

PEIRCE, SAUSSURE VE DERRIDA'DA GÖSTERGE KAVRAMI

Utku ÖZMAKAS

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ankara, 2010

KABUL VE ONAY

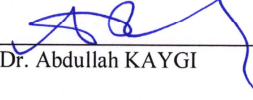
Utku Özmakas tarafından hazırlanan “Peirce, Saussure ve Derrida’da Gösterge Kavramı” başlıklı bu çalışma, 23.06.2010 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



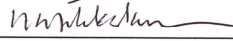
Doç. Dr. Levent AYSEVER (Başkan - Danışman)



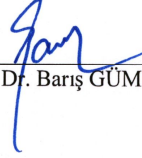
Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER



Prof. Dr. Abdullah KAYGI



Doç. Dr. Nazile KALAYCI



Yrd. Doç. Dr. Barış GÜMÜŞBAŞ

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

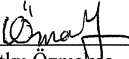
Prof. Dr. İrfan ÇAKIN
Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- ☒ Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

23. 06. 2010


Utku Özmağas

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın bütün aşamalarında öneri ve yönlendirmeleriyle yol gösteren değerli hocam R. Levent Aysever'e ve hayatımın her aşamasında bana destek olan aileme teşekkür ederim.

ÖZET

ÖZMAKAS, Utku. *Peirce, Saussure ve Derrida’da Gösterge Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2010.

Dil felsefesi, diğer felsefe disiplinleriyle karşılaştırıldığında görece geç olarak ortaya çıktıysa da yıllar boyunca özellikle bilgi felsefesi içerisinde kendi kozasını örmüştür. Özellikle 1960’lı yıllardan sonra giderek önem kazanmaya başlayan alan, postmodern görüşün ortaya çıkmasıyla birlikte sorgulanmadan, üstünde fazlaca durulmadan kabul edilmiş birtakım temel savların eleştirel süzgeçten geçmesiyle tartışmaya açılmıştır. 1990’lı yılların başına gelindiğinde artık felsefenin hemen her alanında dil felsefesinin bir payı olduğu görülmüştür.

Böyle bir tabloda dil felsefesi içerisinde yer alan “metin”, “yazar”, “okur”, “anlam”, “iletişim”, “gösterge” gibi temel kavramlar büyük önem kazanmıştır. Bunlar içinde özellikle gösterge, büyük bir eleştiri süzgecinden geçmiş, çeşitli alanlardaki tartışmalara kaynaklık etmiştir. Bu anlamda gösterge kavramı yalnızca dil felsefesi için değil, felsefenin birçok alanı için önem taşıyor hale gelmiştir.

Bu çalışmanın temel amacı; gösterge kavramının tarih içerisinde, felsefe sahnesinde nasıl şekillendiğini göstermek ve söz konusu kavrama yöneltelen eleştiriler ile olumlamaların anlam dünyamızı nasıl değiştirdiğini sergilemektir.

Birinci bölümde Charles Sanders Peirce’ün görüşleri, ortaya koyduğu çeşitli kavramlar ve üçlü yapılara dayanan gösterge anlayışı ele alınmıştır. Peirce’ün gösterge ve göstergeyi çevreleyen temel kavramlar içerisinde yaptığı ayrımlar incelenmiştir. Peirce, iletişim sürecinde konuşan/yazar yönünde bir tavır almıştır.

İkinci bölümde ise Ferdinand de Saussure’ün görüşleri ele alınmış, gösterge kavramını ikili karşıtlıklara dayandırarak nasıl açıkladığı, temel kavramları ele alınarak incelenmiştir. Saussure de konuşan/yazar yönünde tavır almıştır.

Bu iki düşünür tartışmanın modern ayağını oluştururken üçüncü bölümde postmodern ayağı temsil eden Jacques Derrida'nın ilk iki bölümde ele alınan düşünürlere yönelik eleştirileri gözden geçirilmiş, gösterge kavramının postmodern dönemde nasıl dönüşümlere uğratıldığı incelenmiştir. Ayrıca Derrida'nın gösterge kavramı yerine önerdiği "iz" kavramının yapısı ele alınmıştır.

Sonuç bölümünde ise üç düşünürün görüşleri çeşitli temel noktalar üzerinden karşılaştırılarak ne türden "dünyalar" önerdikleri, kuramları ile hangi kapıları kapatıp hangilerini açtıkları ve Peirce'ten Derrida'ya gelen süreçte gösterge kavramının geçirdiği değişimin, anlam dünyamızı nasıl etkilediği tartışılmıştır. Ayrıca gösterge kavramının geleceğine yönelik saptamalarda bulunulmuştur.

Anahtar Sözcükler:

Peirce, Charles Sanders; Saussure, Ferdinand de; Derrida, Jacques; gösterge; göstergebilim; dil; dil felsefesi.

ABSTRACT

ÖZMAKAS, Utku. *Concept of Sign in Peirce, Saussure and Derrida*. Master's Thesis, Ankara, 2010.

Although when compared to other disciplines of philosophy, philosophy of language emerged relatively late, it spin its cocoon particularly in the field of epistemology for years. The field which gradually gained more importance especially after 1960s, upon filtering some basic theses which are unquestioned, accepted without stressing upon enough, together with the emergence of postmodern perspective, opened discussion. When it was early 1990s, it was acknowledged that now, philosophy of language has a part in almost every field of philosophy.

In such a scene the basic concepts in philosophy of language like “text”, “writer”, “reader”, “meaning”, “communication”, “sign” gained great importance. Among these, especially sign has gone through a great filter of criticism and has been source for discussions in several fields. In this sense, the concept of sign has become important not only for philosophy of language but for many fields of philosophy.

Main purpose of this study is to show how the concept of sign shaped before the scene of philosophy in time and to exhibit how the criticisms and affirmations towards the concept in question changed our world.

In the first chapter, ideas of Charles Sanders Peirce, several notions he put forward, and the sign perception based on triple systems were discussed. The distinctions of Peirce made among the basic concepts of sign and concepts surrounding sign were examined. Peirce adopted an attitude towards speaker/writer in communication process.

In the second chapter, ideas of Ferdinand de Saussure were discussed, the way he interpreted concept of sign by grounding on binary oppositions by discussing its basic concepts was examined. Saussure adopted an attitude towards speaker/writer, either.

As these two philosophers compose the modern side of the argument, in the third chapter, the criticisms of Jacques Derrida, who represents postmodern side, for the philosophers discussed in first two chapters were examined and how the sign concept was transformed in postmodern period. Besides, the structure of the concept of “trace” which Derrida suggested instead of sign was examined.

In the conclusion chapter, by comparing the ideas of three philosophers upon several basic points, what kind of “worlds” they suggests, by their theories which doors they opened or closed, and how the transformation sign concept undergone in the period from Peirce to Derrida affected our world were discussed. Also determinations concerning future of concept of sign were made.

Keywords:

Peirce, Charles Sanders; Saussure, Ferdinand de; Derrida, Jacques; sign; semiotics; language; philosophy of language.

İÇİNDEKİLER

Sayfa

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM	ii
TEŞEKKÜR	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii

GİRİŞ	1
--------------------	---

1. BÖLÜM: CHARLES SANDERS PEIRCE’TE GÖSTERGE KAVRAMI 17

1.1. Nitel Gösterge, Tek(il) Gösterge ve Kural Gösterge	21
1.1.1. Nitel Gösterge	21
1.1.2. Tek(il) Gösterge	22
1.1.3. Kural Gösterge	23
1.2. Görüntüsel Gösterge [İkon], Belirti, Sembol	24
1.2.1. Görüntüsel Gösterge [İkon]	25
1.2.2. Belirti	26
1.2.3. Sembol	27
1.3. Sözcebirim [Kavram], Önerme, Kanıt [Çıkarım]	29
1.3.1. Sözcebirim [Kavram]	30
1.3.2. Önerme	30
1.3.3. Kanıt [Çıkarım]	31
1.4. Yorumlayan	33
1.4.1. Dolayımsız Yorumlayan, Dinamik Yorumlayan, Nihai Yorumlayan ...	34
1.4.1.1. Dolayımsız Yorumlayan	34
1.4.1.2. Dinamik Yorumlayan	35
1.4.1.3. Nihai Yorumlayan	35

1.4.2.	Duygusal Yorumlayan, Girişken Yorumlayan, Mantıksal Yorumlayan	36
1.4.2.1.	Duygusal Yorumlayan	36
1.4.2.2.	Girişken Yorumlayan	37
1.4.2.3.	Mantıksal Yorumlayan	37
1.5.	Nesne	38
1.5.1.	Dolayımsız Nesne	38
1.5.2.	Dinamik Nesne	39
1.6.	Faneroskopi	40

2. BÖLÜM: FERDINAND DE SAUSSURE'DE GÖSTERGE KAVRAMI 44

2.1.	Dilyetisi ve Dil	45
2.2.	Dil ve Söz	47
2.3.	Dil Bilimi ve Söz Bilimi	49
2.4.	Dil ve Yazı	50
2.4.1.	Kavramsal Yazı	51
2.4.2.	Sesçil Yazı	51
2.5.	Gösterge, Gösterilen, Gösteren	52
2.5.1.	Gösterilen	54
2.5.2.	Gösteren	54
2.6.	Göstergenin Nedensizliği ve Gösterenin Çizgiselliği	55
2.7.	Eşsüremlilik ve Artsüremlilik	57
2.8.	Eşsüremlili Dilbilim ve Artsüremlili Dilbilim	60
2.9.	Dilsel Değer	61
2.9.1.	Gösterilen Açısından Dilsel Değer	62
2.9.2.	Gösteren Açısından Dilsel Değer	63
2.9.3.	Gösterge Açısından Dilsel Değer	64
2.10.	“Dilde Yalnız Ayrılıklar Vardır” İlkesi	64

3. BÖLÜM: JACQUES DERRIDA'DA GÖSTERGE KAVRAMI 68

3.1.	Söz ve Yazı Ayrımı	69
------	--------------------	----

3.2.	Sözmerkezcilik	77
3.3.	<i>Différance</i>	83
3.4.	Yapısöküm	94
3.5.	Metin	99
3.6.	Saçılma	103
3.7.	Gösterge Eleştirisi	106
3.8.	İz	114
SONUÇ		119
KAYNAKÇA		126
EK 1: TÜRKÇE – İNGİLİZCE TERİMLER SÖZLÜĞÜ		132

GİRİŞ

Gösterge kavramı felsefe tarihinde büyük önem taşıyan kavramlarından birisidir. Kendi içerisinde geçirdiği dönüşümler ile eleştiriler aracılığıyla rafineleşme süreci devam ederken, öte yandan çağın teknolojik ve bilimsel etkileriyle birlikte de anlamsal bağlamında çok ciddi bir genişleme olmuştur. Örneğin insan ile hayvan davranışlarını ve jestlerini inceleyen bilim alanlarının ortaya çıkması gösterge olarak görülmeyen pek çok şeyi göstergebilimin inceleme alanına sokmuştur.

Felsefe tarihinin başlangıcında kendisini henüz ayrı bir disiplin olarak kurmamış olan dil felsefesi, bilgi felsefesi içinde kendi kozasını örmeye devam ederken, gösterge kavramının, doğrudan kendi adı altında olmasa da tartışıldığını ve tartışmanın merkezine oturtulduğunu görebiliriz.

Dil felsefesi, nesnesi olan dilin; yapısını, bütünlüğünü, ayrım noktalarını, varlık ile ilişkisini özellikle “anlam” üzerinden ele alırken, tartışmanın gizli kahramanın gösterge kavramı olduğunu söyleyebiliriz; ancak bu kahramanın on yedinci yüzyıl düşüncesiyle birlikte gizlilikten uzaklaşıp tartışmanın çekirdeğine görünür bir biçimde yerleştiğini de dile getirmek gerekir. Bu hareket yönünü, çalışmamızda daha iyi bir yön tayini yapmak bakımından kısaca ele almamız gerekmektedir.

Gösterge kavramının geçmişi temel olarak eskiçağa kadar uzanmaktadır. Kökenbilgisi çerçevesinden bakarsak Yunancada gösterge, işaret, iz, belirtke anlamına gelen *semeion* sözcüğüne dayanmaktadır. “(...) Yunanca *semeion*, teknik ve felsefî bir terim olarak İÖ 5. yüzyılda Yunanlı hekim Hippokrates ve Yunanlı felsefeci Parmenides tarafından daha çok ‘kanıt’, ‘belirti’, ‘semptom’ anlamına gelen Yunanca *tekmerion* ile eşanlamlı olarak kullanılmıştır” (Rifat, 2009, s. 27). Rifat’ın da ifade ettiği üzere Antik Yunan’daki anlamının temel olarak tıp ve bilicilik ekseninde gelişmiş olduğu görülmektedir. Kavram zaman içerisinde özerkliğini kazanacaktır.

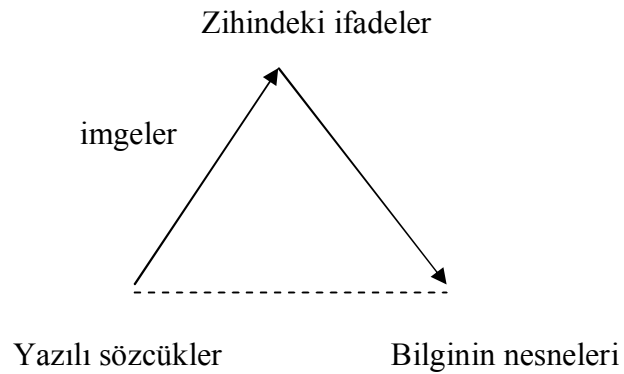
Şuna şüphe yok ki *sēmeion* kavramının Antik Yunan kültüründe nasıl kurulduğunu anlamak için, *sēmeion* sözcüğünün yazın metinlerinde

kullanımına gönderme yapmak pratik bilicilikteki anlamına ilişkin bir çalışma yapmakla eşdeğerdedir. Bu biçimde, felsefi gelenekte “gösterge” olarak bilinen terimin semantik çekirdeğini tanımlayabiliriz (Manetti, 1993, s. 24).

“Göstergenin bilicilik alanından gerçek bilimin alanına evrimleşmesi” (Manetti, 1993, s. 35) süreci yine Antik Yunan döneminde gerçekleşmiş ve dönemin temel kaynağı olan *Corpus Hippocraticum* içinde “tesirli göstergeler” ifadesi kullanılarak, gösterge kavramı bir hastalığın tedavisine ilişkin iyileşme sürecinin anlatılmasında kullanılmıştır. Bu “tesirli göstergeler” ifadesi, metin içerisinde “Gorgias’ın kullandığı sihirli sözler ya da büyü”yü kast etmek için kullanılmıştır (Manetti, 1993, s. 37).

Kısaca ele aldığımız üzere Antik Yunan’da gösterge kavramı daha çok tıbbın alanı içerisinde kalsa da içsel bir sürecin dışsal bir ifadesi (bir metnin anlamı ya da bedenin hastalığı ifade etmesi) olarak görülmüştür. Platon’a gelene kadar bu anlamın daha baskın olduğu söylenebilir.

Platon “gösterge kuramı” ya da “dil felsefesi” denebilecek türden özel bir ayırım yapmadan gösterge kavramını kullanmıştır. Gösterge kavramı *Theaitetos*’ta karşımıza çıkar. Burada Platon, göstergelerin zihnimizdeki izlenimlerin bir ifadesi olduğunu dile getirir. *Phaidros*’ta ise iki kavram arasındaki anlamsal ilişkiden söz ederek, doğrudan *sēmeion* sözcüğüne başvurmadan, “zihnimizde yazılı sözcükler”den söz eder. “İnsanın zaten bildiklerini belleğinde tazelemesi” ifadesi *Phaidros*’ta geçer. Manetti (1993, s. 55), buradaki ilişkileri bir üçgenle anlatır.



Bu anlamsal üçgende de görüldüğü üzere yazılı sözcükler zihindeki ifadelerin bir temsiliyken, bilginin nesneleriyle doğrudan bağlantıları aslında yoktur. Bilginin nesneleri zihin tarafından sözcüklere ve anlamlara dönüştürülür. Bu da demektir ki, gösterge kavramı artık tıp ile bilicilikteki anlam bağlamından uzaklaşmaya başlayarak, bilgi felsefesi içerisinde yerini almaya başlamıştır. Ancak Platon'da kavramın dil felsefesindeki bağlamına daha yakın olduğu daha temel metin aslında *Kratylos* diyalogudur. “Adların doğruluğu” meselesini ele alan bu diyalogda “doğalcılık”ı ve “uylaşımıcılık”ı temsil eden iki karakter, adlandırma (dolayısıyla anlamlandırma) konusunu ele almakta ve bu işlemin hangi kurallara göre gerçekleştiğini tartışmaktadırlar. Tartışma adlandırma eylemine geldiğinde her iki taraf da adın nesne(si) ile ilişkili olduğunu söyler; ancak uzlaşmazlık bunun doğal bir yolla mı böyle olduğu yoksa uylasımsal olarak mı böyle olduğudur. Uylasımcılığı temsil eden Hermogenes ile doğalcılığı temsil eden Kratylos’un yanında ise Sokrates’in düşüncelerini dillendiren Platon vardır. Platon burada her iki düşünceye de eleştirilerini yönelterek onları çürütür ve adlandırma, konuşma (söz), eylem ve nesnenin kendisi üzerine bir akıl yürütmeyi izleyerek adlandırma sorununu bilgikuramsal bir boyuta taşır.

Kratylos diyalogunun dört temel çerçeve içerisinde geliştiği söylenebilir: Adların işlevi, adlar ve adlandırılan şeylerle bu adların ilişkisi, bir şeyin kaç doğru adı olabileceği ve son olarak dilin doğuşu çerçevesinde tartışılan bir şeye ilk kez ad verilmesi konularının işlendiği diyalogda Sokrates özellikle dördüncü konuda söyledikleriyle dil ile bilgi felsefesi arasındaki yakın ilişkileri vurgulamış, dilden yola çıkarak bilgi felsefesi alanında bilgi üretmenin olanaklı olduğunu göstermeye çalışmıştır:

Sokrates için çok açık birşey vardır: Adları ilk verenler, "insanın üstünde bir güç" ya da Tanrılar değil, insanlardır. Ancak, herkes ad veremez. Erkekler, çocuk ve kadınların; bilge insanlar, bilge olmayanların verdiği adlardan daha doğru adlar verirler. (392 C) Bu işi yapan bilge insanlara Sokrates, yukarıda belirtildiği gibi, yasakoyucu demektedir. Bunlar, şeylerin özlerini harfler ve heceler aracılığıyla taklit etmeyi bilen insanlardır (Aysever, 2002, s. 162).

Yasakoyucuların şeylere “doğru” adları verecek yeterlilikte olup olmadığını bilmek nasıl olanaklıdır?

Sokrates, bunun için, yasakoyucuların verdikleri adların doğruluğunu denetleyen başka insanlardan da söz etmektedir. Bunlar, yasakoyucuyu yaptığı işte yönlendiren, denetleyen diyalektikçiler, yani soru sormayı ve onları yanıtlamayı bilen insanlardır (Aysever, 2002, s. 163).

Yasakoyucuların tıpkı toplumu yöneten kişiler gibi belirli bir eğitim almış, “doğru” ile “yanlış”ı ayırabilecek kişiler olması gerekmektedir. Yasakoyucular yani diyalektikçiler, bu durumda “dilini doğru kullanımları bilen” kişilerdir. Buradaki tartışmayı bir göstergenin gösterdiği şeyin yerini tutup tutmadığına dair bir tartışma olarak okumak olanaklıdır. Görüldüğü üzere Platon, dil ile bilgi felsefesi arasındaki ilişkileri ele alırken temsil ve gösterge sorununa da eğilmiştir.

Aristoteles’e gelince burada gösterge kavramının çok daha farklı bir boyutunu buluruz. Düşünür’e göre “gösterge kuramı, dil kuramından tamamen ayrıdır ve mantık ile retorik’in kesiştiği bir noktada konumlandırılabilir.” (Manetti, 1993, s. 77) Manetti’ye göre Aristoteles’te “*Birinci Analitikler*’deki bir pasajda ve *Retorik*’teki bir başka pasajda söz konusu kuramsal ayrımlarını oluşturmuştur.” (Manetti, 1993, s. 70) Gösterge kavramının genel bir tanımının yapıldığı söz konusu pasaj şöyledir:

Ne ki olasılık ile im aynı şey değil, olasılık genel kabul görmüş bir öncüdür: Pek çok nesne için oluşması ya da oluşmasının, olması ya da olmamasının bilinmesi olasılıktır; sözgelişi kıskananlara kin duymak veya sevilenleri sevmek. ‘İm’in ya zorunlu ya da genel kabul görmüş doğrudan tanıtlamalı bir öncül olması istenir: Nitekim bir nesne bir başkası varken var olduğunda veya bir başkası oluşurken ister önce ister sonra oluştuğunda, öteki berikinin varlığının veya oluşmasının imidir. (Aristoteles, 1998, s. 227)

Yukarıdaki pasajda da görüldüğü üzere, Aristoteles’te gösterge (im) kavramı artık modern anlamdaki gönderme işleviyle ele alınmakta, birbirine gönderme yapan iki

nesne, iki durum, iki düşünce, iki olaydan söz edilmektedir. Bunların birbirleriyle olan öncelik ya da sonralık sıralamalarının, aralarındaki ilişkiye bir etkisi yoktur. Gösterge, modern kavrayıştaki “yerini tutma” anlamıyla kullanılmaya başlanmıştır. Düşünür için “dilsel ifadelerin psikolojik durumların ve/veya düşüncelerin sembolleri” olduğu görülür (Manetti, 1993, s. 95).

Aristoteles’in dil hakkında konuştuğu bir başka yer ise *Retorik* başlıklı çalışmasıdır. “Konuşmanın türleri hakkındaki ayrımı *Retorik* kitabında yapar: Aristoteles konuşmayı dinleyen kişi için iki kategori tanımlamıştır: Gözlemci (*theōrós*) ve karar verici (*kritēs*)” (Manetti, 1993, s. 71). Bu kategorilerden ilki bir şeyler duyuran ya da anlatan kişiyi dinleyen bir dinleyiciyi/okuru ifade ederken, ikincisi ise buna karşıt olarak konuşmacı/yazar tarafından iletilen anlamı pasif olarak kabul etmeyen, onu yargılayan kişidir. Örneğin “yargıç (*dikastēs*) geçmiş hakkında karar verir ve meclis (*ekklēsiatēs*) ise gelecek hakkında” (Manetti, 1993, s. 71). Aristoteles, dinleyen/okuyan kişi hakkında ayırım yapmasıyla önemli bir noktaya vurgu yapar; ancak bu ayırımın hangi kriterle yapıldığı açık değildir. Üstelik gündelik hayattaki bir diyalogun dahi dinleyici/okur tarafından pasif olarak kabul edildiğini düşünmek oldukça şüpheli görünmektedir.

Aristoteles dilbilimsel sembollerle ilgili kuramını *De Interpretatione* (Yorum Üzerine) kitabında ortaya koymaya çalışır. Üç temel kavramı kullanarak oluşturduğu üçgen geleneksel bir çizgiyi izlemektedir.

Konuşulan sesler (*tà en têi phōnēi*) ruhtaki duygulanımların (*tô n en têi psykhēi pathēmátōn*) sembolleridir (*sýmbola*) ve yazılı işaretler [sözcükler] (*graphómena*) konuşulan seslerin sembolleridir. Yazılı işaretler herkes için aynı olmadığı gibi konuşulan sesler de aynı değildir. Ne var ki ilk sırada yer alan –ruhun duygulanımlarının– göstergeleri (*sēmeía*) herkes için aynıdır ve bu duygulanımların –gerçek şeylerle (*prágmata*)– benzerliği (*homoiómata*) aynıdır (Aktaran: Manetti, 1993, s. 71-72).

Burada ilk dikkati çeken sembol (*sýmbolon*) ile gösterge (*sēmeîon*) kavramının aynı anlamda kullanılmış olmasıdır. Aristoteles bu iki kavram arasında bir ayırım yapmaz. Bu iki kavram arasında bir fark görülmemesi sorunlu bir noktadır.

Aristoteles konuşulan sesler (*tà en têi phōnêi*), şeyler (*prágmata*) ve ruhun duygulanımları ya da düşünceler (*noêmata*) üçlüsünün oluşturduğu bir üçgen çerçevesinde gösterge anlayışını oluşturur. “Sesler ve ruhun duygulanımları arasındaki ilişki nedensiz ve uyuşumsaldır”¹ (Manetti, 1993, s. 72).

Düşünürün gösterge kavrayışına daha yakından baktığımızda, yukarıda da dile getirdiğimiz üzere daha ziyade birbirine gönderme yapan iki durum, iki düşünce, iki olaydan söz edildiğini görürüz. Ne var ki bu gönderme işlemi sırasından “anlam”dan söz edildiğini neredeyse hiç göremeyiz:

Aristoteles *sēmeîon*, *tekmērion*, *aitía*, *próphasis* ile *eikós* gibi kavramların güçlü ve zayıf kullanımları içerisindeki geniş anlamsal alan içerisinde beşinci yüzyılın sağlıkla ilgili, tarihsel ve felsefi yazıları içerisinde bocalar ve kavramları katı bir sınıflandırma sistemi ile tanımlara indirger (Manetti, 1993, s. 70).

Aristoteles, sınıflandırmaları ve tanımları içerisinde pek çok kavramı kullanır; ancak Manetti’nin de dikkati çektiği gibi, bu kavramların kullanımlarında birtakım sorunlar vardır ve “anlam” konusuna neredeyse hiç girilmez.

Stoacı düşünürlerde ise gösterge kavramının (*semeion* ve *tekmerion* olarak) iki bağlamdaki kullanımından birisi (*tekmerion*) yavaş yavaş silinmeye başlar. Bu konuda Manetti’nin açıklaması yerinde görünmektedir: “Bu gelişmenin akla yatkın bir açıklaması, göstergeler hakkında konuşurken, Stoacıların syllogism’den ya da onun terimler ayırımından artık söz etmemeleridir” (Manetti, 1993, s. 100). Bu durumu Sextus Empiricus’un *Adversus Mathematicos* kitabından bir alıntıyla gösterebiliriz:

¹ İkinci bölümde (2.6.) ele alacağımız üzere “nedensizlik” düşüncesi Saussure’de de karşımıza çıkacaktır.

Stoacılar, gösterge kavramını kurma çabalarında, göstergenin bir sav (*aksíōma*) olduğunu, bu savın da sonradan geleni (*ekkalyp tikòn tou lēgontos*) açığa çıkaran, geçmişten gelen (*prokathēgoúmenon*) bir ses durumuna (*en hygieî synēmménōi*) bağlı olduğunu ifade etmişlerdir (Aktaran: Manetti, 1993, s. 98).

Sextus Empiricus'un yaptığı tanıma göre artık sözcüğün tıp anlamıyla (*tekmerion*) ilişkisi zayıflamış, daha çok gelenekte yerleşecek olan ses ile ilişkisi önemsenmeye başlanacaktır. Sextus Empiricus'un gösterge anlayışını biraz daha açık hale getirmemiz gerekmektedir:

“Gösterge” kavramı, iki anlama sahiptir; ortak (*koinós*) ve özel (*idîós*). Ortak anlamıyla bir şeyi apaçık hale getiren şey ve özel anlamıyla açık olmayan bir nesneyi gösteren kast edilir (Aktaran: Manetti, 1993, s. 101).

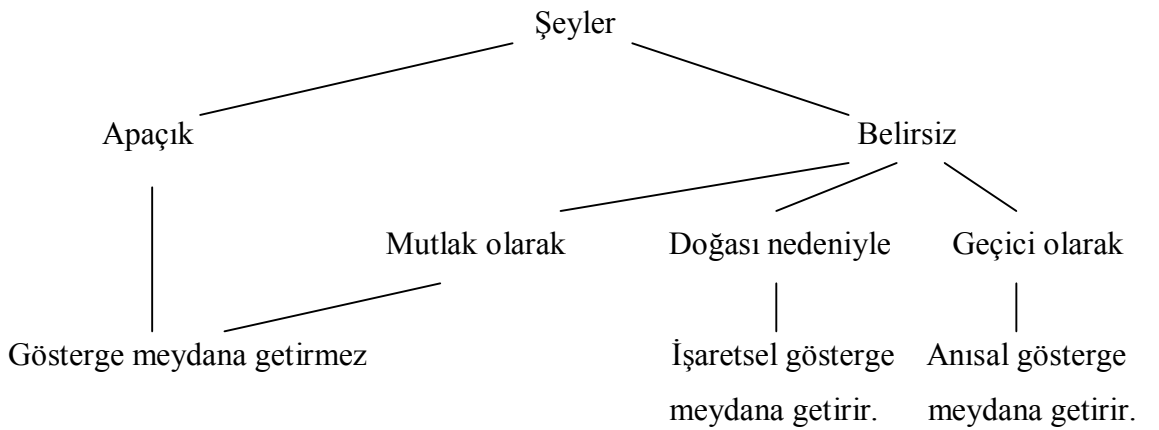
Düşünüre göre göstergeler ikiye ayrılır. İlki, oldukça açık olan ortak göstergelerdir. İkincisi ise biraz daha açık hale getireceğimiz özel göstergelerdir. “Özel göstergeler belirsiz olan şeyleri keşfetmemizi sağlarken, Empiricus açık ya da belli olan şeyler ile belirsiz olan şeyler arasında bir ayrım olduğunu ve ikincisinin üç alt kategorisi olduğunu taslak olarak varsayar” (Manetti, 1993, s. 101). Bu üç alt kategori şunlardır: Birincisi, *apaçık olan şeyler*dir. Örneğin bunun bir tez çalışması olduğu apaçıktır. İkincisi, *mutlak olarak belirsiz şeyler*dir. Örneğin gökyüzündeki yıldızların sayısı bunlardandır. Üçüncüsü ise *geçici olarak belirsiz olan şeyler*dir. Örneğin bir saatin çalışma mekanizması böyledir. Saatin içini açmadan mekanizmayı bilemeyiz. Ne var ki bu üçlü ayrım Manetti'ye göre eksiktir ve dördüncü bir ayrım daha vardır: *Doğası nedeniyle belirsiz olan nesneler*. Örneğin vücudumuzdaki gözenekler böyledir. Bunların doğası bilinemez ancak üzerine düşünülebilir. Bu ayrımda görüldüğü üzere Sextus Empiricus da gösterge kavramını bilgi felsefesi çerçevesinde ele almıştır. İlk iki kategorinin göstergelerle olan ilişkisi oldukça açık seçiktir. Ne var ki üçüncü ve dördüncü kategorilerin gösterge kavramıyla olan ilişkileri sorunlu görünmektedir. Sextus Empiricus bu kategoriler için başka göstergeler tanımlamak durumunda kalmıştır.

Doğası nedeniyle belirsiz olan nesneler, *işaretsel* [*indicative*] göstergeler sayesinde anlaşılabilirken, geçici olarak belirsiz olan şeyler, *anısal* [*commemorative*] göstergeler vasıtasıyla anlaşılabilir (Manetti, 1993, s. 101).

Sextus Empiricus iki tür göstergeyi açıklar:

[Dogmacılara göre] göstergelerin bazıları anısal (*hypomnēstiká*) bazıları işaretseldir (*endeiktiká*). “Anısal” kavramını kullandıklarında zihinsel olarak gösterilen şeyle ilgili olanı ifade ederler. (...) “İşaretsel” gösterge ise gösterilen şeyin açık olmadığı durumdur (Aktaran: Manetti, 1993, s. 102).

Bu ikili ayrımı örneklendirmek istersek anısal gösterge kavramı için duman ve ateş örneğini verebiliriz. Zihnimizde duman ile ateş arasında bir ilişki kurulmuştur. Ne zaman duman görsek aklımıza ateş gelir. İşaretsel gösterge için bedenin hareketleri örnek olarak verilebilir. Örneğin vücudumuzdaki gözeneklerden sıvı geldiğinde terlediğimizi görmüş oluruz. Sextus Empiricus’un gösterge ayrımını Manetti şöyle bir tablo (Manetti, 1993, s. 102) ile ifade etmiştir:



Bu tablodan da anlaşılabilceği üzere Sextus Empiricus'un gösterge anlayışı varlıkbilgisel ve bilgikuramsal bir çizgiye dayanır. Örneğin kendisi apaçık olan şeyler bir gösterge oluşturmazken, geçici olarak belirsiz olan şeyler anısal göstergeler üretir. Ne var ki bu ayrımın sağlıklı bir ayrım olduğunu söylemek olanaklı değildir. Düşünür, "anısal göstergelerin bilgikuramsal değerini kabul eder; ancak işaretsel göstergelerin bilgikuramsal değerini ise reddeder" (Manetti, 1993, s. 102). Bu ayrımın ve ayrıma göre kabul edilen bilgikuramsal değerlerin sorunlu olduğunu Manetti de not etmiştir. Bilgikuramsal değer hangi ölçüte göre verildiği, hangi göstergenin kime göre açık olup olmadığı veya şeyler arasında yapılan ayrımın hangi ölçüt temele alınarak yapıldığı açık değildir. Sextus Empiricus'un yaptığı ayrıma göre apaçık şeyler herhangi bir gösterge üretmiyorsa onları dilsel düzlemde nasıl ifade ettiğimiz açık değildir. Düşünür apaçık şeylerin gösterge üretmediğini söylerken nesne ile gösterge arasındaki ayrımı gözden kaçırmaktadır.

Ortaçağa geldiğimizde ise bu konuda kalem oynatanlar arasında öncelikle Augustinus'u görürüz. Hristiyan düşüncesinin temel kaynaklarından biri olarak sayılan Augustinus ile kendisinden önce gösterge konusunda düşünce ortaya koyanlar arasında önemli farklar vardır. Örneğin Stoacı düşünce sözel olmayan göstergeleri ele almazken, Augustinus jestler, askeri rütbelere gibi sözel olmayan göstergeleri de ele almıştır.

Augustinus "gösteren ile gösterilenin birleştiği öge olan *verbum*'u ('sözcük')" ortaya koymuştur (Manetti, 1993, s. 157). Düşünür, *De Dialectica* başlıklı çalışmasının beşinci bölümünde bu konuya eğilmiş, hem sözcük (*verbum*) kavramını tanımlamış hem de modern anlamdaki gösteren, gösterilen ve gösterge kavramlarına benzeyen bir ayrımı ortaya koymuştur. Öncelikle düşünürün sözcük kavramını nasıl tanımladığına yakından bakıp ondan sonra da söz konusu ayrımını inceleyeceğiz. Augustinus sözcük kavramını şöyle tanımlar:

Bir sözcük herhangi türden bir şeyin göstergesidir (*signum*). Bir konuşmacı tarafından seslendirilir ve dinleyen birisi tarafından anlaşılır (Aktaran: Manetti, 1993, s. 159).

Bu tanımda görüldüğü üzere sözcük bir gösterge olarak ele alınmıştır. Sözcüğün seslendirilmesi ve bu edimin anlaşılması sonucunda anlamdırma süreci tamamlanmaktadır. Bu sürecin üç temel ayağı vardır: Seslendirme (*Vox articulata*), *dicible* (zihin imgesi), *res* (şey).

Bu ögeleri tek tek ele alabiliriz: *Seslendirme*, bir sözcüğün seslendirilmesi anlamına gelir. *Zihin imgesi* ise bir sözcük seslendirildiğinde bunun zihindeki karşılığıdır. *Şey* ise sözcüğün adı olduğu nesnenin kendisidir. Bu üç öge arasındaki ilişki üçgen olarak düşünülebilir. Bu ana ayrım düşünürün gösterge düşüncesinin temelini belirlese de Hristiyan düşüncesinin temel kaynakları arasında adı sayılan “Augustinus’un göstergebiliminde güçlü bir teolojik eğilim olduğu reddedilemez.” (Manetti, 1993, s. 163) Bu teolojik eğilimin ortaya çıktığı çeşitli boyutlar vardır. Ne var ki söz konusu boyutları görmek için öncelikle düşünürün gösterge sistemindeki öteki temel ayrımları ele almamız gerekiyor.

