

BAŞKALIK DENEYİMİ
KITA AVRUPA FELSEFESİ ÜZERİNE DENEMELER

ZEYNEP DİREK

GÖZDEN GEÇİRİLMİŞ YENİ BASKI



ZEYNEP DİREK

İstanbul doğumlu (1966). Annesi felsefe öğretmeni Nuran Direk, babası yüksek kimya mühendisi Altay Direk'tir. Adana Celalettin Sayhan İlkokulu'nu bitirdi (1977). Ortaöğrenimini Galatasaray Lisesi'nde, yükseköğrenimini Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tamamladı (1990). Aynı üniversitede felsefe alanında yüksek lisans derecesi aldı (1992). Doktora eğitimine Kanada'da, University of Western Ontario'da başladı. 1995-1996 yıllarında Paris'te Jacques Derrida'nın derslerini takip etti. Doktora derecesini University of Memphis'ten aldı (1998). Galatasaray Üniversitesi'nde görev yaptı (1998-2014). 2010 yılında profesör ünvanını aldı. 2014 yılından itibaren Koç Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir. Simone Beauvoir, Levinas, Derrida, Merleau-Ponty, Bataille, Lacan üzerine Türkçe ve yabancı dillerde yayımlanmış çok sayıda makalesi vardır. Başlıca eserleri: *A Companion to Derrida* (Ed., 2014) *Cinsiyeti Yazmak* (Ed., 2016), *Dünyanın Teni* (2017), *Cinsel Farkın İnşası* (2018), *Çocuk ve Allah* (2018), *Cinsiyetli Olmak* (Ed., 2019), *Ontologies of Sex: Philosophy in Sexual Politics* (2020), *Çağdaş Kıta Felsefesi/Bergson'dan Derrida'ya* (2021).

İÇİNDEKİLER

YENİ BASKIYA ÖNSÖZ	11
1	
FELSEFENİN BAŞLANGICI SORUSU	21
2	
FİLOZOFLARIN İRK DÜŞÜNCESİNİN PEŞİNDE	48
3	
HOBBS VE ROUSSEAU: DOĞA HÂLİ ANLATISININ ZAMANSALLIĞI	79
4	
DEĞERLERE KARŞI DÜŞÜNCE VE İLGI ETİĞİ	100
5	
LEVINAS'TA ADALET KAVRAMI	136
6	
SONSUZ SORUMLULUĞUN PARADOKSLARI	155
7	
TEVRAT'I TANRI'DAN, TALMUD'U TEVRAT'TAN BİLE ÇOK SEVMEK	166

	8	
YASANIN KAYNAĐI ÜSTÜNE	190	
	9	
KONUKSEVERLİĞİN DÜŞÜNCESİ	226	
	10	
FEMİNİZM VE FELSEFE: DERRİDA'NIN CİNSİYET FARKLILIĞI SORUSUNA YAKLAŞIMI	267	
DİZİN	288	

YENİ BASKIYA ÖNSÖZ

Başka (*heteron*) Batı felsefesinin temel kategorilerinden bir tanesidir. Aynı kategorisinin karşısına koyulmuştur. Platon'un *Sofist* diyalogunda beş temel *eidos* arasında sayılır: Varlık, Aynı, Başka, Hareket, Atalet.¹ Bir varlığı aynı, kendisiyle özdeş olarak tarif etmek için onun başka bir varlık olmadığını, ondan 'farklı' olduğunu da göstermek gerekir. Platon varlık, hareket ve atalet hakkında yaptığı tartışmayı takiben farkı bir 'olmama' olarak ele alır. Birinin diğerinden farkı, birinin diğeri olmamasıdır. Bu ikiye ayrılır: özdeş (aynı) bir varlığın başka varlık olmaması anlamında mutlak bir fark veya bir özelliğin birden çok varolana atfedilmesi temelinde görelî bir başkalık. Burada varolanlardan (*tōn ontōn*) bazıları hakkında sadece onların kendilerinden itibaren (*auta kath' hauta*) konuşulurken ötekilerden diğerlerine göre (*pros alla*) bahsedilir. Farkın olmama olarak ele alınması, 'olma'nın iki anlamının özdeşlik ve predikasyon anlamlarının görülebilmesini sağlamıştır. Ontolojik olduğu kadar mantıksal, gramerle ilgili bir çözümlenmeye de benzer bu. Sonra Elealı ziyaretçi şu zor soruyu sorar: "Başka her zaman başka olana göre başkadır, değil mi?" (*to d'heteron aei pros heteron*).²

