Hermeneutik ve Postmodernizm

Vefa Taşdelen

Giriş

Postmodernizm ve hermeneutik konusunu işleyen bir makale ister istemez bir karşılaştırma, bir kıyaslama, aralarındaki ilişkiyi bulup ortaya çıkarma çabası güdecektir. Bu bağlamda sorulması gereken soruları şu şekilde sıralayabiliriz: Postmodernizmle hermeneutik arasındaki ilişkinin doğası nedir? Hangi konularda çakışır ve çelişirler? Postmodernizmin "anlama" ve "yorum" konusuna yaklaşımı nedir? Hermeneutiğin postmodernizmle ortak temaları var mıdır? Postmodernizmin metin ve anlam kavramına bakışı nedir? Metin karşısında öznenin durumu nasıldır? Öznenin ürettiği öznel anlamın geçerliliği sorgulanabilir mi? Öznelerarasılık, nasıl bir anlamayı gerekli kılar, nesnel anlamayı mı yoksa öznel anlamayı mı? Hermeneutiğin postmodernist temalara yaklaşımı nasıldır? Sözgelimi modernizmin bilimselciliği karşısındaki tutumu nedir? Aydınlanmanın evrensellik, nesnellik ideali karşısındaki tutumu nasıldır?

Bu sorulara geçmeden postmodernizm ve hermeneutiğin doğasına yönelik bazı sorular sormak gerekir: Bunların her ikisi de bir düşünce ve felsefe akımı mıdır, yoksa bir yöntem midir? Öncelikle şunu söyleyebiliriz: Hermeneutiğin çağdaş düşüncede bir akım gibi algılandığı ve ortaya çıktığı noktalar olsa da, aslında bir akım olmanın ötesine geçen özelliklere sahiptir. Zira o, antik yunan mitolojisi ve felsefesinden bu yana bir geleneğe, bir anlama ve işleve sahiptir. Anlama ve yorumlana sanatı olarak "anlamı anlaşılır hâle getirme"nin kurallarını ifade eder. Öncelikle, metni anlaşılır hâle getirmenin kurallarını araştıran bir sanat, bir disiplin; daha sonra yöntembilimsel bir içerikle ortaya çıkar ve Vico'nun yolunu açtığı insanî-tarihsel dünyayı anlamanın metodolojisi hâline gelir. Daha sonra çağdaş eğilimlerle metodoloji olma özelliğini yitirerek bir düşünce akımı olma hüviyetini kazanır. Bu da Heidegger, Gadamer, Bultmann, Ricoeur ve Derrida gibi düşünürlerle olur daha çok. Hermeneutik, günümüze doğru geldikçe, Dilthey ve Emilio Betti'nin yöntembilimsel hermeneutiğinden uzaklaşır, giderek bir düşünce ve felsefe akımı olma niteliğini kazanır.

Postmodernizmin gerek yöntembilimsel hermeneutik, gerekse felsefi hermeneutikle kader birliği ettiği noktalar, üzerinde birleştiği ortak temalar vardır. Bu ortak alanın filozofları Heidegger, Gadamer, Derrida ve Ricoeur gibi filozoflar, hem hermeneutiğin, hem de postmodern algının taşıyıcılığını yaparlar. Hermeneutikle Postmodernizmin çağdaş düşüncedeki yükseliş trendi her ne kadar eş zamanlı olsa da, hermeneutiğin, postmodernizmin temalarını geliştirdiği, bu temaların oluşumuna kaynaklık ettiği de söylenebilir. Dilthey, Husserl, Heidegger, Gadamer, Habermas çizgisinde gelişen hermeneutik sürecin ve birikimin, postmodernizmin doğuşuna zemin hazırladığı, bu doğuşa doğrudan katkı sağladığı bir gerçektir. Zira postmodernizm içinde öne çıkan filozoflardan birçoğu ya sözü geçen hermeneutik gelenekten geldiği ya da onunla ilişki içinde olduğu görülür. Postmodernist filozofların hermeneutikle olan kan bağı yalnız hermeneutik gelenekten beslenmiş olmalarında değildir, hermeneutiğin kendisi de bizzat yer yer, özellikle de modern bilim ve akıl eleştirisi bağlamında postmodernist algıyı önceleyerek postmodernizme zemin hazırlar. Bu açıdan bakıldığında her hermeneutikçi filozofun kısmen de olsa postmodernist, her postmodernist düşünürün de aynı şekilde hermeneutik bir algıya sahip olduğu söylenebilir.

Çağdaş düşüncedeki yükseliş trendleri arasında paralellik olsa da, postmodernizmle hermeneutik zamansal açıdan tam olarak örtüşen akımlar, anlayışlar değildir. Hermeneutik, mitolojiye değin uzanan bir geçmişe sahiptir, postmodernizm ise özellikle yirminci yüzyılın son çeyreğine doğru ivme kazanmış, önemli eserlerini bu dönemde vermiştir. Postmodernizmin hermeneutikle olan kader birliği, zamansal açıdan böyle bir durum gösterir. Tematik açıdan da benzerlikleri vardır. Örneğin bilim sorunu, metodoloji sorunu,

anlam sorunu, anlama sorunu, nesnellik ve öznellik sorunu gibi: bu sorunlar bu iki yaklaşımın arasındaki kesişme noktasıdır.

1. Bilim ve Akıl Eleştirisi

Hermeneutik ve postmodernizm, bir bilim eleştirisini, gerek yöntembilimsel, gerekse bilginin değerleri ve kullanılış biçimi açısından içlerinde taşırlar. Çağdaş hermeneutik varlığını önemli ölçüde bu bilim eleştirisine borçludur. Bu eleştirinin kökeni Dilthey'a, hatta Vico'ya kadar geri gider, özellikle yöntembilimsel bağlamda ortaya çıkar ve modern bilime karşı bir itirazı dile getirir. Bu itiraz noktası çağdaş hermeneutiğin ve postmodernizmin kökende birleştikleri, bağlı oldukları bir noktaya işaret eder. Foucault, Liyotard ve Derrida gibi filozoflar da bilginin anlamını yeniden sorgularlar. Foucault, insan bilimlerinin özsel istikrarsızlığına dikkat çekmekte, bu istikrarsızlığı bir sorun olarak ele almaktadır.[1] Lyotard, ünlü eseri *Postmodern Durum*'un konumunu "gelişmiş toplumlarda bilginin durumu" olarak niteler ve "postmodern bilim" kavramını kullanır.[2] Bilgiyi ve bilimi tanımlayan ölçütlerin, postmodern olarak nitelendirilen toplum ve koşullarda uğradığı dönüşüm, kazandığı yeni anlam ve nitelikler söz konusu edilir. Bu anlamda, bilim ve bilimsellik de, kendi başına bir "büyük anlatı" niteliğine bürünerek giderek kendi anlamını aşan içerimler kazanır. Gerçekten de, modern bilim, yalnız bir bilim olmakla kalmamış, bir yaşama biçimini, bir dünya görüşünü, giderek bir "ideolojiyi" ifade eder hâle gelmiştir. Bu anlatı içinde, "nesnenin bilgisi"nden, "doğanın bilgisi"nden daha fazlası vaat edilmiştir. Doğrudan deneyin ve gözlemin, matematiksel hesap ve istatistiğin içine girmeyen, sözgelimi gelenek, ahlâksal değerler ve inançlar konularında da kendi çerçevesinde bir görüşün, bir anlayışın oluşmasına katkı sağlamıştır. Bilimin tüm boyutları içinde sorunsallaştırılması postmodern felsefenin temel özelliklerinden birini oluşturur. Öte yandan, sosyal bilimlerdeki, ilkçağdan bu yana süregelen varlık, yöntem ve nitelik problemi, özellikle son yüzyılda verimli bir tartışma alanı oluşturmuştur. Postmodernist düşünürlerin de eserlerine bu tartışmanın esinlerini taşıdıkları görülür.

1.1. Yöntem Sorunu: Francis Bacon'ın çığır açıcı çalışmasından sonra, Kepler, Galilei ve Newton örneğinde olduğu gibi, doğa bilimlerinde görülen büyük sıçrama, evrenin gizlerinin çözülebileceğine ve insanın doğayı anlayabileceğine yönelik inancı gittikçe pekiştirmişti. Bu gelişmeler, bilimselci yönteme karşı olan güveni artırmış ve doğa bilimsel metodolojinin yüceltilmesine neden olmuştu. Doğanın gizlerinin bir bir çözülmeye başlaması, onu ideal bir bilim modeli hâline getirdiği gibi, belki de tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar, insanın kendi aklına güven duymasını da sağlamıştı. Bu pozitivist yaklaşım, bilimsel gelişmelerin motive ettiği bir güvenle, doğadaki gizlerin çözülebileceğine inanmaya başladı. Giderek, doğa bilimsel yöntemin, topluma uyarlanması hâlinde, doğa bilimsel alanda verdiği olumlu sonuçları insan dünyasında da vereceği yönünde bir anlayış belirmeye başladı. Bu anlayışın temsilcilerinden en önemlisi, önceki bölümlerde sözü edildiği üzere, Aguste Comte'tur. Comte, sosyolojiyi, pozitif bilimler kapsamında, fizik, kimya, biyoloji gibi bilimlerle aynı sistem içinde gösterdi. Bunu, "evrensel akıl" görüşünden, tarihte ve toplumda bulunduğunu varsaydığı "yasa" fikrinden hareketle yaptı. Eğer "evrensel akıl" diye insanî bir nitelikten söz edilecekse, o zaman tıpkı doğadaki yasaların doğanın her yerinde geçerli oluşu gibi, evrensel aklın yasaları ve işleyiş biçimi de insanın olduğu her yerde, insanın bütün işlerinde, eylemlerinde, eserlerinde ve tabii ki tarihte ortaya çıkacaktır. Bu akılsal yasalar çerçevesinde, tarihi ve toplumu, tıpkı doğanın yasalarını bildiğimiz gibi bilmek mümkün olacaktır. Doğa yasalarını anladığımızda, bu yasalar nasıl ki doğanın bütününde geçerliyse, tarihin ve toplumun yasaları bulunduğunda da bu yasalar bütün toplumlarda, din, dil, kültür, tarih, gelenek farkı gözetilmeksizin geçerli olacaktır. Bu alanda elde edilen bir yasa, tüm toplumlar için geçerli olacak, dolayısıyla, bir toplumu incelemek, sonuçları genel geçer olduğu için, bütün toplumları incelemek anlamına gelecektir. Bir toplumu incelerken ulaşılan sonuçlar diğerleri için de geçerli olacaktır. Comte şöyle der: "İnsan soyunun gelişiminde, bir taşın düşmesinde olduğu kadar, belirli yasaların olduğunu fiilen göstereceğim." İşte pozitivizmin bilimsel yöntemi ile tarihi ve toplumu inceleyecek olan sosyoloji, tarihte ve toplumda, yer çekimi yasası gibi mevcut olan toplumsal ve tarihsel yasaları bulacak, böylece tarihi ve toplumu bilimsel olarak anlamanın yolu da açılmış olacaktır.[3]

