değildir. Ancak modern temsilci epistemolojiye önemli bir zemin hazırlamıştır. Zira modern düşüncedeki temsiliyette, temsil eden kişinin emin olabileceği bir şekilde gerçekleşir, yani bir güvenlik ve kesinlik söz konusudur. Kesinlik burada gerçeğin özünü tanımlar. Gerçeğin temeli, temsil etmektir yani ego cogito anlamında bir düşünme ve akıllı bir varlık olarak insanın gerçekliği temsil etmesidir. Temsil etme anlamında logosun özünün ortaya çıkışı olarak mantık, varlığın özü ve nesnellik olarak hakikatin temeli haline gelir.[142] Mantık ve mantığın kategorilerinin bu şekilde anlaşılması mantıksal yollarla ulaşılan doğruluk kavrayışının da artık düşünceyi, varlığın kendisini açışı anlamında aletheik bir hakikatten, mütekabiliyetçi bir doğruluk kavrayışına yönlendirecektir. Burada artık doğruluk, Aristotelesçi düşüncede ele alınacağı üzere, "ruhta (akıl), ruhun dışındaki nesnelerin imgelerini-temsillerinin oluşturulması" olarak görülecektir. Bununla birlikte bu metafiziksel doğruluk kavramı şunları da içerir; gerçek aklın bir özelliğidir. Bu ise varlıkları (bu şekilde) bir araya getirmek ve temsil etmektir.[143]

Dolayısıyla varlık hakkındaki müphem dilin, açık ve akılcı bir form kazanmasının Aristotelesçi düşüncede daha belirgin bir hale geldiğini, bunun da varlığın kategoriler yoluyla anlaşılma ve açıklanmasının rasyonel ve mantıksal bir biçimde temellendirilmesinde görebiliriz. Bu noktada mitik-müphem dilden açık-akılcı felsefi dile geçiş noktasında en belirgin figür Aristoteles'tir.[144] Her ne kadar her iki düşünür de mitik

---

[141]Heidegger, *Nietzsche, Vol.III-IV*, s. 113. Aristoteles'in kategoriler adlı eserinde ele aldığını 10 kategorinin sözcükleri mi yoksa şeylerin kendisini me referansta bulunduğu tartışmalı bir konudur. Bu açıdan onun kategorilerinin mantık üzerine olan bir eserden ziyade ontoloji üzerine olan bir eser olduğu iddia edilmektedir.

[142] Heidegger, *Nietzsche, Vol.III-IV*, s. 175

[143] Heidegger, *Nietzsche, Vol.III-IV,* s. 53-54; Presokratik aletheik hakikat anlayışından Aristoteles ile birlikte mütekabiliyetçi doğruluk anlayışına gelindiğinde bu doğruluk kavrayışı aslında varlıklar için temsilin yeterli oluşu anlamına gelir. Yani gerçek temsil, varlıkların bir temsilidir. Doğruluğun, ruhta ruhun dışındaki nesnelerin imgelerini-temsillerinin oluşturulmasıdır-oluşmasıdır şeklindeki tanımı, doğruluğunun nasıl ve ne şekilde mümkün olacağı cevabını henüz yanıtlamamıştır. Yani içimizdeki temsillerin dışımızdaki nesnelerle imge yoluyla örtüşmelerinin kim tarafından nasıl tespit edileceği sorusu ise yanıtsız kalacaktır. (Heidegger, *Nietzsche, Vol.III-IV*, s. 53-54)

[144] Cornford'a göre Yunan felsefesi nazari aklı tanrısallaştırdığında, dinde belirsiz ve mitsel olan her şeyi imha etmeye çalışmış ve en nihayetinde aklı bir tanrı haline getirmiştir. Bunu da en belirgin şekilde Aristoteles felsefesinde görebiliriz. Ona göre Aristoteles'in sisteminde Tanrı, soyutlamanın en üst noktasına yüceltilmiş ve Maddesiz Form olarak tasavvur edilerek, faal ve yaratıcı enerjiden kopuk saf

unsurlara düşüncelerinde yer vermiş olsalar da, akılcı-felsefi dilin radikalleşmesi ve modern düşünceye olan zemini hazırlama noktasında Aristoteles felsefesi önemli bir işlev görecektir.[145] Platon bu müphem dili ve mitik unsurlarla felsefi dili harmanlayan ve bu unsurların bir arada olmasının zıtlık değil, bilakis kutsal bütünlüğün-kozmosun birbirini tamamlayan iki asli unsuru olarak düşünür. Platon'un tam da bu nedenle her şeyi içine alacak tutarlı bir sistem kurmaktan ziyade, onun bulanık resmini ifade eden bir öğreti koymayı amaçladığı (zira dörtdörtlük bir nizam-sistem ancak Tanrıya ait olacağı için istememiş olabilir) düşünülür. Bu iki unsurdan (yani hem mitik hem felsefi unsurlardan) birini temel alıp, onu kutsallık dışı düzlemde sistemli bir yapıya kavuşturmak isteyen Aristoteles'tir.[146] Bunun için de Aristoteles, Platon'da olduğu gibi öte bir kaynak olmaksızın, bilgiyi kategoriler bağlamında üretebileceğimizi, zihin ile doğal dünya arasındaki uyum yoluyla bilgiye ulaşabileceğimizi düşünür. Kategoriler de zaten düşünce ile doğal dünya arasında zihnin kurduğu bir köprüdür.[147]

Böylece Aristoteles çizgisinde devam eden felsefi düşünce, söz konusu epistemolojik zemini sağlamada ve modern felsefenin rotasını tayin etmede önemli bir rol oynamıştır. Aristoteles ile klasik düşüncede doğruluk, ruhun dışındaki nesnelerin imgesinin ruhta oluşturulması olarak düşünülmesi, modern düşünceyle birlikte en net ve keskin ifadesini Descartesçı temsil epistemolojisiyle bulacaktır. Descartesçı temsille birlikte artık, dış dünyadaki nesnelerin temsillerinin, klasik düşüncedeki ruhun yerini alacak olan zihinde-bilinçte oluşturulması olacaktır. Bu kapsamda klasik düşüncede gördüğümüz gerek mütekabiliyetçi doğruluk anlayışı olsun gerekse logos-ontos (yani mantığın kategorilerinin varlığın belirlenimleridir ifadesi) özdeşliği olsun, zaman içinde Descartes'ta zihinsel temsillerin gerçekliğin kendisi olmasına evrilmiş ve bu anlayış temsilci düşüncenin zeminini oluşturmuş ve Kant'la birlikte nihai noktada zihinsel kategoriler dünyayı kuran temel unsurlar olarak görülmüştür. Bu nedenle klasik düşüncede (en azından Aristoteles ve sonrası için) farklı formlarda ifade edildiği üzere, varlığın rasyonel olarak kavranabilir olduğu fikri, modern düşünce için önemli bir zemin işlevi görmüştür. Çünkü klasik dönemden bu yana düşünürler bilgiyi, bir gerçekliğin ya

bir Düşünce formuna büründürülmüştür. (Francis Macdonald Cornford, *Dinden Felsefeye*; *Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine*, çev. Özgüç Orhan, (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020), s. 355-356)

[145] Duralı, *Felsefe Bilimin Odağında Metafizik*, s. 184.

[146] Ş. Teoman Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu,* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), s.17-18

[147] Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu*, s. 40

da başka bir deyişle evrendeki olguların temsili olarak düşündükleri için, insanın bu gerçekliği nasıl kavrayacağı, bilgi ile gerçekliğin nasıl ve hangi sınırlılıklar içinde temsil edilebileceği türünden konular üzerinde durmuşlardır. Bu noktada şeyleri özü ile bilme ve bu özden yola çıkarak şeyler hakkında mutlak ve evrensel bilgi iddialarında bulunma, Antik düşünceden başlayıp modern döneme kadar sürecek olan bir düşünce serüveninin de başlangıcını oluşturmaktadır.[148]

Klasik felsefede düşünceyle varlık arasında kurulmaya çalışılan mütekabiliyet, modern dönemle birlikte ilişkinin sadece özne tarafı ile ilgili bir hale dönüşmüş, yanlışlık ve doğruluk düşüncesi zihnin bir şeyi açık-seçik olarak kavraması olarak anlaşılmıştır.[149] Bununla beraber gerek mütekabiliyetçi doğruluk anlayışı, gerekse öznenin nesneden bağımsız bir şekilde nesneyi düşüncede temsil edebilme ve onu kavranabilir kılma özelliği olsun her iki düşüncede de insan zihninin bir ayna misali, gerçekliği ne ise o olarak yansıtma özelliğine ve hakikate ulaşma kudretine sahip olan bir anlayışa sahip olmak bakımından ortak bir noktayı paylaşmaktadır. Zaten Richard Rorty'nin *Felsefe ve Doğanın Aynası* adlı eserinde Descartes-Locke-Kant çizgisinde gelişen modern düşüncenin temsilci düşünme tarzını eleştirirken, aslında ayna metaforu etrafında şekillenen bütün bir Batı düşünce geleneğinin sözkonusu düşünme tarzını eleştirmesi de bu nedenledir. Zira Rorty'e göre felsefi düşünce, Greklerde başlayıp modern dönemde Descrates-Locke-Kant felsefelerinde zirve noktasına ulaşan bir metaforun yani ayna metaforunun tarihidir.[150] Bu bağlamda klasik düşünce modern düşüncedeki temsil anlamında herhangi bir sözcüğe sahip olmasa da insanın akılla gerçekliğe ulaşabileceğine inandığı için, temsil düşüncesine yabancı değildir. Dolayısıyla subjektivist ontolojide temellenen temsil düşüncesinin, nev-i şahsına münhasır olarak modern dönemde doğduğunu, fakat bu düşünce yapısının klasik (özellikle Aristotelyan) felsefesinde içkin olduğunu söylemek mümkündür.[151]

Bununla birlikte her iki düşünce geleneği arasındaki bu ortak zeminin yanında onları birbirinden ayıran farklar da bulunmaktadır. Örneğin klasik dönemden modern

[148] Özlem, *Evrensellik Mitosu,* s. 17-18.
[149] Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu,* s. 181.
[150] Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006), s. 26-27.
[151] Deniz Şefik, "Post-Cartesian of Philosophy Between Representation and Movement", Sosyal Bilimler Dergisi, 9/2 (2007), s. 89.

döneme kadar gerçeği bilmek, varlığın doğru bir temsiline sahip olmak anlamına gelirken, modern dönemle birlikte bu bilgi, dışsal gerçekliğin içimizdeki doğru bir resmine dönüşmüştür. Descartes bunu "dışımdakilerin bilgisine içimdeki fikirler/ideler olmaksızın sahip olamam" diyerek ifade etmişti. Taylor'ın modern dönemin gerçekliğe ait bir temsil inşa ettiğini ifade ederken, modern dönemde idenin, Platon ve Aristoteles'te olduğunun aksine ontolojik anlamından uzaklaşıp, zihindeki şeylere taşındığı için artık düşünceler düzenini bulduğumuz bir şey değil, inşa ettiğimiz bir şey olduğunu ifade etmesi de bu nedenledir.[152] Zira gerçekliğin zihindeki temsilleri olan ideler, modern dönemde münferit zihne has sübjektif zihni inşalar olarak görülürken, klasik dönemde, sadece insan bilincinde değil bilincin dışında da mevcut olan bir şey olarak kabul edilmiştir. Bu minvalde gerçeklikle düşünsel izdüşümü arasında zihinden hareketle birebir denklik kurmaya çalışan modern dönem, bu denkliğin kurulduğu ölçüde, gerçekliğin doğru bilgisine ulaşacağını düşünmektedir.

Modern düşünceyle birlikte görünen ile gerçekliğin bir olduğu düşünülür.[153] Temsil bu anlamda, kendi kendisini düşünmeye muktedir Kartezyen düşünce gibi, kendi kendine görünmeye muktedir hakikati resmettiği iddiasındadır. Bu anlamda bir nesnenin görülmesi demek, bilen özneyle bilgi nesnesini aynı imge uzamında birleştirmektir. Göz nasıl görmekteyse, imge de ona öyle gelmektedir. "Yeniçağ'ın başlangıcından bu yana temsil edilen şey, kuşkusuz aslında benzeşen değil, gerçek anlamda benzeşmeyen bir benzeşimdir: Ne var ki, temsil ettiği şeyle birebir benzeştiğini iddia etmektedir."[154]

---

[152] Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları*; *Modern Kimliğin İnşası*, çev. Selma Aygül Baş-Bilal Baş, (İstanbul: Küre Yayınları, 2008), s. 223.

[153] Zeynep Sayın, *İmgenin Pornografisi*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), s. 14-16.

[154] Sayın, *İmgenin Pornografisi*, s. 23 ve 27. Descartes'ın, ruh ile bedenin ya da zihin ile maddenin arasındaki uçurumu kapatma görevini verdiği beynin arkasındaki kozalaksı bez camera obscura ile özdeşleştirilerek aslında gözün gördüğü imgenin gerçekliği yansıtmaktan ziyade gerçekliği çarpıttığı ifade edilir: "Çünkü ışık sayesinde görünen gözün gördüğünden başka bir yerdedir. Işığın etkisi yüzünden göz, görüneni olduğu yerde değil, olmadığı bir yerde gördüğü için ışık, görünenle görme eyleminin eşitlenmesine izin veren bir nitelik değildir. Bu nedenle Araplara, İranlılara ve Bizanslılara göre camera obscura, hakikatin doğru imgesini vereceği yerde hakikatin ele geçirilemeyişini kanıtlayan bir buluş iken aynı icat, 16. yüzyıl Avrupası'nda farklı okunmakta, onun beyaz kâğıtta gerçekleştirdiği görüntüyle gözün retinasında beliren imgenin, aynı görünüm olduğu söylenmektedir: çünkü imge, kağıdın ya da retinanın yüzeyine resmini, gerçek bir resim gibi çizmektedir. Nitekim Descartes'a göre camera obscura işlevini insan beyninde pineal bölge denen yer üstlenmektedir: Dışsal algıyla onun beyinde verdiği imgeyi eşleştiren bölgedir bu, onun sayesinde algı ile temsil birleştirilir. Görünenin ardında yatan görünmeyeni ve arkaplandan hareketle göze yönelen derinliği bakış ile göz arasına yerleştiren Bizanslı tavrın aksine özne ile nesne, göz ile bakış birbirini yansılayan birer aynadır. İmge ile bakış, aynı görüntüyü yansılamaktadır. Bir nesneyi görmek demek, bilen özne ile bilgi nesnesini aynı imge uzamında birleştirmek demektir. Göz nasıl görüyorsa imge de ona öyle gelir. Görünenin

Dolayısıyla kendi kendisini düşünmeye muktedir özne nosyonu ile artık tüm varlıkların kendisinin önüne getirildiği ve bu şekilde haklılaştırıldığı bir varlık meydana gelir. Bu açıdan modern felsefeyle birlikte *cogito ergo sum* ifadesi bir dönüşümün işaretidir. Burada varlıklar, kesinliğin sarsılmaz zemini olan insan öznesinin bilincine dayandırılarak[155] bütünde varolanı insanın baktığı noktadan, insana göre açıklama durumu söz konusudur ki, bu da hümanist boyutu açık bir biçimde göstermektedir.[156] Ve öznenin kendisinden emin olması anlamında varolanın hakikati söz konusudur. Kesinlik, öznelliğin hakikati olarak düşünülür. Kendini güvenceye alma (veya Nietzsche de gördüğümüz şekliyle güç istenci[157]) olarak kesinlik, bu açıdan modern düşüncedeki önemli bir kırılmanın da işaretidir.

Böylece modern özne hem bir zemin hem de tüm varlıklarla ilgili olarak hakikatin bir ölçüsü haline gelir. Burada ölçü kavramı önemli bir noktayı ifade eder. Zira klasik düşüncede insanı da içine alan varlık düzeni, tüm varlıkların belli bir ölçü ve sınırı takip etmek zorunda olduğu bir düzeni işaret etmekteydi. Söz konusu ölçü ve sınırın aşılması ise adaletsizlik olarak görülmekteydi.[158] Oysaki modern öznellik kavramıyla birlikte artık ölçü, varlık düzeninin ve sınırların bilincinde olmaktan ziyade, insanın varlığı kavrama ve ona bir değer tayin etme noktasında yegâne ölçü(t) haline geldiği bir duruma dönüşmüştür. Bu da önemli bir düşünsel ve ontolojik kırılmanın da işaretidir. İnsanın özne olarak varlıklar için bir ölçüt haline gelmesi, aslında insanlığın varlıktan özgürleşmesi anlamına da gelir. Bu tür özgürleşme ise varlığın algılama ile olan ilişkisinden artık yargılama olarak algılamaya dönüşümünün gerçekleştiği haldir.[159] Burada özne ve onun zihinsel temsili, kendisini varlıkların varlığının özü ve hakikatin özü için ölçü standardı olarak kabul eder. Zira artık gerçek, temsilin veya kesinliğin güvencesi anlamına geldiği için, insan temsildeki rolüne uygun olarak, ayırt edici bir biçimde özne haline gelir.[160] Descartesçı bu dönüşümle birlikte insan kendisini varlığın

ötesinde bir tutku uyandırmasına olanak yoktur bu türden bir imgenin, onun ötesinde gözü baştan çıkartan bir nitelik yoktur." (Sayın, *İmgenin Pornografisi*, s. 27.)

[155] Heidegger, *Nietzsche, Vol.III-IV*, s. 86.

[156] Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü*, s. 81.

[157] Heidegger'in Nietzsche'yi ve güç istencini metafiziksel düşünce geleneği içinde değerlendirmesi Descartesçı kesinlik nosyonu ile bağlantılıdır. Bu konuyla ilgili detaylı bilgi 2. Bölüm 3. Başlıkta ele alınacaktır.

[158] Bu konu 3. Başlıkta detaylıca ele alınacaktır.

[159] Heidegger, *Nietzsche, Vol.III-IV*, s. 239

[160] Heidegger, *Nietzsche, Vol.III-IV*, s. 117

en kesin olduğu varlık olarak bilir ve hakikat için kendi kendine yeten bir zemin ve ölçüt haline gelir.[161]

Varlığı temsillerle kavramak, bir anlamda öznel bir kesinliğin inşasını da beraberinde getirmektedir. Burada nesne bilindiği ve temsil edildiğinde nesne olmakta, özne de ancak böyle bir temsilin zemini olduğunda özne olmaktadır.[162] Bu anlamda varlığın kendisini açıp gizlemesinden ziyade, varlığı temsillerle kavrayan bu düşünce, varlığı inşa eden bir karaktere de sahiptir. Öznenin varlığı temsiller yoluyla kavraması, aslında dünyayı resim olarak kavraması demektir. Modern düşüncede insanın kendisini/zihnini varolandan önce bir şey olarak resme koyması, (bir anlamda insanın kendisini sahne olarak ortaya koyması) ve varolanın bundan böyle kendisini bu sahnede göz önüne getirmesi, sunması ve açıkçası resim olarak kavranmasıyla ön plana çıkar. Artık varolan, ancak insan tarafından göz önüne getirildiği ölçüde varolmaktadır. Varolan ise ancak kendini bu sahnede göz önüne getirmeli yani resim olmalıdır. Bu da varolanın, nesne olarak inşa edilmesine yol açar. Bu nedenle Heidegger, dünyanın resme dönüşmesi ile insanın varolanın ortasında özneye dönüşme sürecinin eşzamanlı olduğunu söyler. Bu, aynı zamanda insanın dünyayı gözlemlemesi ve dünya öğretisinin bir antropolojiye dönüştüğü andır. Hümanizm bu anlamda estetik bir antropoloji olarak görülür, çünkü insandan hareketle, bütünde varolanı insana göre açıklama meselesi olarak vardır.[163]

Descartescı özne felsefesiyle başlayan bu temsil epistemolojisi, Kant'a geldiğinde ise daha radikal bir sınıra ulaşır. Kant aslında mantık ve metafizik (logos- ontos) arasında bir uygunluk görmez ve geleneksel metafiziğe karşı olarak bu görüşü yıkma amacındadır.[164] Buradaki temel sorun, bir yandan aşkın bir gerçeklik alanın varlığını kabul etmek iken, diğer yandan da bu gerçeklik alanına dair salt akılla bilgi iddialarında

---

[161] Protagoras'ın insan her şeyin ölçüsüdür sözünü Descartescı bu yönelimle özdeşleştirme genel olarak yaygındır. Her ikisinde de insanın önceliği elle tutulur bir biçimde ifade edilir. (Heidegger, *Nietzsche, Vol.III-IV*, s. 90) Bununla birlikte *insan her şeyin ölçüsüdür* diyen Protagoras ile Descartesçı cogito'yu eş tutmamak gerekir. Zira Yunanların varolanla kurdukları ilişki açığa çıkarma temelinde anlaşılmalıdır. Açığa çıkarmada ise ufkun ötesinde hep kalan bir şeyler vardır. Dolayısıyla Protagoras ölçüden bahsederken kastettiği bir nesneleştirme değildir. O her şeyi bilmemizin mümkün olmayacağını kabul eder. Modern özne ise bilimin bileceği şeylerin sınırsız olduğunu kabul eder. (Bolt, *Yeni Bir Bakışla Heidegger*, s. 143.) Bu noktada Antik düşüncedeki öznel konuşma tarzlarını modern olanla karıştırmamamız gerekiyor. Çünkü modern düşüncedeki öznellik kavramına verilen merkezi önem Antik düşünceye yabancıdır. (Adorno, *Metafizik*, s. 85-86)

[162] Jameson, *Biricik Modernite*, s. 52-53.

[163] Heidegger *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü*, s. 78-81.

[164] Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 41-42

bulunmaktır ve bu da insanı antinomilere düşürmektedir. Bu nedenle Kant metafiziksel düşünce serüvenini bir savaş alanına benzetir.[165] Artık Kant'la birlikte metafiziğin görevi, insan aklının sınırlarını araştıran bir bilgi olacaktır.[166]

Bu anlamda Kant kendisine kadar süregelen metafiziksel kavrayışı farklı bir bağlamda ele alarak[167], metafizikle uğraşmadan önce metafiziğin olanaklı olup olmadığı üzerine düşünür. Çünkü Kant'a göre varolma olanağı üzerinde düşünülmeyen bir metafizik, insanı oyalamaktan başka bir şey değildir.[168] Metafizik bir zamanlar insan için en önemli konu olarak bütün şeylerin ilk nedenlerini ve insan hayatının ve eyleminin nihai gayesinden söz ettiği için bilimlerin kraliçesi olarak görülmekte ve bu ifadeyi de hak etmekteydi. Oysaki daha sonra metafizik küçümsenen ve gereksiz-hatta zararlı görülen bir şey haline gelmişti. Kant işte metafiziğin bu imajındaki değişiklik üzerine düşünmüş ve onu yeniden ele almıştır. Kant'ın metafiziği bir bilim haline getirme girişimi, insan aklının doğasına yönelik bir araştırma olacak ve Kant bunu transandantal felsefe olarak isimlendirecektir.[169] Kant, metafiziği ontoloji hakkında bir iddia olarak değil, epistemoloji olarak anlar ve bu açıdan da metafizik sadece neyi bildiğimizi sorgulamaya cevap vermeyle ilgili olmalıdır. [170]

Metafiziğin tarihini savaş alanı olarak tasvir etmesinin nedeni, saf akla dayanan filozofların aklı dizginsiz bir şekilde kullanmalarının sonucu olarak birbirleriyle sonu gelmez çekişmeler sebebiyle olduğunu düşünür. Çünkü metafizik konularda hem tezi hem de antitezi ispatlama mümkün olduğu için, sonuç olarak aslında ikisi de ispatlanamamış olarak kalmakta, yani akıl bildiğini iddia ettiği şeyi aslında

[165] Kant, "Salt Aklın Eleştirisi", *Immanuel Kant Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt (İstanbul: Remzi Kitabevi 1984), s. 45

[166] Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi,* s. 56

[167] Bilindiği üzere metafizik Platon ve Aristoteles'ten bu yana (Kant'a kadar) duyusal algıların konusu olan nesneleri ele almamaktaydı. Zira metafizik ne algılar üzerinden edinilen bilgi ne de bu nedenle zamana tabi olanın bilgisidir. Metafizik zamana tabi olmayan değişmeyen düşünülür ve akledilir dünyayı nesne edinerek onun bilgisine (episteme) yönelir. Metafizik algıların aşılarak zamana tabi olmayan nesnelerin nous aracılığı ile temaşa edilme-görülme faaliyetidir. Oysa Kant'la birlikte varlığın, varolanların, Tanrının, insanın, ahlakın yeni bir ışık altında görülmesinin yolu açılmıştır. (Gözkan, *Kant'ın Şemsiyesi*, s. 10-11)

[168] Betül Çotuksöken, "Kant Tarih Üstü mü?", Cogito, 41-42 (2005), s. 231

[169] Gözkan, *Kant'ın Şemsiyesi*, s. 140

[170] Tom Rockmore, *Heidegger and French Philosophy Humanism Antihumanism and Being*, (London: Routledge, 1995), s. 45

kanıtlayamamaktadır.[171] Böylece salt akıl bilgisinin dayandığı mantık ilkesi olarak Aristoteles'te gördüğümüz çelişmezlik fikrinin, bütün alanlarda yeterli olmadığı görülmektedir[172] (zira hem tez hem antitez mümkündür). Bununla birlikte Kant, insanın metafiziksel alana dair soru sormaktan geri duramadığını, ancak sorulan soruların yanıtlarının da insan aklının her türlü gücünü aşan bir yönü olduğunu düşünür. İnsan aklının düştüğü bu çıkmaz, Kant'a göre onun suçu değildir. Bu nedenle Kant metafiziğin bir bilim olarak mümkün olup olmamasını, aklın gücünün veya sınırlarının bir eleştirisi ile mümkün olduğunu düşünür.[173] Bu çerçevede aslında Kant, Thales'ten bu yana süregelen *görünenlerin ardında ne var* sorusunu ve buna yönelik cevapları yani metafizik kavrayışları eleştirerek aklı kritik etmeden kullanmanın yanlışlığını göstermeye çalışır.[174]

Kant, Aristotelesçi kategorilerden de farklı bir yol izler. Aristoteles'e göre kategoriler aynı zamanda varlığın da kategorileriydi. Yani ifadelerimizde varlığın esasları gizliydi. Oysaki Kant varlıktan hareket etmez, akıl sahibi düşünen özneden hareket eder. Ona göre kategoriler şeylerde değil, bizim anlama yeteneğimizdedir.[175] Dolayısıyla Kantla birlikte aslında düşünce ile varlık arasında bir mütekabiliyet kurmadan düşüncenin kategorileri yoluyla varlığın kurulması söz konusudur; "Bugüne değin tüm bilgimizin kendini nesnelere uydurması gerektiği varsayılmıştır. Ama onlara ilişkin herhangi bir şeyi kavramlar yoluyla apriori saptama ve bu yolla bilgimizi genişletme girişimleri bu varsayım altında boşa çıkmıştır. Öyleyse bir kez de nesnelerin kendilerini bilgimize uydurma gerektiği varsayımı altında daha iyi sonuç alıp alamayacağımızı sınayabiliriz."[176] Bu anlamda Kantçı varlık kavrayışı, önemli bir devrimi ve dönüşümü de imlemektedir; "şeyler benim anlama yetime uymazlar anlama yetim onlara uysa gerek?"[177] Kant'ın Kopernik devrimi de burada ortaya çıkar, zira artık bilgimizin

[171] Manfred Kuehn, *Immanuel Kant*, çev. Bülent O. Doğan, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011), s. 243
[172] Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 39
[173] Kant, "Salt Aklın Eleştirisi", s. 45. ve 47.
[174] Aliye Kovanlıkaya, "Kantın Metafizik Eleştirisi" *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, haz. Erdal Yılmaz (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), s. 12-13
[175] Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 87
[176] Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, 1993), s. 25
[177] Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, s. 44; Çünkü Kant açısından artık Descartes'ta olduğu gibi dış gerçeklik ile zihnin arasındaki bağlantı Tanrı'nın garantisinde olmadığı için, klasik dönemden bu yana kabul edilen akıl ile doğa ya da başka bir deyişle logos ile ontos arasında varsayılan uygunluk fikri, asla kanıtlanamaz bir şeydir. Bu nedenle de bize kesinliği, dışımızdaki bir şey değil ancak kendimiz sağlayabilir. (Andrew Bowie, *Aesthetics and Subjectivity From Kant to Nietzsche*, (USA: Manchester University Press, 2003), s. 1-2.) Kant açısından

nesnesine uygunluğu (mütekabiliyetçi doğruluk) değil, nesnelerin bilgimize uyması gerektiği kabul edilir.[178] Buradaki dönüşüm ise açıktır; "Yunanlılara göre şeyler (kendi kendine) görünüyorken bu tavır modern hümanistik düşüncenin bir prototipi olarak Kant'ta, şeyler bana görünüyor'a dönüşmüştür. Yani artık bakış açısı tersine çevrilmiştir."[179] Dolayısıyla Kant'la birlikte varlıkların formu, şeyin kendisinde olmayıp öznede görülmektedir. Böylece geleneksel metafiziğin zamana tabi olmayan aşkın varlık tasavvuru (aşkın hakikat tasavvuru da) yerini insanın kendi faaliyetleri sonucunda tesis edilen transandantal hakikate bırakır. Transandantal hakikatin araştırılması artık metafiziğin yerini alır ve hatta metafiziğin kendisi olur. Tabi böylesi bir anlayış, sadece varlığın epistemik kuruluşunu değil, aynı zamanda siyaset hukuk ahlak vb. toplumsal alanın insana dayalı olarak kurulmasının ve bu alanların yeni bir ışık altında görülmesinin de yolunu açmış olacaktır.[180]

Metafizik böylece salt aklın bilgisi olarak her türlü deneyimin dışında ve sadece aklın kavramlarıyla kesin mantık ilkelerine dayanarak kurulabilir.[181] Bu da aslında klasik metafiziksel düşünceden bu yana, varlığın mantık kategorilerine ve aklın ilkelerine göre kurulmasının Kant'la birlikte radikalleşerek sürdürüldüğünün göstergesidir. Kant aslında varlığı yeniden kurarken, kurduğu şeyin bilgisini de mümkün kılacak bir sistem inşa etmekte ve bu sistemin rasyonel tutarlı bir inşası sonucu, bilginin mümkün oluşunu da meşrulaştırmaktadır. Her ne kadar o numenal'in bilinemeyeceğini söylese de aslında numenal olana dair bir bilgi iddiasında bulunmaktadır. Dolayısıyla onun, aklı kategorilere bölmesi ve bu bölümler içerisinde neyin bilinip neyin bilinemeyeceğini belirlemesi, yine bu alanlara dair bilgi iddialarında bulunabilmenin de zeminini oluşturur. Bu alanları ayırıp aklın hangi alanları bilip hangi alanları bilemeyeceği fikri, aslında Kant tarafından kurulan sistemin, kendi aklının sınırları içerisinde yapılmış olan bir ayrım-kategorizasyon olduğu için, yine insanın bilinen ve bilinemeyeni kendi aklı tarafından bilinebilir-kontrol edilebilir fikri üzerinden inşa edilir. Bu anlamda Kant her ne kadar kendisine kadar gelen

varlık ile düşünce arasındaki mütekabiliyet ispat edilecek bir şey olarak görülmediği için, o, kendisine kadar gelen anlayışın sorunlu olduğunu düşünerek, akıl ile nesneler arasındaki ilişkiden ziyade aklın ne'liğine yönelik ya da neyi bilip neyi bilemeyeceğine yönelik bir soruşturma yapılmasını gündemine alır. (Doğan Özlem, *Kant Üstüne Yazılar*, (İstanbul: Notos Kitap Yayınları, 2015), s. 99.)

[178] Gözkan, *Kant'ın Şemsiyesi*, s. 40

[179] Frederic de Towarnicki, *Martin Heidegger; Anılar ve Günlükler*, çev. Zeynep Durukal, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), s. 86.

[180] Gözkan, *Kant'ın Şemsiyesi*, s. 13

[181] Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 33

metafiziksel anlayıştan farklı bir yol izlese de varlık ile düşünce arasında kurulan ilişkiyi, farklı bir formda tahkim ederek, logos merkezci bir düşüncenin izini sürmektedir. Varlığı algılama parametrelerimi-kategorilerimi, varlığın kendisi saymamız aslında varlığa dair inşai bir faaliyettir ve modern dönemden bu yana bu inşai faaliyet radikalleşerek sürdürülegelmiştir. Bu anlamda Kant'ın yeni metafiziksel kavrayışında, metafizik aslında insanın aklını aşan bir boyuta sahip olmayıp, insanın aklı içinde aşkınlaşan bir boyuta sahiptir. Yani artık Kantla birlikte transendent olan hakikatin transandantal hale gelerek, olanın izah ve ifadesinden ziyade, insanın metafiziksel olarak oldurduğunu göstermektedir.

Kant bu yeni metafiziksel kavrayışta kendisine kadar süregelen modern düşüncenin iki öncü akımı olarak ne empirist geleneğin duyu verisini ne de rasyonalist geleneğin akıl vurgusunu göz ardı eder. Ona göre duyuların işi görmek, anlama yetisinin işi düşünmektir. Düşünmek tasarımları bir bilinçte bir araya getirmektir ki zaten bu tasarımların bir araya gelmesiyle yargı oluşur. Bu anlamda düşünmek, tasarımları yargılarla ilgi içine sokmak demektir.[182] Kant bir yandan varolan gerçekliğin birliğini ve varlık kavramını bilinçte kurarken diğer yandan da varolan her şeyi bu bilinç alanından türetmez. Buradaki önemli nokta bir şeyin bütünüyle o şeyin kavramına indirgenemeyeceği ve özneyle nesnenin mutlak anlamda denk düşmeyeceği bilincidir ki Kant'ın yapmaya çalıştığı şey de budur.[183]

Kant bu bağlamda insanda "alımlayıcılık ve kendiliğindenlik" ya da "sezgi ve anlama" olarak iki yeti olduğunu söylemişti. Alımlayıcılık formu, verili olanı almamızı sağlayan yeti iken kendiliğindenlik veya anlama yetisi dediğimiz şey ise, verili olanı hangi form altında bildiğimizi göstermektedir. Yani bilmek, verili olanı alımlamak ve onu kategoriler yoluyla belli bir biçim altında bilmek ve kavramlarla anlamaktır.[184] Kendisi

[182] Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, s. 55-56.

[183] Theodor Adorno, "Aşkınsallık Kavramı Üzerine", Cogito, 41-42 (2005), s. 71-72. Her ne kadar Kant eleştirileri önemli olsa da onun eksik kaldığı bazı yönler vardı Deleuze göre, örneğin Kant bilgiyle ilgili iddiaların sahte olanlarını açığa çıkardı ama bilme idealinin kendisini sorunsallaştırmadı. Sahte ahlakı gösterdi ancak ahlaklılığın kökenini, iddialarını ve değerini sorunsallaştırmadı, bizleri alanları karıştırmakla suçladı ancak bu alanlar dokunulmamış aklın çıkarları ise kutsal olarak kaldı. Bu nedenle Deleuze göre Kant'ın eleştiriyi yeniden inşa ettiği ve yasa koyucu filozof fikrini yeniden bulduğuna karşı şüpheci ve eleştireldir. (Deleuze, *Nietzsche*, s. 23)

[184] Deleuze, *Bilgi; Foucault Üzerine Dersler*, çev. Ayşegül Baran (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2019) s. 172-174.

için verili olan bir şeyin olduğu varlığa yaratılan denir. Oysa yaratıcı olarak "Tanrı" için verili bir şey yoktur. Diğer bir deyişle Tanrı'nın bakış açısından her şey kavramdır ve verili olan kavrama indirgenir.[185] Bu anlamda insan yaratık olarak saf kavrama sahip değilse ve verili olanı kavramlarla düşünmeye çalışıp, görünür olanla söylenir olanı birleştirmeye çabalıyorsa, bu mutlak değil tarihsel olacaktır. Kant'ın burada önemi, klasik kurucu sonsuzluk ve kurulan sonluluk karşısına, kurucu bir sonluluğun (insan aklının) bakış açısını çıkarır ve bu felsefede bir devrim yaratmasıdır. İnsan aklı sonsuz bir güce sahip olacağı için kurucu değil, bilakis kendi sonluluğu içinde kurucudur ve sonluluğun kurucu olabileceği fikri şiddetli bir felsefi darbedir.[186] Böylece Kant'la birlikte artık özne, kendini fenomen dünyasına uydurmak zorunda olmayıp, fenomenler dünyası, öznenin bilincinin koşullarına uymak zorunda kalmıştır. Bu anlamda Kant, kendisinden önce bir töz olarak kabul edilen zihin ya da benlik kavramını, işlevsel bir aşkın özne kavramı ile değiştirir.[187] Tabi bununla birlikte Kant, basitçe Descartes'ın yapmak istediğini tekrarlamaz. Kant'ın yapmak istediği, özne ve özneye dönüşten çok, bilmenin nesnel doğasıyla ilgilidir.[188] Yani bilginin geçerliliğini öznellikten gidilerek, bilgi mekanizmaları üzerine bilginin olanakları ve sınırları üzerine düşünülerek yaratılmasıdır.[189]

Gerek klasik dönemdeki düşünce-varlık arasındaki çift taraflı ilişki, gerekse Descartes'la başlayan epistemolojide varlık ile düşünce arasındaki tek taraflı ilişki olsun, her iki temsil etkinliğinde varsayılan mütekabiliyet fikri, Kant'a gelindiğinde sorunsallaşarak, aralarındaki metafizik düzen yıkılmış, düşüncenin, nesnelerin (şeylerin) düzenini sağlayan bir durumdan çıkmaya başladığı ifade edilmiştir. Temsilin bu sorunsallaşmış doğası üzerinde duran Kant, kendisinden önceki düşünce çizgisinden ayrılarak yeni bir "şeyler" düzeni oluşturmaya çabalamıştır.[190] Kant açısından şeylerin bu

[185] Deleuze, *Bilgi; Foucault Üzerine Dersler*, s. 176.
[186] Deleuze, *Bilgi; Foucault Üzerine Dersler*, s. 179.
[187] Bu nedenle Kant'ın öznesinin bir işlev (*function*) olup, varolan bir varlık olmadığı ifade edilir. Nina Power "Philosophy's Subjects", Parrhesia Dergisi 2007/3, s. 61.
[188] Adorno, "Aşkınsallık Kavramı Üzerine", s. 56
[189] Adorno, "Aşkınsallık Kavramı Üzerine", s. 85.
[190] Kant, insanı şeylerin düzenini belirleyen merkezi bir konuma yerleştirirken dogmatik uykusundan uyanma iddiasında olsa da, onun Foucault tarafından antropolojik uyku olarak ifade edilen durumun tam da ortasında olduğu söylenebilir. Zira Kant insanı ve onun bilme yetilerini soruşturan epistemolojisiyle kendisinden sonraki çizgiyi bir hümanizm ve antropolojizme mahkûm etmiştir. Bkz. David Hoy, "J. Derrida", *Çağdaş Temel Kuramlar,* çev. Ahmet Demirhan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), s. 62.

düzenini belirleyen özne, bir yandan kendisini nesne haline getirmekte, diğer yandan da bilişsel yetilerini bilginin mümkün şartı olarak görmektedir. Bu özne otonom ve kendi bilincinde bir varlık olarak, bilginin mümkün olmasının temelini evrensel gördüğü kategorilerinde aramaktadır. Söz konusu özne kendisine deneyim yoluyla gelen çeşitliliği kategorilerinden geçirerek, nesne olarak kurar ve onlara bir birlik verir. Bu yönüyle Kant'ın öznesi pasif bir özne olmaktan ziyade, bilme yetileri sayesinde kendisinin dışındaki şeyi nesne olarak kuran kurucu bir öznedir ve onun gücü, dünyadaki çeşitliliğe birlik verme ve temsil edebilme gücünden ileri gelir.[191]

Kategorilerin evrensel olması hasebiyle nesnel bilgi olanağını savunduğuna inanan ve söz konusu kategorilerle, şeyler düzenini kendisi kuran Kantçı transandantal özne, bu nedenle kendisini de fenomenal dünyanın temsiliyle sınırlandırmış olmaktadır.[192] Fenomen ve numen ayrımıyla Kant, fenomenleri "şeylerin göründüğü haliyle temsilleri" numenler ise "şeylerin olduğu haliyle temsilleri"[193] olarak düşündüğü için Kant'la birlikte felsefi düşünce boyunca peşinde olunan şeyleri olduğu gibi bilme ideali, artık (saf) aklın sınırları dahilinde görülmez. Böylece Kant bilgiye sahip olmanın hakikati bilmek demek olmayacağını da söyleyen ilk kişi olur (çünkü fenomenin bilgisi hakikatin kendisi değildir).[194] İnanca yer açabilmek için bilgiyi yıkmak zorunda kaldım derken o, yani inanca yer açmak için deneyi aşan şeyler hakkındaki bilgi olanağını ortadan kaldırdım[195] demek ister. Zira insan varlıkları kendi yorumlayıcı kategorilerinin içine doğdukları için, kendinde gerçekliğin nasıl olduğunu bilemez.[196]

Hegel ise Kant'ın aksine logos ile ontos arasında tam bir mütekabiliyet bulur. [197] "Rasyonel olan gerçek, gerçek olan rasyoneldir"[198] ifadesiyle Hegel'de, Batı metafiziksel ve hümanistik düşünce geleneği boyunca süregelen varlık-düşünce, logos-ontos mütekabiliyetinin en açık izahını görmek mümkündür. Bu anlamda Hegel, varlık ve düşünce ilişkisine en derli toplu şeklini vermiştir diyebiliriz. Hegelci düşüncede mantık,

[191] Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 121-122. ve 126.
[192] Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 145.
[193] Kuehn, *Immanuel Kant*, s. 180
[194] Caputo, *Truth*, s. 112
[195] Kant, "Salt Aklın Eleştirisi", *Immanuel Kant Seçilmiş Yazılar*, s. 64.
[196] F. F. Centore, *Being and Becoming: A Critique of Postmodernism*, (USA: Greenwood Press, 1991), s. 29.
[197] Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 41-42
[198] Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991), s. 29

varlığı kuracak düşüncenin ilkelerini sunmaktadır. Varlık (Mutlak) ise saf düşünce olduğu içindir ki, mantık hem saf düşünce bilimi hem de metafizik olmaktadır. Bu anlamda o, Varlık'ın mantıksal kurulumu ile ilgilenir. Hegel'de Varlık'ın mantıksal olarak kurulumu ya da varlık-mantık ilişkisi aslında mantıksal olanın ego-lojik boyutunu da ortaya çıkarır. Varlığın bu egolojik yönü ise, Descartes'tan bu yana Hegelci felsefeye kadar süren bir süreci izler. Aslında Hegel felsefesinde Batı düşüncesinin başından itibaren varlık meselesine olan yaklaşımın tek bir yerde toplandığını görebiliriz. Felsefi düşünceye bakıldığında klasik düşüncede varolana ilişkin soru onto-lojik, teo-lojik olmuş modern düşünceyle birlikte ego-lojik bir boyutta kazanmıştır. Bu anlamda varlık sorusu Hegelci felsefeye gelinceye değin onto-teo-ego-lojik olarak tezahür etmiştir ve lojik olan hep merkezde olmuştur. İşte bu karakter, Hegel felsefesi açısından bakıldığında gerçek anlamda varolan yani hakikat tindir, Tin ise bilmedir, logostur, ben'dir, egodur. Tin aynı zamanda Tanrı'dır, theostur. Ve tin edimselliktir haddizatında varolandır. Burada görüldüğü üzere Batı felsefesinin tamamlanışı olarak Hegelci felsefeyi ve onun pozisyonunun iç motivasyonunu serimlemek mümkün olacaktır.[199] Hegel'in en büyük adımı, kendi varlık kavrayışıyla aslında klasik düşünceden bu yana süregelen varlık kavrayışının en uç ve bütünlüklü tamamlanışı ve izahı olmasıdır. Ayrıca burada şu izi de sürmek mümkündür; bilindiği üzere Antik çağdan bu yana varolanın varlığı idea olarak görülür, yani varolanın varlığının idea olarak düşünülmesi aslında hem görmeye ve bilmeye hem de logosa ilişkindir. (Bu hem Platon ve Aristoteles'te hem de bu ikisinin ön biçimi olarak Parmenides'te böyledir) Bu açıdan bakıldığında varolanın varlığına dair soru sorma olarak felsefe yapma, aslında bir idealizmdir ve Hegelci kavrayışla birlikte bu anlayış, idealizmin bilinçli, açık ve mutlak gerekçelendirilişi olarak devam ettirilir.[200]

Hegel için mesele geçici olanın altında yatan ebedi tözü teşhis etmektir. Bu nedenle Hegel için hakiki bilgi, görünüşlerin bilgisi değil, kendilerinde gerçekten oldukları haliyle şeylerin bilgisi olmak durumundadır. Zira ona göre hakikat, bilen özne ile bilinen nesne arasındaki karşıtlığın üstesinden gelindiği noktada olanaklıdır. Bu yüzden hakikat-bilgi, ancak dışsal bir nesneye sahip olmadığında, yani kendinin bilgisi

[199] Heidegger, *Hegel'in Tinin Fenomenolojisi*, s. 211-212.
[200] Heidegger, *Hegel'in Tinin Fenomenolojisi*, s. 235

olduğunda elde edilebilirdir. [201] Bu noktada Hegel varolanı (yani mutlağı-ideyi) kavramayı felsefenin görevi olarak düşünür, çünkü varolan aklın kendisidir. Ve bu anlamda ide-mutlak hakikatin kendisidir çünkü kavram ile nesnelliğin mutlak birliğidir. Zaten ona göre ideden başka gerçeklik de söz konusu değildir.[202]

Varlık-mutlak aynı zamanda bir mantıksal kategoriler bütünüdür. Hegel bu anlamda mantıksal kategorileri aynı zamanda Mutlak'ın tanımları veya Tanrının metafiziksel tanımlamaları olarak da görür. Çünkü "Tanrı'yı metafiziksel olarak tanımlamak onun tabiatını genel olarak düşüncelerde anlatmak demektir." Bu ifade, "kategoriler Mutlak'tır" ifadesiyle özdeştir. Zira Hegel'e göre bilme ve varlık özdeştir. Bu nedenle o, kategorilerin nesnelerden bağımsız ve ayrı bir (ontolojik) dünya oluşturmadığını, bilakis onların düşünce içinde gerçekleştirilen soyutlamalardan ibaret olduğunu ifade eder.

Buraya kadar görüldüğü üzere Batı metafiziksel ve hümanistik düşünce geleneği boyunca varlığa yönelik logosçu yaklaşım, en yüce varlık olarak Tanrı'nın da lojik düzlemde düşünülmesine yol açmıştır ki bunu Aristoteles'ten Hegel'e kadar düşünürlerin felsefi sistemlerinde, Tanrı'nın çokluk ve çeşitliliği bir arada tutan bütüne ve bütünsel düşünceye imkân veren bir unsur-fonksiyon olarak muhafaza edilmesinde görmekteyiz. Zira bilmek, verili olanı alımlamak ve onu kategoriler yoluyla belli bir biçim altında bilmek ve kavramlarla anlamaktır.[203] Daha önce de ifade ettiğimiz üzere kendisi için verili olan bir şeyin olduğu varlık yaratılan olarak görülürken, yaratıcı olarak "tanrı" için verili bir şey yoktur. Yani Tanrı'nın bakış açısından her şey kavramdır ve verili olan kavrama indirgenir.[204] Dolayısıyla bilgi, bütünün bilgisi olarak bilgidir. Parçanın bilgisi bilgi olarak görülmeyip sanı olarak düşünülür. Dolayısıyla bir şeyi bilmek, aslında o şeyi belli bir bütünün içine yerleştirmekle mümkün olur. Bütünün bilgisi olmasa parçanın bilgisinden de söz etmek mümkün olmaz. Bütünün bilgisi olmaksızın parçanın bilgisi dağınık ve birbiri ile ilişkisini kuramadığımız izlenimler olacaktır.[205] Dolayısıyla burada bütün, parçaları (ve onların içeriklerini) bir arada tutan form olarak düşünülür. Bu

[201] Ivan Soll, *Hegel'in Felsefesine Eleştirel Bir Giriş*, çev. Tufan Karaağaç, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), s. 87
[202] Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 29-30
[203] Deleuze, *Bilgi; Foucault Üzerine Dersler*, s. 172-174.
[204] Deleuze, *Bilgi; Foucault Üzerine Dersler*, s. 176.
[205] Gözkan, *Kant'ın Şemsiyesi*, s. 109-110

parçaların ve içeriğin tüm bilgisi ise ancak Tanrı için mümkün görülür ve insan için mümkün değildir. Fakat insan için de bir bilgiyi konumlandırmak, bütünün düşünülmesi veya kavranması ile mümkün olur. İşte Tanrı'nın fonksiyonu bu anlamda metafiziksel düşünce boyunca bütünü bir arada tutabilmenin imkân koşulu olarak görülmüştür. Burada Tanrı kavramı varlığın kaynağı veya yasa koyucusu olma anlamından ziyade, varlığın bütünlüklü bilgisine ulaşabilmemizin (rasyonel bir şekilde) koşulu olarak görülür. Yani burada Tanrı filozofların bütünlüklü sistemlerinin bir garantörü olmaktan öteye geçemez. Tanrı artık bizdeki bütünlüğün kurulabilme imkanının adı olarak vardır. Gerek Aristoteles'in Muharriki Evveli gerek Descartes'ın sistemin garantörü olarak Tanrısı gerekse de Kant'ta Tanrı'nın fonksiyonu ve Hegel'de Tin'in konumu ve işlevi, aslında yaratıcı, yasa koyucu ve varlığın kaynağı olması anlamında değil, bilakis bütünü bir arada tutabilmenin ve kuşatıcı bir bütüne ulaşabilmenin bir unsuru olarak görülür. Tanrı ideasının işlevi budur. Zaten Descartes için Tanrı, kâinatın devamı için sürekli ve zaruri bir desteğin sağlayıcısıdır. Bu yüzden yaratılmış dünyayı algılarken, artık Tanrı'nın varlığı gereksiz bir husustur ve dünyayı yerinde tutan mekanik kuralları anlarken, Tanrı'yı hatırlamamız bir zaruret sayılamaz.[206] Böylesi bir Tanrı ideası ise varlığı aşkın olan ve varlığı şekillendiren en yüce varlıktan ziyade, bütünlüklü bir varlık-hakikat fikrine ulaşabilmenin koşulu olarak görülür. Dolayısıyla hümanistik düşünceyi de içine alacak şekilde Batı metafiziksel düşünce geleneği boyunca, varlığa yönelik bu lojik yaklaşım, en yüce varlık olarak Tanrı'ya olan lojik yaklaşımın yani logosun mantığını hâkim kılmanın yolunu açmıştır. Metafiziksel düşüncenin varlığı en yüce varlıkta ele almasıyla ilişkili olarak teo-lojik bir karakter arz ettiğini ve bu nedenle de en yüce varlık olarak Tanrı'ya da lojik bir şekilde yaklaştığını yani teo-lojik bir karaktere büründüğü bilinen bir gerçektir.[207]

Tanrı'nın duyuüstü dünyanın garantörü-nedeni olarak görülmesi, onun varolanların en varolanı ya da en yüce değer olarak düşünülmesini de[208] beraberinde getirir ancak bu en yüce değer aslında onu bir değer kaybına da uğramaktadır. Tam da bu

[206] Leszek Kolakowski, *Modernliğin Sonsuz Duruşması*, çev. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), s. 143

[207] Küçükalp, Is a Non-Metaphysical Religious Thought Possible? – Possibility of Religious Thought within the Scope of Heidegger's Onto-theology Criticism –,s. 153-154.

[208] John Peacocke, "Heidegger ve Onto-Teoloji Sorunu" *Heidegger ve Teoloji*, der. Ahmet Demirhan, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), s. 157.

nedenle Heidegger "Tanrı'ya vurulan en ağır darbe, Tanrının varlığının kanıtlanma meselesi değil, bilakis onun en yüksek değer yerine koyulmasıdır" der.[209] Burada da Tanrı'nın en yüksek-yüce değer yerine konulması, olumlu bile gözükse aslında Tanrı'yı değersizleştirir.[210] Tanrı'nın en yüce değer veya en yüce varlık olarak, varolanlar piramidinin en tepesine yerleştirilmesi, aslında kendisine varlık sıradüzeni içinde en üst yer tahsis edilse de, Tanrı son tahlilde varlığın içinde ve varlığın bir parçası olarak tasavvur edildiği için sorunlu görünür. Başka bir ifadeyle Tanrı velev ki en üst varolan olarak addedilsin varolanlar içinde bir varolan olarak kalmaktadır.[211]

Bu açıdan her "değer (lendirme)" olumlu bile olsa aslında öznel bir inşayı ifade eder. Bu öznel inşayı putperestlik olarak değerlendiren J. Luc Marion'a göre put, ilahi olana dair yanlış ya da doğru olmayan bir imgeden ziyade, aslında insanın ilahi olana dair bir imge bir figür oluşturduğu insanın sınırlı bir işlevi olarak tanımlamaktadır.[212] (Yani kavramsal olarak üretilen Tanrı'nın, Tanrı'ya eş koşulması söz konusu olduğu için bir putperestlik vardır.) Marion bu anlamda bir putperestliğin hem Tanrı'yı delillendirmede hem de onu inkâr etmede iş başında olduğunu söyler. Bu söylemde Tanrı'ya dair nitelik vasıf vb. insan söylemi insan zihni tarafından belirlenmektedir.[213] Marion bunu iki örnekle açıklar bir yanda Kant bir yanda Nietzsche vardır. Tanrı'nın Kantçı anlamda ahlaki bir figür olarak imgelemde oluşturulması aslında Tanrı'nın bizzat doğasından (eğer varsa) değil de insanın tecrübesinden başlayan (pratik akıldan) Tanrı'nın sonlu bir belirlenimini ifade eder. Marion'a göre Nietzsche de Kant gibi Tanrı'yı ahlaki Tanrı'yla özdeşleştirir ve o derece ki aynı putperestlik hem kategorik buyruk düşünürünü hem de Tanrı'nın ölümünü ilan eden düşünürü aynı oranda etkiler;

---

[209] Heidegger, *Nietzschenin Tanrı Öldü Sözü*, s. 55.

[210] Heidegger, *Hümanizm Üzerine,* 76-80.

[211] Aslında Tanrı'yla olan ilişkinin bilişsel düzlemde gerçekleşemeyeceğini Descartes da ifade etmişti. Gerek Descartes gerekse Levinas'ta Tanrı filozofların salt teorik-spekülatif incelemenin konusu olan bir "kavram" değildir en üst kavram olarak ele alınsa da. Nitekim Descartes'ın Mersenne'ye yazdığı mektupta şu ifadeler şaşırtıcıdır: *Mösyö Morin'in risalesine şöyle bir göz attım. Başlıca kusuru sonsuzu sanki zihni onun üzerindeymiş gibi ve sanki onun özelliklerini kavrayabilirmiş gibi ele almasında yatıyor. Herkeste görülen ortak bir hata bu. Bense, özenle kaçındım bundan; zira ben sonsuzu yalnızca ona boyun eğmek üzere inceledim, yoksa onun ne olduğunu ya da ne olmadığını tespit etmek üzere değil.* Bu alıntı bize Tanrı ile ilişkinin esasta bilişsel mahiyette olmadığını olmaması gerektiğini söylemektedir. Bkz., *Ahlak ve Başkası*, s. 98-100.

[212] Jean-Luc Marion, "Çifte Putperestlik", *Heidegger ve Din,* ed. Ahmet Demirhan, (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004), s. 73-74.

[213] Kasım Küçükalp, "Fizik, Metafizik ve Gayb Ayrımı Bağlamında Dinin Ontolojik Statüsü Üzerine Bir Teklif", Teklif Dergisi, 4 (2022), s. 91-92

> "Her delil ne kadar kanıtlayabilirse kanıtlasın gerçekte yalnızca kavrama yol açabilir; öyleyse kendisinin ötesine gitmek ve bu kavramı bizzat tanrıyla özdeşleştirmek kalır ona. Delil, kavramsal ateizmin negatif olarak kullandığını pozitif olarak kullanır: her iki durumda da bir kavrama muadillik, Tanrı'yı, tanrıya sonsuz derecede tekrarlanabilir "sözde tanrılar"dan birine dönüştürür. Her iki durumda da beşerî söylem Tanrı'yı belirler. Birisi kanıtlayan diğeri de inkâr eden bu belirlenemezler tezadı, ortak varsayımlarının onları özdeşleştirdiği kadar birbirinden ayırmaz. Bu ortak varsayım: insanın kavramsal olarak Tanrı'ya ulaşabileceği, bu nedenle de ya kabul etmek ya da gözardı etmek için Tanrı adını yüklenebilecek bir şeyi kavramsal olarak inşa edebileceğidir. Put evrensel olarak işler hem delil hem de inkâr için."[214]

Burada Marion'un ifade etmek istediği şey, metafiziksel düşüncenin kavramsal bir düşünce olması hasebiyle ve kavram, beşerî insanın zihnine ait bir fonksiyon yani kavram üreten bir beşer aklı olması sebebiyledir. Yani kavram kendi hükmü altında ilahi olanı bildiğinde, onu tanımlar ve böylece de onu kendi hükmünün boyutlarıyla ölçer.[215] Zaten Marion'un da ifade ettiği gibi, kendisinin kanıtlanmasına (ya da reddedilmesine) müsaade eden bir Tanrı aslında Tanrısal olmayan bir Tanrıdır.[216] Buradaki vurgu, artık insanı kendi suretinde yaratan Tanrı yerini Tanrı'yı kendi suretinde yaratan (temsil eden-Marion'un ifadesiyle put-imge oluşturan) insana bırakmıştır.[217] Böylece bir kavram temelinde ve kavramsal olanla uyum içinde Tanrı kavramsal bir put olarak ya delillendirilecek ya da inkar edilecektir.[218] Bu anlamda hem Kantçı hem de Nietzscheci konum düşünüldüğünde Tanrı'nın varlığı için akli deliller sunan girişimle, bunu reddeden kavramsal ateizm arasında bir fark söz konusu değildir. Her iki durumda da nihai sözü insan söylemekte ve bunu onto-teoloji alanı içerisinde gerçekleştirmektedir.[219] Ayrıca burada ahlaki Tanrı ifadesi bir değer mantığını da göstermektedir.[220] Yani Tanrı'yı bir değere, en yüce değere indirgemek söz konusudur. Zaten en yüce değerlerin değersizleştiği bir an'a uygun olarak kendisinin de ölümü ilan edilecektir.

---

[214] Marion, "Çifte Putperestlik", s. 78-81.
[215] Marion, "Çifte Putperestlik", s. 74.
[216] Marion, "Çifte Putperestlik", s. 84.
[217] Brian Ingraffia, "Nietzsche ve Hristiyanlık", ed. Ahmet Demirhan, *Nietzsche ve Din*, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002), s. 136.
[218] Marion, "Çifte Putperestlik" s. 86.
[219] Ahmet Demirhan, "Sofiasını Arayan Varlık", ed. Ahmet Demirhan, *Heidegger ve Din*, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004) s. 19-20.
[220] Marion, "Çifte Putperestlik" s. 76.

C. Epistemik Hakikat ve Adalet İlişkisi

Şu ana kadar gelinen noktada metafiziksel ve hümanistik düşünme biçiminin varlık ve hakikati bilme ve anlamaya dair belli bir kesinlik ve mutlaklık perspektifinden hareket ettiği görülmektedir. Bu bilme ve düşünme biçiminin öncelikle epistemeye yönelik bilincimizi belirlediğini ve bunun da etik-politik meselelere yönelik bilincimizi ve bakış açımızı da şekillendirdiğini söylemek mümkündür. Böylesi bir düşünme biçiminden neşet eden epistemik konforun varlıkla ve varolanlarla, şiddet doğuran bir ilişki biçimine vücud verdiği de söylenebilir. Nitekim bu minvalde bilgi iddialarımızın mutlaklığına referansla oluşturulan ilişki biçimlerinin gerek varlık ve hakikati gerekse varolanlarla ilgili olarak keskin yargılarda bulunabilmeyi ve bu yargıların sonucu olarak pratiğe aktarılacak olumsuz durumların meydana gelmesine sebebiyet verdiği aşikardır. Bu kapsamda olmak üzere, insanın epistemik yetilerinin varlıkla girilen ilişkiyi sorunlu bir mecraya taşımakta olduğu iddia edilerek eleştiriye ve sorgulamaya açmaktadır. İnsanın epistemik düzeyine yönelik eleştiriler öncelikle, neyi bilip neyi bilemeyeceği yönündeki tartışmalarla başlamakta, bu anlamda varlık ve hakikat deneyiminin bizi aştığı meselesine yönelmekte ve bunu hiçbir şekilde epistemik yollarla tüketemeyeceğimiz, ancak kısmi, ilişkisel ve bağlamsal düzeyde onlarla ilgili yargılarda bulunabileceğimiz meselesine kadar genişletilmektedir.

Dolayısıyla epistemik bakış açısıyla belirlenen varlık ve hakikat tasavvurumuzun, pratik felsefe söz konusu olduğu zaman kaçınılmaz bir biçimde adalet meselesini de gündeme getireceği aşikardır. Daha soyut bir biçimde ifade edildiğinde, düşünce konusu kılınan şeyin, düşünce yoluyla tam olarak tüketilip tüketilemeyeceği meselesi, varlıkla kurulan ilişkinin adil olup olmayacağını sorgulamayı da beraberinde getirir. Yani öncelikle insanın epistemik dünyasından hareketle varlık ve varolanlar ile girdiği ilişkinin epistemik boyutuna ve bunun ne kadar adil olacağı sorunsalına yol açmaktadır.

Varlık ve hakikatle girilen bu tarz bir düşünme ve bilme eylemi, salt insanın zihnini ilgilendiren teorik ve epistemik bir mesele olarak anlaşılagelmiş ve bu nedenle de birtakım sorunlara yol açarak adaletsiz bir pozisyonda kalma hatasına düşmüştür. Zira burada bilme eylemi salt insanın idrak düzeyine indirgenmekte ve insanın epistemik dünyası-yetileri varlığa-hakikate ve de varolanlara bir çekidüzen verme iddiasıyla kendini

var kılmaktadır. Bu ise daha önce de ifade edildiği üzere, varlığın ve hakikatin bir temsil ve tasviri olmaktan ziyade insanın epistemik dünyası ile gerçeklik arasında kendi inşa ettiği kurgusal bir ilişkiyi vermektedir. Oysa bilme dediğimiz eylem, klasik düşüncede özellikle Presokratik düşünürler ve Platon'da görüleceği üzere varlıkla girilen bir ilişki olarak vücud bulmakta ve varlık ve hakikate dair mutlak bir epistemik dayatmayı ifade etmemekteydi. Düşünmenin metafiziksel bir boyut kazanması, varlık ve hakikate dair bilme ediminin, insanın zihinsel bir etkinliği olarak görülmesine sebebiyet vermiş bu da epistemik bir bilme ediminin, epistemik bir adaletsizliğe vücud vermesine yol açmıştır. Zira insanın epistemik dünyasını aşan varlık ve hakikatin (bu aşkınlık boyutu çağdaş düşüncede başkalık felsefesini de kapsayacaktır) bu aşkınlık boyutuna yönelik epistemik bir müdahale söz konusudur ve bu da varlık ve hakikati başka türlü gösterme-çarpıtma anlamında bir adaletsizliktir. Yani insanın mantıksal kategorilerine göre varlığı inşa etmesi, varlığın ve hakikatin kendisi olmayıp onu inşa eden ona epistemik müdahalede bulan bir boyuta sahiptir bu nedenle de adaletsizdir. İnsanın varlık ve hakikatle olan ilişkisinde bütünüyle insanı ve onun epistemik güçlerini merkeze alan bir yaklaşımla varlığı kavramış olma iddiası, varlığı kavradığı anlamına gelmemektedir. Zira insanın imgelemindeki gerçekliğin, gerçeklikle tam bir mütekabiliyet içerisinde olduğu varsayımı, doğruluğun veya hakikatin varlığın kendisinde olmasından ziyade insanın-öznenin mantıksal düzlemdeki kurgusal yapısı içerisinde gerçekleşen doğrusu olması, onu her ne kadar öznellik deneyimi içerisinde keskin, hatları belli olan bir doğruluk mantığına taşısa da doğrunun kendisine taşıdığı iddiasında bulunamaz. Bu epistemik adaletsizlik ise öncelikle bilişsel düzlemde ortaya çıkmakta ancak etik-politik mevzulardaki bilincimizi etkilemesine kadar süren bir serüveni izlemektedir. Bu nedenle epistemik hakikat ve adalet arasındaki ilişkiyi ele alacağımız bu bağlam metafiziksel ve hümanistik düşünme ve bilme ediminin nasıl bir adaletsizliğe vücud verdiğini serimlemeye çalışacak ve bu epistemik adaletsizliğin etik-politik mevzuları etkilemesine değineceğiz. Bu çerçevede öncelikle metafiziksel ve hümanistik bilme ediminin klasik ve modern dönemde varlığın düzeni ve adalet ile ilişkili meselelerde nasıl bir seyir izlediğine dönecek ve bu minvalde epistemik adaletsizliği ele almaya çalışacağız.

Öncelikle klasik düşüncede adalet kavramı yol, adet, düzen, hak ve yasaya uygun eylem anlamlarına gelen *dike* kavramı ile ifade edilmekte[221], dike ise şeylerin yerli yerinde olması anlamında özellikle Presokratik düşünce geleneği açısından varlık düzeni ile ilgili bir anlamda ele alınmakta ve adalet de varlığın düzeni ve uyumu ile ilişkili olarak görülmektedir.[222] Varlığın düzeni adalet, bu düzeni sağlayan sınırların aşılması ise adaletsizlik olarak görülmekte ve varlık kavrayışı ile adalet kavrayışı iç içe geçmiş bir görünüm arz etmektedir. Söz konusu düzen, insanı da içine alan bir kozmos olarak düşünülmektedir. İnsan bu varlık düzeni içerisinde kendi yerini muhafaza ettiği ve düzenle uyum içerisinde olduğu müddetçe logosa-düzene uygun davranmış olmakta ve adil bir pozisyon almaktadır. Yani adil olan kişi düzene saygı gösteren ve onu bozmayan kişi olarak görülmekte ve bu anlamda adalet, kişinin sınırlarını bilmesini, kozmos ile polis yani varlığın düzeni ile insanın düzeni-dünyası arasında varoluşun kırılgan dengesini anlama gücüyle ilişkiliydi.[223] Bu düzendeki uyumu kendi lehine bozan insan, kendisini varlık düzeni içerisinden çekip çıkararak, varlığı kendi bulunduğu konumdan hareketle anlamaya ve anlamlandırmaya başladığı metafiziksel ve ona içkin hümanistik boyuta geçer geçmez, varlıktaki denge ve uyumu bozmakta ve bir anlamda adaletsizliğe vücud vermektedir. Zira artık varlık, insanın kendi konumundan hareketle düşünülmekte ve yine insanın kendi konumuna göre onu anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmasıyla ilişkili bir boyut kazanmaktadır.

Klasik düşüncedeki dike kavramı, varlık düzenindeki bir uyumu ifade etmekte ve varlık özünde eklemlenmiş olarak görülmektedir. Bu eklemlilik içerisinde, sınır ise hiçbir şekilde ihlal edilemezdir. Gerek Anaksimandros'un "şeyler her neden meydana gelmişlerse, zorunlulukla yok olup ona geri dönerler; çünkü zamanın düzenleyişine göre, birbirlerine yaptıkları haksızlığın (a-dikia) bedelini öderler (yani dike'yi verirler)" sözü[224], gerekse Herakleitos'un "Helios(Güneş) bile ölçülerini aşamaz, aşarsa Dike'nin

[221] Peters, *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*, s. 71
[222] Charles Bambach, "Nietzsche ile Heidegger Arasında Herakleitosçu Adalet", s. 78-79.
[223] Bambach, "Nietzsche ile Heidegger Arasında Herakleitosçu Adalet", s. 77-78.
[224] Bilindiği üzere Anaksimandros'a göre oluştakiler uzun-kısa gibi niteliği olan şeyler olduğu için ve niteliği olanlar ise sonlu olduğu için Aperion gibi değildir. Bu anlamda oluş adaletsizdir. Her şey aperion'a dönerek nihayette, var olma adaletsizliğinin bedelini ödeyecek ve yok olacaktır. (Hakan Usta, "Anaksimandrsoun Aperionu Üzerine", s. 5-6) Bu bağlamda varolmak için bir başkasının varlığını ortadan kaldıran bu haksızlığını kendisi ortadan kalkarak öder. Zira adalet bunu gerektirir. Buradaki temel mesaj ise adaletsizliğin haksızlıkla ortaya çıktığı adaletin de ancak haksızlığı ödemekle gerçekleşebileceğidir. Anaksimandros'un sözü edilen fragman, evrende bir ahlak ilkesinin veya bir hukuk ilkesinin varlığına işaret ederek, yapılan haksızlığın sonucu olan cezanın aynı muameleye maruz

yardımcıları Erinysler onun peşinden ayrılmaz" sözü[225], bu düzen ve uyumu bozacak herhangi bir girişimi, adaletsizlik-adikia olarak nitelendirmeleri ve bu düzeni-eklemliliği[226] bozma anlamında sınır ihlalinin hemen cezasını bulacağı iddiası bu noktada önemlidir.[227]

Söz konusu adil düzen ise, her varlığın sahip olduğu pay ve ölçü içerisinde hareket etmesini gerektirir. Klasik düşüncenin "kendini bil" düsturu da bu anlamda insanın kendi sınırlarını bilmesi ve bir Tanrı olmaya kalkışmaması gerektiğini vurgular. Bu çerçevede *moira* kavramı herkesin doğuştan sahip olduğu payı belirtirken, *metron* kavramı da insanın bu pay ölçüsünde aşmaması gereken sınırı belirtir.[228] *Hamartia* kavramı ise, insan

---

kalmak suretiyle ödenebileceği ve adaletin bu suretle gerçekleşebileceği ima edilir. Bu açıdan Anaksimandros da varlık sorunu ile adalet sorunu birbiriyle iç içe geçmiştir. Bu nedenle Anaksimander'in açıklamasında adalet ve adaletsizlikten, mükafattan ve cezadan, günahtan ve intikamdan söz edilir. Ahlaki ve hukuksal kavramlar onun varlık ve doğa görüşüne karışır. (Heidegger, *Early Greek Thinking*, s. 20) Anaksimandros karşıt olan şeylerin aperiondan geldiğini ve bu yolla a-dikia ya yol açtığını söylerken Herakleitos adaletin tam da bu karşıtların kavgasının sonucu olduğunu düşünür. (John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi* çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 2013, s.) Adalet, kozmik düzen, evrendeki zıt unsurların geriliminden doğan bir düzendir. Bu bağlamda o, her şeyin belli bir sınır ve ölçüye göre hareket ettiğini ve bunun aşılması durumunda yani haksızlık-adaletsizlik durumunda öç Tanrıları olan Erinyslerin müdahalesine uğrayacaklarını belirtir. Her şeyin belli bir düzen ve ölçüye göre hareket ettiğini ve bunun sonucunda düzenin-adaletin yasalılığın gerçekleştiğini söyleyen Herakleitos varlıkta hiçbir şeyin sınırlarını aşamayacağını söyler.

[225] Herakleitos, *Fragmanlar,* çev. Cengiz Çakmak, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), s. 94.

[226] Adalet uyum (fug) olarak düşünüldüğünde adikia durumunda bir şeyler eklemlerinden kopmuş demektir. Eklemlerinden kopan, bir süreliğine mevcut olan demektir. Bir süre mevcudiyette takılanın daha fazla mevcut olmak ve baki kalmak istemesi ve bu ısrarında kendisini geçici varoluşundan çekip çıkarması söz konusudur. Böylesi bir durumda sürekli olmayı hedefler, katılaşarak eklemliliğinden vazgeçerek rabıtasını bozar. Sürekliliğin derdine düştüğünde ise başka mevcut olanlarla ilgilenmeyi bırakabilir. Anaksimandros'un adaleti ele alırken "şeyler neyden meydana gelmişse zorunlulukla ona dönerler sözü" de bu bağlamda anlaşılır. Zira Anaksimandros, bir süreliğine olmaya-mevcuda gelen tüm olanlar (eintona) için bu adaletsizlik durumunun geçerli olduğunu ifade eder. Adika, eontanın (olanların) eon'una (olan) aittir. Rabıtasızlık, eklemsizlik, mevcut olanın özüne aittir. Olmayı mevcut kılma olarak düşündüğümüzde ve dikeyi bu temelde anladığımızda dike aslında mevcudiyetin eklemlendiren düzenidir. (Zeynep Direk, *Başkalık Deneyimi*, s. 83-84.) Varlıkların nereden geldiyse oraya dönmesi aslında varlıkların meydana gelme sürecinde varlığın kendisini gizlemesiyle ilişkilidir. Eğer varlıklar var olmada diretirse varlığın gizlenişi sürmeye devam edecektir. Bu nedenle şeylerin mevcudda bir süre oyalanması ve sonra geldiği şeye dönüşmesi Anaksimandros'da adaletin temeli-koşulu olarak görülmektedir ki şeyler geldikleri yere dönmezse Varlığın gizlenişi devam edecektir ki bu da adaletsizdir. Yani varlıkların mevcudiyeti bir anlamda oyalanmadır. Bu oyalanma sürecinde Varlık kendisini geri çeker ve gizler. Bu gizlenme sürecinde varlıklar başıboşlaşır ve tarih açılır. Bu açıdan adaletsizlik olarak adikia Varlık'ın düzensizliği ve mevcudda oyalanmaya eşlik eden gizlenişidir. (Costas Douzinas, *Krizde Felsefe ve Direniş*, çev. Tulga Buğra Işık, (İstanbul: Metis Yayınları, 2015) s. 120-122) Derrida ise, adaletin koşulunu Marks'ın Hayaletlerinde eklemlerinden çıkmış olmayla (out of joint) ilişkili olarak görmekte ve adaleti uyumdan ziyade ayrışma ile ilgili bir bağlamda ele almaktadır. Bu konu 3. bölümde ele alınacaktır.

[227] Doğanın düzeni ahlaki bir düzendir, doğanın düzenini yöneten güç ise ahlakidir. Bu nedenle ilk Yunan düşünürlerinin çoğu dünya düzenini ahlaki ve adil olarak nitelendirmektedir. (Cornford, *Dinden Felsefeye*; *Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine*, s. 60 ve 66

[228] George Thomson, *İlk Filozoflar*, çev. Mehmet Doğan, (İstanbul: Payel Yayınları, 1997), s. 258.

ile Tanrı arasındaki sınırın aşılmasından doğan bir duruma işaret eder. Ve insan bu sınırı aşarak *hybris* varlığına dönüşür. *Hybris* Yunan düşüncesi için Tanrısala benzeme isteği, Tanrısallıkla yarışma, ölçüyü-sınırını aşma olarak görülür. Kozmostaki her şey olması gerektiği gibi düzenlenmesine karşın, insan ölçüsünü aşabilir ve doğasına aykırı davranabilir. İnsan bu ölçüsüzlüğünün cezasını ise, kölece bir yaşam sürerek öder.[229] Çünkü kişi, kendi moirasının (ölçüsünün-kaderinin) ötesine geçtiğinde, kendi payına düşeni aştığında, düzeni allak bullak eder.[230] Burada vurgulanması gereken nokta, klasik düşüncede kozmoloji ve teoloji anlayışlarının iç içe bir görünüm arz ettiğidir. Zira klasik düşünce açısından teoloji, yani Tanrı'nın bilgisi, Tanrısala benzeme isteği veya tanrısal olan ile insana ait olanın sınırı arasındaki vurgu, belli bir varlık-Tanrısal düzen içerisinde o düzene uygun hareket etme anlamında bu sınırların farkında olma, bu sınırları gözetme ve kutsal düzen olarak kozmos anlayışı birbiriyle yakından ilişkili olarak ele alındığı söylenebilir.

Dolayısıyla klasik düşünce açısından, insanın kozmos düzeni içerisinde kendi sınırlarını ve ölçüsünü bilmesi, yani Tanrısal düzeni takip etmesi önemli görülmekte ve bu anlamda bir adaletsizliğe vücut vermemesi vurgulanmaktadır. *Kendini bil* ifadesi, aslında insanın kendi sınırlarını bilmesi, ölçüyü-sınırı aşmaması, kendisinin de varlıklar içinde bir varlık olarak sınırını bilmesi ve Tanrı olmaya kalkışmamasıyla ilişkili olarak görülmekteydi.[231] Burada Tanrı olma veya Tanrısala benzeme ifadesi bir önceki bölümde ifade edildiği üzere, varlığın ve hakikatin bütünlüklü bilgisine sahip olma anlamında düşünülecek olursa, metafiziksel ve hümanistik düşünce boyunca ortaya çıkan bilme ediminin aslında bir Tanrısala benzeme çabası olma anlamında bir ölçü ve sınır aşımı olduğu aşikardır. Bu nedenle klasik düşüncede bu ayrım net bir biçimde vurgulanırken ve bu sınırın ihlali adaletsiz olarak değerlendirilirken bu mesele kozmolojik ve teolojik bir perspektifle ele alınmaktadır. Bizim burada vurgulayacağımız nokta ise bu sınır aşımının aslında epistemolojik bir mevzu olarak, hümanistik bir biçimde, insanın aşkınsal-dışsal

[229] Herakleitos, *Fragmanlar*, s 223

[230] Jean Pierre Vernant, *Eski Yunanda Mit ve Toplum*, çev. Mehmet Emin Özcan, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), s. 137-138.

[231] "Apollonun ona tapanlara mesajı şuydu: "Kendini bil ve aşırıya kaçma. Kendinizin bilincinde olun kendinizi gerçekleştirin, kendinizi sizi sınırlayan sınırlara kadar geliştirin; fakat aynı zamanda bu sınırların bilincinde olun ve aklınızı başınızda tutun. Aşırıya kaçmak hakkından daha fazlasını almak, yani kendini üstün görme, yani sınır ihlali." (Cornford, *Dinden Felsefeye; Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine*, s. 187-188)

bir güce referansta bulunmadan varlık ve hakikatin bütünlüklü bilgisine ulaşabileceği ve bunu da kendi epistemik evreninden hareketle gerçekleştirebileceğine dair inancı ve güvenidir. Dolayısıyla insanın bu sınırı-ölçüyü aşarak kendisini varlıklar içerisinde olan bir varlıktan ziyade, varlıkların hem epistemik ve ontolojik temeli hem de bu bilgi gücü yoluyla varlığın hâkimi-kontrol edicisi olarak görmesi ve varlıklar üzerinde bilgi ve hakikat iddialarıyla onu nesneleştirmesi, aslında bir ölçü ve sınır aşımıdır ve bu da dolayısıyla bir adaletsizliğin de vücuda gelişine kapı aralamaktadır.

Bu ölçüye göre oluş, aslında evrenin düzenidir-kozmostur ve de logos olarak düzenin kendisidir.[232] Zira her varlığın kendi sınır ve ölçüsüne göre hareket etmesi sonucunda düzen oluşur ve bu düzen oluştuğunda hakikat de açığa çıkar. Bu düzen kozmostur. Kozmos ise doğanın yaşamı anlamına gelir ve adaletin hüküm sürmesidir.[233] Burada evrendeki her bir varlığın yerini, sınırını ve ölçüsünü bilmesinden ve sınırı aşmamasından kaynaklanan bir logos yani yasalılık söz konusudur ve bu anlamıyla adalettir. Dolayısıyla gerek varlığın düzenine uyum anlamında logosu-evrendeki yasalılığı ve düzeni takip etme, gerekse varlığın bu düzeninin bilgisine erişme anlamında klasik düşüncedeki varlığa yönelik logosçu yaklaşımın, modern düşüncede olduğu gibi keskin ve radikal bir boyutta olmadığını vurgulamamız gerekir. Nitekim Platon'un şu sözleri bu konuda önemlidir:

> "Herkes doğrulukla, ölçüyle davranarak mutlu olmalı, başıboş tutkularından ötürü acı çekmemeli, sonu gelmez isteklerini doyurmak için haydutça yaşamamalı. Yoksa insanın da Tanrı'nın da dostu olmaz öylesi. Çünkü kaynaşma-uyum yeteneği yoktur onda kaynaşma yeteneği olmayınca da dostluk olmaz. Dostluk,

[232] Burada görüldüğü üzere temel mesele haksızlığın ortaya çıkışı, açıkça ölçünün aşılması, düzenin bozulması, işlerin normal seyrinden çıkması durumuna işaret eder. Herakleitos özelinde bu "ölçüye göre oluş", düzenin, aynı zamanda *logos* olan düzenin kendisidir. Bunun bozulması, ölçünün aşılması, Dike'ye aykırı olan ya da Dike'nin olmadığı durumdur (adikia). Öte yandan, bu türden ölçüsüzlükler, düzensizlikler olmasaydı da Dike'nin adı bilinmezdi. Yani adaletin ancak ve ancak adaletsizlik üzerinden bilineceğini şu fragmanıyla ifade eder: *Adaletin adı bilinmezdi, bu şeyler olmasaydı*. Fragmandaki "bu şeyler" ibaresi, hakça olmayan veya adaletsiz olan (adikia) şeylere işaret eder. Herakleitos'a göre her şey karşıtıyla birlikte bilinir. Adaletsiz veya haksız şeyler olmasaydı, adil şeylerin ne olduğunu anlayamazdık. (Herakletios, *Fragmanlar* s. 75.) Dolayısıyla, bilinme bakımından, adaletsizlik, düzensizlik, oransızlık, şeylerin kendi rotasından ayrılmaları, işlerin olması gerektiği gitmemesi anlamındaki *adikia*, Dike'yi öncelemektedir. (Çetin Türkyılmaz, "Herakleitos'un Adalet Görüşü", s. 56-57. 219964 (dergipark.org.tr))

[233] Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 290

düzen, ölçülülük, yerle ve gökle, Tanrı'yla ve insanla sıkı bağlıdır; işte bu yüzden evrene kozmos ya da düzen derler."[234]

Gerek Anaksimandros'un *şeyler birbirine haklarını teslim eder* sözü ve Herakleitos'un *Güneş bile sınırlarını aşamaz* ifadesi, gerekse Platon'un yukarıdaki ifadeleri, adalet olarak dikaion'un aslında her gün ne yapılması gerektiğini söyleyerek, şeylerin izleyecekleri yolu gösterir. Gerektiği gibi davranmak için, onu dinlemek ve bu yolu takip etmek gerekir. Düzenle kurulan bu ilişki, bilgi biçimini alarak, adalet artık bilinen bir hakikatle ilişkili hale gelir. Artık adil olmak, sadece kuralları uygulamak değil, hakikati bilmeyi unutmamak ve bilinen hakikati unutmamak demektir. Zira adalet hakikate bağlıdır ve ona dayanarak ayakta kalır. Bu anlamda hakikatin kendisi doğru düzendir, doğrunun içinde olmak, adil olanın içinde olmak demektir.[235] Bu nedenle şeylerin düzeni hakkında bilgi sahibi olmayan veya onu takip etmeyen adil değildir. Burada şeylerin düzenini bilmek ise daha önce de vurguladığımız üzere epistemik güçlere referansla dışsal ve aşkın bir kaynağın göz ardı edildiği epistemik bir bilmeyi değil, varlığın düzenini takip etme ve ona açık olma anlamında ontolojik bir durumu ifade etmektedir. Bu anlamda şeylerin düzenini takip etmeksizin kendi epistemik evreninden hareketle bu düzenin bilgisine ulaşmaya çalışan ve herhangi bir ontolojik anlam-dönüşüm içermeyen bu bilme edimine sahip olan kişinin saf-arı olamayacağı ve bu nedenle de hem düzenin bilgisine sahip olamayacağı hem de adil olarak görülemeyeceği söylenebilir.[236]

Her varlığın bir ölçüye göre eylediği bir kavrayıştan, artık insanın her şeyin ölçüsü olma anlamında hümanistik bir düşünme biçimine geçişin serüveni, aslında önemli bir dönüşümün işareti olmuştur. Ölçü kavramı burada önemlidir. Zira modern düşünceyle birlikte artık bu ölçü, özne lehine bozulmuş ve varlık insanın kendi konumundan hareketle şeylere bakması ve onları yine kendi konumuna göre anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmasıyla ilişkili bir boyut kazanmıştır. Yani metafiziksel ve hümanistik düşünce ile birlikte insanın durduğu yerden ve insana göre varolana bakma

[234] Platon, "Gorgias", *Diyaloglar*, çev. Teoman Aktürel, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011), s. 116
[235] Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 111 ve 119.
[236] Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 191-192; Arı olma hali ile adil olma arasında kurulan bu ilişki nomos-yasa ile kurulan ilişkiyi de beraberinde getirir. Arı olmayan nomos düzeninden de dışlanan kişidir. Kişi nomos karşısında kör ise arı değildir. Bu nedenle yasayı ifade etmeyi bilmek için arı olmak gerekir. (Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 189)

ve onu açıklama söz konusu olmuştur.[237] Buradaki dönüşüm, yani insanın ölçü olması, aslında varlık hakkında bir kesinlik-eminlik olarak, varlığa yönelik temsil ile ön plana çıkması ve öznenin temsil ettiğini, yine kendi epistemik evreni içerisinde doğrulaması (mantık yoluyla) ve haklı kılmasının da yolu açılmıştır. Burada doğrulama (iustificatio) adaletin (iustitia'nın) yerine getirilmesi, adaletin kendisi olmaktadır. Böylece modern temsil fikriyle aslında özne, özne ola ola, varlık üzerinde temsil ve tasarımla bir kesinliğe ulaşmakta ve bu kesinliği yine kendi evreninde kendisini emin kılmak suretiyle doğruluğuna inanmaktadır. Böylece kendi koyduğu adalet iddiasının karşısında kendisini haklı çıkarmaktadır. Heidegger bu noktada Yeniçağ'ın başlarında ortaya çıkan sorunun şu olduğunu ifade eder; "Varolanların temeli (Tanrı) önünde insan, kendi kurtuluşundan nasıl emin olabilir? Zira kurtuluşun kesin bilgisi, sorunu gerekçelendirme; yani adalet sorunudur."[238] Kesinlik olarak hakikatin özünde, kesinlik, öznelliğin hakikati olarak düşünülür, öznellik ise varolanın varlığı olarak düşünülür. Bu açıdan da Heidegger'in okumasında adalet, artık öznenin egemenliğinin adıdır.[239] Bunun sonucunda bilgide kesinlik ile adil olma eşitlenmiş olmaktadır.[240] Böylece dike olarak kozmik adaletten, öznel değerlendirme olarak beşeri adalet arasındaki fark, insana merkezi ve dışlayıcı ontolojik bir statü ve önem veren metafiziksel ve hümanistik düşünceye geçişte önemli bir ayrımın-dönüşümün izlerini de vermektedir. Bu, bir anlamda varlığın düzeninden (dike-adaletten) kopan öznenin, kendi öznel değerlendirmesini adalet olarak sunmasının serüvenidir.