Vahî dinlerinin ortaya çıkışıyla birlikte Tanrı'dan söz etme sorunuyla karşı karşıya kalırız. Eğer Tanrı, Sonsuz ve Varlık ise, yaratılan sonlu varlıklarla karşılaştırılmaz olmalıdır. 'Varlık' terimi bile yaratan ile yaratılan için ancak

¹ Platon, *Sofist*, 255.

² Platon, *age.*, 255d1.

analojik bir biçimde kullanılabilir. Tanrı'dan kendisi itibarıyla söz etmek gerekir, ama sonlu insan aklının sınırları içerisinde onu kavramak ve tanımlamak mümkün değildir. En üstün, en iyi, 'kendisinden daha iyi, daha güçlü, daha bilge bir varlık bulunmayan' gibi terimlerle konuşmaya çalışsak bile, o ile yaratusı arasında imkânsız bir kıyas yaparak buradaki radikal başkalığa işaret ederiz. Her hâlükarda onun sadece ne olmadığını söyleyebiliriz. Böylece Tanrı'da, negatif teolojiyle ifade edilebilen radikal bir Başkalık ortaya çıkar. Varlık terimini hem Tanrı hem de başka varolanlar hakkında kullanmak bile bir sorun hâline geldiği için, Tanrı varlıktan da öte, varlıktan da başka olarak ele alınacak bir sınıra taşınır.

Başkalık modern felsefede nesnenin kuruluşu probleminde de karşımıza çıkar. Herhangi bir algı nesnesinin, maddi varolanın özellikleri birbirinden ayırt edilebilir, birbirinden farklı olduğu için başkalığın o varlığın kendisinde de bulunduğunu söylemek zorunda kalırız. 17. yüzyılda Leibniz'in "Nasıl bir nesnenin aynı nesne, kendisiyle özdeş olduğunu söyleyebiliriz?" sorusunu sormasından ve tartışılacak olan 'ayırt edilemez olanların özdeşliği' ilkesini ifade etmesinden itibaren başkalık sorunsalı, 'farklılık' terimi altında nesne ontolojisine ait bir kavram olarak yerleşmiştir. Leibniz *Monadoloji*'de varlıkların birbirinden içsel farklar ya da bunlara dayanarak açıklanabilme itibarıyla ayrıldıklarını öne sürerken, Kant tamamen aynı farklara sahip iki varlığın konumları itibarıyla ayırt edilebileceklerini söylemiştir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde özdeşlik ile farklılık birlikte, düşünümün kavramları olarak ele alınır ve birlik kategorisiyle eşlenirler. Kant, Leibniz'in bizdeki mekânsal görünümün formunu kendinde şeylerin ontolojik karakteristikleri (içsel farkları) gibi ele almasını eleştirir.³ Elbette varolanlar (görünümler) değişir ve özdeşlik ile fark (başkalık) hem mekânsal hem

³ Immanuel Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, A 260/ B 316 ff.

de zamansal olarak tecrübe edilmektedir; ancak ‘özdeşlik’ ve ‘fark’ gibi kavramlar, görünümünün zaman, mekân ve *a priori* kategoriler yoluyla örgütlenmesi üzerine bir düşü-
nümden kaynaklanırlar. Kant transandantal öznenin veya transandantal ben’in ne özne ne de predikat olmadığını, ka-
tegorik belirlenime öncel olduğunu ve kategoriler tarafın-
dan belirlenemeyeceğini belirtir. O, bütün deneyimi *a priori*
olarak önceler ve mümkün kılar. Böylece bilincin özdeşliği
ve birliğini açıklamak bir sorun hâline gelir. Hegel, Kant’ın
bilincin çokluğunu sentetik olarak tek bir bilgide bir araya
getirme işlevinin özdeşliğinden türeterek açıklama biçimini
yeterli bulmamıştır. Fenomenlerin sentezinin zorunlu birliği,
ben’in özdeşliğinin zorunlu ve kökensel bilinci olabilir ama
bu bize özbilincin ne olduğunu söylemez.

