

**T. C.**  
**İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**  
**FELSEFE BİLİM DALI**

**DERRIDA'DA LOGOSMERKEZCİLİK**  
**ELEŞTİRİSİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**HAYRİYE KIRTAY**

**HAZİRAN-2018**

**T. C.**  
**İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**  
**FELSEFE BİLİM DALI**

**DERRIDA'DA LOGOSMERKEZCİLİK**  
**ELEŞTİRİSİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**HAYRİYE KIRTAY**

**DANIŞMAN**  
**DOÇ. DR. ÖZKAN GÖZEL**

**HAZİRAN-2018**

## İMZA SAYFASI

Hayriye KIRTAY tarafından hazırlanan “Derrida’da Logosmerkezcilik Eleştirisi” başlıklı bu yüksek lisans tezi İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim/Bilim dalında hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

### JÜRİ ÜYELERİ

#### **Tez Danışmanı:**

[Doç. Dr. Özkan GÖZEL]

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

### İMZA



#### **Üyeler:**

[Dr. Öğr. Üyesi Yaylagül CERAN KARATAŞ]

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi



[Dr. Öğr. Üyesi Emre ŞAN]

Kurumu: 29 Mayıs Üniversitesi



**Tez Savunma Tarihi: 21.06.2018**

## BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt ederim.



İmza

Hayriye KIRTAY

Danışmanlığını yaptığım işbu tezin tamamen öğrencinin çalışması olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı taahhüt ederim.



İmza

Doç. Dr. Özkan GÖZEL

## TEŞEKKÜR

Bu çalıŐmaya katkısı olan herkese teşekkür ederim. Özellikle tez konusunun belirlenmesinden içerik ve yÖnteme değin çalışmanın her aşamasına eşlik eden ve tavsiyeleriyle onu yÖnlendiren danışman hocam Doç. Dr. Özman Gözel'e,

Tezin düğümlendiği anları önerileriyle katlanılabilir kılan değerli hocam İskender Savaşır'a,

Teze zaman adacıkları açmamı kolaylaştıran, ama en çok da bana hep benden daha çok güvenen aileme,

Bu süreçte çalışmanın etrafında döndüğü sorulara düŐünceleriyle eşlik eden ve böylece onu bir i sese dönüŐmekten kurtaran sevgili Nurcan oksusamıŐ'a ve Ece Aydoğdu'ya

Minnettar olduğumu belirtmek isterim.

Hayriye Kırtay

İstanbul-Amman 2018

## İÇİNDEKİLER

BİLDİRİM.....	iii
TEŞEKKÜR .....	iv
İÇİNDEKİLER .....	v
KISALTMALAR .....	vii
ÖZET .....	viii
ABSTRACT .....	ix
GİRİŞ .....	1
BÖLÜM I: ANTİK YUNAN'DA LOGOS/ YAZI KARŞITLI.....	5
1.1. Batı Felsefe Geleneğinde <i>Phaidros</i> .....	6
1.2. Bir <i>Pharmakon</i> Olarak Yazı .....	8
1.3. Logos/Yazı Karşıtlığının Tarihsel Arka Planı .....	14
1.3.1. Yazı ve Göçebelik .....	16
1.3.2. Yazı ve Medeniyet .....	18
BÖLÜM II: DERRIDA ve LOGOSMERKEZCİLİK .....	21
2.1. Derrida ve Dekonstrüksiyon .....	22
2.2. Tarihçe: Logosmerkezciliğin Kökleri .....	29
2.3. Logosmerkezciliğin Dekonstrüksiyonu .....	35
2.3.1. F. D. Saussure ve Şiddetin Yazısı .....	36
2.3.2. C. Lévi Strauss ve Yazının Tiranlığı .....	44
2.3.3. J. J. Rousseau ve <i>Fonosantrizm</i> .....	50
2.4. Logosmerkezciliğin Geleceği .....	55
BÖLÜM III: DERRIDA'DA BİR İMKAN OLARAK YAZI .....	60
3.1. Yazının Öteki Tarihi: Afonetik Yazı .....	61
3.2. Bir Merkezsizleştirme Hareketi Olarak Yazı .....	67
3.3. Derrida ve Yazı Sahnesi .....	74
3.3.1. Yazı ve Gelenek .....	76
3.3.2. Yokluğun Yazısı .....	81

SONUÇ .....	86
KAYNAKÇA .....	103
ÖZGEÇMİŞ .....	110



## KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.y.	: Aynı Yerde
akt.	: Aktaran
bkz.	: Bakınız
ev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
krş.	: Karşılaştırınız
trans.	: Translate
vb.	: Ve Benzeri
vd.	: Ve Diğerleri



## ÖZET

### DERRIDA'DA LOGOSMERKEZCİLİK ELEŞTİRİSİ

Kırtay, Hayriye

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Ana Bilim Dalı, Felsefe Bilim Dalı, Tezli Yüksek

Lisans Programı

Danışman: Doç. Dr. Özkan Gözel

Haziran, 2018. 120 Sayfa.

Bu çalışmada, Derrida'nın logosmerkezcilik eleştirisi ekseninde Batı felsefe geleneği boyunca kurucu kavramlardan biri olan logos kavramının inşa, gelişim ve çözülme süreci ile bu süreç boyunca logos'un karşısına onun diyalektik karşıtı olarak oturtulan yazı kavramının dönüşümü ele alındı. Bu bağlamda logos'un canlı, her bakımdan kendine yeter ve ruhun simgesi olarak addedilmesi ve zamanla töz, varlık, idea, *ousia* gibi mutlak imlenenlere, dolayısıyla mevcudiyet metafiziğine kaynaklık edişi; yazının ise logos'un ölü izi, ona eklenmiş değersiz bir parça olarak algılanışına yönelik Derrida'nın eleştirileri, bu algının kurgusallığını açığa çıkarmak için başvurduğu dekonstrüksiyon yöntemi üzerinden değerlendirmeye tabi tutuldu.

Çalışmanın iki temel kalkış noktası bulunmaktadır. İlki Derrida'nın eleştirilerini takip ederek modern dönemde mutlak merkez fikrine ve mevcudiyet metafiziğine yöneltilen eleştirilere rağmen Antik Yunan'dan modern döneme logos'un merkezi konumunun, onun bu konumunu sarsmaya çalışan metinlerde dahi bir şekilde korunduğudur. Bu noktada logos'un mutlak merkez olarak addelişinin kurgusallığını açığa çıkarmada yazıya –onu bir başka merkeze dönüştürmeden– bir araç olarak başvurmanın imkânı soruşturulmuştur. İkincisi Derrida'ya biraz mesafe alarak ayrımın dokunduğu uzun dönem boyunca tarihsel olanın, felsefi olanın ardından gelmediği; aksine onunla birlikte iş başında olduğu ya da daha çok onu mümkün kılan zemin olduğudur.

**Anahtar Kelimeler:** Logosmerkezcilik, Logos, Yazı, Dekonstrüksiyon, *Différence*, *Supplément*, *Pharmakon*, Afonetik.

**ABSTRACT**  
**LOGOCENTRISM CRITICS IN DERRIDA**

Kırtay, Hayriye

Master Thesis, Philosophy Main Branch, Science of Philosophy, Master's Degree  
Program

Advisor: Assistant Prof. Dr. Özkan Gözel

June 2018. Page 120.

In this study, construction, development and unraveling process of logos concept which is one of founder concept across Western philosophy tradition based on logocentrism critics of Derrida as well as transformation of writing concept placed against logos as dialectic opposite of logos during this process are investigated. In this context, assumption of logos as live, self-contained in all terms and as the symbol of spirit and serving source to absolute signified such as presence, being, idea, *ousia* hence metaphysics of presence as well as Derrida's critics on perception of writing as dead trace of logos, as an invaluable part attached to it are subjected to evaluation over deconstruction method Derrida applied to clarify fictiveness of this perception.

The study has two basic points of origin. First is protection of central position of logos from ancient Greece to modern periods in spite of critics directed to absolute center idea and metaphysics of presence in modern periods following of Derrida even in the articles trying to unsettle its position in some way. At this point, the possibility of employing writing as a tool –without transforming it to another center– to reveal fictiveness of assumption of logos as an absolute center is investigated. Second is during the long term of difference by taking some way from Derrida that historical one does not follow philosophic one but in contrary works with it or rather it is the basis making it possible.

**Key words:** Logocentrism, Logos, Writing, Deconstruction, Difference, Supplement, Pharmakon, Aphonetic.

## GİRİŞ

Logosmerkezcilik eleştirisi; felsefe tarihi boyunca söz, yasa, akıl vb. anlamları kapsayarak kurucu kavramlardan biri haline gelen logos kavramını tartışmaya açar. Logos'un, mutlak merkez idealinin kendisine dönüştürülmesini sorunsallaştırarak merkeze alınmaya başlandığı anın unutulmuşunu ifşa etmeyi hedefler. Elbette böylece merkeze alınan kavramın karşı kutbuna yerleştirilen, ona göre ikincil addedilen kavramı –yazıyı– da sorunsallaştırır. Nitekim felsefe tarihi boyunca oturtulduğu zemini sağlamlaştıran logos karşısında ikincil, atıl ek olarak bir şekilde hep yazı vardır.

Çağımızın gerek edebi ve teorik düzlemde gerekse teknik düzlemde yazıya, yazına verdiği önem düşünüldüğünde logosmerkezcilik ya da sözmerkezcilik eleştirisi tabiri, tarihin uzak bir anının çağırıldığı izlenimi verebilmektedir. Örneğin, teknolojik gelişmelerle birlikte kodlar sisteminin önemini bir kenara bırakacak olsak bile edebi edim içinde Cioran'ın yazmayı ölüme karşı “olağanüstü bir teselli” olarak nitelemesinde dile geldiği üzere yazıya, adeta varoluşsal bir değer atfedilir olmuştur. Dolayısıyla yeni dünyada yazı, bir şekilde sistemin hem içinde hem de dışında konumlanan parçaların temel ifade araçlarından biri haline evrilmiştir.

Bunun bir tezahürü olarak Derrida'nın logosmerkezcilik üzerine düşüncümleri de yazı kavramı üzerinden gelişir. Ancak bu, en azından başlangıç olarak Cioran'ın olağanüstü tesellisi olan yazı değil, Husserl'in *Geometri'nin Kökeni* adlı metninde irdelediği matematiksel –evrensel– bir yazıdır. Derrida, Husserl'de evrensel yazı fikrinin, matematiksel dilin kesinliğini felsefi dil içinde ikame etme çabasının bir sonucu olarak tartışıldığını görür. Biraz daha geriye gittiğinde ise evrensel yazı fikrinin aslında klasik geleneğin –logos kavramıyla birlikte ve onun üzerinden– evrensel dil idealinin karşısına konumlandığı sonucuna varır.

Elbette Derrida, Husserl'in sadık bir takipçisinin yapacağı gibi evrensel yazının ikamesine çalışmaz. Aksine onun üzerinden evrensel dil idealinin uzun tarihine

yönelerek klasik dönem boyunca etkili olan temel kavramlardan birine, logos kavramına odaklanır. Batı felsefe geleneği boyunca söz, akıl, yasa vb. şekillerde idealize edilen birçok kavramı karşılayan logos, adeta ideal kavramının kendisine dönüşmüştür. Çünkü henüz Platon'la birlikte doğayı, onun kontrol edilemez yabanılığını kontrol altına almak için geliştirilen ideal fikri; bir şekilde hep bu kontrole yeltenen insanın diğer varlıklara göre ayırıcı özellikleriyle –akıl, söz, yasa vb.– dolayısıyla logos'la dile gelmiştir. Üstelik logos kavramını ve onun üzerine temellendiği mevcudiyet metafiziğini sorgulayan modern metinler dahi birçok noktada tam da kavramın içinden konuştukları için girift bir çelişkiler ağına düşmekten kurtulamamışlardır. Geleneğin logos'una, evrensel diline karşı geliştirilen evrensel yazı fikri dahi temelde onunla aynı kalkış noktalarına sahiptir. Çünkü her şeyden önce tıpkı evrensel dil inşası gibi mutlak olarak mevcut bir ideali merkeze alır. Böylece onun teolojisinin basit bir dönüşümünden öteye gitmez. Derrida tam da bu yüzden logosmerkezcilik eleştirisinde, onun kurgusallığını ele vermek için yazıya başvurduğu anlara rağmen onu, karşı bir söylem aracına dönüştürmez. Tersine felsefe tarihi boyunca bu hep içine düşülen logosmerkezcilik üzerinden söylem ve karşı söylemin kendisini –logos/yazı, ideal/madde, episteme/doksa vb.– sorunsallaştırır. Bu nedenle evrensel yazı fikrini bile kendi bünyesine dâhil eden logos'un, Platon'dan itibaren adeta bir metafizik kapana dönüşümünü ele aldığı *Of Grammatology, Writing and Difference, Dissemination* vb. metinlerinde asıl sorun bir kavramın, logos'un, mutlak merkez olarak idealleştirilmesinin kurgusallığını açığa çıkarmanın ötesine geçer. Çünkü sorun her ne kadar ete kemiğe logos'la bürünmüş olsa da idealleştirmenin, mutlak merkez fikrinin, metafiziğin kendisidir. Dolayısıyla onun metinleri; geleneğin ikili karşıtlıkları, bu karşıtlıkları kurguladığı sahne ve sahnenin inşa edilmesinin köklerini bizzat sahneyi oluşturan parçalarla ifşa ederek seyirciyi, bizleri, sahnenin berisine davet eder. Üstelik aynı anda sahnenin, ikili karşıtlıkların berisinde bir alanın imkânını soruşturarak yapar bunu.

Derrida, böylelikle metafiziğin araçlarından birini, logosmerkezciliği, dekonstrüksiyona uğrattırırken aslında metafiziğin kendisini de dekonstrüksiyona uğrattır. Onun bu varış noktası, çalışmanın logosmerkezcilik eleştirisi ekseninde çizilen sınırlarına da bir şekilde nüfuz eder. Elbette bu basitçe Derrida'nın vardığı yeri dayatarak kendisini tez boyunca takip ettirdiği ve tezin mahmuzlarını usulca

eline aldığı gibisinden bir şey değil; daha çok tezin sınırları içinde kalmaya çalışarak metnin ve bağlamının işaret ettiği açıklığa izin vermekle ilgilidir. Örneğin Derrida'nın yazı üzerine bir soruşturma ister istemez onun tarihini davet eder, cümlesini; logos/yazı karşıtlığını merkeze alan metinlerinde yazının tarihine yönelmekten çeşitli sebeplerle imtina ederek sürekli iptal etmesine rağmen tez boyunca tarihin, kendisini dayattığı noktada ona kapı aralanmıştır. Bu nedenle hem Derrida'nın üzerine söyleştiği metinler hem de bu metinleri hazırlayan tarihsel arka plan birlikte ele alınmaya çalışılmıştır.

Bu genel çerçeveden hareketle tezin ilk bölümünde öncelikle logosmerkezciliğin temel kalkış noktası olan logos/yazı ayrımının kurgulandığı tarihsel zeminde, Antik Yunan'da alımlanış biçimi üzerinde durulmuştur. Bu noktada Derrida'nın, ayrımın Antik Yunan'da dile geldiği metinlerden olan *Phaidros* diyalogunu ele aldığı "Platon'un Eczanesi" adlı metni merkeze alınarak önce diyalogun bağlamı, felsefe literatüründeki yeri, ardından Derrida'nın diyalogun son kısmını oluşturan logos/yazı ayrımının çeşitli ipuçları üzerinden diyalogun tamamına sirayet ettiği düşüncesi açıklanmaya çalışılmıştır. Platon'un ayrımı temellendirmek için başvurduğu kavramların Yunanca zıddını da kapsayan karşılıklarına başvurularak ilgili kavramların aynı zamanda ayrımı iptal ettiğine dikkat çekilmiş ve böylelikle ayrımın kökensel değil, kurgusal olduğu onu kuran kavramlarla dile getirilmeye çalışılmıştır.

İlk bölümün ikinci kısmı ise logos/yazı ayrımını mümkün kılan tarihsel bağlama hasredilmiştir. Batı medeniyetinin temellerini oluşturan Antik Yunan'da böylesi bir ayrımın nasıl bir zeminde dile geldiği belirlenmeye çalışılarak Yunan kültürünün ilgili zaman diliminde göçebe geleneklerini sürdürme eğilimi üzerinden göçebe ve yerleşik toplumların yazıya bakışlarındaki farklılığa vurgu yapılmıştır. Bu bağlamda Yunanlı, Romalı ve Türkler gibi göçebe geleneklerini uzun süre devam ettiren toplulukların yazıya karşı negatif tutumlarıyla Mezopotamya, Mısır ve Pers gibi yerleşik toplulukların yazıyı adeta kutsal olarak görmelerine ayrımın tarihselliğinin anlaşılması için başvurulmuştur.

İkinci bölümün ilk kısmında kısaca metni bir yapı olarak vukua geldiği parçalara ayırarak onun kurgusallığını açığa çıkarma olarak tanımlanabilecek olan dekonstrüksiyon kavramı, kavramın Derrida'nın metinlerindeki yeri ve mutlak

merkez fikrine karşı önemi üzerinde durulmuştur. Ardından logos'un felsefe tarihinin kurucu kavramlarından biri haline evrilme süreciyle ilgili kısa bir girişten sonra Derrida'nın, logos'un Batı felsefe geleneği boyunca merkezi olarak addedilişine karşı bir tavır sergileyen Ferdinand de Saussure, Claude Lévi-Strauss ve Jean-Jacques Rousseau'nun metinlerinin dahi bazı noktalarda ona –logosmerkezciliğe– tutulmaktan kurtulamadıkları eleştirisi merkeze alınmıştır. Bu bağlamda ilgili eleştiriye kalkış noktası olarak alan *Of Grammatology* metninden hareketle logos'a karşı logos'un içinden söyleşen bu metinler tartışmaya açılmıştır.

Buradan hareketle en temelde Saussure'ün, dilbilimin merkeze alınmasına karşı daha genel bir göstergeler evrenine işaret etmesi, ancak yazıyı bu evrenin dışında bırakması; Lévi-Strauss'un, Batı medeniyetinin etnomerkezci yapısına karşı farklı yapıları kuran farklı mantık dizgelerinin olduğu ve bu farklı yapıların kendi mantık dizgeleri içinde değerlendirilmesi gerektiğine dair yaptığı vurguya rağmen yazıyı bu anlam dairelerinin yıkıcı bir aracına indirgemesi, Rousseau'nun ise insan sözüne yaptığı vurguyla tipik bir *fonosantrizm*'in dışına çıkamaması eleştirileri üzerinde durulmuştur. Son olarak çağımızın entelektüel yönelimleri içinde logosmerkezciliğin yeri, onu mutlak merkez olarak konumlandırmayı sürdüren metinlerin üzerine dayandığı esaslar ve bu esaslardan hareketle Derrida'ya yönelttikleri eleştirilere yer vermeye çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde ise özellikle Derrida'ya, yazıyı logosmerkezciliğe karşı bir konuma oturtarak eleştirdiği geleneğin karşıtlıklar sistemine dâhil olduğu gerekçesiyle yöneltilen eleştiriler ekseninde, onun yazıyı logosmerkezciliğin dekonstrüksiyonunda nasıl bir zeminde ele aldığı üzerinde durulmuştur. İlgili zemini açıklamak üzere, öncelikle Derrida'nın Batı felsefe geleneğinin fonetik yazısına karşı yazının daha kadim bir örneğine, *afonetik* yazıya yaptığı vurgu nedeniyle afonetik yazının fonetik yazıya evrilme sürecine kısaca değinilmiştir. Ardından merkez fikrini sorunsallaştıran Derrida'nın da aralarında bulunduğu *Tel Quel* dergisi çevresinin yazıya bir imkân alanı olarak başvurma şekilleri ve Derrida'nın mutlak merkez fikrinin kurgusallığını faş etmede sadece sözü (logos'u) değil, insanın ardında bıraktığı her türden izi imleyen daha genel anlamda yazıya başvurma biçimi ele alınmıştır.

# BÖLÜM I

## ANTİK YUNAN'DA LOGOS/YAZI KARŞITLIĞI

*Nesi var bu göğün  
Bir miğferin içinde göçüşüp duruyor  
Ey bizim Akdenizimiz, kimi arıyoruz biz?*

Adonis, *Kör Kahin*

Logos(söz)/yazı karşıtlığı Derrida'nın metinlerinin nirengi noktasını oluşturur. Elbette burada basitçe söz olarak karşılanan *logos* kelimesi presokratik filozoflardan itibaren felsefi yönelimle paralel olarak farklı anlamları karşılayan geniş bir dağarcığa sahip olmuştur.<sup>1</sup> Derrida, felsefe tarihi boyunca farklı tezahürlerle ama hep egemen kavram olarak sahnede olan *logos* kavramını yine *logos* gibi bir şekilde sahnede olan ancak bu defa yerilen, ikincil, atıl bir birleşen, *logos*'un ölü izi olarak mahkûm edilen yazı kavramıyla ilişkiye sokarak dekonstrüksiyona tabi tutar: *Of Grammatology*'de Rousseau, Levi-Strauss ve Saussure'ün canlı sözü (*logos*'u) yazı karşısında kutsamaları,<sup>2</sup> *Speech and Phenomena*'da Husserl'in retorik/mantık ayrımı,<sup>3</sup> *Writing and Difference*'da Hegel, Bataille ve Freud okumalarıyla metafizik tarihinde yazının *logos* lehine gözden düşürülüşü üzerinden.<sup>4</sup>

*Dissemination* kitabının "Plato's Pharmacy" (*Platon'un Eczanesi*) bölümünde ise Antik Yunan'da *logos*/yazı karşıtlığının dile geldiği metinlerden olan Platon'un *Phaidros* diyalogunu ele alır. Ona göre *logos* kavramı, Platon tarafından

---

<sup>1</sup> Önceleri anlamlı söz öbeğine karşılık gelen *logos*, zamanla anlam, akıl, düşünce, evrensel yasa, ruh, mantık v.b. anlamları da kuşatarak felsefe tarihinin temel kavramlarından biri haline gelmiştir. Bu kuşatıcılığın sebeplerine ikinci bölümde ayrıntılı olarak değinilecektir. Bkz. Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma. s: 552-553.

<sup>2</sup> Bkz. Derrida, J. (1997). *Of Grammatology*. trans: Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: John Hopkins University (Özgün eser 1967 tarihlidir).

<sup>3</sup> Bkz. Derrida, J. (2005). *Es-Savt ve'z-Zahira*. çev: Fethi İnkazzu. Mağrib: Merkez es-Sekafi el-Arabi.

<sup>4</sup> Bkz. Derrida, J. (2001a). *Writing and Difference*. trans: Alan Bass. London: Routledge Classics.

sistemleştirilmiş ve bu tarihten itibaren Batı felsefe geleneğinde metafiziğin temel kavramlarından biri olarak merkezi bir yer işgal etmeye başlamıştır ve zamanla farklı anlamlar yüklenerek felsefe tarihi boyunca bir şekilde iş başında olma vasfını sürdürmüştür. Nitekim görünürde *Phaidros* diyalogunun son kısmını işgal eden logos/yazı ayrımı da bu temel olma vasfını muştularcasına farklı göndermelerle diyalogun tamamına bir şekilde nüfuz eder.

Buradan hareketle bu bölümde; Batı felsefesinde *Phaidros*'un algılanış biçimiyle ilgili kısa bir girişten sonra Derrida'nın *Platon'un Eczanesi* adlı yazısında logos/yazı karşıtlığının Platon'un metnine ve geleneğe sirayet ediş biçimleriyle ilgili yorumları ve bu yorumlardan hareketle Antik Yunan'da logos/yazı karşıtlığının arka planı üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda sadece Platon ve çağ/çağdaşlarına değil; gerek Presokratik filozoflar ve Antik Yunan destan ve tragedyalarına gerekse Mısır ve Mezopotamya gibi Antik Yunan'ın ilişki içinde olduğu medeniyetlere başvurarak ayrımın, kültürel hayattaki temsiliyetleriyle birlikte bir okumaya tabi tutulmasına çalışılacaktır.

## 1.1. BATI FELSEFE GELENEĞİNDE *PHAİDROS*

*Phaidros* diyalogu Platon'un diyalogları arasında ayrıksı bir yere sahiptir. Bunda hem içerisinde genel Platon felsefesiyle çelişir görünen yargıları hem de metnin Batı felsefe geleneği içerisinde 20. yüzyılın başlarına kadar görece ihmal edilmişliği birlikte etkili olmuştur. Metninle ilgili yorumlara geçmeden önce onun kısaca içeriğine değinirsek; diyalog Sokrates ve *Phaidros*'un şehir surlarının dışında karşılaşmasıyla başlar.<sup>5</sup> İkisi arasında geçen konuşmadan ibaret olan metinde önce Lysias'ın aşkı yeren bir söylevi üzerine Sokrates'in onu öven karşı bir söylevini okuruz. Akabinde ruh üzerine bir tartışma başlar. Bunu ruhun yaratıcılığını besleyen deliliğe (*mania*) övgü ve böylesi bir deliliğin türleri takip eder. Son ve belki de Platon'un diğer diyaloglarıyla çatışmayan tek kısım ise yazıya karşı canlı sözü savunmasıdır.

---

<sup>5</sup> Platon. (1990). *Phaidros*. çev: Hamdi Akverdi. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı. 227a-b.



Metnin diğer Platon diyaloglarıyla çatıştığı iddia edilen kısımları ise Sokrates'in *Phaidros* dışındaki diyalogların tümünde şehirde olması,<sup>6</sup> Antik Yunan'ın özellikle Dor istilası öncesi ana tanrıça ibadetlerini imleyen Nympha'lar ve Pan gibi *perilerden* hayranlıkla bahsetmesi,<sup>7</sup> deliliğin yaratıcılığı üzerinde durması<sup>8</sup> ve *Devlet* diyalogunda sitenin dışında bıraktığı şairlere, şiire övgüler düzmesi<sup>9</sup> olarak özetlenebilir.

Nitekim Ümeyra Hilmi Matar *Phaidros*'un Arapça çevirisi için yazdığı giriş yazısına “Şiir düşmanı, Homeros'un amansız eleştirmeni Platon'u tanıyanlar için ne şaşkıncu bir tecrübedir *Phaidros* okumak”<sup>10</sup> diye başlar. Benzer şekilde G. Ferrari diyalog üzerine yazdığı çalışmasının girişinde “Şimdi oturup *Phaidros*'un diğer diyaloglarla ilişkisi (. . .) ya da onun farklı tarzından bahsetmek istemiyorum. Çimlere uzanmak ve onun doyumsuz havasını solumak istiyorum sadece”<sup>11</sup> diyerek hayranlığını belirtir. Ancak 20. yüzyılda adeta yeniden keşfedilen *Phaidros*'la ilgili bu yorumlar öncesi için pek geçerli değildir. Hatta metin, Batı felsefe geleneğinde 20. yüzyılın başlarına kadar ciddiye dahi alınmamıştır.<sup>12</sup> İlk olarak Romalı felsefe tarihçisi Diogenes Laertios Platon'un çok genç olduğu için diyaloglarından böylesi farklı bir görünüm arz eden bir metin yazdığını iddia eder.<sup>13</sup> Derrida, yaklaşık 25 yüzyıl sonra bile *Phaidros*'un benzer bir şekilde algılandığını yazar. Bir farkla ki; Platon bu defa ne dediğini bilemeyecek kadar yaşıdır.<sup>14</sup>

20. yüzyıldan itibaren ise *Phaidros* ile ilgili metinlerde artma görüldüğü gibi metinlerin niteliği de değişmiştir. Örneğin, Nichols Jr, *Phaidros*'u Gorgias diyaloguyla karşılaştırarak iki metnin retoriğe farklı katkılarını serimlemeye çalışır.<sup>15</sup>

<sup>6</sup> Site Platon'un metinlerinde öyle ayrıcalıklı bir yere sahiptir ki Sokrates savunmasında şehrin dışına sürgün gönderilmektense baldıranla ölmeyi tercih eder. Bkz. Platon. (2006). *Sokrates'in Savunması*. çev: Erman Gören. İstanbul: Kabalcı. 37c-d.

<sup>7</sup> *Phaidros*, 230c-d. Dor istilası öncesi Antik Yunan için Bkz: Thomson, G. (1995). *Tarih Öncesi Ege I*. çev: Celal Üster. İstanbul: Payel (Özgün eser 1949 tarihlidir).

<sup>8</sup> *Phaidros*, 244b-c.

<sup>9</sup> A.g.e., 245a.

<sup>10</sup> Matar, Ü. H. (2000). Tercüme Önsöz. *Muhaveratü Feyedrus li-Eflatun* içinde. Kahire: Daru'l-Garib. s: 3.

<sup>11</sup> Ferrari, G. R. F. (1987). *Listening to the Cicadas: A study of Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University. p: ix.

<sup>12</sup> Derrida, J. (2014b). *Platon'un Eczanesi*. çev: Zeynep Direk. İstanbul: Pinhan. s: 15-16.

<sup>13</sup> Akt. Derrida, A.g.e., s: 16.

<sup>14</sup> A.y. Derrida, H. Reader'ın “Phaidros'un Yazımı Üzerine” makalesine gönderme yapar.

<sup>15</sup> Nichols Jr, J. H. (1998). *Gorgias and Phaedrus: Rhetoric, Philosophy and Politics*. New York: Cornell University. p: 20-21.

Yine J. R. Rapp *Phaidros*'u, metinde hakikat payesi verilmiş tek yazı türü olan ruhun yazısını merkeze alarak okumaya girişir.<sup>16</sup> Ferrari de *Phaidros*'taki konu başlıklarını sorunsallaştırdığı metninde özellikle Platon'un genel felsefesiyle çelişen kavramları mercek altına alır: eros, ağustos böceği, mit, delilik vb.<sup>17</sup>

Derrida ise metnin bu çokça tartışılan kısımlarına değinmeyecektir bile. *Platon'un Eczanesi*'nin temel izleği *Phaidros*'un logos/yazı dikotomisine ayrılan son kısmıdır. Sonraki bölümde göreceğimiz gibi Derrida, bu dikotominin metnin sadece bir bölümünü oluşturmadığını; bilakis tamamına sirayet eden ayırıcı bir işleve sahip olduğunu metnin bizzat içinden örneklerle göstermeye çalışır. Ancak yine ileride göreceğimiz gibi diyalogun böylesi içinden oyulması bir yandan onu okuma olanaklarını artırırken bir yandan da bir noktadan sonra onun adeta kendinden taşmasına neden olacaktır.

## 1.2. BİR PHARMAKON OLARAK YAZI

Platon, *Phaidros* diyalogunda logos(söz)/yazı karşıtlığını betimlemek için Theuth mitine başvurur. Theuth Mısır'ın yazı, sayılar, geometri, zar vb. *tekhne* 'leri keşfeden tanrısıdır.<sup>18</sup> Platon'un alıntıladığı mitte Mısır'ın Thebai kentinde oturan kral Thamus'a gelir ve keşiflerini sunar. Kral da beğenip beğenmediğini söyler, nedenlerini belirtirdi. Yine böyle bir gün Theuth kralın huzuruna gelir ve yeni keşfi yazıyı takdim eder: "Ey Kral, dedi, işte bir bilgi ki bunun sayesinde Mısırlılar daha bilgili ve geçmişi hatırlamaya daha yetili olacaklar. Bilginin de belleğin de ilacını (*pharmakon*) buldum." Ama Kral aynı fikirde değildir. Yazı belleğin devâsı değil, zehiridir (*pharmakon*). Çünkü yazıyı kullanan insanlar belleklerini çalıştırmayacak, bilginin dışarıda bir yerde mukim olduğunu düşünerek tembelleşeceklerdir. Ayrıca eskiden içeriden, ruhlarında, bildikleri şeyleri artık dışarıda, izler yoluyla hatırlamaya çalışacaklardır.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Bkz. Rapp, J. R. (2014). *Ordinary Oblivion and the Self Unmoored: Reading Plato's and Writing The Soul*. New York: Fordham University.

<sup>17</sup>Ferrari, 1987, s: 1-4.

<sup>18</sup> *Phaidros*, 274c-d.

<sup>19</sup> A.g.e., 274e-275b.

Derrida metinden özetlenerek alınan bu kısmı dekonstrüsiyona uğratar: Metnin geneli içinde çok az bir yer işgal eden bölümün, belli belirsiz ipuçlarıyla aslında metnin tümüne nüfuz ettiğini göstermeye çalışır. Bunun için metni üç katmanlı aşamadan geçirir. İlk olarak Platon'un yazıyı baskı altına alması, bunun için başvurduğu araçları ve yazının, Platon'un karşıtlıklar sistemindeki yerini okumaya çalışır. İkinci olarak bu araçlardan *pharmakon*'un Antik Yunan'da ve Platon'un diğer metnindeki farklı anlamlarının izini sürer. Böylelikle *pharmakon*'un farklı – üstelik çoğu kez zıddını da kuşatan– anlamlarını açığa sererek hem Platon'u Platon'la dekonstrüsiyona uğratmayı hem de yazının bizzat kendisiyle baskı altına alındığı araçlar tarafından görünür kılındığını göstermeye çalışır. Son olarak ise Platon'un metinlerini bu çift anlamlılık, zıddını kuşatma üzerinden bir okumaya tabi tutarak metinlerin kendi kendilerini dekonstrüsiyona uğrattıklarını deşifre etmeyi hedefler.<sup>20</sup>

Bu bağlamda öncelikle *pharmakon* kelimesinin etimolojik karşılıklarını –Platon'un dağarcığındaki farklı anlamlarını gözeterek– ortaya koymaya çalışır. Böylelikle yazı karşıtlığının katmanlılığı da açığa çıkacaktır. *Pharmakon* (*Pharmekeia*, *Pharmakos*, *Pharmakeus*...) Yunanca devâ, zehir, suni boya, büyü, arınma vb. anlamlara gelir.<sup>21</sup> Derrida kavramın bu farklı kullanımlarını daha çok Platon'un metinlerinden, bazen de antik Yunan'da güçlü temsiliyetleri olan mitlerden hareketle ele alır.

Diyalog Sokrates ve Phaidros'un nehir kenarına oturmalarıyla başlar. Derken nehrin arındırıcı (*pharmakos*) gücünden bahsederler. Irmağın duru suları genç bakirelere kucak açmakta ve onları bir büyü gibi kendine çekmektedir.<sup>22</sup> Burada nehrin arındırıcı gücünün bir büyü olarak alımlanması ve hemen akabinde Sokrates'in bu ilişkiye vurgu yapmak için başvuracağı mitte genç kızın bu büyüünün çekimine kapılarak ölmesi,<sup>23</sup> *pharmakon*'un pozitif anlamlarının bile Platon'un dağarcığında nasıl bir imgesi olduğunu ele verir. İlerleyen sayfalarda arındırma olarak *pharmakon* başka bir felaketle, Thargelia söylencesiyle ilişkilendirilecektir. Söylenceye göre sitenin bakımını üstlendiği kimsesizlerden en hırpani görünümlü ikisi, şehrin üzerine

<sup>20</sup> Brogan, W. (1989). Plato's Pharmakon: Between two Repetitions. in *Continental Philosophy II: Derrida and Deconstruction*. H. J. Silverman. (Ed.). New York: Routledge. p: 7-8.

<sup>21</sup> Protevy, J. (2005). *The Edingburg Dictionary of Continental Philosophy*. Edinburgh: Edingburgh University. p: 447.

<sup>22</sup> Derrida, 2014b, s: 19.

<sup>23</sup> A.g.e., s: 19.

bir felaket çöktüğünde bu felaketin kalkması, şehrin arınması için günah keçileri (*pharmakoi*) ilan edilerek kırbaçlanıyor, ardından da yakılarak külleri sulara ve/veya rüzgâra savruluyordu.<sup>24</sup> Böylelikle şehir felaketten arındırılmış oluyordu.

*Pharmakon*'un zehir olarak kullanımı da nadir görülen bir durum değildir. Derrida, Antiphon'dan bir kayınvalideye yönelik zehirleme (*pharmakeias*) suçlamasıyla ilgili bir söylev aktarır.<sup>25</sup> Üstelik metinde yazı, bir zehir olarak teşhir edilmesine rağmen Platon'un metinlerinde her zaman olumsuz bir anlama sahip değildir. Örneğin, Sokrates'i bu dünyanın gölge görüntülerinden kurtarıp, idealar âlemine taşıyan baldıran zehridir.<sup>26</sup>

Bir başka örnekte ise *Pharmakon*'un devâ olarak kullanımı yerilir. *Timaios* diyalogunda mümkün olduğunca hasta bünyeye ilaç vererek (*pharmakon*) hastalığı azdırmamak gerektiğinin ve vücudun –hastalığın– doğal seyrine müdahale etmemenin önemine dikkat çekilir. Çünkü “Tüm hareketler içerisinde en iyi hareket cismin kendisi tarafından meydana getirilen harekettir.”<sup>27</sup> İlaç ise vücudun kendi doğal hareketini bozan, yapay, arızı bir şeydir. Dolayısıyla *pharmakon*'u bir şifa olarak bile reddeder Platon. *Pharmakon*'un yapay boya olarak kullanımının çağrışımları ise onu tanıyanlar için açıktır: Bu ressamların, canlı olanın ölü imgesini taklit edenlerin kullandığı boyadır ve *Devlet* diyalogunda Platon'un taklitçilere reva gördüğü kader malumdur.<sup>28</sup>

Derrida, *pharmakon*'un büyü olarak kullanımı için ise *Devlet* diyalogunda Platon'un sihirbazlara ve kehanete duyduğu güvensizliği, onların polisin dışında tutulmaları gerektiğiyle ilgili cümlelerini örnek verir.<sup>29</sup> Ardından *Yasalar*'da onlara layık gördüğü korkunç cezalardan bahseder: Büyücüler sadece toplumdan tecrit edilmemeli, tamamen yok edilmelidirler. Eğer hapsedilmişlerse köleler dışında kimseyle görüştürülmemeli, eğer ölmüşlerse gömülmesine izin verilmemeli, onları gömmeye çalışanlar şehirden sürülmelidir.<sup>30</sup> Platon, *Phaidros*'un başında yazıyı da büyüye dâhil ederek bir bakıma ona reva gördüğü geleceği faş eder. Şehrin dışına

---

<sup>24</sup> A.g.e., s: 87-88.

<sup>25</sup> A.g.e., s: 20.

<sup>26</sup> Platon. (2001a). *Phaidon*. çev: Hamdi R. Atademir & Kemal Yetkin. İstanbul: Sosyal. 63e-64a.

<sup>27</sup> A.g.e., s: 52-53.

<sup>28</sup> *Devlet*, 424b- 425a. Akt. Derrida, 2014b, s: 84, 97.

<sup>29</sup> Bkz. *Devlet* II, 364a.

<sup>30</sup> *Yasalar* X, 909b-c.; Akt. Derrida, 2014b, s: 49-50.

çıktıklarında Phaidros'un yeninin altındaki yazı –Lysias'ın söylevi– Sokrates'i bir büyü gibi peşinden sürükler. Kendisine surların dışına nadiren çıktığını, kentten ise neredeyse hiç ayrılmadığını hatırlatan Phaidros'u şöyle yanıtlar:

Ne yapayım öğrenmeyi seviyorum. Bana bir şeyler öğretenlerse kırlar ve ağaçlar değil, şehirdeki insanlardır. Ancak sen beni şehirden çıkaracak ilacı (*pharmakon*) keşfetmiş gibi görünüyorsun... İnsanlar aç hayvanları bir parça ot veya meyva göstererek peşleri sıra götürürler. İşte sen bana böyle yapıyorsun. Üstünde söylevler yazılı yaprakları göstererek bana galiba bütün Attike'yi, hatta keyfin isterse daha başka yerleri dolaştıracaksın.<sup>31</sup>

Burada yazı, bir büyü gibi Sokrates'i baştan çıkararak surların dışına sürükler. Dolayısıyla onu alıştığı, kendisini tekin hissettiği yasanın da dışına çıkarır. O ise yasanın dışına çıkmaktansa baldıran içmeyi tercih etmiştir. Ancak *pharmakon*'un çekimine yenilir, bu defa yazı olarak büyü'nün etkisine girmiştir.<sup>32</sup> Büyü şehirden sürülmesi gereken, fırsat bulduğunda da insanı şehirden süren tehlikeli bir eklenti iken aynı zamanda Sokrates'in insanlar arasındaki imgesidir de. Sokrates'in savunmasında ona yöneltilen suçlamaların başında gençleri büyülemesi gelir.<sup>33</sup> Dahası, Phaidon "Sen bizi terk etmek üzere olduğuna göre, bu tarz korkulara karşı nereden bir büyücü bulacağız söyler misin Sokrates?"<sup>34</sup> diye soruşunun imlediği üzere öğrencileri arasında da cazibesine kapıldıkları bir büyücü olarak görülür.

Derrida metinde *pharmakon* kelimesinin hem farklı anlamlarını verir hem de bu farklı anlamların bizzat Platon'un metinleri içinde kendi zıtlarına nasıl ulandığına dikkat çekerek devânın da zehrin de büyü'nün de sabit, mukim bir anlamı olmadığını göstermeye çalışır. *Pharmakon*'un bu çift değerli yapısı, karşıtların birbirine geçtiği oyunu ele verir. Dolayısıyla *pharmakon* hem farkın hareketi hem zemini hem de oyunun kendisidir.<sup>35</sup> Bir oyun gibi kendisini oyunlar içinde göstererek geri çeker: Hem devâ hem zehir; hem öldüren zehir hem idealara ulaştıran kutsal zehir; hem yalanlarıyla bizi zehirleyen büyücü hem de bizi hakikate ulaştıran felsefenin büyücüsü olarak. Böylece yazı da hem ölü iz ve babanın ol demesine muhtaç oğul olarak hem de Platon'un kendisiyle eylediği, felsefesini kazıdığı, hatta bugüne kadar

---

<sup>31</sup> *Phaidros*, 230d-e.

<sup>32</sup> Derrida, 2014b, s: 20.

<sup>33</sup> *Sokrates'in Savunması*, 23c-d.

<sup>34</sup> *Phaidon*, 77e. Akt. Derrida, 2014b, s: 76.

<sup>35</sup> Derrida, 2014b, s: 83.

getirdiği<sup>36</sup> âtil ek olarak *pharmakon*'un ikircikliğini, oyununu bölüşür. Aynı oyun hayatını hiç yazmamış olan hocası Sokrates'in diyaloglarını yazıya geçirmeye adanmasında da açığa çıkar: Diyalogları Sokrates öldükten sonra yazmıştır. Böylece onun kendini açıklamaktan aciz bulunduğu eklerle ona hayat vermeye çalışarak aynı anda “hem onun düşüncelerinin sadık yazarı hem de onu yazıya geçirerek muhafızlığını üstlendiği bilgeliğinin şüpheli onuruna sahiptir.”<sup>37</sup> Dolayısıyla kendi kendini dekonstrüksiyona uğratma Platon'un sadece metinlerinin kaderi değildir; onun hayatı, felsefi yönelimleri kısacası bizzat kendisinin de kaderidir.

Derrida, Batı felsefe geleneğinin temel karşıtlıklarından biri haline gelecek olan logos/yazı karşıtlığında yazının bu şekilde hem gözden düşürülüp hem de biteviye başvurulmuş bir araca dönüştürülmesine sözün bir kopyası olarak işlev gören fonetik yazının neden olduğunu belirtir. Ona göre, yazının var olanı imleyen herhangi bir gösterge olarak işlev gördüğü alfabe öncesi yazılara başvurulduğunda bu kopya olma durumunun asli olmadığı görülecektir.<sup>38</sup>

Platon'un *Phaidros*'ta üzerinden yazıyı değerden düşürdüğü bir diğer karşıtlık hafıza/bellek olarak çevrilebilecek *hypomnēsis/mnēmē* ayrımıdır.<sup>39</sup> Derrida, Platon'un kralın ağzından söylediği “Harfleri öğrenenler artık belleklerini (*mnēmē*) çalıştırmayacakları için ruhları unutkan olacaktır. (. . .) Yazıya güvendikleri için içeriden (ruhlarından) değil (. . .) dışarıdan, yabancı izler sayesinde hatırlamaya çalışacaklar”<sup>40</sup> sözlerinden hareketle *hypomnēsis*'siz bir *mnēmē*'nin imkânını soruşturur.