Buradaki dönüşüm açıktır; artık şeylerin düzeni rasyonelliğin ölçütü olmaktan çıkıp, öznenin varolanları kendi konumundan hareketle açıklamaya çalışması anlamında rasyonellik, şeylerin düzeninin ölçütü olmuştur. Platon rasyonel olmak için şeylerin düzeni konusunda haklı olmak zorundayız derken, Descartes'la birlikte rasyonellik (varlıktan bağımsız bir şekilde) belli ilkelere göre düşünmek haline gelmiştir.[241]

---

[237] Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü*, s. 81.
[238] Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü*, s. 42.
[239] Bambach, "Nietzsche ile Heidegger Arasında Herakleitosçu Adalet", s. 75-76.
[240] Oysaki çalışmanın sonraki bölümlerinde ele alınacağı üzere, metafiziksel ve ona içkin hümanistik düşünceye yönelik eleştirilere bakıldığında, bilgide kesinlik ile adaletin eşitlenmesinden ziyade, tam da bilgideki kesinlik ile adalet arasındaki gerilimden bahsedilmektedir. Dahası söz konusu düşünürler, bilgideki kesinliğin adaleti değil bilakis adaletsizliği beraberinde getirdiğini ifade ederek Batı metafiziksel ve hümanistik düşüncesine yönelik radikal eleştiriler getirmişlerdir. Zira adil olmak tam da böylesi bir kesinsizlik, eminsizlik ve belirsizlik ortamında neşvünema bulacaktır.
[241] Taylor, *Benliğin Kaynakları*, s. 242

Dolayısıyla adalet her şeyin yerli yerinde olması anlamında ele alındığında, bu aynı zamanda insanın da belli bir sınıra sahip olduğu, varlığın düzeni karşısında sınırlarını bilmesini gerektirir. Halbuki modern özne metafiziği ile birlikte bu denge bozulmuştur. Artık varlık, kendisini açan ve gizleyen bir boyuta sahip olmayıp, Bacon'un deyimiyle, üzerinde doğa haline gelip bu doğa üzerinde güç uygulanılarak sırları açığa çıkarılmaya çalışılan bir boyut kazanmıştır. Bilhassa modern doğa tasavvurlarında görüleceği üzere, doğa kavramının artık rasyonel olanla özdeşleştirilmesi söz konusu olmuş ve bu doğanın rasyonel olanla yakın ilişkisi onun üzerinde rasyonel yollarla kavranması ve tahakküm altına alınmasının yolu açılmıştır. Bunun sonucunda ise artık doğal olana vurgunun, doğal ahlak, doğal din ve doğal hukuk kavrayışlarının ortaya çıkışına yol açmıştır. Burada ayrıca modern ahlak ve siyaset nazariyelerinde, artık belli bir doğa tasavvuru geliştirilip, o doğa tasavvuru üzerinden soyut bir biçimde insanı ve toplumu açıklama cihetine gidilmiş, doğanın kendisinden ziyade, doğanın insanın kendi imgelemindeki boyutu ön plana çıkarılarak akıl ile doğa arasındaki yakın bağlantı kurulmuştur.

Modern düşüncede hakikat olarak adalet, bizzat öznellik hakikati olarak metafiziktir. Eş deyişle artık adalet, öznellik metafiziğinde varolanın hakikati olarak değil, öznelliğin hakikatinin özü olarak hüküm sürmektedir.[242] Geçerli olan hakikat, belli bir şekilde akıl yürüten öznenin kabul ettiği hakikattir.[243] Öznenin bu açıdan belli sınırlar içerisinde şeyleri gören varlık olduğu aşikardır. Belli sınırlar dahilinde edinilen bilginin, o şeyin bütünlüklü bilgisine ulaştığı iddiası ise, aslında olanı olduğu gibi görmeden ziyade, insanın epistemik kodları-kategorileri yoluyla oldurduğunu, olan şey olarak sunma iddiasından başka bir şey değildir. Burada öznenin temsil yoluyla varlığa dayattığı epistemik kodları, olanın yerine geçiren şey, öznenin kendi epistemik güçlerine atfedilen ontolojik değerdir. Bu sayede insanın epistemik yollarla temsil ettiği kısmi gerçekliğe nesnellik-evrensellik addederek hakikat iddiasında bulunma imkânı doğmuştur. Ortaya çıkan tabloda öznenin kendi yarattığı bir dünya söz konusudur. Dolayısıyla algımıza verilen gerçekliğin metafiziği yapılarak, olanın varlığı ve hakikati gizlenmiş ve bu

[242] Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü* s. 43-45.
[243] Foucault, *Öznellik ve Hakikat,* çev. Sibel Yardımcı, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), s. 24.

çerçevede ortaya konulan iddialar hümanistik bir çerçevede kalarak hakikatle hakiki bağlantının kurulmasını da engellemiştir.

İnsanın hakikati inşa ettiği söylem metafiziksel düşünceyle başlayan ve ona içkin olan hümanistik düşüncenin söylemidir.[244] Bu nedenle klasik bilgelik geleneğinin böyle bir söylemle karakterize edilemeyeceği ve bu ayrımın farkında oldukları söylenebilir. Örneğin Sokrates'in "bildiğim tek şey hiçbir şey bilmediğimdir" ifadesi yani bilmediğini bilmek, hiçbir şey bilmemek değildir veya bilgisizlik bilgisi, bilgisizliğin kendisi değildir. Bilakis o, hakikatin bütününün aşkınlığı nedeniyle ele geçirilemez karakterinin göstergesidir. İnsan için nihai bilginin mümkün olmaması hakkında Sokrates'in şu ifadeleri önemlidir; "Tarlasını güzelce süren ürünü kimin toplayacağını bilemez, komutan sefere çıkarken zafer kazanıp kazanmayacağını bilemez, güzel bir ev yapan içinde kimin oturacağını bilemez, devlet adamı yönetim başına geçerken başarılı olup olmayacağını bilemez. Bu gibi konuların tanrılara bağlı olduğuna inanmayıp her şeyin insan aklına bağlı olduğunu düşünen aklını yitirmiştir". [245] Sokrates bu açıdan işlerin bu tarafını tümden Tanrıların kendilerine ayırdıklarına ve insan aklından esirgediklerine inanır. Metafiziksel ve hümanistik formuyla felsefi düşünce geleneği özellikle modern düşüncede ise bütünün bilgisi elde edilmeye çalışılır. Oysaki varlığın ve hakikatin aşkınlığı nedeniyle bütünsel bilgi, insanın epistemik güçlerine indirgenemeyen karakteriyle ele geçirilemezdir ve insan sadece parçanın kısmi bilgisine sahiptir.[246] Dolayısıyla modern felsefenin arkasındaki motive edici fikir, hakikatin, düzenin, iyinin ve güzelin kaynağının insan aklında bulunduğudur. Örneğin Descartes'ın "Hakikate ulaşmak istiyorsam apaçık olan şeyleri görebilecek herhangi bir özne olmam yeter" ifadesi,[247] Hobbes'un "Biz yalnızca bizim yapımımız olan şeyi biliriz" ifadesi ve Kant'ın "Anlama yetisi, doğaya kendi yasalarını koyar" sözü bu gerçeğin ifadeleridir.[248] Bu kapsamda modern öznenin veya rasyonalitenin varlık ve hakikati belirlemedeki bu merkezi konumu, onun otonom ve özerk oluşuyla ilişkili olarak, doğru ve adil kararı

[244] Sinan Kılıç, *Heidegger'de Metafizik Fark,* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2019), s. 63.
[245] James Adam, *Antik Yunanın Din Öğretmenleri,* çev. Özgüç Orhan, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), s. 348
[246] Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir,* der. ve çev. Solmaz Zelyüt (İstanbul: Öteki Yayınevi, 2017), s. 83-84.
[247] Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Osman Akınhay-Ferda Keskin, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), s. 219.
[248] Solmaz Zelyüt "Bir Giriş Girişimi; Leo Strauss", *Politika Felsefesi Nedir?,* der. ve çev. Solmaz Zelyüt (İstanbul: Öteki Yayınevi, 2017), s. 13.

verebilmesinde, iyiyi aklın ölçütleri ekseninde belirleyebilmesinde de görülür. Adil olmak, doğru kararı verebilmek ve iyiyi belirlemek. Aslında bunların hepsi bütünü görmek açısından Tanrısal bir perspektife sahip olmayı gerektirir. Modern otonom özne bir anlamda Tanrı'nın yerine geçen, Tanrısal perspektife sahip olan olarak hem iyiyi belirleyebilen hem de bu bağlamda doğru ve adil olana karar verebilen bir konum elde etmeye çalışır.

İnsanın Tanrı'ya benzemesini epistemolojik yetiler anlamında kullandığımızı burada belirtmemiz gerekir. Bilindiği gibi Tanrı evrendeki çokluk ve çeşitliliği birleştirme ve bütünleştirme yönüyle ele alınmakta idi. Yani Tanrı açısından verili olan kavramsal olanın, yani bütünsel olanın altında ele alınmaktaydı. İnsan ise yaratılan olarak verili olandan yola çıkan ve bütünsele yani kavramsal düşünceye ulaşmaya çalışarak, bir anlamda Tanrı olmaya veya Tanrısal perspektife sahip olmaya yönelmektedir. Bu anlamda insanın Tanrıya benzemesi aslında evrendeki çokluk ve çeşitliliği bir bütün-kavram altında bilme isteği ve çabasıyla karakterize edilmektedir. Zira insan, kendi bulunduğu konumdan hareketle evrendeki bütünlüğü kavramaya çalışarak aslında bir anlamda Tanrısal olana benzeme amacındadır ve "şeyleri nasılsa öyle bileceğine" dair bir konuma ulaşma gayretindedir. Zaten Heidegger'in belirttiği üzere, insanın kendisini ve kurtuluşunu varlıkların temeli olarak Tanrı karşısında gerekçelendirme (justification) anlamında konumlandırması da bu bağlamdadır. Yani eğer Tanrı yoksa, insan kendi kurtuluşunu nasıl temellendirecektir? İşte bu da insanın, özne olarak kendi epistemik güç ve yetilerine duyduğu güven ve kesin inancı yoluyla tesis edilmekte ve bir anlamda bu kurtuluşu gerekçelendirmek suretiyle Tanrısal perspektife sahip olmaya yönelmektedir.

Bu kapsamda, eğer varlık ve hakikat hakkındaki doğru-hakiki bilgi-yargı, bütünsel bir bakış açısına sahip olma ve olanın olduğu gibi saptanması ile gerçekleşiyorsa[249], o halde sorulması gereken soru şudur; insanın epistemik dünyası içerisinde olanı olduğu gibi bilmesi mümkün müdür? Hatırlanacağı üzere olanı olduğu gibi bilmek, doğru kararı-yargıyı vermek için gerekliydi. Bu yargıyı verebilmek için de bütüne dair bir perspektifin olması gerekmekteydi. Peki insanın epistemik evreni ya bütünü göremiyor da kısmi bakışını bütün olarak sunuyorsa? O halde kısmi bakışın

[249] Uluğ Nutku, "Yargı ve Ölçü", *Yargıya Felsefeyle Bakmak*, der ve haz. Kurtul Gülenç ve Özlem Duva, (İstanbul: YKY, 2017), s. 15.

kazandırdığı perspektifin, bize olanı olduğu gibi verdiğini bunun da doğru ve adil olan olduğunu söylemek nasıl mümkün olacaktır? Zira bütünün tam bilgisi olmadan, insan kendi bilgisinin sınırları hakkında bilgi sahibi olamaz, insan olmamız hasebiyle bütün hakkında bilgimiz değil, kanaatimiz olabilir.[250] Bu anlamda insan için Tanrısal bakışa sahip olmak mümkün değildir, çünkü insan saf kavrama sahip değildir, o görünür olanla söylenir olanı birleştirmeye çalışır ama bunlar da mutlak ve evrensel değil kısmi ve tarihsel olmak zorundadır.[251]

Hakikat ve adalet bütünsel bir bakışı gerektiriyorsa, o halde insanın mutlak bilgi ve hakikate ulaşma iddiasıyla, varlık ve hakikat hakkında bir yasalılık (logos) bulması ve bu anlamda varlık ve hakikat hakkında mutlak bir yargıda bulunması ne kadar mümkündür? Bilindiği üzere metafiziksel ve hümanistik düşünce boyunca insan-özne, yasa koyucu ve yargılayıcı bir özelliğe sahip olarak görülür. Buradaki vurgu, insan aklının düzene ve yasaya uygunluğu değil; düzeni ve yasayı bizatihi kendisinin inşa etmesidir ki zaten yasa yapma da aklın en önemli işlevini oluşturan bir yasa olarak görülmektedir.[252] Kant'ta aklın bu yasa koyucu ve yargılayıcı özelliği en yüksek seviyeye ulaşır. Bu anlamda Kant felsefesinde Descartes'tan itibaren gelen modern özne, kendi dünyasını kuran ve onu anlamlandıran boyutuyla, neyi bilip bilemeyeceğini, neyi eylemesi gerektiğini herhangi bir dışsal-aşkın referans olmaksızın belirleyebilen bir konuma sahip olur. Her ne kadar Kant, yüce kavramıyla bu mutlaklığın imkansızlığına bir kapı aralasa da özne, iyi-doğru-hakikat ve güzele dair epistemik çıkarımlarda bulunabilir. Bu açıdan teorik yargılarımızın, pratik yargılarımızın ve estetik yargılarımızın mümkün oluş koşulları araştırılarak yargılarımız nasıl mümkün olduğu üzerinde durulur.[253]

Modern dönemle birlikte doğru yargı ile yanlış yargılar arasında da bir ayrım yapılarak, doğru yargılar aklın izlediği metot ekseninde matematiksel akılla ilişkilendirilir.[254] Akıl, doğru yargıları vermeye ehil olarak doğru bir akıl yürütmeyle

[250] Leo Strauss, *Platonun Politik Felsefesi*; *Devlet*, çev. Özgüç Orhan, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), s. 339-341.
[251] Deleuze, *Bilgi; Foucault Üzerine Dersler*, s. 179-180.
[252] Jean Luc Nancy, "Dies Irae", *Yargılama Fakültesi,* çev. Nami Başer vdğr, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2015), s. 29.
[253] Vincent Descombes, "Transandantal Görüşler", *Yargılama Fakültesi,* çev. Nami Başer vdğr, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2015), s. 68.
[254] Burada klasik düşüncede kullanılan akılla ilgili kavramlarla, modern düşüncede akıl için kullanılan kavramlar arasındaki ayrımı unutmamak gerekir. Örneğin klasik düşüncede akıl için intellekt, nous vb.

herkeste aynı sonuçlara ulaşır.[255] Modern düşüncede doğru, artık akli olanla ilişkili olduğu için, iyi olan akli olanla ilişkilendirilmek durumundadır. Bu nedenle iyi, aklı aşan ve aklın tabi olduğu bir şey olmayıp artık iyiyi belirleyen şey de akıl olmalıdır. Ayrıca iyi klasikteki gibi kozmik uyumla bağlantılı bir kavram da değildir. Zira artık modern düşünce için kozmos söz konusu değildir. Mekanik bir nedensellik vardır. Bu nedenle tıpkı evrendeki yasalılık gibi, insan, siyaset, ahlak ve toplum için geçerli yasalar akılla temellendirilebilir ve akla içkin bir boyuta taşınmıştır.[256]

Halbuki Deleuze'ün de ifade ettiği gibi Yunan dünyası için yasa, onu iyiliğe bağlayan logosa göre ikinci güç olarak görülür. Çünkü yasa/lar yalnızca parçaları yönetir, uyumlu kılar ve parçalar arasında göreceli bir "iyi" kurar. Bu açıdan yasalar, bu iyiyi gerçekleştirebildikleri oranda geçerli sayılırlar. Modern düşünceye gelindiğinde ise yasa radikal bir devrime maruz kalır. Artık bütünselleştirilemeyen bir dünyayı yönetmesi bakımından yasa birinci güç olur. Artık yasa iyi olanı söylemez, aksine yasanın söylediği şey iyidir.[257] Bu anlamda doğa yasası, doğal hak-hukuk vb. kavramlar çerçevesinde gelişen modern politik felsefenin yasaya tabi olan bir iyi fikrini benimsemesi bu noktada önemlidir. Artık yasa iyiye tabi olan olmaktan ziyade iyinin önünde olan ve onu belirleyen bir konumda görülmektedir. Bu anlamda Machiavelli'den Hobbes'a, özellikle doğa kavramına yapılan vurgunun, insanı antropolojik anlamda doğa olarak tanımladıkları bir öze indirgeyip, yasayı da buradan hareketle temellendirip insanı, toplumu ve iyiyi de buna göre açımladıkları ve söz konusu yasaya tabi bir insan kavrayışına yol açtıkları söylenebilir. Buna bağlı olarak da ahlakın özgürlüğün eşitlik ve adalet kavramlarının da artık dışsal veya aşkın bir referansa başvurmaksızın insanın aklına içkin bir biçimde açıklanması ve niteliksel ayrımlardan ziyade niceliksel olan bir boyut kazanması söz konusudur. İnsanın sahip olduğu güçler, klasik dünyada onu aşan

kavramlar sezgiyi de içeren ve salt epistemik yönü öne çıkan kavramlar değildir. Ancak modern düşüncede rasyo, reason, bilinç vb. kavramlar sezgisel boyutundan arındırılan ve salt epistemik ve bilişsel kapasitelere gönderme yapan kavramlar olarak görüldüğü söylenebilir. Bu anlamda modern düşüncedeki rasyonalizmin matematiksel akılla ilişkilendirilmesi de mümkün olmaktadır.

[255] Hakan Çörekçioğlu, "Çağdaş Bir Politik Yargının İmkanının Koşulları", *Yargıya Felsefeyle Bakmak,* der ve haz. Kurtul Gülenç ve Özlem Duva, (İstanbul: YKY, 2017), s. 142-143. Oysaki klasik düşüncede Platon, olanı olduğu gibi bilmenin epistemik yollarla gerçekleşmediğini ve başkasına aktarılabilecek bir bilgi olmayıp kişinin kendi tecrübesiyle ilgili olduğunu söylemekteydi. Aristoteles ise varlığın kategorilerinin mantığın kategorileriyle birebir örtüştüğünü söyleyerek olanı olduğu gibi bilmenin yolunu mantıksal akıl yürütmede bulmuştu.

[256] Küçükalp, *Siyaset Felsefesi,* s. 79.

[257] Deleuze, *Proust ve Göstergeler*, çev. Ayşe Meral, (İstanbul: Kabalcı Yayınları 2004), s. 138-139.

amaçlarla irtibatlı olarak kullanması gerekirken modern düşüncede sahip olduğu bu güçler doğal olduğu için meşru olarak da görülmektedir ve dolayısıyla insanın sahip olduğu bu güçleri hangi istikamette kullanması gerektiğine yönelik karar merci de insanın kendisi olmaktadır. Burada, insanın doğa-dışı veya ilahi olana referansta bulunmaksızın sadece gözlem güçlerine referansta bulunması, doğal olana indirgenmesi, doğal olanın meşrulaştırılması bizatihi doğal olan güçler içerisinde gerçekleştirilmektedir.

Metafiziksel ve hümanistik düşünce ile ortaya çıkan şey, insanın kendisinde bulunan akıl yoluyla varlığa dair hem mutlak bilgi iddialarında bulunabilme hem de epistemik ve politik mevzularda mutlak adil olma konumunu elde edebilen varlık konumuna kendisini yükseltmesiydi. Oysaki klasik düşüncede adalet kavrayışı bilişsel kapasitelerimizi aşan bir şey olarak düşünülmektedir. Adalet mevzusunu ele alırken Platon, *Devlet* eserinde Sokrates'in, Thrasymachus ile konuşmasında adalet meselesini iyi'nin bilinmesi ile ilgili olarak ele alır. Burada Sokrates iyi'ye ilişkin mutlak bir bilgimizin olmadığından hareketle, adil olanın da ne olacağını bilemeyeceğimizi dile getirir. Her ne kadar Sokrates adalete dair bazı betimlemeler kullansa da adaletin, bilginin ve varlığın ötesinde bir konuma sahip olduğu gerekçesiyle, nihai bir tanımını yapmadığı görülür.[258] MacIntyre'ın da belirttiği üzere Sokrates, burada adalet nedir sorusunu sorarken bunu, bir yanıt verme niyetiyle değil, yanıt verememeye mahkum etme niyetiyle yapar.[259] Diyalogda adaletin bazı tanımlarına ulaşılır olduğu her durumda daha fazla soruşturmaya ihtiyaç olduğu ifade edilir.[260] Adalet önce akılla sonra da iyi ideası[261] ile yer değiştirir.[262] Burada iyi, akıl için ulaşılabilir bir şey olarak görülmez. Adalet de tıpkı buna benzer şekildedir; yani içeriğini tanımlamak ve betimlemek yolundaki her çaba sonuçsuz kalır. Sokrates iyinin ve adaletin, varlığın ve özün ötesinde, bilginin ve aklın diğer tarafında olduğunu dile getirir. Platon'un da ifade ettiği üzere "iyiyi hiçbir zaman tam olarak bilemeyiz iyinin siyasal ifadesi olan adaletin de özü, hayatın ötesinde

[258] Platon, *Devlet*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2015), s. 56-60

[259] MacIntyre, *Etiğin Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler-Solmaz Zelyüt, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2001), s. 25.

[260] Hans Kelsen, *Essays In Legal and Moral Phılosophy*, translated by Peter Heath (Holland: D. Reidel Publishing Company, 1973), s. 11.

[261] Platon düşüncesinde adalet fikri onun idealar öğretisiyle ilişkilidir. Zira Platon açısından idealar asla ve tamamen gerçekleştirilemeyecek olan mutlak değerleri temsil ederler. En üstün idea ve diğer ideaların kendisinden pay aldığı idea ise adalet ideasını da kapsayan iyi ideasıdır. Bu yüzden diyaloglarda adalet nedir sorusu iyi nedir sorusuyla sıkı sıkıya bağlıdır.

[262] Costas Douzinas – Ronnie Warnington, *Justice Miscarried*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997) s. 134

göklerdeki kentte bulunduğu için yasalar veya yazılı sözleşmelerden çıkartılamaz. Ama adalet gizemli bir şekilde var olur ve kendisini filozoflara ve yasa koyuculara ifşa eder."[263] Buradan çıkarılabilecek sonuç ise iyinin ve onun siyasal ifadesi olarak görülen adaletin aklın erişimine açık olmamasıdır. İyi ve adalet en yüksek değerlerdir ve bunları tanımlamak ve tarif etme yolundaki her girişim başarısız olmaya mahkumdur. Diyalogda adaletin tanımına en çok yaklaşıldığı nokta ise ideal şehrin ve ideal insanın yapılarının mukayese edildiği noktadır. Her ikisi de "kişinin kendi gerçek görevini yapması(dike)" ilkesini izlemektedir.[264] Sokrates burada aklın zaferini değil adalet açmazını gösterir; "adil olmak bir düşünce yapısına bağlanmak ya da herhangi bir rasyonel gerekçelendirme olmaksınız belli bir davranış şekline uymak demektir."[265] Klasik düşüncenin iyi ve adalet ideasını, bilgi ve varlığın ötesine yerleştirmesi düşüncenin varlığı bilme kapasitesinin kısmi olduğunun, varlık ve hakikatin tümünü kuşatmadığının da izharıdır. Bu anlamda, bilişsel kapasitelerin yetersiz kaldığı durumlar klasik düşünce için bir kesinlik fikrini gölgelemekte veya buna imkân vermemektedir.

Platon'un varlığın ötesinde konumlandırdığı iyi ve bu iyinin siyasal ifadesi olarak düşünülen adalet, bilginin erişebileceği bir şey değildir. Nitekim Platon'a göre İyi ideası en yüksek noktada bulunur ve bu iyinin idrak edilişi ile adalet erdemi ortaya çıkar. Erdem ise öğretilebilir bir bilgiden ziyade aklın katılmadığı Tanrısal bir armağandır. Bu açıdan Platon'a göre ahlakî ilerlemenin zirvesi olan adaletli olma durumu Tanrı'yı taklit etme veya Tanrı'ya benzeme ile mümkün olabilir:[266] "Bizim için her şeyin ölçüsü dedikleri gibi insan değil daha çok Tanrı'dır. Öyleyse onunla dost olacak kişinin olabildiğince ona benzemesi zorunludur ve içimizden ölçülü olanı kendine benzediği Tanrı sever, ölçülü olmayan ise Tanrı'ya benzemez ona düşmandır ve adaletsizdir; öteki şeylerde aynı uslamlama ile böyledir."[267]

---

[263] Adaletin yasayı aştığına dair pasajlar için bkz. Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, Kabalcı, İstanbul 2007, s. 173. ve 388; Costas Douzinas, "Adaletin Yüzü; Başkalığın Hukuk Kuramı", *Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları*, çev. Kasım Akbaş – Rabia Sağlam, (İstanbul: Notabene Yayınları, 2015), s.?

[264] Costas Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, çev. Umre Deniz Tuna – Kasım Akbaş, (İstanbul: Dipnot Yayınları, 2018), s. 50.

[265] Douzinas, "Adaletin Yüzü Başkalığın Hukuk Kuramı" s. 898.

[266] Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007), s. 14.

[267] Platon, *Yasalar*, s. 165.

Bu anlamda Platonik diyaloglar her ne kadar Batı düşüncesinde rasyonalizmin ilk belirgin açıklamaları olarak görülse de bu diyaloglar adalet meselelerinde aklın gücünü önemli oranda sınırlandırmış ve hatta zayıflatmıştır. Dolayısıyla klasik düşüncede doğrunun ve iyinin yöntemi aşkın bir ontolojik düzlemde görülmesi nedeniyle adalet teorisinin de, adaleti insani epistemik imkanlarla mutlak bir temsil ilişkisine sokmadığı, bunun da insanın varlığın ve bilginin ötesinde kalan ve iyi ideası ile ilişkili kıldığı söylenebilir.[268] Zira klasik düşünce açısından adalet tümüyle bu dünyaya ilişkin değildir, ve adalet adeta bilgi ve tutku, akıl ve eylem, bu dünya ve öteki taraf arasında sürekli bir hareket olarak kalır.[269] Bu açıdan bakıldığında klasik adalet teorisi bu dünyaya ait değildir, insan aklı onun belli bir kısmını kavrayabilir ama o aslında varlığın ötesinde olan ve hep ertelenen ama asla ulaşılamayan bir boyuta sahiptir.

Aşkın referans sisteminin çökmesine bağlı olarak zuhura gelen modern düşüncenin en önemli özelliğinin, kesinlik fikrinin tesisi olduğu söylenebilir. Modern düşünceyi epistemoloji öncelikli bir düşünme biçimi kılan bu anlayışta, bilginin ve hakikatin, doğru yöntem dahilinde elde edilebileceği fikri, klasik düşünceyle ciddi bir ayrışmaya sebebiyet vermiştir.[270] İnsan ne kadar çok bilirse o kadar az emin olur[271] yargısının aksine modern düşünce boyunca izlenilen yol, insanın bilgisinin artması durumunda o kadar kesinlik elde edileceği ve doğa-varlık üzerinde o kadar hakimiyet kurulacağı fikridir ki bunun ilk örneğini Bacon'un "bilmek egemen olmaktır" ya da Descartes'in "Arşimet'in isteği tüm dünyayı yerinden oynatacak sağlam ve hareketsiz bir dayanak noktasıydı. Demek ki şöyle kesin ve sağlam minicik bir şey bulsam benim de büyük keşifler için bir umudum olabilecek" ifadelerinde görmemiz mümkündür."[272]

İşte böylesi bir epistemik kesinlik açısından bakıldığında adalet kavrayışı da artık klasik düşüncedeki gibi idealaların dünyasına[273] konumlandırılan, tanımı tam olarak

[268] Burada şunu belirtmek gerekir ki, her ne kadar klasik düşüncenin varlığı logos-mantıkla özdeşleştirme çabası onu metafiziksel ve hümanistik düşünce ile ilişkili kılsa da aslında klasik düşüncedeki ahlak ve politika ile ilgili meselelerde daha çok Platon felsefesi ufkunda süregeldiği söylenebilir.
[269] Douzinas, "Adaletin Yüzü Başkalığın Hukuk Kuramı" s. 898.
[270] Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, çev. Ferda Keskin, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015), s. 21.
[271] Roger Pol Droit, *Düşünürlerin Eşliğinde,* çev. Şehsuvar Aktaş, (İstanbul: Can Yayınları 2001), s. 39
[272] Descartes, *Meditasyonlar,* s. 33.
[273] Burada idealar dünyası derken, ideal olanın, hep önde duran ve hiçbir zaman pratikte mutlak bir biçimde kesin forma dökülemeyen boyutu vurgulanmaktadır. Yoksa dünyayı ontolojik anlamda ikiye ayıran ontolojik bir durum kastedilmemektedir.

verilemeyen ve bilişsel kapasitelerin onu mutlak kavrayışından sürekli kaçan bir idea olmaktan çıkmıştır. Dolayısıyla bu dönem kavrayışı açısından her şey aklın yasalarına uymuştur. Artık bütün hakikat insandan doğmakta ve insanda mevcut bulunmaktadır. Böylesi bir bilişsel devrimin neticesinde ise, dünyayı tam olarak anlama ve ona hükmetme mümkün hale gelmiştir. Adalet kavrayışı artık tüm varlığın ve hakikatin bilgisine doğru yöntem dahilinde ulaşabileceğine inanan bir öznenin kesinlik, mutlaklık ve evrensellik idealiyle gerek fiziksel gerekse toplumsal varlığa dair bilgi iddialarıyla ön plana çıkmıştır. Zira epistemoloji öncelikli düşünce açısından doğru bilgi kendimizi (ontik) ideler düzenine açmakla değil, zihin sınırları dahilinde bir fikirler-temsiller düzeni inşa etmekle ilgili olduğu gibi, etik-politik kavrayış da artık kozmosta bulduğumuz şeylerin düzenine uyum sağlamak değil, bilakis hayatımızı aklın egemenliğinin gerektirdiği şekilde yeni düzenler inşa etmemiz gerektiğini ortaya koyar.[274]

Klasik düşüncede insanın kozmos düzeni içerisinde kendi sınırlarını bilmesi, aslında evrendeki logosu takip etme ile ilişkili bir biçimde anlaşılmaktaydı. Çünkü söz konusu logosu takip etmek hem varlığın bilgisine-hakikate erişim için de hem de iyi-adil bir yaşamın sürdürülmesi için gerekli bir şey olarak görülmekteydi. Bu nedenle klasik düşüncede akla-logosa verilen önem modern hümanistik düşüncedeki gibi radikal sınırlarına vardırılmış bir akıl merkezcilik değildir. Zira klasik düşüncedeki akıl, aslında logostan pay almayla ilgili olarak düşünülmekte olup, bu logosu takip etmek ve ona uymak suretiyle hakikatin bilgisine varacağı ve bütünü anlamak için bu aklı-logosu takip etme fikri söz konusuydu. Klasik düşüncede akla verilen önem, insanın yeryüzündeki ontolojisinden bağımsız bir şey olarak görülmemekteydi bu nedenle de buradaki akıl vurgusu, hem bütün akılların pay aldığı Tanrısal akılla ilişkili görülüp, hem de böylesi bir aklın insan hayatında görünür kılınmasıyla iyi-mutlu bir yaşamın edinileceği fikri ile ilişkiliydi. Yani bu logosu-aklı hem iyi yaşamın bir anahtarı hem de varlığın anlamına ve insan oluşun ufkuna açılma noktasında da önemli bir yere sahipti.

Bu anlamda klasik düşüncede Tanrı'ya benzeme fikri önemli bir yere sahiptir. Akla uygun yaşama, insan yaşamını Tanrısal yaşama benzetir. Klasik düşüncede kendimizi tanımak için ilahi akıl üzerine düşünümün gerekli olduğu vurgusu olduğu için

[274] Taylor, *Benliğin Kaynakları*, s. 241

ilahi olanı kavrayan, kendisini de mükemmel bir şekilde kavrayacaktır. Kendini tanıma bu nedenle teolojidir, teoloji de kendini tanımadır.[275] Ancak burada şunu vurgulamak gerekir ki, ilahi olanın veya iyi'nin ışıtması olmaksızın insani aklın varlığa açılması da mümkün olmayacaktır. Foucault bu çerçevede Platon felsefesini bir yandan tinsel hareketlerin mayası olarak görürken diğer yandan da rasyonellik iklimin zemini olarak görür. Çünkü Platoncu felsefe açısından bilme ve hakikate ulaşma kişinin kendisiyle ve ilahi olanla ilişkili ruhun bir hareketi ile mümkündür. Ruh kendi ile irtibatlı olduğu için (kendi için kaygı duyma anlamında) ilahi olanla, ilahi olanla irtibatlı olduğu için de kendi ile irtibatlıdır.[276]

Dolayısıyla burada Tanrısal düzene uyma veya logosu takip etme, filozofların her birinde farklı formlarda görebileceğimiz bir serüveni işaret etmektedir. Örneğin gerek Thales'ten Herakleitos'a kadar Tanrı temasının felsefi sistemlerinde önemli bir edindiğini gördüğümüz Presokratik düşünce, gerekse de Sokrates-Platon ve Aristoteles'te Tanrı'ya benzeme-Tanrısal akılla olan münasebet önemli bir yer edinmektedir. Thales'in "Tanrı (theos) düzenin aklıdır evren ise canlı ve Tanrılarla doludur"[277] ifadesi ve her şeyin başlangıcının su olduğunu ve Tanrı'nın da her şeyi sudan yaratan akıl olduğunu söylemiştir.[278] İnsan aklı tarafından keşfedilemeyecek kadar yüce olan bu su kuramı, Tanrı tarafından aktarılmış olsa gerek![279] Aynı şekilde logosun, Tanrı ve ateş temelde aynı şeyi ifade eden Herakleitos'a göre[280] "uyumsuzluğun üzerine kurulmuş bir ahenk söz konusudur. Bu ahengi ise yalnızca temaşa eden Tanrı ve ona benzeyen insan bilebilir"[281] ifadesi önemlidir. Zira Herakleitos'a göre "her şeyi Tanrısal anlaktan (logostan) pay almamız bakımından yapıyor ve düşünüyoruz. Bundan dolayı evrensel anlağı takip etmeliyiz. Ama pek çok kişi sanki kendilerine ait bir anlakları varmış gibi

[275] Lee Miller, *Becomig God; Pure Reason in Early Greek Philosophy*, s. 2
[276] Özkan Gözel, *Öznenin Hakikat Kaygısı*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), s. 54
[277] Thales, Anaksimandros, Anaksimenes, *Fragmanlar*, çev. Güvenç Şar-Y Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), s. 41.
[278] Thales'in bir Tanrı'nın varoluşunu kabul edenler arasında sayılıp sayılmayacağı tartışmalıdır. Tanrı'ya dünyanın aklı (nousu) ifadesi diyen ilk kişi Aristoteles ve pek çok kişinin görüşüyle Anaksagoras'a aittir. Ancak Thales'in her şeyi suyla başlatması ama Tanrı'nın da her şeyi sudan oluşturan zihin (nous) olduğu iddiası vardır. Hegel'e göre Thales Tanrı'dan söz etmiş olabilir ancak ikinci kısma yani Cicero onun Tanrı'yı her şeyi sudan oluşturan zihin olduğu ifadesini eklediği görüşündedir. (Hegel, *Felsefe Tarihi-I*, s. 174)
[279] Thales, Anaksimandros, Anaksimenes, *Fragmanlar*, s. 43.
[280] Adam, *Antik Yunanın Din Öğretmenleri*, s. 247
[281] Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar*, s. 203

yaşar; gelgelelim ancak her şeyin düzenli olma tarzının yorumlanmasından (bilincinde olmaktan) başka bir şey değildir. Dolayısıyla onun bilgisinden pay aldığımız ölçüde hakikat içindeyizdir."[282]

Bununla birlikte Herakleitos logosu tanımadaki onu takip etmedeki başarısızlığı ise görünüşlere aldanmamızdan kaynaklandığını söyleyerek önemli bir noktaya değinir. Bize her zaman kendisini sunmasına rağmen neden logosu tanımada başarısız oluyoruz. Herakleitos'un cevabı Platon'un mağara alegorisine götürür: "Bizi daha temel bir gerçekliğe kör eden bir tür deneyime o kadar alışkınız olduğumuzdan."[283] Peki neden bu gerçeklik her zaman yanımızda olmasına rağmen onu fark edemeyiz; çünkü gerçeklik sadece görünüşlerden ibaret değildir. Bu nedenle aslında bize irrasyonel, adaletsiz ve düzensiz gibi görünen şeyleri bütünsel düzeyde görebilirsek onun rastgele olmayıp bir düzene-yasaya-logosa uygun olarak işlediğini görebiliriz. "Tanrı'ya göre her şey güzel, iyi ve adildir ancak insanlar açısından farklıdır"; burada Tanrı bütünün perspektifini temsil ederken insanlar kendi kısmi bakış açılarına odaklanır. Oysa bütün parçaların toplamına indirgenemez çünkü "her şey birdir" ve "bilge olan her şeyden ayrıdır"[284] Görünüşlere takılı kalmanın bizi bilgeliğe götürmeyeceğini de söyler Herakleitos. Zira ampirik bilgiden bilgeliğe doğrudan bir yol yoktur, çünkü Herakleitos'un metaforunda, bilgelik uyanmaya benzer ve ampirik bilgiden bilgeliğe geçiş, uykudan uyanıklığa geçiş gibidir. Herakleitos'un stratejisi bu nedenle bize yalnızca bilgi ve doktrin vermez. Bize dünyaya farklı bir biçimde bakma imkanına kavuşturur. "Beni değil logosları dinlemek, her şeyin bir olduğunu kabul etmek akıllıca olacaktır" demesinin de nedeni budur.[285]

Platon'daki bilgi sevgisi de Tanrı'yı arayan bir boyuta sahiptir. Platondaki philosophia sadece bilgi aşkı değil bilginin nesnesini görme şeklinden dolayı dinsel bir boyuta da sahiptir. Burada ifade edilmek istenen, duyulur dünya geçici olduğu için ona dair bir bilginin mümkün olmaması, bilebileceğimiz tek şeyin görünmeyen ebedi ilahi

---

[282] Hegel, *Felsefe Tarihi-I*, çev. Doğan Barış Kılınç, (İstanbul: Notabene Yayınları, 2018), s. 270. Hegel kendi felsefesi için önemli olan Herakleitos'un bu sözlerini büyük ve önemli sözler olarak yorumlar. Zira bir tek evrenselin bilinci olarak bilinç hakikatin bilincidir, ama bireyselliğin ve birey olarak eylemin bilinci, içeriğin veya formun bir tekilliği olan bir özgünlük gerçek değildir.

[283] Kenneth Dorter, "The Problem of Evil in Heraclitus", *Early Greek Philosophy; The Presocratics and the Emergence of Reason*, Edited by Joe McCoy, (Washington, D.C.:The Catholic University of America Press, 2013), s. 37-38.

[284] Dorter, "The Problem of Evil in Heraclitus", s. 38-39

[285] Dorter, "The Problem of Evil in Heraclitus", s. 43

olan ve son aşamada göreceğimiz iyi ideası veya Tanrı olmasıdır. Zira Platon'a göre ahlakî ilerlemenin en üst aşaması olan adaletli olma durumu Tanrı'yı taklit etme ve ona benzeme ile mümkündür.[286] Platon'un ifade ettiği üzere "sahip olduklarımız içinde Tanrılardan sonra en Tanrısal olan ve en çok bize ait olan şey ruhtur ve içimizdeki efendi yan köle olana tercih edilmeli"[287] ise o halde ruhun arındırılmasına yönelik eylemler de, Tanrıya benzememiz konusunda önemli bir adım olacaktır. Bu nedenle Platon'da felsefe-düşünme ruhun arındırılması, ruhla yapılan bir diyalog olarak görülmesi bu noktada önemlidir. Platon'un Yasalar'daki bir diğer önemli pasajı da şöyledir: "Kadim öğretiye göre varolan her şeyin başı sonu ve ortasını elinde tutan Tanrı, Doğaya uygun dönüş seyrini dosdoğru tamamlar. Ve ilahi yasayı terk edenleri cezalandıran Dike ona her zaman eşlik eder ve mutlu olmak isteyen kişi düzenli ve alçakgönüllü bir şekilde onu yakından takip eder. … Öyleyse Tanrı'yı memnun eden ve onu takip eden bu davranış nedir? Yanıt şudur: ölçüyü gözeten ve dolayısıyla bizim için her şeyin ölçüsü olan Tanrıya benzeyen davranış."[288]

Aristoteles'e göre ise, düşünme ve bilme insanın peşinde koşması gereken iki değerdir. Bu ikisi olmadan insan onuruna uygun bir yaşam söz konusu değildir, ayrıca bunlar pratik yaşam için de yararlıdır. Zira düşünerek ve bilgiye dayanan eylemle yapılmamış bir şey iyi sayılamaz. Ruhun rasyonel ve irrasyonel yönleri olduğunu ifade eden Aristoteles'e göre rasyonel kısım aklı içerir. Aklın işlevi ise düşünmektir ve insanlar için her şeyi değerli kılan şey düşünme ve akıldır. Aklın önemine vurguyla Aristoteles, akıl ve algılamadan yoksun bir insanın, bitki veya hayvana dönüşeceğini, irrasyonel olandan kurtulup sadece akla dayandığında ise insanın Tanrı'ya benzeyeceğini ifade eder. İyi ise akla dayalı yaşamdır.[289] Bir insan için iyi olan eylemde ve uygulamadadır ve sadece iyiyi bilmek yetmez. Biz varolanlar hakkında sadece bazı bilgiler edinerek değil, iyi eylemlerde bulunarak asil bir yaşam sürebiliriz. Bu şu demektir; Aristoteles'e göre felsefede eğer iddia ettiğimiz gibi bir yarar varsa, bu yarar iyi eylemde bulunmaktır veya böylesi eylemleri teşvik etmektir. Yani felsefe bilgeliğin edinilmesi ve uygulanmasıdır.[290] Aristoteles'e göre "Akıl bizim içimizdeki Tanrı'dır ve insansal yaşam, içinde Tanrı'dan

[286] Platon, *Yasalar*, s. 14.
[287] Platon, *Yasalar*, s. 179
[288] Cornford, *Dinden Felsefeye*; *Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine*, s. 252-253.
[289] Aristototeles, *Felsefeye Çağrı*, çev. Ali Irgat, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2003), s. 19-22 ve 27.
[290] Aristototeles, *Felsefeye Çağrı*, s. 34-35.

bir parça barındırır. Demek ki ya felsefe yapmalı ya da yaşama veda etmeli; zira bütün diğer şeyler budalaca konuşma ve boş lakırdı olarak görünmektedir."[291] Böylece Aristoteles ebedi düzen bilinci ile bizim doğru hayat bilincimiz arasında bir ilişki kurar. Buna göre değişmez düzen üzerine olan tefekkür en yüce eylemlerden olup insanı ilahi varlığa yakınlaştırır.[292]

Her ne kadar Aristoteles bizim de tezimiz boyunca sorunsallaştırdığımız metafiziksel ve hümanistik düşünce için bir başlangıç hüviyeti görse de Aristoteles'in düşüncesi bütünüyle buna indirgenebilir bir karakter arz etmemektedir. Kuşkusuz Aristoteles de kendi zamanının bir düşünürü olarak bu zamanın meşruiyyet, makuliyet ve anlamlandırma mantığı içerisinde düşünmektedir. Dolayısıyla Aristoteles'in gerek fiziğinde gerek metafiziğinde gerekse de etik ve politik felsefesinde hümanistik metafizikle çatışan yönleri de söz konusudur. Bu kapsamda Aristoteles'in önceki bölümlerde gördüğümüz üzere metafiziksel düşünceye dahil edilerek ele alınan epistemolojik boyutu ile etik-ahlaka dair özellikle Tanrıya benzemeye dair ifadeleri arasında bir tezat varmış gibi görünmektedir. Oysa burada açığa çıkan şey, Aristoteles'in her ne kadar metafizik ile ilgili söylemleri, modern düşünceye zemin hazırlayan bir boyuta sahip olsa da gerek metafizikle ilgili gerekse ahlak alanına dair söylemleri ve Tanrısala benzeme yönündeki ifadeleri aslında bir yandan klasik düşüncenin ruhuna uygun olan yönlerini ve ondan koparılamayan unsurları barındırdığını göstermektedir. Bu nedenle Aristoteles'in düşüncesindeki bu unsurları söz konusu gerilim temeli üzerinden okumak gerekecektir.

Sonuç olarak, ruhun gözünü açma, felsefe yapma, Tanrı'ya benzeme vb. temalarla aslında klasik düşünce boyunca felsefe eylemi ruhani bir araştırma olarak benliğin dönüştürülmesi ile ilgili bir şey olduğu aşikâr hale gelmektedir.[293] Hatta P. Hadot'a göre klasik düşüncedeki adalet arayışı da bu anlamda bir ruhani alıştırma olarak görülmelidir. Zira kişinin kendi benliğine yönelik ruhani alıştırması, aslında başkalarına yönelik olanlarla arasında keskin bir ayrım yapılmaz. Bu anlamda klasik düşünce için önemli olan bedenin ve zihnin biçimlendirilmesidir ve salt teorik bir düşünmeyle ilgilenmez. Teorik

[291] Aristototeles, *Felsefeye Çağrı*, s. 60.
[292] Taylor, *Benliğin Kaynakları*, s. 197
[293] Pierre Hadot, *Yaşam İçin Felsefe*, çev. Kağan Kahveci, (İstanbul: Pinhan İstanbul 2011), s. 139.

düşünme içsel yaşamın temel yönlendirmesi sayesinde yol alır ve içsel yaşamın bu yönelimi teorik düşünme sayesinde netleşir ve biçim kazanır.[294] Felsefe de bu anlamda klasik düşünce açısından teorik bir söylem olmaktan ziyade bir yaşama biçimi (ethos) ile ilişkili olarak düşünülüyordu. Bunun en açık örneğini söz konusu felsefelerde görmek mümkündür. Gerek, "Felsefe ne yapılacağını öğretir ne söyleneceğini değil diye" ifadesi gerekse "Ruhun hastalığının iyileşmesine katkıda bulunmuyorsa düşünürün söylemi boştur." ifadesi ve "iyiyi istemenin gerçeği tanımaktan daha önemli olduğu" düşüncesi bu anlayışın en açık yansımalarıdır.[295]

Bu anlamda metafiziksel ve hümanistik formu itibariyle felsefi dil, sadece düşünme biçimindeki epistemolojik bir eksen değişikliği değil, kozmos anlamında bir düzenden sonra yeni düzene dair payların (yani ölçü ve sınırın) yeniden taksimiyle de ilişkilidir. Özellikle modern hümanistik özneyle birlikte, ölçüsünü aşmayan ve sınırı ihlal etmeyen insan varlığından, ölçünün kendisi olan insanın varlığına dönüş söz konusudur. Bu anlamda felsefi düşüncenin başlangıcından bu yana geldiği serüvene bakıldığında, düşünce-akıl-logos yoluyla aslında sınırları aşarak kendi sınırlarını yine kendisi koyan bir varlığın doğuşuna şahit olmaktayız. Kozmostaki sınırlar içerisinde varlıklardan bir varlık olan insan, öncelikle düşünce yoluyla bir imtiyaz kazanmış, daha sonra da hem kendi dünyası hem de varlık dünyası için sınırlar koymuş ve bu sınırlar içerisinde düşünmeye başlamıştır.

Dolayısıyla insanın aklını kullanması, aslında ya evrenle uyum içinde bir yaşam ya da Tanrısal akla benzeme nedeniyle tercih edilen bir düşünme ve eyleme biçimiyle ilişkiliydi. Fakat felsefenin yavaş yavaş bu amaçtan doğru yöntem lehine insanın varlığa dair temsillerinin sağlam ve kesin bir soruşturulması olarak algılanması, önemli bir dönüşüm noktasını da beraberinde getirmiştir. Artık akıl, ilahi logostan koparak kendi evrenselliğini oluşturma yolunda ilerlemektedir. İşte bu durum modern dönemle birlikte öznenin doğru yöntem dahilinde hakikatin bilgisine ulaşma fikrine yerini bırakmıştır. İnsandaki bütün yetileri bir arada toplayan *cogito* (düşünme yetisi) ile özdeşleşen öznenin Grek düşüncesinde karşılığını bulmak mümkün değildir.[296] Çünkü klasik dönem için

[294] Hadot, *Yaşam İçin Felsefe*, s. 159-160; 136; 152-153.
[295] Pol Droit, *Düşünürlerin Eşliğinde*, s. 28 ve 30.
[296] Descartes'ın tanıttığı şekliyle düşünme yetisi ile özdeşleştirilen özne, şöyle tanımlanır; "Neyim ben, düşünen bir şey. Düşünen şey nedir peki? Kuşku duyan, anlayan, tasarlayan, yadsıyan, isteyen imgeler

varlık biçimi değiştirilmeden hakikate ulaşma da mümkün görülmez.[297] Bu noktada Foucault'un hakikate ulaşma noktasında düşünce tarihinin üç farklı biçimini (*hatırlama-meditasyon ve yöntem*) ifade etmesi önem arz eder. Bunlardan ilki Platon'da hatırlama ile öne çıkan düşünüm biçimidir ve burada hakikat hatırlanan bir şeydir. Yani insan kendi varlığıyla kurduğu bilgi ilişkisini, varlığın hakikatini hatırlamak suretiyle gerçekleştirir. İkinci biçim ise, Helenistik dönemde özellikle Stoacılık'ta belirgin bir şekilde karşımıza çıkan bir kendilik pratiği olarak meditasyon biçimidir. Burada hakikat, hatırlanan bir şey değil hem düşünülen şeyin hem de düşünen öznenin, bir sınama ve eğitim sürecinden geçmesidir (*askesis: ruhani egzersis*). Burada özne, önce düşüncesini hakikate ulaşabilecek şekilde eğitmenin ardından, düşündüğü gibi eylemeyi öğrenmektedir. Bu eğitme ise, sadece zihinsel edimlerde değil yaşamın tümüne yönelik olarak uygulanan pratiklerde gerçekleşmektedir.[298] Son biçim ise yöntemdir; Descartes'la birlikte adını andığımız söz konusu yöntemde ise, nesnel bir bilgi sistemi kurulması hedeflenirken, hakikate ulaşmak verili bir yargının kesinliğini tesis eden kanıt yoluyla gerçekleşir. Burada artık hakikate ulaşmak için öznenin kendisi üzerinde bir dönüşüm yapmasına gerek yoktur.[299] Çünkü öznenin hakikate erişimini sağlayan şey, yalnızca bilgidir ve bu kabulle birlikte modern dünyaya da adım atılmıştır.[300] Bu anlamda hakikat, modern dönemde sadece bilgiyle ulaşılabilecek bir mesele halini almıştır ve öznenin, varlığını herhangi bir dönüşüme tabi tutmaksızın hakikati kendinde ve sırf kendi bilme kapasitelerine bağlı olarak bileceği varsayılmıştır. Dolayısıyla Descartes'tan itibaren hakikate erişmeye muktedir bir özne nosyonu gelişmesine paralel olarak, doğru eylemin etik öznesi de ikincil konuma düşmüştür. Foucault'un ifadesiyle modern özne *hem ahlaksız olabilir hem de hakikati bilebilir*. Bu da modern öznenin hakikate erişim için etik bir çabaya ihtiyaç duymadığını gösterir. Dolayısıyla, Antik özne ile modern özne

---

oluşturan bir şey. Ben değil miyim şu an da hem isteyen hem imgeler oluşturan bazı şeyleri anlayıp tasarlayan diğer şeyleri yadsıyan ve daha çoğunu bilmeyi isteyen. İşte kuşku duyan anlayan ve isteyenin ben olduğum o kadar açık ki ve belli ki, bunu açıklamak için hiçbir şey gerekmiyor." Tabi Descartes burada düşünen varlık nedir diye sorduğunda verdiği cevap yine bu zihnine-hafızasına bağlı olarak verilmektedir. Yani zihin yine zihin dolayımı ile açıklanmaktadır. Bu noktada bütün bildiğimiz şey, düşünen tözün algılayan ve hafızasının güvenilir olduğuna yönelik inançtır. Oksenberg Amelie, "The Vanishing Subject; The Many Faces of Subjectivity", *Rethinking Subjectivity,* s. 38-39.

[297] Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, çev. Ferda Keskin, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015), s. 163.

[298] Yoğun bir çaba gerektiren ve bir yaşama sanatı olarak nitelendirilebilecek bu süreç Foucault'a göre insanın, hakikatin etik öznesi haline gelmesini amaçlar.

[299] Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi* s. 13-14.

[300] Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi* s. 21.

arasındaki karşıtlığı oluşturan şey, kendilik kaygısı ile kendilik bilgisi arasında kurulan ilişki olarak görülebilir. Klasik dönemde doğru eylemin öznesi yerini, modern dönemde doğru bilginin öznesine bırakmıştır.[301]

Dolayısıyla modern düşünceyle birlikte artık özne kendisini varlık düzeni dışına taşıyan ve kendisinde bulunan akıl-rasyonalite yetisiyle varlığı ne ise o olarak kavrayabilen, onu birtakım metotlar geliştirmek suretiyle gözlemleyip, onun gerçekliğini elde edebilen, Heidegger'in tabiriyle geliştirdiği metot ve teoriler yoluyla gerçekliği tuzağa düşürebilen yapısıyla gerek fiziksel gerekse sosyal ve toplumsal dünyayı temsil edebilen pozisyonuyla kendisinden önceki düşünce geleneğinden ayrılır. Bu anlamda varlık düzenindeki yerini-ölçüsünü ve sınırını(dike) aşan özne fikri, klasik anlamıyla bir a-dikia'ya yani adaletsizliğe de vücut verir. Zaten modern epistemoloji ve özne idealine yönelik çağdaş eleştirilerin de söz konusu noktadan hareket ederek adaleti yeni bir bağlamda ele almaları bunun bir örneğini sunar.

[301] Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, s. 445-447.

İKİNCİ BÖLÜM:

EPİSTEME, ŞİDDET VE ADALET İLİŞKİSİ

A. Şiddetin Epistemik Temelleri

Metafiziksel düşünce boyunca, doğruluk-hakikat anlayışı, varlığın bir özelliği olmaktan ziyade varlıkları bilmenin etiketi olarak kabul edilmiş[302] ve böylece varlıkları özüyle, yani ne ise o olarak tanımlama ve adlandırmaya yöneltmiştir. Böylesi bir tanımlama ise metafiziksel düşüncenin ve onun hümanistik doğasının, düşüncedeki şiddetinin temelini oluşturmaktadır. İnsanın kaos halindeki varlığa bir düzen, tutarlılık atfetme ve onu rasyonelleştirme isteği ile bir düşünce bütünlüğü kurmaya çabalaması, aklın şiddet olarak vücuda gelmesine zemin hazırlamıştır. Şiddetin epistemik temellerine yönelik bir açımlama için öncelikle felsefe tarihindeki bir metafora, ışık metaforuna dönmek ve oradan başlamak gerekecektir. Zira şeyleri önce aklın ışığı altında aydınlatma ve bu aydınlatılmış varlık üzerinden tanımlamalar, kategorizasyonlar ve adlandırmalar yapılması mümkün olmaktadır. Burada akılla anlaşılabilir olmak, şimdide temsil edilebilen, saf ışıkta ortaya konulabilen olmak demektir.[303]

Söz konusu ışık metaforu, Platon'un mağara alegorisindeki ışığa kadar geri götürülebilirse de[304] aslında modern dönemde Descartes'ın aklın doğal ışığı fikrinde tam

---

[302] Heidegger, "Platonun Hakikat Doktrini", s. 108 ve 112.

[303] Richard Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, çev. Hüsamettin Arslan, (İstanbul: Paradigma, 2010), s. 81-82

[304] Her ne kadar söz konusu ışık metaforunu Platon'un mağara alegorisine kadar geri götürülse de söz konusu metaforun modern düşünce ve sonrasında alımlanan ışık kavrayışı gibi olmadığını da belirtmek gerekir. Bu nedenle klasik düşünce ile özellikle de Platoncu felsefe ile sonrasında süregelen hâkim felsefe anlayışı arasındaki farkı dile getirmek gerekir. Zira klasik dönemde hakikat, Varlıkla ilişkili olarak ontolojik bir zeminden hareketle anlaşılmakta iken, modern dönemde epistemolojinin ön plana çıkmasıyla ontolojik zeminden epistemolojik bir düzleme doğru bir seyir izlediği söylenebilir. Böylesi ontolojik bir varlık ve hakikat tasavvuru Presokratik döneme dayandırılsa da aslında Platoncu felsefede de hakikatin hala ontolojik-varoluşsal bir kaygı ekseninde düşünüldüğünü söylemek mümkündür. Zira Platon'da gördüğümüz üzere nasıl ki mağaradan çıkıp ışığa geçtiğimiz zaman, gözlerimiz kamaşır ve alışmak için yavaş yavaş gözlerimiz açılır ise, tıpkı onun gibi hakikati deneyimlemek için salt epistemik deneyimler yetmeyip, varoluşsal pratiklerle varlığımızı ona yani hakikate hazır hale getirmemiz gerekir. Foucault, benliğin hakikati bilmeye hazır hale gelmesi yani ruhsal dönüşüm olmadan hakikati bilme mümkün değil derken de bu noktaya atıfta bulunur. Zira Foucault'nun ifadesiyle söyleyecek olursak,

anlamını bulmuş ve oradan da Aydınlanma (Enlightment) dönemine ve hatta fenomenolojide "ışığa getirme"[305] kavrayışına kadar süregelen önemli bir metafor haline gelmiş ve Batı düşüncesinin görme-bilme (zihnin-aklın veya ruhun gözüyle-ışığıyla görme ve dolayısıyla bilme) ediminde önemli bir rol oynamıştır. Derrida'nın, felsefe tarihini bir **fotoloji** yani ışığın biliminin bir tarihi olarak görmesi de bu nedenledir.[306] Bu yüzden de Borges'ten alıntıyla şöyle der; "Belki de evrensel tarih birkaç metaforun tarihinden ibarettir." Işık bu temel "birkaç metafor"un bir örneğidir yalnızca, ama ne örnek! Kim ona tahakküm edebilir, kim onun anlamını söyleyebilir hiç, önce onun tarafından söylenmeye razı olmadan? Hangi dil ondan kaçabilir?"[307]

Burada öncelikle ışık metaforu ekseninde bilme edimine ve buradan hareketle hem bilmenin (bilincin ışığından hareketle) şiddeti doğurduğuna değinmek ve akabinde böylesi bir bilme serüveninin gerek epistemik gerekse ontolojik ve dolayısıyla etik-politik meselelerde şiddete yol açtığına değinmek gerekecektir. Zira metafiziksel geleneğinin hâkim bilme kavrayışı, buradan doğan hakikat anlayışı ve insanın bilme süreci aslında düşüncenin de şiddet ürettiği bir yer olarak vücud bulmuştur. Burada bir metafor olarak ışık, düşünme eyleminin insanın hakikatle ilişkisinin ontolojik boyutunu açığa çıkarmak bakımından önemli olsa da hümanistik metafizikler içerisinde insanın, varlık ve hakikatle kurmuş olduğu ilişki, ışığı adeta bir metafor olmaktan çıkarıp insanın gerek duyusal gerekse düşünsel gözüne hitap eden ışığa indirgenmesi nedeniyle sorunlu olduğu söylenebilir.

---

klasik dönemde bir özne kendisini hakikati bilmeye hazır hale getirmemişse ona ulaşması mümkün görülmezken, bu durum Descartes'ın *"Hakikate ulaşmak istiyorsam apaçık olan şeyleri görebilecek herhangi bir özne olmam yeter"* iddiasıyla, klasik dönemle arasındaki ayrımı da netleştirmiştir. (Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Osman Akınhay-Ferda Keskin, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), s. 219.) Bilmede tam bir varlıksal katılımın veya ruhsal dönüşümün gerçekleştiği yerde ise epistemik meseleler söz konusu değildir. Zira gördükten (yani bildikten) sonra bunu epistemik bir mevzuya dönüştürmek mümkün değildir. İşte bu gördüğünü-bildiğini anlatabilmenin epistemik bir yolu-dili olmadığı için Platon bunu idealar – gölgeler ayrımını kullanarak bir metaforla anlatmaktadır. Bu ise Platonun iki ayrı varlık dünyasını kabul etmekten ziyade böylesi bir ayrıma başvurarak meseleyi ele almaya çalışmasından kaynaklanır. Oysaki daha sonra Aristoteles bu ayrımı doğru bulmayarak idealar meselesini varlığın içinde bulmaya ve meseleyi mağaranın dışına çıkmadan mağaranın içinde çözmeye çalışmaktadır. Zira mağaranın içini anlamak mağaranın dışına referansla anlaşılacaksa mağaranın dışı da bir başka dışsal referansa götürecektir ki bu da sonsuzca bir geriye gidişi gerektirecektir. Bu nedenle mağaranın içinde kalmak ve meseleyi mağaranın içinde çözmek gerektiği düşünülmüştür.

[305] Ömer Faik Anlı, "Metafiziğin Dili, Dilin Şiddeti, s. 10.

[306] Derrida, *Yazı ve Fark,* çev. P. Burcu Yalım, (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), s. 42.

[307] Derrida, "Şiddet ve Metafizik", Cogito 47-48, (2006), s. 77.

Işık metaforu, kurucu bir metafor olarak hakikate dair söylemi metafiziksel düşünce içerisinde kurgulayıp belirleyen bir mahiyete sahiptir.[308] Burada ışık metaforu aslında düşüncenin peşinde olduğu bilme eylemini anlayabileceğimiz bir zemine de sahiptir. Bilme kavramı görmek kökünden türeyen bir kelimedir. Görmek idein'dir, bilmek ise eidenai, yani görmüş olmaktır. Görmek, bilmeyi önceleyen bir eylemdir.[309] Önce (ışığın yardımıyla) görür, sonra bilir ve adlandırırız. Burada görmek, fiziksel bir gözün gördüğünü bilmesinden ziyade, akıl gözüyle görülen ve de bilinen bir duruma işaretle kullanılır. Zira zihnin gözü, her şeyin bilgisini edinebilecek yetide olduğu için, hakikat de ancak "zihnin gözüyle" algılanabilir fikri uzun süre kabul edilegelmiştir.[310] Ki bunun en açık ve veciz ifadesini Descartes'ın "zihnin doğal ışığı" ifadesinde görmek mümkündür. Zihnin doğal ışığı, aklın saf etkinliği olarak karşımıza çıkar. Descartes düşünce yoluyla edindiğimiz bilginin öneminden bahsederken, ruhlarımızdaki doğal bir ışığa vurgu yaparak: "Bir şey ya da tözde ne denli çok nitelik ve özellik görürsek onu o denli iyi tanıdığımızı da gösteriyor" der. Çünkü ona göre düşüncemizin bize sunduğundan daha net kesin ve açık bir şekilde bilgiyi verebilecek başka bir şey yoktur.[311]

Oysa, hatırlanacağı üzere Platon'un düşünme etkinliği, ruhun gözünü açmaya yarayan bir etkinlik olarak görülmekte idi.[312] Temaşa eylemine karşılık gelen bu boyut aslında Platon ve Platon öncesi düşüncelerde hakikati temaşa etme (theoria) fikriyle yakından ilişkili bir biçimde anlaşılırken, Aristoteles ile birlikte bir anlam daralmasına yol açmış, modern düşünceyle birlikte en radikal boyutlarına özne metafiziğinde ulaşmıştır. Klasik düşüncenin theoria eyleminden modern bilimsel ve felsefi anlayışın teori etkinliğine geçiş, önemli bir değişimin de işaretidir. Nitekim temaşa eyleminde alttan yukarıya doğru bir bakış söz konusuyken, modern teoriyle birlikte şeyler artık bir araştırma nesnesi olarak, yukarıdan bakılan konuma düşmüştür. Modern düşünceyle birlikte teorileştirme-temsil etme ön plana çıkmış ve varlık belli bir perspektiften-ışıktan hareketle anlaşılmaya başlanmıştır. Böylece bakmak anlamına gelen theoria kavramı da saf bir bakışı değil bilakis nesneleştirme edimi olarak görülmüştür. Zira bakma ve görme

[308] Derrida, *Yazı ve Fark,* s. 42
[309] Arendt, *Zihnin Yaşamı,* s. 109
[310] Michael Stolleis, *Yasanın Gözü*, çev. Arif Çağlar, (İstanbul: Ayrıntı 2021), s. 25.
[311] Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, (İstanbul: Say Yayınları, 2007), s. 57.
[312] Hannah Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 25.

ediminde bakışın ve de ışığın nereye odaklanacağı ve hangi şeyler arasındaki ilişkileri görmeye çalışacağı önceden belirlenmiştir.[313]

Burada dikkat çeken değişim ise, artık bakışın aşağıdan yukarıya olan temaşadan yukarıdan aşağı olacak şekilde adeta varlığı teorileştirme ve temsil etme fikrinin ön plana çıkışıdır. Eş deyişle artık öznenin temaşa eyleminden kurtarılarak teorik düzlemde temsil ettiğini varlığın yerine geçirmesi söz konusudur. Bu anlamda modern düşünce ve bilimsel atılımlarla birlikte dünyanın geometrik ve matematiksel bir dile aktarılması nihayetinde, insanın düşüncesinin, nesneden kurtarılıp nesneyi formülize edebilecek ve ondan bağımsızlaştıracak bir boyuta sahip olmuştur. Bu da insanı adeta varlıktan koparark onları nesneleştiren ve inşa eden bir boyuta geçmesi açısından önem arz etmektedir.[314]

Böylesi bir görme-bilme eyleminde bakışın odaklandığı ve bakışın dışında kalan yer, bilme eyleminin dışında kalacak ve böylece değersiz addedilecektir. Bakış, bütüne yönelemez olduğu için şeylerin kısmi parçalarına yönelir ve onu görür dolayısıyla bütünsel bir bakıştan bahsetmek mümkün değildir. Burada bakışın kısmiliği önemli bir noktayı da açığa çıkarmaktadır. Zira bakışın kısmiliği aslında insan düşüncesinin sınırlılığı düzleminde anlaşılacak bir boyuta sahiptir. İnsanın düşünce yoluyla varlıkta-nesnede göremediği bütünsel boyutun, düşüncede-zihinde tamamlamaması söz konusudur ve insan zihni burada adeta zihinsel bir sıçrama gerçekleştirmektedir. Yani insan kısmi bakış açısını, düşüncede-zihinde tamamlayarak olanı temsil etmekten ziyade kendi zihninde oldurduğunu varlığa empoze etmektedir.

Varlığa yönelik her bakış ve her görme (ki genellikle bir şeyin algılanmasıdır, bu bir seçmedir), aslında bir değer biçme olarak da vücuda gelir. Bu nedenle şeyleri görme

[313] Kaan Atalay-Ömer Albayrak, "Sözleşme Teorileri", Cogito, Foucault Özel Sayısı, 70-71 (2012), s. 128-129. Hem Derrida hem Levinas'ın theorianın emperyalizmini gündeme almaları bu noktada önemli bir husustur. Derrida, "Şiddet ve Metafizik", s. 68.

[314] Yeniçağa özgü görme ve düşünme biçimi merkezi perspektif olarak düşünülür. Bu da Kartezyen düşüncenin bir uzantısıdır. Bu görme biçimiyle dünya ehlileştirilmekte, denetlenebilir ve karşıdan bakılabilir bir uzama dönüştürülmektedir. Bununla birlikte merkezi perspektifin aslında sadece yeniçağda keşfedilen bir şey olmayıp antik döneme kadar dayanan bir olgu olduğu söylenebilir. Fakat kültür ve uygarlıkların bunu kullanmamasının nedeni, yeniçağındakinden farklı bir varlıksal kaygıdan kaynaklanmaktadır. Burada amaç görünmeyenle görüneni benzeştirmek suretiyle onlar üzerinde bir hakimiyet kurmak değil adeta bir çocuk saflığıyla ona hayranlık duymak onun benzeşim ilkesi sayesinde ele geçirilemeyeceğini kabul etmektir. (Zeynep Sayın, Sunuş, *Tersten Perspektif*, Pavel Florenski, (İstanbul: Metis, 2017), s. 10-13.)

biçimimiz aynı zamanda eyleme biçimimizi de oluşturmaktadır.[315] Zira bakış bütünü göremediği için aslında kısmi olana odaklanmakta ve odaklandığı bu kısmilik ise aslında bilinçli bir tercihi göstermektedir. Bu nedenle de görme-bakma-çerçeveleme yoluyla aslında bir belirleme, sınırlama ve adlandırma da söz konusudur. Ve her belirleme aynı zamanda bir olumsuzlamayı ifade eder. Zaten metafiziksel düşüncenin tanımladığı şeyler kadar, dışladığı şeyler yoluyla da vücuda geldiğini daha önce vurgulamıştık. Yani biz şeyleri adlandırırken ve tanımlarken, aslında onları belirlemekte, onlara bir sınır çizmekte ve bir değer hiyerarşisi içerisinde onları olumsuzlamaktayızdır. Buradaki bir diğer önemli ayrım noktası da artık metafiziksel ve hümanistik düşüncede değerin aşkın referans noktaları ile irtibatlı olarak kurulmasından vazgeçilip, insani epistemik imkanlara dair ufkun belirleyiciliği içerisinde değerin belirlenmesi söz konusudur. Yani değerin değeri insanın varlığa bakışından ve ona dair epistemik güçlerinden hareketle verilmekte ve aşkın değerlemeden aşkınsal değerlemeye doğru bir seyir izlenmektedir. Burada kendinden ibaret olan bir bakış kendisinin dışındaki varlığa değerini kendi epistemik imkanlarından hareketle vermekte aslında bir anlamda onu değersizleştirerek şiddet uygulamaktadır. Zira şeylerin özlerini ve en temel özelliklerini düşünce yoluyla belirlenip sınırlandırılmakta, dolayısıyla da başka türlü olma imkanları ellerinden alınmaktadır. Bu yüzden görme bir anlamda ilk şiddettir.[316] Burada insan düşüncesinin ufkunda zuhura gelen bir bakış, düşünce yoluyla inşa edilen gerçekliği nazarı dikkate alacağından ötürü farkı veya farklı olanı da totalleştirici bir özdeşlik mantığı içerisinde eritip farkı asimile etmekle sonuçlanacaktır. Bu anlamda mutlaklık iddiasındaki metafiziksel ve hümanistik hakikat iddialarını sorunsallaştırmak suretiyle farka açılmaya çalışmak, metafiziksel düşünce yoluyla ortaya çıkacak şiddeti de minimize etmek olacaktır.[317]

---

[315] Julian Young, *Heideggerin Geç Dönem Felsefesi*, çev. Elif Korkut, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), s. 69.

[316] Tam da bu nedenle (yani görmenin-aklın ışığında görme ediminin) karşısında çağdaş düşüncede ses-işitme temasının öne çıkması önemlidir. İşitme başkayı dinleme, onu görmeye önceldir. Düşünce dildir ve görmeyle ilgili değildir. Theoria'dan beri gelen görme, seyretme ile akıl arasında kurulan ilişki dolayısıyla yerinden edilmektedir. Görme, seyretme ve bakma ile ilişkilendirilen göz metaforu artık çağdaş düşüncede merkezi konumunu kaybetmiş ve şiddet içermeyen bir dil ön plana çıkmıştır. Tabi buradaki dil adlandıran, görünür kılan bir dilden ziyade başkasının bize seslenişi olan bir boyuta sahiptir. (Ömer Faik Anlı, "Metafiziğin Dili: Dilin Şiddeti", Kaygı 2010/15 s. 138.) Ayrıca buradaki işitme teması ötekinin çağrısını duyma ve ona cevap vermeyle de ilişkisi düşünüldüğünde daha anlamlı bir metafor olarak karşımıza çıkmaktadır. Artık adil olan varlığa dair betimleyici tanım ve tasvirlerde bulunan bir konuşma değil, ona kulak kesilen bir işitmedir.

[317] Mark J. Doorley, "In Response to the Other: Postmodernity and Critical Realism" *In Deference to the Other*, ed. Jim Kanaris-Mark J. Doorley, (New York: State University of New York Press, 2004), s.

Söz konusu bilme ve adlandırma edimi bağlamında düşünüldüğünde ışık metaforu, nötr bir kavram olmayıp bilakis, aydınlık-karanlık dikotomisi ekseninde aydınlığın hiyerarşik olarak karanlıktan daha değerli olduğuna işaret eden bir metafordur. Bu metafor aydınlığın bilme, karanlığın ise bilgisizlik ile ilişkili kılınmasından ötürü, bilgi ilişkisinin bilgi ilişkisi olmayan tüm ilişkilere öncelikli ve üstün oluşunu imleyen bir karaktere de sahiptir.[318] Aydınlık ve karanlık karşıtlığı ekseninde inşa olan bu metafor, aslında klasik düşüncedeki theoria ve modern düşüncede teoriye dönüşen bilme eyleminin de hiyerarşik konumunu göstermektedir. Bu anlamda bakma-görme ve bu kapsamda bir bilme eylemine vücud veren Batı düşüncesi boyunca, böylesi bir bilme eyleminin hem bir sınırlama-çerçeveleme hem de tahakküm kurma ile sonuçlandığını söylemek mümkündür. Bilmek aslında kaosa (varlıktaki çokluk-çeşitliliğe) düzenleyici formlar dayatmak demektir.[319] Bu da algı vasıtasıyla elde edilen verinin, bir hakimiyet ilişkisi oluşturacak şekilde işlenmesi sonucuna götürür. Yani bir şeyi muhakeme etmek, aslında o şey üzerinde hakimiyet kurmayla da yakından ilişkilidir.[320]

Dolayısıyla görme, bakış, çerçeveleme, temsil etme ve bilme eylemi gibi kavramlar birbirleriyle yakından ilişkili kavramlardır. Heidegger'de karşımıza çıkan çerçeveleme şeyleri nasıl göreceğimizi ve bileceğimizi belirler. Zira bakış-görme belli bir alanı odaklayarak çerçeveler ve böylece çerçevenin dışında kalanları yok sayar. Bu anlamda modern düşünceyle ortaya çıkan ama epistemik köklerini klasik dünyanın düşünce-varlık özdeşliğine dayalı mütekabiliyetçi doğruluk anlayışından alan temsil etme ideali de aslında bir çerçevelemeyi beraberinde getirir. Çerçeveleme şeyleri nasıl ve ne şekilde göreceğimizi, onlar hakkında ne düşüneceğimizi ve onları nasıl kavrayacağımızı gösteren bir şeydir. Yani temsil etme, resim olarak kavrama ve bu minvalde çerçeveleme aslında aynı hat üzerinde yürür. Adeta bir resmin çerçevesi gibi çerçevenin içine neyin resim olarak, neyin resim olmayarak dahil edilip edilmeyeceği hakkında bir karardır. Bu bağlamda çerçevenin dışında kalan şeyin meşru ve de mantıksal bir anlamı yoktur.

126; Kuşkusuz metafiziksel düşünceden büsbütün sıyrılıp kurtulmak mümkün değildir. Burada şiddet ile metafiziksel düşünce arasındaki ilişkiyi gündeme getirmedeki kaygı ortaya çıkan şiddeti görünür hale getirip, bu şiddetten azade bir düşüncenin imkanlarına açılma çabasıyla ilişkili bir boyuta sahiptir.

[318] Heidegger'e göre ışık teması bir görme kadar konuşmaya da etki eder ve onu açar, sanki anlamlamalar görünür olana musallat oluyor ve görünür olan anlamı fısıldıyormuş gibi. (Alain Badio, *Deleuze; Varlığın Uğultusu*, çev. Murat Erşen, (İstanbul: Monokl, 2019), s. 44.)

[319] Heidegger, *Nietzsche, Vol.III-IV*, s. 77

[320] Kaan Atalay, İnanmanın Sınırları ve Devrimin Sonsuzluğu, "İnanmanın Sınırları ve Devrimin Sonsuzluğu- Kaan Atalay " #1 - YouTube 28-11-2018

Dolayısıyla çerçeveleme, içinde yaşadığımız dünyayı nasıl gördüğümüz ve hangi parametrelerle anladığımızı belirler. Böylece dünyayı başka bir şekilde göremez oluruz ve her şey bir nesne haline gelerek epistemik-ontik-politik şiddete zemin hazırlar.[321]

Dolayısıyla böylesi bir bilme ve temsil etme süreci salt bir bilme kaygısından saparak aslında şiddetin de kapısını aralar. Sartwell'in ifadesiyle "her felsefi sistem dünyaya muazzam ölçülerde bir irade dayatılmasıdır"[322] ve sanki Tanrı bizi dünyaya yargıç tayin etmiş gibi gerçekliği sürekli olarak standartlara-epistemik kategorilerimize uydurma hastalığına tutulmuşuzdur. Dünyayı belli bir standarda uydurmak-kendi yasalarımızı oluş halindeki dünyaya dayatmak, varoluşu yargılarımızın esareti altına sokmak ve onu kendi tutarlılık ölçütlerimize kurban etmek, insanın vazgeçemediği bir kesinlik ve güvenlik arayışının sonucudur.[323] Hatta onun ifadesiyle bizler şeyler dünyasından-oluş dünyasından kaçıp kavramların dünyasına sığınırız çünkü kavramların dünyası her zaman daha güvenli ve konforludur.[324] Dolayısıyla insanın şeyleri imgelere indirgemesi, imgelerle düşünmenin güvenilir oluşundan kaynaklanır. Zira imgeler dünyasında insan varlık hakkında düşünürken aslında hem varlığa, hakikate dair suç işleyebilir hem de masum kalabilir. Yani hem varlık ve hakikat hakkında totalleştirici söylemler yoluyla varlığı çarpıtabilir hem de bu nedenle suçlu görünmeyebilir. Sartwell'in de ifade ettiği üzere; "İmgeler dünyasında uçurumdan aşağıya atlayabilir ama dibe vurmadan gerçeğe dönebilirim. Dolayısıyla, eğer deneyimlediğim haliyle dünya bir imge olsaydı, güvende olurdum. Ve dünyayı ne kadar bir imge olarak görme ihtiyacı duyuyorsam, o kadar dünya tarafından tehdit edildiğimi hissediyor, bütün tehlikeleri o kadar tahammül edilmez buluyorum demektir." Buradaki vurgu, görünüşlerin altında yatan hakikaten Gerçek bir şeyler âleminin varolduğu iddiasıdır. Yalnız bu Gerçek âlem bizi tehlikeye düşürmesin diye de elimizin altında, korunaklı tutulmalıdır; işte bu nedenle, Kant'ın, görünüşlerin altında yatan, ancak hakkında hemen hiçbir şey bilmediğimiz

[321] Barbara Bolt, *Yeni Bir Bakışla Heidegger*, s. 80.
[322] Crispin Sartwell, *Edepsizlik Anarşi ve Gerçeklik*, çev. Abdullah Yılmaz, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), s. 52.
[323] Sartwell, *Edepsizlik Anarşi ve Gerçeklik*, s. 64-66
[324] Metafizik ve hümanistik karakterdeki felsefi düşüncenin de bu anlamda varlık ve hakikati beşeri idrak düzlemine indirgemesine veya rasyonel bir gözün muhatabı kılmasına yol açtığı açıktır. Bu da felsefenin, hakikatin ağırlığı karşısında beşerî düşüncenin konfor arayışı olarak görülmesine yol açmıştır. (Küçükalp, "Varlık Problemi Bağlamında Düşünmenin İmkânı", s. 7; Sartwell, *Edepsizlik Anarşi ve Gerçeklik*, s. 29

“kendinde şey"i vardır.[325] Hakikati beşerî kavramsal yapılara indirgemek sistemin olabilirliğinin koşuludur. Çünkü sistem aşırıya, farka, başkaya, tahammül edemeyip ya onları dışlar ya da kendi çerçevesine uydurur.[326] Artık tikel olanın yerine tasviri-temsili koyan bir dünya söz konusudur.

Tam da bu bağlamda düşünce özü itibariyle hâkim olmaya yönelik bir güç olarak vücud bulur. Bilinir kılmaktan hiç vazgeçmediği bilinmeyenin gizemini parçalara ayırıp kendine mal eder, onu aydınlatır (ışık metaforu bağlamında düşünüldüğünde) ve onu durmadan adlandırır. Nasıl ki insan bilmediği bir yere girdiğinde bir kaygıya kapılır ve bilmediğini evcilleştirme-anlamaya çalıştıkça da bu kaygısı aşinalığa dönüşerek azalırsa, düşünce de aynı şekilde bilmediğini-başkayı kavramaya anlama başladığı ve onu kendi epistemik sınırları içerisinde tabiri caizse evcilleştirdiğinde yani kendi kavramsal kategorilerine indirgedikçe bu kaygısı azalır.[327]

Bilinemezi bilinebilir hale getirme çabası Aydınlanmada (Enlightment) zirve yapsa da aslında bütün bir Batı felsefesinin ayırt edici özelliği olarak okunabilir. Çokluğu basite-bire indirgemek, onu açıklama ve denetim altına almak, söz konusu bilinemezliği bilinebilir hale getirme çabasının bir tezahürüdür. Bu bilinemezliği bilinebilir kılma çabası, Aydınlanma’yla birlikte üç noktada yoğunlaşmış ve bu üç şeyi bilinebilir kılmaya, yani denetim altına almaya çalışmış, ancak onları denetim altına alırken aynı zamanda tahrip de etmiştir. Birincisi doğa, ikincisi toplum, üçüncüsü ise insanıdır. Aydınlanma önce doğayı denetim altına alırken tahrip etmiş, sonra toplumu ve toplumdaki çeşitliliği bire indirgemek suretiyle totaliter bir toplum modeli ortaya çıkarmış, en nihayetinde ise kendimizi oluşturan çokluğun getirdiği bilinemezliği bilinebilir kılmak ve kendimizi denetim altına almaya çalışırken, hem insandaki o zengin çeşitliliği ortadan kaldırmış hem de totaliter bir kendilik-benlik anlayışını ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla hakimiyet tutkusuyla yola çıkıp, bilinemezi bilinir hale getirme ve bu sayede iyi bir yaşam sunma ideali, tahribata yol açınca ortada “iyi yaşam” diye bir şey de kalmamıştır.[328]

---

[325] Sartwell, *Edepsizlik Anarşi ve Gerçeklik*, s. 19
[326] Sartwell, *Edepsizlik Anarşi ve Gerçeklik*, s. 53
[327] Anne Dufourmantelle, “Davet”, Anne Dufourmantelle & J. Derrida, *Davet-Konukseverlik Üstüne*, çev. Aslı Sümer, (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), s. 28-30
[328] Ömer Naci Soykan-Ferda Keskin-Besim F. Dellaloğlu, “Adorno ve Yapıtı”, Cogito, Adorno Özel Sayısı, 36 (2003), s. 51-52.

Başka bir deyişle mitik dünya insanı doğaya tabi kılmış, Aydınlanma ise doğayı insana tabi kılmıştır. İnsanın doğa üzerindeki hakimiyeti ve şiddet uygulaması, zamanla insanın kendisi üzerinde de bir egemenlik ve tahakküme sebebiyet vermiştir.[329] İnsanı doğa karşısında yücelten aşkın özne kavrayışı, bir anlamda insanın çöküşüne de yol açmıştır. Böylelikle insanın doğa üzerindeki egemenliği, insanın iç doğasını da egemenlik altına almasıyla sonuçlanmıştır.[330] İşte hem doğa hem de insanın kendisi üzerinde kurduğu böylesi bir hakimiyet-baskı ve şiddetin sonucu olarak ortaya çıkan modern dünyanın bunalımı-krizleri aslında ışığın şiddetinin sonucudur ve insanın ödediği bedelin bir tablosudur.

