

Makale Geliş | Received: 20.12.2018  
Makale Kabul | Accepted: 17.02.2019  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2019  
DOI: 10.20981/kaygi.529793

**Oğuz HAŞLAKOĞLU**

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.  
İstanbul Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü, İstanbul, TR  
Istanbul Technical University, Faculty of Architecture, Department of Architecture, İstanbul, TR  
ORCID: 0000-0002-3952-6136  
ohush@yahoo.com

## **Derrida'nın Eczanesi: Reçeteyi Okuyamamak**

### **Öz**

Makale, Derrida'nın "Platon'un Eczanesi" başlıklı çalışmasının bir eleştirisi olarak meseleyi üç farklı düzlemde ele alıyor. Birinci olarak, biçimsel anlamda, Derrida'nın metin okuma yöntemi olan "inşa-sökümü"nün (*déconstruction*) Platon diyaloglarının metinsel özelliği nedeniyle –Platon'un ikinci ve yedinci mektuplarında da vurgulanan– geçersizliğini ortaya koymaya çalışıyor. Bu anlamda hem diyalogların sahnesinin *philosophia*'yı konu alan senaryo metinleri olması bakımından içerdiği muhatap bağlamının anlaşılabilirliğini hem de *philosophia*'nın Platon'dan sonra Aristoteles'ten itibaren 'metin üzerinden muhakeme faaliyeti' olarak görülmesini Platon düşüncesi açısından kabul edilemezliği bakımından savunuyor. İkinci olarak, Platon düşüncesinde *logos*'un canlı olarak yorumlanmasının yanlışlığına değinilerek, Derrida'nın verdiği geçersiz örneklerle aslında bir tahrife giriştiğini ortaya koymaya çalışıyor. Üçüncü olarak ise, içerik bağlamında, bir yandan Derrida'nın Platon metafiziğinin en önemli kavramı olan *mē on*'u 'namevcut (*absent*)' olarak alması nedeniyle 'okuyamadığı' teşhisini koyarken, diğer yandan da bizzat Derrida'nın kendi düşüncesinin temelini oluşturan "différance (*mükerrer fark*)" üzerinden Platon düşüncesini bir metafizik olarak eleştirisinin, kendisinin 'işâret' kavramını maddeleştirmeye yönelik yaklaşımı üzerinden aslında karşıtlığa savrulmuş metafizik kalışı anlamında aynı eleştiriye tâbi olduğunu göstermeye çalışıyor.

**Anahtar Kelimeler:** Derrida, Platon, Plato'nun Eczanesi, Logos, Différance (Mükerrer Fark), Déconstruction (İnşa-sökümü), Tauton, Thateron, Mē on.

## **Derrida's Pharmacy: Unreading the Prescription**

### **Abstract**

The purpose of this essay is to read Derrida's 'Plato's Pharmacy' critically on three different levels. Firstly, the critical approach evaluates over the fact –implied by Plato himself in his letters– that Platonic dialogues are only a scenario staging *philosophia* and they are not themselves philosophy as such, and that the reader being only an audience has only mimetic relation to what is being staged. Hence, the intellectualization of philosophy over rational faculty by way of textual reading is the most common attitude the later thinking has taken since Aristotle, which in turn –together with the whole tradition of philosophy after Plato in that sense– invalidates Derrida's post-structural textual reading approach called "deconstruction." Secondly, Derrida's interpretation of Platonic *logos* as a living being is criticised over the fact that examples given by Derrida are nothing but a misreading if not an unreading of the Platonic dialogues. Thirdly, Derrida is criticised in terms of his reading of Platonic *mē on* as 'absence' which is totally irrelevant for Platonic ontology as is obvious from the relevant passages in *Sophistes* dialogue as well in his basic claim "différance" when it comes to reduce identity to a materialized sign which in itself is a reversed metaphysical formula and as such remains so.

**Keywords:** Derrida, Platon, Plato's Pharmacy, Logos, Différance, Déconstruction, Tauton, Thateron, Mē on.

## I

20. yüzyılın son çeyreğinin öne çıkan post-yapısalcı Fransız entelektüellerinden Jacques Derrida’nın erken dönem çalışmalarından sayılan “Platon’un Eczanesi (*La pharmacie de Platon*)”<sup>1</sup> çalışması, Türkçede “mükerrer fark”<sup>2</sup> olarak ifade edilebilecek ve genel anlamda post-modernizm adıyla bilinen söylemi de belirli bir yönden tanımlama imkânını hâiz “différance” kavramından hareketle, Derrida’nın modernitenin<sup>3</sup> kökensel çıkmazı olarak gördüğü özdeşliğe karşı geliştirdiği kapsamlı bir Batı düşüncesi eleştirisini, Platon’un diyalogları olarak bilinen temel metinlerin bazıları üzerinden ve *logos* kavramını odağa alarak ortaya koyan ve artık klasik kabul edilmiş bir metindir. Burada öncelikle tespit edilmesi gereken, söz konusu metnin bir yandan Heidegger’in ünlü “Platon’un Hakikat Doktrini (*Platons Lehre von der Wahrheit*)” makalesinin genel anlamda Platonizm olarak anlayıp “metafizik” olarak andığı Batı düşüncesine dair geliştirdiği toptan ve temel kabullerini esas alması, diğer yandan da aslında belki de bir bütün olarak Derrida düşüncesinin yine Heidegger’in kendisinden önceki düşünce geleneğine yönelttiği ve “De-struktion” (yıkımdan ziyade yapı-sökücü)<sup>4</sup> olarak adlandırdığı yöntem ve yaklaşımını modernite eleştirisi bağlamında “inşa-sökücü (*déconstruction*)”<sup>5</sup> adıyla felsefi söylemde yeniden gündeme getirmiş olmasıdır. Böylece Derrida, Heidegger’le hemfikir olarak Platonizm’e indirgediği Batı felsefesini / metafiziğini, Platon metinlerinin içerdiği çelişkiyi, söz konusu metinlerin içsel olarak barındırdığı unsurlar bağlamında ‘sökerek’, *logos* merkezli eril tahakküm esasında teşhirine girişir. Derrida’nın bunun için ele aldığı sorunsal bağlamı *Phaidros* diyalogunda Sokrates’in naklettiği bir Mısır söylencesinde geçen *pharmakon* mecazıdır.

<sup>1</sup> Makalede, eserlerin orijinal metinlerinin yanında İngilizce ve Türkçe çevirilerden yararlanıldı; kimi durumlarda çevirilerde terim seçimi bakımından değişikliğe gidildi.

<sup>2</sup> Elbette Derrida için “différance”a yüklediği çifte anlam bağlamında ‘erteleme’ de ‘tekrar’ kadar söz konusudur ancak ‘erteleme’ farkın tekrarına bağlı bir etkidir; dolayısıyla da ‘mükerrer fark’ı bu açıdan anlamak gerekir.

<sup>3</sup> Kültürel ve sanatsal bağlamdaki “modernizm”den farklı olarak tarihsel, toplumsal ve düşünsel bağlam olarak esasen aydınlanma zemininde anlaşılacak üzere.

<sup>4</sup> “Structure” terimi / kavramı için “yapı” sözcüğünü öneriyoruz.

<sup>5</sup> “Construction” terimi kavramı “yapı” terimiyle/kavramıyla çevrilemez. Eğer çevrilirse de “structure” artık dilimizde yerleştiği şekliyle “yapı” olarak karşılandığı için bu husus bir karmaşaya yol açar. “Construct” sözcüğü Türkçeye belki de en makûl biçimde “construction” vasatında “inşaat” sözcüğü kullanıldığı için ‘inşa’ olarak çevrilebilir. Daha sık kullanılan ‘çözüm’ yerine ‘söküm’ ise tercih olarak anlaşılmalıdır.