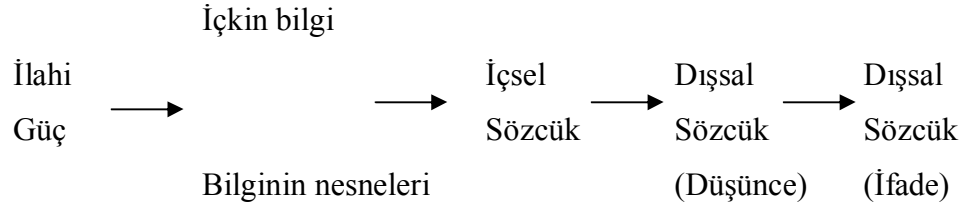
Tzetan Todorov, Augustinus’un göstergeye beş tür ayrım getirdiğini ortaya koyar:

- (1) İletim kipine göre: görsel / işitsel
 - (2) Kaynağına ve kullanımına göre: doğal göstergeler / tasarlanmış göstergeler
 - (3) Toplumsal işlevine göre: doğal göstergeler / uyuşimsal göstergeler
 - (4) Simgesel ilişkinin doğasına göre: rabıtalı / aktarımsal
 - (5) Dilsel ifadeye gönderme yapmasının doğasına göre: gösterge / şey
- (Aktaran: Manetti, 1993, s. 163).

Augustinus’u temele alarak Todorov’un yaptığı bu ayrımlara bakıldığında ilk olarak söz konusu ayrımların ikili karşıtlıklar temelinde yapıldığı dikkati çeker. Genellikle ikili karşıtlıkların ilk tarafında yer alan ögenin ötekine üstün tutulduğu hemen anlaşılabilir. İkinci olarak beşli ayrımı sağlayan ölçütün ne olduğu konusunda bir belirsizlik vardır. Bu ayrımlar arasındaki ilişkinin ne olduğu ise sorulması gereken bir başka sorudur.

Augustinus *De Magistro* başlıklı çalışmasında oğlu Adeodatus ile bir diyaloga girer. İkili söz konusu diyalogda dilin iki temel işlevi üzerine konuşurlar: Birincisi, öğretme (*docere*); ikincisi anımsama (*commemorare*). Bu işlevler hem bilgilendirici hem de iletişimseldir. Diyalogun ilk bölümünde göstergelerin bilgilendirici olma ve iletişim gerçekleştirme üzerine konuşulurken, ikinci bölümde ise aynı konuya farklı bir çerçeveden bakılır. İkinci bölümde Augustinus “dilini temel olarak göstergeler sistemi” olduğunu gösterirken, “göstergelerin durumu için iki tür” olduğunu ifade etmiştir (Manetti, 1993, s. 161). Bu durumlardan ilki “bir konuşmacının gönderme yaptığı yerin bilinmeyen bir gösterge üretmesidir” (Manetti, 1993, s. 161). Bu durumda gösterge kendi içerisinde bir bilgi taşımak için yeterli değildir. Örneğin “kalem” dediğim zaman bu gösterge bir bilgi taşımaz. İkinci durum ise “bir konuşmacının gönderme yaptığı yerin bilinen bir gösterge üretmesidir” (Manetti, 1993, s. 161). Bu durumda ise gösterge kendi içerisinde bir bilgi taşımak için yeterlidir. Örneğin “kalem yazı yazarken kullanılır” dediğimde böyle bir gösterge kullanmış olurum. Bu ayrıma bakıldığında söz konusu ayrımın bilgi taşımaya göre yapıldığı görülür; ancak bu ayrımda da birtakım sorunlar vardır. Öncelikle bu bilginin niteliği nasıl ölçülecektir? Bilgi dendiği zaman kast edilen nedir? “Kalem” dediğim zaman bir nesneyi tanımlamış olurum ve onun hakkında bir bilgi veririm. “Kalem” denildiğinde kimsenin aklına yazıyı silmek için kullanılan bir gereç gelmez. Bu anlamda Augustinus’un yaptığı ayrım oldukça sorunludur. Ne var ki Augustinus söz konusu anlamlandırma sürecinin iki tarafı olduğuna dikkat çekmiştir.

Augustinus’un gösterge kavrayışına bir eleştiri daha yöneltmeden önce daha önce sözünü ettiğimiz teolojik boyuta kısaca bakmakta büyük bir yarar var. Düşünür sözcüklerin nesneleriyle olan ilişkisini açıklamak üzere “teolojik bir çözüm” bulmuştur. Ona göre bir sözcüğü kullanırken zaten bize daha önceden verilen bir bilgiyi hatırlamış oluruz. Bir sözcük zaten nesneye ilişkin olarak bizde olan bir bilginin zihnimize çağrılmasından başka bir şey değildir. Söz konusu sürecin işleyişi Manetti tarafından şu tablo (Manetti, 1993, s. 163) ile ifade edilmiştir:



Bu tabloda da görüldüğü üzere bize bilginin nesneleri ilahi güç yani Tanrı tarafından verilmiştir ve bizde bulunmaktadır. Daha sonra düşünceler ifadeler haline gelmektedir. Elbette bu, gösterge konusundaki klasik bir sorunu teolojik bir boyutla çözmektir. Ne var ki birçok açıdan kolaycı bir çözüm olarak adlandırılabilen bu çözüm birçok sorun içermektedir. Bu çözüm göstergelerin içsel bilgisi hepimize ilahi güç tarafından verildiği için iletişim sürecinde iki taraf arasındaki “anlamsızlık” sorununu devre dışı bıraksa da bu durumda birden fazla dil olması konusuna açıklık getirmemektedir. Augustinus’un düşüncesinde ortaçağ düşüncesinin klasik “evrensel simgecilüğünün tohumları”nı görmek olanaklıdır (Manetti, 1993, s. 162).

On yedinci yüzyıla geldiğimizde karşımıza çıkan ilk isim John Locke olur. Locke’a göre “ideler düşüncenin nesneleridir” (Locke, 2004, s. 97). Düşüncenin nesneleri olan ideler ikiye ayrılır: Birincisi *basit ideler*dir; ikincisi ise *karmaşık ideler*. Öncelikle basit ideleri ele alalım:

Bir insan için hiçbir şey bu yalın idelerden edindiği açık ve seçik algılardan daha belirgin değildir; ve bu algılardan her biri kendi içinde birleşmemiş durumda bulunduğu için, içinde yalnızca, zihindeki bir *tek biçimli görünüm ya da kavram* bulunur (Locke, 2004, s. 109).

Locke’un tanımına bakıldığında basit idelerin zihnin yakaladığı en temel düzeydeki algılardan üretilen şeyler olduğu görülebilir. Örneğin “bir” ya da “sevgi” idesi basit ideler arasındadır. Karmaşık ideler ise “birçok basit ideyi bir bileşik idede birleş[tirerek]” elde edilir (Locke, 2004, s. 143). “Konuşmak” da karmaşık idelere örnek olarak verilebilir.

Düşünürün ünlü eseri *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'nin üçüncü bölümü “Sözcükler Üzerine” başlığını taşır. Locke’a göre göstergeler en temelde duyulur idelerin ifadesidirler. Bu nedenle de düşünür kitabında dil konusuna detaylı bir yer ayırmıştır.

Locke’a göre Tanrı insanı toplumsal bir varlık olarak yarattığı için ona “düzenli sesler” çıkarma yetisi de vermiştir. Bu seslerin toplumsal alanda iletişimi sağlayabilmesi için “insanın bu sesleri kendi içsel kavramlarının imleri olarak kullanabilmesi ve onları kendi zihnindeki idelerin imleri yapabilmesi, böylece bunları başkalarının da tanınması ve insanların zihinlerindeki idelerin birbirine aktarılabilmesi zorunluluğu vardır” (Locke, 2004, s. 284).

Bu ifadeden görüldüğü üzere dil, toplumun oluşması için bir zorunluluktur ve insan zihnindeki göstergelerden oluşur. Locke’a göre “sözcükler son aşamada duyulur ideleri imleyenlerden türemiştir” (Locke, 2004, s. 285). Sözcüklerin imleyenlerinin ise birtakım özellikleri vardır. Locke, sözcüklerin “onları kullananların İdelerinin duyulur İmleri” olduğunu ifade eder (Locke, 2004, s. 285). Yani sözcükler zihindeki idelerin yerini tutmaktadır. Sözcükler bu anlamda birer göstergedir. Locke’a göre insanlar sözcüklere yalnızca ideleri bağıntılamazlar, aynı zamanda başka iki şeye de bağıntı yaparlar. Bunlardan birincisi “[insanlar] *sözcüklerinin, konuştukları başka kimselerin zihnindeki idelerin imleri olduklarını da varsayarlar*; çünkü konuşanın bir ideye uyguladığı sözcüğü, dinleyen başka bir ideye uygulaysaydı, ortaya iki ayrı dil” çıkardı (Locke, 2004, s. 289). İkincisi ise “insanların yalnızca kendi imgelemlerindeki şeylerden değil, ancak gerçekteki şeylerden söz ettikleri düşünülebileceğine göre, konuşanlar genellikle *sözcüklerin gerçekteki şeylerin yerini tuttuğunu varsayarlar*” (Locke, 2004, s. 289). Bu iki bağıntı Locke’un gösterge kavrayışındaki iki temel noktayı da gösterir: Birincisi sözcükler (göstergeler) zihindeki idelerin temsilleridirler. İkincisi ise zihindeki ideler kendiliğinden oluşmayıp gerçeklikteki şeylerden üretildiğine göre sözcükler (göstergeler) gerçekte var olan nesnelere gönderme yapar. Locke’un kavrayışı klasik gösterge üçgeninin öğelerini ifade etmektedir: İdeler, sözcükler ve nesneler. Bu üçlünün arasındaki ilişkinin yapısı ise düşünürün ideler anlayışına dayanmaktadır.

Bu özetle de gördüğümüz üzere Locke dil felsefesine ilişkin bir çalışmadan çok, bilgi felsefesi sorunları çerçevesinde söz konusu kavrama eğilmiştir. Bu nedenle de gösterge (sözcükler) düşüncesini tamamen ideler kuramı temeline oturtmuştur. Locke'un bu çizgideki önemini ortaçağ düşüncesinin getirdiği teolojik çizgiyi silerek edinmiştir.

Locke'tan sonra gösterge alanındaki yaklaşımlar çeşitlenmiş ve birtakım tipolojiler altında toplanabilecek hale gelmiştir. Bu alanın gelişip çeşitlenmesi, hem dil üzerindeki araştırmaların artması hem de felsefe tarihi içerisinde bu alanın özerkliğini kazanmasıyla olanaklı olmuştur. Bu isimleri ve çalıştıkları alanları kısaca anabiliriz.

Bir yanda “davranışçı” başlığı altında incelenebilecek C. K. Ogden, I. A. Richards ve Bertrand Russell gibi isimler düşüncelerini ortaya koyarken, öte yandan –Peirce'ten etkilenen ve bu nedenle yine üçlü ayrımlara başvuran– Charles William Morris, George Herbert Mead gibi isimler düşüncelerini ortaya koymuştur. Rudolph Carnap ve W.V.O. Quine gibi düşünürler “Mantıkçı Pozitivizm” başlığı altında dili, felsefenin sahte sorunlardan arındırılmasının bir aracı gibi gören düşünürlerdir. Tarihsel çizginin dışına çıkıp kuşbakışı bakıldığında B. F. Skinner ve Noam Chomsky gibi dil edinimi üzerine çalışan düşünürler; alana daha çok dilbilimci sıfatıyla yaklaşan Rus Biçimcileri (O. Brik, B. Eyhenbaum, R. Jakobson, V. Propp, V. Şklovski vd.) ile Prag Dilbilim Çevresi (V. Mathesius, B. Trnka, J. Vachek, B. Havranek, J. Mukarovsky vd.); Kopenhag Dilbilim Çevresi'nin kurucuları arasında yer alan –Saussure'den etkilenerek onun çizgisini geliştiren ve ikili ayrımlara başvuran– Louis Hjelmslev; Amerika'da daha çok yapısalcılık çizgisinde çalışmalar ortaya koyan F. Boas, E. Sapir, L. Bloomfield; İşlevsel Dilbilim alanında çalışmalar yapan dilbilimci André Martinet; Saussure'ün düşüncesini tersine çevirmeyi deneyen Émile Benveniste; Paris Göstergebilim Okulu içerisinde adı anılan Algirdas J. Greimas; göstergebilim çalışmalarının çeşitli alanlara yayılmasında büyük etkisi olan Roland Barthes ve alana “açık yapıt”, “örnek okur” vb. birçok önemli kavramı katan Umberto Eco gibi pek çok önemli isim bu alanda kalem oynamıştır.

Bu kısa tarihçe bize gösteriyor ki gösterge kavramı, tıp ve bilicilikle başlayan yolculuğunda hiç de kısa sayılamayacak bir süre içerisinde çeşitli açılardan dönüşüme

uğrayarak, çağların ve toplumların zihinsel gereklilikleri bakımından değişimlere uğramıştır. Sokrates öncesi dönemde bilim ve felsefe tam olarak ayrışmamışken, bu iki alanın verileri yeni yeni ortaya çıkarken, söz konusu toplumun ve çağın gereklerine uygun olarak bilicilik alanında bir anlam havzasına sahip olmuştur. Bilimlerin ayrımı ve felsefenin kendisini bilimlerden ayrıştırmaya başlamasıyla birlikte tıp ve bilicilik anlamı azalarak daha çok ağızdan çıkan sözleri imlemeye başlamıştır. Tarih sahnesinde on sekizinci yüzyıla doğru gelindikçe insanın bilgi ve dile ilişkin taleplerinin değişmesi ve gelişmesi nedeniyle, bilgi sorununa bağlı olarak gösterge konusunda da araştırmalar yapılmış, söz konusu kavram yüzyılın gereksinimleri çerçevesinde kendisine yeni bir çerçeve ve tartışma zemini bulmuştur.

Bu süreç içerisinde üç düşünürün adını ayrıca anmak ve ortaya koydukları sorunlar ile ayrımlara dikkatlice eğilinmesi gerekmektedir. Charles Sanders Peirce ve Ferdinand de Saussure bu alanın kurucu isimleri arasındadır. Yukarıda sözünü ettiğimiz tarihçe içerisinde göstergeyi bilgi felsefesi alanından çıkarıp dil felsefesi ve göstergebilim sınırları içerisinde sorunsallaştıran ve ayrımlar ortaya koyarak açıklamaya çalışan bu iki düşünür zaman içerisinde gösterge konusundaki iki temel hat haline gelmiştir. Derrida ise bu iki hattı oluşturan isimlerin karşısına kökten ve kuvvetli bir eleştiriyle çıkmış, gösterge alanındaki birçok varsayımın sorgulanmasına neden olmuştur. Kısa tarihçenin ardından Peirce ve Saussure'ün ele alınması ise gösterge kavramının bir bilgi felsefesi sorunu olmaktan çıktıktan sonra kendi başına ele alındığında hangi boyutlara sahip olduğunu ve hangi alanları etkilediğini göstermek istememizden kaynaklanmaktadır.

Yukarıda ele aldığımız kısa tarihçeden de anlaşılabileceği üzere gösterge kavramı dil felsefesinde oldukça önemli bir yer tutar; ancak bu kavramdan çeşitli düşünürler çeşitli anlamlar çıkarmışlar ve bu anlamlar çevresinde kuramlarını inşa etmişlerdir. Bu çalışmada Peirce ve Saussure'ün temsil ettiği modern görüşün birçok açıdan anlatıcıyı/yazarı merkeze alan bakışına karşılık, post-modern görüşün dinleyiciyi/okuru merkeze alan bakışı iki farklı krizi doğurmaktadır. Ayrıca her iki düşüncenin de ürettiği birtakım varsayımların bu krizin başka alanlara sıçramasına neden olduğu görülmektedir. Sözünü ettiğimiz kriz ise anlam sorunu bakımından ortaya çıkmaktadır. Modern ve post-modern görüşler anlamlandırma sürecinin iktidarını ya

anlatıcıya/yazara ya da dinleyiciye/okura vererek söz konusu süreci neredeyse tek boyutlu bir biçimde incelemiş, bunun bir sonucu olarak da anlamlandırma ve iletişim süreci bir tarafın iktidarı altında görülmüştür.

Çalışmamda bu sorunu çözmek için öncelikle söz konusu düşünürlerin temel kavramları ile ayrımları kendi tasarladıkları düzen içerisinde anlatılacak ve yeri geldikçe çeşitli açılardan eleştirileri yapılacaktır. Sonuç bölümünde ise gösterge kavramının anlam havzasının genişlemesiyle başka alanlar için nasıl merkezî bir hale geldiği kısaca ele alınacaktır. Bunun ardından üç düşünürün kavramlarıyla önerdikleri dünyalar, kuramlarıyla açıp kapattıkları kapılar dil felsefesi ile anlam sorunu bağlamında ele alınarak gösterge kavramını tek boyutluluktan kurtarmak için bir çözüm ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. BÖLÜM: CHARLES SANDERS PEIRCE’TE GÖSTERGE KAVRAMI

Charles Sanders Peirce göstergebilimin iki kurucusundan biri sayılır. Peirce bilgi felsefesi içerisinde gelişen geleneksel göstergebilimi sistemli olarak inceleyen ilk düşünürdür. Kimya, matematik, mantık gibi alanlarda çalışmalar yapmış olan düşünür, mantıkla ilgili ilk çalışmasını on iki yaşını tamamladıktan kısa bir süre sonra yayımlamıştır. On altı yaşında başladığı üniversite eğitiminde Kant’ın yapıtları hemen dikkatini çekmiş ve üç yıla yakın bir süre boyunca özel olarak Kant üzerine çalışmalar yapmıştır. Kant’ın görüşlerine olan eleştirileri onun son döneminde Hegel’e daha yakın bir felsefi anlayışa yönelmesine neden olmuştur.

Peirce göstergebilim kavrayışını mantık temeline oturtmuş ve üçlü ayrımlar üzerine kurduğu gösterge sistemiyle önemli bir kulvar açmıştır. Peirce’ün kuramı iletişim sürecinde yorumlayana büyük önem vermesine karşın konuşmayıcı/yazarı merkeze alan bir çizgiyi oluşturmuştur. Göstergebilimin öteki babası sayılan Ferdinand de Saussure, Avrupa’da çalışmalarını ortaya koyarken, Peirce Amerika’da çalışmıştır. Bu coğrafi farklılık, yalnızca basit bir mekânsal fark olmakla kalmamış, her iki düşünürün sistemleri arasında da bir fark oluşmasına neden olmuştur. Peirce, bilim ile faydacılık temeline oturan bir mantık kuramı geliştirmeye çalışırken, doğal olarak gösterge kavramı ile dil felsefesine eğilmiş ve bir gösterge kuramı geliştirmiştir. Ayrıca Peirce’e göre “mantık, en geniş anlamında, (...) biçimsel gösterge öğretisidir” (Peirce, 1984, s. 227). Peirce, Saussure’e kıyasla oldukça verimli ve üretken bir düşünürdür. Bu verimin doğal bir sonucu sayılabileceği üzere, dönem dönem düşüncesinde birtakım değişiklikler, eklemeler ve çıkarmalar olmuştur. Tüm bu değişikliklere karşın düşüncesinin temelindeki kimi kavramlar ve temel mantık değişmemiştir. Bu nedenle Peirce, dönemlere göre incelenebileceği gibi, aynı zamanda bu farklar temel mantık değişmediği için göz ardı da edilebilir.¹ Bu değişimler nedeniyle ve zaman zaman daha

¹ T.L. Short, *Peirce’s Theory of Signs* başlıklı kitabında düşünürün gösterge kuramındaki gelişimini tarihsel açıdan on bölüme ayırarak incelemiştir. Short’a göre 1865 ile 1907 arasını kapsayan bu on dönem Peirce’ün gösterge kavrayışının zihin, bilgi ve düşünce gibi alanlarla ilişkisi bakımından değişimlerini göstermek için temel tarihsel çizgiyi oluşturur. Burada yalnızca Peirce özelinde bir çalışma yapmadığımız için bu farklara yalnızca kimi önemli noktalarda, yeri geldiğinde değinilecektir.

geniş açıklama yapmak için Peirce, sık sık “gösterge” kavramını tanımlamıştır.² Çalışmamızda bu tanımların bazılarını tek tek ele alarak ilerleyeceğiz. Bu tanımlardan ilki şöyledir: “*Gösterge* nesnesine herhangi bir gerçek ya da temel karşılık gelme olmaksızın uyum sağlayan bir temsildir” (Peirce, 1982, s. 323). Bu kısa ama önemli tanımda da görüldüğü gibi gösterge her şeyden önce bir *temsil biçimidir*. Bu nedenle nesnenin kendisi değil, nesneyle *uyumlu* bir benzerliktir. Burada ortaya çıkan temel sorun ise söz konusu *uyumun* nasıl sağlandığı ve nasıl ölçülebildiğidir. Yani bir göstergenin nesnesini uyumlu bir biçimde temsil etmesi hangi şartlar altında gerçekleşir ve bunun gerçekleştiğinin varsayıldığı durumlarda “sağlaması” nasıl yapılabilir? Bu ilk sorulara yanıt vermek için Peirce’ün öteki “gösterge” tanımlarını da ele almak gerekecektir.

Peirce bir başka yerde göstergeyi şöyle tanımlar: “Gösterge bir şeyin yerini tutan, o şeyi üreten ya da niteleyen bir düşüncedir” (Peirce, 1982, s. 339). Bu kısa tanımda da görüldüğü üzere gösterge, başka bir şeyin yerini tutan bir tasarım, bir *ikamedir*. Daha önce yukarıda ele aldığımız sorular burada da baki gibi görünmektedir; ancak *bir şeyin yerini tutmak* (ya da bir önceki tanımda olduğu üzere *nesnesiyle uyum sağlamak*) ne anlama gelir ve bu nasıl olanaklıdır? Peirce’ün en çok atıf yapılan bir başka gösterge tanımı ise şöyledir: “Bir gösterge ya da *representamen*, birisi için bir şeyin belirli bir ilgi ve kapasite bakımından yerini tutmasıdır” (Peirce, 1984, s. 228).³

Bu tanımda da şu nokta dikkati çekmektedir: Bir göstergenin nesnesiyle ilgili olması ve onu temsil edebilecek, yerine geçebilecek kapasiteye sahip olması gerekmektedir. Tüm bu tanımlara Peirce’ün diğer temel kavramlarını da kapsayan ve yolumuzu açacak son bir tanım daha ekleyelim:

² Robert Marty’nin yaptığı bir çalışmaya (Marty: 03.05.2010) göre Peirce gösterge için yetmiş altı (76) farklı tanım vermiştir. Bu çalışmaya ek olarak Alfred Lang yaptığı bir çalışmayla (Lang: 03.05.2010) on iki (12) tanım daha bulmuştur; ancak bu tanımlar incelendiğinde temelde aynı noktalara temas ettiği ve tanım sayısının ilk bakışta fazla görünmesine karşın söz ettiğimiz kimi farklar dışında nerdeyse birörnek olduğu görülebilir.

³ Bu tanımda kullanılan temsil, simge, yerini tutma vb. anlamlarda çevrilebilecek *representamen* kavramı, Peirce üzerindeki Kant etkisiyle kullanılmıştır. Burada, Kant’ın kullandığı *vorstellung* kavramına eşdeğer olarak kullanılmaktadır.

Bir gösterge [*sign*] ya da *representamen*, bir kişi için herhangi bir şeyin yerini, herhangi bir açıdan ya da nitelik bakımından tutan bir şeydir. Birine yöneliktir; yani bir kişinin zihninde, bir eşdeğer gösterge ya da belki daha gelişmiş bir gösterge yaratır. Yarattığı bu göstergeyi ilk göstergenin yorumlayıcı [*interpretant*] olarak adlandırıyorum. Bu gösterge bir şeyin, nesnesinin [*object*] yerini tutar. Bu gösterge nesnesinin yerini tutarken bunu her açıdan değil, benim *representamen*'in temeli dediğim bir çeşit kavramı iletme açısından tutar (Peirce, 1984, s. 228).

Bu tanımda görüldüğü üzere Peirce'ün kuramındaki temel kavramlar arasında, göstergeyle eşanlamlı olarak kullandığı *representamen* ve üçgeni tamamlayan yorumlayan ile nesne bulunur. Burada göstergelerin, dolayısıyla göstergebilimin, üçlü ayrımlara dayanmasının temelini de buluruz.⁴

Peirce'ün göstergebilimle ilgili düşüncesinin temelinde mantığın yer aldığını göstermek için üç kavrama yakından bakmamız gerekmektedir. Peirce'e göre mantıksal işleyiş üçe ayrılarak anlaşılabilir. Bu temel kategoriler zihnin işleyişindeki mantıkta bulunmaktadır. Bu mantığın basamakları da bir sıralamayı içerir: Birincilik [*firstness*], ikincilik [*secondness*] ve üçüncülük [*thirdness*]. Mantığın işleyişi bu üçlüye dayanıyorsa ve mantık da en genel anlamıyla “biçimsel gösterge öğretisiyse” o halde göstergeler de üçe ayrılmalıdır. (Peirce, 1984, s. 227) Bu basamakları birer örnekle kısaca açıklamak çalışmamız açısından yararlı olacaktır.

1. Birincilik: başka bir şeye gönderme yapmaksızın ya da başka bir şeyle ilişki taşımaksızın varolanlar.
2. İkincilik: başka bir şeyle ilişkisi olan; ancak herhangi üçüncü bir kendilikle ilişki taşımaksızın varolanlar.
3. Üçüncülük: ikinci kendilikle ilişki içerisinde olan birincisiyle ve birbiriyle ilişki içerisinde olabildiği kadar ilişki içerisinde olanlar (Merrell, 2000, s. 32).

⁴ Çalışmamızın konusu olmasa da Peirce'ün üçlü ayrımlarının Hegelci bir anlayışla belirli açılardan ilişkisi olduğu açıktır.

Floyd Merrell’a göre “Peirce bu kategorileri hissetme, duyumsama, deneyim ve göstergelerin kavramsallaştırılmasını açıklamak için geliştirmiştir” (Merrell, 2000, s. 32). Yani Peirce kuru bir mantık çizgisini izlemek için değil, bütün deneyim, duygu ve bunların ürettiği göstergelerin belirli bir mantıkla kavramsallaştırılabileceğini göstermek için bu üç kategoriye temel olarak belirlemiştir. Artık bu kategorilere birer örnek verebiliriz. “Birincilik, Picasso’nun bir tablosundaki iki boyutlu dikdörtgen biçimindeki renk beneği olabilir. İkincilik ise bu beneğin resimdeki öteki dikdörtgen, üçgen ve düzensiz beneklerle olan karşılıklı ilişkileri olabilir. Üçüncülük ise resme bakan bir kişinin tüm bu benekleri zihninde üç boyutlu olarak birbirinin önüne arkasına, sağına soluna koymasındır” (Merrell, 2000, s. 32).

Bu örnekte de görüldüğü gibi birincilik, ikincilik ve üçüncülük kategorileri göstergeler arasındaki ilişkileri de içermektedir. Bu anlamda kısaca özetlemek gerekirse “birincilik *olanaklılık (olabilirlik)*, ikincilik *gerçeklik (olduğu şey)* ve üçüncülük *muhtemel oluş, olasılıklı oluş ya da zorunluluktur*” (Merrell, 2000, s. 34).

Merrell’in da dikkatimizi çektiği gibi tüm şematik kategorileştirme çabaları gibi bu basamaklar da bir dereceye kadar aldatıcı olabilir. Bunun nedeni ise hiçbir göstergenin kendi içerisinde birincilik, ikincilik ya da üçüncülük gibi bir sıralamaya tabi tutulamayacak olmasıdır. Bu anlamda söz konusu kategorilerin, zihnin göstergelere atfettiği bir sıralama biçimi, göstergelere giydirilmeye çalışan kıyafetler olduğunu unutmamak gerekir.

Peirce, mantık çalışmalarının bir sonucu olarak göstergeyi üçlü bir ayrıma sokarken, gösterge sınıflandırmasını da yukarıda sözünü ettiğimiz ayrımla koşut olarak üçlü bir biçimde yapar:

1. Birinci üçlüğe göre, bir gösterge **nitel gösterge**, **tek(il) gösterge** ve **kural gösterge** diye adlandırılabilir. (...)
2. İkinci üçlüğe göre, bir gösterge, **görüntüsel gösterge [ikon]**, **belirti** ve **simge** diye adlandırılabilir. (...)

3. Üçüncü üçlüğe göreyse, bir gösterge **sözcebirim, önerme ve kanıt** olarak adlandırılabilir (Rifat, 2000, s. 133-135).

Şimdi bu üçlülere tek tek inceleyerek Peirce’ün gösterge kavramının altyapısını kurarken hangi noktalara dikkati çektiğini ve bu altyapıdan teşekkül edilen bir göstergenin ne türden özelliklere sahip olduğunu ele alalım.

1.1. NİTEL GÖSTERGE, TEK(İL) GÖSTERGE VE KURAL GÖSTERGE

Peirce’ün gösterge düşüncesindeki ilk üçlü olan bu grup göstergeleri niteliklerine göre ayırmaya çalışmaktadır. Her ne kadar Hawkes bu ilk ayrımı “*gösterge* türlerine dayanan mantıksal olasılıklar” olarak ifade etmeye çalışsa da, söz konusu gösterge türlerinin olasılıkları içermediğine, nitelikleri içerdiğine dikkat etmemiz gerekmektedir (Hawkes, 2003, s. 103).

Bu üçlü ayrım Short’a göre “göstergelerin ‘kendi içlerinde’ ne olduklarına dayalıdır” (Short, 2007, s. 209). Bu ayrım birçok bakımdan göstergenin fenomenolojik yapısıyla ilgilidir.⁵

1.1.1. Nitel Gösterge

Göstergelerin kendi içlerinde ne olduğuna dair ayrımı işaret eden ilk üçlünün birinci halkası *nitel gösterge* [*qualisign*] olarak adlandırılan kavramdır. Nitel gösterge, “bir gösterge olan niteliktir” (Peirce, 1984, s. 291). Nitel gösterge, “[bir şey tarafından] içerilmediği sürece bir gösterge olarak hareket etmez. Bu içrimin, bir gösterge olarak göstergenin niteliğiyle bir ilişkisi yoktur” (Peirce, 1984, s. 291). Bu kısa tanımda da görüldüğü üzere *nitel gösterge*, bir gösterge içerisinde bir nitelik olarak yer alabilecek bir başka göstergedir.

⁵ Peirce “fenomenoloji” kavramını pek fazla kullanmaz, onun yerine ileride ele alacağımız (1.6.) “faneroskopi” kavramını kullanmayı tercih etmiştir.

Nitel göstergeye bir müzik parçasındaki onu diğer parçalardan ayıran özgün motif, bir kumaştaki renk, bir kişinin kokusu, kırmızı rengindeki “kırmızılık” gibi nitelikler örnek olarak verilebilir.

Peirce’ün ayrımlarının ilk basamağında yer alan nitel göstergenin içerdiği temsiliyet ilişkisinin kaynağı açık değildir. Bunun nedeni ise nitel göstergenin tamamen fenomenolojik bir boyuta dayanmasıdır. Kırmızı rengindeki “kırmızılık”ın ne olduğu fenomenolojik bir araştırma gerektirir ve bu soru Peirce’ün mantık temeline dayanan göstergebilim kavrayışında açıklanması kolay olmayan bir sorudur.

1.1.2. Tek(il) Gösterge

İlk üçlünün ikinci ayağı ise *tek(il) göstergedir* [*sinsign*]. *Single* [tekil], *simple* [basit] gibi sözcüklerin kökünün dayandığı Latincedeki *semel* [*bir kerelik*] kökünden gelen *tek(il) gösterge* [*sinsign*] kavramı, “bir şeyin gerçekten varolması ya da gösterge olan bir olaydır” (Peirce, 1984, s. 291). *Tek(il) gösterge* aynı zamanda *nitel göstergesi* de içeren bir tanıma sahiptir. Peirce de durumu şu şekilde ifade eder: “Tek(il) gösterge, nitelikleri vasıtasıyla oluşabilir, bundan dolayı nitel göstergesi de içerir ya da bir dereceye kadar içerir. Ne var ki bu nitel göstergeler, nitel göstergelerin ayrıcalıklı bir biçimidir ve ancak ilişkili olma aracılığıyla gösterge biçimini alırlar” (Peirce, 1984, s. 291). Ne var ki burada Peirce *tek(il) göstergelerle nitel göstergeler* arasındaki ilişkiyi bir biçimde açıklasa da farkın ne olduğu açık değildir. Eğer *tek(il) göstergeler*, bir dereceye kadar nitel göstergeleri içeriyorsa onları ayıran temel çizgi nerededir ve bu ayrımı yapabilmek için nereye bakmak gerekir? Bu soruların yanıtsız kalması, ünlü Peirce yorumcusu T. L. Short’un dikkatini çekmiş ve yorum yapmak zorunda bırakmıştır. Short, Peirce’ün burada muğlak bıraktığı ayrımı “Peirce şöyle demiş olmalı, *tek(il) gösterge niteliklere sahip olmalı; ancak tek(il) göstergenin anlamı gösterge sıfatıyla bu niteliklere ait değildir.*” diyerek açık hale getirmeye çalışır (Short, 2007, s. 210). Short’un yorum yaparak belirginleştirmeye çalıştığı bu ayrım, iki kavram arasındaki farkı açıklamakta yetersiz kalmaktadır. *Tek(il) gösterge ile nitel gösterge* arasındaki ayrım, *tek(il) göstergenin tanımının ilk yarısı* (“bir şeyin gerçekten varolması”) bakımından yapılabilecek bir ayrım değildir. Tanımın ikinci yarısıysa

(“gösterge olan bir olaydır”) iki kavram arasında varlıkbilgisel bakımdan bir ayrım yapmayı sağlayabilir. Nitel göstergelerin tekrarlanabilen olaylar olmadığı, zaten varolan bir göstergeye ait nitelik özelliği taşıyan bir gösterge olduğu göz önünde bulundurulursa –kavramın “tek” sözcüğü kökeninden gelmesine de dikkat edilerek– tek(il) göstergelerin bir seferliğine gerçekleşen olaylar olduğu söylenebilir. Tek(il) göstergeye örnek olarak anlık bir haykırış ya da bir kişinin fotoğrafı verilebilir.

Tek(il) göstergenin nesnesini nasıl temsil ettiğine dair bir soru sorulduğunda bu soru da kolayca yanıtlanamaz. Peirce bu ayrımı göstergenin nesnesini temsil etme becerisinden ziyade varlıkbilimsel bir açıdan yapmıştır. Bu nedenle “Peirce tek(il) göstergelerin nitelikler olması gerektiğini söylemek zorunda kalmıştır; ancak onların önemi gösterge mahiyetindeki bu nitelikleri değildir” (Short, 2007, s. 210).