J. Patocka da bu noktada ışık-karanlık veya aydınlık-gece dikotomisini modern dünyanın krizi ile ilişkilendirir. Ona göre modern dünyanın krizini ve Avrupa'nın gerilemesini gündüzün (aydınlık-ışık) bilgisinin totaliterliğiyle açıklanabilir: "Gündüzün değerlerinden yola çıkarak akıl yürütmek, gerçeği sadece tekniğin değerlerine boyun eğmiş, ölçülebilir bir bilgiyle tanımlama ve ona tabi kılma arzusuyla hareket etmektir. Bakışımızı karanlığın eşiğine kadar götürmemiz gerekirken, aksine karanlığı aydınlıktan ayırırsak, bunun tahribatına maruz kalırız."[331]

Bu anlamda bilgi ve aklın şiddeti aslında sahiplenme, kontrol altına alma ve aydınlanma ile ilan edilen bir şiddettir. Bu şiddet özellikle düşünce tarihi boyunca ontoloji, fenomenoloji ve aşkınsal felsefede süregelen ve çağdaş felsefe eleştirilerinde üzerinde önemle durulan bir şiddeti imler. Örneğin Levinas'ın Batı düşüncesi boyunca süregelen teori anlayışında bilinen nesnenin, bilen öznenin ayrıcalıklı-öncelikli konumu karşısındaki durumunun şiddet ile ilişkili olarak teorinin emperyalizmi ele alınması önemli bir örnektir.[332] Aynı şekilde Derrida'nın metafizik ile şiddet arasında kurduğu bağ, metafiziksel şiddete dikkat çekmesi, Deleuze'ün aşkınlık darbeleri ifadesi, Foucault'un

[329] Aydınlanmanın, eleştirdiği mitik geleneğin bir parçası olmaktan kurtulamayarak, kendisini bir mit haline getirdiği iddiası için bkz. Theodor Adorno – Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği,* çev. Nihat Ülner – Elif Öztarhan Karadoğan, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2014), s. 16.

[330] Besim F. Dellaloğlu, "Bir Giriş- Adorno Yüz Yaşında", Cogito Adorno Özel Sayısı, 36 (2003) s. 21. Dolayısıyla modern düşünce ve aydınlanma boyunca devam eden iyimserliğe ve akla olan güvenine rağmen etik-politik yansımaları itibariyle tam aksi yönde ortaya çıkardığı sonuçlar aklın baskılayıcı özelliğini ve şiddetini bir kez daha göstermiştir.

[331] Anne Dufourmantelle, "Davet", s. 36-38

[332] Ann V. Murphy, *Violence and the Philosophical Imaginary,* (New York: State University of New York Presss, 2012), s. 21

bilgi-hakikat ve şiddet arasında kurduğu bağ ve hakikatin bilgiye uygulanan şiddet olarak ifadelendiriş biçimi, konumuz açısından önemli bir noktaya işaret etmektedir. Zaten çağdaş düşüncenin eleştirileri genellikle bir kontrol ve tahakküm aracı olarak akla inanç üzerinde yoğunlaşır. Buna göre Batı rasyonalitesi hakikat adına konuştuğunu iddia ederek aslında totalitarizmi ve terörü daha da ilerletmiştir.[333] Bu anlamda metafiziksel ve hümanistik doğasıyla felsefi düşünce, kendi doğrusunu-hakikatini objektif bir idea olarak inşa ve empoze eden bir şiddet eylemidir.

Oysa metafiziksel düşüncenin sonuna gelinmesiyle hakikatin objektif nesnel bir şey olmayıp, güç-iktidar pratikleriyle olan yakın ilişkisi ifşa edilmiş ve hakikati keşfetme iddiasında olan Batı rasyonalizminin hakikat adına konuşan totaliter ve teröristik bir yapıya sahip olduğu dillendirilmiştir. Fakat zamanla rasyonel bilgi kendi anlayışını üreten tarihsel geleneğinden ve bireysel öznelerin tarihinden soyutlandığında çözümsüz sorunlar üreten bir mit olduğunun farkına varılmıştır. Bilginin (veya bilginin zemini olarak öznenin) kendisini etkileyen tüm faktörlerden soyut bir şekilde anlaşılması, anlama ve anlamlandırma yoluyla varlığa yönelik bir şiddeti teşvik etmiştir.[334]

Dolayısıyla öznelliğin olduğu her yerde şiddet de olmuştur.[335] Ve şiddet kavramının varlığa anlam veren epistemik özne kadar karşılık bulduğu bir kavram söz konusu değildir. Bu çerçevede şiddet vurgusunu öncelikle epistemik düzeyde ele almak gerekir. Şiddetin bu yönü çağdaş Fransız felsefesinde gündeme getirilmiş ve bu minvalde felsefi söylemin belirli dallarında şiddetin doğallaştığı ifade edilmiştir.[336] Bu durumu Derrida'nın anlamın kökenine gömülü şiddetten bahsetmesi veya hakikat, doğru kavramlarının şiddetle olan ilişkisini vurgulamasında görebiliriz.[337] Burada Derrida aşkınsal bir şiddetten bahsederken aslında anlamın kaynağı olarak şiddetin durumunu tasvir eder. Yani anlam olarak şiddet. Derrida'nın anlam olarak şiddeti vurgulaması ve

---

[333] Emillia Steuerman, *The Bounds of Reason; Habermas, Lyotard and Melanie Klein on Rationality*, (London-New York: Routledge, 2000), s. 1

[334] Steuerman, *The Bounds of Reason; Habermas, Lyotard and Melanie Klein on Rationality*, s. 1-2 ve 43

[335] Nigel C. Gibson, "Dialectics Got the Upper Hand" *The Meanings of Violence From Critical Theory to Biopolitics* Edited by Gavin Rae and Emma Ingala, Routlede 2019 London and New York, s. 116)

[336] Çağdaş felsefenin ayırtedici özelliklerinden biri de şiddet temasının ön plana çıkmasıdır. Bkz. Ann V. Murphy, "The Remainder: Between Symbolic and Material Violence" *Philosophy and the Return of Violence,* ed. Nathan Eckstrand and Christopher Yates, (New York: The Continuum International Publishing Group, 2011), s. 191.

[337] Murphy, *Violence and the Philosophical Imaginary*, s. 1-3

logosun konuksever olamayacağı ifadesi[338], Levinas'ın theorianın emperyalizmi ve her şiddet kavramın şiddetidir[339] demesi, Lyotard'ın teröristik olarak rasyonel düzen fikrine olan vurgusu[340], aslında aklın-logosun felsefi düşüncenin metafiziksel ve hümanistik formda belli bir şiddet biçimini, rasyonel düzen, logos vb. kavramlar altında meşrulaştırıldığını ifade etmesi bakımından önemlidir.

Şiddet vurgusu Foucault'da ise şiddet ile akıl arasında önemli bir bağ ve yakınlık kurulmasıyla öne çıkar. Ona göre şiddet en temel dayanak noktasını rasyonel düşünme biçiminden alır ve şiddetin en tehlikeli yanı da akli oluşundan kaynaklanır. Şimdiye kadar akılcı bir dünyada yaşandığı takdirde şiddetten kurtulmayı başarabileceğimiz iddia edilmiştir oysaki durum böyle değildir. Tabi burada Foucault'nun amacı aklı yargılamaktan ziyade şiddet ile bağdaşan-uyumlu olan akılsallığın doğasını göstermektir.[341] Bu minvalde Foucault hakikat ile şiddet arasında bir ilişki kurar. Zira ona göre hakikatle bilgi aynı hat üzerinde yer alır ve hakikat dediğimiz şey, aslında bilginin temeli veya doğrulanması değildir. Hakikat bilgiden şiddetle çıkarılan veya bilgiye yönelik uygulanan şiddeti ifade eder. Ve dolayısıyla hakikat, hakiki bilgi olmayıp, deformasyona uğramış, şiddet görmüş, işkenceden geçmiş ve de tahakküm altına alınmış sahte bir bilgidir ve hakiki bilgiyle mukayese edildiğinde bir hatalar sistemi olarak karşımıza çıkar.[342]

Dolayısıyla bilgi için bir "temel" söz konusu değilse, epistemoloji bir yanılgı sistemidir. Bir yanılgı sistemi olarak mutlak anlam ve hakikat iddiasında bulunması ise varlıkları başka türlü olma imkanından alıkoyduğu için aslında örtük bir şiddetin de ilk zeminini oluşturmaktadır. Epistemolojinin bir temele dayanmadığı halde dayanıyormuş imasının sonucu olarak mutlak bilgi ve hakikat iddiasında olması, aslında bilginin-hakikatin iktidar-güç bağlamlarını meşrulaştırma zemini görmekte ve bu sayede şiddetin vücuda gelmesine önemli bir zemin hazırlamaktadır.

---

338 Derrida, "Şiddet ve Metafizik", s. 75

339 Derrida, "Şiddet ve Metafizik", s. 134.

340 Chris Rojek, "Lyotard and the Decline of Society", *The Politics of Lyotard,* ed. Chris Rojek- Bryan Turner, (London-NewYork: Routledge, 1998), s. 17.

341 Johanna Oksala, "Devlet Şiddetinin Yönetimi: Foucault'da Siyasi İktidarın Yönetimsellik Olarak Yeniden Ele Alınması" Cogito 70-71 (2012), s. 163.

342 Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler,* s. 217

Michel Foucault'nun Fons Elders'le yaptığı söyleşide bilgi ile özgürlük arasında kurulan özdeşlik ve paralleliği eleştirmesi, bilgi/hakikat ile şiddet arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından önemli bir bağlama götürür bizi. Zira Foucault'a göre, "ne kadar bilirsek o kadar özgür oluruz veya ne kadar özgür isek o kadar biliriz" şeklindeki Aydınlanmacı akıl ideali çerçevesinden bakıldığında, akıl ile özgürlük veya bilgi ile özgürlük arasında kurulan yakın ilişkinin aslında bir nevi zülüm-zalimlik ürettiği, bilgi ile şiddetin, bastırmanın, dışlamanın el ele yürüdüğü gözler önüne serilmiştir. "Deliliği anlamak için önce kimin ya da neyin dışlandığına bakmak gerekir" derken Foucault aslında şunu ifade eder; "Bilgimizin evrenselliği dışlamalar, yasaklamalar, inkârlar, reddedişler pahasına; gerçeklik açısından bir tür zalimlik/acımasızlık pahasına kazanılmıştır. Bilgimizin sırrı, habislik, ret ve inkârda yatar. Benimseyici ve evrensel değiliz."[343] Her şeyi bilebileceğimiz yanılsamasının bedeli, ötekinin dışlanması ile sonuçlanır. Zalimlik meselesini ise cennet sorunuyla ilişkili olarak ele alır. Zira evrensel ve mutlak bilginin, bütünlüklü bilginin ve hatta her şeyin bilgisini edinebileceğimiz bir yer cennettir varsayımından yola çıkarsak ve mutlak bilginin peşinden koşma idealinin de aynı zamanda bir cennet ideali olduğunu varsaymamız gerekir. "İnsan kendini özgürleştirirse her şeyi bilebilir; her şeyi bildiğindeyse özgür olur" ifadesi aslında bilginin zalimliğini ifade eden bir kısırdöngüdür. Foucault evrensel bilgi ile özgürlük arasında doğal olarak kabul edilen ilişkinin bir yanılsama olduğunu gösterebilmek için terimleri tersine çevirmemiz gerekir der; "Her şeyi bilemeyiz" ve "her şeyi bilmek" özgürlük getirmez. Bu tersine çevirme, Foucault'a göre yalnızca epistemolojik değil, aynı zamanda etik ve politik bir zorunluluğu da beraberinde getirir. Zira bu durumda, bizler "olduğumuz şeyi reddetme tutumu"na da yönelmiş olacağız.[344]

Deleuze de epistemolojinin bir iktidar güç inşasına vücud verdiğini şu sözlerle dile getirir: "Epistemolojinin hep bir iktidar inşasının, bir iktidar örgütlenişinin, bir çeşit akademik ya da ideolojik teknokratizmin üzerini örtmüş olması şaşırtıcı."[345] Tam da bu nedenle Deleuzecü felsefenin gerek düşüncelerimize-felsefemize yani söylemlerimize

[343] Michel Foucault, *Özgürlük ve Bilgi; Fons Elders'le Söyleşi*, çev. Utku Özmakas, (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2021), s. 39

[344] Foucault, *Özgürlük ve Bilgi; Fons Elders'le Söyleşi*, s. 43-44; Lynne Huffer, "Giriş; Başka Türlü Nasıl Olabilirdi?", Michel Foucault, *Özgürlük ve Bilgi; Fons Elders'le Söyleşi*, çev. Utku Özmakas, (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2021), s. 15-17

[345] Gilles Deleuze, *Issız Ada ve Diğer Metinler*, haz. David Lapoujade, çev. Ferhat Taylan-Hakan Yücefer, (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2009), s. 344-345.

gerekse de edimlerimize-davranışlarımıza sinen faşizmi ve şiddeti ifşa etme noktasında önemli bir açılım sağlamaktadır. Deleuze bu nedenle düşünceyi etik-politik meselelerden ayrı düşünmez. Zaten Deleuze'ün kullandığı kavramlara bakıldığında, bunların etik-politik içerimleri dikkat çekmektedir. Deleuze'ün şizoanaliz, göçebebilim, arzu vb. kavramlar yoluyla aslında hem iktidara karşı bir direnişin hem de aynı zamanda politik düşünceyi yeni bir perspektifle alımlamanın önünü açtığı söylenebilir. Nitekim Foucault'un Anti-Oedipus'a yazdığı önsözü hatırlayacak olursak; "Anti-Oedipus'un (yazarları beni bağışlasın!) bir etik kitabı olduğunu, Fransa'da uzun süreden beri yazılmış ilk etik kitabı olduğunu söyleyebilirim. İnsan devrimci bir militan olduğuna inanırken (özellikle o zaman) faşist olmamak için ne yapmalıdır? Söylemlerimizi ve edimlerimizi, kalplerimizi ve zevklerimizi faşizmden (ve faşizmin şiddetinden) nasıl kurtarabiliriz? Davranışlarımızın içine sinmiş olan faşizm nasıl kovulur? Hıristiyan ahlakçıları ruhun kıvrımları arasına yerleşmiş olan ten izlerini arıyorlardı Deleuze ve Guattari ise kendi açılarından, faşizmin bedendeki en küçük izlerinin peşinden koşuyorlar."[346]

Lyotard'ın şiddet vurgusu ise, bizim bilmediğimiz ve farkında olmadan bilginin adalete nasıl şiddet oluşturabileceğini anlamaya yöneliktir. Nitekim Lyotard, bilginin, aslında karşı koyması gereken şiddete, neden ve niçin akıl adına izin verdiğimizi ve hatta bazen teşvik ettiğimizi sorgular. Bu bağlamda Lyotard çeşitli dualistik ayrımlar yoluyla ortaya konulan bilgi ve hakikat iddialarının özü itibariyle dışlayıcı bir mantık içerdiğini, bu doğrultuda ortaya konulan ayrımların ise farklılık ve başkalığı dışsallaştırmayı meşrulaştıran inşa faaliyetleri olduğunu düşünür. Özellikle Lyotard'ın kavramsal-mantıksal düşüncenin şiddet içeren boyutunu farklılıklara olan tahammülsüzlüğünü ve teröristik yapısını eleştirerek şöyle der; "Şu sınırlardaki dışlamalara bağlı değersizleştirmelerdeki kaygıya bakın! Bu dışsallıkları nasıl da seviyorlar! Böyle gelir yolculuklar, etnoloji, psikiyatri, pediatri, pedagoji, dışlanan yasak aşklar: güzel zenci kadınlar, çekici yerli erkekler, gizemli sarışınlar, hayalperest çocuklar; buyrun girin çalışma ve kavram mekanlarıma. Bunların hepsi tiyatrodur, yayılmacı Batının beyazlığıdır, rezil yamyam emperyalizmidir."[347] Bu yüzden Lyotard düşünce ve mantığı susturan şey hakkında yeni konuşma ve düşünme yolları yaratmaya çalışarak, çatışma, baskı ve baskı yeri olarak dil ve aklın anlaşılmasını teşvik eder. Bunun da ötesinde

[346] Foucault, *Entellektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2016), s. 55

[347] J. F. Lyotard, *Libidinal Ekonomi*, çev. Emre Sünter, (İstanbul: Hil Yayınları, 2011), s. 28.

rasyonel olanın tahakkümüne karşı epistemik yollarla meşrulaştırılmış iletişim diline aykırı dahi olsa, bilinçsiz dilek ve fanteziler dünyasına açılmayı dahi salık verir.[348]

Işık metaforu bağlamında Derrida'nın eleştirilerine bakacak olursak, o, öncelikle ontolojik ve aşkınsal bir ezilmeden-şiddetten bahsederek bu düşünceden özgürleşmeye çalışan bir düşüncenin izini sürer; kendi ifadesiyle "Batı felsefesini belirleyen bütünlük kavramına saplanıp kalmış felsefeden kurtulmak isteyen bir düşünce!"[349] O tam da bu nedenle, "aklın kendisiyle konuşması ve ışığın bir yalnızlığı var" derken, gerek ontoloji gerekse fenomenolojinin bu ışık metaforuyla olan ilgisinden hareketle başkayı düşünemediğine ve böylece düşüncenin düşmanı olduğuna vurgu yapar. Ve fenomenoloji ve ontoloji başkaya varlığında ve anlamında saygı gösteremedikleri için şiddet felsefesi olarak kalmaya mahkumdur der.[350] Bütün felsefe geleneği, aynının zulmü ve bütünleyiciliği-totalitarizmi ile aynı amaca hizmet etmektedir.[351] Zira Derrida'ya göre görmek, bilmek, sahip olmak ve yapabilmek aynının ışıklı ve baskılayıcı özdeşliğinde ortaya çıkar. Işık içinde bana verilmiş olan her şey benim tarafımdan verilmiş gibi görünür. Böylece de ışığın şiddetini gizleyerek bizi oyalar. Çünkü metaforların masumlaştırdığına şeylerin ve edimlerin ağırlığını kaldırdığına inanılır.[352] Derrida'ya göre aynının ve birin tahakkümünü hem ontolojide hem de fenomenolojide görmek mümkündür. (Zaten Derrida'nın da Aynının ve Bir'in (ki varlığın(ontolojinin) ve fenomenin ışığının diğer adlarıdır bunlar) Yunanlı tahakkümünden kaçmak ve özgürleşmek isteyen düşünceden bahsetmesi bu nedenledir.[353]

Işığın altında "başkaya" bakış, aslında ışığın gösterdiği kadarı ile onu açıklama, anlama ve anlamlandırmanın da bir sonucu olarak tezahür eder. Bu nedenle ışığın ve dolayısıyla bakışın nereye odaklandığı önemlidir. Işık bir yandan gösterdiği kadar gizler de. Bu ışığın ufkunda, başkayı görmek, yargılamak ve bu ışık altında onu anlama ve anlamlandırma çabası, kaçınılmaz bir biçimde başkayı kendi açıklığında görmekten farklı bir boyuta sahip olacaktır. Başka kendini açımlamayacak, ışığın zoruyla aslında bir

[348] Steuerman, *The Bounds of Reason; Habermas, Lyotard and Melanie Klein on Rationality*, s. 44
[349] Derrida, "Şiddet ve Metafizik", s. 66
[350] Derrida, "Şiddet ve Metafizik", s. 76-77
[351] Tam da bu nedenle Levinas totalleştirici felsefelerin başkaya farklı olana-tekil olana karşı adaletli olamayacağını çünkü bütün gerçekliği düşünce yoluyla nötr kategorilere indirgeyerek aynının tiranlığı ile sonuçlandığını söyler.
[352] Derrida, "Şiddet ve Metafizik", s. 77
[353] Derrida, "Şiddet ve Metafizik", s. 66

açımlama-aydınlatma gerçekleşecektir. Bu da ışığın şiddeti olarak tezahür edecek ve başkayı kendi açımladığı kadarıyla bilmekten görmekten ve kavramaktan ziyade, ışığın şiddeti ve gücü nispetinde başkayı görmek bilmek ve zorla ifşa etmeye zorlayacaktır. Bu zorla açığa çıkış sürecinde başka kendisi olamayacak ve aslında ışığa getirilerek, yeni bir perspektiften-ışıktan hareketle ortaya çıkarılacaktır. Bu da aslında onun kendisini başka türlü sunmasını-göstermesini engelleyen bir duruma sebebiyet verecektir. Böylesi bir şiddet hem ışığın hem de bu ışık altında teorileştirmenin sonucu olarak aşkınsal şiddetin vücuda gelişi önemli bir sonucu da beraberinde getirecektir. Zira aşkınsal şiddet aslında hem bir ayrımcılık hareketi hem de sahip olma iddiası olarak düşünülmektedir ve bu nedenle de her iki yönden kesinlikle etik olmayan bir şiddeti ortaya çıkarır. Çağdaş düşünürlerin de ifade ettiği üzere buradaki aşkınsal şiddet, bilgi teorisinin, bilginin özne tarafından dünyayı ya da ötekini kavraması olarak tanımlandığı için, başkalık veya dışsallığın ortadan kaldırdığını düşünürler. Burada başkalığa olan bir saygısızlık ve başkayı "ben"likten olan farklılığını hiyerarşik bir biçimde değersizleştirme söz konusudur.[354] Bu nedenle geleneksel logosun hiçbir zaman konuksever olamayacağını söyler Derrida.[355]

Levinas da bu bağlamda felsefenin-düşüncenin, tarih boyunca varlığın insan tarafından fethine eşdeğer olduğunu söyler. Zira Varlığın insan tarafından fethi aslında özgürlüğün-özerkliğin yani Başkanın Aynıya indirgenmesinin ulaştığı yerdir. Başkayı indirgeyen akıl ise aslında bir temellük-sahiplik ve bir iktidarın da ta kendisidir.[356] Dolayısıyla, Levinas'a göre başkayı aynıya indirgeyen felsefe, bir adaletsizliği de beraberinde getirir. Çünkü adalet, başkasına karşı yükümlülükleri, kendine karşı yükümlülüklerin önüne geçirmekten, Başkayı Aynının önüne geçirmekten ibaret değil midir?[357] Bu nedenle iyiye yönetilmiş adalet Başkası ile başlar.[358] Başkasını kabul etmek,

[354] Ann V. Murphy, "The Remainder: Between Symbolic and Material Violence" *Philosophy and the Return of Violence*, ed. Nathan Eckstrand and Christopher Yates, (New York: The Continuum International Publishing Group, 2011), s. 191-192

[355] Derrida, "Şiddet ve Metafizik", s. 75.

[356] Levinas, "Felsefe ve Sonsuz Fikri", *Levinas Fikir Mimarları Dizisi*, çev. Özkan Gözel, (İstanbul: Say Yayınları 2012), s.135-137.

[357] Levinas, "Felsefe ve Sonsuz Fikri", s.141

[358] Levinas, "Felsefe ve Sonsuz Fikri", s.149

özgürlüğü tartışma konusu etmektir.[359] Başkasının kabulü ise adaletsizliğin bilincidir, özgürlüğün kendisinden duyduğu utançtır.[360]

Dolayısıyla söz konusu düşünürlerin metafiziksel düşünce geleneğini eleştirmeleri başkayı bir fenomen olarak ışığa gelen olarak ele almasıyla ilgilidir. "Eğer başka, sahip olunabilse yakalanabilse ve tanımlanabilse başka olmayacaktır. Sahip olmak, bilmek, yakalamak iktidarla eş anlamlıdır."[361] Görmek, bilmek, sahip olmak ve yapabilmek aynının ışıklı ve baskılayıcı özdeşliğini açığa çıkarır ve Levinas'ın gözünde fenomenolojinin ve ontolojinin temel kategorileri olarak kalırlar.[362] Levinas ışığın bu şiddetinden dolayı, ışık altında kendisini gösteren dolayısıyla bilgiye veren fenomenin bilimini değil, ışıktan kaçan görüngüleşmeyen ve bilginin kriterlerine teslim olmayan muammanın bilimini yapmaya yönelir. Kendini ben karşısında bir muamma olarak bırakan Başka'nın peşine düşmesi de bu nedenledir.[363] Zaten tam da bu yüzden fenomenoloji ve ontoloji başkaya saygı göstermeye ehil olmadıkları için şiddet felsefeleri kapsamında değerlendirilir. Zira hem ontoloji hem de fenomenolojide aynının birliği ve bütünlüğü içerisinde fark görmezden gelinir.[364] Bu anlamda süregelen metafiziksel ve hümanistik felsefe kavrayışı aslında farklılığı söylemleriyle aynının içinde eriten bir yarı ontolojidir.[365]

Burada ışık ile güç arasında eski bir dostluk vardır ve aynı zamanda bu kuramsal nesnellik ile tekno-politik sahiplik arasındaki ilişkiyi de göstermektedir.[366] Işık ile güç-sahip olma-iktidar arasındaki bu yakın ilişki, bir yandan teorik nesnellik bir yandan da tekno-politik hakimiyet arasındaki suç ortaklığını da göstermektedir. Yani aslında bir yandan kuramsal olarak hakimiyet ve bu kuramsal nesnelliğin beraberinde getirdiği

---

[359] Levinas, "Hakikat ve Adalet", *Levinas Fikir Mimarları Dizisi*, çev. Özkan Gözel, (İstanbul: Say Yayınları 2012), s.174

[360] Levinas, "Hakikat ve Adalet", s. 175

[361] Levinas, "Eros ve Veludiyet", *Levinas Fikir Mimarları Dizisi*, çev. Özkan Gözel, (İstanbul: Say Yayınları 2012), s. 83.

[362] Derrida, "Şiddet ve Metafizik, s. 77

[363] Özkan Gözel, "Sunuş", *Levinas Fikir Mimarları Dizisi*, çev. Özkan Gözel, (İstanbul: Say Yayınları 2012), s. 9. Hatta Levinas'ın dişi kavramını kullanması da bu bağlamdadır. Dişi ışıktan kaçan kendi mahremiyetini gizlemesi anlamında önemli bir kavramdır.

[364] Derrida, "Şiddet ve Metafizik", s. 77

[365] Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999), s. 9

[366] Derrida, "Şiddet ve Metafizik, s. 77

teknolojik-politik hakimiyet söz konusudur.[367] Dolayısıyla bilim ve teknoloji bilgisi, şiddet bilgisinin gelişimine ve uygulanmasına bir nevi yardım eder. Bu nedenle kendisini bir hakikat tasarımı olarak sunan bilimin (veya felsefi düşüncenin) kendisi bir şiddet türü iken, sağladığı kuramsal sonuçlar, başka bir şiddet türünün vücuda gelmesine yol açar. Varlık üzerindeki böylesi bir teorik ve tekno-politik hakimiyetin ortaya çıkardığı şiddet edimlerini insanın yeryüzü hakimiyetinin başlangıcıyla ilişkili olarak ele almak gerekecektir. Bu şiddet edimini ise klasik dönemdeki tekneden teknolojiye uzanan seyrinde görmek mümkündür. Teknenin teknolojiye dönüşmesi aklın da amaçlardan koparak araçsal bir boyuta taşınmasının da yolunu açmıştır. Nitekim Eleştirel Teori Geleneğin'de de dile getirdiği üzere aklın araçsallaşması, varlığın soyut bir kendilik olarak düşünülmesinin ve varlığın rasyonel yollarla kuşatılabileceği fikrinin bir sonucu olarak akla araçsal bir boyut kazandırmıştır. Bu da aklın bir boyutu olarak araçsallığın aklın kendisi gibi algılanmasına yol açmış[368] ve bir yabancılaşmayı da beraberinde getirmiştir.

İnsanın bilme eylemini gerçekleştirirken şiddeti üretmesi öncelikle insanın doğa ile olan ilişkisinde ortaya çıkar. İnsanın varlığını sürdürmesi için doğa ile etkileşimde bulunmak zorunda olduğu aşikardır. Bu nedenle insan doğa üzerinde bir hakimiyet kurmaya ve dolayısıyla şiddet uygulamaya başlamış en nihayetinde ise onu boyunduruk altına almış ve kendi patikasını-polisini kurmuştur. Heidegger de insanın kendi polisini-patikasını[369] kurmak için doğanın düzenini şiddetle parçaladığına değinir. İnsanın şiddet yoluyla kendi patikasını açması ve bunun modern teknolojiye uzanan serüveni şiddetin en radikal halini göstermektedir.

---

[367] Derrida, "Şiddet ve Metafizik", s. 77

[368] Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, (İstanbul: Metis, 1998), s. 67-68

[369] Polis, Dasein'ın yitimliliğinden dolayı yitimliliğine çare bulmak için şiddetle açığa çıkardığı ne varsa onun yer aldığı sahnedir. İnsanın bulunduğu yeri evi kılmak için güçle, şiddetle meydana çıkardıklarından ve dönüştürdüklerinden oluşan bir bütündür Polis. Varlık 'la (dike) Dasein'ın (tekhne) arasındaki yaratıcı çatışmayla varolanların bir arada birbiriyle ilişkili biçimde açığa çıktığı yerdir. İnsan nasıl evini yuva kılmak için kendisine göre estetik ya da ihtiyaca bağlı olarak düzenlerse, Polis de aynı düzenin tarihselliğiyle yükseldiği yeri karşılar. Tapınaklar, surlar, köprüler, su kemerleri ve tiyatrolar hep insanın yabancılığını giderme özüyle ilgili olarak Varlığın gizemli yarığından açığa çıkardıklarıdır. İnsanın yaratıcılığıyla dönüştürdüğü ve düzenlediği Polis yine de onun özsel yabancılık, hissini tümüyle dindirmez. Fakat insan denize açtığı yolda, denizde oluşuyla tekrar apolis olma, yani yurtsuzluk olan özüne trajik biçimde geri döner. (H. Gizem Kılınç, "Nietzsche ve Heidegger'de Varoluşun Trajedisi" Posseible, Düşünme Dergisi / Journal Of Thinking Sayı: 7, s.46-47)

Sophokles'in Antigone tragedyasında koronun *İnsan şarkısı* bu noktada önemli anlam içerimlerine sahiptir; "sayısız harikalar (deina) korkunç harikalar dolanıyor dünyada ancak hiçbiri daha harika ve korkunç (deinoteron) değil insandan." Burada *deinon* iki anlama sahiptir. Birincisi *dikenin* insanlığın kendisini içinde bulduğu ve mücadele etmek zorunda kaldığı dünya düzeninin baskın gücü iken, diğeri insanın kendini teknede (bilgi sanat ve hukukta) gösteren şiddetli ve yaratıcı gücü anlamında kullanılır. [370] Burada tekne, dikenin (varlığın düzeni olarak adaletin) karşısına dikilir ve varlık düzenini şiddetle parçalar. Dike'nin yokluğu olan adikia hem dike ile teknenin arasındaki sonsuz mücadele hem de aralarındaki sınırdır.[371] Bu düşünce açısından insanın kendisine ait doğal bir belirlenimi yoktur, insan kökensel bir şiddet ile kendi patikasını açar, düzenini(polisi) kurar. Burada düzen dike anlamında adalet, tekne ise insanın bilgisi yoluyla bu düzende kendisi için kurduğu düzene/polise imkân verir. Burada tekne ile bir şey, o şey olarak açığa çıkarken Varlık ışığa gelmektedir. Varlığın düzeni(dike) karşısında insan kendi polisini-düzenini kurarken bunu tekne yoluyla yapar. Bu anlamda dike varlığın güçlü düzeni iken, tekne de bilginin şiddeti olarak açığa çıkar. Şiddet insanın doğayla ilişkisinde tekne olarak içerilmektedir. İnsan yersizyurtsuz bir varlık olarak

[370] Tragedyalar, Varlığın yıkıcı düzeni (dike) ile karşılaşması ve onu tekhne ile dönüştürmeye çalışması arasındaki çatışmayı dile getirmesi bakımından önem arz eder. Heidegger bu nedenle tragedyaları, Batı metafiziğinin varlığı sabitleyen ve onun farkını aynı olana indirgeyen yapısını teşhir etme noktasında bizlere varlığın hakikati üzerine düşünme noktasında önemli bir kapı araladığını söylemektedir. Zira tragedyalar metafiziğin üstünü örttüğü varlığın doğru anlaşılmasının şiirsel bir yoludur. Örneğin Heidegger'e göre Kral Oedipus bize şu hakikati gösterir; olan ile görünen birbirine eşit değildir. Bütün görünüşler bir yanılgıdır, yani bize görünen ile olan şey aslında aynı şey değildir. Bu insanın kendi epistemik çerçevesinden baktığında gördüğü şeydir. Bu açıdan varlık kendisini açtığında görünen ile varlığın ne olduğunu söylemek mümkün değildir. Varlık kendisini açtığı kadar gizlemektedir de. Bu anlamda tragedyaların meselesi görünen ile görünmeyen bilinen ile bilinmeyen gizlenen ile açığa çıkan olmuştur. Ayrıca tragedyalardaki koro polis ile physis yani insanın kurduğu düzen ile dikenin-varlığın kendi düzeni arasındaki anakronik bir zamansallıkta var olur, bütün belirlemeleri belirsizliğe sürükler. Trajik kavrayış bu nedenle hukuk ile adalet arasındaki sınırı sorunsallaştırarak, adaletin imkânı açısından gerekli olan sonsuzluk ve belirsizlik durumunu ortaya çıkararak seyirciyi bir karar almaya davet eder. Bu açıdan trajik kavrayış ile adil-sorumlu karar arasındaki yakın ilişkiyi de görmek mümkündür. Zira trajik kararda olduğu gibi bir kararın adil ve de sorumlu olması için onun karar anında hem kurallı hem de kuralsız olması gerekecektir. Derrida'nın ifadesiyle hem yasayı muhafaza etmeli hem de onu askıya alabilmelidir. Adalet bu anlamda trajik olan bir kararverilemezlik deneyimi ile mümkündür. Klasik tragedyalar bize doğal hukuk ile pozitif hukuk veya adil olan ile yasal olan arasındaki ayrım noktasında sürekli gerilimde tutması hasebiyle de önem arz eder. Her bir tragedyada adalet ile hybris çatışması görülür. Antigone tragedyasına baktığımızda koro ne Antigone'nin ne de Kreon'un yanındadır. Bunun nedeni ise koronun tutarsız ya da kararsız olması değil tragedyaların muğlak mantığı nedeniyledir. Koro burada her ikisi de bir bakıma ölçüsüzlük olan farklı yasalar (doğal-pozitif) arasında kalmıştır. Tragedyalarda zıtlıkları aşarak çözüme ulaşılamaz. (Nazile Kalaycı, "Klasik Tragedyalarda Koronun Sesi: Adalet, İzmir Felsefe Günleri 2012-2016 Bildiri Kitabı, Ed. Özlem Duva-Ezgi Ece Çelik, İzmir-2017, s. 95-96; 79.)

[371] Douzinas, *Krizde Felsefe ve Direniş*, s. 120-122.

kendisine yurt kurmak için şiddet uygular. İnsan için verili olan bir düzen yoktur, bu nedenle de insanın doğal bir aitliği söz konusu değildir. Bilakis düzeni olanaklı kılan, insanın kökensel 'yurtsuzluğu'dur.[372] Bu açıdan insan dike ile tekne arasında bir varlık olarak karşımıza çıkar.

Heiedegger, Parmenides'in düşünce ile varlık arasında kurduğu ilişkisini de bu bağlamda değerlendirir. Logos (düşünce) ile Physis (Varlık) arasındaki ilişkiye bakıldığında Physis görünüşe ve ışığa gelmek ile ilintilidir. Varlığı görünüşe getiren ise düşüncedir. Tabi buradaki düşünme noein anlamındaki düşünme olarak varlığı ışığa getiren ve açığa çıkaran düşünmedir. Yani insanın kendi epistemik kategorilerini varlığa dayatışı anlamında bir açığa çıkma değil bilakis varlığın kendini gösterişi-açığa çıkışı ve bunun için de insanı 'sahiplenişi'dir. Bu, insanın 'yazgısıdır'. Bu 'yazgı', insanın 'yurtsuzluğu' olarak kendisini gösterir. Heidegger göre, Logos ile Physis arasındaki karşılıklılık, dike (düzen) ile tekne arasındaki ilişkiyi doğurmaktadır. Burada düşünme ile varlık arasında (farkları yok eden) bir özdeşlikten ziyade özsel bir aitlik ilişkisi söz konusudur.[373]

Şiddet yoluyla tarihin açılması, dünyanın adaletsizliğinin de kaynağını oluşturmuştur. İnsanın doğaya uyguladığı şiddet öncelikle varlığı-varlıkları açığa çıkarma yolunda onları bilme edimi çerçevesinde adlandırma ve sınıflandırmayla ilgili olarak başlar. Bu çerçevede insan kendi patikasını oluşturmak için sınırlar kurar, yasa ve kurumlar yaratır ve böylece insanın yeryüzü serüveni başlar ve ona hâkim olmaya çalışır. Tarihin açılmasıyla aslında şiddet ve adaletsizliğin açığa çıkması da eş zamanlıdır. Tarihin açılması ve insanın varlıkları sınıflandırması, isimlendirmesi ve ona şiddet uygulaması. Tarih ve hukuk şiddet yoluyla varlığa gelir.[374]

---

[372] Ömer Faik Anlı, "Parmenides Düşüncesi Bağlamında Heidegger'in 'Noein' Kavramı Yorumunun İncelenmesi" https://omerfaikanli.files.wordpress.com/2017/07/01-heideggerin-parmenides-yorumu-d.pdf Kaygı Dergisi, 9 (2007), s. 15-16.

[373] Anlı, "Parmenides Düşüncesi Bağlamında Heidegger'in 'Noein' Kavramı Yorumunun İncelenmesi" s. 18-19

[374] Costas Douzinas-Adam Gearey, *Critical Jurisprudence; The Political Philosophy of Justice*, s. 112-113. Burada tarih ve hukuka yönelik bu eleştiri tarih ve hukukun bütünüyle yadsınması anlamında düşünülmemelidir. Zira tarih ve hukuk olmaksızın insan varlığından bahsetmek de mümkün olmayacaktır. Fakat dikkat çekilmek istenen husus belli bir tarih metafiziği ile üretilen şiddet ve belli bir zaman içerisindeki meşruiyet mantığının o döneme ait rasyonaliteyi mutlaklaştıran ve onunla her şeyi yargılayan hukuk mantığının eleştirisi söz konusudur. Dolayısıyla burada vurgulanan şeyin tarih

İnsanın teknenin şiddeti yoluyla kendi patikasını açması-polisi-düzenini kurması modern düşüncede daha radikalleşerek doğa – varlık üzerinde güç kullanımı yoluyla hakimiyetinin de yolunu açmıştır. Ki biz bunun ilk örneklerini Bacon'un bilmek egemen olmaktır sözüyle, doğanın üzerinde güç kullanılarak alt edilecek bir şey olarak algılamasında görebiliriz. Nihayetinde varlığın-doğanın bu şekilde alımlanması-algılanması modern teknoloji ile zirveye ulaşarak varlığın ifşa edilmesin varlığın güç kullanılarak zorla açılmasına uzanan bir süreci izleyecektir.[375]

İnsanın kendi patikasını açmak için uyguladığı şiddetin sonucu olarak bir anlamsızlık ve yabancılaşma da söz konusudur. Zira yersizyurtsuz olan insanın tekinsiz olanı bildik bir forma sokma çabası, aslında kendisini yuvada duyumsama mücadelesidir. Fakat insanın dünya üzerinde kurmaya çalıştığı hakimiyetin bedeli, insanın yine yer duygusunun kaybıyla sonuçlanmıştır. Dünya anlamsızlaştığında insan evsiz kalmış ve bu da teknolojik hakimiyetin bir bedeli olarak ortaya çıkmıştır. Özneleştirme, özne için her şeyi bir temsile dönüştürmüş ve İnsan Varlığın varolanlardan ayrı bir şey olduğunu unutmuştur.[376] Yani insanın doğaya yeryüzüne ya da dünyaya karşı kazandığı tüm zaferler, aslında kendi yenilgisi ile sonuçlanmıştır. Bütün Batı düşünce tarihi boyunca düşüncenin doğaya uygulanması olarak teknolojinin bizi doğadan özgürleştiği sanılmış ve de düşüncenin bizi doğa düzeninde konumsuzlaştırdığı düşünülmüştür. Sartwell'in ifade ettiği gibi düşüncenin doğada vuku bulması, Batının felsefi sorunudur ve tüm diğer sorunlar bu sorunun değişik tezahürleri veya yansımalarıdır.[377]

Sonuç olarak, çalışmanın birinci bölümünde de ifade ettiğimiz üzere metafiziksel düşünce aslında bir dışlama pratiği üzerine kuruludur ve onun üzerinden işler. Özdeşlik düşüncesi ekseninde işleyen bu düşünme tarzı, ötekini dışlayıcı bir boyutta, şiddet ve tahakküme yol açar.[378] Özdeşlik düşüncesi ise sadece felsefenin içine değil, bilimin içine değil Batı tarihinin bütün moral ve politik aparatlarının içine nüfuz etmiştir.[379] İşte metafiziksel düşüncenin bu dikotomik karakteri ve varlığın kutupsal karşıtlıklara ayırarak

ve hukuka yönelik bütünsel bir eleştiri ve yadsıma olmayıp buradaki şiddeti aza indirgeyecek daha tedbirli ve ihtimamlı bir düşünce arayışı olarak okunabilir.

[375] İnsanın doğa-varlık üzerindeki hakimiyeti ve buna bağlı olarak ortaya çıkan şiddet ile ilgili detaylı bilgi ikinci başlıkta verilecektir.

[376] Costas Douzinas-Adam Gearey, *Critical Jurisprudence; The Political Philosophy of Justice*, s. 46

[377] Sartwell, *Edepsizlik Anarşi ve Gerçeklik*, s. 49

[378] Noonan, *Critical Humanism and the Politics of Difference*, s. 15

[379] Noonan, *Critical Humanism and the Politics of Difference*, s. 14

hiyerarşik bir biçimde değersizleştirilmesi aslında epistemik şiddetin de başlangıcını oluşturmaktadır. Levinas'ın bu bağlamda şiddeti, dikotomik karşıtlığa bağlaması önemlidir, yani şiddet, varlığın Aynı ve Başka olarak bölünmesine dayanır.[380] Böylesi bir şiddet geleneksel felsefenin özdeşlik düşüncesi üzerine kurulmuş ve metafiziksel-hümanistik felsefeler boyunca sürdürülegelmiştir. Metafiziksel formda süregelen düşünce bu anlamda doğal olarak hiyerarşiktir. Felsefede temel olan şey sabitlik, birleşik anlam (unitary meaning) ve özdeşliktir. Temel olmayan ise değişim çoklu anlam ve farklılıktır.[381] Zira akıl, kendi doğasını ve tinini, karşıtını (mitolojileri)– alaca renkliliği içinde belki de Derrida'nın söylemiyle bir "beyazlaştırma" içinde tek renkli kılarak ya da yeni mitoslar yaratarak kurar. Yani varlığı kutupsal karşıtlıklara bölerek yapar. Bu anlamda metafiziksel ve hümanistik formda süregelen felsefi düşünce varlığı karşıtlıklara ayırmak suretiyle, aslında kendisini meşrulaştırma zeminini de bir yandan inşa eder.

Tam da bu bağlamda Foucault'nun "hakikatin şiddet yüzünü açığa çıkarmak gerekecektir" ifadesi önemlidir. Felsefi düşüncenin, böylesi bir dışlama yoluyla kendi "dışarısını" tanımladığını ve felsefeyle hakikati belli bir tarzda birbirine bağlamış olan bir hareketten ve bizim bilme istencimizi de şekillendiren bir hareketten bahsetmesi söz konusudur. Ve Foucault'a göre bizim bulmamız gereken de bu harekettir.[382] Çünkü Foucault'ya göre hakikatle bu istencin birbirine eklemlenişi özgürlüğü değil şiddeti ortaya çıkarmıştır.[383] Hakikat eğer bilgiden sonra gelip, bilgiden hareketle ve şiddet olarak ortaya çıkıyorsa o halde hakikat bilgiye yönelik uygulanan şiddettir. Bu nedenle de hakikat hakiki bilgi değildir, deformasyona uğramış, işkenceden geçmiş ve tahakküm altına alınmış bilgidir.[384]

Bu anlamda felsefe eğer "genel bir dışlama biçiminden başka bir şey değil" ise ve de "dışlama nesnelerinin de genellikle doğru tanımlanmadığı düşünüldüğünde"[385] mesele daha açık hale gelecektir. Zira felsefe (kendi sonluluğunu hesaba katmaksızın,) ısrarla kendi disiplinindeki diğerlerini sınır dışı etme veya değersizleştirme suretiyle reddetme

[380] Anlı, "Metafiziğin Dili: Dilin Şiddeti" s. 136
[381] Noonan, *Critical Humanism and the Politics of Difference*, s. 13
[382] Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 39. Bu bağlamda o, Sofistlerin felsefi çemberin dışına atılmasını ve felsefi düşüncenin kendisini bunun üzerinden meşrulaştırdığına dikkat çekmesi önemlidir. (age, s. 39-43-56)
[383] Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 217
[384] Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 217-218
[385] Murphy, *Violence and the Philosophical Imaginary*, s. 34

yolunu seçer. Felsefe, kendisini bastırdığı ve dışladığı şeyde yaratır ve bu baskı nesnesi, onun için temeldir. Bu olumsuzlama yoluyla felsefe, kendisini ve karşıtlarını ortaya çıkarır. Le Dœuff'ın iddiası, felsefenin bu diğerlerine karşı düşmanlığının, onlardan "vazgeçme meselesi olmadığı" gerçeğine bağlı olduğudur. Bağımlılıktan doğan belirli bir düşmanlık türüdür.[386] Yani sonlu kabul ettiği imgelerden (görünüş dünyasından-maddeden) yola çıkarak kendisini soyut evrensel ve mutlak addetmesidir.[387]

Dolayısıyla metafiziksel ve hümanistik formda devam edegelen felsefi düşünce aslında kendi doğrusunu-hakikatini inşa eden ve bunu dayatan bir şiddet eylemi olarak vücud bulmuştur. Mutlak hakikat ve doğru bilgiye sahip olma iddiası taşıyan bir epistemik kesinlik fikri ise şiddet üretir ve bizzat şiddetin kaynağıdır. Bu açıdan şiddet ile episteme arasında kurulacak olan bağ, aslında adaleti epistemik düzlemden başlayarak ontolojik-etik-politik ve hukuki meselelere doğru açılım sağlayacak bir sürecin de kapısını aralayacaktır. Nihayetinde her hukuki etik-politik yargılarımız epistemik kesinlik sonucunda ortaya çıkan yargılarımızdan oluşmaktadır. Dolayısıyla adaletin önce epistemik düzlemde gerçekleştirilmesi, yargılarımızın sonucu olarak ortaya çıkan hukuki ve politik adaletin de kaderini belirleyecektir bir anlamda. Şiddet bu noktada kesinliğe duyulan bir inancın sonunda ortaya çıkar. Bu nedenle şiddetin bilgisi, doksaları içermez; çünkü bütün şiddet edimleri kendi epistemesinin sarsılmazlığına dayanır. Derrida bu nedenle mutlak anlamların ve bu mutlak anlam ve hakikate dayalı yapılan ayrımların tesis edilmesini ve uygulanmasını şiddet eylemleri olarak görür. Tabi şiddet vurgusu düşünürler de farklı bağlamlarda dile getirilirken aslında temelde aynı rahatsızlık vardır; metafiziksel ve hümanistik formda süregelen ve varlık-varlıklar üzerinde uygulanan tahakküm. Bu ister düşünsel anlamda isterse kurumsal araçlarla yapılsın özde varlıklar üzerinde hem teorik hem de pratik olarak uygulanan bir gücü-baskıyı-şiddeti ifade eder. Nitekim Foucault'nun şiddeti somutlaşmış uygulamalar olarak ele almasının aksine,

[386] Murphy, *Violence and the Philosophical Imaginary*, s. 34-35

[387] Felsefi muhayyile-tahayyülün (philosophical imaginary) utanç ile ilişkilendirerek bir iç skandal'dan bahseden Le Dœuff'a göre skandal, felsefenin soyutlama ve evrensellik isteklerini imgelere başvurmak zorunda olduğu gerçeğiyle uzlaştıramaması ile ilgilidir. Yani Le Dœuff, -bir anlamda maddilik ve sonluluk yoluyla bir hareketi işaret eden- imgelere başvurmanın, soyutlama güçleri ve aşkınsal-transandantal kapasiteleri ile gurur duyan bir disiplinde utanç nedeni olduğunu iddia etmektedir. Le Dœuff'ın The Philosophical Imaginary'deki eleştirisi ve iddiası, maddi olmayan ve soyut olana olan sevgisine rağmen, felsefenin aslında imgelerle, maddilik ve sonluluğu çağrıştıran imgelerle, söz konusu felsefenin onsuz anlaşılabilirliği iddia edemeyeceği imgelerle dolu olduğudur. Murphy, *Violence and the Philosophical Imaginary*, s. 29.

Derrida'nın odak noktası, filozofun anlam olasılığı koşullarıyla, az çok şiddet içeren bir ilişkiye odaklanmasıdır; Tarihselcilik şiddet içerir ve dolaylı olarak totaliterdir (felsefi ve politik olarak) çünkü anlamın anlamına otoriter erişim iddiasında bulunur. [388]

Derrida ve Foucault arasındaki bu görüş farklılığı en iyi *Deliliğin Tarihini* yazma noktasında Foucault'a yönelik eleştirilerinde görülebilir. Bilindiği üzere Descartes'ın *Meditasyonlar* adlı eserindeki delilik üzerine pasajlarına bakıldığında burada, delilik akıldışılık felsefi itibar çemberinin dışına itilmiş, adeta sürülmüş ve felsefi düşünceye erişim hakkından yoksun bırakılmıştır. Delilik, Descartes tarafından mahkemenin (özü gereği deli olamayacak bir Cogitonun nihai mahkemesinin) huzuruna çağırılmış ve çağırılır çağırılmaz da oradan kovulmuş gibi görünür.[389] Descartes'ın *Meditasyonlar*'daki sistematik şüphe sürecinden delilik olasılığını dışlaması, büyük hapsetmenin baskıcı şiddetini ve aydınlanma çağında deliliğin nasıl düşünüldüğüne ve "muamele edildiğine" dair sonraki tarihlerin habercisidir. Ama aynı zamanda, akıl ve mantıksızlık arasındaki normatif ayrım tarafından asla tam olarak ele geçirilmeyen veya kontrol edilmeyen, akıl kuralına sürekli şiddetli bir meydan okumayı, kendi içinde deliliğin rasyonel düzene "öteki" olduğunu doğrular.[390] Bu noktada Foucault'nun bize düşünmeyi öğrettiği şey şudur: Dünyanın delilik krizleri dediği şeylerle tuhaf bir suç ortaklığı içerisinde olan aklın krizleri vardır. *Meditasyonlar* da deliliğin bir nevi felsefi kapatılmasıdır.[391]

İşte Foucault'un deliliğin tarihinin bir jeneolojisini yapmak suretiyle delilik üzerine konuşmasını, onun tarihini yapmasını eleştirerek Derrida şöyle der; "deliliğin kendisinin tarihini yazmak, öyleyse bir sessizliğin arkeolojisini yapmaktır. Peki bu ne kadar mümkündür? Birincisi sessizliğin kendisinin bir tarihi var mıdır? İkincisi arkeoloji sessizliğin arkeolojisi bile olsa bir mantık değil midir? Sessizliğin arkeolojisi bu durumda deliliğe karşı girişilen eylemin kelimenin en indirgenemez biçimde muğlak anlamıyla yinelenişi olmaz mı?"[392] Çünkü Derrida'ya göre sessizliğe övgü daima logosun içinden,

[388] Hutchıngs, KJ; Frazer, E. "Avowing Violence: Foucault And Derrida On Politics, Discourse And Meaning" s. 6 ve 15.
[389] Derrida, *Yazı ve Fark,* s. 48
[390] Hutchıngs, KJ; Frazer E. "Avowing Violence: Foucault and Derrida on Politics, Discourse and Meaning" s. 5
[391] Derrida, *Yazı ve Fark,* s. 88
[392] Derrida, *Yazı ve Fark,* s. 52-53

nesneleştiren bir dilde olur; delilikten "iyi bahsetmek" onu yine bir kez daha ilhak etmek anlamına gelir.[393]

Tam da bu noktada Levinas'ın ifadesiyle "her şiddet kavramın şiddeti"[394] ise (çünkü terminolojiler sanıldığı kadar masum değildir, belli bir anlayışı dikte ederler.[395]) o halde şiddetin ilk formu kavramlarımızın sonucu olarak ortaya çıkar. Epistemik kategorilerimiz ve kavramsallaştırmalarımız şeyleri başka türlü olma imkanından mahrum ettiği için varlığa dair rasyonel şiddetin de ilk biçimini verecektir. Sessizlik ile bu şiddete cevap verilemez. Dolayısıyla şiddete karşı şiddet, ışığa karşı ışık gerekir. Bu da metafiziksel olan düşünce tarzının dışına çıkarak başka bir düşünce imkanına açılmaktır; "Eğer ışık şiddetin öğesiyse, en fena şiddetten, sessizliğin ve söylemi önceleyen, bastıran gecenin şiddetinden kaçınmak için ışığa karşı belli bir başka ışıkla savaşmak gerekir."[396]

Peki ışığın bu denli eleştiriye tabi tutulduğu yerde, aklın bilginin aydınlanması veya ışığı olmadan varlık ve hakikate dair karar vermek nasıl mümkün olacaktır? Derrida kendisiyle yapılan bir söyleşide "karanlıkta nasıl okuyabiliyorsunuz" sorusuna, "ancak karanlıkta okuyabiliriz" diye cevap verir. Bu nedenle kararların tümü "karanlıkta okuduğumuz için korku ve titremeden ibarettir". Oysa Richard Kearney, Derrida'ya burada katılmaz ve ışığı biraz açmak gerekir der. Elbette der Kearney, "biz ölümlüler için mutlak bir ışık ve aydınlanma söz konusu değildir ancak karanlığı ve karışıklığı bir nebze de olsa ortadan kaldıracak bir ışık bir yanıp sönme hali gereklidir. Zira dünya ışığın ve karanlığın mekanıdır daima her ikisinden de bir parça nasibimizi alırız."[397] Fakat burada belki de kaygı, bilgi ve aydınlanma ve ışık yoluyla ortaya çıkan şiddete karşı bir ön almadır. Yani ışığın şiddeti karşısında daha az bir şiddet hali ya da Derrida'nın deyimiyle bir şiddet ekonomisi içinde düşünmek gerekir. Derrida şiddet paradoksunu, yani şiddet üzerine yazmanın-konuşmanın şiddeti yeniden üretip üretmeyeceğini hem anlamın sonsuzca belirlenemezliği fikriyle hem de "şiddete karşı şiddet, ışığa karşı ışık" vurgusuyla ele alması bu nedenledir. Böylesi bir durumda Derrida'nın Şiddet ve

[393] Derrida, *Yazı ve Fark,* s. 55
[394] Derrida, "Şiddet ve Metafizik", s. 134
[395] Habermas*, Öteki Olmak Ötekiyle Yaşamak,* çev. İlknur Aka, (İstanbul: YKY, 2019), s. 37
[396] Derrida, "Şiddet ve Metafizik", s. 106-107
[397] Richard Kearney, "Boston Söyleşisi", *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler-Kıta Felsefesi Tartışmaları*, çev. Hüsamettin Arslan, (İstanbul: Paradigma, 2010), s. 353

Metafizikte önerdiği gibi "şiddete karşı şiddet, ışığa karşı ışık" burada işe yarayabilir.[398] Derrida'nın burada ifade etmeye çalıştığı şey, aşkınsal veya metafizik şiddetin izleri hiçbir zaman tamamıyla silinemez olduğudur.[399] Ancak böylesi bir düşüncenin keskin sınırlarını yumuşatma ve ihtiyatlı bir düşünme biçimine yönelmenin de izleri söz konusudur.

Sonuç olarak gelinen noktada şu soruyu sormak gerekecektir; İnsanın adeta kendine meftun ve kendi epistemik evreni içerisinde bir tür kısırdöngüye girmesi söz konusu olabilir mi? Başka bir deyişle kendi epistemik kategori ve kavramlarının, doğanın yasalarına birebir uyduğu konusunda, aklın kategorilerinin aynı zamanda varlığın kategorileri olduğunu düşünme noktasında kendi kendisine sihir yapabilen bir sihirbaz olabilir mi? Tıpkı Novalis'in de dediği gibi, "en büyük sihirbaz herhalde kendine de sihir yapabilen ve bu sayede sihri kendine yabancı, bağımsız görüntüler gibi gelendir. Sakın bizim için de durum bu olmasın?"[400] Zira insan sınırlar içerisinde gören, algılayan ve bu algıya dayalı bir muhakeme oluşturan varlıktır. Biz sadece bildiğimizi meşrulaştıran bir epistemik çerçeve içindeyizdir. Burada varlığın bilgisinden ziyade bildiğimizi sandığımız şeylerin, epistemik meşrulaştırmasını yaparız, bu da varlığın mutlak bilgisini vermekten ziyade kendi epistemik evrenimiz içerisinde mutlaklaştırdığımız şeylerin sınırlı bilgisini verecektir. Sınırlar içerisinde algıladığımız-gördüğümüz şeyin o şeye dair bütünlüklü bilgisini verebileceği düşüncesi ise bu minvalde naif-tutarsız kalmaktadır. Zira insan kendi epistemik evreninde bir dünya yaratmakta ve varlığı buna tabi kılarak, sonra da bu yarattığı dünyaya kendisi tabi olmakta yani ona bir objektivite addederek bunun gerçekliğine tabi olmaktadır. Ve böylece çift taraflı bir muhakeme-hakimiyet ilişkisi gerçekleşmektedir.[401] "Aklın kendisiyle bir konuşması ve ışığın bir yalnızlığı vardır" derken Derrida aslında burada önemli bir noktaya işaret eder. Derrida'nın ifadesiyle "ışık içerisinde bana verilmiş olan her şey bana benim tarafımdan verilmiş gibi görünür. Bu da ışığın tarihsel şiddetini gizleyerek bizi oyalar. Metaforların masumluğu üzerine

[398] Murphy, *Violence and the Philosophical Imaginary*, s. 7-8
[399] Bernhard Waldenfels, *Fenomenolojiye Giriş*, çev. Mesut Keskin, (İstanbul: Avesta Yay, 2010), s. 84.
[400] Ricarda Huch, *Alman Romantizmi*, çev. Gürsel Aytaç, "Romantizm Felsefesi", (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2005), s. 114.
[401] Kaan Atalay, İnanmanın Sınırları ve Devrimin Sonsuzluğu, "İnanmanın Sınırları ve Devrimin Sonsuzluğu- Kaan Atalay " #2 - YouTube

düşünmek gerekir. Metaforlar bu anlamda şeyleri ve şeyler üzerine olan iddialarımızı masumlaştırabilir mi?"[402]

Bu kapsamda bakıldığında, kesinliğin ise bir şiddeti doğurduğu aşikardır. İnsan kendi kesinlik parametrelerine duyduğu katıksız inanç sonucu eylemlerini radikal bir şekilde savunur ve eyleme döker ve bunun sonucunda da ciddi bir epistemik-ontik ve politik şiddetin yolu açılır. Bilginin şiddet üretmesi aslında bilgi yoluyla şeyler üzerinde ve şeyler hakkında mutlak hakikat ve kesinlik elde edildiği için o şey veya kişi hakkında her türlü tasarruf müdahale kontrol-sahip olma imkanını verdiği içindir. İnsan böyle bir kesinlik inancına sahip olduğunda ancak söz konusu varlık alanına yönelik her türlü tasarrufunu meşrulaştırabilir. Zira insan daima yapıp etmelerini anlamlı kılacak bir rasyonalizasyona ihtiyaç duyar. Böylesi bir rasyonalizasyon ve meşrulaştırma sonucunda ise eylemlerinin sonucunda hiçbir biçimde vicdan azabı duymayacaktır. Bu nedenle söz konusu epistemik kesinlik fikrinin etik-politik alanlarda da önemli bir dönüşüm ve değişim yaratacağı aşikardır.

B. Epistemik Kesinlik, Etik ve Politika İlişkisi

Felsefi düşüncenin metafiziksel ve hümanistik doğasının ve bu düşünme biçiminden neşet eden epistemik kesinlik fikrinin, bir anlamda şiddet olarak ortaya çıkışı önceki başlıkta serimlenmişti. Söz konusu düşünce biçiminden kaynaklanan bu epistemik şiddet durumunun, etik-politik mevzulardan ayrı düşünülemeyeceği aşikardır. Epistemik yargılarımız, aslında etik-politik meselelere taalluk eden yargılardır ve tam da bu nedenle epistemolojimizin meydana getirdiği şiddet, etik-politik bir şiddetin zeminini teorik ve nesnel bir biçimde meşrulaştırma işlevi de görmektedir. Zira insanın epistemik kategorilerine olan inancı sayesinde söz konusu kategorileri varlığa empoze etmesi ve bu çerçevede varlığı ölçüp biçme, hesaplama, hüküm ve yargılarda bulunması, etik-politik açıdan hem sorunları hem de bu sorunlara bağlı olarak örtük ya da açık bir şiddeti ve adaletsizliği de beraberinde getirmiştir.

Böylesi bir epistemik kesinlik idealinin, hakikat ve bilgi iddialarıyla, varlık üzerinde kurduğu epistemik güç ve şiddeti meşrulaştırması, adaletin de yeni bir kavrayışla

[402] Derrida, "Şiddet ve Metafizik", s. 77

düşünülmesini beraberinde getirmiştir. İçinde bulunduğu epistemolojik, politik, toplumsal ve dilsel şartlardan bağımsız bir biçimde hakikate ulaştığı varsayılan modern yalıtık özne fikri, adalet söz konusu olduğunda yeni bir kavrayışa işaret etmesi bakımından önemlidir. Varlık ve hakikatin epistemik bir meseleye indirgenmediği ve insanın iyi ile olan ilişkisinin biteviye bir süreç olarak varlık oluşsal bir ilişki olarak görüldüğü klasik dünyada adalet de söz konusu sürecin bir parçası olarak insanın önünde duran bir ideal olarak görülmekteydi. Bundan dolayı klasik dünyada adalet tıpkı insanın hakikatle ilişkisinde olduğu gibi kesinlik düzleminde değil, sürece yayılmış ve insanın, istikameti kemal kavramlarca belirlenmiş "olma sürecinin" bir parçası olarak görülmüştür. Buna karşın modern düşüncede ise insan oluşun ufku diyebileceğimiz referans sisteminin çökmesi modern özne metafiziğinin zuhuruna yol açmış böylelikle varlık, hakikat, Tanrı ve adalet de insan rasyonalitesinin kuşatabileceği bir epistemik evren içerisinde telakki edilmiş ve bunun sonucu olarak pratik felsefe de (ahlak ve politika) insanın epistemik sınırları içerisinde temellendirilmeye çalışılmıştır. Çağdaş dönemde ise adaletin, bilişsel kapasitelerimizi aşan, bir ölçü ve sınır içerisinde düşünülemeyen ve ötekinin idrak edilemez sonsuzluğu üzerinden ele alınarak, varlık ve hakikate yönelik tüm iddialarımızı yaya bırakan ve bu iddiaların aslında epistemolojik-ontolojik ve politik bir tahakkümden öteye gitmediğini gösterme üzerine kurulu bir boyut kazanmıştır.

Her ne kadar bu dönüşüm farklı etkenlere bağlı olarak gerçekleşmiş olsa da bu dönüşümün izlerini sürebileceğimiz kavram ilk etapta doğa kavramıdır. Zira daha önce de ifade ettiğimiz üzere, klasik düşüncede dike kavramıyla anlaşılan adalet, aslında Varlığın düzeni olarak düşünülmekte ve varlığın düzeni ise her varlığın kendi doğasına uygun olana göre eylemesi, yani bu doğayı takip etmesiyle ilişkili olarak görülmekteydi. Doğa ise, aslında her varlığın kendi ölçü ve sınırına göre hareket etmesi demekti. Zira her varlığın bir doğası ve buna bağlı olarak gerçekleştirmesi gereken bir telosu vardır ve her varlık bu doğaya ve telosa uygun hareket ettiği takdirde, varlığın düzeni işleyecek ve dolayısıyla adalet vuku bulacaktır. Varlıktaki bu düzenin toplumsal alandaki yansıması ise, polis olarak vücut bulmuştur. İnsan bu düzeni, kendi yaşamı için de gerçekleştirmek istediği için polisi kurmuştur. Poliste de her sınıfın yapması gereken bir rol ve doğa ön plana çıkmıştır. İnsan bu toplumsal düzen (polis) içerisinde kendisine biçilen rolün dışına çıktığında, sınırı-ölçüyü aşan ve dolayısıyla erdemli olamayan-iyi yurttaş olamayan bir

varlık olarak görülmekteydi. Zira varlıkların doğasına uygun eylemediği yani ölçüsünü aştığı durumda, hem varlığın düzeni olarak dike bozulacak, hem de polis olarak toplumun düzeni içerisinde bir kaos baş gösterecektir.[403]

Doğanın ve polisin düzeni ise ahlaki ve de adil bir düzen olarak nitelendirilmekteydi.[404] Bu düzenin ve doğal hiyerarşinin bozulması ve dağılması demek olan adaletsizlik, aslında bir anlamda ruhun hastalığı olarak da düşünülmüştür.[405] Çünkü insanın hem varlığın düzeni hem de polisin düzeni dışına çıkması demek olan sınır aşımı, aslında sadece politik bir boyuta sahip olmayıp etik bir karaktere de sahiptir. Klasik düşünce kavrayışı açısından bakıldığında bu düzeni bilme anlamında hakikate erişim, aslında ruhun-benliğin dönüştürülmesi ile ilgilidir ve dolayısıyla insanın ölçüyü aşıp düzeni bozması, ruhun hastalığı olarak etik bir bozulmanın da işareti demektir. Zira insanın kendisine biçilen rolün dışına çıkması aynı zamanda erdemli olmayan, ahlaki olmayan bir boyutu da barındırmaktadır. Bu anlamda kişiden beklenen, erdemli bir hayat ve tutum benimseyerek kendi doğasına uygun olanı eylemesi ve ölçü dışına çıkmamasıdır. Bu hem varlığın düzeni hem de toplumsal düzenin (polisin) istikrarlı bir muhafazası anlamında önemli görülmüş ve aksi ise bir hastalık olarak tarif edilmiştir. Modern düşünceye gelindiğinde bu düzen fikri, mekanik bir forma bürünerek, matematiksel ölçüye ve logosun kendi evreninden hareketle ürettiği bir yasalılık fikrine vücut verdiği için, artık düzen hesaplamalarla, hukuki normlarla ve toplum sözleşmeleriyle sürdürülmüştür.[406]

---

[403] Klasik düşünce açısından adalet her ne kadar siyasi düzenin amacını oluşturuyor olsa da aslında genel açıdan bakıldığında adaletin ufku ahlakla ilişkilidir. Bu anlamda klasik Yunan'da siyaset ortak iyi hayatın gerçekleştirilmesini ve bunun için ahlakın hayata geçirilmesi için uygun zemini sağlamaya çalışır. Her ne kadar ahlak ve adalet veya ahlak ve siyaset arasındaki bu yakın ilişki modern dönemde bozulmuş olsa da çağdaş düşüncede adalet ve ahlak-etik arasındaki ilişkinin tekrar kuruluyor olması dikkate değerdir.

[404] Cornford, *Dinden Felsefeye*; *Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine*, s. 60. ve 66.

[405] Koyre, *Platon Okumaya Giriş Descartes Üzerine Konuşmalar,* s. 124

[406] Erdemlerin akılla mı yoksa alışkanlıkla mı öğrenileceği hususunda bir ayrım yapmak gereklidir. Her ne kadar klasik düşüncede erdemler alışkanlık, huy edinerek kazanılıyor olsa da onun akılla olan boyutu da vurgulanmaktır. Örneğin Sokrates şöyle der; "İnsan bir şeyi akılla öğrenirse, bir şeye akılla katlanırsa o şey faydalı olur, akılla olmazsa zararlı olur. Erdem ruha ait bir şeyse ve muhakkak faydalıysa akıldan başka bir şey olamaz. Erdem faydalı olduğuna göre aklın bir cinsinden başka bir şey değildir diyebiliriz. O halde doğru yolda kullanma akıllı bir ruhun, kötü yolda kullanma akılsız bir ruhun işidir. Öyle ki insanda her şey ruha ruhun kendisi de akla bağlıdır. Bunsuz ruhun iyi olmasına imkân yoktur. Demek ki faydalı olan şey, akla uygun olandır; biz erdem faydalıdır dememiş miydik." (Platon, "Menon", *Diyaloglar*, çev. Teoman Aktürel, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011), s. 174) Fakat klasik düşüncede, modern düşüncede olduğu gibi henüz bir ruh-beden ayrımı, akıl-beden, özne-nesne vb. ayrımlar kadar

Kozmik ölçü fikrinin yerini matematiksel ölçü fikrine bırakmasını Alexander Koyre şöyle açıklar;

> "Klasik düşüncenin kozmosu değerin ya da mükemmelliğin aşağıdan yukarıya doğru sıralandığı düzenli dünya. Varlıkların yerinin bile mükemmellik derecelerine karşılık geldiği mükemmel hiyerarşi; maddeden Tanrı'ya yükselen merdiven. Bu kozmosta her şeyin kendi yeri vardır ve her şey o yere dönme orda durma eğilimiyle hareket eder. Descartes ile birlikte bu kozmos yıkılır. Artık şeylerin kendi yeri yoktur. Her şey madde ve harekettir. Evren, insan için düzenlenmiş değildir. Düzenlenmiş de değildir. İnsan ölçekli değil, zihin ölçeklidir."[407] Dolayısıyla; "Yunan bilimi dünyasal hareketi matematikselleştirmeye ve dünya üzerinde bir ölçüm aracını kullanmaya ya da mesafeler dışında başka bir şeyi kesinlikle ölçmeye çabalamadı. Ölçme aracı vasıtasıyladır ki kesinlik fikri dünyaya egemen oldu; hatta kesinlik dünyası yaklaşıklık dünyasının yerini almakta başarılı oldu."[408]

Çünkü Koyre'ye göre içinde varolduğumuz günlük hayatın gerçekliği ne matematikseldir ne de matematikselleştirilebilirdir. Günlük hayat değişime açık ve kesin olmayan "yaklaşık olarak" şeyler alanıdır yani bir yaklaşıklılık alanıdır.[409] Dolayısıyla klasikteki ölçü fikri, modern dünyada matematiksel ölçü fikrine indirgenmiş ve ölçü, klasik düşüncede varlığın kendisinde olan bir şey iken, modern de artık öznenin kendisi ölçü haline gelerek, varlığı kendi epistemik ölçütlerine göre düzenleme gayesinde olmuş ve epistemolojinin kesinlik idealiyle birlikte matematiksel ölçüye dönüşmüştür. Bu dönüşümün en açık ifadesi ise, Tanrı'nın evreni matematik-geometrinin diliyle yazmış

---

keskin olmadığı için ruhun edineceği erdem aslında salt bir bilgisel süreçten ziyade edimsel-ontolojik bir boyutu da vurgulamaktadır. Bu nedenle klasik düşüncedeki erdemlerin kazanılması salt akılsal süreçler sonucunda edinilecek bir şey olarak görülmez. Nitekim daha önce de ifade ettiğimiz gibi klasik düşüncede insanın (erdemlerle-akılla) Tanrıya benzeme fikri, varoluşsal ve ruhsal bir dönüşümün de izlerini vermektedir. Platon'un Yasalar adlı eserinde ifade ettiği üzere, "Erdem hiçbir zaman bilgi olamaz, öğretilemez, tanrısal bir esindir, aklın katılmadığı bir tanrı armağanıdır" (Platon, Yasalar, s. 14) ifadesi de bu anlayışın bir yansımasıdır. Burada bir diğer konu da klasik dünyada erdem, Koyre'nin de dediği gibi herkes üstlendiği için kimsenin çocuklara öğretmediği ana dil gibi öğrenilir. (Koyre, *Platon Okumaya Giriş Descartes Üzerine Konuşmalar,* s. 40). Oysaki modern düşünceye gelindiğinde Descartes'la birlikte erdemlerin öğretilebilir bir bilgi olarak ele alındığını görmek mümkündür; "Aklını her zaman iyi kullanabilen kimse gerçekten bilgedir ve bundan dolayı doğru yürekli ve ölçülü olduğu yanla diğer tüm erdemlere sahiptir." Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 28).

[407] Koyre, *Platon Okumaya Giriş Descartes Üzerine Konuşmalar,* s. 195-196

[408] A. Koyre, "Yaklaşıklık Dünyasından Kesinlik Evrenine" Koyre'nin Bilimsel Düşünce Tarihi Üzerine Denemeleri, der. Talip Kabadayı, (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2013), s. 24

[409] Koyre, "Yaklaşıklık Dünyasından Kesinlik Evrenine", s. 22

olduğu fikridir. Galileo'nun "Doğanın kitabı geometrinin diliyle yazılmıştır[410] ifadesi bu dönüşümün en erken ifadesidir. Descartes "gerçeklik ölçülebilirdir" dediğinde, felsefe ile modern teknoloji arasındaki yakın ilişkiyi de açık seçik hale getirmiştir. Artık gerçeklik aşkınsal bir düzenle uyum içinde olmaktan ziyade, öznenin kendisi dışında bir nesne olarak konumlandırdığı doğayı, ölçüp biçmeye ve onun üzerinde birtakım hesaplamalar yapmak suretiyle, onu bir araştırma nesnesine dönüştürmesine yol açmıştır.

Doğanın bir araştırma nesnesi olarak zorla ifşası, hem doğa üzerinde teorik-kuramsal bir şiddet ve tahakkümü, hem de bu bilimsel tavrın sonucunda teknolojik şiddet ve tahakkümün de yolunu açmıştır. Artık gerçeklik ifşa edilebilir olmaktan çıkıp, zorla açığa çıkarılan, ölçülüp biçilebilen ve matematiksel hesaplamalara konu olabilen bir nesneye dönüşmüştür.[411] Herbert Marcuse burada veciz bir ifadeyle, insanın gerçek özgürleşmeye açılan kapıyı kapatan bir hakikatsizlik ufku içinde düşündüğünü söyler. Bu ufuk ise, hakikat ve kesinliği özdeşleştiren ve eşleştiren bir ufuktur. Bu eşleştirme aslında Antik dünyada da vardı ancak modern düşüncede hakikat, öznenin garantili mülkü olarak kanıtlanma gereği duyulan ve bu kanıtın da ancak öznenin kendi başarısı olarak sürekli yeniden üretebilmesi ile ilişkili olarak görülmüştür.[412]

Söz konusu düşünme biçimiyle varlıklar üzerinde sadece epistemik bir hakimiyet kurulmakla kalmayıp, etik-politik meseleleri de içerecek bir biçimde varlıkları belirlemenin ve bu belirleme yoluyla onlara tahakküm etmenin de yolu açılmıştır. Bu nedenle metafiziksel ve hümanistik formu itibariyle hesaplama, ölçme ve temsil etme

---

[410] Alexandre Koyre, *Metaphysics and Measurement*, (USA: Gordon and Breach Science Publishers, 1992), s. 4

[411] Burada evrenin matematikselleştirilmesi aslında sadece doğayla sınırlı kalmayıp geniş bir alana yayılmıştır. Zira evrendeki pek çok varlıkta matematiğin bu yansımasını görmek mümkündür kanaatinden yola çıkılarak, varlığın dilini öğrenmek de matematiğin ve geometrinin dilini öğrenmekle eşdeğer görülmüştür. Nitekim söz konusu matematiksel ve geometrik dilin, insanın anatomisini de içerecek bir biçimde ideal insanın anatomisini çizmeye kadar varmış ve bu ölçme biçme ideali sadece varlığın gerek hesaplama ve ölçümlere gerekse de matematiksel bir dil ile ifade edilerek mutlak ve kesin bir biçimde bilgisinin edinilmesine götürmüştür. Söz konusu matematiksel dile çevirme ideali sanatta da bir yansıma bularak Rönesans tablolarında ortaya çıkacağı üzere altın oran kavrayışının ön plana çıkmasına sebebiyet vermiş ve artık matematiğin dili sadece varlığı ölçüp biçme konusunda değil, varlığın tablolalardaki tezahürü olarak sanat eserlerine de yansıtılmıştır. Ayrıca burada "altın oran" sanat eserlerindeki ideal güzel anlayışını da önemli oranda belirlemiş ve güzel olanın bir anlamda temelini oluşturmuştur. Söz konusu bu altın oran kavrayışı aynı zamanda ideal insanın anatomisini de bulmaya-çizmeye götürmüştür. Zira hümanist felsefenin doğuşu ile birlikte insan bedeni Rönesans sanatında sanatçıların üzerinde durdukları en önemli meselelerden biri olmuştur.

[412] Herbert Marcuse, *Olumsuzlamalar; Eleştirel Teori Denemeleri*, çev. Kurtul Gülenç, (İstanbul: Ayrıntı, 2020), s. 151

fikri, sadece varlığın bir tasviri olmakla kalmayıp, onun üzerinde bir güç-sahiplenme iddiasıyla iktidar ilişkilerine bağlı politik bir işlev de görmektedir. Bilmek egemen olmaktır iddiasında, en net ifadesini bulan bu anlayış ile birlikte gerek doğal gerekse sosyal dünyada "şeyler"in bilgisini elde etmek aynı zamanda onlar üzerinde bir güç uygulamasını da beraberinde getirmiştir. Doğabilimleri ile başlayıp özellikle modern teknolojide açığa çıkan doğa üzerindeki hâkimiyet ve denetleme, daha sonra toplumsal dünyada da insan ve toplumların birtakım disiplinler yoluyla bilince içkin bir nesne olarak hâkimiyet kurulup, denetim altına alınmasını kolaylaştırmıştır. Burada gerek doğanın gerekse insanın tahakküm altına alınmasının, bir yandan gücü ve iktidarı meşrulaştıran boyutuyla bir yandan da insanları da bu güç ve iktidara razı eden bir ilişkiler ağı yaratarak sofistike bir biçimde vücud bulduğunu söylemek mümkündür.

Dolayısıyla varlığın ve hakikatin rasyonel olduğu ve kendisini insan aklına açtığı fikri, aslında temsilci düşüncenin bünyesinde barındırdığı güç ilişkileriyle de yakından ilgilidir. Zira temsil, şeyleri özüyle bilme ve onları bilince içkin bir nesne olarak kurmak suretiyle onları bilgi yoluyla denetim altına almakta ve bir tahakkümü-iktidarı bilgi yoluyla meşrulaştırmaktadır. Bu nedenle modern düşüncenin rasyonel özne ideali masum bir ideal olmayıp, bu iddianın beraberinde getirdiği nesnellik, evrensellik, mutlaklık söylemleriyle, tahakküm ve şiddetle olan ilişkisini gizlemeyi amaçlayan politik bir yöne de sahip olduğunu söylemek mümkündür.[413]

Varlığa yönelik bu bilimsel-teorik hakimiyet ve şiddetin, öncelikle teknolojik bir hakimiyete dönüştüğünü ifade etmemiz gerekir. Her ne kadar söz konusu bilimsel-teknolojik hakimiyetin klasik kökleri tekne kavramına kadar geri götürülse de bu iki kavrayış arasında bir ayrım yapmak gereklidir. Zira tekne özünde açığa çıkarmak olarak anlaşılır iken, modern teknolojide tekne bu özünü yitirmiş ve doğa araçsal hale gelmiştir. Böylece Heidegger'e göre ge-stell (çerçeveleme) ile birlikte klasik aletheianın yollarının kapanması mümkün olmuştur.[414] Zira modern teknolojik tavırla birlikte, teknenin açığa çıkaran özünden uzaklaşılmış, düşünmenin ufku müteal varlık alanı ile irtibat imkanından koparılmış, insanın imgelemine verilmiş olan gerçeklik ise, üzerinde insani tahakkümün gerçekleştirileceği bir nesne alanı olarak görülmeye başlanmıştır. Gerçeklikle kurulan bu

[413] Sema Cevirici, *Postmodern Düşüncede Temsil Krizi*, (Bursa: DBY, 2020), s. 105
[414] Senem Kurtar, *Heidegger ve Poetik Düşünme*, (Ankara: Pharmakon Yayınları, 2014), s. 106

yeni ilişki, insanın tasavvur-temsil eden özne olarak fanteziler kurmasına yol açmış ve insan artık gerçekliğe korunmasızca maruz kalmayıp, kendisini merkez olarak güvene almıştır; o artık varolan tarafından kendisine yukarıdan bakılan değil, varolanı temsil eden ve teorileştirendir. Artık şeyleri kendileri gibi görmeyip, onları kendi kategorilerine uyacak şekilde çerçevelemek mümkün olmuştur.[415]

Böylesi bir bakış açısı ekseninde nesneler, insan tarafından kullanıma hazır olarak, hâkim olunması, temsil edilip, sayısallaştırılmak üzere varolmalarıyla ilişkili bir biçimde düşünülür. Bu anlamda modern bilim ve teknoloji yoluyla metafiziksel düşüncenin (varlığa hakimiyet onun özüne erişme anlamında) sürdürüldüğünü ve bunun da çerçeveleme ile mümkün kılındığını görebiliriz. Zira çerçeveleme yani Gestell çağı, metafizik çağla bir ve aynı fenomendir[416] ve metafizik, modern teknolojinin özü haline dönüşmüştür.[417] Yani modern düşüncenin metafiziksel ve hümanistik karakteri modern teknolojiyle birlikte en radikal boyutlarına taşınmış, böylelikle metafizik modern teknolojide ete kemiğe bürünmüştür. Zaten Heidegger'in gücün özü metafiziğin en uç biçimidir[418] ifadesi de bu amaca matuftur. Bu açıdan incelenecek bir nesnenin olduğu her yerde inceleyen bir özne de kuşkusuz varolacaktır. Dünyanın içindeki her şey insan için bir nesneye dönüşmekte insan da her şeyin ölçüsü haline gelmektedir.[419] Bu anlamda modern düşüncede en net formuna ulaşan teknoloji, esasen bir sahiplenme mantığıdır zira teknolojinin dünyaya el koyması, gücün hizmetine sunulan bilgidir.[420] Burada şunu ifade etmek gerekir ki, insanın doğayla kurduğu ilişki kaçınılmazdır. Heidegger'in nezdinde

[415] Bolt, *Yeni Bir Bakışla Heidegger*, s. 63-65
[416] Young, *Heidegger'in Geç Dönem Felsefesi*, s. 89
[417] Young, *Heidegger'in Geç Dönem Felsefesi*, s. 65-66
[418] Dennis J. Schmidt, "Who Counts? On Democracy, Power, and the Incalculable" *Philosophy and the Return of Violence,* ed. Nathan Eckstrand and Christopher Yates, (London: The Continuum International Publishing Group 2011), s. 39
[419] Bu noktada her şeyin ölçüsü insandır sözünü ilk söyleyen sofist Protagoras aklımıza gelse de Heidegger erken Yunan düşüncesinin Descartescı cogito ya denk olmadığı konusunda bizi uyarır. Zira Yunanların varolanla kurdukları ilişki açığa çıkarma temelinde anlaşılmalıdır. Açığa çıkarmada ise ufkun ötesinde hep kalan bir şeyler vardır. Dolayısıyla Protagoras ölçüden bahsederken kastettiği bir nesneleştirme değildir. O her şeyi bilmemizin mümkün olmayacağını kabul eder. Modern özne ise bilimin bileceği şeylerin sınırsız olduğunu kabul eder. (Bolt, *Yeni Bir Bakışla Heidegger,* s. 143.) Protogaros'un "insan her şeyin ölçüsüdür" sözü aslında Kant'ın ilk habercisi olarak da okunur. Zira insan her şeyin ölçüsü ise insan amaç-araç ilişkisi dışında kalan yegâne unsur ve merkez olur ve kendisi dışındaki her şeyi bir araç olarak kullanabilen amaç olur. Oysaki Platon bu tutumun yanlışlığını gösterecek ve Yasalar'da şunu diyecektir; "Salt kullanım nesnelerinin ölçütü insan değil Tanrıdır, -çünkü insan ihtiyaç ve istidatları nedeniyle her şeyi kullanmak ister ve böylece her şeyi fıtratındaki kıymetinden yoksun bırakır." Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu,* çev. Bahadır Sina Şeker, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), s. 216
[420] Joerı Schrijvers, *Ontotheological Turnings; The Decentering of the Modern Subject in Recent French Phenomenology*, (USA: Suny Press, 2011), s.9

eleştirilen şey, doğayı dönüştüren tekneye karşı olmak değil, onun modern dünyada dönüştüğü ve şiddet içeren teknoloji boyutudur. Çünkü burada klasik tekne anlayışı phronesis ile bağını kaybeden ve modern dönemle birlikte doğayı bir nesne hükmünde ele alan bir mantığa işaret eder.