Heidegger’in “Platon’un Hakikat Doktrini” makalesinde Platon’un “Mağara İstiaresi”ne yaptığına benzer biçimde,<sup>6</sup> ancak Heidegger’den farklı bir minvalde, Tanrı Kral Thamos’un kendisine icatlarını sunan Tanrı Theuth’a mucidi olduğu için yakıştırdığı “yazının babası” ifadesini tersyüz etmek sûretiyle bizzat Thamos’u “sözün (*logos*) babası” ilan ederek metinden ‘söküp alan’ Derrida, böylece hem Platon’un yazıya yönelik eleştirilerini Batı düşüncesinde metni öteki olarak küçümseyen ve dışlayan tutumunun başlangıcı olarak gösterir hem de Platonizm’i kendisinden sonraki tüm düşünceye sirayet edecek ‘pederşahi’ yüzünde ifşa eder. Şu durumda kendisinin dayandığı temel felsefi sav, Platonizm olarak anladığı metafiziğin, canlı olduğu için tercih edilen söz (*logos*) esasında ‘konuşan özne’nin (Derrida 1968: 77) zorunlu olarak varsaydığı ‘özdeşlik’ üzerine kurulu olmasıdır. Oysa bizatihi özdeşlik, farkın tekrarından ibaret, gerçekte var olmayan bir şeydir (1968: 168). Burada özdeşlikle birlikte iptal edilenin aslında hakikat olduğuna özellikle dikkati çekmek gerekir çünkü Adorno’dan bahisle, “düşüncenin zorunlu varsayımı” olan ‘özdeşlik’e başvurmaksızın, hakikatin değişime tâbi olmadan temellendirilebileceği bir zemin de kalmaz.

Burada, yazarın felsefi meseleleri edebî bir yaklaşımla ele alma tarzının tipik bir ifadesi olarak oldukça çeşitlilik gösteren, etimolojik yorum ve türlü atıflarla bezeli, uzunca makalesinin tamamını ele alabilme imkânına sahip değiliz. Diğer yandan bu hususun amacımız bakımından gerekli de olmadığını söyleyebiliriz, zira esasen Derrida’nın bir yandan özdeşlik eleştirilerinde tarihsel, sosyal ve kültürel uygulamalar bağlamında haklılık payı olan yanlara rağmen, felsefi bağlamda bizatihi ‘mükerrer fark’ temellendirmesinin, eleştirdiği modernitenin en radikal ifadesi olan pozitivist söylemin tipik ‘indirgemeci’ yaklaşımını özdeşliği farkın tekrarında eritmesi bakımından doğrudan içerdiğini, diğer yandan da Platon düşüncesini bir bütün olarak ‘yanlış anlama’dan farklı olarak, doğrudan ‘anlayamamaktan’ kaynaklanan aslında bir ‘okuyamama’ sorunu olduğunu savunacağız. Bu anlamda da temelde, söz konusu makalenin etkileyici bir tarza sahip edebî bir metne yedirilmiş geçersiz bir felsefi savdan ibaret olduğunu göstermeye çalışacağız.

---

<sup>6</sup> Konuyla ilgili görüşümüz için, *bkz.* Haşlakoğlu 2004.

Eleştirimize, etkileyici bir tespit gibi görünen ve tüm bir makalenin üzerinde temellendirildiği bir sava; *Phaidros*’ta Sokrates tarafından anlatılan Kadim Mısır efsanesinden yola çıkarak, ortaya konulan baba figürünün *logos*’la özdeşleştirilmesine değinerek başlayalım. Derrida, savında, temel olarak söz ve yazı karşıtlığında sözün yazıya olan üstünlüğünün nasıl Batı düşüncesinin temel anlamda altını çizen bir etken hâline geldiğini göstermeye çalışır. Bu üstünlük elbette eril bir söylemdir çünkü pedersahi bir özellik gösterir: *logos* doğrudan yazıyı dışıl kılan bir imâyyla, sözü esas alan cinsiyet ayrımcılığının tipik bir sembolüdür. Burada, öncelikle, genel anlamda post-modern düşüncenin kendi söylem stratejisine bağlanan tipik bir akıl yürütme taktiğiyle karşı karşıya olduğumuzu belirtmemiz gerekir: Gerçekten de üzerine düşünülmesi gereken ve düşünce tarihinde –diğer bir post-modern entelektüel Lyotard’ın deyişiyle– “büyük anlatılar” nedeniyle dışlanmış, aslında çok önemli sorunları sahiplenerek onların ortaya çıkarılmasını kendi düşüncesinin kanıtı olarak sunmak. Bu ‘yanıltıcı açıklık’ olarak da nitelenebilecek ‘muhakeme istismarı’<sup>7</sup> örnek verdiği konuyu aklî dayanağı oluşturan akıl yürütme içeriğine yedirerek konunun reddedilemez açıklığı sayesinde muhatabını ikna etmeye çalışır; çünkü gerçekten de düşünce tarihi (hatta aslında ironik biçimde tüm bir ‘insanlık’ tarihi) en başından beri açık bir biçimde cinsiyet ayrımcıdır. Ne var ki kendi içinde ele alınması gereken ‘cinsiyet ayrımcı tarih’ ve eşlik eden ‘eril tahakküm’ sorunu felsefi bir savın kendi yapısında mükim meşruiyetine kendiliğinden bir dayanak temin eder görünmektedir. Derrida’nın yaptığı ise, bize bunun, sadece kendi okuma yöntemi olan “inşa-sökümü” sayesinde mümkün olduğunu göstermeye çalışmasıdır.<sup>8</sup> Diğer yandan, eğer amaç gerçekten eleştirel anlamda düşünce tarihinin temel metinlerini karanlık yüzlerinde teşhirse, yapılması gereken, bir metinde gizlenen “oyun kuralları ve kompozisyon kanunları”nın (Derrida 1968: 63) açığa çıkartılmasından önce, onun kendi içinde ve kendi amaçları bakımından ‘doğru’ anlaşılmasıdır. Oysa Platon diyaloglarıyla ilgili olarak, üstelik tüm bir düşünce tarihine sirayet etmiş oldukça genel ve giderek marazi

---

<sup>7</sup> Aristoteles’in tüm mantık hatalarının temeli olarak aldığı ve İngilizcede “logical fallacy” adıyla anılan “ignoratio elenchi”nin (geçersiz sonuca varma) bir türü olarak anlaşılabilir.

<sup>8</sup> Yine de cinsiyet ayrımcı düşünce tarihinin kültürel / entelektüel söyleme konu yapılmasının ve merkezî bir sorun olarak tartışılmaya vesile olmasının ‘normatif’ bağlamını dışlamayarak.

bir hâl almış sorun tam olarak budur. Derrida kendisinden önceki Platon sonrası tüm bir felsefe tarihi gibi karşısında standart bir ‘auteur’ metni değil, yazarının kendisini bir ‘auteur’ olarak değillemek sûretiyle bir ‘sahne’ olarak açtığı ve örneği ne önce ne de sonra görülmüş bir “değil-metin” vakasıyla karşı karşıya olduğunun farkında değildir. Daha ziyade o, bizatihi mimetik özelliğinden kaynaklanan bariz oyun özelliği nedeniyle tam da ‘farklılık oyunu’ olarak anladığı dil bağlamında, diyalogların, ‘mükerrer fark’ açısından ele alınmak için bulunmaz bir fırsat olduğunu düşünür. Böylece Derrida, metin bağlamında “oyun kuralları”ndan söz etmesine rağmen diyaloglarda bir oyun olarak sahnelenenin ancak bir *mimesis* olması bakımından *philosophia* olduğundan tümüyle habersiz olarak, yazarına rağmen okumak sûretiyle, *philosophia*’ya metin üzerinden zihinsel / entelektüel anlamda zaten vâkıf olunabileceğini en baştan varsaymaktadır. Oysa aynı Derrida, ironik bir biçimde, Platon tarafından ikinci mektupta açık biçimde ortaya konulan bu durumu da makalesinin ‘epilogue’ kısmında bir ‘düş görme’ olarak niteleyerek dikkate alınmaya değer bulmadığını göstermek için alıntılar (Derrida 1968: 170). Platon *philosophia* üzerine hiç bir şey yazmamıştır, yazılanlarsa olsa olsa bir *mimesis* olarak oyunlaştırılan Sokrates’in “hiç eskimeyen güzel sözleridir” (*Mektuplar*, 341c). Oysa, bizzat yazarına (Platon’a) göre bu metinler her birinin ele aldığı konu ve meselelerin ötesinde, asıl içeriğini oluşturan *philosophia*’yı başlı başına bir fiil olarak kuşatmaktan acizdir. Bu durumda yapılması gerekense öncelikle yazarının bu ifadesiyle yüzleşmektir, yoksa diyalogları yazarına rağmen peşin bir hükümle ‘felsefe metni’ sayarak barındırdığı ‘sahne’ kavramını en fazla yardımcı teknikler olarak görülecek drama ya da oyuna indirgeyen bir anlayışla ele almak olamaz. Bu anlamda, yazarının açık ifşasını ve uyarısını dikkate aldığımızda şunu itiraf etmek zorunda kalıyoruz: ‘Platon diyalogları’ bir bütün olarak bakıldığında bizatihi ‘felsefe’ değil, konusu felsefe olan oyun metinleri, kısacası senaryolardır.<sup>9</sup> Bu açıdan bakıldığında, söz konusu metinlerin esasen ‘edebî kurgu’ olmaları nedeniyle her ne kadar bir bütün olarak içeriğini oluştursa da bizatihi *philosophia* ‘olmayışlarını’ ortaya koyması, bir ‘felsefe metni’ olmayı ‘değillemeleri,’ dahası bu anlamda Platon