1.1.3. Kural Gösterge

İlk üçlünün son ayağı ise *kural göstergedir* [*legisign*]. Kural gösterge, “bir gösterge olan bir yasadır / kuraldır” (Peirce, 1984, s. 291). Peirce’e göre “Bu yasa/kural genellikle insanlar tarafından oluşturulur. Her geleneksel gösterge, kural göstergedir. Yalnız tek bir nesne değil, aynı zamanda anlamlı olduğunda anlaşılan genel bir tiptir.” (Peirce, 1984, s. 291) Bu tanımda da bir sorun olduğu açıktır. Bunu ele almadan önce kural göstergeye de bir örnek verelim: Dildeki “özne-yüklem uyumu” kural gösterge olarak anılabilir. Kurallar / yasalar, oluşturulurken zaten birtakım kavramların/göstergelerin içeriklere sahip olduğu varsayılır ve bu varsayım, dünyanın her yerinde üzerinde uzlaşmış bir tanım olamaz. Bunun içeriklendirilmesi ve yorumlanması, en hafif derecede farklı kültürel geleneklere, felsefi bakışlara, hukuk söyleminin tarihsel çizgisi içerisindeki uygulamalara ve kuralkoyucuların / yasakoyucuların günün gereksinimlerine ilişkin birtakım kaygılarına bağlıdır. Kültürel yapılanma ve düzenlemeler, neyin suç olduğu neyin olmadığı konusunda farklı sonuçlar gösterirler. Örneğin, Hindistan’da bir kadının kocasının ölümünün arkasından yakılması bir suç değilken, İngilizlerin müdahalesinden sonra bir suç olarak değerlendirilip yasaklanmaya çalışılmıştır.

Kural göstergelerin nesnesiyle olan temsiliyet ilişkisi açık değildir. Yukarıda yapılan eleştirileri de göz önünde bulundurduğumuzda bu göstergenin nesnesini nasıl temsil ettiğinin Peirce açısından açık olmadığını görürüz. Önemli Peirce yorumcularından biri olan Short da bu gösterge türüne itiraz etmiştir:

Şimdi, kural olarak [kural göstergeler] ne nitel göstergelerdir ne de tek(il) göstergelerdir; Peirce'in sınıflandırmasında kural göstergeler olduğunu varsaymadığımız sürece bu türden göstergelere yer yoktur (Short, 2007, s. 210).

Kısa bir toparlama yaparsak, Peirce'ün göstergeleri kendi içlerinde ayırma çabasına giriştiği; bu ilk üçlünün, tanımları bakımından kimi sorunları içerdiği, genel tabanlı bir gösterge kuramı oluşturmak amacıyla tarihsel bakışı, kültürel yapıları ve farkları hesap etmeksizin evrensel bir çerçeve kurmaya çalıştığı; ancak bunun, tam da sözünü ettiğimiz açıları hesaba katmadığı için başarısız olduğu söylenebilir.

Her ne kadar Peirce bu ilk üçlü ayrımın göstergeleri kendi içerisinde ayıran ve göstergelerin nitelikleri temeline dayanan bir ayrım olduğunu savlasa da birçok bakımdan yetersiz ve sorunlu bir ayrım olduğu açıktır. Bu türden göstergelerin nesnesini hangi açılardan temsil ettiği açıksa da bu temsil ilişkisini yaratan temel nokta ve söz konusu temsilin nasıl gerçekleştiği açık değildir.

1.2. GÖRÜNTÜSEL GÖSTERGE [İKON], BELİRTİ, SEMBOL

İkinci üçlü grup ise araştırmamız açısından daha merkezî bir rol oynayacak olan *görüntüsel gösterge* [*icon*], *belirti* [*index/indice*] ve *sembol* [*symbol*] üçlüsüdür. Terence Hawkes'a göre bu üçlü "türler temeline dayanan, gerçek dünyadaki gerçek kendilikleri içerir" (Hawkes, 2003, s. 104). Peirce'ün ayrım yaptığı diğer üçlüler içerisinde düşünce tarihçileri tarafından en önemli bulunmuş ve üzerinde en çok kalem oynatılmış olan üçlü bu gruptur. Hawkes'ın da işaret ettiği üzere bu türden göstergeler, türler temelinde ayrılmıştır. Bu üçlünün Peirce'ün sisteminde daha büyük önem taşımasının ve yorumcuları tarafından daha fazla vurgulanmasının nedeniyse söz konusu üçlünün diğer

gösterge üçlülerine göre çok daha sarıh bir biçimde açıklanıp tanımlanmasıdır. Ayrıca bu göstergelerin nesneleriyle olan temsiliyet ilişkileri diğer göstergelere oranla çok daha açık bir biçimde ortaya konmuştur. Bu üçlünün de öğelerini tek tek ele alacağız. Bunlardan ilki *görüntüsel gösterge* ya da diğer adıyla *ikon*dur.

1.2.1. Görüntüsel Gösterge [İkon]

Görüntüsel gösterge / ikon, “nesnesinin sahip olduğu niteliklerinden dolayı nesnesine gönderme yapan göstergedir.” (Peirce, 1984, s. 291) Peirce görüntüsel göstergeden söz ederken sıklıkla “benzerlik” sözcüğünü kullanır. Buradaki benzerlik, görüntüsel anlamdaki bir benzerliktir. Görüntüsel göstergeler, gönderme yaptıkları ya da yerini tuttukları nesneyi doğrudan temsil ederler. Bu anlamda görüntüsel gösterge kavramı büyük ölçüde fiziksel bir benzerlik olarak düşünülmelidir. Zaten çok daha sonra bu konuda şöyle yazmıştır: “İlk olarak Benzerlik [*Likenesses*] ya da benim dile getirdiğim biçimiyle görüntüsel gösterge, kendi içinde benzeyebildiği kadar nesnesine benzer” (Peirce, 1984, s. 460-1). Daha açık bir deyişle “çoğu görüntüsel gösterge, yalnız hepsi değil, nesnelere *benzerler*” (Peirce, 1984, s. 13). Bu ifadelerden de görülebileceği üzere görüntüsel göstergenin temelinde fiziksel benzerlik mefhumu yatmaktadır. Görüntüsel göstergeye örnek olarak bir kişinin fotoğrafını verebiliriz. Ne var ki T. L. Short’un vurguladığı üzere bir görüntüsel gösterge yalnızca nesnesine gönderme yapabilir, onun yerini tutamaz. Bunun nedeni de ne olursa olsun hiçbir görüntüsel göstergenin nesnesini tam olarak temsil edemeyecek olmasıdır. Örneğin kalemle çizilmiş bir üçgen hiçbir zaman “üçgen”in kendisinin yerini tutamayacaktır.

Peirce’e göre “saf bir görüntüsel gösterge herhangi bir amaç taşımaz. (...) Saf bir görüntüsel gösterge mutlak ya da olgusal bir bilgiyi iletmez” (Peirce, 1984, s. 306). Burada bir ara başlık açarak *alt görüntüsel göstergedir* [*hypoicon*] söz etmek gerekir. “Bir gösterge görüntüsel gösterge olabilir; yani varoluş kipinin ne olduğu, hiçbir önem taşımaksızın nesnesini temel olarak benzerliği vasıtasıyla temsil edebilir. Eğer tözel bir biçimi isteniyorsa alt görüntüsel gösterge olarak adlandırılabilir” (Clark, 1990, s. 68). Peirce’ün alt görüntüsel göstergelere verdiği örneklerle bakıldığında fotoğraf ve resim örneklerinin sıkça kullanıldığı görülebilir. T. L. Short’un da dikkatimizi çektiği üzere bu

örnekler yakından incelendiğinde alt görüntüsel göstergenin iki boyutu olduğunu görürüz:

[Alt] Görüntüsel göstergelerin iki düzeyi vardır. İlk olarak, iki boyutlu yüzeyin kimi hatları üç boyutlu dünyanın deneyimine benzer; ikinci olarak da, yaratılmış derinlik yanılsaması resmin bir parçasıdır, iki boyutlu yüzeyde içerilmezken, bakan kişinin deneyiminde içerilir (Short, 2007, s. 216).

Short'un da dikkati çektiği üzere bakılan bir görüntüde iki boyut olsa da görüntüsel göstergenin insan zihnindeki yansıması üç boyutlu olur. İki boyutlu bir görüntüye bakıldığında, insan zihni onu kafasında üçüncü boyutu varmış gibi, belirli bir derinlik algısının içine oturarak düşünür. Kısacası görüntüsel gösterge; benzerlik, biçim gibi öğeler üzerinden tanımlanabilir. Görüntüsel göstergenin özelliklerini sıraladıktan sonra elimizdeki üçlünün ikinci ögesi olan *belirtiye* geçebiliriz.

1.2.2. Belirti

Peirce, belirtiyi [*index*] şöyle tanımlar: “Bir *belirti*, nesnesi ortadan kalktığı zaman onu gösterge yapan niteliklerini kaybeden bir göstergedir” (Peirce, 1984, s. 304). Bu tanıma bakıldığında belirtinin daha önce ele aldığımız görüntüsel göstergeden çok farklı olduğu hemen dikkatimizi çeker. Belirti, görüntüsel göstergenin aksine, bir yorumlayanın nesnesiyle girdiği ilişkiye bağımlı olarak var olur. Görüntüsel göstergeler daha ziyade nesneleriyle olan benzerlikleri dolayımında tanımlanırken belirtiler, nesnelerinin ortadan kalkmasıyla gösterge olamayan göstergelerdir. Bu da demektir ki, nesnesiyle arasındaki ilişkiyi kaybedip kaybetmediğini ifade edecek olan bir yorumlayıcıya muhtaçtırlar. Peirce, tam da bu nedenle belirtiler için “nesneleriyle görünmez bir zorunluluk aracılığıyla doğrudan bir ilişkileri vardır.” demiştir (Peirce, 1984, s. 306). Elbette bu zorunluluk, nesneyle belirtinin yorumlayıcısı arasındadır.

Bu *zorunlu ilişkiyi* birkaç örnekle açıklamak yerinde olacaktır. İlk örneğimiz Mehmet Rifat'ın Peirce'ten aldığı “mulaj” örneğidir. Bir kurşun deliği gördüğümüzde oradan bir

kurşunun geçtiğini düşünürüz. Bir yorumlayan, bir gösterge olarak bu deliği gördüğünde buradan bir kurşunun geçtiğini düşünsün ya da düşünmesin, deliğin ontolojik gerçekliği değişmez; ancak yorumlayana bağlı olarak iki farklı durum ortaya çıkmış olur. Bir başka örnek de “trafik işaretleri”dir. Trafik işaretleri, yolları düzenlerken, herhangi bir yorumcu olmadan anlamını yitirecek, yalnızca levhalar üzerindeki çeşitli renkler taşıyan işaretler ya da bir yol üzerinde alt alta dizilmiş üç ışık haline gelecektir. Oysaki herhangi bir yorumcu (sürücü veya yaya) trafik işaretleriyle karşılaştığında onu anlamlandırır ve buna göre düzenlemeye riayet eder. Son olarak da Clarke’ın verdiği bir örneği ele alabiliriz: Sağa ya da sola bakmakla ilgili yönelimler, kişi odaklıdır. Bu türden göstergeler yani belirtiler yorumlayıcısının çağırışım alanı, göstergeyi kavradığı bağlam, daha önce söz konusu göstergeye verdiği tepkiler, gösterge konusunda aldığı/almadığı eğitimler gibi birçok farklı değişkenle anlamlandırılır.

Belirti göstergelerinin nesneleriyle olan temsil ilişkisini oluşturan bu anlamda yorumlayanın aktif olarak dahil olduğu bir çıkarımdır. Bu ilişki doğal olsun ya da olmasın bir nedene dahil olur ve yorumlayan bu ilişkiyi yorumlayarak söz konusu göstergeyi meydana getirir.

1.2.3. Sembol

Söz konusu üçlünün son ayağındaysa sembol [*symbol*] kavramı vardır. Peirce, 1903 yılında iki farklı sembol tanımı ortaya koymuştur. Her iki tanıma da yakından bakarak ilerleyebiliriz. İlk tanım şöyledir: “*Sembol*, temsil niteliği tam olarak yorumlayanına bağlı olan göstergedir” (Peirce, 1984, s. 274). Bu tanımda da görüldüğü üzere sembol kavramı da yine yorumlayanına bağlı olarak ele alınabilecek bir gösterge tanımıdır. İkinci tanım ise şöyledir: “*Sembol*, genel olarak (...) genel düşüncelerin ortaklığını ifade eden nesneye gönderme yapan bir göstergedir” (Peirce, 1984, s. 292). Bu tanımda ise nesnenin genellikle ortak veya genel düşünceler olduğuna vurgu yapılmaktadır. Fitzgerald’ın Peirce’ten ödünç aldığı sembol örnekleri göz önüne alındığında kavram daha açık hale gelmektedir: “‘Vermek’, ‘kuş’, ‘evlilik’ gibi sıradan sözcükler, sembole örnektir. Sözcükle bağlantısı olan, gerçekleştirilebilecek her düşünce semboldür”

(Fitzgerald, 1966, s. 63). Bu örneklere de bakıldığında, ortaya çıkıyor ki sembol, bize herhangi bir “kuş” ya da “evlilik”i hatırlatmayacak; daha ziyade sözcükle zihnimizdeki ilk yansıması arasında bir bağlantı kurarak, en genel anlamıyla kavramın zihnimizde ürettiklerine gönderme yapacaktır. Ne var ki daha önceki alt başlıklarda da ele aldığımız gibi, kavramla zihin arasındaki bağlantının “uygun” bir biçimde kurulup kurulmadığı sorunu burada da açık seçik bir çözüme kavuşturulamaz. Örneğin “kuş” deyince aklımıza gelenin bütün kuşları içerecek bir imgelem olması neredeyse olanaksızdır. Burada yine yorumlayanın aktif olarak devreye girdiğini görüyoruz. Burada Short oldukça önemli bir soru sorar: “Eğer sembol yorumun kuralıysa o halde yorumlanan nedir?” (Short, 2007, s. 221). Bu soruyu daha açık bir biçimde ifade edersek eğer yorumlayanın katkısı olmadan sembol oluşturulamıyorsa bu durumda burada yorumlanan gerçekten nesne midir? Bu sorunun yanıtı oldukça kolay görünüyor. Söz konusu yorumlama işlemi nesneyi değil, yorumlayanın zihnini temele alır ki bu da nesneden yola çıkılmadığını, göstergesi çözme veyahut anlama işleminin yorumlayanın denetiminde olduğunu gösterir. “Kuş” örneği verildiğinde buradaki süreç çok da akla aykırı görünmemektedir; ancak herhangi bir yorumcu, Peirce çizgisi içerisinde kalarak “adalet”in bir görüntüsel gösterge ya da belirti olmadığını, sembol olduğunu söylediğinde ne olacaktır? “Adalet”in nesnesinin benzerlik yoluyla ele geçirilemeyecek olması buradaki sorunu yaratan nokta gibi görünmektedir. Nesne soyutlaştıkça durum daha da zorlaşacaktır. Ne var ki bu eleştiriler bu gösterge biçiminin bir uyuşma dayandığı gerçeğinin göz ardı edilmesine neden olamaz. Peirce bu türden göstergelerin bir uyuşma yoluyla anlaşıldığını ifade etmeye çalışmıştır.

Peirce’ün gösterge sisteminde yorumcular tarafından daha çok öne çıkarılan ve yakından bakıldığında diğer üçlülere kıyasla çok daha açık seçik bir biçimde tanımlanmış olan görüntüsel gösterge, belirti ve sembol üçlüsünün göstergedeki temsil sorununu yanıtsız bırakmamasının nedeni düşünürün bu göstergeleri nesneleriyle olan ilişkileri bakımından tanımlamasıdır.

Görüntüsel gösterge [ikon] nesneyle benzerliğine, belirti nesneyle yorumcunun yaptığı yoruma, sembol ise yorumlayanın nesneyi zihninde nasıl tasarladığına göre ortaya çıktığından temsil ilişkilerinde yorumlayan etkin bir biçimde yer alır. Bu anlamda

Peirce’ün sistemi genel olarak modern bir anlayışı üretiyor olsa da bu üçlü neredeyse söz konusu modern anlayışın bir istisnası gibi durmaktadır.

Bu üçlü için Floyd Merrell açıklayıcı bir tablo (Merrell, 2000, s. 37) yapmıştır:

<i>Gösterge türü</i>	<i>Görüntüsel Gösterge</i>	<i>Belirti</i>	<i>Sembol</i>
Göstergebilimsel tipi	Benzerlik	Nedensel ya da doğal ilişki	Uylaşım
Örnekler	Fotoğraf Resim Diagram Müzik notası Hoş bir koku	Duman Hastalık belirtisi Limonun ekşi tadı	Sözcük İşaret Mors Alfabesi Mantıksal Gösterge Cebirsel Gösterge
Onları nasıl üretebilir ve kullanabiliriz?	Hissederek Duyumsayarak	Algı Çıkarım Etki-tepki	Bir araçla öğrenerek ve uygulayarak

Merkezî önemi olan bu üçluden sonra son üçlü olan *sözcebirim*, *önerme* ve *kanıt* üçlüsüne geçilebilir.

1.3. Sözcebirim [Kavram], Önerme, Kanıt [Çıkarım]

Peirce’ün üçlülere arasında ele alacağımız son grup da genellikle gözden kaçırılmış, üzerine fazlaca düşünsel mesai harcanmamış bu gruptur. Peirce 1906 yılında kaleme aldığı “Apology for Pragmaticism” yazısında şöyle der: “Bilindik bir mantıksal üçlü Kavram, Önerme, Kanıt’tır. Bütün göstergelerdeki ayrımı yapabilmek için ilk ikisi genişletilmelidir” (Aktaran: Short, 2007, s. 231). Bu üçlünün bir başka adı da “sözcebirim”, “önerme” ve “kanıt”tır. Hawkes bu üçlüyü ““düşüncenin üçlü ilişkileri” *nesnenin türüne dayanır*” diyerek ayırır (Hawkes, 2003, s. 104).

Bu üçlünün nesnesiyle temsil ilişkisini sağlayanın ne olduğu sorulduğunda soru yanıtsız kalır. Bunun nedeni ise söz konusu üçlü ayrımının nesne bakımından yapılamaması, biçimsel bir ayrım olmasıdır. Peirce bu üçlüyü neredeyse “içeriksiz bir biçim” olarak tasarlamıştır. İçerikleri, bilgi taşıyıp taşımadıkları önemli olsa da, bu ayrımların içerdiği kimi sorunları alt başlıklarında ayrıntılı olarak inceleyeceğiz. Sözcebirim, önerme, kanıt öğeleri arasındaki ayrımı sağlayan temel kriter, söz konusu kavramları biçimsel açıdan ayırmaktır. Bu üçlünün öğeleri tek tek ele alınmalıdır.

1.3.1. Sözcebirim [Kavram]

Peirce’e göre “bir görüntüsel gösterge, belirti ya da sembol olabilen sözcebirim ya da kavram [*rheme / term*] basit bir biçimde çalışır: bir görüntüsel gösterge gibi işler” (Short, 2007, s. 233). Sözcebirim ya da kavram, “herhangi bir bilgi sağlayabilir; ama herhangi bir bilgi sağlayıcı olarak yorumlanamaz” (Aktaran: Rifat, 2000, s. 135). Sözcebirim ya da kavram en basit anlamda kullandığımız tek tek sözcüklerdir. “Kardeş” sözcüğü en geniş anlamıyla bir sözcebirimdir. Doğru ya da yanlış kategorisi altında değerlendirilebilecek herhangi bir bilgi içermeyen göstergeler sözcebirim ya da kavramdır. Kavramların ve sözcüklerin en geniş halleri bu başlık altında incelenebilir.

Burada da Peirce’e bir açıdan itiraz yöneltmek gerekmektedir. Herhangi bir kavram tek başına kullanıldığında şüphesiz doğru ya da yanlış olarak nitelenebilecek bir bilgi içermeyebilir; ancak her gösterge öznenin zihninde belirli bir bilgiyi de kendisiyle beraber getirir. Rifat’ın Peirce’ten aktardığı tanıma bakıldığında söz konusu başlığın açık bir biçimde ele alınamadığı görülür. Sözcebirimin daha açık bir tanımını yapmak için yorum kavramını devreye sokmak gerektiği ortaya çıkıyor. Sözcebirimler bilgi sağlamayıp bilgi taşıyıcılar da yoruma açık olmayan göstergelerdir. Peirce bu kategoriye en geniş anlamda gösterge kavramını ele almak için oluşturmuş gibi görünüyor.

1.3.2. Önerme

Son üçlümüzün ikinci halkasıysa önerme [*proposition / dicisign*] kavramıdır. Önerme, sözcebirimin aksine belirli bir doğruluk değeriyle ifade edilebilecek bir göstergedir.

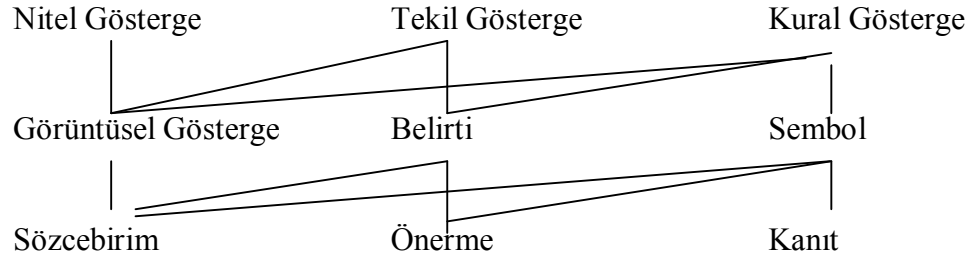
“Önerme, yorumlayanı için gerçek bir varoluştur” (Clarke, 1990, s. 79). Buna da bir örnek vererek daha iyi açıklayabiliriz. Örneğin, birisinin “deprem!” demesi bu türden bir göstergedir. Bu bağlamda bilgi taşıyan bir yanı vardır. Peirce’e göre “Önermeyi [*dicisign*] anlamak için iki parçadan [belirti ve sözcebirim] oluşup oluşmadığına bakmak gerekir” (Peirce, 1984, s. 275).

Peirce’ün bu başlık altında incelediği göstergeler daha çok mantık alanından hatırlanabilir. Bu türden göstergeler belirli bir doğruluk değeri ve bilgi taşıyan tümcelerdir. Bu nedenle de belirli bir özne-yüklem ilişkisi taşımaları gerekir.

1.3.3. Kanıt [Çıkarım]

Son üçlümüzün son basamağı da kanıt [*argument*] kavramıdır. Kanıt, “yorumlayan açısından kural göstergesidir” (Clarke, 1990, s. 79). Kanıt ya da çıkarımın hem sembol hem de kural göstergesi olması gerekmektedir. Bu anlamda üç ögesi olan bir göstergedir. Kanıt, “bir öncül ile bir sonuç içerir ve yorumcuda bir değişiklik yaratması gerekir” (Rifat, 2000, s. 135). Peirce’ün bu kavramı ayrıntılı bir biçimde açıklamadığı görülmektedir. Bu nedenle T. L. Short “Peirce ‘kanıt’ı tutarsız bir biçimde kural gösterge yerine kullanmaktadır” diyerek düşünüre bir eleştiri yöneltir (Short, 2007, s. 248). Bu eleştiriye daha da ileri götürerek “Ne var ki kanıt bu anlamda bir gösterge değildir” demiştir (Short, 2007, s. 248).

Şimdiye kadar ele aldığımız nitel gösterge, tek(il) gösterge, kural gösterge, görüntüsel gösterge, belirti, sembol, sözcebirim, önerme ve kanıt kavramları birbirinden bağımsız değildir. Peirce’ün Texas Tech Üniversitesi’ndeki arşivinde bulunan bir elyazmasında, düşünür bu kavramlar arasındaki ilişkiyi bir tablo aracılığıyla şöyle ifade etmiştir:



Bu ilişkiler ağından yola çıkarak on gösterge çeşidi arasındaki ilişkileri ortaya koyan bir tablo yapılabilir:

	Gösterge'nin Fenomenolojik Kategorisi	Nesneyle ilişkisi	Yorumlayanla ilişkisi	Özel artıkbilgiler parantez içinde gösterilmiştir.	Örnekler
(I)	Nitel Gösterge	İkon	Sözcebirim	(Sözcebirimsel İkonik) Nitel Gösterge	Kırmızı renkteki "kırmızılık", bir şarkıdaki ayıncı "ton"
(II)	Tek(ül) Gösterge	İkon	Sözcebirim	(Sözcebirimsel) İkonik Tek(ül) Gösterge	Bireysel bir resim
(III)		Belirti	Sözcebirim	Sözcebirimsel Belirtisel Tek(ül) Gösterge	Kendiliğinden gelen bir feryat
(IV)			Önerme	Önerme (Belirtisel) Tek(ül) Gösterge	Fotoğraf
(V)	Kural Gösterge	İkon	Sözcebirim	Sözcebirimsel (İkonik) Kural Gösterge	Diagram, olgusal özgünlüğünden ayrı olarak
(VI)		Belirti	Sözcebirim	Sözcebirimsel Belirtisel Kural Gösterge	Bir işaret zarfını
(VII)			Önerme	Önerme Belirtisel Kural Gösterge	Bir sokağın sesi (ayıncı bir tonu ya da ritmi)
(VIII)		Sembol	Sözcebirim	Sözcebirimsel Sembol (ik Kural Gösterge)	Gündelik dildeki bir sözcük
(IX)			Önerme	Önerme Sembol (ik Kural Gösterge)	Önerme (En geniş anlamıyla)
(X)			Kant	Kant(sa) Sembolik Kural Gösterge	Tasım

Peirce'ün üçlü ayrımlara dayanan sisteminin kendi içinde bir hiyerarşi ürettiği ve bu hiyerarşinin çizgilerinin belirsiz olduğu kolaylıkla görülebilir. *Görüntüsel gösterge*, fiziksel benzerliğe; *belirti* nesneyle yorumcunun kurduğu ilişkiye; *sembol* ise yorumlayana göre tanımlanırken, bu tanımların kendi içlerinde birtakım sorunlar barındırdığı görülmektedir. Bunların hepsindeki ortak özellik ise bu ayrımların farklı taban ve gerekçelere dayandığı savlanmasına karşın yorumlayanın payının oldukça geniş olmasıdır. Bu nedenle Peirce'ün sisteminde büyük önem taşıyan yorumlayan ve nesne kavramlarını ele almamız gerekmektedir.

1.4. YORUMLAYAN

Peirce’ün düşüncesinin temelini oluşturan birçok kavramı ele aldıktan sonra, gösterge öğretisinde oldukça önemli bir rolü olan yorumlayan kavramını artık ele alabiliriz. Ne var ki düşünürün yorumlayan ve nesne kavramları konusunu ele aldığı yerler, mektupları, mektup taslakları ve kimi elyazmalarıdır. Düşünür bu konuda yazdıklarını yine sınıflandırma ilkelerine göre ele almış olsa da kesin olarak formüle edememiştir.

John Fitzgerald’a göre “düşünürün gösterge tanımında yorumlayan kavramı tamamen zorunlu olarak ortaya çıkmıştır” (Fitzgerald, 1966, s. 71). Bu zorunluluk düşünürün ortaya koyduğu birbirinden farklı yönlerden betimlenmiş gösterge tanımları arasındaki farkların ortadan kaldırılmak suretiyle birbirleriyle ilişkili olmalarının istenmesinin bir sonucudur.

Yorumlayan, düşünürün sisteminde kendisi de bir gösterge olarak işlev gören bir ögedir. Yorumlayan kavramını daha önce ele aldığımız mantıksal kategoriler açısından inceleyebiliriz. Yorumlayan, üçüncülük durumuna denk gelir. Daha önce verdiğimiz örneği hatırlarsak “(...) üçüncülük ise resme bakan bir kişinin tüm bu benekleri zihninde üç boyutlu olarak birbirinin önüne arkasına, sağına soluna koymasındır” (Merrell, 2000, s. 32).

Yorumlayan da kendi içerisinde iki farklı üçlü içerisinde ele alınabilir. Ne var ki Short’un ve Fitzgerald’ın da işaret ettiği gibi, Peirce bu ayrımlara son halini vermediği için kavramlarda kimi sorunlar olmuştur. Zaten düşünür de bu konuda kendi kendini eleştirmiş ve “(...) Bu üçüncü yorumlayan kavramımın sis içerisinde olduğunu itiraf ediyorum” demiştir (Peirce, 1989, s. 536).

Peirce’ün bu iki üçlüyü hangi açılardan birbirinden ayırdığı kesin değildir. Ne var ki Short bu konuda bir yorum yaparak ilk yorumlayan üçlünün “göstergelerle edimde bulunan bir organizmanın simgesel ya da zihinsel sürecinin amaçlılığını” yansıttığını ifade etmiştir (Short, 2007, s. 200). Öncelikle birinci üçlüyü ele alacağız.

1.4.1. Dolayımsız Yorumlayan, Dinamik Yorumlayan, Nihai Yorumlayan

“Göstergelerle edimde bulunan bir organizmanın simgesel ya da zihinsel sürecinin amaçlılığını” yansıtan bu üçlü Short’a bakılırsa yorumlayanları “kendi içerisinde” ayırmaktadır. (Short, 2007, s. 181) Bu yorum doğru olmakla birlikte bir açıdan da eksiktir. Bu eksiklik temel kavramlar açıklandıktan sonra daha açık bir biçimde anlaşılabilir. Söz konusu eksiklik, bu üçlünün nesneyle ilişkileri bakımından yorumlayanları ayırmasıdır.

Artık yorumlayan kavramının iki üçlüsünde ilkinin öğeleri tek tek ele alınabilir.

1.4.1.1. Dolayımsız Yorumlayan

Yukarıda kısaca sözünü ettiğimiz üzere Peirce yorumlayan konusundaki düşüncelerini elyazmalarında, mektuplarda ve mektup taslaklarında ifade etmiştir. Bunlardan en temeli ise *Charles S. Peirce’s Letters to Lady Welby* başlıklı kitapta yer alan mektuplaşmalardır.⁶ Bu mektuplarda doğrudan tanım vermese de söz konusu kavramı şöyle açıklamıştır:

Benim Dolayımsız Yorumlayanım, Göstergenin herhangi bir Yorumlayan tarafından yorumlanmadan önce kendi özel Yorumlayanına sahip olması gerektiğini ifade eder (Aktaran: Short, 2007, s. 187).

Bu ifadede görüldüğü üzere dolaylımsız yorumlayan herhangi bir türden yorumlayan tarafından yorumlanmadan önce nesnenin kendi özel yorumlayanına sahip olması anlamına gelir. Buna örnek olarak şunu verebiliriz: Anneme “anne” diye seslenirim, ne var ki babam anneme “eşim” diye seslenir. Nesne aynıdır; ancak her iki yorumlayan için aidiyet ilişkisi farklıdır. Bu anlamda “farklı bir dolaylımsız yorumlayan farklı bir gösterge kuracaktır” (Short, 2007, s. 188).

⁶ John Fitzgerald’a bakılırsa “açık ki bu mektuplar hiç gönderilmemiştir” (Fitzgerald, 1966, s. 77).

1.4.1.2. Dinamik Yorumlayan

Bu üçlünün ikinci öğesinde yer alan dinamik yorumlayan ise “tekil gerçek bir olay”ın yorumudur (Aktaran: Short, 2007, s. 188). Bu anlamda dinamik yorumlayan anlık bir olayın yorumlanmasını ancak bunun da çeşitli varyasyonları olmasını içerir. Bu nedenle de dinamik yorumlayan aynı tekil durum için değişebilecek yorumları içerisine alır.

Bu duruma uygun bir örneği Short verir. Birisine “duck”⁷ diye seslendiğimde bu durumda şaka yapıyor olabilirim, üzerine bir cisim gelmekte olan birisinin hayatını kurtarıyor olabilirim ya da ona hakaret ediyor olabilirim. Bu durumlardan herhangi birisi olayın bağlamı içerisinde anlam kazanacak ve yorumlayan tarafından algılanacaktır. Kısacası “aynı göstergenin dinamik yorumlayanları birbirinden farklı olacaktır” (Short, 2007, s. 188).

1.4.1.3. Nihai Yorumlayan

Yorumlayanların ilk üçlüsü içerisinde sonuncusu olan nihai yorumlayan ise Peirce’ün formüle etmekte güçlük çektiği kavramlardan biridir. Peirce’e göre “nihai yorumlayan ideal olarak yorumlanan göstergenin amacını karşılayan yorumlayandır” (Short, 2007, s. 190).

Bu tanıma bakılırsa nihai yorumlayan bir göstergenin tam da göstermeye çalıştığı şeye ulaşan yorumlayandır. Bu anlamda kusursuzdur. Ne var ki Short burada hemen itiraz bayrağını kaldırır:

Eğer her gösterge için bir nihai yorumlayan varsa göstergeyle ilgili amaçların üst üste çakışmasında amaca karşılık düşen nedir ya da aynı gösterge için farklı nihai yorumlayanlar varsa yorumlayan için de görelilik olarak farklı amaçlar olabilir mi? (Short, 2007, s. 190)

⁷ “Duck” İngilizcede “ördek” anlamına geldiği gibi, argoda birisine “korkak” demek için de kullanılabilir. Ayrıca fiil olarak da “eğilmek” anlamına gelir.

Burada Peirce'ün düştüğü yanılgı oldukça açık bir biçimde gösterilmektedir. Peirce her göstergenin yalnızca bir amacı (gösterileni) olduğunu ve bir göstergenin birden fazla gösterileni olmayacağını düşünmektedir. Ne var ki nihai yorumlayana dinamik yorumlayanla yan yana bakıldığında varsayımsal olarak Peirce'ün kastının yorumlayanın birçok gösterilen içerisinde en doğrusunu seçmesi olduğu düşünülebilir. Ne var ki daha önce de değindiğimiz bu konuda Peirce'ün açıklayıcı bir metni bulunmaktadır. Bu nedenle Short'un "Peirce sık sık bütün hakikat göstergenin nesnesinin nihai yorumlayanıymış gibi yazmaktadır" eleştirisi oldukça önemlidir (Short, 2007, s. 190).

Daha önce ifade ettiğimiz üzere bu yorumlayanlar her ne kadar kendi içlerinde bir ayrıma sahipmiş gibi görünse de nihai eleştiriye yöneltilen eleştiri ışığında bakıldığında yorumlayanlar kendi içlerinde nesneyle olan ilişkileri bakımından açık seçik ayrılmadığı için oldukça sorunlu görünmektedirler.

1.4.2. Duygusal Yorumlayan, Girişken Yorumlayan, Mantıksal Yorumlayan

Peirce'ün yorumlayanlarının ikinci üçlüsü ise duygusal yorumlayan, girişken yorumlayan ve mantıksal yorumlayana içermektedir. Daha önce de belirttiğimiz üzere Peirce yorumlayan konusunda ayrımları kesinleştiremediği için söz konusu alt başlıkları örneklerle ele alacağız.

1.4.2.1. Duygusal Yorumlayan

Duygusal yorumlayanın en iyi örneği bir müzik parçasını dinleyen bir dinleyici ya da bir resme bakan alımlayıcıdır. Dinleyici ya da alımlayıcı karşılaştığı yapıttan duygusal bir tepki üretir. Bu tepki ise söz konusu dinleyici ya da alımlayıcıda bir deneyim üretir. Peirce'e göre bir müzik parçası "kompozitörünün müzikal düşüncelerini iletmeyi amaçlar; ancak bu genellikle bir dizi duygudan oluşur (Aktaran: Short, 2007, s. 204). Bu ifadeden görülebileceği üzere duygular bir müzik parçasında ses olarak iletilir ve duygusal yorumlayan bu duyguları zihninde duygu ya da düşünce olarak algılar.