Bir şey üzerinde güç uygulamak bir anlamda ondan özerklik ilanı olarak görülebilir. Bu çerçevede bilim vasıtasıyla dünya üzerinde güç uygulamak ve teknoloji vasıtasıyla bunu gerçekleştirmek aynı zamanda dünyaya ihtiyacımız olmadığını ve onun dışında durduğumuzu ilan etmektir. Tam da bu nedenle Nietzsche'nin bilimi Hristiyanlıkla ilişkilendirmesi anlaşılabilirdir. Zira bilim de tıpkı Hristiyanlık gibi bizi an be an dünyadan koparır.[421] Çünkü temsil-tasavvur eylemi temsil edilen nesneyi belli bir uzaklığa koyarak, kavramakta ve insanı bir güvenlik ve güç hissiyle beslemektedir. Burada dünyayı bütünlüğü içinde kavrayabilir ve kavramsallaştırabilirsek kendimizi emniyet altına alabiliriz düşüncesi söz konusudur. Nietzsche bilimi de bu anlamda bütünü kavrayarak kendimizi emniyete alma gayretinin bir çabası ve ürünü olarak görür. O, bilimin metafizik bir inanç zemini üzerinden yükseldiğini şu sözlerle anlatır:

> "Bilim inancının öngördüğü, cüretkâr ve nihai anlamda doğruluk/ hakikat peşinde olanlar, hiç kuşkusuz, böyle yaparak yaşam, doğa ve tarih dünyasından başka bir dünyayı olumlar ve bu başka dünyayı olumladıkları müddetçe, aynı anlama gelmek üzere muadilini, bu dünyayı, dünyamızı da yok saymaları gerekmez mi? Lafı nereye getirdiğimi anlamış olmalısınız: kısaca demem o ki, bilim inancımız, hâlâ bir metafizik inanç temelinde yükseliyor."[422]

Dolayısıyla güç ilişkisi gerek temsilci düşünme mantığı gerekse de bununla ilişkili olarak bilimsel ve teknolojik bilgi ile ilişkisi çerçevesinde anlaşılmalıdır. Bir şeyi temsil etmek, onu bilincin sınırlarına indirgemek suretiyle kendine mal etmek demektir. Temsil bu açıdan, özneyi, temsil edilen nesneden hiyerarşik bir biçimde ayırmakta ve nesne üzerinde hükümran kılmaktadır.[423] Bu anlamda varlığı-nesneyi tam bir bilme edimi çerçevesinde kavrama iddiası da gücün bir ifadesi olarak okunmalıdır. Bu açıdan

---

[421] Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, çev. Ahmet İnam, (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1998), s. 143; Sartwell, *Edepsizlik Anarşi ve Gerçeklik*, s. 114

[422] Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü,* s. 142. Nietzsche'nin modern bilgi ve bilim anlayışına yönelik detaylı bilgi için bkz. Kasım Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm,* (İstanbul: Kibele Yayınları, 2010), s. 131-138.

[423] Sartwell *Edepsizlik, Anarşi ve Gerçeklik*, s. 113-114.

bakıldığında temsil eylemi, Heidegger'in savunduğu gibi teknolojide somutlaşan dünya üzerindeki güç kullanımıyla tesadüfen değil, doğrudan ilişkilidir. Zira bir bilimsel temsilde dünyayı kavramak, onu denetim altına almak bakımından önemli olup, söz konusu temsil ediminde "şeyler"i kavrayışı geriye dönük olarak yapmak bilimin alanına girerken, ileriye dönük yapmak politik düşüncenin alanına girer. Bu nedenle modern bilgi ve bilim anlayışı bir yönüyle epistemik diğer yönüyle ise politik bir karakter arz eder.[424]

Aşkın bir ölçü fikrinin matematiksel bir ölçü fikrine dönüşmesi ve buradan da varlık üzerinde teknolojik bir hakimiyetin kurulması, aslında bir krizin de başlangıcının ilk adımıdır. Strauss'un da ifade ettiği gibi modernite krizi aslında bir politika krizi (tekno-politik kriz de denilebilir) ise aslında durum, ölçü fikrinin epistemik bir zeminden, politik bir zemine kaymasıyla yakından ilişkilidir. Dolayısıyla varlığa dair epistemolojik ve ontolojik kavrayışın, etik-politik mevzulara evrilmesi sonucunda, düşüncedeki epistemolojik krizi, politik krizle özdeşleştiren Strauss, bu krizi doğa kavramı üzerinden tartışır.[425] Strauss bu doğa kavramını ele alırken öncelikle klasik düşünceye yönelir. Ona göre klasik politik felsefenin en merkezi varsayımı doğal bir düzene sahip olan insanın doğal gayeleri olduğudur. Burada gayeler arasında bir karmaşadan ziyade gayelerin hiyerarşisi söz konusudur. Bu noktada önemli olan ise klasik politik felsefenin belli bir doğa bilimine dayandığı fikridir.[426] Fakat söz konusu doğa fikrinden koparak bireyselleşen bir insan kavrayışının vücuda gelmesiyle birlikte yepyeni bir doğa kavrayışına geçiş yapılmıştır.

Klasik dönemde belli bir düzen-doğa anlayışından modern dönemin matematiksel diline aktarılan mekanik bir evren anlayışına vücud vermesi, matematik kadar tarafsız olan modern fiziğin doğuşuna yol açmıştır. Dolayısıyla artık matematiği model alarak, tüm yetkin insanların matematik üzerinde hemfikir olacağı bir fizyoloji üretme girişimi söz konusu olmuş ve bunun sonucunda ise modern fizik ortaya çıkmıştır. Klasik dönemdeki ereksellik fikrinin ortadan kalkması ve modern fiziğin matematiksel karakteri,

[424] Sartwell, *Edepsizlik, Anarşi ve Gerçeklik*, s. 115-116.

[425] Staruss da Nietzsche ve Heidegger gibi Batının derin bir kriz içerisinde olduğunu ve bu krizi aşmanın ise kaynağa dönüşle mümkün olduğunu düşünür. Bu kaynak Nietzsche'de güç istemi, Heidegger'de Varlık, Strauss da ise doğa şeklinde açığa çıkar. Nietzsche ve Heidegger bunu Presokratiklerde Strauss ise Sokrates ve Platonda bulur. (Solmaz Zelyüt, "Politika Felsefesi Nedir?" Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir*, der. ve çev. Solmaz Zelyüt (İstanbul: Öteki Yayınevi, 2017), s. 9-10)

[426] Leo Strauss, *Savunma*, çev. Özgüç Orhan, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018), s. 49.

modern fiziğin ereksel olmayan niteliğin artmasına yol açmıştır. Söz konusu erekselliğin reddiyle birlikte artık doğal ölçüt kalmamış, bu ölçüt yokluğu modern düşüncede Hobbes ve Locke sonrasında modern bir ölçüt olarak aklın ölçüt kılınmasına yol açmıştır. Artık ölçüt doğadan ayrı olarak vardır. Buradan ortaya çıkan sonuç ise, artık modern politik felsefede insanın akli kapasitesinin muhafaza edilerek, doğal-toplumsal yönünün inkâr edilmesine ve yadsınmasına sebebiyet vermiştir. İnsan modern bireyci anlayışın temel aldığı varsayım olarak, toplumdan önce gelmekte ve doğası gereği toplumsal olamamaktadır. Ancak yine de insan özgürce toplumu kurmak için bir araya gelebilecek akli yetiye sahip bir varlık olarak kabul edilmektedir. Böylece "doğa hali" fikri de doğaya yön tayin edebilen ve doğanın vesayetinden çıkmayı başarabilen akıl sayesinde terkedilmiş olmaktadır.[427]

İnsanın toplumsal boyutundan soyutlanarak birey fikrinin vücut bulmasıyla pratik felsefe açısından da politik bir hazcılığın doğduğunu söyleyebiliriz. Birey fikrinin doğuşu, klasik politik idealist gelenek ile politik olmayan hazcı geleneğin birleşerek modern dönemde politik bir hazcılığın ortaya çıkışına yol açmıştır. Zira klasik politik felsefe ahlaki olanın hoş olandan farklı olduğu öncülüne dayanmakta ve erdem haz ürettiği için değil kendi içkin asaletinden ötürü tercih edilecek bir şey olarak görülmekteydi. Oysa modern politik felsefe ise klasik felsefeden önemli oranda bir memnuniyetsizlik duygusuyla belirmiş ve bir kopuş yaşamıştır.[428] Özellikle modern felsefe ile birlikte Machiavelli, Hobbes ve Locke zemininde politik felsefe artık erdem ve erdemsizlikle ilişkili bir biçimde alımlanmayıp, toplumdan bağımsız olan insanın aklı sayesinde özgürce bir araya gelerek yeni bir düzen ve hukuk kurmasıyla ilişkili bir biçimde ele alınmaya başlanmıştır. Strauss'a göre bu kavrayış aslında bir bakıma hazcılığı öne çıkaran bir boyuta sahiptir ve klasik düşüncedeki hazcılık ile arasında ciddi bir fark söz konusudur. Burada Hobbes ve Locke klasik dönemde Epikürcülerin vurguladığı üzere en yüksek bir iyi kavrayışına mesafeli yaklaşmaktadırlar. Bununla bağlantılı olarak ise klasik dönemde apolitik olan hazcılığın modern dönemde politik bir hazcılığa yerini bıraktığını söylemek mümkündür. Zira klasik dönemde politik olan idealist bir gelenek

[427] Strauss, *Savunma*, s. 55.
[428] Strauss, *Savunma*, s. 50-51.

ve politik olmayan hazcı bir gelenek söz konusu iken 17. yüzyılda bu iki gelenek birleşerek, politik bir hazcılık ortaya çıkmıştır.[429]

Dolayısıyla Strauss'a göre modernitede dönüşüme uğrayan şey tam da politik ve ahlaki olanla ilgilidir[430] ve bunun sebebi, doğa kavramının yepyeni bir tarzda anlaşılmaya başlamasından kaynaklanır. Ona göre doğa kavramı, modern düşünce öncesinde insanı aşan, bununla birlikte insanların bir arada oluşuna imkân sağlayan bir içeriğe sahipken, modern düşünceyle birlikte insanların egemen olacağı, fethedeceği, insan yapımının karşısında itaate mecbur tutulacak ve insanların bir arada yaşayabilir hale gelmesi için üstesinden gelinmesi ve köleleştirilmesi gereken bir şey olarak görülmeye başlanır. Doğa kavramının bu farklı alımlanışı sonucunda ise artık phusis ile nomos arasındaki ilişki de baş aşağı çevrilmiştir. İnsan doğayı, nomosun hakimiyetine tabi kılmayı ve yasanın altına sokmayı istemelidir. Böylece insanın prensiplerini tayin eden artık doğa değil, Prens (hükümdar) olur ve böylece insan kendi isteğiyle, tüm gücü bir kudrete-krala teslim edip sözleşme yoluna gider.[431] Böylece klasik düşüncenin doğa ve erdemlerle yaptığını, modern düşünce doğanın üstesinden gelinerek, sözleşme kuralları ile hukuk ile gerçekleştirmeye çalışır. Zira artık insan doğa durumundan çıkmalı ve sözleşme ile toplumsal hale gelen bir varlık olmalıdır.[432]

Doğa kavramının modern dönemle birlikte akıl ve rasyonalite ile özdeşleştirilerek tüm insan türünün taşıdığı bir özellik olarak görülmek suretiyle bir hak standardına da dönüştürülmüş olduğu açıktır.[433] Ve modern dönem klasik düşüncedeki bu çeşitli ontolojiyi yani doğayı[434] bireysel özelliklere, kültürel ya da toplumsal belirlenimlere bağlı

---

[429] Strauss, *Savunma*, s. 53.

[430] Zelyüt, "Politika Felsefesi Nedir?" s. 10

[431] Zelyüt, "Politika Felsefesi Nedir?" s. 11-12

[432] İnsanın kendi aklıyla ulaştığı bu yeni düzen ve varlık kavrayışı sonucunda ortaya çıkan sonuçlardan dolayı itham edilmesi de haksızlık olacaktır. Burada yürütülen çabaların gayri insani bir şey olmadığını ancak yöntemin bilim üzerindeki zaferi ile beraber insanın da bu kontrolsüz gücün nesnesine dönüşmeye başladığını söylemek, daha ihtiyatlı bir düşüncenin tezahürü olacaktır.

[433] Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 42.

[434] Klasik felsefe açısından bir varlığın doğası onun hem özü hem de amacı (ereği) olarak düşünülürdü. İnsan doğası da çok biçimli bir yapıda idi ve toplumsal hiyerarşiler ve roller içerisinde insandan insana değişiyordu. Her varlığın kendine özgü amaçları görevleri ve erdemleri vardı. Bu erekli yapı ise rastgele değil her varlığın yaratılış özellikleri, ihtiyaçları ve istekler sıralamasıyla, bunların varlığın doğal yapısına işaret etmesiyle belirleniyordu. Bir varlığın doğası onun spesifik işleyişine karşılık geldiği için o varlık eğer kendi üzerine düşen işi yapıyorsa yani kendi doğasının peşinden gidiyorsa iyi olarak görülmekteydi. Bu anlamda doğaya uygun olan, iyi ve adaletli olandı ve olanla olması gereken arasında bir ayrım yoktu. (Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 220) Dolayısıyla herkes kendi doğasına uygun olanı yaparak, kendi erdemini gerçekleştirmekteydi. Her varlığın doğası gereği kendi telosunu (iyisini)

kalınmadan, bütün insanları birleştiren ortak bir insan doğası fikriyle değiştirme yoluna gitmiştir.[435] Her bir insan varlığının sahip olduğu bu doğa kavramı modern dönemde neredeyse rasyonalite ile özdeş kullanılır. Zira herhangi bir gelenek, kültür, toplum, din vb. aidiyetler olmaksızın herkesin kendi aklı ile erişebileceği temel hakikatleri işaret edeceğine inanılan doğal hukuk, doğal din, doğal ahlak vb. akımlar düşünüldüğünde rasyonalite ile doğa kavramının arasında varsayılan özdeşlik daha açık hale gelecektir. Klasik dönemden miras alınan insan doğası kavramı ve *logosa* verilen önem neticesinde Rönesans'ta doğal olana vurguyla doğal din, doğal hukuk, doğal ahlak vb. anlayışların vücut bulması da bu düşüncenin bir ön hazırlığı gibidir. Çünkü *logos* ile *ontos* veya düşünce ile varlık arasındaki mütekabiliyeti akıl temelinde kavrayabilmek mümkün ise, o halde insanın kendi epistemik çıkarımları sonucunda ulaşabileceği bir akıl dini, hukuku ve ahlak sistemi kurulması da imkân dahilinde olmalıdır. Bu nedenle modern düşüncede doğa kavramı, insanlığın ortak unsuru, yani bireysel, toplumsal ve kültürel farklılıkların arkasındaki ortak paydayı keşfetme çabası haline gelmiştir. Yani kalıcı, evrensel ve ebedi olan bir hakikati inşa çabasına dönüşmüştür de diyebiliriz.[436]

İnsana aşkın olan her şey gerek epistemolojik gerekse etik-politik konularda olsun hiçbir şekilde kabul edilemez olduğu için, toplum sözleşmesiyle devletin ve toplumun meşruiyet kaynağı aşkın bir kaynaktan insanın aklına indirilir. Böylece iktidar Tanrı'dan alınan bir yetki değil, insanların aklından çıkarsanan bir şey haline dönüşür. Bu bağlamda modern siyaset felsefesi insan aklının bir ürünü olarak ortaya çıkmakta ve insan aklına olan güveni sayesinde kendi doğasını tanımlayabilecek ve bu doğanın evrensel olduğunu iddia ederek, bu doğaya uygun olan yapı ve kurumlar inşa etme yoluna gitmektedir. Dolayısıyla modern düşünce kozmik düzen olarak dikenin klasik anlamından uzaklaşmış,

gerçekleştirme çabası içinde olduğu gibi, insan da kendi telosunu gerçekleştirmeye yani iyi bir insan olmaya çalışarak kozmik düzen içinde hareket etmeliydi. Kozmos uyumlu bir bütüne karşılık geldiği için, insanın *telos*'u ile ait olduğu toplulukların *telos*'u arasında da bir paralellik vardır. (Derda Küçükalp, "Erdem Etiği ve Politika" Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, XXVII/1 (2008), s 75.) Doğaya göre doğru olan varlığın mükemmelliğine katkıda bulunan ereğine doğru yürümesini sağlayan şeydir, yanlış ya da adaletsiz olan, varlığı yerinden zorla uzaklaştıran, doğal yörüngesini kesintiye uğratan ve "onu olduğu şey olmaktan alıkoyan"dır. Doğal hak bu nedenle hem gerçekliğe aşkındır hem de bir ideal olarak görülmektedir. Bu da varlığın daima yolda olduğunu asla sona ermeyecek bir yolculuk içerdiğini ifade ederek, kemal ve tamlığın her zaman bir adım ileride olduğunu, asla tam olarak mevcud olmayıp hep gelmek üzere olan bir durum olduğunu da göstermektedir. (Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s 43-44.)

[435] Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s 220.

[436] Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s 80.

kutsal dike bir anlamda etik ve metafiziksel anlamını yitirmiş, erdemin ve toplumsal düzenin değeri küçümsenmiştir. Bunun yerine bireysel özgürlüğü ön plana çıkarmış ve bireysel özgürlüğü de toplumun köşe taşı yapmıştır.[437] Bu bağlamda adalet kavrayışının modern düşünceyle birlikte kazandığı yön, bireyin toplumu önceledeği, ölçünün hesaplanabilir olduğu, özgürlük ve eşitliğin bireysel bir zemin teşkil ettiği ufukta sözleşme temelinde anlam kazanmıştır. Böylelikle adalet artık insanın ve insan oluşunun zorunlu gereklilikleri olarak zuhura gelen aşkın değer ve erdemler üzerinden değil, bireysel hak ve özgürlükler üzerinden temellendirilen bir mesele haline gelmiş ve niteliksel ayrımların yerini niceliksel ayrımlar almıştır. Bu kapsamda modern düşüncede adaletin büyük ölçüde etik-politik zemininin hazcılık ve türevleri (yararcılık, pragmatizm vb.) doğrultusunda şekillendiği dahi söylenebilir.

Kuşkusuz, modern düşünceyle birlikte insan akıl sahibi bir varlık olarak, akla aykırı eylemlerde bulunmayacaktır fakat insanın kendi doğasına aykırı bir biçimde eylemde bulunması ihtimaline karşı da yasal düzenekler (toplum sözleşmeleri vb.) hazırlayarak, kendisini kısıtlama yoluna gittiğini söylemek mümkündür. Bu açıdan ortaya konulan adalet teorileri, adalet ideasına ulaşmaya çalışırken, sürekli olarak rasyonel insanın neyi tercih edip neyi tercih etmeyeceğine dair kavramsal bir çerçeve-sınırlama sunar. Dolayısıyla modern düşüncede doğaya dayalı oluşturulmaya çalışılan kesinlik fikri, sadece epistemolojide değil etik politik mevzularda da yönlendirici ve belirleyici bir işlev üstlenmiştir. İnsan doğası artık nesnel olarak verili olduğu için, bu doğayla devletlerin uyması gereken bir dizi yasa çıkarabilir. Modern doğal hukuk fikri, insanın evrensel ve değişmez özü olarak kabul edilen insan doğasından hareketle ortaya konulmuş kurgusal bir varsayım olarak, Hugo Groutis ile başlayıp daha sonra modern dönem düşünürlerinin siyaset felsefesinde de önemli bir rol oynamıştır.[438] Örneğin toplum sözleşmeleri yoluyla insanlar kendini koruma düşüncesinin akılla irtibatlandırılmasına bağlı olarak devlet kurumu inşa edilmesi gerekliliğine inanır. Devlet bu bağlamda insanın rasyonel olarak, kendi mülkünü koruma ihtiyacının sonucunda

[437] Douzinas-Gearey, *Critical Jurisprudence*, s. 108.

[438] Doğal hukuk fikri klasik dönemde Stoacılara kadar uzanır. Stoacı düşünce, insanların logostan pay aldıkları için doğal hukuk bakımından eşit oldukları varsayımı ile doğal hukuku siyasette bir meşruiyet ilkesi olarak benimsemişlerdir. Bu anlamda, klasik dönemde doğal hukuk teorisi aklı merkeze almasına rağmen modern düşüncede olduğu gibi bir kesinlik içermemektedir. Modern dönemde ise Grotius'un doğal hukuk teorisinde kesinliği vurgulamak için matematiği kullanması bu meyanda önem arz eder. (Küçükalp, *Siyaset Felsefesi*, s. 108-109.)

sözleşme yoluyla ortaya çıkmış bir kurumdur. İlk sözleşmenin oy birliği ile olması Locke'a göre akıl bakımından herkesin bu hakikate vasıl olmaya muktedir olduğu yönündeki yaklaşımını göstermektedir.

Aklın getirdiği bu güç durumu özerklik ve özgürlüğü de beraberinde getirmiştir. Zaten modern düşünce için en önemli kavram bu özerklik ve özgürlük anlayışıdır. Akıl kavramı bile özgürlük kavramı çerçevesinde ele alındığında, gerçek anlamına kavuşabilir. Hegel felsefesi bunun en önemli örneğidir.[439] Dolayısıyla artık adalet, bireysel özgürlük ve eşitlik ile ilişkili olarak ele alınmaktadır.[440] Varlık düzeni içerisinde uyumlu bir varlık-yurttaş olarak değil, artık haklarının ve özgürlüklerinin peşinde bir birey fikrinin doğuşu, elbette epistemolojik anlamda hakikatin yegane zemini olarak modern özne fikriyle paralel bir seyirde vücuda gelmiştir.[441] Buradaki amaç ise, aklın özerk ve düzenleyici fonksiyonunu etik-politik meselelerde de işler hale getirmektir. Zira modern düşünce, epistemolojide olduğu gibi toplumsal yaşamda da özneye giderek artan bir oranda fail olma vasfı yükledikçe, toplumsal ve politik düzen de öznenin bu etkinliğini gerçekleştirebilmesini sağlayacak biçimde yapılanmak durumunda kalmıştır. Hümanist bir perspektiften hareketle, hakikatin insana ve onun rasyonel yetilerine aşkın değil, içkin olduğunu düşündüğü için ortaya çıkan otorite boşluğunu soyut, evrensel ve tarihsel tesadüflerle sınırlandırılamayan akıl ile doldurmaya çalışan modern düşünce, söz konusu aklın, gerek epistemolojik gerekse siyasal konularda olsun gerekli düşünme ve eyleme güzergahı için gerekli işaretleri verebileceğini düşünmüştür.[442] Örneğin Hobbes'un insanı

[439] Akıl felsefi düşüncenin temel kategorisidir. Felsefe varlığın nihai ve en genel zeminini-ilkesini keşfetmek istediği için akıl adı altında içinde tüm önemli karşıtlıkların (özne ile nesne, öz ile görünüş, düşünce ile varlık) uzlaştığı hakiki bir Varlık düşüncesi tasarlamış ve buna bağlı olarak varolanın akla getirilmesi-kavranılması kanısına varmıştır. Yapısı itibariyle dünya akıl tarafından anlaşılabilen, erişilebilen ve akıl tarafından kendisine hükmedilen bir şey olarak düşünülür. Bu anlamda felsefe idealizmdir yani varlığı düşüncenin altına koyar. Marcuse'a göre bu durum yani felsefenin rasyonalizme ve idealizme dönüştüren bu düşünce sayesinde aslında o eleştirel felsefe haline de gelmiştir çünkü verili dünyanın rasyonel olduğunun kabulüyle, rasyonel olmayan veya akılla çelişen her şey üstesinden gelinmesi gereken bir şey olarak düşünülmüş ve akıl da eleştirel bir mahkeme işlevi görmeye başlamıştır. Tabi söz konusu akıl aynı zamanda bir özgürlüğü de barındırmaktaydı. Zira insan karşıtlıkları akla uygun hale getirme-rasyonelleştirme özgürlüğüne sahip olmasaydı böyle bir yargılama anlamsız olurdu. İşte tam da bu yüzden Hegel aklı ve özgürlüğü bir tuttuğunda sadece felsefe geleneğinden bir sonuç çıkarıyordu. Marcuse, *Olumsuzlamalar; Eleştirel Teori Denemeleri*, s. 139-140)

[440] Rawls kişilerin hak ve özgürlüklerini muhafaza eden hukuk normlarının uygulanmasını adalet olarak değerlendirir. Adalet bu anlamda insan haklarına uygun olarak ortaya konular hukuk normlarıyla sağlanacağı düşünülür. Normlara uyulmaması durumu adaletsizliğin kendisidir.

[441] Oysa çağdaş düşüncede adalet böylesi bir özgürlük idealinden ziyade sorumluluk kavrayışı ile ele alınacaktır. Örneğin Levinas adaleti özgürlük kavramı ile değil, başkaya yönelik sorumluluğumuz çerçevesinde ele alır.

[442] Küçükalp, *Siyaset Felsefesi*, s. 197.

aşkın bir hakikatin değil, insan aklına içkin bir hakikatin olduğu fikri, onu, politik hakikati insan doğasından hareketle tesis etmesine imkan vermiştir.[443] İşte bu nedenle akıl ile gerçeklik arasında akıldan hareketle var olduğu düşünülen bir mütekabiliyet fikri, modern siyasal düşünceyi artık gelenekten kalan ve insan aklını aşkın olan bir etik ve hukuku değil, akıl temelinde inşa edilen doğal bir hukuk ve ahlak anlayışını kabul etmeye götürmüştür.

Düşüncenin geldiği bu nokta, aslında bir yasalılık meselesinin tezahürüdür. Hem evrenin kozmik düzeni yani yasalılığı, hem de insanın bu evrendeki yasalılığı kendi toplumsal yaşamına oryante etmesi olarak polisi kurması, bir toplum düzeni inşa etmesine götürmüştür. Klasik düşüncedeki yasalılık insandan değil, insanı aşan bir boyuttan gelmekte iken, modern döneme gelindiğinde bu yasalılık verili bir şey olarak görülmeyip öznenin kendi doğasından-aklından hareketle bulduğu bir şeye dönüşmüştür. Böylesi bir varlık ise, artık evrenle uyum içinde bir varlıktan ya da makrokozmosu yansıtan mikrokozmik bir ayna olmaktan ziyade, dünyayı aydınlatan **ışığın** kaynağı, hatta ta kendisi olarak tasavvur edilmeye başlanmıştır.[444] Yasalılığın ve de yasanın artık akıl tarafından belirlenebilir oluşu, yasa ile iyi arasındaki ilişkinin de dönüşümünün izlerini vermesi bakımından önemlidir. Zira yasalılık ve düzen artık akıl tarafından belirleniyor ise, bu anlamda yasaya-düzene uygun olan iyi olandır ve iyi olan da artık aklın belirlediği sınırlar içerisinde kendisine yer bulmaktadır. Bu kapsamda modern öznenin veya rasyonalitenin varlık ve hakikati belirlemedeki bu merkezi konumu, onun otonom ve özerk oluşuyla ilişkili olarak, doğru ve adil kararı verebilmesinde, iyiyi aklın ölçütleri ekseninde belirleyebilmesinde de görülür.

Nitekim aklın bu iyiyi ve doğru olanı belirleme gücü bir tahakküm ilişkisini de beraberinde getirmektedir. Örneğin Kantçı felsefenin etik anlayışında bu izleri sürmek mümkündür. Kant için etiğin temellendirilmesi insanın akıl sahibi bir varlık olmasına ilişkin bir insan doğasından kaynaklanır.[445] İnsan akıl yetisine sahip olduğu için, evrende var olan nedensellik alanından kendisini bağımsız ve özgür kılabilir ve kendi kendisini belirleyen bir güce sahiptir. Kendi kendisini belirleyen akıl sahibi varlık olarak insan,

[443] Solmaz Zelyüt, *Dört Adalı,* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012), s. 28 29
[444] Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s 89.
[445] Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 16.

iradesine başvurup ahlaksal yaşamını kendi koyduğu bir yasaya (ahlak yasasına) göre belirleyip düzenleyebilir.[446] Kant bu anlamda ahlakı akla dayandırmakta ve bütün rasyonel varlıklar için temel ve evrensel bir ahlak yasasının var olduğunu göstermeye çalışmaktadır.[447] Tabi Kant'ta ahlaki eylemin akıl temelinde oluşturulduğu bu evrensellik bir geçerliliğe dönüşerek[448] öznelerin ahlaksal yargılarını karşılaştırabilecekleri ve söz konusu yargıların meşruiyetinin kaynağının ne olacağı sorunsalı, iyi-kötü, doğru-yanlış gibi kavramların ötesine taşınarak haklı-haksız adil-adil olmayan gibi durumlarla hukuk ve politika alanına da yansır.[449]

Dolayısıyla epistemik kesinlik idealinin etik-politik meselelerdeki tezahürünü yasalılıktan hareketle hukuk kavrayışında da görmek mümkündür. Zira düzenin kaynağını insan aklına dayalı olarak temellendirmeye çalışan modern düşünce, bu düzeni hukuk ile gerçekleştirmeye çalışır.[450] Hukukun birleşik ve tutarlı bir normlar topluluğu olarak sunulması, metafiziğin hakikatine (truth of metaphyscis) dayanır. Buradan, yasanın güç-iktidar (power) formunda olduğunu ve iktidarın da yasanın formunda pratiğe dökülmesi gerektiği çıkar. Yani güç eğer yasayı (law and nomosu) izlerse meşrulaşır, yasa da logosu ve aklı takip ederse meşrulaşır. Logos ve nomosun (yasa) bu kombinasyonu ise modern hukukun merkezindedir.[451] İnsanın aklı eğer düzenin devamını sağlayan yegâne dayanak noktası ise, o halde artık adaletin de akılla uyum içinde olan ve akıl tarafından inşa edilen bir hukuk ve normlar sisteminden ibaret olması da mümkündür. Zaten tam da bu nedenle nomos ve logos uyumu gündeme gelebilmiştir. Aslında nomos ve logos uyumu klasik düşüncede de vardı. Fakat daha önce ifade ettiğimiz gibi klasik düşüncedeki nomos ve logos uyumu varlık düzeni anlamındaki bir yasalılık (nomos) ve insanın da bu evrendeki yasalılıktan pay almış olduğu gerçeğine dayanarak, kendisinde bulunan logos sebebiyle, varlığın düzeni içerisinde bu logos-nomos uyumuna tabi olmasından ibaretti. Oysaki modern logos ve nomos uyumu dediğimiz şey, insandaki doğa-akıl sebebiyle gerçekleştiği şeye referansta bulunur. Başka bir deyişle burada

[446] Doğan Özlem, *Etik*, (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2004), s. 28 29.
[447] Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, s. 28.* Ayrıca bkz. Richard J. Bernstein, *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi,* çev. Feridun Yılmaz, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009), s. 19.
[448] Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 41-42.
[449] Murat Satıcı, "Modernitenin Mirası ve Krizi Olarak Demokrasi ve Ötesi", Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 2014/18, s. 137-138.
[450] Solmaz Zelyüt, Aristoteles Okumaları-Nikomakhos'a Etik, https://www.youtube.com/watch?v=_jM6v1bOSyM 05.09.2019
[451] Douzinas-Gearey, *Critical Jurisprudence*, s. 9.

önemli olan nokta şudur; insan eğer kendisinde bulunan akıl-logos sebebiyle varlığın düzenini kavrayabilecek bir yapıdaysa ve bu anlamda **zihnin ışığının** varlık ve hakikat hakkında bilemeyeceği şey yok ise, o halde insan yine kendisinde bulunan akıl sebebiyle etik-politik ve hukuki meselelerde de söz sahibi olmalıdır ve olacaktır.

Modern hukuk bir anlamda temellerle, zeminlerle ve dikotomilerle işlediği için aslında süregelen metafiziksel düşüncenin bir pratiği olarak da görülebilir. Zira metafiziksel düşünce gibi hukuk da dünyayı belli dikotomiler ekseninde değerlendirir.[452] Metafiziksel düşüncenin arzusu bizi çevreleyen düzensizliği anlamlı kılmaktır. Bu anlamda hukuk da kaosu düzene çevirme arzusuyla aslında metafiziksel bir pratik olarak işlev görür.[453] Metafiziksel düşünce nasıl ki fark'ı tekil olanı, arke, töz, hakikat özne gibi bütünlüklü ve totalleştirici kavramlar altında anlamlandırıyor ve bu anlamlandırma ile epistemik bir şiddeti mümkün kılıyorsa, yasalar kurallar ve ilkeler de ötekinin tekilliğini bir norm veya hukuk kuralı altında yok eder. Hukuk, hakların evrenselleştirici diliyle işler, fakat tam da bu genelliği nedeniyle, hukuk farkın farkını, ötekinin ötekiliğini unutturur, bu yüzden kaçınılmaz olarak adaletsizliğe yol açar.[454] Elbette teoriler ve yasalar başvurulması gereken şeylerdir, fakat her uygulama ötekinin tekillliğini bir norm, kavram altında şiddet uygulayarak yok ettiği de bir gerçektir. Zaten çağdaş düşüncenin adalet kavrayışını ele alırken bir diğer eleştiri noktası da adalet ile yasa arasındaki gerilim nedeniyledir. Zira hukuk ötekileri genel bir yasa altında mukayese eder. Bunu yapmak için onları aynı skalaya koyar ve onları bu aynılığa göre ölçer ve şiddet uygular.[455]

Gelinen bu noktada gerek politik kurumların gerekse hukuk ve ahlakın insan doğası temelinde açıklanması, mutlaklaştırılmış ve evrenselleştirilmiş insan doğası teorileri yoluyla güç ilişkilerinin dolayısıyla temsilci düşünme etkinliğinin de meşrulaştırıldığı yer olması bakımından önem arz eder. İnsan doğası temelinde meşrulaştırılan politik düşünce, birey merkezli bakış açısının sonucu olarak, ahlakı da yine bu doğa temelinde izah etmeye çalışmıştır. Modern düşüncede soyut insan doğası

[452] Douzinas-Gearey, *Critical Jurisprudence,* s. 47.
[453] Douzinas-Gearey, *Critical Jurisprudence,* s. 44.
[454] Douzinas-Gearey, *Critical Jurisprudence,* s. 165
[455] Hukukun bu kavrayışı her ne kadar böylesi keskinlik ve şiddet içeren temalarla ele alınıyor olsa da aslında adaletin bir anlamda hukuka ihtiyaç duyduğu da aşikardır. Zira adalet hem hukuka içkin hem de aşkın olarak anlaşılmalıdır. Fakat burada vurgulanan nokta hukukun yasaya indirgenerek tekil durumlara yönelik bir adaletsizliğe yol açabilecek yönü sebebiyledir. Yoksa bir bütün olarak hukuk kavrayışı yadsınmamaktadır.

varsayımından hareketle temellendirilmeye çalışılan ahlak, bir otorite olma niteliğini yitirerek, aklın kendisinde içkin olan birtakım kurallara tabi kılınmıştır.[456] Gerçi modern düşünce ahlakın tüm insanları bağlayan sağlam ve sarsılmaz temellerini oluşturma ihtiyacı konusunda önceki düşünce geleneği ile hemfikir olsa da, söz konusu temellerin ne dine ne de önceki gelenekten kalma bir şeye ihtiyacı olmadığını belirterek, bu temellerin sadece insan doğasına dayanması gerektiği düşüncesiyle, önceki düşünce geleneğinden ayrılmaktadır. Çünkü evrensel olarak bağlayıcı etik için sağlam ve yeterli bir temel, insan doğasından başka bir şey değildir.[457] Evrensel olarak bağlayıcı etik kurallar, aynı zamanda evrensel insan doğası fikrinin temellendirileceği epistemolojik zemini de sağlamaktadır.[458] Bu nedenle zaman ve mekân üstü bir statüye taşınarak epistemik özne anlayışı, evrensel etiğin temellendirilebileceği bir zemin işlevi görmüştür. Bu çerçevede modern dönemde etik ve politik meselelerin hümanist ve rasyonalist bir dile tercüme edilmesiyle birlikte etik, yerini birey merkezliliğe, bürokratik işlerliliğe ve verimliliğe bırakmıştır.[459] Ahlaki değerlerin özneden hareketle temellendirilmeye başlamasıyla birlikte artık ahlaki davranış da bireyin kendi tercih meselesi haline gelmiştir. Çünkü modern dönemde kozmosun (bütünün) parçalanmasına paralel olarak ahlak, ayrı bir alan olarak telakki edilmiş ve bunun sonucu olarak ahlaki davranış da öznenin tercihine bağlı bir davranış olarak görülmüştür. Bu çerçevede modern insan, sanki kendisinin de içinde var olduğu bütün toplumsal ilişkilerden bağımsızmış gibi düşünmeye sevk edilmiş ve artık tikel için iyi olan ile tümel için iyi olan arasındaki mesafe iyice açılmıştır.[460]

Oysa klasik ahlaki düzen, basitçe norm ve kurallardan oluşmayıp, normları gerçekleştirilebilir kılan ontik bir unsuru da ihtiva etmekteydi. Bu ontik öğe (iyi ideası, Tanrı fikri veya aşkın bir referans) modern düşünceyle birlikte Tanrı'dan veya kozmostan, ziyade insanın bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.[461] Dolayısıyla epistemik kesinlik ve özerklik fikrine bağlı olarak ahlaka dair meseleler de etik emir ve

[456] Küçükalp, *Siyaset Felsefesi*, s. 105 106.
[457] Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), s. 37.
[458] Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), s. 18. Bu da, modern anlayışı zora dayalı tek biçimleştirme uygulamaları ve niyetleri açısından önem arz etmektedir.
[459] Bayram, "Modern Zamanlarda Etik ve Siyaset", s. 18.
[460] Küçükalp, *Siyaset Felsefesi*, s. 103-104.
[461] Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019), s. 196-197.

normlardan türetmeye çalışılır. Bu norm ve kurallar, adil toplum hakkında meta-anlatılara dayanmakta ve bir anlamda etiğin bir teori ve temsilini yapmaktadır. Peki teori etiğin alanını tümüyle işgal edebilir mi? Bir sonraki bölümde ele alacağımız üzere etik cevap sürekli gelmekte olan bir cevap ise, hangi teori iyi toplumu ve adalet açıklamasını nihai anlamıyla verebilir? Teoriler şeylerin tarihsel durumunu belirleyen tasvirlerdir, etik ise bir ideal olup somut tarihsel düzlemde somutlaştırılıp meşrulaştırılamaz boyutuyla öne çıkmakta ve söylenen bir şeyden ziyade yapılan veya edime referansta bulunan bir şey olarak görülmektedir. Bu minvalde modern düşünceyle birlikte adaletin etik karakteri sarsılmış ve büyük ölçüde hukukun olumlanması ve meşrulaştırılmasının bir aracı olmuştur. Halbuki adalet mevcut bir şimdide tanımlandığı anda soyut bir teorideki etik göreve dönüşme tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır. Adalet, teoriler ve hakikatler hakkında değildir. O adil bir toplumun doğru bir temsili de değildir. Adalet, bir sonraki başlıkta da ele alacağımız üzere etik başkalığın sonsuz açıklığı ile hukukun belirlenebilirliği hesaplanabilirliğini bir araya getirmektir.[462]

C. Etik ve Politik Sonuçları Bağlamında Episteme ve Adalet İlişkisi

Etik-politik meselelerde ortaya çıkan özne ve logos merkezli bakış açısının çağdaş düşünce tarafından eleştiriye açıldığı bilinmektedir. Bu düşünce açısından epistemik evrenimizi sorgulamalı ve buradan hareketle etik-politik alanlarda ne olup bittiğini anlamaya çalışmalıyız. Bunu yaparken de çağdaş düşünürler eleştirilerini Batı düşüncesinin aşkınlık, özdeşlik, hümanizm, metafizik, temsil meselelerine yönlendirmekte ve bu meselelerin içine nüfuz eden etik-politik olanı anlamaya çalışmaktadırlar. Burada çağdaş düşünürlerin epistemik ve politik meseleleri bir arada düşünmelerinin nedeni, epistemik olanın aynı zamanda politik de olduğunu görmelerinden kaynaklanır. Zira metafiziksel ve hümanistik düşünce boyunca epistemik meselelerin varsayıldığı üzere güç ilişkilerinden, tarihten, bağlamsallıktan yalıtık bir biçimde ele alınamayacağını, bu ilişkinin bilakis çok yönlü, katmanlı ve ilişkisel bir zeminde olmasından dolayı epistemik ve politik meselelerin birbirinden ayrı görülmemesi gerektiği vurgulanmaktadır. Epistemik olanın ontolojik zeminini de dikkat çekilerek, mutlaklık arz eden bilgi iddialarının, iktidar ve güç ilişkileriyle iç içe olmasından dolayı söz konusu iddiaların bu ilişkilerden bağımsız bir biçimde gerçekliği

[462] Douzinas-Gearey, *Critical Jurisprudence*, s. 26-28.

mutlak ve kesin bir biçimde temsil edebilen bir yapıya sahip olmadığı ve olamayacağı ifade edilmekte ve böylesi bir mutlak temsil iddiasının aslında politik bir şiddet ve tahakküme kapı aralamasından dolayı bizzat adaletsiz olacağı dile getirilmektedir.

İnsanın sadece akıl varlığı olmayıp, arzu ve tutkulardan tahakküm isteğine varan politik istekleri gibi pek çok faktörün işbaşında olduğu bir bilme (ve kontrol) istencinin, epistemik bilgi iddialarına etki ettiği gibi, epistemenin de bu ilişkileri meşrulaştıran teorik bir zemin işlevi gördüğü vurgulanmakta ve epistemik ile politik olan bu iç içelik ve ilişkisellik düzleminde ele alınmaktadır. Dolayısıyla episteme salt bilgi ve teori iddiaları ile ilişkili değil ontoloji-politik iddialarıyla birlikte düşünülmelidir. Bu kapsamda çağdaş düşünce açısından adalet kavrayışı da öncelikle epistemik ve politik olan zeminin ilişkiselliğinden hareketle düşünülmektedir. Tam da bu nedenle özdeşlik ve kavramsal düşünceye dayalı olarak oluşturulan epistemik bilgi iddialarının farkı aynıya indirgeyen ve buradaki tahakkümü vurgulayan fark felsefesinin çağdaş düşüncede zuhura gelmesi mümkün olabilmiştir. Bu kapsamda fark felsefesinin etik-politik boyutları ele alınırken, kimlik olarak dayatılan özlerin sabit ve mutlak olmayıp inşai ve kurgusal karakteri açığa çıkarılmaya çalışılarak söz konusu kimlik-öz, tayin ve tespitinin epistemik değil politik bir amaca da matuf olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır.

Gelinen noktada çağdaş düşüncenin eleştirisi, varlık ile düşünce arasında kurulmak istenen mütekabiliyetçi anlayışın sanıldığı gibi salt teorik bir zeminden ziyade varlığa tahakkümün yolunu açan boyutunun vurgulanması ve bunun da bizi hakikate ve adil olmaya sevk etmekten ziyade, adaletsizliğin tam da merkezinde bıraktığını ifşa etmeye yöneliktir. Zira çağdaş düşünürlere göre aklın varlığı nasılsa öyle bileceği iddiası, varlık hakkında gerek epistemolojik gerekse de bu epistemolojik yeterlilikten aldığı güçle birlikte ontolojik ve etik-politik tasarrufta bulunmasının yolunu açmıştır. Oysa düşünce ile varlık arasındaki böyle bir mütekabiliyet iddiasının olumsallığın, tarihselliğin, bağlamsallığın ve oluşun dikkate alındığı bir düşünce içerisinde güç ilişkilerinden bağımsız olmadığının açığa çıkması, söz konusu düşünce üzerine kurulu etik-politik meselelerdeki adalet iddialarının da zayıflamasına ve eleştirilmesine yol açmıştır. Epistemik bilgi iddialarının mutlak ve kesinlik arz eden bir yapıya sahip olmayıp, onun tarihsel yönünün ve bu nedenle de olumsal koşullarının ortaya çıkarılması, felsefe olarak adlandırılan düşünce tarihini dekonstrüktif bir okumaya tabi tutması, onu yeniden gözden geçirmeyi ve bunu da adil olma kaygısıyla gündeme almayı beraberinde getirmiştir. Tam

da bu nedenle çağdaş düşünürlerin düşünce tarihi boyunca varlık hakkında metafiziksel ve hümanistik iddiaları dekonstrükte etmeleri ve bunu da epistemik saygı, epistemik adalet ve bunun bir sonucu ya da nedeni olarak görülebilecek etik sorumluluk ve kaygıyla gerçekleştirmeleri önemli bir noktadır.

Bu düşünce açısından adalet, artık bir ölçü ile ilişkili olarak ele alınmaktan ziyade ölçüyü aşan, bir görünüme sahip olmuştur. Bu ölçüye gelmezlik ise metafiziksel ve hümanistik düşüncenin varlığı kuşatan söylemlerinin yanı sıra, farklı olanı aynı içinde eriten yapısına bir itiraz olarak da dile getirilmiş ve adalet de artık varlık ve hakikatin, başkanın indirgenemez aşkınlığıyla, ölçüye gelmez oluşuyla ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla adaletin episteme sınırlarına indirgenen bir kavramdan ziyade, onu aşan boyutuna olan vurgu, adaletin episteme sınırları içerisindeki bir hakikatten türemediğini, ancak hakikatin de bir anlamda kendisi olduğunu imlemektedir. Bu açıdan, episteme sınırlarınca kuşatılamayacak bir hakikat fikri karşısında adil olma, belki de adaletin ilk adımı olarak görülebilir. Zira hakikate karşı adalet, varlığa karşı adaletin bir önkoşulu olacaktır. Buradaki amaç hakikatin inkârı değil, fakat hakikatin epistemik sınırlarca kuşatılamayacağının izharıdır.[463]

Tam da bu nedenle hakikatin adalet veçhesine yönelmek gerekmektedir. Başka bir deyişle çağdaş düşüncede ortaya çıkan şey, adaletin sadece insanlar arasındaki ilişkiselliğe müteallik etik bir kavram olarak düşünülmekten ziyade, insanın varlık ve hakikat karşısındaki pozisyon alışıyla, onun karşısındaki ontolojik konumunu ele alıp bunu da, kendi epistemik imkanlarına indirgememesi konusundaki hassasiyetiyle bağlantılı bir mesele olması açığa çıkmış, adalet ve hakikat kavrayışımız arasındaki ilişkinin yeni bir perspektifle ele alınması ve bu ilişkinin bizi adalet ve hakikati öne koyan boyutuyla onu epistemik imkanlarımıza indirgenemeyen yönüyle ele almak gerektiği vurgulanmıştır.

Bu kapsamda belli bir düşünme biçimini imleyen felsefeden ve onun metafiziki ve hümanistik doğasından farklı olan bir düşünme biçimi, adil olabilmek için belki de düşüncenin önünde duran tek seçenek olarak görülebilir. Zira hakikate sadık bir düşünce ancak mutlak anlam ve hakikat iddialarını dekonstrükte etmekle ve bu kapsamda bu mutlaklık iddialarından vazgeçmek suretiyle mümkündür. Her ne kadar dekonstrüksiyon

[463] Kasım Küçükalp, "Varoluşçu Özgürlük Fikrinin Eleştirisi", Teklif Dergisi 3 (2022), s. 211

kavramı Derrida ile özdeşleştirilse de düşünceyi teyakkuz halinde tutmanın bir örneği olarak düşünüldüğünde, bütün bir düşünce tarihi boyunca açık veya örtük olarak işbaşında olan bir kavramdır. Tam da bu noktada dekonstrüksiyoncu tavır öznenin, varlık ve hakikat hakkındaki kuşatıcı iddialarına karşı düşünceyi teyakkuz halinde tutma görevi görmekte ve bu da düşünceyi, bir hayal kırıklığına uğramaktan da alıkoymaktadır. Simon Critchley felsefenin hayret ile değil de hayal kırıklığı ile başladığını ve bu hayal kırıklığının nedenini ise bizim kendi sonlu ve sınırlı oluşumuzu kabul etmekte güçlük çekmemizden kaynaklandığını söyler. Bu hayal kırıklığını dini ve siyasi hayal kırıklığı olarak adlandırır ve bunların sonuçlarının genellikle nihilizm, anlam sorunu, etik ve adalet meselelerinde açığa çıktığına vurgu yapar. [464] O halde bu sorunların üstesinden gelmek, hakikati belli bir epistemik çerçeve içerisine hapsetmeyen adeta çerçeveden taşan anlamın, sürekli geleceğe ertelenmesiyle dekonstrüksiyon ve gelecek vurgusu, bizi bu hayal kırıklığına uğramaktan alıkoyabilir. Dekonstrüksiyon ve gelecek vurgusu bu anlamda yeni bir hayal kırıklığına uğramamak için düşüncenin bir ön almasıdır diyebiliriz.

Bu kapsamda söz konusu düşünme biçiminin varlık ve hakikati epistemik sınırlara indirgeyen tavrına yönelik ilk eleştirilerin Nietzsche'nin metafizik eleştirileri ile başlaması, Heidegger'in düşünme eylemini epistemik düzlemden ontolojik düzleme çekmesi ve varlığın ifşasının mutlak ve sabit bir nitelik arz etmekten ziyade tarihsel oluşuna vurgusu, Foucaualt'un Nietzsche'den hareketle, bilginin jeneolojisini yapması ve metafiziksel düşüncenin başlangıcından bu yana kabul edilegelen Aristotelesçi "insan doğası itibariyle bilmek ister" sözünü ele alarak bilginin genel geçer olmayıp, onun olumsallığına olan vurgusu, Levinas'ın ötekinin indirgenemezliğini ve onunla olan etik ilişkiyi adalet olarak adlandırması, Derrida'nın anlamın kökenine gömülü şiddetten dolayı anlamın sonsuzca ertelenmesine olan vurgusu ve bunu adil olma kaygısıyla birlikte ele alması, son olarak Lyotard'ın dil oyunlarının çoğulluğunu muhafaza etmenin adaleti beraberinde getireceğini vurgulayarak meta-anlatıları reddetmesi, bizi felsefi düşüncenin metafiziksel ve hümanistik doğası karşısında adil olmaya açan bir kapı olarak görülebilir.

Çağdaş düşünürlerin gerek metafiziksel düşünceye gerekse Descartes'ın epistemik özne nosyonuyla önemli bir ivme kazanan hümanist anlayışa yönelik eleştirileri

[464] Simon Critchley, *Sonsuz Talep*, çev. Tuncay Birkan, (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), s. 11-13

ve adalet kavrayışını, bu düşünme biçiminden doğan ve insanın kendi inşası olan epistemik kesinlik fikrine karşı bir inançsızlık ve eleştiri ile gerçekleştirilmiş olması tabiidir. Bu eleştiriler öncelikle, metafiziksel ve hümanistik düşüncenin özdeşlik, aynılık, bütünlük vb. söylemler yoluyla varlık ve hakikati epistemik olana indirgemesi ve özdeşlik düşüncesi ekseninde "fark"'ı felsefi düşünce sahnesinden hiyerarşik bir biçimde değersizleştirme girişimine karşı çıkışla başlar. Burada Varlığın hakikatinin kendisini mevcud bir tarzda açmayıp, aletheik bir biçimde ifşası ve Varlığın varolana indirgenemeyen farklılığı ifade edilmiş ve buradan hareketle özdeşlik düşüncesinin gerek Varlığın farkını gerekse rasyonel düşünce dışına konumlandırılan farkları merkeze alan bir düşünme biçimi söz konusu olmuştur. Batı düşüncesi boyunca fark hep olumsuz tanımlarla ifade edilmiş ve aynılık zemininde tanımlanarak hiyerarşik bir biçimde değersizleştirilmiştir.[465] Bu bağlamda farklılık meselesi, Batı düşüncesi boyunca özdeşlik ve temsil mantığı etrafında sindirilen, yadsınan veya görmezden gelinen alana işaret eder. Söz konusu alan ilk olarak insanın, klasik düşünceden bu yana *logos* sahibi bir canlı olarak tanımlanması ve bu tanım gereği, onun irrasyonel olduğu düşünülen tüm farklılıklarından soyutlanmak suretiyle, özsel ve totalleştirici bir anlam aralığında değerlendirilmesiyle sonuçlanmıştır.

Böylesi bir düşünme biçiminin fark üzerinde epistemik ve buna bağlı olarak etik-politik şiddete vücud verdiğine dikkat çeken çağdaş düşünürler, söz konusu epistemik şiddetin nesneleri olarak inşa edilen bu farklılıklara yönelik şiddeti kendi felsefi sistemleri içerisinde muhtelif şekillerde açığa vurmuştur.[466] Dolayısıyla çağdaş düşünürler, şimdiye kadar özdeşlik lehine değerden düşürülen fark'a yönelik bir ihtimamla temayüz ederler. Onlar eleştirilerini genellikle farklılık ile ilgili düşünceleri etrafında şekillendirmekte ve farklılıkların özdeşlik mantığı ekseninde "aynı"ya indirgenmesine ve şiddete maruz bırakılmasına karşı çıkmaktadırlar.

Çağdaş düşünürlerin, farka yönelik bu şiddet vurgusu genellikle düşüncenin şiddeti veya bilginin şiddeti bağlamında ele alınmakta ve adaletsizliği de böylesi

[465] Farklılığın korku ve tehlike kavramlarıyla nitelendirilmesi, düşünce tarihi boyunca farklılık deneyiminin farklı isimlerle-kimliklerle adlandırılmak suretiyle değer kaybına uğratılması ve yok sayılması ile sonuçlanmıştır. Fark bu anlamda, düşünce tarihi boyunca *yabancı, tanrı, canavar* gibi isimlerle tasvir edilmiştir. Söz konusu bu üç sıfat farkın zaman içerisindeki muhtelif yüzleri olarak, rasyonel düşünce dışında konumlandırılmıştır. (Richard Kearney, *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar; Ötekiliği Yorumlamak,* çev. Barış Özkul, (İstanbul: Metis Yayınları, 2018), s. 26-28.)

[466] Küçükalp, *Derrida,* s. 12.

epistemik şiddetin sonucu olarak düşünmektedirler. Örneğin Levinas'ın ilk felsefe olarak ontolojiyi bir "Aynı'nın emperyalizmi" olarak nitelendirmesi bu minvaldedir.[467] Yine Deleuze *Fark ve Tekrar'da*, düşüncenin "öncelikle ihlal ve şiddet" olduğunu vurgulamaktadır. Foucault, düşüncenin işleyişinin "özgürleştirip köleleştirebileceğini" söyler; bu anlamda, düşüncenin her zaman zaten tehlikeli olduğu, az çok kalıcı olarak şiddet tarafından tehdit edildiği konusunda uyarır. Derrida, anlamın kökenine gömülü şiddetten bahsettiğinde veya hakikat, doğru gibi kavramlarının şiddetle olan ilişkisi vurguladığında da bunu görmek mümkündür.[468] Nietzsche'nin metafiziksel düşünceyi, varlık lehine oluşun değersizleştirilmesi olarak eleştirisi, Heidegger'in metafiziği, varolanlar lehine Varlık'ın unutuluş tarihi olarak ele alması, aslında Aristoteles düşüncesinden itibaren süregelen metafiziksel ve hümanistik düşünme ve anlama mantığını ve ondaki şiddeti ve farka olan tahakkümü muhtelif yönlerden aynı amaçla dekonstrüksiyona uğratan bir boyuta sahiptir.[469] Bu anlamda çağdaş düşüncenin mutlak anlam ve hakikat iddiasında olan metafiziksel ve hümanistik düşünme biçiminden ziyade, tahakküm mantığından azade olan bir düşünme veya ihtiyatlı bir düşünme biçimine yöneldikleri ve bunu da farka yönelik etik bir kaygıyla ilişkili kıldıkları söylenebilir.[470]

Öncelikle söz konusu düşünme biçimine yönelik eleştirilerin 19. Yüzyılda Alman Tarih ekolü ve Alman Romantizmi ile gerek tarihselliğin öne çıkışı gerekse akıl karşısında duyguların öneminin gündeme getirilmesi, aklı-rasyonaliteyi merkezi konumundan eden boyutlara sahip olsa da bu eleştiri en net ifadesini Nietzsche felsefesi ile bulacaktır. Nitekim Nietzsche'nin gerek metafiziksel düşünceye yönelik eleştirileri bağlamında varlık karşısında oluşu öne çıkarması, bunun sonucunda olguların değil ancak

[467] Levinas, "Hakikat ve Adalet", s. 175.
[468] Murphy, *Violence and the Philosophical Imaginary*, s. 1
[469] Bu düşünürlerin atıfta bulunduğu şiddet tanımları aynı olmasa da şiddet teması ekseninde eleştiriye açtıkları şeyin, metafiziksel ve hümanistik doğasıyla Batı düşüncesinin süregelen baskıcı yapısı olduğu söylenebilir. Burada önemli olan şey, şiddet kavramına olan vurgunun, her yerde bulunması ve çağdaş teoride artarak devam etmesidir. Bahsedilen şiddet ister maddi, isterse aşkın, sembolik, ilahi, dilbilimsel veya öznenin oluşumuna içkin olsun, önemli olan bu motifin her yerde bulunmasıdır. Bu anlamda şiddet, ontoloji, etik, politika, epistemoloji ve metafizik gibi birçok alanda felsefi düşünceyle yakından ilgili görülmektedir.(Murphy, *Violence and the Philosophical Imaginary,* s.11) Metafiziksel ve hümanistik düşüncenin şiddet içeren bu yapısından dolayı, Nietzsche'den Heidegger'e, Derrida'dan Deleuze'e kadar ciddi eleştiriler yapıldığı, bunun da metafiziksel düşüncenin farka ve başkaya karşı olan körlüğünü deşifre etmeye yönelik ve bu bağlamda bir fark felsefesi ortaya koymayla ilişkili olduğu söylenebilir.
[470] Küçükalp, *Derrida,* s. 12.

yorumların olacağına dair vurgusu[471], öznenin varsayıldığı üzere soyut ve yalıtık bir varlık olmaktan ziyade belli faktörlerin güdümünde bir varlık olarak kabul edilmesi ile metafiziksel ve hümanistik düşünme biçimine yönelik önemli eleştirilerin yapılacağı sürecin de başlangıcını oluşturmuştur.

Bu minvalde Nietzsche, varlık lehine yaşamı ve oluşu olumlayan, sabit durağan bir varlık fikrini reddiyle, mutlak hakikatlerden ziyade perspektiflere dikkat çeken ve dikotomik düşünceyi reddeden yönüyle metafiziksel düşüncenin eleştirisi noktasında ilk itirazları barındırır. Nietzsche'nin bilginin jeneolojisi ile aslında çağdaş düşüncede çeşitli şekillerde dile getirilecek olan bilginin güç ile olan yakın ilişkisi[472] yani bilgisel olanın politik olandan ayrı olamayacağı gerçeğini ifşa etme noktasında önemli bir isim olduğu aşikardır. Nitekim metafiziksel ve hümanistik düşüncenin temel kavram ve konuları olan özne akıl mantık nedensellik vb. olguları radikal bir eleştiriye tabi tutarak bunların aslında bir güç isteminin tezahürü olduğunu dile getirir.[473] Bu minvalde gerek bilginin doğal olmayıp çeşitli faktörlerin etkisinde gerçekleşen bir istenç olmasına gerekse bu bilginin güç ile arasında kurduğu ilişki, aslında salt bir bilme meselesi olmayıp, birtakım güç-iktidar ilişkilerine açık olduğunu göstermesi ve kendisinden sonra radikalleşerek devam eden eleştirilere önemli bir zemin hazırladığı söylenebilir.[474]

Fakat Nietzsche'nin metafiziksel ve hümanistik düşünceye yönelik bu eleştirilerinin yanında güç istenci meselesinin, onu metafiziksel düşünce içerisinde bıraktığını söyleyen Heidegger, Nietzsche'deki güç istencini Descartesçı kesinliğin en nihai formu olarak görmekte ve adaleti de bu bağlamda güç istenci ile ilişkili olarak okumaktadır. Burada Nietzsche için adalet, insanın kaosla olan uyumunun imkân ve gerekliliğinin temelidir. Böylesi bir uyum ise bir olguya uygunluk anlamında olmayıp kaosu dengeleyen akış halindeki bir proje olarak kendini ve dünyayı ebedi yönetme projesidir.[475] Nietzsche adaleti haklı olmak bir hakka sahip olma anlamında kendini

[471] Friedrich Nietzsche, "Yorum Üzerine" *İnsan Bilimlerine Prolegomena,* der. ve çev. Hüsamettin Arslan, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), s. 285-286; Arthur Danto, *Nietzsche; Hayatı Eserleri ve Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), s. 14-15.

[472] Küçükalp, *Nietzshce ve Postmodernizm*, s. 50.

[473] Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran, (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002), s. 277-279; Küçükalp, *Nietzshce ve Postmodernizm*, s. 50.

[474] Burada güç isteminin hem olumlu hem de olumsuz bir anlama sahip olduğunu söylememiz gerekmektedir. Zira Nietzsche'deki vurgusuyla güç istemi, güce sahip olmasına rağmen köle ahlakına sahip reaktif karakterdeki bir gücü eleştiriye tabi tutarak övülmeye değer olanın ise soylu kişiler ve onların aktif gücü olduğunu ifade eder.

[475] Rafael Winkler, "Nietzsche ve Heidegger: Metafiziğin Ötesinde Etik", *Heidegger'in Nietzschesi*, s. 138.

ortaya koyma, egemen olma ve güç istenci metafiziği içinde düşündüğü için Heidegger'e göre klasik aletheia olarak görünen dike'den farklı bir biçimde anlamış ve "hakikatin ilksel özünü" deneyimleme imkanından mahrum kalmıştır.[476] Bu nedenle de Nietzsche adaleti doğru olarak ya da olana hakkını vermek anlamında kullandığı için metafiziksel temsil düşüncesi içinde düşünülmüştür.[477]

Zira adalet kişinin sınırlarını bilmesi ve kozmos ile polis yani varlığın düzeni ile insanın dünyasının düzeni arasındaki dengeyi anlama gücüne sahip olmak demekti. Nietzsche bu dengeyi, "kaosa düzen getirmeyi öğrenmek" olarak ifade eder. Fakat burada Heidegger ile Nietzsche'yi ayıran şey, bu sınırın veya dengenin kurulması varlığın

[476] Heidegger'in Nietzsche'yi ve güç istencini metafiziksel düşünce geleneği içinde değerlendirmesi, güç isteminin tıpkı Descartes'taki kesinlik ve kendini güvenceye alma fikrinde olduğu gibi öznenin veya üstinsanın kendini özce değer koyucu olan olarak görmesiyle ilişkilidir. Burada özne kendini, kendi özünün değişmez varlığının koşulları olarak değer koymada güvenli kılan olarak bilir. Böylece de hep haklı hale gelir. Nietzsche metafiziğindeki değer düşüncesi Descartes metafiziğinin temellendirici kesinlik iddiasından daha temeldir Heidegger'e göre. Zira Nietzsche'ye göre hakka uygun olan adil olandır. Ancak hak, varolan olarak varolandan çıkarak belirlenir. Böylece adaleti varolanın varlığından, yani güç isteminden hareketle düşünmüş olur. (Bkz, Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü*, s. 43-44) Heidegger'e göre varolanların bütünlüğü bir güç istencidir ve ebedi dönüştür. (Jacques Derrida, "İmzaları Yorumlamak (Nietzsche/Heidegger): İki Soru", *Derrida'nın Nietzschesi; Bir Ortak İmza Geliştirmek,* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021), s. 148). Bu açıdan Nietzsche'nin üstinsanı varlığı yeniden temellendiren insandır. Bu üstinsan Descartes'ın bir şey için "varolmanın" bir nesne olma eş deyişle bilen öznenin açık seçik bir düşüncesi olma anlamına geldiği düşüncesini zirveye taşır. (Michael Zimmerman, "Heidegger'in Nietzsche Yorumunun Gelişimi", *Heideggerin Nietzschesi*, der. Sadık Erol ER- Volkan Ay, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), s. 250) Nietzsche Descartes'la olan karşıtlığına rağmen ego cogitonun yerine ego vivo'yu koyar ve özneyi eski üstünlüğüne iade eder Heidegger'e göre. (Bambach, "Nietzsche ile Heidegger Arasında Herakleitosçu Adalet", s.76.) Ancak burada Heidegger'in Nietzsche'ye yönelik eleştirileri, Derrida'nın da Heidegger'i eleştirmesine yol açmıştır. Nitekim Derrida'ya göre bir soykütük arzusunun Heidegger'i "Batı metafiziğini" tamamlanmış bir birlik olarak ele almasına ve bu tamamlanmayı da Nietzsche ile birlikte yapmasına sevk etmiştir. Hatta Derrida'ya göre Heidegger'in aslında Nietzsche'yi metafiziğin zirvesine yerleştirdiği yerde kendisinin klasik metafiziksel tutum içerisinde kaldığını söyler. Bu iddia Derrida'nın çifte okuması ile açıklanabilir. Nitekim çifte okumada bir yandan metafiziksel olan metinlerdeki metafiziksel olanı aşan bir kırılma keşfetmek bir yandan da metafizikten kurtulduğunu iddia eden metinlerde metafiziksel unsurları bulma söz konusudur. Yani Derrida Heidegger'in Nietzsche felsefesinde metafiziksel unsurlar olduğunu iddia ederken aslında kendisinin de bunların içinde kaldığını ifade eder. (Ali Utku-Mukadder Erkan, *Derrida'nın Nietzschesi; Bir Ortak İmza Geliştirmek*, s. 44-49) Ek olarak, Derrida'ya göre Heidegger Nietzsche'yi kurtarırken aslında kaybeder de. Bir yandan onun düşüncenin biricikliğini olumlarken bir yandan da metafiziksel düşünceyi yinelediğini göstermeye çalışır. (Jacques Derrida, "İmzaları Yorumlamak (Nietzsche/Heidegger): İki Soru", *Derrida'nın Nietzschesi; Bir Ortak İmza Geliştirmek,* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021), s. 140)

[477] Bambach, "Nietzsche ile Heidegger Arasında Herakleitosçu Adalet" s. 74-75. Heidegger her ne kadar buradaki iddialarında belli açılardan haklı olsa da Nietzsche'deki güç istencinin bireysel bir boyut arz ettiği dolayısıyla metafiziksel düşüncede olduğu gibi mutlak bir dayatma ve tahakküm mantığı içermediği söylenebilir. Bu açıdan Nietzsche'nin metafiziksel ve hümanistik düşünceye yönelik eleştirilerinin konumuz açısından önemi de düşünüldüğünde söz konusu güç istenci ve kesinlik ilişkisi arasında kurulan bu bağın spesifik bir bağlamda ele alınması gerekir. Zaten Nietzsche felsefesindeki yorum, perspektif, değer biçme, fark vb. kavramların da Nietzsche'yi metafiziksel düşünce içerisinde kılmayacağına bilakis, onu metafiziksel düşüncede olduğu gibi logosa veya mutlak doğru-hakikat kavramına kökensel bir biçimde bağımlı olma durumunda bırakmayacağına bir işaret olarak okunabilir. (Ali Utku-Mukadder Erken, *Derrida'nın Nietzschesi; Bir Ortak İmza Geliştirmek*, s. 51)

kendisi tarafından mı konulduğu yoksa yasa koyan özerk özne tarafından mı olduğudur.[478] İnsanın, oluşun kaosuna istikrar kazandırmak için phusis'e yani varlığa dayattığı sınır mı, yoksa Varlığın insana sınır tayin etmesi mi? Heidegger tavrını ikincisinden yana kullanır ve dikeyi, Fug yani uyum olarak ele alır. Yani varlık özünde öylesine birleşmiştir ki kendi sınır ufkunu ihlal eden herhangi bir girişim, karşı sınırıyla karşılaşacaktır. Zira adalet, Varlık'a uyum olarak adalettir.[479]

Bu bağlamda Nietzsche'nin düşündüğü adalet, güç istemi tarzında varolanın hakikatidir. Oysa Heidegger'e göre hakikat varolanın hakikatidir ki bu da varlığın kendisi tarafından belirlenir. Metafiziksel düşünce boyunca anlaşılan hakikat kavrayışı ise mütekabiliyet olarak anlaşılan hakikattir ve yargıyı veren özne ile yargının göndermede bulunduğu nesne arasındaki uygunluğa referansta bulunur. Bu şekilde anlaşılan hakikat ise varlığın değil varlığa dayatılan öznenin kategorilerini ve öznenin hakikatini gösterir. Zira Heidegger'e göre metafiziksel ve hümanistik düşünce, Varlık ile varolanlar arasındaki ayrımı unutarak, Varlığı bir varolan olarak ele almış ve varolanlara takılıp kalarak, Varlığın anlamını unutmuş, modern epistemoloji ile birlikte ise varolana indirgenen Varlık ile zihinsel temsillerin mütekabiliyeti ile varlığa tahakkümün önünü açmıştır. Heidegger bu noktada Batı metafizik düşünce geleneğinden koparak Presokratik varlık anlayışını benimser ve adaleti öznenin kesinliği olarak değil varlığın yıkıcı düzeni ile ilişkilendirerek ahlaki ve hukuksal bir bağlamdan ziyade ontolojik bir bağlama yerleştirir.

Heidegger bu açıdan adalet konusunu da Varlık tarihinde hakikatin özünü yeniden düşünmenin bir gerekliliği olarak değerlendirir. Yani hakikat varolanların mutlak temsili anlamında bir şey olmayıp, Varlığın kendisiyle ilgilidir ve adalet de Varlığın hakikati ile ilişkili olarak düşünülmelidir. Bu anlamda o, adalete, hakikat sorununu yeniden gündeme getirecek şekilde bir öncelik vermiştir. O, adalet meselesini hakikatle olan ilişkisinde düşünerek Herakleitosçu adaleti, modern metafizikten bir çıkış olanağı olarak phusisin kozmik düzenini yeniden canlandırmaya çalışacaktır. Dikenin bu insan-merkezci olmayan dönüşümünü Herakleitos 102.ci fragmanına atıfla düşünür; "insanlar bazı şeyleri hakça diğer bazı şeyleri haksız bulurlar fakat Tanrılar için her şey güzel iyi ve adildir."[480]

[478] Bambach, "Nietzsche ile Heidegger Arasında Herakleitosçu Adalet" s. 77-78
[479] Bambach, "Nietzsche ile Heidegger Arasında Herakleitosçu Adalet", s. 78-79
[480] Bambach, "Nietzsche ile Heidegger Arasında Herakleitosçu Adalet" s. 72-74.

Burada bir diğer önemli husus da varlığın metafiziksel ve hümanistik düşünme biçiminde anlaşıldığı üzere kendisini tam bir mevcudiyet içerisinde insana ve insan aklına sunmadığı gerçeğidir. Yani varlık kendisini tam bir mevcudiyet formunda ifşa etmiyorsa ve kendisini sunduğu kadar sunmadığı yönü ile de varlıksa, o halde varlığa dair epistemik bilgi ve hakikat iddialarımızın mutlak ve nihai olmadığı, temsillerimizin varlığı bütünüyle kuşatamadığı ve varlıkla mütekabil olmadığı söylenebilir. Bu anlamda gerek Heidegger'in varolan olmayan olarak Varlığı, Derrida'nın sabit bir anlam ve bulunuşa hapsedilemeyen differance'sı ve varlığın ötesinde bir kavram olarak hayalet metaforu, gerekse Levinas'ın varlık metafiziği ile anlaşılamayacak olan ve etikle edinilecek olan iyisi ve bu iyiye ulaşmak için varlığın ötesine geçmeyi arzulaması[481] bu minvalde değerlendirilebilir. Varlığın ötesinde kalan veya varlık metafiziğinden kurtuluşun ilk izleri Platon'un varlığın ve bilginin ötesinde kalan iyi ideası'nda *(agathon epekeina tes ousisas)* görülürken bu izlek her ne kadar modern dönemde unutulmuş olsa da çağdaş dönemde farklı biçimler ve formlar altında sürdürülmektedir. Örneğin Levinas her ne kadar Platoncu felsefeyi başkalığı aynıya indirgeyen bir felsefe olarak görse de o varlığın ve bilginin ötesinde kalan iyi ideasını varlık ve tarihi aşan başkayla kurulan etik ilişki için bir temel işlevi gördüğünü düşünür.[482] Bu açıdan Levinas Platon'da varlığın dışında kalan iyi düşüncesinde ontolojik olanın aşılmasının izlerini bulur.[483]

Zira Levinas için ontoloji, varlığın ötesinde kalan bir aşkınlığı yok saymış ve özgürlük idealiyle güç ve iktidarın felsefesi olmuştur. Böylece bir aşkınlık fikir kabul edilmediği sürece de her şeyi yapmaya muktedir bir özne fikri temellendirilmiş ve meşrulaştırılmış olmaktadır. Beni sorgulayan bir başkalık veya aşkınlık düşünülmediği için varlık felsefesi her şeyi kavrayan bir bütünlük ve de tamlık iddiasından ibaret kalmıştır.[484] Bu anlamda Yunan ontolojisi ona göre bu birliği-bütünlüğü güçlü bir biçimde dile getirmişti.[485] Oysa Levinas'a göre felsefenin, anlamın başkalığını mevcudiyet içerisinde tam olarak bütünselleştirememesi olgusu bir kusur veya hata

[481] Levinas metafiziğe diğer düşünürler gibi olumsuz bir anlam yüklemez, onun metafiziği ilk felsefe olarak ele alması ve ilk felsefeyi de etik olarak görmesi bu minvaldedir. Etik felsefenin bir branşı değil felsefeye temel teşkil eden asıl unsur olarak kabul edilir. Etik metafiziktir çünkü ontoloji dahil her şeyin temelini gerekçesini ve meşruiyyetini onda bulur.
[482] Simons, Anarchy and Justice, s. 52.
[483] Raoul Mortley, *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*, çev. Baki Güçlü vdğr. (Ankara: İmge Kitabevi, 2000), s. 88.
[484] Duygu Türk, *Öteki Düşman Olay*, (İstanbul: Metis Yayınları 2013), s. 36.
[485] Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, s 270.

değildir. Belki de felsefenin en iyi tarafı onun başarısızlığa uğramasıdır. Uğradığı başarısızlık, felsefeyi aşkınlığın indirgenemez başkalığına açık tutması bakımından önemlidir.[486] Bu açıdan Levinas için felsefe artık iyiye ulaşmak için varlığın ötesine geçmeyi amaçlamalı ve iyiyi varlık çerçevesinde aramamalıdır. Levinas varlığı değil varolmayanı arzulamakta ve mevcudiyet formunda kabul edilegelen varlığı eksik ve kusurlu görerek bu eksiği etiğin gidereceğini düşünmektedir.[487]

Derrida da kendisiyle yapılan bir söyleşide varlığın ötesine geçme konusunu kendisini derinden ilgilendiren bir konu olarak sunar. Dekonstrüksiyonun tam da bu varlığın ötesine geçmeyi gerçekleştirme aracı olduğunu söyleyerek Platon'dan Heidegger'e uzanan bütün bir düşünce geleneğinin, aynı yer ve zamanda olmasalar bile dekonstürksiyon kavramıyla ilişkili olduğunu vurgular.[488] Derrida'nın özellikle mevcudiyet metafiziği eleştirileri varlık-bulunuş metafiziğinin ötesine geçme noktasında bir öneme sahip olduğu açıktır. Bu açıdan Derrida dekonstrüksiyonla, öncelikle sabit, mutlak ve evrensel bir anlam ve hakikat iddiası karşısında teyakkuz halinde olmayı yeğler. Bu anlamda dekonstrüksiyon Herakleitosçu nehir örneğindeki gibi hiçbir şeyin sabitlenemeyeceğini imler.[489] Derrida'nın adaleti hep gelecek olanla ilişkilendirmesi, anlamın sürekli bir erteleme halinde differance kavramıyla ele alışı, dekonstrüksiyonu adaletin imkânı ve hatta bizzat kendisi olarak görmesi, hayalet metaforu ile adalet hakkında konuşması aslında adaleti mevcudiyet olarak varlığın ötesinde, mevcudiyetin sınırlarına indirgenemeyen boyutlarıyla ele almasının bir örneğini sunar.[490]

---

[486] Emmanuel Levinas, "Fenomenolojiden Etiğe" *Levinas; Fikir Mimarları Dizisi*, çev. ve haz. Özkan Gözel, (İstanbul: Say Yayınları, 2012), s. 46.

[487] Özkan Gözel, "Öteki Metafiziktir: Levinasta Var/lık ve Öteki" Tezkire 38-39 (2004), s. 67.

[488] Mortley, *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*, s. 141-142.

[489] Ian Ward, *An Introduction to Critical Legal Theory*, (London: Cavending Publishing, 1998), s. 179.

[490] Derridacı hayalet metaforu aslında metafiziksel zaman kavrayışına bir itiraz olarak da algılanabilir. Zira metafiziksel zaman fikrinde mevcutlar(anlar) dizisi geçmiş şimdi ve gelecek olarak algılanan zamandır. Bu açıdan zamanı, kendileriyle mutlak surette özdeş ve eşzamanlı ardışık "şimdi"lerden oluşmuş olarak niteleyen metafiziksel zaman kavrayışı açısından hayalet-hayalilik tasarlanamaz-anlaşılamaz. Derrida'nın bu anlamda hayalet metaforu, mevcut-kayıp dikotomisini aşan modern zaman eleştirisini de içeriyor. Bir anlamda hayalet, metafiziksel zamanın yapıbozumuna dayanır. Şimdiki zamanın çivisi çıkmıştır çünkü geçmiş ve gelecekten unsurları eritip bünyesinde taşır. Berber Bevernage, "Zaman, Mevcudiyet (Bulunuş=Presence) ve Tarihsel Adaletsizlik" Cogito Tarihyazıcılığı, 73 (2013), s. 345; Ayrıca Derrida'nın iz/trace kavramı da aslında mevcudiyetin yokluğunun belirtisidir. Zira metafiziğin hiçbir kavramı izi açıklayamaz. Bunun yanısıra Derrida, mevcudiyetin egemenliği olarak metafiziksel zaman kavrayışını da bir zamansallaşma olarak differance kavramı ile eleştiriye açar. (Ali Utku-Mukadder Erkan, *Derrida'nın Nietzschesi; Bir Ortak İmza Geliştirmek*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021), s. 31)

Derrida adaleti de bu bağlamda Levinas'ı takip ederek, ötekiyle kurulan etik ilişki olarak tanımlar. Yani adalet ötekiyle olan ilişkide sonsuz sorumluluk talep eden ıstıraba verilen bir cevap olarak ortaya çıkar;[491]

> "Adalet derken hesaba vurulabilen ve dağıtılabilen adalet yok aklımda. … başkasıyla kurulu bağıntı, yani adalet diye yazmıştı Levinas. … hukukun hele hele hukukçuluğun ötesinde ahlakın hele hele ahlakçılığın ötesinde ele alındığında adalet, yani ötekiyle ilişki olarak adalet bir zamana aykırılığın ya da bir eklem kopukluğunun indirgenemez aşırılığını, varlığın ve zamanın ta kendisindeki herhangi bir out of joint yerinden çıkmışlığı, herhangi bir uyumsuzluğu (un-fuge) hep kötülük mülksüzleştirme ve adaletsizlik (adikia) tehlikesi yaşayan bir eklem kopukluğunu yani öteki olarak ötekine hakkını verebilen ya da adil davranabilen bir eklem kopukluğunu varsaymaz mı?"[492]

Levinas'ın da adaleti başkasıyla etik ilişki şeklinde tanımlaması ve başkalık etiğine önem vermesi, süregelen düşünce geleneğinin epistemolojik ve ontolojik varsayımlara meydan okur. Ontolojik emperyalizm içinde kendi ötekisini yaratan düşünce ve kendisini meşrulaştırmak için ötekine ihtiyaç duyan düşünce eleştirilmek suretiyle, ötekinin ne ben'in alteregosu, ne de diyalektik ilişkide olduğu gibi, gelecek bir sentezde totalleştirilmiş ben'in bir olumsuzlaması olduğu ifade edilir.[493] Öteki düalizmin diğer kutbu değildir. Öteki önce gelir. Öteki dilin, ben'in ve hukukun-yasanın varlığının bir koşuludur. Öteki her zaman beni şaşırtır ve beni önceler. Varlık, Kartezyen ego, Kantçı transandantal özne ya da fenomenolojik bilinç ben ile başlar ve ötekini bir imitatio ego olarak yaratırken, başkalık felsefesinde ise öteki asla ben'e veya başka bir aynılığa indirgenemez.[494] Ötekinin sembolü onun yüzüdür. Yüz ise biriciktir.[495] Levinas'a göre yüz, benim başka üzerindeki iktidarıma ve şiddetime karşı koyan şeydir.[496]

---

[491] Derrida kendi adalet anlayışını açıklarken büyük ölçüde Levinas'tan ve onun adalet anlayışından yararlanır. (Simon Cricthley, "Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel İronist mi Yoksa Kamusal Liberal mi?", *Yapıbozum ve Pragmatizm*, s. 62.

[492] J. Derrida, *Marksın Hayaletleri*, çev. Alp Tümertekin, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007), s. 46-47 ve 53.

[493] Douzinas-Gearey, *Critical Jurisprudence; The Political Philosophy of Justice*, s. 163

[494] Kasım Küçükalp, "From the Ontological Subject to the Ethical "I", s. 44-45; Burada öteki, ben ve öteki ayrımının ötekisi olmayıp, ben ve öteki düalizmin ötesinde kalan ve aşkınlığı olan bir öteki olarak anlaşılmalıdır.

[495] Douzinas-Gearey, *Critical Jurisprudence; The Political Philosophy of Justice*, s. 163-164

[496] Levinas, "Özgürlük ve Buyruk" *Levinas Fikir Mimarları Dizisi*, çev. Özkan Gözel, (İstanbul: Say Yayınları 2012), s. 291.

Levinas'ın yüzün çıplaklığına olan vurgusu da burada anlam kazanır, zira aklın görüsü ve kavramsallaştırması olarak ışık metaforu, başkasının yüzünün çıplaklığına herhangi bir kavramsal örtü giydirmemelidir. Burada yüzün çıplaklığı karşısında her türlü kavram susmalı, onu kategorize edici ve kavramsal düşünceye indirgeyici şiddetini yok etmelidir. Yani benin-aklın-ışığın aracılığı ile onu aydınlatmaya ve ışığın şiddetine maruz bırakmaya çalışmamalıdır. Çünkü başkasını kavramsallaştırma yoluyla aydınlatma girişimi aslında onu karartmak ve onu başkalığından uzaklaştırmak anlamına gelir. Derrida'nın dediği gibi başka kavramsallaştırılıp ve tanımlanabilse zaten başka olmayacaktır. Tam da bu nedenle fenomenoloji de ontoloji gibi başkaya saygı göstermeye muktedir olmadıkları için şiddet felsefeleri olarak görülmüştür.[497] Levinas da fenomenolojik gelenekten[498] ortaya çıkan bilgi teorisinin, bilginin özne tarafından dünyayı ya da ötekinin kasıtlı olarak kavranması olarak tanımlandığı için, başkalık ya da dışsallığını ortadan kaldırdığını düşünerek eleştirir.[499] Levinas aynının kendi kendisiyle uyuşmamasından doğan başkanın, bir fazlalık içerdiğini ve bu fazlalık nedeniyle aynıyla benzeşemeyeceğini söyler. Bunun için beni başkayla bağlayan ilişkiyi sonsuzluk fikri olarak adlandırır. Sonsuz fikri kavranılamaz olanı kavranılamazlık konumunu güvence altında tutarak kavramadır.[500] Burada başka olan bilgi açısından bilinemez olan ya da bilgiden yoksun olan değil öngörülemez olandır Levinas'a göre. Öngörülemezlik bilmeye nispetle başkalığın biçimidir. Bilme açısından başka olan özü itibariyle öngörülemez olandır.[501] Zira düşünülen ve akılla kavramlaştırılabilen başka, artık başka olmaktan çıkmıştır ve sonsuzca başka olan bir kavram tarafından düşünülemez bir ufuk temelindedir. Çünkü ufuk her zaman aynı olanın ufkudur.[502]

Bu anlamda Derridacı dekonstrüksiyon da bu aynılık söylemini eleştirmek suretiyle, logosentrik geleneğin baskıladığı ve üzerinde tasarrufta bulunduğu ötekiliğe açılan bir söylem olma yolunda ilerler.[503] Derrida yaptığı logosentrizm eleştirisini, dilin

[497] Derrida, "Şiddet ve Metafizik", s. 77; Ayrıca Bkz, Faik Anlı, "Metafiziğin Dili, Dilin Şiddeti", s. 9-10.
[498] Fenomenoloji kavrayışının, metafiziksel ve hümanistik düşüncede olduğu gibi indirgeyici bir karakter arzetmeyip, şeylerin kendilerine dönme düsturunun bir ideal olarak, çağdaş felsefeye önemli bir perspektif sunduğu da hatırda tutulmalıdır.
[499] Ann V. Murphy, "The Remainder: Between Symbolic and Material Violence" s. 191-192
[500] Emmanuel Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, çev. Medar Atıcı vdğr, Haz. Zeynep Direk-Erdem Gökyaran, (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), 124-125.
[501] Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, s. 318.
[502] Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, s. 449
[503] Simon Cricthley and Timothy Mooney "Deconstruction and Derrida", *Twentieth Century Continental Philosophy* ed. Richard Kearney, (London-New York: Routledge, 1994), s 369-370. Derrida Musevilik

ötekisini arayış olarak değerlendirir.[504] Ötekiyle öteki olarak karşılaşmamız imkansızdır. Zira biz her zaman kendi paradigmamız, kendi perspektifimiz ve imtiyazlı konumumuz içerisinden bakmaya meyilliyiz.[505] Bu açıdan adalet hep ötekinin mesihsel[506] gelişiyle ilişkilidir. Dekonstrüksiyon da bu anlamda bir hiçliğe kapanış değil ötekine açılmadır.[507] Sürekli geleceğe erteleme yönüyle dekonstrüksiyon, kesinlik fikrinin epistemolojik formlarını reddeden bir yapıya sahiptir.[508] Bu anlamda adil olmak kişinin, üzerinde nihai bir karar verilemeyecek olan tekil öteki karşısında sonsuz sorumluluğun farkına varılmasıdır.[509] Derrida bu açıdan dışarıdaki ile ilgilenme ve yüzleşmeyi etik bir mesele olarak görür. Onun dekonstrüksiyonist yaklaşımı bu açıdan felsefeyi ötekine açan etik bir stratejidir.[510] Başka bir deyişle dekonstrüksiyon geleneksel kanonun dışında kalan seslerin sesi olan ve bu varlık alanlarının tanınması için bir farkındalık ile temayüz eder.[511] Bu anlamda Derridacı adalet farkın tekil çığlığını duymaktır. Fark lehine mutlak bir hakikat anlayışından vazgeçmek ve adil bir biçimde ötekine açılmak için mutlaklık ve evrensellik fikrini bir kenara bırakmak demektir. Adalet bu çerçevede dekonstrüksiyonun

---

ve Hristiyanlığın Grek kültürüne asimile edilmeden önce bir heterojenliği ötekiliği temsil edip etmediği sorusuna, olumlu yanıt vererek, bu anlamda Grek logosunun örtülü dekonstrüksiyonun başından itibaren varolduğunu söyler. Bu açıdan logosun her şeyi içine alamaması, öteki tarafından daima rahatsız edilmiş olması sözkonusudur. Derrida Platoncu varlığın ötesindeki iyisinin Sofistteki yabancının aslında bütünüyle evcilleştirilemeyen ötekilğin izleri olarak okunması gerektiğini düşünür. (Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, s. 172)

[504] Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, s. 179.