Dış dünyanın varlığından, gölgelerden, doğal ve toplumsal süreçlerden tamamen bağımsız, hafızasız bir bellek hayal eden Platon için, herhangi bir dış unsurun belleğe bulaşması kabul edilebilir değildir.<sup>41</sup> Yazı, söylenceler ve tarihsel bilgiler ona göre belleği asıl yöneliminden uzaklaştıran arızı unsurlardır. Bu tehlikeyi bertaraf etmek ise logos'a, canlı söze dönmekle mümkündür. Zira o idealar âleminin kapılarını açan

---

<sup>36</sup> A.g.e., s: 114.

<sup>37</sup> Norris, C. (1987). Derrida on Plato: Writing as Poison and Cure. in *Derrida*. Boston: Harvard University. p: 34.

<sup>38</sup> Derrida, J. (2014a). *Gramatoloji*. çev: İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu. s: 144-147.

<sup>39</sup> İngilizce çeviride *mnēmē* için *memory*, *hypomnēsis* için *monuments* kelimeleri kullanılmıştır. Bkz. Derrida, J. (1981). Plato's Pharmacy. in *Dissemination*. trans: Barbara Johnson. London: The Athlon. p: 105, 107.

<sup>40</sup> *Phaidros*, 274e-275a.

<sup>41</sup> Derrida, 2014b, s: 63.

kaynaktır. Kaynağa ölümler gibi sessiz, hiçbir soruya cevap vermeyen yazıyla değil; ölümsüz ruhtan sadır olan kıvrak sözle varılabilir.<sup>42</sup>

Yazı belleğin ilacıymış gibi görünerek, zıddını imleyerek belleğe sokulur ve onu zehirler. Kralın bütün uğraşı belleği böylesi bir zehirlenmeden kurtarmaktır. Bu yüzden içeri, dışarı, iyi ve kötü gibi karşıtlıklara başvurur.<sup>43</sup> Ama böylesi hayali çizgiler çekilerek muğlak olanın nüfuzuna engel olunabilir mi gerçekten? Hafızasız bir bellek mümkün müdür? Platon'un argümanlarını takip edersek; yazı hem belleğe dışsaldır hem dışsal olan yazı adeta bir hastalık gibi belleğe musallat olmuştur hem de belleğin yazıya başvurmasının tek makul açıklaması, belleğin ölümlü olmasıdır. Derrida, tüm bu ifadelerin dekonstrüksiyona yer bırakmayacak şekilde kendi kendini söken bir çelişkilere yumağından başka bir şey olmadığını söyler ve bu çelişkiler yumağını "Oysa dışarı belleğin çalışması içindedir, dışarı olmayan bir içeri yoktur her şeyden önce. Bellek kendi sonluluğunu hatırlamak için bile dışsal olana muhtaçtır"<sup>44</sup> sözleriyle eleştirir.

Üzerinden yazının gözden düşürüldüğü bir diğer unsur Theuth mitidir. Mısır'ın yazı tanrısı olan Theuth, Mısır mitolojisinde Amon-Ra'nın oğlu olarak geçer. Babasının simgelerini taşır, aynı zamanda onun yorumcusudur.<sup>45</sup> Derrida, Theuth'un Kral'a, yani logos'un babasına tabi olduğuna değinir. Onun ağzından çıkan tek sözle, ol demesiyle varlığa gelir. Dolayısıyla var olmak için babaya muhtaçtır. Böylece logos'un izi, onun ölüsüdür; tıpkı sayılar, hesap ve ölü ruhların ağırlığını tartan olması, kitapların efendisi olarak anılması gibi. Canlı olan hiçbir şeyle, yani ruhla, ilgisi olmayandır. Babasının işaretlerini taşıdığı için yokluğunda yerini dolduran ilavesi, tamamlayıcısıdır olsa olsa.<sup>46</sup> Aynı zamanda tıbbın ve sihrin tanrısı, ölümle yaşam arasında geçişi mümkün kılan kâhin, eczanın tanrısıdır. Derrida, Theuth'un Yunan mitolojisindeki aksi olarak nitelenen Hermes'le bağına da değinir ve onun da tıpkı Hermes gibi kurnaz, hilekâr ve soytarı olduğunu iddia eder.<sup>47</sup> Ama Theuth'un imgesi içinden neşet ettiği yerde, Mısır'da da böyle midir gerçekten? Derrida bize gerçekten Theuth'u mu anlatır? Yoksa onun adına bürünen Hermes midir söyletiği?

---

<sup>42</sup> Phaidros, 275e.

<sup>43</sup> Derrida, 2014b, s: 55.

<sup>44</sup> A.g.e., s: 62.

<sup>45</sup> Akt. Derrida, 2014b, s: 38-39

<sup>46</sup> A.g.e., s: 40-43.

<sup>47</sup> A.g.e., s: 45- 46.

### 1.3. LOGOS/YAZI KARŞITLIĞININ TARİHSEL ARKA PLANI

Derrida, Foucault'nun *Deliliğin Tarihi* kitabını irdelediği “Cogito and History of Madness” isimli yazısında onu hem deliliği kartezyen *cogito*'nun diliyle açıklamaya hem de onu sadece tarihsel yapısı içinde ele almaya çalıştığı için eleştirir. Ona göre “Delilik her şeyden önce aklın diliyle yazılamaz. İkinci olarak felsefi izleği bir takım tarihsel malumatları takip ederek terk etmek bize deliliğin gizini açmaz.”<sup>48</sup>

Dolayısıyla Derrida, bilgi ve toplumsal algının dönüşmesiyle birlikte insanların deli olarak nitelenip kapatılmasıyla ilgili Foucault'nun iletlediği verilerin bizi asıl meseleden uzaklaştırdığını düşünür. Foucault ise Derrida'nın eleştirilerini yanıtladığı “Derrida'ya Cevap” adlı makalesinde onun felsefeyi her şeyin ötesinde ve dışında görmesini ve bu ön kabulle tarihsel olanı bir takım malumatlar seviyesine indirip düşünsel olandan dışlamasını logosmerkezci felsefi söylemin içinde kalmak olarak değerlendirir<sup>49</sup> ve felsefi söylemin bu şekilde tarihsel olandan koparılmasının kurgusallığına dikkat çeker:

“Göstermeye çalıştığım şey (. . .) felsefenin ne tarihsel olarak ne de mantıksal olarak bilginin temellendiricisi olmadığı; fakat bilginin oluşum koşul ve kuralları olduğu ve felsefi söylemin, rasyonel iddialı diğer herhangi bir söylem biçimi gibi her dönemde kendini bunlara tabi bulduğudur.”<sup>50</sup>

Elbette burada amaçlanan ne başka ve uzun bir yazının konusu olabilecek delilik tartışmasını yazının sınırlarına dâhil etmek ne de Derrida'nın kendi düşünce pratiğiyle çeliştiği noktaları serimlemektir. Daha çok felsefe ve tarih ayrımının ya da felsefi olan lehine tarihsel olanın dışlanmasının problemliliğine dikkat çekerek benzer bir durumun logos/yazı karşıtlığında da kendisini gösterdiğine işaret etmektir. Zira Foucault'nun belirttiği gibi felsefi olan kendisini tarihsel olanın üzerine tesis eder; her ne kadar daha sonra kendisini onun yerine ve ötesine taşımaya çalışsa da. Üstelik bu ötesine taşınma bile bir noktadan sonra yine tarihsel olanı çağıracaktır.

<sup>48</sup> Derrida, 2001a, p: 38-40.

<sup>49</sup> Foucault, M. (2011). Derrida Cevap. *Büyük Kapatılma* içinde. çev: Işık Ergüden & Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı. s: 32-33.

<sup>50</sup> A.g.e., s: 34.



Nitekim Derrida'nın kendisi de yazının tarihini yeniden yazmanın önemine ve gerekliliğine dikkat çeker ve şimdiye kadar yazının tarihiyle ilgili henüz hazırlık aşaması olarak nitelenebilecek çalışmaların bile ampirik keşiflerin ötesinde oldukça verimli kanallara açıldığını dile getirir.<sup>51</sup> Ancak sonraları izini sürdüğü bu tasarı değil de yazının kuramsal yapısı olacaktır. *Gramatoloji*'nin "Pozitif Bir Bilim Olarak Gramatoloji" kısmında Avrupalı olmayan yazı tiplerinin deşifre olması gerektiğinin önemine değinirken bunu yapmadığı anın özetini vermekle yetinir.<sup>52</sup> Ancak Theuth mitinin imlediği üzere tarihsel olan bir noktadan sonra kendini dayatır ve metinden, metinsel olandan taşar.

Platon, hatta dönemin Yunanlıları Theuth'u Derrida'nın tasvir ettiği gibi düşünürler muhtemelen. Ancak Theuth, Mısır'da Yunan'da algılandığı gibi mi algılanır gerçekten? Derrida, onun kendi yurdundaki imgesiyle ilgilenmez. Dönemin Yunan kültüründe ve Platon'un zihnindeki bir yansımasını sunar sadece ve bu imge üzerinden yazının ikincil konumunu eleştirir. Oysa Theuth'un Mısır'da nasıl algılandığına bakmak, logos/yazı karşıtlığının Batı medeniyeti açısından konumlanışını belirlemede önemli bir uğrak olacaktır. Çünkü Mısır'ın yazı tanrısı Theuth'un –ve elbette kralın– gerçekte ne Platon'un ne de Derrida'nın Platon üzerinden okumalarıyla bir ilgisi vardır. Theuth ölümlere kılavuzluk eder, evet. Fakat ölüm Mısır'da hiçbir zaman Yunanlıların algıladığı gibi algılanmamıştır. Mısır mitolojisinde ölüm, nesnelere kadar sessizleşmeyi değil, bilakis asıl hayatı temsil eder. Bu yaşam, öte yaşama bir hazırlıktan ibarettir. Ölüler bu yüzden mumyalanır ve onlar için görkemli mezarlar, piramitler inşa edilir.<sup>53</sup> Ölüm yaşamdır, tam da bu nedenle insanın içinde eğleştiği canlı-ölü bütün doğa kutsaldır. Yazı da o doğanın bir parçası olarak kutsaldır. Ölüler kitabıyla gömülür mevta; yeni yaşamında kendisine rehberlik edecek olan kutsal kitabını beraberinde götürür böylelikle; izini.

Peki, nedir iki medeniyeti birbirinden böylesi farklı kılan diye sorduğumuzda; Azra Erhat'ın, *Hesiodos'un Eseri ve Kaynakları* kitabına yazdığı giriş yazısında Hesiodos ve Homeros'u göçebe ve yerleşik (medenî) ayrımı üzerinden alımlamasına benzer bir

---

<sup>51</sup> Derrida, 2001a, s: 290.

<sup>52</sup> Derrida, 1997, p: 67.

<sup>53</sup> Jean, G. (2015). *Yazı İnsanlığın Belleği*. çev: Nami Başer. İstanbul: Yapı Kredi. s: 21.

sahneyle karşılaşırız.<sup>54</sup> Yunan toplumu gibi göçebe geleneklerini uzun süre koruyan toplumlar genel olarak yazıya karşı mesafelidir. Mısır ve Mezopotamya gibi yerleşik toplumlar ise göçebelerin tersine yazıyı kutsal kabul ederler. Buradan hareketle logos/yazı karşıtlığının tarihsel arka planı göçebe ve medeni ayrımı üzerinden sürdürülecektir.

### 1.3.1. Yazı ve Göçebelik

Bugün Antik Yunan olarak tanımladığımız bölgenin kültürel kimliği daha çok Dor istilası sonrası oluşmuştur. Bu tarihe kadar (M.Ö. 1200-1100 arası) Girit'te Minos ve Yunan anakarasında Miken medeniyetleri bölgenin önemli kültürel havzaları olarak bilinmektedir. Her ne kadar Minos ve Miken medeniyetlerinin kullandığı Lineer B yazısı bugün hâlâ çözülememiş olsa da kazıbilimin son yıllarda elde ettiği veriler ve bazı Mısır tabletlerinde geçen ifadeler bunu doğrulamaktadır.<sup>55</sup>

M.Ö. 1100'lerden itibaren bu medeniyetleri yok eden ve tarihçilerin karanlık çağlar dediği dönemi başlatan Dor istilası<sup>56</sup> vuku bulmuştur. M.Ö. 776'da ilk olimpiyat oyunlarının başlamasıyla karanlık çağlar denilen dönemin sona erdiği kabul edilir. Bu tarihler arasında Dorlar, kendi göçebe geleneklerini Miken ve Minos medeniyetlerinin kalıntılarıyla harmanlayarak yeni bir yapıyı ağır aksak dokumuşlardır.

---

<sup>54</sup> Azra Erhat *Hesiodos: Eseri ve Kaynakları* kitabının girişinde Hesiodos'un *Theogonia*'sını çevirirken metni ister istemez *İlyada* ve *Odysseia* ile karşılaştırdığını –*İlyada* ve *Odysseia*'nın çevirileri de A. Kadir ile birlikte Azra Erhat'a aittir– ve Homeros'un edebi yetkinlik olarak Hesiodos'tan epey önde olduğunu dile getirir. İlginç olan Hesiodos'un metni Homeros'tan yaklaşık iki asır sonra kaleme alınmıştır. Bunun imkânını soruşturan Erhat şöyle bir sonuca varır: Göçebe bir topluluk olan Dorlar Yunanistan'a gelmeden evvel bölgeye hâkim olan Miken medeniyetine ait söylencelerin bir derlemesi ya da yeniden uyarlaması olan *İlyada* ve *Odysseia*'nın özgün bir yazım tarzı vardır. Ancak Hesiodos, Dor istilasıyla birlikte Yunanistan'a gelen ve yarı göçebe olarak tarımla uğraşan bir ailenin, dolayısıyla yazıyla ilişkisi daha zayıf olan bir topluluğun üyesidir. Bkz. Hesiodos. (1977). *Hesiodos: Eseri ve Kaynakları*. çev: Sabahattin Eyüboğlu & Azra Erhat. Ankara: Türk Tarih Kurumu. s: 1-4.

<sup>55</sup> Martin, T. (2014). *Eski Yunan: Tarih Öncesinden Helenistik Çağa*. çev: Ümit Hüsrev Yolsal. İstanbul: Say (Özgün eser 1996 tarihlidir). s: 54-62.

<sup>56</sup> Thomas R. Martin bu istilanın müsebbibinin Dorlar olmayabileceğini söyler. Antik Yunan tarihçileri arasında genel kabul ise Dor istilası tabirinden yanadır. Andre Bonnard, Bülent İplikçioğlu, George Thomson gibi tarihçiler Dor adını sakınmaksızın kullanırlar. Krş. Martin, 2014, s: 63-69.; Thomson, G. (1997). *İlk Filozoflar*. çev: Mehmet H. Doğan. İstanbul: Payel (Özgün eser 1955 tarihlidir). s: 201-203.

Ancak bu yeni yapı birçok noktada göçebe geleneklerini sürdürme eğilimindedir ve yazı karşıtlığı aşağıda görüleceği üzere göçebeliğin sosyal hayatın farklı alanlarına nüfuz eden ayırıcı özelliklerindedir. Yazı, düzenli eğitim, anıtsal yapılar vb. yerleşik bir kültürü zorunlu kılan uğraşlara karşı mesafeli bir tutum içinde olagelen göçebe kültürler; toprağa bağımlı olmayan, hafif, taşınabilir olan (yolculuklarını kolaylaştıran hayvanlar, sözel kültür, yazmaktansa ezberlemek) üzerinden geleneklerini inşa etmişlerdir. Bu nedenle yazı karşıtlığı göçebeliğin bir tezahürü olarak ne sadece *Phaidros* diyaloguyla ne Platon'un diğer diyaloglarıyla ne genel olarak dönemim felsefi etkinliğiyle ne de Antik Yunan kültürüyle sınırlıdır.

Örneğin, Platon *VII. Mektup*'ta “Akli başında bir adam düşünceleri bu araca emanet etme riskini alamaz, özellikle de yazılı karakterler gibi hareketsizse” (343a); *Protagoras*'ta ise hitabeti zayıf politikacılar için “Ne cevap verebilen ne de sorgulayabilen kitaplar gibidirler” (329a) ifadelerini kullanır.<sup>57</sup> Benzer bir tutum geleneğe de nüfuz etmiştir. D. MacDowell M.Ö 620'de Drakon Yasaları, akabinde 594'te Solon Yasalarının çıkmasına rağmen yargıçlar ve halk arasında sözel yasaların M.Ö. 5. yüzyılda dahi hâlâ ciddi oranda rağbet gördüğünü yazar. “Herkesin bildiği gibi şu davranış yanlıştır” gibi ifadeler Solon ve/veya Drakon yasalarının yerine kullanılmıştır.<sup>58</sup>

Üstelik yazılı yasalar bir araya dahi getirilmemiştir. Dionysos tapımı ile ilgili yasa mabedin yakınlarında, Areopagos konsiliyle ilgili yasalar Areopagos bölgesindedir. M.Ö 410'da bu yasaları bir araya getirmekle görevlendirilen Nikomakhos'a görevi suiistimal etme ve bazı yasaları yeniden yazarken bazılarını silme suçlamasıyla dava açılmıştır. Ancak Nikomakhos suçlamalardan beraat etmiştir. MacDowell'a göre dava bir önyargının ifadesinden başka bir şey değildir. Nitekim yasaları bir araya getirme işlemi tamamlanmasını takiben –M.Ö. 403'ten itibaren– yazılı yasalar yargılamalarda öncelikle başvurulur bir hale evrilecektir.<sup>59</sup>

Benzer bir tutum kuruluş ve cumhuriyet döneminde göçebe geleneklerini sürdürme eğiliminde olan Roma'da, yazılı yasalara uzun uğraşlar sonucu geçilebilmesinde kendisini gösterir. M.Ö. 750'lerde Roma'da Latinler, Etrüskler ve Sabinler bir kent

---

<sup>57</sup> Akt. Derrida, 2014b, s: 92.

<sup>58</sup> MacDowell, D. M. (1978). *The Law in Classical Athens*. New York: Cornell University. p: 46.

<sup>59</sup> A.g.e., s: 45-47.

cemaati haline gelirler. Roma'nın kurucu toplulukları olarak kabul edilen Etrüskler, Sabinler ve Latinler birbirlerine karışıp yeni bir uygarlık oluşturmakla birlikte bu karışma belirli bir çatışma ve üstünlük mücadelesiyle birlikte vukua gelmiştir. M.Ö. 510 yılında göçebe Latin topluluğu, Roma'nın yönetimini bölgenin yerleşik unsuru Etrüsklerden –Etrüskler aynı zamanda Anadolu-Helen kültürünün taşıyıcısı olarak kabul edilir– aldığında bir sınıf mücadelesi de başlamış olur. Özellikle zanaatkâr ve çiftçilerden oluşan Plebler'in, haksızlıkların önlenmesi için yazılı yasalara geçmede ısrarcı olması, yasama yetkisini elinde bulunduran soylu sınıfının ise buna yanaşmaması uzun yıllar süren çatışmalara sebep olmuştur. Roma'nın Oniki Levha Kanunları olarak bilinen meşhur yasaları, bu çatışmaların sonunda ancak M.Ö. 450 yılında kabul edilebilmiştir.<sup>60</sup>

Yine göçebe geleneklerini uzun süre devam ettiren Türklerde bugün kullandığımız anlamda yazı kelimesi Köktürk kitabelerinde de aynı dönemde (M.S. 7. ve 8. yüzyıl) ortaya çıkan Uygur edebiyatında da görülmez. Eski Türkler yazmak yerine Çince fırça anlamına gelen *biet* kökünü kullanmışlardır. Bu kelimeden türettikleri *bitimek* fiili yazmak anlamında, *bitig* kelimesi ise yazı ve kitap anlamında kullanılıyordu. Aynı dönemde yazmak kelimesi ise günah (yazuk), cezalandırmak (yazukla-) anlamlarında kullanılmaktaydı. 11. Yüzyıla gelindiğinde Kaşgarlı Mahmut'un Divanü Lügati't-Türk adlı eseriyle birlikte bugünkü yazmak anlamına gelen fiil kullanılmaya başlamıştır.<sup>61</sup> Ancak yazı ve kitap anlamında “bitig” kelimesi uzun yıllar kullanılmaya devam edecektir.<sup>62</sup> Bu bağlamda Oğuzların göçebe dönemleri boyunca yazıyı ifade etmek için başka bir dilden kelime almaları, yerleşik hayata geçtiklerinde ise kavramın günahla ilişkili bir kökten türetilmesi göçebeliliğin yazıya bakışını ele vermesi açısından anlamlıdır.

### 1.3.2. Yazı ve Medeniyet

Yerleşik toplumlar ise gerek toprakla kurdukları ilişki gerekse tapınak etrafında gelişen kültürel ortam nedeniyle yazıya hep bir zorunluluk olarak gereksinim

<sup>60</sup> İplikçioğlu, B. (2007). *Hellen ve Roma Tarihinin Anahatları*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat. s: 67-72.

<sup>61</sup> Tekin, Ş. (2015). *İştikakçının Köşesi: Türk Dilinde Kelimelerin ve Eklerin Hayatı Üzerine Denemeler*. İstanbul: Dergah. s: 58-60.

<sup>62</sup> Şinasi Tekin burada *Divanü Lügati't-Türk*'ten “Ol bitig yazdı” –o bir kitap yazdı anlamında– cümlesini zikreder. Bkz. A.g.e., s: 60.

duyarlar. Ekilecek arazinin belirlenmesi, hasadın sayımı, dağıtılması yazıyı neredeyse zorunlu kılar. Bu ihtiyacın bir sonucu olarak yazı, M.Ö. 3200'lerde Mezopotamya'nın verimli topraklarında keşfedilmiştir.<sup>63</sup> Mezopotamya'da kurulan Sümer, Akad ve Asur medeniyetleri, yazının geliştirilmesi ve öğretilmesine özel önem vermişlerdir. Öğrencilerin yazı derslerindeki yoğun çabaları, serzenişleri birçok tabletin konusunu oluşturmaktadır. Zira ilk dönemin resim yazısı ya da daha sonra ondan türetilen çivi yazısı (afonetik yazı), bugün yaygın olarak kullanılan alfabelerin sesleri simgeleştirmesinden (fonetik yazı) oldukça farklıdır. Afonetik yazıda düşünceyi ifade eden ideogramlar ve var olanları ifade eden piktogramlar, heceleri imleyen işaretlerle iç içedir. Bu nedenle öğrencilerin farklı gelişim aşamalarından sonra bile yaklaşık 500 ideogramın karşılıklarını bilmeleri gerekmektedir. Bu, bir yandan kâtip olmayı zorlaştırırken bir yandan da bu sınıflı ayrıcalıklı kılmıştır.<sup>64</sup> Dolayısıyla yazı, Mezopotamya'da Antik Yunan'dan oldukça farklı bir imgeye sahiptir. Yazı, bu neşet ettiği yerde insanda asli olarak mukim olduğu düşünülen bilgeliği aşındıran bir unsur olmak bir yana, bilginin temel koşulu kabul edilir. Geçmişe dair bilgiyi mümkün kılan, böylelikle geleceğe atılan her adımda başvurulmuş kılavuz olarak anılır. Bu yüzden bilinen en eski yazılı destan olan *Gilgamiş Destanı*'nin Ninova versiyonu tüm bilgeliğini ve Tufan'dan önce olup biteni tabletlere kazıyan ve böylece kendilerine kadim olanı öğreten kralları Gilgamiş'a minnet ifadeleriyle başlar.<sup>65</sup>

Benzer şekilde Mısır'da yazı, tanrılar tarafından öğretilen ve geçmişle geleceğin bilgisini fanilere ileten kutsal bir sanattır. Yazı; hem toprağın ekimi, hasadın nasıl bölüştürüleceği, yönetimle ilgili kayıtların tutulması, ticaret, savaş vb. nedenlerle ilişkiye girilen topluluklara dair anlatılar gibi bu dünyaya ait bilgiler vererek onu düzenlemekte hem de özellikle ölümler kitabıyla sonraki hayatta nasıl davranılacağı, öte dünyanın cennetine varmadan önce insanın karşısına çıkacak olan engeller ve bunların nasıl aşılacağına dair bilgiler vererek ölümden sonrasını düzenlemektedir. Bu nedenle insana, onun bütün varlık hallerine rehberlik eden, Tanrı Theuth'un

---

<sup>63</sup> Bottéro, J. (2015). *Kültürümüzün Şafağı Babil*. çev: Ali Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi. s: 47.

<sup>64</sup> A.g.e., s: 51-52.

<sup>65</sup> Bottéro, J. (2015). *Gilgamiş Destanı*. çev: Orhan Suda. Ankara: Dost. s: 63-64.

armağanı, kutsal bir kılavuz olarak kabul edilir. Yine bu nedenle Mezopotamya’da olduğu gibi eğitimine özel önem verilir.<sup>66</sup>

Son olarak M.Ö 6. Yüzyıldan itibaren büyük imparatorlukların kurulduğu İran’da İslam öncesi inancına göre Zerdüş, dünyanın bütün bilgeliğini 12.000 cilt olarak yazıya geçirerek inananlarına armağan etmiştir. Ancak İskender, Pers ülkesini ele geçirdiğinde bütün bu kitapları Kıptice ve Yunancaya tercüme ettirdikten sonra asıllarını yaktırmıştır. Zerdüş rahipleri ezberleyebildikleri kadarını istila sonrası yazıya geçirmiş, Hindistan ve ötesine gönderilen bazı yazıtları da getirterek yeni bir kütüphane oluşturmaya çalışmışlardır. Ancak bütün bu çabalar sonucu devasa hazinenin çok azına ulaşılabilmiştir. Bu nedenle Zerdüşler, kadim kitaplarını yeniden bir araya getirmek için Anadolu, Mezopotamya ve Yunan bölgesinde konuşulan dilleri öğrenme ve bu kültürlerden çeviriler yapmaya başlamışlardır. Nitekim bu kutsal bilginin başka geleneklere kontrolsüz dağılımı nedeniyle dini olsun olmasın her türden bilgi, Avesta’dan bir parça taşıdığı düşünüldüğünden kutsal kabul edilmiştir. Bu nedenle Roma hükümdarı İustinianus, Plotinosçu filozofları sürgüne gönderdiğinde Anuşirvan (sal. 531-78), onlara ülkesinde diledikleri kadar kalabileceklerini ve diledikleri her şey üzerine çalışıp yazabileceklerini söyler.<sup>67</sup> Yine bu nedenle –elbette başka faktörlerin de etkisiyle– Zerdüşlerin Abbasi dönemi çeviri hareketlerine önemli katkılar sağladıkları rivayet edilir.<sup>68</sup>

Görüldüğü üzere kadim dünya mirasının dayanağı kabul edilen Pers, Mezopotamya ve Mısır medeniyetlerinde yazı, herhangi bir şekilde mahkûm edilmek bir yana, medeniyeti oluşturan temel saiklerden biri olarak kabul edilmiştir. Üstelik onun kutsallığına kaynaklık eden şey inanç olmasına rağmen inançla ilgili olmayan hatta ilgili kültürün tamamen dışında olan şeyler dahi yazılı herhangi bir şey kutsal kabul edildiğinden adı geçen medeniyetlerin geleceklerini inşa sürecine katkı sağlayan unsurlar olarak kabul görmüştür.

---

<sup>66</sup> Jean, 2015, s: 27-31.

<sup>67</sup> Gutas, D. (2003). *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat’ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*. çev: Lütfü Şimşek. İstanbul: Kaynak. s: 36.

<sup>68</sup> A.g.e., s: 44-47 özetle.

## BÖLÜM II

### DERRIDA VE LOGOSMERKEZCİLİK

*Düşünceler kara, eller usta, zehirler kıvamında  
Vakit uygun, beni görececek kimse yok ortada*

Shakespeare, *Hamlet*

Batı metafizik geleneği, Herakleitos'tan itibaren dikotomik karşıtlıklar üzerinden mutlak ve tarih dışı –ötesi– hakikat arayışını temsil eder. Bu gelenek coğrafi keşifler, Rönesans, reform ve bilimsel gelişmelerle bir yandan aynı karşıtlıkları daha insan merkezli bir alanda tesis ettiği bir dönüşüm geçirirken bir yandan da keşifler sonucu karşılaşılan farklı topluluklar ve bilimsel gelişmeler aracılığıyla bu tesis ettiği anlam dünyasının mutlak olmadığı gerçeğiyle karşı karşıya kalmıştır. Dolayısıyla eş zamanlı olarak hem modern dünyanın rasyonel din, hukuk ve ahlak alanlarında evrensellik fikri gelişmiş hem de tek bir yasa altında kontrol altına alınamayan onca farklılık bilimsel, dini ve ahlaki göreliliğe kapı aralamıştır.<sup>69</sup>

Böylelikle modernite 17. yüzyıldan itibaren eleştirisini de beraberinde sürüklemiştir. Locke ile başlayan bu süreç Hume, Rousseau ve Kant'la artarak devam etmiş; 19. yüzyıla gelindiğinde Saussure, Husserl, Heidegger ve Levi-Strauss'un metinleriyle birlikte mutlak ve tarih dışı olarak konumlanmış olanın eleştirisi, felsefenin temel gündem maddesi haline gelmiştir. Ancak Derrida'nın *Gramatoloji*'de geleneği ciddi bir eleştiriye tabi tutan metinleri dekonstrüksiyona uğrattırken kalkış noktası, ilgili metinlerin geleneği eleştirirken aynı anda ondaki ikili karşıtlıkları bir şekilde sürdürmeleri ve böylece metafizik geleneği içinde kalmalarıdır. Derrida logosmerkezciliğin, bu bir şekilde sürdürülen karşıtlıkların nirengi noktasını

---

<sup>69</sup> Hazard, P. (1981). *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*. çev: Erol Güngör. İstanbul: Ötüken. s: 30-44 özetle.

oluşturduğunu savunur ve buradan hareketle logosmerkezciliğin kurgusallığını ortaya çıkarmayı temel felsefi izleği olarak konumlandırır.<sup>70</sup>

Derrida, bu bir şekilde içinden çıkılamayan logos/yazı ayrımını dekonstrüksiyona uğratmanın, ikili karşıtlıklar üzerine kurulan felsefi geleneğin daha kökensel bir sorgulamadan geçirilmesi için elzem olduğuna dikkat çeker. Ancak bu, geleneğin bir çeşit alaşağı edilmesi değil, aksine onun imkânlarının artırılması ve farklı okumalara açılmasını kolaylaştırmak içindir. Yine *Edebiyat Edimleri* metninde biteviye altını çizdiği üzere bu; felsefenin içinde donduğu kavramlardan taşmasına bir kapı aralama ve onu edebiyatın imkânlarına, merkezin dışına, majör olandan minör olana açma hareketidir.

Dolayısıyla bu bölümde; Derrida'nın logos/yazı karşıtlığıyla ilgili ilk metinlerinden olan *Gramatoloji* adlı eseri temel alınarak ilgili ayrımın antik ve modern dönemdeki kapsamı ve etkileri belirlenmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda metnin genel izleğini takip ederek özellikle F. D. Saussure, C. Lévi-Strauss ve Rousseau'nun metinleri logosmerkezcilik ekseninde irdelenecektir. Onun özelde logos/yazı karşıtlığı, genelde ise diğer dikotomik ayrımlarla birlikte örülen metafizik geleneğe ve bu geleneğin yapı taşı haline gelen merkez fikrine yönelttiği eleştiriler ele alınacaktır. Bu bağlamda ilk olarak logos kavramının antik Yunan'da geçirdiği felsefi ve kültürel dönüşüm ve bu dönüşümü mümkün kılan tarihsel koşullar belirlenmeye, ardından Derrida'nın *Gramatoloji* adlı metninde logos/yazı ayrımı üzerinden irdelediği metinler, onun eleştirileriyle birlikte değerlendirilmeye çalışılacaktır.

## 2.1. DERRIDA VE DEKONSTRÜKSİYON

1930 yılında Cezayir'in el-Biar kasabasında Yahudi kökenli bir ailenin çocuğu olarak<sup>71</sup> dünyaya gelen Derrida, çağdaş felsefenin önemli temsilcilerinden biridir. Biyografisinde üniversite eğitimine kadar Cezayir'de kaldığı yazılır. Bu yıllar sonraları onun kişisel tarihinde *nostelgeria* olarak niteleyeceği sıra özlemine

---

<sup>70</sup> Norris, 1987, s: 63.

<sup>71</sup> Norris, C. (1987). *Derrida*. Cambridge: Harvard University. p: 12.



kaynaklık edecektir.<sup>72</sup> Zira o tarihlerde Fransız sömürgesi olan Cezayir’de Arapça eğitim hayatından çıkarılmış, kendi yurdunda bir çeşit ötekinin dili haline getirilmiştir.<sup>73</sup> Buna, Fransızların Cezayirli Yahudilere vatandaşlık verilmesini öngören 1875 Crémieux Kararnamesi’yle birlikte ailesinin bu yeni kimliği hızla benimsemesi de eklenince<sup>74</sup> Derrida, el-Biar’ın küçük bir burjuva ailesinde ilk eğitimini almış olur. Bu verili miras, Fransız vatandaşlığı hakkının geri alınması sonucu 1942’de liseden ayrılmak zorunda kaldığında<sup>75</sup> ilk kez bir tehdit aracına dönüşecektir. Ancak bu dışlama politikası diğer yandan Derrida’nın dil, miras ve kimlik üzerine düşünülerine kapı aralayacaktır. Sonraları yeniden vatandaşlığa kabul edilir Cezayir Yahudileri. Derrida da eğitime döner. 1949’da Fransa’ya, dilinin yurduna gelir ilk kez ve bu tarihten itibaren felsefe eğitime yoğunlaşır. Nietzsche, Rousseau, Camus, Sartre ve Merleau-Ponty okumalarını sürdürür.<sup>76</sup> Böylelikle Batı metafiziğini yapı taşlarına ayırmaya girişen Derrida kimliğini de azar azar dokumaya başlar. 1952-53 döneminde Ecole Normale Supérieure’e girer. Althusser ve Jean-Pierre Vernant ile tanışır. Çağın felsefi yönelimini belirleyen fenomenoloji, Marksist teori ve yapısalcılığı Shakespeare, Mallarmé, Proust ve Joyce’un metinleri üzerinden ya da daha çok onlarla birlikte bir okumaya tabi tutar.<sup>77</sup> Hegel, Saussure, Levi-Strauss ve Nietzsche üzerine yoğunlaşır. Fakat onları Ecole Normale Supérieure’deki hocası Jean Hippolite’in “Nereye gittiğinizi gerçekten görmüyorum”<sup>78</sup> deyişini haklı çıkarır bir biçimde, çağdaşlarından oldukça farklı bir tarzda ele alır. Nitekim akabinde *Glas, Of Grammatology, Writing and Differance* gibi klasik felsefi dili yararak ilerleyen metinler ortaya çıkar.

Derrida’nın aslında hiç de hoşlanmayacağı kısa, düz bir biyografi denemesi zorunlu muydu diye sorulabilir bu noktada ( Bu soru, Derrida bir tezin konusu olabilir mi

---

<sup>72</sup> Derrida, J. & Şerif, M. (2016). *İslam ve Batı Üzerine Bir Konuşma*. çev: Sümeyye Kavuncu. İstanbul: Timaş. s: 20.

<sup>73</sup> Cezayir’in Arap Yahudilerinden olan Derrida, Fransız sömürge rejiminin politikaları nedeniyle atalarının dili olan Arapça yerine, Fransızca öğrenerek büyür. Onun “nostalgeria” kavramı bu Fransızca ile başlayıp hayatı boyunca bir şekilde devam eden asimile edilmiş olmaya tepki olarak dile gelir. Bkz. Derrida, J. (1996). *Monolingualism of the Other or The Prosthesis of Origin*. trans: Patrick Mensah. California: Stanford University. p: 61-63.

<sup>74</sup> Timur, T. (2005). *Felsefi İzlenimler*. İstanbul: İmge. s: 147.

<sup>75</sup> Derrida & Şerif, 2016, s: 117.

<sup>76</sup> Norris, 1987, s: 12.

<sup>77</sup> Derrida, J. (2010). *Edebiyat Edimleri*. çev: Mukadder Erkan & Ali Utku. İstanbul: Otonom. s: viii.

<sup>78</sup> Bkz. Jacques Derrida. *Ayrıntı Yayınları Yazar Tanıtım Rehberi*.

<https://www.ayrintiyayinlari.com.tr/kisi/jacques-derrida/197>

şeklindeki bir başka soruyu da beraberinde getirir). Nitekim kendisiyle yapılan bir röportajda benzer bir şey söyleyecektir: “Şimdi benden 1930 yılında Cezayir’in el-Biar kasabasının banliyölerinin birinde, asimile olmuş küçük burjuva Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldim gibisinden bir şeyler söylememi bekliyorsunuz. Ama bu gerçekten gerekli mi?”<sup>79</sup> Ancak buradaki amaç, Derrida’nın sorusunun imlediği gibi onu marjinalliği üzerinden alımlamak değil, daha çok onun dekonstrüksiyon yöntemi ve bu yöntem üzerinden Batı felsefe geleneğini ne türden bir miras olarak alımladığına kapı aralamaktır.

Derrida, *Marx’ın Hayaletleri*’nde “İnsan birden çok hayaletle hesaplaşmadan miras alamaz”<sup>80</sup> der. Burada miras, insanın seçip beğendiği bir şey olmaktan çok içine doğduğu, mirasçı olarak yazgılandırılmıştır. Derrida onu, taşımaktan başka çaresinin olmadığı bir yük olarak kabul etmek yerine, hem olumlayarak kabul etme hem de sıkı bir eleştiriye tabi tutma, dolayısıyla geleceğe taşıma arzusuyla dekonstrüksiyona (yapısöküme) uğratmanın önemine dikkat çeker. Bu bağlamda kitapta üzerinden söyleştiği babasının hayaletiyle karşı karşıya kalan ve hayalete ses vermek, buyruğunu yerine getirmek zorunda olan Hamlet metaforu anlamlıdır.<sup>81</sup>

Derrida, kitap boyunca Avrupa’ya damgasını vuran, onun üzerine bir karabasan gibi çöken Marksizm ile hesaplaşmaya çalışır. Ancak burada miras üzerine söyledikleri sadece Marksizm’in mirasına değil, Derrida’nın metinlerinde üzerine eğildiği tüm düşünürlere uygulanabilir. Zira bir söyleşide kendisi de bütün bir Batı geleneğiyle hesaplaşmasını bir miras alma olarak değerlendirir ve “Kutsal Kitap’tan Platon’a, Kant, Marx, Freud ve Heidegger’e. Ne olursa olsun bunlardan vazgeçmem. Yapamam. Benden beni şekillendiren ve çok sevdiğim bu isimlerden vazgeçmemin talep edilmesi, benden ölmemin talep edilmesidir”<sup>82</sup> diyerek Batı felsefe geleneğiyle bağının aslında hiç de doğru anlaşılmadığına vurgu yapar. Gerçekten de özellikle onun Batı felsefe geleneğinin önemli metinlerine uyguladığı dekonstrüksiyon yöntemi, bir miras alma olarak değil; mirasla hesaplaşma, ikili karşıtlıklardan hareketle kendini mutlak olarak konumlandırılan söylemi alaşağı etme olarak kabul

---

<sup>79</sup> Norris, 1987, s: 11.

<sup>80</sup> Derrida, J. (2001b). *Marx’ın Hayaletleri*. çev: Alp Tümertekin. İstanbul: Ayrıntı. s: 44.

<sup>81</sup> A.g.e., 27- 29.

<sup>82</sup> Derrida: Her Okuduğuna Güvenme (2004, 16 Ekim). *Radikal Kitap*. İstanbul.

<http://bianet.org/biamag/siyaset/45107-derrida-her-okuduguna-guvenme>

edilir. Derrida'nın imgesi ise buradan hareketle hep geleneğin kıyısında marjinal bir ses olarak durur.<sup>83</sup> Glendinning'in deyişiyile "Onun dekonstrüksiyon yöntemi (yapısökümcülüğü) ne anlama gelirse gelsin sanki entelektüel kültürümüzde çürümüş olan ne varsa ifşa etmek için icat edilmiş gibidir."<sup>84</sup> Belki de bu nedenle yazdıkları Fransa'da uzun yıllar kabul görmemiştir. Ancak Amerika'ya gidişi ve oradaki postyapısalcılarla birlikte anılması üzerinden akademik çevrelerde dikkat çekmeye başlamıştır. Bu noktada onun geleneği hem eleştirmesi hem de onun mirası olmaksızın yaşayamayacağını söylemesi bir takım soruları da davet etmektedir: Dekonstrüksiyon nedir ya da ne değildir? Derrida için miras tam olarak neyi ifade eder? Ama en çok dekonstrüksiyon ve Derrida'nın geleneği miras olarak kabul etmesi onun felsefi yöneliminde nasıl bir hareket noktası oluşturur?

Dekonstrüksiyon (yapısöküm), Derrida'nın Heidegger'den miras aldığı bir kelimedir. "Japon Bir Dosta Mektup" isimli makalesinde belirttiği üzere yapmaya çalıştığı şey, Heidegger'in *Destruktion* ve *Abbau* kelimelerini Fransızcaya çevirmek ve kendi konumuna uyarlamaktır.<sup>85</sup> Derrida, bu iki kavramın da "Batı metafiziğinin temel kavramlarının geleneksel yapısına ya da mimarisine yönelik bir işlem"<sup>86</sup> olduğunu söyler. Ancak *Destruktion* kavramı Fransızcada Almancada olduğu gibi sökme, yapıtaşlarına ayırma anlamını vermez. Kavramın Fransızcada daha çok yıkma, yerle bir etme gibi hepten olumsuz çağrışımları vardır ve Derrida'nın geleneğe uygulamak istediği böylesi bir yıkım değildir. *Destruktion* kavramının Fransızcaya nasıl dönüştürebileceğini düşünürken *Littré* sözlüğünde *déconstruction* (dekonstrüksiyon) sözcüğüne rastlar. Sözlükte *déconstruction*; "yapıçözüm, yapıçözme eylemi, bir cümlede sözcüklerin kuruluşunun dizilişini bozmak, bir bütünün parçalarını birbirinden ayırmak, uzağa taşımak amacıyla bir makinayı sökmek" anlamlarına gelir<sup>87</sup> ve bu tam da Derrida'nın aradığı bir karşılıktır. Zira metin yerle bir edilmek yerine onu kuran parçalara ayrılmalı ve bu parçalar arasındaki hiyerarşiyi açığa çıkaracak biçimde ele alınmalıdır.<sup>88</sup>

---

<sup>83</sup> Glendinning, S. (2014). *Derrida*. çev: Nursu Öрге. Ankara: Dost. s: 21-22.

<sup>84</sup> A.g.e., s: 24. Çeviri değiştirildi.

<sup>85</sup> Derrida, J. (1999d). Japon Bir Dosta Mektup. çev: M. Atıcı & M. Omay. *Toplumbilim Dergisi*, 10, s: 187.

<sup>86</sup> A.g.e., s: 187.

<sup>87</sup> A.g.e., s: 187- 188.

<sup>88</sup> Lucy, N. (2012). *Derrida Sözlüğü*. çev: Sabri Gürses. Ankara: Bilgesu. s: 208-209.

