

Makale Geliş | Received: 25.05.2020
Makale Kabul | Accepted: 09.07.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2020
DOI: 10.20981/kaygi.767889

Peyami Safa GÜLAY

Doktora Öğrencisi | Phd. Candidate
İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, İstanbul, TR
Istanbul University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy, Istanbul, TR
ORCID: 0000-0002-5776-9895
peyamisafagulay@gmail.com

Yazı, Metin, Edebiyat: Jacques Derrida'da Felsefe-Edebiyat İlişkisi

Öz

Edebiyat Jacques Derrida literatürünün her yerindedir. Fakat bu iddiamın, Derrida'nın klasik edebiyat anlayışlarından farklı bir edebiyat fikrinden bahsetmesi gerçeğiyle birlikte ele alınması gerekir. Bu yeni Derridacı edebiyat fikrinin anlaşılmasının yolu, yine yeni anlamlarıyla Derridacı yazı ve metin dolayımından geçmelidir. Yazı, metin ve nihayet edebiyat hareketleri Derrida literatüründe klasik ontolojik varsayımların sorgulanmasını mümkün kılacak bir şekilde işlemektedirler. Bu güzergâh izlendiğinde hem Derrida'nın klasik metafiziğe yönelik eleştirileri görünür olacak hem de felsefe ve edebiyat özelinde disiplinler arası tartışmalar açısından ufuk açıcı bir sahaya ulaşma imkânı doğacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yazı, Metin, Edebiyat, Hakikat, Kurgu.

Writing, Text, Literature: Philosophy-Literature Relations in Jacques Derrida

Abstract

Literature is everywhere in Jacques Derrida's literature. But this claim should be addressed together with the fact that Derrida speaks of a literary idea different from the classical literary conceptions. The way to understand this new Derridean idea of literature must pass through Derridian writing and textual mediations, again with new meanings. Writing, text, and, finally, literary movements operate in Derrida's literature in a way that enables the questioning of classical ontological assumptions. When this route is followed, both Derrida's criticism of classical metaphysics will be visible and it will be possible to reach a seminal field in terms of interdisciplinary discussions in philosophy and literature.

Keywords: Writing, Text, Literature, Truth, Fiction.

1. Yazı

Felsefe ve edebiyat arasındaki ilişkilerin Derrida metinlerinde ortaya çıktıkları şekliyle anlaşılmasının yolu, yine Derridacı anlamlarıyla yazı ve metin fikirlerinden geçmelidir. Bu fikirlerinde Derrida geleneksel yazı ve metin anlayışlarından uzaklaşır. Derrida edebiyata yönelik ilgisinin felsefe ya da metafiziğe yönelik ilgilerini katettiğini ancak bu duraklardan herhangi birinde durmadığını söyler (Derrida 2010: 51). Bu durum giderek yazı, metin ve edebiyat hareketleri arasındaki geçişliliğin pratikleri olarak tezahür edecektir. Nitekim bu tezahürlerde görülebilecektir ki metinler çeşitli yazı hareketlerinden, edebiyatsa yine çeşitli yazı ve metin hareketlerinden müteşekkil performansları ifade ederler.

Öyleyse Derrida’nın, edebiyata yönelik ilgisinin katettiğini ifade ettiği duraklardan birini, “mevcudiyet metafiziği” olarak da adlandırdığı Batı metafiziğine yönelik eleştirilerini takip etmeye, onun yazı fikrinden başlamak isabetli olur. Derrida, “kavramları ve temel önkabulleri Platon’dan başlayıp Aristoteles, Rousseau, Hegel vesaire üzerinden Husserl’e kadar eksiksiz şekilde saptanabilen bir göstergebilim”den söz eder (Derrida 1981: 22). Bu geleneğin temel motivasyonu, Derrida’ya göre, mevcudiyete duyulan özlem şeklinde anlaşılabilir. Mevcudiyet metafiziğine yönelik eleştirileri takip etmeye başlamak için en isabetli noktanın Derridacı yazı fikri olmasının sebebi, budur: Derrida yazıyı, Platon’dan Husserl’e kadar saptanabilen metafizik geleneğin kökenindeki bozulma ve istikrarsızlaşmayı başlatan hareket olarak anlamlandıracaktır. İşte Derrida metinleri kökenindeki bu bozulma ve istikrarsızlaşmayı, Derrida’nın ifadeleriyle indirgenemez çokanlamlılığı göstermek anlamında, dolayısıyla, hususi bir anlamda “edebi” metinler olarak şekilleneceklerdir.

Söz konusu geleneğin temel ilkesi, başlangıca logos’un yerleştirilmesidir. Bu ilke, Bennington’un ifadeleriyle, sorgulanmadan kabul edilen bir değer olarak devamlılığını korur (Bennington ve Derrida 1993: 16). *Konumlar*’da felsefi geleneğin ontolojik temel takıntısı (Derrida 1981: 59) olarak tavsif edilecek bu takıntı, *Gramatoloji*’de logosmerkezcilik olarak kavramsallaştırılır ve şöyle tanımlanır: “... logosantrizm

[logosmerkezcilik] varolan’ın varlığının mevcudiyet olarak belirlenimiyle dayanışmalı olsa gerektir.” (Derrida 2014: 22). *İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge, Oyun*’da Derrida, geleneksel varlık anlayışlarının sabit bir mevcudiyetle ilişkilendirilmesi üzerinde tekrar durur:

“Varlık” sözcüğü, bu sözcüğün tüm anlamlarında, mevcudiyetle ilişkisi içerisinde belirlenmiştir: “Temelin, ilkenin veya merkezin tüm adlarının daima sabit bir mevcudiyeti (*eidos, arche, telos, energeia, ousia* [öz, varoluş, töz, özne] *aletheia*, aşkınlık, bilinç, Tanrı, insan vb.) belirttiği söylenebilir. (Derrida 1999: 166)

İşte Derrida literatürünün ciddi bir kısmı, bu türden bir dolaysız kesinlik alanının ve çoğu filozofun başlangıç noktası ya da temel ilkesi olarak mevcudiyet fikrinin soruşturulmasına hasredilmiştir (Sarup 2017: 61). Yazı da -metin ve edebiyat hareketlerine yol açarak- aynı literatürde, söz konusu sorgulamaları tahrik eden bir hareket olarak işler ve bu işleyişin kendisini göstermeye başladığı yerlerden biri, geleneksel söz-yazı karşıtlığıdır. Geleneksel olarak logos’la ilişkisinden hareketle söz, canlı ve hakiki unsuru ifade ederken yazı cansız olarak kabul edilir ve ona hakikatin karşısında, onu temsil etmekle görevli bir kurgu statüsü verilir. Bu anlamda mevcudiyet metafiziği geleneği her zaman yazının aşağılanması ve sözün dışına itilmesi şeklinde gelişir: “Demek ki logos devri, dolayımın dolayımı ve anlamın dışsallığına düşüş olarak düşünülen yazıyı aşağılamaktadır.” (Derrida 2014: 22). Dolayımın dolayımı, anlamın dışsallığı: Söz zaten sesle, yani ruhla, yani logos’la temas halindeki bir dolayımı ifade eder ve böylelikle içsel anlamın temsilcisi konumundadır. Öyleyse, kıymeti ancak sözün bir temsili olmaktan menkul olabilecek yazı, kendisi de bir dolayımı ifade eden sözün dolayımı ve içsel anlama nispetle anlamın dışsallığı olmak durumundadır. Derrida söz-yazı karşıtlığını kurarak mevcudiyet metafiziğini belirleyen bir örnek için, Platon’a müracaat eder. Platon’un *Phaidros*’unda geçen diyalogda yazıya, kendisine sunulduğu Kral tarafından mesafeli yaklaşılır. “Kralın lafını keselim burada”, der Derrida. “O *pharmakon*’un karşısında duruyor. Biliyoruz ki kestirip atacak.” (Derrida 2016: 39-40). Derrida’nın daha sonra meşhur olacak bir dikkatinden de bildiğimiz üzere diyalogda yazı, zaman zaman, *pharmakon* olarak adlandırılır. Kral, yazının kendisine sitayişle