Doğa ve kültür bilimleri ayırımı, on dokuzuncu yüzyılın son yarısında ve yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde tartışılan en önemli felsefe sorunları arasında yer aldı. O günden bugüne değin de türevleri olan

---

[1] Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. M. Ali Kılıçbay, İmge Yayınevi, Ankara, 1994, s. 450.
[2] J.F. Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara, 2000, s. 11, 117.
[3] Comte, A. (1986). *Pozitivizmin İlmihâli*, çev. Peyami Erman, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1986, s. 140.

merkezi bir sorun olma niteliğini hep korudu. Burada sorun, bilimlerin doğa ve insan (tarih, kültür, toplum) olarak ikiye ayrılması değil, doğabilimsel yöntemin insanî alana da uygulanmak istenmesidir. Dilthey'ı, insanî alanı incelemek üzere doğabilimsel yöntemden farklı bir yöntem arayışına sevk eden tutum, kısmen sözü edilen bu pozitivist yaklaşım, kısmen de yüz yıllardan beri çözümlenemeyen insanî-tarihsel dünyanın bilgisinin, bilimsel değer taşıyacak şekilde üretilmesi olmuştur. Dilthey, insanî alanı doğa bilimsel yöntemle incelemek isteyen bu pozitivist yaklaşımın karşısında olmuş, kendisinden önce, özellikle Vico ve Schleiermacher'in çalışmalarından da yararlanarak hermeneutiği insan bilimlerinin yöntemi olarak temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre, insanın kendi yaşantısında temelini bulan ve her çeşit doğa bilimsel açıklamadan "özü gereği ayrı olan" bir anlama vardır.[4]

Bacon'la birlikte başlayan doğa bilimsel yöntemin egemenliğine karşı, temelini Vico'da bulan, Schleiermacher ve Dilthey'da bilimsel ve felsefi bir içeriğe kavuşan bir tepki söz konusudur. Bu ilginin temel dayanağı şudur: Bilmek nedenleri bilmektir. İnsan bilgisi, iki kaynaktan türer: Tanrının yarattığı doğal varlık alanı ve insanın yaptığı, ürettiği tarihsel toplumsal dünya. İnsan kendi ürünü olan tarihsel toplumsal dünyanın bilgisini, Tanrı'nın yaratmış olduğu doğal dünyadan daha iyi bilebilir, çünkü onu kendisi üretmiştir.[5] İnsanın tarihi ve kültürü anlaması, kendisini anlamasıdır, kendi varoluşunu anlamasıdır. Bu ise doğayı anlamaktan daha kolay bir durumdur. Tin bilimlerinin bağımsız bir bilim olması gerektiği anlayışı, doğa ve insan sferinin özce birbirinden farklı olduğu gerçeğinden hareket eder. İnsan dünyası, "yaratıların", "icatların", "özgürlüklerin", "kararların" ve "sorumlulukların" alanıdır. İnsan bu dünyada, kuralları, dili, yasaları paylaşarak yaşar. Bu dünya tasarıların, ümitlerin, beklentilerin, korkuların ve heyecanların dünyasıdır; inançların, hüzünlerin, acıların ve yitimlerin dünyasıdır. Bu dünyayı anlamak hiçbir zaman doğayı anlamak gibi salt akılsal ve mantıksal olmayacaktır. Düz bir mantıkla kavranması güç bir dünyadır söz konusu olan. Doğada gerçekleşen bir olayı nedenlerine inerek açıklayabiliriz. Ancak tinsel alanda, bu nedensellik zincirini kurmak o kadar kolay değildir. Bu dünyayı nedenlerine dayalı bir biçimde geri giderek açıklamamız söz konusu olamaz, onu daha çok amaçlarıyla, geleceğe yönelik beklentileriyle açıklayabiliriz.

Uzun yıllar özellikle kutsal metinlerin, ilave olarak da felsefe ve edebiyat metinlerinin yorumlanması için kullanılan hermeneutik, Schleiermacher'in çabalarıyla birlikte, yazılı metinlerin anlaşılması ve yorumu yönünde genel bir yaklaşım hâline gelme yoluna girmiştir. Schleiermacher'in bu yaklaşımı çağdaş hermeneutiğin ilk işaretlerinden birini oluşturur. Çalışmalarına Schleiermacher'in görüşlerinden hareketle başlayan Dilthey, hermeneutiği "kutsal metinlerin yorum sanatı" olmaktan çıkararak, insan bilimleri (*Geisteswissenschaften*) için, doğa bilimlerinin açıklamacı anlayışına alternatif bir yöntem olarak temellendirmeye çalışmıştır. Onu böyle bir yöntem arayışına yönelten şey, insan yaşamının karmaşık yapısının ve çok yönlülüğünün, doğa bilimsel yöntemlerle kavranamayacağını düşünmüş olmasıdır. Bu arayışı besleyen temel düşünce, insanın doğa gibi zorunlu yasalara bağlı olmadığı, özgürlüğü, istemi, duygu ve düşünce dünyası ile doğal dünyadan farklı özelliklere sahip olduğu gerçeğidir. O, aynı zamanda, tarihsel bir varlıktır, yapıp etmelerini belirleyen geleneklere sahiptir. Bu tarihsel ve kültürel bağdan kopuk değildir.

Dilthey'i meşgul eden temel sorun, insan yaşamının doğal olgulardan farklılık gösteren yapısını araştıracak insan bilimleri yönteminin ne olması gerektiği sorusuydu. Bu yöntem, doğa bilimlerindeki açıklamaya dayalı yöntem olamazdı. Açıklama, nedensellik bağı çerçevesinde, bu bağı izleyerek genel kurallar altında tikelleri açıklamaktaydı. İnsan bilimlerinin nesnesi, tümüyle tekil olgulardan oluşmaktaydı. Aristoteles, *Poetika*'sında, tarihsel yapının bu tekil yazgısına işaret etmişti. Tarih, genel olanı değil, tekil olanı anlatır.[6] Bu nedenle gerçek bilme teorik bilmedir, historik bilme değil. Doğa bilimsel yöntem ise tekil ve biricik olanla değil, yinelenebilme özelliği ile sürekli kendini baştan, yeni baştan ortaya koyan genel olaylarla ilgilenir. Bu nesneyi araştıracak bilimin, açıklayıcı değil, anlayıcı olması gerektiğine karar vermiştir. Böylece, Schleiermacher'le birlikte, yazılı metinlerin anlaşılmasında evrensel bir çaba hâline gelmeye başlayan hermeneutik, Dilthey'da, insan bilimlerinin yöntemine dönüşmüştür. Ona göre anlama, insan bilimlerinin mantığını oluşturur.

Bununla birlikte Dilthey'ın, tin bilimlerini temellendirmeye çalışırken, kendi çağına egemen olan doğa bilimleri yönteminden tümüyle kopamadığı, ondan oldukça etkilendiği, tin bilimlerini anlama kavramı üzerinde temellendirme çabasında doğa bilimsel yöntemi bir model olarak aldığı ileri sürülebilir. Doğa bilimleri, onun için hep bir model oluşturmuştur. Bunu, insan bilimlerini temellendirirken, doğa bilimlerini

---

[4] Kamıran Birand, *Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1960, s. 4.

[5] Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal, Doğubatı Yayınları, Ankara, 2007, s. 132. Ayrıca bkz. Karl Löwith, "Vico", Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*'nde, s. 177-189, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1984, s. 181.

[6] Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1983, s. 30.

öykünmesinden anlayabiliriz. Anlamayı, doğabilimsel "açıklama" kavramının yerine koyarken, onun da, tıpkı açıklamada olduğu gibi, nesnellik ve evrensellik özellikleriyle donatır. Dilthey'ın insan bilimleri bağlamında hermeneutiğe görev yüklemesi, kısa sürede büyük bir ilgi görmüş, metodolojik, felsefi ve eleştirel bir yaklaşım olarak etkisini günümüze değin artırarak sürdürmüştür. Dilthey'dan sonra, Misch, Riedel, Bollnow, Betti gibi düşünürler, onun epistemolojik bağlamdaki hermeneutik mirasını devam ettirmişlerdir. Heidegger ve Gadamer'le birlikte, hermeneutik anlama, artık bir yöntem ve epistemoloji sorunu olmaktan çıkarak varlığın anlamını ve Dünya-içinde-varlık olan Dasein'ın içinde yer aldığı evrenle ve bizzat kendi kendisiyle (kendi varoluş potansiyeli ile) kurduğu ilginin yorumunu amaçlayan bir felsefeye dönüşmüştür. Habermas ve Apel gibi toplumcu düşünürler ise, anlamanın yalnızca dilsel bir etkinlik olmadığını, onun açıklanabilmesi için iktidar ve ideoloji gibi toplumsal ilgilerinden koparılamayacağı hususu üzerinde de durarak anlamaya eleştirel bir işlev yüklemişler, bu yönde gelişimini sağlamışlardır.[7]

Hermeneutik, özellikle seksenli yılların ortalarından itibaren, yalnız felsefenin ve bilimin değil, aynı zamanda tüm Avrupa kültürünün ortak dili ve konusu hâline gelmeye başlamıştır. Dilthey'dan Heidegger'e, Habermas'tan Derrida'ya kadar uzanan geniş yelpazeyi aynı çatı altında toplayan özellik, bir öğreti oluşları değildir; onlar ortak bir görüş etrafında da birleşmezler. Onlardan her biri farklı bir duyarlığı dile getirirler. Wittgenstein'ın "aile benzerliği" eğretilemesi, bu aileye mensup her bir bireyin kendi özerk yazgısını da açığa vurur.[8] Bu farklı yönelimlere karşın, onların özellikle bazı sorun ve kavramlar çevresinde yoğunlaştıklarını gözlemek de zor değildir. Bu yoğunlaşmanın merkezini "anlama" kavramı oluşturur. "Yöntem", "anlam", "nesnellik", "evrensellik", "genel geçerlik", "iletişim", "yeniden-deneyim", "yeniden-kurma", "yeniden-biçimlendirme", "yaşam ifadeleri", "metin" gibi pek çok kavram, anlama bağlamında ve anlamaya ilişkin ortaya çıkan sorun öbeklerini, hermeneutik anlamanın sorunsalını oluştururlar.