1.4.2.2. Girişken Yorumlayan

Girişken yorumlayana örnek olarak ise askerlere yöneltilmiş “yere yat” emri verilebilir. Bu emri duyan askerler en kısa sürede söyleneni yaparlar. Burada yorumlayan kendisine verilen göstergeye riayet etmek zorundadır. Söz konusu örnekte yorumlayan mantıksal ya da duygusal bir karar vermek durumunda değildir; çünkü “bu durumda komutanın yorumlayıcı girişkendir” (Short, 2007, s. 201). Fitzgerald’ın işaret ettiği üzere girişken yorumlayan “bir çaba içerir” (Fitzgerald, 1966, s. 79). Ne var ki bunun nihai yorumlayandan farkının ne olduğu açık değildir.

1.4.2.3. Mantıksal Yorumlayan

Mantıksal yorumlayan ise duygusal yorumlayan ya da dinamik yorumlayandan çok daha açık bir biçimde anlaşılabilir. Bir önceki örneğimizi kullanabiliriz: Bir muharebe esnasında askerlerine ateş edildiğini gören komutan en hızlı biçimde “yere yat” komutunu verecektir. Burada komutan mantıksal yorumlayandır.

Bu yorumlayan türünde yorumlayan mantıksal bir çıkarım yaparak bir karar alır. Bu nedenle de örneğin ideal bir hâkim duygusal ya da nihai yorumlayan değil, mantıksal yorumlayan olmalıdır.

Peirce’ün yorumlayan kavramını yukarıda ele aldığımız bir biçimde ele alması onu göstergebilim düşüncesinde oldukça farklı bir noktaya koyar. Bunun nedeni ise Peirce’ten önce hiçbir düşünürün yorumlayıcı da kendi başına bir gösterge olarak görmemesidir. Ne var ki şu akıldan çıkarılmamalıdır ki: “Göstergeleri yorumlayarak onları tamamen anlayamayız. Göstergeleri onlardan bir şeyler öğrenmek için yorumlarız” (Short, 2007, s. 189).

Yorumlayan kavramını ele aldıktan sonra bu kavramla ilişkisi içerisinde düşünülmesi gereken, Peirce’ün ayrı bir başlık altında inceleyerek gösterge kavramının tarihi bakımından önemli bir çerçeveye açtığı nesne kavramına geçebiliriz.

1.5. NESNE

Peirce’ün gösterge düşüncesi gösterge, yorumlayan ve nesneyi içeren bir üçlüyü içerir. Şimdiye kadar gösterge ve yorumlayan kavramlarını detaylı olarak ele aldığımıza göre son öge olan nesne kavramına geçebiliriz. Tıpkı diğer ögeler gibi nesne de gösterge açısından vazgeçilmezdir. “Herhangi bir şeyin *Gösterge* olabilmesi için *Nesne* olarak adlandırdığımız bir şeyi ‘temsil etmesi’ gerekir” (Clarke, 1990, s. 60).

Peirce’e göre göstergenin iki nesnesi vardır. Bunlardan ilki göstergenin temsili olarak nesnedir. İkincisi ise göstergenin nesnesinin kendisidir. Daha ayrıntılı olarak ele alacağımız bu ikili nesne ayrımı Peirce’ü dil felsefesi içerisinde gösterge araştırmalarında ayrı bir yere taşır. Peirce’ten önceki düşünürler göstergenin daima bir tek nesnesi olduğunu kabul etmişler ve nesnenin de tek bir çeşit olabileceğini düşünmüşlerdir. Oysaki çeşitli açılardan incelenirse göstergelerin nesneleri arasında sadece nesne olmak bakımından bile pek çok fark olduğu görülebilir. Dahası Peirce bu ayrımı yaparken yorumlayan kavramını da hesaba katarak bir ayrım yapmıştır.

Dolayumsuz nesneyi ya da göstergenin temsil ettiği Nesneyi, Dinamik nesneden ya da gerçekten etkin olan ancak doğrudan Nesne olarak sunulamayacak nesneden ayırmak zorunludur (Aktaran: Short, 2007, s. 191).

Bu pasajda görüldüğü üzere Peirce’e göre iki temel nesne vardır: Dolayumsuz nesne ve dinamik nesne. Bu nesneleri aynı nesnenin iki farklı görünümü gibi düşünebiliriz. Bu nesneleri ele alırken de en başta ifade ettiğimiz üzere Peirce’ün sisteminde her göstergenin iki nesnesi olduğunu unutmamız gerekir.

1.5.1. Dolayumsuz Nesne

Dolayumsuz nesne, bugün temel anlamda anladığımız gösterge nesnesidir. “Kuş” dendiği zaman zihnimizde oluşan temel görüntünün nesnesi dolayumsuz nesnedir. Dolayumsuz nesne, adı üstünde bizi göstergeden doğrudan doğruya nesneye götüren nesne türüdür.

Herhangi bir göstergenin temsil ettiği temel nesne dolayumsuz nesnedir. Peirce’e göre “her göstergenin dolayumsuz nesnesi vardır” (Short, 2007, s. 195). Bu nedenle dolayumsuz nesneyi temel nesne olarak kabul edebiliriz.

Açıktır ki, bir göstergenin dolayumsuz nesnesi, göstergenin dolayumsuz yorumlayanına bağlıdır; yorumlama zihinsel olduğu zaman göstergenin temsil ettiği nesnenin doğrudan göstergenin dolayumsuz yorumlayanında anlaşılmalıdır (Short, 2007, s. 191).

Short’un vurguladığı üzere dolayumsuz nesne, göstergenin temel olarak temsil ettiği şey olmakla kalmaz, aynı zamanda dolayumsuz yorumlayan tarafından yorumlanır. Bu anlamda da dolayumsuz yorumlayanın nesneyle kurduğu ilişki biçimi temel hale gelir.

1.5.2. Dinamik Nesne

Peirce’ün nesne kategorizasyonundaki ikinci basamak ise dinamik nesnedir. Dinamik nesneyi bir örnekle açıklayabiliriz: Örneğin kapalı bir hava, yorumlayan için dinamik nesnedir. Yağmur yağıp yağmayacağını anlamak tamamen yorumlayana bağlıdır ve süreç içerisinde nesne aniden farklı şekilde gelişebilir. Yağmur yağabilir ya da yağmayabilir.

Bu örnekte görüldüğü üzere dinamik nesnede yorumlanacak nesnenin belirli bir zaman ve mekân içerisinde olması ve onu yorumlayacak kişinin bu konudaki yeterliliğine göre önem kazanmaktadır.

Dolayumsuz nesne ve dinamik nesneyi ele aldıktan sonra bazı sorular sorulabilir: Her göstergenin dolayumsuz nesnesi olduğu açıktır; ancak her göstergenin dinamik nesnesi de var mıdır? “Bir nesnenin dinamik nesnesi her zaman dolayumsuz nesnesinden farklı mıdır?” (Short, 2007, s. 195). Bu soruların her ikisine de “evet” yanıtını verebiliriz. Daha önce de dile getirdiğimiz üzere Peirce’e göre her göstergenin iki nesnesi vardır ve bu nesneler birbiriyle bağlantılıdır. Ayrıca bu iki nesne birbiriyle ilişkili ancak birbirinden tamamen farklıdır. Hava durumu örneğini ele alırsak, birisi bize “Hava

nasıl?” dediğinde kafamızda bu soruya ilişkin olarak gelişen ilk zihinsel tasarımın “gökyüzüne bakıp buna bağlı olarak yorum yapma” olduğunu görürüz. Bu, sorunun (göstergenin) *dolayumsuz nesnesidir*. Zamandan ve mekândan bağımsız olarak yanıtlanır. Öte yandan soruya, sorulduğu ânın şartları içerisinde yanıt verdiğimizde ise bu da sorunun (göstergenin) *dinamik nesnesidir*.

Peirce’te nesneler arasındaki ayrımı bu şekilde genel hatlarıyla ele aldıktan sonra düşünür için önemli bir başka kavram olan faneroskopiye geçilebilir.

1.6. FANEROSKOPI

Peirce’ün faneroskopi kavramını ele alabilmek için düşünürün genel hatlarıyla bilimler arasında yaptığı ayrımı ortaya koymamız gerekmektedir. Bunu yapmak Peirce’ün kendi terminolojisi içerisinde söz konusu kavramı hangi başlık altına yerleştirdiğini anlamamız bakımından önemlidir.

Peirce’e göre “felsefe (a) Fenomenoloji; (b) Normatif Bilim; (c) Metafizik olarak ayrılır” (Peirce, 1984, s. 259). Bu dalları ise şöyle açıklar:

Fenomenoloji, zihinde herhangi bir biçimde her zaman varolan fenomenler içerisinde evrensel olarak varolan öğelerin türlerini soruşturur ve araştırır. Normatif bilim ise olması gerekenle olmaması gereken arasındaki ayrımı yapar ve bu temel ikili ayrımın yararına çalışan pek çok öteki ayrımı ve düzenlemeyi yapar. Metafizik zihin ve maddenin evrenini açıklamaya çalışır (Peirce, 1984, s. 259).

Bu ayrımda da görüldüğü üzere zihindeki öğeler fenomenolojinin alanındadır. Kısacası gösterge üzerine bir çalışma genel anlamıyla bu başlık altında yürütülmelidir. Ne var ki “Peirce ‘fenomenoloji’ kavramını ilk olarak kullandığında Hegel’e gönderme yapar. Bu

1902 yılındadır; ancak 1904'te kavramı 'faneroskopi' olarak değiştirir"⁸ (Short, 2007, s. 61). Bu değişikliği ise Calderoni'ye 1905'te yazdığı bir mektupta şöyle açıklar: "İnanıyorum ki yeni felsefi sözcükler icat etmek benzer sözcüklerin muğlaklığından kaçınmayı sağlayacaktır. *Faneron* sözcüğünü, hayal ürünü ya da olgu olup olmadığına bakmaksızın zihindeki her şeyi tanımlamak için kullanıyorum" (Peirce, 1981, s. 284).

Peirce'ün fenomen sözcüğünü muğlak bularak yaptığı bu değişiklikte faneron kavramının özelliğine dikkat etmek gerekir: Söz konusu kavram zihindeki her şeyi içermektedir. Gerçek ya da hayal ürünü olması; gerçek deneyimler ya da olgular olması önemli değildir. Rüyalar da bu kategoriye dahildir. Kısacası zihinde varolan her şey bir fanerondur. Bu anlamda bir masa, kalem, dün gece gördüğüm rüya, yaşadığım anlık bir korku ya da kendime ilişkin tasarımı bile bu kategori altında değerlendirilmelidir. Bu noktada faneron kavramının gösterge kavramıyla olan yakınlığına dikkat etmek gerekir. Zihindeki her şey bir faneron ise bu anlamda her faneron bir göstergedir. Bu önemli bir bağlantıdır; ancak buradan daha fazla ilerlemek ne yazık ki olanaklı değildir. Bunun nedeni ise "Peirce'in faneron kavramının (kendisinin de EP2: 362'de vurguladığı gibi)⁹ oldukça belirsiz olmasıdır" (Short, 2007, s. 66).

Peirce'ün düşüncesini üzerine inşa ettiği üçlüler bakımından ele aldık. Üçlü ayrımlar arasında en öne çıkan ayrım olan *görüntüsel gösterge*, *belirti* ve *sembol* kavramlarını ve diğer temel kavramları çeşitli örneklerle yakından inceledik. Ne var ki, birkaç yerde işaret ettiğimiz üzere Peirce'ün sisteminde birtakım sorunların baş gösterdiği bir gerçek. Peirce oldukça detaylı ayrımlar yapmış olmasına karşın anlam sorunu çerçevesinde kimi temel ayrımları ele almamıştır. Hatta John L. Austin tam da bu nedenle "Göstergede yaptığı 66 ayrıma karşın, şuna inanıyorum ki Peirce tümce ile bildirim arasında ayrım yapamaz" der (Austin, 1970, s. 119).

⁸ Short, Peirce'ün bu değişikliğe başvurduğu tarihi saptadıktan sonra iki kavram arasındaki farkı ortaya koymaya çalışmıştır. Böylesi bir araştırma çalışmamızın geneli için tali bir konu olduğundan burada ele almayacağız.

⁹ Short'un "kendisinin de EP2: 362'de vurguladığı gibi" diye ifade ettiği bölüm şöyledir: "Faneroskopi, *faneronun* tanımıdır. (...) Eğer *ne zaman* ve *kimin* zihni diye sorarsanız bu soruları yanıtlanmamış olarak bırakacağım..." (Peirce, 1981, s. 284).

Peirce'ün bir mantıkçı titizliğiyle yaptığı gösterge ayrımı her ne kadar göstergelerin kolayca anlaşılabilmesi ve alanlarının belirlenmesi amacını gütse de son kertede söz konusu ayrımlar içinden çıkılmaz bir hale gelmiştir. Gottdiener'a göre "(...) Peirce'ün sınıflayıcı taslağı o denli karmakarışık ki sonraki mantıkçılar, hatta Peirce'ü göstergebilimciler bile onu kullanamadı" (Gottdiener, 2005, s. 29).

Bunların yanı sıra düşünürün sisteminde gösterge, yorumlayan ve nesne ayakları altında detaylı olarak yapmaya çalıştığı ayrımların pek çok açıdan sorunlu olduğunu görüyoruz. Düşünce tarihçileri tarafından en çok öne çıkarılan ve önemsenen görüntüsel gösterge, belirti, sembol göstergeleri dışındaki göstergelerin nesneleriyle olan ilişkileri bakımından temsiliyeti hangi açılardan sağladığı açık değildir.

Peirce'ün sistemini ayrıntılı olarak ortaya koyduktan sonra genel bir değerlendirme yapılabilir. Peirce, kendisi de bir gösterge olarak işlev gören bir yorumlayan kavramını ortaya koyarak klasik göstergebilimin göstergenin çizgiselliği düşüncesini alt üst etmiştir. Peirce'ün düşüncesinde yorumlayanın da bir gösterge olarak değerlendiriliyor olması, göstergelerin yalnızca nesneleriyle çizgisel bir ilişkiye sahip olmasını engeller. Bu anlamda bir çizgisellikten ziyade göstergeler arası bir akıştan söz edebiliriz. Bu akış, herhangi bir göstergeden başlayan bir anlamlandırma sürecinin başka bir göstergeyle devam etmesine neden olur. Bunun nedeni ise göstergelerden nesnelere ulaştığımızda bu nesnelerin de yorumlayanlar tarafından yorumlanmasının kendi başına yeni bir gösterge oluşturuyor olmasıdır.

Peirce'ün sistemi her ne kadar yukarıda andığımız üzere geleneksel çizgiselliği kırmış olsa da, pek çok bakımdan geleneksel çizgiyi sürdürmektedir. Yorumlayanın da bir gösterge olarak alınabilmesine karşın bu anlamlandırma sürecini yorumlayan lehine çevirmeye yetmemiştir. Anlamlandırma sürecinde dinleyicinin/okurun rolü merkezî olmaya devam etmiştir. Bu bakış bir açıdan kırılıyormuş gibi görünse de sürecin başlatıcısı yine konuşmacı/yazar olduğu için anlamlandırma sürecinin iktidarı konuşmacının/yazarın elindedir.

İkinci bölümde, Peirce ile aşağı yukarı aynı zamanda ancak ondan habersiz olarak benzer biçimde bir gösterge kuramı ortaya koyan Ferdinand de Saussure'ü ele alacağız.

2. BÖLÜM: FERDINAND DE SAUSSURE'DE GÖSTERGE KAVRAMI

Charles S. Peirce mantık temeline oturttuğu gösterge kavrayışını detaylı bir biçimde ele almış ve üçlü kavramlar zeminine oturtmuştu. Kuramında üç ayrı gösterge başlığı tanımlayıp bunların her birini de kendi içinde alt üçlülere ayırarak ele alan düşünür, yorumlayan ve nesne kavramlarını da gösterge ile ilişkisinde ele almıştır. Saussure ise Peirce kadar detaylı bir ayırım yapmasa da gösterge kavramını Peirce'ün ele aldığı kadar karışık bir biçimde değil, çok daha açık seçik bir biçimde ele almıştır. Ayrıca Saussure nesne ve yorumlayan kavramlarını kuramına dahil etmemiştir. Peirce yorumlayanın da bir gösterge olduğunu dile getirerek anlamlandırma sürecinin bir akış olduğunu ifade ederken, Saussure yorumlayanı inceleme alanına sokmamış, bunun sonucu olarak da yazar/konuşmacı merkezli bir kuram oluşturmuştur. İki düşünürün gösterge anlayışı arasındaki farkları ele alabilmek için Saussure'ü düşüncesini üzerine kurduğu ikilikler bakımından detaylı olarak ele almamız gerekmektedir.

İsviçreli düşünür Ferdinand de Saussure göstergebilimin iki kurucusundan biri sayılır. Saussure aynı zamanda ortaya koyduğu düşüncelerle yapısalcıların da atasıdır. Aralarında Almanca, Fransızca, İngilizce, Latince ve Yunanca'nın da olduğu birçok dili bilen düşünür, oldukça erken bir yaşta ünlü İsviçreli düşünür A. Pictet'ye vermek üzere her dilin temelinde iki ve üçlü ünsüz barındıran kökler olduğu düşüncesiyle bir çalışma yapar. Pictet, henüz on beş yaşındaki bu genç düşünüre tebriklerini sunar ve evrensel nitelikli bir dil kuramından henüz uzak olduğunu ifade eder. Ne var ki bu Saussure için güdüleyici olmuş ve üniversiteye başlar başlamaz Sanskritçe öğrenme çabasına girmesine yol açmıştır. Saussure üniversite öğrenimi esnasında Paris Dilbilim Kurumu'na üye olur ve bu dönemde genel olarak diller üzerine pek çok deneme kaleme alır. Bu denemelerin çoğu dillerin içerisindeki birtakım özel ayrımları, dönüşümleri incelemek üzerine kurulmuştur. 1881 yılında doktorasını tamamladığında dönemin en önemli dilbilimcileri arasında adı sayılmaya başlamıştır. Düşünür bundan sonra dönem dönem çalışmalar yayımlasa da bugün temel metni olarak kabul edilen *Genel Dilbilim Dersleri*'nin ortaya çıkmasına neden olacak ders dizisini 1907 yılının ocak ayında vermeye başlar. 1913'teki ölümünden sonra öğrencileri Charles Bally ve Albert

Sechehaye bu dersleri kitap haline getirmek için bir araya gelirler. Daha önce Peirce için vurguladığımız gibi Saussure de eserlerinin son halini onaylayamamıştır. Ne var ki Peirce’ün çalışmaları çeşitli dergilerde yayımlandıktan sonra yazarı tarafından görülmüş, bu konularda arkadaşları ve meslektaşlarıyla kimi mektuplaşmaları olmuştur. Saussure ise bugün temel metni saydığımız *Genel Dilbilim Dersleri*’nin son halini görmemiş, hatta bu derslerin bir kitap haline getirilip getirilmemesi konusunda bildiğimiz kadarıyla herhangi bir fikir beyan etmemiştir. 1906-1907, 1908-1909, 1910-1911 yıllarını içerisine alan üç dönemde verdiği derslerde bulunan sekiz öğrenciden toplanan otuz üç defter üzerinde çalışan Bally ve Sechehaye, ilk iki ders dönemine katılan Albert Riedlinger’in de katkılarıyla bugün elimizde olan yapıtı ana hatlarıyla ortaya koymuşlardır. Bu tarihsel çizgiyi burada işaret etme nedenimiz, kitabı yayıma hazırlayan Bally ve Sechehaye’nin önsözlerinde de belirttiği gibi kitabın son halinin Saussure tarafından onaylanmamış olması ve elimizdeki metnin belirli bir kitap bütünlüğünü göz önünde tutarak hazırlanmamasıdır.

Düşünür çalışmasında önce genel hatlarıyla dili ele alır, daha sonra da ikili ayrımlar yaparak ilerler. Bu ikili ayrımlardan ilki dilyetisi ve dil arasındadır.

2.1. DİLYETİSİ VE DİL

Saussure, dilyetisi ve dil arasındaki ayrımı asıl inceleme konusu olan dile yönelmek için yapar. Bu nedenle de ilk olarak dilbilimin konusunun ne olduğu sorusunu ele alır. Saussure’e göre “olguyu ne biçimde ele alırsak alalım, dil olayının her zaman iki yüzü vardır; bunlar birbirinin karşılığıdır, birbirinin değerini belirler” (Saussure, 1998, s. 36). Saussure burada birtakım örnekler üzerinden giderek iki kavramı birbirinden ayırmanın ne kadar çetrefil bir iş olduğunu gösterdikten sonra çözümünü başka bir noktada bulur:

Bizce bütün bu güçlükleri ortadan kaldıracak bir tek çözüm yolu vardır:
Hemen toplumsal nitelikli dile ya da bundan sonra kısaca dil diye adlandıracağımız alana yönelerek bunu dilyetisinin bütün öbür gerçekleştirmelerinin kuralı, ilkesi saymak gerekir (Saussure, 1998, s. 38).

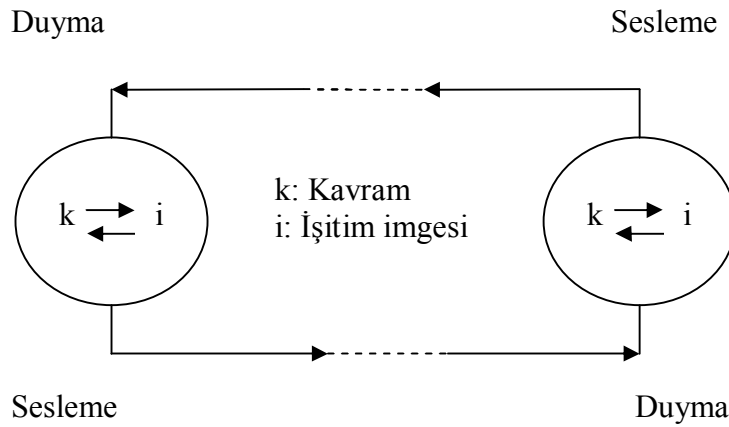
Bu ifadede görüldüğü gibi dil, dilyetisinin belirli bir bölümüdür; ancak dilyetisine indirgenemez. Barthes, bunu “o halde *dil*, dilyetisi eksi sözdür” diyerek tanımlar (Barthes, 1986, s. 14). Dil ise “(..) kendi başına bir bütündür, bir sınıflandırma ilkesidir” (Saussure, 1998, s. 38). Saussure’ün bu iki kavram arasında yaptığı ayırım, temelde insan dilyetisine sahip olmasa da dil diye toplumsal bir varlığın varolacağı düşüncesine dayanmaktadır. Dilyetisinin işlevi düşünüre göre doğaldır, doğuştan gelmektedir ve “ses aygıtının da konuşmak için varolduğu tanıtlanmıştır” (Saussure, 1998, s. 39).

Burası çalışmamızın ilerideki bölümleri açısından ses konusunda kısa bir tartışmanın yeri gibi görünmektedir. Saussure’e göre “ses, yalnızca düşüncenin aracıdır, tek başına varlıktan yoksundur” (Saussure, 1998, s. 37). Ayrıca “dil bir sözleşme, bir uzlaşım ve üstünde anlaşmaya varılan göstergenin niteliği önemsizdir. Bundan ötürü de, dilyetisi konusunda ses aygıtı ikincil bir sorundur” (Saussure, 1998, s. 39). Ne var ki burada bir itiraz geliştirilmesi gerekmektedir. Saussure sesi tek boyutlu olarak ele almıştır. Ses konusunda son dönemde oldukça önemli çalışmalar yapan Mladen Dolar ise sesi iki ana çerçeveye ayırır ve ilk başlıkta ele aldığı, Saussure’ün de anladığı anlamda sesin en bilindik ve günlük kullanımınıdır: “Bir sözün taşıyıcısı, sözcüğün desteği, tümce, söylem, herhangi türden bir dilbilimsel ifade olarak ses” (Dolar, 2006, s. 14). Bu anlamıyla ses kendisinde bir anlam taşımayan, anlamı iletme dışında bir işlevi olmayan bir kavramdır. Yani burada ses “‘Anlam üretmek’, anlamlandırmak, bir şeyi kavramak için konuştuğumuzda, ses kendisini anlama dahil etmeden, ortaya çıkan anlamın maddesel destekleyicisi olur” (Dolar, 2006, s. 15). Ancak ses Saussure’ün ifade ettiği gibi anlamın üretilmesine katkısı olmayan bir şeyse *ses ile gösteren arasında* bir ikilik ortaya çıkar; çünkü bu iki kavramın birbiriyle olan ilişkisi göz ardı edilmiş olur. Dolar’ın Saussure’e eleştirisi tam da burada ortaya çıkar:

Sesleri farklı zıtlık gruplarına göre ayırmak, sesbilimin, tamamen sesbirimsel ayırıcı özelliklere zorunlu olarak ekleyen artideğerin –prozodi, tonlama ve aksan, melodi, lüzumsuz öğeler, varyasyonlar vd.’nin– sebebi olur (Dolar, 2006, s. 19).

Kısaca toparlarsak Saussure’ün sesbirim olarak nitelediği, kendinde anlam içermeyen ancak anlamı ileten en küçük ses parçasını maddesel bir nitelik olarak ele almak sesbirimleri doğal olarak ikili karşıtıllara dayanarak üretmeye neden olur. İleride geliştireceğimiz bu noktayı kısaca ele aldıktan sonra dilyetisi ve dil ayırımına dönebiliriz.

Saussure, dilyetisi içerisinde dilin yerini gösterebilmek için söz çevriminin işleyişini açıklama gereksinimi duyar. Burada da iki temel kavram vardır: *Kavram* [*concept*] ve *ışitim imgesi* [*sound-image*]. Kavramlar bilinç olgularını dile getirmeye yarar. Örneğin, “ağaç” kavramı ağaç imgesini zihnimizde canlandırır. ıışitim imgesi ise bu kavramın seslendirilmesidir. Bu durumu şöyle bir tablo ile açıklar Saussure:



Konuşan iki kişi arasında diyalogu gösteren bu tabloya göre kavram ile ıışitim imgesi birbirine yapışmış durumdadır. Aralarındaki ilişkinin nedensel bir bağ içermediğini daha ileride ele alacağız. Kavram sesleme yoluyla öteki kişiye iletilir ve duyma işlemini gerçekleştiren kişi, aynı ıışitim imgesini zihninde kavrama çevirerek anlam iletme ve anlama sürecini tamamlamış olur.

2.2 DİL VE SÖZ

Dil ve söz arasındaki ayırım göstergebilim düşüncesi açısından en önemli ayırımlardan biridir. Bu ayırımın önemli olmasının nedeni ise dil ve söz alanında göstergelerin

kullanılmasıdır. Her iki alanda da göstergeler kullanıldığına göre gösterge üzerine yapılacak bir araştırma hangisini kendisine alan olarak seçecektir? Bu soru göstergenin niteliğine ilişkin ilk sorgulamadır. Barthes, bu ayrımın “dilbilimsel incelemenin temel özelliği” olduğunu vurgular (Barthes, 1986, s. 25).

Saussure’ün kuramının belkemiğinde duran ayrımdır, dil ve söz ayrımı. Bu ayrımı bir kâğıdın iki yüzü eğretilmesiyle anlatır Saussure; çünkü dil ve söz birbirinden farklı alanlara yönelse de, kökeni aynı noktadadır.¹ Saussure’e göre dil ve sözü birbirinden ayırmak demek “1. Toplumsalolguyu bireyselolgudan; 2. Temelolguyu ikincil, az çok da rastlantısal nitelikliolgudan ayırmak demektir” (Saussure, 1998, s. 43). Bu iki ayrımı biraz açarsak dilin toplumsal, sözünse bireysel bir olgu olduğunu görebiliriz. Dil, söze göre temeldir. Söz daha çok “bireysel bir istenç ve anlak edimidir” (Saussure, 1998, s. 43).

Sözün bireysel tarafı konuşan kişiye bağlı olmasına dayanır. Konuşan kişi, dinleyen(ler)e düşüncesini ifade etmeye çalışır ve burada işe kişinin fiziksel/psikolojik durumları da katılır. Kişi, kekeme olabilir, yanlış bir tonlama yapabilir ya da konuşma esnasında bir lapsus ortaya çıkabilir. Ne var ki bunların hiçbirisi dil denenen sistemin kendi içinde olan şeyler değildir.

Dil ise karışık nitelikli dilyetisi olgularının oluşturduğu, kuramsal çizgileri çalışmalarla ortaya konabilecek bir bütündür. Bugün ölü dilleri konuşamasak da çeşitli çalışmalarla onlar hakkında bilgi ortaya koymamız olanaklıdır. Saussure’e göre “dilyetisinin birey dışında kalan toplumsal bölümüdür dil ve birey onu tek başına ne yaratabilir, ne de değiştirebilir” (Saussure, 1998, s. 44). Dil, toplumsal niteliğiyle sözden ayrılır. Bu nedenle de “varlığını yalnızca, topluluk üyeleri arasında yapılmış bir tür sözleşmeye borçludur” (Saussure, 1998, s. 44). Dil, toplumsal bir sözleşme olması işitimi imgelerinin *değişmez* görsel imgelere dönüştürülebilmesi sayesinde gerçekleşir. Böylece bir kişinin ağzından “kalem” sözcüğü çıktığında karşısındaki kişi bir nesne olarak “kalem”i anlayabilir. İkisinin kafasındaki görsel imgeler arasında farklar olsa da

¹ Dil ve sözün kökeni konusundaki tartışmayı hem Saussure hem de Barthes gereksiz bulur. İkisine göre de tarihsel açıdan söz olgusu dilden önce gelse de “söz olmadan dil olmaz, dil dışında da söz olmaz” (Barthes, 1986, s. 15).

işitim imgesi üzerinde uylaşma vardır. Bunun nedeni de “kalem” göstergesi üzerinde anlaşmış olmalarıdır. Bu anlamıyla uylaşma ilkesi sayesinde göstergeler toplumsal anlaşmanın temelinde yatarlar; çünkü “Dil, kavramları belirten bir göstergeler dizgesidir” (Saussure, 1998, s. 45). Bu tanımda da görüldüğü gibi dil, göstergelerden oluşan bir sistemdir. Bu nedenle “dil sorununu her şeyden önce bir gösterge sorunu olarak görüyoruz” der düşünür (Saussure, 1998, s. 47).

2.3. DİL BİLİMİ VE SÖZ BİLİMİ

Yukarıda da ele aldığımız gibi dil ve söz arasında bir ayrım varsa bunların alanları ve incelenmesi arasında da ayrım vardır. Dil bilim ve söz bilimi arasındaki ayrım da temelde dil ve söz arasındaki ayrıma dayanır. Dil bilimi, toplumsal bir boyutu incelerken, söz bilimi ise konuşan kişinin ağzından çıkana yöneliktir.

Bunlardan biri temel niteliklidir; özü bakımından toplumsal ve bireyden bağımsız olan dili ele alır; bu inceleme yalnızca anlıksaldır. Öbür bölüm ikincil bir önem taşır ve konusu, dilyetisinin bireysel yanı, daha açık bir deyişle, seslemeyi de kapsayan sözdür (Saussure, 1998, s. 49).

Bu tanımlarda da görüldüğü gibi, iki alan toplumsallık/bireysellik ikili karşılığı içerisinde ayrılabilir; ancak bunlar birbirinden tamamen kopmuş değillerdir: “Sözün anlaşılabilmesi ve bütün sonuçlarını verebilmesi için dil zorunludur.” (Saussure, 1998, s. 49) Saussure dil ve söz arasındaki bu ilişkiyi en açık biçimde şöyle tarif etmiştir:

Dilin evrimini sağlayan sözdür; dilsel alışkılarımızı değiştiren, başkalarını duyarak edindiğimiz izlenimdir. Demek ki dille söz arasında karşılıklı bağımlılık var. Dil, sözün hem aracı, hem de ürünü (Saussure, 1998, s. 49).

Dil ile söz arasındaki, Barthes’ın deyişiyle “diyalektik” ilişki birçok açıdan sorunsuz görünse de Barthes’tan bir eleştiri gelir:

Sözün olmadığı ya da çok sınırlı bir söze sahip olan diller olduğu gerçeğine göre Saussure’ün dilin bir ayrılıklar sistemi olduğu kuramını gözden geçirmemiz ve *dil/söz* çiftini anlamlandırmanın (zorunlu) desteği olacak, ögeyi önceden anlamlandırarak üçüncü bir ögeyle, bir madde ya da tözle tamamlamamız gerekir (Barthes, 1986, s. 33).

Barthes’ın bu eleştirisi dilin “gerçek”le olan ilişkisine gönderme yapmaktadır. Saussure’ü tarihsel bakış açısından yoksun bulan Barthes, aynı zamanda Saussure’ün kuramının varlıkbilimsel zeminini de yoklar.

Dil ile sözün ilişkisini bu açıdan da ele aldıktan sonra dil ve yazı arasındaki ilişkiye yakından bakabiliriz.

2.4. DİL VE YAZI

Saussure’e göre dilleri yazı aracılığıyla tanıyabiliriz. Bireysel olduğu için sözün dili tanımaya katkısı oldukça sınırlıdır; ancak evrilmesinde etkisi daha fazladır. Bunu da ölü diller örneğiyle açıklayabiliriz. Bugün ölü dilleri yazı aracılığıyla tanıma şansına sahipken, sözün burada hiçbir katkısı olamaz. Şüphesiz sesleme işleminin nasıl yapıldığıyla ilgili ipuçları bir ölü dili anlamayı kolaylaştırabilir; ancak dilbilimsel yapısını çözmekte çok fazla yardımı olmaz. Gündelik dil içerisinde sık sık dilbilimsel yapıyı bozmamız ya da riayet etmememiz bunun en temel nedenidir.

Yazı ise “dil’in iç dizgesine özü bakımından yabancı” olsa dahi “dil’in gösterilmesini” sağladığı için göstergebilimsel incelemede büyük önem taşır (Saussure, 1998, s. 55). Dil ve yazı arasında önemli farklılıklar vardır; ancak yazı temel olarak dilin sistematik bir ifadesinden başka bir şey değildir: “Yazının biricik varlık nedeni dili göstermektir” (Saussure, 1998, s. 56). Bu tanıma bakıldığında yazının dili *işaret etmek* üzere tasarlandığını görebiliriz. Dil, bu anlamda içerisinde hem *yazılı geleneği* hem de *sözlü geleneği* içerir. Bu her iki kanadın toplamından fazlasıdır da aynı zamanda.

Saussure, “yazının saygınlığı”nı açıklarken dört temel noktaya vurgu yapar (Saussure, 1998, s. 57). Bunlardan ilki, sözcüklerin yazılı görüntüsünün süreklilik duygusunu oluşturmastır. İkincisi, görsel imgelerin işitsel imgelerden daha güçlü olmasıdır. Üçüncüsü, yazının dilin kurallarını ortaya koymada kolaylık sağlaması, yazmayı öğrenmeden konuşmayı öğrendiğimiz halde doğal bağıntıyı tersine çevirecek kadar dile egemen olmasıdır. Dördüncüsü, dille yazım arasındaki herhangi bir uyumsuzlukta yazılı biçimin kanıt kabul edilmesidir. Tüm bu gerekçeler nedeniyle Saussure, sözü yazıdan üstün bir konuma yerleştirir.²

Saussure’e göre iki tür yazı dizgesi vardır. Şimdi kısaca bunları ele alalım:

2.4.1 Kavramsal Yazı

Bu yazı türünde “sözcük, kendisini oluşturan seslerle ilişkisiz bir tek göstergeyle belirtilir” (Saussure, 1998, s. 58). Bu durumda her sözcük bir tek göstergeye, bir tek kavrama, bir tek işitim imgesine gönderme yapar. Sözcüğün tamamı bir göstergedir, sesçil yazının aksine kendisinden daha küçük gösterge öğelerine bölünemez ve başka göstergelerle bir araya gelerek tümceyi oluşturur. Bu türden dizgeye örnek olarak Çin yazısı verilebilir.