sunuluşuna, şu gerekçelerle mesafelidir: Yazıyı kullanan kişilerin ruhları “kendilerine ait olmayan” bir şeyi kullandıkları için tembelleşecek ve hafızaları zayıflayacaktır. Bu icat onu kullanacak olanlara gerçek bilgeliği değil, olsa olsa onun görüntüsünü verebilir (Platon 2017: 94-95).

Gerçek bilgelik ancak sözde tecessüm edebilir ve yazı ruha, yani logos’a ait olmayan bir unsur olarak gerçek bilgeliğin kendisini değil görüntüsünü, öyleyse cansız bir tekrarı ifade eder. Demek ki logos, yani söz, Ramond’un ifadeleriyle her zaman önceden kurulmuştur ve yazı bu kuruluşa hiçbir rol oynamamıştır. O, olsa olsa bir çırak, bir sözcü olarak kabul edilebilir (Ramond 2011: 22). Nihayet

Derrida, batı düşüncesinin temelinde söz/yazı karşıtlığı olduğuna inanır. Bu karşıtlık ona göre batı felsefesini betimleyen bir dizi hiyerarşik karşıtlığın (varlık/yokluk, ruh/beden, özne/nesne, erkek/kadın, söz/yazı, gösteren/gösterilen vs.) temelini oluşturmaktadır. (Aydınalp 2017: 155).

Bu noktada, kısaca, sözün yazıya nispetle imtiyazlı bir yerde konumlandırılmasını mümkün kılan hiyerarşiyi mümkün kılan ilişkiye de değinmek gerekebilir. Derrida’nın bu ilişkiye yönelik doğrudan dikkatlerinden biri, onun Husserl okumasıdır. Derrida’nın Husserl’de tespit ettiği güzergâh, kabaca şöyledir: Kelimelerim canlıdır çünkü benden ayrı değildirlir, bana dışardan gelmezler (Derrida 1973: 76). Konuşurken aynı anda kendimi duyarım. Gösteren, nefesim ve niyetim tarafından canlandırılır (Derrida 1973: 77). Kendini duyma, kendi ürettiğim gösteren benden ayrı olmadığı için, dolaysız bir ilişkidir (Derrida 1973: 78). Demek ki konuşma durumunda gösteren (söz) anlamın kaynağına (bilinç) mutlak yakınlık içerisindedir (Derrida 1973: 80). Derrida’nın takip ettiği bu güzergâha bakılırsa söz, bilinçle varsayılan bir temasından hareketle hakiki, asli unsur olarak konumlandırmaktadır. Bu bakış açısından ses, kendinde bilinç olarak anlaşılır. Konuşurken sadece düşündüğüm şeyin şimdide oluşunun değil ona mümkün olan en yakın seviyede oluşumun da bilincindeyimdir (Derrida 1981: 22). Demek ki bilincimin kendinde mevcudiyetiyle kendi kendime açık ettiğim bu iç ses, ikincil ve türemiş olarak düşünülebilecek bütün ifade formlarında farklı olarak, anlamı bütünlüğü içerisinde korur (Bennington ve Derrida 1993: 66). Demek ki konuşma, hakikatle imtiyazlı ilişkisini güvenli bir şekilde sürdürür (Norris 1987: 65). Mevcudiyet

metafiziğine ait olduğunu düşündüğü bu akıl yürütmeden hareketle Derrida, eleştirmeye yöneleceği eşanlılık ve dolaysızlık fikrinin bir tasvirine ulaşır:

Anındalık burada bilincinin mitidir. Ses ile ses bilinci -yani kendine mevcudiyet olarak kısaca bilinç- ötelemenin (*differance*) ortadan kaldırılması olarak yaşanan bir öz-etkilenimin fenomen halidir. Bu *fenomen*, ötelemenin bu varsayılan yokedilişi, imleyenin opaklığının bu yaşanan indirgenişi, varlık denen şeyin kökenidir. Öteleme sürecine tabi olmayan şey mevcut (*present*)’tur. (Derrida 2014: 251).

Derrida -felsefe ile edebiyatın birbirine geçiş süreçlerini başlatacak şekilde- söz konusu eşanlılık ve dolaysızlığı bir hakikat olarak değil, bir mit olarak anlar ve bu mitin, kendisini yazının dışlanması aracılığıyla kuruşuna işaret eder:

En azından, sesin deneyimi -ya da bilinci- böyle bir şeydir, yani kendi-konuştuğunu-duymak. Bu [deneyim] yazının dışlanması olarak, yani kendine-mevcudiyeti kesintiye uğratan “dışsal”, “algılanabilir”, “uzamsal” bir imleyene başvurunun [dışlanması olarak], yaşanır ve dile gelir. (Derrida 2014: 153).

Yazının dışlanması olarak yaşanan ve dile gelen bu deneyim, yazının sürekli kendisine sızma hareketleri aracılığıyla istikrarsızlaştırılacaktır. Tıpkı *Phaidros*’ta yazının pharmakonu, yani zehri ve fakat aynı zamanda bir devayı da ifade etmesi gibi (Derrida 2016: 31). *Phaidros*’ta yazı, bir taraftan belleği tembelleştirmesinden korkularak dışlanırken, bir taraftan da mevcut olmayanı kaydedip hatırlamaya yardım etmesinden dolayı içeri alınır (Derrida 2016: 99). Böylelikle hakikatle temas halinde olan belleğin kusursuz ya da tam olmadığını da gösterir. Eğer yazı, sadece hakiki olanın temsilinden ibaretse, bellekte ona neden ihtiyaç duyulur? Eğer sadece bir temsil değil, aynı zamanda bir ikame görevi üstleniyorsa, onun safi dışsal olduğu söylenebilir mi?