---

<sup>9</sup> Konuyla ilgili savlarımızın temellendirilmesi ve ana argümanlarımız için, bkz. Haşlakoğlu 2009, Haşlakoğlu 2014 ve Haşlakoğlu 2016.

ontolojisinin çok özgün ve anlaşılması en zor kavramlarından biri olan *mē on*’a (değil-varlık) nazire yaparcasına birer ‘değil-felsefe’ metni olmalarının oldukça aykırı bir örnek oluşturdukları söylenebilir. Ancak her ne olursa olsun, “kaderin garip bir cilvesi” deyişini sonuna kadar hak edecek bir şekilde, sonraki tüm bir ‘felsefe’ tarihi bu apaçık durumu ısrarla görmezden gelir. Bu nedenle de Platon diyaloglarının ‘sahne’ esasında kurgulanmış olmasının, edebî bir tarz ya da espri değil,<sup>10</sup> konusunu oluşturan *philosophia*’nın kendisini tanımladığı çerçevenin zorunlu bir sonucu olduğu gerçeği bir türlü gerektiği gibi kavranılmak istenmez. Onun yerine, metinde geçen konuşmalardan çıkarılan kavram ve sorunsallarla türetilen söylemde, ‘felsefe’ adıyla tümüyle Aristotelesçi bir Platon hayaleti gezinir ve buna bağlı olarak da Platon’un kastettiğinin tam tersi bir *philosophia* anlayışı oluşur. Bu anlamda Platon’un tersyüz edilmesi Nietzsche’yi beklemeye gerek bile kalmadan bizzat kendi öğrencisi Aristoteles tarafından üstelik *philosophia* esasında ilk fırsatta zaten gerçekleştirilmiş olur. Burada bütün mesele, Platon düşüncesini, fiili esastan, ısrarla reddettiği metne indirgeyerek ona atfen fikir oluşturmanın Aristoteles’ten itibaren “felsefe” adını almış olmasıdır. Bu durumun farkındalığıysa, okuyucunun öncelikle ‘kendisini sorgulamasını’ gerektirir çünkü *philosophia* faaliyeti *alētheia* ve *doksa* sınırında gerçekleştiği için gösterilemez olduğundan dolayı<sup>11</sup> bizim bu faaliyetin neresinde olduğumuz onun mimetik olarak temsil edildiği sahnesinin gerçek muhatapı olarak asli önem kazanır.<sup>12</sup> Bu durumda bir seyircinin muhatap konumunun, izlediği oyunun taklidi olduğu fiilini mimetik değil bizzat tecrübe ve ancak bu tecrübeye bağlı olarak idrak edilmiş derecesine göre farklılaştığı görülür. Platon *İkinci Mektup*’ta *philosophia* üzerine “ben hiçbir şey yazmadım” derken (341a-e) aslında bunu kasteder: Diyalogların sahnesinde sergilenen, seyredilerek

---

<sup>10</sup> Özellikle Jacop Klein’i ‘sahne’ bağlamında anmak gerekirse de söz konusu olan esasen bu sayede elde edilen bakış açısıyla diyalogların ‘dramatik’ yorumlanmasıdır, yoksa bizatihi diyalogların ‘varlık nedeni’ olarak görmek değildir (bkz. Klein 1989).

<sup>11</sup> *Eros* ve *philosophia*’nın birlikte anlaşılabilir olarak ölümlü ve ölümsüz, bilgisizlik ve bilgi arasında oluşuyla ilgili olarak Diotima’nın konuşmasını içeren bölüm için, bkz. *Symposion*, 204a-c. Ayrıca *Phaidros*’ta *mania* tasnifinde *philosophos*’un aşık olarak kanatları çıkmasına rağmen tam olgunlaşmadığı için henüz uçamayacak olmasıyla ifade edilen yeryüzü ve gökyüzü arasında kalmış trajik tasviri için bkz. *Phaidros*, 249d ve genel olarak *eros* ve *philosophia* iç içeliği için 244a-257c.

<sup>12</sup> Konuyla ilgili öneri ve yaklaşımımız için, bkz. Haşlakoğlu 2016.

bizatihi tecrübesi edinilmesi imkânsız bir fiilin taklididir.<sup>13</sup> Bu fiilin bir meydana getirme faaliyeti olması bakımından Platon diyaloglarında *philosophia*’yı *tekhmē* esasında tanımladığı ortaya çıktığıdaysa bir skandalla karşı karşıya kalırız. Whitehead’in ifadesiyle “Platon’un dipnotlarından ibaret” bir düşünce tarihinin neden hâlâ ‘felsefe’ adını taşıdığı, bu faaliyeti ne olduğunda ilk kez ortaya koyan ve tanımlayan yazarı açısından bakıldığında tümüyle anlaşılmazdır.<sup>14</sup> Nedeni ise çok açıktır: Platon düşüncesinde net bir tarzda ifade edildiği hâlde görmezden gelinerek iptal edilen fiil esastaki *philosophia*, indirgendiği metinler itibariyle zaten mevcut değildir.<sup>15</sup> Örneğin, *Politeia* diyalogu, tam olarak bu fiili esasın, tüm bir toplumsal *praxis*’i, *philosophia* esasında *politeia* olarak tanımlamasından dolayı bir *eutopia*’dır.<sup>16</sup> Bu anlamda *politeia*, *polis* (kent) sakinlerinin kente özgü toplumsal yaşantı pratiklerinin ‘hakiki bilgi’ (*epistēmē*) esasında dönüştürülmesidir; çünkü amaç toplumu *muthos*’a değil *logos*’a göre inşa etmektir. Bu anlamda *Politeia* diyalogu söz konusu dönüşümü esas alması bakımından, Popper’in tümüyle ‘ideolojik özne’den yola çıkan bireyci ve güya hürriyetçi (liberal) dünya görüşüne bağlı olarak eleştirdiği türdeki özgürlük karşıtı bir ‘kapalılık’ üzerine değil, ilerlemeyi mümkün kılacak yegâne değer olan bilgi (*epistēmē*) üzerine kurgulanmış bir toplum modeli oluşturma amacını taşır.<sup>17</sup>

## II

Platon diyaloglarını yukarıda ifade ettiğimiz çerçeveden hareketle şimdi yapılması gereken, Derrida’nın “Platon’un Eczanesi” makalesinde bu hususlardan habersiz (!)

<sup>13</sup> Mektuplarla ilgili ayrıntılı inceleme için, bkz. Haşlakoğlu 2016: 22-29

<sup>14</sup> Belki de bundan dolayı ‘iflah olmaz’ bir Aristotelesçi olarak Heidegger kendisine ‘düşünür’ lafzını daha çok yakıştırır.

<sup>15</sup> Marx yaklaşık 2500 yıl sonra “Feurbach Üzerine Tezler”de kaleme aldığı 11. Tezde, “[f]elsefe dünyayı yalnızca yorumladı oysa asıl mesele onu değiştirmektir” dediğinde aslında farkında olmaksızın eleştirel anlamda tam olarak ‘rasyonalize’ edilerek “bastırılmış” bu ‘marazi’ duruma işaret eder görünmektedir.

<sup>16</sup> Sonraları Moore’un elinde “utopia”ya, yani “olmayan yer”e (“ou-topos”a) dönüşen, hayalî değil, *agathon*’a (iyi) göre inşa edilen bir mutluluk (*eudaimonia*) diyarı.

