

FELSEFE DÜNYASI

2012/1 Sayı: 55 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Yazı Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Prof. Dr. Celal TÜRER
Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR
Yard. Doç. Dr. Şamil ÖÇAL
Dr. Necmettin PEHLİVAN

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S
INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ

PK 21 Yenişehir/Ankara
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı: ₺ 20 (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 Yenimahalle/ANKARA
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

DİFFÉRANCE'IN SERÜVENİ

Adem YILDIRIM*

Antik dönemle başlayan Batı metafizik geleneğinin çeşitli felsefelerde varlığını sürdüren ezeli/ebedi, değişmez, evrensel, rasyonel ve anlaşılabilir bir hakikat ideali, Hegel sonrası felsefeyle birlikte belirgin bir çözülmeye maruz kalmıştır. Kierkegaard başta olmak üzere bu çözümlenmenin en radikal boyutlarına Nietzsche ve Heidegger felsefeleriyle birlikte ulaşılmıştır. Bu filozoflar Batı felsefesi geleneğinin mahiyetine yönelik olarak radikal denebilecek bir soruşturma açmak suretiyle, metafiziksel olmayan bir düşünme tarzı arayışı içerisinde olmuşlardır. Bu, Batı metafizik geleneğinin varlığını, farklı formlarla da olsa devam ettiren hakikat anlayışının temelinde metafiziğe ait bir düşünme tarzının bulunduğunu gösterir. Nietzsche'de oluşun Varlığa, Heidegger'de ise Varlığın bir varolana indirgenmesi olarak kavramsallaştırılan söz konusu metafizik düşünme tarzından dolayı, tarih dışı bir hakikat arayışı tüm bir felsefi etkinliğin ayırt edici bir niteliği olagelmıştır¹. Böylece bütün problemlerin kaynağında, her şeyi bir şeye indirgeyen mevcudiyet metafiziğinin olduğu açığa çıkmaktadır. Buna göre Batı metafiziği hakikat iddiasıyla başlar. Parmenides-Heraklitos gerginliğindeki Bir ve Oluş'un tartışması, hakikati savunanlar ile hakikatin olmadığını düşünenler arasında geçerken, bu durum, aynı zamanda felsefe tarihinin temel dinamiğini oluşturmuştur. Bu anlamda hakikatin ve Bir'in dinamiğinden hareketle duyulur/düşünüldür ayrımını yapan Platon, bunu düalistik düşünceyle formüle eder ki, gerçek dünya ile görünüşler dünyası ayrımı da buradan çıkar. Bu durum mevcudiyet metafiziği içerisinde oluşan bir tartışmadır.

Buna göre mevcudiyet metafiziği, her kavramı kendinde olmayla düşünürken bu gelişme özdeşlikle oluşturulan bir değişmezlikle sağlanmıştır. Bunun için de her şey mevcut düşüncenin "arkhe"sine indirgenmiş ve bütün bir düşünce serüveni, bu noktaya dayandırılmıştır. Buna göre Descartes *cogitoyu*, Locke deney/deneyimi, Kant ise saf akli merkeze almıştır. Böylece filozofların sistemleri içerisinde kavram ikilikleri oluşmuştur. Yani bir kavram merkeze alınırken, diğer kavram ondan türetilmiştir. Ancak Derrida, buna karşılık olarak *différance* ile mevcudiyet metafiziğinin indirgenmediği özdeşliği hükümsüz kılmaya çalışır. *Différance* sayesinde Derrida, kavram oluşumunda zıtlıkların yerine, kav-

* Adem YILDIRIM, Ankara Üniversitesi, DTCF, Felsefe Bölümü, Arş.Gör.

1 Kasım Küçükakal, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Sentez Yay., Bursa, 2008, s.244

ramların aralarındaki ilişkiye göre şekillendiğini gösterir. Bunun yanında Derrida, yapısökümle kavramların aporetik olduklarını ve bağlamlarının garantiye alınamayacaklarını göstermeye çalışılır. Böylece anlamın saçıldığını (*dissemination*) ve yinelenebilir (*iterability*) olduğunu *différance* sayesinde ortaya koyar. Bu da herhangi bir kavramın oluşumunda *kararverilemezliğin* oluştuğunu gösterir.

Mevcudiyet metafiziğinin diğer özelliği olan sözmerkezci/logosentrik yapısı, metafiziğin düşünce üzerindeki tahakkümüne sahipken metnin önemi, *différance*'ın işlevselliğinde açığa çıkar. Bu anlamda metne yapılan vurgunun amacı, düşüncenin ve dilin üzerini örten yani ötekileştirilen her şeyi açığa çıkarmaktır. Bunun için de sözün saflığına (Rousseau, Levi-Strauss) karşı, metnin açıklığının önemi vurgulanır. Derrida bu işlemi de *différance* ile gerçekleştirir. Bu anlamda *différance* etik, politik ve retorik söylemlerin ve kurguların aporetik yönünü açığa çıkarır. Bunu da indirgenemezlik özelliği sayesinde gerçekleştirir. Bu anlamda *différance* bir oyun hâlidir. Yani *différance*, metafiziğin argümanlarının yapısını sökerken, bunu farklı ilişkilerle gerçekleştirir. Bunlar *yapısöküm*, *iterability*, *iz* ve *dissemination* şeklinde açığa çıkar. Kısaca *différance* bunları anlamlı kılan bir dönüştürücü görevi görür. Ancak dönüştürme işleminde *différance*, kararsız bir şeye dönüşür. İşlemi gerçekleştirirken aynı zamanda, o şeyin kendisine de dönüşebilir. Bu anlamda *différance*'ın bir formunun olmadığı ve ona kavram denilemeyeceği açıktır. Bunun yanında ne olduğu konusunda kavramsal bir bilgiye de imkân tanımaz. Çalışmamızın amacı da *différance*'ın ilişkili olduğu *yapısöküm/iterability/dissemination* işlemiyle indirgenemeyeceğini göstermek, daha iyi anlaşılması için *différance*'ı ayrıntılı bir biçimde irdelemek, açığa çıktığı farklı yönleriyle ele almak, mevcudiyet metafiziğinin argümanlarına karşılık *différance*'ın etkinliğini ve de kavram olmadığını/olamayacağını göstermektir. Bunun için çalışmanın izlediği *différance*'ın oluşumu, yapısökümün ontolojik temelleri, Saussure'ün yapısalcılığının ayrımı ve eleştirisi, söz/yazı ikileminde metnin ve arke-yazının önemi, bağlama karşı *iterability* yani yinelenebilirliğin imkânı ve de *dissemination* (saçılma) şeklinde olacaktır.

Derrida'nın Felsefi Söylemine² Giriş

Varlığın ve felsefenin metafiziksel tartışmaları içerisindeki ayrımları ve çatışmaları miras alan Derrida³, Batı felsefesinin temel problemlerini tartışmaya

2 Derrida'nın Felsefesi" yerine "Derrida'nın Felsefi Söylemi" Derridacı anlayışı daha iyi yansıtabileceğini düşündüğüm için böyle kullanmayı tercih ediyorum

3 Derrida için düşünürleri izlemenin yolu mutlak anlamda tekrar ve taklide dayalı olmayan bir ilişkiden geçer ve sadakat gereği olan da böyle bir taktır. Buna göre kendinden önceki düşünürleri söyleyip yazdıklarını dinlemek, onlarla aynı şeyi söylemek değildir, sırası gelince ötekiliğin başkılığına saygı gereği başka bir şey söylemek demektir. Sadakat başka bir şeyi söylemeyi, söylenen şeyin yeni ve farklı bir şey olmasını gerektirir (Jacques Derrida, *Teoriden Sonra Hayat* içinde (çev. Ebru Kılıç), Agora Kitaplığı, İstanbul 2004, s.10-11).

açar. Ancak bunu miras aldığı felsefenin takipçisi olarak yapmaz. Bunun yerine takipçisi olduğu filozofların (Husserl, Heidegger) metafizik eleştirilerine eleştiri katarak, düşünce tarihinin yeniden okunmasını sağlar. Bunun için başta fenomenoloji ve de öncüsü Edmund Husserl gelir.

Derrida, fenomenoloji tartışmalarını dil problemleri üzerinden irdelemeye çalışır. Etkisinde olduğu Husserl'in fenomenolojisi, felsefeyi kesin bir bilim olma yolunda hem düşünce sistemi hem de yöntem olarak yeniden inşa etmeyi amaçlar; bu da zaten ilk elden metafizik gelenekten kopuşun yolunu açar. Bu çerçevede Husserl, felsefenin psikolojizmden arındırılması gerektiğini savunur ve felsefesinde de bunu amaçlar. Özlere dönmemizi salık verirken herhangi bir araca ihtiyaç duymamamız gerektiğini savunur. Husserl bu anlamda dilin henüz işe karışmadan önce, anlamın ve bilincin karşılıklı mevcut oldukları düşsel bir ânın varlığından söz eder. Ancak bu ânın bizim tarafımızdan hiçbir biçimde bilinemeyeceği açıktır. Bununla Derrida Husserl'i eleştirir. Çünkü ne olursa olsun, bir şeye yönelirken onu ifade etme noktasında dilin aracılığı her zaman işe karışır.

Böylelikle Husserl'in fenomenolojiyi dünyanın belli bir yerinin dolaysız deneyiminin güvenilir temelleri üzerine kurmak istemesi, Derrida'nın böylelikle güvenilir bir dünyanın olmaması eleştirisine yol açarken Derrida Husserl'i, Descartes'ın felsefesini geliştirmeye çalışmasıyla suçlar. Çünkü Derrida, mevcudiyet ânının deneyiminin ileri atıldığını, süresiz olarak ertelendiğini ve geciktiğini savunur. Derrida'nın bununla, fenomenolojinin tüm metafizik varsayımları bir kenara bırakıp dünyayla dolaysız bir biçimde deneyimin (örneğin dil olmadan) mümkün olamayacağını ileri sürmesi, mevcudiyet metafiziğinin Husserl'de de kalıntıları olduğunu gösterir. Örneğin Husserl'in bilinç ve anlam arasındaki kökensel özdeşliğin yani anlamın dil tarafından kirletilmeden önce bilinçte saf haliyle mevcut olmasını ileri sürmesi, bu eleştiriyi haklı çıkarır. Çünkü Husserl göstergeyi, izi ve sözcüğü ikincil bir fenomen olarak görür⁴. Böylelikle Derrida'nın metafizik düşünceden sıyrılmaya çalıştığı felsefi söylemiyle saflığın mümkün bir şey olmadığını söylemesi, Husserl'i söküme uğratması için yeterli bir sebeptir. Bu durum aynı zamanda Husserl ile Platon'un benzer taraflarını açığa çıkarır.

Buna göre Husserl'in fenomenolojik öz fikri, Platon'un hakikat tasarımı arayışının bir benzeridir. Çünkü bu tasarım, çıkış noktasından sistemin bütününe dek örülen felsefi bir düşünüşün haklılığını kanıtlamaya dönüktür. Derrida, hakikati bildiği iddiasında olan ve mevcudiyetin açığa çıkmasını sağlayacağını söyleyenlerin düştüğü duruma *pharmakeus* yani "gözbağcılık yeteneği" adını verir. Derrida, gözbağcılık yeteneğinin tekilin gücü sayesinde dünyanın özünde

4 Roy Boyne, *Derrida ve Foucault* (çev. İsmet Yılmaz), Bilgesu Yayınları, Ankara 2009, s. 141

bütünlükten yoksun olduğunu insanlardan sakladığını düşünür⁵. Farklı olarak Platon ile Husserl'in ortak yanı her ikisinin de, namevcudiyet kökeninin yerine ikame ettikleri ekleri azaltma girişiminde bulunmalarındır. Batı metafiziğinin ana geleneği içindeki kökensel mevcudiyetin içinde Platon için "idealar" önemliyen, Husserl içinse "aşkınsal ben" önemlidir. Derrida ise mevcudiyet metafiziğine dayanan tüm felsefi anlayışların düzenlerini, fenomenoloji yoluyla radikal bir şekilde sökerek yerinden eder.

Derrida'nın yapısökümü *différance*'ın bir işlemidir. Sürekli bir teyakkuz hâli veya operasyonel durum olarak *différance*, metafiziğe karşı indirgenemez bir işlemdir. Bunun yanında *différance*'ın kavram olmadığını ve de olamayacağını bir kez daha vurgulamak gerekir. Fakat *différance*'ın ne olduğunun açıklanmasından ziyade genel itibariyle ne olamayacağı neye yaklaşabileceği, neyi anımsatabileceği/ ifade edebileceği ve nasıl oluştuğu üzerinde durulabilir. Kısaca *différance*'ın karşılığı olmadığı için tanımı da yapılamaz. Çünkü Derrida'nın sözcükleri genelde çift-anlamlıdır ve onların anlamı ilişki içerisindeki duruma göre değişir. Bu durum çağdaş Fransız felsefesinin önemli bir özelliğidir. Çünkü Batı metafiziğinin eleştirisi için onlara karşı Deleuzecü tabirle yeni "savaş araçları" üretmek gerekir ki, bu işlem felsefenin bir fonksiyonudur. *Dekonstrüksiyon, dissemination, pharmako(n/s), hymen, iterability* gibi, anlamları ve etkileri buna örnektir. Böylelikle bir şeyi tanımlamak imkânsız hâle gelir. Bu da *kararsızlığa* neden olur ki, zaten Derrida'nın söyleminde de bu kararsızlığın ve aporiarın açığa çıktığı görülebilir. Böylelikle Derrida herhangi bir şey söyleme iddiasında değildir; bir şeyleri inşa etme kaygısı da yoktur ve bir sistem oluşturmak için de uğraşmaz. Bununla birlikte Derrida'nın felsefi söyleminin en önemli terimi olan *différance*'ın sözcük ya da kavram olarak kabul edilmemesine rağmen semantik bir çözümlemesinin yapılması gerekir.