Hiyerarşiyi açığa çıkarma, dekonstrüksiyonun temel izleğini oluşturur. “Yapısökümcü belirli bir metin, argüman, tarihsel gelenek veya sosyal pratik içerisinde söz konusu karşıtlık ilişkisi içerisinde bir terimin diğerine öncelikli/üstün hale gelmiş olduğu yolları arar.”<sup>89</sup> Tanımda geçen yollar tabiri dekonstrüksiyonun bir yöntem olarak edebiyat, felsefe, hukuk ve mimari gibi farklı alanlara uygulanabilecek bir yöntem olarak algılanmasının önünü açmış; özellikle A.B.D.’de gelişen postyapısalcı tutumun bir tezahürü olarak kabul görmesine sebep olmuştur.<sup>90</sup> Bunda yapısalcılığın, yapıyı oluşturan parçaların birbirine göre konumlarının/farklarının yapıyı meydana getirdiği, dolayısıyla parçalar arasındaki ilişkinin açığa çıkarılmasıyla yapıyı oluşturan etmenlerin belirlenebileceğini esas alması temel bir role sahiptir. Ancak yapının yapısallığına odaklanan bu yaklaşım, onun başka bir yapıya ya da kendi içindeki unsurlar arasında birinin diğerine göre neden öncel veya mutlak olarak temellendirildiğinin üzerinden atlamıştır.<sup>91</sup> Dekonstrüksiyon ise bu üzerinden atlanılan mutlak’ı sarsmaya çalışır. Bu yüzden yapısalcılığın açmazları için başvurulmuş bir yöntem gibi algılanmaya başlar.

Dekonstrüksiyon elbette otoritenin reddedilmesiyle başlar. Ancak Derrida’nın ısrarla altını çizdiği üzere “Dekonstrüksiyon bir yöntem değildir ve bir yönteme dönüştürülemez.”<sup>92</sup> Yine bir şeyleri sökmeyi misyon edinmez, metne sonradan dahil olan, onun adeta çelişkilerini açığa seren bir eleştiri aracı da değildir. Derrida’nın deyişiyle “Dekonstrüksiyon x’tir ya da x değildir türünden açıklamalar daha baştan için özünü anlamaktan uzaklaşır.”<sup>93</sup> O belki bir sınır felsefesi, bir başlangıç noktası olarak anılabilir. Ama daha çok Paul de Man’ın Rousseau’nun metinlerinin kendi kendilerini yapısöküme uğrattığı düşüncesinden hareketle dekonstrüksiyon, metin içinde kendi otoritesini sarsan kısımların sesine kulak vermeyi imler.<sup>94</sup> Zira atıl olarak nitelenen öğeye ses verildiğinde onun atıl kılınışının kurgusallığı bizzat metin içinde faş olacaktır.

---

<sup>89</sup> Balkin, J. M. (2003). Yapısöküm. çev: Kasım Küçükalp. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(1), s: 320.

<sup>90</sup> Norris, C. (2002). *Deconstruction: Theory and Practise*. Luisville: Presbyterian Publishing Corp. p: 90-91.

<sup>91</sup> Lucy, 2012, s: 204-205.

<sup>92</sup> Derrida, 1999d, s: 187.

<sup>93</sup> A.g.e., s: 189.

<sup>94</sup> Norris, 2002, s: 105-106.

Yukarıda kısaca özetlenmeye çalışılan dekonstrüksiyon kavramının kapsamında – eğer böyle bir şeyden söz edebilirsek– yazının bundan sonraki izleği açısından dikkat çekici olan Derrida’nın Heidegger’den miras aldığı *Destruction* kavramını yıkmak, yerle bir etme anlamlarından korumak için gösterdiği hassasiyet ve bu hassasiyet sonucu onu “dekonstrüksiyon” olarak çevirmesidir. Bu, onun nihai amacının Batı kültüründe “çürümüş ne varsa ifşa etmek” olmadığını da gösterir. Böylelikle onun; Batı felsefe geleneğine ait metinleri böylesi derin bir dekonstrüksiyona uğratma çabasıyla aynı geleneği yerle bir olmaya karşı korumaya çalışmasını birlikte düşünmek gerektiğini imler. Zira ona göre miras, her zaman iki yanlı bir buyruktur. Ve bu bizden önce gelen şeyi yeniden olumlu olmayı gerektirir.<sup>95</sup> Burada yeniden olumlama mirasın anlamına yüklü olduğu –nitekim miras bizi seçer, biz onu değil– gibi edilgin bir kabul etme değildir. “Aksine, ona yeni bir atılım kazandırmak, onu hayatta tutmaktır.”<sup>96</sup> Dolayısıyla onu hayatta tutmak, onu yeniden yorumlamak, eleştirmek, yerinden oynatmayı gerektirir. Elbette iki yanlı buyruğun diğer tarafını da göz önünde tutarak: “Dekonstrüksiyon her ne kadar kökten ve kesin olmak zorunda olsa da onu –mirası– yaralamaktan, yok etmekten kaçınmalıdır.”<sup>97</sup> Böylelikle yukarıda Derrida’nın metinlerini dekonstrüksiyona (yapısöküm) uğrattığı Heidegger, Rousseau ve Hegel gibi düşünürler olmadan yapamayacağını söylemesi onun mirası alımlama şekli üzerinden anlamlı hale gelir.

Ancak bu noktada başka ve belki bir o kadar önemli bir şeyle daha karşı karşıya kalırız: Derrida aslında kelimenin ilk anlamıyla içinden çıktığı Arap-Yahudi mirasını değil; Avrupa merkezli, görece sonradan dâhil olduğu mirası, yeniden miras olarak seçmiştir. Nitekim bunun kendisinde yarattığı ikircikliğe sık sık değinir. Örneğin, *Monolingualism of the Other* metninde “Benim yalnızca bir dilim var, o da benim değil”<sup>98</sup> diyerek Fransızcayla kurmuş olduğu ilişkinin trajikliğine değinir. Aynı metinde Cezayir’de Arapçanın ya da Berbericenin eğitim kurumlarında öğrenilmesini imkânsız kılacak bir biçimde atıl bırakıldığını esefle anlatır.<sup>99</sup>

<sup>95</sup> Derrida, J. (2006). *Gün Doğmadan: Elisabeth Roudinesco ile Konuşma*. çev: Kenan Sarılioğlu. İstanbul: Dharma. s: 12.

<sup>96</sup> A.g.e., s: 12.

<sup>97</sup> A.g.e., s: 13. Çeviri değiştirildi.

<sup>98</sup> Derrida, 1996, s: 1. Derrida akabinde şöyle devam edecektir: “Konuşmaya yazgılı olduğum bu dil, konuşmanın mümkün olduğu hayatta ve ölümden yazgılı olduğum bu dil, hiçbir zaman benim dilim olmadı olmayacak da.” Bkz. s: 2.

<sup>99</sup> A.g.e., s: 38.

Sonradan Mustafa Şerif’le yaptığı bir söyleşide bunun kendisinde yarattığı hafıza kaybından ve sıra özleminden bahsedecektir.<sup>100</sup>

Ancak bu özlem onu Cezayirli köklerine yöneltmektense bir şekilde göçmeni olduğu geleneğe daha sıkı sarılmaya yöneltir. Nitekim Fransızcaya nevrozluğa varacak derecede tutkundur. Her ne kadar Fransızca dışında yazdığı ve konuştuğu diller olsa da bu dillerde rahat edemediğini, kendisinde mukim olan dilin yalnız Fransızca olduğunu söyler.<sup>101</sup>

Yine benzer bir tutum onun “Metnin dışında bir şey yoktur”<sup>102</sup> ifadesinde kendini gösterir: Derrida’nın tüm felsefi yönelimi, diyalektik karşıtlıkların kurgusallığının ortaya çıkarılması üzerine kuruludur. Ancak buna rağmen o, felsefeyi tüm karşıtlıkların ötesinde bir yere oturtur: “Felsefe tarihsel söylemlerin her birinde söylenebilecek her şeyi sonsuza dek –içeren ve– aşan bir kökenin tekrarından ibarettir.”<sup>103</sup> Dolayısıyla herhangi bir varlığın ya da kavramın değerine göre üstün olmadığını, bunların nihai gösterilene olmayan bir sahnede biteviye göstergeler olarak yer değiştirdikleri<sup>104</sup> vurgusuyla çelişmek pahasına felsefeyi bunun dışında tutarak Avrupa merkezli bir tutum içinde kalır.<sup>105</sup>

Foucault’yu eleştirmesi de onun felsefi izleği tarihsel olan lehine terk etmesi ve böylece metnin dışına çıkması nedeniyledir.<sup>106</sup> Nitekim bu yüzden kendisi dekonstrüksiyona uğrattığı Batı felsefe geleneğinin temel metinlerini hep metin içinde kalarak eleştirir. Metinde bir hiyerarşi içinde ele alınan kavramların kurgusallığını metin içinde ele vermeye çalışır. Ancak bu yer yer okuyucu için içinden çıkılmaz bir helezona dönüşür. Çünkü hiçbir metin sadece içeriden oluşmaz. Onu ortaya çıkaran, tarihsel, kültürel, siyasi, coğrafi vb. dışsal koşullarla birlikte var olur ve aslında tam da Derrida gibi söylersek felsefe geleneğinde atıl öteki olarak kabul edilen tarihsel olan bir noktadan sonra kendini dayatır. Benjamin’in dediği gibi “Geçmiş bize bahşettiği cılız güce karşı hak ileri sürer –kendisiyle birlikte

---

<sup>100</sup> Derrida & Şerif, 2016, s: 56-59.

<sup>101</sup> Derrida, 1996, s: 56.

<sup>102</sup> Lucy, 2012, s: 109.

<sup>103</sup> Foucault, M. (2011). *Büyük Kapatılma*. çev: Işık Ergüden & Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı. s: 33.

<sup>104</sup> Bkz: Derrida, J. (1999b). İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı Gösterge ve Oyun. çev: Özkan Gözel. *Toplumbilim Dergisi*, 10, 165-173.

<sup>105</sup> Timur, 2005, s: 144.

<sup>106</sup> Foucault, 2011, s: 31-32.

sürüklediği gizli göstergeyi işaret ederek. Bu hak isteğine önem vermek gerekir. Tarihsel maddeciliği savunan herkes nedenini bilir bunun.”<sup>107</sup> Bu yüzden yazı boyunca Derrida'nın metinlerinin temel izleğini oluşturan logos/yazı ayrımı irdelenirken tarihsel olanın kendini dayattığı noktada ona kapı aralanacaktır; o bir hayalete dönüşüp içeriye sızmadan.

## 2.2.TARİHÇE: LOGOSMERKEZCİLİĞİN KÖKLERİ

Felsefe tarihiyle ilgili metinler, logos kelimesinin Yunanca “anamlı bir bütün oluşturan söz” mealinde *legein* kökünden saparak mutlak buyurucu söz, düzenleyici ilke, kurucu akıl vb. anlamlara evrilme sürecini Herakleitos ile başlatır. Nitekim onun *Fragmanlar*'ında logos, “çatışmanın ardındaki düzenleyici ilke” olarak konumlanır ve hakikatin bilgisi, ancak onu duyumsayıp anlayanlar için mümkün hale gelir. Öyle ki; Herakleitos, insanların logos'la aşinalıklarına göre sınıflandırılması gerektiğini dahi söyleyecektir: ilk kategoride olanlar logos'u duymuş ve anlamış olanlar, ikinci kategoride olanlar onu işitmiş fakat henüz anlamamış olanlar, üçüncü kategoride olanlar ise onu hiç işitmemiş olanlardır.<sup>108</sup> Herakleitos'un çağdaşı olan Ksenophanes ise toplumun insanbiçimci Tanrı algısını eleştirir ve Tanrı'nın insani özelliklerden beri ve onların ötesinde, tümüyle göz, tümüyle kulak ve tümüyle düşünce olduğunu belirtirken, düşünce kelimesi yerine logos'u kullanır.<sup>109</sup>

Herakleitos'tan sonra Platon, birinci bölümde değinildiği üzere, hakikatin bilgisine ölü izler olan yazıyla değil, canlı söz yani logos'la ulaşılabileceğini söyler. *Menon* diyalogunda “doğru sanıların açıklayıcı bir nedene zorunlu olarak ihtiyaç duydukları”nı dile getirirken açıklayıcı bir neden için de *aitias logismos* ifadesini kullanır (98a). Aristoteles de *Yorum Üzerine* isimli metninde “insan hançeresinden çıkan sözler ruhun; yazı ise kelimelerin simgeleridir” (16a) diyerek aynı ayrımı sürdürecektir.<sup>110</sup>

<sup>107</sup> Akt. Derrida, 2001b, s: 93, dipnot 2 içinde.

<sup>108</sup> Thomson, G. (1997). *İlk Filozoflar*. çev: Mehmet H. Doğan. İstanbul: Payel. s 302-303; Kranz, W. (1994). *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*. çev: Suad Y. Baydur. İstanbul: Sosyal. s: 62- 65.

<sup>109</sup> Kranz, 1994, s: 53.

<sup>110</sup> Akt. Derrida, J. (2014a). *Gramatoloji*. çev: İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu. s: 20.

Ortaçağ'da ise Hirsityanlık resmi din olarak kabul edilene kadar kutsala dair başvuru kaynağı olan Hesiodos'un *Theogonia* adlı eserinin "Khaos'tu hepsinden önce var olan"<sup>111</sup> şeklindeki giriş cümlesi, Hristiyanlıkla birlikte "Kelam (logos) başlangıçta vardı"ya dönüşecek<sup>112</sup> ve ortaçağ boyunca Tanrı kelamı ibaresi gerek dini gerekse felsefi metinlerin önemli gündemlerinden biri olagelecektir.

Biraz el çabukluğuyla uzunca bir mesafeyi katedip Hegel'e gelindiğinde yine benzer bir tutum söz konusudur: Hegel *Estetik* adlı metninde kulak dışında bütün duyu organlarının maddi olandan aldıkları veriyi işlediklerini; kulağın ise ruhtan sadır olan sözü işlediğini, dolayısıyla ideal olana daha yakın olduğunu vurgular.<sup>113</sup> Logos kavramının bu şekilde evrilmesi ve geleneği oluşturan temel yapı taşlarından biri haline gelmesi bir takım soruları da ister istemez davet etmektedir: Neden başka bir kelime değil de logos etrafında örülmüştür her şey? Ya da daha çok dönemin Yunan toplumu nasıl bir dönüşüm sürecindedir ki akılla ilişkili bir kelime, böylesi merkezi bir rol üstlenir? Bu noktada logos'un kavramlaştırılma sürecine girmeden Platon'un onu *Yasalar* ve *Devlet*'te temellendirdiği zemine bakmak faydalı olacaktır. Nitekim Platon, daha baştan logos'un yeni bir dünya düzeni yaratmaya yönelik kurucu unsur olarak kurgulanışını herhangi bir dekonstrüksiyona ihtiyaç bırakmayacak bir açıklıkla dile getirir:

Gençleri hakikatin idealarda değil maddede olduğunu savunan (. . .) atomculardan (*Yasalar*, 889-90b)<sup>114</sup> korumak için onlara soylu yalanlar söylemeliyiz. (. . .) Onları Fenike efsanelerine benzer bir efsaneye inandırmalıyız ki böyle tehlikeli fikirlerden uzak durabilsinler. Onlara tanrıların herkesi eşit yaratmakla beraber, yöneticilerin hamuruna biraz altın, çiftçilerin hamuruna ise demir karıştırdığını anlatacağız. Belki ilk kuşak anlattıklarımızı şüpheli bulacak ama sonrakiler için bu, muhakkak bir kurucu mitosa dönüşecektir (*Devlet*, 414b-415d).<sup>115</sup>

Platon, *Yasalar* ve *Devlet*'te bu anlattıklarını devlerle tanrıların savaşı olarak bilinen mite dayandırır.<sup>116</sup> Burada devler maddecileri, tanrılar ise idealar âlemini temsil etmektedir. Platon'un atfı, aslında sadece Antik Yunan'daki atomcu öğretiyeye karşı

---

<sup>111</sup> Hesiodos. (1977). *Hesiodos: Eseri ve Kaynakları*. çev: Sabahattin Eyüboğlu & Azra Erhat. Ankara: Türk Tarih Kurumu. s: 108.

<sup>112</sup> *Yuhanna İncili*, Bap 1: 1. Yunanca olarak yazılan *Luka* ve *Yuhanna* incillerinde kelam vurgusu ön plandadır.

<sup>113</sup> Akt. Derrida, 2014a, s: 21-22.

<sup>114</sup> Akt. Thomson, 1997, s: 360-361.

<sup>115</sup> Akt. A.g.e., s: 363-364. Kısaltılarak alınmıştır.

<sup>116</sup> Erhat, A. (2007). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi. s: 87. Hesiodos'un *Theogonia* adlı eserinden aktarılan mitosa göre tanrılar devleri yani ana tanrıçanın –toprağın– yabancı varlıklarını yenerek yeraltına hapsedmişlerdir.



değil; Mısır ve Mezopotamya kültürlerinin hakikate tek tek nesnelere ya da onların izlerinin okunması üzerinden, tümevarımla, varılacağını öngören öğretisine karşı olarak da yapılmıştır. Nitekim yazıyı ölü olarak mahkûm etmesi de hiyeroglif ve çivi yazısı geleneğinin bir parçası olan her türden izi, bir çeşit geleceği okuma, kehanet sanatı olarak anlamlandırmaya karşı olmasıyla ilgilidir.<sup>117</sup> Ancak burada ilginç olan, Platon'un maddi olandan hareketle hakikate ulaşmaya çalışan her türlü öğretiyeye düşmanlığının, onu neredeyse tüm felsefesini soylu yalanlar üzerinde temellendirecek raddeye vardırmasıdır. Platon, bununla da yetinmeyerek Demokritos'un eserlerini agorada yaktıracaktı.<sup>118</sup>

Heidegger, logos kavramından tevarüs eden bütün bu anlamların, Platon ve Aristoteles'in onun "birincil içeriğini kavrayamaması" ve bu kavrayamama sonucu onu yan anlamlar üzerinden temellendirerek zamanla birçok keyfi okumaya kapı aralaması nedeniyle ortaya çıktığını iddia eder. Ona göre logos'un akıl, yasa, kavram, tanım gibi karşılıkları onun anlamı değil, yorumlarıdır. Logos'un temel anlamı "kendini açığa çıkaran söz"dür.<sup>119</sup> Tıpkı logos gibi mitos da söyleyen, söyleyerek kendini görünür kılan söz demektir. Felsefe tarihi boyunca işlenen mitos/logos karşıtlığı aslında Platon'un ayrımı sonucu oluşmuştur.<sup>120</sup>

Logos'tan türetilen bütün gelenek bir kavrayamama sonucu mu oluşmuştur gerçekten? Platon ve Aristoteles Yunancaya başka bir dil ve gelenek üzerinden dâhil olmuş olsalardı belki Heidegger'in "birincil içeriğini kavrayamama" deyişi anlamlı olabilirdi. Ancak her ikisi de içinde eğleştikleri gelenek ve dille konuşur. Heidegger, nasıl olup da logos'un anlamını kendi kültür havzası içinde kullananlardan daha iyi kavradığını açıklamaz. Üstelik kelimenin söz'den akıl ve yasa'ya evrimiyle ilgili etimolojisi ve Yunan kültürü içinde farklı kullanımları bize başka bir hikâye anlatır:

Logos kelimesinin türediği *legein* kökü; anlamlı, bütünlüklü (tutarlı, dilbilgisi kurallarına uygun, güzel, uyumlu vb.) söz öbeği anlamlarını karşılar.<sup>121</sup> Burada

---

<sup>117</sup> Bkz. Bottéro, J. (2012). *Mezopotamya: Yazı, Akıl ve Tanrılar*. çev: Mehmet E.Özcan & Ayten Er. Ankara: Dost. Bu konuya üçüncü bölümde ayrıntılı olarak değinilecektir.

<sup>118</sup> Thomson, G. (1995). *Tarih Öncesi Ege I*. çev: Celal Üster. İstanbul: Payel. s: 159.

<sup>119</sup> Heidegger, M. (2006). *Varlık ve Zaman*. çev: Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı. s: 33-34.

<sup>120</sup> Heidegger, M. (2013). *Düşünmek Ne Demektir?* çev: Rıdvan Şentürk. İstanbul: Paradigma. s: 9-10.

<sup>121</sup> Açıık, T. (2015, 8 Şubat). Kişisel Görüşme. Ayrıca Bkz. *Online Etymology Dictionary*. *Legein* md. [http://www.etymonline.com/index.php?allowed\\_in\\_frame=0&search=legein](http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=legein).

dikkat edilmesi gereken nokta; *legein* kökü, her ne kadar ilk olarak söz ve konuşmayı imliyorsa da bu herhangi bir söz değil, aksine dilbilgisi kurallarına, dili kuran mantığa uygun söz öbeğidir. Dolayısıyla kelime, kültürü oluşturan akıl ve mantık ilkeleriyle daha baştan ilişki içindedir.

Kutsal olana dair hikâye ve efsaneler anlamında kullanılan mitos ise Vico'nun belirttiği gibi insanlığın henüz kelimelerle değil de bir takım işaretler ve totem dansları aracılığıyla birbirleriyle ve kutsal olanla iletişime geçtikleri dönemi imler. Nitekim aynı kelimedenden türeyen *mute* ve *mutus* (sessiz) kelimeleri mitosun ilişkili olduğu evreni ele verir. Bu işaret dilinin sözel ve açık ifadeli dilden önce var olduğunun bir ifadesidir, der Vico. Dolayısıyla mitos dilbilgisel söze uygun olana değil, işaret diline ve totem ayini sırasında söylenen mantık dizgesinden azade şiirsel, parçalı söze aittir.<sup>122</sup> Benzer bir şeyi Vico'dan birkaç yüzyıl önce İbn Hişam (ö. 1360) da söyler. İlk bölümünde Arap dilinin ve harflerinin doğuşunu anlattığı *Muğni'l-Lebib* isimli eserinde, sözden önce varlığa bir takım işaretler, hareketler ve danslar yoluyla yöneldiklerini, sonraları bu işaret ve hareketleri yazıyla simgeleştirdiklerini ve akabinde onlara ses verdiklerini söyler. Ardından bu simgeleştirmeyi Arapçadaki edatlar üzerinden göstermeye çalışır. Ona göre  $\mu$  harfi meçhul ve eksik olanı,  $\zeta$  harfi açıklama getirmeyi,  $\xi$  harfi uzaklaşmayı vd., imleyen işaret ve hareketler aracılığıyla simgeleştirilmiştir.<sup>123</sup>

Felsefî geleneği bir süreliğine askıya alıp Antik Yunan kültüründe oldukça önemli bir yeri olan tragedyaaların oluşum sürecine baktığımızda logos'a sosyal hayatta ne türden bir düzenleyici ilke olarak paye verildiği daha açık hale gelir:

M.Ö. 1200'den itibaren başlayan Dor istilasıyla birlikte Kadim Yunan'ın iki büyük temsilcisi –Yunan anakarasında Miken ve Girit adasında Minos medeniyeti– yok olur ve M.Ö. 8. yüzyıla kadar tarihçilerin *karanlık çağlar* olarak nitelediği yüzyıllar hüküm sürer. Miken ve Minos medeniyetleri Mısır ile deniz ticaretini oldukça

---

*Legein* Arapça kökenli bir kelime olan “cümle”ye oldukça benzer. Cümle kelimesi, Arapça c-m-l kökünden türemiştir ve güzel, bütünlüklü, anlamlı söz öbeği anlamlarına gelir. Nitekim aynı kökten türeyen cemil, güzel; icmal toplam, cümle anlamlı söz öbeğini karşılar. Bkz. Ibn Manzur. (1968). *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Daru's-Sadır. Cemil md.

<sup>122</sup> Akt. Derrida, 2014a, s: 412-413. Bkz. Vico, G. (1968). *New Science*. trans: Thomas G. Bergin & Max H. Fisch. New York: Cornell University. p: 811- 819.

<sup>123</sup> Bkz. İbn Hişam. (1991). *Muğni'l-Lebib*. M. M. Abdülhamid. (Ed.). Beyrut: Mektebetü'l- Arabiyye. I. Bölüm.

geliştirmiş ve bu ticaret üzerinden Mısır kültürünün tesiri altında kalmışlardır. Dor istilasıyla birlikte bu ticaret gemileri talan edilmiş ve Mısır ile Yunan anakarası arasındaki ticaret durma noktasına gelmiştir.<sup>124</sup> Tarihçilerin Yunanlılar için karanlık çağları başlattıkları bu dönem başka bir topluluk –Fenikeliler– içinse bir yükselme dönemidir. Fenikeliler, Akdeniz ticaretini elinde tutan Miken, Minos ve Ugarit medeniyetlerinin yok olmasıyla birlikte Mısır’la ticari ilişkileri geliştirmiş, Kuzey Afrika’daki kolonileri aracılığıyla Kartaca şehir devletini kurmuş, böylelikle Akdeniz’deki deniz ticaretinin iplerini ellerine almayı başarmışlardır. Çivi yazısından geliştirdikleri 22 sessiz harften oluşan ilk alfabeyi de yine bu dönemde meydana getirmişlerdir.<sup>125</sup>

Dorlarla karışan yeni Yunan medeniyeti ise M.Ö 8. yüzyılda Akdeniz havzasında herhangi bir şekilde etkin olmadığı karanlık döneminden çıkmaya başlamıştır. Bu tarihten itibaren Akdeniz ticaretini ellerinde tutan Fenikelilerle ticari ilişkileri geliştirmişlerdir. Bu, Yunan köylerinde zeytin ve üzüm satışının artmasına, böylelikle bölgedeki ekonomik hayatla birlikte siyasi ve kültürel hayatın da dönüşmesine neden olmuştur. Ayrıca Fenikelilerin geliştirdiği alfabeyi almış ve ona Yunanadaki sesli harfleri de ekleyerek yeni bir alfabe sistemi oluşturmuşlardır.<sup>126</sup>

Ancak ticaretin gelişmesi bir takım olumsuz sonuçlar da doğurmuştur. Yunan köyleri daha çok birbirlerine akrabalık bağlarıyla bağlı olan, aynı klanın oluşturduğu bucaklardan müteşekkildir. Bu bucaklarda klanın başkanlığını ve toprağın önemli bir kısmını elinde tutan aristokratlar, şehir devleti yöneticiler birliğini oluşturur. Ticaretle birlikte zenginleşen yerli ve yabancı tüccarlarla rekabete giren bu aristokratlar, daha fazla kâr amacıyla köylünün topraktan kazandığı üründen aldıkları payın artmasını isterler. Akabinde bununla baş edemeyerek borçlanan köylünün toprağına el koymaya, elinde toprağı kalmayan köylüyü ise borçlarına karşılık köleleştirmeye başlarlar. Bu durum toplumsal hayatta ciddi huzursuzluklara sebep olur. Tüccar ve ticarete el atan yeni aristokratlar da bu huzursuzluğu aristokrat sınıfına karşı bir koz olarak kullanmaya çalışırlar. Nihayetinde bu huzursuzluklar

---

<sup>124</sup> İplikçioğlu, B. (2007). *Hellen ve Roma Tarihinin Anahatları*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat. s: 12-18.

<sup>125</sup> A.g.e., s: 36, 62.

<sup>126</sup> A.g.e., s: 23.

ayaklanmalara dönüşecek ve aristokrat sınıfı ciddi bir tehditle karşı karşıya kalacaktır.<sup>127</sup>

Solon tam da bu ayaklanmalara karşı hem aristokrat kökenli bir aileden geldiği hem de bölgenin önde gelen tüccarlarından biri olduğu için seçilir. Onun Antik Yunan'ın ilk yazılı yasaları olan kanunları (M.Ö. 594) da, köylü ve zanaatkâr sınıfına haklarının bir kısmını geri verip ayaklanmaları önlemek amacıyla oluşturulmuştur. Örneğin, Solon kanunlarıyla borçlara karşılık köle edinme yasaklanmıştır. Yine köylülerin borçları silinmiş, ancak toprakları geri verilmemiştir. Üstelik faiz oranları da eskisi gibi bırakılmıştır.<sup>128</sup> Böylelikle hem köylü hem de aristokratlar memnun edilmeye çalışılmıştır. Fakat bu tehlikeli denge sık sık köylü aleyhine bozulacaktır. Nitekim Peisistratos dönemi (M.Ö. 546-528) yine gerilimin arttığı bir dönemdir.

Peisistratos, bir adım daha atmak zorunda kalarak sürgüne gönderilenlerin topraklarını köylü arasında paylaştırır. Böylece köylüler kısmi de olsa topraklarına kavuşurlar. Solon'dan farklı olarak Peisistratos, sadece ekonomik düzenlemelerle yetinmez. Sosyal ve kültürel hayatı da belli kodlar üzerinden örgütleyerek ortak bir bilinç oluşturmaya çalışır. Bunun en açık örneği Homeros destanının İonyalı şairler tarafından okunduğu şenlikler düzenlemesi, bunların kalıcılığını sağlaması ve daha önce Yunan aristokratları tarafından tanınmayan Dionysos şenliklerini resmi olarak tanımasıdır.<sup>129</sup> Bilindiği gibi Dionysos Yunan Pantheonu'na değil, Miken dönemine ait halk tapınımlarındandır. Şarap tanrısı olan Dionysos'un şenlikleri baharın gelmesiyle kutlanır ve bu ayinlerde *dithyrambos* şarkıları okunurdu. Ayin; kurban törenleri, coşumcu danslar, bu danslar esnasında okunan *dithyramboslar* ve serbest birlikteliklerin yaşandığı kadim bahar ayinlerinin bir uzantısıdır.<sup>130</sup> Elbette Peisistratos, ayini bu haliyle siteye dâhil etmez. Onun için bir mekân (tiyatro) inşa edilecek ve yeni mekâna bahar ayininin yabancı unsurları alınmayacaktır. Dolayısıyla artık kurban törenleri, tuhaf şarkı ve danslarla kendinden geçmeler olmayacaktır. Bunun yerine koronun karşısına onunla konuşan biri çıkartılmalı ve ayin bir hikâyeyi, miti işlemelidir. Tiyatro tarihi derslerinde tarihte ilk oyuncu olarak aktarılan Thespis, şenliğin bu yeni versiyonunda ilk kez koro ile konuşan (*legein*)

<sup>127</sup> Thomson, G. (2004). *Tragedya'nın Kökeni*. çev: Mehmet H. Doğan. İstanbul: Payel. s: 100-102.

<sup>128</sup> A.g.e., s: 102-103.

<sup>129</sup> A.g.e., s: 105-106.

<sup>130</sup> A.g.e., s: 199-204.

kişidir ve yine Peisistratos döneminde, 534'te, ilk kez en iyi oyuncu ödülünü alacaktır –ödülü bir keçidir.<sup>131</sup> Ayinin bu ehlileşmiş temsili aynı zamanda Yunan tragedyasının doğuş hikâyesidir ve eski ayinden geriye kalan da sadece bu isimdir.<sup>132</sup>

Dolayısıyla Peisistratos, konuşmayı (*legein*), yabancı olanı siteye dâhil ederken temel ehlileştirme mekanizması olarak görür. Bu, doğaya ve onun parçalarına öykünen, onun döngüsel hareketine katılan insanın yerine, kendine ya da daha doğrusu kendi imgesine –onun doğaya, hayvanlara benzemeyen, ayırıcı imgesine– öykünen ve bu imgeyi doğaya ait olanın karşısına bir kontrol mekanizması olarak koyan insanın yükselişe geçtiği dönemdir aynı zamanda. Herakleitos bu dönemde doğacak ve ilk kez logos'u kurucu unsur olarak bu dönemde temellendirmeye çalışacaktır. Akabinde Platon *Yasalar* ve *Devlet*'te bahsettiği güzel yalanlarla logos'u doğaya, maddeye karşı merkezi bir zemine taşıyacaktır.

### 2.3. LOGOSMERKEZCİLİĞİN DEKONSTRÜKSİYONU

Logosmerkezcilik, Derrida'nın Batı felsefe geleneğine yönelttiği eleştirilerin temel uğraklarından biridir. Bu eleştirilerin serimlendiği metinlerinden olan *Gramatoloji*, logosmerkezcî geleneğin klasik dönemden günümüze değin oynadığı merkezi rolü tartışmaya açar. *Gramatoloji*, *supplement* (eklenti) ve *pharmakon* (deva, zehir) gibi felsefe tarihi boyunca inşa edilen logos/yazı karşıtlığında ikincil olan yazıyı ifade etmek için başvurulan kavramları kullanarak ayırmanın kurgusallığını ifşa etmeye çalışır. Ona göre bu ayırım, sadece Herakleitos'un logos'u çatışmanın berisindeki düzenleyici ilke olarak muştulamasıyla başlayan ve Platon ile Aristoteles üzerinden Batı felsefe geleneği boyunca akıl, yasa, mantık vb. anlamları da kuşanarak kendi kapanışına doğru yol almamıştır. Aksine geleneğin ürettiği kavramları sorgulayan modern metinlerde dahi ilgili ayırmanın izi sürebilir. Bu, aynı anda hem metafizik geleneğinin ördüğü duvarların gücüne işaret eder hem de bu duvarları tuğlalarına ayırmanın zorunluluğuna.<sup>133</sup> Bu bağlamda *Gramatoloji*, merkez fikrini sorgulayan

<sup>131</sup>A.g.e., s: 205.

<sup>132</sup>Tragedya ismi *trados* (keçi) + *oidie* (şarkı) kelimelerinin birleşiminden oluşmuştur. Keçi Dionysos'un kutsal hayvanıdır. Bkz. A.g.e., s: 203-204.

<sup>133</sup>Norris, 1987, s: 66-69.

Ferdinand de Saussure, Claude Lévi-Strauss ve Jean-Jacques Rousseau'nun metinlerine odaklanır. Derrida'ya göre merkez fikrini sorgulamanın yanı sıra, bu üç düşünürde ortak olan bir şey daha vardır: Logos/yazı karşıtlığı söz konusu olduğunda tam da eleştirdikleri merkezin göbeğine düşmek. Dolayısıyla bu bölümde adı geçen üç düşünürle birlikte presokratiklerden Hegel'e birçok düşünüre başvurarak ayrımın, Minotor'un labirentini andıran bir kapana dönüştüğü gösterilmeye çalışılacaktır.

### 2.3.1. Ferdinand de Saussure ve Şiddetin Yazısı

Derrida, logos'un modern dönemde de gelenek boyunca algılanış biçimini koruduğunu *Gramatoloji*'de ilk olarak Ferdinand de Saussure üzerinden ele alır. Saussure'ün *Genel Dilbilim Yazıları* sadece 20. yüzyıl dilbilimi için değil, genel olarak göstergebilim için de oldukça önemli bir metindir. Saussure, dilin tarihsel ve psikolojik temellendirmeler üzerinden irdelenmesine karşı çıkararak onun, insana ait unsurlardan herhangi biri değil; insana ait olanları mümkün kılan temel, merkezi yapı olduğunu iddia eder. Bu noktadan hareketle hem dilbilgisine dair bir epistemoloji inşa etme ve böylelikle dilbilime felsefi bir zemin hazırlamaya hem de onu kendisinden çok daha geniş alanın, göstergebilimin, içinde ele almaya çalışır.<sup>134</sup> Böylelikle metin üç katmanlı bir zeminde ilerler: İlki dilin bilimsel bir pratik olarak olanaklılık koşullarına odaklandığı alandır. İkincisi epistemolojik yanının ötesinde insanın genel olarak anlamlandırma sürecini, dil felsefesini işaret eder. Sonuncusu ise ilk ikisinden hareketle dilbilimin geleceği üzerine söyler.<sup>135</sup>

Yine dilin genel bir işaret sistemine dâhil olduğunu söyleyerek adı geçen sistematığın bütün bir imbilime uygulanabileceğini söyler. Temel tezi, imlerin oluşturduğu yapıların toplumsal yaşam ya da bireyin yaratıcı etkisiyle aktif hale gelmediği; aksine yapının, sistemi oluşturan öğeler arasındaki ilişkiden neşet ettiği olan *Genel Dilbilim Yazıları*, bu kalkış noktası üzerinden yapısalcılığın ana metni olarak kabul görecektir. Bilindiği gibi yapısalcılık, fenomenlerin tek tek ilişki içinde buldukları sistemden ayrı bir biçimde ele alınmasını eleştirerek her sistemin kendisini kuran öğeler arası

<sup>134</sup> Saussure, F. D. (2014). *Genel Dilbilim Yazıları*. çev: Savaş Kılıç. İstanbul: İthaki (Özgün eser 1916 tarihlidir). s: 25.

<sup>135</sup> A.g.e., s: 24.

ilişkiyle oluştuğunu, dolayısıyla yapıyı oluşturan etmenleri diğer öğelerle aralarındaki ilişki içinde ele almak gerektiği üzerine temellenir.<sup>136</sup>

Derrida, genel olarak bu ilişkisellik üzerine yönelişi olumlar. Ancak ona göre, yapısalılık yapıyı kuran öğeler arasındaki ilişkiye o kadar yoğunlaşır ki, nihayetinde yegâne amacı yapıyı oluşturan ağı, mantığı, ortaya çıkarmak; onun iç tutarlılığının bir serimlemesini yapmak olur. Dolayısıyla her yapının kendi içinde tutarlı örgütsel bir bütün olduğuna odaklanır da bu örgütsel bütünü oluşturan parçaların neden başka türlü değil de olageldiği şekilde örgütlendiğinin, onların birbirine göre hiyerarşik konumlanışlarındaki kurgusallığın üzerinden atlar.<sup>137</sup> Barthes'ın deyişiyle “Yapısalcı insan da kültürde barınan doğaya kulak verir ve sürekli onda tutarlı, sonlu, doğru anlamları dinlemekten ziyade biteviye yeni anlamlar, onlarsız insan olmaktan çıkacağı (. . . ) devasa bir makinenin işlerken çıkardığı gürültüyü dinler.”<sup>138</sup> Fakat “o bilginin öğrettiği en acı ders olan görevinden feragat etme ihtiyacı yapısalcılar tarafından hayal dahi edilmemiş gibidir.”<sup>139</sup>

Ancak *Genel Dilbilim Yazıları*, bu izlekten daha çok modernite sonrası göstergebilim kavramına yaptığı katkılarla anılır. Metin, özellikle iki noktada hem Derrida hem de genel olarak postyapısalcı ve postmodern söylem için oldukça verimli sonuçlar doğuracaktır:

İlki dilbilimin kendisini oluşturan im alanından çok daha geniş bir göstergeler alanına dâhil olduğu ve bu alan içinde incelenmesi gerektiğidir. Saussure bunu, “Dilde genel olanın, dili oluşturan söz göstergelerinde genel olanın belirtilmesinde çekilen güçlük, bu göstergelerin ‘dilbilimi’nden çok daha geniş bir bilimin alanına ait olduğunu sezmemizden ileri gelmektedir. Dilbiliminden biraz erken söz edildi”<sup>140</sup> sözleriyle dile getirir. Dolayısıyla dilbilimsel göstergenin sesçil öge üzerinden tanımlanmasının yanlışlığının altını çizerek sesin maddi öge olarak dile aidiyetinin olanaksız olduğunu kalkış noktası olarak alır ve göstergebilimsel işleyişin ayrımsal (*différential*) ve biçimsel olduğundan hareketle dilbilimde madde olarak sesin

---

<sup>136</sup> Culler, J. (1982). *Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism*. New York: Cornell University. p: 3.

<sup>137</sup> Spivak, G. C. (2014). *Gramatoloji'ye Önsöz*. çev: İsmet Yılmaz. Ankara: Bilgesu. s: 95.

<sup>138</sup> Akt. Spivak, A.y.

<sup>139</sup> A.y.

<sup>140</sup> Saussure, 2014, s: 260.

egemenliğine son vermek için önemli bir hamlede bulunur.<sup>141</sup> Böylelikle geleneğe ait olan gösterge kavramını geleneğin aleyhine çevirir.

İkincisi ise gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkinin zorunlu değil tesadüfi olduğudur. Böylece mutlak gösterilen kavramını sorguya açan Saussure, sanıldığı gibi aksine gösterenin kendisinden öte bir gösterileni imlemediğini, gösteren ve gösterilenin tek ve aynı üretimin iki yüzünü oluşturduklarını dile getirir.<sup>142</sup>

Derrida felsefe tarihi boyunca tüm ilişkisellikten berî, mutlak imlenen kavramının bu şekilde tartışmaya açılmasından övgüyle bahseder. Bu, onun *Gramatoloji* boyunca göstermeye çalıştığı şeyin dilbilim üzerinden bir ifadesidir aslında.<sup>143</sup> Nitekim Derrida, metinde sık sık sesin ve sesçil ögenin genel bir imbilime ait olduğundan hareketle bu bilimin bazı parçalarının (ses, logos vb.) diğerlerine göre merkezi bir konuma oturtulmasının kurgusallığına dikkat çeker ve bu kurgusallığı kendi iç unsurlarıyla açığa çıkarmaya çalışır.<sup>144</sup> Fakat Saussure, iki noktada geleneğe bağlıdır. İlki genel bir imbilim tesis etme ifadesiyle çelişme pahasına, yazıyı bu genelin dışında bırakır. İkincisi yapıyı oluşturan fark (*différence*) ilkesine merkezi bir rol atfederek metafizik geleneğe bağlılığını sürdürür. Derrida'nın ona yönelttiği eleştiriler de bu zeminde dile gelecektir.

Yazıyı sözün bir kopyası olarak niteleyen Saussure, ona “dar ve türeme bir işlev atfeder.”<sup>145</sup> Dilin yazıdan bağımsız bir sözlü geleneğinin olduğunu, yazının dil içinde dar bir alanda işlediğini iddia eder. Yine birincil imleyen canlı ses olduğundan yazı sese göre ikincildir, türemiştir. Dilbilimin söz ve yazının birleşimi üzerinden tanımlanmasına karşı çıkarak sözün tek başına bu işlevi yerine getirdiğinin altını çizer.<sup>146</sup> Çünkü dil, sesçil ögeyle vukua gelir ve her türlü işlevselliği sesçil öge üstlenir. Ona göre dilbilimciler, dilin gramer yapısına, dilin yazılımına, onun matematiğine bunca değer verdikleri ve bu yapıyı dildeki canlı ses ögesinin önüne geçirdikleri için vahim bir hataya düşmüşlerdir. Onların ellerinde yazı, sözün bir kopyasından başka bir şey değilken onun yerini gasp etmiştir ve bu kopyanın asıl

---

<sup>141</sup> A.g.e., s: 33.

<sup>142</sup> A.g.e., s: 110.

<sup>143</sup> Derrida, J. (1999c). Göstergebilim ve Gramatoloji. çev: Tülin Akşin. *Toplumbilim Dergisi*, 10, s: 177-178.

<sup>144</sup> Derrida, 2014a, s: 45-46.

<sup>145</sup> A.g.e., s: 47.