2.4.2 Sesçil Yazı

Sesçil yazı ise “sözcükte birbirini izleyen seslerin oluşturduğu” bir yazı biçimidir (Saussure, 1998, s. 58). Bu durumda bir sözcükteki her harfi tek bir ses karşılamaktadır. Örneğin Türkçe böyle bir yazı diline sahiptir.

İki yazı türünü de kısaca tanımladıktan sonra üst başlığımız olan “dil ve yazı”ya dönebiliriz. Saussure’e göre “yazı, dili gizler; bir giysi değil, bir örtüdür” (Saussure, 1998, s. 62). Bunun nedeniyse yazıda ve bazen seslemede de birtakım değişimlerin yaşanmasıdır. Dil canlı bir varlık olduğu için yazı ve sesleme çağdan çağa değişip başka

² Tam da bu nedenle Derrida’nın –ileride ele alacağımız üzere– eleştirilerine maruz kalır.

özellikler kazanabilir. Ayrıca ses ögesi işin içine girince durum daha da karmaşık hale gelir; çünkü kimi dillerde bazı harfler farklı yazılsa dahi aynı ses ögesini gösterebilir. Bunun en iyi örneklerinden birini Derrida vermiştir: Fransızcada “-ance” ve “-ence” ifadeleri aynı biçimde okunur. Bunun yanı sıra bazen ses bazen de yazı bir diğerini zaman içerisinde değiştirebilir. Kısaca ister kavramsal ister sesçil yazı olsun, yazı sistemleri dilin asıl ögesini incelemek konusunda yetersiz kalmaya mahkûmdur. Ne var ki onlar olmaksızın da bu araştırmanın bir sonuca ermesi kolay görünmez.

2.5. GÖSTERGE, GÖSTERİLEN, GÖSTEREN

Saussure’e göre “nasıl satranç oyunu tümüyle çeşitli taşların birleşiminden başka bir şey değilse, dil de baştan aşağı somut birimlerinin karşılığına dayanan bir dizgeden başka bir şey değildir. Ne bu birimleri tanımaktan kaçınabilir, ne de onlara başvurmadan bir tek adım bile atabiliriz” (Saussure, 1998, s. 158). Dil denen dizgede onlar olmaksızın adım atamayacağımız bu birimler göstergelerden başka bir şey değildir. Saussure’ün düşüncesinin altyapısını oluşturan kavramları ele aldıktan sonra araştırmamızın bu bölümdeki asıl nesnesi olan bu birimlere, yani üç temel kavrama eğilebiliriz. Bu temel kavramlar ise gösterge [*sign*], gösterilen [*signified*], gösterendir [*signifier*].

Saussure bu kavramları uzun süre aramıştır. “*Biçim ile düşünce, imge ile kavram* gibi kavramlardan sonra bir araya gelince *göstergeyi* oluşturan *gösteren* ve *gösterilende* karar kıldı” (Barthes, 1986, s. 39). Saussure’ün bu karşılıkları bulması kolay oldu mu bilinmez; ancak neden doğru kavramları aradığı çok önemlidir. Barthes’ın da dikkatimizi çektiği üzere bu kavramların birbirinden açık seçik bir biçimde ayrılması oldukça önemlidir. Aralarında Saussure, Hjelmslev gibi düşünürlerin bulunduğu bir grup gösterilenin göstergenin bir parçası olmasından dolayı anlambilimi yapısal dilbilim içerisinde çerçevelendirirken, Amerikalı dilbilimcilerin bir kısmı da gösterilenleri dilbilimin değil de ruhbilimin bir parçası saymıştır. Söz konusu ayrımlar ekol farkı oluşmasına neden olacak kadar önemlidir.

Saussure’e göre “dil göstergesi bir nesneyle bir adı birleştirmeyi, bir kavramla bir işitişim imgesini birleştirir” (Saussure, 1998, s. 107). Bu tanım göz önüne alındığında Saussure,

gösterge konusunda yalnızca Peirce’ün önerdiği üçlü yapıya karşı ikili yapı önermesiyle farklılaşmaz. Peirce’ün gösterge tanımlarını hatırlarsak söz konusu düşünürün daha çok nesne ile gösterge arasındaki uyuma vurgu yaptığını ve yorumlayıcı etkin olarak anlamlandırma sürecine dahil ettiğini hatırlayabiliriz. Saussure ise yorumlayan boyutunu neredeyse görmezden gelerek hareket etmekle kalmaz, aynı zamanda *ses* ögesini de işin içine katar. Bu kısa hatırlatmadan sonra yeniden ilgili kavramlara dönebiliriz.

Saussure’e göre gösterge “iki yönlü anlıksal bir kendilik”tir³ (Saussure, 1998, s. 108). Bu “iki yönlü kendilik”i ise şu şekilde gösterir:



Bu grafikte görüldüğü gibi Saussure’e göre göstergeyi oluşturan ikilik yalnızca gösterilen ile gösteren değildir, aynı zamanda kavram ile işitimi imgesidir. Bu kavramların birbirinden farkı var mıdır? Saussure şöyle der: “Bütünü belirtmek için *gösterge* sözcüğü kullanılmalı, *kavram* yerine *gösterilen* ve *işitimi imgesi* yerine de *gösteren* terimleri benimsenmelidir” (Saussure, 1998, s. 109). Bu ifade de görüldüğü gibi kavram yani gösterilen göstergenin işaret ettiği, işitimi imgesi yani gösteren ise göstergenin işaret etme biçimidir. Bunu bir örnekle daha net bir biçimde açıklayabiliriz. “Ev” sözcüğünü yazdığımızda “e” ve “v” gösterenlerini kullanarak yeni bir gösteren yaratmış oluruz. Bu gösteren de okurun/dinleyenin zihninde bir “ev” kavramını çağırır.

³ *Genel Dilbilim Dersleri*’nin İngilizce edisyonuna baktığımızda “anlıksal” ifadesinin karşılığı olarak “psikolojik” (Saussure, 1966, s. 66) ifadesinin geçtiğini görürüz. Türkçe felsefe dünyasında anlıksal kavramının daha çok bilme yetisine gönderme yaptığını düşünürsek psikolojik boyutun unutulmaması gerektiğini not etmeliyiz.

Saussure’e göre “dili oluşturan göstergeler birer soyutlama değildir, gerçek nesnelerdir” (Saussure, 1998, s. 153). Onların gerçek birer nesne olması, yalnızca kendi içlerinde belirlenmelerine engel olur. Göstergeler bu anlamda kendi içlerinde incelenip düşünüldükleri kadar dilin diğer öğeleriyle birlikte de düşünülmelidir.

Düşünüre göre “Dilsel kendilik varlığını yalnızca gösterenle gösterilenin bileşimine borçludur” (Saussure, 1998, s. 153). Artık bu iki öğeyi ayrı ayrı ele alabiliriz.

2.5.1. Gösterilen

Gösterenin iki yüzünden biri olan gösterilen, giriş bölümünde de özetlediğimiz üzere özellikle bilgi ve varlık felsefesi açısından pek çok tartışmanın konusu olmuş, gerçeklikle olan ilişkisi sık sık sorgulanmıştır. Ne var ki gösterilenin gerçeklikle olan ilişkisine bakıldığında “gösterilenin bir ‘nesne’ değil de, ‘nesne’nin zihinsel bir tasarımı” olduğuna vurgu yapmak gerekir (Barthes, 1986, s. 42). Bu anlamda “gösterilen, göstergeyi kullananın anladığı ‘şey’dir” (Barthes, 1986, s. 43).

“Ev” sözcüğünün gösterileni gerçek bir ev değil, bir evin zihindeki imgesidir. Bu anlamda gösterilen iletişim ve anlamlandırma sürecinde bir aracıdır. Peki gösterilenler kendi içerisinde sınıflandırılabilir mi? Bu alanda kimi çalışmalar yapılmış olsa da bütünüyle tutarlı bir çalışmanın ne yazık ki henüz ortaya konamadığını not etmeliyiz.⁴

2.5.2. Gösteren

Gösterilenin öteki yüzü ise gösterendir. Gösterenin özellikleri de yapısal anlamda gösterilenden farklı değildir, ancak işlevi çok daha farklıdır. Gösteren belirli bir gösterileni ifade eden öğelerdir. “Ev” örneğinde “e” ve “v” harfleri gösterenlerdir. Kendi başlarına başka gösterilenlere gönderme yapmalarının yanı sıra bir araya gelip zihindeki imgeyi oluştururlar.

⁴ Gösterilenleri kendi içerisinde sınıflandırmaya çalışan isimlerden ilki olan Gustave Guillaume ortaya koyduğu düşünceyle gösterilenlerin ortaya çıkmasına neden olan düşünsel işlemleri “ruhsal dizgebilim” adı altında incelemiş ve çeşitli ayrımlar ortaya koymaya çalışmıştır. Bir başka isim olan Bernard Pottier ise gösterilenleri “içeriğin biçimi” ve “içeriğin tözü” biçiminde ikiye ayırmaya çalışır.

Peirce ile ilgili eleştirilerimizde sık sık dile getirdiğimiz üzere gösterilen ve gösteren arasındaki bu anlamlandırma süreci karşılıklı olarak başarılı bir biçimde nasıl gerçekleştirilebilir? Gösterilen ile gösteren arasındaki ilişkiyi kurup anlamlandırma dediğimiz süreci ortaya çıkaran nedir? Anlamlandırma süreci “kültürel bir buyrukla” gerçekleştirilir (Gottdiener, 2005, s. 17). Peki bu “kültürel buyruk” nedir? Bunu daha yakından ele alalım.

2.6. GÖSTERGENİN NEDENSİZLİĞİ VE GÖSTERENİN ÇİZGİSELLİĞİ

Saussure’e göre göstergenin iki temel boyutu varsa iki de temel özelliği vardır. Bunlardan ilki “göstergenin nedensizliği” ilkesidir. Düşünüre göre “göstereni, gösterilenle birleştiren bağ nedensizdir” (Saussure, 1998, s. 109). Yani bir göstergeyi oluşturan iki boyutun arasındaki ilişki içerisinde herhangi bir zorunluluk biçimi yoktur. Eğer gösteren ile gösteren arasında böyle bir zorunluluk olsaydı diller arasında farklar olmaz, “ev” göstereni her yerde aynı şeyi gösterirdi. Ne var ki bu nedensizlik sonsuz bir serbestlik olarak algılanamaz. Örneğin, isteyen herhangi bir birey herhangi bir göstergeyi istediği gibi değiştiremez. Bunun için bir uyulaşım süreci gerekir:

Nedensiz sözcüğü de bir gözlem gerektirir: Bu sözcük, gösterenin, konuşan bireyin özgür seçimine bağlı olduğu düşüncesini uyandırmamalıdır. (Saussure, 1998, s. 111)

Bu ifadede görüldüğü üzere dil toplumsal bir uyulaşıma dayandığından, “nedensizlik” her gösterenin istenilen anlama gönderme yapmasını ifade etmez. Buradaki anlamıyla “nedensizlik” daha çok gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkinin hiçbir *zorunlu* bağa dayanmadığını dile getirmektedir.

Peki bu durumda göstergelerin değişmeyeceği mi kast edilmektedir? Saussure’ün bu soruya yanıtı olumsuzdur: Göstergeler zaman içerisinde değişir, diğer göstergelerle olan ilişkileri ve uzlaşma süreci burada temel rolü oynar. *Genel Dilbilim Dersleri*’nde daha önce ele alındığı üzere seste ve yazıda birçok gösterge zaman içerisinde değişmiştir. Dil

bu anlamıyla yaşayan bir canlıdır; çünkü “belli bir dil durumu her zaman tarihsel etkenlerin bir ürünüdür” (Saussure, 1998, s. 115).

“Saussure’e göre göstergenin iki temel özelliği var” demiştik. Bunlardan ilki “göstergenin nedensizliği” ilkesiyse ikincisi de “gösterenin çizgiselliği” ilkesidir.

Gösterenin çizgiselliği ilkesi düşünüre göre gösterenin işitimsel nitelikli olmasına dayanmaktadır. Gösteren, “bir yayılım gösterir” ve “bu yayılım bir tek boyutta ölçülebilir: O da bir çizgidir” (Saussure, 1998, s. 112). Gösterenin çizgiselliği ilkesi Saussure’ün dili ses olmaksızın düşünmemesiyle ilgilidir.

Dil bir kâğıda da benzetilebilir. Düşünce kâğıdın ön yüzü, ses ise arka yüzüdür. Kâğıdın ön yüzünü kestiniz mi, ister istemez arka yüzünü de kesmiş olursunuz. Dilde de durum aynı: Ne ses düşünceden ayrılabilir, ne de düşünce sesten (Saussure, 1998, s. 166).

Bu ifadede görüldüğü gibi Saussure göstergenin iki boyutunu kesinlikle birbirinden ayıramaz olarak tasarlamıştır. Düşünür sesin olmadığı bir yerde dilden de bahsedilemeyeceği düşüncesini merkezî bir ilke olarak kabul etmiştir. Bunun doğal sonucu olarak da gösterenin uzamsal bir boyutu kaplamadığını, daha ziyade sessel bir alanı kapladığını düşünür. “Çizgiselliğiyle dil, süre yerine uzamı kullanan bildirişim dizgelerinden (örneğin resim sanatından) ayrılır” (Vardar, 2001, s. 81).

Tartışmayı derinleştirmek bakımından daha önce de ele alınan ses konusunda bir iki ekleme yapmak gerekir.

Saussure’ün çalışmasında “ses”in kavranışı kendisinden sonra gelen pek çok kuramcayı etkilemiştir. Ne var ki Jacques Derrida’ya ve Mladen Dolar’a gelene kadar bu konu üzerinde yoğun bir düşünsel mesai harcandığını söylemek zordur. Saussure’ün kavrayışından etkilenen kuramcılarsa daha çok sesin “maddesel” yanı üzerinde durmuş ve sesi, anlamın iletilmesinde bir araçıdan fazlası olarak görmemişlerdir. Bu nedenle de sesin yapısı üzerine uzun uzadıya fazlaca kalem oynatılmamış, bu kavrayışın nitelikli

bir eleştirisi ortaya konamamıştır. Örneğin, Jacques Ellul görselliğe yönelen post-modern topluma eleştiriler yöneltmeye çalıştığı kitabı *Sözün Düşüşü*'nde “ses alanı zamansaldır ve bizi bir kaplamdan çok, bir süreye yerleştirir” diyerek sesin maddi boyutunu ele almıştır (Ellul, 2004, s. 39). Sesin bu şekilde kavranması doğal olarak Ellul’ü “konuşma temelde bulunuştur” düşüncesine ulaştırmıştır (Ellul, 2004, s. 41). Sesin ve gösterenin çizgiselliği düşüncesi –üçüncü bölümde ele alacağımız üzere– Derrida’nın yoğun eleştirilerine maruz kalmıştır.

Saussure’e göre gösterenin çizgiselliği düşüncesi oldukça açık bir düşünce olduğundan genelde ele alınmadan bırakılmıştır. “Görsel gösterenlerin birçok boyutta birden süremdeş olarak dallanıp budaklanabilmesine karşın, işitimsel gösterenlerin tek boyutu vardır, o da zaman çizgisidir” (Saussure, 1998, s. 113). Kısacası bu ilkeye göre gösteren yalnızca zaman boyutunda çizgisel olarak ele alınabilir. Onu kavramanın başka bir yolu yoktur.

2.7. EŞSÜREMLİLİK VE ARTSÜREMLİLİK

Saussure’ün düşüncesinde büyük önem taşıyan bir başka ikilik de eşsüremlilik ve artsüremliliktir. Bu iki kavramı detaylı olarak ele almadan önce dilin değişebilirliği konusunda bilindik bir hatırlatma yapmamız gerekmektedir. Saussure’e göre dil yaşayan bir canlı olduğu için değişebilir ve bu da dil incelemesinde farklı parametreleri kullanma gerekliliğini ortaya çıkarır.

“Bir dil durumu tarihsel gerçekliğin belli bir andaki izdüşümü gibidir” (Saussure, 1998, s. 134). Bu izdüşümde ise iki yönlü hareket vardır. Bunlardan ilki yatay eksendeyken, ötekisi dikey eksendedir. Yatay eksen eşsüremlili ilişkileri gösterirken, dikey eksen artsüremlili değişiklikleri gösterir. Eşsüremlili inceleme düzeninde dildeki değişiklikler ancak dili konuşan bireylerin açısından görülebilir. Yatay eksenindeki bir incelemede “Var olan bir düzenin yalnızca anlatımı niteliğini taşıyan eşsüremlili yasa bir durumu ortaya koyar” (Saussure, 1998, s. 141). Bu anlamda eşsüremlili inceleme, artsüremlili inceleme gibi tarihsel bir bakışı içeremez. “Artsüremlili olaylar her zaman rastlantısal ve

özel niteliklidir” (Saussure, 1998, s. 141). Bunun nedeni ise “dilde artsüremli ne varsa onu yaratan[ın] söz” olmasıdır (Saussure, 1998, s. 147).

Eşsüremlilik, “süre içinde geçirdiği evrimden, artsüremden bağımsız olarak, sürenin belli bir nokta ya da kesiti içindeki işleyişi açısından ele alınan dil durumu”dur (Vardar ve diğerleri, 2007, s. 95).

Yatay ekseni ifade eden eşsürem, göstergelerin belirli bir dil kesitindeki ilişkilerini ifade eder. Bu kesit anındaki ilişkiler, o anki *dil dizgesini* ifade eder. “Eşsüremde bir tek bakış açısı söz konusudur, o da konuşan bireylerinkidir” (Saussure, 1998, s. 138). Bu nedenle de “Dil, bütün bölümleri eşsüremli dayanışmaları bakımından ele alınabilen ve alınması gereken bir dizgedir” (Saussure, 1998, s. 133).

Saussure bu dil dizgesinin tutarlı bir bütün olduğunu ve tüm göstergelerin değerlendirilmesinde bu dizgeye bakılması gerektiğini belirtir. Bunun temel nedeni ise göstergelerin tam olarak anlaşılabilmesi için diğer göstergelerle olan ilişkileri içerisinde ele alınmaları gerekmesidir. Bu nedenle dil şöyle tanımlanabilir: “Dil, bütün öğeleri dayanışık, birinin değeri yalnızca öbürlerinin de süremdeş varlığından doğan bir dizgesidir” (Saussure, 1998, s. 168).

Barthes ise konuya şöyle yaklaşır:

Dil, kendi evrimi içinde bile, bir senyörlük değil bir demokrasidir: Sözcüklerin hakları ve görevleri (sözcüklerin anlamlarını da sonuçta bunlar oluşturur), eşit bireylerin birlikte var olması, birlikte yaşamasıyla sınırlanmıştır (Barthes, 2009, s. 181).

Bu ifadelerde de görüldüğü üzere dil bir bütündür ve bu bütünlük eşsüremli öğeler sayesinde oluşur. Dilin bu boyutunun yanı sıra bir de ikinci boyutu vardır: Artsüremlilik.

Artsüremlilik ise “süre içinde dil olgularının evrimi”dir (Vardar ve diğerleri, 2007, s. 25). Yani artsürem dildeki belirli bir kesit içerisindeki yatay ilişkileri değil, farklı kesitler arasındaki dikey ilişkileri ifade eder. Örneğin belirli bir sözcük ya da kural, dilsel süreç içerisinde değişebilir veya evrim geçirebilir. “Artsürem belli bir sonuç doğuran, bir şey gerçekleştiren devimsel bir etken içerir” (Saussure, 1998, s. 141). Bu etken “varlık nedeni kendinde bulunan bir olaydır, ortaya çıkmasına yol açabileceği eşsüremlilik özel sonuçlarla bu olgunun hiçbir ilgisi yoktur” (Saussure, 1998, s. 130).

Eşsüremlilik ve artsüremlilik arasındaki bu ayrım oldukça önemlidir. Jameson da bunu şu şekilde ifade eder:

(...) Saussure’ün eşsüremliliği artsüremliden, tarihseli yapısal araştırmadan ayırması aynı derecede mutlak ve yöntemsel bir önvarsayım içerir, bu da bir değer yargısı kadar kesin ve mutlak: “Bir şeyin, anlamlı olduğu derecede eşsüremlilik olduğu görülecektir.” (Jameson, 2002, s. 17)

Jameson’ın bu vurgusu daha önce ele aldığımız üzere belirli bir dil kesitinde her göstergenin belirli bir anlama sahip olduğunu ve artsüremlilik ilişkileri içerisinde göstergelerin değer ve/veya anlam değiştirebileceğini gösterir. Burada detaylı olarak ele almayacak olsak da, eşsüremlilik ve artsüremlilik ilişkilerinin varlıkbilgisel boyutu da başkadır. Eşsüremlilik ilişkileri tarihsel bir boyuta sahip değilken, artsüremlilik ilkeleri tarihsel boyuta sahip olmalarıyla varlıkbilgisel açıdan ayrılırlar. Bu nedenle dilsel süreç içerisinde farklı ilişkileri ifade ederler.

Eşsüremlilik ve artsüremlilik olguları birbiriyle ilişki içerisinde ancak bu ilişkinin de sınırları bellidir. Artsüremlilik bir evrim, dilsel süreçte eşsüremlilik olgularının varlığına doğrudan müdahale edemez; ancak son kertede eşsüremlilik olguları da etkilemiş olur. Saussure bu durumu şöyle açıklar:

Artsüremlilik olguları, değişime istencin egemen olduğu durumlarda bile eşsüremlilik dizgeye indirgenemezler. (...) Artsürem bizi her şeye ulaştırır, ama onun dışına çıkmak koşuluyla (Saussure, 1998, s. 137).

Artsüremli olgular tarih içerisinde dillerin çeşitliliğine neden olmuştur. İki dilsel durum arasında ilişki kurulabilmesi için sözünü ettiğimiz artsüremli olguların tarihsel bir bağı bulunması yeterlidir.

Eşsüremlilik ve artsüremliliği inceledikten sonra daha geniş bir çerçevenin varolup olmadığı sorulabilir: Her iki süreci de kapsayan tümsüremli bir yasa var mıdır? Saussure bu soruya “hayır” yanıtını verir. Ona göre “Tümsüremli görüş açısı dilin özel olgularına hiçbir zaman ulaşamaz” (Saussure, 1998, s. 145).

Bu anlamda göstergeyi dilbilimsel açıdan incelemek için elimizde birisi *eşsüremli dilbilim* diğeryse *artsüremli dilbilim* olmak üzere iki farklı çerçeve olduğunu görüyoruz.

2.8. EŞSÜREMLİ DİLBİLİM VE ARTSÜREMLİ DİLBİLİM

Saussure’e göre dilde iki eksenle hareket olduğunu dile getirmiştik. Bu iki eksenin incelemek için de iki farklı alana bakılmalıdır. Bu nedenle eşsüremli dilbilim, “bir arada bulunan ve dizge oluşturan öğelerin, aynı toplumsal bilincin algıladığı mantıksal ve ruhbilimsel bağıntı”larıyla ilgilenip “toplumsal bilinç onları nasıl örüyorsa o da öyle görecektir” (Saussure, 1998, s. 149).

Artsüremli dilbilim ise “aynı toplumsal bilincin görmediği ve aralarında dizge oluşturmada birbirinin yerini alan ardışık öğelerin bağıntılarını” ele alacaktır (Saussure, 1998, s. 149).

Bu iki alan arasındaki ayrım göstergenin farklı boyutlarını gösterir; çünkü dil incelendiğinde bu iki alandan göstergelerin ve onların oluşturduğu dilin farklı özellikleri ortaya çıkar.

2.9. DİLSEL DEĞER

Saussure’e göre dil “katışıksız bir değerler dizgesi”dir (Saussure, 1998, s. 164). Peki düşünür değer kavramıyla ne kast etmektedir? Dilsel değeri ortaya koymak için nereye bakılmalıdır? Ayrıca dilsel değer ile gösterge arasındaki ilişki nedir? Tüm bu sorular konumuz açısından oldukça önemlidir. Bu nedenle tek tek ele alınarak yanıtlanmalıdır.

Saussure’e göre “her dilsel öge, bir kavramın bir sesle birleştiği ve bir sesin bir kavramın göstergesi durumuna girdiği küçük bir üye, bir parçacıktır” (Saussure, 1998, s. 165). Bu nedenle de dil, ses ve kavramın bir buluşmasıdır. “Düşünce bir kâğıdın ön yüzü, ses ise arka yüzüdür” (Saussure, 1998, s. 166). Bu iki öge arasındaki ilişkinin nedensiz olduğunu daha önce (2.6. numaralı bölümde) ele almıştık. Bu iki ögenin arasındaki ilişkinin nedensiz olması ise dilsel değerlerin göreceli olmasına neden olur. Eğer dilsel bir ögeyi yalnızca bir sesle bir kavramın birleşimi gibi görürsek dilsel değer kavramını ıskalamış oluruz; çünkü bu haliyle bir göstergeyi ait olduğu dizgeden ayırmış oluruz. Bu nedenle gösterge üzerine düşünürken onun belirli bir dilsel dizge içerisindeki bir değer olduğunu unutmamız gerekir.

Dilsel değerleri ele almak için genel anlamda değer kavramının iki özelliğinden söz etmemiz gerekmektedir. Saussure’e göre değerler her zaman şu öğelerden oluşur:

1. Değeri belirlenecek şeyle *değiştirilebilir benzemez* bir öge.
2. Değeri söz konusu olan şeyle *karşılaştırılabilir* benzer öğeler (Saussure, 1998, s. 168).

Bu iki ögeye göre bir şeyin değer olabilmesi için kendisiyle benzeşmeyen ancak değiştirilebilir öğeler olması ve onunla karşılaştırılabilecek benzer öğeler olması gerekir. Örneğin, on lirayı bir değer olarak kabul edersek on liraya değer olarak satın alınabilecek bir nesne, değerın değiştirilebilir benzemez ögesidir. Bir lira, beş lira gibi diğer paralar ise bu değerle karşılaştırılabilir benzer öğelerdir.

Dilsel değer, üç açıdan ele alınabilir: Gösterilen, gösteren ve gösterge. Şimdi bu üç açıdan dilsel değeri tek tek ele alalım.

2.9.1. Gösterilen Açısından Dilsel Değer

Dil dizgelerinde bir kavramın değeri ele alındığında ilk olarak kavramın gösterme özelliği ele alınır; ne var ki bu, dilsel değerın yalnızca bir yönüdür. Gösterilen yönü açısından değer, “anlamın bir ögesidir” (Saussure, 1998, s. 167). Gösterilen açısından dilsel değer, anlamla yakın ilişkilidir; ancak onunla aynı şey değildir. Bunu anlamak için dilin hem bir süreç hem de bir dizge olduğunu unutmamak gerekir. Dilsel göstergeler arasındaki ilişki ve kendi içinde göstergeler düşünüldüğünde iki boyutları olduğunu görürüz. Anlam, bu bakımdan göstergenın yalnızca bir yanı olduğu için gösterilen açısından dilsel değerin yalnızca anlam olmadığı kolayca ortaya çıkar. Saussure bu duruma ilişkin bir örneği şöyle ifade eder:

Fr. *mouton* “koyun” İng. *sheep*’le aynı anlama gelebilirse de aynı değeri taşımaz. Bunun birçok nedeni vardır. Bu nedenlerden biri özellikle şudur: Pişirilip hazırlanarak sofraya getirilen ete İngilizce’de *mutton* denir, *sheep* denmez. *Sheep* ile *mouton* arasındaki değer ayrılığı, ilk sözcüğün yanında ikinci bir öge bulunmasından, Fransızca sözcükte ise böyle bir duruma rastlanmamasından doğar (Saussure, 1998, s. 169).

Diller arasında sözcüklerin farklı anlam evrenlerine sahip olması dilsel değerlerinin aynı olmadığını ve her dilsel değerin yalnızca bir dizgede edinilebileceğini gösterir:

Eğer sözcüklerin görevi, önceden belirlenmiş kavramları göstermek olsaydı, her sözcüğün her dilde anlam bakımından tam bir karşılığı bulunması gerekirdi (Saussure, 1998, s. 170).

Bu ifadeden de görüldüğü üzere dilsel değerler, her dil dizgesinde değişir ve “önceden belirlenmiş kavramlar yerine dizgeden doğan değerlerle karşı karşıyayız”dır (Saussure,

1998, s. 171). Gösterilen açısından ele aldıktan sonra dilsel değeri artık ikinci açıdan ele alabiliriz.

2.9.2. Gösteren Açısından Dilsel Değer

Dilsel değeri gösterilen açısından ele aldığımızda, onun dildeki öteki öğelerle olan ilişki ve ayrımlarını görmüştük. Gösteren açısından ele aldığımızda da benzer bir tablo karşımıza çıkar. Bunun nedeni ise sözcükte önemli olanın ses olmamasıdır. Nasıl gösterilen açısından ele aldığımızda göstergenin iki tarafı olduğunu, bu nedenle de dilsel değer yalnızca anlam olarak ele alınamayacağını dile getirdiysek aynı biçimde dilsel değer yalnızca ses olduğunu söyleyemeyiz. Saussure buna örnek olarak şu durumu verir:

Yapımları özdeş olmakla birlikte, Yunanca’da *éphēn* şimdiki zamanın hikâyesi, *éstēn* ise bir geniş zamandır. Çünkü birinci öge bildirme kipinin şimdiki zaman dizgesi *phēmi* “söylüyorum”a bağlanır; oysa **stēmi* biçiminde bir şimdiki zaman yoktur. (...) Demek ki bu göstergeler kendi öz değerleriyle değil, görece konumlarıyla işlevlerini yerine getirirler (Saussure, 1998, s. 172).

Bunun yanı sıra daha önce de vurguladığımız üzere düşünürü göre dilde ses ikincil bir öğedir. Bu nedenle dile kendi içerisinde bir değer katmaz. Buna kanıt olarak da dilde bir sesin değişebilir bir niteliğe sahip olması gösterilebilir. Dildeki artsüremlilik boyutu, gösteren açısından dilsel değeri ele aldığımızda sesin değişmez olmadığını gösterir. Bu durumun bir başka kanıtı da yazıdaki göstergelerin nedensiz olmasıdır ve “yazaçların değeri[nin] salt eksili ve ayrımsal” olmasıdır (Saussure, 1998, s. 174). Bir başka temel kanıt ise göstergeyi belirtmek için kullanılan araçların dizgeyi ilgilendirmemesidir. Bir dizgede “kalem” göstergesinin nasıl ifade edildiği, dizgenin tamamını etkileyen bir durum değildir veyahut genel olarak “kalem” göstergesinin herhangi bir dizge aracılığıyla gösterilmesi onun sabit tek bir dilsel değerle gösterilmediğinin en açık kanıtıdır.

Dilsel değeri gösterilen açısından ele aldıktan sonra bir bütün olarak “tümü bakımından gösterge” açısından ele alabiliriz.

2.9.3. Gösterge Açısından Dilsel Değer

Dilsel değeri, gösteren ve gösterilen açısından ele aldıktan sonra son olarak gösterge açısından ele alabiliriz. Ne var ki Saussure’e göre böyle bir inceleme bizi tek bir noktaya getirecektir: “Dilde yalnız ayrılıklar vardır” (Saussure, 1998, s. 174).

Bu nedenle söz konusu basamağı ayrı bir başlık olarak incelemek çok daha yerinde görünmektedir.

2.10. “Dilde Yalnız Ayrılıklar Vardır” İlkesi

Saussure’ün gösterge kuramıyla ilgili genel bir değerlendirme yapmadan önce ele alacağımız son bir konu daha var: Dildeki ayrılıklar.

Saussure’e göre göstergelerin nedensiz olduğunu daha önce ele almıştık. Bunun yanı sıra göstergeler arasındaki ilişkilerin tam olarak ortaya çıkarılamadığını da ifade etmiştik. Ne var ki göstergeler arasındaki farkların nasıl oluştuğu, ne işe yaradığı ve bunların sonucu hakkında bir şey dile getirmemiştik.

Saussure’e göre dilde “*nedensiz* ve *ayrımsal*, bağlaşıklık iki niteliktir” (Saussure, 1998, s. 172). Bu nedenle bir göstergenin niye gösterdiği şeyi gösterdiği sorgulanamayacak, daha doğrusu sorgulandığında mantıksal bir yanıt alınamayacak bir sorudur. Ne var ki göstergeler arasındaki ayrım nasıl yapılacaktır?

Dil göstereni özü bakımından hiç de ses nitelikli, özdeksel değildir. Onu oluşturan, özdeksel tözü değil, işitimi imgesinin tüm öbür işitimi imgeleriyle karışmamasını sağlayan ayrılıklardır (Saussure, 1998, s. 173).

Bu ifadeden görüldüğü üzere dil göstereni yani göstergeler ses nitelikli olmadığı için özdeksel de değildir ve işitim imgeleri arasındaki ayrım tözsel olarak yapılamaz. Bu ayrımın tözsel olarak yapılamamasının nedeniyse dilin “*bir töz değil, bir biçim*” olmasından kaynaklanır (Saussure, 1998, s. 177).

Yazı göstergeleri nedensiz olduğuna ve yazı göstergesinin biçimi önemli olmadığına göre göstergeler arasındaki ayrım nasıl sağlanacaktır? Saussure bunu tek bir ilkeyle açıklamıştır: “*Dilde yalnız ayrılıklar vardır*” (Saussure, 1998, s. 174).

Bu ilkeye göre dilsel göstergeler birbirinden ancak farklı olmasıyla ayrılabilir. “Yedi”, “kedi” ve “dedi” arasındaki fark, her bir sözcüğün ilk harfinin farklı bir gösterge olmasından kaynaklanır. Bu yolla söz konusu göstergeler arasında ayrım yapmamız olanaklı hale gelir.

Bir dil dizgesi, bir dizi kavram aracılığıyla birleşmiş bir dizi ses ayrılığıdır. (...) Gösterilenle gösterenin tek tek ele alındığında yalnız ayrımsal ve eksili olmasına karşın, bunların birleşimleri artılı bir olgudur. Kaldı ki dilde başka türden olguya da hiç rastlanmaz. Çünkü, dilsel kurumun özelliği bu iki ayrılıklar düzeni arasındaki koşutluğu sürdürmesidir (Saussure, 1998, s. 175).

Saussure’ün bu ifadesinde görüldüğü üzere dilsel göstergeler arasındaki ayrım bir dizi ses (ve doğal olarak yazı) ayrımına dayanır ve bu ayrımsal yapı dilsel düzene içkin olan bir karşıtlık sayesinde sürdürülür.

Eğer dil göstergelerini ayrılıklar değil de başka bir şey oluştursaydı, birim ve dilbilgisi olgusu birbiriyle karışıp kaynaşamazdı. (...) Başka bir deyişle, *dil bir töz değil, bir biçimdir* (Saussure, 1998, s. 177).

“Dilde yalnız ayrılıklar vardır” ilkesi dilsel dizgedeki göstergeler arasında ayrım yapılmasını sağlayarak dizgenin oluşmasına neden olur. Bu bakımdan söz konusu ilke *dilin temel ilkesi* olarak kabul edilebilir.