Différance köken olarak *différer* fiilinden gelmekte olup farklı iki anlam içerir. Latince'de *différer*'ın karşılığı olan bu fiil ilk anlamıyla "daha sonraya bırakma, hesaba katma eylemi, bir ekonomik hesaplamayı, bir dolambaçlı yolu, bir ertelemeyi, bir aktarmayı, bir rezervi, bir temsili ima eden bir işlemin güçlerini hesaba katma" anlamında zamanlamayı ifade eder. Erteleme ve sonraya bırakma anlamıyla *différer* "arzu veya istencin tamamlanmasını veya gerçekleşmesini askıya alan, aynı biçimde kendi etkisini iptal eden veya hafifleten bir mod içerisinde bu askıya alışı etkileyen dolambaçlı bir yolun zamansal ve zamanlayıcı aracılığına, bilinçli veya bilinçdışı bir biçimde, başvurmak, zamanlamak" demektir. *Différer*'ın ikinci anlamı ise -bilindiği gibi- "özdeş olmama, başka, ayırt edilebilir

5 J.Derrida, *Dissemination*, Trans.Barbara Johnson, Athlone Press, USA, 1981, s.117 ve Bkz. Boyne, a.g.e, 142

olma” vb. Bunun yanında fark olan *différence*’tan farklı olarak *différen(t)ds* ise *t* ya da *d* ile yazılışına göre ayrımlar ve görüş ayrılıkları, çatışkılar, benzememekten ileri gelen başkalık ya da alerji ve polemikten ileri gelen başkalık söz konusu olduğu gibi, burada başka öğeler arasında, etkin, dinamik bir biçimde ve belli ısrarlı bir yenilemeyle ara, uzaklık, uzamlaşma ortaya çıkmaktadır. Buna göre *différence* sözcüğü ne zamanlama olarak *différet* ne de *polemos* (çatışma) olarak *différent*’a göndermede bulunabilir. Derrida’ya göre *différence* sözcüğünün ekonomik olarak bu boşluğu doldurması gerekir⁶.

Bu açıdan bakıldığında Batı dillerindeki *-ance/ence*^{7*} son ekinin etken ile edilgen arasında kararsızlık belirttiğini söylemek mümkündür. O zaman *différence*’ın ne etken ne de edilgen olmadığı söylenebilir. Yani *différence* “varlık” ve “yokluk” karşıtlığı arasında ne vardır ne de yoktur. Bunun yerine varlığın etkisinde oluşan tipik bir var olmamadır. *Différence* ne özdeşliktir, ne de farklıdır. Bunun yerine özdeşliğin etkisini üreten bir tür farklılaşma ve bu özdeşlikler arasındaki farktır⁸. *Différence* kendini saklayıp açığa vurmuyarak bunu da bir birliği olmayanın esrarı içerisinde gerçekleştirerek hakikat düzenini aşar. Yani *différence* olan bir şey değildir, var değildir, ne olursa olsun bir burada-olan değildir; var olarak ya da yok olarak düşünülün, var olanla ilgili hiçbir kategoriyle ilişkisi yoktur⁹. Hatta ismi bile yoktur. Varlığın kendisinden dahi yaşlı olan *différence* hiçbir isme sahip değildir. Bu isimlendirme onun dil içerisinde keşfedilmemiş olmasından ya da ona özel bir dilin sonlu imkânlarının dışında bir isim aramak zorunda kalmaktan dolayı değil, *différence*’ın herhangi bir isme sahip olmamasından dolayıdır. Daha da ötesi anlamın sürekli farklılaşıp ertelendiği ikameler zincirinde sürekli bir biçimde kendisini yerinden çıkararak *différence*’a ait bir isim değildir¹⁰. *Différence*’ın çözümlenmesi, aynı zamanda ilişkili olduğu durumların açığa çıkmasına da yardımcı olur. Bu çözümlenmeye istisnai olan *a* harfiyle başlamak gerekir.

Différence’ın *a*’sı, *différet* ve *différent* sözcüklerinin birleşmesi ya da onları birbirine bağlayan basit bir terimin harfi değildir. Burada *a*¹¹ harfinin, *e* harfiyle yer değişikliği ya da yerine konulmuş olması bir meydan okumayı içermektedir. Meydan okunan ise Batı metafiziğinin saf temsiliyet durumudur. Yalın

6 Derrida, Jacques Derrida, “Différence” (çev. Önay Sözer), Toplumbilim Jacques Derrida Özel Sayısı içinde, Sayı 10, İstanbul 1999, s.52

7 İngilizce’de ara anlamına gelen “distance” buna örnek verilebilir.

8 Penelope Deutscher, *How to Read Derrida*, W.W.Norton & Company, USA, 2005, s. 29

9 Derrida, *Différence*, s.51

10 Küçükalp, a.g.e, s.264

11 *a* (aleph) harfi aynı zamanda İbranice’nin ilk harfidir.

bir biçimde temsiliyet, her şeyin zihindeki ideye uygun olarak karşılık bulmasıdır. Ancak *différance*'ın ne sese ne de yazıya ait olduğu söylenebilir. Bu nedenle temsil edilmesi ya da tanımlanması imkânsızdır. Çünkü *différance* sesle belirtildiğinde “différence”tan farklı bir yankı bulmayacaktır. *Différance*'ın a'sı, konuşurken her zaman “a ile” denilerek belirtilmek zorundadır. Bu durum Batı'nın sesmerkezci/logosentrik anlayışına yapılan kökensel bir eleştiridir. Bu anlamda *différance* kendi başına yazıya ait olmasa da, yazının önemini açığa çıkarmaktadır. Çünkü a'nın yazıyla gösterilmesi, görünürlük bağlamında önem kazanır. Yoksa a'yı vurgulamak mümkün olmayacaktır. Böylelikle *différance* en iyi yazıda, artık doğrusal ve sessel işaretleme olarak dar anlamda anlaşılacak yerine, bizatihi göstermenin imkânını, sınıflandırıcı farkın canlanmasının imkânını devreye sokan ve dolayısıyla genelde dilin varoluşunun arkasındaki bir şey olarak anlaşılan yazıda kendini gösterir.

Ne var ki bilinen anlamıyla yazı -metnin yazısı- *différance*'ın en belirgin alanıdır. *Différance*'ın a'sının yalnızca yazıda gösterilmesi burada olmayı erteleyen, metinle yazıda ifade edilmeyi bekleyen bir durumdur. Metin ise hiçbir zaman kapanmaz, o her zaman kendini erteler, kendi dışarısını kendi içerisinin sınırları olarak bünyesinde taşıırken, aynı zamanda her zaman da sınırları değişir. Dışarıda bıraktığı şeyleri (söylenmeyen ya da yazılmayan), içeride tuttuğu şeylerden (söylenmiş ve yazılmış şey) ayırarak eksik bir sınırlama içerisinde yeniden kendini üretir. Bu anlamda *différance* metin analizinin bir aracı olarak kullanılabilir¹². Bu da yapısökümle mümkündür.

Ancak *différance* ve yapısöküm (*dekonstrüksiyon*) metinden hareket ederken, referansının ontolojik temelleri Varlık ve varolanın ayırımından yani Heidegger'in Varlık problemi tartışmaları içinden çıkar. Salt grammatik ya da agrammatik bir durum değil aynı zamanda ontolojik ve zamansal bir noktadan hareket eder. Bu anlamda Derrida'ya göre, *différance* kesinlikle varlığın ya da ontolojik ayırımın tarihçe ve dönemce açılmasından, açımından başka bir şey değildir. *Différance*'ın a'sı da bu devinişi gösterir¹³. Bu durum bizi Heidegger'in Dasein'ına götürür.

Heidegger için Dasein'ın varlığının açılması bu varlığın ontik ve ontolojik olarak öncelikli olmasında olanaklıdır. Heidegger'e göre ontik öncelik, Dasein'ın varlığının kendisine konu olmasıdır. Dasein'ın varlığının bu önceliği, onun bir şey olarak tüm diğer şeylerden olan ayırımıdır. Dasein ve Dasein olmayan şeyler arasındaki farklılığı açımlayan bu ayırım ontolojik bir ayırımıdır. Ontolojik ayırım,

12 Kanakis Leledakis, *Toplum ve Bilinçdışı* (çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 129

13 Derrida, *Différance*, s.58

şeyler ve şeyler ya da olanların birbirinden farklılığına ilişkin bir şey değildir. Ayrılık, farklılık ya da benzerlik gibi kavramların alışlagelmiş anlamlarını taşımaz. Bu nedenle ayırım kavramıyla anlatılan, bir şeyin bir başka şeyden ayrımı değil, ayrımlaşma ve ayrılmadır. Heidegger için bu ayrımlaşma hem dünya hem de şeyler ya da olanların anlamı için bir düzlem ya da alandır¹⁴. Bu varlığın tamamlanmamışlığının bir durumudur ki, Varlığın anlamını çağırır.

Heidegger Anaximandros Fragmanı'nda "Varlığı unutmak, Varlık ile varolanlar arasındaki ayrımı unutmak" anlamına gelir der. Bu çerçevede Derrida, "Varolanların Varlığı olmak, Varlığın meselesidir" ifadelerini analiz ederken Varlık ve varolanlar arasındaki muammalı iyelik durumunun, gerçekte mevcut olagelmeden mevcut olanın ortaya çıkmasına ve meydana gelişine işaret ettiğini ifade eder¹⁵. Bu durum ontolojik ayırımın açığa çıkmasına neden olur.

Ontolojik ayırım metafiziğe ait metinlere ve dile işlemekle birlikte, içerisinde bu metinlerin işlediği kapanmanın ötesinde düşünmeye imkân veren birtakım yerinden etmeleri sergiler. Derrida'ya göre bu belirsizliğin ortaya çıkmasının sebebi, Heidegger'de iki farklı metnin bulunmasıdır. Birisi var olanların hâkimiyetinden mevcut olagelme olarak Varlığın daha asli bir düşünümüne dönerken, diğeri bu asli mevcut olagelmenin hakikatini yani metafiziksel düşüncüyü aşan ve kuşatan dolayısıyla işleyebildiği bütün bir mevcudiyet bağlamını aşan bir hakikati soruşturmaya açar. Heidegger'e ait metinler metafiziksel olmayan bir tarzda okunursa, bu belirsizlik yani çift katlılık düzeni içerisine girilir. Bu ise ürpertici bir *karar verilemezlik* alanıdır¹⁶.

Derrida ise *karar verilemezlik* alanına *différance*'i yerleştirir. *Karar verilemezlik* ile işleyen *différance*, ben'i sadece senden ve ondan ayırmaz, aynı zamanda kendimden de ayırır. Asıl rahatsız edici olan bu kopuştur. Bu da izin olmasıyla kendini gösterip kaybeder. Nitekim Derrida, Heidegger'in işaret etmeye çalıştığı şeyin, metafizik tarafından unutulmuş olan Varlık ve varolanlar arasındaki ayırımın, metafizik düşünce geleneği boyunca bir *iz* bırakmadan kaybolduğunu söylemesidir¹⁷. Yani *différance*, Heidegger'deki ontik/ontolojik ayırım düşüncesine bağlı olup Heidegger düşüncesinin radikal ve özgürleştirici bir onaylanmasıdır.

Ontik/ontolojik ayırımın kavşağındaki *différance* mevcudiyet metafiziğine ve her tür özcülüğe karşı durur. Ne var ki ontik-ontolojik ayırımın ön açıl-

14 Kurtar, Senem, *Heidegger Felsefesinde Ölüm ve Doğruluk İlişkisi Üzerine Bir Deneme*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2004 s.10

15 Derrida, *Différance*, s.59

16 Küçükcalp, a.g.e, s.260

17 Derrida, *Différance*, s.59

ması, ilksel ilk ben-mevcudiyeti olmayan olarak *différance*, Heidegger'in Dasein kavramıyla aynı düzeyde, aynı biçimde işler. Ama *différance* hiçbir zaman özneye göndermede bulunmaz. *Différance* bir öz değildir; çünkü özellikle her tür özcülüğü reddeder; ama Derridacı anlamda bir negatif özden başka bir şey değildir. *Différance*'ın özcülüğü olumsuzladığı düşünülürse de aynı zamanda bütün varlık sorununu onun ben-mevcudiyeti (olmayış) aracılığıyla örgütler. Bir yandan geleneksel metafiziğin bir olumsuzlanması söz konusuysen, öte yandan ise aynı düzeyde ve aynı tutkularla işlevini sürdüren bir söylem ve kavramlar vardır. Aslında *différance* muğlak biçimde de olsa metafiziği yeniden kurarak Derrida'nın kendi geleneksel metafizik eleştirisinin gerekli kıldığı radikalizmi etkisizleştirir. Derrida, nihayetinde her şeyi kucaklayan bir felsefi söyleme duyulan özlemi korumaktadır; oysa onun başlangıç noktası böyle bir felsefenin eleştirisidir¹⁸.

Derrida'da ayırım (*différence*) yeni bir kimlik ise yokluk da yeni bir mevcudiyet haline gelir. Amacı da yeni bir düzenin kurulmasını çabalamak değil, daha çok -kendi düzeni dâhil olmak üzere-tüm düzenlerin yerinden edilmesidir. Derrida'da türetilen savaş modelinin karar verilemez doğası- ayırım ve özdeşlik, öz ve öz-olmayan, mevcudiyet ve yokluk, otorite ve anarşi vs. arasındaki karar verilemezlik durumudur¹⁹. Bu anlamda *différance*'ın eski Latince'de "sollicitare"nin geldiği anlamda yani "baştan ayağa sarsmak", "göğü yeri titretmek" anlamda silkeleyeceği, varolanın egemenliğidir. Yani *différance* düşüncesinin sorgulayacağı şey, varlığın buradalık ya da varolmamlık belirlenimidir. Ne kadar harika, biricik, ilkece aşkın olması istenirse istensin, o bir var olan değildir. Hiçbir şey buyurmaz, hiçbir şey üzerinde egemenlik kurmaz, hiçbir yerde yetke iddia etmez. Hiçbir büyük harf kullanmaz²⁰. Bu çerçevede Heidegger'in Dasein'ı olsa bile, hiçbir nostaljinin ve mitosun düşünülemezliği açıktır.