1.2. Önyargı ve Gelenek: Hermeneutiğin postmodernizmle ilk teması modernizm bağlamında, özellikle de modernist-aydınlanmacı metodoloji bağlamında gerçekleşir. Bu dönemde her ne kadar postmodernizm adlandırması yapılmış olmasa da, Dilthey'ın tinbilimleri bağlamında gösterdiği tepki postmodernist bir niteliğe de sahiptir. Dilthey, Heidegger, Gadamer, Habermas gibi filozoflar, aydınlanmanın ve modernizmin değerleri ile hesaplaşırken, yer yer postmodern bir tutum da sergilerler. Bu açıdan bakıldığında, postmodernist temalardan bazıları hermeneutiğin içinde şekillenir, bir sorunsal olma niteliğini kazanır. Habermas'ı dışarıda tutarak söylersek, Hermeneutiğin çağdaş serüveni, modernizme karşı yönelttiği sosyal bilimler metodolojisi ve bu sorunun türevlerinin eleştirisinin izlerini taşır. Bu eleştiri çağdaş hermeneutiğin ivme kazandığı noktadır. Bu eleştirinin kökenini Dilthey'ın Kant'a karşı, onun akılcı tutumuna karşı gösterdiği insanî-tarihsel alanın değerlerini öne çıkaran tepkisinde buluruz. Buna göre, Kant'ın bilen öznesi bir yaşam dünyasında, tarihsel ve geleneksel bir dünyada değil de her şeyin evrensel *maxim*lere göre düzenlendiği bir dünyada yaşıyor gibidir. Bu açıdan sanki damarlarında kan yerine aklın özsuyu dolaşıyordur.[9] Bu tepkide Kant'ın öne çıkardığı "evrensel akıl" temasına eleştiri söz konusudur ve bu aklın içinde düşünme yetisini kazandığı tarihsel, toplumsal ve geleneksel çevreye, ortama, Kant'ın görmezden geldiği yaşam dünyasına gönderme vardır. Kant'ın, dolayısıyla aydınlanmanın, "insanın doğası" olarak tanımladığı akıl insanî-tarihsel dünyanın işleyişinin temelinde olduğu için, bu dünyanın evrensellik, nesnellik gibi doğabilimsel değerlerle bilinmesini mümkün kılacaktır. "Evrensellik", "nesnellik", "tarafsızlık", "önyargısızlık" gibi değerler, bilimin ve felsefenin öncelikli değerleri arasına girmiş; gelenek, yerellik, öznellik ve önyargı da bilimselliğin önündeki engeller olarak görülmüştür. Kültürel önyargı, geleneksel anlayış ve uygulamalar yadsınmıştır. Böylece, kabul ettiği tek bilimsel anlayış olan doğabilimsel yöntemi insan sferine de uygulayarak tarihteki, toplumdaki ve insan eylemlerindeki düzenliliği ve yasalılığı, neden sonuç bağı içinde, doğabilimsel yönteme göre çıkarmaya çalışmıştır.

Dilthey, Kant "saf akıl eleştirisi" yerine "tarihsel akıl eleştirisi"ni öne çıkarır, bunu amaçlar. Böylece hermeneutiğin evrimi içinde aydınlanmanın akılcı tutumuna karşı bir eleştiri oluşur. Bu akıl eleştirisi, giderek tarihsel toplumsal tinsel dünyanın anlaşılmasında gelenek ve önyargı gibi aydınlanma karşıtı kavram ve tutumları da işe karıştırır. Bu nedenle, Dilthey'ın tasarlayıp da gerçekleştiremediği, ama düşünce ve öngörülerini kısmen de olsa farklı eserlerine serpiştirdiği *Tarihsel Aklın Eleştirisi*, kökenini Vico'da bulan insanın tarihsel varoluş koşullarını ve bu koşulların onun bilme, anlama ve düşünme yetisi üzerindeki

---

[7] Josef Bleicher, *Contemporary of Hermeneutics*, Routledge Press, London-New York, 1990, s. 3-4.

[8] Giovanni Vattimo, *Beyond Interpretation*, trans. David Webb, Polity Press, Cambridge, 1977, s. 1.

[9] Wilhelm Dilthey, *Hermeneutics and the Study of History*, ed. Rudolf A. Makkreel, Frithjof Rodi, Princeton University Press, Princeton – New Jersey, 1996, s. 50.

etkilerini öne çıkaran bir tutumu yansıtır. Bu temalar az ya da çok her hermeneutik yaklaşımda tekrarlanır, bazen konunun tam merkezinde, bazen de çok yakınında.

Aydınlanma felsefesi, bilimi nesnellik ve evrensellik kavramları ile nitelendirir. Bu tanımlama, önyargıdan kaçar. Önyargıya aklı, sağduyuyu ve bilimin nesnelliğini ortadan kaldıran zihinsel bir tutum olarak bakar. Önyargıyı oluşturan öğeler nelerdir? Tarihsel, kültürel ve geleneksel koşullar. Aydınlanma felsefesi, "gelenek" kavramıyla da hesaplaşır. Önyargıya karşı olduğu gibi, geleneği de dışarıda bırakır. Zira bilimde, felsefede ve sanatta gelenek ve geleneğin yerel tonları değil, evrensel özellikler egemen olmalıdır. Postmodernizmin, geleneği yeniden ihya edişi ile Gadamerci hermeneutiğin önyargı, hermeneutik daire, tarihsel ve geleneksel bağlam gibi kavramları ihya edişi, onları anlamanın koşulları içine alışı aynı tutumu ifade eder. Gelenek, tarih insanın içinde bulunduğu anlama ufkunu oluşturur ve insan sürekli olarak bu ufuk içinde anlar. Geleneksel, tarihsel ve kültürel dokunun yeniden ortaya çıkması, üstelik dünyayı anlamanın, metni okumanın ve yorumlamanın bir koşulu olarak ortaya çıkması, hermeneutikle postmodernist duyarlılığın kesiştiği noktalardan birini oluşturur. İnsan dünyasını anlamanın yolunu arar. Gadamer'le öne çıkan hermeneutik daire, öznenin anlama koşulları, kültüre ve geleneğe atıfta bulunan önyargı kavramı, aydınlanmanın nesnellik objektiflik idealinin bu şekilde sarsılması, bu da hermeneutiğin ve postmodernizmin bir araya geldiği konular arasındadır.

2. Nesnel Anlamdan Öznel Anlama

Hermeneutiğin günümüze doğru evriminde en dikkat çekici olan konu, nesnedeki anlamdan öznedeki anlama doğru geçiştir. Sözgelimi, Schleiermacher'in genel hermeneutiğine baktığımızda, gramatik ve psikolojik (teknik) anlama iki koldan metni anlamaya yönelir. "Gramatik boyut konuşmacıyı (metni yazan ve söylemi ortaya koyan kişi) arkaplana iter ve onu sadece dilin bir organı olarak görür, buna karşılık dili, gerçek anlamda söylevi oluşturan taraf olarak görür. Teknik taraf ise konuşmacıyı söylevin gerçek zemini, dili de sınırlı bir prensip olarak görür."[10] Her iki tututm da, sonuçta "metindeki, anlam"a yönelir. Gramatik anlama bunu dil üzerinden, psikolojik anlama da yazara duyulam empatik bir tutumla gerçekleştirmeye çalışır. Schleiermacher, bu iki tutumun kapsayıcı bir anlamaya ortayta çıkaracağını düşünür. Öyle ki, yazarı kendisinden daha iyi anlamak bile mümkün olur. Bu yaklaşım şunu varsayar: Metnin içinde "belirli" bir anlam vardır ve biz gramatik ve psikolojik anlama yöntemleri ile bu "belirli" anlamı anlayabiliriz. Burada özne neredeyse yok gibidir. Anlama, tümüyle nesnedeki anlamın anlaşılmasına yönelmiştir. Özne psikolojik bir tutum takınır, ancak bu kendi dışındaki, nesnedeki anlamı anlamak içindir.

Dilthey'a gelindiğinde öznenin kendisindeki değerler, tecrübe, deneyim, yaşantı gibi bir birine yakın kavramlar; bu yaşantıyı besleyen öznel değer ve tutumlar; tarihsel aklın, gelenek ve yaşam biçimlerinin kişinin algı düzeyinde oluşturduğu etkiler de anlamaya bir etken olarak katılmaya başlarlar. Bunlara bireyin kendisinde bulunan anlama kategorileri diyebiliriz. Bu kategorilerle, bireyin içinde bulunduğu tarihsel ve toplumsal ufuk, kısmen de olsa anlama ediminde etkin olmaya başlar. Bu durumda şöyle bir cümle çıkar ortaya: Kişi kendi deneyimleri ile kendi dışındaki, metindeki anlamı anlar. Ama bu anlamasına kendisini de katar, kendi yaşam deneyimlerini, tarihsel ve toplumsal ufkunu da katar. Öznenin anlamaya katılışına rağmen, Dilthey'da anlamanın nesnelliği söz konusudur. Dışarıdan gelen anlamlı ifadelerle (sesler, jestler, eylemler, vb.) ötekine ulaşma yoluna giren özne, bu ifadeleri kendi içinde yeniden kurarak, kendi varoluşuna aktarmak suretiyle yeniden üreterek ötekinin içsel gerçekliğine ulaşmaya çalışır. Özne burada, ötekine ait yaşam ifadelerini anlamada kendi yaşam deneyimlerinden hareket eder. Dilthey, bunun bir zorunluluk olduğunu söyler. Öyleyse ötekine varmakta kişi "kendi yaşam durumlarından hareketle (transpozisyon yoluyla) ötekiye ilişkin yaşantıyı ve anlamlı formu yeniden kurmak zorundadır. "Demek ki, başkasının bilgisine yönelme sürecinde her şey, benim kendi yaşamımdan transfer edilmek suretiyle, bir yeniden kurma aracılığıyla yapılmak zorundadır. Ne var ki, tekil olarak şekillenmiş bir bilinç, böyle bir yeniden kurma ile yabancı ve tamamen başka bir yapıda olan bir tekilliğin objektif bilgisini nasıl elde edebilir ve buna hangi yöntemle ulaşabilir?"[11] Tekil olanın objektif olarak kavranması ve bu kavrayışının genel geçerliğinin sağlanması, Dilthey'ın yöntembilimsel hermeneutiğinin önündeki en büyük sorunlardır.

Heidegger anlamanın niteliğini belirleyen bir kavram ortaya koyar: "Ufuk" kavramı. Artık anlama bu kavram çerçevesinde ortaya çıkar. Ufuk, kişinin içinde bulunduğu tün tarihsel, toplumsal koşullara

---

[10] Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings* (Trans. And Ed. Andrew Bowie), Cabridge Univetsity Pres, Cambridge, 1998, s. 230.