Dolayısıyla, Hegel *Tinin Fenomenolojisi*’nde tamamen
yeni bir başlangıç yapma gereği duyar. Başkayı sadece nes-
nenin bilinçte kuruluşu bağlamında tartışmakla yetinmeyip
özbilinç sorunsalını yeni bir düzleme taşıyan felsefi olarak
büyük bir adım atar. Bu düzlemde özneyi arzu olarak ele
alır ve özbilincin imkânını başkasıyla ilişkisinde, onun tara-
fından tanınmada bulur. Köle-efendi diyalektiğinde bir baş-
ka bağımsız özbilinçle karşılaşma öncelikle bir ölüm kalım
mücadelesi olarak tarif edilmiştir. Karşılıklı birbirini tanıma
öznelerarasılığın koşuludur. Burada öznelerarasılığa ilişkin
ilk fenomenoloji karşımıza çıkar. Bununla birlikte bilinç ile
özbilinç arasındaki geçiş, kendiliğin zemininde kendi ken-
diyle ilişkisinin bulunmasıdır; bu da kendinin ancak kendini
bölerek, kendini etkin ve edilgin kendi olarak ikiye ayırarak
kendi olduğu savına dayanır. Burada edilginliğin koyulması
da bir etkinliktir, buradan kendine geri dönüş bizi yeni bir
sorunsala, tinselliğe taşır. Kendini kendinden ayrılmanın,
kendine elveda demenin, kendini terketmenin, dışsallaşma-
nın, yabancılaşmanın ortaya çıkması ve bunun kendilikte
yeniden içselleştirilebilecek bir dolayım oluşturması yeni bir
bakış açısidir. Kendilik böylece zorunlu olarak bir olumsuz-

luğun yeri hâline gelir. Köle-efendi diyalektiği aslında kendiliği, kendinin kendiyile savaşı olarak serimler. Ancak kendi içindeki bu mücadele başka bir bilinçle kurulan ilişkinin modeli midir gerçekten?

Mantık'ta özdeşlik (*identität*) bahsi, *Unterschied* ile bağlı olarak *Öz (Wesen)* kısmında yer alır. *Unterschieden* 'ayırt etmek', 'ayrımak' anlamına gelir, *scheiden* ise 'kesmek', 'bölme' demektir. Hegel *Unterschied* kavramını kendinde farklılaşma olarak okur. Özdeşliğin farklılaşma/çoklaşma içermesi dinamik bir özdeşlik kavramını ortaya koyar. O hâlde özün kendisini serimlediği diyalektik hareket başkalıkla ilgilidir. En başta verilen dolaysız birlik, olumsuzlamayla açılır ve başkalaşır, kendinden farklı olma, olumsuzlamadan geçerek dolaylı, yeni bir birliğe ulaşırız. Bu başkalığın kavrama, öze ait olduğunu gösterir. Ne doğayı ne de tinsel alanı başkalıktan, başkalaşmadan muaf tutamayız. Başkalık özün ötesi veya dışı değil, özün hareketine ilişkindir. Hegel'in bu çözümlemesi elbette zamanı devreye sokuyor, ancak zamanda ortaya çıkan olumsuzluklara zorunlu bir zemin tayin etmiş de oluyor. Hegel'in felsefesi bir sistem felsefesidir. Hem mantıksal serimlemede hem de tarihsel geleneği anlayışında bu sistemin gereklilikleri içerisinde kaldığımızı hissederiz.

Hem Heidegger hem de Hegel felsefenin kendi tarihi içerisinde olduğu etkinlik hâline geldiğini, o tarihten ayrılamaz olduğunu, örtüsü açılan her hakikatin bir evrimin veya gelişmenin zemininde ortaya çıktığını düşünürler. Felsefenin başlangıcı, Eski Yunan'da ortaya çıkan olumsal bir rastlantıdan (*accident*) ibaret olabilir, ama bu olay özelleşebilmiş ve özünü çeşitli arızalarında gösteren, dönemleri ve çağları olan bir tür kadere (geleceğe yollamaya) dönüşebilmiştir. Heidegger, Hegel'i bu zeminde sorguladığında 'olay', 'radikal anlamda farklı bir geleceğin imkânı' soruları da kışkırtılmış oluyor. Ancak burada başkalık figürleri olarak düşünülebilecek bu terimler, yani bizi yeni bir çağa atlatacak düşünsel başdönmesi, idrak farklılığı, tutum değişikliği,