Derrida *différance* işleminde ontik/ontolojik ayırmada bulunuş metafiziğinin eleştirisini Heidegger vasıtasıyla sürdürse de Heidegger'in eleştirisini de yapar. Derrida bununla kalmaz; etkilendiği yapısalcılığı, Batı metafiziğinin yaptığı hataları tekrarladığı ve bunu da logosentrizmle gerçekleştirdiği için eleştirir. İlk akla gelen Saussure'dür. Öncelikle Saussure'ün geliştirdiği önemli kavramı *différence*'ın *différance* ile ilişkisine irdelenmelidir. Yani Derrida'nın Saussure ile ilişkisini ele almak ve etkilerini incelemek gerekir. Çünkü yapısal ve dilbilimsel anlamda *différance*, *différence* ile "im (gösterge)" kavramıyla ilişkilidir.

Différence ile Différance

18 Leledakis, a.g.e, s.130

19 Saul Newman, Bakunin'den Lacan'a Anti-Otoriteryanizmin ve İktidarın Altüst Oluşu (çev. Kürşat Kızıltuğ), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s.200

20 Derrida, *Différance*, s.58

Saussure’de im, imleyen (gösteren), imlenen (gösterilen) sözcükleri bizi *différance*’a yaklaştırır. Ancak bu durum Saussure’ü yapı sökümünden kurtarmaz. Bunun yanında Saussurecü yapısalcılığı ve göstergebilimi incelerken *hem zamanlama olarak différence hem de uzlaşma olarak différence*’in nasıl bir araya geldiği bu ilişki içerisinde açığa çıkacaktır. Gerek *différance* gerekse de *différance* dilin fonksiyonlarıyla anlam kazanır. Bunun için dilin yapısalcı yorumunu irdelemek gerekir. Çünkü *différance* yapısal olanla bağlantılıdır.

Yapısalcılık akımının öncülerinden olan Saussure, kendisinden önceki dil anlayışlarını paradigmatik olarak dönüştürür. Olayları ve olguları bir yapı kuralları içerisinde işleyerek dilin geçmişle olan bağı koparır. Köken tartışmalarına girmeyerek, mevcut olanı formüle etmeye çalışır. Nitekim Levi-Strauss da ondan etkilenerek bu yöntemi antropolojiye uygular. Levi-Strauss’a göre farklı zaman ve mekânlarda olmalarına rağmen topluluklar arasında ortak olan mitik, sembolik ve akrabalık bağları vardır. Bu benzerlik ya da bağ ilkel ve modern topluluklar arasında da olabilir. Dilbilim ve göstergebilimin ilişkiselliğinde açığa çıkan bu durum yapının kanunlarına dayandırılmıştır.

Saussure dilbilimi, göstergebilimle açıklar ve onları birbirinin içine yerleştirir. Çünkü ondan önceki geleneksel dilbilim gramer, filoloji ve dilin tarihsel gelişimiyle uğraşmıştır. Saussure ile birlikte artık göstergebilimin bir parçası olarak kabul edilmiştir. Böylelikle Saussure’ün yaptığı değişiklik Platon’dan bu yana Batı geleneğinde hüküm sürmüş dil kavrayışına meydan okuma olarak kabul edilir. Çünkü Saussure dilin bir adlar dizini değil de bir sistem olduğunu ileri sürer. Bu sistem kelimelerin, imlerin ve işaretlerin anlamları dünya içerisindeki tekil referanslarından çok, bir bütün olarak dilin içsel yapısı içinde anlam kazanır. Yani Saussure dili, birbirini refere eden ya da tekil olarak birbirine karşılık gelen bir anlayıştan ziyade formel bir ilişkiler sistemi olarak tasarlar. Bu anlamda dil (*langue*) ve söz (*parole*) şeklinde bir ayırım yapar. Söz, dilin bir etkinliği iken dil, dil yetisinin sistematik bütünlüğüdür. Dili öğrenmek için, dilin kullanımına ve onun sistematığıne nüfuz etmek gerekir²¹.

Dilin kullanımı önemli bir durum iken dilin nasıl çalıştığına ya da kökeninde neyin olduğunun bir önemi yoktur. O nedenle *keyfi* (arbitrary) bir özelliğe sahiptir. Sözcük ile ifade ettiği şey arasında bir bağın olması zorunlu değildir. Örneğin kedi denildiği zaman herhangi bir kediden bahsedilmez. “Kedi” sözcüğünün nereden geldiği ve nasıl oluştuğunun bir önemi de yoktur. Hatta kedi denildiği zaman olmayan bir şeyi gösterdiği kabul edilir. Bu anlamda dilin kökeni

21 Mark Dooley and Liam Kavanagh, *The Philosophy of Derrida*, Acumen Publishing Ltd. Stocksfield, 2007, s.32. Ayrıca Altuğ, Taylan *Dile Gelen Felsefe*, YKY Yayınları, İstanbul 2008, s.176

sorunsalından ziyade gösterge ile onun referansı arasında bir *keyflik* ilişkisi söz konusudur. Bu durumda göstergeyle birlikte gösteren ve gösterilen açığa çıkar.

Saussure bütünü belirtmek için im (gösterge), dile getirilmek veya gösterilmek istenen kavram yerine imlenen (gösterilen) iştirim imgesi yerine de imleyen (gösteren) kavramını kullanır. Ancak bunlar birbirlerinden ayrı değildirler²². Dilin toplumsallığı içerisinde ikisi birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. İmleyen (gösteren) ve imlenen (gösterilen) bir kağıdın iki tarafı gibi birbirinden ayrılmazlar. Çünkü dil, özerk bir sistem olduğu için bunu ayırmak zordur. Bu anlamda Saussure'ün dilin yapısalcı yeniden yorumlanmasını radikal bir durum olarak düşünmek gerekir.

Saussure'un radikal yönü ise, anlamın *ayrım*lar (différence) sistemi içerisinde oluştuğunu vurgulamasıdır. Dil her biri kendi anlamı içerisinde olan atomik parçaları içermemektedir. Sözcüğün ya da göstergenin anlamı diğer sözcüklerle olan ayrımından gelir. Örneğin taş, baş, kaş, yaş denildiği zaman aralarında ses-sel benzerlikler olsa da ilk harfleri itibariyle oluşan bir ayrım söz konusudur. Bu anlamda hiçbir gösterilenin özdeşliği ya da anlamı yoktur²³. Bunun yerine her gösteren birbiriyle ilişkili olarak bir başkasına göndermede bulunan *iz*leri içerir. Her *iz* de göstereni bir başka *ize* götürür. Bu durumda dilde pozitif terimlerden ziyade ayrımlardan bahsedilebilir. Gösteren/gösterilene aldığımızda dilsel sistem içerisinde dil, ne düşünceleri ne de sesi temsil eder. Bunun yerine kavramsal ve ses-sel ayrımlar söz konusudur²⁴.

Saussure'un yapısal sisteminin Derrida için önemli katkıları olmuştur. Göstergebilimde göstergenin, mevcut olanın yokluğunda onun yerini almak suretiyle mevcut olanı temsil ettiği düşünülür. Dolayısıyla bir şey kavranamadığında ya da gösterilemediğinde, mevcut var olan ilan edilip sunulamadığında göstergenin dolambaçlı yolları devreye girerek, o şey gösterilmeye çalışılır. Bundan dolayı gösterge, Derrida'ya göre *ertelenmiş mevcudiyettir*.

Ertelenmiş mevcudiyet durumu, sözel, yazılı, parasal veya politik olup olmamasına bağlı olmaksızın bütün göstergeler için geçerli olup, göstergenin deveranı, şeyle karşılaşılana, şeyin tüketilip harcanabildiği, görülüp mevcudiyetinin sezilebildiği anı erteler²⁵. Ancak Derrida'ya göre Saussurecü göstergebilim, gösterge kavramını yürürlüğe soktuğu ölçüde, metafizik geleneği onaylamak zorunda kalmıştır. Gerek gösterge kavramından gerekse başka kavramlardan

22 Saussure, Ferdinand de, *Genel Dilbilim Dersleri* (çev.Berke Vardar), TDK Yay., Ankara 1976, 176

23 Jonathon Culler, Saussure (çev.Nihal Akbulut), Afa Yayınları, İstanbul 1985, s.29

24 Altuğ, a.g.e., 224

25 Derrida, Différance, s.53

hareketle mutlak anlamda yeni veya mutlak anlamda geleneksel bir kullanımın imkânsız olduğunu düşünen Derrida, geleneksel kavramların en sıkı eleştirisinde dahi, gelenek içerisinde bulunup, onda içerilen unsurların en azından bir kısmından kaçınmanın mümkün olmadığını düşünür. Saussure de bu tuzağa düşmüştür. Bir başka tuzak ise gündelik dile verilen önemdir.

Gündelik dil içerisinde metafizik geleneğin kaydı altına alınmaktan azade alternatif bir sözcüğün bulunamamasını gerekçe gösteren Saussure'un bu yaklaşıma karşılık, Derridacı anlamda gündelik dilin de masum ve tarafsız olamayacağı vurgulanabilir. Zira gündelik dil, Batı metafiziğinin dili olarak bütün düzenlerden aldığı metafiziğe ait varsayımları taşımanın yanı sıra, bir sistem halinde birbiriyle bağlantılı olan varsayımları da muhtevasında barındırır²⁶. Yani Derrida, Saussure'ün artzamanlı/eşzamanlı ayırımında dilin eş-zamanlı kullanımına olan tercihinin karşın kullanılan dilin metafiziğin dilinden azade olmamasını söylemesi, Saussure'ün düştüğü tuzağı göstermektedir.

Bir diğer eleştiri ise Platon'a yaptığı eleştiri gibi Saussure'ün sözü, yani göstergeyi sese bağlayan her şeyi ayrıcalıklı kılmasıdır. Saussure dilbilimi yalnızca sessel ve işitilebilir sözle sınırlandırma çabası güderek -ilerleyen sayfalarda da üzerinde durduğumuz gibi- yazıyı dilbilimin dışına taşımıştır. Yazı ve dilin iki ayrı gösterge sistemi olduğunu düşünen Saussure'e göre yazı sadece dili temsil etmek amacıyla vardır²⁷. Böylelikle yukarıdaki *hem zamanlama olarak différence hem de uzamlaşma olarak différence*'in nasıl bir araya geliyorlar sorusu, yazı ve gösterge (im) sorunsalı içinde cevap bulabilecektir.

Gösterge şeyin, şimdi burada olan şeyin yerine geçer. Yani gösterge şimdi burada olanı yokluğunda sunar, onun yerini alır. Şeyi ele alabildiğimiz, onu gösterebildiğimiz ölçüde ona buradaki, burada-olan deriz, ne zaman ki buradaki kendini sunmaz göstergeye başvururuz, göstergeyi işin içine karıştırırız. İşaret alır, işaret veririz, işaret ederiz. Öyleyse işaret ya da gösterge ayrı-m konmuş (*différé*) buradalıktır, ertelenmiş şimdi yerinden ayrılmış burasıdır. İster sözlü ya da yazılı gösterge olsun, isterse de temsille ilgili olsun göstergelerin dolaşımı şeyin kendisiyle karşılaşabileceğimiz, onu ele geçirebileceğimiz, tüketebileceğimiz ya da harcayabileceğimiz, burada görülebileceğimiz ânı erteler. Göstergebilimi izleyeceksek göstergenin şeyin yerini alması aynı zamanda ikinci derecede ve geçicidir; göstergenin kendisinden türeyeceği özgün ve yitirilmiş bir buradalığa göre ikinci derecededir, göstergenin kendisine aracılık edeceği, son söze sahip

26 J.Derrida, "Göstergebilim ve Gramatoloji" (çev. Zeynep Direk), Toplumbilim Jacques Derrida Özel Sayısı, Sayı 10, İstanbul 1999

27 Küçükcalp, ag.e, s.325

ama eksik buradalık açısından da geçicidir²⁸. Örneğin evde arkadaşşıma doğru yönelerek “ağaç” derim. O anda ağacın orada olmadığını düşünerek bunu söylerken ağacın orada olmasını ertelemiş olurum. O zaman ağacı söylerken zamansal ve uzamsal bir erteleme gerçekleştirmiş olurum. Ağaç yanımda olsa bile tamamlanamadığı ya da bir bütünü oluşturmadığı/parçalardan oluştuğu için, bütünlüğünü tanımlayamam ve onu tanımlamayı da ertelerim. Bu durum gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkiyi sorgulamaya dönük bir çağrıdır. Çünkü Derrida göstergeyi bir farklılaşım yapısı olarak görür; bir yarısı her zaman “orada bulunmaz”, diğer yarısı ise her zaman o değildir. Gösterenler ile gösterilenler sürekli olarak yeni birleşimler içinde ya birbirlerinden koparlar ya da bir araya gelirler. Saussurecü anlamda gösteren ile gösterilenin aynı sayfanın iki farklı yüzü olduğu son derece yetersizdir²⁹. Örneğin bir çocuğun sorusuna yanıt verildiğinde ya da herhangi bir sözcüğün anlamına bakmak için sözlüğe danışıldığında bir göstergenin bir başka göstergeye yol açtığına-gönderdiğine tanık olunur.

Derrida, gösteren ile gösterilen arasındaki ayrımı silme'nin yani hem muhafaza edip hem de iptal etmenin iki yolu olduğunu belirtir; klasik yol (metafiziğin uygulandığı) göstereni indirgemekten veya üretmekten oluşuyordu; göstergeyi düşünceye tabi kılmak ki, Saussure kendisinden yola çıktığı gösterge kavramını duyulur olan ile düşünülür olan arasında bir ayırma temellendirmektedir ki Saussure bununla –gösteren, gösterilene giriş sağlamak için var olur ve iletceği kavrama ya da anlama tâbi görünür- henüz söz merkezlik içinde kalmaktadır. İkinci yol olan Derridacı pratikte ise önceki indirgemenin işlevde bulunduğu sistemi soru konusu yapmaktan oluşur. Bu girişim duyulur ile düşünülür arasındaki karşıtlığın tersine çevrilmesini ve sistemin genel bir yerinden edilmesini amaçlar³⁰.

Derrida, göstergeyi okuduğumuzda anlamının bizim için apaçık olmadığını söyler. Göstergeler yokluğu gösterirler; dolayısıyla anlamları yoktur. Anlam sürekli bir gösterenler zinciri boyunca devinir, asla kesin yerinden emin olamayız; çünkü anlam asla tek bir göstergeye bel bağlamaz. Gösterge bir başkasının izince yani sonsuza dek, bir anlamda, yoklukla eşdeğer olan başkası tarafından belirlenir. Kuşkusuz bu başkasının kendi bütünsel varlığı içinde bulunması gerekmez³¹. Yani anlam dediğimiz şey, gösteren ile gösterilenin sınırsızca birbirinin yerini alma oyunudur. Bu çerçevede Derrida, metafizik ve yapısalcılık için önemli olan *merkezin yerine oyunu* ikame eder.