<sup>146</sup> Saussure, 2014, s: 118-123.



olanla birlikte anılmasının, onun gaspının, önüne geçmek gerekmektedir.<sup>147</sup> Nitekim dilbilimde gramere, yazılıma, ait olandan sakınmak için *Genel Dilbilim Yazıları*'nda konu başlıkları ses ögesi üzerinden şekillenir: Ses ve biçim, ses ve anlam, ses düzeyi, biçim-sesçil yüz vb.<sup>148</sup>

Derrida, onun logos/yazı karşıtlığını temellendirmek için inşa ettiği bu mantıksal dizgeyi tek tek ögelerine ayırır. Öncelikle Saussure, dilbilimi genel bir imbilimin içinde tanımlamasına rağmen, iş uygulamaya geldiğinde yazı karşıtlığı geleneğinden kurtulamamış ve temel teziyle çelişerek onu sesçil olana hapsedmiştir. Derrida, onun canlı sese yaptığı bu vurguyu logosmerkezciliğin bir uzantısı olan *fonosantrizm* (sesmerkezcilik) olarak niteler.<sup>149</sup> Derrida'ya göre bu, felsefe geleneğinin biteviye sınır çizme ve çizdiği sınırları tanımlama ve onlara hükmetme arzusuyla ilgilidir.<sup>150</sup> Hâlbuki bugün gelinen noktada ilgili sınırlar kendilerini kendi elleriyle aşındırmaktadır. Bilindiği gibi günümüzde yazılım programları, matematiksel işaretler, dolayısıyla hiç de sesçil olmayan yazılar (kodlar), insanlığın eğleştiği birçok alanın temel yapıları haline gelmiştir. Öyle ki bu, logos'un *gramme*'ye evrilmiş süreci olarak bile okunabilir: *Pro-gramma*, kareo-grafi, pikto-grafi, ideo-grafi, sinemato-grafi, DNA, sağır ve dilsiz işaretleri vb.<sup>151</sup> Tüm bunlar logos'u insana ait, makul, canlı, öze ait olarak temellendirip *gramme*'yi insan dışı, ölü nesnelere evrenine dâhil etmenin kurgusallığını ele verir. Böylece *Gramme*, yeni bilimle birlikte logos çağının kapanışını işaret eder. Derrida bu bağlamda *Gramatoloji* metnini bu kapanışa bir katkı olarak görür. Ancak logos çağı, dolayısıyla Batı metafizik evreni, kapanışında dahi iş başındadır.

Saussure, dilin sesçil ögesini yazı karşısında ayrıcalıklı kılmış olsa da aslında en temelde kastettiği sesin salt maddi niteliği değildir. Onun "dilnin öz niteliği dilsel göstergenin sesçil niteliğine yabancıdır"<sup>152</sup> sözünde görüldüğü üzere dil, salt ses ögesini değil, daha çok bu ögeyi anlamlı kılan dilsel yapıyı imler. Bu anlamlı dilsel

---

<sup>147</sup>Derrida, 2014a, s: 55-56.

<sup>148</sup> Bkz. Saussure, 2014.

<sup>149</sup> Derrida, 2014a, s: 21.

<sup>150</sup> Norris, C. (1987). *Speech, Presence, Origins: from Hegel to Saussure*. in *Derrida*. Boston: Harvard University. p: 80.

<sup>151</sup> Derrida, 2014a, s: 17.

<sup>152</sup> Saussure, 2014, s: 8.

yapı düşünce ve sestem oluşmaktadır.<sup>153</sup> Dolayısıyla logos, yine düşünce-ses olarak dile gelmektedir ve ses ögesine dilsel yapıyı mümkün kılan ilk unsur olması nedeniyle yazıya göre üst bir paye verilir.

Dilsel yapıyı maddi ögeden bağımsız formel bir yapı olarak düşünen Saussure, yazılarında ses ögesine yaptığı vurguya rağmen, dilde ses ögesiyle ayırım (*différence*) ögesini birbirinden ayırır. Burada ayırımla kastettiği kelimelerin birbirine göre konumlanışını mümkün kılan yapısal kuruluştur.<sup>154</sup> Saussure, yapısal kuruluşun önemini belirtmek için kâğıt örneğine başvurur: Kâğıt kesildiğinde her biri diğerine göre bir değer taşıyan parçalar elde edilir. Üstelik bu parçaların hem ön hem de arka yüzü vardır. Dolayısıyla kâğıt parçalarını meydana getiren kesme işlemi dilin yapısına benzetilebilir. Tıpkı makas hareketi gibi dil de ses ve düşünce arasında aracılık yaparak anlamı mümkün kılar.<sup>155</sup> Onun “İnsan için doğal olan sözlü dil değildir, ama bir dil kurma özelliğidir yani birbirinden ayırıldıkları olan bir göstergeler sistemi...”<sup>156</sup> sözleri dilsel yapıya verdiği önemin bir ifadesidir. Buradan hareketle Saussure için dilbilimdeki hiyerarşi çok açıktır: İlk sıra dili kuran formel yapının, ikinci sıra bu yapının içinde işlediği ses ögesinin ve son sıra ses ögesinin basit bir temsili olan yazınıdır. Böylece Saussure, dili mümkün kılan yapıyı ayırım (*différence*) ilkesini merkezi olarak konumlandırır ve söz ve yazıyı yapının dile gelmesine katkıları üzerinden bir hiyerarşiye tabi tutar.

Ancak Derrida, onun yapıya verdiği önemin aynı anda yapıyı kuran mantığı, onun kodlar sistemini, dolayısıyla yazılığını Saussure’a rağmen davet ettiğine vurgu yapar. Dili mümkün kılan form aynı zamanda düşünce-sesin yazılıdır<sup>157</sup> ve bu Saussure’ü dili gramer yapısı üzerinden ele alan dilcilere yönelttiği eleştirilere benzer bir noktaya getirir. Nihayetinde o da yazılı gramer kurallarını mümkün kılan formel yapıyı dilbilimin patronu olarak tanımlamış böylelikle hem hiyerarşi geleneğini sürdürmüş hem de hiç istemediği bir yazılım sistemine düşmekten kurtulamamıştır.

---

<sup>153</sup> Derrida, 1999c, s: 178-179.

<sup>154</sup> Saussure, 2014, s: 38-39.

<sup>155</sup> Akt. Barthes, R. (1979). *Göstergibilim İlkeleri*. çev: Berke Vardar & Mehmet Rıfat. Ankara: Kültür Bakanlığı. s: 50-51

<sup>156</sup> Akt. Derrida, 1999c, s: 179.

<sup>157</sup> A.y.

Ona göre bu çelişkiler ağıyla kendi kapanışını yaşayan logosmerkezciliğin kurgusallığı, onun karşısında atıl bırakılana ses vermekle ortaya çıkacaktır. Derrida bu nedenle sözün yerini gasp etmekle suçlanan yazıya bırakır sahneyi: Saussure yazıyı, sözün yerine ikame olmaya çalışmakla itham eder. Üstelik bu ithamda edebiyatçılar ve dilbilimciler de suç ortaklarıdır; dilbilimciler gramer merkezli bir sistem inşa ederek canlı sözü devre dışı bıraktıkları, edebiyatçılar da yazma edimini adeta kutsadıkları için.<sup>158</sup> Ancak daha baştan Çin yazısı örneğinde olduğu gibi söz yerine nesne ya da düşünceyi imleyen ideografik ve canlı sözü imleyen alfabetik olmak üzere yazının iki başlık altında ele alınabileceğini söyler. Ardından logos/yazı ayrımında esas alacağı yazı türünün ikincisi, yani alfabetik yazı olacağını vurgular.<sup>159</sup> Fakat neden birincisini değil de ikincisini merkeze alarak yazıyı mahkûm ettiğini açıklamaz. Derrida, belki biraz da alayla, Saussure'ün imleyenle imlenen arasındaki ilişkide serimlediği keyfiliğin başka bir tezahürünü görür burada. Elbette bu defa keyfilik, metafizik geleneğin aleyhine değil, lehine işler. Çünkü Saussure, yazıyla ilgili bütün temellendirmelerini tarihsel olanı saptırmaya borçludur. Yazıyı sözün yerini gasp etmekle, tiranlıkla suçlar. Ama burada kast ettiği alfabetik yazı olsa da o, söze girerken yaptığı iki tür yazı ayrımını el çabukluğuyla buharlaştırır ve geriye, sanki tarihinde başka bir veçhesi vukua gelmemiş gibi tek bir yazı kalır. Hemen akabinde, bu tarihi boyunca başka bir veçhesi olmamış gibi kurgulanan yazıyı –ki gerçekte yazının ideografik, sesçil olmayan dönemi oldukça uzundur– yazının *telos*'uymuşcasına sözle karşı karşıya getirir<sup>160</sup> ve bu kurgu üzerinden sözün basit bir kopyası kıldığı yazıyı sözüm ona satrançta hilekâr bir hamleyle sözün yerine kurulmakla, onun yerini gasp etmekle itham eder. Yine *Genel Dilbilim Yazıları*'nın temel önermelerinden biri olan “dilbilimin kendisini oluşturan im alanından çok daha geniş bir göstergeler alanına dâhil olduğu” sözüyle derin bir biçimde çelişmek pahasına yapar bunu.<sup>161</sup>

---

<sup>158</sup> A.g.e., s: 57.

<sup>159</sup> A.g.e., s: 50-51.

<sup>160</sup> A.g.e., s: 61.

<sup>161</sup> *Genel Dilbilim Yazıları*'nı Saussure'ün ölümünden sonra basılması ve kitabın önemli bir bölümünün öğrencilerin tuttuğu ders notlarından müteşekkil olması, Saussure'ün metninden ne derece sorumlu tutulabileceğine dair soruları da beraberinde getirmektedir. Derrida, bu soruya Saussure derken tarihin bir döneminde yaşamış bir şahsiyeti değil, *Genel Dilbilim Yazıları* metnini kastettiğini, kendisi için aslolanın metin olduğunu vurgulayarak cevap verir. Bu yüzden Saussure derken 1915'ten beri metnin farklı okumalarını, ona yönelik eleştirileri, kısacası metnin etrafında örülen metinselliği

Saussure'ün bir diğer önermesi dilin yazıya öncel olduğu ve yazının, uzun bir sözlü gelenek sonunda ortaya çıktığıdır. Ona göre yazı, bu kadim olana sonradan katılan ve sürekli olarak asli olanı yıpratın bir ekten (*supplément*) başka bir şey değildir. Derrida ideografik ya da alfabetik yazının bulunduğu ya da bilindiği tarihin sözel geleneğe göre ardılığını kabul eder. Nitekim derdi, sözel geleneği alaşağı edip yerine yazıyı geçirmek değildir. Aksine daha çok öncelik kavramına, öncel olanın idealleştirilmesine ve bu karşıtlıklar dizgesinin mümkün kıldığı şiddet eğilimine dikkat çeker. Aynı kaygıyla yazının ideografik ve alfabetik öncesi iz (*trace*) olarak varlığına vurgu yaparak –ki yazı fikrini mümkün kılan bu iz ve işaretlerdir– öncel olanın üstünlüğu fikrini tartışmaya açar.<sup>162</sup>

Derrida, onun ideografik yazıyı keyfe keder bir şekilde devre dışı bırakmasına karşı, ileride ideografik yazıyı ve onun imkânlarını davet edecek olan *différence* ve *différance* kelimelerini devreye sokar. Fransızca *différence*, ayırım, fark vb. anlamlara gelir. *Différance* ise öteleme, erteleme anlamında kullanılır. Yazılış ve anlamlarındaki farklılığa rağmen, iki kelime aynı şekilde telaffuz edilir. Derrida'nın deyişiyile “İki kelime kendini burada mukim olarak ele vermez”<sup>163</sup> ve yazının perdesine sığınır. Dolayısıyla Saussure'ün mutlağını, *différence*'ı *différance*'tan ayırmak yazıyla mümkün olur. Böylelikle sesin imleyeni olarak işlev gören alfabetik yazıda bile yazının salt sesçil olmayan yanı, o kendisinden neşet ettiği varlığa dair her şeyin izi olma imkânı kendini duyurur.<sup>164</sup> Derrida, yazının fonetik evriminin uzun

---

düşünmek gerektiğinin altını çizer. Bkz. A.g.e., s: 112-113, dipnot 38 içinde. Derrida'nın “metin esastır” açıklamasına rağmen *Genel Dilbilim Yazıları*'na bakıldığında –her ne kadar ölümünden sonra basılsa da– yazı karşıtlığına Saussure'ün kendi metni addedilen ilk bölümde değinilmez. Hatta ilk bölüm Yapısalcı ve Postyapısalcı söylemin sıklıkla kullanacağı, gösterenle gösterilen arasındaki ilişki ve dilbilimin daha genel bir göstergeler evrenine dâhil olduğuyla ilgili tezlerini geliştirdiği bölümdür. Yazı karşıtlığına ise daha çok sonraki bölümlerde, ders notlarında değinilir. Dolayısıyla metin içindeki bu yarılma, onun iç tutarlılığını dahi kaybettiği çelişkilerinin sebeplerine bir kapı aralayabilir gibi görünmektedir.

<sup>162</sup> Norris, 1987, p: 83.

<sup>163</sup> Derrida, J. (1999a). *Différance*. çev: Önay Sözer. *Toplumbilim Dergisi*, 10, s: 52.

<sup>164</sup> Derrida *différance* kavramına sadece logos/yazı karşıtlılığının kurgusallılığını göstermek için değil, Saussure'de gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkinin fark (*différence*) ilkesiyle mümkün olduğu düşüncesini eleştirmek için de başvurur. Ona göre Saussure, *différence* kavramını kendisinden başka bir şeye gönderme yapmayan kavram, nihai gösterilen olarak temellendirir ve böylece metafizik geleneğe bir şekilde sadık kalır. Ancak *différance* kavramı Saussure'ün *différence* kavramının kurucu ilke olarak konumlanışının altını oyar. *Différance* kelimesi Fransızcada *différence*'ın aksine pek kullanılmaz. Derrida, bunu nihai diye gösterilen anlamın aslında biteviye ötelenip ertelendiği, dolayısıyla kelimenin kullanılmayışının aslında temel metafizik kavramların kurgusallılığıyla ironik bir şekilde bulunduğuna gönderme yapar. Buradan hareketle mutlak gösterilenin sürekli başka bir

afonetik dönemin bir uğrağı olduğunu vurgulayarak afonetik (sesçil olmayan) yazının tarihine bakıldığında bunun daha açık bir biçimde görülebileceğini söyler.<sup>165</sup> Ona göre Batı medeniyeti, aslında sözün bir kopyası olmaktan çok bütün bir imler alanını temsil eden yazıyı –Mezopotamya çivi yazısı, hiyeroglifler vs.– hem sözün bir kopyası konumuna indirgemiş hem de eliyle indirgediği şeyi ölü bir kopya diye mahkûm etmiştir. Bu noktada Saussure’ün yazıyı hem ideografik ve alfabetik olarak ikiye ayırması hem de akabinde logos/yazı karşıtlığını tamamen alfabetik yazıyı esas alarak temellendirmesi aslında geleneğin içinde oldukça karakteristik bir tutumdur.

Derrida, *Gramatoloji*’yi yazarken temel hedefinin; yazının ayak izlerine varıncaya dek herhangi bir var olanın izi olarak algılanageldiği, henüz sadece sözün izi olarak ayrılmadığı bir zamanın imkânlarına kapı aralamak olduğunu belirtir.<sup>166</sup> Bu bağlamda Çince basit yazı karakteri anlamına gelen *wen* sözcüğünü örnek verir. *Wen*, basit yazı karakteri dışında taş ve ağaçlardaki damarlara, takımyıldızlarını oluşturan çizgilere, hayvanların ayak izlerine vs. de tekabül eder. Nitekim Çin sözlü geleneğine göre yazı fikrini mümkün kılan da bu çizgilerdir.<sup>167</sup> *Wen* örneğinden hareketle “oygu, kazgı, çizgi, desen ya da harfe, genel olarak kendi imlediği bir imleyene gönderme yapan bir imleyene bağlı olmadan önce bile, yazılı im (*graphie*) kavramının tüm imleme sistemlerinde ortak olabilirlik olarak kurulmuş iz olgusunu içinde barındırdığını”<sup>168</sup> dile getirir. Yazı kelimesinin Yunanca *grafie* (kazıma, kalıcı hale getirme) kökünden türediğine dikkat çekerek<sup>169</sup> bir şekilde kazanmış olan her şeyin iz olarak *grafie*’nin alanına dâhil olduğunu ve sırf bunun bile imle imlenen arasında kurulan hiyerarşiyi dışlaması gerektiğini söyler.<sup>170</sup> Konuyla ilgili bütün çabasının ise

---

gösterene işaret eden imlerden başka bir şey olmadığını, yapıyı oluşturan fark hareketinin aynı zamanda bir oyun hareketi olduğunu belirtir. Bkz. Derrida, 1999a, s: 53.

<sup>165</sup> Yazının herhangi bir şeyin izi olarak tasavvurundan, doğrudan nesne ve düşünceleri imleyen Mısır hiyerogliflerine, çivi yazısından sesleri imleyen alfabetik yazıya evrilme sürecine 3. Bölümde değinilecektir.

<sup>166</sup> Derrida, 2014a, s: 18-19. Derrida bunun, tarihin belli bir anına nostaljik bir yönelim olmadığını altını çizer. Bkz. A.y.

<sup>167</sup> Akt. Derrida, A.g.e., s: 191. Arapça bilgi anlamına gelen *علم* (ilim) kökü de benzer bir anlam dağarcığına sahiptir. İslam öncesi dönemde bedevilerin çölde yollarını bulmak için bıraktıkları izler (alamet) ilim köküyle ifade edilirdi. Buradan hareketle Arapçada bilgi, var olanların bıraktıkları izlerden harflere, sayılara, resim, mimari, heykel ve şiire, bilimsel buluşlara kısacası bugüne değin üretilen her şeye karşılık gelir ve bizleri bilginin nesnesi olan her şeyi devasa bir göstergeler evreni olarak düşünmeye davet eder. Bkz: Ibn Manzur. (1968). *Lisanû'l- Arab*. Beyrut: Daru’s-Sadır. *علم* md.

<sup>168</sup> A.g.e., s: 70.

<sup>169</sup> Derrida, J. (2014b). *Platon’un Eczanesi*. çev: Zeynep Direk. İstanbul: Pinhan. s: 13.

<sup>170</sup> Derrida, 2014a, s: 67.

bu genel im kavramına varabilmek için ilgili karşıtlığı geleneğin dizgesinden ayırarak içinden sadır olduğu evrene bırakmak ve böylece ikili karşıtlıklara hapsedilen kavramların olanaklarının artırılmasını sağlamak olduğunu vurgular. Ona göre bu, aynı zamanda felsefi edimin olanaklarını da artıracaktır.

### 2.3.2. C. Lévi Strauss ve Yazının Tiranlığı

Saussure'ün geliştirdiği yapısalci dilbilimi diğer dillere ve sosyal yapılara uygulamaya çalışan<sup>171</sup> Lévi-Strauss, bütün insani edimlerin tek bir yapı içinde sistematize edilmesine karşı çıkarak farklı toplumları mümkün kılan kendi içinde tutarlı farklı mantık dizgeleri olduğu, dolayısıyla tek bir evrensel yapı değil, evrensel yapıların olduğu düşüncesini merkeze alır.<sup>172</sup>

Lévi-Strauss, böylece herhangi bir yapının, diğerlerine göre daha makul ya da üstün olmadığına; her birinin, zaman ve mekân içinde çeşitli unsurların farklı terkiplerle bir araya gelmesi sonucu vukua geldiğine dikkat çeker. Ona göre Batı geleneğini kuran mantıksal yapı Çin düşünce yapısından, hatta totemsel sınıflama mantığından üstün değildir. Bir farkla ki her birini kuran mantıksal dizge başka başkadır ve yapılması gereken bu dizgenin açığa çıkarılması, yapının yapısallığının tespit edilmesidir. Böylelikle her yapının kendince tutarlı bir bütün olduğu serimlenmiş olacaktır.<sup>173</sup>

Ona göre göstergeleri kuran yapıların temel özelliği, bir kökeni açıklamak değil ayırıcı (*différentiel*) olmaktır. Yapı (*structure*), içinde bulunulan bir takım tesadüfi koşulların birbirlerine göre konumlanması, böylelikle bazı unsurların öne bazılarınınınsa geriye taşınması sonucu oluşur. Dolayısıyla bir yapıyı mümkün kılan merkezi bir kalkış noktası değil, yapının öğeleri arasındaki fark (*différence*) ilkesidir.<sup>174</sup>

Lévi-Staruss, bu yapı adacıkları fikrini aslında Batı geleneğinin kendini mutlak ve mükemmel tek yapı olarak kurgulaması ve bu kurgu üzerinden diğer kültürler

---

<sup>171</sup> Norris, C. (2002). *Deconstruction: Theory and Practise*. Luisville: Presbyterian Publishing Corp. p: 37.

<sup>172</sup> Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma. s: 547- 548

<sup>173</sup> Demir, G. Y. (2013). Önsöz. Lévi-Strauss. *Mit ve Anlam*. içinde. çev: Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: İthaki. s: 8-10.

<sup>174</sup> Demir, 2013, s: 12; Lévi-Strauss, C. (2004a). *Yaban Düşünce* içinde. çev: Tahsin Yücel. İstanbul: Yapı Kredi (Özgün eser 1962 tarihlidir). s: 272

üzerinde uyguladığı şiddeti makul bir zemine taşımaya çalışmasına karşı geliştirir. Batının tarih boyunca çizgisel olarak sürekli ilerlediği, diğer toplumların ise yine sürekli olarak bu ilerlemeye nazaran geri kaldığı varsayımını *sahte evrimcilik* olarak niteler ve bunun kurgusallığını ele vermek için farklı toplumları oluşturan yapıların özelliklerine ve onların zenginliklerine yönelmek gerektiğine vurgu yapar.<sup>175</sup> Bu bağlamda Kartezyen *cogito* kavramına karşı çıkararak böylesi mutlak bir bilinç teorisinin sahte evrimciliği korlamaktan başka bir şeye yaramayacağını altını çizer. Descartes’i takip ederek insanı diyalektikle diyalektiği de tarihle eş tutan ve buradan hareketle tarihsiz halkları insan dışı olarak tanımlayan Sartre’ı da eleştirir ve diyalektiğin insana ait temel yapı olmadığını, aksine her topluluğu kuran bir anlam dizgesi olduğunu temellendirmeye çalışır.<sup>176</sup> Ona göre Batı medeniyeti matematik sembolleri ve soyut kategorileri kullanırken tarih dışı addedilen topluluklar daha somut ve metaforik kategoriler kullanır.<sup>177</sup> Bu bağlamda dizge farklı kurulduğunda anlam dünyasının nasıl değişebileceğini özellikle Latin Amerika yerlilerinin dünyayı alımlama biçimleri üzerinden göstermeye çalışır. Örneğin, *Yaban Düşünce* adlı eserinde bir yerlinin “Beyazlar unutmayalım diye her şeyi bir kitaba yazıyorlar ama bizim atalarımız hayvanlarla evlendiler, onların bütün göreneklerini öğrendiler ve bilgilerini kuşaktan kuşağa geçirdiler”<sup>178</sup> sözleriyle tarih dışı addedilen bir grubun mantık dizgesinin, anlam dünyasının farklılığına dikkat çeker. Yine “Arabanna ruhları her cisimleşmeden sonra cinsellik, yarı ve totem değiştirirler. Öyle ki her ruh düzenli olarak tam bir dirimsel ve toplumsal-dinsel koşullar çevriminden geçer”<sup>179</sup> örneğinden hareketle döngüsel zamanın kavranma biçimini açıklar.

Bu örneklerdeki mantık dizgesinin bilinçsizliğine dikkat çekilmesine karşın ona göre, insanda öncelikli olarak belirleyici olan zaten bilinç değil, bilinçsizliktir.<sup>180</sup> Nitekim insanlar çoğu kere içinde yaşayageldikleri yapıları kuran dizgeyi bilmezler bile. Onlar için kelimeleri, çeşitli şekillerde değer atfettikleri nesnelere vs. önemli olmaktadır. Yapısalcılığın nihai hedefi de bu bilinçsiz yapıları ortaya çıkarmak, böylece o

---

<sup>175</sup> Abel, O. (1994). Lévi-Strauss’a İkinci Önsöz. Lévi-Strauss. *İrk, Tarih ve Kültür* içinde. çev: Haldun Bayrı ve Arkadaşları. İstanbul: Metis. s: 8-9.

<sup>176</sup> Lévi-Strauss, 2004a, s: 292.

<sup>177</sup> Demir, 2013, s: 24.

<sup>178</sup> A.g.e., s: 63.

<sup>179</sup> A.g.e., s: 109.

<sup>180</sup> Bu bağlamda Lévi-Strauss’un mit ve çeşitli ritüeller üzerinde özellikle durması bunları, bilinçsiz dediği yapıların kendini gösterdiği temel dizgeler olarak görmesiyle ilgilidir. Bkz: Norris, 2002, p: 38.

toplumun kültürel kodlarını okuyabilmektir.<sup>181</sup> Bu yüzden yapısalcılık, insani edimlerin sınıflamasını yaparak bu edimlerde üyelerinin görmediği kurucu dizgeyi serimlemeyi hedefler.

Lévi-Strauss'a göre antropoloji yapıları yukarıda bahsi geçen anlamda yönelmeyi mümkün kılan temel araçtır ve belli bir mesafeden insanlığı farklı toplumsal ve tarihi katmanlarda mercek altına alma ve böylelikle elde ettiği verilerden ortak ilkeler çıkarmanın olanağını oluşturur.<sup>182</sup> Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Lévi-Strauss'un tek bir merkezi yapıyı kalkış noktası alan Batı geleneğini eleştirmesine rağmen farklı insani edimleri mümkün kılan merkezi yapılar olduğu ve bu yapıları tespit etmenin antropoloğun en önemli görevi olduğunu düşünmesidir. Derrida, onun bu merkezi olana karşı dahi merkezi noktalar bulmaya çalışmasını eleştirerek bunu "daima kökeni uyandırabilecek veya sonu kestirilebilecek bir anlamın tarihi"<sup>183</sup> içinde kalmak olarak değerlendirir. Üstelik evrensel yasalar vaz etmede gösterdiği zorlama tutum bizzat onun dizgesindeki evrensel olanla faş olur, diyerek Lévi-Strauss'un *ensest yasağı* üzerinden ulaştığı yasanın kendi kendini iptal ettiği anı örnek verir. Lévi-Strauss, evrensel olanın doğal olduğu ve norma bağlı olmadığı, kültürel olanın ise norma bağlı olduğu temellendirmesinden hareket eder.<sup>184</sup> Ancak ensest yasağı hem evrensel –ve doğal– hem de bir yasaklama olduğundan norma bağlıdır. Şu halde ensest yasağı, onun temellendirmesini oyan bir karaktere sahiptir. Nitekim kendisi de bunu bir *skandal* olarak değerlendirecektir.<sup>185</sup> Ancak ilgili ayrımı *Akrabalığın Temel Yapıları* eserinden aktardığı "kabul görebilecek bir tarihsel anlamlandırma yokluğunun kendi kullanımını (. . . ) haklılaştırdığı" sözleriyle sürdürecektir ve eleştirdiği yöntemi bir araç olarak kullanmaktan vaz geçmeyecektir.<sup>186</sup>

---

<sup>181</sup> Demir, 2013, s: 11-12.

<sup>182</sup> A.g.e., s: 18-19.

<sup>183</sup> Derrida, 1999b, s: 168. Derrida, bu yorumuna paralel olarak merkezin mevcut olanın içinde mukim olmadığı bir dille konuşmanın imkânsızlığına da değinir. Nitekim onun deyişiyle metafiziğin olmadığı ne bir dile ne de bir tarihe sahibiz. Bkz: A.y.

<sup>184</sup> Nitekim doğa/kültür karşıtlığı Lévi-Strauss'un metinlerinin temel konularından biridir. Bkz: Norris, 2002, p: 37.

<sup>185</sup> A.y.

<sup>186</sup> A.g.e., p: 170- 171. Lévi-Strauss bu çelişkiden bir çıkış olarak yaptakçı/mühendis ayrımına başvurur. Ona göre yaptakçı, yanında bulduğu araçlar, yani yapacağı şey için özellikle tasarlanmış olmayan alet edevatı deneme yanılma yoluyla kullanandır. Mühendis ise dil ve sözdizimini inşa eden, araçlarını da daha baştan bu ön inşaya göre belirleyen kişidir. Mühendisin yönelimi, sonuçların kesinliği bakımından daha makul görünse de yaptakçılık da bazı durumlarda yaratıcı sonuçlar doğurabilir. Lévi-Strauss bunu "Teknik planda yaptakçılık gibi mitsel düşünce de entelektüel planda



Levi-Strauss'un doğa/kültür karşıtlığını temellendirdiği bir diğer ayırım logos/yazı karşıtlığıdır. Ona göre konuşma, doğal, saf ve insanın kötülüğünden âri; yazı ise bu saflığı tehdit eden, onu bozup yozlaştıran kötücül bir karaktere sahiptir.<sup>187</sup> Bu yüzden yazının bir topluma girmesi şiddetin, baskı ve tahakkümün o toplumunda zuhur etmesiyle eş zamanlıdır. Çünkü söz herhangi bir norma bağlı olmadan bir anda doğal olarak vukua gelen ve toplum olma fikrini mümkün kılan temel unsurken yazı, bu doğal olanın bir izi, onun atıl bir bileşeni olmaktan öte bir şey değildir.<sup>188</sup> Üstelik bu ikincilliğine karşı sürekli olarak sözün yerini gasp etme, onu bir norma tabi kılma ve böylelikle onun saflığını bozmaya çalışması nedeniyle bir çeşit şiddet aracıdır ve şiddet aracı olma halini –kendisi de bir norma tabi olduğundan– norma dayalı kurumlar üzerinden sürekli olarak yayar. Bu nedenle medeniyetlerin, imparatorlukların kuruluşu yazının bulunuşuyla çakışır. Ona göre taş çağı insanları, insan olma bakımından günümüzdekilere nazaran çok daha ileridedir<sup>189</sup> ve “Yazının kullanıldığı beş bin yıl boyunca Batı medeniyetinin sahip olduğu bilgiler artmaktan çok dalgalanmıştır.”<sup>190</sup>

Lévi-Strauss, bu düşüncelerini temellendirmek için Nambikwara kabilesi üzerine gözlemlerine başvurur. Üstelik doğa/kültür karşıtlığını açıklamada başvurduğu ensest yasağının aksine logos/yazı ayırımında skandal olarak nitelenebilecek bir durum söz konusu değildir. O Nambikwara kabilesi örneğini, yazının şiddeti başlatan temel unsur olma vasfının adeta bir ispatı olarak görür.<sup>191</sup> Çünkü Nambikwara kabilesi, onun tabiriyle dünya üzerinde görülebilecek en ilkel topluluklardandır. Onun yabanıl olana düşkünlüğüyle birlikte düşünüldüğünde bu en ilkel yorumu, topluluğa verdiği önemin de bir ifadesi haline gelir.<sup>192</sup> Ancak burada ilkel yorumuyla ilk olarak kastettiği Nambikwara'nın yazıya hiç bulaşmamış bir topluluk olmasıdır. Lévi-Strauss'un tabiriyle *olağanüstü* olansa topluluğun yazıyla ilk karşılaştığı ana

---

parlak ve beklenmedik sonuçlar verebilir” sözleriyle dile getirecektir. Dolayısıyla ona göre doğa/kültür karşıtlığının altını oyan unsurlara karşı yaptakçı bir yöntem izlenebilir. Ancak Derrida, kurulum öncesi dahi bütün araçların mutlak bir kesinlikle hazır bulunduğu bir mühendisliğin zaten mit olduğunu söyleyecektir. Bkz. A.y.

<sup>187</sup> Norris, 2002, p: 38.

<sup>188</sup> Derrida, 2014a, s: 186.

<sup>189</sup> Lévi-Strauss, C. (2004b). *Hüzünlü Dönenceler*. çev: Ömer Bozkurt. İstanbul: Yapı Kredi (Özgün eser 1955 tarihlidir). s: 312-313.

<sup>190</sup> A.g.e., s: 313.

<sup>191</sup> Derrida, 2014a, s: 161; Norris, 2002, p: 38

<sup>192</sup> Derrida, 2014a, s: 165.

tanık olacağından etkilerini de kaydedebilecek olmasıdır. Nitekim Nambikwaralılar'ın bilinen anlamda –alfabetik– yazıyı bilmediklerini, sadece su kabakları üzerine noktalı çizgiler ve zikzaklar çizdiklerini ama buna yazı denemeyeceğini söyler.<sup>193</sup> Akabinde şahit olduğu olayın betimlemesine geçer:

Lévi-Strauss, olağanüstü olarak nitelediği hadise öncesinde biraz da eğlenmek için kabile üyelerine kâğıt kalem dağıtır. Onlar da kâğıtların üzerine dalgalı yatay çizgiler çizerler. Çünkü su kabaklarının üzerine çizdikleri şeyler dışında yazıya dair başka bir şey bildikleri yoktur. Nitekim hiçbiri bunun ötesine geçmeyi başaramaz. Derken antropolog, onları resimleriyle eğlendirmeye karar verir ve böylece yazı karşıtlığını üzerinden temellendireceği ana yaklaşır: Biri hariç. Grubun şefi yazının işlevini kavramıştır. Lévi-Strauss bu kavrama anını, serüveni uzatmak istemediği sıkıntılı bir anında yakaladığını söyler. Zira vadettiği değiş tokuşun –grupla ayrılmadan önce birbirlerinin değerli eşyalarını takas edeceklerdir– bir an önce başlaması için ısrar eder. Bu noktada şef, bir kâğıt çıkarır ve sanki üzerinde bir şeyler yazıyormuş gibi okumaya başlar. Antropoloğun verdiği parçaların sırayla kimlere verileceğini okuyormuş gibi yapar ve üyeler üzerinde sanki kime ne verileceğinin kararı kendisine aitmiş gibi bir izlenim yaratmaya çalışır. Böylelikle onlar üzerinde tahakkümünü artırabilecektir.<sup>194</sup>

Derrida öncelikle onu, doğal kökene yönelik ısrarı nedeniyle Saussure ve Rousseau'nun geleneksel bir mirasçısı olarak değerlendirir. Onun da tıpkı Saussure gibi hem alfabetik yazıyı bir şiddet unsuru olarak tanımlayıp hor gördüğüne hem de alfabetik olmayan yazılardan yazı rütbesini esirgediğine, böylelikle etnomerkezci malum çelişkiyi sürdürdüğüne dikkat çeker.<sup>195</sup> Nitekim Lévi-Strauss'un kendisi de grubun su kabakları üzerine çiziler çizdiğini kabul eder ama bunlar sözün bir kopyası olan yazı değildir. Bu yüzden yazı olmaya layık değildir, ön kabulünü sürdürür. Ancak kabilenin tavrından çok, onun kurduğu bu hiyerarşi sebebiyle neyin şiddet neyinse insan doğasına uygun olduğuna karar verilir. Derrida bu noktada yine yazının fonetik olmayan tarihine, hiyeroglif ve çivi yazısı geleneğine, yazının aslında Lévi-Strauss'un tanımlamasının aksine tam da iz olarak, çizgi olarak doğuşuna

---

<sup>193</sup> A.g.e., s: 169-170.

<sup>194</sup> Lévi-Strauss, 2004b, s: 310-311.

<sup>195</sup> Derrida, 2014a, s: 169.

dikkat çeker. Bu bağlamda yine yukarıda geçen *wen* sözcüğüne başvurmak açıklayıcı olacaktır: *Wen* basit yazı karakteri demektir. Ancak aynı zamanda ağaç ve taş üzerindeki damarlara, takımyıldızlarını oluşturan ağlara, hayvanların ayak izlerine de karşılık gelir.<sup>196</sup> Derrida bu tanımdan hareketle yazının doğanın izlerine öykünerek varlığa geldiğini ve zamanla insani edimin yönelişlerine göre farklı şekillere büründüğünün altını çizer ve şöyle devam eder:

Yazıyı dar anlamıyla çizgisel ve sesçil notasyon olarak düşünmeyi bırakırsak kendi özel isimlerini üretmeye, yani gidermeye ve sınıflayıcı ayırımla oynamaya yetenekli her toplumun yazıyı kullandığını söyleyebilmemiz gerekir. Demek ki yazısız toplum deyimine karşılık gelen ne bir gerçeklik ne de bir kavram vardır.<sup>197</sup>

Derrida akabinde şiddet ediminin yazıdan çok, onu içinden sadır olduğu gelenekten – hiyeroglifler, çivi yazısı vb.– koparma edimi içinde aranması gerektiğini söyler. Ancak Derrida'nın amacı, yazı üzerinden geliştirilen düşüncelerin şiddet potansiyelini sorunsallaştırmak değildir. Aksine Nambikwara kültüründe –her kültürde olduğu gibi– şiddetin, antropoloğun naif doğalcılığının aksine zaten hep iş başında olduğuna dikkat çekmektir. Zira Lévi-Strauss'un hayal ettiğinin aksine yazının gelişiyile yok olan saf, pür bir otantiklik zaten hiç vukua gelmemiştir.<sup>198</sup>

Derrida, bu noktada Lévi-Strauss'un Nambikwara kabilesinde şahit olduğu başka bir olaya, özel isimler savaşına başvurur: Nambikwaralılar'da özel isimlerin kullanılması yasaktır.<sup>199</sup> Bunun yerine her birinin bir takma adı veya lakabı vardır. Bir gün çocuklardan biri kendisine vuran arkadaşından intikam almak için antropoloğa yaklaşır ve arkadaşının özel ismini fısıldar. Beriki anlamakta zorlanınca da sesini yükseltir. Tabii ona vuran arkadaşı olan biteni böylelikle duymuş olur. O da öcünü almak için diğerinin adını söyler. Bundan sonra Lévi-Strauss çocukları birbirine karşı kışkırtıp tümünün adlarını öğrendiğini söyler.<sup>200</sup>

Derrida bu yasağın arketipiyle ilgilenmez. Daha çok yasağı yazı ve şiddet varsayımı üzerinden alımlar. Herhangi bir şekilde kötülüğün yazıdan önce var olmadığı ön varsayımına karşı Nambikwara kabilesi, aslında özel adlar üzerinden yasaklamalar, çiğnenen yasaklarla ilgili cezalandırmalar, öfke, intikam vb. insani kötülüğün

---

<sup>196</sup> A.g.e., s: 191.

<sup>197</sup> A.g.e., s: 169.

<sup>198</sup> Norris, 2002, p: 39.

<sup>199</sup> Lévi-Strauss, 2004b, s: 291.

<sup>200</sup> A.g.e., s: 292.

unsurlarından aslında hiç de azade değildir. Dolayısıyla adlandırmak, söylenmesi yasak adlar koymak ve bunun üzerinden birtakım cezalandırma yöntemlerine başvurmak şiddetin kabile içinde zaten mukim olduğunu ifşa eder.<sup>201</sup> Üstelik Lévi-Strauss'un bizzat kendisi başka örnekler üzerinden onlardaki kötülüğü betimlemekten hiç de sakınmaz: Nambikwaralılar hırçındır, beğendikleri bir şeyi ısrarla isterler, kendilerine verilmediğinde zorla veya gizlice alabilirler, onlar arasındaki nefreti görmek için aralarında çok da kalmaya gerek yoktur vs. Dahası onların şiddetine antropoloğun şiddeti eşlik eder. Batı medeniyetinin yozlaşmışlığından yabancı doğanın saflığına sığınan antropolog; kabile üyelerini kışkırtmak, çeşitli oyunlarla aldatmak ve tüm bunları bir çeşit eğlence aracına dönüştürmek, alfabetik yazıyı bilmedikleri için aynı anda hem aşağılamak hem de pür doğallıklarını kutsamak vb. icra etmekten sakınmaz. Bu, aslında yabancı olana pür ve saf olduğu iddiasıyla yönelmenin Batı medeniyetinin yozlaşmışlığından bir kaçış değil; daha çok bir eskatoloji, bir teleoloji olarak kendini dolaysız bir mevcudiyet içinde gerçekleştirme arzusunun bir göstergesidir.<sup>202</sup> Ancak daha genel olarak şiddet, topluluk olma, bir araya gelme fikriyle birlikte hareket ediyor gibidir. Derrida'nın tabiriyle “Arkhe-yazının şiddeti, ayrımın, sınıflamanın ve adlandırmalar sisteminin şiddeti” birlikte iş başındadır.<sup>203</sup> Çünkü bir topluluğa onun varlık koşulu olarak içkindir şiddet; ötekinin varlığında bir imkân alanı olarak.

### 2.3.3. J. J. Rousseau ve *Fonosantrizm*

Felsefe tarihinde Aydınlanma eleştirisi ve bu eleştirinin romantizme etkileriyle ön plana çıkan Rousseau, aynı zamanda Aydınlanma ve modernleşme içerisinde eleştirdiği bazı unsurları kendi temellendirmelerine dâhil etmesiyle tanınır.<sup>204</sup> Aydınlanma'nın bireysel çıkarı ön planda tutması, mutlak akıl vurgusuyla burjuvazinin çıkarlarını korumaya hizmet etmesi ve ilerlemeyi temel hedef olarak belirlemesiyle alt ve orta sınıfların sömürülmesini ahlakileştirmesi onun metinlerinin temel eleştiri zeminini oluşturur. Ona göre Aydınlanma filozofları, akli salt birey ve onun öz çıkarını olumlayan bir yapıya sıkıştırmış, toplumsal bilinci görmezden

<sup>201</sup> Derrida, 2014a, s: 173.

<sup>202</sup> A.g.e., s: 177.

<sup>203</sup> A.g.e., s: 170

<sup>204</sup> Cevizci, 1999, s: 736.

gelmişlerdir. Kötülüğün gelenekten ve cehaletten sadır olduğunu, akıl ve bilime yönelmenin kötülüğü ortadan kaldıracığını iddia etmişlerdir. Ancak gelinen noktada bizzat aklın ve bilimin ışığında hareket eden birey, dünyayı ve insanları kendi çıkarları doğrultusunda sömüren bir hale evrilmiş, dolayısıyla Aydınlanma vadedilenin aksine insandaki doğal iyiyi bozmuştur.<sup>205</sup>

Rousseau Aydınlanma'nın yaydığı bu kötülüğe karşı doğaya dönülmesi gerektiğine vurgu yapar. Ona göre insan, ancak Aydınlanma'nın beraberinde getirdiği kötülükten asli doğasına dönerek, sosyal hayatı o doğanın imkânlarıyla yeniden tesis ederek kurtulabilir. Elbette Rousseau'nun bahsettiği doğa, basitçe insanın toplum öncesi ilkel yaşamına dönmesi değildir; aksine insanın, doğasını toplum içinde tesis edebilmesidir. Zira önemli olan "toplum içinde doğal ve ahlaklı bir hayat" sürmektir. Bunu mümkün kılacak olan da topluluğun genel iradesiyle oluşturulan bir toplum sözleşmesidir. Dolayısıyla Rousseau'nun temellendirmesinde *doğal hal* ve *toplumsal sözleşme* birlikte iş başındadır.<sup>206</sup>

Tarihsel ve kültürel dönüşümden bağımsız, kendinde mukim bir doğa tasavvuru onun temel kalkış noktalarından biridir. Buradan hareketle sosyal hayatın da bu doğal olanı rehber alarak yeniden düzenlenmesi gerektiğini düşünür. Ona göre bu başarıldığında sosyal hayatta görülen adaletsizlikler de kendiliğinden ortadan kalkacaktır. Böylece doğal olanı özgürlük ve bağımsızlık, doğal olmayana –kültürel olanı– ise kötülük ve kölelikle eş tutan Rousseau'nun metinlerinde; akıl/duyular, doğa/kültür, logos/yazı vb. karşıtlıklar hep doğal ve doğal olmayan ayrımı üzerinden temellenir. Çalışmanın geneliyle paralel olarak yazının bundan sonraki kısmında, onun adı geçen ayrımlarından logos/yazı karşıtlığı –*Dillerin Kökeni Üzerine Deneme* ve *Emile* metinleri esas alınarak– üzerinde durulacaktır.

J. J. Rousseau'nun *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme* adlı metni neredeyse bir bütün olarak logos/yazı karşıtlığı üzerine kuruludur. İlk elde kitaptaki bölümlerin dilin doğası, ilk dilin yapısı, güney ve kuzey dilleri, müziğin doğası, armoni ve melodi üzerine gibi farklı başlıklardan oluştuğu görülse de metin içeriği itibariyle, müzikle ilgili bölümler dâhil, konuşma olarak sözün (logos'un) yazıya üstünlüğü üzerinedir.