varlığın bütünüyle ilişki kurmada yeniliği dışardan gelmez, aynıdan (varlığı anlama tarihimizden) gelir. Platon gerçek varlıklar olarak gördüğü ideaları, değişmez, ebedî olarak ele almıştı. 20. yüzyılda Heidegger, varlığı zamansal ve tarihsel olarak düşünmeye girer; *Varlık ve Zaman*'da, Varlığın anlamı unutulmuştur diye yazar. Daha sonra unutmayı varlığın kendisine dâhil eder. Varlığın hakikatini üstü örtülü, örtüsünün açılması gereken bir şey olarak gördüğümüzde onu, varlık tarihinin aynılığı tarafından gizlenen Başka olarak tarif etmiş oluruz; bu anlamda varlık bir başka varlıktan farklı olarak ele alınmaz; onu radikal anlamda Başka'nın ta kendisi olarak görmek gerekir.

1930'lu yıllarda Husserl *Kartezyen Meditasyonlar*'da felsefede çığır açıcı bir biçimde başkasının varlığını tartışmıştır. Fenomenolojik yöntemi kullanarak başkasını (benim gibi) bir ben olarak deneyimlememi araştırır; başkasını nasıl başka bir ben olarak kurmuş olabilirim? Husserl'in varsayımı şudur ki, ancak başkalığı kurmam sayesinde deneyim alanımda bir başkası olabilir. Fakat başkasının kendisi 'benim için' değildir. Başkası, benim kontrol ettiğim bir varlık değildir, aşkındır. Nesnelere aşkınlığı ile başkasının aşkınlığı arasında ne fark vardır? Ben başkasıyla, aşkın bir varlık olduğu hâlde, başka bir ben olarak nasıl ilişki kurarım? Bu kitabı Fransızcaya çeviren Emmanuel Levinas, başkasının benim tarafından kurulamayacağını belirtir; başkasının başkalığı benim yönelimlerimi aşmak suretiyle tezahür eder. Aynı'ya asimile edilemeyen Başka, Başkasıdır. Kariyerinin devamında Batı felsefesinde Aynı ve Başka kategorilerinin ilişkisine odaklanır. Başka'nın her zaman aynıya indirgendliğini veya asimile edildiğini vurgulayan Levinas, hiçbir normatif etik kuramına sığmayan ve geleneksel etiği sarsan etik ilişkiyi de Başka'nın Aynı tarafından bütünselleştirilmesi ve sisteme direnişiyle birlikte ele alır.

Heidegger, Husserl'in başkasının ben'inin kuruluşu sorununu, başkasının varlığının ispatını gerektiren bir onto-

lojik sorunsalmış gibi yorumlar. Geride bırakmamız icap eden Kartezyen ontoloji bağlamına dayanan gereksiz bir sorundur aslında bu. Başkasıyla birlikte olma ‘dünyada olma’ya ait olduğu için, *Dasein*’in varlığı zaten başka *Dasein*’lerle birlikte varolmaktan ayrılamaz. Böylece başka, *Dasein*’in başkası olarak aşkınlığı, genel olarak *Dasein*’in aşkınlığı, yani zaten dünyada, dünya içre varlıkların peşi sıra ve kendisinin önünde olmağına, son kertede zaman-sallığına indirgenmiş olur. Sartre ise ‘başkası için olma’yı ‘insan gerçekliği’nin varlığına dâhil eder. Kendisi için varlık aynı zamanda başkası içindir; ben’in varlığının bu boyutu utanç deneyiminde ortaya çıkar ve Sartre başkasıyla ilişkiyi bakış fenomenolojisi içerisinde bir egemenlik ve özgürlük çerçevesine koyar. Levinas başkasının kuruluşu kavramına karşıdır, ama Heidegger’in ben’in başkasıyla ilişkisi üzerine düşünmenin önünü kesmesine ya da bunu *das Man*’dan itibaren ele almakta ısrar etmesine de karşıdır. İlk önce Husserl’i Heidegger’in kavramlarıyla yorumlayan Levinas, daha sonra Husserl’i yeniden değerlendirmeye girişecek ve onun düşüncesinin kaynaklarını Heidegger’e karşı kullanacaktır.