Burayı, ayrıntılarına giremeyeceğimiz, fakat çalışmanın bütünlüğü açısından vurgulamak zorunda olduğumuz bir noktayı belirterek geçelim: Derrida Platon’da tespit ettiği logosmerkezci söz-yazı karşıtlığının yapısökümüne, Platon metninin kendi mantığından hareketle yönelir. Böylelikle Platoncu pharmakon fikrinin, kendi aleyhine işleyerek, mevcudiyet metafiziğini mümkün kıldığını düşündüğü söz-yazı karşıtlığını

nasıl bozduğunu gösterir. Sarup, Derrida’nın yöneldiği eleştirinin bir özetini, şu şekilde sunacaktır:

Derrida’nın temel ilgilerinden birisini, anlam aracı olarak sese tanınan bu ayrıcalık sonucunda, kendisine anlatımın yalnızca bir türevi olarak bakılan yazının dışlanması oluşturur. Batı felsefesi konuşma üstüne yoğunlaşmış, sesin üstünlüğünü vurgulamıştır. Bu gelenekte sesin görüngübilimsel yapısı bulunuş’un [mevcudiyet] bulunmaktalığının en dolaysız kanıtı olarak değerlendirilmiştir. Batı felsefesi “sesmerkezli” olması yanında “sözmerkezli”dir [logosmerkezci] de. Derrida, metafizik düşünce dizgelerini belirleyegelmiş olanı ön plana çıkartmak için, bir *logos*’a bağlılıklarını göstermek için, metafiziğin yerine “sözmerkezli” terimini kullanır. Batı felsefesi bütün inançlarımızın temel dayanağı rolünü oynayan bir öz ya da doğruluk bulunduğu varsayımı üstüne kuruludur; bundan dolayı da değişmeden kalan güvenilir bir dayanak olması bakımından “aşkın gösterilen”le (yani bir *logos* ile) doğrudan birebir ilişkilendirilebilecek konumda bulunan “aşkın gösteren”e yönelmiş, âdeta zihinsel bir eğilim halini almış bir özlem söz konusudur burada. Bu türden göstergelere örnek olarak şunlar verilebilir: İdea, Özdek, Dünya Tini, Tanrı vb. (Sarup 2017: 63-64).

Derrida’nın bir başka meşhur olmuş fikri, bir yerde “yazının adlarından biri” olduğunu ifade ettiği *différance* hareketi bu noktada ortaya çıkar. Dışında ve öncesinde herhangi bir bulunuş olmayan (Kristeva ve Derrida 1999: 179), dilimizi işaretleyen bütün kavramsal karşıtlıkların ortak kökenini ifade eden bir harekettir *différance* (Derrida 1981: 9). Ne var ki bu noktada artık klasik bir köken fikrinden bahsedilmediğinin altı çizilmelidir. Aksine Derrida bu girişimle birlikte “kökensel” ya da “doğal” dilin hiçbir zaman mevcut olmadığını, dahası, dilin en başından beri bir çeşit yazı olduğunu göstermeye çalışacaktır (Derrida 2014: 86-87). Demek ki Derridacı anlamıyla yazı, dile sonradan musallat olan ikincil bir hareket değil, dilin kuruluşunda, mutlak bir kökenin tespit edilmesine direnerek yer alan bir harekettir. Derrida’nın *différance* kelimesi üzerinde oynadığı oyun sonucu ürettiği *différance* kelimesi, Derrida’nın, yazının ses yoluyla tamamıyla kapsanamayacağına yönelik iddiasının (Derrida 1982: 95) bir örneği olarak işler: *Différance*, ancak yazılı pratikte tespit edilebilen fakat sesli telaffuzda *différance* kelimesiyle arasındaki farkı yakalamanın mümkün olmadığı bir yapıya sahiptir. Bu noktada artık, yeni bir yazı fikriyle karşı karşıya olduğumuz noktasına dikkat etmemiz gerekir: Yazı, söz aracılığıyla

kapsanamıyorsa, söz, yazı karşısında asli unsur olarak konumlandırılmaz. Öyleyse yazı da, sadece bir temsil ve tekrar görevini yerine getirmekle memur, bunun, yani sözle temasının dışında hiçbir kıymeti olmayan ikincil bir statüye indirgenemez. İşte “Yazı kavramının bu şekilde dil kavramının sınırlarını aştığını ve dili kapsadığını ileri sürmek”, diye düşünür Derrida, “elbette belli bir dil tanımıyla belli bir yazı tanımını varsayar.” (Derrida 2014: 17). Küçükkalp’in söz konusu yeni yazı tanımına yönelik girişimi, nispeten karmaşık olan meselenin anlaşılır kılınması açısından önemlidir:

İşte yazının, yani parergon’un, konuşmayı yazı karşısında imtiyazlı bir konumda kabul eden ve hakikatin dolaylımsız ifadesi olarak gören filozoflar için bir ihtiyaç halini alması, Derridacı dekonstrüksiyon açısından içerideki dışarıdaki ayrımının da sarsılması demektir. Başka bir ifadeyle bu, parergon’un (dışarı) ergon (içerisi) için temel bir zorunluluk olması, bundan dolayı da, dışarı olmadan içerisinin kendisinin farkına kendinden hareketle varamaması, içerisinin içerisi olabilmesi için dışarısına gereksinim duyması nedeniyle, dışarının başlangıçtan itibaren içerisinin içinde olduğu anlamına gelir. (Küçükkalp 2008: 294).

Derrida’nın söz-yazı karşıtlığına yönelik eleştirileri, hakikatle temas halindeki sözün, için, ergon’un kendi farkına kendinden hareketle varamadığını ve kendi dışı olarak konumlandığı şeye, parergon’a, yani yazıya ihtiyaç duyduğunu gösterir. Artık Derridacı yazı, bu anlamıyla kurucu bir rol üstlenmektedir. Bu rol, daha sonra göreceğimiz bir başka ilişkide, başka aktörlerle karşımıza çıkar: Felsefenin kendisini kurmak için kendisinden dışladığı edebiyatın, bu kuruluştaki oynadığı rol olacaktır bu. Bu noktada, yine geçerken, Derrida’nın aşkın bir yazı fikrinden bahsetmediğini, sadece sözü daima kendisinden dışlamakla ilgilendiği yazıyla ilişkileri çerçevesinde düşünmeye çalıştığını vurgulamak gerekir. Nitekim Derrida’nın ifadeleriyle yazının bir hakikati de yoktur (Derrida 2016: 38), hakiki bir yazı da (Derrida 2014: 443). Derrida yazının bu genişletilip radikalleştirilmiş anlamıyla işleyişini arkeyazı olarak adlandırır ve onu şöyle tarif eder:

Gerçekten de adlandırılacak bir ilk şiddet vardı. Adlandırmak, ilerde sırası gelince söylenmesi yasaklanacak adlar dağıtmak: bir ayrımın içine kaydetmek, sınıflamak, mutlak çağrı kipini askıya almaktan ibaret olan dilin kökensel şiddeti böyle bir şeydir. Tek olanı sistemin *içinde* düşünmek, oraya kaydetmek: arkhe-yazı’nın [arkeyazı] jesti budur: arkhe-şiddet,

özel/özgünün, muğlak yakınlığın, kendine-mevcudiyetin yitimi; hiçbir zaman verilmemiş olmayıp hep düşünmüş olan, her zaman çoktan çiftlenmiş, tekrarlanmış olan ve ancak kendi kayboluşunun içinde kendine gözükebilen bir kendine mevcudiyetin yitimi. (Derrida 2014: 173).