---

<sup>205</sup> Skirbekk, G. & Gilje, N. (2006). *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. çev: Emrah Akbaş. & Şule Mutlu. İstanbul: Kesit. s: 327-328.

<sup>206</sup> A.g.e., s: 328- 330.

Dolayısıyla kitapta karşımıza çıkan temel önerme yazının söze işaret eden tehlikeli bir eklenti (*supplément*) olduğu ve ona imgeyi belirlemede asıl unsur olan sözden daha fazla değer verilmemesi gerektiğidir.<sup>207</sup>

Rousseau insanın ilk olarak duygulanımlarını ifade etmek için sesli harflere başvurduğunu, böylece insan doğasında konuşmaya yönelik temel unsurun sesli harfler olduğunu söyleyerek dilde ses (*phoné*) unsurunun önemine dikkat çeker. Sessiz harfler sonradan sesli harflere katılmış böylelikle sistemli dilin doğuşunu mümkün kılmıştır.<sup>208</sup> Rousseau, insan sesine o kadar değer verir ki müzikte dahi yaratıcı unsurun insan sesi olduğunu söyler. Bu nedenle müzikte asıl olan ezgidir. Armoni sadece ezgiyi besleyen bir unsurdur. Nitekim iyi müzikte ezgi ağır basar. Ona göre Yunan müziği ezgilerden oluşan bir müzik olduğundan daha yaratıcıdır. Latinler bu müziğin ezgilerini azaltarak armoniye ağırlık vermiş, bu yüzden de Batı müziğinin yozlaşmasına neden olmuşlardır.<sup>209</sup>

Yazı ise konuşmayı kuru bir tekniğe gark ederek onu kısırlaştıran bir yapıya sahiptir. Dili saptaması gerekirken onu değiştiren, konuşmanın zengin ve canlı yapısını devre dışı bırakan bir eklentiden ibarettir.<sup>210</sup> Rousseau, Lévi-Strauss'u hazırlar bir biçimde yazıda resim, hece ve alfabetik ayırımına dikkat çeker. Ondan farklı olarak üç yazı türünü de mahkûm eder, ama örneklerinin uğrak noktası yine de alfabetik yazıdır. Yazının yozlaştırıcı etkisini göstermek için Antik Yunan'daki yazı karşıtlığından örnekler verir. Ona göre Homeros yazı yazmayı bilmezdi. Onu bu denli güçlü kılan da şiirlerinin sadece sözle dile gelmesidir.<sup>211</sup>

Doğal eğitim ya da eğitimin doğası üzerine yazdığı *Emile*'de ise bir adım daha ileri giderek eğitim gibi ciddi bir işten bahsederken yazı gibi yozlaşmış bir şeye yer açmasının söz konusu olmayacağını söyler. Ona göre yazı masalarının rafa kaldırılması gerekir.<sup>212</sup> Birinin yazdıklarını okumaktansa onu dinlemenin eğitim

---

<sup>207</sup> Norris, C. (1987). Rousseau: Writing as Necessary Evil. in *Derrida*. Boston: Harvard University. p: 97.

<sup>208</sup> Rousseau, J. J. (2017). *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*. çev: Ömer Albayrak. İstanbul: İş Bankası Kültür (Özgün eser 1781 tarihlidir). Bölüm II.

<sup>209</sup> A.g.e., Bölüm XIII-XIV, XVIII-XIX.

<sup>210</sup> Norris, 1987, p: 99.

<sup>211</sup> A.g.e., Bölüm V-VI.

<sup>212</sup> Rousseau, J. J. (2017). *Emile ya da Eğitim Üzerine*. çev: Yaşar Avunç. İstanbul: İş Bankası Kültür (Özgün eser 1762 tarihlidir). s: 74. Kitabın basılı haliyle e-kitap sayfa sayıları biri A5 diğeri A4 formatında olduğundan farklıdır. Kitabın elektronik versiyonuna ulaşmak için bkz.

açısından kat be kat faydalı olacağını,<sup>213</sup> insanlar tarafından yazılan bir şeyin nasıl olup da insanlar için vazgeçilmez hale geldiğini anlamadığını ve çocuk eğitiminden böyle faydasız ekleri kaldırmak gerektiğini belirtir. Doğal eğitimin herhangi arzi bir unsur eklenmeksizin çocuğun bedensel ve ruhsal gelişimine faydalı olacak şekilde düzenlenmesinin zorunluluğuna vurgu yapar. Onun eğitim ilkeleri Platon'un *Devlet* diyalogunda bahsettiği ilkeleri andırır. Ancak Rousseau, bir yandan çocuklara okuma-yazma öğretilmemesi gerektiğini söylerken diğer yandan Antik Yunan metinlerinin eğitimdeki olumlu etkisinden bahseder.<sup>214</sup>

Derrida, Rousseau'nun yazıyı betimlemek için kullandığı eklenti (*supplément*) kelimesini ayırır ve onun adı geçen iki metinde ve diğer metinlerinde kelimeye yüklediği olumlu anlamların –özellikle logos, düşünce ve hatta bazen yazı üzerinden– dökümünü yaparak eklemenin çift yönlü yapısına dikkat çeker. Böylelikle eklemenin ya da eklemli olmanın çift yönlü hareketine ek olarak onun yazıyla birlikte dile ve dahi insanın eğleştiği bütün alanlara sirayet ettiğini göstermeye çalışır.

Derrida öncelikle Rousseau'nun ses (*phoné*) ısrarına odaklanır. Sesin anlamlı, bir hale gelebilmesi için sesli imlere –bu onu pek memnun etmese de–<sup>215</sup> sessiz imler eklenmek zorundadır. Böylece ses biriminin kendisi, pür doğal ve mutlak olarak mevcut olamayacağını daha baştan varsayar.<sup>216</sup> Ayrıca bizim bugün dilbilim ve arkeoloji üzerinden bildiğimiz jest ve mimiklere bunları çağrıştıran seslerin eklenmesiyle basit dilsel zeminin mümkün olduğudur.<sup>217</sup> Derrida onun bu tavrını *fonosantrizm* (sesmerkezcilik) olarak tanımlar. Ona göre canlı sesi böylesi merkezi bir zemine oturtmak “kendi konuştuğunu işitme olayı sayesinde kendini duyumsadığı ideallik ortamı”<sup>218</sup> yaratmaya çalışmak ile ilgilidir. Derrida böylelikle

---

[https://docviewer.yandex.com.tr/view/478697619/?\\*=ym8fDw7pdpTzmveUqMPp2sLgqZ7InVybcI6InlhLWRpc2stcHVibGJjOi8vVDVpVGRwbXRueGJTNEovNGNSQThyOERNQWIRNUFoNG5qZHI3RGthbGppOD0iLCJ0aXRzZSI6IkplYW4tSmFjcXVlcyBSb3Vzc2VhdSAtdEVtaWxlIFlhIERhIEXEn2l0aW0gw5x6ZXJpbmUucGRmIiwidWlkIjoieNDc4Njk3NjE5IiwieXUiOiIzNTI4Mjk4NjAxNDg5ODIwMjAyIiwibm9pZnJhbWUiOmZhbnNlLCJ0cyI6MTQ5NzExNjA4ODMzOH0%3D](https://docviewer.yandex.com.tr/view/478697619/?*=ym8fDw7pdpTzmveUqMPp2sLgqZ7InVybcI6InlhLWRpc2stcHVibGJjOi8vVDVpVGRwbXRueGJTNEovNGNSQThyOERNQWIRNUFoNG5qZHI3RGthbGppOD0iLCJ0aXRzZSI6IkplYW4tSmFjcXVlcyBSb3Vzc2VhdSAtdEVtaWxlIFlhIERhIEXEn2l0aW0gw5x6ZXJpbmUucGRmIiwidWlkIjoieNDc4Njk3NjE5IiwieXUiOiIzNTI4Mjk4NjAxNDg5ODIwMjAyIiwibm9pZnJhbWUiOmZhbnNlLCJ0cyI6MTQ5NzExNjA4ODMzOH0%3D)

<sup>213</sup> A.g.e., s: 261.

<sup>214</sup> A.g.e., s: 261-262.

<sup>215</sup> Rousseau sesli harflerin sözün temel unsuru olduğunu, sessiz harflerin anlamlı olabilmesi için sesli harflere eklendiğini söyler. Dolayısıyla logos/yazı karşıtlığının bir benzerini söz içinde sesli/sessiz harf ayrımıyla sürdürür. Bkz. A.g.e., Bölüm II.

<sup>216</sup> Derrida, 2014a, s: 252.

<sup>217</sup> Bkz. Fisher, S. R. (2017). *Dilin Tarihi*. çev: Muhtesim Güvenç. İstanbul: İş Bankası Kültür.

<sup>218</sup> Derrida, 2014a, s: 22.

*fonosantrizm*'in, varlığın Batı felsefe geleneği boyunca mutlak olarak mevcut alımlanışını faş eden bütün birimleriyle (öz, *cogito*, *ousia*, *eidos* vb.) ortaklığına dikkat çeker.<sup>219</sup> Çünkü bu mutlak olarak tesis edilen kavramlar, bir şekilde onun hep ayırıcı özelliklerini, kendine benzer olanı, dolayısıyla kendini üst bir gerçeklik olarak tasarımaması ve ötekinin karşısına bir ideal olarak yerleştirmesiyle birlikte iş görür.

Rousseau, eklentiyi (*supplément*) mahkûm etmesine rağmen sanatın kökenini *mimemis* (taklit) olarak görür ve buna paralel olarak yaratıcı ırlama ediminin de taklitle vukua geldiğini söyleyerek çelişkilerine bir yenisini daha ekler. Çünkü taklit ederek var olanları kopyalarız bir bakıma; onların eklerini, izlerini meydana getiririz. Böylelikle onları kendi asli doğalarından başka bir zemine taşımış oluruz.<sup>220</sup>

Rousseau taklit edimini, doğal eğitimin önemine vurgu yaptığı *Emile*'de de işler. Çocuğun ancak taklit yoluyla öğrenebileceğini söyler ve aynı anda eğitimde eklentiden ari, pür doğallığın önemine dikkat çeker. Çünkü çocuğa iyi kalpli ve erdemli olmayı öğretmenin ona örnek olmak dışında bir yolu yoktur. O bu çelişkiyi örtmek için eğitimde taklidin temsil edilene eklendiğini, fakat böylesi bir eklenmenin “hiçbir şey ilave etmeyen, sadece onu yerine koyan bir yenden üretim olduğunu” söyler. Ancak hiçbir şey eklemeyen eklentinin mahiyetiyle ilgili bir şey söylemez. Derrida onun bu tavrını “kör yanılmazlığı ve uyurgezer özgüveni”<sup>221</sup> olarak niteler.

Derrida onun, insan ırlamasını diğer varlıklardan ve müzikten sadır olan sestem ayırmasını da aynı karşıtlıklar sistemi içinde kalma arzusu olarak değerlendirir. Çünkü onun bahsettiği anlamda saf sesli imi başka canlılarda da gözlemleyebiliriz. Ya da daha ılımlı bir ifadeyle insan ırlamasıyla diğer canlıların çıkardığı sesler arasındaki kökensel farkı tespit etmek oldukça zor görünmektedir. Nitekim kendisi de *Müzik Ansiklopedisi* için yazdığı maddede bocaladığını itiraf edecektir.<sup>222</sup> Üstelik *Müzik Ansiklopedisi*'nde Dodart ve Duclos, *Eskilerde makamlı okuma* maddesinde “Diller arasındaki farklar her dilin sisteminde söyleme sesini ırlama sesinden ayıran mesafeye ölçülür”<sup>223</sup> diyerek kelimelerin bütün olarak armonisinin dildeki yerine dikkat çeker ve Çince ve İtalyanca gibi dillerin başlangıçta söz ve müziğin birlikte

---

<sup>219</sup> A.y.

<sup>220</sup> A.g.e., s: 310.

<sup>221</sup> A.y.

<sup>222</sup> A.g.e., s: 300.

<sup>223</sup> Akt. Derrida, a.g.e., s: 302.



kullanıldığı şarkı-şiir olarak dile geldiğiyle ilgili edebi ve dilbilimsel çalışmaları hatırlar.<sup>224</sup>

Benzer şekilde eklenti olmanın ikircikliği, yazı karşılığında da dile gelir. Rousseau, *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*'nin “Yazıya Dair” isimli bölümünde, “eklemeleme (*supplément*) dilin yazı oluş sürecidir” der ve eklentinin bulaşmadığı saf söz ögesine vurgu yapar. Ancak biraz evvel, dilin kökeniyle ilgili bölümlerde, dilin kelimelerin eklenmesi, basit sözün bile sesli harfe sessiz harfin eklenmesi sonucu varlığa geldiğini söylemiştir. Böylelikle eklemenin sadece yazıya değil, dilin doğasına da içkin olduğunu söylemiş olur. Derrida, Rousseau'nun herhangi bir dekonstrüksiyona yer bırakmayacak şekilde eklentiselliğin (*supplémentarité*) daha baştan dile musallat olduğunu, dili kuran şeyin bizzat eklentisellik olduğunu faş ettiğine dikkat çeker.<sup>225</sup>

Dolayısıyla Rousseau eklerden birini mutlak, ek olmayan olarak –bizzat onun eklentiselliğini yadsıyarak– ikame eder ve bu kurgunun üzerinden eklenmiş olanı –ya da ek olduğunu yadsımadığını– mahkûm eder. Böylece Batı felsefe geleneğini takip ederek yönü ve yeri değişen mevcudiyet ve namevcudiyet oyununu biteviye yeniden sahneler ve “metafiziğin içinde kendini üretebildiği ama düşünemediği”<sup>226</sup> o uzun kargaşaya hapsolür. Oysa özün, doğal olanın kendisi bizzat eklentidir ve var olanların dünya içerisinde eğleşmesi zaten *eklentiler oyunu*<sup>227</sup> üzerine kuruludur.

## 2.4. LOGOSMERKEZCİLİĞİN GELECEĞİ

Derrida'nın eleştirilerine rağmen –ve onlarla birlikte– 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren logosmerkezçiliğe yönelik gerek eleştirel gerekse olumlayıcı bir tutum geliştiren metinler, bir şekilde Saussure ve Lévi-Strauss'u, dolayısıyla yapısalcılığı merkeze alır. Örneğin logosmerkezçiliğe eleştirel yaklaşan Julia Kristeva, Roland Barthes, Umberto Eco, Maurice Blanchot, Michel Foucault ve Derrida'nın aralarında

---

<sup>224</sup> Derrida, Rousseau'nun ön kabulüne karşı Jacobson'un “Dilin edinilmesinde ilk ünlüsel karşıtlık ilk ünsüzsel karşıtlıklardan sonra gelmektedir” şeklindeki cümlesine başvurur. Ona göre Jacobson ile birlikte konuyla ilgili önyargı ortadan kalkmış ve ünsüzlerin ünlülerden önce ayırdedici bir işlev üstlendikleri kanıtlanmıştır. Bkz. A.g.e., s: 477, dipnot 35 içinde.

<sup>225</sup> A.g.e., s: 349.

<sup>226</sup> A.y.

<sup>227</sup> A.g.e., s: 253.

bulduğu *Tel Quel* dergisi çevresi yapısalcılığın imkân ve açmazlarına odaklanır. Bunu bazen Derrida'da görüldüğü şekliyle logosmerkezcilik eleştirisi üzerinden, bazen Barthes ve Kristeva gibi yapısalcılığın kendi içinde bütüncül, olmuş bitmiş yapı algısına karşı yapılar, metinler arası bir dil geliştirerek ya da Foucault gibi bu yapıları meydana getiren tarihi ve kültürel koşullara odaklanarak yapar. Bu farklı kanallardan beslenen eleştirilerin görece ortak noktası ise bir şekilde yazı/yazın/metin vurgusudur.<sup>228</sup> Logosmerkezciliği Derrida'nın eleştirdiği şekliyle sürdüren metinler ise Saussure ve Lévi-Strauss'un geliştirdiği gösterge ve yapı kavramlarını değil de logos/yazı karşıtlığını merkeze alır ve özellikle günümüzde farklı alanlarda ilerlemeler kaydeden metinleri eleştirerek ilgili ayrımı diriltmeye çalışır. Bu bölümde bu tür metinlerin temel argümanları ve logos/yazı karşıtlığına eleştirel yaklaşan literatüre yönelik tutumları ele alınacaktır.

Örneğin Derrida'yla yaklaşık olarak aynı dönemde Fransız yazın dünyasında etkili olan Jaques Ellul, teknolojik gelişmelerle birlikte yazılı ve görsel alanda meydana gelen taşmanın, sözün yazı ve imajlara göre daha asli olan gücünü kırdığı üzerinde durur.<sup>229</sup> Ancak ona göre bu kırılımı onarmak ve söze merkezi konumunu iade etmek gerekmektedir. *Sözün Düşüşü* adlı eserinde *Gramatoloji*'nin birinci ve ikinci bölümlerinde değinilen Platon, Hegel, Saussure ve Lévi-Strauss'un logos/yazı karşıtlığıyla ilgili argümanlarını tekrar eder. Ancak Ellul dil derken yapısal (formel) dili değil, sözlü dili kastettiğinin altını çizer ve sözü göstergelerden biri konumuna indiren Saussure'ü eleştirerek sözün, göstergeler evreninde kurucu bir role sahip olduğunu söyler.<sup>230</sup> Bu bağlamda kitabın giriş kısmında, Hegel'in kulağın ruhtan sadır olan sözü işlediği için diğer organlara göre daha tinsel olduğu düşüncesini sürdürerek görme ve işitme karşıtlığına başvurur. Akabinde görmenin modern dönemde farklı imajlar, reklamlar, televizyon vb. araçlarla sözün yerini adeta işgal ettiğine ve bu işgal nedeniyle tanrısal kabul ettiği sözün aşağılandığına vurgu yapar. Dolayısıyla *Sözün Düşüşü*, Derrida'nın bu yorumların metafizik geleneğin bir devamı olduğuna yönelik eleştirilerine kapalıdır. Çünkü daha baştan temellere dönüş vurgusu yaparak metafizik geleneği sürdürmekle herhangi bir problemi olmadığını

<sup>228</sup> Eren, R. (2007). *Söyleşimcilik Metinlerarasılık: Bakhtin, Kristeva, Barthes*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. s: 94. Bu konuya üçüncü bölümde değinilecektir.

<sup>229</sup> Ellul, J. (2012). *Sözün Düşüşü*. çev: Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma. s: 11.

<sup>230</sup> A.g.e., s: 210.

altını çizer. Üstelik bu kapanışı gereksiz bilgiye karşı bir korunma yöntemi olarak olumlayan Ellul, Derrida ve Foucault gibi yazarların bu sistemsiz söz kalabalığının bir parçası olduklarını iddia eder.<sup>231</sup>

Amerika’da eğitim, teoloji ve felsefe dersleri veren Walter J. Ong da Ellul’a benzer bir şekilde sözün teknolojileşmesi üzerinde durur. Ancak onun temel izleği teknoloji eleştirisi yapmak yerine Lévi-Strauss’u takip ederek, alfabetik yazıyı bilmeyen topluluklar ve bu toplulukların yazılı kültürlerle karşılaştırmaktır. *Sözlü ve Yazılı Kültür* isimli metninde, Saussure’ün yazının, sözün farklı bir dile geliş biçimi, onun bir parçası olduğu<sup>232</sup> ve –Lévi-Strauss’u takip ederek– bilincin yapısını değiştirdiği argümanı üzerinden sözlü kültürlerin psikodinamiği, sürekli yeni lehçeler üreterek konuşmanın canlı yapısını korumaya katkı sağladığı; buna karşılık yazılı kültürlerin dil içindeki bir lehçeyi merkeze alıp diğerlerini yadsıdığı, böylelikle dili tek tip, kendi içine kapalı bir konuşma pratiğine mahkûm ederek ondaki canlılığa zarar verdiği dikkat çeker.<sup>233</sup>

Ancak Ong, Ellul’dan farklı olarak yazıyı sözün merkezi yerini gasp eden bir tehlikeden ibaret olarak görmez. O, geleneği takip ederek sözlü kültürlerle ve söze ait olanın kurucu yanına vurgu yapmakla ve yazıyı sözün doğal gelişimini dondurma, kabile ruhunun bütüncül yapısını ben lehine bozmakla suçlamasına rağmen, yazının kültürel gelişimdeki rolüne de dikkat çeker. Ona göre yazı, sözel kültürün doğal yapısını bozmakla birlikte, onun daha üstün bir forma evrimini ve böylelikle daha bilinçli bir birliğin oluşumunu da mümkün kılar.<sup>234</sup>

John R. Searle ise tartışmaya başka bir açıdan katılır. J. Austin’in dilbilimde *söz edimleri* kuramını geliştiren Searle, Derrida’nın 1977 yılında *Gliph* dergisinin ilk sayısında yayımlanan “Signature Evénement Contexte” adlı metninde söz edimleri kuramına yönelttiği eleştirilere aynı derginin ikinci sayısında yayımlanan “Reiterating the Differances: A Reply to Derrida” başlıklı yazısıyla cevap verir.<sup>235</sup>

---

<sup>231</sup> A.g.e., s: 199-200.

<sup>232</sup> Ong, W. J. (2014). *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi*. çev: Sema P. Banon. İstanbul: Metis. s: 17.

<sup>233</sup> A.g.e., s: 43-55.

<sup>234</sup> A.g.e., s: 209.

<sup>235</sup> Aysever, R. L. (2006). Derrida ve Söz Edimleri Kuramı. *Cogito*, 47-48, s: 289.

Derrida'nın logos/yazı karşıtlığının Batı felsefe geleneğinin karakteristik yönelimlerinden biri olduğuna dair savının genellenemeyeceğini, nitekim Derrida'nın da bütün bir felsefe tarihini ele almaktansa Platon, Rousseau ve Husserl üzerinden değerlendirme yaptığını dile getirir.<sup>236</sup> Ona göre Derrida, böylelikle eski ve bayağı olan yazı kavramını ıslah etmeye ve karşıtlığı yazı lehine bizzat kendisi tesis etmeye çalışmaktadır.<sup>237</sup> Bunu da kavramsal zemini, müphem bir dille çarpıtmaya çalışarak yapmaktadır. Bu noktada Foucault'nun Derrida'ya yönelttiği *bulanıklık terörizmi* suçlamasını referans alır.<sup>238</sup>

Searle, yazı tartışmasıyla ilgili Derrida'ya yönelttiği eleştirileri Saussure'ün dilsel yapı ve dilin mantık dizgesini merkeze alan yaklaşımı üzerinden temellendirmeye çalışır. Bu bağlamda ona göre tartışmalı olan, yinelenebilir (kalıcı) olanın logos/yazı karşıtlığı üzerinden tartışmaya açılmasıdır. Ona göre yinelenebilirlik (*reiterability*), sadece yazının kalıcılığı, kendini tekrar etmesiyle sınırlandırılmaz. Söz (logos) de farklı bağlamlarda dile gelerek kendini hem tekrar eder hem de dönüştürür. Bu söz ya da yazıyla değil, dili kuran mantıksal dizgenin farklı şekillerde açığa çıkmasıyla ilgilidir.<sup>239</sup>

Geoffrey Hartman, Derrida'yı metni kendi içinde, tarihsel bağlamından kopuk bir şekilde dekonstrüksiyona uğrattığından hareketle eleştirir. Ona göre Derrida'nın muğlaklığı ve anlaşılmazlığıyla ilgili eleştirilmesinin asıl sebebi, felsefi dili edebi dile yaklaştırma çabasından çok metinlerini tarihsel bağlama neredeyse hiç değinmeden inşa etmesiyle ilgilidir.<sup>240</sup> Örneğin metinlerinin ana izleği olan logos/yazı karşıtlığını felsefi metinler ve bu metinlerle ilişkiye soktuğu edebi metinler üzerinden ele alır. Bu; ayrımı oluşturan kültürel, siyasi, tarihi vs. etmenlerin üzerinden atlamasına ve böylece onu mümkün kılan zeminin sarıh bir açıklamasını sürekli ertelemesine neden olmaktadır. Dolayısıyla kendisine yöneltilen eleştirilerin genel olarak yanlış anlaşılmalardan dolayı gelmesi bu bağlam problemi

---

<sup>236</sup> A.g.e., s: 320.

<sup>237</sup> Derrida Searle'ün iddialarına derginin aynı sayısında yayımlanan "Limited Inc abc..." adlı makalesiyle cevap verir. Makalenin temel izleği, Searle'ün Derrida'nın argümanlarını Derrida'ya karşı kullandığıdır. Derrida, özellikle söze karşı yazıyı merkezi bir konuma oturtmaya çalışmadığının altını çizer. Onun bazı yazılarındaki yazı vurgusu sözün bir kopyası olarak algılanan yazının, onun sadece bir türü olduğunu hatırlatmak içindir. Bkz. A.g.e., s: 323.

<sup>238</sup> A.g.e., s: 321.

<sup>239</sup> A.y.

<sup>240</sup> Hartman, G. (1981). *Saving The Text: Literature/Derrida/Philosophy*. Baltimore: John Hopkins University. p: 35.

nedeniyedir. Ancak ona göre bunu aşmak, yazının ya da karşıtlığı oluşturan etmenlerin tarihine değil, sözlü kültürlerin tarihine odaklanmakla mümkündür. Çünkü metinleri mümkün kılan ve besleyen sözlü kültürlerdir.<sup>241</sup>

Görüldüğü üzere günümüzde logos/yazı karşıtlığını sürdüren metinler, bazen geleneğin izinden giderek logos'a merkezi bir konum atfetmeye devam etmekte bazen karşıtlığın kurgusallığına odaklanan metinlerin eleştirisine bazen de karşıtlığı korumakla birlikte onun şiddetini azaltmaya çalışmaktadır. Çalışmanın genel izleği açısından karşıtlığın kurgusallığını faş etmeye çalışan Derrida'ya yöneltilen eleştiriler ise geleneğin, sözü merkeze alışına karşı onun da yazıyı merkeze alarak yeni bir kutupsallığa kapı araladığı; metin içinde dekonstrüksiyona adeta gömülerek metnin kendisinden sadır olduğu bağlamı ihmal ettiği, bu yüzden de muğlak bir dilden kurtulamadığı noktalarında yoğunlaşmaktadır. İlgili metinlere göre Derrida, yazılarında bu muğlak dili aşmaya çalışmak bir yana, onu geleneksel felsefi dilin kavramsal sınırlarını aşındırma aracı olarak bizzat tesis etmekte ve logos'a karşı konumlandırmaktadır. Bu noktada yapılan eleştiriler, Derrida'nın logos'a karşı yazıyı nasıl bir zeminde ele aldığı sorusunu gündeme getirmektedir: Derrida yazıyı nasıl tanımlar? Logos/yazı karşıtlığını aşmada ona nasıl bir önem atfeder? Ya da Herakleitos'tan beri felsefi ilerlemenin merkezine oturtulan ikili karşıtlıkların berisinde olan nedir?

---

<sup>241</sup> A.g.e., s: 66.

## BÖLÜM III

### DERRIDA'DA BİR İMKÂN ALANI OLARAK YAZI

*Bir çivi yazısında işleyen insan değil zamandır  
Ben yürüdüm haccımı  
Haccımı yürüdüm ben  
Aydın ve güneşin ilk işaretler olduğu  
Ve yılanların hakikatinden insanın yol aldığı bilgelik*

Bejan Matur, *İbrahim'in Beni Terketmesi*

Yazı kavramı, Derrida'nın metinlerinde hem onun Batı felsefe geleneğine logosmerkezcilik ekseninde yönelttiği eleştirilere karşı bir imkân alanı olarak görülür hem de yazının logosmerkezciliğe karşı bir konuma yerleştirilmediği, bilakis meselenin tam da ikili karşıtlıklardan kaçınmak olduğu vurgusu yapılır. İlk elde bu görece ikircikli tutum, Derrida'nın metinlerine yönelik eleştirilerin de önemli kalkış noktalarından biridir. Nitekim bu tutum, Derrida bir yandan ikili karşıtlıklar üzerine kurulan Batı felsefe geleneğini dekonstrüksiyona uğratıp ondaki kurgusallığı açığa çıkarırken diğer yandan yazıyı merkeze alan başka bir karşıtlık sistemine ön ayak mı olmaktadır sorusunu kaçınılmaz olarak gündeme getirmektedir.

Derrida'nın, logos(söz)/yazı karşıtlığını ele aldığı metinlerinde yazıyla ilgili ikircikli değilse de en azından ikili bir tavır sergilediği söylenebilir. İlkinde, logosmerkezciliğin kurgusallığının serimlenmesinde yazıyı bir araç olarak oyuna dâhil eder. Bilindiği gibi logosmerkezciliğin temel argümanı sözün ruhtan sadır olduğu ve bu yüzden diğer insani edimlere göre merkezi bir konuma sahip olduğu; yazının ise bu canlı sözün basit bir kopyasından başka bir şey olmadığıdır. Derrida, yazının sözün kopyası addedilmesinin batılı alfabelerin yegâne yazı olarak kabul edilmesiyle ilgili olduğunu dile getirir ve sesli harfleri bünyesine dâhil eden Yunan alfabesi öncesi yazı sistemlerine bakıldığında yazının sadece sözün değil; nesnelere,

düşüncelerin vb. birçok şeyin izi olarak işlev gördüğüne dikkat çeker. Ancak bu yazı sistemlerine dikkat çekmekle yetindiği ve yazının, herhangi bir şeyin izi (afonetik yazı) olma fonksiyonundan sadece sözün izi (fonetik yazı) olmaya nasıl evrildiğine değinmediğinden birtakım muğlaklıklara ve yanlış anlaşılmalara da sebep olmaktadır. Nitekim *Gramatoloji*'yi İngilizceye çeviren G. C. Spivak'la yaptığı bir söyleşide kendisi de –her ne kadar bir takım çekincelerle tarihsel olana karşı mesafesini korusa da– yazının ilgili dönüşümünün tarihine yönelmenin önemine değinir. Yine *Gramatoloji*'nin “Pozitif Bir Bilim Olarak Gramatoloji” bölümünde yazıya logosmerkezciliğin dekonstrüksiyonu için başvurulmadan önce onun nerede, nasıl başladığı, iz olmaktan hangi koşullarda çıkıp sözün bir kopyası haline geldiğinin bir arkeolog, bir tarihçi gibi soruşturulması gerektiğinin altını çizer.<sup>242</sup> İkincisinde ise yine afonetik yazıya, bu defa ikili karşıtlıkların berisinde bir alanın imkanını soruşturmak için başvurur.

Bu bağlamda bu bölümün ilk kısmında yazının, Mezopotamya'da var olanlara ait herhangi bir şeyin izi olarak doğuşu ve gelişimi üzerinde durularak bu yazı üzerinden inşa edilen medeniyetin özellikleri ve Yunanlıların onun gelişmiş bir versiyonu olan Fenike alfabesini, sadece sözün temsilcisi haline getirmelerinin ardındaki kültürel ve ideolojik temellere dikkat çekilmeye çalışılacaktır. Ardından Derrida'nın da aralarında bulunduğu *Tel Quel* dergisi çevresinde logosmerkezciliğe ve onunla birlikte sınırları mutlak olarak çizilmiş felsefi dile karşı gelişen yazı/yazın/metin vurgusu üzerinde durulacaktır. Son kısımda ise Derrida'nın bu çevre içerisindeki yeri ve ondan ayrıldığı noktalar ile yazıyı, logosmerkezciliğe karşı nasıl bir zeminde ele aldığı ve ikili karşıtlıkların berisinde, insanın kendini ya da kendine ait olanı mutlak mevcut olarak konumlandırma gayretiyle yazının iz olarak bu gayreti sürekli olarak sekteye uğratması/ertelemesi/*différance* düşüncesi açıklanmaya çalışılacaktır.

### 3.1.YAZININ ÖTEKİ TARİHİ: AFONETİK YAZI

Derrida'nın logosmerkezciliğin kurgusallığının açığa çıkarılmasında bir imkân alanı olarak işaret ettiği afonetik (sesçil olmayan) yazının tarihi, aslında genel olarak

<sup>242</sup> Derrida, J. (2014a). *Gramatoloji*. çev: İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu. s: 114-115.

yazının da tarihidir. Bilindiği gibi yazı, M.Ö. 3200 dolaylarında Mezopotamya’da keşfedilmiştir.<sup>243</sup> Ancak bu yazı, bizim bugün kullandığımız yazıdan oldukça farklıdır. Ortaya çıkışı itibariyle canlı ve cansız varlıkları imleyen piktogramlar ile bunlardan türeyerek düşünceleri imleyen ideogramlardan<sup>244</sup> ibaret olan ilkyazı örnekleri, uzunca bir dönem sadece hafızaya yardımcı bir rol üstlenmiştir. Örneğin öküz başı, öküzü; vulva çizgili pubis üçgeni, kadını imlemekteydi.<sup>245</sup> Bu piktogramların Mısır hiyerogliflerinden farkı, doğrudan bir resim yazı olmak yerine resmin stilize edilmiş krokisi olarak üretilmeleriydi. Bu stilizasyon zamanla idealize edilerek resmin krokisi olmaktan tamamen çıkacak ve böylece çivi yazısına dönüşecektir. Bu süreçte Mezopotamya yazısı bir dönüşüm daha geçirecektir: Varlıkları ve düşünceleri imleyen piktogramlar bir süre sonra bunlara verilen isimleri/kelimeleri de imlemeye başlar. Böylece piktogramlar bazen sadece işaret edilen nesneye gönderme yaparken bazen de hem nesneye hem nesnenin adına hem de nesneyle doğrudan bir ilişki içinde olmayan bir kavrama gönderme yapabilmekteydi. Örneğin ok işareti, önceleri sadece oku imlerken, zamanla Mezopotamyalıların ok yerine kullandıkları kelimeyi ve hayat anlamında *ti* sesini de imlemeye başlamıştır.<sup>246</sup>

Dolayısıyla Mezopotamya yazısı afonetik olarak doğmuş, zamanla fonetik unsur bu afonetikliğe eklenmiştir. Ancak bu eklenme hiçbir zaman yazının afonetik özelliğini ortadan kaldırmamıştır. Aksine fonetik unsur ile afonetik unsur çivi yazısı ortadan kalkıncaya kadar birlikte iş başında olmuştur. Zamanla değişen şey, imin nesneye mi yoksa sese mi gönderme yaptığıyla ilgili karışıklıkların önüne geçmek için bir takım belirleyici işaretlerin ortaya çıkmasıdır. Bu tavır, başından itibaren imin hem nesneye hem de sese gönderme yaptığı Mısır hiyeroglifleri için de geçerlidir. Hiyeroglifler de tıpkı çivi yazısı gibi sadece sesçil ögeyi temsil eder bir hale kullanıldığı uzun dönem boyunca hiç evrilmemiştir. Bunun yerine benimsenen

---

<sup>243</sup> Bottéro, J. (2015b). *Kültürümüzün Şafağı Babil*. çev: Ali Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi. s: 47.

<sup>244</sup> Örneğin, gökteki yıldız imleyen stilize edilmiş yıldız piktogramı zamanla göğü, tanrıları ve genel olarak yüce olanı imlemeye başlamıştır. Bkz. A.g.e., s: 48.

<sup>245</sup> Jean, G. (2015). *Yazı: İnsanın Belleği*. çev: Nami Başer. İstanbul: Yapı Kredi. s: 14.

<sup>246</sup> A.g.e., s: 16-17. Antik Mısır ve Çin yazısında ise başından itibaren resim-yazı hem varlıkları hem de onların adlarını imlemektedir. Örneğin, hem erken hem de geç dönem Mısır hiyerogliflerinde aynı resim-yazı varlıklara ve isimlere birlikte gönderme yapabilmektedir. Ancak metin içinde bir hiyeroglifin hangi varlığı ya da adı imleyeceği birtakım kurullarla sabitlenmiştir. Bkz. Faulmann, C. (2015). *Yazı Kitabı*. çev: İtir Arda. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür. s: 21.



tutum yeni unsurların da sisteme dâhil edilmesi ve böylelikle yazı kavramının çok katmanlı bir yapıya dönüşmesidir.<sup>247</sup> Zamanla sisteme, birden çok heceli kelimelerin ilk heceleriyle ifade edilmesi anlamına gelen akrofonik yazı da dâhil olur.<sup>248</sup> Genelde tek heceli kelimelerden oluşan Sümercenin yapısı nedeniyle birden çok heceli kelimelerin de tek heceyi imleyen piktogramlarla ifade edilmesi nedeniyle sistem, oldukça karmaşık bir yapıya dönüşmüştür.<sup>249</sup>

Mezopotamya’da yazının bu çok katmanlı yapısı M.Ö “ikinci bin yılın ortalarına doğru”<sup>250</sup> Fenikeliler tarafından 22 harften oluşan ilk alfabe keşfedilene kadar devam etmiştir. Ancak alfabenin keşfi de Mezopotamyalıları çivi yazısının girift yapısından vazgeçirememiştir. Nitekim Bottéro ve Kramer, bilinen en yeni çivi yazısı tabletinin M. S. 74-75. yıllara ait olduğunu bildirir.<sup>251</sup> Bu, Fenike alfabetesinin keşfedildiği tarihten yaklaşık 1500 yıl sonra bile çivi yazısının hâlâ kullanılmakta olduğunu gösterir. Üstelik keşfedilen alfabe de hâlâ tamamen söze dayalı değildir. Çünkü 22 harften oluşan Fenike alfabetesinde hiç sesli harf yoktur. Okuyucu, sessiz harflerden oluşan kelimelere bağlamı dikkate alarak kendisi ses verir.<sup>252</sup> Bildiğimiz anlamda alfabe, Fenike alfabetesine sesli harfler ekleyerek yeni bir alfabe oluşturan Yunanlılarla mümkün olacaktır. Ancak Yunanlılar, Mezopotamyalılardan farklı

---

<sup>247</sup> Bottéro, J., Kramer, S. N. (2017). *Mezopotamya Mitolojisi*. çev: Alp Tümertekin. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür. s: 40-42.

<sup>248</sup> Örneğin, Farsça *mast* (yoğurt), *mar* (yılan) ve *mah* (ay) kelimelerinin tümü tek heceli *ma* (ma) imiyle gösterilir. Bkz. Bottéro, J. (2012). *Mezopotamya: Yazı, Akıl ve Tanrılar*. çev: Mehmet E.Özcan & Ayten Er. Ankara: Dost. s: 103.

<sup>249</sup> A.g.e., s: 42.

<sup>250</sup> Bottéro & Kramer, 2017, s: 37.

<sup>251</sup> A.g.e., s: 38.

<sup>252</sup> Fenike alfabetesinden türeyen alfabelerden biri olan Arap alfabetesinde bugün hâlâ sesli harfler yoktur. Okuyucu, sessiz harflerden oluşan kelimelere bağlama ve sessiz harflerden oluşan kelimenin kalıbına göre kendisi ses verir. Bu nedenle Arapça, Derrida’nın fonetik yazının Batı kültüründe kurgulanış biçiminin sorunsallığının açığa çıkarılmasında başvurduğu afonetik yazıya bir yanı sıra hâlâ yakın olduğundan önemli bir imkân alanı olarak görülebilir. Arapçada genelde kelimeler üç sessiz harften oluşan fiil kalıbından çeşitli kalıplarla türetilir –Örneğin ilim, alim, muallim, talim, teallüm, ulum, malum, i’lam, müteallim kelimelerinin tamamı â-l-m üçlü kökünden türetilmiştir. Üstelik burada sayılan kelimeler, kökten türetilen kelimelerin sadece bir kısmıdır. Bu kalıplar hem aynı kelimenin farklı sesli harflerle söylenmesini, dolayısıyla farklı lehçelerin gelişimini hem de yeni kelimelerin türetilmesini kolaylaştırır. Böylece yazının, dilin sadece bir lehçesini işleyip diğer lehçelerin gelişmesine engel olduğu savını iptal eder. Üstelik dilin bu üçlü köklerden farklı kalıplarla yeni kelimeler üretilmesini kolaylaştıran yapısı nedeniyle Arapça, bugün dünyanın en geniş kelime dağarcığına sahip dillerinden biridir. Bkz. Mussa, A. (2011). *Kaf Muamması*. çev: Marco de Pinto. İstanbul: Kapı.

olarak Lineer A ve Lineer B adlarıyla anılan eski yazılarını tamamen terk edecekler ve yeni alfabenin tüm Avrupa'ya yayılmasına önayak olacaklardır.<sup>253</sup>

Mezopotamyalıların yazıya dair keşfettikleri her yeniliği eski olana dâhil etmeleri, Bottéro'nun iddia ettiği gibi tutuculuklarıyla mı ilgilidir gerçekten? Neden Yunanlılar sözün bir kopyası olan yazıya yıllardır aradıkları buymuş gibi sarırlar da Mezopotamyalılar karşılaştıkları her şeyi birbirine ekleyerek yola devam ederler? İki medeniyetin yönelimlerinin bunca farklı olmasının berisinde nasıl bir hikâye saklıdır?

Yukarıdaki soruların işaret ettiği gibi yazıya dair yöneliş iki medeniyetin temel özelliklerini belirlemiş gibidir. Bottéro, bu yönelişi Mezopotamya için “yazıya dayalı bir medeniyet”<sup>254</sup> sözleriyle ifade eder. Nitekim Mezopotamya'da yazıya paralel bir şekilde medeniyeti oluşturan temel yapıların çoğunda aynı eklektik yapı, aynı katmanlılık görülür. Yazıda simgeleşen eskiyi terk etmeden yeniyi ona dâhil etme, tümevarımcı bilgi anlayışının gelişmesinde de etkili olmuştur. Örneğin hem var olanların suretlerini hem de isimlerini imleyen yazıdan hareketle, isim ve suretin birliği fikri yaygınlık kazanmıştır. Dolayısıyla nesnenin adıyla nesnenin sureti bir ve aynı kabul edilmiştir. Buradan hareketle isimler, Tanrı'nın var olanları yaratırken onlara bahşettiği biçimlere içkin, suretin bir parçası addedilirdi. Üstelik aynı anda hem suret hem de isim bahşedilen varlığın, varlığa geldiğinin yegâne kanıtı, Tanrı'nın yarattığı her şeyi kaydettiği yazgılar tabletinde adı ve suretinin izinin/yazısının görülmesiydi.<sup>255</sup> Bu tavrın bir göstergesi olarak *Babil Yaratılış Destanı*, *Enuma Eliş*, yerin ve göğün henüz yaratılmadığını “Henüz yukarının adı gökyüzü değil iken / Aşağıya yeryüzü denmez iken”<sup>256</sup> sözleriyle dile getirir.

Yazının var olanlara ait her parçayı kuşatan yapısından hareketle her şeyi bir iz olarak okuma düşüncesi; bir yandan varlığa gelişin farklı tezahürlerini tek çatı altına almaya bir yandan da bu farklı tezahürler üzerinden geleceğe dair öngörülerde bulunmaya, dolayısıyla kehanet sanatına dönüşmüştür.

---

<sup>253</sup> İplikçioğlu, B. (2007). *Hellen ve Roma Tarihinin Anahatları*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat. s:23; Martin, T. (2014). *Eski Yunan: Tarih Öncesinden Helenistik Çağa*. çev: Ümit Hüsrev Yolsal. İstanbul: Say. s: 60.

<sup>254</sup> Bottéro & Kramer, 2017, s: 39. Çeviri değiştirildi.

<sup>255</sup> Bottéro, 2012, s: 120-121.

<sup>256</sup> *Babil Yaratılış Destanı: Enuma Eliş*. (2016). çev: Selim F. Adalı & Ali T. Görgü. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür. s: 3.