Yukarıda söylemeye çalıştığım gibi, Batı felsefesi içerisinde başkalık, kendilik açısından da ele alınmıştır. Kendi’yi düşünebilmek için de Başka’ya ihtiyaç vardır. Başka kendinden dışlanarak ötekileştirilen bir başka olabileceği gibi, kendinin içine kayıtlı bir başkalıktan da söz edilebilir. Tıpkı Rimbaud’un ‘Ben bir başkası’ [*Je est un autre*] dizesinde ifade edildiği gibi. Simone de Beauvoir *İkinci Cinsiyet*’te cinsel farkı ‘inşa edilmiş’ bir fark olarak açıklarken kadının ataerkil gelenek boyunca ‘mutlak başka’ olarak konumlandırıldığını söyler. Bu gelenekte özne hep erkek olmuş, kadın ise erkeğe tabi kılınmıştır. Simone de Beauvoir mutlak Başka’nın tarihsel olarak korku ve dışlamanın nesnesi, ezilmek için insandan daha az bir varlık olarak sürekli yeniden inşa edildiğini fark eder. Cinsiyet eşitliğini tesis etmek için

kadının sembolik olarak mutlak başka olmaktan çıkıp özne olması gerekir. Luce Irigaray ise cinsel farkı, Aynı'nın fallus merkezci anlam ekonomisi içerisinde 'radikal başkalık' olarak açıklamaya girişir.

Bu kitapta en çok tartıştığım filozoflar Derrida ve Levinas. İkisi de başkalığa yaklaşımlarındaki farklılığa rağmen, mutlak Başka'nın üzerinde iktidar kurulacak, iradesi ortadan kaldırılacak, genele tabi kılınacak, bütün içerisinde eritilecek, bir ilke dayatılacak bir varlık olmadığını söylüyor; evrenseli onun bakış açısından teftiş etmeyi, yeniden düşünmeyi öneriyor. Derrida için Başka, gelecek olanla, tekillikle, öngörülemezlikle ilgili bir mefhum; hümanizmi, insanmerkezciliği, türçülüğü sorgulamamızı sağlıyor. Levinas'a göre ise mutlak başkalık etik ilişkide öteki insanın yüzüyle ilişkilendirilmiştir, ne Tanrı'yla ilişki ondan bağımsız olarak kurulabilir ne de siyaseti ondan ayırarak ele alabiliriz.

Levinas ile Derrida arasındaki felsefi ilişki, bana göre, Derrida'nın son dönem düşüncesinde mutlak başkalık fikrine ve bir değerler etiği olarak kurgulanmayan sorumluluk etiğine daha da yaklaşmasına yol açıyor. Elbette ilk dönem düşüncesinde bulacağımız *différance* hareketinin anlamı ve anlamsızı üreten ve saçan anti-diyalektik devinimi de öngörülemez tekillikleri ve olumsuzlukları, bilinmeyen adreslere yollamakta ve geleceğin kapanışını kırıp şans kapısını bize açmaktaydı. Bu hareketin kendisi hiçbir zaman kalıplaştırılamayacağı veya aynılaştırılamadığı gibi, Heidegger'in Olma'sına benzer bir biçimde kendisini fenomenolojik deneyime vermez, geri çekilir. Derrida, Levinas'ı ilk kez yorumladığı "Şiddet ve Metafizik"te mutlak başkalığın yüzde bulunmasına itiraz eder. Ancak soru şudur: Gösterenlerin zamansal ve mekânsal farklılaşmaya ve ertelemeye (başkalaşmaya) dayanan hareketi mutlak başkalığı nasıl verebilir bize? *Différance*'ın *pros allo* farklarından, yani birbiriyle fark ilişkileri sayesinde anlam üreten gösterenlerinden kendini konuşarak ifade eden *kat'h auto* bir başkalık çıkabilir mi? Levinas yüz ile söz arasında