<sup>17</sup> Bu ifade elbette bu tür eleştirilerin gerekçesi olan *Politeia*’daki açık sansürü görmezden gelmez; sadece bir ‘*eutopia*’ oluşunun bilgiyi (*epistēmē*) temel alan esasına dikkati çeker. Yoksa her türden ‘radikal toplumsal değişim/dönüşüm’ zaten hakikat iddiasında özgürlüğün özgürlük adına engellenmesi gibi bir çelişkiyi kaçınılmaz biçimde içerir. Bu durumun tarihsel yansımalarının aydınlanma ve modernite bağlamındaki belki de en önemli eleştirisi için, bkz. Adorno & Horkheimer 2010.

olarak ne yapmaya çalıştığının ortaya konulmasıdır. Ne var ki burada belirtilmesi gereken önemli nokta şudur: Derrida, bahsedilen hususlardan habersiz oluşunda aslında son derece kararlı bir biçimde, Aristoteles’ten itibaren Platon’un elinden hiç bir gerekçe göstermeksizin alınarak onun ancak *philodoksa* (‘kalp’ hakikat sever) olarak nitelendirebileceği (*Politeia*, 480a) ancak yine de ısrarla *philosophia* (hikmet severlik) adıyla yürütülen metin üzerinden muhakeme faaliyetini, nihayet Platon düşüncesini üstelik doğrudan ‘hakikat’ esasında iptaline açık olarak teşebbüs etmek sûretiyle gerekçelendirmeye çalışmaktadır. Bu bakımdan “Platon’un Eczanesi” makalesi yaklaşık 2500 yıllık bu temel metinlere ‘nihai infaz’ girişimi olarak da görülebilir. Şu durumda, Batı medeniyetinin Kadim Grek kimliğini milat alan kendi tarihsel davası bakımından artık yalnızca kültürel anlamda korunması zorunlu ancak esasen zaten tümüyle dönüştüğü hâliyle ‘Platon hayaleti’ne son darbenin indirilmesinden söz ediyoruz. Ne var ki bu iddianın içine düştüğü durumun ironisi, ‘fark’ adıyla aslında tarihsel ve düşünsel anlamda kendi zemini olan ‘gayrı’nın (*thateron*) ‘aynı’ (*tauton*) olmadan esasen mümkün olamayacağını, dahası her ikisinin de ilk kez Platon ontolojisinde varlığa (*on*) ait cinsler (*genē*) olarak *Sofist* diyalogunda ortaya konulduğu hâlde bunu görmezden gelecek kadar Derrida’nın gözünün kararmış olmasıdır. Demek ki yapılması gereken, bu durumu da tespitle, artık bahsi geçen makaledeki temel sava odaklanmaktır. Bu anlamda ele almamız gereken ilk husus, Derrida’nın *logos*’un babasından söz ettiği kısımda aynı zamanda *logos*’u diyalogda geçen “zōon” ifadelerinden dolayı canlı olarak nitelendirmesidir. Diyalogda gerçekten de *logos*’tan canlı olarak bahsedilir ancak bu husus, “gibi, benzer (*hōsper*)” sözcüğünden de anlaşılabilir üzere mecazen gündeme getirilmiştir: “logon hōsper zōon,” yani “canlı gibi veya benzeri söz / söylem (*Phaidros*, 264c). İşin ilginç tarafı makalenin İngilizce çevirisinde yapılan alıntıda, olması gerektiği gibi, “like a living creature” (Derrida 1968: 80) deyişi yer almasına rağmen Türkçe çeviride Fransızca özgün metne uygun olarak, “*Logos*, bir zōon’dur” deyişi bulunur (2012: 29). Çünkü özgün metindeki “la façon d’un être animé” ifadesi tam olarak bunu verir: “canlı olmanın bir yolu / şekli / tarzı.” İngilizce çeviri maalesef bu önemli hususu atlamış görünmektedir. Metnin İngilizce çevirmeni, Yunanca metinleri Derrida’nın nasıl çevirdiğine bakmadan, sanki metinlerin herkesçe kabul edilen standart bir çevirisi



varmış gibi, doğrudan, önceden İngilizce olarak çevrilmiş metinlerden hazır alarak koymuş izlenimini vermektedir.<sup>18</sup> Oysa, Derrida’nın özgün metninde, Yunancada “gibi, benzer” anlamına gelen “hōsper” sözcüğünü “la façon” ile karşıladığı görülüyor. Bu da onun Yunanca sözcüğü Fransızca sözcüğün anlamında yatan “yol,” “yordam,” “şekil,” hatta “tarz”a (İng. *manner, fashion*) tahvil ederek, *logos*’la olan alâkasını, ‘benzerlikten’, tahrifle, ‘doğrudan’ kurmasını sağlamış görünüyor.<sup>19</sup> Oysa aynı diyalogda *logos*’un bilen bir kimse tarafından öğrenen kimsenin *psukhē*’sine yazılması veya çizilmesiyle (*graphō*) ilgili ve bizatihi *logos*’un canlı olmasına dair daha mümkün görünen, Derrida’nın da makalesinde alıntılacağı ancak daha ziyade yazının meşru kardeşi oluşunda mecazi bağlama odaklandığı anlaşılabilir bir bölüm daha yer alır (276a).<sup>20</sup> Bu bölümde ilginç biçimde *logos* ‘söylemdeki söz’ olarak Sokrates’in diyalogdaki muhatabı Phaidros tarafından doğrudan “canlı (*zōa*)” olarak nitelendirilir.<sup>21</sup> Ne var ki dikkatle bakıldığında, bu bağın da *logos*’un bizatihi canlı oluşuna dayanmadığı, daha ziyade canlı ve bilen birinin bir diğer canlı ancak öğrenen birinin *psukhē*’sine yazıp çizerek öğretmesinin doğal ve zorunlu sonucu olduğu görülür (276a). Bunun gibi iddiasına daha iyi bir temel bulabileceği örnekler yerine, Derrida, makalede ele aldığımız Phaidros diyalogu alıntısından az önce *Sofist* diyalogunda belki de metnin en hayati yerinde, olmadığı taktirde *philosophia*’nın da olamayacağını söylediği *logos*’un bir ‘varlık cinsi’ (*genos*) olarak alınışını (*Sofist*, 260a) doğrudan varlık oluşuna, dolayısıyla da canlı oluşuna yorar (Derrida 1968: 79). Oysa bu üstünkörü yargıda sorun açıktır: *logos*’un *philosophia*’nın yeterli koşulu olması onun ‘varlığın bilgisi’ olmasıdır; *logos* bu anlamda felsefede ontoloji ve epistemoloji alanları arasındaki ayrımın potansiyel anlamda Platoncu zemindir. Bu ayrım, örneğin, tam olarak Parmenides’in

<sup>18</sup> Örneğin söz konusu kısım ünlü Loeb edisyonunda “like a living being” şeklindedir (Plato 1914: 529). Türkçede ise 1940’larda Maârif Vekâleti bünyesinde gerçekleşen çeviri hareketi içerisinde Hamdi Akverdi mezkûr kısım için “her nutuk bir canlı varlığa benzemelidir” deyişini kullanırken (1997: 94); yakın tarihli Birdal Akar çevirisinde “söylevin tıpkı canlı varlıklar gibi” deyişi (2014: 72) bulunur.

<sup>19</sup> “Façon” sözcüğü örneğin “a la façon” olarak bir şeyin benzeri, taklidi olarak da kullanılır ancak buradaki kullanım doğrudan *logos*’un canlı olarak anlaşılmasına cevaz veriyor.

<sup>20</sup> Sokrates: “hos met’ epistēmēs graphetai en tē tou manthanontos psukhē, dunatos men amunai heautō, epistēmōn de legein te kai sigan pros hous dei.”

<sup>21</sup> Phaidros: “ton tou eidotos logon legeis zōnta kai empsukhon, hou ho gegrammenos eidolon an ti legoito dikaiōs.”