28 Derrida, Différance, s. 52

29 Madan Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm* (çev.A.baki Güçlü), Ark Yay. Ankara 1997, s.57

30 Altuğ, a.g.e, s. 220

31 Sarup,a.g.e, s. 57

Merkezin bütünün parçası olmaması, onu ortadan kaldırırken merkezsizliği daha kolay hâle getirir ve metafizik söylemin anlamı *oyun* içinde erimeye başlar. Bu *oyunun* adı *différance*'tır ya da *différance* bir tür oyundur. Tanımlanamadığı vurgulanmasına rağmen *différance*'a ayrımların oyunu ya da oyunun olanaklılığı denilebilir. *Différance* oyunu sadece dilde ortaya çıkmasıyla tasarlanmaz; bunun yanında varlığın ontolojisinde ve tabii ki düşünme ontolojisinde tasarlanır³². Derrida, kendini kendisinden ayıranın kendisiyle ayrılığa girerek sürdürdüğü Heraklitosvari oyunu, ontolojik ayrımların içindeki différer'in belirleniminde bir iz olup yiten ontolojik oyun olarak düşünür.

Différance'ın oyun olarak düşünülmesi kavram olarak tanımlanamayacağını gösterir. Çünkü *différance*'ın kavram olmayışı onun mevcudiyetiyle ilgili bu özelliğinden kaynaklanır. *Différance* -Fregeci anlamda- burada (present) olabilecek bir varlığın adı, bir nesnenin adı olmadığı için bir kavram değildir. Çünkü Fregeci anlamda kavram, bir nesneyi işaret eder. Yani karşısında var olan bir nesne vardır. Oysa Derrida'ya göre *différance*'ın bu anlamda karşısında bir nesnesi yoktur³³. *Différance*'ın kavram olmaması izin mevcudluğu/namevcudluğuna götürür. Zaten Derrida, Saussure'ün göstergesinin yerine de *izi* yerleştirir. Çünkü eğer gösterge sesin saf varlığı tehlikesini taşırsa, *iz* de her zaman yok olanın ve kaybolanın indirgenemezliğine tanıklık eder. Yani her *iz*, bir şeyin izidir. Bir şeyin *izi* de başka bir şeyin *izidir* ve bu sonsuza kadar sürer. Bu nedenle anlam imkânsız hale gelir. Çünkü *iz* -hiçbir yere götürmeyen bir iz- hiçbir mevcudiyet barındırmayan bir izdir ya da sürekli bir devinimdir.

Différance'ta ayrımları ve ayrımların etkilerini üreten *oyun devinimi*, metafizik düşünce geleneğinde varlığın mevcudiyetle ilişkilendirilmesine dolayısıyla tarih dışı bir anlam ve hakikat kavramına vücut veren bir ebedi şimdiki zamanın merkeze alındığı zaman anlayışının köklü bir biçimde tartışmaya açılması anlamına gelir³⁴. Bu tartışmanın başlıca aracı *différance*'ın *a*'sıdır. Metafiziğin kökensel eleştirisinde kritik olan *a* 'ya yüklenen etkinlik ve üretkenlik, ayrımların oyununun doğurgan hareketine gönderme yapar. Bu ayrımlar gökten düşmemişlerdir. Onlar, kapalı bir bilime ait bir işlevin tüketilebileceği durağan bir yapı içinde, ilk ve son olarak kaydedilmiş değildirler. Ayrımlar dönüşümlerin etkileridir ve bu açıdan *différance* -Saussurecü anlayışa gönderme yapılarak denilirse- yapı kavramının durağan, bir zamanlı tarih-dışı motifi ile bağdaşmaz³⁵.

32 Julian Wolfreys, *Derrida: a Guide for Perplexed*, Continuum Press, New York, 2007, s. 60

33 B.Yücel Dursun, *Oyunun Ontolojik Durumu: Heidegger, Derrida, Gadamer, Huizinga*, Hacettepe Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2008, s.69

34 Derrida, *Différance*, s.53

35 J.Derrida, "Göstergibilim...", s.179

Bu durumda *différance* olarak oyun, metafiziğe karşı bir dekonstrüksiyonun yani yapısökümün olanaklılığını açığa çıkarır. Çünkü yapısöküm, sözmerkezci/logosentrik felsefe ile hesaplaşır. Bu hesaplaşma söz/yazı ikiliğinde, sözün önceliğine yapılan vurgu başta olmak üzere, kavram çiftlerinin (kadın/erkek, iyi/kötü, beyaz/siyah gibi) hiyerarşik şiddetini de sökmeye çalışır. Yani *différance*'ın metafizik ikiliği tepeklak etmesi, yapı sökülümünün işlevidir.

Dekonstrüksiyon (Yapısöküm)

*Dekonstrüksiyon yapısöküm*³⁶ ya da *yapıbozum* olarak da kullanılır. Daha önce denildiği gibi Derrida'nın terimlerini hem tanımlamak hem de yorumlamak çok zor olduğu için yazılanların yaklaşık bir değerinin olduğunu belirtmek gerekir. Ancak terimin serüveni muğlâklığı bir nebze de olsa açıklığa kavuşturacaktır. Bu serüvenin ontolojik anlamda başlangıç noktası Heidegger'dir. Heidegger, Varlığın ilksel deneyimi için farklı ve metafiziksel olmayan bir düşünme tarzının gerekliliğini vurgular. Bu düşünme tarzı fenomenolojik hermenötik bir araç olan dekonstrüksiyondur. Bu araç felsefeyi metafizikten kurtarmanın önemli bir yöntemidir³⁷. Bu yöntem öncelikle söküme alma ile başlar.

İngilizce'de "söküme almak" terimi olan (under erasure) diye çevrilen "sous rature" terimidir. Herhangi bir terime "sous rature" deyişini yüklemek demek, önce bir sözcük yazmak sonra onu karalamak, sonra da hem sözcüğü hem de karalamasını baskıya vermek demektir. Buradaki düşünce şudur: Sözcük eksik ya da daha çok yetersiz olduğundan, sözcüğün okunabilir kalması da zorunlu olduğundan karalanır. Derrida stratejik değeri yüksek olan bu işlemi, "Varlık" sözcüğünü sık sık karalayan (Varlık) Heidegger'den almıştır. Bu işlem sayesinde hem karalaması hem de sözcüğün kendisi bir arada durur; çünkü sözcük tek başına yetersiz; ama onsuz yapamayacağımızdan da gereklidir³⁸.

Yapısöküm ya da dekonstrüksiyon ise Heidegger'in destruktio ve Abbau olarak kullandığı işlemlerine dayanır. Her iki terim de Batı metafiziğinin ya da varlık öğretisinin genel yapısına ya da mimarisine ilişkin bir işlem anlamına gelir. Zira "destruktio" bir yıkma veya yok etmeye değil yapısal tabakaları sökmek anlamına gelirken, "Abbau" ise yıkmayı değil, bir şeyin nasıl vücut bulup oluştuğunun araştırılması amacıyla parçalara ayrılmasına gönderme yapar³⁹.

36 Derrida, Japon Dosta Mektup'ta Japonca'ya çevirilecek eserinin "yapısöküm ne değildir ve ne olmamalıdır?" sorusu üzerinde durarak başka bir dile çevrilirken yanlış yapılmaması gerektiğinin altını çizer.

37 Küçükalp, a.g.e., s. 245

38 McGill, a.g.e., s. 389

39 J.Derrida "Japon Bir Dosta Mektup" (çev. Medar Atıcı-Mehveş Omay), Toplumbilim Jacques Derrida Özel Sayısı, Sayı 10, İstanbul 1999, 185

Ancak Derrida destruction sözcüğünün Heidegger'in kullandığı pozitif anlama değil, daha ziyade Nietzscheci anlamdaki “*yıkma, yerle bir etmek, hiçlemek*” anlamlarıyla olumsuz bir indirgemeyi içerdiği için onu dışlamak zorunda kaldığını ifade eder ve Fransızca bir sözlük olan Littré’de deconstruction sözcüğünü kullanır. Buna göre deconstruction şu anlamlara gelir: 1) Bir cümlede sözcüklerin kuruluşunun dizilişini bozmak; 2) Bir bütünün parçasını birbirinden sökmek; 3) Uzağa taşımak amacıyla makineyi sökmek 4) Dizelerin yapısını çözmek, ölçüyü ortadan kaldırmakla, onları düzyazıya benzer kılmak; 5) Yapısı çözülmek, yapılanışını yitirmek. Bu çerçevede Derrida’ya göre dekonstrüksiyon yıkmaktan çok bir bütünlüğün nasıl yapılandığını anlamaya ve onu yeniden yapılandırmaya işaret eder⁴⁰. Ya da *déconstruction* olarak dile getirilen yapı söküm, hem *yıkma* anlamına gelen “destruction” hem de *kurma* anlamına gelen *construction*’ın birleşmesinden oluşturulmuştur. Olanaksız gibi görülen *déconstruction* eşzamanlı olarak “yıkma-kurma” olarak karşılık bulur. En basiti “parçalara ayırma” ve “yeniden parçalara ayırma” örneğidir⁴¹

Parçalara ayırma yapılırken bir taraftan da kurma işlemi yapılmaktadır. Ancak bu işlem kurmadan hemen sonra da yıkma ve yeniden kurma şeklinde sonsuza dek gitmektedir. Tıpkı Antik Yunan mitolojisindeki Penelope’nin örgüsüne benzer. Penelope, Troia savaşına giden Odysseus’un karısıdır. Telemakhos’un annesidir. Kocasını Troia savaşına gittikten sonra uzun yıllar tek başına yaşar ve kocasına hep sadık kalır. Onu evlendirmek istediklerinde taliplerini geri çevirmek için örgü örmeye başlar, örgüsü bittiğinde evleneceğini söyler; ancak gündüzleri ördüğü örgüyü geceleri sökerek kocasını dönene kadar zaman kazanmış olur. Böylelikle hiçbir zaman dikme-sökme işini bitirmemiştir. Yapı söküm de buna benzer. Çünkü sürekli bir erteleme ve yineleme söz konusudur.

Yapı söküm hareketleri, yapılara dışarıdan müdahaleye çalışmazlar. Ancak o yapıların içinde ikamet etmek suretiyle mümkün ve etkili olabilir, atışlarında isabet kaydedilebilirler. Yani yapı söküm girişimi mecburen içerden işleyerek, yıkıcılığın tüm stratejik ve ekonomik kaynaklarını eski yapıdan alarak, onları oradan yapısalılıklarıyla, yani öğelerini ve atomlarını ayrıştırmaksızın alarak, her zaman belli bir biçimde kendi çabalarının verdiği hızla ileri gider⁴². Derrida yapı sökümün, bir düşünme sistemi olmak şöyle dursun, bir öz veya prosedürü adlandırdığını dahi kabul etmez. Zira yapı söküm bir programın kurallarını izlemek suretiyle onları uygulamaya geçiren yöntemsel bir teknik olmadığı gibi, mümkün

40 Derrida “Japon Bir Dosta Mektup, s.186

41 Charles Ramond “Déconstruction” maddesi, *Derrida Sözlüğü* (çev.Ümit Edeş), Say Yay, İstanbul 2011, s.58

42 J.Derrida, *Gramatoloji* (çev.İsmet Birkan), Bilgesu yayınları, Ankara, 2010, s.39

ve gerekli bir usul de değil, daha ziyade imkansızın imkanı olarak düşünülmelidir⁴³.

Yapısöküm problematik olarak mevcudiyet metafiziği (metaphysics of presence) ile ilgilidir. Derrida'nın eleştirisi ise başta Husserl olmak üzere bütün filozofların “dolaysız bir kesinlik alanı” bulunduğu varsayımına olan değişmez inançlarıdır. Bu anlamda Derrida mevcudiyet olanağını reddeder, bunu yaparken de filozofların şimdiye dek izledikleri yolun temellerini yerlerinden oynatır. Mevcudiyeti reddetmekle Derrida, “şimdi” diye tanımlanabilecek belli bir tikel “an”a karşılık gelen mevcudiyet görüşünü de reddeder. Mevcudiyete ilişkin bilginin kesinliğinden burada ve şimdi emin olabiliriz, bu anlamda mevcudiyet o an deneyimlediğimiz algısal dünyanın ta kendisidir. Mevcudiyet varsayımından ötürü konuşmaya yazı önünde hep bir öncelik tanınmıştır. Derrida buna “sözmerkezcilik” der. Konuşma yazıya göre daha üstün bir düzeyde düşünülür; çünkü konuşma mevcudiyet olanağına yazıdan daha yakındır. Yazının ümitsizce yerine getirdiği aracılık ödevinin tersine konuşma, görünen ân'a ve mevcudiyete bağlanır. Bu nedenle de daima yazı karşısında daha ayrıcalıklı bir konuma yükselir. Yani sözmerkezcilik mevcudiyetin bir sonucudur⁴⁴

Derridacı yapısöküm açısından bakıldığında çeşitli felsefeler tarafından ortaya konulan her şeyin kaynağı, özü, arkhesi ve nihai telosu olma iddiasındaki kavramlar, gerçekte kendi bağlamlarını dahi nihai olarak kontrol ve tesis etmekten uzaktır. Yapısöküm ister ontolojik, isterse metodolojik olsun, ilk veya son söz olma iddiasının, sınırsız bir bağlam ve karar verilemezlik lehine terk edildiği bir düşünme biçimine karşılık gelir⁴⁵. Bu da yazıyla ya da metinle olanaklıdır. Derrida'nın metin dışında bir şeyin olmadığı iddiası, gerçekte bağlamın dışında hiçbir şeyin bulunmadığını söylemeye eşdeğerdir. Yani metin sadece yazıyla gösterilecek bir şey değildir. Örneğin öğretmen-öğrenci ilişkisinin okul ile olan ilişkiselliği bir metindir. Nitekim bunun için Ricoeur'un “anamlı bir metin olarak eylem”i ele alışı bir başka örnektir. Ya da Foucault'nun vurguladığı, iktidarın terbiye edilmiş bedenleri metin olarak görmek olanaklıdır. Metinden anlaşılan değişik bileşenleri olan bir bağlamda olmasıdır. Bu anlamda Derrida metnin daima bir güçler alanı içerisinde olup heterojen, farklılaşan ve açık uçlu bir karaktere sahip olduğunu söyler. Metin bu karakteri nedeniyle, yapısökümcü bir metin okuması, kütüphane kitaplarıyla, söylemlerle, kavramsal ve semantik bağlamlar-

43 J.Derrida, “İsim Hariç” (çev. Didem Eryar), YKY Yay. *Cogito Derrida Sayısı*, Sayı 47-48, İstanbul 2006

44 Sarup, a.g.e, 60-61

45 Coker, John *Jacques Derrida*, The Blackwell Guide to Continental Philosophy, Blackwell Publishing Ltd. Oxford, 2003, s.265

la ilgilenmez. Birer söylem analizi olmayan metinler, aktif ve etkili iç içe geçmeler ve araya girmeler özellikle de kendilerini, teorik ve betimleyici ifadelerle sınırlandırmaksızın bağlamları değiştiren politik ve kurumsal araya girmelerdir.