[11] Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 86.

göndermede bulunur. Dolayısıyla, anlamayı belirleyen, bireysel varoluştaki bu ufuktur. Kişi bu ufkun dışına çıkarak anlayamaz. Bu durumda nesnedeki anlamın öznenin kendi ufkundan anlaşılması söz konusu olur. Artık burada anlama, nesnedeki anlama ulaşmanın yöntembilimsel anlamını aşarak, insanın temel varoluş biçimine, varoluşunu tanımlayan temel ruh hâline dönüşür. Anlama böylece yöntem olma özelliğini yitirerek, insan varlığının yeryüzünde bulunuş biçimine dönüşür. "Dasein, kendisine teslim edilmiş bir olanaklı-Varlık'tır. Baştan sona *atılmış olanak* (*geworfene Möglichkeit*)'tır." Böylece anlama insanın, kendi varlığındaki potansiyeli keşfetmesi, kendi olanaklarını kendi varoluşunu kuracak şekilde tasarlaması, böylece varoluş olanaklarını anlaması yönünde varoluşun temel ruh hâline dönüşür: "Anlama, Dasein'ın kendi potansiyel-Varlığının varoluşsal Varlığıdır, öyle ki, bu Varlık kendisinde kendi Varlığının kapasitesini ifşa eder."[12]

Gadamer de Heidegger'in varoluşsal anlama biçimini sürdürür. Ufuk kavramını etkin bir şekilde kullanır. "Tarihsel ufuklardan izole edilmiş hiçbir şimdi/yaşanan zaman ufku yoktur. Anlama daha çok var olmayı kendileri sayesinde tasarımladığımız bu ufukların sürekli kaynaşması (*fusion*)'dır. Bu kaynaşma süreci bir gelenek içinde sürekli devam eder; çünkü eski ve yeni, burada, biri diğerinden açıkça ayrılmaksızın yaşamın değerine ilişkin bir şey oluşturmak için sürekli bir araya gelirler."[13] Ufukların birleşimi, kaynaşması ifadesiyle anlamayı karşılıklı bir konuşma (*diyalog*) karşılıklı anlama, anlaşma niteliği kazandırır. Böylece Habermas'ta belirgin bir şekilde ortaya çıkan öznelerarasılığın temelini de oluşturur. Buna göre kişi kendi ufkundan bir başka ufka ulaşmaya çalışır anlama ediminde. Ama bunu yaparken şekilsiz bir kare, silik bir fotoğraf gibi değildir. Önyargısız olmak, tarafsız olmak, nötr olmak aslında anlamayı engelleyen durumlardır. Biz anlarken hep kendi ufkumuzdan anlarız, bu ufuktan seyrederek anlamlandırırız dünyayı; bu, bazı değerlendirmeler yapmamızı olanaklı kılar. Dolayısıyla anlamanın temelinde ufuk kavramı vardır. "Benim ufkum" dediğim zaman kendi değerlerime, kendi geleneğime, kendi tarihsel ve kültürel birikimime, kendi önyargılarıma göndermede bulunurum. İşte bu noktada, aydınlanmanın ve modernizmin değerleriyle hermeneutik içinde ortaya çıkmaya başlayan algılama biçimleri zıtlaşmaya başlar. Özne ve nesne arasında Dilthey'da dengede duran terazinin kefeleri, Heidegger ve Gadamer'de öznenin lehine, nesnenin aleyhine bozulmaya başlar. Artık özne ve öznenin ufku, anlamaya ve anlaşılan anlama aktif olarak katılmaya başlar. Gadamer, önyargıların insan yaşamı üzerindeki temel belirleyici rolünü, "Yargılarımız, önyargılarımız kadar varlığımızı oluşturmaz" diyerek dile getirir.[14] Bununla önyargıların insan varlığı üzerindeki belirleyici, yapılandırıcı ve oluşturucu etkisinden söz eder ve önyargı hakkındaki önyargılara karşı çıkar. Aydınlanma felsefesi, önyargıyı bilimsel hakikatin karşısındaki engellerden biri, evrensel, genel geçer ve nesnel bilginin olabilmesinin önündeki tehlikelerden biri olarak görmüştür. "Burada aydınlanmanın bir önyargısı vardır ki, esası şudur: aydınlanmanın temel önyargısı önyargının kendisine karşı bir önyargıdır."[15]

Nesnenin, nesnedeki (metindeki) anlamın iyice belirsizleştiği, bir başka deyişle yazarın öldüğü, metnin giderek okuyucunun kendisini ilave edeceği beyaz bir levha hâline geldiği, bu şekilde anlamın ve anlamanın nesnenin aleyhine olacak şekilde bozulduğu hermeneutik ve tabii ki postmodernist anlama biçimlerinden en önemlisi Derrida'nın felsefesidir. Derrida bu tutumuyla, hermeneutiğin ve postmodernizmin ufuktaki birleşme noktası gibidir. Bu felsefe içinde anlam kendini tüketir, akıl ve söz tahtından iner. Nesnedeki anlam tükenir ve tümüyle öznedeki anlam etkin ve belirleyici olmaya başlar. Açıkça söylemek gerekirse, Derrida felsefesinde ortaya çıkan anlamın yitirilmesi durumu, hermeneutik evrimin ulaştığı ileri noktalardan birini simgeler. Anlamın yitirilişi ve yazarın ölümü; bütünlüğünü kaybetmiş, özne sayısınca kırılmaya ve farklılaşmaya uğramış bir dünyanın tanıklığını yapar. Burada, hermeneutiğin evrim süreci içinde ortaya çıkan en ileri sıçramayı görebiliriz. Metin anlamsal bütünlüğünü kaybetmiş, dağılmış, parçalanmıştır. Ne tez vardır ortada, ne antitez, ne de sentez. Bütün bunların dışında bir tarz, tutum ve yöntem olarak öne çıkan yapıbozum vardır. O da, tezdeki, antitezdeki ve sentezdeki anlamın dışında bir noktada, anlamın yazılamadığı, okunamadığı bir noktadadır. Bu durumda yazmanın, konuşmanın ve söylemenin de bir anlamı yoktur. Nedir bu? Bütün bir Batı felsefesinin baştan sona radikal eleştirisidir. Batı felsefesi, kendisini, başından beri bu diyalektik tutumla geliştirmiş, felsefenin evrimi, bu

---

[12] Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. J. Macquarrie - E. Robinson, Blackwell Publishing, Oxford – Cambridge, 1995, 182-184.

[13] Hans-Georg Gadamer, "The Historicity of Understanding", In Mueller–Vollmer (ed.) *The Hermeneutics Reader*, Oxford, Blackwell Publishing, pp. 256-292, 1981, s. 272.

[14] Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, Ed. David E. Linge, Universitiy of California Press, Los Angeles – London, 1977, s. 9.

[15] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Trans. William Gelen – Doepel, Great Britain for Sheed & Ward. Ltd., London, 1981, s. 239.

diyalektik süreç içinde tezden antitezden ve sentezden geçerek kendini açmıştır. Dolayısıyla bir şey söylemek, bir fikir öne sürmek; bir anlam, bir tez, antitez veya sentez ortaya koymak olacaktır. Yapıbozum bu diyalektiğin dışında bir noktaya işaret eder: tezin, anlamın, kitabın olmadığı bir noktaya. Bu, tüm batı felsefesiyle ironik ve parodik tarzda iletişim kurmak isteyen bir tutumdur. Bunu da, karikatürize ederek, taklidini yaparak, gülünç hâle getirerek yapar. Burada bir saçılma vardır. Saçılma mantıksal, tutarlı, sistematik, sistemci bir yaklaşım değildir. Batı felsefesini tanımlayan ruhun içinden çıkmak ve batılı formlarla düşünmeye alışmış olan zihnimizin kavramada başarılı olamayacağı bir anlamsızlık zemininde olmaktır. Derrida'nın bu tutumu, postmodernizmin modernizmi eleştiren, onun kurduğu anlam evrenini yıkmak isteyen tutumuyla kısmen bağdaşır. Hermeneutik açısından bakıldığında ise, hermeneutiğin kendini tükettiği noktaya işaret eder bir bakıma. Derrida'da ortaya çıkan anlam ve anlamın anlaşılması sorunu böyle bir izlenim uyandırır. Ama bir başka izlenim daha uyandırır: Sanki bu tükeniş, farklı bir biçimde, bir metamorfoza uğrayarak farklı bir kılıkla yeniden ortaya çıkmak içindir.

Anlamın ve değerin tükenişi, postmodernist filozoflarda gözlemlenen bir konudur. Sanattaki anlamın, bilimdeki anlamın tükenişi. Anlam tükenmişse, yüce, soylu, mantıklı, akla uygun, sitemli gibi değer yargıları da kalmaz. Anlam tükenmişse, bu iyi, bu kötü diyebileceğimiz değerlendirme merkezleri de kalmaz. Bu güzel bu çirkin, bu doğru, bu yanlış diyebileceğimiz bir durum da kalmaz. "Asıl" aranmaz artık, ortada kopyalar vardır. Postmodernizmin "her şey uyar" ifadesinde geleneksel felsefenin, geleneksel sanatın, geleneksel bilme yöntemlerinin, bütün bunların yüce değerlerinden, matematiksel ve mantıksal kurgusundan eser kalmaz. Eciş bücüş bir dünya algısı sunulur. Sanki atom bombasının etkisi ile erimiş demir kütlelerini andıran bir görüntüdür bu. Anlam yerinden edilince dünya merkezini de kaybeder. Her şeyin sahtesi, her şeyin ucuz, kötü taklitleri ortalığı kaplar. Bu apaçık bir değersizleşmedir. Postmodernizm bu eleştiriyi anlar; cevabı da şu olur: İyi ama neden soylu, neden görkemli, neden erdemli, neden iyi, neden güzel, neden doğru olsun ki? Hem nedir bir şeyin doğruluğunu bize garanti eden, iyinin iyiliğini, güzelin güzelliğini, doğrunun doğruluğunu temin eden? Böylece modernizmin ussallığı, akılcı yapısı derin bir yara alır. Salt bize estetik haz versin diye zanaattan ayrılarak kendi başına değerli ve anlamlı kılınan sanatla ve onun yüce eserleriyle kötü taklitlerinin üretilmesi, değerinin düşürülmesi, alay edilmesi suretiyle dalga geçilmeye başlanır. Aynı tepki edebiyatta, sinemada ve diğer sanatlarda da söz konusu olur.