Buna göre savaş, doğal afet vb. durumları haber veren birtakım işaretler olduğuna inanılıyordu. Eğer her varlığa gelişin izi/yazısı henüz vukua gelmeden yazgılar tabletine kaydediliyorsa bunu haber veren birtakım öncü izler de olmalıydı. “Örneğin, ender görülen bir hava olayı tarımsal bir felaketin, bir ucube mutsuz bir geleceğin habercisi olabilmekteydi.”<sup>257</sup> Üstelik sadece beklenmedik doğa olayları değil, rüyalar, kurban edilen hayvanların iç organları vb. unsurlar da kehanet sanatının önemli bir parçası kabul edilmekteydi. Bu türden okumaların yegâne nesnel temeli ise önceki rastlantılardır. Tanrılar için kurban edilen hayvanın karaciğerinin normalden farklı olduğu gözlemlenir ve akabinde de beklenmedik bir olay gerçekleşirse bu gerçekleşen olaya göre zamanla karaciğeri normalden farklı olan adaklar iyiye ya da kötüye alamet sayılırdı. Yine bir gök cisminde normalden farklı bir hareket gözlemlenir ve ilerleyen günlerde toplumu bir şekilde etkileyen bir olay vuku bulursa iki olayın birbiriyle ilişkili olduğu düşünülürdü. Görüldüğü üzere, burada iki olay arasındaki çakışma önceden fark edilmesine rağmen sonradan, olayların gelişimine göre yorumlanırdı.<sup>258</sup> Dolayısıyla Mezopotamya kültürü, olumlu veya olumsuz bir çakışmayı yakalayabilmek ve böylelikle geleceği okuyabilmek için sürekli teyakkuz halindeydi.

Bu teyakkuz hali nedeniyle bütün doğa ve düşler âlemi bir kehanet malzemesine dönüşmüş ve bu malzeme, çakışmaların birikmesiyle tıpkı yazı gibi azar azar kuralları belli bir yapıya bürünmüştür.<sup>259</sup> Yine tıpkı yazı gibi bu dizgeyi de okuyabilmek için eğitilmiş özel uzmanlar vardır. *Bârû* denilen bu uzmanlar, rüyalardaki resimleri ellerinin altındaki ciltler dolusu kehanet kitabına göre yorumlamakta ve kendilerine başvuranların geleceklerini görünür kılmaktadırlar.<sup>260</sup>

Ancak kehanet sanatı, sadece doğa olaylarını ve gök cisimlerini onlardaki hareketin gündelik olaylarla ilişkisi üzerinden okumakla sınırlı kalmayarak yeni bir bilimin, astronominin doğumuna vesile olacaktır. Özellikle Mezopotamya'nın bünyesinde barındırdığı farklı etnik gruplardan Sami kökenli Keldaniler aracılığıyla önemli bir

---

<sup>257</sup> Bottéro, 2012, s: 131.

<sup>258</sup> A.g.e., s: 155.

<sup>259</sup> A.g.e., s: 144.

<sup>260</sup> A.g.e., s: 137.

gelişme gösterecek olan astronomi, Mezopotamya'da yükselişe geçen matematik bilimine de öncülük edecektir.<sup>261</sup>

Yine de bu ağır aksak bir ilerlemedir. Çünkü hareket ettiği uzun dönem boyunca taşımakta olduğu hiçbir yükten vazgeçmeden sürekli çoğalmış ve çoğalırken kaçınılmaz olarak hantallaşmıştır. Zamk yapıştırılmış bir tekerlek gibi yoluna çıkan hemen her şeyi üzerine almakta ama bu eklemlenme nedeniyle yavaşlamaktadır da. İşte Yunan Medeniyeti tam da doğadaki her parçayı bünyesine katarak hakikate varmaya çalışan sisteme karşı bir pozisyonda şekillenmiştir. Doğadaki konumunu topladığı izler üzerinden anlamaya çalışan; onun döngüselliğine mitleri, tanrıları, çocuk kurbanları ve her bahar doğayla birlikte dirildikleri coşum ayinleriyle katılan; doğadan eklemlenen hiçbir parçayı bırakmayarak her an bu aidiyeti yeniden tescilleyen insana karşı bir harekettir bu. Peisistratos bu yüzden doğada sadece insana ait olan sözle ehlileşmiş bir Dionysos şenliğinin siteye girişine izin verir.<sup>262</sup> Platon, atomculardan toplumu korumak için onlara güzel yalanlar fısıldamalıyız,<sup>263</sup> derken aslında biraz da yeni bir düzen kurulmak isteniyorsa onun Mezopotamya'ya, onun dünyayı maddeden hareketle kavrayışına benzememesi oranında gelişme gösterebileceğini söylemeye çalışmaktadır. Şairleri de aynı nedenlerle sitenin dışında tutar. Çünkü kadim topluluklarda şiir kehanetle bir şekilde iç içedir. İdealar âlemi teorisi ve dünyanın toptan bir kopya oluşuna dair düşünceleri hep bu yüklendiği onca nesneyle kıpırdayamayan medeniyete karşı geliştirmiştir.

Tüm bunlardan hareketle Platon'un yeni dünyası, şiddetli bir fırtınanın kötü geçecek olan bir yıla işaret ettiği yorumunu en basit ifadeyle *doksa* olarak niteleyecek, geleceği okumaya çalışmak yerine kontrol etmeye yeltenecektir.

Fakat yeni düzenle birlikte azar azar dokunan insanın dünyayla mesafeli, onu kontrol eden konumu ve bu konumunu anlamlandırmak için kendini ve kendine ait olan unsurları (söz, eller, akıl, yasa vs.) mutlak mevcut olarak niteleyerek merkezi addetmesi de beraberinde başka problemler getirmiştir. Baştan kurgulanan bir takım argümanları kurucu unsur olarak alan ve toplumu bu unsurlara göre düzenleyen bu yeni insan; önce kendinde muştuladığı unsurları, kendine benzeyen bir tanrıya

<sup>261</sup> Albayrak, K. (1997). *Keldaniler ve Nasturiler*. Ankara: Vadi. s: 38-39.

<sup>262</sup> Thomson, G. (2004). *Tragedya'nın Kökeni*. çev: Mehmet H. Doğan. İstanbul: Payel. s: 105-106.

<sup>263</sup> Thomson, G. (1997). *İlk Filozoflar*. çev: Mehmet H. Doğan. İstanbul: Payel (Özgün eser 1955 tarihlidir). s: 361.

atfedecek, ardından bu tanrıdan vazgeçerek merkezde kutsadığı uzuvlarıyla, kendisiyle, baş başa kalacaktır.<sup>264</sup> Böylece doğayı teknolojik aletler seviyesine çeken ve ona bir korku filmi aratmayacak yöntemlerle müdahale eden modern zamanların insanına varılır.<sup>265</sup> Yanılsamanın gücü bu yeni insana her şeye rağmen doğadan sadır olduğu ve çeşitli ihtiyaçlarla, nefes aldığı her an aslında ona bağlı olduğu gerçeğini neredeyse tamamen unutturmuştur. Ancak yanılsamanın şiddeti onun sorgulanmasını da beraberinde getirmiş; böylece Platon'un kurguladığı dünyaya da tıpkı onun eski dünyaya mesafe alışı gibi mesafe alınmıştır. Ama bu defa onun karşısına yeni bir yanılsama koymadan, iki dünyayı yeniden okumaya, böylece neyin unutulduğunun muhasebesini yapmaya çalışarak. Ya da en azından yeni dünyanın içine düştüğü kriz karşısında geliştirilen tutumlardan biri budur.

### 3.2.BİR MERKEZSİZLEŞTİRME HAREKETİ OLARAK YAZI

Yukarıda kısaca değinildiği gibi modern dönemin yaşadığı krizle birlikte onun kurucu unsurları olan akıl, bilinç, logos, Avrupamerkezcilik, mevcudiyet metafiziği (*metaphysics of presence*) gibi kavramlar tartışmaya açılmıştır. Hegel'in, tarihsel olayların tinin gelişim aşamaları olarak vukua geldikleri şekilde olmak zorunda oldukları savının "öyle olmayabilirdi"ye dönüşümüne benzer bir şekilde adı geçen kavramların duvarları da bu dönemde sarsılmaya başlamıştır.<sup>266</sup> Tartışmaya açılan bu kavramlara yöneltilen eleştirilerin bağlamları nedeniyle dile gelme biçimleri değişse de temelde problem birbiriyle ilişkili kavramlar arasından birinin ideal, mutlak mevcut ve merkezi olarak addedilmesi, diğer kavramların ise ona göre nasıl konumlandığı üzerinden bir hiyerarşiye tabi tutulmasıdır.

Probleme karşı geliştirilen tavırlardan biri de Derrida'nın hedefine benzer bir şekilde bu merkezi addedilen kavramların kurgusallığının açığa çıkarılmaya çalışılmasıdır. Örneğin Nietzsche, Sokrates'ten kendi zamanına kadar bütün bir metafizik

<sup>264</sup> Kojève, A. (2015). *Hegel Felsefesine Giriş*. çev: Selahattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi. s: 76-93.

<sup>265</sup> Heidegger, M. (1998). *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. çev: Doğan Hızlan. İstanbul: Paradigma. s: 56-60.

<sup>266</sup> Bkz. Delacampagne, C. (2016). *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*. çev: Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür. s: 71-79.

geleneğin, varlık-oluş karşıtlığı üzerinden oluşu varlığa indirgeyerek mutlak bir hakikat inşa etmeye çalıştığına ve varlık, tanrı, nedensellik, erek, öz v.b tesis edilen kavramlarla akıl ve düşünceyi yaşamın kendisinden kopardığına dikkat çekmiş; Freud psikanalizle bilinçaltından azade, kendinde mutlak bir bilincin kurgusallığını açığa çıkarmaya; Foucault ise egemen olanın tarihini sorgulamaya çalışmıştır.<sup>267</sup> Adı geçen yazarlar böylelikle düşünce tarihinin merkezlerini merkezsizleştirmeyi<sup>268</sup> hedeflemişlerdir.

Bu bağlamda merkezsizleştirme hareketinin bir parçası olan logosmerkezcilik eleştirisi Julia Kristeva, Roland Barthes, Maurice Blanchot, Michel Foucault ve Derrida'nın aralarında bulunduğu *Tel Quel* dergisi çevresinde etkili olmuştur.<sup>269</sup>

Logosmerkezciliği farklı açılardan ele alan bu yazarların metinlerinin ortak yönelimi, onu diriltmeye çalışan metinler gibi Saussure ve Lévi-Strauss'un çalışmalarını kalkış noktası olarak almalarıdır. Yapısalcılığın imkân ve açmazlarına odaklanan bu metinler, onu bazı noktalarda logosmerkezciliğe dâhil olmakla eleştirdikleri gibi, logosmerkezciliğin kurgusallığının açığa çıkarılmasında bir imkân alanı olarak da görürler. Adı geçen düşünürler bu nedenle postyapısalcı (yapısalcılık sonrası) olarak nitelenirler.

Postyapısalcı söylem içinde tutum farklılıklarına rağmen logosmerkezciliğe yönelik eleştirilerde ortak olan yapısalcılığın, Avrupamerkezci mutlak addedilen kavramları –özellikle gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkinin tesadüfi olduğu düşüncesinden hareketle mutlak gösterilen fikrini tartışmaya açması üzerinden– sorgulamaya açmasıdır. Böylece logos/yazı, varlık/oluş, episteme/doksa vb. kutupsal karşıtlıklardan ikincil olarak nitelenenlere sahneyi bırakarak karşıtlığa dayalı Batılı diyalektiğin sorgulanmasına imkân vermesidir. Bu bağlamda Lévi-Strauss'un Amerika yerlilerin dil dizgesi ve bu dizgenin mümkün kıldığı kültürel, mitolojik, ahlaki yapılar üzerine yaptığı çalışmalar belirleyici olmuştur. Böylelikle Avrupa'nın karşısında konumlandığı medeniyetlere ve bu medeniyetlerin kavramlarına

---

<sup>267</sup> A.g.e., s: 306.

<sup>268</sup> İngilizceye *decentering* olarak çevrilen merkezsizleştirme (= merkezsizleşme) kavramı, Derrida'nın "Structure, Sign and Play" adlı metninden alınmıştır. Bkz. Derrida, J. (2001a). Structure, Sign and Play. in *Writing and Difference*. trans: Alan Bass.London: Routledge Classics. p: 354; Derrida, J. (1999b). İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı Gösterge ve Oyun. çev: Özkan Gözel. *Toplumbilim Dergisi*, 10, s: 168.

<sup>269</sup> Eren, R. (2007). *Söyleşimcilik Metinlerarasılık: Bakhtin, Kristeva, Barthes*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. s: 94.

yönelmeye kapı aralanmış<sup>270</sup> ve mutlak mevcut fikrinin kurgusallığının haritasını çıkarmanın önu açılmıştır.

Bu hareketin bir parçası olarak logosmerkezciliğin eleştirisine yönelen metinler, onun zıt kutbu olarak addedilen yazı kavramını bir şekilde merkeze alırlar. Yazının Batı kültüründen farklı alımlandığı medeniyetlere yönelerek karşıtlığın berisinde çok geniş bir dağarcığa sahip olduğunu göstermeye çalışırlar. Dolayısıyla bu bölümün bundan sonraki izleği, adı geçen düşünürlerin yazıyı logosmerkezciliğe karşı bir imkân alanı olarak açılma biçimleri üzerine olacaktır.

Metinleri dil, dilsel yapı ve yazı ilişkisinden çok egemen yapının dışladığı unsurların tarihine, arkeolojisine odaklanan Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi* ve *Hapishanenin Doğuşu* gibi metinlerinde kendini ideal olarak dikte eden yapının dışladığı grupları irdeler. Ona göre her ne kadar yapıdan dışlanmak dilden dışlanmak, dolayısıyla ifadeden dışlanmak olsa da deneyimde vuku bulan şey bir düzlemde dile dökülebilir. Nitekim adı geçen metinler bir bakıma bu iddianın bir denemesidir. Böylece Foucault, yapısalcılığa karşı bir konumda durarak onun eşsüremliliğine (yapıya dayalı) karşı artsüremliliğe (deneyime dayalı, tarihsel) bir yaklaşım geliştirir. *Kelimeler ve Şeyler* isimli metninde ise yapısalcı gösterge kavramının dönüşümü ve dilsel yapı üzerine yoğunlaşmıştır.<sup>271</sup>

Foucault *Kelimeler ve Şeyler*'in girişinde, Velazquez'in *Las Meninas* (Nedimeler) isimli tablosunu ele alır. Resimde kralın beş yaşındaki kızı Margarita ve nedimleri tablonun ortasında bize bakmaktadır. Ancak ressamın kendisi de tablodadır ve o da bize bakmaktadır. Üstelik arkada bir aynadan yansıyan görüntüde kral ve kraliçe de sahneye dönüktür. Resimde aynı noktada –ona bakanda– çakışan bunca bakış, seyirciyi tuhaf bir huzursuzluğa davet eder.<sup>272</sup>

Foucault, *Las Meninas* tablosuyla aslında Saussure'le birlikte dönüşen gösterge kavramını tartışmaya açar. Ona göre göstergede, gösterenle gösterilen arasındaki mesafenin, anlam ilişkisinin yitirilmesi, Batılı *episteme*'nin dönüşümünün de başlangıcıdır. Nitekim Saussure, gösterenle gösterilen arasındaki bağıntıyı, anlam

<sup>270</sup> Demir, G. Y. (2013). Önsöz: Lévi-Strauss. *Mit ve Anlam*. içinde. çev: Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: İthaki. s: 8-10.

<sup>271</sup> Megill, A. (1998). *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. çev: Tuncay Birkan. Ankara: Bilim Sanat. s: 305-309.

<sup>272</sup> Foucault, M. (2013). *Kelimeler ve Şeyler*. çev: Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge. s: 9.

ilişkinini ters yüz ederek ikisi arasındaki ilişkiyi tesadüfi bir zemine kaydırmış, böylece kurgusal dahi olsa anlamın yitirilişi, benliğini asırlar boyu onunla dokumuş olan kültürün yıkımına sebep olmuştur. Yanılsamanın kaybedilişi ve bu kaybın açtığı yarı, sürekli olarak farklı bir ideal zemin yaratılarak kapatılmaya çalışılmaktadır. Ancak bu, onu beslemekten başka bir işe de yaramamaktadır.<sup>273</sup> Bu dönüşüm, her ne kadar mevcudiyet metafiziğini, anlamın nihai olarak konumlanışını sarsmış olsa da başka bir açıdan ortaya çıkardığı yeni epistemolojiyle çatışan yapıların, varlıkların hızlıca yok edilmesine dönük bir şiddet metafiziğinin de imkân koşullarını oluşturmuştur.

Foucault'nun tarih ve kriz söylemi bu bağlam içinde dile gelir. Böylece iz/anlam üreterek aynı zamanda onu silebilen, “varlıkların sonsuz bir dağılım içinde bir arada olabildiği” klasik çağın farklılıklarını bir arada tutan yazının önceliği ortadan kalkmıştır.<sup>274</sup> Ona göre bu şiddet ediminden berî olan tek şey edebiyattır. Çünkü edebiyat, göstergenin üçlü yapısına, yani gösterenle gösterilen arasındaki anlam ilişkisine hep yabancı olmuştur. Dolayısıyla başından beri bir işaret edilen ve bir işaret edenden ibaret ve gösterenle gösterilen arasında yaratılan benzerlik ilişkisinden azade olduğu, böylelikle yanılsamanın ortadan kalkışında zuhur eden krize hiç değmedi için o varlığın anısını bize verebilir.<sup>275</sup> Onun kavramlaştırmasında Nietzsche ve Mallarmé gibi yazarları imleyen bu yazı-dil, bir tek kendine gönderme yapmasına rağmen kısırlaşmayan, dünya yaratıcı bir dildir.<sup>276</sup>

Metinlerinde Saussure'ün ses (*phoné*) ögesinden bağımsız dilsel yapı kavramıyla Bahtin'in bu çevresinden bağımsız yapıya yönelttiği eleştiriler üzerinden geliştirdiği farklı yapıların, zaman ve mekân içinde birbirine değerek dönüştüğü çokseslilik kavramını birleştiren Julia Kristeva, başta Barthes olmak üzere *Tel Quel* çevresini etkileyen *metinlerarasılık* kavramıyla öne çıkar. Kristeva'nın Saussure'ün insan sözünden (*parole*) bağımsız soyut dilsel yapı (*language*) kavramı ve Lévi-Strauss'un farklı mantık dizgelerinin oluşturduğu farklı yapılar vurgusu üzerinden geliştirdiği *metinlerarasılık* kavramı, iki metnin veya dolaylı/dolaysız iki sözün kesişmesinden çok, hermeneutik düzlemde çok sayıda sesin ve metnin birbirine değmesini,

---

<sup>273</sup> A.g.e., s: 79-80.

<sup>274</sup> A.g.e., s:80-81.

<sup>275</sup> A.g.e., s: 82.

<sup>276</sup> McGill, 1998, s: 314.



buluşmasını ifade eder. Bu buluşma ona göre öznenin Batı felsefe geleneği boyunca olmuş bitmiş, mutlak olarak mevcut addedilişinin aksine, kendisini mümkün kılan metinlerarasında sürekli olarak oluşum içinde olduğunu imler. Dolayısıyla onun metinlerarası kavramı, sadece birbiriyle bir şekilde ilişkiye giren göstergelerin mümkün kıldığı bir çoksesliliği imlemez. O aynı zamanda bireyin, onu mümkün kılan anlam dağarcığının çoksesliliğidir.<sup>277</sup>

Çokseslilik, Kristeva'nın Mihail Bahtin'den miras aldığı bir kavramdır. Ona göre Bahtin sözü; tarihsel ve toplumsal olan metin içinde eriterek onun, içinde eğleştiği ortamdan bağımsız, tek sesli olarak kabul gören yapısını söküme uğratmış, böylelikle onu ait olduğu çoksesliliğe bırakmıştır. Bahtin, çoksesliliği *Dostoyevski Poetikasının Sorunları* kitabında Dostoyevski'nin metinlerinden hareketle tanımlar. Bu, tıpkı Dostoyevski'nin karakterleri gibi nesnel tek sesliliği parçalayan, ötekine bağımsız bir birey olarak ses veren kaynaşmamış bilinçlerin çoksesliliğidir. Bahtin burada Lévi-Strauss'un birbirine değmeyen bütüncül yapılarına karşı, her farklılığın ötekinin içinde erimeden ya da ona göre bir pozisyona girmeden bağımsızlığını koruyarak ulaşabileceği bir birliğe işaret eder.<sup>278</sup> Ona göre bu birliktelik ancak başkasının okumasından, tanınmasından geçerek mümkün olabilir. Aslında başka bilinçlerden bağımsız, tek sesli, mutlak bir bilinç de ben de yoktur. Mutlak bilinç, kendisini mümkün kılan bilinçlerin yadsınması üzerinden kurgulanan bir idealdir sadece. Oysa insan, başkalarının bilinciyle farklı şekillerde etkileşime girerek varolur, kendi özbilincini oluşturur ve bu özbilinç başka bilinçlere yönelerek, onlarla etkileşime girerek kendisi olabilir.<sup>279</sup>

Kristeva, Lévi-Strauss'un yapılarıyla Bahtin'in çoksesliliğini birleştirerek meydana getirdiği metinlerarasılık'ı *khora* kavramıyla açıklar. *Khora* aslında uzam, doğan her şeyi besleyen yatak anlamında Platon'un *Timaios* diyalogunda geçer.<sup>280</sup> Kristeva ise onu Ben'in nesnel çizgilerle sınırlanmış, ötekini dışlayan simgesel düzenine karşı, bütün farklılıkları bünyesinde barındıran ama kendisi belirli bir şey olmayan, daha çok bir şeyi mümkün kılan imsel alan, sabitesiz bir uzam olarak tanımlar. Bu

---

<sup>277</sup> Eren, 2007, s: 95-96.

<sup>278</sup> A.g.e., s: 54-55.

<sup>279</sup> A.g.e., s: 77-78.

<sup>280</sup> Platon. (2001b). *Timaios*. çev: Erol Güney & Lütfi Ay. İstanbul: Sosyal. 50d-e.

bağlamda *khora*, tarih boyunca çizgiden resme, işaretten harfe insanın kazıdığı her şeyi imleyen yazı kavramıyla çakışır.<sup>281</sup>

Fransa’da göstergebilimin önemli temsilcilerinden olan Roland Barthes, Saussure’ün sözü mümkün kılan şeyin dilsel yapı, dil yetisi (*language*) olduğu düşüncesinden hareketle yazıda biçimin önemine vurgu yapar. Bilindiği gibi sözlü kültürlerde konuşmayı anlamlı hale getiren dilsel yapı biricik kabul edilir. Dil, bu yapı içerisinde sürekli olarak kendini yeniden üretir. Sözlü kültürlerin aynı dilsel yapı içerisinde farklı lehçeler geliştirmeleri bir zenginlik olarak görülmekle birlikte, aslında kemikleşmiş bir yapının kendini açabileceği yegâne alan olan tezyin sanatını andırmaktadır. Bu bir bakıma, dilsel yapı ya da majör kültürü kuran mantık dizgesinin kendini değişim ve dönüşümlere kapatması sonucu dilin bir nefes alanı olarak yapının içindeki nesnelere farklı terkiplerle yeniden düzenlemesidir.<sup>282</sup> Yazı ise sözün aksine sürekli olarak yeni biçimler üretir, hatta dayatır. Çünkü tıpkı dili kuran yapı gibi dilin ötesinde köklenir. Ancak bu dili kuran yapının aksine biricik değil, onun biricikliğini sürekli olarak tartışmaya açan ve böylelikle çoğalan bir yaratma edimidir. Yazının bu yeni biçimler, yeni kökler üretme gücünün keşfedildiği modern dönem tam da bu nedenle özgün ve doğurgandır. Yine onun tabiriyle Rimbaud ve Char’in şiiri bu yüzden biçeme gömülüdür.<sup>283</sup>

Barthes sözel kültürlerin, tam da bu yapının biricikliğini dekonstrüksiyona uğrattığı için yazıya karşı bir söylem geliştirdiklerini dile getirir. Çünkü yazı onların ellerinde bulunan yegâne mutlağı tehdit etmekte, onu yeni yapılara davet etmektedir. Dolayısıyla yazının sürekli olarak yeni yapılar, biçimler ortaya çıkarışı Barthes’da logosmerkezciliğe, mutlak yapı kavramına karşı bir imkân, bir özgürlük alanı olarak belirir.<sup>284</sup>

Ancak yazının yeni biçimlere açılması ya da sözün, bir biçimin içine kapanıp bu kapanıklığı varlığının nihai gayesine dönüştürme yanılısamasından korunabilmesi ona göre metinde “yazarın ölümü”yle mümkündür.<sup>285</sup> Yazarın metne dâhil edilmesi;

---

<sup>281</sup> Eren, 2007, s: 102-104.

<sup>282</sup> Barthes, R. (2016b). *Yazının Sıfır Derecesi*. çev: Tahsin Yücel. İstanbul: Yapı Kredi. s: 61-63.

<sup>283</sup> A.g.e., s: 20-21.

<sup>284</sup> A.g.e., s: 24.

<sup>285</sup> Yazarın ölümü ibaresi, yapısalcılığın temel kalkış noktalarından biridir. Bilindiği gibi 19. Yüzyılda –romantik dönem– edebiyat, sanayi kapitalizminin köleleştirici disiplininin bir kaçış alanı olarak işlev görmekteydi. Dolayısıyla edebiyat, bu makineleşmiş disipline karşı insanın özgür doğasına ve

metnin sınırlanması, anlam katmanlarından birine kapanması demektir. Oysa yazı, yapıların vücuda getirdiği bütüncül bir anlam dizgesi üretmez. Bunun yerine sürekli olarak anlam imkânın etrafında gezinir ve bunu biteviye ürettiği yeni anlamları aynı anda silerek yapar. Çünkü onun yazgılı olduğu şey, mutlak anlam yanılışmasını aynı anda hem kendisinden sadır olduğu hem de terk ettiği izlerle faş etmektir. Dolayısıyla Barthes'ın anladığı anlamda yazının dile gelmesi, yazarın geri çekilmesine, dolayısıyla mutlak mevcudiyet olarak “sesin kökenini yitirmesine” bağlıdır.<sup>286</sup>

Son olarak aynı çevreden edebiyat kuramcısı ve yazar Maurice Blanchot ise dilsel yapıyı deneyim alanı içinde soruşturur. Dilin dışına bırakılmış olanın, sessizliğin yazıyla dile geleceği fikrini geliştirir. Blanchot'nun özellikle *Yazınsal Uzam* metninde geçen sessizliğin yazısı kavramı, bu bağlamda sadece kullanılan dili kusursuzlaştırmaktan ibaret değildir. Aksine sessizlik dilin dil olmağını, var olanları verdiği adlarla sınıflayışını, kategorilerini yaran bir edimdir. O bunu “Yazmak, yalnızca içinde hiçbir şeyin ortaya çıkmadığı konuşmanın, gizlemenin bağrında, henüz ancak sözün gölgesi olduğu noktada (. . . ) başlar”<sup>287</sup> sözleriyle ifade eder. Bu, hiçbir ifadenin olmadığı bir sessizlikten ziyade, sessizliğe kapı aralayan, ağaç adıyla ağacın varlığı arasında açılan yarığın bir ifadesi, yazı-dilidir. Dolayısıyla Blanchot'nun yazının sessizliği kavramıyla diriltmek istediği şey, ağaca seslenmeden onun varoluşuna katılan ve bu varoluşu deneyimleyen bir dildir.<sup>288</sup> Ona göre bu dil aynı zamanda kendi sınırına ölümle ulaşan derin bir yalnızlığa açılır. Böylelikle

---

“yaratıcı hayal gücü”ne bir ifade alanı açmış oluyordu. Yine aynı dönemde bilimsel keşifler ve toplumsal değişimin etkisiyle dinin hakimiyet alanı ciddi bir biçimde aşındığından kitlenin ihtiyacı olan simge, ritüel ve mitoloji edebiyat aracılığıyla ikame edilmeye çalışılıyordu. Böylece edebiyat toplumun ruhsal yaralarına karşı çağdaş bir *katharsis* olarak devreye giriyordu ve “yaratıcı hayal gücü”ne sahip yazar da dinin yerine yeni kutsal olarak sahnedeydi. Bu dönem boyunca edebi metin, yazarın tinsel bir ilhamla kaleme aldığı gizemlerle dolu bir bütün olarak algılanmıştır. Okuyucu ancak yazarın bu tinsel ilhamına eşlik edebilecek bir vecd haliyle onu anlayabilirdi. Yapısalcılık, merkez noktasını yazardan metni kuran yapıya kaydırarak bu yarı tanrısal yazar fikrini ilga etmiştir. Böylece metnin yazarın kontrolü dâhilinde okunmasının önüne geçerek farklı okumalara açılmasına zemin hazırlamıştır. Bkz. Eagleton, T. (2014). *Edebiyat Kuramı*. çev: Tuncay Birkan. İstanbul: Ayrıntı. s: 33-38 ve 106-117.

<sup>286</sup> Eren, 2007, s: 111-112.

<sup>287</sup> Blanchot, M. (1993). *Yazınsal Uzam*. çev: Sündüz Öztürk Kasar. İstanbul Yapı Kredi. s: 43.

<sup>288</sup> A.g.e., s: 35.

egemen yapıya karşı bir varlık alanı da açar. Çünkü egemenlik bir bakıma yazmayan elin yazan ele müdahalesidir.<sup>289</sup>

Dolayısıyla sessizliğin yazısı, var olanların bıraktığı devasa im âlemine, afonetik yazıya davet eder. Ancak bunu herhangi bir mantık dizgesinden azade bir imler âlemini yeniden diriltmeye çalışmaktan çok bugünün yazısını; onun, insanlığın eğleştiği tüm alanlara sirayet eden farklı olanaklarını kullanarak dönüştürmeye çalışır. Ağaca ad verip ona mesafe alan yapıya karşı onun varlık imkânlarına yönelmeye, kendi sessizliğinde anlattığı hikâyeye kulak vermeye çabalar. Bu yazı elbette sestten azade olmayacaktır ama sesin basit bir kopyası da olmayacaktır.

### 3.3.DERRIDA VE YAZI SAHNESİ

Derrida, yazı kavramının ilk kez Husserl'in *Geometrinin Kökeni* eseri üzerine yaptığı *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction* adlı çalışmasında dikkatini çektiğini belirtir. Husserl, kitabında bütün dünyada kullanılabilecek evrensel bir yazı oluşturmanın imkânını soruşturur. Bu, aslında Descartes'ten itibaren ortaçağ boyunca etkin olan evrensel dil arayışına karşı bilim dünyasındaki tepkinin bir devamı olarak görülebilir. Nitekim Rönesans'tan itibaren tümdengelimci mantığın ya da idealar öğretisinin sorgulanmasıyla birlikte, maddi dünya daha nesnel bir soruşturmaya tabi tutulmuştur. Böylelikle Babil'den beri eşyanın hakikatini ele veren ideal dil arayışı yerini bilimsel gelişmeleri destekleyen matematiğe dayalı bir evrensel yazı fikrine bırakmıştır. Leibniz, Çin ideogramlarından hareketle böyle bir yazının imkânını soruşturur. Ardından tartışma Bolzano ve Frege üzerinden Husserl'e aktarılır.

Elbette evrensel dil arayışına karşı evrensel yazı fikri, Derrida'yı heyecanlandırmakla birlikte onun asıl gündemini oluşturmaz. Derrida bu fikri sadece bir kalkış noktası olarak alır. Nitekim bilimsel gelişmelerle birlikte yazı, birtakım kodlarla bilgi aktarım sistemine dönüşmüş ve böylece sözün merkezi konumunu sarsmıştır. Benzer şekilde teknolojik üretimi mümkün kılan *pro-gramme* (ön yazılım) ve insanın biyolojik kimliğini ortaya çıkaran DNA yazılımından hareketle, alfabetik anlamda

---

<sup>289</sup> A.g.e., s: 28

değil de daha geniş bir anlamda yazı, merkezi bir rol üstlenmeye başlamıştır. Derrida, modern dönemde yazının üstlendiği bu rolü bir imkân alanı olarak görmekle birlikte, yazıya böyle bir merkezi rol vermez. Daha çok bütün bu gelişmelerle metafizik geleneğin sorgulanması, logosmerkezci yapıların sarsılmasına rağmen logos'un, onun merkeziliğini tartışmaya açan metinlerde dahi –özellikle yazı karşıtlığı bağlamında– hâlâ iş başında olduğunu göstermeye çalışır.

Dolayısıyla onun, geleneğin logosmerkezliliğini faş etmeye yönelik olarak yazıya başvurmasında ikili bir tavır söz konusudur. İlki logos'un maddi dünyadan beri, ruhsal olana yakın; yazınınsa aksine iz, kalıntı olarak maddi dünyanın bir parçası olduğu, bu nedenle ölümlle ilişkilendirildiği klasik düşünce formunu dekonstrüksiyona uğrattırırken başvurduğu yazıdır. Dolayısıyla Derrida, sözün de en az yazı kadar varlığa gelip bir seda, bir iz bıraktıktan sonra yokluğa, ölüme yazgılı olduğunu aksini iddia eden metinlerin çelişkileri üzerinden göstermeye çalışır. Buradan hareketle, logos'un yazı karşısındaki gelenek boyunca kabul edilen üstünlüğünün kurgusallığını serimlemeyi hedefler. Bu hedef doğrultusunda yer yer yazıyı logos'la karşı-kutupsal bir ilişkiye sokar. Ancak Derrida'nın sıklıkla altını çizdiği üzere bu, yazıya logos karşısında merkezi bir konum atfetmek için değil, logosmerkezliliği dekonstrüksiyona uğratmak içindir. Yazıya yönelik ikinci tavır ise söz, yazı ve dahi insanlığın eğleştiği her şeyi imleyen iz olarak yazıya yönelir. Derrida için daha temel olan bu ikinci zeminde yazı, herhangi bir şeyin izi (afonetik yazı) olarak dile geldiğinden ve tam da bu herhangi bir şey başka bir şeyin karşısında mutlak olarak konumlan(a)mayacağından varlığın da yokluğun da tekinsizliğini imler; nedensizliğe, yokluğa çağırır.

Bu bağlamda dikkat edilmesi gereken nokta, yapının hangi merkezi kabul etrafında şekillendiği değil, parçaların kendisine göre konumlandığı fark (*différence*) ilkesidir. Çünkü bu nedensiz izler arasında, göstergeler oyununda, oyunu kuran her defasında farklı parçalar ve kurallardır. Parçalar ve kurallar olmadan oyun, oyun olmaktan çıkacaktır elbette. Bu yüzden Derrida merkezsiz yapı fikrinin imkânsızlığını kabul eder. Ama aslında sorulması gereken kuralsız bir oyun, merkezsiz bir yapı değildir zaten. Sorulması gereken insan oyun oynanabilsin, yapı kurulabilsin diye kurguladığı kuralı, merkezi, zamanla neden mutlak ve biricik olarak görmeye başlar sorusudur. Onun bu mutlak varlık arayışının berisinde olan nedir?

### 3.3.1. Yazı ve Gelenek

İbrahimî dinlerde Tanrı'nın kainatı ve insanı yarattıktan sonra ona varlıkların isimlerini öğrettiği ve ilk insanın, Âdem'in, varolanlara nasıl seslendiyse onların, Babil Kulesi'nin yapımına kadar o isimlerle anıldığına inanılır. Üstelik Âdem'in verdiği isimler, onların varlıklarıyla örtüşen, hakikatlerini imleyen isimlerdir. Fakat Babil Kulesi, insanoğlunun kibrinin bir ifadesi olarak göğe yükseldiği andan itibaren Tanrı'nın gazabını da peşi sıra sürüklemiş ve böylece kulenin inşasına katılan herkes farklı bir dil konuşmaya başlamıştır. *Tevrat*'ın "Yaratılış" bölümünde böylece kulenin inşasının durdurulduğu söylenir.<sup>290</sup> Ancak bu hikâyeden insanoğluna kalan kuleden ziyade, varlığın hakikatini imleyen o evrensel dilin nasıl bulunacağı, tesis edileceği olmuştur.

Klasik dönem boyunca tartışma, farklı çözüm önerileriyle bir şekilde gündemde olmuştur. Örneğin Ortaçağ; Latinceyi temel dil kabul ederek sorunu ortadan kaldırmayı hedeflemiş, Latincenin ulaşamadığı gündelik hayata ise kutsal kitaptaki hikâyelerin resimlerini ulaştırmaya çalışmıştır. Ancak resimler aracılığıyla hikâye anlatma, kutsalın Latince bilmeyenlere iletimiyle sınırlı kalmayacak; hayvan kitapları, değerli taşlarla ilgili kitaplar ve ansiklopediler üzerinden Ortaçağ boyunca hiyeroglifleri andıran bir resim-yazı kültürünün gelişimine sebep olacaktır. Ama nihayetinde Latince *confusio linguarum* (dillerin karışması) öncesinin mutlak dili olmadığı gibi kutsal kitabın dili dahi değildir.<sup>291</sup> Bu nedenle tartışmanın sonu gelmez. 14. yüzyılın başında tartışmaya dâhil olan Dante, *De vulgari eloquentia* (*Halk Dilinde Belagat*) adlı metninde, farklı dillerin özellikleri üzerinden dillerin nasıl karıştığını göstermeye çalışır. Gramer kurallarıyla adeta zapt altına alınan ve herhangi bir dönüşüm karşısında bu kuralların kilise duvarları gibi koruyucu işlev gördüğü Latinceyi eleştirerek halk diline dönmenin önemine vurgu yapar.

Ancak Rönesans'tan itibaren matematik ve doğal bilimlerdeki gelişmelerle birlikte ibrenin yönü evrensel dilden evrensel yazıya kayacaktır. Örneğin, Dante'nin çağdaşı olan Ramon Llull, *Ars Magna* (*Yüce Sanat*) adlı eserinde evrensel bir dil dizgesi

<sup>290</sup> Bkz. *Eski Ahit*, Yaratılış, 11: 1-9.

<sup>291</sup> Eco, U. (2004). *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*. çev: Kemal Atakay. İstanbul: Literatür. s: 13- 15.

inşasını hedefler. Aristoteles'in kategorilerini kalkış noktası alan Lull'un eseri, matematiksel birimlere dayanır. Dolayısıyla onun *matematiksel kombinatuvar* dediği bu sistem, aslında farklı kültürlere uyarlanabilecek evrensel bir mantık dizgesidir. Üstelik böylece Hristiyanlığın yegâne din olduğunu da ispatlayabilecektir.<sup>292</sup> Onun sisteminin temelde önceki evrensel dil çalışmalarından ayrıldığı nokta ise evrensel mantık arayışıdır. Ayrıca bu sistem hiçbir şekilde konuşma ya da ses merkezli değildir.

Yine Descartes, 1629 tarihli *Mersenne'e Mektup*'ta evrensel bir dil lehine 6 önermelik bir sistemle ilgili görüşlerini soran arkadaşına, bir dilin gramerinin başka bir dilin seslerine dayatılmasının mümkün olmadığını yazar ve evrensel dilin bu şekilde oluşturulabileceğiyle ilgili varsayımları küçümser.<sup>293</sup> Ona göre evrensel bir ifade biçimi ancak felsefi, analitik düzlemde mümkün olmakla birlikte; bunun dünya çapında uygulanması bir ütopyanın ötesine geçemez.<sup>294</sup> Leibniz ise onun bu analitik vurgusuna dikkat çekerek evrensel *Karakteristik* ilkesini geliştirir. Ona göre evrensel bir ifade aracı olarak tasarlanması gereken matematiksel bir yazı-dildir. Çin ideogramlarını çağrıştıran bu yazı-dil ondan farklı olarak "Şeylerin düzen ve bağlantılarına göre birbirine sıkıca bağlı olacağı için birkaç haftada öğrenilebilecektir."<sup>295</sup>

Bu çaba aslında matematik ve doğa bilimleri karşısında mutlaklığı aşınan felsefeyi bilimsel bir şekilde inşa etme kaygısıyla da ilgilidir. Bu bağlamda Leibniz'i takiben 19. yüzyıl boyunca *Mantığın Matematik Analizi*,<sup>296</sup> *Mantık Cebri Üzerine Dersler*<sup>297</sup> vb. kitaplar yeni dünyanın tartışma konularını oluşturacaktır. Böylelikle tartışma Frege üzerinden saf düşüncenin biçimselleşmiş diline dönüşerek Husserl'e aktarılacaktır. Nitekim Husserl, *Geometrinin Kökeni* adlı metninde bu yazı-dili överek "Sadece yazı, düşünsel nesnelere bir şekilde tarihe girmelerini sağlayabilir"<sup>298</sup> diyecektir.

---

<sup>292</sup> Eco, 2004, s: 47-48.

<sup>293</sup> Akt. Derrida, J. (2014a). *Gramatoloji*. çev: İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu.s: 118-119.

<sup>294</sup> Akt. Derrida, A.g.e., s: 120.

<sup>295</sup> Akt. Derrida, A.g.e., s: 125.

<sup>296</sup> Georges Boole (öl. 1864).

<sup>297</sup> Ernst Schröder (öl. 1902). Bkz. Delacampagne, 2016, s: 14-17.

<sup>298</sup> Akt. Timur, T. (2005). *Felsefi İzlenimler: Sartre, Althusser, Foucault, Derrida*. Ankara: İmge. s: 159.

Husserl'in *Geometrinin Kökeni* kitabını Fransızcaya çeviren ve yorumlayan Derrida, yazı kavramının ilk kez bu metinde dikkatini çektiğini belirtir.<sup>299</sup> Ancak Derrida, Husserl'den miras aldığı kavramı –evrensel, mutlak olarak mevcut bir yazı-dil dizgesini– daha farklı bir zeminde ele alır. Nitekim *Gramatoloji*'de bu konuyla ilgili gelenekten ayrıldığı noktalara dikkat çeker:

O dönemdeki evrensel dil ve yazı tasarılarını ( . . . ) birbirinden ayıran bütün farklara karşın, bunlarda mutlak yalın [öge] kavramı her zaman zorunlu ve kaçınılmaz olarak iş başındadır. İmdi bu kavramın daima sonsuzcu bir teoloji ve logos'a veya Tanrı'nın sonsuz anlama yetisine gönderme yaptığı kolayca gösterilebilir. Bu nedenle ( . . . ) Leibniz'in esasî itibariyle seçil olmayan bir evrensel *Karakteristik* bilimi tasarısı, logosmerkezciliğe hiçbir şekilde ket vurmaz. Tam tersine daha sonra tabi tutulacağı Hegelci eleştiri gibi onu teyit eder, onda ve onun sayesinde kendini üretir. Burada işte bu iki çelişkili hareketin işbirliğini hedef alıyoruz.<sup>300</sup>

Görüldüğü üzere Derrida, geleneğin evrensel dil arayışına mesafeli olduğu kadar modern dönemin evrensel yazı kavramına da mesafelidir. Çünkü her ne kadar matematiğin ilerlemesi, logos'un *phoné* ile olan kadim bağını sekteye uğratmış – *fonosantrizm*'in sorgulanmasına kapı aralamış–, afonetik yazılara yönelimin önünü açmışsa da nihayetinde evrensel yazı iddiası, mevcudiyet metafiziğinin farklı bir boyutta bir devamıdır.<sup>301</sup> Bu nedenle o, Husserl'den miras aldığı yazı kavramını dönüştürerek tam da “bu iki çelişkili hareketin işbirliği”ne, her türden mutlak kabulüne karşı bir zemine taşıyacaktır. Dolayısıyla yazıyı *gramma*, *grafie* olarak yani çizik atma, yarma, kazıma ve bunun sonucunda oluşan iz<sup>302</sup> anlamında insanoğlunun tarih boyunca ardında bıraktığı her türden şeyi imleyen bir bağlamda ele alacaktır. Böylece yazının logos'unu, *episteme*'sini inşa etmeye çalışan bir medeniyete karşı yazıyı tam da *episteme*'nin kurgusallığını açığa çıkaran *doksa* olarak devreye sokacaktır. Bu bağlamda logosmerkezciliğin dekonstrüksiyonuna giriştiği *Gramatoloji* metninde metnin adı, *gramma* (yazı) ve loji (bilim), bildik anlamda yazı bilimi olarak değil, aksine yazının bilim olmaklığını tartışmaya açan bir dekonstrüksiyon (yapısöküm) aleti olarak işlev görür. Çünkü hem bilimi kaydeden hem de bilim-olmayanları bünyesine alarak karşıtıyla benzerlikleri üzerinden ilişkiye

<sup>299</sup> A.y.