Heidegger'in daima işleyen bir süreç olarak sanat eseri anlayışından ve yapısalıcıların karşıtlıkların bir oyunu yoluyla oluşturdukları metin kavramından hareketle Derrida, böylelikle yazılı metinlerin yanı sıra, politik kurumlar, eylemler benzeri organize edilmiş bütün sosyal ilişki formlarının da metin olarak yorumlanabileceği fikrine varır. Bu anlamda metinler artık kitaplar ve yazılı metinler olarak değil, diğer kompleks unsurlarla ilişki içerisinde olan karmaşık ve birbiriyle ilgili anlamlar olmak durumundadır. Böyle bir metin anlayışı Derrida'yı bütün metinlerin kendilerini ortaya çıkaran bağlamlarıyla yakın bir ilişki içerisinde buldukları ve ancak bu bağlamlar dolayısıyla bir yanılısma ve kurgudan ibaret olan merkezi bir anlam fikrini açığa çıkarabildikleri düşüncesine sevk eder. Derridacı yapısökümde, her metin tamamlanmamış bir söz olarak anlaşılır ve metnin nihai bir anlamının bulunduğu fikrine daima şüpheyle yaklaşılır⁴⁶.

Böylelikle yapısöküm, bir metin içinde geçen kavramların metnin bütünlüğü açısından tutarsız ve ikircikli kullanımlarından yola çıkarak metnin yazarının kurduğu kavramsal ayrımların başarısızlığını açıklamak amacıyla geliştirilmiş bir metin okuma yöntemidir. Başka bir deyişle metinde öngörülen ölçütü, metnin kurduğu ölçüm ya da tanımları sökerek metnin içerdiği özgür ayrımları darmadağın etmek için kullanılır bu yöntem⁴⁷.

Kısaca yapısöküm gerçekleşirken bunu *différance* yoluyla yapar. Böylece *différance* aynı zamanda yapısökümüne de dönüşebilir. Bu anlamda kararsız olan *différance* ya da yapısöküm, metafiziğin sınırlarını ihlal ederken kendisini de ihlal eden bir ihlal biçimi olarak görülebilir. Hiçbir şey onaylamaz, karşılığa dayalı bir dışarıdan gelmez ve bu sınırı geçerken dağılıp gider. Metin içindeki bastırılmış yoklukları ve süreksizlikleri –metnin içine almakta başarısız olduğu aşırılıkları– izleyerek metin sınırlarını açığa çıkarır. Bu anlamda ihlalcidir. Bununla birlikte aynı zamanda kendisini öne çıkarmayan bir hareket iken aynı zamanda kendini iptal eden bir ihlaldir. Yapısöküm geçtiği sınırı ne onaylar ne de imha eder; daha çok *bir problem olarak yeniden kaydedip yeniden değerlendirir*. Yapısöküm dışlanan ötekine karşılık bir sorumluluk stratejisidir. Ayrımı özdeşliğin, Varlığın düzenine uydurmaya çalışan hermenötikten farklı olarak yapısöküm, farklılık için bir alan açmaya çalışır⁴⁸. Açtığı alan da sürekli ertelenen ve ayrımlar yapan

46 Küçükcalp, a.g.e, s.253

47 Sarup, a.g.e, s. 57

48 Newman, a.g.e, s.203-204

différance'ın bir performansıdır. Yani *différance*, metin söz konusu olduğunda yapısökümü hem gerçekleştirir hem de ona dönüşür.

Bu dönüşümde *différance*'ın izleğindeki her şey stratejik ve maceralıdır. Stratejiktir; çünkü yazı alanının dışında hiçbir aşkın ve burada-olan doğruluk, teolojik bir şeymiş gibi alanın bütünü üzerinde söz sahibi olamaz. Maceralıdır çünkü bu strateji taktiğiyle son bir amaca, bir telosa ve alanın basit bir biçimde ele geçirilip ona egemen olunmasına, onu kendine yeniden ve son bir kez kendine edinmeye yönelmemektedir. Son ereği olmayan strateji, empirik gezginciliktir. *Différance*'ın bıraktığı izde belli bir gezgincilik varsa, bu onun felsefi empirik söylemi izlemesidir⁴⁹. Bu söylem de yazıyla açığa çıkar.

Yazı ve Safılık (Masumiyet)

Différance için önemli bir işlem olarak yapısöküm, nihayetinde mevcudiyet metafiziğinin gücünü ve etkisini azaltırken bu durum, söz ve yazı geriliminde düşünülür. Söz/yazı ikileminde yazının hep sözden sonra geldiği düşüncesi, mevcudiyet metafiziğinin sürekliliğini sağlayan temel etkidir. Çünkü söz sahibi olan Tanrı/baba/filozof mevcut durumda olduğu sürece metafiziğin şiddetini uygular. Buna karşılık babanın katili olan yazı, bu mevcudiyeti ertelemeye uğratarak yapısökümünü sürekli hâle getirir. Ancak bu durumu öne çıkaran filozof pek az olmuştur. Bunlardan en önemlisi Condillac'tır. Bunun yanında Derrida, rüyaları bir metin gibi okumak gerektiğini ve rüyaların analizinin yapılması için yazıya aktarılmasını savunan Freud'u önemser. Condillac'ın yazıya verdiği önem ve Derrida üzerindeki etkisine geçmeden önce söz/yazı ikiliğinin mevcudiyet metafiziği içerisindeki tartışmalarının ve yaklaşımlarının irdelenmesi gerekir. Bu problematiğin başında Platon ve daha sonra Rousseau ve Levi-Strauss'un, yazının kirletici/doğal olanı bozucu özelliğini vurgulayan yaklaşımları gelir. Ancak mevcudiyet metafiziğinin söze verdiği önceliğe karşı Derrida, *différance* aracılığıyla yazıya dikkat çeker. Bu gerginliğin kaynağı olarak Platon önemli bir çıkış noktasıdır.

Ontolojik ve felsefi bağlamını kuran Platon, Phaidros diyalogunda söz/yazı ikiliğinin tercihini söz lehine yapar. Platon bunu "hiçbir şey yazmayan" Sokratik anlayışla yapar. Sokrates'in sadece söz ile ilişkisi, yazının değerinin söze endeksli olmasını gerektirir. Ona göre yazı, sözün bozuk ya da başkalarının sürekli tekrar edip öğrenmeleri için bir araya getirecekleri, düşüncelerini aktaracakları ikincil bir özelliğe sahiptir. Derrida da eleştirisini "Platon'un Eczanesi" ile ortaya koyar.

49 Derrida, *Différance*, s.51

Derrida'nın bu çalışmasında yürüttüğü tartışma Phaidros diyalogunun bir okumasıdır. Sokrates ile Phaidros arasında geçen bu diyalog güzellikle ilgili bir tartışmadır. Ancak diyalogun sonlarında Mısır'da yaşayan sayı, hesap, geometri, astronomi, tavla oyunu ve ayrıca yazı tanrısı olan Theuth ile Mısır kralı Thamus arasında yazı ya da pharmakon ile ilgili bir konuşma geçer. Buna göre Theuth

“Ey kral! İşte bir bilgi ki bunun sayesinde Mısırlılar daha bilgili ve geçmişi hatırlamaya daha yetili olacaklar. Bilginin de belleğin de ilacını buldum” der. Buna karşılık Thamus ise şöyle cevap verir “Ey eli hünerli Theuth! Bu dünyada kimin elinden sanat yaratmak gelir, kimin elinden de bu sanatın onu kullanacaklara fayda mı zarar mı getireceğini kestirmek. Harflerin babası olan sen, kendilerine duyduğun sevgi dolayısıyla verecekleri neticenin tam aksi bir neticeyi onlardan bekliyorsun. Harfleri öğrenenler, artık belleklerini işletemeyecekleri için, unutkan olacaklardır: işte bu bilgiyi elde etmenin sonudur. Yazıya güvendikleri için etraflarındaki şeyleri içeriden kendi kendilerine hatırlayacakları yerde, dışarıdan, kargacık burgacık izler sayesinde hatırlamaya çalışacaklar. O halde sen bellek için değil, hatırlama için bir ilaç buldun. Öğrenime gelince sen öğrencilerine ancak gerçeğe benzer şeyleri öğretirsin, gerçeğin kendisini değil. Bunlar, senin harflerin sayesinde, öğretmensiz olarak gırtlaklarına kadar bilgiye gömüldüler mi, çoğu zaman hiçbir şeyi doğru dürüst düşünemedikleri halde kendilerini bilgin sanacaklardır. Sonra da gerçekten bilgili değil de bilgili adam bozması oldukları için çekilmez bir şey olacaklardır”⁵⁰.

Burada kral, yazı tanrısından daha yüce bir yerdedir. Yazı tanrısı onaylaması için krala bir ilaç sunar, bu ilaç ise insanlığı kurtaracak cinstendir. Sözün sahibi olan kral ise yazının, sözün ve mevcudiyetin iktidarını ters yüz edeceği için kabul edemeyeceğini ve bunun yerine yazının kirletici/bozucu bir etkiye neden olacağını, bilgeliğin ve metafiziğin altını oyacağını düşünür. Çünkü yazı, metafizik kaynaklı Logos'un varlığını tehlikeye atacağı için kral onu değersizleştirir.

Derrida ise -Platon ya da Thamus'a karşı – yazının önemini hatırlatır. Ona göre kral burada Baba'yı temsil eder. Baba, sözün ya da Logos'un kaynağıdır. Baba, oğlu olandır, oğul da Logos'u temsil eder. Baba sözü söyler, oğul gereğini yerine getirir. Oğulun ya da yaşayan Logos'un hayatta olmasının nedeni, onun yaşayan bir baba, onun yanında mevcut, ayakta, arkasında, içinde bulunan, doğruluğu ile onu ayakta tutan, bizzat ve kendi adıyla onun yardımına koşan bir baba sahibi olmasıdır. Yaşayan Logos borcunu kabul eder, bu kabulden beslenir ve kendisine baba katilliğini yasaklar ya da yasaklayabileceğini sanır⁵¹. Ancak

50 Platon, *Phaidros* (çev. Hamdi Akverdi), MEB Yayın Basımevi, İstanbul, 1997, s.117-118

51 J.Derrida,“Platon'un Eczanesi” (çev. Zeynep Direk), *Toplumbilim Derrida Sayısı*, 10: 1999, İstanbul, s.64

yazı (pharmakon)⁵² burada Baba katilliğini üstlenir. Bu Baba katilliğinin öbür adı *hypomnesiadır*. *Hypomnesia* (tekrar bellemeye, hatırlamaya, emanet etmeye), Thamus savunduğu (Platon'un) *mnémeye* (yaşayan ve bilen belleğe) karşı deva niteliğindedir. Çünkü *mnéme*, eidos'un (özün) mevcudiyetini tekrar eder ve hakikat hem de anımsama içindeki tekrarın imkanınıdır. Fakat hakikatin anımsayıcı hareketi içinde, tekrar edilmiş olan, kendisini böylece olduğu gibi tekrar içinde takdim etmek zorundadır. Doğru tekrar edilir, tekrarın tekrar edilenidir; temsil içinde temsil edilen ve mevcut olandır. Ancak *hypomnesia* (yazı) gösterenin kendisini yalnız başına, makine gibi, onu ayakta tutacak ve tekrarında ona yardım edecek bir ruh olmadan yani hakikat hiçbir yerde kendisini mevcut hâle getirip sunmadan, tekrar etmesine olanak tanıyabilecektir. Sofistik, *hypomnésie*, yazı, felsefeden, diyalektikten, anımsamadan ve yaşayan sözden ancak gösteren ile gösterilen arasındaki böyle bir yaprağın görünmez, hemen hemen sıfır olan kalınlığıyla ayrılacaktır⁵³.

Platon'da hakikat ruha yazılmış; yazısına karşı düşmüş yazı, ruhları unutkan kılışıyla bizi cansıza ve bilmemeye doğru çevirir. Ama özünün onu basit bir şekilde, şimdide ölümle ve hakiki olmayanla karıştırdığı söylenemez. Çünkü yazının özü ve kendine has değeri yoktur, olumsuz da olsa olumlu da olsa. O simulakr içinde oynanır. O, tipinde belleği, bilgiyi, hakikati vs. taklit eder⁵⁴. Bu anlamda unutkanlık da yalnızca hakikati taşıyana karşı ya da hakikat duygusuna karşı oluşur. Nietzsche de unutkanlığın sağlıklı gücün belirtisi olduğunu söyler. Yani etkin unutkanlık geçmişin bilinçli terkidir ve insan geçmişini terk edebilmeli, tarihin dışına çıkabilmelidir. Bu çerçevede Platon'un *hypomnesissiz* pharmakon-suz *mnémésine* yani ilavesiz belleğine karşılık Derrida, ilavenin sürekli bir unutkanlıkla yeniden anlamlandırmayı inşa edip tekrar yıkması için savunur. Yani iyi yazı ve kötü yazı diye yaptığı ayırmada, iyi yazının kalp ve ruhtaki ilahi yazı; kötü yazının da yapay, ölüm getirici, hayatın soluğunu kesen ve bedeninin dışışallığında açığa çıkan teknik yazıdır.