3. Anlamın Tükenişi: Jaques Derrida Örneği

1930 yılında Cezayir'in el-Biar şehrinde doğan Jacques Derrida 2004 yılında Paris'te öldü. Edmund Husserl'in *Geometrinin Kökeni* adlı kitabı üzerine çalıştı. Sorbon Üniversitesinde felsefe eğitimi aldı. Hem bir düşünür, hem de çağının siyasi ve toplumsal olaylarına duyarlı bir aydın olarak çağdaş düşüncenin önde gelen isimlerinden biri hâline geldi. İsmi en çok kendi anlayışını yansıtan yapıbozumla (*déconstruction*) anılır. Yapıbozum; postmodernizm ve hermeneutik temalardan, yaklaşımlardan izler taşır. Gerçekte sadece postmodernizm ve hermeneutik değildir yapıbozuma esin kaynağı oluşturan; yirminci yüzyılı tanımlayan düşünce akımlarının kesişme noktası gibidir. Onun düşüncelerinde marksizmden yapısalcılığa, fenomenolojiden varoluşçuluğa, hermeneutikten postmodernizme varıncaya değin çok geniş bir yelpazeden renkler görmek mümkündür. Postmodernizm ve hermeneutik ilişkisi bağlamında söylenecek olursa, yapıbozum, hermeneutik ve postmodernist temaları kendi içinde taşır. Bu hâliyle, hermeneutik ve postmodernizm arasındaki kesişme noktası gibidir. *Grammatoloji* (*De la Grammatologie*), *Saçılma* (*La Dissemination*), *Kartpostal* (*La Cartepostale*), *Yazı ve Ayrım* (*L'ecriture et la Difference*) önemli eserleri arasındadır.

Derrida'nın düşünce gelişiminde, konularının ve ilgi alanlarının ortaya çıkmasında fenomenolojinin önemli katkısı vardır. Fenomenolojiyi "karşılaştırma kabul etmez sağlamlıkta bir disiplin olarak" görür. Fenomenoloji ile olan ilgisini *Geometrinin Kökeni* ile sürdürür. Bu çalışmalar, düşünce gelişiminde etkili olur. "Yazı" gibi, "iz" gibi, "gösterge" gibi kendi düşünce evreninin önemli olan kavramlarına fenomenoloji konusundaki araştırmaları sayesinde ulaşır. Bu konuda şunları söyler: "Doğallıkla *Geometrinin Kökeni*'nde işlenmiş bütün sorunlar, daha sonra felsefi, edebi, hatta söylemsel olmayan, özellikle de grafik veya resimsel bütünlükler çevresinde giriştiğim araştırmalara bir yön vermekten geri durmadı."[16] Fenomenolojiden esinini alan bu araştırmalar, baştan sona Derrida'nın düşünce yaşamını oluşturan konu ve kavramlardır.

[16] Jacques Derrida, "Tezin Zamanı", çev. Melih Başaran, *Felsefelogos,* yıl: 2000, sayı: 10, s. 31-42, s., s.35.

3.1. Yazmak veya başka şekilde söylemek: Yazı bir "kayıt"tır. Sözü yok olmaktan alıkoyar ve fenomenolojik bakışın nesnesi hâline getirir.[17] Yazı, Batı felsefesinde, Sokrates'ten yapısalcılığa, söz (*logos*) karşısında her zaman alçaltılmış, ikincil görülmüştür. Bunun nedeni, Derrida'nın "mevcudiyet metafiziği" olarak adlandırdığı metafizik anlayıştır. Yazı aleyhine gelişen Batı geleneği, Sokrates'e kadar geri gider.[18] Sokrates, yazıyı, canlı konuşmanın bir imgesi olarak görmüş, konuşmanın yazıya oranla daha tercihe şayan olduğunu söylemiştir. Ona göre yazı hafızayı zayıflattığı gibi, yazarın elinden kaçıp giderek yanlış anlaşılmaya ve yorumlanmaya da uygun hâle gelir.[19] Derrida, yazının kökeni konusunda eski Mısır uygarlığına geri gider. Burada her şey kayıtlıdır. Antik Yunan kültürü söze dayalı bir kültür olduğu için kayıt altına alma geleneği zayıftır. Bu nedenle bir çocuksuluk vardır orada. Zira yazılı gelenek yoksa hafıza bir çocuğun hafızası gibi zayıf ve birikimsizdir. Öyle ki, bir kıyametten sonra her şeyi yeniden icat etmek zorunda kalabilirler. "Arşiv"den yoksun olmak, çocuksu söylencelere başvurmak demektir.[20]

"Mevcudiyet" (*presence*), Derrida'nın merkezi kavramlarından biridir. Bu kavramın içeriği, söz merkezli olarak nitelediği Batı metafiziğine yönelttiği eleştirilerden oluşur. Sokrates'le başlayan bir söz merkezcilik (*logocentrism*) söz konusudur. Söz merkezcilik**,** sözün dışında, sözden bağımsız bir alanın varlığını kabul eder. Bu durumda her gösterilen aynı zamanda bir gösterge, her gösterge de bir gösterilen olacak, böylece sürekli geriye doğru giden, sonunda idea, Tanrı, madde (*arkhe* olarak madde) gibi aşkın bir varlıkta kaynağını bulacaktır. Derrida'nın savı, "işaretlerden bağımsız bir işaret edilenler alanının olamayacağı ve kelimenin tam anlamıyla yazının dili kapsayacağı" yönündedir.[21] Söz ve gerçeklik arasındaki uygunluk, hakikatin en eski ve en çok kabul gören tanımıdır. Sözün gerçekliği bir ayna gibi yansıtacağı düşünülür. Böylece sözün dışında, sözden bağımsız bir mevcudiyet alanı oluşur. Derrida, metnin dışında bir varlık alanının olamayacağını söylerken, tüm anlamı "gösterge" içinde, tek noktada toplar. Konuşma mevcudiyettir, yazı ise mevcudiyetin inkârı. Ses dolaysız bir biçimde dünyaya çıkar ve söylendikten sonra hemen ortadan kalkarken, yazı bir ara biçimdir, kendini kökeninden ayırır ve bu köken ortadan kaybolduğunda bile kendini korur. Yazıda gösterge ile gösterilen arasına zamansal mesafe girer. Metnin işaret ettiği, yazının göndermede bulunduğu gerçeklik alanı zaman içinde değişir, anlam kaymalarına uğrar, tahrif olur, ortadan kalkar; tüm bu değişimlere karşın metin kendisini muhafaza eder. Bu durumda, metin tek gerçeklik olarak çıkar ortaya, sadece metin kalır geride, üzerine konuşulabilecek olan. Dilin tarihselliği; sözcüklerin işaret eden olarak değişmese de anlamın işaret edilen olarak değişime uğramasıdır.[22]

Derrida, metni merkezileştirir. Öyle ki, giderek metin dışında hiçbir şey kalmaz. Burada sözü edilen metin, bir hakikatin taşıyıcısı, bir savın temellendiricisi değildir, olsa olsa hakikat ve tez iddiasında olmayan, yalnızca "saçılma" (*disseminiation*) sözcüğü ile karşılanabilecek metnin ikizi durumundaki "önsöz"dür. Önsöz ne tezdir ne antitez, ne anlamdır ne anlamsızlık. Kierkegaard'un dediği gibi, kitabın, yani tezin ve anlamın kendisi değildir.[23] Kitap ise tezdir, anlamdır. Önsöz, böylece üçlü diyalektik sürecin dışına çıkarak,

---

[17] Jacques Derrida, *a.g.e.*, s. 34.

[18] Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak, The Johns Hopkins University Press, Baltimore – London, 1976, s. 6.

[19] Platon, *Dialogues of Plato*, trans. B. Fowett, Vol. 1, Oxford University Press, London, 1892, s. 485-486.

[20] Jacques Derrida, *Khōra*, çev. Didem Eryar, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2008, s.58.

[21] Jacques Derrida, *Of Grammatology*, s. 7.

[22] Jacques Derrida, *Of Grammatology*, s. 11-14.

[23] Søren Kierkegaard, Önsözler'de, önsöz konusundas şunları söyler: "Önsöz, bir ruh hâli [*Stemning*]'dir. Önsöz yazmak bir tırpanı bilemek gibidir, bir gitarı akortlamak gibidir, bir çocukla konuşmak gibidir, pencereden tükürmek gibidir. İnsan onun nasıl olup bittiğini anlamaz, arzu gelip çatar, üretkenliğin ruh hâli içinde titremeye duyulan olağanüstü bir arzu, bir önsöz yazma arzusu, *leves sub noctem susurri* [gece bastırdığında sessiz fısıltılara duyulan] arzu. Bir önsöz yazmak, tıpkı bir adamın kapısını onunla dalga geçmek için çalmaya benzer, genç bir kızın penceresinin önünden gelip geçmeye ve bunu yaparken kaldırım taşlarına bakmaya benzer, rüzgârı değnekle sopalamaya benzer, hiç kimseyi selâmlamadan şapkayla selâm vermeye benzer. Bir önsöz yazmak, dikkate alınmayı hak eden bir iş yapmış olmak gibidir, kişinin kendisini sır vermesi için ayartan bir vicdan azabı duyması gibidir, dans sırasında reverans yaptıktan sonra harekete geçmemek gibidir, sol ayağını basarak dizgini sağa doğru çekmesi ve beygirin hızlı hızlı solumasını duyarak tüm dünya için bir incir çekirdeğini dolduracak kaygı duymaması gibidir. Önsöz, birleşmenin verdiği rahatsızlığı duymadan birleşmek gibidir, Valby tepesinde oturup yaban kazlarının ardından bakmak gibidir. Bir önsöz yazmak, karanlığın çökmesini bekleyerek, zuhur edecek olanı hissederek, semadan açılan kapıyı görerek, önünde gittikçe uzayan anayolu gözleyerek, ormanın beklenilen gizemine ve patikaların ayartıcı kayboluşuna bir an gözü ilişerek, posta atlarının ve Yankı'nın [*Echo*] davet eden sesini işiterek, arabacının güçlü kamçı şakırtılarını, ormanın şaşırtan yinelenişini ve yolcuların neşeli sohbetlerini dinleyerek posta arabasıyla ilk konaklama yerine ulaşmaya benzer. Önsöz yazmak menzile ulaşmak, oturma odasında dikilmek, hasretle arzulanan kişiyi selamlamak, bir koltuğa kurulup pipoyu doldurup yakmak ve ardı arkası kesilmeyen bir sohbete dalmak gibidir. Önsöz yazmak,

dördüncü bir öğe hâline gelir. Bu bir hakikat arayışı değildir, zira her hakikat iddiası, diyalektik sürecin bir öğesi hâline gelmek zorundadır. Kitabın ortadan kayboluşu ve ortada sadece önsözün kalışı tam da postmodernist bir söylemdir ve anlamın tükenişine delalet eder. Zira özsöz ne tezdir, ne anti tez, ne de sentez. Kierkegaard'da olduğu gibi Derrida'nın "önsöz" kavramında da Hegel felsefesine karşı bir eleştiri, parodi, ironi söz konusudur.[24]