<sup>300</sup> Derrida, 2014a, s: 122-123. Çeviri değiştirildi.

<sup>301</sup> Derrida, J. (1999c). Göstergebilim ve Gramatoloji. çev: Tülin Akşin. *Toplumbilim Dergisi*, 10, s: 184.

<sup>302</sup> Derrida, J. (2014b). *Platon'un Eczanesi*. çev: Zeynep Direk. İstanbul: Pinhan. s: 13.



zorlar. Böylece aynı anda hem onun sınırlarını parçalar hem de onu ikili karşıtlıkların berisine çeker.<sup>303</sup>

Dolayısıyla *Garamatoloji*, sınırları çizilmiş bir yazı bilimi olmak yerine onun sınırlarını aşındırmakla ilgilenir. Derrida, yazı kavramının fonetik, afonetik ve herhangi bir im olarak geniş anlamda alındığında bilim kavramını zaten olanaksız kılacağını söyler. Ona göre aslında yazı üzerine düşünüm bunu zaten ele verir. Nitekim dilbilimciler, dilin kökeni üzerine araştırma yaparken yazı üzerine bir çalışma, nedir sorusundan çok “Yazı nerede ve ne zaman başladı?”<sup>304</sup> sorusuyla açılır. Böylelikle *Gramatoloji* daha baştan *nedir* sorusundan taşar.

Derrida bu taşma hareketini yazının, insanın tarihiyle birlikteliğine bağlar. Bu bağlamda tarihselliğin imkân koşulları, aynı zamanda yazının imkân koşullarıdır. Tarihinin ardına düştüğü yazıtlar, sütunlar, heykeller vb. kalıntılar aslında yazının kendisidir. Buradan hareketle bilim kavramı da tarihselliğin, yazının, belli bir aşamasında ondan bazı parçaları dışlayıp bazılarını yüklenerek ortaya çıkmıştır. Yine dil de fonetik yazı da onun farklı aşamalarının bir ürünüdür. Dolayısıyla “Yazı *episteme*’nin nesnesi olmadan önce onun varlığının koşuludur.”<sup>305</sup>

Derrida, sınır aşındıran bu geniş anlamda yazının nasıl’lığını, gelenek boyunca merkezi bir yer işgal eden logos kavramıyla ilişkiye sokarak göstermeye ve böylelikle metni içeriden çökertmeye çalışır. Örneğin tezin ilk bölümünde değinildiği gibi *Platon’un Eczanesi*’nde canlı söze karşı ölü söz argümanını tartışmaya açar. Platon’un iddiasının aksine söz de aslında tıpkı yazı gibi varlığa gelişinden bir müddet sonra ölüme, iz oluşa yazgılıdır. Nitekim doğada mutlak anlamda canlılık diye bir şey de yoktur. Canlılık nihayetinde ölü doğanın bir fasılasından ibarettir.<sup>306</sup>

Benzer bir şekilde Tanrı Theuth, yazıyı krala sunarken onu bir *pharmakon* (deva) olarak takdim eder. Ancak kelimenin etimolojisine, Antik Yunan’daki kullanımlarına bakıldığında deva anlamında kullanıldığı gibi zehir anlamında kullanıldığı da görülür. Böylece Theuth’un yazıyı bir deva olarak takdim edişiyle kralın onu bir zehir olarak kabul edişi aynı kelime içinde erir ve aşman sınırlar Platon’un yazıyı

---

<sup>303</sup> Derrida, 1999c, s: 184-185.

<sup>304</sup> Derrida, 2014a, s: 45.

<sup>305</sup> A.g.e., s: 43.

<sup>306</sup> Spivak, G. C. (2014). *Gramatoloji’ye Önsöz*. çev: İsmet Yılmaz. Ankara: Bilgesu. s: 42.

dâhil ettiği sınırlara da nüfuz eder.<sup>307</sup> Ya da Rousseau'nun metinlerinde görüldüğü gibi yazı, sözü imleyen basit bir eklentiden (*supplément*) ibarettir. Onu imleme, onun değersiz bir izi olma dışında bir vasfı yoktur. Ama aynı eklenti, Rousseau hafızasını tazelemek istediğinde değerli kâğıtları, hafızasının yardımcıları oluverir.<sup>308</sup> Derrida, böylelikle kavramların bu zıddına ulanışı üzerinden sürekli sınır çizen metafizik geleneğin aksine mutlak sınırların imkânsızlığını vurgular. Nitekim onları var eden birbirinden bağımsız sınırları değil, birbirleri arasındaki ilişki, birbirlerine göre konumlandıkları fark (*différence*) ilkesidir. Dolayısıyla birbirine göre konumlanan kavramlar tam da bu nedenle birbirlerinden izler taşıyacaklardır. Kavram karşısına konumlandığı öteki üzerinden varlığa geldiği için onun aksini de beraberinde taşıyacaktır. Böylece var olanların her defasında *différence* üzerinden kurdukları yapılar bir merkez fikrine değil, mutlağın ve yokluğun içinde birbirlerinin yerini aldıkları bir oyuna dönüşür.<sup>309</sup>

Derrida, yapıyı kuran bu oyun hareketiyle yazıya ifşa edici bir rol yükler ve böylece logos'un yazı karşısında konumlanışının kurgusallığını serimlemeye çalışır. Ancak bazı şanslı anlarda metin buna hiç mahal vermeden kendi kendisini ele verir. Örneğin Platon, *Yasalar*'da geçtiği üzere, Sokrates'in ağzından toplumu başka bir merkezden örgütlemenin önemine değinirken onlara güzel yalanlar söylemekten bahseder (889–90b). Böylelikle yeni dünyanın maddeden, onu asırlar boyu taşımış olan kadim kültürden kopuşunun adım adım kurgulandığını faş eder. Ancak *Devlet*'te güzel yalanların akabinde gelen “İlk kuşak belki söylediklerimizi şüpheli bulacak. Fakat ikinci, üçüncü kuşaktan sonra bunlar muhakkak kurucu bir mitosa dönüşecektir” sözleri aslında başka bir yere işaret eder (414b-415d). İnsanların güzel yalanlara ne türden bir zaafi vardır ki ikinci kuşaktan itibaren iddia mitosa –ki burada mitos bugün anladığımız anlamda efsanenin değil, inancın alanına dâhildir– dönüşebilmektedir. Ya da şeylerin mutlak, kendinde varlığa sahipmiş gibi konumlandırılmasına yönelik nasıl bir ihtiyaç vardır ki adı geçen iddianın –Tanrıların bazılarının hamuruna altın, bazılarınıninkine ise demir karıştırmasının– böylesi bir hızla kabul görmesi öngörülmüştür. Ama en çok da yazı, Derrida'nın temenni ettiği

---

<sup>307</sup> Derrida, 2014b, s: 19-20.

<sup>308</sup> Derrida, 2014a, s: 215, 221.

<sup>309</sup> Derrida, 1999b, s: 174-175.

gibi mutlak arayışına, bu amansız ihtiyaca ket vurabilir mi gerçekten? Onu kurgulanışıyla baş başa bırakabilir mi?

### 3.3.2. Yokluğun Yazısı

Derrida'nın Husserl'den miras aldığı yazı kavramını metafizik geleneğe karşı bir dekonstrüksiyon unsuru olarak konumlandırırken asıl hedefi, felsefi edimi edebiyata açmak, böylelikle onu içinde donduğu kavramsal dağarcığın dışına, dolayısıyla farklı imkân alanlarına taşımaktır. Nitekim ona göre felsefe/edebiyat karşıtlığına da gelenek boyunca logos/yazı karşıtlığına benzer bir işlev yüklenmiştir. Hakikat/kurgu, literal/figüratif vb. ayrımlar üzerinden tesis edilen bu karşıtlık; felsefenin mutlak hakikati imleyen yapısıyla edebiyatın, söylencenin, sınır çizmektense sınır açan ya da sınırları birbirine yaklaştıran yapısının karşı karşıya getirilmesi sonucu tesis edilir. Derrida, bu karşıtlığın kurgusallığını açığa çıkararak ilgili sınırları aşındırmayı, böylelikle hem felsefenin önceliğini iptal etmeyi hem de bu sınırları aşınmış kavramlarla yeni bir dile varmayı hedefler.<sup>310</sup>

Bu bağlamda onun metinleri, felsefi literatürle birlikte Mallarmé, Proust, Joyce, Proust, Kafka, Baudelaire, Blanchot gibi bu literatüre karşı farklı bir yazın arayışına giren yazarlarla da ilgilenir.<sup>311</sup> Onun bu tavrı aslında *Tel Quel* dergisi etrafında gelişen ikili karşıtlıkların berisinde bir yazı-dil arayışıyla aynı kalkış noktalarına sahiptir. Ancak Derrida'nın kavramlaştırmasında yazı –sıklıkla altını çizdiği üzere– oyunun kontrol edilemezliğini ya da daha çok karşıtlığın berisinin ele avuca gelmezliğini bir şekilde işaret etmeli ve arayışın bir buluşa, biçime dönüşmesine engel olmalıdır.

Onun oyun düşüncesi; merkezi olarak konumlanan kavramların diğerleriyle girdikleri ilişkide onlara göre öne geçmeleri sonucu bu konumu elde ettikleri, ama yapıyı kuran bu ilişkiler ağının her seferinde başka şekilde örüldüğü ve bu örülüşe göre merkezi olanın da sürekli olarak değiştiği-değişeceği üzerine kuruludur.<sup>312</sup> Dolayısıyla burada yapının üzerine inşa edildiği kavram merkez fikri değil, sürekli olarak yeni merkezler üreten fark (*différence*) ilkesidir. Ancak *différence*'ın yapının

<sup>310</sup> Derrida, J. (2010). *Edebiyat Edimleri*. çev: Mukadder Erkan & Ali Utku. İstanbul: Otonom. s: x.

<sup>311</sup> A.g.e., s: viii.

<sup>312</sup> Derrida, 1999b, s: 175.

işleyişinin bir sonucu olarak varlığa geldiği düşüncesi başka bir alana kapı aralar: Mutlak gösterilen, kendinde mevcut (*present in itself*) diye bir şeyin olmadığına ya da bunun bilinemezliğine. Derrida bunu, *différence* ile farkı sadece yazarken görünür olan *différance* kavramıyla ifade eder. Fark, ayırım anlamına gelen *différence*’tan farklı olarak *différance* “öteleme, erteleme” anlamlarına gelir.<sup>313</sup> Burada iki kelime arasındaki farkı oluşturan ve sesle dile gelmeyen *a* harfi, yazının sadece sözün basit bir kopyası olmadığını imlemenin dışında başka bir işlev daha görür: Mutlak gösterilen fikrinin –*différence* kavramıyla– yapının meydana gelebilmek için üretmek zorunda olduğu parçaya dönüşmesi, aynı anda ondaki ertelenen (*différance*) nihai anlamı da açığa çıkarır. Ona göre mutlağa işaret etmek tam da onun burada bulunmadığını, bir temsil aracılığıyla, gösterge ile ondan bahsetmek zorunda olduğumuzu imler. Çünkü imlenen kavram, doğası gereği burada değildir. Nitekim burada olanı işaret etmez, gösteririz. Dolayısıyla burada olmayan mutlak, metafizik tarihi boyunca farklı kavramlarla işaret edilerek sürekli olarak ertelenmiş ve böylece aynı süreklilikle yeniden tesis edilmiştir.<sup>314</sup>

Sürekli olarak ertelenen bu mutlak’ı faş etmek üzere devreye giren *différance* kavramı, böylece gerçekle kurgu arasındaki sınırları belirsizleştirir. Derrida, bu sınır aşındırmanın, Freud’un yazılarında da iş başında olduğunu söyler. *Freud and The Scene of Writing* adlı metninde Freud’un geleneğin mutlak kavramlarından birini, bilinci, nasıl aşındırdığına dikkat çeker. Freud’la birlikte bilinç, varlığı kendinde olmaktan çıkmış; bilinçdışının tezahürlerinden biri haline evrilmiştir.<sup>315</sup> Freud, özellikle *Bilimsel Bir Psikoloji Tasarısı*, *Rüyaların Yorumlanması* ve *Gizemli Yazı Tahtası*’nda ruhun içeriğini ve işleyişini betimlemeye çalışır ve geleneğin ruhu, logos üzerinden tanımlamasına karşı onu bir *yazı mekanı*’na benzetir. Yine *Rüyaların Yorumlanması*’nda rüyanın içeriği, *resimli bir yazı* olarak ifade edilir.<sup>316</sup> Ona göre ruh bünyeye kimliğini veren bütünlüklü bir şey değil, aksine bünye ile birlikte dönüşen bir yapı arz eder. Bu bağlamda ruhun işleyişi, tıpkı bir yazı mekânı gibi gelen uyarıları kaydeden bir aygıtı andırır. Bilinç, bilinçdışına ait algıların bir dizgeye dönüşümüyle elde edilir. Dolayısıyla bilinçdışının incelenmesi iki dizge

---

<sup>313</sup> Derrida, 1999a, s: 53.

<sup>314</sup> A.g.e., s: 54-55.

<sup>315</sup> Derrida, 2001a, s: 259.

<sup>316</sup> Spivak, 2014, s: 60-61.

arasında keskin ayrımlar bulmaya yönelik beklentileri boşa çıkaracaktır. Derrida, bilinç ile bilinçdışı –her ne kadar Derrida, Freud’un bazı noktalarda bilinçdışına metafizik anlamlar yüklediğini düşünse de<sup>317</sup> arasındaki ayrımın kurgusallığından hareketle her kavramın kendi zıddını bünyesinde barındırdığı düşüncesine varır. Ona göre insanın varlığını sürdürme arzusunun bir sonucu olan mutlak arayışı da iki zıt içgüdü arasında –ikisinin birbirine ulandığı bir zeminde, aralıkta– şekillenir: Eros ve ölüm.<sup>318</sup>

Ancak Derrida, mutlak arayışının kökleri hakkında konuşmaktan çok kavramlar arasındaki sınır yitiminin sürekli olarak işlediği bir uzamı diri tutmanın önemine dikkat çeker. Bu bağlamda karşıt kavramları sürekli dekonstrüksiyona uğratan – Çünkü Derrida’ya göre metafiziğin dili dışında bir dilimiz olmadığından böyle kavramlar sürekli olarak üretilecektir–, karşıt kararlar arasında salınan bir *kararverilemezlik (undecidability)* durumunda, bir “ne o ne bu” halinde kalmanın bizi metafiziğin kesinlik yanılmasıyla koruyacağını düşünür.<sup>319</sup> Dolayısıyla *gramme, pharmakon, supplément, différance* gibi karara bağlanamayan, diyalektiğin üç aşamasına da direnen bu ara kavramlara ve onların sürekli kendilerinden saçılarak diyalektiğin kavramlarını yerinden ettiği ara zemine, zemin olmayana yaslanır.<sup>320</sup> Megill’in Herakleitos’tan alıntıladığı bir deyişte geçtiği gibi “Kâhinleri Delfi’de olan Tanrı ne ifade eder ne de gizler sadece sezdirir.”<sup>321</sup>

Bu zemini olmayan aralık, bu salınım hali Derrida’yı *khora* düşüncesine sevk eder. *Khora*, aslında Platon’un *Timaios* diyalogunda geçen bir kavramdır. Bilindiği gibi Platon idealar öğretisini doğanın doğuran, kendinden taşan, kontrol edilemez yapısını kontrol etmeye yönelik olarak tesis etmiştir. Bu nedenle idealar öğretisi, bir tanrının zihnindeki formları andırır. Bu formlar tanrısal ışıkla yeryüzüne akseder ve gölgeleri dünyadaki nesnelere oluşturur.<sup>322</sup> Dolayısıyla onun sisteminde varlığa gelmenin doğumla bir ilişkisi yoktur. Üstelik bu tavır –her ne kadar doruğunu Platon’la yaşamış olsa da– sadece onun sisteminin değil, genel olarak Antik Yunan kültürünün

<sup>317</sup> Derrida, 2001a, s: 289.

<sup>318</sup> Spivak, 2014, s: 64-65.

<sup>319</sup> Derrida, J. (2010). *Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli*. Benjamin, W. & Arkadaşları. *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde. çev: Zeynep Direk. İstanbul: Metis. s: 72.

<sup>320</sup> Megill, 1998, s: 401.

<sup>321</sup> A.g.e., s: 422.

<sup>322</sup> Savaşır, İ. (2017, 28 Mart). *Kişisel Görüşme*. Ayrıca Bkz. Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma. s: 444.

de bir parçasıdır. Örneğin Zeus, Yunanlıların koruyucu tanrısı Athena'yı tasarladığı şekliyle başından, olmuş bitmiş bir form olarak çıkarır.<sup>323</sup> Platon'un tanrısalları Aristoteles'te daha somut bir forma bürünerek Yunan kültürünün temel unsurlarından biri olmaya devam edecektir: Tanrı Hephaistos, bir zanaatkâr gibi var olanlara biçim vererek onları varlığa getirecektir.

Dolayısıyla Antik Yunan kültürü doğa, doğum ve onun beraberinde getirdiği maddeye karşı soyut, ideal olanı yerleştirir. Ancak doğa, madde, bir noktadan sonra kendini dayatır. Özellikle Yunan tragediyalarından aşına olduğumuz sistemden dışlanan doğayla yüzleşme anının dehşetini, farklı bir şekilde Platon'un geç dönem eserlerinde de görebiliriz. Nitekim *Timaios* diyalogunda geçen *khora* kavramı, böyle bir karşı karşıya kalışın ifadesidir. Platon diyalogda, şimdiye kadar evreni incelerken ikili bir taksime gittiğini belirtir: İlki kavranabilen, her zaman aynı kalan idealar; ikincisi ise bu ideaların dünya üzerindeki gölgeleri, gözle görülebilen kopyalarıdır.<sup>324</sup> Ancak artık üçüncü bir tür kendini dayatmaktadır: Bu; doğan her şeyi içine alan, onları besleyendir. Platon sonraki sayfalarda doğanın sürekli üreyen, dönüşen ve böylece değişen yapısını nasıl tanımlayacağını bilemediğini söyler. Sonunda onu, idealar ile maddi kopyaların varlığını mümkün kılan bir yatağa, anneye benzetir. *Khora* herhangi bir şekilden azade, içinde bütün değişim ve dönüşümleri mümkün kılan bir mekânı andırır gibidir. Fakat o mekân da değildir anne de; daha çok bütün varlığa gelişleri mümkün kılan, şekilsiz, belirsiz ve görünmez bir türdür (50d-51b).

Derrida, Platon'un idealarla maddi âlemin berisinde, onu mümkün kılan belirsiz, şekilsiz alan olarak sisteme dâhil etmek zorunda kaldığı *khora* kavramına yazının yarık açan, aralayan ve araladığı alanı kontrol edemeyen yapısını diyalektik karşıtlıklara karşı bir imkân alanına dönüştürmenin simgesel bir ifadesi olarak başvurur. Bu bağlamda *Khora* metninde, Platon'un *Timaios*'tan önceki diyaloglarında da mitostan, *doksa*'dan bağımsız mutlak bir akıl (logos) alanı inşa etme çabasına rağmen birçok mitostan faydalandığı, dolayısıyla karşıtlık mantığının işin başından itibaren bizzat metinler tarafından dekonstrüksiyona uğratıldığını

<sup>323</sup> Erhat, A. (2007). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi. s: 65.

<sup>324</sup> *Timaios*. 48e.

belirir.<sup>325</sup> Ama Platon'un bu berî olanla karşı karşıya kalması, onu kabul etmesi zaman alacaktır.

Derrida, Platon'un *khora* metaforundan hareketle tüm ikili karşıtlıkların bünyelerinde bir karşıtlığın dışını barındırdıklarını, onu adeta kendi kurgusallıklarının bir ifşası ya da bu kurgusallığı aşındıran yıkıcı bir güç olarak bünyelerinde bulduklarını dile getirir. Nitekim logos/yazı karşıtlığında da benzer bir tutum söz konusudur. Logos'un ötekisi olan fonetik yazı, bir yandan karşıtlığı mümkün kılan parça işlevi görürken bir yandan da kendi uzun tarihini, içinden sadır olduğu herhangi bir şeyin izi olarak yazıyı, fonetik yazıyı, karşıtlığın kurgusallığını aşındıran parça olarak davet eder. Yazının sözü imlemenin yanı sıra, düşünceyi, nesneyi imleyen hatta bunun da ötesinde kontrol edilemez bir biçimde aralayan, yarık açan böylece sahnenin keskin çizgilerini bulanıklaştıran yapısı; Platon'un idealar ve gölgeler ayrımının berisinde onu hem mümkün kılan hem de iptal eden *khora* gibi metafizik karşıtlıkları bir yandan nihayetinde bırakılan bir iz olmaları bakımından mümkün kılar ama diğer yandan kendilerini mutlak merkez olarak kurgulayarak karşıtları ve onlarla birlikte dışarıda kalan her şeyi yadsımlarını aşındırır. Böylece onları mümkün kılan parça, aynı zamanda onların biricikliğini iptal eden parça olarak bizleri bu ironik zemini, zemin olmayanı düşünmeye çağırır.

---

<sup>325</sup> Derrida, J. (2008). *Khora*. çev: Didem Eryar. İstanbul: Kbalcı. s: 35-37.

## SONUÇ

1.

Platon'un *khora* tecrübesi, aslında düşünce tarihi boyunca bir şekilde hep iş başında olmuştur. Nitekim düşünce tarihi bir bakıma insanın doğa karşısında –özellikle onu yadsıyarak– inşa ettiği düzenlerin bizzat doğa tarafından alaşağı edilmesinin de tarihidir. Örneğin Platon'un idealini başka bir şekilde kurgulayan Yunan tragedyası da tıpkı onun gibi tekinsiz olanın düzeni adeta yutmasıyla kendi kapanışına ulaşır. Bilindiği gibi ilk tragedyalardan olan Aiskhylos'un *Oresteia Üçlemesi*'nde Oresteia düzeni yeniden tesis etmek için annesini (doğayı, *khora*'yı, tekinsiz parçasını) öldürür.<sup>326</sup> Aiskhylos'tan sonra Sofokles ve Euripides'le farklı gelişim aşamalarından geçen Yunan tragedyasında, ironik bir biçimde, son tragedyalardan biri olan Bakkhalar'da ise bu defa anne, bir çoşum ayini sırasında kendini kaybederek oğlunu (düzeni, yasayı, Yunan idealini) yer.<sup>327</sup>

Derrida, Platon'dan itibaren sürdürülen mevcudiyet metafiziğinin de benzer bir tecrübeyle ötekisi tarafından aşındırıldığını söyler. Modernite de Rönesans, bilimsel gelişmeler ve bu gelişmelerin beraberinde getirdiği şiddetle birlikte adeta yarattığı idealin yıkımının bir serimlemesine dönüşmüştür. Ancak kurgusallığının her geçen gün biraz daha faş olduğu günümüzde idealin yıkımı bu defa bizleri yeni ideal arayışlarına değil, başka bir yere, karşıtlığın berisine davet etmektedir ya da etmelidir. Nitekim Derrida'ya göre çağrıya bu defa bir dehşetle karşı karşıya kalış olarak değil; orada, o yer olmayanda kalma, bunu bir imkâna dönüştürme kaygısıyla yanıt verilmelidir. Fakat bu, insanın Freud'un işaret ettiği üzere eros ve ölüm iç güdüsü arasında varlığını teminata alan, onu mutlak bir ideale dönüştürerek dünya içinde eyleyegeldiği her şeyin bir iz, bir aralık yaratmaktan öte olmadığını gerçeğini

<sup>326</sup> Bkz. Aiskhülos. (2010). *Oresteia*. çev: Yılmaz Onay. İstanbul: Mitos Boyut.

<sup>327</sup> Bkz. Euripides. (2001). *Bakkhalar*. çev: Güngör Dilmen. İstanbul: Mitos Boyut.



sürekli olarak yadsıyan yapısıyla yüzleşmeye de bir davettir aslında. Ve türün varlığa gelişi, bütün dönüşüm evreleri kadar eski olan bir yanılısamanın yanılısama oluşunu kabule de bir çağrı olan salınım halinin ne getireceği apayrı bir muammadır. Üstelik Derrida'nın kendisinin dahi neredeyse yazı tecrübesi boyunca yanılısamayı faş etmeye girişen metinlerin nihayetinde bir şekilde ona ram olduklarına dikkat çekmeye çalışması, yanılısamaya karşı mesafeli olmayı adeta başka bir ideale dönüştürmüş gibiyken soru daha da yakıcı bir zemine taşınır.

Derrida, bunun üzerinde durmaktansa kendi kapanışını yaşayan bir çağda her şeye rağmen “ne o ne bu” dediği arada olma halini sürdürmenin önemine değinir. Kafka'nın *Dava* romanında geçen “Yasanın Önünde”<sup>328</sup> metaforunda olduğu gibi sadece bizim için açılan yasanın, idealin kapısından geçme arzusuyla, yanılısamayla, ölünceye kadar beklemektense o sadece bizim için açılan kapıdan asla geçemeyeceğimizi, onu zorlasak bile ideal ötenin başka ve daha zorlu bir kapının ardına saklanacağını bilerek geri çekilmenin önemine işaret eder. Başka bir uzama değil de sadece bizim için açılan kapıyı, nedense zamanı bizimle bölüşmeyen kapıcıyı gözlemleyebileceğimiz bir mesafeye, aralığa, çekilmenin zorunluluğuna...

Ama Derrida, yukarıda değinildiği gibi mutlak'a, köken iddiasına karşı mesafe almaya yaptığı vurgudan çok, *Gramatoloji* ve yazı üzerine söyletiği başka metinlerde bu aralığa çekilmenin, metafizik dilin çekiminden korunmanın bu hedefle yol alan metinler tarafından bizzat iptal edildiği üzerinde durur. Nitekim *Gramatoloji*'nin temel kalkış noktası; ideal Avrupa fikrine (*etnosantrizm*), logos'un mutlak olarak konumlanışına (*logosantrizm*) ve dilin ses öğesine mahkum edilmesine (*fonosantrizm*) karşı bir söylem geliştiren metinlerin tam da karşı oldukları şeye doğru nasıl çekildiklerinin haritasını çıkarmaktır. Böylelikle salınma halinin, araf'ın, onun davetinin aksine hep geriye ya da ileriye meyledilen bir eşik olarak kalması kökenin, *arkhe*'nin, ne'liğine dair soruları kaçınılmaz olarak gündeme getirir.

---

<sup>328</sup> Hikâye yasanın önünde bekleyen bir kapıcıya yaklaşan taşralı bir köylüyle başlar. Adam kapıcıdan giriş için izin ister. Ancak kapıcı “Olabilir, ama şu an değil” der. Beriki bunun üzerine “şu an değil” ifadesini herhalde kısa bir süre sonra diye yorumlayarak beklemeye başlar. Ancak aradan aylar, yıllar geçer. Adam hâlâ beklemekte, kapıcı da hâlâ bir şekilde onu oyalamaktadır. Sonunda adam ölmek üzereyken kapıcıya “Herkes yasaya ulaşmaya çalıştığı halde neden benden başka hiç kimse giriş için izin istemedi?” diye sorar. Kapıcı da “Başka hiç kimseye buraya giriş izni verilemezdi. Çünkü bu kapı yalnız senin için yapıldı. Ben şimdi gidip kapatacağım onu.” Bkz. Kafka, F. (2005). *Dava*. çev: Ahmet Cemal. İstanbul: Can. s: 216 vd.; Derrida, 2010, s: 195-238.

*Arkhe* kavramı, Yunanca *arkeion* kelimesinden türemiştir. *Arkheion* ev, ikametgâh, mukim olunan yer vb. anlamlara gelir. Ancak kelime Yunan kültüründe herhangi bir evi değil, sitenin yöneticilerinden oluşan grubun mukim olduğu yeri imler. Üstelik sitenin yönetimini elinde bulunduran asillere verilen *archon* ismi de yine *arkeion*’dan türemiştir. *Archon*’lar ikametgah olarak *arkheion*’da sadece yönetim işlerini üstlenmezler. Burası onların siteyi yönettikleri merkez olmasının yanı sıra yasaları kararlaştırdıkları, neyin siteye dâhil edileceğine neyin dışlanacağına karar verdikleri, dolayısıyla sitenin kimliğini, maddi-manevi sınırlarını ördükleri yerdir. Aynı zamanda site için önemli addedilen dokümanların –arşiv bu korunan dokümanlara denirdi– saklandığı mekân da burasıdır. Böylece *Archon*’lar sitenin ürettiği izin, yazının dahi koruyucuları, gardiyanları olarak adeta bir gövdenin temel parçası olarak işlev görürler.<sup>329</sup>

Buradan hareketle arşiv, arkeoloji, *archon* bir şekilde hep bir yapı, düzen meydana getirme arzusuyla sınır çizimini, içeriği ve dışarıyı, üretilen izi, yazıyı kontrol altına almayı imler. Sitenin kalbi olarak inşa edilen *arkheion*’da *archon*’lar hem sitenin özdeşliğini örür hem de bu özdeşliği örürken örgünün örgü oluşunu ele veren izleri saklayarak, zapt altına alarak bir yandan sitede her şeyin kontrol altında olmasını sağlarken bir yandan da onun inşa edilen onca yapıdan sadece biri olmaklığının üstünü örür. Böylelikle insanı yabanıl olana karşı koruyan yapının bütün parçaları kontrol altında olacak ve insan herhangi bir tehditten azade, evine doğuyormuş yanılısamasına ram olabilecektir. Ancak yanılısma daha tekin bir dünyaya doğma fikrinin ötesine geçerek kökenin inşa edilmesini unutturacaktır zamanla. Kökenin, evin, *arkheion*’un biricikliği; onun kurgusallığını tamamen yadsımaya varacak ve onu bir silâ özlemine, bir vatana dönüştürecektir. Derrida, “Arşiv Ateşi” isimli makalesinde Freud üzerinden kökenle hesaplaşmanın, onu yok etmeye çalışmanın tam da *arkhe*’nin kavramsal çerçevesinden hareketle bir kapana dönüşeceği ve ona silahlarını kuşanarak yaklaşanı bünyesine dâhil edeceğini böyle bir zeminde işler. Çünkü ona savaş açmak, aslında onun köken olmayışına, hayal kırıklığına karşıdır ve bu kökenin kaybına yönelik öfke; aynı zamanda onu kaybetmeye tahammül edemeyişin, ona, sılaya, yönelik arzunun başka bir şekilde dile gelmesidir.

---

<sup>329</sup> Derrida, J. & Prenowitz, E. (1995). Archive Fever: A Freudian Impression. *Diacritics*. Vol. 25 (2), p: 9-10.

Dolayısıyla mutlak'ı, kökensel olanı soruşturan modern metinler bu nedenle bir şekilde köken arayışından kurtulamamışlardır.

Ancak Derrida'nın metinde kökenin ne'liğine yönelik soruşturması kapandan korunmaya yönelik olarak arada olma halini sürdürmenin olanaklarına değmez bile. Aksine bu öneriyi bir bakıma iptal eder. Çünkü onun, metafiziğin ördüğü dilden başka bir dilimiz yok, deyişine benzer bir şekilde insan için *arkeion*'suz, *arkhe*'siz, merkezsiz varlığa geliş de yok. Derrida, metafiziğin dilinden onu dekonstrüksiyona uğratarak sakınabileceğimizi söyler. Ancak bu biteviye dili yararak ilerleme, Derrida'nın dekonstrüksiyon kavramını yıkımla herhangi bir ilişkiden korumaya yönelik çabasına rağmen, bir silah kuşanmaya dönüşme tehlikesinden azade midir gerçekten? Derrida'nın kendisi tarih/felsefe karşıtlığını bir dereceye kadar sürdürerek dekonstrüksiyonun yıkmadan sökerek, sorgulayarak, belli bir mesafeyle ilerleyen çağrışımlarını sekteye uğratmışken bu arada olma halini nasıl bir gelecek beklemektedir? O da devasa bir kapana gibi her şeyi bünyesine alan kökenin (*arkhe*) dişlerine doğru mu adımlamaktadır yoksa? Ya da bu yapının dışına alan açan söylem daha baştan onun içine mi düşmüştür?

Derrida'nın da zaman zaman değindiği bu cevapsız sorular henüz doğurduğu şeyin neye dönüşeceği belli olmayan çağımızın ötesine, geleceğe ertelenecek gibi görünmektedir. Ancak Yunanca *arkeion*'un çağrışımlarında dikkat edilmesi gereken başka bir nokta daha var: Siteye ait olanın izini, arşivi (*archive*), koruyan *archon* 'lar. İzin, dolayısıyla yazının Yunan sitesinde mahkûm edilmesine rağmen böyle zapt altına alınması bir bakıma ona yönelik korkunun da bir ifadesi olarak dile gelir. Yazının bir türünün seçilerek içeriye alınması, diğerlerinin tahkir edilerek dışlanması, bu seçilen yazının da bir şekilde kontrol altında tutulması aslında korkunun boyutlarını ele verir. Belki de göçebeler onun iz olarak dağıldığı ve kontrol edilemez bir saçılmayla farklı yapılara aktığına yeterince şahit oldukları için ona karşı bunca şüpheli bir tavır takınmışlardır. Nitekim yazı, *arkeion*'un (merkezin) kurgusallığını, inşa edildiği parçaları, izlerini bir şekilde faş eden ironik bir unsur olarak durur içeride ve tam da bu faş edişin örtülmesi, gizlenmesi için ihtiyaç vardır gardiyanlara. Yine bu izin kontrol edilmezliği nedeniyle köken, yukarıda değinildiği gibi bir yandan ideal yuva yanılması yaratarak bir kapana dönüşürken bir yandan da izlerden, parçalardan biri, yazılmış herhangi bir şey olarak kendi kendini

aşındırmaya, köken olmayana açmaya yazgılıdır. Köken, iz olmaklığını ele veren, onu kendisiyle söken bu yapısı nedeniyle aynı anda hem bir kapana hem de kapanı imha eden bir araca dönüşür ve Derrida'nın daha geniş anlamda yazıyı bir imkân alanı olarak görmesi tam da böyle bir zeminde dile gelir.

2.

Derrida “Heidegger’in Elleri” isimli metninde Fransızca aynı kökten türeyen canavar/ucube anlamında *monstre* ve gösteren/im anlamında *montre* kelimeleri üzerinden imler ve onların ucubeliği, dehşeti ya da hayaleti ile söyleşir. Aslında Hölderlin'in bir şiirinin Fransızca tercümesidir onu buraya getiren. Şiirde Hölderlin yabancı vatanlarda dilini kaybederek anlayıştan yoksun birer ucubeye dönüştüğünden dem vurur. Derrida ise onun bu yakınmasını kendi yurtsuzluğunun bir okumasına çevirir. Zira kendisi de yabancı bir vatanda kaybettiği dilinin hayaletiyle baş başa kalmıştır uzun yıllar. Arap kökenli bir Cezayir Yahudisi olarak henüz çocukluğunda diline karşılık Fransız kimliği verilmiştir kendisine. Ama bu bedeli büyük olan kimlik bile bir dönem alıkonulan bir tehdit aracına dönüşecektir. Dolayısıyla geçmişin bu hatırası/hayaletiyle iz, imge, dil ya da kültüre ait ne varsa ona aşına olan birilerine hala bir şeyler söylüyorsa bir gösteren, bir işaret, der. Onu yaratan bağlamın dışına bırakıldıysa ya da artık gösteren, işaret eden olma vasfını yitirdiyse bir şekilde, zannedildiğinin aksine gömülen ölümler misali sessizce toprağa karışmaz; gelip kurulur bir zamanlar ona nefes verip sonra unutulmaya bırakanların sofralarına; bir ucube, bir hayalet, bir kâbus olarak. Ya da onun gibi söylersek: “Toprağından koparılan imler ucubeleşir.”<sup>330</sup>

Derrida, ucube imlerden sadece Heidegger'in Hitler'in elleri üzerine söylediklerinden hareketle bahsetmez elbette. Aslında bütün bir felsefe tarihi, insanın bilmeye ilişkisinin bir şekilde imlerle ilişkili olduğu düşünülürse, diyalektik hareketle karşı karşıya bırakılan imler için bir savaş sahnesi yaratılması ve biteviye tekrar eden sahnede hep birinin diğerini mağlup etmesi sonucu mağlubun sahne dışına atılması olarak okunabilir. Ama mağlup edilen im terk edilmişliğiyle yokluğa

---

<sup>330</sup> Bkz. Derrida, J. (1987). Geschlecht II: Heidegger's Hand. in *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jaques Derrida*. Sallis, J. (Ed.). Chicago: Chicago University. p: 161-197.

mahkûm olmayacak ve tam da Derrida'nın tabiriyle bir hayalet olarak zuhur edecektir. Tıpkı gençliğinde tragedya yazarı olan Platon'un Sokrates'le tanıştıktan sonra şiirlerini yakmasıyla ilgili anlatıda görüleceği gibi yakıp geride bıraktığı izler, Sokrates öldükten sonra yazmaya yöneldiğinde başka bir şekilde peyda olacaktır muzipçe. Yine yazıyı bir *pharmakon* olarak mahkûm eden –zira *pharmakon* deva olarak bile kabul edilmez, çünkü dışsaldır– Sokrates, idealar âlemine ancak bu benliğin doğasını bozan zararlı ekle, baldıranla kavuşabilecektir.

Geleneğin mirasıyla hesaplaşmadan olmaz, diyen Derrida da idealize edilen kavramların ikircikliğini belki de en dolaysız açığa serenlerden biri olmasına rağmen, hayali bir sahnede yenilgiye uğratarak terk ettiği imlerle bir bakıma geleneğin izinden gider. Zira Foucault'nun haklı olarak eleştirdiği gibi, Platon'un episteme/doksa ayırımını hatırlatır bir biçimde felsefenin her olayın ötesinde ve dışında, tarihsel söylemleri aşan kökensel bir yapıya sahip olduğu onun metinlerinin kalkış noktalarından birini oluşturur. Bu yüzden Platon'un yazı karşıtlığını metin içinde dekonstrüksiyona uğratarak da metni kuran tarihsel yapıya karşı kayıtsız kalır. Yine bu yüzden Batı medeniyetinin fonetik yazıya hapsoldüğü için yazının, logosun (sözün) sadece bir temsili/gölgesi olarak algılandığını, fonetik olmayan yazıların izi sürüldüğünde bunun görüleceğini söylemesine rağmen, fonetik yazının izini sürmez metinlerinde. Spivak'a bunu yapmak gerektiğinden bile bahseder, ama orada kalır her şey. Sanki o hayali sahnenin ideal değil, kurgu olduğunu göstermek için sahneyi kuran öğeleri tek tek söker ve izleyicilere bunun da diğer bütün yapılar gibi bir yapı olduğunu gösterir de etrafa saçılan parçaların nereden geldiği, neden bu şekilde bir araya gelip diğer yapıların önüne geçebildiği, kısacası parçaların hikâyesiyle ilgilenmez. Cezayir'de bırakıp *nostalgeria* dediği bir sıra özleminden fazlası olmayan geçmişinin gölgesi midir onun tarihsel olanla arasına koyduğu mesafe? Yazının tarihini yazdığında terk ettiği harflerin ucube imgesiyle baş başa kalacağından mı korkmaktadır bir yerlerde? Hesaplaşmadan olmaz dediği gelenek hangisidir? Ya da gelenek nedir?

Peki, ama asıl bu ucube imlerle benim derdim nedir? Ya da bu topraklarda yaşayan, düşünen, kelimelerle eğleşen insanlara ne söyler ucube imler, izler? Batı medeniyetinin üzerine inşa edildiği karşıtıklardan biri olan logos/yazı karşıtlığıyla ilgili okuyan, düşünen Türk okuruna Derrida ne söyler?

Muhtemelen bu kurgulanan karşıtlığın bizlere hatırlattığı ilk şey harf inkılabı (1928) ve akabinde geçmişin hızlı bir iz silmeye tabi tutulması olacaktır. Bin yıl, belki daha uzun bir süre bu topraklarda kendisiyle düşünülen, yazılan, muazzam bir görsel imgeye dönüştürülen harflerin bir anda yok edilmesi ve beraberinde onunla gelen bütün bir geleneğe aynı akıbetin reva görülmesi hayal edildiği gibi kolayca sindirilmemiştir. Aksine toprağından koparılarak bir ucubeye dönen harfler, kendileriyle birlikte bütün bir geçmiş zamanı beraberinde götürerek geriye tuhaf bir kayıp zamanın gölgesini bırakmış; böylece bugünü, bu nesnesiz gölgeyle, bu karabasanla baş başa bırakmıştır. Zira bu iz silme işlemiyle birlikte yıllar geçtikçe kendi geçmişi üzerine düşünemeyen, kendini, içinden sadır olduğu medeniyeti, kendisine yabancı olanlar üzerinden okuyan, bundan başka bir çaresi de olmayan (ya da öyle zannedilen) buralıların ucube imi olarak biteviye dirilmektedir kadim yazı. Dolayısıyla ne zaman o buralı olan, tam da burası üzerine, buradan söyleşse tuhaf bir yabancılık, kendisinin bile yadsıyamayacağı emanet alınmışlık, üstünkörü hazırlanmış bir sözlükçe hissi de beraberinde gelir olmuştur.

Bu tuhaf tecrübenin sahipleri olan bizler belki de bu yüzden, Derrida'nın logos/yazı karşıtlığı üzerine yazdıklarının trajik bir örneği olarak, yazının hiç de kurgulandığı gibi sözün bir kopyası, ölü bir temsilci, ikincil, atıl bir bileşeni olmadığını herkesten çok ve herkesten kolay anlayabiliriz. Zira ölü ve atıl denilen eklerin kaldırılmasının bir toplumu, hem de hala kendi toprağında olan bir toplumu nasıl yurdundan ettiğini ve hafızasız kıldığını yaşayarak tecrübe ettik, ediyoruz.