Yazının bu işleyişi, dikkat edilirse, klasik logosmerkezci kabullerle hesaplaşan bir işleyiştir: Özel olana, dolayısızlık olarak yakınlığa, kendinde mevcut oluşa yönelik bir hesaplaşma. Sarup, bu hesaplaşmayı bir meydan okuma olarak anlar:

Demek oluyor ki, yazı kavramının bu biçimde önümüze getirilmesi açıkça bir meydan okumadır; çünkü yapı kavramı her zaman bir merkez, değişmeden kalan bir ilke, bir anlam hiyerarşisi, sağlam bir temel dayanağı varsaymaktadır; yazının sonu olmayan ayrı olma ile sonraya bırakma süreçlerinin sorun haline getirdiği kavramlar da tam olarak bu kavramlardır. (Sarup 2017: 73).

Roland Barthes, Derrida’ya da müracaat ettiği söyleşilerinden birinde, Derridacı yazı fikrini aydınlatacak bir tanıma yönelir: “çoğalan, tomurcuklanan, tekrarlanan bir yorum faaliyeti olacak ve o da zamanımızın gerçek yazı faaliyeti olacaktır.” (Barthes 2017: 131). Böyle bir yazı fikrini, Derrida’nın logosmerkezci kabullerle hesaplaşma, onlara meydan okuma motivasyonlarına nispetle, ve şu ifadelerinden hareketle düşünmek gerekir: “Ya yazı tam da bizi asalaklık mantığımızı gözden geçirmeye zorlayan şeyse?” (Derrida 2014: 83).

2. Metin

Sözün kapsayıcı girişimlerini aşan ve daimî istikrar arayışlarını akamete uğratarak, sürekli tomurcuklanarak işleyen bir yazı hareketi, ortaya nasıl bir metinsellik yapısını çıkarır? Derridacı metin fikrini anlamaya bu sorudan, öyleyse Derrida’nın yazı fikrinden başlamak gerekir. Tam burada, bir başka önemli noktanın altı çizilmelidir: Derrida, mevcudiyet metafiziğinin yazıya yönelik ithamlarına itiraz etmez. Yazı, sahiden de tıpkı bu gelenekte düşünüldüğü gibi cansız, kendisine sorulan sorulara otoriter bir cevap veremeyecek bir mahiyete sahiptir. Ne var ki Derrida yazıya yönelik bu kanaatler noktasında mevcudiyet metafiziği geleneğiyle birleşirken, yazının bu mahiyetinin anlamı konusunda söz konusu gelenekten ayrılır. Yazının kendisine sorulan

sorulara nihai bir cevap vermekten, dolayısıyla anlamını tayin edecek bir otoriteden yoksun oluşu, tam da onu yazı yapan, dahası, edebiyata açan şeydir. Derrida, yazının bu karakteristiğini olumlar. İşte Derridacı metin fikri, yazının yoklukla bu şekilde ilişki kurduğu metinsel yapıları ifade eder.

Derrida, böylece genişleyip radikalleşmiş olan yazı fikrinin artık bir logos’a yaslanmayacağını, dahası, kaynaklarını da logos’ta bulmayacağını iddia eder. Bilakis bu yazı, logos’un kaynağına yönelik yapısöküm sürecinin yolunu açacaktır (Derrida 2014: 20). Biraz sonra bu açılışın metafor dahilinde, öyleyse, edebî bir hareket olduğunu gördüğümüzde yazı ve edebiyat arasında, metinsel bir ağ vesilesiyle gerçekleşen ilişkiselliği anlamaya da yaklaşmış olacağız. Derrida’nın Platon okumasında görülebileceği gibi yazı, yapısöküm hareketlerini başlatırken, yapılara dışarıdan bir müdahale olarak hareket etmez. Çünkü yapısöküm hareketleri, ilgilendikleri yapıların içinde ikamet etmek suretiyle etkili olabilirler (Derrida 2014: 39). Peki, yapısöküm hareketlerine Derridacı anlamıyla yazının işleyişinin yol açıyor olmasının, Derridacı metin fikriyle ilişkisi nedir? Rutli’nin ifadeleri, bu soruya yönelik muhtemel bir cevap için çeşitli ipuçlarını ifade edebilir:

Yapısökümsel metin okuma anlamlı bir ifadenin imkânını reddetmez. Anlamın sabit olmaması anlamlı hiçbir şeyin olamayacağı iddiasını içermediği gibi bu iki iddia arasında mantıki bir ilişki de yoktur. Bu eleştiri, sabit olmanın, zamana karşı dirençli olmanın bir anlama sahip olmanın özsel özelliği olduğuna ilişkin yanlış varsayma dayanmaktadır. Bu varsayımdan hareketle yapısökümü eleştirmek, yapısökümün açtığı yoldan hiç gitmemiş olmak demektir. Yapısökümsel metin okumanın tedirgin edici rengi, söylenecek şeyin söylenebilecek tek şey olmadığının bilincinin verdiği genel bir tedirginliği taşımaktadır. (Rutli 2016: 65).

Derridacı anlamıyla yazının nihai bir anlama indirgenmeye yönelik direnci, yapısökümün söylenecek şeyin söylenebilecek tek şey olmadığını gösteren bir hareketi ifade etmesiyle birleşir ve ortaya Derridacı metin fikri çıkar. Daha açık bir ifadeyle yapısökümün gösterdiği şey, zaten Derridacı anlamıyla yazının bütün ve tam olduğu varsayılan sistemdeki gedikleri görünür kılan hareketleridir. Yazının sözün varsayılan bütünlük ve saflığını akamete uğratan, daha doğrusu zaten var olan akametini gösteren bu hareketi, daha sonra edebiyatın felsefenin varsayılan bütünlük ve saflığı karşısında

tekrarlayacağı bir hareket olarak karşımıza çıkacaktır. Bu noktada, Derrida’nın yapışökümü “edebiyatla bir uzlaş” olarak gördüğünü de belirtelim (Derrida 1985: 9). Bu uzlaş, Derridacı yazı, metin ve edebiyat hareketlerinin hangi anlamda birbirlerinin türevleri olarak düşünölebileceğini gösterecektir. Şimdilik, bu tartışmayı bir sonraki bölüme bırakarak, metin fikrine dönelim. Derrida metinleri, yazının hareketlerinden müteşekkil yapılar olarak kendilerinde anlamların sürekli saçıldığı, daima farklı bağlamlarda alıntılanabilir ve yinelenebilir yapılar olarak anlar. Bu noktada somut bir örnek, Derrida’nın Nietzsche’nin notları arasındaki bir ifadeye, “Şemsiyemi unuttum” ifadesine müracaatında ortaya çıkar. Derrida yazının çeşitli hareketlerinden müteşekkil, dolayısıyla yeni bağlam, alıntı ve yinelenmelere daima açık metin anlayışına yönelik performanslarından birini, Nietzsche’nin bu ifadesinden hareketle sahneler. Roy Boyne, söz konusu ifadeye Derrida’nın yaklaşımını şöyle tasvir eder:

Onun anlamı açık değildir. Cümle tamamlanmamış olabilir. Yanlış yerleştirilmiş olabilir. Gerçek olmayabilir ... Ancak ifadenin, tarihi bağlamını belirlemenin zorluğu, tüm bağlamsal düşüncelerin soyutlanmasında fragmanla baş etme yeteneğimizi etkilemez, özellikle de Nietzsche’nin ilkece özel niyetlerinin ulaşılmaz olduğunun farkına vardığımızda. Böylesine bir ulaşmazlığın kuşkusuz çok derin bir sırrı barındırmasına gerek yoktur. İfadenin okunabilirliği yazarla her zorunlu bağı kesmek için yeterlidir. (Boyne 2013: 126).

Bu tasvir, Derridacı yaklaşımın iyi bir özetidir: Öncelikle, ifadenin anlamı açık değildir. Fakat bu muğlaklık, fragmanla baş etmemizin, onu okumamızın önünde bir engel olarak görölemez. Aksine, Derrida’ya göre onu okunabilirliğe açan, kamulaştıran şey, onun nihai bir anlama indirgenmesine direnen bu yapının kendisidir. Nietzsche bu sözcükleri not ederken ne demek ya da yapmak istedi, hiçbir zaman bilemeyeceğiz, diyecektir Derrida (Derrida 2011: 179). Bu ifade, Derrida’nın tanımlamasıyla bu kalan (çünkü yazı, her zaman fazladan bir “kalan”dır), başlangıcından sonuna ulaştıran uygun bir güzergâh sunmaz. Yapısal olarak herhangi bir canlı anlamdan özgürdür. Kararlaştırılabilir bir anlama sahip olmaması daima olanaklıdır. Onun anlam oyununun sonu yoktur. Ve tüm bunların sebebi, onun bir “yazı parçası” olarak okunabilirliğidir (Derrida 2011: 183). Bu noktada, Derrida’nın yazmayı “anlam üreten bir makine oluşturacak bir işaret tesis etmek” (Derrida 1992: 8) şeklinde tanımlamasını dikkate

almak gerekir. Yazı, tıpkı “Şemsiyemi unuttum” kalanında görüldüğü gibi, kendisinden nihai bir anlamın çıkarılacağı bir şekilde değil, daima yeni anlamları üretebilecek bir hareketle işler. Bu durumu ortaya çıkaran şey yazının, tıpkı mevcudiyet metafiziğinin onu kınarken iddia ettiği gibi kendisi hakkında söylenenler karşısında sessiz kalması, anlamının nihai olarak belirlenebilmesi için müracaat edilebilecek bir otorite sunmamasıdır. Öyleyse Derrida’nın bütün metinlerin “Şemsiyemi unuttum” kalanı kabilinden okunabileceğine yönelik bir kanaate sahip olduğu söylenebilir. Yapısöküm, metinlerde yazının bu işleyişlerini izler ve bu izleyiş metinleri kendilerinde söylenenlerden hareketle söylenmeyenlere açar. Biraz sonra edebiyatın metni bu harekete, yani onu kendisinde söylenenlerden hareketle söylenmeyenlere açan çeşitli yazma pratiklerini ifade ettiğini göreceğiz.

Nihayet Derrida, metni farklılık gösteren bir ağ, kendi dışında bir şeye, diğer farklılık gösteren izlere sonsuz bir şekilde atıfta bulunan izlerin bir dokusu olarak görür (Derrida 1979: 84). Buna çok yakın bir başka tarif, *Platon’un Eczanesi*’nde çıkar karşımıza:

Metinsellik farklardan ve farkların farklarından inşa edilmiş olduğundan, doğası yüzünden mutlak bir şekilde heterojendir ve onu yürürlükten kaldırmaya eğilimli güçlerle durmaksızın bileşir. (Derrida 2016: 80).

Sahiden de Derridacı yeni metin fikri, sınırları bu kadar genişletilmiş, dahası bizzat sınırları sorgulayan bir kavramı ifade eder. Derrida logosmerkezcilik, yazı, bağlam ve metin kavramları etrafında buraya kadar takip etmeye çalıştığımız tezlerinin hemen tamamını bir paragrafta bir araya getirir:

Sözkonusu olan yeni bir yazı kavramı üretmektir. Bunun adını *gramme* veya *différance* olarak koyabiliriz. Ayrımların oyunu, gerçekten, sentez ve göndermeleri varsayar. Fakat bu ayrımlar oyunu hiçbir anda, hiçbir anlamda, bir “yalın” ögenin kendi kendiliğinden bulunmasını (*présent*), ve kendisinden başkasına gönderme yapmamasını yasaklar. İster konuşulan söylem, ister yazılı söylem düzeyinde olsun, hiçbir öge sadece kendi kendinde bulunmayan bir başka ögeye gönderme yapmadan gösterge olarak işlev göremez. Bu zincirleşme, her “ögenin” -sesbirimsel (*phoheme*) veya grafiksel (*graphème*)- zincirin veya sistemin öbür öğelerinin kendisinde bıraktığı izlerden itibaren kendini yapılaştırmasını gerektirir. Bu zincirleme, bu doku, başka bir metnin (*texte*) dönüşümünden başka bir yerde kendini

üretmeyen *metin (texte)*’dir. Hiçbir şey, ne öğeler içinde, ne sistem içinde, hiçbir yerde, hiçbir zaman sadece bulunur (présente) veya sadece bulunmaz (absent) değildir. Baştan başa ayrımlar (farklılıklar) ve izlerin izlerinden başka hiçbir şey yoktur. Böylece “le gramme” (dokusal veya metinsel birim) göstergebilimin en genel kavramı olmaktadır -ki böylelikle grammatologie” ortaya çıkmaktadır- ve bu kavram yalnızca, klasik ve dar anlamdaki yazı alanına uygun değildir, dilbilimsel alana da uygun düşmektedir. (Kristeva ve Derrida 1999: 179).

Spivak, Derrida’nın yazıyı “müebbet bir başkalığın izini bünyesinde barındıran şey” olarak anladığını iddia ettikten sonra (Spivak 2014: 60), Derrida için metinlerin, tıpkı Derrida okumalarında şahit olduğumuz gibi kendi yıkımının tohumlarını bünyesinde barındıran yapılar olduğunu aktarır (Spivak 2014: 85). Her metin kendi öncesi ve sonrasıyla temas halinde bir yapı olarak şekillenir. Böylelikle bir anlam zincirine kaydolur. Metinler, kendilerini başka metinlerin dönüşümlerinde üretirler. İşte Derrida edebiyattan, bu üretimleri mümkün kılan yazı pratiklerini anlayacaktır.