Derrida'nın temel ilgisi felsefeden önce metne, edebiyat denilen yazıya doğru yönelmiştir. Nedir edebiyat veya yazı? Bundan "başka tür bir söyleyiş"i anlar. Yazmak, onun için "başka türlü söylemek"le eş değerdedir. Yazı serüvenini, "beni ilgilendiren bu başka söyleyişti" diye ifade eder.[25] Tüm sanat ve düşünce yaşamı, alışılmış olanı aşan, sıradan olanın ötesine geçen bu "başka tür söyleyiş"in peşinde olmuştur. Başka tür söyleme isteği, onu anlaşılması zor bir kişilik hâline getirir. Bu zorluk karşısında Megill şunları söyler: "Derrida'yı kavramak öylesine güçtür ki, ancak anlaşılması biraz daha kolay bir şeyle analoji yaparak onu bir yere oturtmaya çalışabiliriz."[26] Tabii ki, bu başka tür söyleyiş, yalnızca ifade biçimi olarak değerlendirilmemeli, aynı zamanda bir düşünsel tutum olarak da görülmeli. Bu anlamda, onun başka tür söyleyiş biçimi, başka tür söylenmesi gereken bir düşünce damarından beslenmiştir sürekli olarak. Yalnızca söyleyiş biçimi farklı değildir, söylenen de farklıdır. Onun "başka tür söyleyiş" olarak ifade ettiği bu yazış biçimi, "felsefe ve edebiyat, bilim ve edebiyat, siyaset ve edebiyat, ilâhiyat ve edebiyat, psikanaliz ve edebiyat arasında" gelişmiş, gidip gelmiştir.[27]

Derrida, 1967'de yayınladığı *Grammatolojiye Dair*'le bir sistem oluşturma amacı gütmez, sisteme kapalı, tanımlanamaz, biçimlendirilemez bir okuma, yorumlama ve yazı kuralları bütünü oluşturmayı denediğini söyler. Bu yazı biçiminin bazı zorluklara karşın gerçekleştiğini ifade eder. Sözgelimi o, "kültürün, ansiklopedinin veya varlık biliminin sınırları kolayca çizilebilir *topos*'unda" yer almış değildir.[28] Bu ifadelerde yazısının üzerinde boy attığı toprak kolayca tespit edilebilir bir özellik göstermez. Her filozof, belirli bir tema bağlamında felsefesini kurar, her yazar belirli bir duyarlığın peşinden gider. Derrida ise kendi yazı biçimini tanımlayabilecek bu tür bir *topos*'tan yoksun olduğunu ifade eder. Onun yazı biçimi ne geleneksel olanla, ne tezle, ne tema ile, ne tezin yadsınması ile, ne de sentezle açıklanabilir. Yazar orada bir şey söylemez, bir anlam ortaya koymaz. Yalnızca önsöz yazar ve önsöz hiçbir zaman kitabın kendisi değildir. Kitabın kendisi yoksa, sözün kendisi yoksa, anlamın kendisi yoksa, o zaman sadece özsöz olacaktır. Salt önsözde, istediğini söyleyebilir kişi; bir anlam ortaya koymak, bir tez öne sürmek, bir fikir

---

canında tatlı heyecanı hissederek âşık olduğunu fark etmek gibidir. Bilmece sorulunca, her hadise çözümü vaat eder. Önsöz yazmak yasemin kulübenin dalını bir yana doğru çekip onu gizlendiği yerde otururken görmek gibidir: aşkım benim! Böyledir ya, böyledir özsöz yazmak. Ve nasıl birisidir bunları yazan? Kışın insanlar arasına girip çıkan bir soytarı, yazın bir aptal, aynı kişideki selam ve veda, daima mutlu ve kaygısız, kendinden hoşnut, hiçbir işe yaramaz, hatta ahlâksız; zira para yığmak için borsaya girmez, yalnızca şöyle uğrayıp çıkar. Yıllık genel toplantılarda konuşma yapmaz, çünkü havası çok ağırdır, hiçbir toplulukta şerefe kadeh kaldırmaz, çünkü bunun için birkaç gün önceden ilan vermek gerekir; sistem için iş takibi yapmaz, devlet borcu ödemez, hatta onu ciddiye bile almaz. Hayat yolunu, ayakkabılarını kullanmak için bekleyip duran birileri olsa da sokaktan ıslık çalarak geçen kunduracı çırağı gibi yürür; müşteri, kayılacak buzlu bir yol, görülmeye değer en ufak bir şey olduğu müddetçe beklemek zorundadır. Böyledir, evet böyledir özsöz yazan." (Søren Kierkegaard, *Önsözler,* çev. Vefa Taşdelen – Ralph Lebro, *Beyaz Gemi*, Yıl: 2007, sayı: 3, s. 22, vd.)

[24] Kierkegaard, *Önsözler*'de, önsözlerin hiçbir iddiada bulunmayan yapısına dikkat çeker. Bu "kitapsız kitap", sadece önsözlerden oluşur. Bundaki amacı, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde özsöz konusunda ortaya koyduğu ifadeleriyle ironik bir tarzda diyalog kurmaktır. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nde şunları söyler: "Bir esere, yazarın amacını, kitabı niçin yazdığını ve o kitabın aynı konuda daha önce ve içinde yaşanılan çağda yazılmış olanlarla ilgisini beyan eden bir önsözle başlamak âdettir. Ne var ki, felsefi bir eser için böyle bir açıklama yalnız gereksiz olmakla kalmaz, uygunsuz da olur ve yanlış anlamalara da sebebiyet verir. Bir önsözde felsefe hakkından söylenebilecek ne varsa, … onlardan hiçbiri felsefi hakikati ifşâ etme biçimi olarak görülemez." (G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, Oxford University Press, Oxford, 1977, s. 1). Kierkegaard, *Önsözler*'de, Hegel'in bu sözleri karşışında şu ironik ifadeyi kullanır: "Çağdaş bilimde önsöz ölümcül bir yara almıştır. Buradan bakıldığında, daha önceki yazar kolaylıkla, insanın gülsün mü ağlasın mı bilemediği acıklı bir duruma düşer; çünkü beceriksizliği onu gülünç hâle getirir ve saflığı [*naïveté*], sanki hakkında kaygılanan birileri varmış gibi bizi duygulandırır. Böyle bir durum bu günlerde tekrarlanmaz, çünkü insan kitaba konu, sisteme hiçlik ile başlarsa Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin *Mantık Bilimi*'ne bir önsöz yazmadan doğrudan "konunun kendisi ile" [*Sache selbst*] başlar. Bu durumda mantık, Hiçlik (*Nothingness*) ile bir olan Salt Varlık (*Pure Being*)'la başlamış olur) o zaman artık önsözde söylenecek bir sözün kalmadığı düşünülebilir." (Søren Kierkegaard, *Önsözler*, s. 21).

[25] Jacques Derrida, "Tezin Zamanı", 33.

[26] Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan, Bilim Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s. 381.

[27] Jacques Derrida, "Tezin Zamanı", s. 33-34.

[28] Jacques Derrida, *a.g.e.*, s. 35.

beyan etmek zorunda değildir. Önsözde bir sistem, tutarlı bir yapı, varlığı bir bütünlük içinde açıklayabilecek spekülatif bir yapı (Hegel örneğinde olduğu gibi) ortaya koymak zorunda değildir. Önsözde, büyük anlatılar sona erer, büyük tezler, evrensel bildiriler, kurtarıcı söylemler, bütünlük ve anlamlılık düşüncesi tükenir, sistem fikri ortadan kalkar, vazo parçalanır ve her parça bütünden hareketle değil kendi içinde açıklanmaya çalışılır. Bu tutum, büyük sistemler, büyük anlatılar döneminin bittiğinin de ilânıdır. Artık söz konusu olan küçük denemeler, küçük öykülerdir. Önsöz; logos merkezli metafizik anlayışlara karşı tepkidir. Salt önsöz, yön duygusunun kaybedildiği bir noktadır. Derrida, logos merkezli yaklaşımın yapısını çözmeye/bozmaya çalışır. Bu geleneksel bağ içinde konumlanmak istemez. Bu konuda şu söylenebilir: O, bir düşüncenin ve yazının biçimlenişine etki eden bütün bu öğelerin karşısında ve dışındadır. Bu da "başka tür yazı"nın temel özelliklerindendir.

3.2. Diyalektiğin yapıbozumu: Derrida'nın özgün tutumlarından biri de *tez* karşısında ortaya çıkar. Tez, Avrupa kültürü ve felsefesi içinde, önemli bir yere sahiptir. Derrida bunu, üniversitede kendi tezlerini hazırlarken farkına varır ve ondan sonra, tez olgusu karşısında gittikçe gelişen özgün bir tutum sergilemeye başlar. "Araştırmalarımın, klasik tez kalıplarına boyun eğmeyecekleri açıktır. Bu araştırmalar yalnızca farklı türden bir yazıyı talep etmekle kalmıyor, özellikle 'tez' adı verilen metinde egemen olan özel bir tutum, söylemsel farklılıklar da gerektiriyordu."[29] Derrida'nın "farkılı tür bir söyleyiş" peşinde olduğunu belirtmiştik. Bu farklı yazı biçimi, salt özgün olma isteğinden kaynaklanmaz, tez karşısındaki bir tutumdan da kaynaklanır. Kendi sitilinin tez kapsamında değerlendirilemeyecek denli tezin dışında bir *öteki* olduğunu ısrarla göstermeye çalışır. Ötekilik, onun *antitez* olmasından da kaynaklanmaz. Zira antitez de, tezin bir açılımıdır. Bunun böyle olduğunu Hegel felsefesi göstermiştir. O, ne tez, ne antitez (tezin yadsınması), ne de sentez olma iddiasındadır. Ortaya yeni bir tez koymanın, bir hakikat iddiasında bulunmanın, bir "kitap" yazmanın, bir anlam bütünlüğü inşa etmenin, Hegel diyalektiği ile bağdaşmaya çalışmaktan başka bir anlamı yoktur. Hegel diyalektiğine yaklaşımı, ona bir antitez getirme biçiminde algılanmamalıdır, daha çok bir eleştiri, bir parodidir. Bir tez ya da antitezle ortaya çıkacak olsaydı yine Hegel diyalektiği içinde bir yere oturacaktı. Zira "İnsan bir anlam dile getirmek için ağzını açar açmaz her zaman haklı olan Hegel gibi bir şey söyler."[30] O bu üçlü diyalektiğin içinde değil, bir şekilde, anlamsızlık, hakikatsizlik, tezsizlik içinde bile olsa onun dışında kalmayı, bu üçgenin dördüncü köşesi olmayı istemektedir. "Öyle görünüyor ki, diyalektiğe yönelik bir karşı-hakikat tesis etmeye çalışan her girişimi benzer bir kader beklemektedir, çünkü her karşı hakikat diyalektiğin doymak bilmez ağzı tarafından yutuluverecektir."[31]