‘hiçlik tahdidi’nin aşılması olarak ‘gitme’ dediği ‘var’ ya da ‘yok’tan sonraki ikisinin arasında insanların ‘iki kafalı’ gezdikleri üçüncü “var ve yok” yolundan<sup>22</sup> birlikte gidilmesi neticesinde tesis edilir. Böylece varlık (*on*) Parmenides’teki gibi *semata*<sup>23</sup> minvalinde ‘işâret edilme’den çıkarılarak bizatihi *alētheia*<sup>24</sup> bağlamında –varlığa ‘nazar’ (*theōria*) esasında seyredilen ‘manzara’ (*theatron*) veçheleri olarak mevcudatın (*onta*) ‘mahiyet’leri anlamında– *eidē*’nin, *onoma* (isim) üzerinden *rhēma* (fiil, dile getirme) yoluyla ‘iç içe örülmesiyle’ (*sumplokē*) *logos* (söylem, söz, düşünce, cümle) cihetinde imkân bağlamında açılır. İşte bu ‘imkân’dır ki tam olarak *logos*’u ait olduğu varlığın (*on*) bir cinsi (*genos*) olarak tanımlar. Örneğin *kinesis* (hareket) ve *stasis* (sükûnet) de birer *genos*’tur ancak elbette bu onların tıpkı *tauton* (aynı) ve *thateron* (gayrı) gibi bizatihi canlı olduğu anlamına gelmez. Cins ayrımını varlığa bağlı olduğu için canlı (*zōon*) saymak modern bağlamda anlaşıldığında dili gerçeklikle birbirine karıştıran yanlış bir sonuca varmadır; yok eğer değilse de metinde Sokrates’in yaptığı türden *logos* ve canlılık (organizma) arasında kurulan bağ, mütakabiliyet olarak anlaşılması gereken analogik (benzer) bir esas taşır. İşin daha da ilginç yanı, mecaz (“hōsper”) ve tasnif (cins vs.) bağlamlarını kitâbî ve biyolojik (aile, sülale vs.) cihetlerden yorumlayarak Derrida, baba, oğul ve yaşayan *logos*’u birlikte ele alarak, doğrudan Hristiyanlık inancındaki Teslis (*Holy Trinity*: Baba, Oğul, Kutsal Ruh) başta olmak üzere temel kavramlara atıfta bulunan bir niyetini de ortaya koyar. Burada Platonizm ve Kilise Öğretisi arasında ilginç görünmesine rağmen gerekçesi bulunmayan teolojik bir geçiş kurmaya çalışılır. Özellikle, *logos*’un yaşıyor olması bakımından babadan kaynaklandığı ifadesi, Hristiyan teolojisinde anlaşıldığı şekliyle *logos* kavramı üzerinden vahiy imâsı içerir (Derrida 1968: 142). Bu durum ise tam da diyalogda Sokrates’in söylediği anlamda savunacak kimsesi olmadığı için metni tahrif etmektir. Oysa *logos* Platon düşüncesinde ancak canlı kimselerce paylaşılan zorunlu bir öğrenme faaliyeti içinde ‘seslendirilen’ söze bağlı olarak canlılık kazanır, yoksa bizatihi canlı değildir. Platon düşüncesine kendi içinde ve bütünlüğünde baktığımızda ise canlılık

---

<sup>22</sup> Özellikle bkz. Parmenides, *Frag.* 2, 6, 7, 8.

<sup>23</sup> İşâretler.

<sup>24</sup> Saklı olanın açılması olarak hakikat.

vurgusunun anlamı açıktır: *philosophia* mevcut durum olan mağaradaki mahkûma benzetilen *psukhē*’de mukîm *logistikon* (muhakeme, kıyaslama) faaliyeti ile ancak içine doğduğu *doksa*’ya tâbi olarak düşünebilir; çünkü mahkûm, bir yeraltı mağarasının duvarında seyretmek zorunda olduğu bir ‘gölge hayal’ sûreti olarak esasen ve öncelikle kendisini bilmekten acizdir. Bu anlamda, örneğin, ‘özgürlük’ bir düşünce olarak mahkûm nazarında ancak bir vehimden ibarettir, çünkü zincirlerin kırılması tüm bir *psukhē*’yi esas alan travmatik (zincirlerini kırma, ışığa dönünce gözlerin kamaşması) ve buna bağlı olarak da *katharsis* (arınma ve şifa bulma) esaslı, beşerî anlamdaki en derin ruhsal tecrübedir. Beşeri *psukhē*’de söz konusu bir *dunamis* (güç, kuvvet) olan *logistikon*’un, esaretini idrak edebileceği biçimde, *doksa*’dan (kalp hakikat) *alētheia*’ya (saklı olanın açılması olarak hakikat) yönelebilmesi içinse, *psukhē*’nin ‘bütünüyle dönmesi’ (*periagōgēs*) zorunludur ve bu da ancak ‘sahne değiştirme’ (*periakteon*) metaforunun da işâret ettiği gibi tümüyle bu duruma has bir *tekhnē* gerektirir (*Politeia*, 518d). *Philosophia* bir *tekhnē* olduğu ve bir *tekhnē* olarak metin üzerinden muhakeme faaliyetiyle de mağaradaki tasvir edilen hâliyle içine doğduğu zincirlerinden kurtulması mümkün olmadığı için de geriye sadece; varlığın ‘isim’ (*onoma*) itibariyle ‘seyredilen’ (*noēsis*) veçhesinin (*eidos*, *idea*) söylemde (*logos*) söylev (*rhētorikē*) yoluyla açıldığı sadece bir usta (*sophos*) ve çırak (*philosophos*) ilişkisinde gerçekleşebilme ihtimali kalır. Derrida, diyalogların sahnesini muhatap konumundan izleyerek öncelikle işe kendi konumunu sorgulamaktan başlamak yerine, onları bir metin olarak ‘bildiğini okuyarak’ ‘söküp’ alabileceğini düşündüğü için, Platon düşüncesinin bu en temel kurgusunu kendi bütünselliğinde göremeden felsefeyi peşinen Aristoteles’ten itibaren metin üzerinden yapılan muhakeme faaliyeti olarak kabul eder ve yazıya yaptığı vurgunun neden Platon itibariyle ancak bir safsata (sofizm) örneği olarak görülebileceğini de doğal olarak anlayamaz.

### III

İkinci ele alınması gereken husus ise doğrudan metnin kendi temel felsefi savı olan; farklılık cihetinden anlaşılan özdeşliğin, indirgenmediği ‘tekrar’ itibariyle iptalidir.

Bu kısım elbette kendi içinde sorunlu ve oldukça çetrefilli yapısalcı ve post-yapısalcı düşünce ve tarihsel bağlam nedeniyle daha kapsamlı başka bir yazının konusu olabilir. Dolayısıyla da biz burada temel savın yoğunlaştığı belli başlı argümanlarla kendimizi sınırlamalıyız. Öncelikle, Derrida’nın metinde, söz ve yazı arasında, esasen Platon düşüncesinde *alētheia* ve *doksa* arasındaki farka dayanan ve yine *epistēmē* bağlamında ve *dialektikē methodos* esasında ortaya konulan ilişkiyi; tümüyle özdeşliğin farkı dışladığı, tahakküme dayanan (Derrida 1968: 117), önceden hiyerarşik olarak belirlenmiş altta yatan metafizik ön kabulden kaynaklanan ‘bir çift’ olarak teşhiriyle başlayalım. Bu amaçla Derrida, Platon-Rousseau-Saussure zincirinde ‘metafizik çift’ karşıtlığına dayalı [Platon: görüntü (*eidōlon*) ve gerçek (*eidōs*); Rousseau: yaban ve yakın; Saussure: gösteren ve gösterilen] tarihsel bir hat oluşturur (Derrida 1968: 110). Bu çiftlerden biri daima diğerini tahakküm altına alacak şekilde akli (*logos*; reason) esas olarak dışlar ve küçük görür. Ne var ki makalede alıntılanan Freud’un *Traumdeutung*’daki “tencere mantığında” olduğu gibi, Derrida’ya göre bu akıl yürütme aslında farkında dahi olunmadan bariz biçimde çelişiktir (Derrida 1968: 110); çünkü dışlanan dışlayanın onu yok sayışında *eidōs* örneğinde olduğu gibi “mevcudiyetinin izinin kayboluşunda çoğalarak” bir zehir (tersyüz edilmiş çare, devâ olarak *pharmakon*) gibi “uğursuz bir biçimde –dışlayanın– içine sızır” (Derrida 1968: 110). Dışlanansa Freud psikanalizinin temel dayanağı olan bastırılmış ‘marazi (patojen) düşünce’de olduğu gibi Derrida’nın Rousseau’dan aldığı “tehlikeli eklenti (*dangerous supplement*)” olarak (Derrida 1997: 141-167) ‘geri gelir.’ Aynı bağlamda Platon düşüncesinde *eidōs*’u doğrudan Heidegger’den alıp ‘hakikatin mevcudiyeti’ (*presence*) olarak tanımlayan Derrida, Saussure’deki ‘gösteren ve gösterilen’ bağlamı üzerinden de *eidōs*’u hakiki olanın mevcudiyeti (*presence*) olması bakımından ‘gösterilen’ (*signified*) olarak belirler (Derrida 1968: 111). O hâlde yazıyı *pharmakon* (ilaç sanılan zehir) olarak söze karşı mahkûm etme, *Phaidros*’taki bu Mısır söylencesinde tümüyle aslında ‘hafızanın açılmasının’ (*anamnēsis*) ‘saklı olanın açılması’ olarak hakikat (*alētheia*) olduğu gerçeğine dayanır (Derrida 1968: 105).