3. Edebiyat

Derridacı hususi anlamlarıyla bile olsa, yazı ve metin fikirlerinin bir edebiyat fikriyle ve daha sonra felsefe ile edebiyat arasındaki ilişkilerle ne ilgisi olabilir? Bu soruya sebep olan şey, muhtemelen, meseleye klasik bir edebiyat tanımını baz alarak yaklaşmamızdır. Halbuki Derrida klasik bir yazı ve metin tanımından bahsetmediği gibi, klasik bir edebiyat tanımından da bahsetmez. Derrida’nın yazı fikrinin klasik ontolojik kabullerle hesaplaşmaya giriştiğini, bu girişim sırasında yapısöküm ve edebiyat hareketleriyle işbirliği yaptığını -hatta aslında bu hareketlerin birbirlerinin türevleri olduklarını- akıldan çıkarmamak gerekir. Nitekim Derrida, edebiyattan anladığı şeyin felsefi bir rejimi yöneten “nedir?” sorusunu aştığını düşünür (Derrida 2010: 421). Dahası edebiyat deneyimi, “nedir?” sorusunun otoritesini ve yerindeliğini, bunlarla ilişkili bütün hakikat rejimlerini sarsan bütün yapısökümcü sarsıntıları katedecektir (Derrida 2010: 51). Onun varlık tarzı, kabul edilen ontoloji ve varlık nosyonlarına meydan okur (Erkan ve Utku 2010: xiv-xv). Derridacı anlamıyla edebiyat nedir sorusunu aşılıyor, kabul edilen ontoloji ve varlık nosyonlarına meydan okuyorsa, artık edebiyata aidiyet olarak edebîlikten de bahsedilemez (Derrida 2010: 232). Edebî

olan artık bir özü değil, bir işleyişi ifade edecektir. Göreceğimiz gibi, yazının daha önce şahit olduğumuz Derridacı işleyişini. Bu işleyiş aracılığıyla edebiyat, hakikat statüsünü kendi parantezinde tutan felsefi gelenekte bir istikrarsızlığa yol açacak, daha felsefi başlangıçta faaliyette olduğunu gösterecektir.

Derrida’ya göre edebiyat, klasik gelenekte tanımlandığı gibi doğal, içsel bir nitelik değildir. O, metinle yönelimsel bir ilişki aracılığıyla gerçekleşir (Derrida 2010: 47). Derrida’nın tüm literatürünün başka metinlerin okumalarına yönelik yönelimler olduğu dikkate alınır, Miller’ın edebiyatın Derrida yazımının her yerinde olduğu iddiası da haklılık kazanır (Miller 2001: 58). Edebiyat, Derridacı anlamıyla, yani bir yazma pratiği olması dolayısıyla Derrida yazımının her yerindedir. Dolayısıyla edebiyat belirli tarihsel, toplumsal koşullarda, belirli yazarların dilde mevcut olanaklar temelinde “icat” ettikleri bir şeydir (Erkan-Utku 2010: xxx-xxxi).

Derrida, kendi anladığı şekliyle edebiyatın başlangıç denilebilecek çizgisini, Mallarmé’ye çizer. Onun Mallarmé metninde gördüğü şeyleri okurken, yeni anlamıyla edebiyatın Derridacı yazı ve metin hareketleriyle ilişkisini kurmaya başlamak da mümkündür:

Ancak Mallarmé’nin bütün metinleri öyle bir şekilde düzenlenir ki, anlam kararlaştırılmaz kalır: Bundan sonra gösteren artık kendisinin katedilmesine izin vermez, olduğu gibi kalır, direnç gösterir, var olur ve dikkati kendisine çeker. Yazma uğraşı artık şeffaf bir eter değildir. Dikkatimizi çeker ve “demek istediği” şey istikametinde basit bir hareketle onun ötesine geçemeyeceğimizden, bizi kendi önünde tereddüt etmeye ya da kendisiyle çalışmaya zorlar. (Derrida 2010: 119-120).

Klasik gelenekte hakikati temsil eden, dolayısıyla kurgu olarak konumlandırılan yazı, Mallarmé’yle birlikte artık direnç gösteren, olduğu gibi kalan bir özne haline gelir. Artık onun anlamını, kendisinde neyin demek istediğinin analizini yaparak indirgeyebileceğimiz bir durum söz konusu değildir. Onun önünde tereddüt etmek, onunla çalışmak durumunda kalırız. Öyleyse Derrida’ya göre “edebiyat nedir?” sorusu, basitçe kullanılabilecek bir soru değildir. Çünkü o, felsefeden bir aktarımdır (Attridge 2010: 30). Dolayısıyla da felsefe ile edebiyat arasındaki, felsefenin lehine bir hiyerarşiyi ifade eden geleneksel karşıtlık ilişkisini korumaktadır. Tıpkı geleneksel olarak yazının

sözün hizmetinde, ikincil bir hareket olarak konumlandırılması gibi edebiyat da, yine geleneksel olarak, felsefenin hizmetinde, ikincil, kurgu statüsünde bir disiplin olarak anlaşılmıştır. Öyleyse edebiyata yönelik “edebiyat nedir?” sorusu, bir taraftan felsefeden hareketle edebî olanın anlamını indirgemeye yönelirken, bir taraftan da edebiyatın felsefî olana nispetle ikincil konumunu pekiştirir. Halbuki Derrida, şahsi edebiyat fikri aracılığıyla bu karşıtlık ilişkisini bozacak ve hatta edebiyatı logos’u temel alan felsefî başlangıç ve köken mitlerini akamete uğratan hareket olarak anlayacaktır.

Derrida’nın edebî metinleri, yazı ve edebiyat hareketlerinin logos’a referansla kendisini hakikatin temsili olarak konumlandırılan felsefeyi sorgulayarak onun başlangıç ve köken mitlerini akamete uğratan performanslar olarak anlaşılabilir. Bu metinler ilksel felsefî hakikat ve türetilmiş, taklide dayalı, ikincil edebiyat karşıtlığını söker (Erkan ve Utku 2010: xiii). Böylelikle Derrida, felsefe-edebiyat ilişkisine geleneksel olanın dışında, edebî olanın felsefî kuruluşta yer aldığı bir ilişkiyi yerleştirir. Bu oldukça geniş literatürden özellikle bir kavrama kısaca değinmek, hem yazı, metin ve edebiyat hareketleri arasındaki ortaklıkları ve hem de Derridacı anlamıyla felsefe ile edebiyat arasındaki ilişkileri anlaşılır kılmamıza yardımcı olabilir. Söz konusu kavram metafor kavramıdır. Bu kavramdan hareket ederek, felsefî gelenekte felsefenin ötekisi olarak (hakikate karşı kurgu, literal olana karşı figüratif) kurulan edebiyat fikrinin Derrida’nın yeni edebiyat fikri aracılığıyla yerinden edildiğini görmek de mümkün olur.