Böyle bir durumda, Derrida için "kitap" sözcüğü uygun görünmemektedir. Zira kitap üçlü diyalektiğin ayaklarından birini oluşturacak, ya tez, ya antitezi ya sentez aşamasına işaret edecektir. İçinde bir hakikat iddiasının, bir tezin, bir alternatifin bulunmadığı bir kitap yazmak gerçekten güç olacaktır. Bu nedenle, yaptığı çalışmaların, bir kitaptan çok, bir önsöz, bir epigraf olduğunu belirtir, kitaplarını, yazmadığı kitapların önsözü olarak görür. "Önsöz yazmayan bir Derrida hayal etmek, bambaşka bir yazar hayal etmek demektir. Derrida'nın huşu uyandıran üretkenliğinin sırrı kısmen buradadır, çünkü Derrida'ya göre yazının görevi bir şey söylemek -bir sav ileri sürüp işi bitirmek- değildir. Tam tersine yazının gerekçesi kendisidir. Bunun sonucunda ortaya bir söz ishali, dile getirilemez bir merkez etrafında muazzam bir söz ifrazatı çıkar. Derrida'yı okurken, sık sık olduğu gibi, akla yine Wittgenstein geliyor, ama nihai olarak suskunluğu yurt edinen *Tractatus*'un değil, *Felsefi Soruşturmalar*'ın Wittgenstein'ı. Yolculuk imgesi bu yapıt için tayin edici önemdedir."[32] Buradaki anlamıyla, *yolda olmak*, bir yere ulaşmak için değil, yalnız yolda olmak içindir. Bir başka deyişle önsöz, kitaba ulaşmak için değil, kitaptan uzaklaşmak ve önsöz olarak kalmak içindir. Bu, bütün metinlerin kitabın kendisi olmaktan çok, bir önsöz olması durumuyla bağdaşır. Kitabın kendisi yoktur, bütün yazılar bir önsözdür, yazmak için yazmak; bir başka deyişle, yolda olmak için yolda olmak, bir yere varmak, bir yere ulaşmak için değil. Bu durum, Megill'in deyişi ile "Daha çok, belli bir alan üzerinde inatla ve amaçsızca gidip gelmedir. Bir yerden başka bir yere giden gezginin değil, bir haritacının ya da kadastrocunun yolculuğudur."[33] Derrida'nın yolda olmasını şöyle yorumlayabiliriz: Düşüncelerinin nereye varacağını tam olarak bilmeden yola çıkıyor, ya da bu çalışmaların nereye varacağını çok iyi biliyor ama oraya varmaktan kaçınıyor.[34] Kaçındığı yer, Hegel diyalektiğine düşmektir, ama bir amaç

[29] Jacques Derrida, *a.g.e.*, s. 36.
[30] Bkz. Allan Megill, *a.g.e.*, s. 399.
[31] Allan Megill, *a.g.e.*, s. 399.
[32] Allan Megill, *a.g.e.*, s. 399.
[33] Allan Megill, *a.g.e.*, s. 400.
[34] Jacques Derrida, *a.g.e.*, s. 33.

belirleyip yürüdüğü takdirde oraya varması da kaçınılmazdır. Yolda olmak, diyalektikten kaçınmanın serüveni şeklinde ortaya çıkar.

Tez, Hegel diyalektiğinde, antitez ve sentez gibi kendisinden sonraki gelişimi oluşturan iki aşamaya daha sahiptir. Bu süreç, aynı zamanda tarihi oluşturan bir işleyiştir. Derrida baştan beri tez kavramının sistemleştirici, biçimlendirici, akademik yapısının dışında durmuştur. Tez bir sunma, vazetme olayı, bir savlama olayıdır, dolayısıyla hep bir konumsal (*positionel*) ve karşıtlıklar koyan (*oppositionel*) bir mantık ve uslamlama yapısına sahiptir. Derrida'nın yapıbozuma uğratmak istediği bu yapıdır. Bunu başarabilmek için *saçılma* (*disseminiation*) kavramından yararlanır.[35] *Saçılma* başlığı altında, "konumsal ve konumsal olmayan biçimler altında, tezin diğerinin, konumsal mantığın [tezsel mantığın], onun tarihinin ve meşruiyetinin, yetkesinin ve haklarının sınırlarını inceleme serüvenine girmiştim" der.[36] Saçılma temel olarak temayı ve tezi (bir konumda bulunmayı, bir konum olmayı, bir noktada yoğunlaşmayı) yadsır; o bir tezin değil, motiflerin taşıyıcısıdır, hiçbir rengi yoktur, ancak gökkuşağı gibi tüm renkleri barındırır, tek renkli değil, çok renklidir. Derrida, "Saçılmanın işaretleri hiçbir noktada raptedilemez" der.[37] Derrida onun raptedilemezliğini vurgularken, teze karşı bir süreç olduğunu da ifade etmiş olur. O bir noktada konumlansaydı, tez olma yoluna girmiş olurdu, bir konum kazanırdı. Oysa bu raptedilemez yapısıyla, tam da teze aykırı bir özellik göstermiş olur. Saçılmanın bu yapısı, özde Hegel diyalektiğine, bu diyalektik kapsamdaki teze, antiteze, senteze, tez olma durumundaki her türlü hakikat ve anlam iddiasına karşı bir eylemdir. Saçılmayla aranan şey, bir anlam, bir hakikat, bir tez değil, yalnızca yolda olmanın, hiçbir şey söylemeksizin, bir anlam ve tez ileri sürmeksizin söylemenin anlamıdır. Böylece yapıbozum, Hegel diyalektiğine karşı bir *parodi* hareketi olarak eylemi çıkar.

Derrida, yapıbozumun temel hedeflerinden biri hâline getirdiği bu Hegelci ciddiyeti, parodi üslubuyla bozmaya ve gülünç hâle getirmeye çalışır. Bu da onun ironik üslubunun temelini oluşturur. Kendisi ciddi bir şey ortaya koymanın peşinde değildir. Zira ciddiyet de bir anlamdır, bir "konum"dur. Anlamsızlık, tümüyle bir kayma, konumunu ve merkezini kaybetme durumudur. Burada işe yarayabilecek tek yöntem, tıpkı postmodernist sanat ve düşünce yapıtlarında olduğu gibi, daha önceki bir metne ironik göndermelerde bulunmak, onun ciddiyetini sarsmak, saygınlığını zedelemektir. İroni, parodi, pastiş, kitsch bu işin yöntemleri arasındadır. Derrida; konumdan, anlamdan ve logostan bu uzaklığıyla diyalektiğin bir unsuru hâline gelmekten uzaklaşır; ancak onun dışında ve onu bozan dördüncü bir öğe hâline gelmeyi de ister. Bu dördüncü kenar olma isteği, bir dörtgenin değil de üçgenin dördüncü köşesi olma isteğidir. "Dört köşe'nin Dört'ü değildir bu, açılıp dördüncü bir kenar oluşturmuş bir üçgenin 'dört'üdür... Diyalektiğin dördüncü bir uğrağı olması olasılığı bütün diyalektik mekanizmayı yıkar... Zira diyalektiği paramparça eden uğrak, dördüncü uğraktır. Diyalektiğin dördüncü uğrağı yapıbozum uğrağıdır: Tez, olumsuzlama [*negasyon*], olumsuzlamanın olumsuzlanması [negasyonun negasyonu], yapıbozum."[38]

Böyle bir istek, Derrida'yı, *tema*'dan uzaklaştırır. Ne de olsa tema, bir konumda bulunmayı, bir tez üzerinde çalışmayı ifade eder. Tema yolda olmaktan çok, bir amaca doğru yürümeyi ifade eder. Derrida, temadan uzaktır. Temadan uzak olması, onun yapıtlarını bir *motif*ler örüntüsü hâline getirir. Kişi onlara istediği yerden girebilir ve istediği yerden çıkabilir. Çünkü başlangıç ve sonuç duygusundan yoksundurlar. Tezin sahip olduğu tüm biçimsel ve mantıksal yapıdan da yoksundurlar. Bu hâliyle onları bir bütünün öğesi olmayan, kendi başlarına bütünlük ve sistem fikrinden uzak motifler olarak değerlendirmek gerekir. "Motif"in "saçılma" ile yakın bir ilgisi vardır ve Derrida'nın dünyasında birbirine omuz veren kavramlardır. Onlar, temayı, tezi ve bütünlük duygusunu, sistemi yok eden kavramlardır. Saçılma ve motif kavramları, düşünceyi, diyalektik denklemden kurtarır. Kitap yerine önsözü, tema yerine motifi, tez yerine saçılmayı[39]

---

[35] O, tez yerine saçılmayı, tohumun saçılmasını (*disseminiation*) önerir. Derrida *yapıçözüm* (*deconstruction*), *saçılma*, *önsöz* ve *parodi* ile tezin, Hegel diyalektiğindeki yazgısına ve Batı düşünce tarihindeki önemli konumuna da karşı çıkar. "Önsöz", tez içeren bir yazı değildir. "Saçılma" ise, diyalektik yapının dışına çıkmanın yollarından biridir. Yapıtın kendisi durumunda olan önsöz, bir saçılma biçiminde ortaya çıkar ve böylece diyalektiğin üç kavramını aşan bir yapıya kavuşur. "Derrida, diyalektiğe yem olmaktan; 'ortaya bir hakikat koymayı', 'sadede gelmeyi' başaramaması - bitimsiz önsözler yazdığı kitabı yazmayı başaramaması- sayesinde kurtulur. Derrida'daki kilit terimlerden biri, 'saçılma-saçma'dır. Bazan 'tohum saçma' (dissemenation) şeklinde de yazdığı bu terim diyalektiğin sonsuz yeni anlam üretiminin karşısındadır. Kısacası saçılma, diyalektikteki üçün hâkimiyetine, Hegelci felsefenin 'üçlü ritmi'ne karşı çıkan bir tür karşı-diyalektiktir." (Megill, s. 401).

[36] Jacques Derrida, *a.g.e.*, s. 36.

[37] Bkz. Allan Megill, *a.g.e.*, s. 402.

[38] Allan Megill, *a.g.e.*, s. 402.

[39] *Tez* konum ve sunum olarak bir yerde toplanmayı, bir konum kazanmayı, bir nokta üzerinde yoğunlaşmayı ifade eder; *saçılma* ise, uzaklaşmayı ve dağılmayı çağrıştırır.

diyalektik üçlü yerine diyalektik dörtlüyü getirmek, işte bunlar Derrida'nın dünyasını bütünleyen yaklaşımlardır.