Saussure'ün gösterge kavrayışını anlayabilmek için düşünürün temel kavramlarını ve ilkelerini ele aldık. Genel olarak bakıp bir değerlendirme yaparsak Saussure'ün düşüncesini ikili karşıtlıklar üzerinde inşa ettiğini görürüz. Birbiriyle karşılıklı olarak ilişki içerisinde olan bu ikilikler, Saussure'ün homojen bir yapı olarak tasarladığı dilin içyapısını oluşturur. Ne var ki bu ikiliklerin birçok bakımdan yetersiz olduğu açıktır. Saussure, tasarladığı gösterge kavramında konuşmacıyı/yazarı merkeze almış, dinleyiciyi/okuru neredeyse hiç hesaba katmamıştır. Göstergenin nedensizliği gibi önemli bir ilkeyi barındırmasına karşın düşünürün sistemi –daha sonra Derrida'nın da dikkatimizi çekeceği üzere– hiyerarşik bir yapıyı barındırır. Ayrıca özdeksel olduğu için dilin nesnesi olamayacağı söylenen sesin, düşünürün sisteminde çok büyük bir önemi vardır. Araştırmasında merkeze almadığını vurguladığı ses, aslında birçok bakımdan sisteminin merkeze en yakın öğelerinden birisidir.

Bunların yanı sıra Saussure'ün sistemi birçok bakımdan geleneksel göstergebilim çizgisinden uzaklaşamaz.

Saussure ne zaman “le signe linguistique”den söz etse, antik geleneği takip eder ve “gösterge” sözcüğü kesinlikle *signans-signatum* ilişkisi anlamına gelir (Eco, 1981, s. 41-42).

Eco, Saussure'ü göstergebilimin antik düzeyinden kurtulamamakla eleştirir. Bu eleştiri kimi bakımlardan yerindedir. Daha önce ele aldığımız üzere antik dönemde göstergebilim ikili karşıtlıkları içerisinde barındırmıştır. Örneğin Aristoteles için gösterge, mantık ve retorik arasında yer alıyordu. Benzer bir biçimde Saussure'ün düşüncesinde de bu ikilikler vardır. Jacques Derrida tam da bu nedenle Saussure için “geleneği onaylamaktan kaçınmamıştır” demiştir (Derrida, 1994, s. 32). Bir başka eleştiri de daha önce kısaca ele aldığımız üzere Roland Barthes'tan gelir:

Sözün olmadığı ya da çok sınırlı bir söze sahip olan diller olduğu gerçeğine göre Saussure'ün dilin bir ayrılıklar sistemi olduğu kuramını gözden geçirmemiz ve *dil/söz* çiftini anlamlandırmanın (zorunlu) desteği

olacak, ögeyi önceden anlamlandırarak üçüncü bir ögeyle, bir madde ya da tözle tamamlamamız gerekir (Barthes, 1986, s. 33).

Barthes'ın eleştirisine Saussure dilin “*bir töz değil, bir biçim*” olduğu şeklinde karşılık verecektir (Saussure, 1998, s. 177). Her ne kadar Barthes dilin bir töz olduğunu söylemese de, yine de tözsel bir desteğe gereksinim olduğunu ifade etmektedir. Saussure bu boşluğu genellikle dilin tözü olmadığını söylemek zorunda kaldığı ses ile kapatmaya çalışmıştır.

Saussure'ün kuramına ilişkin bir eleştiri de insanmerkezli olmasından ötürü yöneltilebilir. Düşünür, sisteminde göstergeleri özellikle ses ögesine dikkat edilirse insan-insan ilişkisi içerisinde tanımlamış ve ele almıştır. Göstergeleri en geniş çerçevede inceleyip her türden dil için evrensel bir çerçeve oluşturmaya çalışırken insan kaynaklı olmayan göstergeleri neredeyse tamamen unutmuştur. Doğal olarak da sistemi içerisinde insan, mutlak ve merkez özne haline gelmiştir.

En başta vurguladığımız üzere bu düşünceler Saussure'ün kuramının son hali değildir. Öğrenci defterlerinden yola çıkılarak oluşturulan *Genel Dilbilim Dersleri* bu anlamda tamamlanmış bir kitap değildir.

Yukarıda ele aldığımız kimi eleştirilere karşın gösterilen/gösteren ayrımı, göstergenin nedensizliği ve “dilde yalnız ayrılıklar vardır” ilkesi gibi önemli buluşlar, Saussure'ün göstergebilim ve dil felsefesi içerisinde önemli bir yer edinmesine yetmiştir. Günümüzde bu temel kavramlarla hesaplaşmaya girmeden ya da onları kabul etmeden konuşmak neredeyse olanaksız hale gelmiştir. Saussure'ün düşüncesinin önemi de bu kavramlardan ileri gelir.

Üçüncü bölümde gösterge kavramına eleştiriler getiren ve yazı kavramını kökten değiştirmeye çabalayan Jacques Derrida'yı ele alacağız.

3. BÖLÜM: JACQUES DERRIDA'DA GÖSTERGE KAVRAMI

Bu bölümde ele alacağımız, 1930'ta Cezayir'in El-Biar kentinden doğan Jacques Derrida, felsefe dünyasına armağan ettiği kavramlar ve tilmizlerinin yaptığı önemli çalışmalarla post-yapısalcı felsefe çizgisinin en önemli düşünürlerinden biridir. Derrida, düşünce sahnesine “yapısöküm”, “saçılma”, “*différance*”, “sözmerkezcilik” gibi pek çok önemli kavram katmış, bu kavramlarla felsefe tarihine kök salmış kimi varsayımları sorgulamış ve yerinden etmiştir. Derrida ortaya koyduğu düşünceleriyle ilk iki bölümde ele aldığımız Peirce ve Saussure gibi modern düşüncenin sınırları içerisinde yer alan düşünürlerin kuramlarının temelindeki varsayımları temelden sorgulamakta ve onların eleştirisini yaparken aynı zamanda yeni bir kavramsallaştırma geliştirmektedir. Bu bölümde postmodern düşüncenin sınırları içerisinde yer alan Derrida'nın düşüncesini temel kavramlarını açıklayarak ele alacağız. Eleştirilerine yakından baktıktan sonra ortaya koyduğu yeni anlayışın yapısını inceleyeceğiz.

Derrida'nın düşüncesinin en temel özelliklerinden birisi, üç döneme ayrılabilir. Yolculuğunda temel yapıtlarını dil felsefesi alanında vermiş olması, dahası etik veya siyaset gibi konularda kalem oynattığında da dil felsefesindeki çalışmalarını temele alan bir tavrın sergilenmiş olmasıdır. Birinci dönem olarak adlandırılabilir. Erken döneminde özellikle *Tel Quel* dergisinde edebiyat ile felsefe ve fenomenoloji geleneği üzerine yazılar kaleme almış; ikinci döneminde olgunluk ürünleri olan üç temel kitabını (*Of Grammatology*, *Writing and Difference*, *Speech and Phenomena*) yayımlamıştır. *Marx'ın Hayaletleri* kitabıyla başlatabileceğimiz üçüncü dönemde ise armağan, etik, siyaset üzerine çalışmalar yapmıştır. Ne var ki bu dönemlerin her birinde farklı alanlara eğilmiş olsa da dil kavrayışı hep aynı kalmış ve çalışmalarına zemin oluşturmuştur.

Düşünürün çalışmaları gösterge kavramına olan geleneksel yaklaşımı birçok bakımdan altüst etmiştir. Bunun temel nedeni ise Derrida'nın gösterge kavramına ilişkin olarak ortaya konan birçok temel kabulün, örneğin yazı ile söz arasında kurulan hiyerarşik ilişkinin dayanaksız olduğunu göstermesi ve iletişim ediminde denetimi tamamen konuşan/yazan kişiye veren gösterge kuramlarını tersine çevirmesidir. Derrida'nın dillendirdiği biçimiyle “batı metafiziği” ikili karşıtlıklar oluşturarak işler ve bu ikili

karşıtlıklar arasında yaptığı ayrımlar insanmerkezciliğin bir ürünüdür. Bu bakımdan gösterge kavramının da insanmerkezli, sözmerkezli ve sesmerkezli olduğu söylenmelidir.

Bu nedenle Derrida “gösterge” kavramı yerine “iz” kavramını önerecek ve ele alacağımız “saçılma”, “*différance*” gibi kavramlarla bu görüşünü destekleyerek, geleneksel göstergebilimin kavradığı biçimiyle iletişim sürecinin doğrusal bir niteliği olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bunun için de niyetten anlama, anlamdan sese kadar geniş bir çerçeveye pek çok eleştiri ve tez ortaya koymuştur.

Bu bölümde düşünürün yukarıda adı geçen kimi temel kavramlarını detaylı olarak açıklayacağız ve bundan sonra geleneksel göstergebilim ile gösterge kavramına yönelttiği eleştirileri ele alacağız.

3.1. SÖZ VE YAZI AYRIMI

Jacques Derrida’nın, yapısökümcü düşüncesinin temel ayaklarından bir tanesi söz ile yazı karşıtlığına dayanmaktadır. Batı metafizik tarihinde var olduğu savlanan bu karşıtlığın yapısını ortaya koyabilmek için öncelikle her iki kavrama da kısaca değinmemiz gerekmektedir.

İkinci bölümde ayrıntılı olarak ele aldığımız üzere Ferdinand de Saussure, iletişimin her türlü biçiminin öncelikle konuşma temeline dayandığını, bu anlamda konuşmanın birincil nitelikte olduğunu savlamıştır. Saussure’e göre yazı “dil iç dizgesine özü bakımından yabancı”dır (Saussure, 1998, s. 55). Her ne kadar gösterge incelemesinde yazı oldukça önemliyse de “konuşma mevcudiyettir, yazı ise mevcudiyetin inkârı”dır (Megill, 1998, s. 421).

Derrida’ya göre “Batı metafizik” tarihinde, yazı, daima sözün bir kaydı, konuşmanın bir eki olarak, yani ikincil değerde görülmüştür. Söz her zaman yazıya göre öncelikli olmuştur. Bunun nedeni ise konuşmanın bulunuş kipine daha yakın olmasıdır. Derrida, Batı düşünce geleneğinin “yazı”ya bakış açısını şu tümcelerle betimler:

Bu basit bir analogi değildir: Yazı, harf, akla uygun kayıt, Batı geleneği tarafından; beden ve her zaman dışsal madde, tin, nefes, konuşma (söz) ve *logos* olarak görülmüştür (Derrida, 1976, s. 35).

Bu ifadede görüldüğü üzere yazı, Batı geleneğinin dışsallaştırdığı, ikincilleştirdiği bir alandır. Derrida, bu ikincilliğin dayandığı temelleri Platon'un *Phaidros* diyalogunu yapısöküme uğrattığı "Platon'un Eczanesi" başlıklı yazısında ve *Of Grammatology* adlı yapının "Writing before the Letter" başlıklı ilk bölümünde gösterir. *Phaidros* aslında retorik/diyalektik çatışmasının temele alındığı bir diyalogtur. Platon'un retoriğe eleştirilerini yönelttiği diyaloglardan biridir. Ancak Derrida tüm bunlarla ilgilenmek yerine diyalogtaki bir bölüme özellikle odaklanır ve bizlere yazının söz karşısında nasıl ikinci sıraya konduğunu göstermeye çalışır.

Platon'un *Phaidros* diyalogunda ana kahramanlar; yazıyı bulan Theuth, yazının bir hediye olarak sunulduğu, o dönem Mısır'a hâkim olan, bir adı da Amon olan kral-tanrı Thamus'tur. Theuth, sayıyı, hesabı, geometriyi ve yazıyı *bulan* tanrıdır. Bütün bunları kral-tanrısına sunarken, Theuth yazı için şöyle der:

Sıra yazıya gelir: Ey kralım, bu bilgi sayesinde Mısırlıların akli ve belleği gelişecektir (kuvvetlenecektir). Belleğin de bilgilenmenin de ilacı (*pharmakon*) bulundu (Derrida, 1981, s. 81).

Thamus ise konuşan bir kraldır. Derrida'ya göre "O, konuşur, söyler, emreder ve sözü yeterlidir" (Derrida, 1981, s. 81). Bu bağlamda Thamus'a göre söz içsel, yazı ise dışsaldır. Bu buluşa değerini verecek olan her buluşun değerini ölçen kral Thamus'tur. Derrida burada dikkatimizi şu noktaya çekmektedir. Yazının kendinde bir değeri yoktur. Yazıya değerini verecek olan "söz"ün üstünlüğünü simgeleyen tanrı-kraldır. Yazı, bu noktada "söz"ün üstlüğünü temsil eden tanrı-kralın, yani "söz"ün onayını beklemektedir:

Pharmakon burada babaya sunulmuş ve onun tarafından geri çevrilmiş, alçaltılmış, yüzüstü bırakılmış ve saygınlıktan düşürülmüştür. Baba yazıdan şüphelenir ve onu her zaman gözaltında tutar (Derrida, 1999e, s. 64).

Derrida yazısına, *logos*'un baba olmadığı halde, gücünü babalık kurumundan aldığını ve babanın daima iyi olanı simgelediğini belirterek devam eder. “*Logos* baba değildir. Fakat *logos*un kaynağı onun *babasıdır*” (Derrida, 1981, s. 82). Bu durumda Derrida, bulunuşa dair çok önemli bir noktayı gözler önüne sermektedir. Konuşma, her açıdan *bulunuşun* yeniden üretimi anlamına gelmektedir. “Anakronik olarak söyleyebiliriz ki ‘konuşan özne’ sözünün *babasıdır*” (Derrida, 1981, s. 82). Bu durumda *Logos*, bir oğul olur ve bu oğul babanın olmadığı ortamda *öksüz* kalmış yazıdır. “Yazının özgüllüğü [*specificity*] babanın yokluğu [*absence*] ile belirlenir” (Derrida, 1981, s. 82). Yazı, babasının varlığına gereksinim duyar; ancak onun yokluğunda kendini özgürleştirir. Bu durumda *logos*un baba katlini engelleyen yasasına karşın yazı bu katli onaylar. Aslında burada dile getirilmesi gereken en önemli nokta, yazının bu katli onaylamasının bir *yasa* yani bir zorunluluk olmasıdır. Yani yazı baba katlini onaylamaz, onaylamasına da gerek yoktur; çünkü yasa gereği bu zaten zorunlu hale gelir. Derrida açısından yasa, antogonizmatik bir yapıdadır ve kendi karşıtını üreterek kendini sürdürebilir. Yazının kendinde bir değeri ve yurdu olmaması bu yasayı ortaya çıkarır; çünkü her söz bir şekilde *logos*'a eklenir.

Baba her zaman konuşan / yaşayan bir varlığın [*being*] babasıdır. Başka biçimde söylenirse, babalık, kendisini ancak *logos*'tan itibaren ilan eder ve düşünceye sunar (Derrida, 1981, s. 85-86).

Bu durumda kolayca görülebilir ki *logos* olmadan “baba”dan söz edemeyiz. Babalık ancak *logos*'un varlığına dayanmaktadır ve *logos* tıpkı Oidipus'un hikâyesindeki gibi babasını katletmelidir. Yukarıda vurguladığım üzere Derrida burada bir anakronizme dikkat çekmekte ve babası olmadan *öksüz* kalacak; ancak yalnızca babasının yerine geçerek, onu öldürerek varolabilecek bir *logos*'u betimlemektedir. Bu durumda söz hem babasız kalmakta hem de kendi babasızlığını istemektedir. Bunu şu biçimde de ifade

edebiliriz. Konuşan özne olarak babası olmadan da varolabilecek “yazı” aslında kendi başına varolduğu anda “baba”sını (yazarını/konuşanını) öldürmektedir.

Phaidros diyalogunun özellikle seçilmesinin nedenlerinden biri de burada yazıyı simgeleyen *pharmakon* kavramının çiftanlamlı, çiftdeğerli olmasıdır. Derrida bu noktada *pharmakon*’un çevirilerini de kısaca tartışır. Onu doğrudan deva [*cure*] ya da zehir [*poison*] olarak çevirmenin yanlış olduğuna karar vererek olduğu gibi bırakır. Theuth, kral-tanrısına yazıyı akıl ve belleğin ilacı olarak sunar; ancak kral-tanrı Thamus ise onu [*pharmakon*] ikinci anlamı olan zehir nedeniyle reddeder. Kral-tanrının ikinci anlamı temele alan yorumuna göre yazı, belleğe içkin olmadığı, belleği kuvvetlendirmek yerine onu unutkan yapacağı için *pharmakon* zehirleyici olarak algılanır. Yazı; bilgi, bellek ve doğrunun yalnızca bir taklidi olarak görülür. Böylelikle yazı, sözün kaydı, eki ya da kopyası olma anlamını Platon’la kazanır.

“Platon’un Eczanesi” yazısında Derrida, Batı metafiziğini temsilen ele aldığı Platon ile yazıya ilişkin diğer mitlerin arasındaki yapısal benzeşime dikkat çeker.¹ Bu benzeşimi “izleksel karşıtlıklar oyunu”na dayanan *logos*’un kaçınılmaz ilerleme yolu olarak gösterir. İkisi arasındaki farkın “batı *logos*’unun kaynağında bulunan felsefeyimlerle mitler arasındaki ilişkiler”in kaynağına açılan bir yol olduğunu dile getirir (Derrida, 1981, s. 91). Yazısında çizdiği izler oyununa, mitolojide güneş tanrısı olan Amon-Ra’nın Thot’u yerine geçirmesi ile devam eder. Bu noktada Derrida’nın yapmaya çalıştığı aslında Platonik bir mittten yola çıkıp bir başka mitolojide (Mısır mitolojisinde) yazının bulunmasına dair öyküyü birörnekleştirerek “yazı”nın değerine ilişkin olarak insanlık tarihinin başından beri içinde sıkışıp kaldığımızı düşündüğü ikili karşıtlık mantığını ve yazının her alanda –hem Platon’un anlattığı mite hem de öteki mitolojilerde– aslında hep bir ikincillığe sahip olduğunu göstermektedir.²

¹ Eski Yunanca’da “mit /mitos” sözcüğü “söz” anlamına gelmektedir.

² Derrida’nın yakaladığı geçiş noktasının oldukça dikkate değer olduğunu dile getirmek gerekir; çünkü Platon’un anlattığı mitte adı geçen ve yazıyı bulan tanrı olan Theuth’un, Mısır mitolojisindeki adı Thot’tur.

Mısır mitolojisinde Thot, güneş tanrısı olan Ra'nın *dünyaya getirilmiş*, büyük oğludur.³ Yaratma kudretine sahip Ra, her şeyin yaratıcısıdır ancak yazının değil. O, yazıyı bulacak olan Thot'un yaratıcısıdır. Mite göre, Ra bir gün kendi yerini doldurması için “Bana Thot’u getirin” der ve onu “sen benim yerimi dolduransın” diyerek kendi yerine koyar. Bu değiş tokuş, Platon’un anlattığı mitteki babanın katlini meşru sayan, baba katlini kendi varlık nedeni yapan “yazı”nın varolma biçimi ile paralel gözükmektedir. İkisinde de bir baba ve babanın yerine geçen evlat vardır. Oğullar babayı temsilen, onun yerine geçerler.⁴ Thot’un Tanrı olarak görevleri arasında Tanrıların yazmanlığı, cehennemde ölümlerin kalplerinin ve ruhlarının ağırlığını ölçme, yaşamın günlerini sayma, tarihi numaralandırma gibi işler vardır. Bu anlamda Thot yazının bulucusu olarak aslında onun yalnızca başlatıcısı, kendinde değeri olmayan bu şeyi, başka işlere değerini vermek (ölülerin kalp ve ruh ağırlığını ölçme gibi işler) için kullanan bir Tanrıdır.

Bu mitte de görüldüğü gibi “yazı”, *yine* kendinde değeri olmayan yalnızca başka işlerin yürümesi için bir gereklilik olan bir biçimde varolmaktadır. Derrida okurun dikkatini mitte özellikle bir parçaya çeker. Bu parça ise Thot’un ölümlerin kalp ve ruh ağırlıklarını ölçme işidir. Çünkü “(...) yazının tanrısı, söylemeye bile gerek yok, ölümün tanrısıdır” (Derrida, 1981, s. 95). Bu noktada Platon’un anlattığı mitteki *pharmakon*’a dönmek olanaksız hale gelir. *Pharmakon*’un çift anlamlılığı burada da karşımıza çıkar. İş insan yaşamını ölçmek, tarihi numaralandırmak olan Thot aynı zamanda ölümlerde cenaze protokolünün başında bulunur. Cenaze alayının başındaki Thot, ölüyü “yaşam enerjisi ile dolu olarak gökyüzüne gidiyor, babasını görmeye, Ra’yı temaşa etmeye” diyerek ışığa, güneşe yani gökyüzüne doğru taşır (Derrida, 1981, s. 96). Mitik bir figür olarak Thot yeryüzünün işlerini yapar, hem *ötekisine* karşıdır hem de ona eklenerek onun yerini doldurur. Bu noktada yazıya ilişkin şu yasa ortaya çıkmış olur:

[Thot] biçim kazanır, biçimini hem direndiği hem de yerine geçtiği şeyden alır. O halde, kendi kendisine karşıt hale gelir, zıttına geçer ve bu mesaj

³ Mısır mitolojisinde Thot’un, Platon’un anlattığı mittekinden farklı olarak “dünyaya getirilmiş” yani “babaya ait” bir tanrı olması dikkat çekicidir. Bu noktada asıl eklenmesi gereken ise “güneş”, “ışık”, “aydınlık” gibi metaforların insanlık tarihi boyunca “düşünce”yi imlemesi ve bu anlamda Thot’un felsefenin, düşüncenin oğlu olmasıdır.

⁴ Buradaki yerini geçişi, yazının sözün yerini tutması gibi düşünmek gerekir.

taşıyan tanrı, tam da karşıtlar arasındaki mutlak geçişin tanrısıdır. (...)
Böylece, yazının tanrısı aynı zamanda hem babası hem de oğlu hem de kendisidir (Derrida, 1981, s. 96).

Görüldüğü gibi söz konusu yasa Derrida'nın eleştirdiği ikili karşıtlıkların zorunlu çalışan antogonizmatik mantığı içerisinde hareket eder. Bu noktada söz ve yazı ayrımı, düşünce tarihinin her aşamasında, yazının bulunuşuna ilişkin mitlerden tutalım da sözü kullanan sofistlerin eleştirildiği mitlere kadar her zaman ikincil olmuştur. Bu nedenle de “Thot hiçbir zaman varolmaz. Hiçbir yerde bizzat görünmez. Hiçbir orada olan [*being-there*] onun kendisine ait değildir” (Derrida, 1981, s. 97).

Burada da görüldüğü üzere yazı hiçbir yerde bizzat görünmez. O, ancak sözün bir kopyası olarak varolma şansına sahiptir.

Derrida, “Platon’un Eczanesi” metninin “*Pharmakon*” alt başlıklı bölümünde yeniden Platon’un metnine dönmemiz gerektiğini dile getirir. Bu noktadan itibaren söz konusu iki mitle birlikte *pharmakon*’un ne anlama geldiğini sorgular. Onun her iki çevirisinin de, yani zehir ile deva olarak dile getirilmesinin yanlış olduğunu hatta bunun yanlış olacağını Platon’un da dile getirdiğini vurgular: “Platon’un dile getirdiği gibi deva olarak yazı, zehir olarak yazıdan daha değerli değildir” (Derrida, 1981, s. 101).

Bu noktada ikili karşıtlıkların biri diğerini şiddet yoluyla dışsallaştıran mantığının yanlış olduğunu göstermeye girişir. *Pharmakon*’un çift anlamlılığı ya da çift etkililiği onun bir diğer anlamını yok saymaz. Çünkü *pharmakon*’un iyi ve yararlı özü (deva), onun kötü ve zararlı (zehir) özünü yok etmez. Bunun nedeni ise Platon’un yaşamın normal gelişiminin bir parçası olan hastalığa sağlıkla aynı değeri vermesidir. *Pharmakon* bu durumda sağlıklı veya hasta olan kişinin karşısında yer alır. Etkisinin kesin sonucu bilinemez. Yazı, bir *pharmakon* biçimi olarak öne sürüldüğünde ise usumuzdan çıkarmamamız gereken şudur:

Pharmakon doğal yaşamın aksine işler: Yalnızca hastalığın etkilemediği yaşama değil, aynı zamanda hasta yaşama da veya hastalığın yaşamına da. (...) Hastalığın normal ve doğal ilerlemesini rahatsız ettiği için *pharmakon* sağlıklı veya hasta olsun, genel olarak yaşamın düşmanıdır. Platon, bizi bunu yapmaya davet ettiğine göre yazının *pharmakon* olarak önerildiğini aklımızdan çıkarmamalıyız. Yaşamın aksine yazı –ya da eğer istenirse *pharmakon*– yalnızca hastalığın yerini değiştirir ya da iyice arttırır (Derrida, 1981, s. 102).

Bu durumda yazı, ne olumlu ne de olumsuz bir anlam taşır. Yazı, değeri başka bir şeye hapsedilebilir, başka bir şey tarafından sınırlandırılabilir değildir. Bu nedenle bir adı da Amon olan kral Thamus’un yazıyı reddi oldukça mantıklıdır; çünkü yazı, hastalıklı olanın yerini değiştirmekten başka bir şey yapmayarak belleğe deva olma adına belleğin zayıflamasına neden olabilir. Belleği daha da unutkan kılabilir. Bu durumda insan kendi belleğine değil yazıya güvenecek ve her şeyi ona kaydedecektir. Gün geçtikçe insan belleği zayıflayacak ve insan yazıya bağımlı hale gelecektir: “Yazı belleğin gereksinimlerine yanıt vermez, belleği ıskalamayı amaçlar; *mnēmē*’yi değil, yalnızca *hypomnēsis*’i geliştirir”⁵ (Derrida, 1981, s. 102).

Tekrar hatırlama anlamına gelen *hypomnēsis* yazıya karşılık gelmektedir. Yani yazı, dışsal ve ikinci olandır. Yabancı yani dışsal olan deva olamaz. Kısacası bedene dışsal olan yazı ya da *pharmakon* iyi nitelik taşımaz:

Hastalıkları, çok büyük tehlikeler arzetmedikleri takdirde, devalarla rahatsız edip daha da azdırmamak (*ouk erethisteon pharmakeiais*) gerekir. (...) insanın zamanı ve imkânları elverdiği ölçüde perhizle idare edilmelidir, ilaç olarak (*pharmakeuonta*), kaprisli bir hastalığı daha da beter hale getirmemek gerekir (Aktaran: Derrida, 1999e, s. 74).

Yukarıdaki alıntıda da görüldüğü üzere Platon, *pharmakon*’un yalnızca tek bir anlamı ile anlaşılmasına karşıdır ancak aynı zamanda hastalığı deva ile azdırmamak gerekir

⁵ *Mnēmē*, bilen bellek; *hypomnēsis* ise tekrar-belleme, hatırlamadır.

diyerek *pharmakon*'un öteki anlamına da vurgu yapmayı elden bırakmaz. Derrida, uzun yorumlar ve vurgulardan sonra kral Thamus'un yanıtını da okumaya karar verir. Kral, harfleri kullananlarının *mnēmē*'yi kullanmayı bırakacakları için belleklerini işletmeyeceklerini, içeriden kendi kendine hatırlayacakları yerde her şeyi dışsal olan "yazı"da arayacaklarını, yabancı izler sayesinde hatırlamaya çalışacaklarını söyler ve ekler:

O halde sen bellek için değil, hatırlama için deva buldun. (oukon *mnēmes alla hypomneseōs, pharmakon eures*). Öğrenime gelince; sen öğrencilerine ancak hakikate benzer şeyleri (*doksan*) öğretirsin, hakikatin kendisini (*aletheian*) değil (Derrida, 1999e, s. 75).

Kral, yazı ile öğrenim gören kişilerin gerçek bilgili kişiler değil de ancak bilgili adam bozması (*doxosophoi*) kişiler olabileceğini söyleyerek yazıyı eleştirir. Dile getirilmesi gereken önemli bir nokta, yazının *hypomnēsis*'i geliştirdiğini düşünen kralın ancak lanetlediği yazı aracılığıyla bizlere kadar ulaştığıdır.

Derrida için söz ve yazı karşıtlığı özel bir önem taşır. Bunun nedeniyse söz konusu karşıtlığın taraflarından biri olan yazı, aslında eleştirilerini yönelttiği ikili karşıtlık mantığının türetilmesinin biricik alanlarından biridir. Bu ikili karşıtlıkların üretildiği, heterojen bir biçimde içinde dağıldığı, ikili karşıtlıkların ötekiyi dışsallaştırma riskinin en yoğun yaşandığı alan yazıdır.

Bu durumda Thamus'un reddettiği, Platon'un "hastalığı daha da beter hale getirme" etkisi olduğunu söylediği yazıyla, kendinde bir değeri yoksa Platon –ve ona bağlı olarak Batı metafizik geleneği– ne yapmaya çalışmaktadır? Derrida'ya göre Platon aslında yazıyı sofistlere karşı bir eleştiri aracı olarak kullanır yani yazı yine bir *araç* haline gelir. "Platon yazıyı *karşıtlık* temelinde düşünür ve onu kavramayı, onu tahakküm altına almayı dener" (Derrida, 1981, s. 106). Kendinde değeri olmayan, yersiz, hep bir yer değiştirme sırasında kendini gösterip kaybolan yazı, Batı metafizik geleneğinin sahip olmaya, üstünde egemenlik kurmaya çalıştığı bir alan, bir yerdir.

Bu egemenlik çabasına karşın Derrida, Platon'dan çok sonra tarih sahnesine çıkacak olan Freud'un kavramları ile yanıt vermeyi dener. Freud'un rüya mantığını çözmek için başvurduğu *tencere akıl yürütmesine*, Derrida, yazı-bellek ilişkisini göstermek için başvurur ve şunu dile getirir: "Yazı bellek üzerinde hiçbir etki taşımaz" (Derrida, 1981, s. 113). Derrida en başından beri gösterdiği ikili karşıtlıkları (deva/zehir ve *mnēmē/hypomnēsis*) terk eder ve başka bir bölgeye geçer. Derrida, iki bellek türü arasındaki ayrımın çok ince olduğunu ve Platonculuk'un yazı kavrayışını ancak bu ikili karşıtlık temelinde oluşturabildiğini vurgular.

Phaidros diyalogunun aslında retorik/diyalektik çatışmasını temele alan, Platon'un retoriğe karşı getirdiği eleştirilerin sergilendiği diyaloglardan biri olduğunu daha önce dile getirmiştik. Burada eklememiz gereken önemli noktalardan biri şudur: Derrida'nın bu diyalogu yapısöküme uğrattırken eleştirdiği, sıklıkla yanlış anlaşılan bir okuma ile Platon değildir. Düşünürün hesaplaşması daha çok "Platonculuk" üzerinden Platon iledir.

Derrida'nın "Platon'un Eczanesi" metnine yakından baktığımızda düşünüre göre yazı ve söz karşıtlığı, yazının ikincil konumda görülmesi *yapay* birer ayrımdır. Bu ayrımın neden ve nasıl yapay olduğunu ise sözmerkezcilik kavramını inceleyince daha iyi anlayacağız.

3.2. SÖZMERKEZCİLİK⁶

Bir önceki bölümde değindiğimiz üzere Jacques Derrida'ya göre "Batı Metafizik tarihi" ikili karşıtlıkların sırtında yükselmektedir. Düşünüre göre "felsefe ve diyalektik ötekinin edimini saptayarak kendini belirler" (Derrida, 1981, s. 114). Bu Levinasçı mantığın

⁶ Burada sözmerkezcilik olarak çevirdiğim kavramın İngilizcesi *logocentrism* biçimindedir. Burada *logos* kavramının anlam evreni göz önünde bulundurulursa Derrida'nın yalnızca sözmerkezciliği değil, aynı zamanda akıl-merkezciliği, hatta buna bağlı olarak özne-merkezciliği de eleştirdiği görülebilir. Tüm bunların yanı sıra Derrida, söz konusu kavramın "ırk-merkezcilik" [*ethnocentrism*] anlamına geldiğini de vurguluyor (Derrida, 1976, s. 3).

kökenlerine gitmek yerine, ulaştığı yerlere bakmak çalışmamız açısından daha yerinde görünmektedir.⁷

Bütün Batı düşünce geleneği *özne/nesne, iyi/kötü, erkek/kadın, eril/dişi, doğru/yanlış, bulunuş/yokluk, söz/yazı, gösteren/gösterilen, içsel/dışsal, özel/kamusal, merkez/çevre, uzam/zaman, etkin/edilgin, doğa/kültür, ruh/beden, sağlık/hastalık, yazar/okur, derinlik/yüzeysellik, us(sallık)/delilik, aynı/başka, anlamlı/anlamsız, artzamanlı/eşzamanlı* gibi ikili karşıtlıklarla çevrilmiştir. Derrida'ya göre, bu düşünce geleneğinin temel özelliği, çeşitli ikili karşıtlıkların çevresinde inşa edilmiş olmasıdır. Daha doğrusu bu ikili karşıtlıkların taraflarından birine sahip olunca hemen arkasından karşıtı düşünülmemektedir. Söz konusu kavram çiftleri Batı geleneği içerisinde birbirinden ayrı düşünülemez hale gelmiştir. Bu kavram çiftleri temelde birbirine karşı olmasalar da aralarındaki sıradüzensel ilişki onları aynı anda aynı nesneyi işaret edemez konuma sokmuştur. Bu kavram çiftlerinde önce yazılan daima diğerine karşı “üstün” bir konumda olmuştur. Söz konusu “üstünlük”, felsefe tarihinde kimi zaman birinin diğerinden daha “değerli” olduğu imasını, kimi zaman biri varken diğerinin yalnızca yokluğundan söz edebileceğimiz imasını taşır.

Derrida'ya göre sözmerkezcilik şu şekilde tanımlanabilir:

Kısaca söylersek, daima başarısızlığa uğrayabilecek bir çaba, varlığın anlamını sözde, söylemde ya da akılda arayan, yazıyı ya da tekniği söze göre ikincil olarak gören bir çabadır (Mortley, 2000, s. 151).

Yukarıdaki alıntıda da görüldüğü üzere sözmerkezcilik, Derrida'ya göre akıl, yöntem gibi meşrulaştırma araçlarına dayanarak, ikili karşıtlıklar içerisinde düşünme mantığının ötekiyi bastırmaya çalışmasının boş çabasıdır. Bu ikiliklerden birinin diğerine göre “üstün” olduğunun savlanmasını sağlayanın ne olduğu sorusu sorulduğunda ise Derrida'nın bu soruya yanıtı “bulunuş” kipidir.

⁷ Levinas'a göre Batı düşüncesi “bütün”ü görmek ve anlayabilmek adına daima “öteki”yi göz ardı etme eğilimi taşır. Derrida, Batı metafiziğinin çalışma yöntemini, yani karşıtı şiddet aracılığıyla dışlayarak kendini var etme mantığını açıklarken söz konusu Levinasçı mantıktan yararlanır ancak *Writing and Difference* başlıklı kitabındaki “Violence and Metaphysics” başlıklı yazı dikkate alındığında Levinasçı anlayıştan kısmen uzaklaşır.

“Bulunuş” kavramının tam olarak anlayabilmek için yine felsefe tarihinin köklerine inmemiz gerekecektir. Pre-sokratik düşünörlere baktığımızda düşünme yöntemlerinin felsefeden çok pre-kozmoloji olarak adlandırılabilirliğini görürüz. Bu düşünörlerin öne sürdüğü *arkhelerin* (ilk ilkelerin) genellikle hemen her yerde geçerli olma anlamında evrensel olma savı ve daima şimdiye vurgu yapan bir nitelik taşıdığını görürüz. Bu durum Derrida’ya göre yalnızca pre-sokratik düşünörlerde değil, pek çok düşünönde olan bir durumdur. Çoğu düşünö düşüncelelerini temellendirebilmek adına kendinden başka hiçbir şeye göndermede bulunmayan, bir ilk ilkeye, referans noktasına, *deneyasıırı gösterilene* gereksinim duyar.⁸

Derrida, bulunuş kipinin şimdiye dair taşıdığı sarsılmaz güveni yerle bir etmeyi dener. Ona göre bulunuş, kendinden başka hiçbir referans noktası olmayan bir nitelik taşıyamaz. Bulunuş eğer hiçbir koşula bağlı olmamaklık anlamına geliyorsa bu olanaksızdır. Çünkü her gösterge dilin yapısı gereği bir başka göstereni doğrudan işaret edemez.⁹ Derrida’nın sesmerkezcilik eleştirisine geçmek için daha önce Saussure bölümünde ele aldığımız bazı varsayımları hatırlamak gerekmektedir.