[505] Jacques De Ville, "Deconstruction and Law; Derrida, Levinas and Cornell", s. 38-39.

[506] Burada Derrida'nın mesihsel ile mesihçilik arasında yaptığı ayrımı ifade etmek gerekir. Zira Derrida'ya göre mesihçilik, belli bir mesihin zaten gelmiş olduğunu ima ederken mesihsel olan ise, bizi geleceğe açan, öngörülemeyen, sürekli arzulanan ancak hiçbir biçimde ele geçirilemeyen bir öte fikrine atıfta bulunur. (Ali Utku-Mukadder Erken, *Derrida'nın Nietzschesi; Bir Ortak İmza Geliştirmek*, s. 74-75) Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki; mesihsel ifadesi sadece dinsel bir kategori olarak anlaşılmaktan ziyade gelecek olanla ilişkisi bağlamında düşünülmelidir. Gerek dinsel anlamda "beklenen kurtarıcı" olarak gerekse geleceğe olan vurgusu bağlamında mesihsel olanın bir inanç ve umutla ilişkili olduğu söylenebilirse de, burada mesihsel olanın hem öteki ile öngörülemeyen bir ilişki olarak ele alınması hem geleceğe olan vurgusu hem de mesihsel bir vaadin yasayı-hukuku gelecek olana açık tutarak yasanın olanaksız adaletine işaret etmesi bağlamında daha geniş bir anlam içerimine gönderimde bulunur. Zira adaletin mesihsel olanla ilişkili bir biçimde ele alınması hem ötekiyle öngörülemez bir ilişkiyi hem de adaletin mevcud yasaya-norma-kurala veya herhangi bir durum ve koşula indirgenemeyen boyutuyla sürekli geleceğe ertelenmesi ve geleceğe dair bir umut ve inançla ilişkili bir biçimde anlaşılmasını gerektirir.

[507] Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, s. 179-180.

[508] Kasım Küçükalp, "Derrida ve Dekonstrüksiyon", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), s. 602

[509] Zeynep Direk, "Derrida'nın Siyaset Felsefesi", https://zeynepdirek.wordpress.com/2012/12/12/derridanin-siyaset-felsefesi/

[510] Saul Newman, *Bakunin'den Lacan'a Anti Otoriteryanizmin Çöküşü ve İktidarın Altüst Oluşu,* çev. Kürşad Kızıltuğ, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), s. 214-215.

[511] Drucilla Cornell-Michel Rosenfeld-David Gray Carlson, "Introduction", *Deconsturiction and the Possibility of Justice*, ed. Drucilla Cornell-Michel Rosenfeld-David Gray Carlson, (New York-London: Routledge, 1992), s. ix.

mutlak anlam ve hakikate yönelik bu güçlü saldırısına karşı dayanıklı olabilen tek kavram olarak çıkar karşımıza. Her şey dekonstrükte edilebilir ama adalet asla, zira dekonstrüksyon adalet için vardır.[512] Hatta dekonstrüksyon tek mutlak bilgi olarak ötekinin bilinemezliğini tanıdığı için adalet, bize zorla empoze edilen anlam kategorilerini ve dilin şiddetini tersine çevirmeyi hedeflediği için etiktir.[513]

Adaletin sürekli geleceğe ertelenmesi ve asla tam olarak adil olunamayacağı iddiası Lyotard'a gelindiğinde bu kez mutlak bir meta-anlatının olmaması nedeniyle çoğulluğun muhafazasıyla eşitlenir. Yani adalet onun ifadesiyle çoğulluğu korumaktan ibarettir.[514] Bütüne yönelik bir söylem veya kuramsallaştırma ve bu bağlamda ortaya çıkacak bir konsensüs-uzlaşma fikrinin artık şüpheli ve miadını doldurmuş bir değer olduğunu, fakat adaletin ise ne miadını doldurması ne de şüpheli bir değer haline gelmesinin mümkün olmadığından hareketle Lyotard, konsensüs ile bağlantılı olmayan bir adalet fikri (idea) ve pratiğine (practice) ulaşmalıyız der.[515] Zira konsensüs tüm farklılıkları ortak bir paydada toplayacak bir meta-anlatı veya herkesin kabul edeceği bir hakikat vazifesi görecek bir duruma sebebiyet vereceği için konsensüse dayalı bir adalet fikri kabul edilemezdir. Her ne kadar konsensüs çoğunluğun kabulüne dayansa da dışarıda bırakacağı bir alanı da varsayacaktır. Bu anlamda adalet konsensüsle değil, çoğulluğun muhafazasıyla mümkündür.[516] Lyotard bu bağlamda paganizm çoğulluğunu savunur çoklu tanrılar, çoklu tarihler, aşkınlığın olmadığı bir çokluk.[517] Zira böylesi bir çokluk ona göre adaletin koşulu olacaktır.

Ötekilik ve farklılık konularına daha hassas olan bir adalet anlayışı öneren Lyotard[518] böylesi bir adalet kavrayışını Levinas ve Derrida gibi Batı metafiziğinin özcü ve tekçi yapısından kaynaklanan ve farklılıklara yönelik baskıyı meta-anlatıların sonunun

[512] Mark Lilla, *İlkesiz Deha*, çev Ahmet Ergenç, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004), s 154-155.
[513] Evren Balta "Marksın Hayaletleri" (Kitap Eleştirisi) Praksis 4 (2001), s. 369.
[514] J. F. Lyotard, *Hakkıyla*, çev. Emine Sarıkartal, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2014), s. 183.
[515] Barry Smart, "The Politics of Difference and the Problem of Justice", *The Politics of Jean-François Lyotard*, ed. Chris Rojek-Bryan S. Turner, (London: Routledge 1998), s. 43.
[516] Burada konsensüs fikrinin, metafiziksel düşüncenin bütünselleştirme idealinin siyasi bir tezahürü olduğu söylenebilir.
[517] Thomas Docherty "Postmodernist Theory: Lyotard, Baudrillard and Others" Thomas Docherty, *Twentieth Century Continental Philosophy*, s. 404.
[518] Bryan S. Turner, "Forgetfulness and Frailty: Otherness and Rights in Contemporary Social Theory", *The Politics of Jean-François Lyotard*, ed. Chris Rojek-Bryan S. Turner, (London: Routledge, 1998), s. 29.

geldiği tezi ile açıklar.[519] Meta-anlatılar hayatın ve hakikatin tek bir anlamını sunma iddiasında oldukları için, diğer anlatıları yadsıyarak dışlarlar ve bunların doğru olmadığını, gerçekliği yansıtıp temsil etmediğini düşünürler. Lyotard meta-anlatıların kurduğu baskı ve tahakkümü ifade etmek için onları teröristik olarak adlandırır. Çünkü terör kavramı korku veren şey anlamına geldiği için, meta-anlatılar da varlığın ve gerçekliğin tek bir anlamını sunan ve bunu da mutlakmış gibi ifade etmesi yönüyle tek bir dil oyunun, diğer dil oyunları üzerinde kurduğu baskı ve korku ile karakterize eder. Zaten Lyotard açısından çoğunlukta olan demek niceliksel bir çokluğu değil çok korku veren şeyi ifade eder.[520] Bu açıdan ona göre eğer bir dil oyunu etkisini saldığı korkuya da borçluysa o dil oyunu azınlıkta da olsa adaletsizdir. Bu anlatılar niceliksel bir çokluktan ziyade kendi hakikatine duyulan güvenle ötekini bastırdığı ona korku verdiği için teröristiktir. Lyotard açısından bütünlük-totalitarizm ve terör bu bağlamda birbirine bağlıdır.[521] Tam da bu nedenle Lyotard açısından meta-anlatıların sonunun gelmiş olması ve dil oyunlarının çoğulluğunun ortaya çıkması bizi adalet problemi karşısında sorumluluk almaya çağırır.[522]

Peki bu çoğulluk fikri ne anlama gelir ve bunun muhafaza edilmesinin adaletle olan ilişkisi ne şekilde anlaşılmalıdır? Lyotard açısından adil olan ve olmayan, Kant'ta olduğu gibi bir toplumsal bütünlük ufkundan değil bilakis bir çokluk ve çeşitlilik ufkundan düşünülür.[523] Çoğulluk fikri ile dil oyunlarının indirgenemezliği meselesi de bu bağlamda yakından ilişkilidir. Zira ona göre adalet tam da bunları birbirine indirgenemez olarak tutmaktan ibarettir. Başka bir deyişle evrensel bir dilin ya da genelleştirilmiş bir meta-dilin yokluğu ile ortaya çıkan bir adalettir. [524] Zaten Lyotard için azınlıklar toplumsal gruplar değil dil sahalarıdır. Ona göre hepimiz bir azınlığa aitiz ve burada önemli olan bu azınlıklardan hiçbirinin diğerine baskın çıkmamasıdır. Ancak bu şekilde adil bir duruma kavuşuruz. Ona göre uzak durulması gereken şey adalet fikrinin totaliter olma özelliğidir. Çoğulcu bile olsa adalet fikrinin totaliter olmaması gerekir işte bu nedenle de çoğulluk fikrini korumak gerekir.[525] Lyotard bu nedenle adalet ideasını her

[519] J. F. Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2013), s. 55-56.
[520] J. F. Lyotard, *Hakkıyla*, çev. Emine Sarıkartal, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2014), s. 183.
[521] Jean Luc Nancy, "Dies Irae", *Yargılama Fakültesi*, s. 20.
[522] Lyotard, *Hakkıyla*, s. 6
[523] Lyotard, *Hakkıyla*, s. 8-9.
[524] Irae, "Jean-Luc Nancy", *Yargılama Fakültesi*, s. 16-17.
[525] Lyotard, *Hakkıyla*, s. 178-179

oyunun saflığının korunması olarak görür.[526] Adalet hiçbir zaman tüm diller için geçerli olacak bir yasayı (ki bu terör olacaktır) söylememektir. Belki de burada evrensel olacak tek ve paradoksal şey "her oyunun tekil adaletini gözlemlemeyi" buyuran bir yasadır.[527] Bu anlamda adalet artık evrensel olan her zaman ve zeminde takip edilmesi gereken bir değer değil yalnızca bir dil oyunundan ibarettir. Ve buna göre herhangi bir dil oyunun saflığını koruduğunuzda adil davranmış olursunuz.[528]

Lyotard'a göre meta-anlatıların sonu ve kendisine referansta bulunulabilecek kriterlerin yokluğunun söz konusu olduğu bu düşünsel atmosferde aslında yeni bir politik duruş çağrısı da ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda meta-anlatıların sonu olarak karakterize ettiği postmodern durumun, adil olmak için herhangi bir teorik doktrine artık güvenemeyeceğimizi de göstermiş olduğunu ifade eder.[529] Artık bütün dil oyunlarının üzerinde bir meta-dilsel konum almak ve bütüne hâkim olmak mümkün değilse, adil olanın ne olduğunu söylemek mümkün müdür? Bu açıdan Lyotard adaletin mutlak anlamda şudur veya budur denilerek tanımlanabilir veya tasvir edilebilir bir şey olmadığını düşünür ve şöyle der:

> "Yasaların yasası olan bir tür meta-yasa vardır: Adil olun. İşte Yahudilikteki tek mesele: Adil olun. Ama işte, adil olmanın ne olduğunu bilmiyoruz. Yani adil olmamız gerekiyor. Şu değil: Buna uygun olun, şu da değil: Birbirinizi sevin, vs. tüm bunlar saçmalıktır. Adil olun: hamle hamle, her seferinde karar vermek, fikir bildirmek, yargıda bulunmak gerekir ve sonra da oturup, adil olmak bu muydu diye düşünmek gerekir. … O halde, adalet nedir diye sorduğumuzda, cevap şudur: Her seferinde yeniden değerlendirmek gerekir; bunu da daima mizahla ve endişeyle yapmak gerekir, çünkü adil olduğumuzdan veya olabileceğimizden asla emin olamayız. Ve bu, buyruğu ve mecburiyeti içinde barındıran, kendine has bu dil oyunu yüzünden böyledir. Oysa doğru olduğumuzdan emin olabiliriz, nispeten emin olabiliriz, nispeten emin olabiliriz, düşünebiliriz bunu, saçma değildir. Ve belki iyi bir anlatıcı olduğumuzdan da emin olabiliriz."[530]

Bu açıdan çağdaş düşüncede etik politik meselelerin daha görünür hale gelmesi, Batı düşüncesinin metafiziksel ve hümanistik boyutundan neşet eden epistemik ve buna

[526] Lyotard*, Hakkıyla*, s. 180.
[527] Jean-Luc Nancy, "Dies Irae", *Yargılama Fakültesi,* s. 16-17.

[529] Lyotard, *Hakkıyla*, s. 6-7.
[530] Lyotard, *Hakkıyla,* s. 109-183

bağlı olarak ortaya çıkan etik-politik şiddet sebebiyle olduğu aşikardır. Çağdaş düşünürler söz konusu otorite eleştirisini ve buna direniş noktalarını felsefelerinde farklı şekillerde işlemiş olsalar da genel olarak epistemik ya da siyasal olsun otoriteye ve tahakküme karşı çıkarak tekil ve farklı olanı savunma yoluna gitmişlerdir. Foucault Levinas, Derrida, Deleuze gibi isimlerin felsefelerinde farklılıklar söz konusu olsa da (bilginin arkeolojisi, şizoanaliz, dekonstrüksiyon vb.) onları fark ontolojisi diye tanımlanabilecek tek bir geleneğe mensup olduğu söylenebilir.[531]

Bu kapsamda fark ontolojisini serimlerken düşünürler genellikle düşüncenin şiddetine, bilginin iktidar kurma ile olan ilişkisine, fark üzerinde bilgi yoluyla tahakküm kurulmasına ve bunun da etik olmayan bir karakter arz ettiğine sıklıkla değinirler. Bilginin güç ve iktidarla olan ilişkisi ve farklılıklara yönelik şiddetin epistemik temelini oluşturması pek çok düşünür tarafından dile getirilse de en açık ifadesini Foucault'da bulduğunu söylemek mümkündür. Foucault bilgi ile iktidar arasındaki ilişkilerin analizini yapmak suretiyle söz konusu şiddetin hem epistemik hem de buna bağlı olarak ortaya çıkan disipliner kurumlar ve disipliner pratikler yoluyla vücuda geldiğini söyler. Ona göre bilgi, bilme ediminin içindeki zorunlu olmayan bir etkidir. Bu nedenle bilgi teorisine gönderme yapmak yerine bilme olaylarına ve onların içindeki bilgi etkisine yönelen bir tarih çalışması yapmak gerekir.[532] Böylece o, hakikat ile bilginin karşılıklı aidiyetini sorunsallaştırarak, buradan ortaya neşet eden farka yönelik tahakkümün bilgi ve hakikatle olan yakın bağlantısını da ifşa etmiş olmaktadır. Tabi Foucault burada bilginin güç ile olan ilişkisinin arkeolojisini yaparken, selefi Nietzsche'nin "kendinde bilgi yoktur" ifadesinden hareketle bilgiyi önceleyen bir ilişkinin olmadığına dikkat çeker ve özne-nesne ilişkisinin bilginin temelini oluşturmadığını, bilakis bilgi tarafından üretildiğini söyler.[533] Foucault açısından bilişsel eylem bu anlamda ne gerçekliği söylemde temsil etmektir ne de söylemde olmayan bir gerçekliği dışarıda icat etmektir. Bilişsel faaliyet bir süreçtir. Bu süreç, bir şeyin söylemsel pratikler (disiplinler) ile söylemsel olmayan pratikler (normatif iktidar sistemleri) yoluyla hakikat oyunlarına dahil edilerek bir düşünce nesnesine dönüştürülmesidir.[534] Foucault'un, aklın akıl olmayan üzerine

[531] Valery Podoroga, "Felsefenin Siyaseti; Yeni Meydan Okumalar", haz. Joseph Backstein, Daniel Birnbaum ve Sven-Olov Wallenstein, (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), s. 65.
[532] Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 31
[533] Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 212
[534] Ferda Keskin, "Foucault ve Öznellik", https://www.youtube.com/watch?v=3ZTh8pKcVOY 10.04.2020

konuşması olarak deliliğin icadı ve onu rehabilite etmesini ele alarak bir jeneolojiye aklın kendisini meşrulaştırma için aklın dışladıklarının- aklın sessizleştirdiklerinin sesi olmaya girişmesi önemlidir.[535] Bu bağlamda logosentrik gelenek boyunca aklın mahkemesinde yargılanarak değersizleştirilmeye mahkum edilen gruplar-olgular-durumları ifşa etmeye yönelmiş ve bilgi vasıtasıyla farklı varlık durumları üzerinde uygulanan hem epistemik hem de etik-politik şiddeti dillendirmiştir.

Foucault buradan hareketle insanın sonluluğu içerisinde yapılan felsefeyi antropolojizm olarak görür. Descartes'tan itibaren insanın felsefenin merkezi haline getirilmesini konu edinerek, insanı ve insan doğasını felsefenin çıkış noktası olarak alan bir özne ve bilinç felsefesine yoğunlaşan düşünce, bir antropolojizmdir ve mutlak değildir ve bu nedenle bir zamanlar Kant'la dogmatik uykudan uyanıldığı gibi şimdi de bu antropolojik uykudan uyanmak gerektiğini düşünür.[536] Tabi Foucault'nun bu antihümanizmi insanı göz ardı etmekten ziyade yaşayan somut insana dönüş ve insanın sonluluğu içinde düşünülmesini öne çıkarır.[537] Foucault'un bu tutumunu ötekine bir açıklık olarak da okumak mümkündür. Zira "ötekine açık olma" örtülü bir biçimde egemen normlarımızın sonlu-sınırlı, tikel ve insani karakterinin göz ardı edilmediğini gösterir. Böyle bir kabul ise, Foucault'un eleştirel pozisyonu ve bu çerçevede kendimizin tarihsel ontolojisi olarak dile getirdiği şeyle ilişkilidir.[538]

Hakikatin veya bilginin sağlam-sarsılmaz bir temele-öze dayandığı iddiasını farklı bir yönden eleştiriye açan bir diğer düşünür ise Deleuze'dür. Deleuze, ağaç biçimli düşünme tarzı olarak tanımladığı hâkim Batı metafiziksel düşünce geleneğini reddederek, hakikati bir temele dayandıran özcü-temelci düşünme biçimine karşı çıkmak suretiyle, düşünceyi bir yer mantığından kurtarmaya çalışır. Zira ona göre Batı düşüncesi Platon ve Aristoteles'ten bu yana bir ağaç gibi düşünceyi bir kök veya temele dayandıran ve hiyerarşik yapısıyla ön plana çıkmaktadır. Böylesi bir düşünme tarzı düşünceyi bir yere, merkezi bir birliğe-hakikate ya da temelini ve yönünü belirleyen bir "öz"e bağlamak suretiyle düşünceyi hapseder ve belli bir otoriter düşünme biçimini meşrulaştırır. Oysaki, felsefe, aşkınlık ve onun ortaya çıkardığı hiyerarşilerin egemenliğinde bir delik açan

[535] Keskin, "Foucault ve Öznellik", https://www.youtube.com/watch?v=3ZTh8pKcVOY 10.04.2020
[536] Foucault, *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, (İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011), s. 30.
[537] Falzon, *Foucault ve Sosyal Diyalog*, s. 22-23.
[538] Falzon, *Foucault ve Sosyal Diyalog*, s. 107.

matkap gibi işlev görmelidir.[539] Bu yüzden ona göre eleştirel bir bakışla odaklanılması gereken yer, rasyonel hakikat ve aşkın özne gibi bilgiye ve akla dair düşünceyi hapseden söylemler, ölçütler ve hakikatin yeri olarak bilgidir. Çünkü Deleuze açısından böylesi bir düşünce, özsel bir hakikati, bir birliği gösteren özcü ve temelci yapısıyla, düşünceyi bir yere ve bir birliğe, hakikate ya da temelini ve yönünü belirleyen bir öze bağlamaktadır.[540] Aynı zamanda bu düşünce diyalektiktir zira düşünce daima bu ikili mantık düzleminde doğru-yanlış, normal-anormal beyaz-siyah, erkek-kadın gibi düalist yapıya göre işler. Bu minvalde Deleuze, bu düalistik yapının, birini diğerine tabi kılan ve baskıcı olan hiyerarşik yönüne dikkat çekerek, bu düşünce tarzının tepkisel düşüncenin bir örneği ve farkı sindirmenin bir yolu olduğunun altını çizer.

Deleuze'e göre, "Eğer bizler düşünceye hükmetmezsek, düşünce bize hükmeder ve bizler onun hizmetçilerine ya da düşünmeyen ancak düşünmeyi yöneten soyut makinelerin hizmetçilerine dönüşürüz. Sorunlarımızı çözmek için düşünceye her başvurduğumuzda, ona kendi başına sahip olduğu bir otorite veririz. Ona ussal Tanrı'nın bir meleği olarak sonsuz anlayışa katılma iddiasını sağlarız."[541] Bu minvalde Deleuze, düşüncenin şiddetinden neşet eden ve etik-politik meselelere uzanan bu şiddet olgusunu, arzu, şizofren, göçebebilim vb. kavramlar ekseninde ele alarak süregelen hâkim felsefe ve düşünce anlayışına karşı çıkar. Söz konusu şiddeti, başkayı aynı olana indirgeme ve onu temsil etmeyle ilişkilendirerek, başkası adına konuşmanın başkasını temsil etmenin, iktidarın bizlerde nasıl yer ettiğini, arzularımızı bu sayede nasıl kodladığını ve nasıl hiyerarşik bir düşünce biçimi ile buna bizi razı ettiğini göstermekte ve bunu da etik bir kaygıyla gerçekleştirildiğini görmekteyiz. Başkası üzerinde karar verme, onu yerliyurtlulaştırma, epistemik bir hakimiyet kurmak yoluyla onun üzerinde bir şiddete yol açma aslında bizatihi etik olandan uzaklaşma demektir. Ki Deleuze'ün Foucault ile olan diyalogunda hatırlanacağı üzere "başkası adına konuşmanın-karar vermenin utanç verici olduğunu ifade etmesi de bu nedenledir.[542] Deleuze'e göre kimse kimseyi temsil edemez;

[539] Aldo Pardi, "Müttefik Olarak Marks; Marksizmin Dışında, Marksın Yanında Deleuze", *Özgürleşme Makineleri; Deleuze ve Marx*, der. Dhruv Jain, çev. Aslı İkizoğlu, (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2014), s. 94.

[540] Newman, *Bakunin'den Lacan'a Anti Otoriteryanizmin Çöküşü ve İktidarın Altüst Oluşu*, s. 183-184

[541] Philip Goodchild, *Arzu Politikasına Giriş*, çev. Rahmi G. Öğdül, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), s. 331

[542] Foucault, *Entellektüelin Siyasi İşlevi*, s. 32-33

zira başkaları adına konuşmaya yönelik her türlü arzu aslında o kişinin öz-bilinç hakkını elinden alarak onun üzerinde iktidar kurma arzusundan başka bir şey değildir.[543]

Gelinen bu noktada, çağdaş düşünürlerin, modern kesinlik idealine yönelik bu eleştirileri, hâkim düşünce tarafından bastırılan farklı olana yönelik bir etik sorumluluğu ve buna bağlı olarak adil olma kaygısını da beraberinde getirmiştir. Fakat bu noktada sorulması gereken soru belki de şudur; mutlak bilgi ve hakikat iddialarına yönelik şüphe-belirsizlik çağında veya mevcut değerlerin kendi kendisini değersizleştirmesi olarak görülen nihilizm ortamında ahlaki erdemleri ve etik sorumluluğu üstlenebileceğimiz kararlarımızı meşrulaştıran bir hakikat ve buna bağlı olarak iyi-adalet ideası mümkün müdür? Herhangi bir temel olmaksızın etiği ve adaleti tesis etmenin imkanını aramak nasıl mümkün olacaktır? Bu temel sorulardan hareketle böylesi bir nihilizm ortamında iki ana kategori ortaya çıkmaktadır.

Bunlardan ilki etiği kısmen Antik Yunan'a referansla "ben"den başlatarak ele alanlar ve bir kendilik etiği oluşturanlar. Diğer grup ise etiği ötekine yönelik bir sorumlulukla ilişkilendirerek etiğin başkayla olan ilişki temelinde tanımlayanlar: Nietzsche Foucault ve Deleuze bir kendini gerçekleştirme etiği anlamında bir kendiliğe yönelik sorumlulukla ilgilenirken, Levinas Lyotard ve Derrida "başka"ya yönelik bir sorumluluk etiği geliştirmiştir".[544] Yani Nietzsche Deleuze ve Foucault her şeyin kaybedildiği, kendisine yönelip ne yapılabiliri sorduğu yerde, Derrida Levinas ve Lyotard başkasına yönelik ne yapılabiliri sormaktadır. Her iki grup da epistemik kesinliğe yönelik ciddi eleştiriler yapmakla birlikte ilk grup hakikatin kesinliğinin kişilerin üzerindeki otorite ve şiddeti kaldırmaya yönelerek bir kendilik etiği gerçekleştirmeye yönelirken diğer grup söz konusu epistemenin şiddetinden muzdarip olan tikellere yönelik bir etik anlayışa yönelir. Söz konusu ayrım bağlamında Bauman Nietzsche'nin üst insanı ile Levinas'ın sorumluluk kategorisini karşı karşıya yerleştirirken aradaki farkı şu şekilde açıklar: "Birincisi egonun bakımından, egonun geliştirilmesinden ve tamamen kendi kendine gönderme yapan kaygılardan oluşan bir program ortaya koyar. İkincisiyse Öteki'ne ilgi ve alaka umudunu ve başkası için var olmanın mutluluğunu sunar. … Ben

[543] Irmgard Emmelhainz, "Temsilin İflasından Gerçeğin Kurtarılmasına" *Çev: Ayşe Boren, Elçin Gen* 19/10/ 2016 / http://www.e-skop.com/skopbulten/temsilin-iflasindan-gercegin-kurtarilmasina/2807

[544] Banu Alan Sümer, *Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik*, ed. Veli Urhan, (İstanbul: Hece Yayınları, 2017), s. 140.

ötekiler için var olduğum için benim. Bütün pratik amaç ve gayeler açısından, varlık ile öteki için var olma eşanlamlıdır."[545]

Hem Nietzsche hem de Foucault da karşımıza çıktığı şekliyle etik kendine yönelik bir ilgiyle karakterize edilir. Her ikisi de etiğin bu yönü ile ilgili klasik düşünceye başvurmaktadır. Örneğin Foucault Platoncu geleneğe dönerek, kendilik etiğini klasik bilgelik geleneğindeki "kendini bilme"de bulur. Kendilik kaygısının hâkim ifadesi olarak bu "kendini bilme" hakikate erişimi ve bu hakikate erişim "kendinde ilahi olanı" tanımayı sağlar. Bu noktada Foucault'ya göre, Platonculuk için bilme ve hakikate erişim kendiyle ve ilahi olanla irtibatlı ruhun tinsel bir hareketi ile mümkün olabilir: ruh kendi ile irtibatlı olduğu için ilahi olanla ve ilahi olanla irtibatlı olduğu için de kendi ile irtibatlıdır. Bu Platonculuk için hakikate erişimin koşullarından biridir.[546] Bu açıdan Foucault kişinin kendisine yönelik ilgisini önceleyerek etiği, insanın kendisiyle kurduğu bir ilişki olarak görmektedir.[547] Elbette Foucault etiğin kendilik kaygısından ibaret söylemez fakat etiğin "Kendin için kaygı duy!" ifadesinde görünür olduğunu söyler.[548] Bununla birlikte Foucault için kendine yönelik ilgi, ötekine yönelik ilgiden ayrı tutulamayacağını belirterek, bir aile reisinin kendisine yönelik etik ilgisinin ailesine yönelik ilgisiyle ayrı olmadığı örneğini verir.[549]

Kendilik etiği karşısında bir sorumluluk etiğine yönelen düşünürler ise, bunu Batı düşüncesi boyunca dışlanan öteki üzerinden düşünür. Bu anlamda öteki felsefi düşüncenin başından bu yana varsaydığı gibi "ben"e veya başka bir aynılığa indirgenemez bir aşkınlık olarak düşünülür.[550] Bu bağlamda öncelikle Levinas'ın başka'ya yönelik olan bu ilgisi ve adalet kavrayışı Batı metafiziğine yönelik eleştirel yaklaşımı ve bu çerçevede ortaya koyduğu etik anlayışı ile şekillenir. Levinas açısından temel mesele düşünceyi Yunan olmayan farklı bir kökene yönlendirmektir. Zira Yunan kökenlerine hapsolan metafizik, düşünceyi aynının mantığına tabi kılmıştır.[551] Ona göre Batı felsefesinde bilgi ve teori, ötekini anlamaya çalışırken, ötekinin farklılığını aynının

[545] Zygmunt Bauman, *Yaşam Sanatı*, çev. Akın Sarı, (İstanbul: Versus Yayınları, 2011), s. 180
[546] Özkan Gözel, *Öznenin Hakikat Kaygısı*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), s. 54.
[547] Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), s. 22.
[548] Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 225-226.
[549] Foucault, Özne ve İktidar, s. 228-229
[550] Küçükalp, "From the Ontological Subject to the Ethical "I" s. 44-45; Costas Douzinas-Adam Gearey, *Critical Jurisprudence*, s. 163-164.
[551] Alain Badiou, *Etik*, çev. Tuncay Birkan, (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), s. 33

bir parçası haline getirerek elimine ettiği için, söz konusu düşünce ontolojik bir emperyalizme vücut vermiştir.[552] Levinas bu anlamda Batı felsefesini bir egoloji yani ben'in kendine yeterli bir varlık olarak merkezileştirilmesi olarak görür. Bu ben öznesi varlığı sadece kendine referansla kurulan ve başkasının dışsallığını yok eden bir boyuta sahiptir.[553] İşte böylesi hükümran bir özne farklılıkları bastırarak ve onu kendi özdeşliğinde elimine ederek aslında ötekine karşı bir adaletsizliğe de dönüşmüştür. Zira ötekinin varlığından bağımsız bir özne salt kendine borçlu olduğu için varlığını koruma ve sürdürme adına öteki karşısında sınırsız bir özgürlük sahibi olacaktır. İşte epistemolojiden ontolojiye siyasetten etiğe kadar böyle bir ben fikri kendi özgürlüğünü ve kendini koruma hakkını ötekine karşı sorumluluklarından üstün tutacaktır. Halbuki Levinas için ötekine karşı (etik) sorumluluk adaletin temelidir.[554] Ve adaletin kendini tek haklı kılma koşulu etiktir.[555] Başkasına konuksever özne olmam hem ben hem de başkası haline gelebilmem, bilmenin eleştirel özü olan etiği üretmektir ve bu da Levinas'a göre adaleti hedeflemekten başka bir şey değildir.[556] Bu açıdan bakıldığında Batı düşüncesi özgürlüğü adalete öncelemek suretiyle aslında bir adaletsizlik felsefi konumundadır.[557] Bir kişinin 'ben' diyebilmesinin ancak öteki için duyduğu sorumlulukla mümkündür.[558] Levinas için başkası karşısındaki sorumluluk içinde yüz'ün keşfinin Tanrı'nın sesini işitmenin bir yolu olduğunu söyler. Bu nedenle de ona göre insanın insanla olan ilişkisini, insanın Tanrıyla olan ilişkisinden ayırmak doğru değildir. Çünkü ona göre insanın insanla ilişkisi zaten kendi içinde insanın Sonsuzla ilişkisinin özüdür.[559] İnsanın ötekiyle olan ilişkisinde adalet ve merhamet unsurlarına dikkat çeken Levinas, adalet olmaksızın merhametin olanaksız olduğunu, merhametin ise adalet olmaksızın biçimsizleşeceğini

[552] Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 58.
[553] Türk, *Öteki Düşman ve Olay*, s. 32.
[554] Emmanuel Levinas, "Felsefe Adalet ve Aşk", *Sonsuza Tanıklık* s. 242. Etik sorumluluk Levinas'a göre daima teyakkuz halinde olmayı gerektiren bir uykusuzluk-uyanıklık olarak tasvir edilir. Levinas, "Fenomenolojiden Etiğe", Levinas Fikir Mimarları Dizisi, çev. Özkan Gözel, (İstanbul: Say Yayınları 2012), s. 56.
[555] Elif Çırakman, "Levinas'ta Öteki ve Adalet", s. 183.; Levinas açısından etik terimlerimizin kaynağı egonun özgürlüğünde değil kendiliğin travmasında bulunur. Travma başkası tarafından rahatsız edilmektir. Levinas sorumluluğu Kantta olduğu gibi özgürlükle temellendirmez. Başkasından sorumlu olan ben özgür ve özerk ben değildir, başkasına duyduğu saplantılı arzu içinde tutsaklaşmış travmanın ürettiği bir varlıktır. (Zeynep Direk, *Başkalık Deneyimi,* s. 150)
[556] Zeynep Direk, *Başkalık Deneyimi,* s. 145.
[557] Türk, *Öteki, Düşman ve Olay*, s 37.
[558] Elif Çırakman, "Levinas'ta Öteki ve Adalet", s. 180.
[559] Cheron, *Levinas ile Söyleşi*, s. 49.

vurgulayarak[560] kendisiyle yapılan bir söyleşide şöyle der: "Tanrı gökte değildir. O, insanların fedakarlığındadır birbirlerine gösterdikleri merhamettedir. Gökyüzü boştur ama insanların merhameti Tanrıyla doludur."[561]

Sonuç olarak çağdaş düşüncede görünen o ki, artık epistemik kesinlik ile adalet arasında bir orantısızlık kabul görmüş, bilgi ile adalet arasında doğrudan bir ilişki kurulmamıştır. Zira artık süregelen felsefe anlayışının hakikat-bilgi iddialarının adil olma durumunu gerçekleştiremeyeceği ortaya çıkmıştır. Yani epistemik yargıların keskinliği ile adalet arasında gerek epistemik gerekse etik-politik mevzular sonucunda ortaya çıkan durumlardan görüldüğü üzere doğru bir orantı söz konusu değildir. Felsefenin, metafiziksel ve hümanist bir söyleme dönüşmesi sonucu temsilci bir epistemoloji ön plana çıkarak hem düşünsel hem de eylemsel bir şiddetin zemini oluşmuş bu da adaletsizliğin vücuda gelişine sebebiyet vermiştir. Artık varlık ve hakikatin aşkınlığı karşısında mütevazi konumu kaybetmiş yargıyı üstlenme cüretkarlığına bürünmüş hümanist söylemin yargılayıcı, belirleyici, temsilci bir epistemoloji zemininde yükselen bir doğruluk telakkisi ön plana çıkmıştır. Bu durum ise öznenin imgelemini-temsilini mutlak addetmesiyle başlamıştır. Dolayısıyla bu düşünme biçimi, varlığa yönelik hakkaniyetsiz tutumu meşrulaştırıcı bir form kazanmasına yol açmıştır. Çağdaş düşüncenin süregelen düşünme biçimine yönelik eleştirileri ise, yeni düşünme ve bilme imkanlarına açılma ve dolayısıyla düşünceyi belli bir biçime-yere hapseden hâkim paradigmaların çerçevesinden çıkabilme adına önemli bir açılım yaptığı aşikardır. Söz konusu eleştirilerle birlikte artık mesele Foucault'nun da dediği gibi hangi epistemik çerçeveden yola çıkarak düşündüğümüzü anlamak değil, bu çerçevenin dışına nasıl çıkabileceğimizdir. Bu durumda çağdaş felsefe açısından düşünmenin görevi, metafiziksel ve hümanistik düşünme biçiminin sorunlarından azade olan bir düşünme imkanına açılma olduğu söylenebilir.

[560] Levinas, "Felsefe Adalet ve Aşk", *Sonsuza Tanıklık*, s. 259.
[561] Cheron*, Levinas ile Söyleşi*, s. 28.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

POST-METAFİZİKSEL DÜŞÜNCEDE EPİSTEME ve ADALET İLİŞKİSİ

A. Metafiziksel Düşünceden Sonra Düşünmenin Görevi

Başlangıcından itibaren varlık-düşünce özdeşliği çerçevesinde inşa edilen Batı düşüncesinin 19. yüzyıldan itibaren metafiziksel karakterine bağlı olarak gittikçe yoğunluğu artan bir eleştiriye tabi tutulmuş olması, bir yandan metafiziksel ve hümanistik düşüncenin sınırlılıklarını ve pratiğe dökmüş olduğu şiddeti açığa çıkarırken, diğer yandan da düşüncenin metafiziksel ve hümanistik olmayan bir arayış çabasına yöneltmiş olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda olmak üzere çağdaş felsefe gerek düşüncenin metafiziksel olmasına gerekse de ortaya çıkardığı etik-politik meselelerin neticesinde sorunsallaştırılan Batı metafiziksel düşünce pratiğine karşı farklı form ve kaygılar içerisinde yeni ve mümkün mertebe metafiziksel düşünme biçiminin sorunlarından azade bir düşünce arayışına yönelmiştir. Bu arayış en net ifadesini Heidegger'le birlikte dile getirilen *metafiziğin sonu düşünmenin başlangıcıdır* iddiasında bulmuştur.

Metafiziksel ve hümanistik forma bürünen düşünme biçiminin hem varlıkla hem de hakikatle olan ilişkimizi belirlediği düşünüldüğünde, varlık ve hakikat hakkındaki mutlaklık ifade eden iddiaları, onun mütehakkim ve otoriter bir boyut kazanmasına yol açmıştır. Böylesi bir düşünme biçimiyle insan, varlık ve hakikatle girdiği ilişkide kendisini belirleyen özne, varlığı ise belirlenen nesne olarak kurması sonucunda, bilgide otoriter, politikada totaliter, etikte ise ötekini yargılayan bir tutuma sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla insanın varlık ve hakikatle girmiş olduğu bu ilişki biçiminin sorunlu olduğuna dikkat çeken çağdaş düşünce, bunu aşabilmenin yolunu, düşünmenin metafiziksel ve hümanistik formlarından kurtulmasıyla ilişkilendirmiştir. Çağdaş düşünceyi büyük oranda belirleyen işte bu yeni düşünme pratiğine yöneliş ve bu anlamda fark felsefesini ortaya koymalarıdır. Bu ayrışmada metafiziksel ve hümanistik düşünme biçimine bir

mesafe alış, farklılık ve kimlik meseleleri özelinde, düşünmeyi yeni bir rotaya yönlendirme söz konusudur.[562]

Düşünmeyi aklın tahakkümünden kurtarma noktasında gerçekleşen bu ayrışmanın, ilk zeminini oluşturması bakımından, Alman Romantik düşüncesinin akıl karşısında duyguyu öne çıkarışı, Alman tarihsel ekol ile birlikte düşünmenin belli bir tarihsel bağlam-gelenek içerisinde gerçekleştiğine olan vurgular ve bilinçdışının keşfi, çağdaş düşünce için önemli bir ilham kaynağı olmuştur. Yine Nietzsche'nin bilgiyi istence bağlaması, Foucault'nun buradan hareketle bilginin jeneolojisini yapması ve Aristoteles'le gündeme gelen *insan doğal olarak bilmek ister* iddiasındaki bilme istencinin, doğal olmayıp tarihsel yönüne vurgu yapılmak suretiyle, böyle bir istencin yanılsamadan ibaret olduğunu göstermeye çalışması[563], mezkûr düşünme pratiğine karşı mesafe alışın ilk adımları olarak okunabilir. Eğer felsefe, yaşayan tarihsel insanın tecrübe ettiği şeyin kavramsallaştırılması[564] olarak görülebilirse, bu tarihsel tecrübeyi olumsallığından koparıp, mutlaklaştırmak ve evrensel addetmek mümkün olmayacaktır. Zaten tam da bu noktanın ifşa olmasıyla birlikte, bilginin olumsallığına olan vurgu, düşünmenin metafiziksel ve hümanistik boyutundan özgürleşmenin kapısını aralayacaktır.

Metafiziksel ve hümanistik düşünce kavrayışı açısından, varlık düşüncenin bir nesnesi ve bir yargı meselesi olarak anlaşılagelmiştir. Bu da şeylerin varlığını bağlamlarından kopardığımız zaman, yani nötr bir biçimde ele aldığımız zaman, onları gerçek anlamda kavrayabiliriz düşüncesine yol açmıştır. Oysa bu düşünce artık reddedilmektedir. Zira insan, zamandan ve mekândan yalıtık bir varlık değildir ve tarihsel bir varlık olarak belli bir bağlam ve zaman içinde düşünmektedir. İnsan kavrayışının zamansal ve tarihsel oluşu ise, onun kavrayışının asla tam ve nihai bir formda

---

[562] Terry Eagleton'un da dediği gibi Batı düşüncesi boyunca aslında yapılan şey kendimizi Tanrı doğa ve akıl gibi sağlam temellere çivilemiş bir şekilde düşünme eğilimine girişilmişti. Oysaki bu bir yanılsama idi. Şimdi ise ayaklarımızı sapasağlam bastığımız bu temellerin şüpheli hale gelmesiyle yaşanan bir panik söz konusudur. Sözkonusu metafizik destekleri bırakmamız, bu desteklerle yürümeye çalışmanın geçmişte hiçbir şeyi değiştirmediğini gösterir ve bu gerçeği kabul edersek metafizik sonrası yani özgür oluruz düşüncesi söz konusudur. Çağdaş düşünce bu anlamda bizi, temelleri paramparça etmekle zincirlerimizden başka bir şey kaybetmeyecegimiz gercegini kabul etmeye teşvik eder. Artık bu metafizik yükleri taşımamız söz konusu değildir. (Terry Eagleton, *Kuramdan Sonra*, çev. Uygar Abacı, (İstanbul: Literatür Yayınları 2006), s. 58-59)

[563] Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 20-21.

[564] John Caputo, "M. Eckhart ve Geç Heidegger; Heidegger Düşüncesinde Mistik Unsurlar" *Heidegger Fikir Mimarları,* çev. ve yay. Ahmet Aydoğan, (İstanbul: Say Yayınları, 2008), s. 428.

olamayacağı anlamına gelir. Bu ise bizi insanın varlığa dair bilgisinden ziyade, varlığa dair "anlama" çabasından söz etmeye götürür. Varlık bu nedenle bir bilgi sorunu değil, anlam sorunu olarak görülür.

Şüphesiz insanı varlık sıradüzeni içerisindeki yerinden koparak, tarihsel bağlamının dışına taşıyan bu anlayış, Batı düşüncesi boyunca metafiziksel ve hümanistik doğası itibariyle düşünmeyi de teknik bir şekilde yorumlamasına sebebiyet vermiş ve düşünmenin bu teknik yorumlanması düşünmeyi ait olduğu varlıktan ve bu varlığın anlamından koparmıştır. Düşünme üzerine düşünme olarak kabul edilegelen mantık, bu anlamda düşünmenin teknik yorumlanmasının formunu oluşturmuştur. Zaten varlığın bir soruşturması olarak metafizik ile varlığı düşünmenin disiplini olarak mantık arasında kurulan yakın ilişki de dikkate alındığında, varlıktan kopuşun ve düşünmenin ontolojik anlamından uzaklaşarak teknik yorumlanışın da mümkün hale gelmesi söz konusu olabilmiştir. Düşünmenin teknik yorumlanmasından kendimizi kurtarmamız gerektiğine dikkat çeken Heidegger'e göre, böylesi bir düşünmede, düşünmenin ait olduğu varlıktan vazgeçilmektedir. Bu tarz bir bilmenin, "teorik" bir etkinlik olarak belirlenmesi de düşünmenin "teknik" yorumu içinde gerçekleşmektedir.[565] Heidegger'e göre düşünme, uzun zamandır bu kupkurulukta (yani düşünmenin teknik yorumunda) süregelmiş ve düşünmenin kuruduğu yerde ise mantık, etik, fizik gibi adlar ortaya çıkmıştır. Oysa mantık düşünmenin ne demek olduğunu açıklamada yetersiz kalmış[566], hatta düşünmeyi, varlığı düşünmekten ziyade, varlığı insani epistemik güçlere göre inşa eden bir karaktere de bürümüştür.

Heidegger Presokratik düşüncenin, düşünme eylemi için bu tür adlandırmalar kullanmadıklarını, hatta felsefe bile demediklerini bize hatırlatır. Zira hatırlanacağı üzere Presokratik düşünce açısından varlık kendisini görünüşe getirerek açığa çıkmakta, düşünme de bu çerçevede farklı olanı-gizli olanı görünüşe getirme olarak anlaşılmaktadır. Burada varlık kendisini açığa çıkararak kıvrımlarını açmaktadır. Heidegger'e göre felsefenin temel hatası ise Varlığın oluş bakımından farklılaşarak kendisini açma sürecinde bu kıvrımlardan bir tanesini doğru-mutlak hakikat olarak kabul etmesidir. Bu süreç aynı zamanda varlığın fark olduğunun unutulmasına neden olan tarihsel

[565] Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, s. 6
[566] Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?* çev. Rıdvan Şentürk, (İstanbul: Paradigma, 2013), s. 15.

dönemdir[567] ve Aristotelesçi kategoriler sınıflamasıyla başlayarak, Hegel metafiziğine kadar devam etmektedir. Bu bağlamda artık doğruluk-hakikat apaçıklık olarak Varlığın kendisinin özelliği değil, bundan böyle varlıkları bilmenin etiketi olarak görülmüştür.[568]

Bu kapsamda Heidegger'e göre düşünme, bir şeyi göz önüne getirmek suretiyle onu kurma ve tasarlama olarak gerçekleşmekte ve bu tasarlama ise her zaman tasarlayan özne tarafından başladığı için özgür bir edim olmaktadır. Burada bir şeyi tasarlarken onu parçalara ayırarak ve tekrar bir araya getirerek düşünürüz ki bu düşünme de onu sınırlandıran bir boyuta sahiptir.[569] Oysa düşünme, düşünce nesnesi kıldığı varlıktan uzaklaştığında işlevini yitirmekte ve sona ermektedir. Çünkü düşünmenin düşünme olmasını olanaklı kılan, varlığa olan aidiyetidir. Düşünme, Varolanı bir varolan olarak tasarımladığı sürece, varolan olarak varolanı düşünür ve varlık olarak varlığı düşünemeyip, düşünmeyi ait olduğu varlıktan koparır. Varlık sorusu burada hep varolan hakkındaki soru olarak kalır. Düşünmenin varlıktan kopuşu ise, ilk defa varlığı bizim dışımızda bir varolan olarak konumlandırdığı için Platon'a dayandırılarak, düşünmenin felsefe olarak adlandırılmasına ve en yüce sebeplerden hareket eden bir açıklama işlevi görmesine zemin hazırladığı iddia edilir. Varlığın bir varolana indirgenerek, düşünmeyi de bu varolanlara yöneltme ile artık düşünülmeyip felsefe yapılmaya başlanmıştır.[570] Zira sophonla uyumlu bir düşünme pratiği yerine "sophon"a doğru çabalama olarak felsefe yapma söz konusudur.[571] Bu anlamda varlığa dair anlam arayışı, bir varolan olmayan Varlığın ifşa ve gizlenmesiyle ilişkili bir durum iken, metafiziksel ve hümanistik düşünce ile birlikte varolanın alımlanması ve algılanması olarak anlaşılmıştır.[572] Bu minvalde hakikat de düşüncenin-tasavvurun doğruluğundan hareketle belirlenmeye başlanmıştır.[573]

Aslında Heidegger her ne kadar düşünmenin metafiziksel bir forma bürünmesini Platon'a kadar dayandırsa da daha önce de ifade ettiğimiz gibi Platon felsefesindeki bazı temalar, bu eleştirinin yersiz olduğunu göstermektedir. Çünkü Platon'daki, düşünme

[567] Kılıç, *Heidegger'de Metafizik Fark*, s. 147 ve 263
[568] Heidegger, "Platonun Hakikat Doktrini", s. 108 ve 112.
[569] Heidegger, "Varlık ve Düşünme" *Heidegger Fikir Mimarları Dizisi*, çev. ve yay. Ahmet Aydoğan, (İstanbul: Say Yayınları, 2008), s. 243-244
[570] Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, s. 6-9.
[571] Heidegger, *Nedir Bu Felsefe,* s. 16-18; Kasım Küçükalp, "Is a Non-metaphysical Religious Thought Possible? –Possibility of Religious Thought within the Scope of Heidegger's Onto-theology Criticism" s. 148.
[572] Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, s. 56
[573] Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?* çev. Rıdvan Şentürk, (İstanbul: Paradigma, 2013), s. 24

etkinliğinin, zihnin-ruhun gözünün açılmasına ve benliğin etik bir dönüşüm geçirmesiyle ilişkili bir biçimde hakikatle irtibatlı bir düzeye taşınmasına matuf olarak, kendimizle gerçekleştirdiğimiz sessiz bir diyalog olarak görülmesi, metafiziksel ve hümanistik formdaki düşünme biçimiyle aynılaştırılamayacak bir karaktere sahiptir. Hatta Arendt'e göre Aristoteles'in nous'u bile hakikati görmemizi ve temaşa etmemizi sağlayan bir fonksiyon görmesi hasebiyle, düşünmenin bu isimlerdeki nihai hedefi, hakikate yönelik bir tefekkürdür ve bu tefekkürün amacı ise bütün zihinsel etkinliklerin huzura erdiği bir dinginlik halidir.[574] Oysa düşünmenin varlıktan koparılması, insanın varlığı kendi mantıksal kategorilerine göre inşa etmesine yol açan metafiziksel ve hümanistik bir karakter kazanmasıyla birlikte mümkün olmuş, ve düşünme teorik bir bilme edimine dönüşerek, felsefe de sahici bir düşünme biçiminden uzaklaşmıştır.

Bu çerçevede düşünme Batı metafiziksel düşüncesi boyunca genellikle varlık adı altında ele alınmış ve varlık ise varolanın varlığı olarak düşünülmüştür.[575] Böylelikle epistemolojik düşünme biçimi ile varolanlara takılarak bir varolan olmayan olarak Varlığın unutulmasına ve düşünmenin ontolojik bağlamından koparılarak bir anlam yoksullaşmasına gitmiştir. Metafiziksel düşüncenin özdeşlik mantığı çerçevesinde bakıldığında özdeşlik ilkesi varolanın varlığından bahsederek, varolan her şeyin aslında özdeşlik ile ilgili olduğunu yani kendi kendisinin birliği ile ilgili olduğunu vurgulamış[576] ve böylece fark bu özdeşlik mantığı çerçevesinde görmezden gelinmiştir. Zira düşünme metafiziksel ve hümanistik gelenek boyunca, tekil veya farklı olanı tümel-genel bir kavram altında düşünme ve onu nesne edinmek suretiyle tümelin bilgisine tabi kılmak olarak alımlanmış ve bu nedenle de indirgeyici bir karaktere sahip olagelmiştir. Söz konusu fark öncelikle Varlık ile varolanlar arasındaki ontolojik ayrımın-farkın unutulmasıyla gerçekleşmiş daha sonra düalist ayrımlar neticesinde aynıya-özdeşliğe veya kavramsal düşünceye indirgenemeyen her türlü farkı kapsayacak şekilde genişletilmiştir.

Felsefi düşünce bu seyir içerisinde, metafizik temsil ve tasarımlamanın yolundan gidererek, Varlığa üstünkörü bir atıfta bulunmakta ve varolandan çıkarak yine varolanı

[574] Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 25
[575] Martin Heidegger, *Teknik ve Dönüş&Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Açа, (Ankara: Pharmakon Yayınları, 2015), s. 108-109
[576] Heidegger, *Teknik ve Dönüş& Özdeşlik ve Ayrım*, s. 74

düşünmektedir. Zaten Heidegger'e göre "metafiziğin derinlerde yatan en büyük hatası Varlık nedir sorusunu sormak ve sorgulamamızın derinliklerinde ne zaman bir varolanla karşılaşsak onunla tatmin olmaktır."[577] Halbuki "varlık kendini açmakta, ifşa etmektedir" bu da varlığın ve onun hakikatinin aletheik bir karaktere sahip olduğunu göstermektedir. Heidegger bununla, varlığın sabit olmadığını ve bir mevcudiyet formunda kavranamayacak ve anlaşılamayacak olmasını dile getirmiş olmaktadır. Varlık daima kendini zaman içinde, gizli olmaktan çıkarıp, açığa vurmakta ve yine gizlemektedir. Dolayısıyla metafiziksel ve hümanistik düşüncede olduğu gibi varlığı bir varolan olarak mevcudiyet formunda tasarlayarak düşünceyi de ona mütekabil olacak şekilde kurma girişimi söz konusu olamaz. Bu nedenle varlığın sabit bir anını asla yakalamak ve varlığın anlamını tüketmek mümkün değildir. Şüphesiz Heidegger her ne kadar varlık felsefesine yönelse de onun Varlıkla kastettiği varolan anlamında bir varlık değil, varolan olmayan olarak Varlıktır. Bu nedenle Heidegger'deki varlık kavramı metafiziksel düşünce boyunca düşünülegelen kavramlarla ve mantıksal çıkarımlarla anlaşılacak bir varlık da değildir. Zira varlık kendini ifşa edip gizleyen bir yapıda olduğu için sabitlik ifade eden kavramlarla anlaşılamazdır.[578] Tam da bu nedenle Heidegger, varolanlara indirgenemeyen Varlık kavrayışı ile varlık metafiziğinin ötesinde düşünmenin imkanlarına açılır.

Düşünme bu anlamda bizim dışımızda mevcut olan bir varlık ve hakikati temsil ve tasarım yoluyla kavramaktan vazgeçerek, varlığın açıklığında bulunmakla ilişkili bir biçimde anlaşılır.[579] Düşünme, varlığın ışığı yani kendini ifşa ve gizlemesi içinde gerçekleşir. Fakat metafiziksel ve hümanistik düşünce bu ışığı görmekte başarısız olmaktadır, zira metafiziksel düşünce, varlığın ışımasını ya mevcut olanın dışarıdan görünüşü ya da öznellik açısından bakışın yöneldiği görüleni olarak düşünmektedir.[580] Varlığın bu aletheik yönü yani kendini açıp gizlemesi, Heidegger'i düşünmeyi de sürekli olagelmekte olan Varlıkla bağlantılı olarak ele almaya sevk etmiştir.[581] Düşünme hümanistik bir soyutlama eylemi değil, Varlığın söz konusu olagelme eylemi bağlamında Varlığın takdiri ile alakalı bir meseledir, takdir ise kendi içinde tarihsel olarak

[577] Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, s. 23-24
[578] Doğan Özlem, "Giriş: Heidegger ve Teknik" *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, (İstanbul: Paradigma, 1998), s. 11
[579] Küçükalp, "Varlık Problemi Bağlamında Düşünmenin İmkanı", s. 23-24.
[580] Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, s. 23-24.
[581] Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, s. 55.

düşünülmektedir. Bu da Varlığın zamansal karakterdeki ifşa ve gizlenme sürecine işaret etmekte ve böylelikle de düşünme, insanın söz konusu süreçte kendini varolana değil, bir varolan olmayan Varlığa açma sürecinde ontolojik bir boyut kazanmaktadır.[582] Düşünme bu perspektiften bakıldığında artık metafiziksel ve hümanistik düşüncede olduğu gibi insanın rasyonel yetilerine referansla düşünülen epistemolojik bir karakter arz etmeyip, varlığın kendisini açıp gizlemesi süreci ile ilgili olarak ontolojik bir karakterle ilişkili olarak düşünülmüş, hakikat de varlığın hakikati olarak kendisini ifşası olarak aletheia kavramıyla ele alınmıştır.

Heidegger'in Varlık ile varolanlar arasındaki ontolojik ayrımın unutulmasına yol açarak aslında Varlığın da unutulmasının bir sonucu olarak gördüğü neden, Batı metafiziksel düşünce geleneği boyunca süregelen düalist ayrımlardır.[583] Zira ona göre metafizik varolanları varlıklarıyla temsil ederken aslında onların farklılığını göz ardı eder ve bizatihi varlığın hakikatini sorgulamadan kalır. Zaten Heidegger'e göre ne varlığın hakikatini sorma ne de insanın özünün hangi bakımdan varlığın hakikatine ait olduğunu düşünme aslında metafiziksel düşüncenin sadece ihmal ettiği bir soru olmayıp, aynı zamanda bu soru metafizik için hep ulaşılamaz ve erişilemez olarak kalacak bir sorudur.[584] Çünkü metafizik varlık ile varolanlar arasındaki ontolojik ayrımı kaybettiği için Varlık, varolan gibi nesnel bir biçimde tasarımlanıp vücuda getirilemez ve bu nedenle metafiziksel düşünce Varlık'a ulaşamadan kalır.[585] Varlıkların temsili ise, kaçınılmaz olarak antropomorfiktir.[586] Bu anlamda hümanizm de varlığın bu unutulmasıyla birlikte serpilip gelişmiştir.[587] Dolayısıyla metafiziksel düşünce geleneği boyunca süregelen şekliyle mutlak bir başlangıç-zemin olarak düşünülen sabit-değişmez ve de aşkın bir varlık kavrayışının ortaya çıkardığı hakikat anlayışı ile Presokratik düşünürlere atıfla kendisini varolanlarda açığa çıkararak gizleyen ve dolayısıyla sabitlenmesi mümkün olmayan bir Varlık düşüncesi ve hakikat kavrayışı arasında Heidegger net bir ayrım çizmektedir.[588]

---

[582] Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 170-173.
[583] Küçükalp, *Çağdaş Düşüncede Farklılık Tartışmaları*, s. 47.
[584] Heidegger, "Hümanizm Üzerine Mektup" çev. Ahmet Aydoğan, *Hümanizmin Özü,* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 47-48
[585] Heidegger, *Metafizik Nedir*, s. 45-46
[586] Heidegger, *Nietzsche,* Vol.I ve II, s. 99
[587] J. Glenn Gray, "Heidegger'in Yolu; İnsan Varoluşundan Doğaya", *Heidegger Fikir Mimarları Dizisi,* çev. ve yay. Ahmet Aydoğan, (İstanbul: Say Yayınları, 2008), s. 281
[588] Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 53

Bu kapsamda Heidegger metafiziksel ve temsile dayalı düşünme olarak felsefe ile sahici düşünme arasında da bir ayrım yapar.[589] Sahici düşünme, ne gerçekliğin soyutlanarak mantıksal düzlemde iş gören bir düşünme biçimi ne de insanın kendisini her şeyden soyutlayarak ve evrenin merkezine koyarak tüm varlığı anlayabileceği bir ben-özne bilincine sahip bir düşünme biçimidir. O daha ziyade Varlıkla irtibatını kuran insanın, insan olmasının bir tarzı olarak görülmelidir.[590] Heidegger bu açıdan Batı metafiziksel düşünce geleneği formunda devam edegelen felsefi düşünceye ilgi duyulmasının, düşünmeye hazır olunduğunu göstermediğini dile getirir.[591] O halde düşünmenin görevi, düşünmenin sorununu belirlemek için, önceki düşünmenin bırakılması olacaktır.[592] Düşünme artık varlıktan yüz çevirerek düşünmenin[593] üzerine düşünmeli ve böylece de yeniden yüzünü varlığa yöneltmelidir.

Bu nedenle metafiziksel düşünce sonrası, düşünmeye yüklenen anlam da, hümanistik ve metafizik bir karaktere sahip olan felsefe ile özdeş görülemez, Heidegger'in ifadesiyle düşünmek, felsefeyle özdeş olan metafizikten daha köklü bir biçimde düşünmektedir.[594] Zira düşünme, varlık için bir teşekkür iken, felsefenin, ve metafiziğin dili nesnelleştirici bir söylem dili olarak vücuda gelir.[595] Heidegger sahici düşünmede dilin özünü söz veya söyleme olarak ifade ederken, görsel olandan ziyade işitsel metaforları önemsemesi de bundan dolayıdır. Bu bağlamda olmak üzere, Varlığın çağrısını işiten bir düşünme, çağrıya teşekkür eden ve ona ait olan bir düşünmedir.[596] Oysa metafiziksel düşünme biçimine dönüşe felsefe de böyle bir durum söz konusu değildir. Bu nedenle düşünmeye hakkını vermeyen felsefeden vazgeçmek ve düşünmeye daha fazla saygı duymamız gerekmektedir. Çünkü felsefeye ilgi duymak ve onunla meşgul olmak, bizi düşünüyor olduğumuz zannına kapılmamıza neden olmaktadır.[597] Oysa, düşünme ile özdeşlik zemininde yükselen felsefe aynı amacı gerçekleştiren şeyler

[589] Heidegger, *Olmaya Bırakılmışlık*, çev. Mesut Kesgin, (İstanbul: Avesta Yayınları, 2013) s. 10
[590] Doğan Özlem, "Giriş: Heidegger ve Teknik" *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, (İstanbul: Paradigma, 1998) s. 11
[591] Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*, s. 3-4
[592] Heidegger, "Platonun Hakikat Doktrini", s. 95
[593] *Heidegger Üzerine İki Yazı*, s. 29.
[594] Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, s. 56.
[595] Caputo, "M. Eckhart ve Geç Heidegger; Heidegger Düşüncesinde Mistik Unsurlar" *Heidegger ve Din*, s. 197.
[596] Küçükalp, "Varlık Problemi Bağlamında Düşünmenin İmkanı", s.; Varlığın çağrısına kulak kesilmek ve ona açık olma durumu, çağdaş düşüncede ise ötekinin çağrısını işiterek ona cevap vermeyle ilişkili olarak düşünülecek ve adalet de bu bağlamda ele alınacaktır.
[597] Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?* s. 3-4.

değildir. Bu nedenle özdeşliğin Aristoteles'ten Hegel'e kadar uzanan serüveninde özdeşliğin yerleştiği o imtiyazlı konumundan indirilmesi ve farkın artık özdeşlik noktai nazarından anlaşılmaması gerektiği açık bir biçimde dile getirilmektedir.[598]

Heidegger her ne kadar insanın akıllı bir yaratık olsa bile, bu aklın onu her zaman düşünmeye muktedir kılamayacağını da söyler. Zira biz ancak kendisi hakkında düşünülmesi gereken şeye dikkat kesildiğimiz zaman, düşünmeyi öğrenebiliriz ve gerçekleştirebiliriz. Kendisi hakkında düşünülmesi gereken nedir diye soracak olursak, Heidegger'in buna cevabı şudur; "Her kaygı verici olan kendini düşünülecek olan şey olarak sunar. … En kaygı verici olan bizim hala düşünmememizdir; üstelik dünyanın durumunun gittikçe daha kaygı verici olmasına rağmen hala düşünmüyor oluşumuzdur!"[599] Bu açıdan, düşünmenin ne demek olduğunu, düşünme üzerine kavramsal bir refleksiyonla öğrenilemeyeceğine vurgu yapan Heidegger[600] düşünmenin, şimdiye kadar kendisine uymayan bir ölçü ile yargılanmakta olduğunu ve yapılması gerekenin, düşünmeyi yeniden ait olduğu yere koyma çabası olduğunu dile getirir ve bu da irrasyonalizm olarak adlandırılacak bir şey değildir.[601]

Bu çerçevede Heidegger Batı metafizik geleneği boyunca devam edegelen ve temsil fikrine de önemli bir zemin oluşturan mütekabiliyetçi doğruluk ve hakikat anlayışını, Varlığın unutulmasının sebebi olarak görmekte ve eleştirmektedir. Ona göre varlık, kendisini ifşa ve gizlenme eylemlerine bağlı olarak açığa çıkarıp gizlediği için hakikat de (*aletheia*) bu ifşa ve gizlenme sürecine işaret etmektedir. Heidegger'de varlığın zamansallığına olan bu vurgu ise hem metafiziksel varlık ve hakikat anlayışını eleştirmesine hem de zamansallığı dikkate alan bir düşünme ile bu zamansallıktan azade olan ve tarih dışı bir hakikat varsayımı üzerine kurulmuş olan düşünme tarzı arasında bir ayrım yapmasına yol açar.[602] Bu bağlamda söz konusu düşünme biçiminden ilki, Varlığın anlamını ve de hakikatini gizleyen temsilci ve hesapçı düşünme (*calculative thinking*) tarzına, ikincisi ise Varlığın zaman içerisindeki ifşasını dikkate alan ve ona kulak kesilen metafiziksel olmayan düşünce (*non-metaphysical/contemplative thinking*) tarzına

[598] F. Jameson, *Diyalektiğin Birleştirici Güçleri*, çev. Bülent Doğan, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2015), s. 130
[599] Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*, s. 2-3.
[600] Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*, s. 15.
[601] Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, s. 7.
[602] Kasım Küçükalp, "Bulunuş Metafiziği", *Felsefe Sözlüğü*, (ed.) Ahmet Cevizci, C. 2, İstanbul, Etik Yayınları, 2004, s. 891.

göndermede bulunur.[603] Heidegger'in hesaplayıcı düşünme ile sahici düşünme arasındaki bu ayrıma göre, hesaplayan düşünme, anlam üzerine düşünemeyen bir karaktere sahiptir.[604]

Heidegger'in düşünceyi yeni bir yola sokmak istemesi burada kayda değerdir. Zira Heidegger metafiziksel düşünceyi bir anlamda dekonstrüksiyona tabi tutarak[605], düşüncenin dönüştürücü ve kurtarıcı gücüne odaklanır. Ona göre düşünce bilimsel faaliyette olduğu gibi bir kesinlik ideali peşinde koşmaktan ziyade, bir kusur olarak görülmeyecek bir muğlaklıkla maluldür. Düşünce varlığın anlamı sorusuyla uğraşır ve kesinlikten uzaktır. Varlığın bu anlamını sorgularken, varolanların belirişini ise süregelen metafiziksel ve hümanistik düşüncede olduğu gibi, öznenin bilincine hapsetmez.[606] Zira Heidegger'e göre anlama, öznenin zihninde gerçekleşen bir durum anlamında epistemolojik bir mesele değil, Dasein'in dünya içre bir varlık oluşunun kurucu bir ögesidir. Yani anlama epistemolojik olarak değil, dünyadaki varoluşumuzda açığa çıkan ontolojik bir durumdur.[607]

Varlığı anlamanın tam ve kesin biçimi dünya içinde varolmaktır. Bununla Heidegger düşündüğüm için varım iddiasında olan Kartezyen düşünceden kendini ayırır. Anlamak bilinçten değil, bir şeyleri ele almaktan ve şeylerle uğraşmaktan gelen kaygı duymadır ve dert etmedir. Dert etmekten doğan ilişkilerin de bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ilişkiyle bir bağı yoktur. Levinas bunu şu şekilde ifade eder; "Varlığı anlamak, insanın kendi varoluşunu dert edecek, ona ihtimam gösterecek şekilde varolması demektir. Anlamak dert etmek, ihtimam göstermektir"[608] Heidegger de bu bağlamda düşünmeyi epistemik bir düzlemden ontolojik bir düzleme çekerek, düşünüyorum öyleyse varımdan ziyade, *kaygı duyuyorum-dert ediyorum öyleyse varım* demeye getirir. Ona göre hayatımıza anlam veren şey, kendimiz ve başkaları hakkında kaygı duymamız ve onlar için endişelenmemizdir. Bizi meraklandıran ve bize insan olmanın ne olduğunu hissettiren de bu kaygıdır. Zira söz konusu kaygı bir anlamda insanın kendisinin, başkalarının ve dünyadaki şeylerin sorumluluğunu alması demektir.[609] Heidegger'deki bu

---

[603] Kasım Küçükalp, "Is a Non-metaphysical Religious Thought Possible? –Possibility of Religious Thought within the Scope of Heidegger's Onto-theology Criticism" s. 148.
[604] Heidegger, *Olmaya Bırakılmışlık*, s. 10
[605] Thomson, *Heidegger Ontoteoloji; Teknoloji ve Eğitim Politikaları*, s. 11-13.
[606] Zeynep Direk, *Çağdaş Kıta Felsefesi*, (Ankara: Fol Yayınları, 2021), s. 67
[607] Direk, *Çağdaş Kıta Felsefesi*, s. 75
[608] Bolt, *Yeni Bir Bakışla Heidegger*, s. 33.
[609] Bolt, *Yeni Bir Bakışla Heidegger*, s. 279.

kaygı ve vurgu zaten çağdaş düşünürlerde sıklıkla göreceğimiz üzere ötekine yönelik sorumluluk, kaygı duyma ve adil olma ile de yakından ilişkilidir. Dolayısıyla çağdaş düşüncedeki tartışmaların farka-ötekine yönelik kaygı, sorumluluk etiği gibi adil olma kaygısıyla gündeme gelmesinin nedeni, hümanistik ve metafiziksel düşüncenin, düşünmenin kendisi olmaktan ziyade, düşünmeye karşı ihanet eden ve bu nedenle de varlık üzerinde ortaya çıkan epistemik-ontik şiddetin bir tezahürü olarak kabul etmeleridir. Düşünürlerin adil olma kaygısıyla meseleyi epistemolojik düzlemde tartışmak suretiyle, adaletin önce hakkı verilmiş bir düşünmeyi gerektirdiğini ve öncelikle hakikate ve düşünmeye karşı olması adil olması gerektiğini vurgulamaları da bu nedenledir.

Bu çerçevede mutlak anlam ve hakikat iddiasından vazgeçen ve her hakikat iddiasında mevcut bulunan hataları göstermek suretiyle, metafiziksel ve hümanistik düşünme biçiminin güçlü kategorilerini içeriden çökerten bir yapıya sahip olması gerektiği söylenebilir.[610] Tam da bu nedenle metafiziksel ve hümanistik düşünme biçimine yönelik yapılan eleştirilere bakıldığında, mutlak bir anlam ve hakikat iddiasından fark lehine vazgeçen gerek Derrida'nın gerekse Levinas'ın adalet kaygılarını, ötekinin çağrısını işiterek ona cevap verme ve ötekine karşı sorumluluk hissiyle etik bir kaygı temelinde ele almaları, yeni bir düşünme biçimine açılma noktasında önemli imkanları barındırdığı aşikardır. Düşünme bu anlamda rasyonel veya teorik bir epistemoloji içinde düşünülmekten ziyade, varlığın kendisini açmasına izin vermek, Heideggerci anlamda ise varlığın anlamına kulak kesilmek demektir. Bu ise mutlak ve kalıcı bir anlam ve hakikat fikrinden vazgeçen bir düşünümün, kendisini Varlığın ifşa sürecine açması demektir ve bu da metafiziksel ve hümanistik forma bürünen felsefi düşüncede olduğu gibi varlığı temsiller ve kategoriler yoluyla kavrayan epistemolojik bir tavırdan farklıdır.

Tam da bu bağlamda felsefe ve düşüncenin ayrı şeyler olduğu vurgusu önem kazanmaktadır. Zira düşünce, felsefeyi öncelemektedir ve ondan farklı bir şeydir. Aksi takdirde felsefe, düşünceyi tüketme riskiyle karşı karşıyadır ve düşünceyi tehdit eden bir risktir. Felsefenin başlangıcı aslında aklın yasasının başlangıcı olarak görülmekte[611], aklın yasası ise düşünceyi farklı ve de sorunlu bir mecraya taşımaktadır. Zaten tam da bu

[610] John R. Snyder, "Modernliğin Sonu Hakkında", s. 49.
[611] Caputo, M. Eckhart ve Geç Heidegger; Heidegger Düşüncesinde Mistik Unsurlar", s. 170.

nedenle çağdaş dönemde düşünmenin yeni imkanlarına açılma ihtimali üzerinde yoğunlaşılmıştır. Heidegger felsefenin sonu ile düşüncenin sonu arasında bir paralellik kurmaktan ziyade, felsefenin sonu ile kastedilenin, metafiziksel ve hümanistik karaktere sahip olan felsefe olduğunu vurgular. Burada Heidegger düşüncenin sonuyla düşünmenin son bulmayıp, bilakis sahici bir düşünme pratiğine ulaşmak için önemli bir açılım sağladığını ifade ederek, felsefenin sona erince düşüncenin ıslah edilme imkanını gündeme getirir.[612]

Düşüncenin bu ıslahı için ise Batı düşüncesinin başladığı yere geri dönmek gerektiğini ve bu başlangıçta Platon ve Aristoteles'in varolduğunu söyler.[613] Düşünme başlangıçta hakikat ya da hakiki Varlık'a ulaşmak için kendisine güvenilen logos biçimindeki düşünme iken, daha sonra düşünmeye olan vurgu algıladıklarımız ve bedensel duyularımızı arttıracak ve keskinleştirecek araçlara kayma yönünde gelişmiştir.[614] Dolayısıyla düşünerek hakikate erişmeyi beklememiz düşünme ihtiyacını bilme dürtüsüyle karıştırdığımızın göstergesidir.[615] Bu açıdan Heidegger'in ifade etmeye çalıştığı şey, hakikatin öncelikle zihinde bulunmadığıdır. Bilakis zihni hakikat (doğruluk) aslında hakikatin daha temel bir anlamının bir türevidir.[616] Heidegger'in karşı çıktığı düşünme biçimi ise tasarlamak anlamında bir şeyin göz önüne getirilmesidir.[617] Zira ona göre dünya önümüzde duran bir nesneler topluluğu değildir[618] ve varlık ve hakikatin zuhura gelişi kendisini bir örtme ve açma ile ifşa eder. Heidegger Yunanlıların, varlığın mahremiyeti için aletheia kelimesini kullandığını bizim ise bu kelimeye hakikat dediğimizi ve bu kelime üzerinde yeterince düşünmediğimizi söyler.[619]

---

[612] Caputo'ya göre Heidegger'in düşüncesi felsefi değildir, felsefenin sonunda ortaya çıkar metafizik değildir metafiziğin üstesinden gelinmesinden oluşur. Bu nedenle ona göre Heidegger'le birlikte felsefenin karar merci olması söz konusu değildir. Çünkü onun yaptığı şey rasyonalitenin ötesine geçme çağrısıdır. Tam da bu nedenle Heidegger kendinden önce felsefenin reformu veya felsefenin ne olduğu- yeniden düşünülmesi gerektiği kanısında olan pek çok düşünürden ayrılır. Zira onların yaptığı şey kendi dönemlerine kadar kullanımda olan önceki usullerin ve metodolojilerin kendilerinin yeni keşfettiği felsefi yöntem lehine kaldırılıp atılmasından oluşmaktadır. (Caputo, "M. Eckhart ve Geç Heidegger; Heidegger Düşüncesinde Mistik Unsurlar", s. 172-173)

[613] Caputo, "M. Eckhart ve Geç Heidegger; Heidegger Düşüncesinde Mistik Unsurlar", s. 169.

[614] Hannah Arendt, *Zihnin Yaşamı*, çev. İsmail Ilgar, İletişim Yay. İstanbul 2018, s. 27

[615] Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 83

[616] William Barret, "Heidegger: Toplu Bakış" *Heidegger; Fikir Mimarları Dizisi*, çev. ve yay. Ahmet Aydoğan, (İstanbul: Say Yayınları, 2008), s. 51

[617] Heidegger, "Varlık ve Düşünme" *Heidegger Fikir Mimarları Dizisi*, çev. ve yay. Ahmet Aydoğan, (İstanbul: Say Yayınları, 2008), s. 243-244

[618] Martin Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, çev. Fatih Tepebaşlı, (Ankara: De Ki Basım Yayın, 2007), s. 39

[619] Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, s. 29

Batı düşüncesini karakterize eden özdeşlik fikrinin düşünme ile aynı kabul edilmesi[620] düşünme eylemini, tekillikleri veya tekil bir varolanı, tümel-genel bir kavramla özdeşleştirmeye yol açmış ve fark bu genellik altında farklılıklarından soyutlanmasıyla ele alınmıştır. Bu ise farkı aynının veya özdeşliğin altında bir yere yerleştirmek suretiyle, düşüncenin fark üzerindeki baskıcı yapısını da açığa çıkarmıştır. Heidegger böylesi bir düşünme biçiminin indirgeyici bir karaktere sahip olduğunu ifade ederek özdeşlik ve genellikten söz ettiğimizde varlığı uygunsuz bir tarzda düşündüğümüzü ifade eder. Burada varlık temsil edilirken, varlığın kendisini asla sunmayacağı bir form içerisinde temsil edimi gerçekleşmektedir. Zaten Heidegger'in özellikle modern teknoloji kavrayışını da eleştirdiği çerçeveleme kavramı da, bu bağlamda önem kazanır. Zira çerçevelemede gizini açma, o şeyin o şey olarak kendi imkanlarını bir imkân olarak görmeyip, o şeyi kendi bakışının ışığında görünmeye zorlamaktadır. Bu bakış her şeye rengini veren ve her şeyin kendisine göre açıldığı ve temsil edildiği bir bakıştır.

Heidegger'in varlık ile varolanlar arasındaki ayrıma dikkat çekmek üzere gerçekleştirdiği bu fark felsefesi, Heidegger sonrası çağdaş felsefedeki fark tartışmalarına da önemli açılımlar sağlamıştır. Nitekim çağdaş düşüncede de vurgulandığı üzere, düşünmek aynıyı değil farkı düşünmektir. Fark, aslında düşünmenin veya varlığın ilk ilkesi olmasına rağmen özdeşlik ilkesinin gölgesinde kalmış, üzeri örtülmüş ve unutulmuştur.[621] Düşünmenin özdeşlik ilkesince değil, fark ilkesince gerçekleştiği vurgusu ise Batı metafiziksel ve hümanistik düşünce geleneğinin göz ardı ettiği bir durumdur.

Oysa düşünmenin epistemik sınırlara hapsedilmediği durumda fark, varlığın ilk ilkesi olarak düşünmeye içkindir ve dolayısıyla düşünmenin ilk ilkesi farktır, farkı bilmek ve düşünmektir. Bu anlamda çağdaş düşüncenin hakikat kaygısı kendisini bir anlamda fark meselesinde göstermektedir. Varlık kendisini farkta açığa çıkarmakta ve tam da bu sayede fark meselesi çağdaş düşünürlerin önemle üzerinde durduğu epistemolojik şiddetin önüne geçme amacı taşımaktadır. Çağdaş düşünürlerin farka olan vurgusunun, hakikati reddetme amacında olmayıp, bilakis hakikatin epistemik sınırları aştığını ifade

[620] Ahmet Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi; J. Habermas Üzerine Bir Çalışma*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), s. 65-66

[621] Kılıç, *Heidegger'de Metafizik Fark*, s. 21

etmesi bakımından, yine de bir hakikatin varlığını ve onun bize aşkınlığını gösterdiği söylenebilir. Bu anlamda dekonstürktif okuma biçimini, hakikatin olmadığı bir rölativizm veya bir nihilizm biçiminden ziyade, şiddet içermeyen bir düşünme ve anlama biçimi olarak okumak daha sağlıklı olacaktır. Zira Foucault'nun da ifade ettiği üzere her şeyin bilineceği cennet ideali aslında ötekinin bastırılması-dışlanmasına yol açan bir zalimlik-zulüm ve dolayısıyla adaletsizlik üretmektedir.[622]

Heidegger ile başlayan düşünmenin felsefe ile özdeş olmadığı fikri, daha sonra hem Derrida ve Levinas'ta göreceğimiz üzere, böylesi bir düşünmenin-felsefenin aslında metafiziksel ve hümanistik bir karakterde varlığa yönelik epistemik ve ontolojik bir şiddetin kapısını araladığı, farka karşı adil ve sorumlu davranmadığı, bu nedenle de reddedilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Bu anlamda çağdaş düşünce, metafiziksel düşüncenin varlığa dair kuşatıcı söylemlerinden bir çıkış imkânı olarak, başka türlü bir düşünme biçimine açılma noktasında muhtelif girişimlerde bulunsalar da, bu girişimlerin dayandığı temel, varlığın ötesinde kalan veya varlık metafiziğinden kurtuluşun ilk izleri olarak Platon'un varlığın ve bilginin ötesinde kalan iyi ideası olduğu söylenebilir. Her ne kadar bu izlek modern dönemde unutulmuş olsa da çağdaş dönemde farklı biçimler ve formlar altında sürdürülmektedir. Örneğin Levinas her ne kadar Platoncu felsefeyi başkalığı aynıya indirgeyen bir felsefe olarak görse de, o varlığın ve bilginin ötesinde kalan iyi ideasını varlık ve tarihi aşan etik için, bir temel işlevi gördüğünü düşünür.[623] Levinas, Platon'un varlığın ötesinde kalan ve bilgiye indirgenemeyen bu iyi ideasından hareketle, yeni bir düşünmenin imkanına açılır ve bu iyi ideasında ontolojik olanın aşılmasının izlerini bulur.[624] Bu iyi ideası, Levinas'ta *eksendans* yani bir ayağını varlıkta tutarak varlıktan ve onu belirleyen kategorilerden bir çıkış olarak görülür.[625]

Derrida'nın dekonstrüksiyonist okuma pratiği bağlamında adaleti hep gelecek olanla ilişkilendirmesi ve hayalet metaforu, adaleti varlığın ötesine uzanan boyutuyla öne ele alır. Derridacı hayalet metaforu aslında metafiziksel zaman kavrayışına bir itiraz olarak da okunabilir. Zira metafiziksel zaman fikrinde mevcutlar (anlar) dizisi geçmiş, şimdi ve gelecek olarak algılanan zamandır. Bu açıdan zamanı, kendileriyle mutlak surette özdeş ve eşzamanlı ardışık "şimdi"lerden oluşmuş olarak niteleyen metafiziksel

[622] Foucault, *Özgürlük ve Bilgi; Fons Elders'le Söyleşi*, s. 39
[623] Simons, Anarchy and Justice, s. 52.
[624] Mortley, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, s. 88.
[625] Derrida, "Şiddet ve Metafizik, s. 69-70.

zaman kavrayışı açısından hayalet metaforu aslında anlaşılamaz bir kavramdır. Derrida'nın bu anlamda hayalet metaforu, mevcut-kayıp dikotomisini aşan modern zaman eleştirisini de içermektedir. Bir anlamda hayalet, metafiziksel zamanın yapıbozumuna dayanır.[626]

Derrida da her ne kadar fark felsefesini düşüncesinde muhtelif formlarda ifade ederek, ötekine karşı adil bir pozisyon alış sergilese de metafiziksel düşünceyi sarsmak için metafiziğin kavramlarından vazgeçmenin hiçbir anlamı olmadığını, zira bu tarihe yabancı hiçbir dil ve sözlüğe sahip olmadığımızı vurgular.[627] Bu anlamda metafiziğin içinde olmak, bir muhitin ya da bir kutunun içinde olmak gibi değildir, daha ziyade belli bir dilin içinde olmak anlamında hala metafiziğin içindeyizdir. Bu nedenle Derrida kendi girişiminin, felsefenin ötekisi olabilecek bir yer-olmayan'ı arama girişimi olduğunu söyler.[628] Levinas da, aşmaya çalışılan Yunan felsefesinin dilini ve kavramlarını kullanmaktan başka şansın olamayacağı konusunda Derrida ile aynı fikri paylaşır bununla birlikte Derrida'nın, mevcudiyet metafiziğinin dekonstrüksiyonunu, çaresi bulunmaz bir kriz olarak görmeye meylettiğini, ancak kendisinin bunu varlığın ötesindeki aşkınlık ve başkalığa kapı aralayacak bir imkan olarak gördüğünü söyler ve bu konuda Derrida'dan ayrılır.[629]

Derrida ve Levinas'ın bu düşünce tarzını eleştiriye açtıkları gibi, Foucault ve Deleuze de bu düşünceyi farklı alanlarda sorunsallaştırarak, düşünmenin yeni imkanlarını soruştururlar. Buna göre Foucault, felsefenin görevini, artık soyut ve evrensel hakikatlere ulaşmak değil (zira bunlar iktidar tarafından üretilmektedir) şimdiye dair bir sorunsallaştırma olarak görmektedir. Düşünmenin ne'liği üzerine Foucault'da Heidegger gibi onu, süregelen gelenekten farklı bir biçimde "düşünmeyi" ele almaya yönelir. Bir

---

[626] Berber Bevernage, "Zaman, Mevcudiyet (Bulunuş=Presence) ve Tarihsel Adaletsizlik" Cogito Tarihyazıcılığı, Sayı:73/2013, s. 345; Ayrıca Derrida'nın iz/trace kavramı da aslında mevcudiyetin yokluğunun belirtisidir. Zira metafiziğin hiçbir kavramı izi açıklayamaz.