Bu kurguda, Derrida’nın makale boyunca tümüyle Platon düşüncesine has ancak ondan sonra Freud’a kadar hiç açılmamış bir konunun tam içinde gezindiği hâlde, kendi amaçlarına odaklandığı için yeterince ‘fark’ edemediği, düşünce tarihi açısından oldukça önem taşıyan bir duruma dikkati çekmek gerekiyor: Hakikat ve hafıza bağı. Bu bağ, Freud’un bizzat psikanaliz kuramını üzerine temellendirdiği “bilinçdışı (*unbewusstsein*)” adıyla düşüncenin önüne getirildiğinde ise felsefenin bu anlamda bir psikanalizini (*psukhē* analizini) gerektirecek biçimde *psukhē*, diğer temel yetileri sevgi (arzu; *eros*) ve şiddet (öfke; *thumos*) yok sayılarak yalnızca muhakeme (*logistikon*) yetisi üzerinden zihne indirildiği “bastırılmış” hâliyle önümüzdedir. Ne yazık ki Freud sonrası tam bir çıkmaza dönüşen ve gerçek anlamda bir ilerleme kaydedemeyen psikanaliz kuramının nesnesi olan kördüğümüne dönüşmüş *psukhē* meselesini düşüncenin önüne koyma fırsatı varken, önceden belirlenmiş niyeti, Derrida’nın yanlış teşhisiyle sonuçlanır: “Platon’un düşlediği, işâretten yoksun bir hafızadır” (Derrida 1968; 109). Derrida’ya göre Platon düşüncesi, *eidōs*’un (*ousia* anlamında) değişmez oluşunda, mevcudiyeti (*presence*) ‘sonlu hafıza’da sonsuz bir özdeşlik içinde düşünen imkânsız bir girişimdir ve felsefenin de altta yatan sorunlu idealini oluşturur. Bu açıdan bakıldığında, sonuç olarak, Derrida’nın “inşa-sökücü” yaklaşımının, ‘idealizmin kurucusu’ olarak anlaşılan, ulaşılmaz ‘idealar alemi’nin ‘mucidi,’ basmakalıp Platon portresini post-yapısalcı bağlamda ‘tekrar’ ettiği görülür. Burada her şeyden önce, Derrida’nın, Platon düşüncesini esasları itibarıyla bir bütün olarak ‘okuyamama’ sorununun net bir kanıtı olarak, tüm bir Platon metafiziğinin en temel kavramı olan *mē on*’u nasıl ‘anla-ma-dığını’ ortaya koymak gerekir. Söz konusu durum, makalenin en temel savını ortaya koyduğu yerde, *Phaidros* diyalogunda *mnēmē*’ye (hafıza) karşılık *hupomnēsis* (hatırlatma notu; işârete raptedilen hafıza) olarak konulan ‘eklenti’nin (*supplément*) neden tehlikeli olduğu sorusunun cevabında kendisini gösterir: “eklenti ne varlıktır (*on*) ne de basit yokluktur (*mē on*), kayması onu basit anlamdaki mevcudiyet (*presence*) ve namevcudiyet (*absence*) alternatifinin dışına çıkarır.” (Derrida 1968: 109). Burada “kayma”dan kasıt en baştan içerilmedir çünkü Derrida’ya göre hafıza ve işâret arasında, farkın açtığı bir imkân olarak ‘yazı / metin’ hatırlamaya ‘bizatihi’ dahildir. Böylece ‘tehlikeli eklenti’ olarak “kötülük” en başından hafızanın kendi

kendisiyle olan hatırlama ilişkisinde içeri zaten girmiştir (Derrida 1968: 109). Ne var ki Derrida’nın sorunu, mevcudiyet ve namevcudiyet bağlamından söz ederken *mē on*’u ‘namevcudiyet’ olarak ‘yokluk’ anlamında kabul etmesidir. Derrida Platon metafiziğinin en hayati kavramı olan *mē on*’u ‘varlık olmayan’ ya da ‘değil-varlık’ oluşunda ‘var olmayan,’ dolayısıyla da ‘yokluk’ (*ouk on*) zannetmektedir. Oysa *Sofist* diyalogunda “Yabancı” tarafından “babamız” olarak anılan Parmenides’in gitme dediği ‘var’ veya ‘yok’un dışında ‘var ve yok’un arasındaki üçüncü yol tutulduğunda, tam olarak yapılan, Platon’la ilgili bugüne kadar literatürde bir türlü –en azından net bir biçimde ortaya konularak– anlaşılmamış olan; bizatihi *doksa*’nın temellendirilmesidir. Platon, örneğin, kendisinden çok sonra Kant’ın yaptığı türden bir “hakikat adası” tesisine<sup>25</sup> girişmez çünkü hakikatin temellendirilmesi diye bir meselesi yoktur; hakikat Platon düşüncesi için zaten kuşku götürmez biçimde olmaması düşünülemez olandır. Platon, hakikat varsa, onun ‘kalp mütekabili’ olan *doksa*’nın nasıl mümkün olup da bizi bu derece, basit bir yanılgıdan öte, derin bir aldanışa ve doğrudan esarete sürükleyebildiğini anlamaya ve ortaya koymaya çalışır ve bütün bir *philosophia* faaliyetini doğrudan bundan kurtulma anlamında *doksa*’nın terki (*eksodos*) olarak gerekçelendirir. İşte *mē on* tam olarak bu durumu açıklayan bir temel unsur olarak sofistin (safsata ehli) şahsında vücut bulduğu içindir ki *Sofist* diyalogu onu teşhir etmenin zorunlu sonucu olarak ‘yok saymayan’ olumsuzlamayı (*mē*) söylem (*logos*) ve varlık (*to on*) bağlamlarında birlikte temellendirmek zorunda kalır. Dolayısıyla da *mē on* kavramıyla ilgili en temel ipucu yine bizzat *Sofist* diyalogunda ‘*enantia*’ ve ‘*anti thesis*’ ayrımında verilir: *mē on*, *on*’un (varlık) *enantia*’sı (karşıtı, zıttı) değil, *anti thesis*’idir (varlık ‘zemininde’ –*thesis*– ‘karşısında’ –*anti*– yer alan; ‘counterpart’) ve bu anlamda da, varlığın ‘yokluk’ (*ouk on*) olamayacağına göre ‘başkalık’ (*heteron*) cinsinden tezahürüdür (*Sofist*, 257c). Bu anlamda, *mē on*’un, *on*’un, ‘değişmeyen’ *eidos* değil ‘değişen’ *eidōlon* görünüşünde ortaya çıkan *plastos* (binbir sûrete bürünen, aldatıcı) tezahürü olduğunu söyleyebiliriz. İşte *mē on*’un –mücessem hâli olan sofistin davranış ve söyleminde de dile geldiği üzere– hakikatle ilgili her türlü şüphe uyandırmasını

---

<sup>25</sup> Kant, *KrV*, B 257.

sağlayan da budur: Basit anlamda ‘yok’ değil, aynı anda ‘hem varlığa hem de yokluğa’ iştirak etmesi nedeniyle ele geçirilemez, ‘kaygan’ ve ‘kaypak’ bir doğada olması. Ayrıca, meşhur istiaredeki mağaranın içinde yanan ateşin mecazi anlamı da budur: Saçtığı güneş ışığına göre çok daha düşük yoğunlukta bir ışığın hayat verdiği gölge, ne ışık ne de karanlık olup ikisinin bir karışımıdır. Sofist bu ‘gölge varlık’ olarak esasen karanlığa aittir çünkü doğası gereği ışıkta barınmaz. Bütün yaptığı, ışığa (*Politeia*’daki çizgisel bölmede *noēton*’la ifadesini bulan) ait bir yeti olan ancak *doksa*’dan daha belirgin, *epistēmē*’dense daha belirsiz *dianoia*’yı (akıl yürütme, muhakeme, düşünme yetisi) (*Politeia*, 533d) münazarada ustaca kullanmak sûretiyle karşısındaki kişiyi ışığın kaynağından uzaklaştırmak ve böylece avladığı avını kendisine tâbi kılarak yine kendisi gibi bir ‘gölge varlık’ hâline getirmektir.