Saussure’e göre “ses, yalnızca düşöncenin aracıdır, tek başına varlıktan yoksundur.” (Saussure, 1998, s. 37) Ne var ki ses burada yalnızca maddi bir öge olarak ele alınmıştır. Daha önce ele aldığımız üzere sesi bu şekilde kavramak konuşmayı bulunuş temeline indiriyor ve bu durumda yazıyı öncelikli hale getiriyordu.

Güçlü bir yanılsamaya göre, ses göstergesi yalnızca en biçimsel ya da en katı anlamıyla bir “gösterge”dir. Konuşurken göstergeler kullandığımızı genellikle hissetmeyiz. Onun yerine kendimizi doğrudan ifade ediyormuşuz, sanki söylediğimizle düşöndüğümüz arasında kopmaz bir bağ varmış gibi hissederiz. Bu, Derrida’nın da ifade ettiğı gibi, “birçok

⁸ Kavramın çevirisi için “deneyasıırı” karşılığını öneren Kurtuluş Dinçer’e teşekkür ederim.

⁹ Bu konuya daha sonra “Saçılma” (3.6.) ve “Gösterge Eleştirisi” (3.7.) bölümlerinde daha ayrıntılı olarak değinilecektir.

yanılsamadan bir tanesi” değildir. En azından Platon’a dek uzanır ve “doğruluk düşüncesinin koşuludur” (Lucy, 2004, s. 92-93).

Bu durumda konuşma bir bulunuşu ifade ederek aslında “doğruluk düşüncesinin koşulu” olmaktadır (Derrida, 1976, s. 20). Ne var ki bu durum aynı zamanda “gösterenin mutlak olarak silinmesi”ne neden olur (Derrida, 1976, s. 20). Bunun nedeni ise dile getirilen sözlerle göstergeler arasında bir ayrım olmadığı yanılsamasıdır. Bu sayede doğruluğu hiçbir dolayım olmaksızın ele geçirebileceğimizi düşünürüz.

Niall Lucy burada Saussure’e bir eleştiri yöneltir:

Saussure’ün sesmerkezciliğinin (yani metafiziğinin) onu görmekten alıkoyduğu şey, yazıya atfettiği ayrımsal ilişkilerin daima zaten söz bir iletişim sistemi olmadan önce yerine yerleşmiş olması gerektiğidir (Lucy, 2004, s. 93).

Burada görüldüğü üzere sözmerkezciliğin bir yan ürünü olan sesmerkezcilik yazının sözün kaydı, eki olduğu düşüncesini yaratan yanılsamalardan birisidir.

(...) niyet ile söyleyiş arasındaki sezgisel değişmezi öngören içsel bir özdenetim içinde en azından konuşan açısından bir “bulunuş” olduğu geniş oranda kabul edilir (Sarup, 2004, s. 64).

Niyet ve söyleyiş arasındaki ilişkiyi dondurup onu ameliyat masasına yatıran Derrida, yapısöküm işlemini burada da gerçekleştirir ve özneyi merkeze alan bu sesmerkezci mantığı sergilemeye çalışır. Derrida bulunuş kipi mantığını sergiledikten sonra sesmerkezci çabanın neden boş bir çaba olduğunu göstermeye girişir. Derrida’ya göre pek çok düşünür, düşüncesinin temellerini *bulunuş* kipinden almaktadır. Bulunuş, hiçbir aracı olmadan, dolayimsız olarak, kendi kendine ve yalnızca kendisi için bulunmak anlamına gelmektedir ve bu türden bir durumun kesinliğinden hiçbir zaman şüphe edilmez ancak Derrida bu durumdan şüphe eder. Derrida, bulunuş kipinin altının boş olduğunu göstermek için Edmund Husserl’ın *Mantıksal Araştırmalar* [*The Logical*

Investigations] kitabında “anlatma” ile “gösterme” arasındaki ayrımı göstermeye çalıştığı bölümü yapısöküme uğratır. Husserl, “anlatma”nın göstergenin salt anlamı olarak adlandırılabilir konuşmacının niyeti ile ilgili olduğunu göstermeye çalışır. Bunun yanı sıra gösterme ediminin bir şeye işaret etme anlamından söz eder. Derrida ise her anlatma ediminin içinde her zaman göstergesel [*indicative*] bir boyut içerdiğini savlar. Bu durumda her sözcelemin konuşan kişinin/yazarın niyetinin dışında bir başka yorumlamaya da açık olduğunu belirtir. Bu durumda hiçbir gösterge kendinden bütünüyle bağımsız bir başka şeye göndermede bulunamaz.¹⁰ Anlamı göstermek üzere düzenlenen hiçbir gösterge tek başına, biricik, saf hatta Derridaca söylersek “masum” değildir. Derrida bu sav ile şimdi olarak adlandırılabilir belirli bir tikel âna karşılık gelen *bulunuş* kipi mantığını reddeder. Sesmerkezcilik ise *bulunuş*un kaçınılmaz olarak bizleri götürdüğü bir noktadır. Derrida bunu şöyle açıklar:

Batı metafiziği, kendini, *bulunuş*un alanında varlığın anlamının sınırlanması olarak, dilsel bir formun egemenliği şeklinde gösterir (Derrida, 1976, s. 23).

Batı metafiziğine yönelik en önemli eleştirilerinden biri olan *bulunuş* kipi mantığı, Derrida’ya göre varlığın anlamı yani *logos* tarafından belirlenir. *Logos*, *bulunuş* kipi mantığını içinde taşımaktadır.

Sesmerkezcilik bu anlamda sözmerkezciliğe bir geçiş sağlar. Hep konuşma, yani ses üzerine yoğunlaşan Batı metafizik geleneği, aslında seslendirdiği her şeyi hemen *logos*’un, yani sözmerkezciliğin yanına katmaya çalışır. Bunu en açık biçimde bir önceki alt başlıkta ele aldığımız *söz/yazı* karşıtlığında görebiliriz. Genelde konuşmayı tercih eden Batı metafizik geleneği, sözün karşısına koyduğu yazıyı konuşmanın bir eki kılmak, dışsallaştırılmış bir biçimi olarak *logos*’a yani söze eklemek ister. Bu örnekte de görüldüğü üzere Batı metafizik tarihi hemen her alanda ikili karşıtlıklara dayanan bir düşünce temelinde yükselir ve bu karşıtlıkların oluşturduğu açmazların tartışılması ile oluşturulmuş bir düşünce tarihi önümüzde durmaktadır.

¹⁰ Bu görüş aynı zamanda son noktada her şeyin her şeyle ilişkisi olduğunu düşünen metinlerarasılık kavramının ana dayanaklarından biridir.

Derrida'nın sözmerkezcilik eleştirisinin dayandığı uçlar ise felsefi tabuların bütünsel bir eleştirisi olarak belirmektedir. Derrida, Julia Kristeva ile “Göstergebilim ve Gramatoloji” başlığında yaptığı söyleşide sözmerkezcilik eleştirisinin tek boyutlu olmadığını vurgular. Derrida'ya göre sözmerkezcilik hem ırkmerkezciliğin hem de ermerkezciliğin ana kaynağıdır. Çünkü söz konusu kavramlar da sözmerkezciliğin işleyiş yöntemini kullanarak kendilerini var ederler:

Ayrıca usmerkezciliğin ya da ses merkezciliğin de, batı metafiziğine özgü, phallogocentrism biçimi olduğunu göstermeye çalıştım. Bunun için “erkeksözü merkezcilik” phallogocentrism terimini ürettim, hem söz ile sese, hem de felsefede eril konuma öncelik veren tek bir düşünce yapısını belirtmek amacıyla (Mortley, 2000, s. 150).

Derrida'ya göre bütün felsefe tarihi ikili karşıtlıklarla ilerlediği kadar erkek egemenliğinde de ilerler. Erkek sözü felsefe tarihi içerisinde ötekisini bastırma yoluyla varolmuş ve kendisini öne çıkarmıştır. Burada Derrida'nın erkekmerkezciliğe getirdiği eleştiri, aslen erkeğin toplumsal yaşamda kadından bir adım önde durmasına; dilin içyapısındaki eril mantığa; siyasal düzlemde kadının söz hakkının erkek tarafından sınırlandırılmış olmasına getirilmiş bir eleştiridir.¹¹

Fallus, kültürel ayrıcalıklar ile ataerkil bir toplum içindeki erkeğin öznelliğini tanımlayan olumlu değerlerin bir gösterenidir, ama onun bu anlamı kadın öznesinden tamamen yalıtılmıştır. Demek ki fallus hem erkek öznesinin kültüre girişi sırasında yitirdiği şeylerin hem de bu giriş sırasında kazandığı şeylerin bir gösterenidir (Sarup, 2004, s. 42).

Erkekmerkezcilik eleştirisini aynı zamanda Jacques Lacan'ın Sigmund Freud'dan yola çıkarak ortaya koyduğu eril mantığın eleştirisi olarak okumak da olanaklıdır. Lacan'a göre özne kendisini ancak *ötekide* ortaya koyabilir ve bu ötekilik mantığı insanlık tarihi

¹¹ Burada “dil içyapısındaki eril mantık”tan söz ederken dilimizde olmayan ancak İngilizce, Almanca ve Fransızca gibi başat dillerde görülen bir ayrım kastedilmektedir. Örneğin, İngilizcede üçüncü tekil şahıs olarak kullanılan “O” sözcüğünün geçtiği deyimlerin büyük çoğunluğu “he” [eril o] sözcüğü ile yazılmaktadır. Bu konuda daha detaylı bir çalışmayı Derrida'nın yolundan giden Hélène Cixous “dişil yazı” kavramıyla ortaya koymuştur.

boyunca kadının erkeğin bir adım gerisinde olmasına neden olmuştur. Derrida'ya göre erakılmerkezcilik [*phallogocentrism*] düşüncesinin ötekiyi (kadını) öteleyen ve erkeği öne çıkaran bir mantık taşıması ile sözmerkezcilik arasında doğrudan bir ilişki vardır. Düşünür, erkekmerkezciliğin sözmerkezcilikle olan ilişkisini göstermeye çalıştıktan sonra bu eleştirinin aynı zamanda ırkmerkezcilik eleştirisi olduğunu not düşer.

Derrida'ya göre Batı metafizik tarihinde bu anlama gelen söz konusu karşıtlıklar, aslında “yerli yersiz şeyler olmanın ötesine geçemezler” (Derrida, 1999a, s. 54). Bu ikili mantık içerisinde düşünülmesinin temel nedeni ise *gösterge*dir. Çünkü sözmerkezcilik eleştirisi kendisini geleneksel gösteren/gösterilen ayrılığına karşı bir eleştiri olarak var etmektedir. Bu konuya ilerleyen bölümlerde daha detaylı olarak eğileceğiz. Bir sonraki alt başlıkta gösterge eleştirisini ele almak için temel önem taşıyan kavramlardan biri olan *différance*'ı ele alacağız.

3.3. DIFFÉRANCE

Derrida, eleştirdiği geleneksel yazı kavramının karşısına –eleştirdiği öteki geleneksel anlayışlarda olduğu gibi– başka bir kavram önermektedir. Bu kavram ise *ilk-yazı* [*arche-writing*] kavramıdır. Bu kavramın çerçevesini kavrayabilmek için düşünürün sıkça ele alınıp tartışılan ve *ilk-yazı* kavramı yerine kullanılan *différance* kavramını araştırmak gerekmektedir. Bu kavramın ontolojik ve bilgikuramsal konumunu belirleme denemesi düşünürün önerdiği yazı ve gösterge anlayışına yaklaşımda önemli bir adım olacaktır.

Différance, Fransızcada bir sözcük oyunuyla üretilmiş bir kavramdır. “Ayırt etme”, “ayırma” ya da “fark” sözcüğünün eylem hali “sonraya bırakmak”, “ertelemek” gibi anlamları da taşımaktadır. Fransızcada “-ance” ve “-ence” sonekleri arasında sessel açıdan hiçbir fark bulunmamaktadır.¹² Derrida, bu *farksızlığın* üzerine giderek iki kavram arasında bir tür “bulanıklaştırma ve karıştırma oyunu” oynamaktadır. Konuşma dili içerisinde anlaşılamayan söz konusu bulanıklık, yazı dilinde ise açık bir biçimde

¹² Rex Olson, yazılıştaki kullanılan ancak okunuştaki belli olmayan bu “a” harfi için “sessiz a” kavramını önermektedir (Olson: 16.03. 2007).

görülmektedir.¹³ Kavramın yani “*différance*’ın anlamı ya da kendiliği [*identity*] kendini yalnızca yazıda var etmektedir” (Lucy, 2004, s. 25). Öyleyse *différance*’ı şöyle ifade edebiliriz:

Öyleyse, *a* harfinden, orada burada *différence* sözcüğünün yazılışına sokulması neredeyse zorunlu gözükmüş bu ilk harften söz edeceğim; yazı üzerine bir yazıda olacak bu söz etme, ayrı ayrı geçiş yollarının, çok belli noktalarda ağır bir yazım yanlışıyla, bir yazıya egemen doğru kuralın, yazıyı yönetip ona yol yöntem veren yasanın eksikliği ile kesiştiği bir yazı içindeki bir yazıda (Derrida, 1999a, s. 49).

Düşünür, “yazı üzerine bir yazı” olarak nitelediği metninde *différance* kavramını açıklamaya girişir. Ona göre “yazıya egemen kural” ile “yazıya yol yöntem veren yasa” bir noktada birleşebilir; ancak bu birleşme daima bir tür “eksiklik”i taşır. *Différance*, “harfi harfine alındığında ne bir sözcüktür, ne de bir kavram” (Derrida, 1999a, s. 49). Bu durumda *différance*, ne türden bir dilsel sistem içerisine oturmakta ve düşünürün dizgesi içerisinde nasıl hareket etmektedir? Derrida’nın bu soruya verdiği yanıt, “dil” kavramına ilişkin bazı ipuçlarını da içinde taşır.

Kuşku yok, *e* ile *a* arasındaki grafik ayırımın bu piramidimsi sessizliği yalnızca fonetik yazı sisteminin ya da fonetik yazıya ve bunun gibi bundan ayrılmayan tüm kültüre tarihsel olarak bağlı bir dilin ve bir dilbilgisinin içinde işlev sahibi olabilir (Derrida, 1999a, s. 50).

Düşünür bu kavramın geçerli olduğu tüm durumların, daha önce ele aldığı fonetik bağımlılık taşıyan Batı metafizik geleneğinin yazı kavramı içinde yer aldığını savlar. Bu düşünce, Derrida’nın “radikal bir kopuş”un olanaksız ve de gereksiz olduğunu savladığı bir geleneğin yani Batı düşünce geleneğinin yumuşak karnıdır; çünkü fonetik bağımlılık

¹³ Bu farkın yalnızca yazıda görülebilmesi, düşünürün, sözün üstünlüğünü savunan Batı geleneğine yönelik geliştirdiği eleştirilerden birinin pratikteki yansıması olarak görülebilir.

içerisinde varolabilen geleneksel yazı kavramının içinde gizli bir kural gibi işleyen *différance* aslında bizlere tam olarak yazının bu türden bir bağımlılık taşımadığını gösterecektir.

Yazı dilinde fark edilebilen, konuşma dilinde ise yok olup giden bu kavramın söz konusu işlemi nasıl gerçekleştireceğini *sergilemek* olanaksızdır. Bu kavramı dolayimsız olarak ele almanın olanaksızlığından söz eden düşünür –daha önce ele aldığımız– “bulunuş metafiziği”ne sıkışmamak için stratejik değeri oldukça yüksek olan *sous rature* yani *söküme alma* işlemi aracılığıyla *différance* kavramını açıklamayı dener:

Yalnızca belli bir anda *burada* (*présent*), belirgin olabilen, bir buradaki, doğru olarak burada olan, buradakinin doğruluğu ya da buradakinin buradalığı olarak kendini gösterebilen, sunabilen şey sergilenebilir. Eğer *différance*, burada-olanın sunuluşu (*présantation*) ~~olmak~~ (böylece ~~olmak~~’ı çaprazlama çiziyorum) kendisini asla sunmamaktadır o (Derrida, 1999a, s. 50).

Bu durumda *différance* görüldüğü anda kaybolan, varolduğu anda kendini yok oluşturan, yakalandığı anda kaçan, anlamı bulunduğu an kendini erteleyen bir kavram olarak gözükmektedir. Bunun nedeni ise söz konusu kavramın zaten yazı ve anlamın böyle bir kuralla işlediği gerçeğini gözler önüne serme çabasının bir aracı olarak ortaya çıkmasıdır. Bu nedenle kavramın kendisi de açığa çıkarmayı denediği bu yasaya tabidir. Kavramın neliğini ortaya koymak için denenen bilgikuramsal arayışlar, her seferinde kavramın okuru duvara çarptırmasıyla sona ermektedir. Bu durumda Derrida kavramı ontolojik açıdan ele almayı önerir; ancak bu denemenin de sonuçsuz kalacağını baştan belirterek:

Différance olan birşey değildir (on), var değildir, ne olursa olsun bir burada-olan değildir; ve böylece onun olmadığı bütün herşeyi

vurgulayacağız, yani *bütünü*; ve sonuçta ne varlığı ne de özü olmadığını (Derrida, 1999a, s. 51).

Düşünür, kavramın neliğini serimleyebilmek için geride yalnızca negatif bilgikuramsal yöntemin kaldığını vurgular. Bunun nedeni ise yukarıda kısaca değindiğimiz üzere, söz konusu kavramı geleneksel varlık kategorileri içerisinde ele almanın olanaksız görünmesidir. Bu nedenle Derrida, bu kavramın neliğini ve nasıl işlediğini açıklamak için “kör bir taktik” kullanarak ilerler. Bu, kavramın özü ve varlığı olmadığını açıklamanın en iyi yoludur. Bu nedenle düşünür kavram ya da sözcük olmaması gereken *différance*’a semantik bir çözümleme ile yaklaşmanın riskini göze alarak buradan başlar. Kavramın Latince ve Yunanca köklerine bakarak çift anlamlı olduğunu saptar. İlk anlam, “daha geçe bırakma, hesaba alma, bir ekonomik kakül, bir dolambaç, bir erte, bir gecikme” anlamı taşır (Derrida, 1999a, s. 51). İkinci anlam ise daha çok kullanılan ve bilinen “özdeş olmama, başka, ayırdedilebilir olma vb.” bağlamlarını içinde taşır (Derrida, 1999a, s. 51). Bu çift anlamlılık düşünür için bir sorunun ilk işaretini yakmaktadır: “Zamanlama olarak *différance*, uzamlaşma olarak *différance*. Bunlar nasıl bir araya geliyor?”¹⁴ (Derrida, 1999a, s. 52).

Bu soru düşünürü kaçınılmaz olarak Saussure’ün göstergebilimin düşüncesindeki gösteren ile gösterilen arasındaki kesintisiz ilişki formülüne götürür ve geleneksel göstergebilimin temsil stratejisini sorgulamaya yöneliktir.

Genellikle imin şeyin, şimdi burada olan şeyin yerine geçtiği söylenir, “şey” ise anlam da, kendisine gönderilen de olabilir. İm şimdi burada olanı yokluğunda sunar. (...) İşaret alır, işaret veririz, işaret ederiz. Öyleyse

¹⁴ Burada dile getirilmesi gereken önemli bir nokta, düşünürün Batı geleneği olarak nitelediği düşünce içerisinde “zaman” ve “uzam” kavramlarının her nedense hep iki ayrı kategori olarak ancak hep yan yana düşünülmesi ve “uzam” kavramının daima “zaman” kavramın önünde yazılmasının neredeyse bir “takıntı”ya dönüşmüş olmasıdır. Derrida bu soru ile iki kavramın yan yana düşünülemeyeceği –çünkü iç içe geçmiş durumdadırlar– ancak beraber de anılamayacağı –çünkü farkları vardır– bir durumun nasıl olanaklı olabildiği sormaktadır. Bu soru bu boyutu ile ele alındığında geleneksel düşünüşe bir eleştiri olarak okunabilmektedir.

işaret ya da im ayrı(m) konmuş (*différé*) buradalıktır, ertelenmiş şimdi, yerinden ayrılmış burasıdır (Derrida, 1999a, s. 52).

Görüldüğü üzere Derrida, “ne bir sözcük ne de bir kavram olmaması gerek”tiğini vurguladığı *différance* aracılığıyla anlamın bir “ayrı(m) konmuş buradalık, ertelenmiş şimdi, yerinden ayrılmış burası” olduğunu vurgular. Peki bu ne anlama gelmektedir?

Derrida’ya göre *différance* “ayrımların sistematik oyunu”na, izlerin farklarına, *boşluk* yoluyla hangi elemanın bir ötekisi ile bağlantılı olduğuna gönderme yapar (Lucy, 2004, s. 26). Bu da demektir ki *différance* anlamın asla tam olarak ele geçirilemeyeceğini vurgulayan, genişledikçe kapladığı alanı kaybeden, sonu olamayan bir sonraya erteledir. Bu durumda Derrida, Saussure’ün “dilde yalnızca ayrılıklar vardır” ilkesine döner ve bu ilkeyi derinleştirerek genişletir:

Bir dilin içinde, bir dilin *dizgesi* içinde ayrımlardan başka bir şey yoktur. Taksinomik bir işlem, öyleyse bu ayrımların dizgeli, statistik ve sınıflandırıcı bir envanterini yapma işine girişebilir. Fakat, bir yandan da bu ayrımlar *oynamaktadır*: dilin içinde, sözün içinde de ve dille söz arasındaki değiş tokuşta (Derrida, 1999a, s. 53).

Saussure’ün ortaya koyduğu, Derrida’nın genişlettiği ayrım ilkesi, gösterge konusunda geleneksel bağlantı ilkesini yıkmayı dener. Bu sayede artık dil, statik bir yapı olmaktan, hatta düzenlenmiş bir yapı olmaktan tamamen uzaklaşır. Dil tamamen hareketli bir parçalar bütünü olur. Her parça eklendiğinde bir önceki konumunu değiştiren ve bu durumda statik bir momenti yakalanamayacak bir yapıya dönüşür:

Différance, bu, imlem deviniminin, buradalık sahnesinde gözüküp burada denilen her ögenin kendisinden başka birşeye ilişki kurmasından başka hiçbir biçimde olanaklı olmamasını sağlayan şeydir, böylece her buradaki

kendinde geçmişteki ögenin belirtisini taşıırken gelecekteki ögeyle ilişkisinin belirtisiyle şimdiden kesişmeye bırakır kendini; iz geçmiş ile ilişkili olduğundan daha az gelecekle ilişkide değildir ve burada denilen şeyi onun olmadığı şeye olan bu ilişkisiyle kurar: mutlak olarak olmadığı şeye, yani burada buradanın geçmiş ya da gelecek olarak dönüştükleri de söz konusu değildir (Derrida, 1999a, s. 54).

Görüldüğü üzere *différance* düşüncesinin temellerinde yatan “iz” kavramı, yazıyı oluşturan öğeler arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi ya da hiyerarşik bir ilişki kurulmasını engeller. Bu sayede Derrida, teleolojik olan bir dil görüşünden uzak durmayı başarmayı umar. Bu uzak durma denemesini de şu şekilde açıklar:

Buradanın, belirtilerin, bellekte-tutmaların [réentions] ve beklentilerin [protentions] (andırışma yoluyla ve geçici olarak az sonra yetersizliği ortaya çıkacak fenomenolojik ve transendental dili ödünç alıp kullanacak olursak) “kaynaktan” ve sapına kadar karmaşık ve bu nedenle de *dar anlamda* kaynaktan-olmayan sentez biçiminde kuruluşuna arkhe-yazı, arkhe-iz ya da *différance* adını vermeyi öneriyorum (Derrida, 1999a, s. 54).

Derrida’ya göre anlamın, bir izler oyunu içerisinde bulunabileceği için daima bir tür erteleme ve ayırım taşıdığını daha önce vurgulamıştık. *İlk-yazı* [arkhe-writing] kavramı bu noktada bir kırılma niteliği taşır. Derrida için *ilk-yazı* metnin, yani anlamlandırma sürecinin, iletilme süreci içinde, gerçekte iletilmek istenen ile iletilen şey arasındaki bir âna denk gelir. Bu an içerisinde daima bir *uzamsal fark* ve *zamansal erteleme* taşır.¹⁵

Derrida’nın önerdiği *différance* kavramı, bu anlamda bir metnin bütünlüğü konusunda taşıdığımız ön sayılırları yerle bir etmeye çalışır. Çünkü yazının taşıdığı bu *zamansal*

¹⁵ Bu oldukça önemli bir noktadır. Daha sonra gösterge eleştirisi bölümünde ele alacağımız üzere *différance*’ın anlamlandırma sürecinde uzamsal bir farka ve zamansal bir ertelemeye neden olması, göstergelerin temsil stratejisi açısından önemli bir konudur.

erteleme ve *uzamsal fark* bir metnin asla kendi içinde sona ermeyeceğini, hatta hiçbir metnin sona ermeyeceğini dile getirir. Bunun yanı sıra *différance* kavramı aracılığıyla dile getirilen en önemli savlardan biri, *zamansal erteleme* ve *uzamsal fark* aracılığıyla bir metnin okunmasında kendisine göndermede bulunulacak bir öznenin yokluğu durumunda bile metnin görevini yerini getireceğidir. Bu iki nosyon nedeniyle bir metni kimin, hangi amaçla, hangi koşullar altında yazdığı, yazarın niyeti artık önemli değildir. Bu sayede bir metin yazarının “mutlak yokluk”unda bile kendini var edebilir. Bu durumda okuma eylemi geleneksel bağlamından çıkmış olur. Geleneksel görüş, okumayı bir metni kimin, hangi amaçla ve hangi koşullar altında yazdığı sorularına yanıt arar. Bu kavram aracılığıyla Derrida, tüm bu anlayışın terk edilmesi gerektiğini vurgular. Ona göre okuma eylemi, *zamansal erteleme* ve *uzamsal fark* nedeniyle yazının kendi içinde taşıdığı yönelimlerin hesaba katılmadığı, yazarın amacının kulak arkası edildiği, metnin bağlamının başka bağlamlar içerisine oturtularak ele alınabileceği bir eyleme dönüşür. Bu durumda, *zamansal erteleme* ve *uzamsal fark* aracılığıyla bir metnin okunmasında kendisine göndermede bulunulacak bir öznenin yokluğu durumunda bile bir metnin görevini yerini getireceği savı bir sözcelem denemesinin asıl niyetinden uzaklaştığında bile kendi varlığını sürdüreceği anlamına gelir. Bu da demektir ki, bir metin, yazarının niyetini taşımadığında bile bir anlama gelecektir. Bu görüş Derrida’nın en çok yanlış anlaşılan görüşlerinden biridir. “Dili temaşaya dayalı bir yaklaşımla, sayfadaki bir gösterenler zinciri olarak ele alırsak, anlam nihai olarak karar verilemez bir şey haline gelebilir” (Eagleton, 2004, s. 183) diyen Eagleton gibi pek çok geleneksel yorumcu söz konusu savı, okuma işleminin bir yanlış okumaya dönüştürüldüğünü dile getirerek eleştirmiştir; ancak Derrida’nın uç noktaya taşınan bu savı *sıkı geliştirilmiş bir metinlerarasılık* tezinden başka bir şey değildir. Burada sıklıkla kullanılan kavram “yanlış okuma” olsa da buna “bilinçli bir yoldan çıkarma/saptırma” demek daha yerinde gözükmektedir.¹⁶

Peki bu durumda *différance* ne demektir? Derrida bu kavramı şöyle açıklar:

¹⁶ Özellikle Derrida’nın *Glas* yapıtı ele alındığında “bilinçli yoldan çıkarma” kavrayışının daha doğru olduğu görülür. Düşünün söz konusu yapıtında yan yana okuma için Hegel ve Genet’yi özellikle seçmesi bunun açık bir kanıtıdır.

Eğer varsayım olarak söz ile dilin karşıtlığını mutlak anlamda harfi harfine alıyorsak, *différance* yalnızca dildeki ayrımların oyunu değil sözün dille ilişkisi, konuşmak için gerekli olan dolambaç, vermem gereken sessiz teminat olacaktır (Derrida, 1999a, s. 55).

Derrida, metnin en başında yer alan sava geri döner. “Yazıya egemen kural” ile “yazıya yol yöntem veren yasa”yı asla “şimdi ve burada” olarak ele alınamayacak bir “mutlak yokluk”ta kavramayı dener. Buna göre *différance*’ın, “bir izler oyununu da varsaymasıyla da harf öncesi bir yazı, kaynağı burada olmayan, arkhesiz bir arkhe-yazı olarak anlaşılması gerekmektedir” (Derrida, 1999a, s. 55).

Bu noktadan sonra düşünür, söz ile bağlantısında özne kategorisinin daima bilinç kavramıyla ele alındığını vurgular. Bunun nedeni ise niyetsellik kavramıdır.¹⁷ Derrida yazarların niyetleri olmadığını söylememiştir; ancak niyetlerinin metne hâkim olmadığını dile getirmiştir. Bu sav ise oldukça detaylı bir tartışmaya kapı açmıştır. Searle ve Derrida arasındaki polemikte Searle düşünürü metnin niyetini ortadan kaldırmakla eleştirir.¹⁸ Derrida ise Searle’e –daha sonra ele alacağımız– yinelenabilirlik kavramıyla karşılık vererek dilsel göstergelerin tekrarlanmasalardaki gösterge oluşturmamalarını, Searle gibi söz edimlerinin tipolojik bir haritasını çıkarmaktan ziyade “tekrarlama biçimlerinin ayrımsal tipolojisini inşa etmek” gerektiğini ifade eder (Derrida, 1988, s. 18).

Derrida, Nietzsche ve Freud üzerinden *différance* üzerine yazmaya devam eder. “İz” düşüncesinin *uzamsal fark* olmadan çalışmayacağını vurgular. Bu savını, *Phaidros* diyalogunda yaptığı yapısökümcü okuma ile birleştirerek iz kavramının bellekte tutmayla hiçbir ilişkisi olmadığını vurgular. Tam da bu nedenle izin –öyleyse *différance*’ın da– *bulunuş* mantığı içerisinde ele alınamayacağını dile getirir. Düşünüre göre bu “varolan ya da varolmamaklık demektir” (Derrida, 1999a, s. 58).

¹⁷ *Intentionality* kavramı “niyet”in yanı sıra “yönelim” anlamına da gelmektedir. Bu nedenle kavramın geçtiği yerde her iki anlamını da hesaba katmak gerekmektedir.

¹⁸ Bu polemik üzerine detaylı bir inceleme için bkz. Aysever, Levent. “Derrida ve Söz Edimleri Kuramı”, *Cogito*, sayı: 47-48, 2006.

Derrida, *différance* kavramının sorguladığı şeyin “varlığın buradalık ya da varolmamalık belirlenimi” olduğunu savlar. Bu noktada düşünür Heidegger’e dönüşün kesin olduğunu gösteren bir hamle yapar. Ona göre böyle bir belirlenimi ele almanın tek yolu, “varlığın varolandan ayrımı”nın yapılmasıdır. Derrida bu noktada oldukça şaşırtıcı bir hamle yapıp “varlığın varolandan ayrımı”nı hesaba katarak şu tümceyi yazar: “Différance olmaz” (Derrida, 1999a, s. 58).

Ne kadar harika, biricik, ilkece ve aşkın olması istenirse istensin, o bir var-olan değildir. Hiçbir şey buyurmaz, hiçbir yerde yetke iddia etmez. (...) Différance’ın yalnızca krallığı yoktur, tüm krallık düzenini de bozar (Derrida, 1999a, s. 58).

Derrida’nın bu hamlesi, *différance* kavramını “metafizik” olarak eleştirdiği dizgeden kurtarma çabası olarak okunabilir. Eğer bu sav deneyası bir ilke olarak ortaya konulsaydı, “yazıyı egemen kural” konumuna gelecek ve içinden çıkmamızı sağladığı metafizik düşüncenin tam da içine düşecekti.

Bu durumda Derrida’nın “ne bir sözcük ne de bir kavram olmaması gerek”tiğini vurguladığı *différance* ile ikili karşıtlıklara dayanan metafizik düşünme biçimi arasında ne türden bir fark vardır? Derrida, *différance*’da metafizik karşıtlıklara sırtını dayamış savlarla getirilen bir eleştirinin “doğru-yazım ahlakı” açısından uygun olmadığını vurgular. (Derrida, 1999a, s. 54) Eğer *différance*’ta kendini karşıtını oluşturarak var edebilen bir işlem olsaydı, Batı geleneğinin ikili karşıtlıkları ile arasında hiçbir fark kalmazdı. Ancak *différance* kendini geleneksel varoluş kategorileri içerisinde var etmediği için bu gelenekten ayrılır:

Bu [*différance*] metafiziğin neyi gösteremediğidir; doğrusu ‘a’ ve ‘e’ arasındaki ayrım, pozitif ile kendine yeten ya da kendini sunan arasındaki ayrım olarak görünmektedir. Metafizik ayrım, her zaman *bunun* (harf,

metin, anlam, özne, çağ vb.) varoluşunun bulunuşu ve şunun varoluşunun bulunuşu arasındadır (Lucy, 2004, s. 26-27).

Niall Lucy'nin yaptığı bu saptama oldukça önemli bir noktaya temas etmektedir. Daha önce ele aldığımızda da göstermeyi denediğimiz üzere Batı geleneği “ya bu ya şu” düşünme yöntemini kullanarak, kesin ve zorunlu bir karşıtlık mantığı yaratmakta ve bu mantık “üçüncü halin olanaksızlığı” ilkesine dayanmaktaydı. Lucy'nin “metafizik ayırım” dediği bu ayırımın tersine *différance* kendi ilkesini taşıyarak kendini sunan, yani kendi çizdiği sınırları ihlal etmeden sınır çizebilen, metafiziğin gösteremediği bir ilkeyi gösterme gücüne sahiptir ve bulunuş metafiziğine dayanmadan kendini var edebilmektedir. Derrida'ya göre *différance*, “kendini sunarken siler, kendi çınlamasıyla sağır olur, kendini yazan (...) *a* gibi” (Derrida, 1999a, s. 59).

Différance bu noktadan sonra Derrida için yalnızca izi taşıyan bir yazı biçimi, düşüncenin merkezsizliğini vurgulayan, geleneksel varlıkbilimsel kategorilerle ele alınamayacak bir kavram olmakla kalmaz; aynı zamanda Heidegger'ın göstermeyi denediği “varlığın varolana ayrımı”nı taşıyan “ne bir sözcüktür, ne de bir kavram”dır. Düşünür burada *différance*'ın ne olduğunu göstermeyi denedikten sonra bize ne vaat ettiğini göstermeye çalışır:

Varlığın varolana olan ayrımı, metafiziğin unuttuğu bu şey iz eser bırakmadan yitti. Ayırımın bile izi kalmadı. Eğer *différance*'ın (kendisinin) burada-yokluktan ve buradalıktan başka (olduğunu) kabul ediyorsak, eğer *différance iz bırakıyorsa*, burada (varlıkla varolan arasındaki) ayırımın unutulması konusunda, izin izinin yitirilmesinden söz etmek gerekecektir (Derrida, 1999a, s. 59).