kurduğu ilişki dolayısıyla sözün önceliğini varsayan metafiziğe düşmez mi? Derrida ile Levinas arasındaki felsefi diyalog öncelikle bu sorularla başlar ve Levinas'ı *Olmaktan Başka Türü*'de yeni bir dil düşüncesi geliştirmeye iter. Derrida ve Merleau-Ponty'nin tersine Levinas'ın dil anlayışı, Ferdinand de Saussure'un dilbiliminden değil, Talmud geleneğinin hermenötüğünden beslenir. Derrida'nın *différance*'a dayalı ilk dönem düşüncesi göz önüne alınırsa, mutlak başkılığa son dönem düşüncesinde nasıl yer açtığı bence hâlâ bir muammadır. "Şiddet ve Metafizik"te Levinas'a sorduğu soru, son dönem Derrida'ya da sorulabilir.

Boğaziçi Üniversitesi'nde 1992 yılında Charles Bigger yönetiminde yazdığım yüksek lisans tezi Husserl, Heidegger ve Levinas'ta başkılık sorununu ele alıyordu. O tezden sonra Derrida'da bu konuyu incelemeye karar verdim. Analitik felsefeden geldiğim için Kıta Avrupası felsefesi okuyacak doğru okulu bulmam biraz zaman aldı. Sonunda, Kıta Avrupası felsefesinde zamanın önemli felsefe doktora programlarından birine sahip olan Memphis Üniversitesi'ne kabul edildim. Memphis Üniversitesi'nde Leonard Lawlor yönetiminde yazdığım doktora tezimde Derrida'nın düşüncesi bağlamında 'başkılık deneyimi' kavramını araştırdım. Bu kitap o tezden çıkmış, yeniden çalışılmış parçalar barındırıyor. Robert Bernasconi'den aldığım Levinas, Heidegger, siyaset felsefesi dersleri benim için dönüştürücü olmuştur. Bu kitapta Robert Bernasconi'nin siyaset felsefesi dersi için yazdığım "Hobbes ve Rousseau'da Doğa Hâlinin Zamansallığı" makalesini de dâhil ettim. Siyaset felsefesinin dekonstrüktif okumalarında da başkılığın gelişine kapı açan bir yan vardı. Robert Bernasconi, bu kitapta yazdığım her makaleyi şüphesiz etkilemiştir. Kendisi benim için sadece bir hoca değil, her zaman bir dost, bir danışman, bir rol modelidir.

"Filozofların Irk Düşüncesi'nin Peşinde", Robert Bernasconi'nin *İrk Kavramını Kim İcat Etti?* kitabını yayına hazırladığım dönemde *Defter* dergisi için yazdığım bir tanıtım

yazısıydı. Felsefenin Batı felsefesi külliyyatı olarak kurgulanmasını ve başka kültürlerin felsefe tarihinde marjinalleştirilmesini de başkalık sorunu açısından ele aldım. Kendi geleneğimizle kurduğumuz ilişkiyi, Türk felsefesinin imkânını da bu bağlamda yeniden düşünmeye gayret ettim. Kendi geleneğimiz de benim için başka idi, onunla da *bir başkalık* olarak ilişki kurmaya çalıştım. O başkalığı felsefe geleneğinin aynılığı içinde yeniden bulmaktan ibaret miydi mesele, yoksa aynının özdeşleşmesine dâhil olmak mıydı? Yoksa başkayla ilişkide aynılığı bulmak ve aynı kalmak mıydı? *Çeşitli* felsefi gelenekler arasındaki ilişki nasıl aynı ve başka ilişkisi olarak düşünülebilirdi? Eski Yunan'dan başlayan Batı felsefesinin 'aynılığı'nın nasıl kurulduğunu ve başkayı dışlama tarzını "Felsefenin Başlangıcı Sorusu" yazısında düşünmeye çalıştım. Bu yazı da hocam Robert Bernasconi'nin öğrettikleri ve okuttukları olmasaydı yazılamayacak bir yazıydı. Felsefe külliyyatının kuruluşunu sorgulama alışkanlığımı, hem Kuzey Amerika'da akademiye yerleşmesinde Bernasconi'nin çok büyük rol oynadığı eleştirel ırk felsefesi hem de feminizm ve toplumsal cinsiyet çalışmaları kazandırmaktadır bize.