[627] Derrida *Wiriting and Difference*, çev. Alan Bass, London, Routledge and Kegan Paul, 2003, s. 354.

[628] Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, s. 166-167.

[629] Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, s. 275; Derrida Şiddet ve Metafizikte Levinas'ın düşüncelerini ele alırken, Levinas'ın bizi ikinci bir baba katline kışkırttığını söyler. Zira Levinas birliğin içinde erimeyen bir çoğulculuğa ve Parmenides'ten kopmaya çağırır. Bu anlamda bizi hala yasası altında tutan yunanlı babayı öldürmek gerekecektir der. Böylesi bir durum ise Derrida'nın ifade ettiği üzere ne bir köken ne de Tanrıları rahatça buyur eden bir yer bile olmayana doğru, Yunanlının ötekisine doğru gitmektir. Derrida Yunanlı olan –olmayan dikotomisinin tuzağına düşmemek için "Yunan yerini belki de genel olarak yeri terketmeye çağrılmaktayız" der. Burada artık Aynının ve Birin (ki varlığın ve fenomenin ışığının diğer adlarıdır bunlar) Yunanlı tahakkümünden özgürleşmek isteyen bir düşüncedir bu. Ve Batı felsefesine tahakküm eden bütünlük kavramına saplanmış bir düşünceden kurtulmaktır. (Derrida, "Şiddet ve Metafizik", s. 65-67 ve 73-74)

anlamda düşüncenin tarihinden yola çıkarak yeni düşünmenin imkanlarına açılma deneyimi de diyebiliriz. Foucault açısından düşünmek, problematize etmek demektir. Foucault bu bağlamda bilgi, iktidar ve kendilik üzerine yoğunlaşarak bu üç alanı, düşüncenin problematizasyonunun üçlü kökü olarak görür. Yani bilginin, iktidarın ve benliğin alanını problematize ederek düşünmek gerekmektedir.[630] Bilgi alanında düşünmek, görünüşler ile onlar hakkındaki iddialarımızda yani Foucault'nun ifadesiyle görme ile konuşmanın arasındaki yarıkta meydana gelmektedir, bu ise bizi her iki alanın içerisinde bir diğerinin izini görmeye sevk eder yani kelimelerde bir ışık patlaması yaratmak (bir şey görmek) ve görünen şeylerde bir çığlığı (sesi) duymaktır. Foucault'nun kelimeler ile şeyler arasında kurduğu ilişki bir anlamda metafiziksel ve hümanistik düşüncenin varlık ile düşünce ya da görünüşler ile onlara dair kavramlarımız-temsillerimiz arasındaki ayrımı bize hatırlatmaktadır.[631] Foucault'nun söylenenin görüneni tam anlamıyla kapsamadığı yani gerçeklikle ona dair temsillerimizin tam bir mütekabiliyet içerisinde olmadığına olan vurgusu bu anlamda metafiziksel düşüncenin süregelen anlayışına da bir eleştiri olarak okunabilir. Nitekim bilgi ya da bilmek, görmek ve söylemektir yani görünenle söyleneni birleştirmektir. Durum bu ise o halde tüm bilginin tarihsel olduğu ve her doğrunun-hakikatin bir tarihi olduğu sonucuna varmak çok da zor olmayacaktır.[632] Bilginin, görünen ile söylenenin birbirine bağlanmasından ibaret oluşu ise iktidar konusunu gündeme getirir. Zira kendisine karşılık gelen bir bilgi alanı olmayan iktidar ilişkisinin mümkün olmadığı gibi, iktidar ilişkileri varsaymayan ve oluşturmayan bilgi ilişkisi de yoktur.

Foucault'nun iktidar alanında tekillikler-farklara odaklanması ve onları iktidar düzeneğinden çıkarma çabası da bu anlamda farka ihtimam gösteren düşünce geleneği ile Foucault'yu buluşturmaktadır. Bu anlamda iktidar alanında düşünmek, tekilliklere yani farka odaklanmak[633] ve şimdiye kendini iliştirmek demektir; bugün neyi görebilir ve neyi söyleyebilirim? Bu ise geçmişi düşünmek demektir. Böylesi bir düşünce, bir geri dönüş çağrısından ziyade gelecek bir zaman içindir. Deleuze'un ifadesiyle; "düşünce kendi tarihini (geçmişi) düşünür ama bunu düşündüklerinden kendini kurtarmak (şimdiki zaman) için ve nihayetinde başka türlü düşünebilmek (gelecek) için yapar." Bu da tam

[630] Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 204; Deleuze, *Foucault,* çev. Burcu Yalım-Emre Koyuncu, (İstanbul: Norgunk Yayıncılık 2013), s. 136
[631] Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (İstanbul: İmge Kitabevi, 2001), s. 127
[632] Deleuze, *Foucault; Bilgi Üzerine Dersler*, 50-51.
[633] Deleuze, *Foucault*, s. 136.

olarak Foucault'un Blanchot'dan hareketle ifade ettiği "dışarı düşüncesi" dediği şeydir[634] ve bir anlamda yeni bir düşünme biçimine nasıl açılabilirim sorusunu da bünyesinde barındırmaktadır. Nihayetinde benliğe dair soruşturması ise onu klasik düşünceye götürmekte ve bu bağlamda ruhsal bir dönüşüm ile hakikat arasında kurulan klasik bağın yeni bir okumasına sevk etmektedir.[635] Ayrıca Foucault, felsefeyi kabul edegeldiği aşkınlık, evrensellik, öz, hakikat vb. kavramlar üzerinden değil toplumsal kültürel dilsel değişkenler üzerinden ele alarak olumsallığını vurgulayarak kavram ve kategorileri verili olarak kabul etmeyip onların tarihselliklerine odaklandığı için ve bu bağlantıyı kuran insanın tarihselliği ve olumsallığına olan vurgusu da bir hümanizm eleştirisidir.

Batı metafiziksel ve hümanistik düşüncesini eleştirmek suretiyle düşünme imkanına açılma çabasında olan bir diğer düşünür ise Deleuze'dür. Deleuze, aşkınlık fikri kapsamında Batı metafiziksel ve hümanistik düşüncesini eleştirir. Ona göre aşkınlık, düşüncenin yerine bilgiyi koyar ve onu donuklaştırır. Ayrıca aşkınlık yaşamı da dondurur ve özdeşlik zemininde işleyen bu aşkınlık fikrinin yaşamsal farkı zapt etmeye çalıştığını ve kontrole açık kategoriler altında toplayarak farkın dışındaki tek bir bakış açısına teslim ettiğini söyler.[636] Bu kapsamda detaylı bir fark felsefesi ortaya koyan Deleuze "tekrar aynının tekrarı değil farkın tekrarıdır" diyerek, Batı düşüncesi boyunca süregelen metafiziksel düşüncenin özdeşlik zemininde yükselen düşünme biçimini eleştirerek özdeşlik yerine farkı gündemine alır.[637] Ona göre farklı nesneleri aynı kavram altında ya da kavramın mutlak özdeşliğini ileri sürdüğümüzde aslında o nesnelere dair eksik ve kusurlu bir açıklama yapmış olmaktayız. Bu bizi, metafiziksel ve hümanistik düşüncenin varolanların farklılıklarını ıskalayarak onları tek bir varlık ya da kavram-aynılık altında bütünselleştirmesini eleştiren yönüyle temayüz etmektedir.[638] Bu anlamda ciddi bir temsil eleştirisine de girişen Deleuze, temsilin farkın olumlanan yönünü kaçırdığını[639], ve aynıyı temsil ederek aslında farkı dışladığını ve yadsıdığını düşünmektedir. Ona göre tekrar ve

---

[634] Deleuze, *Foucault*, s. 139.

[635] Foucault, "Benlik Teknolojileri", *Kendini Bilmek*, çev. Gül Çağalı Güven, (İstanbul: Om Yayınevi, 2001), s. 34; Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 225-226.

[636] Todd May, *Deleuze; Bir Birey Nasıl Yaşayabilir*, çev. Sercan Çalcı, (İstanbul: Kolektif Kitap, 2017), s. 46

[637] "Düşünüyorum" ifadesi Deleuze'e göre temsilin en genel ilkesi olarak şu dört yetinin birliğidir; kavrıyorum, yargılıyorum, hatırlıyorum ve algılıyorum. Bunlar cogitonun dört dalı gibidirler ve farkın çarmıha gerildiği yerlerdir. Oysa Deleuze'e göre düşüncede doğan düşünce ne verili olan ne anımsamada varsayılandır o daha ziyade imgesiz düşüncedir. (Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s. 189 ve 227)

[638] Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s. 37-38.

[639] Deleuze *Fark ve Tekrar*, s. 88.

bu anlamda fark temsil düşüncesine karşıttır.[640] Bunun karşısında içkinlik fikrini savunan ve fark ontolojisinin içkinlik düzleminde iş gördüğünü söyleyen Deleuze'e göre, düşünmek, düşünceyi ve yaşamı donduran aşkınlık fikrinden uzaklaşarak, yaşamın yeni olanaklarını icat etmek ve yaratmak olarak ifade edilir.[641]

Dolayısıyla metafiziksel ve hümanistik düşünme biçimine yönelik sorgulamalar neticesinde yeni bir düşünme biçimine açılma imkânı en net bir biçimde Heidegger tarafından dillendirilmiş olsa da Foucault'dan Deleuze, Levinas'tan Derrida'ya kadar düşünürlerin gündemlerinde olan bir konuyu göstermektedir. Gelinen noktada, metafiziksel ve hümanistik düşünme tarzının ötesine uzanmak gerektiği aşikardır. Dolayısıyla Aristoteles'ten Hegel'e kadar Batı düşüncesini belirleyen özdeşlik fikrinin artık felsefedeki imtiyazlı konumundan indirilmesi gerektiği aşikardır.[642] Bu nedenle Heidegger'e göre, felsefeye haddinden fazla verilen değerden ve felsefeden bir şeyler beklemekten vazgeçmenin zamanı gelmiştir. Artık gerekli olan şey, daha az felsefe ama düşünmeye daha fazla saygı olmalıdır. Zira geleceğin düşüncesi artık felsefe değildir, çünkü geleceğin düşüncesi, felsefeyle özdeş olan metafizikten daha köklü düşünmektedir.[643]

Peki, varlık ve hakikat metafiziğinden sonra düşünme, nasıl anlaşılmalıdır? Düşünmenin uzun bir süre boyunca tekil varolanları nesne edinerek tümelin bilgisine tabi kılan indirgeyici bir karaktere sahip olageldiği açıktır. Metafiziksel ve hümanistik karaktere sahip olan felsefenin, bu nedenle düşünme eylemine hakkını veremediği, varlık ve hakikat karşısında adil olamadığı bir gerçektir. Tam da bu nedenle düşünme eylemi olarak adlandırılan felsefenin metafiziksel ve hümanistik karakteri nedeniyle, düşünmeye yeni bir misyon ve anlam yüklenerek, düşünmenin otantik yolu bulunmaya çalışılır. Bu çerçevede artık varlığın mevcud olarak karşımızda hazır ve nazır bir şekilde temsil ve teorileştirmeye müsait olmadığını kabul etme söz konusudur. Gerek mevcudiyet metafiziği eleştirileri gerek Varlık'ın sürekli gelmekte olan olarak tasavvuru, mevcuda indirgenemeyen hayalet metaforu ve aklın kategorileri içerisine hapsedilemeyen ötekinde bizi her zaman aşan bir boyut bulunduğu vb. temalar, aslında düşünmenin metafiziksel ve hümanistik düşünme ile özdeşleştirilemeyeceği, bunların ötesinde bir kavrayışla ele

[640] Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s. 90
[641] Todd May, *Deleuze; Bir Birey Nasıl Yaşayabilir*, s. 40
[642] Jameson, *Diyalektiğin Birleştirici Güçleri*, s. 130
[643] Bolt, *Yeni Bir Bakışla Heidegger*, s. 56

alınması gerektiği aşikardır. Heidegger'den Derrida'ya Levinas'tan Lyotard'a kadar düşünürlerin farka ve farktaki aşırılığa dikkat çekmeleri, düşünmeyi aynılıkla özdeşleştiren anlayışa karşı olarak, metafiziksel ve hümanistik boyutlardan kurtarmayı amaçlayan bir yöne sahiptir.

Düşünme, artık düşünülen şey üzerinde karar verici belirleyici, temellendirici öz inşa edici bir epistemik faaliyet olmaktan çıkarak, varlık ve hakikat deneyiminin kesinsizliğinden insana mutlak belirleyicilik imkânı sunmayışından beslenen haliyle, insanın sahici bir düşünme imkanına taşınmasına olanak sağlayan bir karakter arz eder. Varlık ve hakikate karşı adil bir pozisyon alış ile hakikati mutlaklaştırıp belirleme imkanından vazgeçiş birbiriyle paraleldir. Dolayısıyla epistemik kesinliğin vücuda getirdiği tahakküm ve şiddet, insana epistemik kesinlik fırsatı vermeyen varlık ve hakikate kendini açmaya yönelik bir inanç yoluyla ortadan kalkar. Fakat buradaki bir diğer sorun şudur; varlık ve hakikate dair bilgi iddialarının epistemik kesinliğinin sorgulanmaya açılması neticesinde varlık ve hakikate dair yargılarımızın durumunun da nasıl bir perspektifle ele alınacağıdır. Zira eğer artık varlık ve hakikate dair epistemik bir kesinlik yoksa, o halde yargılarımızın adil olması için gerekli zemin ne olacaktır? Bu anlamda etik ve hukuki yargılarımızın ne'liği üzerine bir soruşturma gerekmektedir ve bir sonraki bölüm etik ve hukukun dekonstrüksiyonu olarak adalet meselesine yönelecektir.

B. Etik ve Hukukun Dekonstrüksiyonu Olarak Adalet

Metafiziksel ve hümanistik düşünce içerisinde insanın akıl varlığı olarak kabul edilmesi, sadece teorik düzlemde varlık ve hakikat hakkındaki bilgi iddialarının değil, aynı zamanda pratik felsefeyi sevk ve idare eden normların da akla bağlı olarak temellendirilmesini beraberinde getirmiştir. Bu anlamda insana teorik boyutta olduğu gibi pratik boyutta da merkezi ve dışlayıcı bir ontolojik konum verilmesi, insanın hem teorik hem de pratik anlamda otonom bir varlık olarak alımlanmasına yol açmıştır. Eş deyişle insana, harici referansla başvurmaksızın rasyonel imkanları muvacehesinde pratik hayatı temellendirme cihetine gitme noktasında bir etik özerklik ve otonom bahşedilmesi mümkün olmuştur. Bu etik özerklik sayesinde insan, sahip olduğu rasyonel imkanlarla, birtakım normlar inşa etme imkanına açılırken aynı zamanda bu normların sadece tekil insan varlığına değil bütün insanlar için yasa düzeyinde geçerli evrensel bir standart

olarak kurmasına imkân tanımıştır. Bu durum insanın gerek akıl sahibi bir varlık olarak, gerekse ahlaki bir özne olarak pratik alanda yasa koyucu bir otorite sıfatıyla, özünü bizzat kendisi yaratmaya muktedir bir kavrayışa yol açmıştır. Bu ise kendisi için, harici olarak verilmiş bir öze tabi olmaktan ziyade, bizatihi kendi özünü kendisi tayin etmeye ve inşa etmeye muktedir bir özne fikrine vücut vermiştir ve bu da modern düşüncenin insana bakışının ve onu rasyonel imkanlarla yeniden kurgulayışının önemli bir tezahürü olarak görülebilir. Bunun neticesinde, insan oluşun anlam ufkunu belirlediği gibi bu anlam ufkuna adeta bir ideal olarak yön veren bir özgürlük anlayışını da beraberinde getirmiştir. Bu etik özgürlük ve özerklik ise bir yandan dışsal otoriteleri reddetmek suretiyle kendi rasyonel yetilerine dayanan ve bir anlamda dışsal otoritelerin yadsınarak içsel otoritenin dışsallaştırılmasına yol açmıştır. Başka bir deyişle, insanın kendisi haricindeki herhangi bir otoriteyi kabul etmeksizin rasyonel yetilerine-yasa koyucu ve özerk olma durumuna olan güveni onun kendi otonom ve özerkliğini otoritenin yeni yüzü olarak ortaya çıkarmıştır.

Bu bağlamda çağdaş farklılık tartışmalarının esasında aklı mutlak bir otorite statüsüne taşıyan bir düşünme biçiminin negatif sonuçlarını gösterme ile ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Burada artık insanın otonomluğuna ve özerkliğine vurgu yapan ve akla referansla inşa edilen varlık-hakikat iddialarının açmazlarının ortaya çıkmasıyla beraber, bir fark felsefesi ve farklılık etiğinin ortaya çıkışı, bir zıtlık içerisinde değil adeta bir süreklilik içerisinde olarak aklın radikalleşerek kendini, kendi bilme ve anlama biçimini kritize etmesi ve epistemik kategorilere dayalı olarak totalleştirici söylemlerinin farkına varan bir bilme biçiminin epistemolojik kaygılardan arınmak suretiyle etik bir kaygıya dönüştüğü bir tablo söz konusudur. Bu durum sınırları rasyonel olarak belirlenmiş bir özgürlük telakkisinin, aslında totalleştirici bir söylem inşa etmek suretiyle farklılıkları dışlayacak bir mantığa vücud vermesine bağlı olduğu için eleştirilmiş ve çağdaş düşüncede ötekine yönelik sorumluluk fikrinin zuhur etmesine yol açmıştır. Bir anlamda rasyonel olanın insana sağlamış olduğu konforun bozulması, insanın vicdanen de kendisini kolaylıkla manipüle etmesinin imkanını ortadan kaldırmış ve bu durum yargılarının etik sorumluluğunu üstlenme noktasında eleştirel bir pozisyon almasına sebebiyet vermiş ve bu da farka yönelik etik bir sorumluluk kavrayışını da beraberinde getirmiştir.

Bu durum ise sadece etik değil aynı zamanda toplumsal bir varlık olarak insanın, devlet kurum ve yasalar gibi alanlara sirayet eden düzlemde hukuku da bu kavrayışla ele almasına sirayet etmiştir. Dolayısıyla gerek etikte gerekse hukukta rasyonel temellendirme mantığının problemli oluşu ve bunun dışlayıcı bir mantığa vücud vermesinin açığa çıkmasına paralel olarak, rasyonalite üzerine kurulu olan etik ve hukuku yönlendiren yasa kavramının da tartışılmasının zemini oluşturulmuştur. Bu bağlamda metafiziksel ve hümanistik düşünce tarzına bağlı olarak etik ve hukuku mümkün kılan yasa kavramının önemli ölçüde çağdaş düşünürler tarafından dekonstrüktif[644] bir okumaya tabi tutulduğunu söyleyebiliriz. Özellikle yasa kavrayışımız ve buna bağlı olarak yargılarımızın, hem rasyonel bir temellendirme ve epistemik kesinliğin olmadığı bir durumda, nasıl anlaşılması gerektiğine odaklanmakta hem de yasanın genellik ifade eden boyutu ile adaletin tekil öteki ile ilişkide açığa çıkan karakteri sebebiyle, yasa-hukuk ile adalet arasındaki gerilim yeniden düşünülmektedir.

Etik kavrayış söz konusu olduğunda, çağdaş düşünürler bilhassa hümanistik ve metafiziksel düşünce tarafından ihmal edilen, ötekileştirilen ve tahakküm kurulmaya çalışılan fark ile etik bir sorumluluk ilişki geliştirme üzerine odaklanırlar. Bu bağlamda gerek etiğin gerekse hukukun, rasyonel bir yasa kavrayışına bağlı olarak serpilip gelişen metafiziksel bir pratik olarak görülmesi nedeniyle eleştirilmesi ve adaletin hukukun dar elbisesine sığmadığı ve onu aştığı ifade edilmektedir. Bu açıdan, adaletin hukuka-yasaya indirgenemez boyutu aynı zamanda ötekinin farkını ve tekilliğini yok eden bir yapıya da sahip olması nedeniyle sorgulanmakta ve yasa kavrayışındaki bu genelliğin farklılıkları totalleştirici söylem pratiklerinden kurtarma amacı gütmektedir.

[644] Şimdiye kadar dekonstrüksiyonu farklı konu ve bağlamlarda ele aldık ancak bu bölümde etik ve hukukun dekonstrüksiyonuna geçmeden önce kısaca dekonstrüksiyondan bahsetmemiz faydalı olacaktır. Aslında en temel tanımıyla dekosntrüksiyon felsefi gelenek yoluyla bize gelen "metin"lere yönelik eleştirel bir okuma stratejisidir ve dekonstrüksiyon açısından zamansallık ve bağlamsallık önemli olduğu için tarih-üstü bir varlık ve hakikat fikri mümkün değildir. Aslında dekonstrüksyon Derrida ile özdeş bir kavram haline gelse de kavramın içeriği açısından Nietzsche Husserl fenomenolojisi ve Heidegger'e borçludur. (Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 15) Dekosntrüksiyon'un belki de en yalın tanımı Caputo'nun ifade ettiği üzere "geleceğin sevgisi" olmasıdır. Zira Caputo'ya göre hakikat olan şey değil olmaya devam eden şeydir. Bu nedenle de hakikat aslında mevcut bir şey olmayıp bir olaydır, olmaya devam eden bir olaydır, gerçek-doğru olmaya çabalayan bir süreçtir. Bu anlamda bir şeye hakikat demek aslında o şey geleceğe sahip demektir. Dekonstrüksiyon da bu anlamda geleceğin, gelmekte olanın sevgisidir. (Caputo, *Truth,* s. 52-53 ve 68-69.) Bir yerde gelecek varsa orada inanç vardır ve gelecek hakkında bildiğimiz tek şey gelmekte olanı göremeyeceğimizdir. Bu açıdan adalet de hem böylesi bir gelmekte olanın hem de asla mevcuda indirgenemez olanın ve adalet budur diyebileceğimiz bir tanıma yükleyemeyeceğimiz bir inançtır aslında, yani geleceğe olan bir inanç. (Caputo, *Truth,* s. 90-92)

Zira tıpkı modern epistemik yargılarda olduğu gibi, temsil pratiklerinin indirgenemez farka duyarsız olan rasyonel bir hakikat iddiası ortaya koymasına benzer bir biçimde, rasyonel olan üzerine kurulu etik ve hukukun pratik düzlemdeki karşılığı olarak yasa kavramı altında farklılıkların özdeşlik mantığına indirgenerek dışlandığı bir söyleme vücud vermiştir. Bu da etik ve hukukun dekonstrüksiyonu gibi tartışmalarının zeminini oluşturmuştur. Böylece çağdaş düşüncede insanın kendi rasyonel tahakküm mekanizmalarından özgürleştirilmesine açıldığı ve bunun da pratik düzlemde daha somut problemler üzerinde (konukseverlik, etik ilişki, sorumluluk, adalet, armağan, bağışlama vb.) tartışılan meselelere vücud verdiği söylenebilir.

Hümanistik ve metafiziksel söylemlerin epistemik kesinlik iddiasına bağlı olarak mutlakçı, temelci, özcü söylem pratiklerinin ve dolayısıyla logosun çökmesi epistemik kesinlik fikrinin çökmesini de beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda epistemik kesinliğin olmadığı bir durumda adil karar için yargılarımızın nasıl verileceği, kriterlerimizin ne olacağı hususunda Kant'tan Lyotard ve Derrida'ya kadar önemli tartışmaların yürütüldüğü bilinmektedir. Zira artık Lyotard'ın ifadesiyle *postmodern durumda* yargılarımızı kendisine referansla verebileceğimiz bir kriterler dizisi söz konusu değildir. Yargılarımızı rasyonel olarak temellendirebileceğimiz mantığın çökmesi, yargılarımızın nedenlerine dair bilincimize ve buna dayalı olarak inşa ettiğimiz mantığın çökmesine de yol açtığı için, kesinlikli yargı imkanları ortadan kalkmıştır. Bu durum ise yargılarımızın nedenlerine dair rasyonel temellendirme imkanlarımızı çökertmiştir. Mutlak yargılarda bulunma imkanının ortadan kalkması, logosun ve kesinlik fikrinin çökmesi sonucunda daha ihtiyatlı ve daha temkinli yargılarda bulunmanın daha adil olacağı fikrini beraberinde getirmiştir.

Bu minvalde hakiki-doğru yargı olanın olduğu gibi saptanması ise[645] çağdaş düşünceyle birlikte böylesi bir yargının mümkün olamayacağı aşikardır. Zira olanı olduğu gibi saptamak ne epistemolojik açıdan ne de her şey bir oluş-akış halinde değerlendirildiği için ontolojik açıdan mümkün görünür. Ayrıca olanı olduğu gibi saptama iddiası, varlığa dair hakiki yargılara ulaşmaktan ziyade, varlığın başka türlü olmasına imkân vermeme anlamında, etik-politik bir tahakkümü meşrulaştırmakta ve adaletsizliğe yol

[645] Uluğ Nutku, "Yargı ve Ölçü", *Yargıya Felsefeyle Bakmak,* s. 15.

açmaktadır.[646] Peki epistemik krizin akabinde ne olmaktadır? Adil olmak için doğru-yanlış ayrımını bilmek gerekli midir? Yoksa böylesi ayrımlar adaletin önünde bir engel midir? Yargılarımız neye göre verilecek kararların meşruluğunu ne belirleyecek?

Bilindiği üzere klasik mütekabiliyetçi doğruluk anlayışından, modern temsilci epistemolojiye kadar yargı meselesi doğru fikir oluşturmak şeklinde anlaşılıyordu. Buna göre bir şeyin fikrini oluşturmak, o nesnenin temsil edici bir fikrine sahip olmak demekti. Fakat bütün hakkında temsil edici bir konuma sahip olmadığımızı ve doğru bir yargılama yapamayacağımızı kabul edersek, yargılarımızın ve kararlarımızın durumu ne olacaktır? Yani gerek epistemolojik gerekse hukuki ve politik anlamda adil karar verebilmek mümkün olacak mıdır? Adil kararların hukuki norm ve kurallara zemin teşkil etmesi önemlidir. Zira epistemik yargılarımız konunun başında da ifade ettiğimiz üzere etik-politik-hukuki yargılarımızın temelini oluşturmaktadır. Eğer adil bir karar vermek gerekiyorsa öncelikle doğrunun (ve de iyinin) ne olduğunu bilmek gerekiyor. Metafiziksel ve hümanistik düşünceyle birlikte hakikatin-doğrunun ve iyinin kaynağının insan aklında bulunmaya çalışıldığı bilinen bir gerçektir. Fakat böylesi bir kaynağın soyut ve yalıtık bir biçimde yargı ve kararlara zemin teşkil etmediği, bunun iktidar ve güç ilişkileriyle ilişkiselliği ifşa edilmiş ve adil-doğru bir yargı vermekten ziyade, şiddeti ve güç ilişkilerini vücuda getiren bir karaktere büründüğü söylenegelmişti. Söz konusu bu yargı krizi aslında Aristotelesçi phronesis anlayışından Kantçı reflektif yargılara kadar uzanan bir serüveni izlemekte ve bu çerçevede Aristotelesçi phronesis ve Kantçı reflektif yargılar da[647] dahil olmak üzere klasik düşünceden modern düşünceye kadar aklın, yargılama-yasa koyma özelliği, iyi-doğru ayrımı ve bu bağlamda adil karar verebilmesinin imkânı ve koşullarına dikkat çekilmiştir. Bu serüven, Lyotard'la birlikte phronesis'in ve Kantçı reflektif yargıların yeniden ele alınmasıyla devam etmiş ve çağdaş düşüncede yargı ve hükümlerimizi adil olan ve olmayan şeklindeki kategorizasyonla nasıl ilişkilendirdiğimize bağlı olarak yeniden gündeme gelmiştir.

---

[646] Burada belki de Eagleton'un dediği gibi gerçek yasa insan yapımı kurallar değil, bilakis Varlık'ın kendisinin yasasıdır. (Terry Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, (İstanbul: Doruk Yayınları 2010) s. 381)

[647] Bir yargı teorisi üretmeyi amaçlama noktasında Aristotelesçi phronesis ile Kantçı estetik yargı arasında keskin bir dikotomi kurma eğilimi vardır. Bu eğilimin kökeninde Gadamer'in görüşleri yatar. Gadamer Aristotelesçi phronesin bağlamsal somut ve pratik bir yargılama tarzı olduğunu buna karşılık Kantçı estetik yargının Kantçı teorik ve pratik yargılarla aynı düzlemde formel bilişsel ve akılsal bir yargılama edimine dayandığını düşünür. (Bkz. Hakan Çörekçioğlu, "Çağdaş Bir Politik Yargının İmkanının Koşulları", s. 147-148.)

Gelinen noktada, epistemik krizle birlikte ortaya çıkan durum, Lyotard'ın da ifade ettiği üzere kritersiz bir durumda olduğumuz ancak yine de karar vermemiz gerektiğidir. Bu nedenle Lyotard adalet sorusunu kriter sorusuyla birlikte düşünür.[648] Zira ona göre, biz birtakım yargılarda bulunuyoruz ancak yargılarımızın kriterlerinin ne olduğuna dair cevabımız yoktur çünkü eğer yargı kriterlerine sahip olsaydık bu, kriterlerle ilgili bütünsel bir kavrayışa sahip olmak bakımından "uzlaşmaya" sahip olduğumuzu söylemek olurdu ki bu da Lyotard'ın kabul etmediği bir şeydir.[649] Dolayısıyla kritersiz biçimde yargılamak gereklidir. Lyotard paganizm derken de aslında kritersiz bir biçimde yargılamayı kasteder. Ona göre eğer Yunan ve Roma mitoloji tarihlerine bakarsak, yargılara rehberlik edecek sabit bir kriterler sistemi olmadığını görürüz.[650] Bu nedenle adil olan toplumsal bir bütünlük ufkundan değil, bilakis çokluk ve "çeşitlilik ufkundan düşünülmelidir.[651] Zira ne nihai bir dil oyunu ne de bir meta-anlatı vardır. Buradaki vurgu, ötekiler üzerinde tahakküm kuran hakikat iddiasıdır. Eğer dil oyunları ve dilde farklı akıllar olduğu kabul ediliyorsa o halde adalet, ne teorik bir söylemden çıkan bir temsilden türeyebilir ne de bir "modeli" takip edebilir.[652] Lyotard bu noktada teorik söylemin ortaya çıkardığı adalet anlayışını eleştirerek buyurucu ifadeler ile önermesel ifadeler arasında bir ayrım yapar. Örneğin teorik söylem şöyle der; "eğer mallar şu veya bu şekilde dağıtılıyorsa, o halde adalet vardır. Teorik söylem ve gerektirdiği şey işte budur ve bu tamamen meşrudur. Oysa Aristoteles'ten beri biliyoruz ki tüm ifadeler aynı sınıfa ait değildir. … Buyurucu ifadelerin önerme ifadelerine karşı gösterdiği bir tür direnç vardır, yani emirlerin, bilgi söylemi olan, amacı doğruyu söylemek olan ve doğru ve yanlış bakımından tutarlı olan söylemlere karşı gösterdiği direnç."[653]

Bu nedenle Lyotard'a göre adalet deskriptif önermelerden değil, buyurucu önermelerden hareketle anlaşılabilir. Zira adil bir toplum modeli üretmek mümkün değildir ve bir toplum için adalet sorusu, model terimleriyle çözülemez.[654] Tabi adaletin buyurucu önermelerden hareketle anlaşılacağını söylemek, Theabud'un Lyotard'a yönelttiği soruda olduğu gibi bizi klasik bir sorunla yani ahlak sorunuyla baş başa bırakır.

[648] Lyotard, *Hakkıyla*, Önsöz, s. 7
[649] Lyotard, *Hakkıyla*, s. 50-51
[650] Lyotard, *Hakkıyla,* s.51
[651] Lyotard, *Hakkıyla,* s. 165-166
[652] Steuerman, *The Bounds of Reason; Habermas, Lyotard and Melanie Klein on Rationality*, s. 87-88
[653] Lyotard, *Hakkıyla,* s. 62-63
[654] Lyotard, *Hakkıyla*, s. 67

Lyotard burada Aristoteles'e referansta bulunarak, bir yargıcın, yargısına rehberlik edecek doğru bir modele sahip olmadığını, yargıcın hakiki doğasının tam da kritersiz biçimde yargı vermek, yani buyruk vermek olduğunu dile getirir. Eş deyişle bir model olmaksızın adaleti uygulamaktan ibarettir ve adaletin ne olduğu üzerine bir bilgi söylemi üretilemez.[655] Bu açıdan Lyotard'ın da belirttiği üzere kritersiz yargılama mümkündür ve bunun için Aristoteles'teki anlamıyla, adil olan ve olmayan hakkında en ufak bir kriter olmaksızın yargı vermesi gereken basiretli kişinin konumunda olmak durumundayız.[656]

Lyotard bu nedenle artık adil olmak için herhangi bir teorik doktrine güvenemeyeceğimizi söyler. Çünkü meta-dilsel bir konum almak amacıyla aslında içinde bulunduğumuz hikâyeden-tarihten çıkamayız.[657] Dolayısıyla meta-dil yoktur ve meta-dilin olmaması aynı zamanda politikanın bilimi olamayacağını da söylemektedir. Çünkü etik-politik konularda bilgi yoktur ancak fikirler vardır. Biz farklı perspektif rejimleri adına konuşabilir ancak meta-dilsel bir konum mümkün olmadığı için onları yargılayamayız. Zira yargılamak için hiçbir kritere sahip olmadığımızı vurgulayarak[658] şunları ifade etmektedir;

> "Demek ki politikanın bilimi yoktur. Bunu başka türlü de söyleyebilirdim: meta-dil yoktur; meta-dil derken, teorik söylemi kastediyorum, onun ifadelerini takiben alınacak olan politik veya etik kararları temellendirebileceği varsayılan şu meşhur teorik söylemi.[659] Dolayısıyla eğer meta-dil yoksa teorik söylem yoksa o zaman daima kanılar üzerinden yargı vermek-karar vermek zorundayız demektir. Yani kritersiz bir biçimde kanılar alanındayız ve karar vermemiz – yargı vermemiz gerekiyor. Eğer böyle bir söylem mümkün değilse, içinde bulduğumuz tarihten hikâyeden çıkamıyor ve meta-dilsel bir konum alamıyoruz ve bütüne hâkim olamıyoruz demektir."[660]

Dolayısıyla artık kriterlerimiz krizdedir. Kriterlerin krizde olması durumunda doğru-yanlış, iyi-kötü, güzel-çirkin, adil-adaletsiz gibi yargılamaların neye ve hangi kritere göre yapılacağı, adil olmanın hangi iyi ve doğruya göre gerçekleştirileceği

[655] Lyotard, *Hakkıyla*, s. 68-69
[656] Lyotard, *Hakkıyla*, s. 49
[657] Emine Sarıkartal, "Önsöz", *Hakkıyla* s. 7.
[658] Peter Murphy, *Postmodern Perspectives and Justice*, s. 119-120.
[659] Lyotard, *Hakkıyla*, s. 71-72
[660] Lyotard, *Hakkıyla*, s. 93

sorunsalı ile karşılaşırız. İşte Kant'ın eleştirel hareketi, söz konusu yargı krizin en erken cevaplarından biri olarak görülebilir.[661] Kant'la birlikte eleştirel felsefede, eleştiri yani "kritik" kavramı, "kriter" ve "kriz" sözcükleriyle birlikte düşünülmelidir. Kantçı anlamda bir şeyin kritik edilmesi, onun krize sokularak kriterlerinin eleştiriye açılması ve doğru zeminde yeni kriterinin belirlenmesi anlamına gelir. Kritik felsefe bu açıdan dogmatik felsefenin karşıtıdır. Her tür metafiziğin veya felsefi sistemin inşasından önce, bunu mümkün kılan (teorik veya pratik) yargının koşullarının ve sınırlarının belirlenmesi işidir.[662] Kant'ın yapmaya çalıştığı şey, aklı eleştirmekten çok onun kriterini, kapsamını ve zeminini belirlemektir. Bu bağlamda sorun, belirlenemez-kritersiz yargı fikridir ki bu soru bizi birbiriyle ilişkili olmayan iki geleneğe yönlendirir; birincisi az önce ifade ettiğimiz Aristotelesci phronesis, ikincisi ise Kantçı reflektif yargılar.[663]

Kritersiz yargılama fikri noktasında Aristoteles'in phronesis kavramı bir ufuk sunmaktadır.[664] Aristotelesçi phronesis açısından düşünüldüğünde kararın gerekçesi olarak sunulabilecek bir kriter söz konusu değildir. Bu anlamda doğru yargıda bulunmak için hakikati bilmekten ziyade, olgunluk anlamında çok yargıda bulunmak ön plana çıkar. Yargı phronesisçi kavrayış açısından belli bir yaştan önce gelmeyen anlama yetisidir; bu da öğrenilemez sadece alıştırması yapılabilir bir şeydir. Bu şu demektir ne kadar yargıda bulunursak o kadar iyi yargıda bulunuruz.[665] Bu açıdan phronesis eyleye eyleye edinilecek etik bir erdemdir. O, tikel pratik sorunları, etik bir hakikate bağlama yeteneğidir. Bu açıdan Aristoteles'teki phronesis ya da pratik bilgelik denilen şey, bir yargı teorisi olarak düşünülmekte ve kritersiz yargılara ulaşma noktasına önemli görülmektedir.[666] Lyotard, Aristoteles gibi yargıcın elinde yol gösterici formüllerden ziyade bir sanat uygulayıcısı gibi bir kurama-ilkeye göre değil, hamlelerin muhtemel sonuçlarına göre yargıda bulunmanın daha doğru göründüğünü düşünür.[667]

---

[661] Ö.Y. Sütçü, "Kant ve Lyotard'da Bir Farklılık Politikası Olarak Yüce", Kaygı Dergisi 2017(28), s. 82.

[662] Lyotard, *Coşku: Tarihin Kantçı Kritiği*, çev. Emine Sarıkartal, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2014), 1. No'lu dipnot, s. 17

[663] Costas Douzinas-Ronnie Warrington "Adaletin Yüzü; Başkalığın Hukuk Kuramı", s. 910.

[664] Doğru olandan adil olana geçişin mümkün olmadığını söylerken Lyotard artık neyin bilgi olduğuna karar verenin kim olduğu muğlaktır der bu nedenle de Platon'un bilginin meşruluğu ile yasa koyucunun meşruluğu arasındaki yakın ilişkiyi reddederek, Aristotelesçi phronesisten yana tavrını kullanır. Zira adalet hazır reçeteler sunmaktan ziyade durumun tekilliğine göre karar verebilmeyi gerektirir.

[665] Lyotard, "Çatışmada Adalet", *Yargılama Fakültesi*, s 244-245.

[666] Derrida, "Yasanın Önünde, Önyargılar", *Yargılama Fakültesi,* s. 112-113.

[667] Necmi Zekâ, Yolları Çatallanan Bahçe, *Postmodernizm,* der. Necmi Zekâ, (İstanbul: Kıyı Yayınları, 1994), s. 26.

Kritersiz yargılama konusunda Aristotelesci phronesis kadar Kantçı estetik yargılama da önem arz eder. Kant'ın eleştirel felsefesinde teorik akıl ile pratik akıl arasındaki boşluğun doğru olan ile adil olana arasındaki mesafeyi beraberinde getirdiğini söylemek mümkündür. Zira adalet hakkında konuşan pratik akıl, bilgiye ait eksiklikleri gideremez iken, bilgi konusunda konuşan teorik akıl adalet hakkındaki eksiklikleri gideremektedir. Çünkü teorik aklın yargısı ile pratik aklın yargısı arasında fark vardır. Bu nedenle Kant her ikisi arasında köprü vazifesi görecek yargı gücünü[668] devreye sokar.[669] Lyotard için bu nokta önemlidir çünkü ona göre duyusal ve kavramsal olanın ötesine geçerek, her iki tarafında doğruluk iddialarını içine alan adaleti refleksif yargıda bulur. Refleksif yargılamada her bir yeti diğeriyle çatışma içindedir ve her türlü çatışma aslında eleştirel bir çatışmadır. Bu çatışmalar kendini dil ile yani söylem oyunlarıyla ortaya koyar.[670] Kantçı refleksif yargılama, Lyotard'ın kritersiz yargılama dediği şeyi ifade eder. Zira Kant'taki yargılama fakültesi aslında kritersiz biçimde yargıda bulunan fakültedir bu fakülte bir yasadan hareketle vakayı kurala bağlayan bir fakülte olmaktan ziyade, tekilliği içinde olan bir vakaya ilişkin yargı biçimidir.[671] Kant'taki fakülteleri Lyotard bir cümle potansiyeli olarak görür ve yargıyı bu bağlam içinde düşünmeye çalışır. Hayalgücünün, anlama yetisinin ve aklın özgür oyunuyla kurulan refleksif yargı fakültesi, vuku bulan her cümlenin -hangi cümle ailesinden gelirse gelsin- geçerli kılınmasını sağlayan fakültedir.[672]

Lyotard yargıyı ve yargılamayı Kantçı yüce kavramı çerçevesinde ele alarak bu yüce fikrinin adaletsizliği görünür kılma noktasında önemli bulur. Lyotard'a göre adalet yargının belirlenimliliğinden ziyade, yargının belirlenimsizliğinden ortaya çıkar. Yani nasıl iyi yargılayabiliriz sorusundan ziyade, nasıl yargılamalıyız sorusu önceliklidir ve Kant bize bu kapıyı yüce kavrayışıyla açık bırakmıştır. Belirlenimli bir yargılama, kendisi dışındaki ölçütlere göre şekillenirken belirlenimli olmayan yani 'nasıl yargılamalıyız'

---

[668] Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 2006), s. 23-24 ve 28.

[669] Sütçü, "Kant ve Lyotard'da Bir Farklılık Politikası Olarak Yüce", s. 84.

[670] Sütçü, "Kant ve Lyotardda Bir Farklılık Politikası Olarak Yüce, s. 87.

[671] Emine Kartal, "Önsöz", Lyotard, *Coşku: Tarihin Kantçı Kritiği,* s. 6-7. Refleksif yargı, yasanın verili olmadığı duruma karşılık gelir. "Eğer sadece tikel olan verilmişse ve yargılama fakültesi evrenseli bulmak zorundaysa, o zaman yargılama fakültesi basitçe refleksiftir." Refleksif yargı yasayı icat etmeli, evrenseli kendiliğinden üretmelidir. Ama bu evrenseli bir hayalet gibi, aklın teorik imkanları içinde, şöyle ya da böyle bir eksikliğin boşluğunu dolduracak bir nesnenin veya nesnelliğin kurgusu gibi üretmemelidir." (*Yargılama Fakültesi,* s.22-23)

[672] Kartal, "Önsöz", Lyotard, *Coşku: Tarihin Kantçı Kritiği,* s. 9.

sorusu her zaman kendi içinde yeni ölçütler yaratan bir boyuta sahiptir ve bu da Lyotard'ın dil oyunlarını yargılayan üst bir dil veya ölçütün bulunmaması anlamında *differend* kavrayışına bağlı olarak ele almasına imkân verir.

Bu nedenle yargılarımızdaki çokluk, çoklu perspektiflerin veya dil oyunlarının çoğulluğu rölativizmden ziyade kritersiz yargılara ulaşma çabasının bir ürünüdür. Burada mutlak anlamda yargıda bulunmayı yasaklayan ve her şeyi mümkün gören bir anlatıdan ziyade, farka yönelik ihtimam ve farkı totalleştirici söylemlerden kurtarma çabası işbaşında olduğundan dolayı, mesele her türlü yargıyı olumlamaktan ziyade, yargılarımızdaki baskıcı unsurları açığa çıkarıp görmekle ve bu yargıların mutlaklığını tartışmaya açmakla ilgilidir ve bu da rölativizm ile ilgili bir mesele olarak görülmemelidir. [673] Bu anlamda adalet meselesi de epistemik-veya hakikat meselesi değil etik-politik bir mevzudur. Eğer adalet doğru toplumu temsil modeline dönüşürse bu kaçınılmaz olarak diğer anlatıların sessizleştirilmesine ve tahakküm kurulmasına neden olacaktır.[674] Lyotard bu konuda şöyle der; "Eğer bir dil oyunu, etkisini aynı zamanda ölüm korkusuna da borçluysa, azınlıkta olsa bile, adaletsizdir. Çoğunlukta olan demek, çok sayıda olan değil, çok korku veren demektir. Bundan hareketle ikinci sorumu soruyorum: çoğunlukta olmak için, söz konusu dil oyununun sınırlarını aşmak şart mıdır ve başka dil oyunlarını düzenleme iddiasında, zorunlu olarak terör gibi bir şey yok mudur?"[675]

Bu açıdan Lyotardcı paganizm hakikat ve kesinliğe yönelik modern ilgiyle bağını koparak adalete yönelir.[676] Çünkü adalet evrenselleştirici-genelleştirici tahakküm edici

---

[673] Derrida da kendisine yönelik yapılan rölativist suçlamalara yönelik şu açıklamayı yapar; "Rölativizm etrafında dönen soruşturma ve tartışmadan dolayı şok oldum. Rölativizm nedir? Öteki ötekidir ve her öteki öteki'den başka ötekidir dediğiniz için basitçe rölativist olarak adlandırılabilir misiniz? Eğer ötekinin tekilliğine dikkat gösteriyorsam durumun tekilliğine ya da dilin tekilliğine önem gösteriyorsam bu rölativizm midir? Eğer İngilizce ve Fransızca dili vardır ve bunların farklılığına önem göstermeliyiz dediğimde bu önem rölatvizm midir? Hayır rölativizm bir doktrindir kendine has tarihi olan ve içinde mutlak gerekliliğin mutlak referansın olmadığı görüşü olan bir doktrin. Bu benim söylediğim şeyin karşısındadır. Rölativizm klasik felsefede mutlaklığa referansta bulunan ve onu inkâr eden bir şey-yol! O kültürlerin olduğu ve saf bilim ve hakikatin olmadığını söyler. Ben asla böyle bir şey söylemedim. Ne de rölativzm kelimesini kullandım." (Derrida, "Hospitality, Justice and Responsibility" *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy,* s. 78)

[674] Barry Smart, "The Politics of Difference and The Problem of Justice", *The Politics of Lyotard,* Ed. Chris Rojek- Bryan Turner, (London-New York: Routledge, 1998), s. 59.

[675] Lyotard, *Hakkıyla*, s. 184

[676] Steven Best-Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998), s. 197.

bir yasanın olmadığı yerde ortaya çıkan fark'tır.[677] Lyotard bu bağlamda kriter olmaksızın eylem ve yargılama durumunun olumluluğundan bahseder ve bunu paganizm olarak adlandırır.[678] Terörist olarak adlandırdığı rasyonel düzen fikrine karşı çıkarak[679] Lyotard meta-anlatıların baskısı karşısında yüce kavramını öne çıkarır. Yüce bu anlamda meta-anlatıların bastırdığı farkı deneyimleme imkanı sunar.[680] Lyotard, açısından Kantçı yüce, modern düşüncenin hakikat arayışı adı altında varlığın gizli-örtüsünü açan yapısına karşı, gösterilmeye direnen kavramsallaştırılamayan, epistemik olana indirgenemeyen ve dile getirilemeyeni ifade eder.[681] Bu çerçevede Kant'ın yargılama yetisindeki birlik ve bütünlük ufkunun, yüce'de yerini çokluk ve çoğulluğa bıraktığını ve Lyotard'ın da bu bağlamda meta-anlatıların dışında bir çokluk-çoğulluk yönelimi ile adalet fikrinin belirmeye başlaması söz konusudur.

Derrida ise bu tartışmaya Kant'ın ödev kavramı eleştirisinden başlayarak girer. Zira Derrida'ya göre de her koşulda genel bir kriter-kurala bağlanmış yanıt olmamalıdır.[682] Çünkü eğer kriter-kural basitçe elimizde olsaydı, yargı diye bir şey söz konusu olmayıp, bilakis bu, teknik bir kuralın uygulanması olarak yargısız infaz olacaktır.[683] Derrida bu noktada kural ve kritere dayalı olarak verilen karar ve yargıların, özgür olmayıp bir tekniğin uygulanması olduğunu şöyle dile getirir: "Eğer verili bir çıkış varsa bir bilgi daha işin başında çıkış yolunu gösteriyorsa karar daha baştan alınmıştır. Yani artık alınacak bir karar yoktur. Artık sorumsuzlukla, vicdan rahatlığı içinde bir programın uygulanışındayızdır."[684] Derrida burada Kant'ı karşısına alarak ödev ve sorumluluk duygusuna sahip olduğumuz için ahlaki biçimde davranmanın, ahlaki ve sorumlu bir davranış olmayacağını, bilakis doğa tarafından programlanmış olduğu

---

[677] Bu bağlamda Lyotard için konsensüs de aslında tarafların kurallar üzerinde mutabık oldukları en nihayetinde bir uzlaşmaya varacakları varsayımı üzerine kuruludur. Oysaki Lyotard'a göre her tartışmanın-müzakerenin sonu uzlaşma değildir ve konsensüse bağlı bir adalet fikri kabul edilemezdir. Ona göre ayrılıkları ortadan kaldıracak, ihtilafa düşmüş iki tarafın da haklarını aynı oranda gözetebilecek evrensel bir yargı kuralı, bir kurallar bütünü yoktur. Yapılması gereken, Aristoteles'deki gibi yargıcın elinde yol gösterici formüllerin değil, bilakis hamlelerin muhtemel sonuçlarına göre yargıda bulunmak gerekir. (Necmi Zekâ, "Yolları Çatallanan Bahçe", s. 26)

[678] Chris Rojek, "Lyotard and the Decline of Society", The Politics of Lyotard, Ed. Chris Rojek- Bryan Turner, (London-NewYork: Routledge, 1998), s. 11.

[679] Rojek, "Lyotard and the Decline of Society", *The Politics of Lyotard*, s. 17.

[680] Yüce kavrayışında yargılar bir birliğe-bütünlüğe yöneltilmez bilakis onların arasındaki mesafeyi muhafaza eder.

[681] Sütçü, "Kant ve Lyotard'da Bir Farklılık Politikası Olarak Yüce", s. 89-91.

[682] Derrida, *Çile*, çev. Melih Başaran, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008), s. 40-41.

[683] Derrida, "Yasanın Önünde, Önyargılar", *Yargılama Fakültesi*, s. 113.

[684] Derrida, *Öteki Hedef/Başka Baş*, çev. Melih Başaran, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2003), s. 42-43.

söyleyecektir. Ahlak yasanın yüceliği duygusuna sahip olduğumuz için ahlaklı olmak ahlaki değildir.[685] Aynı şekilde ödev gereği dostane ya da nazik olmamamız gerekir, zira bu durumda ödeve göre davranışta bulunma ödevi olur ki bu da ahlaki bir davranış değildir.[686] Adil olmak için kararın mekanik olmaması, yani karar veren kişinin özgür irade sahibi ve sorumlu olması ve hesaplanabilir bir makine gibi karar vermemesi gerekir. Derrida bu yüzden karar anını Kierkegard'dan ilhamla bir delilik anı olarak adlandırır. Karar aklın akışını kesintiye uğrattığı için, basitçe hesaplanabilir rasyonel veya etik nedenlerle açıklanamayacağı için bir delilik anıdır. Dolayısıyla ödev ve sorumluluk duygusuna sahip olduğumuz için ahlaki biçimde davranmak, Derrida'ya göre ahlaki ve sorumlu bir davranış değildir. Aslında bu tam da programlanmış olduğu için en kolay olan şeydir. Derrida burada Kant'ı eleştirerek ahlak yasanın yüceliği duygusuna sahip olduğumuz için ahlaklı olmanın ahlaki olmadığını net bir biçimde ifade eder.[687]

Zira Derrida'ya göre adalet ne ödevle ne de hukukla bitecek-tamamlanacak bir şey değildir. Adalet ödev, hukuk ve borcun ötesine geçerek orada başlar. Kant her ne kadar ahlaki bir eylemin saf ödevden dolayı ve ödev gereği gerçekleştirilebileceğini söylese de Derrida bunun yani öyle yapmam gerektiği için yaptığım şeyin saf ahlakı lekeleyeceğini düşünür. Çünkü burada eylemimi saf ödevi bilmek ve ona göre eylemek gibi bir bilgiye tabi kılmam söz konusudur. Oysa Derrida'ya göre bilgiye basitçe itaat eden bir eylem hesap edilebilir bir sonuçtur, bir norm ve kuralın uygulanmasından ibarettir. Bu açıdan Derrida yasanın, ödevin, koşullu konukseverliğin ötesine geçmek gerektiğini düşünür.[688] Elbette kararlar mümkün olduğunca bilgiyle hazırlanmalı fakat burada önemli olan karar vermek için bilginin ötesine geçme gerekliliğidir. Bu açıdan iyi ve kötü arasındaki ayrım bilgiye bağlı değildir.

Burada Derrida'nın Kantla ilgili eleştirilerini Kantçı ödev kavramından[689] ve kavrayışından yola çıkarak bir iki noktada ele almanın konunun anlaşılması açısından önemli olacağı kanaatindeyiz. Aslında ödev kavramıyla Kant'ın gerçekleştirilebilir bir ödevi değil adeta bir ideal olarak gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bir ödev anlayışına

---

685 Derrida, *Çile*, s. 38.
686 Derrida, *Çile*, s. 22.
687 Derrida, Çile, s. 38
688 J. Habermas-J. Derrida, *Terör Günlerinde Felsefe*, der. Giovanni Borradori, çev. Emre Barca (İstanbul: YKY, 2008), s. 165-166.
689 Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ionna Kuçuradi, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002), s. 12-13.

göndermede bulunduğu iddia edilebilir. Bu anlamda Derrida'nın Kant'ın ödev kavrayışına olan eleştirel yaklaşımı da söz konusu ödev kavrayışının mutlak bir reddi olarak değil ancak bu kavramın çift yönlü okuması şeklinde düşünülebilir. Zira ödevin rasyonel olarak sınırları belli ve gerçekleştirilebilir bir formülasyonun parçası kılmakla, hiçbir şekilde gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bir ödevi öne idea olarak koyma arasındaki fark, tıpkı Derrida'nın gelmekte olan adalet kavramındaki gibi hiçbir zaman gerçekleştirilemeyecek olana ait olma çabası içerisinde etik-politik sorumluluk imkanını ortaya koyduğu söylenebilir. Kant'ta gerek "öyle davran ki davranışın evrensel bir yasa olsun" ifadesi gerekse "insanı araç değil amaç olarak gör"[690] ifadeleri aslında pratikte gerçekleştirilmesi mümkün olmayana matuf buyruklar olarak görülebilir. Tıpkı Derrida'nın imkansızın isimleri olarak ifade ettiği koşulsuz konukseverlik, gelmekte olan adalet, affedilemez olanı affetme temaları ile Kant'ın bu kavrayışı arasında yakın bir bağ kurulabilir. Bu anlamda Derrida'nın Kant'ın ödev kavrayışı imkansızı talep eden boyutuyla aslında Derrida'nın yaklaşımına da önemli bir zemin hazırlamaktadır. Bu anlamda Kant'ın bu ifadeleri belki de Derridacı dekonstrüksiyon perspektifinden bakıldığında aslında Derrida'nın Kant'ı eleştirmesinden ziyade bir süreklilik bağlantısı olarak okunabilir. Eş deyişle Derridanın koşulsuzluğa yaptığı vurgu, aslında Kantın koşulsuzluğa yaptığı vurgunun radikalleşmesi olarak da okunabilir. Bu anlamda ödev Kant'ta olduğu gibi eğer gerçekleştirilmesi imkânsız bir ödevse, bu durumda ödev sınırlılıkları aşan bir ide olarak öne koyulan ve gelmekte olan adaletin imkânı olarak da görülebilir. Bu anlamda Derrida'nın ödev kavramına yönelik eleştirileri çift taraflı olarak okunması gerektiği gerek Kant'ın kaygısını anlama bakımından gerekse de Derridacı dekonstürksiyonist yaklaşımı anlama bakımından önemli bir noktadır.

Derrida ayrıca kararın olması için söz konusu kararın, bendeki öteki tarafından verilmiş olması gerektiğine de dikkat çeker. Zira kararda ben pasif bir konumdayımdır çünkü aktif olur olmaz kararımın efendisi (master) olduğumu bilirim ve yaptığım şeyi bildiğimi ve her şeyin benim kararıma bağlı olduğunu iddia ederim. Bu nedenle karar verdim demek ya da bu benim kararım demek yanlıştır.[691] Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Derrida'nın kendisine yöneltilen "karanlıkta nasıl okuyabiliyorsunuz" sorusuna

[690] Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 55-56
[691] Derrida, "Hospitality, Justice and Responsibility; A Dialogue with J. Derrida", *Questioning Ethics,* Ed. Richard Kearney-Mark Dooley, (New York: Routledge, 1991), s. 67

ancak karanlıkta okuyabiliriz cevabını vermesi[692] de bilgi-kural-kriter ışığının yokluğu ile ilgilidir. Derrida bu nedenle kuralın-kriterin ışığında verilen kararın karar olmayıp bir programın uygulanmasıyla eşdeğer olduğunu söyler. Kararla olan bu ilişkisi düzleminde düşünüldüğünde sorumluluk kavramı da basitçe kuralları takip etmekten çok daha fazlasını eder. Zira nasıl ki gerçek bir karar kararverilemezlikle malül ise gerçek bir sorumluluk da ancak sorumlulukların tam anlamıyla asla yerine getirilemeyeceğini fark etmekle başlar. Bu konuda Derrida şöyle der; "Kim sorumlu olduğunu, kendi sorumluluklarını üstlendiğini söylerse sorumluluğun anlamını karıştırıyordur. Sorumlu olunup olunmadığı asla bilinemez, iyi bir vicdana sahip olunamaz: doğru karar verdim, sorumluluklarımı yerine getirdim vb. bütün bildirimler, bir kararın özüne olduğu kadar sorumluluğun özüne de aykırıdır."[693] Dolayısıyla "kararın daha baştan mümkün olduğu bir yerde sorumluluk yoktur."[694] Bu açıdan Derrida için sorumluluk açıklığı deneyimlemektir. Açıklık ise baştan alınmış bir kararın olmaması, bir programın uygulanmaması anlamında kişinin kararverilemezlik deneyiminden geçerek bir anlamda karar vermesidir.

Derrida ahlak ve siyaseti de söz konusu kural-kriter yokluğunda verilen karar ile ilişkili olarak ele alır. Kuşkusuz Derrida'ya göre etik ve siyaset konuları daima aciliyet taşır ve bu sorular yanıtsız kalmalıdırlar fakat yine de her koşulda kurala bağlanmış bir yanıt olmaması konusunda ısrar eder.[695] Zira böylesi bir durumda ahlak ve siyaset de teknoloji haline gelmektedir.[696] Bu nedenle kararverilemezliğin karşısında olan ya da onun zıttı olan şey karar değildir daha ziyade programlanabilirliktir. Eğer kararverilemezlikten kurtulursanız karşılığında alacağınız şey karar değil bir bilgisayar programı olacaktır.[697] Kararın olması için radikal bir biçimde cahil olmalıyım derken Derrida bu noktaya vurgu yapar.[698] Bununla birlikte elbette bir karar bilgiyle hazırlanmalı ama karar vermek için bilginin ötesine gitmemiz gerektiği unutulmamalıdır. Bu açıdan iyi ile kötü arasındaki ayrım bilgiye dayalı olan bir ayrımdan ziyade sorumlulukla ilişkilidir. Kişinin kendisini hem korkunç hem de trajik bir durumda bulmasıdır. Bu

[692] Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, s. 352-353.
[693] Derrida, *Nietzschelerin Şöleni*, (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2007), s. 210-211
[694] Derrida, *İsim Hariç*, s. 97.
[695] Derrida, *Çile,* s. 40-41
[696] Derrida, *Öteki Hedef,* s. 42-46.
[697] J. Caputo, "Abyssus Abyssum Invocat; A Response to Kearney" *A Passion for the Impossible*, (USA: State University of New York Press, 2003), s. 125
[698] Derrida, *Nietzschelerin Şöleni*, s. 210-211.

korkunç deneyim olmadan karar olmayacaktır.[699] Derrida bu kuralın yokluğunu aporia[700] ile karakterize eder ve çöl metaforuna başvurur. Yani belirlenmiş güvenilir bir geçitin olmadığı, güvenilir yollar olmayan patikalar vardır. Bununla birlikte açılmamış yol, aynı zamanda yolu açma ve öteye gitme kararının bir koşulu olmak bakımından önemlidir. Zira karar vermenin imkânsız olduğu yerde, yani herhangi bir yolun olmadığı yerde, karar verme gerekliliği, kararın koşuludur.

Adaletin bu anlamda her durumda kuralların genelleştirilerek evrensel kılınmasına müsaade etmeyen koşullu bir yargı meselesi olduğu söylenebilir.[701] Peki çok sayıda (rakip) anlatıların bir arada olduğu dünyada karar vermek gibi bir görevimiz yok mudur? Yani karar vermek için neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilmemiz gerekmiyor mu? Paul Riceour'un dediği gibi politik ve etik olarak ölülere borcumuz yok mu? Austwichz konusunda tek bir doğruya sahip olmak gibi bir vefa borcumuz yok mu? Bu anlamda epistemolojik ne oldu sorusu etik bir problem doğurmaz mı, yani epistemolojik an etik ana eklemlenmez mi? Elbette Derrida da bu sorunun farkındadır, kararverilemezlik bu anlamda bir sorumsuzluk ve karar vermeden imtina etmek değildir. Derrida bir şey yapmaktan vazgeçme bahanesine sığınarak eylemsizliği doğru bulmaz. Bunun bizzat sorumsuzluk olacağını söyleyerek şöyle der; "bir yangını on kova suyla söndüremeyeceği bahanesiyle vazgeçmeyi düşünebilen bir itfaiyeci düşünün. Vazgeçer mi? Hayır kesinlikle hayır. Sorumluluk, ölçüsüzlük içinde bir ölçü sorunu ve ölçü içinde bir ölçüsüzlük sorununu ima eder. Daima ölçüsüzlükle uğraşıyoruz."[702] Derrida ayrıca kararverilemezlik yorumuyla karşı karşıya kaldığı suçlamaları kabul etmez ve "ben hiçbir zaman anlamın belirlenemezliği söz konusudur demedim, daha ziyade anlamı belirleyen yorumların olduğunu ve bazı kararverilemezliklerin olduğunu düşünüyorum" der fakat bu kararverilemezlik belirlenemezlik değildir. Kararverilemezlik iki belirlenmiş görev iki seçenek veya iki imkân arasında bir rekabet olarak anlaşılmalıdır.[703]

Gelinen noktada yargılarımızın ve buna ilişkin adil kararların teorik zemini için belli bir kural-kriteri takip etmenin mümkün olmadığı, bunun da hangi gerekçeyle

---

[699] Derrida, "Hospitality, Justice and Responsibility" *Questioning Ethics,* s. 66.

[700] Poros Grekçede yol-patika demek, a-poros ise yürünecek bir yolun olmaması anlamında. Aporia deneyimi deneyimlenemez olanın deneyimi olarak adlandırdığı adaletin araştırılmasıyla ilgilidir. (Glendinning, "Derrida and the Philosophy of Law and Justice", s. 11)

[701] Best-Kellner, *Postmodern Teori,* s. 201.

[702] Derrida, *Nietzschelerin Şöleni,* s. 237.

[703] Derrida, "Hospitality, Justice and Responsibility", s. 79.

reddedildiği söylenegeldi. Zira her türlü karar, kararı rasyonalize edecek veya meşrulaştıracak bir genel ilkeyi varsaymaya götürecektir. Bu da hâkim Batı düşüncesi içerisinde yasayı rasyonel olarak ve geneli tikeli farklılıklarından mahrum edecek şekilde kuşatıp özdeşlik mantığı içerisinde eritmesi sonucunu getirmiş ve bunun da şiddet boyutunu ortaya çıkarması, meselenin hukuki boyuttan da tartışmalı hale geldiği ve hukuku eleştirme zeminine yol açmıştır.

Bilindiği üzere hukuk adaleti gerçekleştirme idealiyle varlığını meşrulaştırır. Fakat hukukun metafiziksel ve de insani bir pratik olarak tam da epistemik yargıların alanı olmasından dolayı adalete tam bir mütekabiliyet sergilemeyip, adaletsizliğe de yol açabilecek bir boyuta sahip olduğu söylenebilir. Bu açıdan öncelikle vurgulanması gereken nokta hukukun da birtakım temeller-kurallar-yasalar ekseninde dikotomik düşünce yapısıyla metafiziksel düşünme biçimiyle yakından ilişkili olmasıdır. Metafiziğin dekonstrüksiyonunu yapan düşüncenin aynı şekilde adaleti gerçekleştirme iddiasında olan hukuku da metafizik bir pratik olarak dekonstrüktif bir okumaya tabi tutacağı aşikardır. Bu anlamda metafiziksel düşüncenin hakikate, metafizik bir pratik olarak hukukun da adalete mütekabil olmadığını söylemek mümkündür. Derrida metafiziksel düşünceyi dekonstrüksiyona tabi tutarken aynı zamanda metafizik bir pratik olarak hukukun dekonstrüksiyonuna yönelik de ufuk açıcı katkıda bulunur.[704] Bu bağlamda Derrida'nın şu ifadeleri önemlidir; "Batı hukuku öznenin, özne kavramının ortaya çıktığı ve egemen olduğu her bakımdan ayrıcalıklı olduğu yerin ta kendisidir. Hukukta varsa her yerde vardır. Özne hukuktan nasıl kurtarılabilir ki?"[705]

Metafiziksel düşüncenin bir uzantısı olarak hukukun dekonstrükte edilmesi, genel bir kural-yasa altında farkın farkını ihlal etmekle ilişkilidir. Zira metafiziksel düşünce nasıl ki fark'ı tekil olanı, arke, töz, hakikat, özne gibi bütünlüklü ve totalleştirici kavramlar altında anlamlandırıyor ve bu anlamlandırma ile epistemik bir şiddeti mümkün kılıyorsa, yasalar kurallar ve ilkeler de ötekinin tekilliğini bir norm veya hukuk kuralı altında şiddet uygulayarak yok etmektedir. Bu nedenle adaletin ötekinin tekilliğine saygı duymak olarak anlaşıldığı yerde, adalet de hem hukuka içkin hem de ona aşkın olarak görülecektir. Çağdaş düşüncenin hukuk kuramı bu yüzden yasanın ve hukukun hem

[704] Douzinas-Gearey, *Critical Jurisprudence*, s. 47-48. Buradaki hukukun doğal hukuk nazariyesi ve rasyonel söylemler içerisinde şekillenmiş hukuka atıfta bulunduğunu ve bunun genel hukuk kavrayışına teşmil edilemeyeceğini belirtmemiz gerekir.

[705] Derrida, *Gün Doğmadan,* s. 82

adaletin düşmanı hem de onun koruyucusu olduğunu düşünür.[706] Hukuk adaleti gerçekleştirmek için vardır ama bir yandan tekillikleri belli bir kural-norm altında yok eder.[707] Hukuk ötekinin talebini hakların evrenselleştirici diline çevirir böylece farkın farkını, ötekinin ötekiliğini unutur, bu yüzden adaletsizlikten kaçamaz[708] ancak yine de adalet için hukuka ihtiyaç vardır.

Hukukun adalet noktasında bir diğer eksikliği ise, insanların yargılandıkları dili anlamamasının, dilin kendisindeki şiddeti açığa çıkararak adaletsizliğe kapı aralamasıdır. Hukuk bu anlamda insanların onların anlamadığı bir dilde yargılandıkları örneklerle doludur. Derrida bu nedenle adaletsizliğin şiddeti, bir topluluğun üyeleri aynı dili konuşmadığında başlar der. Aynı şekilde Lyotard'ın dil oyunlarının indirgenemezliğini muhafaza etmeyi adaletin koşulu olarak görmesi de bu nedenledir. Lyotard için differend[709] ya da etik haksızlık adaletsizliğin en ekstrem durumudur. İki taraf arasında eşit bir şekilde karar verilemez çünkü her iki argümanın başvurabileceği ortak bir yargılama kuralı yoktur. Adaletsizliğin şiddeti bu nedenle yargılayan ve yargılananın aynı dili konuşmadığı aralıkta ortaya çıkar.[710] Öyleyse hukuk adaleti gerçekleştirirken hangi tarafın diliyle konuşacaktır? Zira aynı dil oyunu ile konuşamayan ve birbirine indirgenemeyen iki tikel durumu temsil eden iki taraf vardır. Adalet aynı dili konuşmak ve aynı dilde ötekine cevap verebilmekse, hukuk adaleti ikame için hangi tarafın diliyle konuşacaktır veya hukukun, tarafların dilinden ayrı bir dil olarak nötr bir dil kullanması adaleti sağlayacak mıdır? Bu nedenle adalet problemi bir çeviri problemi olarak görülebilir. Yani yargılayan ve yargılananın aynı dili konuşamaması anlamın hiçbir zaman muhataba tam olarak iletilememesi durumudur.[711] Bu anlamda da hukuk ötekine şiddet uygulamaktan kaçamaz zira hukuk ötekiler arasında benzetmeler, kavramsallaştırmalar yaparak her durumun biricikliğine (dil oyununa) saygı gösteremez ve onları aynılaştırır. Belli bir kural altında her durumu anlamaya çalıştığı için de farklılık, hukuk kurallarının şiddeti altında bir araya getirilmiş olur. İşte çağdaş düşünürlerle birlikte fark meselesinin bu kadar ihtimamla üzerinde durulması, adalet adına hukuka,

[706] Susanna Lindroos, "Is Law Neccesarily Unjust?", NoFo:6 (2009), s. 69.
[707] Douzinas-Gearey, *Critical Jurisprudence*, s. 75-76.
[708] Douzinas-Gearey, *Critical Jurisprudence*, s. 165.
[709] Differend, Lyotardın iki kişinin konuşması esnasında bir tarafın diğer taraf farklı bir dil oyunuyla konuştuğu için meramını dile getirememesinin sonucu ortaya çıkan tartışma – çatışmadır. Adalet bu yüzden farklı dil oyunlarının çoğulluğunun muhafazasıdır.
[710] Douzinas-Gearey, *Critical Jurisprudence*, s. 72.
[711] Balkin, "Transcendental Deconstruction, Transcendent Justice", s. 34-35.

içerdiği şiddeti sürekli hatırlatmaktadır.[712] Caputo'nun da ifade ettiği üzere adalet arzusu aslında bize hukuku iyileştirme, yani hukuku yıkma dürtüsü veya hareketi veren şeydir. Adalet çağrısı olmasaydı, yasanın yapısını bozmakla hiçbir ilgimiz olmazdı.[713]

Adalet aynı zamanda sonsuzdur hesaba gelmeyen, kurala karşı asimetrik olanı gösterirken, hukuk istikrarlı ve yasal kılınabilir hesaba gelebilen, tanzim edilmiş ve kodlanmış bir yönergeler sistemi olarak karşımıza çıkar.[714] Hukukun hesaplanabilirliği burada kuralın genelliği ile ilgiliyken, adaletin hesaplanamazlığı ise genelleştirmeye direnen durumların indirgenemezliği, olayın her zaman tekil biricik oluşuyla ilgilidir.[715] Derrida için hukuk adil olmak için en iyi yoldur.[716] Fakat bununla birlikte Marks'ın Hayaletleri adlı eserinde hukukun adalet olmadığını da belirterek şöyle der:

> "Adalet hukukla bitmiyor. Ne de ödevlerle bitiyor, ki hâlâ bütünüyle paradoksal bir şekilde, olması gereken, olmak zorunda olan, yükümlülük ve borcun ötesine geçmeli. Herhangi bir saf etiğin, hukuk, ödev ye borcun ötesinde başladığını başka bir yerde göstermeye çalışmıştım. Hukukun ötesinde olduğunu anlamak kolay. Ödevin ötesinde olduğu ise neredeyse düşünülemez. Kant'ın ne dediğini anımsayın: Ahlaki bir eylem sadece ödeve göre saf ödevden dolayı gerçekleştirilebilir. Bir kez Kant'ı buraya kadar takip ettiğimiz zaman, ki böyle yapmamız gerektiğine kuşku yok, bir sıçrama gerekli. Eğer saf ödevden dolayı eylersem, öyle yapmam gerektiği için, borçlu olduğum için, geri ödemem gereken bir borç olduğu için eylersem, o halde, iki sınır her saf etiği ya da saf ahlakı lekeleyecektir. Bir yanda, eylemimi bir bilgiye tabi kılıyorum (yapmam gereken adına, bu saf ödevin ne olduğunu bilmem gerekiyor). Oysa, bilgiye basitçe itaat eden bir eylem, hesap edilebilir bir sonuçtur, bir norm ya da programın konuşlanmasıdır. Bu adları hak eden, hiçbir kararla ya da hiçbir sorumlulukla işi

[712] Costas Douzinas-Ronnie Warrington "Adaletin Yüzü; Başkalığın Hukuk Kuramı", s. 913-914
[713] Caputo, *Deconstruction in a Nutshell; A Conversation with Jacques Derrida,* s. 125
[714] Roger Cotterrell, *Hukukbilimin Politikası*, çev. Saim Üye, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018), s. 379.
[715] Adaletin mevcut yasada tam olarak gerçekleştirilememesinin nedeni bilindiği üzere yasanın genel, olayın ise tikel olma durumudur. Bu açıdan bakıldığında yasalar her ne kadar genel ve evrensel olsa da "insan davranışının ham maddesini" genel kavramlarla ifade etmek çoğunlukla imkansızdır. Bu gerilim nedeniyledir ki klasik düşüncede mevcut yasanın nihai adaleti tam olarak gerçekleştiremeyeceği, bu yasaların dekonstrükte edilebileceğini kabul etmelerinde görülür. Platon'un yasaları dekonstrükte edilebileceğini kabul ettiği gibi Aristoteles de yasanın genelliği ile durumun tikelliği arasındaki fark-gerilim sebebiyle hukuk(yasa) ile adalet kavramlarının ne tamamen birbirlerinin aynı olduğu ne de tamamen birbirlerinden farklı oldukları tespitinde bulunur. Zira her şey normlarla belirlenemez ve tek tek bütün olayları-tekillikleri içine alan bir yasal düzenleme mümkün değildir. Aristoteles yasaların (*nomos*) doğaları gereği genel ve evrensel olduğunu ancak adaletin gereği olarak normların ve kuralların ötesine gitmenin de zorunlu olduğunu belirtmiştir. Bunun için de Aristoteles *phronesis* ve ona içkin makul yargılama (*epieikeia*) kavramlarını ileri sürmüştür.
[716] Glendinning, "Derrida and the Philosophy of Law and Justice", s. 3

> yoktur. Diğer yandan, saf ödevden yola çıkıp eyleyerek kendimi bir borçtan kurtarır ve böylece bir mübadelenin ekonomik çemberini tamamlarım. Bir armağanın, konukseverliğin ya da olayın ta kendisinin aşmak zorunda olduğu bütüncülleşme ya da yeniden mal etmeyi hiçbir şekilde aşamam. Bu yüzden ödevin ötesinde, ödevini bilen olmalıyız, yasanın, hoşgörünün, koşullu konukseverliğin, ekonominin vb. ötesine geçmeliyiz. Fakat ötesine geçmek, iki düzen arasında ya da daha ziyade düzenle ötesi arasında, sorumlu bir etkileşimin güçlüğünden, tüm bu aporia'lardan ve otoimmün bir riskin kaçınılmazlığından dolayı aştığımız şeyin itibarını düşürmek anlamına gelmez."[717]

Adalet hukuku yasayı-bulunuşu aşıyorsa o halde o bir fazlalık, aşırılık ve ölçüsüzlük olarak ele alınabilir. O halde adalet mevcudu aşan mevcutta olmayan sadece geçmiş ve geleceğe değil bunları bir şimdide birleştiren bir yapıya da sahiptir. Yani adil olmak sadece şimdiye dair değildir o geçmişi ve geleceği de kapsayan bir yapıya sahiptir. Bu nedenle adalet süreç fikrine (the process) yabancıdır ancak yine de süreci gerektirir. Örneğin biz sorumlulukla ilgili olarak "yapmalıyız (we must)" dediğimizde, buradaki ifade sürece yabancıdır. Bununla birlikte bir sürece girmek ve dahil olmak zorundadır.[718] Tam da bu nedenle Derrida'nın adaleti, bir mevcuda indirgenemeyen ve belli bir zamana sahip olmayan hayalet metaforuyla ele alması anlaşılabilirdir. Adaletin şimdide sunulamayacağı fikri ve adaletin bir idea olarak bilgi ve varlığın ötesine yerleştirilen ve aşkın bir değer olarak görülen yapısı itibariyle düşünüldüğünde mevcut yasaya, hukuka indirgenemeyeceği de aşikardır. Adalet hep gelecek olan yapısı sebebiyle mevcut yasaların içerisinde tüketilemeyecek bir karakter arz eder. Bu açıdan adaleti bir idea olarak düşünen hem klasik düşünce hem de çağdaş düşünce açısından bakıldığında yasa ile adalet arasında her zaman bir gerilim olacağı ve yasasın adaleti hiçbir zaman tam olarak gerçekleştiremeyeceği kabul edilmektedir. Başka bir deyişle her iki düşünce açısından adaleti bir idea olarak mevcut durumların ötesine yerleştirdiği için adaleti sağlayacak yasaların da dekonstrüktif bir okumaya tabi tutulabileceği aşikardır. Bu anlamda Platon'un idea ile gerçeklik arasında ya da adalet ile yasa arasındaki aşılmaz farkın farkında olduğu aşikardır. Onun için yasanın sürekli düzeltilmesi gerekir. Platon yasaya uyulması gerektiğini ifade ettiği *Kriton* diyalogunda bile yasaların

[717] Habermas-Derrida, *Terör Günlerinde Felsefe*, s. 165-166
[718] Derrida, "Hospitality, Justice and Responsibility", s. 72-73

eleştirilebileceğini net bir biçimde ifade eder.[719] Ayrıca adaletin yasayı aştığına dair bir diğer önemli nokta da Platon'un Gorgias diyalogunda zikredilmektedir. Burada insanların daha ölmeden yargılandıkları ve bu nedenle adaletsiz bir şekilde ceza ya da ödül almalarına ilişkin olarak yanlış kararlar verildiğine dair vurgu söz konusudur. Yanlış kararlar verilmesinin nedeni ise insanların ölmeden önce elbiseleriyle yani giyinik olarak yargılanmalarına bağlanmaktadır. Oysa gerçek bir yargılamanın insanların çıplakken, üzerindeki tüm aldatıcı nesnelerin dünyada bırakılarak (ve öldükten sonra) yargılanmasıyla mümkün olduğu ifade edilmektedir. Buradaki metafor elbette yargıları etkileyen birtakım faktörlerin olduğu gerçeğinden hareketle yargılarımızın birtakım ön-yargılar, ön-varsayımlar ve varlıklar-insanlar hakkında birtakım belirleyici, tanımlayıcı ve tasvir edici boyutuna kadar genişletilebilir. Bu anlamda giyinik hakimlerin giyinik insanları yargılamasının doğru ve adil bir yargılama olamayacağı ifade edilmekte ve gerçek bir yargının ancak öldükten sonra yapılacağı vurgusu önem kazanmaktadır.[720] Dolayısıyla hukuk karşısında mutlak bir adaletin olamayacağı gerçeği veya adaletin yasayı aşması aslında sadece çağdaş dönemde dillendirilen bir mevzu olmayıp klasik dönemde de dikkat çekilen bir konu olduğu açıktır. Bu nedenle yargılarımızın sınırlılıklarını, yasanın adalete denk düşmediği, adaletin aşkın bir ideal olarak hep mevcudu önceleyen ve onun önünde duran boyutu aslında düşünce tarihi boyunca tartışılagelen meselelerdendir.

Derrida'nın da adaletten hep gelecek olan bir şey olarak bahsetmesi ve adalet-yasa arasındaki gerilime dikkat çekmesi bu nedenledir. Ona göre yasa adaletsiz olamayacağı gibi adalet de yasasız düşünülemez. Bununla birlikte Derrida adaletin yasaya indirgenemeyeceğini adaletin hem yasanın adaleti hem de yasanın ötesindeki adalet anlamına geldiğini ifade eder.[721] Derrida Franz Kafka'dan hareketle ele aldığı *Yasa Önünde* adlı metninde yasanın erişilemeyecek cisimleştirilemeyecek her daim geleceğe ertelenen bir ideal olarak karakterize edildiğine vurgu yaparken, yasanın ötesindeki bir

[719] Platon, *Kriton*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2017), s.56-57.Yasaların tartışılabilir olması sadece Platon için değil Yunan düşüncesi için geçerlidir. Bu bağlamda Vernant'ın ifade ettiği üzere nomoi'ler yani yasalar Yunan için insansaldır, tartışma konusudur ve gözden geçirilmeye elverişlidir. Fakat bu onların kutsal dike'den büsbütün kopuk olduğu anlamına da gelmemelidir. (Jean Pierre Vernant, *Eski Yunanda Mit ve Toplum*, çev. Mehmet Emin Özcan, (İstanbul: Alfa Yayınları 2017), s. 117.)

[720] Platon, *Gorgias*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2016), s. 161-162.