Tez'in Derrida'nın düşünce dünyasında sahip olduğu önem, temel bir karaktere sahiptir. Tez, sahip olduğu akademik, mantıksal formatla, yazış ve sunuş biçimi ile aynı zamanda tarihsel bir olgudur. Derrida bu biçimsel ve mantıksal formlardan, tezin sahip olduğu kurumsal ve resmi bağlardan uzak durmaya çalışmıştır. Onun yazıları, her hâliyle tezden kaçışın ifadesidir. Tezin Avrupa kültür ve düşünce tarihindeki meşruiyeti, bir takım unvanların, statülerin meşru dağılımına da günlük yaşamda zemin hazırlamıştır; böylece "yetkili" kişiler ortaya çıkmıştır. Derrida bu yapıyı incelerken *Universitas* kavramına değin geri gider. Üniversiteler, tüm tarihi boyunca tez bağlamında varlık kazanmış, teze aracılık etmiş ve ona meşruluk kazandırmıştır. Üniversite, çoğu kez, kendi özüne aykırı bir biçimde 'siyasi üniversite' olmuştur. Heidegger'in rektörlüğü esnasında karşılaştığı durum da, bunun çağdaş örnekleri arasındadır. Derrida tezle üniversitelerin işleyişi, meşruiyeti, örgütlenişi, akademik yapısı arasındaki derin bağı kavradığında, kendi konumu ile üniversitenin bu durumu arasındaki bağdaşmazlığı da kavramıştır. Nasıl ki üniversite teze meşruluk kazandırırsa, tez de üniversiteye meşruluk kazandırmalı, onun durumunu pekiştirmeli, hiçbir biçimde ona zarar vermemeli ve üniversite kurumunun yetkili kişileri tarafından kabul edilir olmalıdır. Üniversitede üretilen tezler kurumsal yapı ile uyum içinde olmalı, dahası bu kurumsal yapının üretilmesine ve sürdürülmesine omuz vermelidirler; varlık nedenleri budur.[40]

Derrida, "yazılarının, sözcüğün düz anlamıyla anlamsız olduğunu ileri sürer. En azından bunu ileri sürüyormuş gibi görünür. 1967'deki bir söyleşide "bir şey söylemeyi istememe riskine giriyorum" der.[41] Kuşkusuz, anlam sorunu, hermeneutik açısından önem taşır. Zira anlam, anlamanın kendisine "ilişkin" olduğu şeydir. Her anlama, bir anlam varsayar ve bu anlama ilişkin olarak ortaya çıkar. "Bir şey söylemeyi istememe riski"ne ve "anlamsızlık"a karşın, Derrida'nın düşünce evreninden sıradan anlamıyla bir "anlamsızlığın" çıkacağını da beklememek gerekir. Onun "anlamsızlık" ve "bir şey söylemeyi istememe" gibi ifadeleri, daha çok "tez" ve "bir şey söylemeyi isteme" anlayışının egemen ve meşru zemininde düşünülmelidir. Anlamsızlık, tez karşısındaki direnişi ifade eder, bir şey söylemeyi istememe ise logos merkezli bir dünya karşısındaki tepkiyi ifade eder. "Yazılarının çoğunda bir tez, bir konum sunuyormuş gibidir, ama bir daha baktığınızda ortada ne bir tez, ne bir konum görürsünüz... Derridacı bir tez dile getirmeye çalışmak Derrida'nın girişiminin sahip olduğu karakteri yanlış anlamak demektir."[42]

3.3. Yapıbozum veya Yapısızlaştırma: Derrida, bütün bir felsefe ve kültür tarihini yıkmaya çalışır. Bu felsefe tarihi içinde alışık olduğumuz bir tutumdur, zira her filozof, az ya da çok bir "yıkıcı"dır. Ancak Derrida alışık olduğumuz türden bir yıkıcı değildir: o yıkmasına yıkar, ancak yeniden kurmak için yapmaz bunu. Bu özelliği ile de diğerlerinden ayrılır. O hâlde, yapıbozum, bir "söküp-yapma" olayı değil, daha çok, bir "yapısızlaştırma" olayı olarak ortaya çıkar, çünkü o bir "yeniden kurma" olayı değildir. Onun bir yapısızlaştırma olayı olması, bozuma uğrattığı tezlerin karşısına bir antitezle çıkıyor olmayışıdır. Şayet bir tezle, bir öneri ile çıksaydı, yaptığı şey, bir yapısızlaştırma olayı değil, "söküp-yapma" olayı olurdu. Yazılarının bir teze sahip olmamasında bu yapısızlaştırma hareketinin amacını görebiliriz. Bir tezle ortaya çıkması, yine temel bir olaya işaret edecekti. O da, söktüğü yapının bir parçası hâline gelerek bir anda bütün özgünlüğünü ve kendine özgülüğü yitirecekti. Tez, ne de olsa, bir "kurma" olayıdır, bu da geleneksel kültür, düşünce ve siyaset tarihinin bir öğesidir. Yapıbozumla tahtından edilen şey, yüzlerce yıl üzerinde ciddiyetle ve büyük bir titizlikle kafa yorulan ve kurulmaya çalışılan bir anlamlar, hakikatler sistemi ve düzenidir. Derrida, yapısökülme, kendisinde tez olan, alternatif sunan bir kişi konumunda değildir. Onda ne tez, ne de alternatif vardır. O, anlamlar sistemine ve düzenine karşı harekete geçer, tezleri tahtından eder. Aklı ve kelamı (*logos*) bağlarından çözer.

Değerlendirme

Hem hermeneutiğin hem de postmodernizmin bir değil, birçok cephesi vardır. Onları belirli ve sınırlı bir bağlam içinde değerlendirmek yanıltıcı olabilir. Tek boyutlu ve tek anlamlı bir hermeneutik olmadığı gibi tek boyutlu ve tek anlamlı bir postmodernizm de yoktur. Bu nedenle hermeneutikten değil hermeneutiklerden, postmodernizmden değil postmodernizmlerden söz etmek gerekir. Şu ana kadar gördüğümüz gibi anlam, metin, yazar anlama, yorumlama gibi kavramlar hermeneutik kavramlardır. Şunu

[40] Jacques Derrida, *a.g.e.*, s. 37-38.
[41] Allan Megill, *a.g.e.*, s. 381.
[42] Allan Megill, *a.g.e.*, s. 382.

da söylemek gerekir ki, hermeneutik temalarla postmodernist temalar, farklılaşmadan çok benzeşme eğilimi gösterirler. Heidegger, Derrida, Foucault, Ricoeur gibi düşünürlerde, hermeneutiğin ve postmodernizmin konularının ilgi ve benzerlik içinde olduğu görülür. Dolayısıyla Hermeneutikle postmodernizmin çağdaş görünümü arasında bir paralellik vardır. Bu iki akım birbirini geliştirmiş ve beslemiştir. Anlamdaki belirsizleşme, yazar karşısında giderek okurun daha merkezi bir konum kazanması, nesnenin yerine öznenin öne çıkması, anlamada geleneksel değerleri, etnik özelliklerin vurgulanması ortak ruh hâlini yansıtır. Tarihe, geleneğe yönelme, evrensel ve nesnel değerler karşısında özneye, öznenin değer ve yargılarına atıfta bulunma her iki akımın özellikleri arasındadır.

Lyotard'ın şu sözü, gerçekten de postmodernizmin sloganı hâline getirilebilir: "Gelin bütünlüğe karşı bir savaş başlatalım…" Bütünlüğe karşı savaş başlatmak; spekülatif, kurgusal düşünce planında kalarak kavramsal sistemler kurmaya, tüm varlığı baştan sona bu sistem içinde açıklamaya, işte bu girişime karşı çıkmak demektir. Peki, hermeneutik bu savaşın neresindedir? İçinde midir, yoksa dışında mı? Destekçisi mi, yoksa muhâlifi mi? Bu sloganik cümle bize bölünmeden, bir kırılmadan ve parçalanmadan söz etmektedir. Artık bütünlüğe, tümlüğe erişmek değildir amaç. Her parça kendi içinde anlamlı ya da anlamsızdır. Anlam bütünlükten, tümlenmişlikten gelmez. Bu kırılan ve parçalanan dünyada, anlamlar ve değerler sorgu konusudur. Anlam da anlamlıdır, anlamsızlık da. Bütünün parçalanışı, aslında bütünün kendi kendini parçalaması, sistemin kendi kendini dağıtmasıdır. Bir geri çekilmedir söz konusu olan; sistemin, spekülasyonun, felsefenin, aklın, anlamın, tezin kendi kendini tüketmesidir. Yıkılan, karşı çıkılan sade ve modernizmin inşa ettiği binalar, işlevsel konutlar ve barınma makineleri değildir; bunlarla birlikte bir anlama, felsefeye ve yaşama biçimine karşı bir tepki vardır. Yüz binlerce kişinin ölmesine, yaralanmasına, sakat kalmasına, kirletilmesine, sürülmesine zemin hazırlayan, en azından buna karşı çıkmayan bilime, felsefeye, akılcılığa, insancılığa, gelişme ve ilerleme anlayışına, sanat ve estetik anlayışına, bu "büyük anlatılara" karşı bir eleştiri, başkaldırı ve güvensizliktir söz konusu olan. İlk anda, postmodernizm bir irkilmeyi ve refleksi ifade eder. Ama bu bir reflekstir. Refleks hiçbir zaman kendi başına bir felsefe olamaz. Ama postmodernizm, kendi filozoflarını ve sanatçılarını da üretmiştir. Seksenli yıllardan itibaren, kendini olgunlaştıracak literatüre, kuramsal temele de kavuşmuştur.

Derrida'da anlamın tükenişi, Batı aklına karşı bir tepkiyi ve eleştiriyi ifade eder daha çok, böyle bir tepkinin ifadesi olarak ortaya çıkar. Tezin ve kitabın yerini saçılmaya ve önsöze bırakması, bu anlamın tükenmesi durumu; hermeneutiğin kendi evrimi içinde ulaştığı en ileri noktayı gösterir. Anlamın yitirilişi, yazarın ölümü, bütünlüğünü kaybetmiş, özne sayısınca kırılmaya ve farklılaşmaya uğramış bir dünya algısının tanıklığını yapar. Sadece metin vardır ortada, ama metin bir önsözdür: ne tezdir, ne antitez, ne de sentez. Bir anlamı dile getirme iddiasında da değildir. Böylece bir zamanlar matematik dille yazılmış bir kitabın netliğini gösteren dünya, yapıbozumla yazıları silinmiş bir mektuba dönüşür. Ama sanırım aldırmamak gerekir; zira o yeniden başlamak, yeniden anlamlandırmak için bir hamle, başlangıçtır.