Başkalık sorunsalı bu kitapta ırk meselesi, kültürel başkalık, toplumsal cinsiyet, cinsiyet farklılığı sorularıyla ilişkilendi ve yasa, adalet, etik ve siyaseti düşünme biçimimi etkiledi. Bu derlemedeki yazılar başkalık deneyiminden yola çıkarak bunları düşünme çabama tanıklık etmekte. İlerdeki bölümlerde Robert Bernasconi'de, Martin Heidegger'de, Jacques Derrida'da ve Emmanuel Levinas'ta başkalık izleklerini takip eden yazılar bulacaksınız. Çağdaş Kıta Avrupası Felsefesi'ne günümüzün en önemli izlekleri bağlamında girme fırsatı arayan okura destek olacaklarını düşündüğüm için bu yazıları bir araya getirmeye karar verdim. Aslında bunların bir kısmı 1997'den itibaren *Defter, felsefelogos* gibi dergilerde, bir kısmı da piyasada kolaylıkla bulunmayan bildiri veya armağan kitaplarında yayımlanmışlardır. İlk basımların künyelerini eser sonunda belirttim. Yazıları

bu kitapta yayımlamadan önce dikkatle gözden geçirdim, ilk yazımda çeşitli olanaksızlıklar yüzünden çevirilere verdiğim referansları kaynak dillere çevirdim ve gerekli bulduğum yerlere eklemeler yaptım.

Hocalarım Charles Bigger, Robert Bernasconi, Leonard Lawlor, Tina Chanter ve John Llewelyn, onlardan aldığım derslerle ve hayatımdaki varlıklarıyla bu yazıları beslemiş filozoflardır. Onlar olmasaydı bu kitap da olmazdı. Bana her zaman verdikleri cesaret, destek ve her şeyden önemlisi dostluk için onlara ne kadar teşekkür etsem azdır. Bu bildirileri sunduğum konferanslarda bu düşüncelerle karşılaşan felsefe camiamızdan hep dostça kabul ve cesaretlendirici destek gördüm. Bu yazıların yazılmasına vesile olan konferanslara beni davet etmiş ve çalışmamı desteklemiş olan Ioanna Kuçuradi, Doğan Özlem ve Sinan Özbek'e teşekkür ederim. Semih Sökmen ve Orhan Koçak *Defter* dergisinde yayınladığım yazılara soruları ve değerleriyle önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bu yazıların bazılarını yayınlanmalarından önce okuma zahmetine katlanan meslektaşlarım Hasan Ünal Nalbantoğlu'na ve Rahmi Karakuş'a, Galatasaray Üniversitesi'ndeki öğrencilerime müteşekkirim. Fol Kitap'tan Ebubekir Demir'e özenli editörlüğü ve bu kitabı yeniden yayımlama arzusu için minnetarım. Ondaki heves beni, bu yeni baskı üzerinde tekrar yoğun bir biçimde çalışmaya sevketti. Bu baskının iki kez basılan kitabın ilk versiyonundan çok daha iyi olduğunu düşünüyorum. Ailem ve arkadaşlarım benim yoğun çalışma hayatımı sürdürebilmem için çeşitli fedakârlıklarda bulundular. Özellikle çocuklarıma çoğunlukla ev ortamında sürdürdüğüm yazı hayatıma saygı gösterdikleri için şükran borçluyum.

ZEYNEP DİREK
İSTANBUL 2021

I FELSEFENİN BAŞLANGICI SORUSU

1. Giriş

“Felsefe Eski Yunan’da başlamıştır.” önermesi bugün bizim için tartışılmaz bir doğruluk, neredeyse felsefe yapmaya başlarken kabul edilmesi gereken bir ilk ilke durumundadır. Bu önermenin kendisinin ‘tarihselliği’ sorusunu artık sormamamız, ona ‘ebedî bir doğruluk’ statüsü vermiş olduğumuzu gösteriyor. Ne zamandan beri Batı uygarlığı, felsefenin Eski Yunan’da başladığını kabul ediyor? Tarih boyunca her zaman bu kabul geçerli miydi?