Derrida'nın söze karşı yazıyı savunması yazıyı ikincil gören Rousseau ve Levi-Strauss'a yöneliktir. Platon'un açtığı hakikat ve *saflık* (*purity*) yolunda ilerleyen bu filozoflar yazının doğal (saf) olanı bozduğunu söylerler. Nitekim Derrida'nın eleştirisi iki yönlüdür: Birincisi yazıyı sözün bozuk biçimi ya da yazıyı ikincil değeri olduğunu söylemeleri iken ikincisi de doğal olanın/romantik

52 Hastalığa bağlı olduğu kadar tedaviye de bağlı olan acı verici zevk pharmakon'dur. Hem iyiden ve hoşla gidenden hem de kötünden ve hoşla gitmeyenden pay alır. Daha doğrusu bu karşıtlıklar, onun kütesinde görünürler.

53 Derrida, Platon'un Eczanesi, s. 79-80

54 Derrida, Platon'un Eczanesi, s. 77

saflığın eleştirisidir. Ancak her iki eleştiri de sözün şiddetine karşı yazının savunulmasına yöneliktir.

Rousseau dilin oluşmasında doğal gereksinimlerden bahseder. Ancak dilin oluşması salt gereksinimden değil duygulardan kaynaklanır. Ona göre dillerin kökeninde ahlaki gereksinimler ve güçlü duygulanımlar etkili olmuştur. Yaşamını sürdürme zorunluluğu insanları birbirinden uzaklaşmaya zorlarken bütün güçlü duygulanımlar onları birbirlerine yaklaştırır⁵⁵. Bu doğallık içinde sonradan *ilave* (supplement) edilen yazının dili değiştirdiğini söyler; dilin sözcüklerini değil düşünme biçimlerini değiştirir; anlatımın yerine kesinliği koyar. Duygularımızı konuşarak, düşüncelerimizi de yazarak anlatırız. Yazarken bütün sözcükleri genel kabul gören anlamlarıyla kullanmak zorundayızdır; oysa konuşurken farklı tonlarla anlamları çeşitlendiririz, keyfimize göre belirleriz; açık olmak için kendimizi sıkmadan güce önem veririz; buna karşın yazılan bir dilin canlılığını uzun süre koruyabilmesi olanaksızdır⁵⁶.

Rousseau konuşmanın bir kendine özgülük, bir dilin doğasının en sahi-ci, en sağlıklı koşulu olduğuna inanır. Bunun tersine yazının türetilmiş, *ilave* ve bir biçimde insanı güçten düşürücü bir etkisi olduğunu söyler. Ancak Derrida özgün, bütüncül, kendisine herhangi bir şeyin asla eklenemeyeceği bir doğanın olmadığını savunur. Tam tersine doğa kendisine sürekli yeni şeyler eklenmeden yapamayan, kendisine hep yeni şeylerin eklendiği bir varoluştur. Bu eleştiri Rousseau'nun doğallık vurgusu yaptığı "Emile"ye, yazının, dilin saflığını bozmasına ve de *ilavenin* bozucu görüşüne karşı yapılmıştır.

Rousseau'nun yazıyı konuşmaya bir *ilave* olarak, doğal olanın doğrudan ifadesi niteliğindeki konuşması karşısında ikincil bir statüye indirip değer kaybına uğratması gibi Levi-Strauss da Nambikwara kabilesi üzerinde yaptığı çalışmada yazının ve yazının sonuçlarının, şiddetin açığa çıkmasına neden olduğunu söyler. Bununla kalmayıp yazının sömürücü etkisini vurgular⁵⁷. Derrida'nın Levi-Strauss'a eleştirisi de bu yitirilen masumiyet söylemi üzerinedir.

Levi-Strauss yazıdan çok daha önce var olan konuşmanın artık yitirilen dokunaklı doğasına ilişkin kimi şeyleri açıklar. Ona göre yazı, yabancı düşüncüyü sömürgeleştirmeye aracılık eden bir baskı aracıdır. Buna karşılık Derrida Levi-Strauss'un imgelediği türden salt otantik diye bir şeyin olmadığını, bu nedenle de yitirilen masumiyet söyleminin bütünüyle romantik bir yanılsama olduğunu vurgular. Çünkü Derrida Nabikwara'nın masum olmadığını söyler. Örneğin kül-

55 J.J.Rousseau,, Dillerin Kökeni Üstüne Deneme (çev.Ömer Albayrak), İş bankası Yayınları, İstanbul 2007 s.10

56 Rousseau, a.g.e, s. 22

57 Claude Levi-Strauss, *Hüzünlü Dönenceler* (çev. Ömer Bozkurt), YKY Yay. 1994, s.314

türleri kendilerine özel isimleri saklamayı yasak edinmesine rağmen, aralarında bir çatışma vuku bulan çocuklar, çatıştığı arkadaşının ismini antropologa vermiştir. Şiddet, ihanet ve baskı altına almaya yönelik isteklilik, çocuklar arasında bile olsa kabileden zaten mevcuttur⁵⁸. Buna göre Derrida antropoloji alanında görülen masumiyete ve geçmişe özlemin gerçekte altında yatan, Batı'nın etnikmerkezçiliğini gizlemek pahasına liberal ve etnikmerkezçilik karşıtı insancı maskeleri takmış olmasıdır; çünkü antropolojide masumiyetin ya da geçmişe özlem duymanın asla yeri yoktur⁵⁹.

Derrida, Platon'a benzer olarak Rousseau ve Levi-Strauss eleştirisinde onların felsefe sistemlerini sözmerkezci/logosentrik olarak nitelendirir. Bu çerçevede sözün şiddetine karşılık yazıyı, metni öne çıkarır. Platon Phaidros'ta yazının, belleğin yıkımına neden olduğundan, yasaklanması gerektiğini öne sürerken, Rousseau'nun yazıyı, dile bir *ilave/protez* (Ancak Derrida *ilaveyi* tamamlanmamışlığın bir göstergesi olarak düşünürken, özdeşliğin mümkün olmadığını vurgular) yani doğal olmayan bir müdahale olarak görmesi ve Levi-Strauss'un şiddetin ve sömürünün kaynağında bulunan yazıyı ele almasını Derrida, Gramatoloji'de derinlemesine eleştirir. Buna karşın Derrida çözüm adına *arkhe-yazı (archi-écriture)*yı önerir.

Derrida'ya göre *arkhe-yazı (archi-écriture)*, yazının sözden sonra gelmediğini kanıtlayan, kökense bir yönü olan ve her zaman mevcut bulunandır⁶⁰. Çıkararak kabul edilen yazı, her zaman sözcü niyetine kullanılmıştır. Örneğin; Sokrates'in yazmaması ya da İsa'nın söylediklerini havarilerinin yazması gibi. Ancak yazı, zamanda ve uzamda genişleyen, yayılan ve farklı biçimlerde yansıyan bir iletişim aracıdır. Söz ile açığa çıkanlar yazı ile başkalarına ve başka zamanlara iletilir. Bu anlamda *différance*'in etkisiyle iletilenlerin yapı-sökümü sürekli bir biçimde devam eder.

Derrida alıcı/muhatap yokluğu (iletişim) her durumda yazıdakiyle aynı rolü oynadığı için her iletişim biçiminin esas itibarıyla yazı olduğunu savunarak geçerli (metafizik) yazı anlayışını büsbütün alaşağı etmek üzere, yazıda alıcının namevcudiyetine dayanacaktır ki zaten yazılan bir şey namevcut birine yazılır. Alıcısı olmayan bu iletişim biçimi Derridacı anlamda yazı iken o zaman her iletişim modeli ona göre yoklukta iletişimdir. Paradoksal olarak, sözlü denen iletişimin dayanağı yazıdır. Bu model Derrida'nın yukarıda söylediği *arkhe-yazı (archi-écriture)* modelidir. Yani her söylemin vericisi ve alıcısının gerçek ya da potansiyel yokluğu olduğu için *arkhe-yazı (archi-écriture)* vardır. Ancak söz

58 Strauss, a.g.e, s.312-314

59 Sarup, a.g.e, s.67

60 Ramond, "archi-écriture" yani arkhe-yazı maddesi, s.20

ile yazı arasında kabul edilen bağımlılığın/sonradanlığın tersine çevrilişi *arkhe-yazı*'nın köken, temel, ilke ya da mutlak olarak algılanabileceğine götürmemelidir. Aksine yazı sorunsalı *arkhe-yazı*'nın değerinin yeniden tartışma konusu yapılmasıyla ortaya çıkar⁶¹. *Arkhe-yazı* Condillac'ın sağduyuya dayalı yazı algısına dayanır. Bu algı resimden hiyerogliflere, hiyerogliflerden de alfabeğe geçişe yol açan yazıya dair felsefi bir yorumdur.

Condillac, insanların başkalarına iletmek zorunda olduğu bir şeyleri olması, bu şeylerin iletim görüngüsünden önce var olan ve onu yöneten görünmez ideler, düşünceler ve tasarımlar olduğu, düşüncelerini kendisine ve başkalarına iletmeyi olanaklı kılan bir durumda olduğu için, belli bir süreklilik içinde iletim araçlarını ve yazıyı bulduğunu ileri sürer. Yani yazı düşüncelerini ses yoluyla iletmekte olan insanların, düşüncelerini kalıcı kılmak ve düşüncelerinin orada bulunmayan insanlar tarafından da bilinmesini sağlayacak yeni imler aramasının bir sonucudur⁶². Bu iletişimle ilgili bir durumdur. Bu iletişim söz ile değil yazı referanslı olarak gerçekleşir. Yazı ile yapılan bir iletişimin de namevcudiyetin oyunu olarak ortaya çıkar.

Derrida, iletişimin namevcut olanla yapılmasını Etienne Condillac'ın "İnsan Anlığının Kökeni Üzerine Deneme"siyle ele alır. Condillac yalnızca yazının işlevini ve kökeninin yansımalarını değil aynı zamanda yazıyı iletişim kategorisinin altına yerleştirir. Condillac'a göre kişiler yazıyı, düşüncelerini iletişim yetisi dâhilinde sürdürdüklerini ve bunu namevcut olanlara yönelik yaptıklarını savunur. Yani yazı, yazarın niyetini tekrar açığa çıkarılmasını sağlayan tek etkidir. İnsanlar niyetlerini ve görüşlerini yazıyla namevcut olana aktarmak için kullanırlar. Namevcut olan okuyucu ise yazarın niyetini ve görüşlerini okurken onları anlamlandırana dek ertelemeye çalışır. Böylelikle anlam sürekli bir namevcudiyet ile mevcut arasında dolanır. Ama bir türlü ne olduğuna karar verilemez⁶³. Bu karar verilemezlik yazının ertelenen bir özelliğe sahip olmasıyla olanaklıdır.

Derrida'ya göre eğer yazı diye bir şey varsa, yazının yazı olabilmesi için bu uzaklaşmanın, ayrılmanın, gecikmenin, *différance*'ın belli bir mutlaklık derecesine taşınabilmesi gerekir. Yazı olarak *différance*'ın artık bulunuşun farklı bir biçimi olmaktan çıktığı nokta tam burasıdır. Yazılı iletimin yazı olarak işlevini yerine getirebilmesi, yani okunabilirliğini sürdürebilmesi için empirik olarak belirlenebilir bir alıcının, mutlak yokluğunda bile okunabilir olması gerekir.

61 Ramond, "arkhe-yazı" maddesi, s.23

62 Levent Aysever, "Derrida ve Söz Edimleri Kuramı", YKY Yay. *Cogito Derrida Sayısı*, Sayı 47-48, İstanbul 2006, s. 309

63 Dooley and Kavanagh, a.g.e, s. 36

Derrida yazının işlevi olarak okunabilirlik kavramının gerisinde bir kavram daha bulur. Tekrarlanabilirlik (*repeatability*) ya da yinelenebilirlik (*iterability*).

Iterability (Yinelenebilirlik)

İletimin bir alıcının ya da empririk olarak belirlenebilir bir alıcı topluluğunun mutlak yokluğunda bile tekrarlanabilir, yinelenebilir olmalıdır. Latince tekrar anlamına gelen *iter*'den ya da Sanskritçe başka anlamına gelen *itara*'dan türetilmiş olan ve tekrarlama ile öteki/başka olmaklık arasındaki bağın mantığı olarak anlaşılacak *iterability*, her türden yazı işaretini üreten şeydir. Alıcının ölümünden sonra yapısal olarak *iterability* olmayan bir yazı, yazı olmaz. Hatta yalnızca iki kişi tarafından bilinen bir yazı bile, gerisinde kendisine dayandığı bir kod olduğu için, alıcısının hatta alıcısıyla birlikte göndericisinin ölümü sonrasında bile yazı olmayı sürdürür; okunabilirliğinden, yinelenebilirliğinden bir şey yitirmez. Alıcının yokluğu da bulunuşun daha sonra ortaya çıkan bir türü değildir. Namevcudiyet mevcut olandan bir kopmadır⁶⁴. Yani Derrida *iterability* nin imkânsız bir ilişki olduğunu söyler. Bu çerçevede yazı ekseninde oluşan *iterability*'in aslında, *différance*'a en yakın ya da *différance*'ın en çabuk şekline büründüğü terim olduğu söylenebilir. Böylece *différance*'ın işlemini *iterability* yoluyla gerçekleştirdiği ya da *iterability*'in işlevini *différance* olarak düşünebiliriz. Ancak birbirine yakın oldukları analiz edilebilir.

Iterability, “başka” anlamındaki “itara”, normalde iteration (yineleme), reiteration (tekrar) sözcüğünden türemiştir. Bu anlamda tekrarlama bir şey sürekli tekrar edilir ve hep aynı şey tekrarlanır. *Iterability* (yineleme) de tekrar eder ancak difference (öteki) ile yapılan bir tekrardır. Aynıının basit bir tekrarı değil, ancak her zaman potansiyel, yeni bir şey üreten tekrardır. Bu nedenle yazı yinelenebilir. Yazıda ifade edilen bir niyet her zaman tekrarlanabilir ve yeniden yorumlanabilir⁶⁵. *Différance*'ın da tam olarak gerçekleştirdiği işlem, tekrarın sürekli bir şekilde açığa çıkmasıdır. Bu tekrar aynı biçimde değil de tekrarlanırken de yinelenen bir durumdur. Böylece yazar ile muhatabı arasında değişmez bir ilişki olmayıp muhatabın yeniden yorumladığı ve yorumladıklarının yeniden yorumlanabileceği bir açıklık söz konusudur. Bu da alıcının yokluğunu gösterir.