Derrida, felsefî metinde metafor hareketlerinin izlerini sürdüğü makalesinde, *Beyaz Mitoloji*’de, her ne kadar kelime ya da kavramı icat ettiği söylenemese de, metaforun ilk sistematik yerleşimini Aristoteles’in önermiş gibi görüldüğünü söyler (Derrida 1982: 231). Bu yerleşim, edebiyatın felsefe karşısındaki geleneksel konumunu anımsatır: Metafor, asli olan içeriğin açığa çıkması için bir temsilci, ikincil bir kurgudan ibarettir. Öyleyse, tıpkı edebiyatın felsefenin hizmetinde çalışması gerektiği gibi, metafor da hakikatin hizmetinde çalışmalıdır (Derrida 1982: 238). Bu kurguya göre edebiyat, felsefeden sonra gelir. Ne var ki Derrida, bu varsayılan mekanizmada birtakım istikrarsızlıklar tespit edecek, üstelik, bir kez daha, bu istikrarsızlıkların bizzat kendilerine mensup oldukları yapının mantığı tarafından üretildiklerini gösterecektir. Bu

istikrarsızlaştırma hareketlerinin bir örneği kurucu, “nihai duyusal nesne” olan güneş metaforundan güç alır. Felsefi dilde güneş, doğal olanı temsil eder (Derrida 1982: 251). Her şeyin etrafında döndüğü, her şeyin kendisine döndüğü kurucu baba figürü olarak güneş metaforu (Derrida 1982: 243). Metaforun, biraz önce tanımlandığı gibi, asli bir şeyin temsilinden ibaret olması gerekiyorsa, güneş metaforunun da böyle bir şeyin metaforu olması gerekir. Ne var ki, söz konusu kökenin ne olduğu asla söylenmez. Bu, başlangıçtaki şeyin metafor olduğu anlamına gelmez mi? Öyleyse, başlangıçta sadece metafor vardır, diyecektir Derrida. Varlık sahnesi, metaforla açılır. Derrida aynı gediği, Descartes’ın “doğal ışık” düşüncesinde de yakalar. Her şeyi mümkün kılan bu metaforun da, tıpkı kökensel güneş metaforu gibi, neyin metaforu olduğu ortaya koyulamaz. Felsefi başlangıçta, metafordan daha geriye gidilemez. “Metafor”, diye ekler böylece Derrida, “bütün asli karakteristiğiyle, felsefi kalır.” (Derrida 1982: 219). Çünkü metafor, daha felsefi açılışa mevcuttur (Derrida 1982: 228). Bir başka örnek, Aristoteles’in metaforun işleyişine yönelik akıl yürütmesiyle ilgilidir. Aristoteles düşünce içeriği ile onun sözel ifadesini ayırdığında, sözel ifadenin ancak metaforla birlikte, düşüncenin kendisini tezahür ettirmede olduğu durumlarda bir mevcudiyetinden bahsedebileceğini söyler. Düşünce, henüz metaforla ilgili değildir. Sadece, birisinin onu ifade yoluyla tezahür ettirmesi gerektiği ölçüde metaforla ilişkiye girer. Öyleyse düşünce dile gelme, dilin ışığa çıkma ihtiyacı belirlediği anda, yani aslında başlangıçta, metafora düşer (Derrida 1982: 233). Bir kez daha, metafor felsefidir (Derrida 1982: 228). Fakat, felsefi açılış da metaforiktir. Bu açılışın, saf felsefi bir kökene kadar geri giderek kendisini edebî olan hareketten, dolayısıyla edebiyattan soyutlayabileceği bir an yoktur. Öyleyse edebî bir hareket olarak konumlandırılarak felsefi hakikat rejiminin hizmetine koşulan metafor, bu hizmetin mümkün kılacağı anlamsal bütünlüğü bozma riskini taşır (Derrida 1982: 241). Felsefi başlangıç, bu anlamda, metaforun, edebî olanın dipsiz belirlenemezliğinden nasibini alacaktır (Derrida 1982: 243-244). “Eğer başlangıçtaki güneş bile doğal değilse”, diye sorar Derrida, “geriye doğal ne kalır?” (Derrida 1982: 251).

Nihayet Derrida, *Şiddet ve Metafizik*’te, logos’un varlığa gelmesine yönelik felsefi anlatıdan hareketle, metaforun felsefi başlangıçtaki rolünü net bir şekilde gösterir:

Kendi yerinden sınırdışı edilerek Yere, yani mekânsal yerelliğe taşınmak, felsefi *logos*’un doğuştan *metafor*’udur. Metafor, dildeki retorik bir prosedür olmaktan önce, bizzat dilin ortaya çıkışıdır. Felsefe de bu dilden başka bir şey değildir; en iyi ihtimalle ve tabirin alışılmadık bir anlamıyla, *bu dili konuşmak*’tan, metaforun *kendisini* dile getirmekten başkasını yapmaz, diğer bir deyişle, onu metafor-olmayanın -Varlığın- sessiz ufkunda *düşünür*. (Derrida 2020: 151).

Varlık eğer hiçbir zaman kendisi olarak sahneye çıkmıyorsa, ancak kendisinden farklı bir hareketle ilişkisi sayesinde dile gelebiliyorsa metafor, yani edebî olan, başlangıçta iş başındadır. Böylelikle metafor, geleneksel olarak anlaşıldığı şekliyle retorik bir prosedürü değil, bizzat ortaya çıkışı mümkün kılan hareketi ifade eder. Bu durum, felsefe ile edebiyat disiplinleri arasında geleneksel olarak anlaşılanların dışında bir ilişkiselliği düşünme ihtiyacını doğurur. Geline nokta “belki de”, diye düşünür Derrida, “felsefenin yapması gereken kökensel ve indirgenemez olan bu çokanlamlılığı kabul etmek olmalıdır.” (Derrida 2020: 152).

Sonuç

Derrida’nın yazının hususi anlamından hareket eden edebî metinleri, felsefe ile edebiyat arasındaki bu yeni ilişki tarzını sürekli gündemde tutan, dahası, bu tarzı sahneleyen performanslar olarak şekillenir. Derrida metinlerini, yazının nihai bir otorite tarafından indirgenemeye direnen ve logos’un kökensel otoritesini sorgulayan hareketine riayet ederek oluşturmaya çalışır. Bu nedenle merkezsiz, okunması zor, her defasında yeni işlemlerle saçılan bir metin çıkar ortaya. Fakat bu, tam da Derrida’nın edebiyattan anladığı şeyi ifade eder. Eğer yazmak sürekli anlam üreten bir makine tesis etmekse ve edebiyat da çeşitli yazma pratikleri aracılığıyla üretilen bir kurum olarak düşünülüyorsa, Derrida’nın metinleri artık klasik anlamlarda değil, bu özgün anlamıyla edebî metinlerdir. Bu metinler ikili bir hareketle işlerler: Bir taraftan edebiyata eklemlenirken, bir taraftan da performansları aracılığıyla edebiyatı üretirler. Derrida’nın bu yeni anlamıyla edebiyat ve felsefe arasındaki ilişkileri sahnelediği edebî