### 3.

Nitekim Derrida'nın kendisi de 9–10 Mayıs 1997'de gerçekleştirdiği İstanbul ziyareti esnasında, Fransa'daki yayıncısına gönderdiği mektupta harf inkılabıyla başlayan bu hafızasız kılma hareketinin trajikliğine değinir:

Sadece onu, harfi (*letter*) düşünüyorum. Bu durumda, Türklerin harflerini, Türk tarihini derinden etkileyen harf devrimini (*transliteration*), kaybolmuş harflerini, şiddetle değiştirmeye zorlandıkları alfabelerini düşünüyorum. Kısa bir zaman önce, senin de tanıdığım o yetenekli kahraman komutan K.A.'nın, “modern zamanlar”ın bu cüretkar, sarıh, fakat zalim kurtarıcısının, halkını modernliğin eşiğine taşıyan emirleriyle oldu bu. Bizde böyle bir şey olduğunu düşün: Cumhurbaşkanı yarından itibaren yeni bir yazı sistemi kullanmamız gerektiğine karar versin. Üstelik dil değiştirmeksizin! Ve dünün harflerine dönüş kesinlikle yasaklanacak! Bu “*coup de la lettre*” (harf darbesi), bu şans veya bu darbe belki de her olayda bize vuruyor: Kişinin sadece soyunması değil, gitmesi,

çıplak halde tekrar yola koyulması, beden değiştirmesi; işaretlerin, her tezahürün vücudunu değiştirmesi gerekir ve bunu yaparken aynı kalmış, yani kendi dilinin hala efendisiymiş gibi davranmak zorundadır. Bu harf değişiminin şiddeti bütün İstanbul sokaklarını kuşatmış; deşifre ettiğim her şeyin üzerinde, işporta tezgâhlarında, yüzlerde, mimaride, yürüyüşe çıktığım her yerde veya birçok gösterenin Cezayir’le ilgili anılarımı canlandırdığı ve hatta Fas, Yunanistan, Filistin ve İsrail anılarımı da canlandırdığı her yerde yaralar açıyor. ( ... ) Kanımca, Türkler ona saygı duyarken, onu anıp yaşatırken bir yandan da beddua ediyorlar. Üstelik sadece Müslümanlar da değil! Tabii eğer yine bunları ben uydurmuyorsam.<sup>331</sup>

Ancak harf inkılabından itibaren olan biten Derrida’nın biraz şüpheyile biraz da naifçe iddia ettiği gibi görece ciddi bir değerlendirmeden, hatta yüzleşmeden uzaktır. Elbette onun dediği gibi inkılabın mimarı görünürde Atatürk’tür. Halide Edip Adivar, henüz 1. Dünya Savaşı esnasında Atatürk’le Latin harflerinin kabulü üzerine konuştuklarını söyler.<sup>332</sup> 1928’de inkılabın nasıl gerçekleştirileceğiyle ilgili “Dil Encümeni” kurulur. Kurul üyelerinden Falih Rıfkı Atay verdiği teklifte, Arap alfabesinden Latin alfabesine geçiş ve dilde sadeleştirme çalışmalarının 5 veya 15 yıl içinde aşamalı olarak gerçekleştirilmesinin önemine dikkat çeker. Ancak Atatürk’ün cevabı serttir: “Bu ya üç ayda olur ya da hiç olmaz.” Atay, epey radikal bir inkılapçı olmasına rağmen Ata’nın yüzüne bakakaldığını aktarır.<sup>333</sup>

Atatürk’ün dava arkadaşlarını hayrete dūřüren bir hız ve kararlılıkla uygulamaya çalıştığı harf inkılabıyla ilgili niyeti oldukça açıktır aslında: “Osmanlıca’yı yeneceğiz. Türk dili, Türk ulusu gibi özgür ve başına buyruk bir dil olacak ve biz onunla uygarlık acununa birden gireceğiz.”<sup>334</sup> Onun 1932’de 1. Dil Kurultay’ının sonunda sarf ettiği bu sözler aslında harf inkılabı ve öz Türkçeye dönüş hareketinin vardığı – varacağı– boyutun bir özeti olarak da okunabilir. Sonuçta Arap harfleri, 1928’de Latin alfabesinin kabulüyle eř zamanlı olarak yasaklanır. 1929 itibariyle okullarda eski alfabeyle eğitim verilemeyecektir.<sup>335</sup>

Yeni alfabenin öğretilimi için her şey seferber edilir; devlet görevlileri için kurslar açılır, üniversite hocaları, doktorlar, öğretmenler, memurlar ve daha nicesi okuma yazma kurslarına yazılarak kendi dilinin alfabesini bir çocuk gibi yeniden öğrenirler. Akabinde dil reformuyla ilgili çalışmalar hızlandırılır. Öz Türkçe olmayan her

<sup>331</sup> Derrida, J. (2006). İstanbul Mektubu. çev: Elis Simson. *Cogito*, 47-48, s: 19-20.

<sup>332</sup> Akt. Lewis, G. (2015). *Trajik Başarı: Türk Dil Reformu*. çev: Mehmet Fatih Uslu. İstanbul: Çeviribilim. s: 50.

<sup>333</sup> A.g.e., s: 55.

<sup>334</sup> A.g.e., s: 76.

<sup>335</sup> A.g.e., s: 60.

kelime tasfiye edilecektir. 1. Dil Kurultayı bu amaçla halk dili edebiyatına ait kitapları incelemeye başlar. Ancak Kurultay sonunda yayınlanan öncelik verilecek görevlerde, kitaplardan sonra ikinci sırayı “söz yaratma yolları” alır. Böylece herhangi bir Türkçe kökten şimdiye değin hiç kullanılmamış kelimeler türetililecektir. Ama bu sonuna kadar götürülemeyeceğinden ve ilgili kelimeler çoğu kere kimseye bir şey de söylemediğinden başka bir yönteme başvurulur. Aslında dile mal olmuş “sebeb”, “hüküm” vb. kelimelerin terk edilmesine gerek yoktur. Ancak bu kelimeler Türkçe değildir. Peki, ne yapılacaktır? Her şeyden önce özgür ve başına buyruk olarak yeniden yaratılan Türkçe öteki dillerden azade olmalıdır. Sonuçta –ve elbette Osmanlı ya da Cumhuriyet aydınının Batı karşısındaki mağlubiyetten kurtulma arzusunun da etkisiyle– şöyle bir söylem geliştirilir: Tarih boyunca önemli işler başarmış bütün halklar aslında Türk’tür. Dolayısıyla bütün diller köken itibariyle Türkçeden türemiştir. Böylece hüküm kelimesinin Türkçe “ük” ve “üm” köklerinin birleşmesi sonucu türediği iddia edilir.<sup>336</sup> Atatürk’ün bizzat kendisi rota kelimesinin “yürütmek” fiilindeki “rüt” kökünden türediğini iddia edecektir.<sup>337</sup>

Bu hal, Viyanalı dilbilimci Hermann F. Kvergic’in Türkçedeki zamirlerden hareketle ilk dilin jestlerden oluştuğunu kanıtlamaya çalışan makalesinin keşfedilmesiyle taçlanır ve böylece Güneş-Dil Teorisi dönemi başlar.<sup>338</sup> Öz Türkçe köklerden yeni kelimeler türetilmeye devam edilecek, bu mümkün olmadığında ise zaten bütün dillerin Türkçeden neşet ettiğini ispatlayan Güneş-Dil Teorisi’ne başvurulacaktır. Böylece yabancı kelimelerin Türkçe olduğunu ispatlamaya girişen yazıların arkası kesilmez. Dil kurultaylarında konuyla ilgili bildirimler arkeolojik keşifler gibi sunulur. İngilizce *God* kelimesi Türkçe kut sözünden türemiştir. Filozof, elektrik, danışman kelimeleri ve daha nice çeşitli kök uyarlamalarıyla öz Türkçe oluverir. Atatürk’ün adı olan Kemal bile öz Türkçedir ve kale anlamında *kamâl* kelimesinden türemiştir.<sup>339</sup>

Her ne kadar işin başında Atatürk olsa da tasfiye hareketi, modernleşme ya da Batılılaşma yanlısı Türk aydınının ortak ürünüdür. Halide Edip Adıvar, Falih Rıfkı

---

<sup>336</sup> A.g.e., s: 82.

<sup>337</sup> A.g.e., s: 68.

<sup>338</sup> A.g.e., s: 88-89.

<sup>339</sup> A.g.e., s: 84.



Atay, Hüseyin Cahit, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Nurullah Ataç, Hasan Ali Yücel vb. bir şekilde hareketin içinde olmuşlardır. Nitekim Atatürk 1936'dan itibaren tüm dünya dillerinin Türkçeden türediği iddiasından dönmesi ve en azından dile mal olmuş Arapça ve Farsça kökenli kelimeleri konuşma ve yazılarında sakınmadan kullanmaya başlamasına rağmen, yol arkadaşları eski bir mümin sadakatiyle onun bu tavrını bir şekilde dil reformu lehinde aklamaya çalışmışlardır.<sup>340</sup>

Aslında Latin harflerine geçmeye yönelik girişimlerin tarihi, Ahmet Cevdet'in 1851'de hazırladığı Darulmuallimin Nizamnamesi ile birlikte dilin sadeleştirilmesine yönelik çabalarına kadar götürülebilir. Ardından Enver Paşa ve Şemseddin Sami'nin pek ses getirmeyen yeni alfabe denemeleri gelir. Örneğin Şemseddin Sami'nin Arnavutça için hazırladığı Latin ve Yunan harflerinden oluşan alfabe, Hüseyin Cahit tarafından bir modernleşme girişimi olarak övülür. Diğer taraftan bu değişiklik için fetva isteyen Arnavutların talebi, Müslüman okullarında Latin alfabesi öğretilmesinin şeriata uygun olmayacağı gerekçesiyle reddedilir.<sup>341</sup>

1910 yılındaki alfabe değişikliğiyle ilgili bu ön denemeye verilen tepkiler, yaklaşık 20 yıl sonra harf inkılabı ile aynen tekrarlanır. Dolayısıyla bu muhtemelen tarihin ilkler hanesine yazılacak olan devasa iz silme hareketi ya Batıya intisabın bir nişanesi olarak alkışlanacak ya da İslam'dan uzaklaşmanın bir ifadesi olarak lanetleneyecektir. Birkaç düşünürün bireysel tepkileri hariç, zamanın toplumunda bin yıllık bir tarihin, kültürün, edebiyatın, felsefenin, bilimin vb. kaydının tutulduğu alfabe ne yapıldığına dair yükselen bir ses yoktur.

Verilen tepkiler bugün de benzer bir zeminin ötesine geçememektedir ne yazık ki. Bu tutum, bizleri "Harf inkılabı sadece Atatürk'ün değil, dönemim Türk aydınının ürünüdür" ifadesinin de ötesine götürür. Bu, Türkiye Cumhuriyeti halkının tümünün ürünüdür. Çünkü Türk halkı bunu sindirmişdir. Harf inkılabından itibaren geçen yaklaşık 90 yıl boyunca kendi iz'ine dair güçlü bir farkındalık geliştiremediği gibi bu sindirmeyi mümkün kılan koşulların bir serimlemesini dahi yapmamıştır.

Oysa dünyanın takip edebildiğimiz tarihi boyunca toplumlara yeni bir şey dayatmaya çalışan liderler, yöneticiler, entelektüeller hep olagelmıştır. Ancak yine aynı tarih

---

<sup>340</sup> A.g.e., s: 106-109.

<sup>341</sup> A.g.e., s: 46-49.

boyunca bu dayatma eğer toplum o yeni olanı benimsemezse hep başarısızlığa uğramıştır ya da daha doğrusu yeninin ömrü bunu icra etmeye çalışan erkin ömrü kadar olmuştur. Örneğin, Karamanoğulları hükümdarı Şemseddin Mehmet 1277'de resmi dairelerde Türkçe dışında bir dil konuşulmasını yasaklayan bir ferman yayınlamıştır.<sup>342</sup> Ancak birkaç yıl sonra vefat ettiğinde sessiz sedasız Farsçaya dönülmüştür. Osmanlı aydını ya da Cumhuriyet dönemi Türkleri ise sessiz sedasız eski alfabelerine, kelimelerine dönmemişlerdir ve bu iki farklı tutum bizleri başka bir hikâyeye davet eder.

Bütün bunlarla söylemek istediğim elbette ne Arap harflerinin olduğu gibi kalması gerektiği ne de Arapça ve Farsça terkiplerle kendine münhasır bir dil olması olabildiğince aşındırılan Osmanlı dönemi Türkçesinin bir savunusunu yapmak. Her ne kadar ilköğrenim dönemimiz boyunca kulaklarımıza fısıldanan Arap harflerini öğrenmenin zor olması nedeniyle Osmanlı dönemi boyunca okuma yazma oranının düşük olduğu iddiası Platon'un güzel yalanlarını andırmak dışında bir gerçekliğe sahip olmasa da –çünkü bugün dünya üzerindeki hemen bütün Arap dili enstitülerinde alfabe öğretimi süresi yaklaşık olarak iki haftadır– Arap alfabesi, Türkçe seslere pek de uygun değildir. Öncelikle Arapçada bulunan birçok harf Türkçede olmadığı gibi Türkçede olan bazı harfler de Arapçada yoktur. Sonra ve daha önemlisi Arap alfabesinde sesli harfler yoktur. Dolayısıyla Araplar kelimelerin sadece sessiz harflerini yazar –örneğin sebep kelimesi *sb* şeklinde yazılır– okurken harflerin kendisine göre dizildiği kalıp ve cümle içindeki bağlama göre onlara ses verirler. Ancak bu eklenen sesli harfler sadece üç tanedir. Türkçede ise sekiz sesli harf vardır. Arapçada sessiz harflere nasıl ses verileceği çoğu kere belli kalıplarla düzenlenmiş olduğundan bu yazım tarzı, dili bilen biri için çok fazla sorun oluşturmaz. Ama Türkçede böyle kalıplar olmadığı gibi sesli harfleri olmayan bir alfabeyle sekiz sesliden hangisinin kastedildiği çoğu kere şüphelidir. Örneğin ölü, avlu, evli kelimeleri aynı harflerle yazılır. Bunlardan hangisinin kastedildiği bazen cümle içindeki bağlama göre anlaşılabilir ama bazen işler o kadar kolay olmaz. Özel isimler, yer adlarının tespiti ise ayrı bir muammadır.<sup>343</sup>

<sup>342</sup> Köprülü, F. (2016). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. İstanbul: Alfa. s: 332-333.

<sup>343</sup> Benzer bir durum –I. Bölüm'de değinildiği gibi– Yunanlılar Fenike alfabesini kullanmaya başladığında yaşanmıştır. 22 harften oluşan Fenike alfabesinde sesli harf yoktur –Nitekim Arap alfabesi, onun görece dönüşmüş bir formu kabul edilir. Ancak Yunanlılar, Osmanlılardan farklı olarak

Dolayısıyla değişim açık bir şekilde gereklidir. Çünkü çağın insanının Orta Asya’da bir yer adı olan Kençek Sengir’in kenkeç mi kinçik mi künçik mi olduğu tartışmasına gömülmesi muhaldir. Ancak değişim bütün bir tarihi yok edencesine böyle geri dönüşsüz mü olmalıdır? Arap alfabesinin Enver Paşa’nın önerdiği gibi daha açık bir şekilde yeniden düzenlenmesi neden hiç düşünülmemiştir? Ya da Latin alfabesine geçilebilir ve onunla birlikte Arap alfabesi ek olarak öğretilir, en azından dileyenlerin böyle bir eğitim almasına olanak verilebilirdi. Ama böyle olmamıştır. Atatürk’ün “Osmanlıyı yeneceğiz” ifadesinde dile geldiği gibi olan biten kendi geçmişine, köklerine, izine savaş açmaktır. Böylece hem izin imgesi hem de onun, onunla birlikte toplumun, kültürün imgesi gerçeklikten kopararak bir ucubeye evrilmiştir. İddia edildiği gibi halkın çoğuna okuma yazma öğretilmiş ancak bu defa geçmişe dair bir eseri okuyabilenlerin oranı yüzde birin altına düşmüştür.

Böylece geçmiş onunla olan bağlantı kesildiği ve sureti sürekli bozulmaya çalışılan bir karabasana dönüştürüldüğü için kendisine biçilen role sadakatle sarılır ve gerçekten bir karabasana dönüşerek bugünün üzerine abanır. Öz Türkçe diye dilin hiçbir döneminde kullanılmamış olan ucube kelimeler yaratılır, ancak onları kullanmaya gayret gösteren sebatkâr akıl erbabına bile bir şey söylemez hiç biri. Ya da bu tamamen başarısızlığında öteki izin iz olmaklığı silinir ve bir anda yabancı kelimeler öz Türkçeye dönüşür. Çünkü bir dil Atatürk’ün iddia ettiği gibi “bir anda uygarlık acununa” giremez. Aksine bir dil birikir, demlenir, azar azar onu kullananları kuşatan bir anlam dağarcığına, bir dünyaya dönüşür. Onu tamamen yok etmeye çalışığımızda kültürün tamamının altı da oymuş oluruz. Burada, burası olmayı tecrübe etmeye çalışan bir sanrının beşiğine düşer dil ve onunla birlikte hemen her şey.

Türkolog J. Paul Roux, Türklerin Sibiryaya ormanlarından Orta Asya bozkırlarına göç etmeye başladığı o uzak tarihten itibaren uzunca bir dönem göçebe hayatı sürdüğünü söyler. Ona göre göçebeler, tahmin edildiğinin aksine bozkırda rast gele göç etmezler. Aksine belirli bölgeler arasında gidip gelirler. Böylece izleri takip edilebilir. Ancak bu dağınık boylar aralıklarla federasyonlar biçiminde bir araya gelir

---

Fenike alfabesini kendileri için uygun bir forma dönüştürmüş, her şeyden önemlisi ona sekiz sesli harf eklemişlerdir. Çünkü Yunancada tıpkı Türkçede olduğu gibi sesli harfler önemli bir yer işgal eder. Bkz. s: 35.

ve boylardan biri federasyonun başına geçer. Ancak bir süre sonra tespit edilemeyen bir nedenle bir anda dağılırlar. Böylece büyük bir kargaşa dönemi de başlamış olur. Bu süreçte boylar dağılır ve aynı göç yollarını kullanmayarak adeta izlerini kaybettirmeye çalışırlar. Bir süre sonra başka bir adla yeniden ortaya çıkarlar ve elbette bu defa başka bir boyun yönetimindedirler.<sup>344</sup>

Görünüşe göre federasyonun dağılmasına neden olan olaylar dizisi ve sonuçlarının dehşeti boyları böyle bir önleme yönlendirmiştir. Nitekim Roux, işler yolunda olduğunda boyların izini takip etmenin kolay olduğunu söyler. Onları böyle bir şeye sevk eden sebepler arasında boyların birbirinden intikam almaya çalışması vs. türünden birçok şey sayılabilir. Ama arkeologların bir şekilde olayın gerçek sebebini keşfetmesi bile bizleri asıl soruya yaklaştırmaz. Aksine geldiğimiz noktada soru ya da sorun, tam da bu izini kaybettirme arzusunun bir şekilde tekrar etmiş/ediyor oluşunda gibi görünmektedir; Cumhuriyet, Osmanlı ve Selçuklu dönemini birbirine bağlayan tuhaf bir kör nokta, her dönemde farklı bir şekilde uyanan bir hayalet gibi.

Dolayısıyla bu kör noktada, iz silme hareketinde, yeni Cumhuriyet Osmanlı'dan kurtulmak bir yana tam da onun kucağına düşmüştür. Cumhuriyet dönemi Türkleri de tıpkı ataları Selçuklular ve Osmanlılar gibi kültür, dil ve gelenek onlara artık eski gücü vermediğinde onu göçebelerin, tehlike anında yüklerini bırakıp hızlıca başka ve bilinmeyen bir yöne doğru hareket etmesini andırır bir biçimde eskiye ait olanı geriye bakmadan terk etmişlerdir. Nitekim Selçuklular, İran ve Anadolu'ya hâkim olduklarında Türkçeden vazgeçip Farsça konuşmaya başlamışlardır. Şemseddin Mehmet'in resmi dairelerde Türkçe konuşulmasına yönelik çabası onunla birlikte toprağa karışmıştır. Çünkü Oğuz Türkçesi henüz bir medeniyeti taşıyacak olgunlukta değildir. Dili işleyerek zamanla olgunlaşmasına ayıracak zamanı da yoktur göçebenin ve ne olacaksa hızlıca olmalıdır. O yüzden Türkçe bir kenara bırakılmalıdır. Âşık Paşa *Garibname*'de bu tutumu şöyle eleştirir:

Türk diline kimesne bakmaz idi  
Türlere herkez gönül akmaz idi  
Türk dahi bilmez idi bu dilleri  
İnce yölû, ol ulû menzilleri<sup>345</sup>

<sup>344</sup> Roux, J. P. (2015). *Türklerin Tarihi: Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl*. çev: Aykut Kazancıgil & Lale A. Özcan. İstanbul: Kabalcı. s: 25.

<sup>345</sup> Akt. Köprülü, 2016, s: 332.

Osmanlı Devleti kurulduğunda, geçmişi terk ederek Özkan Gözel'in tabiriyle herhangi bir *kend'oluş*<sup>346</sup> inşasının mümkün olamayacağı gerçeği görece daha açık seçiktir. Çünkü Osmanlı, Türkçe konusunda Selçuklu Devleti'ni takip etmez. Türkçe bütün Osmanlı Dönemi boyunca resmi dildir. Ancak yine de zamanla Arapça ve Farsça tarafından aşındırılıp yutulmaktan kurtulamaz. Her şeyden önce Arap alfabesi Türkçenin yapısına uyup uymadığına bakılmaksızın olduğu haliyle kabul edilmiş, adeta Türkçe seslere Arap harfleri zorla giydirilmiştir. Ayrıca bazen fiiller dışında cümleyi kuran unsurların tamamı Arapça ve Farsçadır. Aslında halk dilinde dile giren yabancı kelimeler zamanla dilin dokusuna eklendiği, dilin içinde dindiği için eğreti bir görünüm arz etmez. Üstelik bazen kelime, alındığı dildeki anlamı bile tam olarak karşılamaz, farklılaşır, hatta adeta Türkçeleşir. Örneğin, Arapçada büro, çalışma masası anlamında kullanılan *mektep* kelimesi, Türkçede *ilkokul* anlamına gelmektedir. Bir tür alkollü içki anlamında kullandığımız *şarap* kelimesi, Arapçada herhangi bir içecek anlamında; halk edebiyatındaki olağanüstü hikâyeler için kullandığımız *masal* kelimesi ise Arapça atasözü anlamında kullanılmaktadır. Örnekler çoğaltılabilir ama halk dili çoğu kere edebiyatın, şiirin, düşüncenin dili değildir. Dolayısıyla entelektüel olarak işlenmez ve aşınma devam eder.

Sonuçta Cumhuriyet döneminde yapılan da biraz tersinden bir hareketle aynı iz silme operasyonudur. Geçmiş sahibine artık eski gücü vermediğinde lanetlenip terk edilmiştir yine. Selçuklu ve Osmanlıların en azından daha öncesinde güçlü bir medeniyet tecrübeleri olmadığından göçebelikten çıkar çıkmaz dâhil oldukları Anadolu ve Mezopotamya'nın güçlü medeniyetleri karşısında pek şansları yoktu, denilebilir. Ama Cumhuriyet dönemi Türkleri de Selçuklu Devleti ile birlikte bin yılın medeniyet tecrübesi boyunca biriktirdiği bütün yükü terk ederek, böylece aynı göçebe davranışı tekrar ederek bir medeniyeti mümkün kılan temel unsuru yeniden iptal etmeye devam etmiştir: Medeni toplumlar yükünü terk etmezler. Aksine işlevini ve yaratıcı gücünü yitirdiğinde bu yükü dönüştürürler.

Üstelik yukarıda değinildiği gibi harf inkılabı ve dilde sadeleştirme çalışmalarına verilen tepkiler, Batı medeniyetine dâhil olmanın bir övüncü ya da İslam medeniyetinden kopmanın bir yerincinden öteye gitmez. İki tutumda da yazıya, dile ve bunların bir medeniyetin var olabilmesindeki önemine dair sorunun bir şekilde

<sup>346</sup> Gözel, Ö. (2017). *Öznenin Hakikat Kaygısı*. İstanbul: İz. s: 16-20.

üzerinden atlanır. Ama tam da ize, yüke, onun nasıl dönüştürüleceğine dair soru hiç sofraya gelmediğinde o, bir ucube, bir hayalet gibi aile üyelerini takip edecek ve böylece başka bir yükünden kurtulma hareketini ufak ufak dokumaya devam edecektir.

Fakat Türklerin uzun Anadolu tecrübesi boyunca işler yolunda gitmediğinde bu kendine ait olandan tamamen arınma çabası, sadece tipik bir göçebe tavrı olarak mı değerlendirilmelidir? Her ne kadar 1. Bölüm’de yazıya yönelik tutumları bakımından Yunan ve Mezopotamya medeniyetleri arasındaki fark, göçebe ve yerleşik kavramı üzerinden değerlendirilerek göçebelikle ilgili bir takım genel yargılara başvurulmuş olsa da aslında göçebelik, her zaman ve mekânda aynı özellikleri gösteren statik bir kavram değildir. Aksine farklı göçebe toplumlar, içinden sadır oldukları coğrafi koşullar ve karşılaştıkları farklı toplumlar nedeniyle farklı özellikler gösterirler. Örneğin, göçebe Araplar için yazı dâhil kendilerine, sevdiklerine ve kabilelerine ait herhangi bir iz adeta kutsaldır. Cahiliye şiirinde, kasidenin giriş bölümü yola çıkan bedevinin sevgilisinden ya da kabilesinden kalanlara ağıdına ayrılır ve bu ağıt şiire biçimini veren nefestir adeta. Üstelik bu şiir, İslam’a geçildikten sonra da öneminden bir şey yitirmemiştir. Müslüman Araplar, ataları pagan Arapların şiirine Kur’an-ı Kerim’i daha iyi anlamak için hep başvurmuşlardır. Nitekim Taha Hüseyin’in Cahiliye şiirinin sözlü olarak nakledildiği ve oldukça geç bir dönemde yazıya aktarıldığı için problemlili olduğuna dair yazdığı metin, oldukça radikal fetvalarıyla tanınan kerli ferli Vahhabi şeyhlerini ayağa kaldırmıştır.<sup>347</sup>

Benzer bir şekilde yazıya ve onunla birlikte her türden ize tahammülsüzlüğüyle göçebe geleneklerini bir şekilde sürdüren Antik Yunanlılar, onu maddi dünyanın bir kopyası olduğu ve böylece ideal olandan bir kez daha uzaklaştığı için mahkûm etmelerine rağmen terk etmek bir yana *archon*’ların koruması altına alırlar. Böylece bir bakıma maddeyle kurdukları onu hem yadsıyıp hem de kontrol altında tutma tavrını bir şekilde sürdürerek Batı metafizik geleneğinin temellerini de atmış olurlar. Ama böylelikle yazının ya da bir kültüre ait olan herhangi bir imgenin, izin kolayca terk edilemeyeceğini; onun, geçmişin, bir şekilde arkalarından geleceğine dair bir farkındalığı da faş ederler.

---

<sup>347</sup> Bkz. Demirayak, K. (2009). *Arap Edebiyatı Tarihi – 1: Cahiliye dönemi*. Erzurum: Fenomen.; Hüseyin, T. (2012). *Cahiliye Şiiri Üzerine*. çev: Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu.

Peki, bu ortak bir Türk göçebeliği özelliği midir? Karahanlıların tecrübesi tamamen farklı bir hikâye anlatır. Uygurluların mirası üzerine kurulan Karahanlılar ilk Müslüman Türk devletidir. Ancak onlar haleflerinden farklı bir şekilde ne Arap alfabesine geçerler ne de Arapça ya da Farsçayı resmi dil olarak benimserler. Nedense onlar İslamiyet'i kabul etmenin bütün bir Arap dil ve kültürüne dâhil olmayı gerektirdiğini düşünmezler hiç. Kaşgarlı Mahmut'un Hakaniye Türkçesi dediği Doğu Türkçesini konuşmaya ve Uygur alfabesiyle yazmaya devam ederler. Üstelik Kaşgarlı Mahmut'un *Divanu Lugati't-Türk*'ü, Yusuf Has Hacip'in *Kutadgu Bilig*'i ve Ahmet Yesevi'nin *Divan-ı Hikmet*'i gibi Türk edebiyatının ilk önemli örnekleri hep bu dönemde vukua gelmiştir.<sup>348</sup>

Ama bütün bunlar yine de Türkçenin Batı kolunu oluşturan Oğuzların neden Karahanlılar gibi bir tutum benimsemediğini açıklamıyor. Karahanlıların Uygurlar ve onlar üzerinden ilk Türk siyasi birliği addedilen Hiong-nular'la ilişkisi ve böylece yerleşik hayata Oğuz Türklerinden önce geçmiş olmaları da soruyu biteviye harlamaktan başka bir işe yaramaz. Çünkü Oğuz Türkleri, yaklaşık bin yıllık medeniyet tecrübeleri sonucunda yine aynı yönteme başvurmuşlardır. Üstelik bu defa daha da ileri giderek içinde var olageldikleri bütün bir kültürün imhasına soyunmuşlar, geçmişlerini sanki başka birinin hayaletiymiş gibi umarsızca ötelemişlerdir.

Elbette bu göçebelik vurgusuyla kastettiğim Oğuz Türklerinin göçebe kökleri nedeniyle medeni hayata gerçekten dâhil olamadıkları türünden bir şey ima etmek değil. Aksine tam da tez boyunca Derrida ile birlikte tekrar edildiği gibi kendinde mutlak bir kökün olmadığını, dolayısıyla göçebeliğin herhangi bir tezahürünün herhangi bir toplulukta sonsuza değin mühürlenmiş olan kökense bir kod olmadığını söylemeye çalışıyorum. Çünkü tarih boyunca varlığa gelişi itibariyle medeni bir topluluk yoktur ve yine her yerleşik topluluğun bir göçebe tarihi vardır. Herhangi bir topluluk bir medeniyete dönüşürken bazı göçebe unsurlarını korur bazılarını ise terk eder. Zamanla bu oran yerleşik hayat lehine artar. Nitekim aynı Oğuz Türkleri asırlar boyu güçlü imparatorluklar kurmuş, medeniyetler havzası olarak bilinen topraklarda hâkim kültürle birlikte hem dönüşmüş hem de onu dönüştürmüşlerdir.

---

<sup>348</sup> Köprülü, 1976, s: 144. Doğu ve Batı Türkçesi arasındaki ayrıma ilk kez dikkatimi çeken İhsan Fazlıoğlu'na müteşekkirim.

Dolayısıyla bütün bu parçalar ona, o biz olana, artık eski gücünü vermeyen parçalarını terk eden göçebe tavır üzerine düşünmeye, bugün Türklerle ilgili bildiğimiz birkaç tarih ve edebiyat kitabının ötesinde daha kökensele bir incelemenin, bir soy kütüğünün çıkarılmasının zorunluluğuna davetten ötesi ya da berisi değil. Belki böylece o biz olmaklığı, kend'oluşu, daha mümbit bir açıklığa taşıyabiliriz.





## KAYNAKÇA

- Adonis. (2008). *Kör Kahin*. çev: İbrahim Demirci. İstanbul: Yapı Kredi.
- Aiskhülos. (2010). *Oresteia*. çev: Yılmaz Onay. İstanbul: Mitos Boyut.
- Albayrak, K. (1997). *Keldaniler ve Nasturiler*. Ankara: Vadi.
- Arrighi, G. (2016). *Para Güç ve Çağımızın Kökenleri*. çev: Recep Boztemur. Ankara: İmge.
- Ayhan, E. (2015). *Bütün Yort Savul'lar*. İstanbul: Yapı Kredi Kültür.
- Aysever, R. L. (2006). Derrida ve Söz Edimleri Kuramı. *Cogito*, 47-48, 287-333.
- Babil Yaratılış Destanı: Enuma Eliş*. (2016). çev: Selim F. Adalı & Ali T. Görgü. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
- Balkin, J. M. (2003). Yapısöküm. çev: Kasım Küçükalp. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(1), 321-332.
- Barthes, R. (1979). *Göstergebilim İlkeleri*. çev: Berke Vardar & Mehmet Rifat. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- \_\_\_\_\_ (2016a). *Göstergebilimsel Seriiven*. çev: Mehmet Rifat & Sema Rifat. İstanbul: Yapı Kredi.
- \_\_\_\_\_ (2016b). *Yazının Sıfır Derecesi*. çev: Tahsin Yücel. İstanbul: Yapı Kredi.
- Benjamin, W. & Arkadaşları. (2010). *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. çev: Zeynep Direk. İstanbul: Metis.
- Bickerton, D. (2009). *Adem'in Dili: İnsan Lisanı Yarattı Lisan İnsanı Yarattı*. çev: Mehmet Doğan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.
- Blanchot, M. (1993). *Yazınsal Uzam*. çev: Sündüz Öztürk Kasar. İstanbul Yapı Kredi.

- Bottéro, J. (2012). *Mezopotamya: Yazı, Akıl ve Tanrılar*. çev: Mehmet E.Özcan & Ayten Er. Ankara: Dost.
- \_\_\_\_\_ (2015a). *Gilgamiş Destanı*. çev: Orhan Suda. Ankara: Dost.
- \_\_\_\_\_ (2015b). *Kültürümüzün Şafağı Babil*. çev: Ali Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi.
- Brogan, W. (1989). *Continental Philosophy II: Derrida and Deconstruction*. H. J. Silverman. (Ed.). New York: Routledge.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma.
- Culler, J. (1985). *Saussure*. çev: Nihal Akbulut. İstanbul: Afa.
- \_\_\_\_\_ (1982). *Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism*. New York: Cornell University.
- Delacampagne, C. (2016). *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*. çev: Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
- Demirayak, K. (2009). *Arap Edebiyatı Tarihi - 1: Cahiliye dönemi*. Erzurum: Fenomen.
- Derrida, J. (2014a). *Gramatoloji*. çev: İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu.
- \_\_\_\_\_ (2014b). *Platon'un Eczanesi*. çev: Zeynep Direk. İstanbul: Pinhan.
- \_\_\_\_\_ (2010). *Edebiyat Edimleri*. çev: Mukadder Erkan & Ali Utku. İstanbul: Otonom.
- \_\_\_\_\_ (2008). *Khora*. çev: Didem Eryar. İstanbul: Kabalıcı.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Gün Doğmadan: Elisabeth Roudinesco ile Konuşma*. çev: Kenan Sarılioğlu. İstanbul: Dharma.
- \_\_\_\_\_ (2006). İstanbul Mektubu. çev: Elis Simson. *Cogito*, 47-48, 17-37.
- \_\_\_\_\_ (2005). *Es-Savt ve 'z-Zahira*. çev: Fethi İnkazzu. Mağrib: Merkez es-Sekafi el-Arabi.
- \_\_\_\_\_ (2001a). *Writing and Difference*. çev: Alan Bass. London: Routledge Classics.

- \_\_\_\_\_ (2001b). *Marx'ın Hayaletleri*. çev: Alp Tümertekin. İstanbul: Ayrıntı.
- \_\_\_\_\_ (1999a). Différance. çev: Önay Sözer. *Toplumbilim Dergisi*, 10, 51-63.
- \_\_\_\_\_ (1999b). İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı Gösterge ve Oyun. çev: Özkan Gözel. *Toplumbilim Dergisi*, 10, 167-175.
- \_\_\_\_\_ (1999c). Göstergebilim ve Gramatoloji. çev: Tülin Akşin. *Toplumbilim Dergisi*, 10, 177-185.
- \_\_\_\_\_ (1999d). Japon Bir Dosta Mektup. çev: Medar Atıcı & Mehveş Omay. *Toplumbilim Dergisi*, 10, 187-190.
- \_\_\_\_\_ (1997). *Of Grammatology*. çev: Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: John Hopkins University.
- \_\_\_\_\_ (1996). *Monolingualism of the Other or The Prosthesis of Origin*. çev: Patrick Mensah. California: Stanford University.
- \_\_\_\_\_ (1981). *Dissemination*. çev: Barbara Johnson. London: The Athlon.
- Derrida, J. & Prenowitz, E. (1995). Archive Fever: A Freudian İmpression. *Diacritics*. Vol. 25 (2), 9-63.
- Derrida, J. & Şerif, M. (2016). *İslam ve Batı Üzerine Bir Konuşma*. çev: Sümeyye Kavuncu. İstanbul: Timaş.
- Eagleton, T. (2014). *Edebiyat Kuramı*. çev: Tuncay Birkan. İstanbul: Ayrıntı.
- Eco, U. (2004). *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*. çev: Kemal Atakay. İstanbul: Literatür.
- Ellul, J. (2012). *Sözün Düşüşü*. çev: Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma.
- Eren, R. (2007). *Söyleşimcilik Metinlerarasılık: Bakhtin, Kristeva, Barthes*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erhat, A. (2007). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi.
- Euripides. (2001). *Bakkhalar*. çev: Güngör Dilmen. İstanbul: Mitos Boyut.
- Faulmann, C. (2015). *Yazı Kitabı*. çev: İtir Arda. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.

- Ferrari, G. R. F. (1987). *Listening to the Cicadas: A study of Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University.
- Fisher, S. R. (2017). *Dilin Tarihi*. çev: Muhtesim Güvenç. İstanbul: İş Bankası Kültür.
- Foucault, M. (2011). *Büyük Kapatılma*. çev: Işık Ergüden & Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, M. (2013). *Kelimeler ve Şeyler*. çev: Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge.
- Glendinning, S. (2014). *Derrida*. çev: Nursu Öрге. Ankara: Dost.
- Gözel, Ö. (2017). *Öznenin Hakikat Kaygısı*. İstanbul: İz.
- Gutas, D. (2003). *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*. çev: Lütfü Şimşek. İstanbul: Kaynak.
- Hartman, G. (1981). *Saving The Text: Literature/Derrida/Philosophy*. Baltimore: John Hopkins University.
- Hazard, P. (1981). *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*. çev: Erol Güngör. İstanbul: Ötüken.
- Heidegger, M. (2013). *Düşünmek Ne Demektir?* çev: Rıdvan Şentürk. İstanbul: Paradigma.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Varlık ve Zaman*. çev: Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- \_\_\_\_\_ (1998). *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. çev: Doğan Hızlan. İstanbul: Paradigma.
- Hesiodos. (1977). *Hesiodos: Eseri ve Kaynakları*. çev: Sabahattin Eyüboğlu & Azra Erhat. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Hüseyin, T. (2012). *Cahiliye Şiiri Üzerine*. çev: Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu.
- İbn Hişam. (1991). *Muğni'l-Lebib*. M. M. Abdülhamid. (Ed.). Beyrut: Mektebetü'l-Arabiyye.
- Ibn Manzur. (1968). *Lisanû'l-Arab*. Beyrut: Daru's-Sadır.

- İplikçioğlu, B. (2007). *Hellen ve Roma Tarihinin Anahatları*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat.
- Jean, G. (2015). *Yazı: İnsanlığın Belleği*. çev: Nami Başer. İstanbul: Yapı Kredi.
- Kafka, F. (2005). *Dava*. çev: Ahmet Cemal. İstanbul: Can.
- Kamuf, P. (Ed.). (1991). *A Derrida Reader: Between The Blinds*. New York: Columbia University.
- Kojève, A. (2015). *Hegel Felsefesine Giriş*. çev: Selahattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi.
- Köprülü, F. (2016). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. İstanbul: Alfa.
- Kranz, W. (1994). *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*. çev: Suad Y. Baydur. İstanbul: Sosyal.
- Lévi–Strauss, C. (2013). *Mit ve Anlam*. çev: Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: İthaki.
- \_\_\_\_\_ (2004a). *Yaban Düşünce*. çev: Tahsin Yücel. İstanbul: Yapı Kredi.
- \_\_\_\_\_ (2004b). *Hüzünlü Dönenceler*. çev: Ömer Bozkurt. İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (1995). *Irk, Tarih ve Kültür*. çev: H. Bayrı, R. Erdem, A. Oyacıoğlu & I. Ergüden. İstanbul: Metis.
- Lewis, G. (2015). *Trajik Başarı: Türk Dil Reformu*. çev: Mehmet Fatih Uslu. İstanbul: Çeviribilim.
- Lucy, N. (2004). *Derrida Sözlüğü*. çev: Sabri Gürses. Ankara: Bilgesu.
- MacDowell, D. M. (1978). *The Law in Classical Athens*. New York: Cornell University.
- Martin, T. (2014). *Eski Yunan: Tarih Öncesinden Helenistik Çağa*. çev: Ümit Hüsrev Yolsal. İstanbul: Say.
- Matar, Ü. H. (2000). *Muhaveratü Fayedrus li–Eflatun*. çev: Ümeyra Hilmi Matar. Kahire: Daru'l-Garîb.
- Matur, B. (2010). *İbrahim'in Beni Terketmesi*. İstanbul: Metis.

- Megill, A. (1998). *Aşırlılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. çev: Tuncay Birkan. Ankara: Bilim Sanat.
- Mussa, A. (2011). *Kaf Muamması*. çev: Marco de Pinto. İstanbul: Kapı.
- Nichols Jr, J. H. (1998). *Gorgias and Phaedrus: Rhetoric, Philosophy and Politics*. New York: Cornell University.
- Norris, C. (2002). *Deconstruction: Theory and Practise*. Luisville: Presbyterian Publishing Corp.
- \_\_\_\_\_ (1987). *Derrida*. Boston: Harvard University.
- Ong, W. J. (2014). *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözü'nün Teknolojileşmesi*. çev: Sema P. Banon. İstanbul: Metis.
- Platon. (2017). *Devlet*. çev: Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: İş Bankası Kültür.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Sokrates'in Savunması*. çev: Erman Gören. İstanbul: Kabcacı.
- \_\_\_\_\_ (2001a). *Phaidon*. çev: Hamdi R. Atademir & Kemal Yetkin. İstanbul: Sosyal.
- \_\_\_\_\_ (2001b). *Timaios*. çev: Erol Güney & Lütfi Ay. İstanbul: Sosyal.
- \_\_\_\_\_ (1998). *Yasalar*. çev: Candan Şentuna. İstanbul: Kabcacı.
- \_\_\_\_\_ (1990). *Phaidros*. çev: Hamdi Akverdi. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Protevy, J. (2005). *The Edingburg Dictionary of Continental Philosophy*. Edinburgh: Edingburgh University.
- Rapp, J. R. (2014). *Ordinary Oblivion and the Self Unmoored: Reading Plato's and Writing The Soul*. New York: Fordham University.
- Rousseau, J. J. (2017). *Emile ya da Eğitim Üzerine*. çev: Yaşar Avunç. İstanbul: İş Bankası Kültür.
- \_\_\_\_\_ (2015). *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*. çev: Ömer Albayrak. İstanbul: İş Bankası.
- Roux, J. P. (2015). *Türklerin Tarihi: Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl*. çev: Aykut Kazancıgil & Lale A. Özcan. İstanbul: Kabcacı.

- Sallis, J. (Ed.). (1987). *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jaques Derrida*. Chicago: Chicago University.
- Saussure, F. D. (2014). *Genel Dilbilim Yazıları*. çev: Savaş Kılıç. İstanbul: İthaki.
- Shakespeare, W. (1999). *Hamlet*. çev: Bülent Bozkurt. İstanbul: Remzi.
- Skirbekk, G. & Gilje, N. (2006). *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. çev: Emrah Akbaş. & Şule Mutlu. İstanbul: Kesit.
- Spivak, G. C. (2014). *Gramatoloji'ye Önsöz*. çev: İsmet Yılmaz. Ankara: Bilgesu.
- Timur, T. (2005). *Felsefi İzlenimler: Sartre, Althusser, Foucault, Derrida*. Ankara: İmge.
- Thomson, G. (2004). *Tragedya'nın Kökeni*. çev: Mehmet H. Doğan. İstanbul: Payel.
- \_\_\_\_\_ (1997). *İlk Filozoflar*. çev: Mehmet H. Doğan. İstanbul: Payel.
- \_\_\_\_\_ (1995). *Tarih Öncesi Ege I*. çev: Celal Üster. İstanbul: Payel.
- Tekin, Ş. (2015). *İştikakçının Köşesi: Türk Dilinde Kelimelerin ve Eklerin Hayatı Üzerine Denemeler*. İstanbul: Dergah.
- Vico, G. (1968). *New Science*. trans: Thomas G. Bergin & Max H. Fisch. New York: Cornell University.

# ÖZGEÇMİŞ

## KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Hayriye KIRTAY

Uyruğu: T.C.

Doğum Tarihi ve Yeri: 01 Aralık 1985, Adana

Elektronik Posta: eledven@gmail.com

## EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü	2009
Lisans	İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü	2015

## İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
2010–	Milli Eğitim Bakanlığı	Öğretmen

## YABANCI DİLLER

	Seviye
Arapça	İleri
İngilizce	İyi
Farsça	Orta