Derrida bunu ortaya koyan Condillac'ın çabalarını önemser. Ancak *différance* ile bunun da aşılması gerektiğini düşünür. Çünkü klasik yazı anlayışının “alıcı yokluğu” olarak gördüğü yokluk, Derrida için çok daha geniş bir yokluğa işaret eder. Bu bağlamda Condillac, yazının alıcısının yokluğunda sunulduğunu belirtir; ama yazıyı okunabilir dolayısıyla *iterability* (yinelenebilir)

64 Aysever, a.g.y, 309

65 Dooley and Kavanagh, a.g.e, s. 38

kılan yalnız alıcının yokluğu değildir. Onun sözünü etmediği bir başka yokluk da, göndericinin yokluğudur. Tıpkı alıcı gibi, gönderici, başka bir deyişle yazar da yazıdan, yazılı işareten uzaklaşır, onunla bağını koparır⁶⁶. Yani yazı yalnızca alıcısının yokluğunda değil, göndericisinin yokluğunda da işlevini yerine getirir ve de okunabilir. Böylelikle Derrida, bu *iterability* terimiyle tüm anlamlı deneyimin kalbinde tekrarlanabilirlik olanağı ve ertelenmenin geçiciliğini hesaplarken *différance* işlemini gerçekleştirir. Bu anlamda *différance*'ın adların biri olarak kabul edilen "*Iterability*", anlam mevcudiyeti değil tersine kendinin kendi için, kendinin başkaları için kendinin dünya için namevcudiyetini gerektirir⁶⁷. Bunun yanında *iterability* iletişim sürecindeki bağlamın yapısökümünü gerçekleştirir. Çünkü geleneksel anlamda iletişimin bütün şekilleri bağlamları tarafından belirlenir. Örneğin "bacak kırma" ifadesini alalım. Tiyatrodaki anlamı ve söylemi futbol maçındakinden çok farklıdır. Her durumun kendine özgü bir bağlamıyla kabul edilir. Bu çerçevede düşünüldüğünde klasik kavramsallaştırmada belirlenmiş bağlama göre olan bir söylemin yanlış anlaşılması düşük bir ihtimal olur. Örneğin Hamlet oyunu bağlamında Gertrude'un Polonius'un bacağını kırmadığına inanırız. Fakat Derrida bu kesinlik ve garanti duygusunu reddeder. Kırma ihtimalini ya da kırabileceğini düşüneceğimiz metinler üretilebilir. Bu anlamda Derrida hiçbir bağlamın mutlak olarak belirlenmemiş olduğunu ve bu durumun her zaman çoklu yorumlamalar ve açıklamaların konusu olabildiğini söyler⁶⁸. Bununla Derrida anlamın hiçbir zaman garanti edilemeyeceğini savunur. Çünkü ucu kapalı olmayan yazının hakikati yapısöküme uğrattığı ve çoklu yorumlamaya tâbi tuttuğu görülür. Yani yazarın asıl niyeti mevcudiyet, özdeşlik ve orijinalite ile karakterize edilirken yazının yaptığı ise namevcudiyet, ayırım ve tekrar (*repetition*) ile ilişkilendirilir. Yani yazı *karar verilemezliği* yeniden üretir. Bunun bir yolu da *dissemination* yani yayılma, saçılma ile gerçekleştirilir.

Dissemination (Saçılma)

Dissemenca ya da *dissemination* tohum/döl (Fr.semence/İng.semen) ve serpme/dağılma/yayılma (*dissémination*) yani verimliden/doğurgandan ziyade dağıtılmış tohum/döl anlamına gelir⁶⁹. Derrida, *dissemination*'ı metin okumaları ve metinler arası fikir akışları için kullanır. *Karar verilemezlik* bağlantısıyla her okumanın yeniden yorumlama ve metni yeniden oluşturma olarak kabul edildiği bir görüş olan *dissemination* yeniden yapılandırma olarak yapısöküm

66 Aysever, a.g.y, s.310

67 Ramond, "itérabilité" yani "yinelenebilirlik" maddesi, s.132

68 Dooley and Kavanagh, a.g.e, s. 36

69 Ramond, "Dissemenca" yani "serpme, dağılma" maddesi, s. 77

görevini görür. Yani *dissemination* aslında *différance*'ın dönüşmüş hâli olarak düşünülebilir. Çünkü *dissemination* hakikat iddiasını ortadan kaldırırken, kavramın içindeki karşıtlığı gösterir. Ancak bu bir sentez olarak düşünülmemelidir. Bunun için de her zaman dörde vurgu yapar. Şöyle ki Derrida, *Dissemination*'a yazdığı önsözde (Kitabın Dışında: Önsözler) önsözü aynı zamanda ana metnin ikizi/çiftlenmesi olarak de olan bambaşka bir metin olarak niteler. Ayrıca Derrida yazılı önsözün dördüncü bir metin haline geldiğini söyler. Bu önsözün diyalektiğin üç terimini aştığı anlamı çıkar. Tez, anti tez ve sentez (tekrar tez haline gelir). Derrida diyalektiğe yem olmaktan ortaya bir hakikat koymayı, sadede gelmeyi başaramaması sayesinde kurtulur. Dissemination ilişkisinde bu durum diyalektik sonsuz, yeni anlam üretiminin karşıtıdır. Yani dissemination, diyalektikteki üçün hâkimiyetine karşı çıkan bir tür karşı-diyalektiktir. Saçılma ontolojik teolojinin üçünü belli bir yeniden yayma açısı üzerinde yerinden eder. Bir'e karşı Krizi yani kullanılan işaretlerin ikili karşıtlığın ikisine göre özetlenip karara bağlanamadıkları gibi, aşılarak spekülâtif diyalektiğin üçü haline de getirilemezler. Örneğin iz, delik/gedik, hymen, pharmakon, ek, işaret-kenar gibi bu işaretlerin hareketi kendini her türlü yazıya taşıdığı ve bu yüzden de herhangi sonlu sınıflandırma içinde kuşatılmayacağı için üçlü ufku yıkarlar. Metinsel olarak yıkarlar: Bunlar çok anlamlılığın değil, saçılmanın işaretleridir çünkü kavram tarafından ya da bir gösterilenin taşıyıcısı tarafından hiçbir noktada sabitlenemezler⁷⁰. Böylece diyalektiğin dördüncü bir uğrağının olması olasılığı, bütün diyalektik mekanizmasını yıkar. Yani yapısöküm, diyalektiğin dördüncü çıkmazıdır.

O zaman *Dissemination* -hermenötikten farklı olarak- yalnızca bir okuma yöntemi değil aynı zamanda tüm metinlerin ve tüm düşünmenin bir özelliği olarak kabul edilmelidir. Yani metnin bağlamının sınırlarını aşan yeniden bir yorumlamadır. Bunun için Derrida sözcüklerin her zaman sentakslarından çıkarsanan çift, karşıt, karar verilemez bir değere sahip olduğunu dile getirirken aslında sözcüğün semantik düzeyden sentaktik (cümle yapısı) düzeye ulaştığını söylemesi anlamına gelir⁷¹. Örneğin pharmakon, pharmakos⁷², hymen terimleri çift anlamlılıklarıyla *karar verilemezliğe* yol açar. Bu da her okumanın çift anlamlılığı taşıdığı, farklı anlamlarda kullanıldığı, cümle içerisinde bağlamının değiştiği ve anlamın ertelenip farklılaştığı için tamamlanmamış okuma olduğunu gösterir. Çünkü henüz birçok okumanın yapılması ihtimali söz konusudur ki, her

70 Derrida, *Dissemination*, s.28-29; McGill, a.g.e, s. 392

71 McGill, a.g.e, s. 391-393

72 Derrida, *Dissémination* kitabının girişinde (xxv), günah keçisi (scapegoat) anlamına gelen bu kavramın ne Platon'un metinlerinde ne de Grek dilinde olduğunu, bunun bireysel söylem ile dili arasındaki ilişkiyi yansıttığını söyler.

ihtimal yeni bir yorum ve yeni bir sesi içerir. Bu durumda *karar verilemezlik* yapısökümün yerine geçer, yapısöküm adına fark ve ertelemeyi sağlar. Yani sınır durumu ya da sınır çizgisi yoktur.

Dissemination'ın son bir yorumlama araması söz konusu değildir. Bağlantılı daha başka olasılıklara izin veren bağlamların çoğalması, açık bir biçimde sonsuza kadar sürer. Böylece Derrida'nın modeli sonsuz ile başlamıyorsa da ona doğru yönelir. Bir başka neden ise Derrida'nın *karar verilemezliğin* örnekleri olarak tekil sözcüklerden daha geniş bir yere varmasıdır. Örneğin Nietzsche'nin notlarında bir bağlama oturtulmamış, tırnak içerisindeki "Şemsiyemi unuttum" cümlesi, bir cümleyken anlamı karar verilemez olabilir. Çünkü sözcükler çevrilebilir ve buna açıktır; fakat yine de onu yorumlamak imkânsız görünür⁷³. Parantez içindeki cümle, anlamsız bir şey olarak okunabileceği gibi imalı bir çerçevede ucu açık bir şekilde de yorumlanabilir. Ancak yapılacak her yorum anlamın ertelenmesini ve bağlamın sürekli farklılaşmasını sağlayacaktır. Bu anlamda karar verilemezlik her durumda kendini gösterir. *Pharmakon* gibi zehir/ilaç birbirinin içine yayılır ancak hangisi deneyimlenmeye çalışılırsa onunla karşılaşmak mümkündür. Bir taraftan da görülmeyen kısmı eksik kalır. Örneğin yazının belleğe deva etkisi mi yoksa zehir etkisi mi yaptığını öne sürmek belirsiz bir durumdur. Metin için de bu geçerlidir.

Yazarın metinde saf bir niyetinin olup olmadığını söylemek ya da yalnızca bir niyetinin olduğunu öne sürmek zordur. Kierkegaard'ın bir yazar ile mücellit arasında geçen müsvedde ile ilgili örneği⁷⁴ bu savı pekiştirir. Ona göre bir metnin sayfalarında tek bir sestem, bir niyetten ve bir ana fikirden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü metin/kitap bir iken onu yorumlayanlar birden çoktur. Bu Derrida için önemli bir yaklaşım olmuştur. Neticede metinde belirlenmiş bir amaç çerçevesinde süregelen bir durum yoktur.

Belirlenmiş tekil bir okuma çerçevesindeki bir metnin geleneksel anlamda bir amacı varken, *dissemination* herhangi bir okumanın daima kısmi ve tamam-

73 David Hoy, Jacques Derrida Çağdaş Temelde Kuramlar (çev. Ahmet Demirhan), Vadi Yayınları 3. Baskı, İstanbul 2007, s.73

74 Mr.Literatus (ML) ile Hilarius Bookbinder (HB) öyküsünde Mr. Literatus bir müsvedde kağıtla mücellit olan HB'nin yanına gelir ve ona bu müsveddelerin acele etmeksizin kitap haline getirmesini ister. Ancak üç ay sonra ML ölür. Mirasçedileri müsveddelerini mahkeme kararıyla HB'den alırken bir gün ML'ye ait olduklarını düşündükleri el yazmalarını bulurlar. Sonra bu el yazmalarındaki metinleri oğullarına eğitim vermek için okur ve oğullarına metinle ilgili yazı yazmalarını ister. Daha sonra okula gidecek olan çocukları öğretmenleriyle paylaşırlar öğrendiklerini. Öğretmen de HB'den el yazmalarını satın alır, kendi adıyla bastırır. Böylelikle tek yazardan çıkan el yazmaları birden fazla kişiye mal olur (Kaynak: Dooley Mark and Kavanagh, Liam *The Philosophy of Derrida*, Acumen Publishing Ltd., Stocksfield, 2007, s. 26-27)

lanmamış olana tanıklığı söz konusudur ki bu da her zaman çoklu yorumlama olasılığına neden olur. Böylelikle herhangi bir metnin özdeşliği -bütün özdeşlikler gibi- ayırım ve erteleme, yokluk ve namevcudiyet tarafından dağıtılır, ortadan kaldırılır. Bu anlamda *différance* yapısal olanı hem erteleyerek hem de ayırmaştırarak ölüm ile (yazarın gerçek anlamda ölümü) olanaksızlık arasındaki bağı sürekli yakınlaştırır⁷⁵.

Bu çerçevede dissemination ile bağlantılı olarak Derrida için verili bir durumda karar vermenin mümkün olmayışı, ne anlamlı bağlantıların bir sonsuzluğunun belirsizliği ne de yorumcunun kararsızlığının (bilgi eksikliğinin) bir sonucudur. Bu şekilde karşıt anlamların her ikisi de tek bir sözcükte aynı anda görülebilir. Örneğin *pharmakon*/deva-zehir ya da *pharmakos*/dış-iç. Bu durum anlamın sürekli bir biçimde değişebileceğini ve sabit bir bağlamdan bahsedilemeyeceğini gösterir.

Saçılmanın herhangi bir sınıra ulaşamayacağı böyle bir durumda, anlam yüklenebilecek kavram ya da tanımlar, özelliğin yutuculuğu içinde kaybolup gider. Çünkü nesnel, rasyonel, yapısal ve diyalektik olanın iddiası özdeşliğin ortadan kalkması ya da onun hükümsüz kalmasıyla birlikte yapısökümüne uğrayarak kararsız ve tamamlanmamış bir şekilde kalır. Böylelikle Derrida *différance* ile Aristoteles'in mantığını hükümsüz kılar. Örneğin bir ağaç düşünülün. Aristoteles ağacın ağaca özdeş olduğunu söylerken Derrida bunun yerine ağacın ağaç olmadığını, onunla ilişkili olanlarla anlam kazandığını söyler. Yani hiçbir şey kendisine özdeş değildir. Bu durum Batı felsefesinde şimdiye dek ötekiye yer vermeyen bir ayrıcalığı doğurmuştur. Çünkü Batı metafiziği özdeşlik ilkesi ile her şeyi bir şeye indirgerken öteki olabilecekleri de doğurmuştur. Böylece Derrida *différance* ile ötekiye yer açmaya çalıştığı sonucuna varılabilir. Ancak Derrida'nın *différance* ile yaptığı, tamamen bir yıkım değil; anlamlı olarak kabul edilen şeylerin eksik ya da bir takım yönlerinin dışarıda bırakılmasını açığa çıkarmadır.