performanslarından biri, *Beyaz Mitoloji* metnidir. Metnin başlığı, Derrida’nın yazı, metin ve edebiyat hareketlerine referansla eleştirisine giriştiği Batı metafiziğine bir gönderme içerir: Batı metafizik geleneği, mitten (edebî olandan) bağımsız bir felsefe anlayışı üzerine temellenmiştir. Ne var ki yazının ve dolayısıyla edebî olanın (mesela metaforun) bu temeli akamete uğratan hareketlerini takip ettiğimizde, Batı metafizik geleneğinin de mitte temas halinde bir başlangıca yaslandığını görürüz. Bu nedenle söz konusu olan mitten bağımsız, mutlak ve tespit edilebilir bir köken değil, bir kez daha mittir. Ne var ki bu mit, deyim yerindeyse beyaz bir kâğıda beyaz bir kaleme yazılmış gibi olduğundan, görülmesi güç bir mittir. Demek ki felsefe de, başlangıç anlatısından edebî hareketi mutlak bir şekilde dışlayamadığı için, edebî bir hareketle açılan bir kurgusallığı ifade eder. Derrida’nın anladığı şekliyle edebî olan, bir taraftan felsefi hakikatin varsayılan otoritesini sorgularken, bir taraftan da onun daima kendisinden dışlamakla ilgilendiği edebiyat gibi bir kurgusallık içerdiğini, fakat bunun, kurgusallığı unutulmuş bir kurgusallık olduğunu gösterir. Edebiyat, felsefi olanın açığa çıkmak için kendisinden dışladığı, öyleyse felsefi olanın varlığa gelmesini mümkün kılan hareket olarak anlaşılmalıdır. Demek ki edebiyat, felsefi başlangıca nispetle ikincil bir hareketi değil, bu başlangıçta rol alan kurucu bir hareketi ifade eder. Böylelikle felsefi olana nispetle ikincil bir hareket olarak görülen geleneksel edebiyat anlayışı yerini, Derrida düşüncesinde, felsefi olanın açılışını, varlığa gelişini mümkün kılan kurucu bir edebiyat anlayışına bırakır.

KAYNAKÇA

ATTRIDGE, Derek (2010). “Giriş Derrida ve Edebiyatın Sorgulanması”, *Edebiyat Edimleri*, derl. Derek Attridge, çev. Mukadder Erkan-Ali Utku, ss. 135-137, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

AYDINALP, Esra Başak (2017). “Jacques Derrida’da Yazı ve Anlam Oyunu”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 38: 151-160.

BARTHES, Roland (2017). *Sesin Rengi*, çev. Ahmet Nüvit Bingöl, İstanbul: Metis Yayınları.

BENNINGTON, G. & DERRIDA, J. (1993). *Jacques Derrida*, çev. Geoffrey Bennington, Chicago: The University of Chicago Press.

BOYNE, Roy (2013). “Kahraman Olarak Alkibiades: Derrida/Nietzsche?”, *Nietzsche Paris’te*, derl. Sadık Erol Er, çev. Celal Sabancı, ss. 111-129, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

DERRIDA, Jacques (1973). *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl’s Theory of Sign*, çev. David B. Allison-Newton Garver, Evanston: Northwestern University Press.

DERRIDA, Jacques (1979). “Living On Border Lines”, trans. by James Hulbert, *Deconstruction and Criticism*, s. 75-177, London: Routledge & Kegan Paul.

DERRIDA, Jacques (1981). *Positions*, çev. Alan Bass, Chicago: The University of Chicago Press.

DERRIDA, Jacques (1982). *Margins of Philosophy*, çev. Alan Bass, Sussex: The Harvester Press.

DERRIDA, Jacques (1992). “Signature Event Context”, *Limited Inc.*, çev. Alan Bass, ss. 1-25, Evanston: Northwestern University Press.

DERRIDA, Jacques (1999). “İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge, Oyun”, çev. Özkan Gözel, *Toplumbilim*, sayı 10, ss. 165-175.

DERRIDA, Jacques (2010). “Edebiyat Dedikleri Şu Tuhaf Kurum Jacques Derrida ile Söyleşi”, *Edebiyat Edimleri*, derl. Derek Attridge, çev. Mukadder Erkan-Ali Utku, ss. 35-79, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

DERRIDA, Jacques (2010). “Mallarmé”, *Edebiyat Edimleri*, derl. Derek Attridge, çev. Mukadder Erkan-Ali Utku, ss. 115-135, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

DERRIDA, Jacques (2010). “Şibbolet: Paul Celan İçin’den”, *Edebiyat Edimleri*, derl. Derek Attridge, çev. Mukadder Erkan-Ali Utku, ss. 401-451, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

DERRIDA, Jacques (2010). “Yasanın önünde”, *Edebiyat Edimleri*, derl. Derek Attridge, çev. Mukadder Erkan-Ali Utku, ss. 195-239, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

DERRIDA, Jacques (2011). “Mahmuzlar: Nietzsche’nin Üslupları”, *Nietzschelerin Şöleni*, derl. & çev. Ali Utku-Mukadder Erkan, ss. 137-189, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

DERRIDA, Jacques (2014). *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

DERRIDA, Jacques (2016). *Platon’un Eczanesi*, çev. Zeynep Direk, İstanbul: Alfa.

DERRIDA, Jacques (2020). *Yazı ve Fark*, çev. P. Burcu Yalım, İstanbul: Metis Yayınları.

DERRIDA, Jacques (1985). “Deconstruction in America: An Interview With Jacques Derrida”, Erişim Tarihi: 2020, (<https://case.edu/affil/sce/SCE%20Reports%20-%20Critical%20Exchange/sce17%20Winter%201985.pdf>).

ERKAN, M. & UTKU, (2010). “Sunuş Jacques Derrida: Edebiyat Sahnesinde Tekillik Deneyimleri”, *Edebiyat Edimleri*, derl. Derek Attridge, çev. Mukadder Erkan-Ali Utku, ss. xii-vli, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

KRISTEVA, J. & DERRIDA, J. (1999). “Göstergebilim ve Gramatoloji”, çev. Tülin Akşin, *Toplumbilim*, sayı 10, ss. 175-185.

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

MILLER, J. Hillis (2001). “Derrida and Literature”, *Jacques Derrida and the Humanities: a Critical Reader*, ed. Tom Cohen, ss. 58-82, New York: Cambridge University Press.

NORRIS, Christopher (1987). *Derrida*, London: Fontana Press.

PLATON (2017). *Phaidros*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.

RAMOND, Charles (2011). *Derrida Sözlüğü*, çev. Ümit Edeş, İstanbul: Say Yayınları.

RUTLİ, Evren Erman (2016). “Derrida’nın Yapısökümü”, *Temâşâ Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, sayı 5: 49-68.

SARUP, Madan (2017). *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm-Eleştirel Bir Giriş*, çev. Abdülbaki Güçlü, Ankara: Pharmakon Yayınevi.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2014). *Gramatoloji’ye Önsöz*, çev. İsmail Yılmaz, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.