[721] Direk, "Yasa Adalet ve Siyaset", s. 217.

adalet kavrayışına işaret etmektedir. Derrida bu nedenle adalet şudur veya bu yasadır şeklinde betimleyici genelleyici bir adalet tanımına ya da tasvirine yönelmez ve bize adaletin ne olduğunu söylemez. Çünkü ne zaman onu temellendirmeye ve göstermeye çalışsak, onu temellendiremez tanımlayamaz temsil edilemez olanın girdabına kapılırız. Adalet, adeta Tevrat'ın yüzünü göstermeyen Tanrısı gibi bakışlardan kaçan, bakışın kavrayışına sığmayan bir yapı arz eder.[722] Derrida tam da bu bağlamda dekonstrüksiyonu adalet fikri ile yasa arasında yeni olanaklar arayan bir edim olarak düşünür. Dekonstrüksiyon yasayı ve eşitsizlikleri adalet adına sorgulama misyonu üstlenir.[723] Bu nedenle dekonstürksiyonun imkanı olarak adalet ve dekonstrüksiyonun uygulanmasının imkanı olarak ise hukuk söz konusudur.[724] Hukuksuz yaşamak mümkün değildir. Zira adalet hukuk yoluyla yaşama geçirilmeyi talep eder. Yine de hukukun adalet için önemine rağmen, hukuk da adalet adına dekonstrüksiyona tabi tutulmalıdır.[725] Çünkü Derrida'ya göre adalet imkansızın bir deneyimdir ve hukuk adalet değildir.[726] Bununla birlikte kendinde adalet veya hukukun ötesinde bir adalet dekonstrüksiyona tabi tutulamaz der ve adalet ile dekonstrüksiyonun aynı şey olduğuna vurguyla şöyle devam eder; dekonstrüksiyon dekonstürksiyona ne kadar tabi tutulursa adalet de dekonstrüksiyona o kadar tabi tutulabilir. Zira dekonstrüksiyon adalettir.[727] Adaletin mevcut yasaya veya hukuka indirgenemeyeceğini ele alırken Derrida bunu Marksın Hayaletleri adlı eserinde *hayalet* metaforuyla gerçekleştirir:

> "Hayaletlerden miras ve kuşaklardan hayalet kuşaklarından yani ne bizler için ne bizim içimizde ne de dışımızda şu an yaşamayan aramızda bulunmayan bazı

[722] Direk, "Yasa, Adalet ve Siyaset", s. 244.
[723] Direk, "Derrida'nın Siyaset Felsefesi"
[724] Jacques Derrida, "Yasanın Gücü Otoritenin Mistik Temeli", çev. Ece Göztepe-Zeynep Direk- Ferit Burak Aydar, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), s. 60.
[725] Direk, "Yasa Adalet ve Siyaset", s. 219.
[726] Derrida, "Yasanın Gücü Otoritenin Mistik Temeli", s. 62.
[727] Derrida, "Yasanın Gücü Otoritenin Mistik Temeli", s. 59. Dekonstrüksiyon ve adaletin aynı şey olmadığını öne süren J. Balkin aslında dekonstrüksiyon ve adaletin radikal bir biçimde farklı olduğunu önerir. Aslında o kendi makalesinde dekonstrüksiyon ve adalet arasındaki karşılaşmayı iki taraf (parties) arasındaki karşılaşmaya benzetir. Balkin adaletin bir insan değeri ve dürtüsü olarak düşünürken dekonstrikson adalet kavrayışımızı takip(pursue) etmeye yardım eden bir metod olarak düşünür. Zira dekonstrüksiyon bir uzlaşı(convention) değildir ve bu yüzden dekonstrükte edilebilirdir. Dekonstrüksyioncu argüman diğer retorik formları gibi muhtelif insani kurumlar içerisinde varolan toplumsal pratiktir. Öğrenilebilir, öğretilebilir, kopya edilebilir anlaşılabilir ya da yanlış anlaşılabilir. Sayısız tez ya da kitaba konu olabilir. Tekrar edilebilir bu yüzden de dekonstrükte edilebilir. Dahası dekonstrüksiyoncu argüman bir retorik pratiğidir ve iyi-kötü olarak kullanılabilir. Bütün diğer retorik formları gibi dekonstrüksiyoncu argümanda ikna edici bir savunma formudur. (J. Balkin, "Transcendental Deconstruction Transcendent Justice", s. 62-63)

> başkalarından uzun uzadıya söz etmeye hazırlanıyorsam bunu adalet adına yapıyorum. Henüz var olmadığı yerde henüz orada olmadığı artık olmadığı yerde yani mevcudiyette bulunmadığı ve de hukuka indirgenebilir yasada olduğundan farklı bir biçimde asla mevcudiyette bulunmayacağı yerde adalet adına yapıyorum."[728]

Adalet sorunu yani hukukun ötesine taşan şey hem gerekliliği hem de açmazları açısından bağış-armağan sorunuyla ilişkili bir biçimde düşünülür.[729] Adalet ile armağan arasında yakın bağ kuran Derrida'ya göre adaleti armağandan yola çıkarak, yani hukukun ve ticaretin ötesinde düşünmeliyiz. Burada ötekine yapılan bağış aslında sahip olmadığımız şeyin ötekine geri dönmesidir. Bu açıdan Derrida'da "adalet, koşulsuz bağışlama, misafirperverlik, Tanrı[730], armağan, gelmekte olan demokrasi vb." kavramlar varlık ve hukukun düzenini parçalayan, hesaba ve kitaba gelmeyen, mevcuda indirgenemeyen imkansızın tutkusunun isimleridir[731] ve metafiziksel ve hümanistik düşüncenin hesaplayıcı mantığı açısından anlaşılamaz kavramlardır. Burada özellikle armağan kelimesini ele almak gerekecektir, zira Derrida armağan ile adalet arasında yakın bir ilişki kurmaktadır. Derrida'ya adalet, ötekine borçlu olduğumuz bir şeydir, bu nedenle armağan mantığı ile aynıdır. Armağan kendisi için teşekkür edilemeyecek bir şey – bir borç gibidir. Zira ne zaman armağan için teşekkür etsem onun armağan oluşunu iptal etmiş olurum.[732] Bu nedenle Derrida armağan ve adaletin hiçbir zaman asla mümkün olamayacağını adalet ve armağan tutkusunun imkân dahilinde olmadığını ifade eder; "Kendimizi her zaman armağan ve ekonomi arasında bulduğumuz gibi, adalet ve hukuk arasında buluruz. Her zaman yasanın otoriter sesini, adaletin yumuşak yanlarıyla susturmaya bir kanunun sertliklerini armağanın nezaketiyle kibarlığı ile hafifletmeye çalışmak gibi."[733]

---

[728] Jacques Derrida, *Marksın Hayaletleri*, çev. Alp Tümertekin, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007), s. 11.
[729] Derrida, *Marksın Hayaletleri*, s. 51
[730] Aslında Tanrı kavramı da adalet kavramıyla birlikte düşünülen bir kavramdır. Özellikle Derrida'nın gelmekte olan adalet kavrayışı, adaletin ötekinin çağrısına bir cevap oluşu vb. temalarından yola çıkan John Caputo Tanrı'yı da bu bağlamda düşünerek "Weak Theology" adıyla yeni bir teori geliştirir. Buna göre Tanrı da tıpkı adalet gibi, aslında mevcuda indirgenemeyen, zayıf bir çağrı ve davetin adıdır. Zorlayıcı bir güç olmaktan ziyade bir sesleniştir. Buna cevap verip vermemek insanın sorumluluğundadır.
[731] Mark Dooley, "Saints and Postmodernism" *A Passion for the Impossible*, John D. Caputo in Focus Ed. Mark Dooley, (New York: State University of New York Press, 2003), s. xxii
[732] Caputo, *Deconstruction in a Nutshell; A Conversation with J. Derrida*, s. 142
[733] Caputo, *Deconstruction in a Nutshell*; *A Conversation with J. Derrida*, s. 151; Gerek armağan gerek misafirperverlik gerekse bağışlama vb. kavramlar hakiki anlamına ulaşmak için mutlak bir karşılıksızlık, beklentisizlik, çıkarsızlık ilişkisini öne koyan adeta gerçekleştirilmesi mümkün olmayan

Derrida açısından adalet hukukun dışında ya da ötesinde olduğu için ona akılla erişilemeyeceği için bunun anlamına ulaşmanın ancak vahiyle olduğunu belirtir. (ki her ne kadar Derrida vahiy terimini kullanmasa da Mark Lilla'ya göre kastedilen budur.) Zira imkânsız bir deneyim ya da deneyimin ötesinde ve dile getirilemez olan böylesi bir adalet tasavvuru yapısöküme uğratılamaz ancak mistik bir biçimde deneyimlenebilir.[734] Adaletin asla hukuka indirgenememesi ve tamamlanamayacak bir idea olarak görülmesi onun aşkın bir değere sahip olduğu fikrine götürür. Adaletli olmak adaletin mevcut standartları tarafından belirlenen eylemler ölçüler prototipler kopya edilerek olmaz. Adalet deneyimi imkansızın deneyimi ve sonsuz bir talep olarak ele alınır. O halde adalet aşkın bir değer olarak asla pozitif hukuk tarafından gerçekleştirilemez.[735] Mevcut anda asla gerçekleşmeyecek olan ve sürekli bir idea olarak öteye saklanan, geleceğe ertelenen bu adaletin zaruri yokluğu bizi onu bekleme yükümlülüğünden alıkoymaz; *zira mesih her an şehrin herhangi bir kapısından geçerek gelebilir*. Bu yüzden beklemeyi ve adalet arzumuzu tatmin etmeyi ertelemeyi öğrenmeliyiz.[736] Adalet bu anlamda bir vaat ifadesi olarak anlaşılmalıdır. Vaat gelecekte icra edilecek bir şeyi dile getirdiği gibi, adil olmak da daima gelecektedir ve geleceğe yapılan bir vaattir. Bu vaadin bir şimdiki zamanı yoktur yani işte adalet budur diyebileceğimiz bir ana sahip değildir.[737] Ötekinin yüzündeki adalet talebi de bu açıdan daima gelmek üzeredir.[738]

Derrida adaleti ele alırken hem hayalet metaforu hem de çığırından çıkmış bir zamanla (out of joint) ilişkilendirir. Adalet ötekiyle ilişki olarak bir zamana aykırılığın, eklem kopukluğunun indirgenemez aşırılığını, yani öteki olarak ötekine hakkını verebilen ya da adil davranabilen bir eklem kopukluğunu varsayar.[739] Hamletteki *the time is out of joint*, eklem yerlerinden oynayan, çığırından çıkan bir zamana gönderme yaparak, haksız ve adaletsiz olanın açığa çıkmasının ve ötekinin çağrısının duyulma anının bu çığırından çıkmışlıkla eşzamanlı olarak ortaya çıktığını söyler. Tam da bu nedenle Derrida için

---

etik erdemler-eylemler olmaları yönüyle yasanın tekil bir olay içerisinde hiçbir zaman mutlak bir biçimde gerçekleştirilemeyeceği bilincini ifade etmek bağlamında bir değere sahiptir.

[734] Mark Lilla, *İlkesiz Deha*, çev Ahmet Ergenç, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004) s. 156.

[735] J. M. Balkin "Being Just with Deconsturciton" Social & Legal Studies, 3 (1994), s 402.

[736] Mark Lilla, *İlkesiz Deha*, s. 157.

[737] Derrida vaat ile tehdit arasında yakın bir ilişki olduğuna da dikkat çeker. Nitekim Derrida açısından bakıldığında, vaat aslında aynı zamanda bir tehdittir ve tehlikelidir. Bu anlamda mesihsel olanın yani gelecek olanın ve öngörülemez olanın aynı zamanda bir tehdit deneyimini de beraberinde getireceği aşikardır. (Derrida, "Nietzsche ve Makine" *Derrida'nın Nietzschesi; Bir Ortak İmza Geliştirmek*, çev. Ali Utku-Mukadder Erkan, (Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2021), s. 201-202

[738] Costas Douzinas-Ronnie Warrington "Adaletin Yüzü; Başkalığın Hukuk Kuramı", s. 913-914

[739] Derrida, *Marksın Hayaletleri*, s. 53

eklem yerlerinden oynamış, çığırından çıkmış olan Heidegger'de olduğu gibi adaletsizlik olarak değil, adaletin koşulu olarak düşünülmelidir. Derrida'ya göre asıl mesele ayarı şaşmış, eklem yerlerinden kopmuş olandan adalete geçişin nasıl olacağı üzerine kuruludur. Zira ayarı bozulmuşluk adaletsizliğin değil bilakis doğruluğun, adaletin koşulu olabilir.[740] Bu nedenle Derrida Heidegger'in adaletin, uyum-Fug olarak anlaşılması yorumuna itiraz eder, çünkü adalet aslında ötekiyle bir ilişkiyi ima eder etmez, olumsuz olmayan bir kesintiyi, ilişkisizliği, bir ayrılmayı ve çığrından çıkmış olmayı varsayar.[741]

Hukukun dekonstrüksiyonundaki bir diğer önemli konu ise, hukukta doğal ve güvenilir görünenlerin, aslında unutulmuş-bastırılmış ve tartışmalı politik tercihlerin sonucu olduğudur. Bu anlamda hukuki fikirler göründüklerinden daha olumsal bir yapıya sahiptirler. Dekonstrüksiyon işte bu olumsallığı gösterme ve doğal olmayanı doğalmış gibi kabul etmeme noktasında önemli bir kapı aralar. Derrida'ya göre "tehlikeli tamamlayıcı" olarak ötekinin varlığı, ayrıcalıklı kılınmış bir kavramın veya metnin içinde bir iz olarak ortaya çıkar.[742] Dekonstrüksiyon bu anlamda hukuk kavramlarını tehlikeli tamamlayıcıları ile sürekli yüzleştirmekte ve bu kavramların daima kaypak olan temellerini göstermekte ve bu anlamda hep adaleti bulmayı hedeflemekte fakat asla bunu yapmamaktadır. Zira dekonstrüksiyonun sınırları olmaması gibi adaletin de sonlu olan bir şey olarak kavramsallaştırılabileceği söylenemez.

Derrida'nın yasanın adaleti ile yasanın ötesindeki adalet arasında yaptığı ayrım, Levinas'ta adaletin yasayı aşan ötekiyle etik ilişkiyi talep eden anlamı ve üçüncü tarafın ortaya çıktığı, eşitlik talep edilen bir yasanın adaleti şeklindeki bir ayrıma benzemektedir.[743] Derrida'nın yapısökümeye tabi tutulamayacak adaleti, Levinas'ta başkanın yüzünde beliren ve aklın kategorilerine indirgenemeyen ve temsil düzleminden kaçan ötekine ve onunla olan sorumlu ilişkiye dayandırılır. Levinas bu bağlamda ötekiyle olan etik ilişkinin, üçüncünün yani bir anlamda hukukun-devletin ortaya çıkışıyla sonlandığını düşünür. Bu ise ötekinin kim olduğunu sormaya belirlenemez olanı belirlemeye ve mukayese edilemez olanı mukayese etmeye mecbur kılar bizi. "Eğer dünyada sadece iki insan olsaydı der Levinas, hukuk mahkemelerine ihtiyaç olmazdı; çünkü ben daima ötekinden, önce ötekinden sorumluyumdur. Üç kişi olduğu sürece öteki

[740] Derrida, *Marksın Hayaletleri*, s. 42
[741] Derrida, *Nietzschelerin Şöleni*, der. ve çev. Ali Utku-Mukadder Erkan, (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2008), s. 208
[742] Cotterrell, *Hukukbilimin Politikası*, s. 368.
[743] Direk, *Başkalık Deneyimi*, s. 112-113.

ile etik ilişki politik ilişkiye dönüşür ve ontolojinin totalleştirici söylemine girer. Asla ontolojinin ve politikanın dilinden kurtulamayız."[744] Levinas'a göre ötekinden üçüncüye olan hareket aslında bütün şiddetin başlangıcıdır. Adalet etik değildir (unethicaldır) çünkü burada adalet hukuk ve kurumlar yoluyla evrenselleştirildiğinde ötekine yönelik an-arşik sorumluluktan uzaklaşmaya başlar.[745] Ben kime karşı sonsuz sorumluluk içindeyim zira herkese karşı sonsuz sorumluluk duymam mümkün değildir. Bu nedenle üçüncünün varlığı ile devreye giren hukuk etik değildir.[746] Levinas'a göre üçüncü benim ötekine duyduğum yakınlıktan çekip alır. Üçüncü de öteki gibi benim yakınımdır. O aynı zamanda ötekinin de yakınıdır.[747] Burada önemli olan hangisinin benim için öne geçtiğini bilmektir. Burada karşılaştırılamaz olanların karşılaştırılmaları gerekir.[748] Bu açıdan adalet devleti gerektirir ve kurar.[749] Adalet düzeni olmasaydı ötekine olan sorumluluğuma sınır konulamazdı. Bu açıdan adalet belli ölçüde şiddet içerir.[750] Üçüncünün ortaya çıkışı ile etiğin asimetrik boyutu simetri, sonsuzluk boyutu bir sonluluk kazanır. Dolayısıyla etik adalete dönüşür. Adalet kıyaslama yapar, kavram kullanır ve benzerliğe başvurur ve böylece etikten ayrılır. Zaten Levinas bu yüzden adalet, adaletsizdir der.[751]

Levinas bu anlamda hukuksal kurumların faaliyetlerini tanımlamak için adalet kavramını kullanır. Ötekine karşı sonsuz sorumluluğun olmadığı, asimetrik olmayan etik ilişki hukuk iken, Levinas bunu adalet kavramıyla ifade eder.[752] Ona göre adalet üçüncü kişinin çıkışıyla başlar, oysaki üçüncü kişi olmasaydı, ötekine yönelik sorumluluğum sonsuz olurdu ki bu da Levinas'ın etik dediği alanla ilgilidir. Etik sonsuz sorumluluktur, etik bize farklı durumlarda nasıl davranılacağına dair kurallar empoze etmez. Etik, üçüncü ile karşılaşıldığında Levinas'ın deyimiyle cildini sertleştirir (ethic hardens its skin).[753] Bu anlamda hukuk adaletli olmak için istisnalara farklılıklara ve ötekiliklere açık olmalıdır zira sorumluluk olarak etik, hukukun vicdanıdır.[754]

---

[744] Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, s. 83-85.
[745] Simons, Anarchy and Justice, s. 173.
[746] Lindroos, "Is Law Neccesarily Unjust?", s. 70.
[747] Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, s. 197.
[748] Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, s. 242.
[749] Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, s. 197.
[750] Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, s. 243.
[751] Derrida, "Hospitality, Justice and Responsibility", s. 68
[752] Costas Douzinas-Ronnie Warrington "Adaletin Yüzü; Başkalığın Hukuk Kuramı", s. 909
[753] Lindroas, "Is Law Neccesarily Unjust?", s. 71
[754] Lindroas, "Is Law Neccesarily Unjust?", s. 72

Buraya kadar gelinen noktada yasayı meşru kılan zemin-kaynak üzerinde de birtakım açıklamalar da söz konusudur. Burada iki açıklamayı ele almak gerekecektir. Bunlardan ilki, Benjamin'in yasanın kaynağının mitik oluşuna olan vurgusudur. Benjamin dil-tin bütünlüğünün bozularak[755] insanın yargı yetisinin şeylerdeki iyi ve kötü bilgisini sorgulamakla başladığını düşünür. Bu minvalde iyi ve kötünün bilgisi yasa adıyla kuramlaştırılmış ve kurumlar yoluyla aktarılmıştır. Benjamin'e göre yasanın temelinde söz konusu bozulma vardır. Yasa bu anlamda cennetten çıkarılmış insan sözü olarak düşünülmelidir.[756] Bu nedenle belli bir akıl yürütmenin ürünü olarak doğrular üzerinde uzlaşmalara varılsa da bu doğrular her zaman insan sözü olarak kalacaktır. Fakat tüm insan varlıkların üzerinde anlaşacağı rasyonel ilkeler mümkün olmayacaktır. Hukukun mitik kökeni dil-tin bütünlüğünün bozulmasıyla atılır. Zira dil-tin birliğinin bozuluşu ile birlikte ortaya çıkan söz bir yargıdır ve her zaman bir yorumdur.[757]

Derrida Benjamin'den hareketle her yasanın kendisini meşrulaştırma sürecinin mitik bir süreç olduğunu söyler. Yani yasayı kurumsallaştırmak için kendisinden önceki yasayı temel alamayacağı için kendi kendisini meşrulaştırırken ne yasaldır ne de değildir bu yüzden suskun ve mitiktir.[758] Eğer yasayı akılla açıklayamıyorsam o zaman akılla açıklanamayan bir yasanın beni zorlamasını nasıl kabul edebilirim bu durumda yasa keyfi bir niteliğe bürünüp otoritesini yitirmez mi? Bu ikilemin nedeni Lyotard'a göre bilişsel saptamaların dilinden emirlerin-normların diline ait olanın çıkarsanabileceğini varsaymamız nedeniyledir. Halbuki Lyotard'a göre emirlerin dili ile bilişsel saptamaların dili aynı ölçütlerle kıyaslanamayacak dillerdir.[759]

Yasanın-otoritenin mistik gücünün dayandırıldığı bir diğer kaynak ise Lacan olarak görülür. Çünkü yasa sorunu bilinçdışı ve bastırma sorunundan azade değildir.[760] Bu bağlamda arzuların bastırılması ile hukuk arasında bir ilişki kurulur. Arzunun bastırılmasının gerçekleştiği sembolik düzen aslında tam da hukukun-babanın ortaya

[755] Burada dil-tin bütünlüğünün bozulmasıyla, Benjamin ilk insanın cennetten kovulma gerekçesi olarak şeylerin bilgisi olarak addan, insanın şeylere dair iyi ve kötü nitelemesiyle yargının ortaya çıkması durumunu kasteder. Yargılama, dil-tin bütünlüğünü bozarak şeylerin adını çarpıtmış ve onları iyi-kötü diye çağırmıştır. (Ömer Faruk Gök, *Benjamin; Şiddet Hukuk İlahi Adalet,* (İstanbul: Oniki Levha Yayınları, 2017), s.33.)

[756] Gök, *Benjamin; Şiddet Hukuk İlahi Adalet,* s. 36.

[757] Gök, *Benjamin; Şiddet Hukuk İlahi Adalet,* s. 60.

[758] Direk, *Başkalık Deneyimi,* s. 134-135.

[759] Direk, *Başkalık Deneyimi,* s. 113-115.

[760] Zeynep Direk, "Hayvan, Ağaç ve Egemen: Lacan ve Derrida' da Öteki" Cogito, 80 (2015), s. 261.

çıkışıyla eşzamanlı gerçekleşir.[761] Özneleşme (subjectivity) anne objesiyle (maternal object) original bir birleşmenin kaybı üzerine kurulu olan bir şey olarak görülür. Bu kayıp bizim kaderimizi belirler fakat o, egodan önce olduğu gibi dilden ve öznellikten de öncedir, temsil edilemez unutulmuş ve baskılanmış olarak kalır. Lacan bu kayıp sahnesini Gerçek (reel) olarak adlandırır. Şimdi bunun ötesine doğru hareket etmemiz gerekiyor. Lacan'ın mottosu "öznenin başlangıcı logos ve nomostur" şeklindedir. Dil ve hukukun kombinasyonu olarak sunulan sembolik düzene teslim olmaksızın (submission) varlığa gelen ne özne ne arzu ne toplum söz konusudur burada. Bebek (the infant) bu düzene annenin arzusunun nesnesine (fallus) sahip olan babayla yasa koyucu ile karşılaştığında girer. Çocuk annesinin mutlak sevgisini ister ve bu yüzden fallusa sahip olmak ister. Hukukun fonksiyonu çocuğu anneden babayla özdeşleşme yoluyla ayırmaktır. Babanın adına (bu sembolik temsildir) çifte bir yasaklama empoze eder: anneyle birleşmeyi durdurmak ve böylece erkek çocuğu babayla(yasayla) özdeşleştirmeye çalışmak. Anne çocuğu babaya sosyal kontrat yoluyla teslim eder. Erkek çocuk fallusa sahip olan babayla özdeşleşir. Bu açıdan psikanaliz bize şunu söylemektedir: "İyi ne erdemlerin bir anlaşması (arrangement) ne aklın doğru düzenindeki değerler ne de deontolojisitlerin mutlak formel yasalarıdır. İyi "Anne"dir, aynı zamanda yasaklanmış nesne olan arzu nesnesidir. Başka bir iyi yoktur. En üstün iyiyi tanımlamaya çalışan bütün moralistik girişimler veya adaleti ulaşmaya çalışma, öznedeki ilksel ayrılıkta açılan boşluk ve mesafeden (sembolik hadım) dolayı başarısızlıkla sonuçlanır ve asla tamamlanamaz."[762] Bu bağlamda psikanalizdeki arzu teması ve hukuk-yasa-baba yoluyla arzuların kontrol altına alınma girişimleri olarak görülür. Hobbes'un dediği gibi kontrol edilemez arzular, güçlü devlet ve hukukun yaratımına yol açmıştır.[763] Bu nedenle yasanın var olduğuna inanılan yerde, aslında arzunun da var olduğuna inanılır. Adalet bu anlamda yasa değil arzu olarak görülür.[764] Bu nedenle psikanaliz adaletin bu dünyada tamamlanamaz olduğunu göstermeye çalışır. Zira adalet toplumun sürekli ulaşmaya çalıştığı ancak bir türlü erişemediği ve erişemeyeceği bir arzu bir ideal olarak kalmaktadır ve kalacaktır.

[761] Douzinas-Gearey, *Critical Jurisprudence*, s. 305.
[762] Douzinas-Gearey, *Critical Jurisprudence*, s. 309-312.
[763] Costas Douzinas-Adam Gearey, *Critical Jurisprudence; The Political Philosophy of Justice*, s. 305
[764] Deleuze – Guattari, *Kafka; Minör Bir Edebiyat İçin* çev. Özgür Uçkan- Işık Ergüden, (İstanbul: YKY, 2000), s. 73

Dolayısıyla adalet arzusu, tıpkı çocuğun anneye ulaşma arzusu asla tamamlanamayacak olan bir ideal olarak kalmaktadır.[765]

Her ne kadar bu yaklaşımlar yasanın kaynağına yönelik belli açıklamalar sunsa da yasanın bu açıklamaların ufkuna indirgenemez olduğunu da vurgulamak gerekir. Zira yasa salt psikanalitik teorilere indirgenemeyeceği gibi, mitos-logos kavramlarıyla kirletilmiş dualistik ayrımlara da dayandırılamaz. Burada yasayı epistemik olarak mutlakı bilemeyeceğimiz ile ilişkili bir biçimde düşünmek gerekir. Çünkü yasa, fiili mevcudiyet durumunu eleştirmenin bir imkânı olarak hep önde duran, asla mevcuda indirgenemeyen ve gerçekleştirilemeyecek olan boyutuyla söz konusu teorilerle yasanın kaynağını açıklamak da mümkün olmayacaktır. Yasa bu anlamda çalışmamızın odak noktası açısından bakıldığında hem tümel hem de tikel olaylarla ilgili olarak mutlakçı ve kesinlikçi bir dil ve söylemin problemlerini ifşa etmeyi mümkün kılan dekonstrüktif bir okuma çerçevesinde hiçbir zaman genel yasanın kendisini de, genel yasadan kendi özel yasasını talep eden tikel olanın yasasını da mutlak olarak bilemeyeceğimizin bilinciyle alakalı olarak düşünülmelidir. Ve bu anlamda yasanın hiçbir zaman tüketilemeyeceğinin de farkında olmak gerekir.

Dolayısıyla her ne kadar tezimiz açısından mutlaklaştırılması mümkün olmasa da yasanın niçin gerekli olduğuna dair söz konusu açıklamalara da değinmek gerekmekteydi. Ancak bu bağlamda yasa kavramının episteme adalet ilişkisi çerçevesinde bu açıklamalara indirgenemez bir aşkınlık içerdiğini, yasanın varlığına olan inançla, yasanın bilinebilirliği meselesinin de birbirinden ayrı tutulması gerektiğini söylememiz gerekir. Burada meselenin özünde yasayı mutlak bir biçimde bilebileceğimize olan inançtan kaynaklı problemleri sorunsallaştırmak gerekecektir. Bu yüzden bilemeyeceğimizi bildiğimiz yerde, yasanın bir ideal olarak öne konulması kaçınılmaz hale gelecek ve bu sayede mevcuda indirgenen yasa ve adalete yönelik eleştirelliğimizi devam ettirme şansımız olacaktır. Yasanın indirgenemezliğinin bize sunduğu imkânda kişinin nasıl bir pozisyon alacağı ön plana çıkmakta ve bu açıdan temkinli, tedbirli ve adil bir düşünme pratiği gündeme gelmektedir. Böylesi bir düşünme pratiği içerisinde tekilliği içerisinde olan bir olayı mutlak bir temsil pratiğine aktarmaksızın, indirgenemez farkına açılmak ve mutlakçı bir dilden kurtarma gayesiyle adil bir pozisyon alış mümkün olmaktadır. Buradaki vurgu, yasanın varlığının gerekliliği her ne kadar kabul edebilir olsa da söz

[765] Costas Douzinas-Adam Gearey, *Critical Jurisprudence; The Political Philosophy of Justice*, s. 312.

konusu yasanın bilinebilirliğini mutlak ve epistemik bir dile indirgemek mümkün değildir. Zira tıpkı adalet gibi yasa da aslında inanılan olması arzulanan ancak epistemik bir dile aktarılamayan bir yöne sahiptir.

Sonuç olarak gelinen noktada amaç, varlık-hakikat ve pratik normlar ve yasalar hakkında epistemik kesinsizliği ortaya koymak suretiyle bir rölativizmin savunması yapmak değil, bilakis, adil bir pozisyon alma kaygısıyla hakikate yönelik çarpıtmaları ifşa etme amacına matuf olduğunu söylememiz gerekmektedir. Ancak buradaki kaygı, yargılarımızın ve kararlarımızın kesinliği ve keskinliğinin paralel bir seyir izleyerek, ötekine yönelik epistemik şiddeti ve buna bağlı olarak etik-politik ve hukuki yargılarımızın şiddetini ortaya çıkarmasıdır. Nitekim bir sonraki bölümde yargılarımızı askıya alan bir düşünme ve bilme ediminin bizim epistemik güçlerimizi aşan başkalıkla olan ilişkimizi ve başkaya yönelik etik bir kaygıyla hareket etme ve sorumluluk etiği bağlamında bir adalet kavrayışına yönelme noktasında önem arz ettiği üzerinde duracaktır.

C. Sorumluluk Etiği ve Adalet

Çağdaş düşüncenin metafiziksel ve hümanistik düşünceye yönelik eleştirilerinin sonrasında epistemik sınırlara indirgenemez olan bir bilme eylemi içerisinde olma ön plana çıkmıştır. Bu durum ise mutlak olanın bilgisinin epistemik sınırlarımıza indirgenemez oluşu nedeniyle etik yargılarımızı da problemli kılmış ve sorunsallaştırmıştır. Zira uzun bir süre boyunca felsefi düşüncenin birincil kaygısı epistemolojik amaçlara bağlı kalmış, Platon ve Aristoteles'ten Descartes, Kant ve Husserl'e kadar- “ilk felsefe" olarak görülen ontoloji ve teoloji dahil epistemolojik bir temellendirmeye tabi tutulduğundan dolayı epistemik bakış açısı başlangıcından bu yana metafiziksel düşünceye hâkim olmuştur. Bu anlamda söz konusu epistemoloji öncelikli düşünce etik dahil olmak üzere diğer ilgi ve ilgilerin temelini ve başlangıç noktasını oluşturan şey olarak düşünülmüştür. Gerek ontoloji gerekse etik mevzular epistemolojik bir refleksiyon üzerinden içerik ve anlam kazandığından dolayı epistemolojik tutumla varlığı alımlama biçimi belirleyici olmuş ve bu nedenle varlığın kendisinden ziyade epistemik parametrelerden geçmiş varlık ve hakikat kavrayışı nedeniyle sorunlu olmuştur. Oysa Levinas için etik, tüm felsefenin başlaması gereken yerdir ve bir anlamda etik, filozofların şimdiye kadar etik meseleler hakkında konuşurken bile sordukları soru

türlerini kökten aşan sorulardır ve Levinas'ın yapmaya çalıştığı şey, epistemolojik ve etik sorular arasındaki bu geleneksel öncelik sırasını tersine çevirmektir.[766]

Etiğin artık epistemolojik kaygı ve amaçlardan azade bir biçimde, indirgenemez bir başkalığa sahip olarak düşünülen tekil öteki ile sorumluluk ekseninde ele alınması söz konusu olmuş ve etik kavrayış artık metafiziksel ve hümanistik düşüncede olduğu gibi rasyonel, pragmatist, bireyci ve hesaplayan bir mantık açısından anlaşılamayan kavramlarla ilişkili bir biçimde ele alınmıştır. Bu minvalde etik ilişkiyi sorumluluk, armağan, konukseverlik, bağışlama, kararverilemezlik deneyimi vb. kavramlarla olan yakın münasebeti bağlamında yeniden anlama ve anlamlandırma söz konusu olmuştur. Bunun nedeni ise aslında etiğin ötekinin çağrısına bir cevap verme durumu ile ilişkili olmasından kaynaklanır. Etik aslında ötekinin ıstırabına verilen bir cevaptır. Burada cevap anlamındaki **response** ile sorumluluk anlamındaki **responsibility** kavramlarının da yakın ilişkisi dikkate alındığında, ötekinin çağrısına-talebine cevap verme, ötekine yönelik bir sorumluluğun en açık tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sorumluluk ise ötekine karşı konuksever olabilmek, karşılıksız bir armağan verebilmek, karşılıksız affedebilmek ve ötekine adil olabilmek için kararverilmezlik deneyiminden geçerek bir karar vermeyi gerektirir. Bütün bu kavramlar ise metafiziksel ve hümanistik düşünce çerçevesinden anlaşılamayacak kavramlardır. Bu kavramlar aslında *imkansızın tutkusu* olarak ifade edilen, belli bir hesaplama ve rasyonel zemine oturmayan, epistemik bir çerçeveden anlaşılamayan kavramlar olarak iş görmektedir. Ötekine olan cevabımız-sorumluluğumuz aslında rasyonel bir zemin üzerinden anlaşılamaz olandır. Zira etik ilişki rasyonaliteden-akıldan önce gelmekte ve aklın iddialarını sorgulamaya çağırmaktadır.[767] Burada önemli olan husus şudur ki; ötekinin rasyonel olana indirgenemez başkalığına açık olmak, öncelikle indirgeyici bakış açısından kurtulmayı gerektirir ki bu da eleştirel epistemik bir tutum demektir. Eş deyişle, ötekiyle karşılaşmanın, bizatihi kendisine açılabilmek için öncelikle başkalık deneyimine bizi kapayan bilme biçiminden radikal bir eleştiri yoluyla kurtulmak gerekir. Burada mevzu gerçek anlamda bilme meselesi ile ilgilidir. Ötekinin ötekiliği mutlak olarak bilinemeyeceği için, ötekine yönelik mutlak yargılarda bulunabilme imkânı da söz konusu değildir. Burada radikal eleştiri, ötekinin

[766] Christopher Norris, *Deconstruction and the Unfinished Project of Modernity*, (USA: Routledge, 2000) s. 29.
[767] Mark J. Doorley, "In Response to the Other: Postmodernity and Critical Realism" *In Deference to the Other*, s. 125

indirgenemez başkalığını ifşa ettiği ölçüde, ötekiyle gerçek bir karşılaşmayı ve ötekinin ontolojik statüsünü dikkate almayı gerektirir. Ötekinin ontolojik statüsünün mutlak bir bilgi nesnesi haline getirilemeyişi ise, mutlakçı yargılarda bulunamama durumu, ötekine yönelik ihtimamlı bir düşünme ve sorumluluğu meydana getirecektir. Episteme ve adalet ilişkisi temelinde bakıldığında, ötekinin indirgenemez başkalığının bilincinde olmak, onu epistemik sınırlara indirgemenin imkansızlığı ile ötekine yönelik etik bir sorumluluk duyma birbiriyle yakından ilişkilidir ve bu yönüyle adalete açılan bir boyuta sahiptir. Bu anlamda akıl bütünüyle vazgeçilen bir boyuta sahip olmayıp, eleştirellik yönü ile kendi yargılarımızı da sorgulamaya açma imkanını barındırmakta ve bu anlamda ötekine yönelik sorumluluk ve adalet kavrayışımızı etkilemektedir.

Bu bağlamda önemli bir soruyla başlamak gerekir; bilindiği üzere 20. yüzyıldaki temel soru, Kant'ın metafiziği eleştirisi, Nietzsche'nin Tanrının ölümünü ilan etmesi, Heidegger'in onto-teoloji eleştirisi, Derrida'nın logosentrizm eleştirisi ve Lyotard'ın meta-anlatıları reddetmesinden sonra etiği nasıl mümkün kılabiliriz sorusudur.[768] Özellikle çağdaş düşüncenin modern kesinlik idealine yönelik eleştirileri bağlamında düşünüldüğünde mutlak bilgi ve hakikat iddialarının artık şüpheli hale geldiği aşikardır. Böylesi bir aurada veya mevcut değerlerin kendi kendisini değersizleştirmesi olarak görülen nihilizm ortamında ahlaki erdemleri ve etik sorumluluğu üstlenebileceğimiz kararlarımızı meşrulaştıran bir hakikat ve buna bağlı olarak iyi ideası mümkün müdür, yoksa herhangi bir temel olmaksızın etiği ve adaleti tesis etmenin imkanını mı aramalıyız soruları gündeme gelmiştir. Bu temel sorulardan hareketle önceki bölümde böylesi bir nihilizm ortamında iki ana kategorinin olduğundan bahsetmiştik. Buna göre kategorilerden biri etiği kısmen Antik Yunan'a referansla "ben"den başlatarak ele alanlar ve bir kendilik etiği oluşturanlar. Diğer grup ise etiği ötekine yönelik bir sorumlulukla ilişkilendirerek, etiği başkayla olan ilişki temelinde tanımlayanlar.[769] Ötekine yönelik bir sorumluluk etiği geliştiren Levinas ve Derrida'nın bu bağlamda etik kavrayışları ve bunun adaletle olan ilişkisi konumuz açısından önemli bir perspektif sunmaktadır.

[768] Merold Westphal, "Postmodernism and Ethics: The Case of Caputo", *A Passion for the Impossible,* s. 153-154

[769] Banu Alan Sümer, *Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik*, ed. Veli Urhan, (İstanbul: Hece Yayınları, 2017), s. 140.

Etikte ötekine yönelik sorumluluk kavrayışının ön plana çıkmasını önemi bir anektodla ele almak gerekirse; Tanrı'nın Kabil'e kardeşi Habil'in nerede olduğunu sorduğunda aldığı cevap "ben kardeşimin bekçisi miyim" olmuştur. Levinas'a göre Kabil'in bu cevabıyla birlikte her türlü ahlaksızlık başlamıştır; "çünkü ben kardeşimin bekçisiyimdir ve ahlaklı bir kişi olmak için özel bir sebep aramadığım sürece ahlaklı kişi olurum. Zira kardeşimin sorumluluğu beni etik bir varlık haline getiren şeydir."[770] Etik sorumluluk noktasında Tanrı'nın Kabil'e kardeşi Habil'in nerede olduğunu sorduğunda aldığı cevap olan *ben kardeşimin bekçisi miyim* sorusu, bu anlamda yalnızca kardeşimden-komşumdan sorumlu olmamızı emreden Tanrı'ya karşı bir saygısızlık olmayıp, Levinas'a göre aynı zamanda modern filozoflar gibi herkesin kendisi için var olduğu bir düzende yaşadığını düşünen birisinin soracağı sorudur.[771]

Bu minvalde Levinas'ın başka'ya yönelik olan ilgisi ve bu bağlamda adalet kavrayışı Batı metafiziğine yönelik eleştirel yaklaşımı ve ortaya koyduğu etik anlayışı ile şekillenir. Levinas açısından etik bir anlamda eleştiridir. Bu eleştiri ötekiliği kendi aynılığına indirgemeye çalışan egonun özgürlüğüne, kendiliğindenliğine ve bilişsel oluşuna ilişkin bir eleştiridir. Dolayısıyla etik, aynıya indirgenemeyecek bir başkalık, Levinas'ın ifadesiyle dışsallık dediği şeyle ilişkilidir.[772] Bu nedenle, Levinas felsefesinde etik, ontolojik veya logosentrik bir metafizik temelinde inşa edilmiş, felsefi düşüncenin geleneksel bir bileşeni olarak anlaşılmaktan ziyade, ontolojiyi veya logos-merkezciliği bozan bir 'ilk felsefe'dir.[773] Zira felsefe şimdiye kadar teorik bir söylem olarak vücut bulmuş ve etikle olan bağları göz ardı edilmiştir. Oysa Levinas'la birlikte etik, felsefenin merkezine yerleşmiş ve ötekinin yüzü felsefenin başlangıcı olmuştur. Bu anlamda Levinas süregelen ilk felsefe olarak metafiziğin artık etik olarak anlaşılmasının da yolunu açmıştır. Burada önemli olan benin özgürlüğü değil, başkasından sorumlu olma anlamında başkasına yönelik adalettir. Etik, evrenselleşme ve rasyonaliteden önce duyarlı

[770] Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmis Toplum*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Ayrıntı, 2011), s. 93-94. Bauman'a göre aslında Levinasın bu değerlendirmeleri Yahudi-Hristiyan öğretilerinin farklı terimlerle tekrarladığını söyler. (a.g.e s. 93-94)
[771] Direk, *Başkalık Deneyimi*, s. 179.
[772] Critchley, *The Ethics of Deconstruction,* s .5
[773] Critchley, *The Ethics of Deconstruction,* s. 9

bir tekillik ilişkisidir.[774] Levinas bu nedenle ötekiyle olan ilişkiyi şiddetsiz bir ilişki olarak düşünür.[775]

Bu bağlamda Levinas Batı felsefesinde başlıca iki ana eğilim olduğunu söyler; özerklik ve yaderklik. Özerklik Batı düşüncesinde hâkim olan eğilimdir ve Levinas kendisinin yolunun ise yaderkliği tekrar canlandırma çabası olduğunu söyler. Özerklik temelli felsefi eğilimde temel mesele öznenin özgürlüğüdür ve bu özgürlüğü kesintiye uğratan her şeyin ortadan kaldırılması gerektiği düşünülür. Bu görüşün en net örneği ise belki de Hegel'in tarihi özgürlüğün aşama aşama gerçekleştirilmesi olarak görmesinde bulabiliriz. Levinas'ın iddiası ise sorumluluğun özgürlükten önce geldiği şeklindedir. Yani öznenin bütün gerçekliği kendi epistemik kavrayışının sınırları içine sokan özgür faaliyetinden ziyade, beni sorgulayan ve cevap vermeye çağıran yaderk bir talebin deneyimi söz konusudur.

Levinas'a göre özgürlük (ki bu başkanın aynı tarafından belirlenmesi demektir) temsilin ve bu temsilin apaçıklığının ta kendisidir. Zira temsil ve temalaştırma kendinden emin özerk bir öznenin işlevidir. Oysa başka olan teorileştirme ve temalaştırmadan yani temsilden kaçar.[776] Özü eleştirel olan bilme edimi nesnel bilgiye indirgenemez, bu anlamda başkanın varlığını kabul etmek, kendi özgürlüğümü tartışma konusu etmek demektir.[777] Burada başka olanın kabulü aslında kendi adaletsizliğimin de bilincinin başlangıcıdır ve özgürlüğün kendisinden duyduğu utançtır. Levinas bu anlamda bir bilme ediminin yani özgürlüğünü haklılaştıracak bir temel arama edimini ahlaki bilinçle başlatır. Çünkü Levinas'a göre özgürlük kendini ne zaman haklı çıkarmak yerine, keyfi ve de şiddet içerdiğini hissederse, ahlak o zaman başlar:[778]

---

[774] Critchley, *The Ethics of Deconstruction* s. 182

[775] Ötekiyle şiddetsiz ilişki, Benjamin'in meşhur zayıf mesihsel güç dediği şeydir. Mesih gücü her zaman zayıftır; güçsüzlüğün gücüdür. (Simon Cricthley, "Violent Thoughts about Slavoj Žižek", Philosophy and the Return of Violence Edited By Nathan Eckstrand and Christopher Yates, (London: The Continuum International Publishing Group, 2011), s. 71.) Buradaki zayıf-güçsüz teması Benjamin'den Levinas'a Derrida'dan Caputo'ya kadar pek çok düşünürün gündeminde olan bir kavramdır. Levinas ve Benjamin zayıf-mesihsel güç kavramını bu şekilde ele alırken, Derrida bunu adalet kavramı için kullanır. Yani adalet zorlayıcı olmayan zayıf-mesihsel bir çağrıdır. Caputo ise Derrida'nın bu adalet tasvirinden hareketle Tanrının zayıf zorlayıcı olmayan bir güç-davet olduğunu iddia eden bir kuram ileri sürer. Caputo Tanrı-din-inanç kavrayışını zayıf teoloji (weak theology) olarak isimlendirdiği bu kurama göre ele alır.

[776] Kasım Küçükalp, "From the Ontological Subject to the Ethical " I", s. 48.

[777] Levinas, "Hakikat ve Adalet", s. 186-187

[778] Levinas, "Hakikat ve Adalet", s. 185.

> "Eğer felsefe eleştirel bir tarzda bilmekten yani özgürlüğüne onu haklılaştıracak bir temel aramaktan ibaretse, o başkanın başkası olarak sunulduğu ve temalaştırma hareketinin tersine döndüğü ahlaki bilinçle başlar. Ama bu tersine dönme başkasının teması olarak kendini bilme anlamına gelmez; bir icaba bir ahlaka boyun eğme anlamına gelir. … Başkası metafiziktir. Başkası ben gibi özgür olduğundan aşkın değildir. Bilakis onun özgürlüğü bizzat aşkınlığından gelen bir üstünlüktür. Eleştirinin bu tersine dönüşü neden ibarettir? Özne kendisi içindir var oldukça kendini temsil eder ve kendini bilir. Ama kendini temsil etmek veya kendini bilmek suretiyle kendine sahip olur, kendine hakim olur, özdeşliğini bu özdeşliği cerh etmeye gelen şeye dek yayar. Aynının bu emperyalizmi özgürlüğün tü özüdür."[779]

Levinas'a göre başkaya olan bu yönelim, aslında kendinin temelini yaderk kanaatlerin dışında olarak kendinde arayan tüm bir felsefe geleneğinden ayrılmaktır. Ona göre başkayı arzulayış, aslında bilmenin yadsınmasından ziyade, onun bizzat dile gelişidir. Yani aklın özü, insana bir temel ve güç sağlamada değil, onu tartışma konusu etmede ve adalete davette gizlidir. Şimdiye değin metafizik, varlığa mutlak bir yaklaşım için sağlam bir temel ve zemin arama kaygısıyla benin kendisine yönelmiştir. Oysaki metafizik benin kendisinde değil, başkaya olan bu yönelimde ortaya çıkar.[780]

Bu bağlamda Levinas'a göre hakikatin ortaya çıktığı kuram, aslında kendine karşı güvensiz ve itimatsız bir varlığın tavrını serimlemektedir. Çünkü bilgi dediğimiz şey aslında eleştirelse ve kendi kendini tartışma konusu ediyorsa ancak bilgi haline gelebilir. Oysa şu ana kadar gördüğümüz üzere metafiziksel ve hümanistik düşünce açısından hakikat genel, mutlak ve eleştiriye kapalı bir hal alarak, kendi içine kapanan bir kısırdöngüyü ifade etmektedir. Bu da Levinas'a göre gerçek bir bilgi değildir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bilmenin özü eleştirel olmadır.[781] Bu anlamda gerek Levinas da gerekse de ilerde Derrida da göreceğimiz üzere onların etik-adalet arayışı aslında bir hakikati temellendirme meselesidir ancak bu temellendirme metafiziksel ve hümanistik düşüncede olduğu gibi epistemik bir temellendirme olmayıp, etik bir kaygıda zemin bulan bir boyuta sahiptir. Levinas'a göre "kendinden utanan özgürlük hakikati temellendirir."[782] Bu anlamda hakikat meselesi epistemik bir mesele değil ahlaki bir bilinç ve de inanç

[779] Levinas, "Hakikat ve Adalet", s. 187-188.
[780] Levinas, "Hakikat ve Adalet", s. 189.
[781] Levinas, "Hakikat ve Adalet", s. 183.
[782] Levinas, "Hakikat ve Adalet", s. 184.

meselesidir. Hakikate olan inanç sayesinde hakikatle hakikatli ve de adil bir ilişki geliştirebilir.

Levinas, eğer başkası için etik bir kaygı duyuyorsam ve onunla ilgileniyorsam Tanrı'ya doğru gidebilirim diyerek insanı kutsallığın bir imkânı olarak da görür. Çünkü insanın kendisiyle meşgul olmasından önce "başka" ile meşgul olmasında bir kutsallık vardır.[783] *Başkasının yüzü Tanrı'nın izidir* ifadesi de bu amaca matuf olup, bütün başkalıkların, Mutlak Başka olarak Tanrı'nın başkalığından neşet eden bir boyuta sahip olduğu da söylenebilir. Bu anlamda başkasından etik olarak sorumlu olma, varlığın anlamının ontolojik önceliğini baltalar, dünyada aldığımız bütün konumları sarsar.[784] Aslında Levinas bir yandan da ötekinden sonsuz sorumlu olma kaygısı ile metafiziğin Tanrı'ya biçtiği rolü insana vermiş görünmektedir. Zira başkası karşısında insan, sanki güvenilecek-bel bağlanacak bir Tanrı yokmuş gibi tüm sorumluluğu üzerine almaktadır. Tanrı fikri akla etik sayesinde gelir derken Levinas bu noktaya atıf yapar. Başkasıyla yüzleştiğimde onun yoksulluğundan ve çıplaklığından duyduğum utanç ve bu utancın, başkasının sefaleti karşısında benin kendi özgürlüğü ve refahından duyduğu huzursuzluğu ortaya çıkarması söz konusudur. Benin, kendisini başkasının yüzünde beliren sonsuzluğa açması bir lütuf değil; bu utancın adaletsizliğin bu bilincinin yarattığı huzursuzluktur.[785] Levinas bu huzursuzluğu ve akabindeki sorumluluğu *insomnia* hali ile ilişkilendirir, yani başka olan, aynıyı özdeşliğinde-dinginliğinde rahatsız ederek uyandırır. Böylesi bir uykusuzluk hali temalaştırmayan aynıya indirgemeden farkı karşılayabilen başkasıyla ilişkide olan bir uyanıklıktır.[786] Etik sorumluluğun uykusuzluk olarak nitelenmesi ise daima bir teyakkuz ödevi ve uykuya dalınmaması gereken bir çaba olması sebebiyledir.[787]

Bu bağlamda Levinas sorumluluk kavrayışıyla Kant'tan ayrılır. Zira Kant'ta saygının nesnesi ahlak yasasıdır, Levinas ise benin başkasıyla yakınlığına önem verir. Kant için sorumluluk özgürlükle temellendirilirken, Levinas sorumluluğu özgürlükle temellendirmeyi reddeder. Başkasından sorumlu olan ben, özgür ve özerk değildir. Ben

[783] *Is it Righteous to be; Interviews with E. Levinas*, ed. Jill Robbins (USA: Stanford University Press, 2001), s. 54-55.
[784] Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, s. 272.
[785] Onur Kartal, *Başkasının Politikası*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), s. 194-195.
[786] Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, s. 28.
[787] Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, s 280.

yalnızca yaptığı eylemlerden sorumlu değildir. Levinas için aynı zamanda o doğmadan önce olan ve o doğduktan sonra olacak olan olaylara dek sorumluluğu vardır.[788] Özgürlük aynının başkayı belirlemesidir. Oysaki başkasını kabul etmek ise özgürlüğümü tartışma açmak demektir. Bu bağlamda Levinas Heidegger'e de karşı çıkar. Heidegger ona göre adaleti başkayla olan ilişki yerine başkayla olan ilişkiyi ontolojiye tabi kılmıştır.[789] Levinas'a göre ontoloji varlıkta diretmedir, bu anlamda Heideggerci ontoloji etik ilişkiyi betimlemeye yetenekli değildir zira ontoloji tekil varlığı daima Varlığın ufku içerisinde anlamakta ve onu kavrama yoluyla aynılığa indirgemektedir.[790]

Burada yeri gelmişken Heidegger'e yönelik bu eleştiriye değinmek gerekir. Heidegger'in varlık lehine etikten vazgeçtiği, etiği önemsemeyip varlığa yöneldiği gerekçesiyle eleştirildiği bilinmektedir. Bu konuda Heidegger'in *sorge* (ilgi) ve başkalarına gösterilen ilgi anlamında *fürsorge* terimi ile etik kavrayışını varlık kavrayışı altında ele alması söz konusudur. Bu açıdan Heideggerci düşünce aslında önce kişinin kendi olmayla, kendinin varlıkla olan ilişkisini kurması bakımından ön plana çıkar. Buna göre sorumluluk başkasına karşı değil, benim kendime karşı varlık-olmakla ilişkimdeki sorumluluk olarak düşünülür. Başkasından sorumlu olmak ise onun varlıkla ilişkisindeki sorumluluğundan sorumlu olmaktır.[791] Belki de bu açıdan Heidegger'i kendilik etiği ve farklılık etiği ayrımında her iki kategoriye dahil etmek mümkün görünebilir. Zira o, öncelikle kişinin kendi var olmaklığı ile ilgilenirken, bu kapsam içerisinde başkayla ilgilenir. Etik ile ontoloji arasındaki ayrım bir anlamda Heidegger'in önemle üzerinde durduğu konu olan, düşüncenin varlıkla-olmakla temasını kaybederek bozulduğu felsefeye aittir.[792] Derrida da Heidegger'in varlık kavrayışını adalet bağlamında eleştirerek bu varlık anlayışının ötekine açık olmayı sekteye uğratan bir yöne sahip olduğunu düşünür. Çünkü Heidegger'in dike yani adalet kavramını uyum (Fug), adikia yani adaletsizliği ise kopukluk yerinden çıkma ve eklem dışı olma olarak tanımlayarak aslında Varlık ufku içinde kaldığını söyler. Bu ise öteki ile ilişkiyi bastırma riskini taşıyan bir tür birliktelik ya da bir araya gelme durumunu varsaydığı için Derrida'ya göre risklidir. Oysa kopukluk ötekinin indirgenemez aşkınlığını-aşırılığını gerektirir. Ötekinin

[788] Direk, *Başkalık Deneyimi*, s. 154-155.
[789] Levinas, "Hakikat ve Adalet", s. 186-190.
[790] Özkan Gözel, "Öteki Metafiziktir: Levinasta Var/lık ve Öteki" Tezkire, 38-39, s. 66.
[791] Direk, *Başkalık Deneyimi*, s. 60-61.
[792] Direk, *Başkalık Deneyimi*, s. 72.

gelişine adaletli davranma bu kopukluk ile mümkündür. Çünkü ancak bu şekilde geleceğe ve ötekinin gelişine bir açıklık vardır.[793]

Heidegger metafiziksel ve hümanistik düşüncenin Varlığı varolana indirgeyen yönünü eleştirmek suretiyle, Varlığa dair ufkumuzun epistemik yollarla değil bizatihi varlığın kendisini açtığı ufuk olarak ele alması bakımından, aslında varlık ve hakikati metafiziksel ve hümanistik düşünme biçiminin ortaya çıkardığı epistemolojik ve etik refleksiyonlardan da kurtarma imkanlarına açmıştır. Dolayısıyla Heidegger'le birlikte bu düşüncenin ufuklarından azade bir düşünme biçiminin ortaya çıkışının gerek Levinas gerekse Derrida için önemli bir başlangıç noktası oluşturduğunu ve bu nedenle de Heidegger'in söz konusu eleştirileri tam anlamıyla hak etmediğini de söylemek gerekir.

Levinas'la ilgili bir diğer husus da onun insanın başkayla olan etik ilişkisinin, insanın kendisiyle olan ontolojik ilişkisini veya dünyayla olan kozmolojik ilişkisini önceleğini göstermeye çalışmasıdır.[794] Bununla birlikte Levinas insanın başkayla olan etik ilişkisinden bütünsele yönelmiş ontolojik bakış açısına geçmenin zorunlu olduğunu düşünür çünkü dünyada ikiden fazla insan olduğu için bu kaçınılmazdır. Daima en az üç kişi vardır bu da bizim kıyaslanamaz ve tanımlanamaz olanı kıyaslamaya ve tanımlamaya (farklı konumları hukuki olarak bir arada tutma çabası) mecbur olduğumuz anlamına gelir. "Dünyada yalnızca iki insan olsaydı adli mahkemeye ihtiyaç kalmazdı zira ben başkası karşısında daima sorumlu olurdum." Levinas bunu "eğer adalet düzeni yoksa sorumluluğumun da sınırı yoktur" şeklinde ifade eder.[795] Halbuki üçüncünün varlığıyla başkasıyla olan etik ilişki, politik ilişki haline gelir ve ontolojinin bütünselleştirici söylemine dahil olur.[796] Bu anlamda Levinas adaletin ilk şiddet olduğunu söyler.[797] Adalet üçüncünün ortaya çıkışı ile karakterize edilir ve ötekiyle olan etik ilişkinin asimetrik durumu simetriye çevrilir, zira tarafları mukayese etmek için kıyaslama yapılır. Bu nedenle de adalet etikten uzaklaşır ve adaletsizleşir.[798]

Levinasçı etiğin politikaya dönüşmesi, işte bu üçüncünün ortaya çıkışı ile başlar. Levinas'a göre üçüncünün ortaya çıkışı ötekine karşı sorumluluğuma bir sınır getirir ve adalet sorusunu doğurur; "Adaletle ne işim var" veya "ben kardeşimin bekçisi miyim?

[793] Caputo, *Deconstruction in a Nutshell; A Conversation with Jacques* Derrida s. 153-154
[794] Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, s. 269
[795] *Is it Righteous to be, Interviews with E. Levinas,* s. 167
[796] Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, s. 269-270.
[797] Mortley, *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*, s. 31
[798] Derrida, "Hospitality, Justice and Responsibility", s. 68.

soruları da bu bağlamda anlam kazanır. Adalet aslında sorumluluğun sınırıdır. Burada artık ötekiden sonsuz sorumluluğun olmadığı, asimetrik bir ilişki içinde olmadığım andır. Adalet düzeni bu nedenle hakların, ödevlerden üstün olduğu bir düzendir. Adalet düzeninde ben ve öteki aynı düzeni işgal eden akranlar veya ortak bir polisin yurttaşları olarak görülür.[799] Bu noktada korkunç bir durumla karşılaşıyoruz: Adil olmak için, üçüncüyü hesaba katarak, ötekiyle olan saf asimetrik ilişkime bir şekilde ihanet etmem gerekiyor. Bunu Levinas'taki bir şikâyet takip eder; "Adaletle ne yapmam gerekiyor, çünkü adalet adaletsizdir?" Levinas'a göre adalet, karşılaştırmayı, rasyonelliği ima eder; yani, üçüncüsü ikincisi gibi olduğu için, karşılaştırmam, kavramları kullanmam, benzerliğe başvurmam gerekiyor. Bu ise Levinasçı anlamda etikten kopuk olanı ifade etmektedir. Levinas bu nedenle sürekli olarak şu haykırışta bulunur: "Adaletle ne işim var? Neden adalet?' Adalet adaletsiz olduğu için adalet konusunda biraz sabırsızlık var. Yine de adaletten kaçamayız, yapmamalıyız."[800]

Levinas bu anlamda üçüncünün ortaya çıkışı ile beliren adalet düzeni ile politika konusuna da burada yönelir. Çünkü ona göre politika-siyaset tek başına bırakıldığında içinde bir tiranlık taşır[801]; kendisini doğuran beni ve başkasını biçimsizleştirerek evrensel kurallara başvurur ve onları sanki orada yoklarmışçasına yargılar. Siyaseti kurtaracak şey ise, onun etikle olan bağlarını yeniden kurmaktır. Simon Critchley de bu bağlamda Levinasçı etik anlayışın siyasetten bağımsız, siyaset ötesi işleyen bir etik anlayış olarak anlaşılmaması gerektiğini vurgulayarak Levinas'ın, bize siyasetten arınmış temiz bir etikten ziyade elleri kirli bir etik anlayışı sunduğunu ifade eder. Siyaset etik olarak başlar. Zira etik beni sorgulayan ve ancak o zaman beni evrensel akıl ve adalet söylemine çağıran başkayla olan ilişki olarak başlar.[802] Çünkü etik ilişki kamusal alanın dışında apolitik bir alanda gerçekleşmez. Etik zaten politiktir yüzle ilişki zaten her zaman bir bütün olarak insanlıkla bir ilişkidir.[803]

Bu bağlamda Levinasçı etikten yola çıkarak siyasetin aslında bir sorumluluk talebi getiren ve bir adaletsizlik durumunda ortaya çıkan etik bir pratik olarak anlaşılması gerektiği söylenebilir.[804] Çünkü etik ve siyaset birbirinden ayrıştırılamaz. Bizler her

[799] Critchley, *The Ethics of Deconstruction,* s. 231-232.
[800] Derrida, "Hospitality, Justice and Responsibility", s. 68.
[801] Critchley, *The Ethics of Deconstruction,* s. 222
[802] Critchley, *The Ethics of Deconstruction,* s. 48
[803] Critchley, *The Ethics of Deconstruction* s. 226
[804] Critchley, *Sonsuz Talep,* s. 101

zaman etik-siyasal hatta sosyo-kültürel bir toplamla deyim yerindeyse bir sentezle karşı karşıya geliriz. Siyasetsiz etik boşsa etiksiz siyaset kördür. Bu anlamda etik ve siyasetin iç içe geçmesi ve dünyanın birbirinden zorlu taleplerle üstümüze gelmesi söz konusudur ve böyle bir durumda ne yapmamız gerektiğini öğrenmek ve öngörebilmek için etiğe ihtiyacımız vardır.[805] Dolayısıyla siyaset, bir iktidar işlevi olmaktan ziyade aslında adaletsizlik ve haksızlıklara verilen tepkinin yönlendirdiği etik bir pratiktir.[806] Bu nedenle üçüncünün ortaya çıkışı ve sorumlulukların yeniden belirlenmesi özelinde bakarsak, Levinas bazılarının zannettiği gibi siyasi alandan bir melek gibi yalıtılmış olan bir etik sunmaz.[807] Bu nedenle adalet hakkında konuşmak da aslında aynı zamanda kötülükle mücadele etme çabası olarak anlaşılır Levinas açısından. Yani adalet hakkında konuşmak kötülüğe karşı dirençsiz kalmaktan kendimi ayırıyorum demektir. Bu bağlamda Levinas Dostoyevski'nin sözünü hatırlatır: "hepimiz suçluyuz ve sorumluyuz ama ben herkesten daha çok sorumlu ve suçluyum."[808]

Buraya kadar adaletin aslında bir temellendirme, bilgi, hakikat meselesinden ziyade aslında etik bir talep olduğunu gördük. Fakat buradaki sorun şudur; Adaletin peşinde olmak için neyin adil neyin adil olmadığına karar vermemiz gerek bu kararı verebilmek için de akla-rasyonaliteye ihtiyacımızın olup olmadığını sorgulamak gerekmez mi?[809] Burası önemli bir noktadır. Ancak adalet kavrayışını rasyonaliteden ziyade belki de iyi kavrayışı ile ilgili düşünmek gerekir. Başka ile olan ilişki bir anlamda iyi ile olan ilişkidir. Zaten Levinas bu noktada Platon'un varlığın ötesindeki İyi kavramına başvurur; İyiye (bilgiyle-teoriyle değil) etik yolla ulaşırız ki bu da varlığın ötesinde olan varlık olmayanın bir modunu ifade eder.[810] Bu anlamda iyinin siyasal yansıması olan adalet kavramı da aslında iyi ile olan ilişkisi bağlamında ele alınmakta ve adil olup-olmama rasyonaliteden ziyade iyi kavrayışına olan ihtiyaç dile getirilmektedir.

Burada aşkınlık ve iyi ilişkisine de değinmek gerekir. Zira aşkınlık ve iyi arasındaki yakın ilişki etiğin de temellendirilmesi noktasında önemli bir hareket noktası

[805] Critchley, *Sonsuz Talep*, s. 130
[806] Critchley, *Sonsuz Talep*, s. 142-143
[807] Simon Critchley, *İmansızların İmanı*, çev Erkan Ünal, (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), s. 241
[808] Levinas, "Philosophy Justice and Love" Is It Righteous to be: Interviews with Levinas, ed. Jill Robbins, (USA: Standford University Press, 2001), s. 167.
[809] Leora Batnitzky, *Leo Strauss and Emmanuel Levinas; Philosophy and the Politcs of Revelatio*n, (UK: Cambridge University Press, 2006), s. 90
[810] Gözel, "Öteki Metafiziktir: Levinasta Var/lık ve Öteki", s. 65

olarak okunabilir. Başkanın aşkınlığı meselesi Levinas'ta örtük bir biçimde mutlak başka olarak Tanrı'yla ilişkisi üzerinden de okunabilme imkanına sahiptir. Başkanın eğer aşkınlık ve bu aşkınlığa bağlı bir değer ve iyi mefkuresi yoksa çıplak varoluş içindeki başkalığın aşkınlığının bize değer-iyi kavrayışı verebilme imkânı söz konusu değildir. Bu aşkınlığın iyi ile olan ilişkisi önem arz eder. Yani etik ve de iyi ile irtibatlı bir varoluş arayışı da aslında Mutlak başkanın aşkınlığı ile ilişkili okunmalıdır. Mutlak Başka'nın aşkınlığı aslında pratik varlık düzlemindeki öteki ile ilişkimize de yansır ve meseleyi etik bir mesele haline getirir. Böyle bir aşkınlık ve bu aşkınlığın iyi ile olan ilişkisi sayesinde ancak başkalıkla etik ilişki kurabilmenin ve bunu temellendirebilmenin imkânı olduğu da söylenebilir. Aksi takdirde ötekinin epistemik sınırlarımıza indirgenemez oluşunun kabulü, bu ötekine karşı neden sorumlu ve de adil olmam gerektiğini açıklamakta yetersiz kalacaktır. Dolaysıyla aşkınlık mefkuresinin kaybolduğu bir yerde ötekine karşı sorumluluğu ve etik davranmayı mümkün kılabilecek bir zeminde ortadan kalkmış olmaktadır. Tam da bu noktada ötekine karşı etik sorumluluğu temellendirebilmek yine bir aşkınlık fikri ile tesis edilebilir olmakta ve bunun da Mutlak Başka olarak Tanrı'nın aşkınlığı üzerinden okumak mümkün olmaktadır.

Levinasçı etik kavrayışı paylaşan Derrida ise dekonstrüksiyon ile adalet arasında kurduğu ilişkiyle bu çizgiyi devam ettirir.[811] Daha önce de ifade edildiği üzere dekonstrüksiyon logosentrik geleneğin baskıladığı ve üzerinde tasarrufta bulunduğu ötekiliğe açılan bir söylemdir.[812] Sürekli geleceğe erteleme yönüyle dekonstrüksiyon, kesinlik fikrinin epistemolojik formlarını reddeden bir yapıya sahiptir. Bu anlamda adil olmak kişinin, üzerinde nihai bir karar verilemeyecek olan tekil öteki karşısında sonsuz sorumluluğun farkına varılmasıdır.[813] Derrida bu açıdan dışarıdaki ile ilgilenme ve yüzleşmeyi etik bir mesele olarak görür. Onun dekonstrüksiyonist yaklaşımı bu açıdan

[811] Levinas ve Derrida arasında stratejik ve tematik benzerlikler olsa da her iki düşünürün farklılıkları da sözkonusudur. Levinas'ta etiği kritik yani benin özgürlüğünün ve egonun bilişselliğinin bir eleştirisi iken, Derridacı dekonstrüskiyon ise ne genel anlamda ne de Kantçı anlamda bir eleştiri olarak görülmez. (Critchley, *The Ethics of Deconstruction*, s. 12 ve 21.)

[812] Simon Cricthley and Timothy Mooney "Deconstruction and Derrida", *Twentieth Century Continental Philosophy* ed. Richard Kearney, (London-New York: Routledge, 1994), s 369-370. Derrida Musevilik ve Hristiyanlığın grek kültürüne asimile edilmeden önce bir heterojenliği ötekiliği temsil edip etmediği sorusuna, olumlu yanıt vererek, bu anlamda Grek logosunun örtülü dekonstrüksiyonun başından itibaren varolduğunu söyler. Bu açıdan logosun her şeyi içine alamaması, öteki tarafından daima rahatsız edilmiş olması söz konusudur. Derrida Platoncu varlığın ötesindeki iyisinin Sofistteki yabancının aslında bütünüyle evcilleştirilemeyen ötekiliğin izleri olarak okunması gerektiğini düşünür. (Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, s. 172)

[813] Zeynep Direk, "Derrida'nın Siyaset Felsefesi", https://zeynepdirek.wordpress.com/2012/12/12/derridanin-siyaset-felsefesi/

felsefeyi ötekine açan etik bir stratejidir. Başka bir deyişle dekonstrüksiyon geleneksel kanonun dışında kalan seslerin sesi olan ve bu varlık alanlarının tanınması için bir farkındalık ile temayüz eder.[814] Bu anlamda Derridacı adalet farkın tekil çığlığını duymaktır. Fark lehine mutlak bir hakikat anlayışından vazgeçmek ve adil bir biçimde ötekine açılmak için mutlaklık ve evrensellik fikrini bir kenara bırakmak demektir. Anlam ve hakikati sabitleştirmek farkı ve tekil olanı özdeşlik düşüncesi ekseninde yok saymak ve onu farklılıklarından etmek anlamına geldiği için Derridacı dekonstrüksiyon anlam ve hakikatin sabitleneyemeyip sürekli ertelenmesi nedeniyle bizim epistemik imkanlarımızı sekteye uğratan bir yapıya da sahiptir. Adalet dekonstrüksiyonun mutlak anlam ve hakikate yönelik bu güçlü saldırısına karşı dayanıklı olabilen tek kavram olarak çıkar karşımıza. Her şey dekonstrükte edilebilir ama adalet asla, zira dekonstrüksyon adalet için vardır.[815] Bu açıdan Derrida'nın etik kavrayışı adalet zemini üzerinde ötekine karşı etik bir sorumluluk ile yükselir.[816] Dolayısıyla adalet ötekiyle kurulan etik ilişkidir. Bu anlamda Derridacı dekonstürksiyon da Levinasçı koşulsuz bir etik talep olarak anlaşılmalıdır. Bu benzerlik ise hem dekonstrüksiyonun etik bir talep olarak anlaşılmasına hem de etiğe dekonstrüktif bir şekilde yaklaşılmasına izin veren benzerliklerdir.[817]

Burada Derrida ile Levinas arasındaki bir diğer benzerlik ve süreklilik ise, Derrida'nın hayaleti metaforunun Levinas'ın ötekinin bir figürü olmasıdır. Derrida hayaleti mutlak öteki figürüne dönüştürerek, onu bilginin düzeninin ötesine götürür. Hayalet bildiğimden fazlası olan, benim dışımda olan, benden başka olan yabancının ve ötekinin bir figürüdür. Bu yüzden hayalet ötekilikle şartsız bir karşılaşmanın açıklığını sağlar.[818] Derrida'nın adaleti hayalet metaforuyla birlikte ele alması, aynı zamanda adaletin aslında hiçbir zaman tam anlamıyla varolmayacağı ile ilişkilidir. Caputo'nun da ifade ettiği gibi, adalet hiçbir mevcut düzende yoktur, adalet aslında ötekinin gelişine alan açan bir kopukluktur. Adalet asla yoktur ve bu adalet için esastır, tıpkı armağan gibi imkânsız olandır, arzunun ötesinde bir arzudur. Adalet çağırır adalet gelir ama adalet asla yoktur. Bu anlamda adalet adeta bir hayalet gibi bize musallat olmakta, uykumuzu

[814] Cornell-Rosenfeld-Carlson, *Deconsturiction and the Possibility of Justice*, s. ix.
[815] Lilla, *İlkesiz Deha*, s 154-155.
[816] David Wood, "The Experience of the Ethical", *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, ed. Richard Kearney and Mark Dooley, (New York: Routledge, 1999), s. 117.
[817] Critchley, *The Ethics of Deconstruction*, s. 12
[818] Colin Davis, *Haunted Subjects*, (New York: Palgrave Macmillan, 2007), s. 76

bölmekte ve bizi gömülmüş bir ölünün hayaleti gibi takip etmektedir.[819] Caputo bu bağlamda iki adaletten bahseder, birincisi adalet dediğimiz şey, tarihsel yapılardır ve bu nedenle dekonstrüksiyona uğratılabilir, ikincisi ise ancak "eğer böyle bir şey varsa, kendi içinde adalet" yoktur ve bu nedenle dekonstrüksiyona uğratılamaz. Adalet böyle bir şey varsa bir inşa değil bir çağrıdır, (ötekinin çağrısıdır) bir çağrının zayıf gücü, zorlamadan çağırandır. Bu bir olay vaadi, bir olay çağrısıdır.[820]

Burada bir diğer konu ise, her ne kadar ötekiyle ilişki adaletin imkânı olsa da bu öteki kapsamına neyin dahil edilip neyin dışta bırakılacağı konusudur. Zira Heidegger'de el nosyonu[821], Levinas'ta yüz nosyonu ile hayvan, bitki vb. şeylerin kapsam dışı bırakılması adaletin salt insana ait olacağı vurgusu vardır. Dekonstrüksiyon bu adalet öznesinin kim olduğu ile ilgili sınırları da sorunsallaştırır. Derrida logosentrizmi eleştirirken onun logos'tan mahrum hayvan hakkında bir tez olduğunu ve bu tezin Aristoteles'ten Heidegger'e, Descartes'tan Kant'a, Levinas ve Lacan'a kadar muhafaza edilen bir pozisyon olduğunu söyler. Logosantrizm bu nedenle bir antroposantrizmdir ve dekonstrüksiyonun hedefinde yer alır.[822] Derrida bu nedenle insanlarla hayvanlar arasındaki ilişkinin değişmek zorunda olduğunu söyler.[823] Levinas'ın *yüz,* Heidegger'in *el* nosyonlarında klasik hümanizmin izleri olduğunu fark eder. Levinastaki yüz nosyonu kendisini insanlar arası bir ilişkiyle sınırlamakta, hayvan, ölüm çevre gibi konuları buraya dahil etmemektedir.[824] Halbuki Derrida'nın adaletle ilişkilendirdiği hayalet metaforu bu problemi aşma niyetindedir. Bir insan, bir hayvan, bir tanrı veya bir makine bile hayalet olabilir.[825] Bu açıdan adaletin öznesi sorunsalı önem arz eder. Adaletin özneleri

[819] Caputo, *Deconstruction in a Nutshell,* s. 154-155

[820] Caputo, John D. "The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology" Journal for Cultural and Religious Theory, 11(2 (Spring 2011), s. 68

[821] Dasein için anlamanın ilk ve en temel formu ussal ya da kuramsal değildir. Aksine kullanmaktır. Biz (insan varoluşu) şeyleri kullanırız. Onları kullandıkça tanırız ve onları kendi varlığımıza dönüştürürüz der. Bu açıdan derrida heideggerin kullanma(el) nosyonunda klasik hümanizmin izlerini sürer. Böylesi bir durumda elini kullanamayan aslında bir anlamda el ile anlamadan yoksun olan hayvanlar bu kapsam dışında kalacaktır. (Kurtar, *Heidegger ve Poetik Düşünme,* s. 18-19)

[822] Tacettin Ertuğrul, "Jacques Derrida: "Hayvan" Meselesini İnsan-Hayvan İkiliğinin Ötesinde Düşünmek", Cogito Sayı:80 2015 YKY, s. 176

[823] Leonard Lawlor, "Bu Yeterli Değil: Derrida'da Hayvanlar Sorunu", Cogito 47-48 (2006), s. 190-191

[824] Levinas her ne kadar etik olmaklığı, öteki için olmak olarak tanımlasa da onun ötekini ve etiği radikal bir biçimde düşünemediği için eleştirilere maruz kalmıştır. Özellikle hayvan sorunu hakkında, Kantçı geleneği takip ederek, hayvanlara karşı olan sorumluluğumuzun ikincil olduğunu söylemiştir. (Elis Şimşon, "Levinas ve Bobby Bir Köpeğin Levinas'ın Etiğindeki Rolü", Cogito 80 (2015), s. 38)

[825] Direk, *Başkalık Deneyimi*,s 216

sınırlandırılmıştır, dekonstrüksiyon ise bu sınırları sorunsallaştırarak adalete açılır.[826] Zira Batı düşüncesi logosentrik düşüncesi çerçevesinde adaleti ve adaletsizliği genellikle konuşabilme yeteneğine sahip kişilere atıfla düşünmüştür. Çünkü bu kişiler konuşabilir ve mantık yoluyla ikna edebilir. Bu nedenle hayvana bitkiye veya bir taşa karşı adaletin ya da adaletsizliğin-şiddetin gündeme gelmesi söz konusu değildir. Adaletin sınırları bu anlamda adaletin öznesi olarak insanın kim olduğu sınırlarıyla paralel seyreder.[827] Bu açıdan adaletin öznesi genellikle kendisinde bulunan logos yoluyla konuşabilme yeteneğine sahip, mantık zemininde argüman sunabilen egemen özne olarak tanımlanır ve bunun dışında kalan varlık alanı adaletin veya adaletsizliğin muhatabı kılınmazlar.

Derrida bu anlamda yaptığı logosentrizm eleştirisini dilin ötekisini arayış olarak değerlendirir.[828] Ötekiyle öteki olarak karşılaşmamız imkansızdır. Çünkü biz her zaman kendi paradigmamız kendi perspektifimiz ve imtiyazlı konumumuz içerisinden bakmaya meyilliyiz.[829] Bu açıdan adalet hep ötekinin mesihsel gelişiyle ilişkilidir. Dekonstrüksiyon bu anlamda bir hiçliğe kapanış değil ötekine açılmadır.[830]

Derrida ve Levinas'da gördüğümüz üzere adalet bir imkansızın tutkusudur. Derrida bu imkansızın tutkusunu sadece adalet kavramıyla değil, bununla birlikte armağan, koşulsuz misafirperverlik gelecek demokrasi vb. kavramlarla da dile getirir. Bu anlamda armağanın adaletle ortak noktası asla sahiplenilmeyecek bir şey olmasıdır. Yani armağanı verdiğinde bir karşılık söz konusu olduğunda bu artık armağan değildir. Karşılığının gelmediği ve asla sahip olamayacağın şey armağandır.[831] Derrida bu anlamda bir armağanın müteşekkir olmadığımız bir şey olduğunu ve teşekkürün olduğu yerde armağanın bir denklik ve karşılıklılık ilkesine yol açacağı için armağanın armağanlığının iptal olacağına dikkat çeker.[832] Burada temel mesele, armağanın adalet çağrısı olduğu gibi adaletin de bir armağan istediği olduğudur. Adalet ötekine verilen karşılıksız bir hoş geldindir; diğerine gösterdiğim konukseverliktir. Bu anlamda adalet tutkusu ve armağan tutkusu, imkansızın tutkusu olarak bir araya gelir. Adaleti bir armağan olarak düşünmek,

[826] Ötekine karşı adil olma imkanına sahip tek varlık insan olması hasebiyle, insanın merkeze alınması tabii bir durumdur. Buradaki problem insanın diğer varolanlara ve varlıklara yönelik nasıl bir pozsiyon alacağı ile ilişkilidir ve Derrida'nın eleştiri ve kaygıları da bu bağlamda okunabilir.
[827] J. M. Balkin, "Transcendental Deconstruction Transcendent Justice", Michigan Law Review, 1134 (1994) s. 15-17.
[828] Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, s. 179.
[829] Jacques De Ville, "Deconstruction and Law; Derrida, Levinas and Cornell", s. 38-39.
[830] Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, s. 179-180.
[831] Caputo, *Deconstruction in a Nutshell*; *A Conversation with Jacques Derrida*, s. 140.
[832] Caputo, *Deconstruction in a Nutshell; A Conversation with Jacques Derrida*, s. 142.

ilginç bir yükümlülük teorisi önermektir, yani borcu olmayan bir yükümlülük! Burada ötekinin çağrısına karşı bir cevap verme yükümlülüğü söz konusudur.[833] Yani ötekinin çağrısına cevap verme (response) aslında benim sorumluluğumdur (responsibility). Cevap verme, ötekinin çağrısı karşısında aksiyon alma sorumluluğudur. Bu anlamda mutlak bilgim yok ancak ötekinin çağrısı karşısında ona cevap verme sorumluluğum var. Bu sorumluluğum ise mutlak bir bilgiye dayanmaz.

Ayrıca armağan verme modern rasyonelliğin ekonomik ve bireyci kategorileriyle anlaşılması güç olan bir kavramdır. Armağan verme piyasa perspektifinden bakıldığında adlandırılamaz olandır.[834] Derrida'ya göre bu anlamda armağanın geri dönmesi durumunda armağan ortadan kalkmış olmaktadır. Yani bir ekonomi döngü içerisinde ya da bir borç mantığı içerisinde anlaşılan armağan, armağan değildir. Bir karşılığını verme ya da karşı-armağan olduğu sürece armağan ortadan kalkacaktır.[835] Derrida bunu şu şekilde ifade eder;

> "Armağan, eğer böyle bir şey varsa, kuşkusuz ki ekonomi ile ilgilidir. Onun bu ekonomi ile ilişkisi, hatta para ekonomisi ile ilişkisi ele alınmadan, armağan konusu ele alınamaz. … Eğer armağan varsa, armağanın verileni vermeye geri dönmemelidir. Döngüye girmemelidir, değiş tokuşu yapılmamalıdır, hiçbir koşulda tüketilmemelidir."[836]

Armağan aynı zamanda unutmanın da koşulu olmalıdır.[837] Armağanın armağan olması için bu unutma radikal bir şekilde gerçekleşmelidir. Yani sadece armağanın verildiği kişi tarafından değil aynı zamanda veren kişi tarafından da unutulmalıdır.[838] Burada armağanı veren kişiye minnet duymak bile armağanın armağanlığını ortadan kaldırır ve onun karşılıksızlık içeren karakterini bozar.[839] Bu anlamda Derrida'ya göre

---

[833] Caputo, *Deconstruction in a Nutshell; A Conversation with Jacques Derrida,* s. 149-150.

[834] Gary Shapiro, "Armağanlar Metafiziği: Nietzsche'nin Armağanı, Emerson'a Borç, Heidegger'in Değerleri" *Armağanın Fenomenolojisi,* ed. Engin Yurt – Erdal Yıldız, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021), s. 109.

[835] Jacques Derrida, "Kralın Zamanı" *Armağanın Fenomenolojisi,* ed. Engin Yurt – Erdal Yıldız, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021), s. 143-144.

[836] Derrida, "Kralın Zamanı", s. 137-138.

[837] Derrida, "Kralın Zamanı", s. 149.

[838] Derrida, "Kralın Zamanı", s. 155.

[839] Robert Bernasconi, "Ne Ekersen Onu Biçersin: Armağan Ekonomisi ve Soykütük Armağanı Üzerine Derrida ve Levinas" *Armağanın Fenomenolojisi*, *Armağanın Fenomenolojisi*, ed. Engin Yurt – Erdal Yıldız, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021), s. 198.

armağan ekonomi, ontoloji, bilgi, teorik belirlenim ve yargılar ufkuna yabancıdır.[840] Bununla birlikte Derrida, armağanın armağan olarak bilindiği an armağan yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığını söylerken yine de armağanın armağan olarak düşünülebilir olduğuna dikkat çeker; "Armağan olarak armağanın bilinemez olduğunu iddia ediyorum savunuyorum onu bildiğiniz an yok edersiniz. Bu yüzden armağan, armağan olarak imkansızdır. Armağan armağan olarak bilinemez ama düşünülebilir. Bilmediğimiz şeyi düşünebiliriz. Belki de düşünme doğru sözcük değildir. Ama bilginin aşırılığında bir şey vardır. … benim ilgilendiğim bu düşünmedeki bu aşırılıktır."[841]

Burada armağan ve Derrida'nın bir diğer önemli kavramı olarak konukseverlik de birbiriyle yakından ilişkilidir. Daha doğrusu her iki durumda da işleyen aynı mantıktır. Zira konukseverliğin bir şeyler vermekten-sunmaktan ibaret olduğu açıktır. Geleneksel konukseverlik sahnesinde, konuk minnettarlık içinde bir şeyler verir. Yani ev sahipleri ve konuklar arasında bir şükran sahnesi var. Derrida'ya göre gerçek bir armağanın karşılıklılık, mübadele, ekonomi ve döngüsel hareketten bir kopuşu gerektirdiği gibi konukseverlik de böyle bir kopuşu ima eder. Yani, konuğun ev sahibine geri vermesi gereken bir çerçeve içerisinde konukseverlik anlaşıldığı takdirde bu konukseverlik değil koşullu konukseverlik olacaktır. Klasik konukseverlikte ev sahibi evde (veya ülkede) efendi olarak kalır, eşiği kontrol eder, sınırları kontrol eder ve konuğu ağırladığında efendiliğini korumak ister. Koşullu konukseverliğin ima ettiği şey budur. Oysaki koşulsuz konukseverlik, konuktan herhangi bir şey vermesini, hatta kendisini tanımlamasını istememeniz demektir. Öteki ev sahibini evinden mahrum bıraksa bile, bunu kabul etmek zorundayızdır. Bunu kabul etmek korkunç ama koşulsuz konukseverliğin koşulu bir anlamda budur. Ayrıca koşulsuz konukseverlikte davet yoktur. Derrida bu anlamda davet kavramını koşulsuz konukseverlikten ayırmaya çalışır. Zira böylesi bir davet durumunda ben ötekini davet etmekte ve onu beklemekteyimdir ve bu bir sürpriz değildir. Halbuki koşulsuz konukseverliğin olabilmesi için mutlak bir sürpriz olmalıdır. Öteki, Mesih gibi, istediği zaman gelmelidir. Gelmeyebilir bile. Bu nedenle ötekinin gelişi hiçbir zaman hesaplanamaz.[842] Bu, Derrida'nın mesihsel adını verdiği şeydir; mesihsel herhangi bir anda gelebilir kimse onun geldiğini göremez, nasıl geleceğini göremez, onun ön uyarısına

[840] Derrida-Luc Marion, "Armağan Üzerine: Derrida ve Luc Marion Arasında Bir Tartışma" *Armağanın Fenomenolojisi*, ed. Engin Yurt – Erdal Yıldız, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021), s. 227.
[841] Derrida-Luc Marion, "Armağan Üzerine: Derrida ve Luc Marion Arasında Bir Tartışma", s. 228.
[842] Derrida, *Gün Doğmadan*, s. 83-84.

sahip olamaz. Zaten öteki ile ilişki de zaten bu öngörünün yokluğudur. Gelecekle paradoksal biçimde öngörüsüz ilişkidir bu; burası ötekinin başkalığının mutlak bir sürpriz olduğu yerdir.[843] Dolayısıyla koşulsuz konukseversem, davet edilen konuğu değil, ziyaretçiyi memnuniyetle karşılamalıyım. Bir başkasının beklenmedik gelişine hazırlıksız olmalıyım ya da hazırlıksız olmaya hazırım. Tabi böylesi bir sürpriz kendi risklerini de beraberinde getirmektedir. Çünkü konuk iyi bir insan veya şeytan olabilir. Koşulsuz konukseverliğin gerçekleşmesi için, diğerinin gelip yeri yok etme, bir devrim başlatma, her şeyi çalma veya herkesi öldürme riskini kabul etmeniz gerekir. Saf konukseverlik ve saf armağan riski budur.[844] Derrida burada bize konukseverlik (hospitality) ve düşmanlık (hostility) arasındaki etimolojik bağı hatırlatır. Yani evimize-alanımıza giren yabancı ricada bulunan sığınacak yer arayan birisi olarak görülebileceği gibi tehditkâr bir işgalci olarak da görülebilir.[845] Derrida'ya göre burada hem konuk hem de düşman olabilecek ötekine yönelik sorumluluk aslında bir açıklığı deneyimlemektir. Açıklık ise konuk veya düşman olacak olan ötekine kapıyı açık bırakmayı gerektirmese de kişinin kapıyı açmaya her zaman istekli olmasına vurgu yapar.[846] Tabi bununla birlikte Derrida koşulsuz konukseverliğin pratikteki imkanının zorluğuna da vurgu yaparak, bu konukseverliğin ne politik ne de hukuki bir karşılığının olmadığını da ifade eder.[847]

Dolayısıyla koşulsuz konukseverlik konusunda belli başlı riskler olduğu ve imkânsız olduğu aşikardır. Zira koşulsuz konukseverlikte ev sahibi ile konuk arasındaki ayrım bulanıklaşmıştır. Oysaki konukseverlik için evin bir sahibi olması onun kuralları olması gerekir. Örneğin benim evimde öteki bir misafirdir ve bu evin bir kapısı bir dizaynı, bir eşiği ve limiti vardır. Eğer benim evimde bu kurallara konuklar dikkat etmeden girer, çıkar, eşyalarımı çalarsa orası artık benim evim olmaktan çıkmıştır, dolayısıyla konukseverlik durumu da ortadan kalkmıştır çünkü orası halka açık bir yer haline gelmiştir. Bu nedenle konukseverlik dediğimiz şey koşulsuz ile koşullu

[843] Derrida, *Nietzschelerin Şöleni*, s. 222-223.
[844] Derrida, "Hospitality, Justice and Responsibility; A Dialogue with J. Derrida", s. 69-71. Derridaya göre Kant koşullu konukseverlikte bu nedenle ısrar etmiştir. Zira bu koşullar olmadan misafirperverliğin aslında vahşi bir savaşa-tabloya dönüşeceğini tahmin ediyordu. Derrida, "Hospitality, Justice and Responsibility; A Dialogue with J. Derrida", s. 69-71.
[845] Costas Douzinas, *Krizde Felsefe ve Direniş*, çev. Tulga Buğra Işık, (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), s. 90-91 Ayrıca bkz. Derrida, *Gün Doğmadan,* s 85.
[846] David Wood, "The Experience of the Ethical", *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, s. 117.
[847] Derrida-Habermas, *Terör Günlerinde Felsefe*, s. 160-162.

konukseverlik arasındaki boşlukta salınır. Tıpkı adaletin de sürekli gelmekte olan adalet ile hukuksal adalet arasında salınması gibi. Bir taraf tamamen ideal bir duruma, diğer taraf ise reel olana işaret eder. Dolayısıyla gerek adalet gerekse koşulsuz konukseverlik reel olan ile ideal-kusursuz olan arasındaki boşlukta gerçekleşmektedir. Bu Derrida açısından aporetik bir durumdur. Yani hem koşulsuzluğa hem de koşula ihtiyaç duyar. Konukseverlik de adalet kavramı da Derrida için bu ikisi arasındaki bir salınım durumudur.[848]

Derrida'ya göre tıpkı armağan gibi bağışlama da bu kapsamda düşünülmelidir. Zira burada bağışlama aslında bir armağan olarak tezahür eder. Bu nedenle bağışlanan bu bağışlamanın bir armağan olduğunu bildiği an şükran duyarak bu armağanın armağanlığını iptal etmekte ve yine bağışlamayı ve dolayısıyla armağanı bir ekonomik döngünün içine sokmaktadır.[849] Burada bağışlama ile ilgili bir diğer önemli nokta ise Derrida'nın, gerçek bir bağışlamanın aslında bağışlanması mümkün olmayanı bağışlamak olduğunu söyleyerek imkânsız tutkusu dediği şeye atıfta bulunur:

> "Yalnızca affedilemez olan gerçekten affedilebilirdir. Kolayca affedilecek bir şeyi affeden gerçekten affetmiş sayılmaz. Affedilemez olanı affetmek gerekir. Böylece imkânsızı gerçekleştirir kişi. Aynı zamanda uzlaşma ile bağışlama arasında bir ayrım yapmaya çalışıyorum. Bir çeşit uzlaşma sağlamak amacıyla talep edilen şey, bir bağışlama değildir. Bir durumu değiştirmek ya da bir yarayı iyileştirmek için, şifa sağlamak veya psikanalitik ya da ekolojik bir amaçla birini sağlığına kavuşturmak ya da huzura kavuşturmak için bağışlıyorsam bana göre bu saf bir bağışlama değildir. Bu hesap kitap işidir. İyi bir hesap olduğunu sanabilirim birileri bunu yapmalıdır da ancak bunu saf bağışlama olarak kabul edemem."[850]

Adalet ve etik duyarlılık konusunda Levinas ve Derrida arasındaki benzerlikler sadece bahsedilen temalarla sınırlı değildir. Bu noktada Critchley, dekonstrüksiyoncu okuma biçimi Levinasçı koşulsuz bir etik talep olarak anlaşılması durumunda

---

[848] Bu tanım çerçevesinde dekonstrüksiyon aslında gelmekte olan ötekinin gelişinin onaylanmasıdır diyebiliriz. Dekosntrüksiyon bir misafirperverliktir ötekinin gelişini hoş karşılayan bir misafirperverlik… Misafirperverlik yabancının(stranger) gelişini hoş karşılayan bir kavramdır. Bu karşılama hem kişisel düzeyde (yani ötekine evimi nasıl açar ve onu nasıl karşılarım) hem de devlet düzeyinde göçmenler, sığınmacılar, azınlık ve etnik gruplar olarak karşımıza çıkar. (Caputo, *Deconstruction in a Nutshell,* s. 53 ve 110)

[849] Derrida-Luc Marion, "Armağan Üzerine: Derrida ve Luc Marion Arasında Bir Tartışma", s. 226.