Ne var ki mağarayla sembolize edilen *doksa*’ya yine de *mē on* cinsinden bir çeşit varlık zemini veren unsur *dunamis*’tir (kuvvet). Her şeye rağmen, *mē on*, *dunamis*’e dayalı olması nedeniyle ‘yok’ kabul edilemese de bu durumda *sōma* (katı cisim) nedeniyle ‘kendi içinde bir varlık imiş’ (*eoikēn*) gibi ‘itimat edilmesi’ (*pistis*)<sup>26</sup> hâlinde kişiyi ‘kara cehalet’e (*mega agnoia* olarak *amathia*; öğrenme imkânının ortadan kalkması) sürükler. Buna karşın, *idea*’yı bayrak yapanlar da her ne kadar Tanrıların dostları olarak görülse de mahsusatı (duyusal evren, hissedilir eşya) esas alan Titanların *idea*’yı retlerine karşı onlar da *doksa*’yı yok saymakla malûdür<sup>27</sup> çünkü varlığı her türlü sûret (*eikon*) ve sınırlamadan (*peras*) münezzeh olduğu *dunamis* hâlinde tanımazlar. Demek ki Platon dışsal olanı ne işâret, ne iz, ne de duyu nesnesi olarak inkâr edip öyle sanıldığı gibi yalıtılmış bir *eidos* hayaline kapılmaz; çünkü *eidos* / *idea* ‘duyulur şeyleri’ (*aisthēta*) yok saymaz, aksine varlık ve bilgi bağlamında, onları, varlıkta ‘değişime tâbi olmayan esaslar’ı (*ousiai*) bakımından açar. Bu anlamda, *philosophos* ‘bir fert’ olarak kendi hakikatinden ayrılmaz olan eşyanın hakikatini araştırmak amacıyla, ‘dünya’yı değil, mağarayla sembolize edilen ‘aldanışını’ terk ederek *eidos*’a / *idea*’ya yönelir. Aynı nedenle, *Parmenides* diyalogu, özellikle genç, öğrenme heveslisi Sokrates ve

---

<sup>26</sup> Bunun felsefe tarihindeki en net ifadesi Kant’ın maddeyi “substantia phaenomenon” ilan etmesidir (KrV, B 286).

<sup>27</sup> *Sofist*, 245e & 249d.

yaşlı, bilge Parmenides arasındaki konuşmalar itibariyle Platon’un bir öz eleştirisi değil, kendi öğretisinin doğal bir ifadesi olarak, dünyadan koparılmış bir *eidōs* / *idea* anlayışıyla hiç bir ilgisi olmadığını açık beyanıdır. Bu anlamda *Politeia*’daki ‘mağara istiaresi’ de anlam bakımından çok açıktır: Zincirlerini kıran mahkûm öncelikle esaret altında tutulduğu, karanlığın hükmettiği ve ancak bir ateşin aydınlayabileceği yeraltı mağarasından güneşin aydınlattığı yeryüzüne çıkarak hürleşir. Dolayısıyla, Derrida’nın *eidōs*’u bir yandan Heidegger’e uyup ‘mevcudiyet’ (*presence*) olarak anlaması sonra da Saussure’ün *Göstergebilim*’inin temel çıkış noktasından hareket ederek ‘mevcudiyet’ itibariyle ‘gösterilen’ (*signified*) ilan edişi, Platon düşüncesi açısından bakıldığında hiç bir anlam taşımaz. Saussure’ün göstergenin tesisinde isim ve ontolojik olarak temellendirilmesi başlı başına bir sorun olan nesne yerine ondan kaçılabilirmiş gibi kavramı (*Begriff*) tercih eden yaklaşımını Derrida burada doğrudan Platon’un *eidōs*’una uyarlamak sûretiyle onu bir kavrama atfederek, nazarî (*nous*’la ilgili) bağlamı kendinden menkûl bir fikriyata (bizatihi *noēsis*’ten yoksun olarak *aisthēsis*’i esas alan *dianoia*’ya) indirgemek sûretiyle tümüyle post-yapısalcılığın konusu kılacak şekilde, deyimini yerindeyse, ‘işâret’ üzerinden ‘dile düşürmeye’ çalışır. Yine de bu durumda meseleyi bir bütün olarak ortaya koyabilmek için bizim sormamız gereken bir soru kalır: O hâlde Platon düşüncesinde hafıza itibariyle hakikatin bilgisi olarak ‘tahattur’da (*anamnēsis*) *eidōs*’un rolü nedir? Bunun için *anamnēsis* sözcüğünün çifte değilleme içeren yapısında (*an-a-mnēsis*) neyin neyi değillediğine bakmak gerekir. Platon metafiziği açısından bakıldığında *anthropos psukhē* (beşeri nefis) *sōma* (beden, cisim) itibariyle bir unutulmuşun (*amnēsia*) içine doğar. Bu anlamda, bilgi (*epistēmē*) ‘varlığın hakikati’ olması bakımından, doğuma önce olarak hafızada ‘hıfz edilmişinin’ (*mnēmē*) doğumla ‘değillenerek unutulmasının’ (*a-mnēsis*) ‘kendini tanıma’ (*gnōthi seauton*) esasında ‘değillenerek giderilmesi’ olarak bizzat ‘tahattur’dur (*an-a-mnēsis*).<sup>28</sup> Bu vukufiyetin (*phronēsis*) *doksa* içinden başlangıcı ise sayesinde *eidōs*’a dönmeyi temin

---

<sup>28</sup> Bu durum, biçimsel mantık içinden; “p = *mnēmē*” (“*mnēmē* = *epistēmē*” anlaşılması kaydıyla) alınarak; “~ ~ p ≡ p” ifadesiyle daha kolay anlaşılabilir. Burada “~ p” *a-mnēsis*’tir ve *doksa*’yı verir, dolayısıyla da *philosophia*, *mnēmē*’den ya da “p”den başlamaz; “~ p” olarak *a-mnēsis*’ten başlar. *Philosophia*’nın bu bakımdan amacı şudur: “~ p” içinden “~ ~ p” ile çıkarak, doğumla yitirdiği “p”ye henüz yaşarken - hatırlamak sûretiyle- kavuşmak.