Sonuç Yerine

Derrida, Batı metafiziği geleneğinin öngördüğü saflığı ve özün kendilikle ilgili olmasını yapısöküme uğratarken, Platon'un idealar dünyasına dayanan felsefi yaklaşımına radikal bir darbe indirmiştir. Bunu, diyaloglarda geçen aporetik tanımlamaların açığa çıkardığı bir anlayışa yakın olarak "bilgisizlik bilinci" ile yapar. Yani bilincin anlamlandırıldığı şeylerin kendi başlarına bir anlamı olmadığını ya da yüklenen anlamın sabit ve değişmez olamayacağını göstermeye çalışır. Bu anlamda Derrida'nın Platon'u kullanmış olduğu yöntemiyle onu yapı-

75 Dooley and Kavanagh, a.g.e, s. 28

sökümüne uğrattığı söylenebilir. Ancak Platon'un Phaidros diyalogunda yazı ile ilgili görüşlerinde yazıyı ikincil konumda düşünmesi ile Antik Yunan'dan günümüze bütün eserleri ulaşmış tek filozof olması da Platon'un bir çelişkisi olarak kabul edilebilir. Çünkü eğer yazı değersizse ve belleğe zehir etkisi varsa, o zaman Platon neden diyalogları yazmıştır? Diyalogları yazdığına göre zehir etkisini örtük olarak da olsa kabullenmiştir. Bu çelişkisiyle Platon aslında bir anlamda kendi kendini yapısökümüne uğratmıştır. Aynı durum Rousseau için de geçerlidir. Ona göre yazı, sözün bozuk bir temsili ve insan doğasına eklenen (ilave) zararlı bir şeydir. Rousseau insanın doğuştan iyi olduğunu ve sonradan zincire vurulduğunu da söyler. Ancak daha sonra insanın bundan daha önemli bir şey olan pozitif hukuk ile aklının emrettiklerine itaat etmesinin toplum sözleşmesine bağlı olarak insan doğası yararına olacağını vurgular. Bu durumda da Rousseau kendi kendini yapısökümüne uğratır. Çünkü insan doğasının yazıyla kirleneceğini söyleyen Rousseau, insan doğasının toplum halinde yaşamasını gerekli kılacak yazılı bir belgeye ya da yazılı bir metne de kapı aralamaktadır. Yani insanın kendi aklının emrettiklerine karşı itaatkâr olması aynı zamanda herkes için geçerli olabilecek bir kurallar sistemini gerektirmektedir. Bu çelişki de kendi kendine yapısökümün örneği olarak sunulabilir.

Derrida bütün bu çelişkileri *différance* ile açığa çıkarır. Bunun için düşünce serüveninde açığa çıkan hakikat ya da değişmezlik yerine Oluş'u önerir ve savunur. Çünkü Oluş, indirgenemez olanı beraberinde taşır ve epistemolojinin çıkmazlarını gösterirken ontolojik olanı öne sürer. Ontolojik olan ise sürekli oluş halindedir. Bu anlamda *différance* aslında tam olarak da bu misyonu taşır. Yani Derrida'nın *différance* ile yaptığı eylem, üst-anlatıların yıkılması operasyonudur. Bu operasyonda Derrida, sözün ve söylemin yerine metni koyarken her şeyi de metne bağlar. Ancak Batı metafizikine benzer bir şekilde her şeyin metinde olması, kendinden menkul bir özü barındırmaz. Çünkü metin zaten yapısökümüne uğrayacağı için aslında her şeyin tepe taklak edildiği bir hiçlik durumudur; ne bir merkezi vardır ne de dayandığı bir özü. Bu anlamda metin, Derrida'nın erteleme ve yinelenmesine önemli ve başat bir örnektir.

Derrida oluşu metinle gerçekleştirmeye çalışır. Bu çerçevede Derrida'nın *différance* ile yapmaya çalıştığı Herakleitos'un öğretisi ve Gorgias'ın düşüncelerini sürekli hale getirmesi olarak kabul edilebilir. Çünkü *différance*'ın zamanlama ve uzamlaşma imkânı, Herakleitos'un ontolojik olarak vurgulamış olduğu "Aynı nehirde iki defa yıkanılmaz" sözü çerçevesinde sağlanmıştır. Çünkü nehre ardışık olarak giren biri, her seferinde farklı biriyken zaman da akıp geçer. Bunun yanında nehrin kendisi de yatağını bulamayan, kaynağını kendisinden alamayan-

özdeşliği olmayan- bir özelliğe sahiptir. Böylelikle her şeyin aktığı ve değiştiği bir durumda hiçbir şey bilinemez ve anlamlandırılmazdır.

Nitekim Gorgias da bir şeyin bilinmesi mümkün olsa da bunun başkasına iletilemeyeceğini söyler. Çünkü var olan şeyler duyularla algılanan şeylerdir. Görülecek şeyler görmeyle kavranılacaksa işitmenin ki işitmeyle kavranılması söz konusudur. Bunlar birbirlerini kavramazlar. Yani duyular birbirilerine kapalı olurlar. Bu durum ancak dil ile aşılabılır. Çünkü duyularımızı değil de dili iletiriz. Böylelikle dil her şeyin kaynağında bulunur ve her şeyi üreten, yaratan aksine de yok eden ve kötü olmasını sağlayan bir özelliğe sahiptir. Dil, Lacancı anlamda, bilinçdışı benzer. Çünkü bilinçdışı tam olarak ne olduğu belli olmayan ancak sadece iz bıraktığı kadar bilinebilecek bir sistemdir. Dil de düşüncelerin ve duyuların anlamlandırılmasında sözcüklerle izler bırakır. Bu izleri *différance* takip eder ve deşifre etmeye çalışır. Bu anlamda *différance*'ın serüveni dille sürer.

Différance dildeki ayrımlarla başlayarak yapısalcılığın *différence* (ayrım) kavramını dönüştürmekle kalmaz, *a* harfinin zorlayıcılığıyla bütün bir metafizik ve dil felsefesinin yapısını bozmaya çalışır. Metafiziğin söze dayalı bir yapıda olması, *a* harfinin kaybolmasına yol açarken aslında *différance*'ın yazıya olan vurgusunu gösterir. Bunun yanında yapısöküm, iterability ve dissemination; kararsız olan *différance*'ın mevcudiyetini/namevcudiyetini pekiştirmiş olur. Ayrıca *différance*'ın mevcudiyeti/namevcudiyeti, Aristoteles mantığının ilkesi olan “üçüncü şıkkın olanaksızlığı” yani “*a* ve *a*-değildir” önermesi düşünüldüğünde bir şeyin “ya vardır ya da yoktur; üçüncü bir durumu söz konusu değildir” önermesini yıkan bir özelliğe sahiptir. Bu yüzden hem var hem yok olabilen *différance*, mantığın ilkelerini hükümsüz kılar. Bu anlamda metafiziğin değişmezliğine karşı sürekliliği, yaratıcılığı ve verimliliği gerçekleştiren *différance*, kararsız bir virüse benzetilebilir; tanımlanamayan ve içine girdiği yapıları parçalayan, onları söküme uğratan ve yıkılmasını sağlayan ve hiçbir zaman ne olduğu bilinemeyecek olan bir virüs. Yani *différance* bir oluş hâlidir. Ancak yine de *différance*'ın ne olduğunu henüz bilmiyoruz. Çünkü her zaman anlamın ertelendiği ve yinelenmediği bir durum söz konusudur. Böylelikle bir bağlamı yoktur ya da bağlamdan kopuktur.

Différance ile anlam kazanan iterability, bağlamdan kopuk olarak da düşünülebileceğimizi gösterirken, sadece sözün sahibi değil, yazının sahibinin ölümünü de ilan etmiştir. Aynı zamanda *différance*, Baba figürünün ölümünü ilan etme işlemidir. Bu ölümü insanın ölümü takip eder. Tikel anlamda da yazarın ölümü gerçekleşmiştir. Bunun için en önemli hedef Kartezyen öznedir. Derrida *différance* ile bu özneyi parçalamakla kalmamış fakat ölümünü de ilan etmiştir.

Buna karşın her şeyin yaratıcısı olarak dili esas almıştır. Bu durum postyapısal ve postmodern söylemin felsefi referans noktası olarak da düşünülmelidir.

Özet

Bu çalışmanın temel amacı *différance*'ın kavram olmadığını, mevcudiyet metafiziğine karşı indirgenemezliğini vurgulamaktır. Bu yüzden ne olduğunun anlaşılması için ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bu anlamda *différance*'ın karar verilemez olduğu ortaya konulurken birtakım terimlerle bu durum pekiştirilecektir. Ayrıca *différance* bunu, onların rollerine bürünerek gerçekleştirir. Bunun için yapısöküm başta olmak üzere yazı/söz ikiliği, yapısalcılığa yönelik eleştiriler, oyun olarak *différance*, ilave, iz, arkhe-yazı, iterability (yenilenebilirlik) ve dissemination (saçılma)'ın işlevi açığa çıkarılacaktır.

Anahtar Sözcükler: *Différance, Yapısöküm, İlave, Yenilenebilirlik, Saçılma, Kararverilemezlik*

Abstract

The Adventure of Différance

The main purpose of this study is to emphasize that *différance* is not a concept and that it cannot be reduced to metaphysics of presence. So it has been detailed for understanding it better. In this sense, it will be presented as undecidable and with some of the terms this situation will be strengthened. In addition to this, *différance* makes this happen by taking on their roles. For this reason, at first, the function of deconstruction, write/speech duality, criticism against structuralism, *différance* as a play, supplement, trace, arkhe-writing, iterability, dissemination terms will be revealed.

Keywords: *Différance, Deconstruction, Supplement, Iterability, Dissemination, Undecidability*

KAYNAKÇA

- Altuğ, Taylan, *Dile Gelen Felsefe*, YKY Yayınları, İstanbul-2008
- Aysever, Levent, "Derrida ve Söz Edimleri Kuramı", YKY Yay. *Cogito Derrida Sayısı*, Sayı 47-48,
- İstanbul-2006
- Boyne, Roy, *Derrida ve Foucault* (çev. İsmet Yılmaz), BilgeSu Yayınları, Ankara-2009
- Coker, John, *Jacques Derrida*, The Blackwell Guide to Continental Philosophy, Blackwell
- Publishing Ltd. Oxford, England-2003

- Culler, Jonathon, *Saussure* (çev. Nihal Akbulut), Afa Yayınları, İstanbul-1985
- Deutscher, Penelope, *How to Read Derrida*, W.W.Norton & Company, USA-2005
- Derrida, Jacques, *Dissemination*, Trans.Barbara Johnson, Athlone Press, USA-1981
- -----, “Platon’un Eczanesi” (çev. Zeynep Direk), *Toplumbilim Jacques Derrida Özel Sayı 10*, İstanbul-1999
- -----, “Différance” (çev. Önay Sözer), *Toplumbilim Derrida Özel Sayısı*, Sayı 10: İstanbul-1999
- -----, “Japon Bir Dosta Mektup (çev. Medar Atıcı-Mehveş Omay), *Toplumbilim Jacques Derrida Özel Sayısı*, Sayı 10, İstanbul-1999
- ----- “Göstergebilim ve Gramatoloji” (çev. Zeynep Direk), *Toplumbilim Jacques Derrida Özel Sayısı*, Sayı 10, İstanbul 1999
- -----, *Teoriden Sonra Hayat* içinde, (çev. Ebru Kılıç), Agora Kitaplığı, İstanbul 2004
- -----, “İsim Hariç” (çev. Didem Eryar), YKY Yayınları, *Cogito Derrida Özel Sayısı*, Sayı 47-48, İstanbul-2006
- -----, *Gramatoloji* (çev. İsmet Birkan), BilgeSu Yayınları, Ankara, 2010
- Dooley Mark and Kavanagh, Liam *The Philosophy of Derrida*, Acumen Publishing Ltd., Stocksfield-2007
- Dursun, B.Yücel, *Oyunun Ontolojik Durumu: Heidegger, Derrida, Gadamer, Huizinga*,
- Hacettepe Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara-2008
- Hoy, David, Jacques Derrida Çağdaş Temelde Kuramlar (çev. Ahmet Demirhan), Vadi Yayınları 3. Baskı, İstanbul-2007
- Kurtar, Senem, *Heidegger Felsefesinde Ölüm ve Doğruluk İlişkisi Üzerine Bir Deneme*, A.Ü.
- Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara-2004
- Küçükalp, Kasım, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Sentez Yayınları, Bursa-2008

- Leledakis, Kanakis, *Toplum ve Bilinçdışı* (çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul-2000
- Levi-Strauss, Claude, *Hüzünlü Dönenceler* (çev. Ömer Bozkurt), YKY Yayınları, İstanbul-1994
- Megill, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri* (çev. Tuncay Birkan), Ayraç Yay. 2. Baskı Ankara-2008
- Newman, Saul, *Bakunin'den Lacan'a Anti-Otoriteryanizmin ve İktidarın Altüst Oluşu* (çev. Kürşat Kızıltuğ), Ayrıntı Yayınları, İstanbul-2001
- Platon, *Phaidros* (çev. Hamdi Akverdi), MEB Yayın Basımevi, Batı Klasikleri, İstanbul-1977
- Ramond, Charles, *Derrida Sözlüğü* (çev. Ümit Edeş), Say Yayınları, İstanbul-2011
- Rousseau, J. J., *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme* (çev. Ömer Albayrak), İş Bankası Yayınları, İstanbul-2007
- Saussure, Ferdinand de, *Genel Dilbilim Dersleri* (çev. Berke Vardar), TDK Yayınları, Ankara-1976
- Sarup, Madan, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm* (çev. A. baki Güçlü), Ark Yay. Ankara-1997
- Wolfreys, Julian, *Derrida: a Guide for the Perplexed*, Continuum Press, New York-2007