[850] Derrida belgeseli (https://www.youtube.com/watch?v=J5HOJISEXvA) 20.04.2019

dekonstrüksiyonun politika sorununa yeterli bir yanıt olarak düşünülebilir olduğunu ifade eder. Zira dekonstrüksiyon etik sorumluluk hakkında bir kaynak olarak görülebilirse o zaman bu tatmin edici siyasi bir sorumluluğu da beraberinde getirebilir. Bu anlamda dekonstrüksiyonun artık adalet ve adil bir yönetim şekli sağlayıp sağlayamayacağı da tartışmaya açılabilir.[851] Derridacı dekonstrüksiyon ve differance etik ve politikanın karşısında değil onların bir şartıdır.[852] Dolayısıyla dekonstrüksiyoncu adalet kavrayışı aslında etik bir adalet talebidir ama bu politik olandan da bağımsız düşünülemez. Öteki ile kurulan etik ilişki, sonsuz bir sorumluluk hissi vb. temalar aslında böylesi etik bir adalet anlayışının kamusal alanda "şudur" şeklinde örneklendirilemese de kamusal alandan kopartılamayacağını da göstermektedir.[853]

Sonuç olarak buraya kadar görüldüğü üzere çağdaş düşünürlerin doğrudan olmasa da ötekine karşı farka karşı adil olmamızın temelini bizi aşan bir hakikat kavrayışında aradıklarını söyleyebiliriz. Zira adil olmamızı ötekiyle etik ilişki geliştirebilmemizin bir gerekçesi olmak durumundadır. Ancak bu gerekçe metafiziksel ve hümanistik düşüncede olduğu gibi epistemik temeli olan insanın rasyonalitesi içerisinde mutlaklaştırılmış bir hakikatten ziyade, hakikatin bizi aşan boyutuna olan bir inançla ilişkili olmak

---

[851] Critchley, *The Ethics of Deconstruction* s. 188.

[852] Derrida, "Hospitality, Justice and Responsibility", s. 77 Nitekim Derrida da dekonstürksiyoncu tavrın veya okuma biçiminin aslında politik olanın tam da merkezinde olduğunu şöyle ifade eder; "Eğer sorumluluk sonsuz olmasaydı, eğer öteki (autrui) ile bağlantılı etik ya da siyasi bir karar almak zorunda kaldığım zaman bu sonsuz bir şey olmasaydı, o zaman kendimi her bir tekillik karşısında sonsuz bir borç altına sokamazdım. Ben kendimi sonsuzca, her bir tekilliğe borçluyum. Eğer sorumluluk sonsuz olmasaydı, ahlaki ve siyasi sorunlarınız olmazdı. Sorumluluğun sınırlanamadığı andan itibaren ortada ahlaki ve siyasi sorunlar ve bundan kaynaklanan her şey vardır. Dolayısıyla, ne seçim yapmış olursam olayım, vicdanım rahat olarak iyi bir seçim yaptığımı ya da sorumluluklarımı üstlendiğimi söyleyemem. Birinin "bir karar aldım" ya da "sorumluluklarımı üstlendim" dediğini ne zaman duysam şüpheyle karşılarım, çünkü eğer ortada sorumluluk ya da karar varsa, bunları bu şekilde belirleyemezsiniz ya da onlar karşısında kesinliğe ya da rahat bir vicdana sahip olamazsınız. Eğer birine karşı özellikle iyi davranırsam, bilirim ki bu bir ötekinin zararınadır; bir ülkeye iyi davranırsam bu başka bir ülkenin, bir aileye iyi davranırsam bu başka bir ailenin, dostlarıma iyi davranırsam bu diğer dostlarımın ya da dostum olmayanların vs. zararınadır. Kendini sorumluluğa kaydeden sonsuzluktur bu; o olmasaydı hiçbir etik sorun ya da karar olmazdı. İşte bu yüzden de karar-verilemezlik kat edilebilecek ya da alt edilebilecek bir an değildir. Görev çatışmaları -ki yalnızca çatışmada görev söz konusudur bitimsizdir ve ben kararımı verip bir şey yaptığım zaman bile karar-verilemezlik sona ermez. Yeterince yapmadığımı bilirim ve işte ahlak böyle devam eder, tarih ve siyaset böyle devam eder. Kararverilemezlik kararın ortaya çıkmasıyla alt edilen bir andan ibaret olmadığı içindir ki siyasileşme ya da ahlakileşme diye bir şey vardır." (Jacques Derrida, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler" *Yapıbozum ve Pragmatizm,* der. Chantal Mouffe, çev. Tuncay Birkan, (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998), s. 139)

[853] Cricthley, "Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel İronist mi Yoksa Kamusal Liberal mi?", *Yapıbozum ve Pragmatizm*, s. 64.

durumundadır.[854] Aksi takdirde neden etik davranmalıyız veya neden adil olmalıyız sorusunun cevabı yanıtsız kalacak ve etik, adalet gibi kavramlarımız bir anlam ve hakikat temelinden yoksun olacaklardır. Böylesi bir yoksunluk ise adalet ve etiğe neden inanmamız veya neden bu kavramlara değer vermemiz gerektiğini açıklayamayacaktır. Bu durumda adil olmamızı sağlayacak epistemik olmayan bir zemine ihtiyacımız olduğu aşikardır. Her ne kadar çağdaş düşünürlerde gerek Heidegger gerek Derrida ve Levinas da bu hakikat kaygısını açık bir formda göremesek de onların, başka olana-ötekine olan ihtimamları, adil olma kaygısı aslında hakikat kaygısının soluk bir yansımasıdır diyebiliriz. Bu anlamda adalet kaygısı aslında yitirilmiş bir hakikatin kaygısıdır. Zira adalet hakikat için vardır. Hakikate dair bir inancımız yoksa adil olmak, etik davranmak vb. temalar da anlamsız ve içi boş kavramlar olarak kalacaktır. Bu anlamda etik çağdaş düşünürlerde rasyonel olmayan ve hesaba kitaba gelmeyen boyutuyla ön plana çıkmakta ve ötekine yönelik cevabımızın ve dolayısıyla sorumluluğumuzun metafiziksel ve hümanistik düşüncede olduğu gibi epistemik bir temellendirme ve zemine oturmayan yönüne dikkat çekmektedirler.

[854] Kasım Küçükalp, "Varoluşçu Özgürlük Fikrinin Eleştirisi" Teklif Dergisi, 3 (2022), s. 211.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu çalışma özü itibariyle metafiziksel ve hümanistik düşüncede karşımıza çıkan düşünme biçiminin varlık ve hakikati temsil edip edemeyeceği ve bu minvalde ortaya çıkan adalet yönelik bir kaygının sonucunda ortaya çıkmıştır. Klasik düşüncede mütekabiliyetçi hakikat anlayışına kadar geri götürebileceğimiz modern temsil fikrinin gerek epistemolojide gerekse etik-politik mevzularda ortaya çıkardığı baskı ve şiddetin, adalet meselesini gündeme getirdiği söylenebilir. Bu çalışma da bu iddiadan hareketle ele alınarak, temsil ve adalet ilişkisinin yakın irtibatına vurgu yapmış ve bu çerçeve içerisinde yürütülmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada, varlığın ve hakikatin insanın epistemik evrenine indirgendiği, varlık ve hakikatin bu zeminden hareketle kavranmaya çalışıldığı bir düşünme biçiminin izleri sürülmeye ve adaletin de bu zemin üzerinden anlaşılmasına çalışılmıştır. Öncelikle ele alınan konu, felsefi düşünme biçiminin metafiziksel ve hümanistik bir form kazanmak suretiyle, varlığın ontolojik dönüşümünü de içeren bir bilme idealinden (ki bu ideal benliğin dönüştürülmesi, ruhani alıştırma, ölüme hazırlanma, ruhun gözünü açma, Tanrısal olana benzeme vb. temalarla irtibatlı bir şekilde düşünülmüştür) epistemolojik bir boyut kazanmak suretiyle, insanın varlık ve hakikatin bütünlüklü bilgisine ulaşma ve varlığı epistemik imkanlarla temsil etme hedef ve çabasına dönüşen bir seyir izlemiş olduğu ve adalet noktasında sorunsal arz ettiğidir.

Bilindiği üzere varlık ve hakikat hakkında mutlak nesnel ve evrensel iddialar-yargılarda bulunabilme, insanın epistemik güçleri içerisinde anlaşılmakta ve bu da aklı-mantığı doğru kullanma ile ilişkili olarak görülmekteydi. Bu durum ise Aristoteles felsefesi ile belirgin bir boyut kazanmış, modern felsefe ile radikalleşerek sürdürülmüştür. Varlık ve hakikat hakkında böylesi bir düşünme pratiğinin belirleyici, baskılayıcı boyutuyla, varlığı olduğu gibi anlamamıza müsaade etmeksizin, onu insanın epistemik kategorileri ve temsilleri zemininde ele almak suretiyle bir şiddet ortaya çıkardığı dile getirilmiştir. Çağdaş düşüncede yapılan eleştiriler, düşüncenin bu şiddetine dikkat çekerek adalet konusuna yönelmekte, bunu ise fark felsefeleri ile irtibatlı bir şekilde ele almaktadır. Zira çağdaş düşünürler, epistemik kesinlik idealinin salt teorik bir düzlemde kalmayıp, bu idealin aslında iktidar ve güç ilişkilerine de açılan boyutu sebebiyle, söz

konusu epistemik kesinliği, etik-politik mevzularla olan irtibatı nedeniyle sorunlu görmekte ve eleştiriye açarak adaleti de bu minval üzere düşünmektedirler.

Çağdaş felsefenin etik-politik meseleler üzerinde odaklanışı ise temsil idealiyle ortaya konulan epistemik kesinlik iddiasının artık etik ve politik bir mevzuya dönüşmesinden kaynaklanmaktadır. Zira felsefi düşüncenin metafiziksel ve hümanistik yapısı ekseninde ortaya koyduğu iddiaların, düşünülür düzlemden çıkıp varlığa temas etmesiyle beraber mesele sorunsallaşmaya başlamakta ve sonuçları itibariyle kaçınılmaz bir biçimde etik-politik etkilere sebebiyet vermektedir. Bu nedenle varlık ve hakikate dair iddialar, tanım ve tasvir boyutunda kalmayıp, bu tanımların pratikte yansıma bulmasıyla beraber, felsefi düşünce de etik-politik bir mevzuya dönüşmektedir. Bu açıdan çağdaş düşünceyle açığa çıkan şey, epistemolojiyi ontolojiden, ontolojiyi etik-politikadan ayıramayacağımızı işaret etmektedir ki biz bunu hem temsil meselesinde hem de bundan ortaya çıkan adalet meselesinde açık bir biçimde görmekteyiz. Bu kapsamda aklın tıpkı fiziki dünyayı dizayn etme ve temsil-teorileştirme etkinliğine maruz bıraktığı gibi, etik-politik felsefeye dair konular da gerek toplumsal gerekse hukuki-etik alan, insanın rasyonel düzleminden hareketle ele alınmaya başlanmış ve bu rasyonel zemin üzerinden anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Nitekim epistemik kesinlik idealinin politik olanla ilişkiselliğinin açığa çıkması, söz konusu epistemolojik düşünme biçiminin politik ilişki ağlarından bağımsız olamayacağı ve dolayısıyla salt bilme kaygısından ziyade, bilme yoluyla bir tahakküm ve baskılama işlevi gördüğü için de politik bir boyut taşıdığı açığa çıkmaktadır.

Söz konusu epistemik kesinlik idealinin, etik-politik meselelere gelindiğinde, aslında bir epistemik bir mutlaklıktan ziyade epistemik bir muğlaklığa yol açtığı da söylenebilir. Her ne kadar metafiziksel düşünce etik-politik alanlara dair mutlak bir bilgi ve hakikat iddiasını ortaya koyabileceğine yönelik sarsılmaz bir güven ve inanç beslese de aslında bu alanlara dair iddiaların rasyonel bir zemine oturmayan, hesaba kitaba gelmeyen ve mutlak bir matematiksel dille ve formülasyonla açıklanamayan boyutu olduğu söylenebilir. Nitekim doğa bilimleri ile insan bilimleri arasındaki açıklama ve anlamaya dair ayrımların ortaya çıkışı da söz konusu fiziki dünya ile insan dünyası arasındaki boşluğu-mesafeyi göstermek bakımından önemli bir ayrımdır. Burada mezkûr düşünme biçiminin ortaya çıkardığı varlığa bakış açısı, matematiksel ve geometrik bir dile aktarılarak, hesaplamalarla, ölçümlerle ve kesinlik idealiyle, aslında doğanın

matematiksel bir dille ifade edilişi, birtakım teori ve ölçüm nesnesi kılınmak suretiyle söz konusu alanda mutlak ve kesin bilgi iddialarının doğuşuna sebebiyet vermiştir. Ancak bu kesinlik ideali sadece doğa bilimleriyle sınırlı kalmayıp, insan bilimlerinde de aynı idealinin yürütülmeye çalışıldığı, sonuç olarak sadece doğa bilimleri değil, artık insan bilimleri de bir temsil etkinliğinin mecrası haline geldiği söylenebilir. Doğabilimlerinin bilimsel yöntemlerle nesnel bilgiye ulaştığı iddiası, böylesi bir bilme tarzının her alana uygulanması gerektiği fikrine vücut vermiş, bu nedenle de insan rasyonelliğinin doğa üzerinde tedrici bir zafere ulaştığı düşüncesiyle, tarihsel ve toplumsal düzenin de rasyonel bir seyri olduğu düşüncesine yol açmıştır. Bu çerçevede doğabilimlerindeki matematiksel kesinliğin, insan bilimlerine taşınmak istenmesi, evrene hâkim olan yasaların bilgisinin önceden öngörülüp kontrol altına alınabildiği gibi, toplumda da var olan yasaların neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde öngörülüp, olası sorunların önüne geçilebilir anlayışı ile ilgilidir. Doğa üzerinde başlayan bu düşünme ve bilme tarzının, etik-politik meselelere dair mutlak bilgi iddialarında bulunması ise, söz konusu alanları iktidar ve güç ilişkilerine açık kıldığı söylenebilir. Zira epistemik mutlaklığın olmadığı bu alanlarda sanki mutlak bir temsil ve teorileştirme yapılıyormuş gibi sunulması, bu alanlarda ortaya çıkan iktidar ilişkilerini ifşa etmesi bakımından önemli bir noktadır.

Kuşkusuz, mutlak, özsel, sabit, değişmez ve evrensel bir hakikati bilemeyeceğimizin farkındalığı etik bir sorumluluğun epistemolojik ve de ontolojik zeminini oluşturmaktadır. Çağdaş düşünce bunu, aşkınlığı sebebiyle epistemik güçlerimize indirgenemeyen mutlak bir başkalık ve farklılık felsefesi ile gerçekleştirmeye çalışır. Zira adil olmayı sağlayacak olan şey insanın epistemik kategorilerine indirgenemeyen bir başkalık deneyiminin kabulüdür. Çünkü farka yönelik mutlakçı dilin fark'ı radikal farklılığından etmesi sebebiyle etik bir ilişi geliştirebilme imkânı da yok edilmektedir. Oysa adil olan, epistemik sınırlara indirgenmesi mümkün olmayan başkalıkla etik bir ilişki kurabilmektir. Bu etik ilişkinin zemini ise bilmenin mutlakçı ve tahakküm kurucu mantığından ziyade, farka karşı daha ihtimamlı olan bir bilme edimi arayışı ile irtibatlıdır.

Burada şunu vurgulamamız gerekir ki çağdaş düşüncenin metafiziksel ve hümanistik düşünme biçimine yönelik eleştirileri, varlık ve hakikatin alımlanış biçimine ve bunun şiddet içeren boyutlarına yöneliktir. Burada amaç, söz konusu bilme biçiminin negatif boyutlarından azade olan ihtiyatlı ve tedbirli bir düşünme pratiğine açılmaktır. Bu

minvalde çağdaş düşünce boyunca hakikatin mutlaklığına yönelik eleştirinin, hakikatin kendisine değil, hakikati mutlaklaştıran insani epistemik güçlere yönelik bir eleştiri olarak okunabilme imkânı söz konusudur. Her ne kadar çağdaş düşünürlerde bu kaygının açık bir ifadesine rastlanmasa da onların süregelen düşünme pratiğini eleştirme ve dekonstrüksiyona uğratma gayelerinin satır aralarında bu durumu görmek mümkündür. Zira onlar varlık ve hakikate yönelik mutlaklık iddialarını farklı amaç-kaygı ve referanslarla eleştirseler de bu onların hakikati reddedişlerinin bir ifadesinden ziyade, örtük bir biçimde süregelen düşünme pratiğinin varlık ve hakikat hakkındaki sınırlı iddia ve yargılarının, varlık ve hakikatin kendisine taalluk etmediğini ifade etmesi noktasında farklılık arz eder. Başka bir deyişle bu eleştiriler hakikati reddetmekten ziyade epistemik olarak inşa edilen varlık ve hakikatin reddidir. Elbette kastımız bu düşünürlerin söz konusu kaygıyı bu formda dile getirdiğini söylemek değil, daha ziyade çağdaş düşüncenin geldiği nokta itibariyle onların kaygılarının bu tarz bir okumaya da açık olmasıdır.

Episteme ve adalet arasındaki ilişkiyi serimleme amacında olan bu çalışmanın ufkunda birtakım soru işaretlerinin de gündeme gelmesi tabiidir. Nitekim bu çalışmanın sonucunda, tıpkı çağdaş düşüncenin metafiziksel ve hümanistik düşünceye yönelik eleştirileri olacağı gibi, bu düşünme ufkunun bizi getirdiği yer itibariyle de birtakım eleştirilerin yapılması mümkündür. Zaten felsefi düşüncenin eleştirel boyutunun önemi de bu bağlamda açığa çıkmakta ve kendi imkân ve sınırlılıklarını sorgulamaya açmaktadır. Bu eleştirilerin ise tez boyunca ifade edilmeyip, sonuç bölümünde zikredilmesinin sebebi, söz konusu eleştirilerin hem yeni sorulara kapı aralaması hem de çalışmanın bağlam ve bütünlüğünü sekteye uğratmama isteğinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu eleştirilerin, içerik ve ele aldığı konular itibariyle farklı bir çalışmanın konusu olabilecek düzeyde olduğundan burada sadece işaret edilmekle yetinilmiştir.

Bu kapsamda çağdaş düşünce, metafiziksel ve hümanistik düşünme biçiminin ortaya çıkardığı etik-politik sorunlara işaret etmek suretiyle ortaya çıkan şiddeti ve tahakkümü bertaraf etme kaygısında olsa da bu düşünce tarzının da başka türlü şiddet formlarına açılma riski taşıyıp taşımadığını düşünmek gerekecektir. Nitekim çalışmamızın başında da vurguladığımız üzere, adalet öncelikle hakikate karşı adalet olmalı ki diğer var olanlara karşı adaleti gerçekleştirebilsin. Bu anlamda varlık ve hakikatin yeni bir alımlanması olarak çağdaş düşüncenin, metafiziksel ve hümanistik düşünceye yönelik eleştirileri gerek fark felsefesi gerekse ihtiyatlı ve şiddet içermeyen

bir düşünme pratiği ile ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde bir iki noktanın eleştiriye açılması önem arz etmektedir. Öncelikle çağdaş düşüncenin, her ne kadar haklı gerekçeleri olsa da hümanizm ve metafizik arasında kurduğu ilişkinin bütünüyle genelleştirilerek modern öncesi düşünce ile modern düşüncenin sanki aynı şeyi ifade ediyormuşçasına metafiziksel düşünce adı altında totalleştirilerek bir anlatı halinde sunulmasının problemli olduğu söylenebilir. Örneğin klasik düşüncedeki aşkın hakikat fikrinin, metafiziksel düşünce kapsamında ele alınmak suretiyle değersizleştirilmesi, klasik ve modern düşüncenin farklılıklarını ihmal eden bir boyuta sahip görünmektedir. Özellikle Platon'un metafiziksel düşünce kapsamında ele alınarak, Platoncu temaların (her ne kadar varlığın ve bilginin ötesindeki iyi kavrayışına dair olumlu okumalar olsa da Platoncu felsefenin metafiziğin başlangıcı olarak düşünülmesi) metafiziksel düşünce altında ele alınarak eleştiriye tabi tutulması söz konusu olmuştur. Bu açıdan çağdaş düşüncede farka yönelik bir ihtimam sergilenirken, bu doğrultuda ortaya konulan keskin ayrımların da kendi içlerinde ortaya çıkan farklılıkları görmezden gelen totalleştirici bir söyleme vücud verme riskini de taşıdığı söylenebilir. Bilhassa hakikatin aşkınlığı zaten kendi içinde indirgenemez bir fark felsefesini de içermekte olduğundan, klasik dünyada kesinlik modern düşüncede varsayıldığı gibi temsil edilebilir ve teorileştirilebilir bir kesinlik diline benzememektedir. Aşkın hakikat fikri klasik dünyanın genel ufku açısından bakıldığında modern düşüncede olduğu gibi indirgeyici bir boyuta sahip değildir. Bu durum ise mutlak, değişmez, sabit ve kalıcı bir hakikat kavrayışının bu dünyada hiçbir şekilde gerçekleştirilemeyeceği Platoncu idealizmde en açık karşılığını bulmaktadır. Bu da insanın hakikatle olan ilişkisinin bir süreç ilişkisi olarak, insanın hakikati mutlak bir teorileştirme yoluyla ele almaktan ziyade, varlığını ona açarak alımlaması yönüyle ontolojik bir zeminde düşünülmesini gerekli kılar. Bu durum da aslında çağdaş düşüncenin farklılık felsefesinin ve ötekine yönelik etik ve adil bir tutum sergilemenin Platoncu varlığın ve bilginin ötesinde kalan iyi ideasıyla da ortak bir yöne sahip olduğu söylenebilir. Nietzsche ve Heidegger gibi birtakım düşünürlerin Platonu metafiziksel düşüncenin başlangıç noktası olarak ele almasına karşın aslında bu başlangıcın Aristoteles ile birlikte yapılmasının daha sağlıklı olacağı söylenebilir. Nitekim çalışmamızın muhtelif yerlerinde bu kaygıyı dile getirmeye çalıştık. Bu nedenle Platoncu düşünce ufkunun söz konusu metafiziksel düşünceye indirgenemez oluşu önemlidir ve bu bağlamda çağdaş felsefedeki farka yönelik ihtimamın Platondaki

indirgenemez iyi anlayışı ile irtibatını kurmak pekâlâ mümkündür. Bu açıdan çağdaş düşünürlerin kaygıları ve meseleleri ele aldığı bağlam ve hareket noktası dikkate alındığında örtük veya açık bir Platonculuk sözkonusudur da denilebilir. Kuşkusuz bu durum okuma tarzına göre değişiklik arz edebilir. Ancak, özellikle Platoncu varlık ve bilginin ötesinde kalan iyi (*agathon epekeina tes ousias*) anlayışının çağdaş düşüncede önemli bir yer edindiğini ve hareket noktası teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Bu anlamda çağdaş düşüncenin gizli bir Platonculuğu (idealizmi) devam ettirdiğini söylemek mümkündür.

Çağdaş düşünceye yönelik bir diğer eleştiri değer fikrinin çöküşünde görülebilir. Değer fikri, klasik düşüncede insanın aklını aşkın bir boyutta görülürken modern düşüncede insan aklına indirgenen ve rasyonel zemin üzerinden inşa edilen bir karaktere bürünmüş, çağdaş döneme gelindiğinde ise ontolojik zeminin olumsallık fikri üzerinden anlaşılması sonucunda artık değerler de sağlam ve sabit bir zeminden hareketle değil, kaygan bir zemin üzerinden ele alınmış ve fark felsefesiyle paralel olarak ideal ve insan aklını aşan ve onu şekillendiren bir yapıdan ziyade herkesin kendi değerini kendi varlık ve iyi anlayışına göre şekillendirdiği bir yapıya kavuşmuştur. Burada tıpkı bilimde Feyerabend'in yaptığı gibi eşölçülemezlik kuramının pratikteki bir yansıması olarak farklılıklara açık olma durumunun, hiçbir kimlik, düşünce ve oluşumun birbiriyle mukayese edilemeyecek düzeyde ele alınması ve her birinin kendi anlam ve değer mantığı içerisinde bir boyuta sahip olduğu söylenebilir. Böylesi bir farklılığa dair söylem pratiğinin ise güç-iktidar ilişkilerinden bağımsız olmadığını düşünürsek, bunun en çok neo-liberal yaşam pratiğinin insanların arzularının, yarattığı arzu nesnelerine angaje edildiği kapitalist bir yaşam dünyasına vücud verdiğini söylemek de mümkündür. Bu bağlamda çağdaş düşüncedeki fark felsefesi bir yandan da neoliberal yaşam pratiğini meşrulaştıran bir fonksiyon üstlenerek bir yandan kimliksizliğin, farklılık adı altında varlık-hakikat ve iyi iddialarının yok edildiği bir sürece de sonuç vermektedir. Böylesi farklılıkların olumlandığı bir durumun, radikal bir birey olarak birtakım değer ve idealardan uzak bir biçimde, kapitalist bir yaşam pratiğine angaje edildiği bir süreç olarak da okunabilir. Bu sayede insanların geleneklerin-bağlamların-kültürlerin gevşetildiği ve lokalleşmenin globalleşme uğruna yok edildiği, yaşanılan çağın ruhuna uygun bir özneleşme kipinin de fark felsefesine uygun olarak yaratıldığını söyleyebiliriz.

Fark felsefesine yönelik yapılması muhtemel bir diğer eleştiri ise, bir zamanlar varlık ve hakikat algımızı şekillendiren ideal-aşkın varlık ve hakikat fikrinin kaybolmasının veya bir anlam ve değer yitimine maruz bırakmasının ortaya çıkardığı bir belirsizliği de beraberinde getirmiş olmasıdır. Eş deyişle değerlerin, farklılıkların, farklı iyi ve değerlerin kutsanması adına yok edildiği, anlamsız ve değersiz görüldüğü bir düşünsel ve eylemsel atmosfere yol açmıştır. Dolayısıyla geçmişten bu yana birbirlerinden ayrı düşünülemeyen doğru-hakikat, iyi ve adil olan ve en yüce değerler olarak kabul edilen bu kavramların, artık birbirleriyle ilişkisiz bir biçimde ele alınması, hatta doğru ve iyi olandan, adil olanın çıkarsanamayacağı iddiası büyük bir dönüşümün de işaretidir. Zira artık adil olmak için hakikati bilmek gerekmemektedir. Bilakis iyi ve doğru varsayımı, çoklu iyi ve doğruların olduğu yerde, bu farklılıklara karşı bir tahakküm vesilesi olarak kabul edilmektedir. Aynı zamanda bu kavramlar en yüce kavramlar olarak her şeyin kendisine referansla anlaşılmaya ve kavranmaya çalışıldığı temeller iken, artık içeriği olmayan ve bir temel özelliği taşımayan kavramlar olarak yeniden ifade edilmişlerdir. Dolayısıyla böylesi bir varsayım bizim sadece doğru iyi ve adil olana bakışımızı etkilemekle kalmayıp, aynı zamanda ötekine yönelik etik, politik ve hukuki yargılarımızın da bu minval üzere şekillenmesine yol açmıştır.

Fark felsefesinin bir diğer eleştirisi ise, bireyselliğin-bireysel tercihlerin ön plana çıkışıyla birlikte toplumsal olandan veya bütünlük fikrinden uzaklaşan, adeta kendi içerisinde soyut yalıtık ve bağımsız kimliklere hapsedilmiş bir insan kavrayışına vücud vermesi ve her şeyin söz konusu bireysellik alanından hareketle bir anlam ve değere sahip olmuştur. Nitekim çalışmamızda da vurguladığımız üzere klasik düşüncedeki varlığın uyum ve düzeninden kendisini adeta çekip çıkarmak suretiyle insan varlık düzeninde bir varlık olarak değil, varlıkların hükmedicisi haline gelmiştir. Bu da bir nevi atomize bireyin hem varlığa hem de içinde yaşadığı toplumsal alana dair bakışını değiştirmiş ve adeta kendi bireysel değer ve tercihlerinin anlam dünyasında hapsetmiştir. Fark felsefesinin ortaya çıkardığı bir diğer önemli sorun ise, kimliklerin artık ontolojik zemininden koparılarak bireysel bir tercih ve değere indirgendiği bir boyut kazanmış olmasıdır. Bu çerçevede insanın varlık ve hakikati belirme salahiyetinden tutun da bir zamanlar verili olarak kabul edilegelen cinsiyetini bile kendisinin belirleyebildiği ve bunun da kendi tercihine bağlı olduğu bir anlayışa evrilmesi açısından önemli bir noktaya gelmiş olmaktadır. Buradaki dönüşüm ise artık varlık ve hakikat de dahil olmak üzere her

şeyin ontolojik zemininin olumsallık olarak belirlenmesinin sonucu olarak kimliğin sağlam bir ontolojik zeminden olumsallığa evrilmesi, artık kaygan kimliklerin de vücuda gelişine kapı aralamıştır. Eş deyişle, olumsallık ontolojik zemin olunca sağlam temeller kaygan temellere, sağlam kimlikler kaygan kimliklere yerini bırakmıştır.

Bu kapsamda dikkat çekmek istediğimiz bir diğer konu ise fark felsefesinin birtakım güncel sorunlara da teorik bir meşrulaştırma zemini hazırlamış olmasıdır. Hatırlanacağı üzere çalışmamızın bir bölümünü, metafiziksel ve hümanistik formları itibariyle Batı düşüncesinde süregelen epistemik şiddetin nasıllığına ayırmıştık, bu anlamda bu düşünce tarzının, aynıya indirgenemeyen düşünce ve söylemleri, kendi söyleminin mutlaklık ve kesinliğine referansla dışladığını ve şiddet uyguladığını dile getirmiştik. Fark felsefelerinin bugün geldiği nokta itibariyle, eleştirdiği şeye düşmek suretiyle kendisini mutlaklaştıran bir söyleme vücud verdiği söylenebilir. Zira farka olan ihtimam nedeniyle farklılığı savunurken, aslında söz konusu farkla aynı ideolojik, epistemik veya etik-politik çizgide olmayan düşünce ve söylemlere yönelik de bir şiddet uyguladığı söylenebilir. Bu anlamda azınlığın veya farkın tahakkümünden de bahsetmek gerekir. Zira adil olanın hiçbir biçimde farklı olanı, tekil olanı dışlamaması gerektiğini çalışma boyunca vurgulayageldik. Dolayısıyla bir farkı savunurken veya bir farka ihtimama gösterirken, bu farktan farklı olan bir farka yönelik de tahakküme kapı aralayacak söylem ve durumlara izin verilmemesi gerektiği ve bunun tam da adil olan olduğunu ifade etmek gerekir. Zira adalet tekilin çığlığını duymak ise her tür tekilin çığlığına açık olmayı gerekli kılmaktadır. Nitekim Levinas ötekiyle sonsuz sorumlulukta ortaya çıkan ilişkiden politik olanın alanına geçerken yani üçüncünün ortaya çıkışı ve ona yönelik sorumluluğumun diğeri ile mukayesesini gerektiren bir durumda ortaya çıkan adaletin ilk şiddet olarak ifade etmesi de bu nedenledir. Zira böylesi bir durumda ötekinden başka türlü olan öteki ile mukayeseler yapmak gerekecektir ki bu da ilk şiddeti vücuda getirecektir. Tarafların duyarlılıklarını hiçe sayan bir durum farka ihtimamdan ziyade başka bir farka yönelik şiddet olacağı için, farka yönelik ihtimamın sadece belli farklılıklarla sınırlandırılmaması tüm farkları kapsayacak bir hassasiyet içerisinde ele alınabilmesi adil olanın zeminini oluşturacaktır.

Dolayısıyla farka yönelik bu ihtimamın kendi sorunlarını da üretmiş olduğu gerçeğini görmek gerekmektedir. Zira farka olan ihtimam aslında bir yandan farkı mutlaklaştıran bir sürece evrilme tehlikesine de açık olmaktadır. Farkın hiçbir biçimde

dışlanamayacağı iddiası bir yandan mutlaklık ifade eden bir hakikati reddetme sorununa sevk ederken, bir yandan da farkın mutlak bir hakikat olarak kabul edilerek eleştirilen şeye dönüşme riskini de taşımaktadır. Ayrıca bir zamanlar en yüksek idea olarak görülen iyi fikrinin de artık farklılıkların kutsandığı bir atmosferde herkesin kendi iyisinin olacağı iddiasıyla iyi anlayışı farkın gölgesinde kalma riskini de barındırmaktadır. Zira farka yönelik bu ihtimam, iyi ideasını da gölgede bırakacak bir biçimde farklı iyilerin bir aradalığına yol açan mahiyetiyle, iyi olanın da insanın tercihlerine bırakılmasının da sonucunu beraberinde getirmektedir.

Bu kapsamda farkın ve farka yönelik ihtimamın mutlaklaştırılmak suretiyle aslında eleştiriden müstağni görülmesinin de teorik ve pratik bir zemini zımnen oluşturulmuş olmaktadır. Bugün azınlıkta olan birtakım grupların, oluşumların veya söylemlerin, eleştirilemeyecek derecede onaylanması, en ufak bir eleştirinin yapılmasını dahi, farka yönelik bir tehdit ve risk olarak algılamakta ve böylece hem azınlığın bir tahakkümü oluşturulmakta hem de buna karşı olan söylem ve düşüncelere bir fikir özgürlüğü tanınmamaktadır. Bu noktada farkın adeta mutlak hakikat, mutlak doğru ve mutlak iyi olarak bir sunumu yapılmış olmakta ve söz konusu farkın içerisine dahil edilemeyecek söylem ve düşüncelerin dışlanarak adaletsizliğe maruz bırakılmakta olduğu gerçeğiyle karşı karşıya kalmaktayız. Tabi Batı düşüncesinde serpilegelen bu farka olan ihtimam ise yine ideolojik ve coğrafi ayrımların gölgesinde kalarak sadece belli farklılıklara, gruplara ve ideolojilere has kılınarak her türlü farklılığı kapsayacak bir hoşgörü gösterememektedir. Örneğin farka olan bu ihtimamın Doğu-Batı, ayrımları söz konusu olduğunda aynı hassasiyetle yürütülemediğini de söylemek gerekecektir. Her ne kadar Batı düşüncesinde farka ihtimam gösterme söz konusu olsa da aslında pratikteki yansımasına bakıldığında bunun çok da realize edilemediği de net bir biçimde görülmemektedir. Bu anlamda Batı düşüncesi, Avrupa merkezci düşüncenin her ne kadar teoride fark felsefesine ihtimam gösterse de bunun gerek politik gerekse coğrafi olarak pratiğe dökülme konusunda o kadar da başarılı olduğu söylenemeyecektir.

Bütün bu olumlu ve olumsuz sonuçları itibariyle gelinen noktada, metafiziksel ve hümanistik düşünceye yönelik eleştirilerle birlikte artık yeni bir düşünme biçimine ihtiyaç duyulduğu bunun ise farka yönelik bir duyarlılık zemininde yükseldiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte çağdaş düşüncenin bir adalet teorisi kurmaya çalışmadığını da söylemek gerekir. Belki de onların yapmaya çalıştığı şey, tutarlı bir adalet teorisi

kurmaktan ziyade, düşüncenin şiddetinden ortaya çıkan adaletsizliklere dikkat çekerek bunları elimine etme girişimidir. Nitekim şu ana kadar sayısız adalet teorileri yapma girişimi olsa da kesin bir sonuca ulaşma girişimi hep başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Zaten adaletin paradoksu da tam olarak burada başlamaktadır. Costas Douzinas'ın dediği gibi düşünme adaletle başlasa da, hayat adaletsizlikle başlar, zira adaletsizlik söz konusu olduğunda bir teoriye ihtiyaç duymaktan ziyade onu hissederiz.[855] Dolayısıyla belki de odaklanılması gereken şey, adalete dair mutlak bir tanım ve tasvirden ziyade, adaletsizliklere yönelmek ve bu adaletsizlikleri elimine etmenin daha adil olacağı ve daha adil bir sonuç vereceği inancı olmalıdır. Zira adaleti tanımlama için soyut teoriler ve masa başı çalışmalar yeterli iken, adaletsizliklere yönelme ve bunları elimine etme başkalarının acısına karşı duyarlı olma, başkalarıyla birlikte olma ve Levinas'ın ifadesiyle onların yüzünde bu acıdan utanç duyma olmalıdır. Yani adalet soyut bir kavram soyut bir teori ile ilişkili olmaktan ziyade aslında başkasıyla ilişkide ortaya çıkan bir şeydir. Nancy'nin de dediği gibi: "Adil ve adil olmayana daima başkalarıyla ilişki içinde karar verilir. … Yani asla tek bir kişi için adalet olmaz hatta bunun anlamı bile olmayacaktır. O halde adalet ancak başkasıyla ilişki içinde vardır."[856] İşte başkasıyla ilişkide açığa çıkacak bu adalet kaygısına ise ancak ötekinin bizim epistemik sınırlarımızı aştığını, ona dair mutlak ve kuşatıcı iddialarda bulunamayacağımızı ve epistemik sınırımızı kabul etmek suretiyle, ona yönelik etik bir açıklıkla işe başlamak gerektiğini söyleyebiliriz. Zaten adaletin episteme kavramıyla gerilimi bağlamında ele alınan çalışmanın amacı da tam olarak bu noktaya dikkat çekme kaygısında olup, bu minval üzere yürütülmüş ve bu nedenle bu kapsamda yapılacak olan çalışmalara ufak da olsa bir katkı ve perspektif kazandırması amaçlanmıştır.

[855] Costas Douzinas-Adam Gearey, *Critical Jurisprudence; The Political Philosophy of Justice*, s. 30
[856] Jean Luc Nancy, *Tanrı, Adalet, Aşk, Güzellik*, çev. Murat Erşen, (İstanbul: Monokl, 2018), s. 67-68

KAYNAKÇA

Adam, James. *Antik Yunanın Din Öğretmenleri*. çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.

Adorno, Theodor – Horkheimer, Max. *Aydınlanmanın Diyalektiği.* çev. Nihat Ülner – Elif Öztarhan Karadoğan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2014.

----------, "Aşkınsallık Kavramı Üzerine". Cogito Dergisi, 41-42 (2005).

----------, *Metafizik; Kavram ve Sorunlar*. çev. İsmail Serin. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.

Anlı, Ömer Faik. "Metafiziğin Dili: Dilin Şiddeti", Kaygı 15 (2010).

----------, "Parmenides Düşüncesi Bağlamında Heidegger'in 'Noein' Kavramı Yorumunun İncelenmesi". Kaygı Dergisi, 9 (2007) ss 85-99. https://omerfaikanli.files.wordpress.com/2017/07/01-heideggerin-parmenides-yorumu-d.pdf

Arendt, Hannah. *İnsanlık Durumu.* çev. Bahadır Sina Şeker. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

----------,*Zihnin Yaşamı*. çev. İsmail Ilgar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Aristoteles. *Kategoriler*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.

----------, *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2014.

----------, *Felsefeye Çağrı*. çev. Ali Irgat. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2003.

Atalay Kaan – Albayrak Ömer. "Sözleşme Teorileri". Cogito Dergisi Foucault Özel Sayısı, 70-71 (2012), ss. 106-135.

----------, "İnanmanın Sınırları ve Devrimin Sonsuzluğu". "İnanmanın Sınırları ve Devrimin Sonsuzluğu - Kaan Atalay " #1 - YouTube 28-11-2018

Badiou, Alain. *Deleuze; Varlığın Uğultusu*. çev. Murat Erşen. İstanbul: Monokl, 2019.

----------, *Etik*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

----------, *Fransız Felsefesinin Macerası*. çev. P. Burcu Yalım. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.

Balkin J. M. "Being Just with Deconsturciton". Social & Legal Studies, 3 (1994) ss. 393-404.

----------, "Transcendental Deconstruction Transcendent Justice". Michigan Law Review, 1134 (1994).

Balta Evren. “Marksın Hayaletleri” (Kitap Eleştirisi) Praksis 4 (2001), ss 360-383.

Bambach, Charles. “Nietzsche ile Heidegger Arasında Herakleitosçu Adalet”. *Heideggerin Nietzschesi*. der. Sadık Erol ER- Volkan Ay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.

Barret, William. “Heidegger: Toplu Bakış” *Heidegger; Fikir Mimarları Dizisi*. çev. ve yay. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008.

Başer, Nami. “Derrida: Husserl Fenomenolojisiyle Heidegger Ontolojisinden Farklı bir Metafizik(ten) Çıkış”. *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*. haz. Erdal Yılmaz. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

Baştürk, Efe. *Platon’da Politika Düşüncesinin Soykütüğü*. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.

Batnitzky, Leora. *Leo Strauss and Emmanuel Levinas; Philosophy and the Politcs of Revelatio*n. UK: Cambridge University Press, 2006.

Bauman, Zygmunt. *Bireyselleşmis Toplum*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı, 2011.

----------, *Postmodern Etik*. çev. Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

----------, *Yaşam Sanatı*. çev. Akın Sarı. İstanbul: Versus Yayınları, 2011.

Bernasconi, Robert. “Ne Ekersen Onu Biçersin: Armağan Ekonomisi ve Soykütük Armağanı Üzerine Derrida ve Levinas”. *Armağanın Fenomenolojisi*. ed. Engin Yurt – Erdal Yıldız. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021.

Bernstein, Richard J. *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi.* çev. Feridun Yılmaz. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009.

Best, Steven – Kellner, Douglas. *Postmodern Teori*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

Bevernage, Berber. “Zaman, Mevcudiyet (Bulunuş=Presence) ve Tarihsel Adaletsizlik”. Cogito Tarihyazıcılığı, 73 (2013).

Bolt, Barbara. *Yeni Bir Bakışla Heidegger*. çev. Murat Özbank. İstanbul: Kolektif Kitap Yayınları, 2012.

Bowie, Andrew. *Aesthetics and Subjectivity From Kant to Nietzsche*. USA: Manchester University Press, 2003.

Brito, Emilio. “Kaosun Bilinmesi: Heidegger ve Nietzsche”. *Heidegger’in Nietzschesi*. der. Sadık Erol ER- Volkan Ay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.

Burnet, John. *Erken Yunan Felsefesi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2013.

Caputo, John. “Abyssus Abyssum Invocat; A Response to Kearney” *A Passion for the Impossible*. USA: State University of New York Press, 2003.

----------, “M. Eckhart ve Geç Heidegger; Heidegger Düşüncesinde Mistik Unsurlar”. *Heidegger Fikir Mimarları.* çev. ve yay. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008.

----------, “The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology”. Journal for Cultural and Religious Theory. 11/2 (Spring 2011), pp. 32-125.

----------, *Deconstruction in a Nutshell; A Conversation with Jacques Derrida*, ed. John Caputo. New York: Fordham University Press, 1997.

----------, *Truth.* UK: Penguin Books, 2016.

Centore, F. F. *Being and Becoming: A Critique of Postmodernism.* USA: Greenwood Press, 1991.

Cevirici, Sema. *Postmodern Düşüncede Temsil Krizi*. Bursa: DBY, 2020.

Cevizci, Ahmet. “Metafizik”, *Felsefe Ansiklopedisi*. ed. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Collingwood, R. G. *Doğa Tasarımı*. çev. Kurtuluş Dinçer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.

Cornell, Drucilla – Rosenfeld Michel -Carlson David Gray. *Deconsturiction and the Possibility of Justice*. New York: London: Routledge, 1992.

Cornford, Francis Macdonald. *Dinden Felsefeye*; *Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine*. çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020.

----------, *Platon’un Bilgi Kuramı*. çev. Ahmet Cevizci. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1989.

Cotterrell, Roger. *Hukukbilimin Politikası*. çev. Saim Üye. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018.

Cricthley, Simon. – Mooney, Timothy. “Deconstruction and Derrida”. *Twentieth Century Continental Philosophy.* ed. Richard Kearney. London-New York: Routledge, 1994.

----------, “Violent Thoughts about Slavoj Žižek”. Philosophy and the Return of Violence. edited By Nathan Eckstrand and Christopher Yates. London: The Continuum International Publishing Group, 2011.

----------, “Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel İronist mi Yoksa Kamusal Liberal mi?”. *Yapıbozum ve Pragmatizm.* der. Chantal Mouffe. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998.

----------, *İmansızların İmanı*. çev Erkan Ünal. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

----------, *Sonsuz Talep*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

----------, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

Çiğdem, Ahmet. *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi; J. Habermas Üzerine Bir Çalışma*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

Çotuksöken, Betül. “Kant Tarih Üstü mü?”, Cogito, 41-42 (2005).

----------, *Felsefe Özne ve Söylem*. İstanbul: İnkılap Kitapevi 2002.

Çörekçioğlu, Hakan. “Çağdaş Bir Politik Yargının İmkanının Koşulları”. *Yargıya Felsefeyle Bakmak*. der ve haz. Kurtul Gülenç ve Özlem Duva. İstanbul: YKY, 2017.

Danto, Arthur. *Nietzsche; Hayatı Eserleri ve Felsefesi.* çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

Davis, Colin. *Haunted Subjects*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

Deleuze, Gilles – Guattari, Felix. *Kafka; Minör Bir Edebiyat İçin.* çev. Özgür Uçkan- Işık Ergüden. İstanbul: YKY, 2000.

----------, *Bilgi; Foucault Üzerine Dersler*. çev. Ayşegül Baran. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2019.

----------, *Fark ve Tekrar*. çev. Burcu Yalım-Emre Koyuncu. İstanbul: Norgunk, 2017.

----------, *Foucault.* çev. Burcu Yalım-Emre Koyuncu. İstanbul: Norgunk Yayıncılık 2013.

----------, *Issız Ada ve Diğer Metinler*. haz. David Lapoujade. çev. Ferhat Taylan-Hakan Yücefer. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2009.

----------, *Proust ve Göstergeler*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Kabalcı Yayınları 2004.

Dellaloğlu, Besim F. “Bir Giriş - Adorno Yüz Yaşında”. Cogito Adorno Özel Sayısı. 36 (2003).

Demirhan, Ahmet. “Sofiasını Arayan Varlık”, *Heidegger ve Din,* ed. Ahmet Demirhan. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.

Derda Küçükalp, "Erdem Etiği ve Politika" Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi XXVII/1 (2008), ss. 71-83.

Derrida, Jacques, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler". *Yapıbozum ve Pragmatizm.* der. Chantal Mouffe. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998.

----------, - Marion, Jean Luc. "Armağan Üzerine: Derrida ve Luc Marion Arasında Bir Tartışma". *Armağanın Fenomenolojisi*. ed. Engin Yurt – Erdal Yıldız. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021.

----------, "Hospitality, Justice and Responsibility; A Dialogue with J. Derrida", *Questioning Ethics.* Ed. Richard Kearney-Mark Dooley. New York: Routledge, 1991.

----------, "İmzaları Yorumlamak (Nietzsche/Heidegger): İki Soru". *Derrida'nın Nietzschesi; Bir Ortak İmza Geliştirmek.* Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021.

----------, "Kralın Zamanı" *Armağanın Fenomenolojisi*. ed. Engin Yurt – Erdal Yıldız. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021.

----------, "Nietzsche ve Makine" *Derrida'nın Nietzschesi; Bir Ortak İmza Geliştirmek*. çev. Ali Utku-Mukadder Erkan. Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2021.

----------, "Şiddet ve Metafizik", Cogito 47-48, (2006).

----------, "Yasanın Gücü; Otoritenin Mistik Temeli", çev. Ece Göztepe-Zeynep Direk-Ferit Burak Aydar, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

----------, "Yasanın Önünde, Önyargılar", *Yargılama Fakültesi*. çev. Nami Başer vdğr. İstanbul: İthaki Yayınları, 2015.

----------, *Çile*. çev. Melih Başaran. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008.

----------, *İsim Hariç*. çev. Didem Eryar. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008.

----------, *Marksın Hayaletleri*. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.

----------, *Nietzschelerin Şöleni*. der. ve çev. Ali Utku-Mukadder Erkan. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2008.

----------, *Öteki Hedef/Başka Baş*. çev. Melih Başaran. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2003.

----------, *Wiriting and Difference*. çev. Alan Bass. London, Routledge and Kegan Paul, 2003.

----------, *Yazı ve Fark.* çev. P. Burcu Yalım. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.

Descartes, Rene. *Felsefenin İlkeleri*. çev. Mesut Akın. İstanbul: Say Yayınları, 2007.

----------, *Meditasyonlar*. çev. İsmet Birkan, (İstanbul: Bilgesu Yayınları, 2007).

Descombes, Vincent. "Transandantal Görüşler", *Yargılama Fakültesi*. çev. Nami Başer vdğr. İstanbul: İthaki Yayınları, 2015.

Dies Irae, "Jean Luc Nancy", *Yargılama Fakültesi*, çev. Nami Başer vdğr. İstanbul: İthaki Yayınları, 2015.

Direk, Zeynep. "Derrida'nın Siyaset Felsefesi", https://zeynepdirek.wordpress.com/2012/12/12/derridanin-siyaset-felsefesi/

----------, "Hayvan, Ağaç ve Egemen: Lacan ve Derrida' da Öteki" Cogito 80 (2015).

----------, *Başkalık Deneyimi*. İstanbul: YKY, 2013.

----------, *Çağdaş Kıta Felsefesi*. Ankara: Fol Yayınları, 2021.

Docherty Thomas. "Postmodernist Theory: Lyotard, Baudrillard and Others". Thomas Docherty. *Twentieth Century Continental Philosophy*.

Doorley, Mark. "In Response to the Other: Postmodernity and Critical Realism" *In Deference to the Other*. ed. Jim Kanaris-Mark Doorley. New York: State University of New York Press, 2004.

----------, "Saints and Postmodernism" *A Passion for the Impossible*. John D. Caputo in Focus ed. Mark Dooley. New York: State University of New York Press, 2003.

Dorter, Kenneth. "The Problem of Evil in Heraclitus". *Early Greek Philosophy; The Presocratics and the Emergence of Reason*. edited by Joe McCoy. Washington, D.C.:The Catholic University of America Press, 2013.

Dostal, Robert J. "Varlığın Ötesi; Heidegger'in Platonu". çev. Senem Kurtar. Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi, 5/16 (2018).

Douzinas, Costas - Gearey, Adam. *Critical Jurisprudence; The Political Philosophy of Justice*. UK: Hart Publishing, 2005.

----------,–Warnington, Ronnie. *Justice Miscarried*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.

----------, "Adaletin Yüzü; Başkalığın Hukuk Kuramı". *Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları*. çev. Kasım Akbaş – Rabia Sağlam. İstanbul: Notabene Yayınları, 2015.

----------, *İnsan Haklarının Sonu*. çev. Umre Deniz Tuna – Kasım Akbaş. İstanbul: Dipnot Yayınları, 2018.

----------, *Krizde Felsefe ve Direniş*. çev. Tulga Buğra Işık. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.

Dreyfus, Hurbert L. "Varlık ve İktidar". *Heidegger Paris'te*. der. Sadık Erol Er. Otonom Yay. İstanbul 2014.

Dufourmantelle, Anne – Derrida Jacques. "Davet", *Davet-Konukseverlik Üstüne*. çev. Aslı Sümer. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.

Duralı, Ş. Teoman. *Felsefe Bilimin Odağında Metafizik*. der. Mehmet Sabri Genç. İstanbul: Şule Yayınları, 2019.

----------, *Felsefe-Bilimin Doğuşu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

Eagleton, Terry. *Estetiğin İdeolojisi*. İstanbul: Doruk Yayınları 2010.

----------, *Kuramdan Sonra*. çev. Uygar Abacı. İstanbul: Literatür Yayınları 2006.

Emmelhainz*, Irmgard. "*Temsilin İflasından Gerçeğin Kurtarılmasına" *Çev: Ayşe Boren, Elçin Gen* 19/10/ 2016 / http://www.e-skop.com/skopbulten/temsilin-iflasindan-gercegin-kurtarilmasina/2807

Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.

Ertuğrul, Tacettin. "Jacques Derrida: "Hayvan" Meselesini İnsan-Hayvan İkiliğinin Ötesinde Düşünmek". Cogito 80 (2015).

Falzon, Christoper. *Foucault ve Sosyal Diyalog*. çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

Foucault, Michel. "Benlik Teknolojileri". *Kendini Bilmek*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Om Yayınevi, 2001.

----------, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*. çev. Kerem Eksen. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.

----------, *Entellektüelin Siyasi İşlevi*. çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2016.

----------, *Felsefe Sahnesi*. çev. Işık Ergüden. İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.

----------, *Kelimeler ve Şeyler*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: İmge Kitabevi, 2001.

----------, *Özgürlük ve Bilgi; Fons Elders'le Söyleşi*. çev. Utku Özmakas. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2021.

----------, *Özne ve İktidar*. çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

----------, *Öznellik ve Hakikat*. çev. Sibel Yardımcı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

----------, *Öznenin Yorumbilgisi*. çev. Ferda Keskin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.

Gerson, Llyod P. *Ancient Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Gibson, Nigel C. "Dialectics Got the Upper Hand" *The Meanings of Violence From Critical Theory to Biopolitics* Edited by Gavin Rae and Emma Ingala. London and New York: Routlede, 2019.

Glendinning, "Derrida and the Philosophy of Law and Justice", Glendinning_Derrida and philosophy_2016.pdf (lse.ac.uk)

Goodchild, Philip. *Arzu Politikasına Giriş*. çev. Rahmi G. Öğdül. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

Gök, Ömer Faruk. *Benjamin; Şiddet Hukuk İlahi Adalet*. İstanbul: Oniki Levha Yayınları, 2017.

Gözel, Özkan. "Öteki Metafiziktir: Levinasta Var/lık ve Öteki" Tezkire 38-39 (2004).

----------, "Sunuş", *Levinas Fikir Mimarları Dizisi*. çev. Özkan Gözel. İstanbul: Say Yayınları 2012.

----------,*Öznenin Hakikat Kaygısı*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Gözkan, Bülent. *Kant'ın Şemsiyesi*. İstanbul: YKY, 2018.

Gray, J. Glenn. "Heideggerin Yolu; İnsan Varoluşundan Doğaya". *Heidegger Fikir Mimarları Dizisi*. çev. ve yay. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008.

Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefesi Tarihi*. çev. Ergün Akça. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.

Gutting, Gary. *İmkansızı Düşünmek*. çev. Mukadder Erkan. Ankara: Fol Yayınları, 2020.

Habermas, Jürgen. *Öteki Olmak Ötekiyle Yaşamak.* çev. İlknur Aka. İstanbul: YKY, 2019.

Hadot, Pierre. *Yaşam İçin Felsefe*. çev. Kağan Kahveci. İstanbul: Pinhan İstanbul 2011.

Hakan Usta, "Anaksimandrsoun Aperionu Üzerine", (62) Anaksimandros'un Apeiron'u Üzerine | Hakan Usta - Academia.edu

Hegel, *G. W. F. Felsefe Tarihi-I*. Çev. Doğan Barış Kılınç. İstanbul: Notabene Yayınları, 2018.

----------,*Hukuk Felsefesinin Prensipleri*. çev. Cenap Karakaya. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991.

Heidegger, Martin. "Hümanizm Üzerine Mektup". çev. Ahmet Aydoğan. *Hümanizmin Özü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

----------, "Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası". *Heidegger ve Teoloji*. der. Ahmet Demirhan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

----------, "Metafiziğin Üstesinden Gelmek". *Heidegger Paris'te*. der. Sadık Erol Er. İstanbul: Otonom Yayınları, 2014.

----------, "Platon'un Hakikat Doktrini". *Metafizik Nedir?*. der. Ahmet Aydoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

----------, "Varlık ve Düşünme". *Heidegger Fikir Mimarları Dizisi*. çev. ve yay. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008.

----------, *Düşünmek Ne Demektir?*. çev. Rıdvan Şentürk. İstanbul: Paradigma, 2013.

----------, *Early Greek Thinking*. translated by David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi. New York: HarperSanFrancisco, 1984.

----------, *Hegelin Tinin Fenomenolojisi*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.

----------, *Hümanizm Üzerine Mektup*. çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.

----------, *Metafiziğe Giriş*. çev. Mesut Keskin. İstanbul: Avesta Yayınları, 2014.

----------, *Metafizik Nedir*. çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1991.

----------, *Nedir Bu Felsefe*. çev. Ali Irgat. İstanbul: Afa Yayınları, 1995.

----------, *Nietzsche, Vol.III-IV,* ed. David Farrell Krell. SanFrancisco: HarperCollins, 1991.

----------, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü*; *Dünya Resimleri Çağı*. çev. Levent Özşar. Bursa: Asa Yayınları, 2001.

----------, *Olmaya Bırakılmışlık*. çev. Mesut Kesgin. İstanbul: Avesta Yayınları, 2013.

----------, *Sanat Eserinin Kökeni*. çev. Fatih Tepebaşlı. Ankara: De Ki Basım Yayın, 2007.

----------, *Teknik ve Dönüş&Özdeşlik ve Ayrım*. çev. Necati Açа. Ankara: Pharmakon Yayınları, 2015.

Heimsoeth, Heinz. *Kant'ın Felsefesi*. çev. Takiyettin Mengüşoğlu. İstanbul: Doğu Batı Yayınları 2007.

Herakleitos. *Fragmanlar*. çev. Cengiz Çakmak. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.

Holz, Hans Heinz. *Felsefenin Aşılması ve Gerçekleştirilmesi*. çev. Sadık Usta. İstanbul: Yordam Kitap Yayınları, 2017.

Horkheimer, Max. *Akıl Tutulması*. çev. Orhan Koçak. İstanbul: Metis, 1998.

Hoy, David. "J. Derrida". *Çağdaş Temel Kuramlar*. çev. Ahmet Demirhan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Huch, Ricarda. *Alman Romantizmi*. çev. Gürsel Aytaç. "Romantizm Felsefesi". Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2005.

Huffer, Lynne. "Giriş; Başka Türlü Nasıl Olabilirdi?". *Özgürlük ve Bilgi; Fons Elders'le Söyleşi*. çev. Utku Özmakas. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2021.

Hutchings, K.; Frazer, E. "Avowing Violence: Foucault And Derrida On Politics, Discourse And Meaning" Avowing violence: Foucault and Derrida on politics, discourse and meaning - Elizabeth Frazer, Kimberly Hutchings, 2011 (sagepub.com)

Ingraffia, Brian D. "Nietzsche ve Hristiyanlık" ed. Ahmet Demirhan, *Nietzsche ve Din*. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002. ss. 109-182.

Is it Righteous to be; Interviews with E. Levinas, ed. Jill Robbins (USA: Stanford University Press, 2001.

Jacon Greenstine, Abraham. "Ayrılan Yollar: Parmenides, Aristoteles ve Deleuze'deki Ontolojinin Seyri", *Deleuze ve Antik Felsefe*, der ve çev. Sadık Erol Er, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2020.

Jacques De Ville, "Deconstruction and Law; Derrida, Levinas and Cornell", 25/1 (2007)

Jacques Derrida belgeseli (https://www.youtube.com/watch?v=J5HOJISEXvA) 20.04.2019

----------, -Jürgen Habermas, *Terör Günlerinde Felsefe*, der. Giovanni Borradori, çev. Emre Barca. İstanbul: YKY, 2008.

Jameson, Fredric. *Biricik Modernite*. çev. Sami Oğuz. Ankara: Epos Yayınları, 2004.

----------, *Diyalektiğin Birleştirici Güçleri*. çev. Bülent Doğan. İstanbul: İthaki Yayınları, 2015.

Jeager, Werner. *Humanism and Theology*. Marquette University Press, 1943.

----------, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. çev. Güneş Ayas. İstanbul: İthaki Yayınları, 2012.

Johnson, Patricia Altenbernd. *Heidegger Üzerine*. çev. Adnan Esenyel. Ankara: Sentez Yayınları, 2013.

Kahn, Charles. "The Achievement of Early Greek Philosophy" *Early Greek Philosophy; The Presocratics and the Emergence of Reason.* ed. Joe McCoy. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2013.

Kalaycı, Nazile. "Klasik Tragedyalarda Koronun Sesi: Adalet. İzmir Felsefe Günleri 2012-2016 Bildiri Kitabı. Ed. Özlem Duva-Ezgi Ece Çelik. İzmir-2017.

Kant, Immanuel. "Salt Aklın Eleştirisi". *Immanuel Kant Seçilmiş Yazılar*. çev. Nejat Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi 1984.

----------, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. çev. Ionna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.

----------, *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1993.

----------, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.

----------, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2006.

Kartal, Onur. *Başkasının Politikası*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

Kearney, Richard. "Boston Söyleşisi". *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler-Kıta Felsefesi Tartışmaları*. çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma, 2010.

----------, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*. çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma, 2010.

----------, *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar; Ötekiliği Yorumlamak.* çev. Barış Özkul. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.

Kelsen, Hans. "Adalet Nedir?". çev. Ali Acar. m2013-107-1301 (barobirlik.org.tr) 03.08.2022.

----------, *Essays In Legal and Moral Phılosophy*. translated by Peter Heath. Holland: D. Reidel Publishing Company, 1973.

Keskin, Ferda. "Foucault ve Öznellik", https://www.youtube.com/watch?v=3ZTh8pKcVOY 10.04.2020

Kılıç, Sinan. *Heidegger'de Metafizik Fark*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2019.

Kılınç, H. Gizem. "Nietzsche ve Heidegger'de Varoluşun Trajedisi" Posseible, Düşünme Dergisi / Journal Of Thinking 4/7.

Kingsley, Peter. *Batı Hikmetinin Bilinmeyen Tarihi*. çev. Onur Atalay. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007.

Koch, Andrew M. "The Rhetoric of Justice: A Poststructualist Reading of the Exchange between Socrates and Thrasymachus in Plato's Republic".

Kolakowski, Leszek. *Modernliğin Sonsuz Duruşması*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.

Kovanlıkaya, Aliye. "Kantın Metafizik Eleştirisi" *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*. haz. Erdal Yılmaz. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

Koyre, Alexander. "Yaklaşıklık Dünyasından Kesinlik Evrenine" Koyre'nin Bilimsel Düşünce Tarihi Üzerine Denemeleri. der. Talip Kabadayı. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2013.

----------, *Metaphysics and Measurement*. USA: Gordon and Breach Science Publishers, 1992.

----------, *Platon Okumaya Giriş-Descartes Üzerine Konuşmalar*. çev. Kurtuluş Dinçer. Ankara: Pharmakon, 2020.

Kuehn, Manfred. *Immanuel Kant*. çev. Bülent O. Doğan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011.

Kurtar, Senem. *Heidegger ve Poetik Düşünme*. Ankara: Pharmakon Yayınları, 2014.

Küçükalp, Derda. *Siyaset Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2011.

Küçükalp, Kasım. "Bulunuş Metafiziği". *Felsefe Sözlüğü*, ed. Ahmet Cevizci, 2 (2004).

----------, "Derrida ve Dekonstrüksiyon". *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

----------, "Farklılık" *Felsefe Ansiklopedisi*. ed. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları.

----------, "Fizik, Metafizik ve Gayb Ayrımı Bağlamında Dinin Ontolojik Statüsü Üzerine Bir Teklif". Teklif Dergisi 4 (2022).

----------, "From the Ontological Subject to the Ethical "I". Kaygı Dergisi, 13 (2009).

----------, "Is a Non-metaphysical Religious Thought Possible? –Possibility of Religious Thought within the Scope of Heidegger's Onto-theology Criticism". Ilahiyat Studies, 2 (2011).

----------, “Varlık Problemi Bağlamında Düşünmenin İmkanı”. İlem Eğitim Programı Açılış Konuşması. İstanbul 2014-2015.

----------, “Varoluşçu Özgürlük Fikrinin Eleştirisi”. Teklif Dergisi 3 (2022).

----------, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu; Heidegger ve Derrida*. İstanbul: Sentez Yayınları, 2008.

----------, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.

----------, *Derrida*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

----------, *Nietzsche ve Postmodernizm*. İstanbul: Kibele Yayınları, 2010.

Laks, Andre. *The Concept of Presocratic Philosophy; Its Origin, Development and Significance.* USA: Princenton University 2018.

Lawlor, Leonard. “Bu Yeterli Değil: Derrida’da Hayvanlar Sorunu”. Cogito 47-48 (2006).

Levinas, Emmanuel. “Eros ve Veludiyet”. *Levinas Fikir Mimarları Dizisi*. çev. Özkan Gözel. İstanbul: Say Yayınları 2012.

----------, “Felsefe Adalet ve Aşk”. *Sonsuza Tanıklık*. çev. Medar Atıcı vdğr, Haz. Zeynep Direk-Erdem Gökyaran. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.

----------, “Felsefe ve Sonsuz Fikri”. *Levinas Fikir Mimarları Dizisi*. çev. Özkan Gözel. İstanbul: Say Yayınları 2012.

----------, “Fenomenolojiden Etiğe”. *Levinas; Fikir Mimarları Dizisi*. çev. ve haz. Özkan Gözel. İstanbul: Say Yayınları, 2012.

----------, “Hakikat ve Adalet”. çev. Özkan Gözel. Tezkire Dergisi 38-39.

----------, “Hakikat ve Adalet”. *Levinas Fikir Mimarları Dizisi*. çev. Özkan Gözel. İstanbul: Say Yayınları 2012.

----------, “Özgürlük ve Buyruk”. *Levinas Fikir Mimarları Dizisi*. çev. Özkan Gözel. İstanbul: Say Yayınları 2012.

----------, “Philosophy Justice and Love”. *Is It Righteous to be: Interviews with Levinas.* ed. Jill Robbins. USA: Standford University Press, 2001.

----------, *Sonsuza Tanıklık*. çev. Medar Atıcı vdğr. Haz. Zeynep Direk-Erdem Gökyaran. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.

Lilla, Mark. *İlkesiz Deha*. çev. Ahmet Ergenç. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.

Lindroos, Susanna. “Is Law Neccesarily Unjust?”, 6(2009). 05Lindroos-Hovinheimo.indd (nofoundations.com)

Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Denemeler*. çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.

Lyotard, Jean François. "Çatışmada Adalet". *Yargılama Fakültesi*. çev. Nami Başer vdğr. İstanbul: İthaki Yayınları, 2015.

----------, *Coşku: Tarihin Kantçı Kritiği*. çev. Emine Sarıkartal. İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.

----------, *Hakkıyla*. çev. Emine Sarıkartal. İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.

----------, *Libidinal Ekonomi*. çev. Emre Sünter. İstanbul: Hil Yayınları, 2011.

----------,. *Postmodern Durum*. çev. İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2013.

MacIntyre, Alasdair. *Etiğin Kısa Tarihi*. çev. Hakkı Hünler-Solmaz Zelyüt. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2001.

Marcuse, Herbert. *Olumsuzlamalar; Eleştirel Teori Denemeleri*. çev. Kurtul Gülenç. İstanbul: Ayrıntı, 2020.

Marion, Jean-Luc. "Çifte Putperestlik". *Heidegger ve Din*. ed. Ahmet Demirhan. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.

May, Todd. *Deleuze; Bir Birey Nasıl Yaşayabilir*. çev. Sercan Çalcı. İstanbul: Kolektif Kitap, 2017.

McCoy, Joe. "Introduction". *Early Greek Philosophy; The Presocratics and the Emergence of Reason*. ed. Joe McCoy. Washington D. C.: The Catholic University of America Press 2013.

Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

Miller, Patrick Lee. *Becomig God; Pure Reason in Early Greek Philosophy*. New York: Continuum International Publishing Group, 2011.

Mortley, Raoul. *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*. çev. Baki Güçlü vdğr. Ankara: İmge Kitabevi, 2000.

Murphy, Ann V. "The Remainder: Between Symbolic and Material Violence" *Philosophy and the Return of Violence*. ed. Nathan Eckstrand and Christopher Yates. New York: The Continuum International Publishing Group, 2011.

----------, *Violence and the Philosophical Imaginary*. New York: State University of New York Presss, 2012.

Murphy, Peter, *Postmodern Perspectives and Justice*. Postmodern Perspectives and Justice - Peter Murphy, 1991 (sagepub.com)

Nancy, Jean Luc. "Dies Irae", *Yargılama Fakültesi*. çev. Nami Başer vdğr. İstanbul: İthaki Yayınları, 2015.

Nancy, Jean Luc. *Tanrı, Adalet, Aşk, Güzellik*. çev. Murat Erşen. İstanbul: Monokl, 2018.

Newman, Saul. *Bakunin'den Lacan'a Anti Otoriteryanizmin Çöküşü ve İktidarın Altüst Oluşu.* çev. Kürşad Kızıltuğ. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

Nietzsche, Friedrich. "Yorum Üzerine". *İnsan Bilimlerine Prolegomena.* der. ve çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

----------, *Ahlakın Soykütüğü*. çev. Ahmet İnam. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1998.

----------, *Güç İstenci*. çev. Sedat Umran. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002.

----------, *Platon Öncesi Filozoflar.* der. Paolo D'lorio. çev. Nur Nirven. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018.

Noonan, Jeff. *Critical Humanism and the Politics of Difference*. Canada: McGill-Queen's University Press, 2003.

Norris, Christopher. *Deconstruction and the Unfinished Project of Modernity*. USA: Routledge, 2000.

Nutku, Uluğ. "Yargı ve Ölçü". *Yargıya Felsefeyle Bakmak*. der ve haz. Kurtul Gülenç ve Özlem Duva. İstanbul: YKY, 2017.

Oksala, Johanna. "Devlet Şiddetinin Yönetimi: Foucault'da Siyasi İktidarın Yönetimsellik Olarak Yeniden Ele Alınması". Cogito 70-71 (2012).

Oksenberg, Amelie "The Vanishing Subject; The Many Faces of Subjectivity", *Rethinking Subjectivity*. ed. Joao Biehl, Byron Good, Arthur Kleinman.

Özcan, Muttalip. "Aristoteles ve Metafizik". Cogito, Aristotelesçilik Özel Sayısı, 8 (2014).

Özlem, Doğan. "Giriş: Heidegger ve Teknik". *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: Paradigma, 1998.

----------, *Etik*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2004.

----------, *Evrensellik Mitosu.* İstanbul: Notos Kitap Yayınları, 2015.

----------, *Kant Üstüne Yazılar*. İstanbul: Notos Kitap Yayınları, 2015.

Pardi, Aldo. “Müttefik Olarak Marks; Marksizmin Dışında, Marksın Yanında Deleuze”. *Özgürleşme Makineleri; Deleuze ve Marx*. der. Dhruv Jain. çev. Aslı İkizoğlu. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2014.

Peacocke, John. “Heidegger ve Onto-Teoloji Sorunu” *Heidegger ve Teoloji*. der. Ahmet Demirhan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

Peters, Francis E. *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.

Platon. “Gorgias”. *Diyaloglar*. çev. Teoman Aktürel. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011.

----------, “Menon”. *Diyaloglar*. çev. Teoman Aktürel. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011.

----------, *Devlet.* çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

----------, *Devlet*. çev. Sebahattin Eyüpoğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010.

----------, *Gorgias*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2016.

----------, *Kriton*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

----------, *Yasalar*. çev. Candan Şentuna-Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.

Podoroga, Valery. “Felsefenin Siyaseti; Yeni Meydan Okumalar”. haz. Joseph Backstein, Daniel Birnbaum ve Sven-Olov Wallenstein. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

Pol Droit, Roger. *Düşünürlerin Eşliğinde.* çev. Şehsuvar Aktaş. İstanbul: Can Yayınları 2001.

Power, Nina. “Philosophy’s Subjects”. Parrhesia Dergisi 3 (2007).

Rockmore, Tom. *Heidegger and French Philosophy Humanism Antihumanism and Being*. London: Routledge, 1995.

Rojek, Chris. “Lyotard and the Decline of Society”. *The Politics of Lyotard*. ed. Chris Rojek- Bryan Turner. London-NewYork: Routledge, 1998.

Rorty, Richard. “Simon Critchley’e Cevap” *Yapıbozum ve Pragmatizm.* der. Chantal Mouffe. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998.

----------, *Felsefe ve Doğanın Aynası*. çev. Funda Günsoy Kaya. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006.

Ross, David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.

Sarıkartal Emine. “Önsöz”, Lyotard, *Coşku: Tarihin Kantçı Kritiği*, çev. Emine Sarıkartal, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2014).

Sartwell, Crispin. *Edepsizlik Anarşi ve Gerçeklik*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.

Satıcı, Murat. "Modernitenin Mirası ve Krizi Olarak Demokrasi ve Ötesi". Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi 18 (2014).

Sayın, Zeynep. *İmgenin Pornografisi*. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

----------, Sunuş, *Tersten Perspektif*. Pavel Florenski. İstanbul: Metis, 2017.

Schmidt, Dennis J. "Who Counts? On Democracy, Power, and the Incalculable" *Philosophy and the Return of Violence*. ed. Nathan Eckstrand and Christopher Yates. London: The Continuum International Publishing Group 2011.

Schrijvers, Joerı. *Ontotheological Turnings; The Decentering of the Modern Subject in Recent French Phenomenology*. USA: Suny Press, 2011.

Shapiro, Gary. "Armağanlar Metafiziği: Nietzsche'nin Armağanı, Emerson'a Borç, Heidegger'in Değerleri". *Armağanın Fenomenolojisi*. ed. Engin Yurt – Erdal Yıldız. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021.

Smart, Barry. "The Politics of Difference and the Problem of Justice". *The Politics of Jean-François Lyotard*. ed. Chris Rojek-Bryan S. Turner. London: Routledge 1998.

Snyder, John R. "Modernliğin Sonu Hakkında". *Modernliğin Sonu*. çev. Şehabettin Yalçın. İstanbul: İz Yayıncılık.

Soll, Ivan. *Hegel'in Felsefesine Eleştirel Bir Giriş*. çev. Tufan Karaağaç. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.

Soykan, Ömer Naci – Keskin, Ferda - Dellaloğlu, Besim F. "Adorno ve Yapıtı". Cogito, Adorno Özel Sayısı 36 (2003).

Steuerman, Emillia. *The Bounds of Reason; Habermas, Lyotard and Melanie Klein on Rationality*. London-New York: Routledge, 2000.

Stolleis, Michael. *Yasanın Gözü*. çev. Arif Çağlar. İstanbul: Ayrıntı 2021.

Strauss, Leo. *Platonun Politik Felsefesi*; *Devlet*. çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.

----------, *Politika Felsefesi Nedir*. der. ve çev. Solmaz Zelyüt. İstanbul: Öteki Yayınevi, 2017.

----------, *Savunma*. çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018.

Sümer, Banu Alan. *Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik*. ed. Veli Urhan. İstanbul: Hece Yayınları, 2017.

Sütçü, Ö.Y. "Kant ve Lyotard'da Bir Farklılık Politikası Olarak Yüce". Kaygı Dergisi 28 (2017).

Şefik, Deniz. "Post-Cartesian of Philosophy Between Representation and Movement". Sosyal Bilimler Dergisi, 9/2 (2007).

Şimşon, Elis. "Levinas ve Bobby Bir Köpeğin Levinas'ın Etiğindeki Rolü". Cogito Dergisi 80 (2015).

Taylor, Charles. *Benliğin Kaynakları*; *Modern Kimliğin İnşası*. çev. Selma Aygül Baş-Bilal Baş. İstanbul: Küre Yayınları, 2008.

----------, *Seküler Çağ.* çev. Dost Körpe. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019.

Thales, Anaksimandros, Anaksimenes. *Fragmanlar*. çev. Güvenç Şar-Y Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.

Thomson, George. *İlk Filozoflar*. çev. Mehmet Doğan. İstanbul: Payel Yayınları, 1997.

Thomson, Iain D. *Heidegger Ontoteoloji; Teknoloji ve Eğitim Politikaları*. çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2012.

Towarnicki, Frederic de. *Martin Heidegger; Anılar ve Günlükler*. çev. Zeynep Durukal. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.

Turner, Bryan S. "Forgetfulness and Frailty: Otherness and Rights in Contemporary Social Theory". *The Politics of Jean-François Lyotard*. ed. Chris Rojek-Bryan S. Turner. London: Routledge, 1998.

Türk, Duygu. *Öteki Düşman Olay*. İstanbul: Metis Yayınları 2013.

Türkyılmaz, Çetin. "Herakleitos'un Adalet Görüşü". 219964 (dergipark.org.tr))

Utku Ali – Erkan Mukadder. *Derrida'nın Nietzschesi; Bir Ortak İmza Geliştirmek*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021.

Uygur, Mermi. *Felsefenin Çağrısı*. İstanbul: YKY, 1995.

Vernant, Jean Pierre. *Eski Yunanda Mit ve Toplum*. çev. Mehmet Emin Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.

Versenyi, Lazslo. *Sokratik Hümanizm*. çev. Ahmet Cevizci. Bursa: Sentez Yayınları, 2007.

Waldenfels, Bernhard. *Fenomenolojiye Giriş*. çev. Mesut Keskin. İstanbul: Avesta Yay, 2010.

Ward, Ian. *An Introduction to Critical Legal Theory*. London: Cavending Publishing, 1998.

Westphal, Merold. "Postmodernism and Ethics: The Case of Caputo". *A Passion for the Impossible*. USA: State University of New York Press, 2003.

Winkler, Rafael. "Nietzsche ve Heidegger: Metafiziğin Ötesinde Etik". *Heidegger'in Nietzschesi*. der. Sadık Erol ER- Volkan Ay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.

Wood, David. "The Experience of the Ethical". *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*. ed. Richard Kearney and Mark Dooley. New York: Routledge, 1999.

Wright, George Henrik von. *The Tree of Knowledge (Philosophy of History and Culture).*11 (1993).

Young, Julian. *Heideggerin Geç Dönem Felsefesi*. çev. Elif Korkut. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.

Yücefer, Hakan. "Aristoteles'in Metafiziği Ontoteolojik mi". Cogito Aristoteles Özel Sayısı, 77 (2014),

Zeka, Necmi. "Yolları Çatallanan Bahçe". *Postmodernizm*. der. Necmi Zeka. İstanbul: Kıyı Yayınları, 1994.

Zelyüt, Solmaz. "Bir Giriş Girişimi; Leo Strauss". *Politika Felsefesi Nedir?*. der. ve çev. Solmaz Zelyüt. İstanbul: Öteki Yayınevi, 2017.

----------, "Politika Felsefesi Nedir?". Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir*. der. ve çev. Solmaz Zelyüt. İstanbul: Öteki Yayınevi, 2017.

Zelyüt, Solmaz. Aristoteles Okumaları-Nikomakhos'a Etik. https://www.youtube.com/watch?v=_jM6v1bOSyM 05.09.2019

Zelyüt, Solmaz. *Dört Adalı.* Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012.

Zimmerman, Michael. "Heidegger'in Nietzsche Yorumunun Gelişimi". *Heidegger'in Nietzschesi*. der. Sadık Erol ER- Volkan Ay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	Sema		Cevirici Atilla
Doğum Yeri ve Yılı			
Yabancı Dil	İngilizce		
Eğitim Durumu	**Başlama - Bitirme Yılı**		**Kurum Adı**
Lisans	2008	2012	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2013	2017	Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	2017		Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum (lar)	**Başlama - Ayrılma Yılı**		**Çalışılan Kurumun Adı**
1.	2013		Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Katıldığı Proje ve Toplantılar	• Uludağ Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Projesi -2013 (KUAP/2015-30), Prof. Kasım Küçükalp ile. • Temsil Fikrinin Etik ve Politik Yansımaları, 1. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi, Madrid – İSPANYA 2016. • Modern Düşüncede Temsil Fikri, Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi - TLÇK) Kütahya – TÜRKİYE 2015. • 2214- TÜBİTAK Yurtdışı Doktora Araştırma Bursu- Fordham Üniversitesi (Felsefe Bölümü / New York - ABD) (Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu 2019). • Araştırma - Cambridge Üniversitesi (The Woolf Institute - Cambridge/UK), 6 ay süreyle (Uludağ Üniversitesi Proje Yönetim Merkezi - 2019) • Bilimsel Araştırma Projesi - Edinburgh Üniversitesi - Felsefe Bölümü, İskoçya-İngiltere 2017 (BAP Projesi kapsamında 1 ay süreyle)		
Yayınlar:	• Postmodern Düşüncede Temsil Krizi, (DBY Yayınları, 2020). • Felsefe Yazıları; Bachelard'dan Baudrillard'a Çağdaş Felsefeye Bir Derkenar, Kitap Bölümü; "Michel Foucault Düşüncesinde Güncelliğin Ontolojisi" (DBY Yayınları, 2021) • Modern Sanat ve Temsil, Hece Dergisi Sanat Özel Sayısı – 2021 • Faşist Olmayan Bir Yaşam Biçimi Olarak Deleuze'de Siyasetin Alımlanması (İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, Uludağ Üniversitesi, 2020) • Postmodern Anarşizm ve Temsil Sorunu, Temaşa Dergisi, Ocak-2019 • Kimlik ve Farklılık Tartışmaları Bağlamında Postmodern Düşüncede Temsil Eleştirisi" Felsefe Dünyası Dergisi- Haziran-2018. • Felsefeye Giriş, Kemal Göz – Osman Mutluel, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Eylül – 2016.		
İletişim (e-posta):			
Tarih:	**08.08.2022**		
İmza:			
Adı-Soyadı:	**Sema Cevirici Atilla**		