eden, *eidōlon* üzerine ‘noetik’<sup>29</sup> sorgulamasıdır çünkü ‘hayret’ (*thaumazein*)<sup>30</sup> yoluyla, içine düştüğü unutulmuşun bilgi (*epistēmē*) bağlamında tipik tecellisi olan çelişkiyi (*enantia*) kavrayarak içinde bulunduğu cehaleti (*agnoia*; idrak yoksunluğu, bilgisizlik, kendini tanımama) fark etmesi ancak böylece gerçekleşir. Eğer bildiğini sandığı konularda bilmediğini göstererek kendisine *elenkhus* (çelişkiye düşürme) vasıtasıyla ayna tutacak bir usta da (*sophos*) bulabilirse o zaman *eidōlon*’u ‘muhakemeye tâbi tutarak’ (*sullogismōs*) (*Theaitetos*, 186d) eşyanın mahiyetine vakıf olmasını sağlayacak bir *tekhne* (*philosophia*) içinden *psukhē*’si itibariyle *eidōs*’a ‘çevrilebilir’ (*periagōgēs*) kıvama da gelmiş sayılacaktır. Burada *eidōs*, ‘isim’ (*onoma*) üzerinden ‘açılan’ (*dēloun*) (*Kratylos*, 422d) varlığın (*on*) sayesinde eşyayı hakikatinde bilmenin ve öğrenmenin *logos* itibariyle yegâne koşuludur çünkü nazarî temas neticesinde iç içe dokunarak örüldüğü söylem (*logos*) yoluyla fikriyata nakledilir. Platon metafiziğinde eşya (*onta*; mevcudat, var olanlar) ve varlık (*on*) arasındaki bağ anlaşılmadığı sürece *anamnēsis*’te *eidōs*’un rolünün anlaşılmasından kalması kaçınılmazdır. Bu anlamda, *eidōs* tahattur itibariyle varlığın ‘saklı olanın açılması’ (*alētheia*) esasında *epistēmē*’sini temin eden *mnēmē*’sidir ve bizatihi *athanaton* (ölümsüz) olan *psukhē* itibariyle kendini tanımmasının da (*gnōthi seauton*) yegâne vesilesidir. Bu nedenle, Derrida, hafızayı ‘sonlu’ olarak anladığında, bu sonuca ‘tahattur’ün *eidōlon*’u esas aldığını varsayarak ulaşır. Oysa varlığın *mē on* (varlık olmayan) itibariyle tezahürü olan *eidōlon* bu anlamda varlığın (*on*) dışsal cihetten, *ontos on* (hakiki varlık) itibariyle tezahürü olan *eidōs* ise içsel cihetten tezahürüdür ve *amnēsia* olarak ‘unutuluş’ tam olarak varlığın dışsal görünüşünün içsel görünüşüyle birbirine karıştırılması olduğu içindir ki *doksa* adını alır.

---

<sup>29</sup> Platon bu bağlamda *doksa* itibariyle ‘noetik’ bir faaliyet olarak varlığın temasından farklı olarak çelişkinin yakalanmasını kasteder. Bu anlamda *noesis*’in *doksa* içinden işlevi ‘çelişkiyi kavrama’ olarak ifade edilebilir. (*Theaitetos*, 523 b-c)

<sup>30</sup> Meraktan farklı olarak felsefenin daha sonra *eros*’a devretmek üzere ‘başlangıç’ *pathos*’u (*Theaitetos* 155d).

#### IV

Bu sonuçlardan sonra, makaleyi, Derrida’nın yaklaşımının, metin itibariyle ‘inşa-sökümü’ne uğrattığını düşündüğü Platon eleştirisinde aslında kendisini ele veriyor olması bakımından ele alarak bitirmeye çalışalım. Burada “ele vermekle” kastetmeye çalıştığımızı Heidegger, başka bir vesileyle şöyle ifade etmiştir: “bir metafizik formülün tersi de metafizik kalır.” (1978: 208). Bunun Derrida’nın *Platon’un Eczanesi* makalesi bakımından anlamı şudur: Derrida’nın Platon düşüncesi için söylediği yukarıda eleştirisini yaptığımız “işâretsiz bir hafıza düşüyor” sözü, Platon ontolojisi içinden düşünüldüğünde ‘gayrı (*thateron*) olmayan bir aynı (*tauton*) düşüyor’ anlamındadır. Oysa, Derrida’nın yaptığı da kendi düşüncesinde işâretin izini ıtlâka vardırarak sûretiyle,<sup>31</sup> Platon metafiziğini ‘aynı olmayan bir gayrı’ üzerinden tersyüz ederek tam karşıtına savrulmaktır. Bu amaçla ileri sürdüğü “différance”ı, kavramdan münezzehe işâret olarak *logos*’u öteleyen “arke-yazı (*archi-écriture*)” esasında, dışsal izin özerk görseiliğine ve bunu ontolojik olarak temellendireceği varsayılan dilden bağımsız madde / malzeme oluşa dökebileceğini zannederek; zihinden, düşünceden, içten koparabileceğini ve böylece de ayniyetin (*tauton*) *topos*’u olan içi tümüyle dış cinsinden farklılık ve tekrar esasında oluşturarak aşabileceğini düşünür. Oysa her şeyden önce, işâret, en yalın hâli olan ‘çizgi’ itibariyle –Cézanne’nın da fark etmiş olduğu gibi– ‘doğada bulunmaz;’ çünkü çizgi, ‘iç’in ‘dış’la bu ‘hayret’verici (doğada bulunmama) ‘bir aradalığı’ (indirgenemez olanın indirgenmiş sûreti / izi) olarak özdeşliğe de farklılığa da tahvil edilemez: Ne özdeşlikte sabitlenir ne de farkta tekrar eder; birini durmadan diğereine devrederek, her an taze bir nefes alır, yeni bir adım atar, yeniden düşünür; çünkü çizgi, soranı (aynı) soran (gayrı) asli sorudan (hem aynı hem gayrı; ne aynı ne gayrı)<sup>32</sup> gelir: *ti to on*;<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> That writing (is) *epekeina tes ousias*. (Derrida 1968: 168).

<sup>32</sup> Bu ifade, çizgiyi ve/veya diye bölmeksizin yalın ifadesiyle ‘ve-ya’ olarak anlar. Dolayısıyla da çizgi sınır olarak ‘iki şeyin arası’ olarak ‘anlaşılamaz’ çünkü sınırın çizgiden doğuşu, iki şeyin arasına çekilmiş olmasından gelmez; aksine ‘iki şey,’ ‘bir ara’dan gelir.

<sup>33</sup> “Nedir bu varlık?”

## KAYNAKÇA

ADORNO, Theodor W. & Max HORKHEIMER (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

DERRIDA, Jacques (1968). *Dissemination*, trans. Barbara Johnson, Chicago University Press

DERRIDA, Jacques (1995). *La pharmacie de Platon*, Flammarion.

DERRIDA, Jacques (1997). *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak, Johns Hopkins University Press.

DERRIDA, Jacques (2012). *Platon’un Eczanesi*, çev. Zeynep Direk, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

HAŞLAKOĞLU, Oğuz (2004). “Heidegger’in ‘Platon’un Hakikat Doktrini’ Makalesi Üzerine Bir Eleştiri,” *Felsefe Tartışmaları*, 32: 1-17.

HAŞLAKOĞLU, Oğuz (2009). “Silenus Maskesinde Bir Ayna: Platon Diyaloglarında Sokrates Figürü,” *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 12: 109-115.

HAŞLAKOĞLU, Oğuz (2014). “Araf’ta Barınan: ‘Özdeşlik’ ve ‘Değil Özdeşlik’ Arasında Sanatçının *Hypokritēs* Olarak Portresi,” *DörtÖge. Felsefe ve Bilim Tarihi Yazıları*, 6: 166-179.

HAŞLAKOĞLU, Oğuz (2016). *Platon Düşüncesinde Tekhnê - Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: Sentez Yayınları.

HEIDEGGER, Martin (1978). “Letter on Humanism”, *Basic Writings*, trans. David Farrell Krell, London: Routledge.

HEIDEGGER, Martin (1998). “Plato’s Doctrine of Truth,” trans. Thomas Sheehan, *Pathmarks*, ed. William McNeill, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

KANT, Immanuel (1965). *Critique of Pure Reason*, trans. by Norman Kemp Smith, Saint Martin’s Press; New York.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. & M. SCHOFIELD (1983). *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, 2<sup>nd</sup> Edition, Cambridge: Cambridge University Press.

KLEIN, Jacop (1989). *A Commentary of Plato’s Meno*, University of Chicago Press.

PARMENIDES (2000). *Fragments*, trans. David Gallop, Toronto: University of Toronto Press.

PLATO (1907). *Platonis Opera*, 5 vols., ed. John Burnet, Oxford: Clarendon Press.

PLATO (1914). *Phaedrus*, trans. by H. N. Fowler, Harvard University Press.

PLATO (1997). *Complete Works*, ed., with introduction and notes, by John M. Cooper, associate ed. D. S. Hutchinson, Hackett Publishing.

PLATON (1997). *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, İstanbul: MEB.

PLATON (2014). *Phaidros*, çev. Birdal Akar, Ankara: BilgeSu Yayınevi.