Felsefeye yeni başlayanlar çoğunlukla, felsefe tarihini ezbere bilmenin iyi felsefeci olmanın gereği olduğunu düşünürler. Hâlbuki iyi felsefeci olmak için felsefe tarihinin standartlaşmış anlatısını bilmek değil, tarihsel araştırma yapma alışkanlığını kazanmak gerekir. Tarihsel araştırma standart hikâyenin, felsefenin alışıldık anlatılış biçiminin dışına doğru uzanabilmeyi, felsefenin kalıplarını ve dogmalarını sorgulamayı gerektirir. Böyle bir araştırma felsefe tarihinin artık okunmayan kaynaklarına geri döner, kenara atılmış olanı da okur. Yorumlama yetimizi her zaman yaşatmaya ve geliştirmeye çalışmalıyız. Zihinlerimizi, içi temel bilgilerle dolduracak bir kutu olarak görme eğiliminden kurtulmak, felsefede yol almanın şartıdır. Zihinlerimiz, edinilen birtakım içeriklerden çok bazı pratiklerle, okuma ve yazma pratikleriyle gelişir. Unutmamak gerekir ki, çok bilinen klasik metinleri de başka türlü okumak ve yorumlamak mümkündür.

“Felsefe Eski Yunan’da başladı.” önermesinin kendisinin bir tarihselliği vardır. Burada bu tarihin açılımındaki bazı anlara işaret etmeden önce, bu önermeyi günümüzde geçerli kılan argümanları ortaya koyalım. Öncelikle sorgulamak

istediğim şey, felsefenin Eski Yunan’da başlayıp başlamadığından ziyade bu argümanların varsayımlarının sorunlu olup olmadığı ve gelenekle ilişkileridir. Hem Heidegger hem de Derrida kökensele kaynağın elden kaçtığına dikkatimizi çekmişlerdir. O kökenle ilişki kurmamız bir dolayım, sonradan bildiklerimize, öğrendiklerimize bağlıdır. Bu yüzden varlığın, bilincin, dilin, yasanın kaynağını hermenötik bir döngüye düşmeden yakalamak imkânsızdır. Felsefenin başlangıcıyla ilgili soru da böyle bir sorudur. Bir defa bu soruya yanıt verebilmek için ‘felsefi olanın’ ve ‘felsefi olmayanın’ ne veya neler olduğuna karar verebilmek gerekir. Bu kararları vermeksizin felsefenin nerede başladığına, salt tarihsel olguların açığa çıkarılması bağlamında karar verilemez. Şu hâlde, felsefi olan ile olmayan arasındaki sınır neye göre çizilecek ve nasıl keyfi olmayacaktır?

Felsefeyi pre-Sokratik filozoflarla başlatanlar bu sınır çizgisinin işaretlerini nasıl koymaktadırlar? Bunlardan ilkinin ve belki de en önemlisini ortaya koyan tez şudur: “Felsefenin başlangıcında mitik düşüncenin geri çekildiğine ve yerini rasyonel düşünceye bıraktığına tanık oluyoruz.” Felsefenin doğum yerini anlatan *çağdaş* kaynaklar bunu, MÖ. 6. yüzyılın başında İyonya’nın Milet bölgesinde buluyorlar. Thales, Anaksimenes ve Anaksimandros gibi Miletli düşünürler mitik açıklama biçimlerini terk etmişler ve doğayı başka bir gözle görmeye başlamışlardır. Bu konuyu ele alan Jean-Pierre Vernant’a göre bu düşünce ‘sistematik’ ve ‘çıkarcı-gözetmez’ (*désintéressée*) olma özelliklerini taşır, çünkü pratik kaygılarla yönlendirilmemiştir. Başka deyişle, felsefe pratik tavidan ‘kuramsal tavra’ geçerek yapılan bir araştırmadır. Thales, Anaksimenes ve Anaksimandros Tanrıların ve evrenin oluşumunu, dünyanın ve ondaki düzenin nasıl ortaya çıktığını dramatik bir biçimde, hayalgücüne dayanarak anlatan mitik açıklama biçimlerini terk edip ‘rasyonel düşünce’yle kendilerini ifade etmeye başlamışlardır. Vazgeçtikleri, arkalarında bıraktıkları şey görüngüleri ölümsüz,