Düşünür, “varlığın varolana ayrımı”nın Batı düşünce geleneği içinde hesaba katılmadığını, selef Heidegger’in bu önemli ayrıma dikkati çektiğini vurgular.¹⁹ Derrida’ya göre *différance*’ın geçerliliğini kabul etmek, neredeyse izi silinmiş bu ayrımın yapısı gereği izinin silindiğini görmeyi sağlayacaktır. Derrida’ya göre, Batı metafizik geleneğinin araçları söz konusu ayrımın izini silmek için çalışmaktadır; ancak bu ayrımın kendisi de iz bırakmaktan hoşlanmamaktadır. Derrida bu noktada bir çıkış kapısı açarak söz konusu ayrımın izini bırakma hızının izin silinmesinin hızından fazla olduğunu dile getirerek bu ayrımın yakalanamayacağını ancak geçici olarak görülebileceğini vurgular:

Différance’ın özü yoktur, o yalnızca *neyse o olarak* edinilmesine izin vermez şey (olmakla) kalmaz, genel olarak neyse o olmanın yetkesini, şeyin kendisinin özündeki buradalığın yetkesini tehdit eder. Bu noktadan *différance*’ın kendi özü olmaması, *différance*’ı ilgilendirdiği ölçüde yazı oyununun ne varlığının ne de doğruluğunun olmamasını içerir (Derrida, 1999a, s. 60).

Bu alıntıda da açık bir biçimde görüldüğü üzere düşünür, *différance*’ın hiçbir özü, kuralı, doğası olmadığını savlar. Hatta tam da bu nedenle yazıyı yöneten bir ilke, kural olarak davranabileceğini dile getirir. Biraz da ironik bir tonda, yazıyı yöneten bir ilke olarak *différance*’ın, yazı oyununun varolan olma ve doğru olma savlarını sakatladığını savlar.

Derrida, bu konuda bitirici hamlesini “Varlık/her yerde ve her zaman/bütün/dil/boyunca/konuşur” diyerek yapar. (Derrida, 1999a, s. 61). “Varlık varolan ayrımı” gözetildiğinde bile “varlık” ifadesini “bulunuş metafiziği”nin gereği olarak bütün dil içerisinde “konuşur.”²⁰

¹⁹ Derrida’ya göre Heidegger de *bulunuş metafiziği* içerisinde düşündüğü için metafizik diyerek eleştirdiği geleneğin içerisinde.

²⁰ Derrida’nın burada özellikle “konuşur” ifadesini seçmesine dikkat etmek gerekir.

Bu düşünce, yani *différance*, dilde merkezli bir yapı, parçalanamaz bir bütün olarak dil, sıradüzensel –birebir karşılıklı varolan gösteren/gösterilen ikiliğini taşıyan– bir gösterge, tek biçimli bir yapıya sahip geleneksel okuma anlayışının olanaksızlığını, söz konusu yapının içinde kalarak vurgulamayı denemektedir.²¹

3.4. YAPISÖKÜM²²

Différance düşüncesiyle Derrida’nın, bir metnin daima uzamsal bir fark ve zamansal bir erteleme taşıdığını göstermeye çalıştığını ifade etmiştik. Dilin içinde merkezli bir yapı düşüncesine ve parçalanamaz bir bütün olarak dil düşüncesine yöneltilmiş bir eleştiri olarak ele aldığımız *différance*, bizi geleneksel “okuma” kavramına kuşku ile bakmaya yöneltir. Bu noktada Derrida yine eleştirdiği kavram yerine bir başkasını önererek yalnızca bir okuma yöntemi olarak görülmesinin yanlış olduğunu vurguladığı yapısökümcü okuma yöntemini ortaya koyar.

Yapısöküm kavramının ne anlama geldiğini anlatmaya geçmeden önce bu kavramın kaynaklarına bakmak çalışmamız açısından daha yararlı gibi gözükmektedir. Bu nedenle öncelikle kavramın felsefe tarihindeki geçmişine bakacağız.

Söz konusu kavram Derrida’nın söyleşilerinde birçok kez vurguladığı ve açıkladığı üzere Heidegger’in *Abbau* kavramından gelmektedir. Düşünür, “‘Yapısöküm’ sözcüğünde niyetim Heidegger’deki *Abbau* gibi bir sözcüğü çevirmektir. –Destruktion Heidegger’de de olumsuz bir sözcük değildir–” diyerek bunu açıkça ifade eder. (Mortley, 2000, s. 141) Bu noktada kısaca Heidegger’in dil konusundaki görüşüne göz atmak çalışmamız açısından yararlı olacaktır.

Heidegger’e göre Varlık ancak Dil aracılığıyla kavranabilir. Dilin esas ödevi de budur. *Abbau* kavramı bu görüşün neresinde yer almaktadır? Bunu şöyle açıklayabiliriz:

²¹ Bu konuya detaylı olarak gösterge eleştirisi (3.7.) bölümünde değinilecektir.

²² Bu kavramın çevirisi konusunda farklı öneriler vardır. Dilimize çevrilirken “yapı parçalanma” (T.Akşin), “yapıçözüm” (M. Başaran), “yapıbozma” (A. Soysal), “yapıbozum” (M. Rifat ve A. Akay), “yapıbozumu” (K. Sarılioğlu), “dekonstrüksiyon” (A. Ergenç) gibi çeviri önerileri getirilen bu kavramı hem yapma hem sökme anlamını taşıdığını düşündüğüm “yapısöküm” kavramı ile karşılayacağım.

Heidegger'e göre fenomenoloji felsefe yapma yönteminin adıdır; ona göre bu yöntem üç adım içerir –indirgeme, yapma ve yıkma– ve bu adımların birbiriyle olan karşılıklı ilişkisini açıklar. Yapma kesinlikle yıkmayı içerir ve yıkma [*destruction*] ile yapısöküm [*deconstruction*] Abbau'yu tanımlar. Heidegger felsefi yıkma [*philosophical destruction*] ile ne demek istediğini Almanca “yıkma/yapmama?” [*unbuild*] olarak çevirdiğimiz sözcükle açıklar (Faulconer: 19. 02. 2006).

James Faulconer'ın açık bir biçimde gösterdiği üzere yapısöküm kavramının kaynaklarında görülen *Abbau* kavramı felsefe yapma yönteminin üç adımından biridir. Son adım olan yıkma bu bağlamda bir toplayıcılık görevi de görmektedir. Söz konusu kavramın ana kaynağına baktıktan sonra ne anlama geldiğine ve kullanım alanlarına da bakabiliriz.

Derrida'nın yapısöküm kavramına ilişkin en “açık” ifadeleri “Japon Bir Dosta Mektup” isimli, pek çok dile çevrilmiş, Japon Profesör Toshihiko İzutsu'ya yazılmış metnidir. Derrida, bu metinde kavramın Japonca'ya nasıl çevrilebileceğini anlatmak için kavramla neyi kastetmeye ve ne yapmaya çalıştığını anlatır. Derrida, mektupta kavramın kökenlerinin Heidegger ve Nietzsche'ye kadar uzandığı belirtir.

Bu sözcüğü seçtiğimde ya da o bana kendini benimsettiğinde, sanıyorum Grammatoloji Üzerine'ydi, beni o zamanlar ilgilendiren söylemde ona böylesine merkezi bir rol verileceğini düşünmemiştim. Daha başka şeylerin yanında, Heideggerci Destruktion ya da Abbau sözcüklerini çevirmeyi ve kendi konumuma uyarlamayı diliyordum. (...) Ama Fransızca'da “yıkma” (*destruction*) terimi çok açık bir biçimde hiçlemeyi, önermiş olduğum Heideggerci yorumdan ya da okuma türünden çok, belki de Nietzscheci yerlebir etmeye (*démolition*) daha yakın olumsuz bir indirgemeyi içeriyordu (Derrida, 1999h, s. 185).

Bu pasajda da görüldüğü üzere kavramın kaynakları arasında yalnızca Heideggerci bir kavrayış değil, aynı zamanda Nietzscheci bir yerle bir etme, yeniden üretme bulunuyor. Düşünür, bu noktadan sonra ünlü Fransızca sözlük *Littre*'ye ve başka birkaç sözlüğe bakarak yapısöküm kavramının sözlüklerde yer alıp almadığına bakar. Bu çalışmalarda karşısına çıkan tanımlamaların uzlaştığı nokta ise “sözdizimi bozmak”tır. Derrida, bu nosyondan kalkarak “Japon Bir Dosta Mektup” isimli metninde ele aldığı tanımların, kavram açısından bir ortak alan yaratmayı başardığını ancak onun kullanmak istediği biçimi, bir yönüyle daima dışladığını dile getirir.

Yapıçözmek, aynı zamanda yapısalcı bir davranıştır; en azından yapısalcı sorunsalın gereğini üstlenen bir davranıştır. Ama, aynı zamanda da karşı-yapısalcı bir tavidir ve zenginliği, bir bakıma bu çift-anlamlılığa dayanıyordu (Derrida, 1999g, s. 186).

Düşünüre göre bir yanıyla yapısalcı olan ama bir başka yönüyle de yapısalcılığı aşan ve eleştiren bir tavrı olan bu kavram, “ne bir çözümleme ne de bir eleştiridir” (Derrida, 1999h, s. 186). Bunun da ötesinde Derrida'ya göre yapısöküm, “bir yöntem değildir ve bir yönteme dönüştürülemez” (Derrida, 1999h, s. 187). Yapısökümün bir yönteme indirgenememesinin temel nedeni ise onun her bir tekil durum içerisinde değişen içeriksiz bir biçim olmasıdır.

Derrida, yapısökümü anlatmaya çalışırken genellikle olumlu tümceler değil, olumsuz tümceler tercih etmektedir. Bunun nedeni ise negatif epistemoloji ile kavramın anlam evrenini daha net bir biçimde açıklayabileceğine olan inancıdır. Yine de bu noktada Derrida bir kez daha yorumcusunun elini ayağını bağlayan bir hamle yapar. “‘Yapıçözüm X’tir’ ya da ‘Yapıçözüm X değildir’ türündeki her cümle, a priori olarak belirginlikten yoksundur, en azından yanlış olduğunu söyleyelim” diyerek yapısökümün kavranmasına yönelik yapılacak her çalışmanın kurduğu savların boş atış olma tehlikesine işaret eder (Derrida, 1999h, s. 187). Bu tür tümcelerden kaçmamızı öneren Derrida, tam da bu türden tümceler kurarak yapısökümü açıklamaya girişir.

Yapıçözüm ne değildir? Herşey!

Yapıçözüm nedir? Hiçbir şey! (Derrida, 1999h, s. 186-187).

Görüldüğü gibi Derrida'nın kavrama yönelik ifadeleri bir sis perdesinin arkasından konuşmaktadır. Bu nedenle Derrida'nın yapısökümcü eleştirilerini göz önünde tutarak ikincil yorumlara söz hakkı vermek gerekmektedir.

İkili karşıtlık mantığından yola çıkan yapısöküm işlemi ikili karşıtlıkları yok etmeyi değil, onların arkasındaki sır perdesini aralayarak onların üzerine yazıldıkları kodları çözmeyi ve bu kodları çözerken yeniden örmeyi önermektedir. Yapısöküm işleminin ikili karşıtlıkları dikkate aldığını dile getirmiştik. Bu noktada dikkat edilmesi gereken önemli bir konu, yapısöküm işleminin bu karşıtlıklara dayanmadığıdır. Bu konuyla ilgili güzel bir örneği Niall Lucy verir. Ona göre “kırmızı bir süt şişesi çizmem, süt şişesini; (...); tutucu bir partiye oy vermem politik görüşümü yapısöküme uğratmam anlamına gelmez” (Lucy, 2004, s. 11). Bu örneklerde de açık bir biçimde görüldüğü üzere yapısöküm işlemi esnasında saptanan bir ikili karşıtlık içerisinde taraf tutulmaz ya da bir kavram, fenomen, olgu diğerinden üstün görülerek tercih edilemez.

Kavramsal karşıtlıkların sökülmesini açıkladıktan sonra yapısöküm işleminin bir başka yanına bakabiliriz. Yapısöküm uygulanan metin içerisinde, Derrida'nın öncelikli olarak ortaya çıkarmaya çalıştığı metnin niyetlerinin taşıdığı hiyerarşik yapılanmayı okuyabilmektir. Derrida, bu noktada dilin taşıdığını savladığı hiyerarşik ve teleolojik yapıyı sökmeyi amaçlar.

Yapısöküm işleminin bir başka basamağı ise metinsel anlamlandırmanın yeniden yazılmasıdır. Bu işlem aracılığıyla, yapısöküm işlemi yalnızca bir sökme işlemi olmaktan çıkar. Aynı zamanda yeniden oluşturma anlamı taşımaya başlar. Ne var ki bu yeniden yazılma işlemi metnin ilk niyetinden uzaklaşarak, metnin taşıdığı gizil varsayımları açığa çıkaran bir dizi operasyonel işlem anlamına gelmelidir. Yoksa metnin ilk hali gibi gizil anlamlar, varsayımlar ve hiyerarşik bir yapı taşırsa yapısöküm işleminin gerçekleştiğinden söz edemeyiz. Bu okuma yöntemi ise yapısöküm işlemi aracılığıyla sıklıkla yanlış anlaşıldığı üzere bir tür “yanlış okuma” anlamına gelecektir.

Bu okuma, yanlış bir okuma değildir. Çünkü “‘Yapıçözüm’ sözcüğü, bütün diğerleri gibi değerini, sakince bağlam olarak adlandırılan olanaklı değiştirim zincirindeki yerinden alır” (Derrida, 1999h, s. 187). Bu durumda “olanaklı değiştirim zinciri olarak” tanımlanan bağlam, her bir metin içerisinde yeniden ve yeniden kurulabilir. Bağlamın her yeniden kurulması, metni değiştirecek ve başkalaştıracaktır.

Yapısöküm işlemiyle ilgili değinilmesi gereken bir diğer önemli nokta ise başlangıç noktası olarak gösterilmesi yanlış olan ancak yapısöküm işleminde büyük bir önem taşıyan, kararverilemezlik ânının irdelenmesidir.²³ Derrida’ya göre kararverilemezlik kavramı bir izden diğer ize geçiş noktasında, yani belli bir anlam zincirinin oluşturulma anında yazının oluşturucu etmeni olma ödevini yüklenir; ancak bu ödev belli bir amaç ya da program taşıyamaz. Kararverilemezlik ânının yapısöküm işleminde bu kadar önemli bir yer işgal etmesini Niall Lucy’nin şu ifadesiyle açıklayabiliriz: “Kararverilemezlik, her kararın başka türlü olma olasılığını saklar” (Lucy, 2004, s. 151). Görüldüğü üzere kararverilemezlik ânı, bağlam denen olanaklı değiştirim zincirinin halkaları arasındaki noktadır. Bu durumda o söz zincirinin olduğundan başka türlü olup olamayacağı kararverilemezlik ânında belirlenir. Yapısöküm ise bu ânın keşfini ve buradan yola çıkılarak metnin yeniden başka bir yönde yazılabilmesini içeren bir dizi işlemidir. Derrida’ya göre bu adım aracılığıyla görülebilen önemli bir nokta da okuma işleminde yazarın niyetleri ile metnin niyeti arasında bir ayrımın daima metindeki uzamsal fark ve zamansal erteleme aracılığıyla taşınabileceğidir.

Yapısöküm kavramının tüm bu niteliklerinden yola çıkarak toplayıcı bir tanıma ulaşmadan önce Niall Lucy’nin dikkati çektiği bir noktaya değinmemiz gerekmektedir. Lucy, “Yapısöküm bir yöntem ya da şeylere uygulanabilir bir bakış açısı değildir.” diyerek sıklıkla yanlış anlaşıldığı biçimiyle yapısöküm işlemini hemen her alana uygulanabilecek bir okuma stratejisi olarak görme hatasının yanlışlığını vurgular (Lucy, 2004, s. 11). Özellikle *Marx’ın Hayaletleri* kitabından sonra Derrida’nın daha sık eğilmeye başladığı etik, adalet, yeni dünya düzeni gibi politik uçlar taşıyan konular

²³ Bu kavrama daha sonra detaylı olarak değinilecektir.

hakkında yorumcuların yaptıkları okumalar²⁴, Derrida'nın adaletin, yapısöküme uğratılamaz tek konu olduğu yollu savını unutmaktadır.

Çeşitli niteliklerini kısaca toplamaya çalıştığımız yapısöküm işlemini Norris, Lucy, Spivak ve Sarup gibi yorumcuların tanımlarını hesaba katarak tanımlamayı deneyelim: Yapısöküm şiddet aracılığıyla birbirini ötekileştiren kavramsal karşıtlıkların sökülmesi; dil ve düşüncedeki hiyerarşik sistemlerin açığa çıkarılması; metinsel anlamlandırmanın farklı yönde yeniden yazılması; açmazların, bir metnin içindeki retorik ve mantık arasındaki gerilimin kör noktalarının ya da momentlerinin gözler önüne serilmesi; kararverilemezlik anlarına ulaşmayı amaçlayarak bir dizgeyi çökertecek anlara yaklaşan ancak bağlamı çökertmeden yeniden kurma; anlamsal süreci tersyüz etme gibi işlemleri içeren bir metinsel çözümleme operasyonudur.

Derrida'nın düşüncesinde merkezî önemi olan *différance* ve yapısöküm kavramlarını ele aldıktan sonra düşünürün metin kavrayışına geçebiliriz.

3.5. METİN

Felsefe tarihi boyunca, uzunca bir süre dilbilgisi kurallarına göre düzenlenen yazılı bir belge, yapıt gibi anlamlara gelen metin kavramı Wilhelm Dilthey ile birlikte köklü değişimlere uğramıştır. Metin kavramı Dilthey'in ardından geleneksel anlam bağlamlarını kaybetmemekle birlikte aynı zamanda çok geniş bir çerçeveye ulaşmıştır. Bu çerçeve özellikle yapısalcı ve postyapısalcı düşünürler tarafından oldukça geniş bir hareket alanı olarak görüldüğü için en çok bu düşünürlerce değerlendirilmiştir. Bu nedenle kısaca Dilthey'da metin kavramının ne anlama geldiğine bakıp daha sonra da Jacques Derrida'nın terminolojisinde oldukça önemli bir yere sahip olan bu kavramın düşünür açısından hangi anlam bağlamlarında ele alındığını göz atacağız.

Doğa bilimleri ve tin bilimleri arasına açıklama ve anlama ayrımı koyan düşünür Dilthey, metin kavramını geleneksel çerçevesinden çıkardı. Ona göre metin,

²⁴ Derrida'ya yöneltilen eleştiriler için Michael Sprinker'in editörlüğünü yaptığı *Ghostly Demarcations*'a ve Derrida'nın bu eleştirilere verdiği yanıtlar için *Marx ve Mahdumları*'na bakılabilir.

insani/tarihsel gerçekliklerin yansımaları bulduğu, bireyin kendi deneyimleri çerçevesinde oluşturabileceği ya da yaklaşılabileceği, çeşitli *tiplerin* içinde barındırıldığı ve yalnızca yazılı bir yapıt anlamını taşımayan bir bütünlüktür. Böyle bir metin kavrayışı dolayısıyla anlam ve anlamlandırma konusunda önemli dönüşümlere yol açmıştır.

Dilthey'a göre anlama artık geleneksel biçimiyle ele alınamaz. Geleneksel kavrayış okurun metin karşısında “mutlak alımlayıcı” olduğu, metne hiçbir müdahalesinin olmadığı bir konumu, bir durumu taşıyordu. Oysaki Dilthey'a göre “her anlama süreci bir yeniden üretimdir” (Dilthey, 1999, s. 35). Bu durum artık okurun metne *aktif katılımı* anlamına geliyordu. Artık okuma süreci okurun mutlak alımlayıcı olduğu bir süreç değil, aynı zamanda onu yeniden ürettiği bir süreçtir. Dilthey'a göre herkes metni yeniden üreterek anlamlandırırken yine de nesnelliği sağlamanın olanağı vardır; ancak pek çok postyapısalcı düşünürün göre bu noktada nesnellikten söz etmek olanaksızdır.

Dilthey'in anlam, anlamlandırma ve metin kavramlarında yol açtığı bu büyük dönüşüm, metin kavramının artık yalnızca yazılı bir belge olarak anlaşılmasına olanak bırakmıyordu. Artık metin kavramı okuma edimi eşliğinde kavranabilir bir bütünlüktür. Bir heykel, bir davranış ya da bir jest okunabilir olması bakımından bir *metindir*.

Jacques Derrida'nın metin kavramına ilişkin temel düşünceleri Dilthey'in açtığı bu kapıdan içeri girmekle oluşmuştur. Derrida'ya göre metin yalnızca yazılı bir belge ya da yapıt değildir. Ona göre “metnin dışında bir yer yoktur” (Derrida, 1976, s. 158). Sıklıkla yanlış anlamalara ve okumalara maruz kalan bu ifade aslında bütün bir gerçekliğin metin olduğunu ve metinler aracılığıyla anlaşılabilmesini savlamaktadır. Derrida, bu noktada sıklıkla yanlış anlaşılan konumunu net bir biçimde açıklamıştır. “(...) ‘Gerçek’ varoluşu yalnızca metindedir” (Derrida, 1976, s. 158). Düşünürün göre metin kavramı Dilthey'da olduğu gibi yalnızca yazılı bir belge olarak görülemez. İnsani/tarihsel gerçekliklerin metinler yoluyla aktarıldığı ve tarihyazımı aracılığıyla varlığını metinlerde bulduğu gerçeği göz önünde bulundurulunca bu savın pek de altı boş bir sav olmadığı açık bir biçimde görülür. Geleneksel anlayışta metin kavramı iletişimin yazılı bir biçimi anlamına gelmektedir. Ne var ki yapısalcılığın ve Dilthey'in katkıları ve

eleştirileri göz önünde bulundurulduğunda metin, artık yalnızca yazılı iletişimin bir biçimi değil, aynı zamanda kültürün söylemsel düzgülerinin kendisinde yansımını bulduğu çeşitli türden gerçeklik biçimleridir. Derrida'nın "metnin dışında bir yer yoktur" savı tam da bu noktayı işaret etmeye çalışmaktadır (Derrida, 1976, s. 158).

Düşünürün metin kavramı ile ilgili olarak dikkate alınması gereken bir başka ifadesi de *Limited Inc* başlıklı kitabında geçer.

"Metin" diye adlandırdığım şey, "gerçek", "ekonomik", "tarihsel", sosyo-geleneksel bütün yapıları kast eder, kısacası: olanaklı bütün göndermeleri. "Metnin dışında bir yer yoktur" ifadesini yeniden anımsatmanın başka bir yolu daha. Bu, bütün göndermelerin engellendiği, yasaklandığı ya da kitapta ihtiva edildiği; insanların kabul ettiği ya da buna inanacak kadar naif olup beni buna inanmakla suçlamaları anlamına gelmez. Ne var ki bu, her göndermenin, bütün gerçekliğin farklı bir ize sahip olduğu anlamına gelmez ve birisi bu "gerçeğe" yorumlayıcı bir deneyim haricinde gönderme yapamaz (Derrida, 1988, s. 148).

Düşünür metin kavramını gerçeklikle ilişkisinde açıklarken aynı zamanda onun yapısına ilişkin de pek çok saptamada bulunmaktadır. Bu saptamalara geçmeden önce Derrida yorumcularından Christina Howells'in dikkat çektiği bir noktaya bakmak çalışmamız açısından daha önemli görünmektedir.

Howells'a göre Derrida'nın metin kavramına ilişkin yapılan saptamaların sıklıkla atladığı nokta, düşünürün metin [*text*] ve kitap [*book*] kavramları arasında bir ayrım yaptığıdır:

Derrida, 'kitap' ve 'metin' nosyonları arasındaki karşıtlığı, benzerliği yeniden değerlendirme sayesinde kurar. 'Kitap' [nosyonu] Derrida tarafından temel teolojik bir nosyon olarak tahayyül edilir (Howells, 1999, s. 74).

Howells'in da dikkat çektiği üzere metin ve kitap kavramları ikili bir karşıtlığı ifade etmektedir.²⁵ Bu karşıtlık, metin kavramı *iz* düşüncesi ile birlikte ele alındığında kendisini daha açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

Derrida'yı metin konusunda yapısalcı düşünürlerden ve Dilthey'dan ayıran nokta ise düşünürün söz konusu kavramın yapısı konusundaki düşünceleridir. Yapısalcılara ve Dilthey'a göre metin yekpare bir bütünlük taşımaktadır ve homojendir; ancak Derrida'ya göre anlamın yalnızca bir göstergeye dayanan bir işlem olmaması, izlerin birbirini izlemesi yoluyla gerçekleştirilen bir işlem olması, daima *uzamsal bir fark* ve *zamansal bir erteleme* taşıması bakımından *metin* de yekpare bir bütünlük olarak görülemez. Çünkü "her metin heterojendir" (Derrida, 2006c, s. 18).

Bu noktada *metnin heterojenliği* oldukça önemli bir kavram olarak önümüze çıkmaktadır. Derrida'ya göre *uzamsal bir fark* ve *zamansal bir erteleme* ile gerçekleştirilen anlama edimi, metnin yapısının homojen olmamasından kaynaklanır; çünkü yazı "hiçbir pozitif hukuka bağlı değildir" (Derrida, 2006c, s. 173).

Derrida'nın metin kavrayışıyla ilgili olarak dile getirilmesi gereken önemli bir soru da eğer gerçeklik yalnızca metinler üzerinden anlaşılabilirse metinlerin bulunuş metafiziğinin içine düşüp düşmediğidir. Lucy, metin-bulunuş ilişkisini şöyle açıklar:

Derrida'ya göre bir metin, bir mevcudiyetin taklidi değildir; tersine mevcudiyet, metinselliğin bir sonucudur (Lucy, 2004, s. 143).

Niall Lucy'in de ifade ettiği üzere Derrida için *metin* ile *bulunuş* arasındaki ilişki genellikle ele alındığı gibi bulunuşun hâkimiyetinde değildir. Bunu bir örnek ile daha anlaşılır kılabiliriz. Sözlükte "kalem" sözcüğünün karşılığına baktığımızda doğrudan bir bulunuşu değil, semantik ve gramatik bir sistemin uzlaşım sal ağının bir ucunu buluruz. Geleneksel göstergebilimde böyle bir göstergenin her zaman ve her yerde hazır ve nazır bulunan bir "kalem" düşüncesine gönderme yaptığı düşünülürken, Derrida'ya göre bu yalnızca bir gerçekliğe gönderme yapmaz.

²⁵ Bu noktada kitap kavramının tamamlanmış bir bütün, metin kavramının açık bir yapı çağrışımı olmasına dikkat edilmelidir.

Düşünürün metin kavramını ele aldıktan sonra *metnin heterojenliği* nosyonunun temelindeki *saçılma* kavramına bakabiliriz.

3.6. SAÇILMA²⁶

Derrida'ya göre “her metin heterojendir” (Derrida, 2006c, s. 18). Bu heterojenlik anlayışı yapısalcılık öncesi yazar-metin-okur sacayağına ilişkin geleneksel anlayışa karşı çıkmakla kalmaz; aynı zamanda Saussure tarafından ortaya konan dilde türdeşlikler değil, ayrılıklar vardır ilkesinin ortaya koyduğu sınırları da genişletir. Daha önce de ele aldığımız üzere Jacques Derrida'ya göre metin, başı sonu olan yekpare bir bütünlük olarak ele alınamaz. Okuma ve yazma kavramları, metin kavramının geçirdiği dönüşüm dolayısıyla geleneksel kalıplarından çıkmıştır. Ancak metin kavramındaki bu dönüşümün temel nedeni olan *heterojenlik* kavramının temelleri nerededir?

Derrida, *heterojenlik* nosyonunun temellerini *saçılma* kavramı aracılığıyla açıklar:

Metinsellik farklardan ve farkların farklarından inşa edilmiş olduğundan, doğası yüzünden mutlak bir şekilde heterojendir ve onu yürürlükten kaldırmaya eğilimli güçlerle durmaksızın uyuşur (Derrida, 1999e, s. 73).

Bu alıntıda açık bir biçimde görüldüğü üzere Derrida'ya göre bir metin farklardan ve farkların farklarından üretildiği için mutlak bir biçimde heterojendir. Bu farklar metnin yekpare bir bütünlük olmasını engellediği gibi aynı zamanda bir metnin daima kendi dışında bir yerlere gönderme yapması olanağını da taşır. Söz konusu olanak, metinlerin heterojen olmasından kaynaklanır. Bu heterojenliğin nedeni ise metinlerin farklardan ve farkların farkından örülmesidir. Bu durumda yalnızca kendine gönderme yapan *saf* bir *metin* nosyonu olanaksız hale gelir. Her yeni metnin ereği, kendisinden önceki metinler aracılığıyla kökleri yüzyıllardır dil denen tarlada bulunan göndermelerin baş gösterdiği

²⁶ “Dissemination”ın çevirisi konusunda da farklı öneriler vardır. A. Utku ve M. Erkan sözcüğü “sirayet” biçiminde çevirmeyi tercih etmektedir. Genellikle “yayılma” biçiminde de çevrilen kavramı, söz konusu kavramın yalnızca genişleme anlamı taşımaması, aynı zamanda başka okumaları *aşması* ve sıradüzensel değil rastgele hareket edişi çağrıştırması bakımından “saçılma” olarak çevirmeyi uygun buldum.

uçları kesmek ve onun yerine saçılarak kendi varlığını başka noktalardan büyüterek sürdürmektir. Bu işlemde stratejik önem *fark* kavramındadır. Eğer dil özdeşliklerden oluşuyor olsaydı, dilde asla *farklı yorumlar* olgusuna sahip olamayacaktık.

Saçılma, ontoteolojinin üç'ünü belli bir yeniden-katlama açısından *yerinden eder* [*displace*]. Bir *versus* Krizi: Bu işaretler artık ikili karşıtlığın iki'sine göre özetlenip "karara bağlanamadıkları" gibi aşılarak kurgusal diyalektiğin (örneğin "fark", "gramma", "iz", "delik/gedik" [*entame*], "sınır-söküm" [*de-limitation*], "pharmakon", "ek", "hymen", "işaret [*mark*]-sınır [*march*]-kenar/kıyı [*margin*]-") üç'ü haline de getirilemezler (Derrida, 1981, s. 20-21).

Bu pasajda da görüldüğü üzere *saçılma*, gelenekselleşmiş ikili karşıtlıkları aşar. Ancak bu aşma Hegel diyalektiğindeki gibi "üç"ü yani sentezi bulma yoluyla gerçekleştirilen bir aşma değildir. Bu aşma aracılığıyla söz konusu kavramlar ("fark", "gramma", "iz", "delik/gedik"[*entame*], "sınır-söküm", "*pharmakon*", "ek", "*hymen*", "işaret-sınır-kenar/kıyı") bulunuş metafiziğinde bir deneyası gösterilen haline getirilemezler. Çünkü bu kavramlar saçılma dolayısıyla kendi içinde kalmaz, sürekli olarak kendi dışında noktalara gönderme yapar. Bu göndermeler ise tek bir temaya sahip bir metnin kurulmasını olanaksızlaştırır.

Saçılma kavramına ilişkin oldukça önemli noktalardan biri ise *tema* konusudur. Saçılma kavramıyla birlikte artık bir metnin yalnızca bir tek şey (tema) hakkında olduğunu söylemek olanaksız hale gelir. Çünkü bir metin daima kendi dışına gönderme yapan, gelenekselleşmiş göndermelerden vazgeçmek için kurulmuş göndermeler toplamı ise bu durumda yalnızca tek bir gösterilene gönderme yapan bir gösteren olmaktan çıkar. Bu da geleneksel eleştiriyi krize sokan bir durumdur. Çünkü geleneksel eleştiride, bir metnin çözümlemesi ya da yorumlaması her metnin bir tema etrafında yapılandığı varsayımı üzerinden yapılır.

(...) Onlar üçlü ufku *yok ederler*. Onlar *metinselliği* yıkarlar: Onlar saçılmanın (ve çokanlamlılığın değil) işaretleridir, kavram ya da bir

gösterilenin akışı tarafından herhangi bir noktaya sabitlenemezler (Derrida, 1981, s. 21).

Düşünür burada saçılma ile çokanlamlılığın aynı şey olmadığına dikkati çeker. Saçılma bir metnin heterojenliğinin hem nedeni hem de sonucuyken, çokanlamlılık bir metinde yalnızca sonuçtur. Bu ayrımı yapmak oldukça önemlidir. Derrida'nın "üçlü ufku *yok ederler*" dediği kavramlar (ki bu kavramların temelinde durduğu metin, yazı kavramları ve bu kavramlar ışığında önerilen Dünya) göz önüne alındığında, saçılma "bütün(-lük)" kavramına karşı gerçekleştirilmiş bir saldırı olarak belirir. Bu anlamda saçılma kavramı metnin homojen olduğu anlayışını yerle bir etmeyi amaçlar. Derrida bu noktada "bütün(-lük)" saplantısına ilişkin olarak geleneksel eleştiriye örnek verir ve topa tutar:

[Tema] Bakışa sunulmuş, kendi göstereninin dışında mevcut olan ve son tahlilde yalnızca kendine gönderme yapan bir çekirdek anlam birimi olarak kavranır, halbuki temanın bir gösterilen olarak sahip olduğu kimlik sonsuz bir perspektifin ufkundan çekip çıkarılır (Megill, 1998, s. 428).

Modern edebiyat eleştirmenleri her metinde aradıkları tema ile son noktada kendi dışında hiçbir yere gönderme yapmayan kapalı bir kutu yaratmışlardır. Oysaki düşünür, *Joyce, Kafka, Genet, Mallarmé* ve *Sollers* (ve bu yazarlar üzerine yapılmış eleştiriler) üzerine yaptığı okumalarda temanın daima ayağımızın altından çekilmeye hazır bir halı olduğunu göstermeyi dener. Bu denemeler saçılma kavramını açıklamak için yapılmış bir yapı söküm çalışmasından başka bir şey değildir.

Saçılma kavramı "farkın dışında bir şey yoktur" demenin kolay bir yolu gibi görünmektedir. Niall Lucy'e göre "saçılma bir yazı *biçimi* ya da sözcüklerle ilgili bir *biçim*dir. Ne var ki bu 'biçim' edebi kavramlarla anlaşılan *biçem* türünden bir şey değildir" (Lucy, 2004, s. 27). Saçılma aracılığıyla aynı metin üzerinde her seferinde yeni bir okuma yapmak olanaklıdır. Her okuma metne yeni anlamlar katar. Ancak bu noktada mutlaka bir not olarak düşülmesi gereken, her yeni okumanın oluşturduğu yeni bağlam aracılığıyla bir metnin eski bağlamlarının kaybedilebileceğidir. Yani *saçılma* nedeniyle bir metin asla *tüketilemez*. Her okumadan sonra metinde halen gözden kaçan

yeniden okunabilecek, yeni bir anlam bağlamına oturtulabilecek bir boşluk kalır. Bu nedenle “*Saçılma* (ve saçılma) kitabın bulunuşunu ya da her kitabın kendine has kendi kendine yeterli bir özdeşliği olduğu düşüncesini reddeder” (Lucy, 2004, s. 29).

Daha önce kısaca değindiğimiz üzere saçılma kavramı sıklıkla dildeki çokanlamlılık olgusu ile karıştırılır. Derrida, saçılma kavramını çokanlamlılık olgusunun karşısına koyar. Ona göre saçılma bir anlam oyunudur ve bu oyun çokanlamlılığa değil, yeni bağlamlara yol açar. Daha açık bir ifade ile dile getirmek istersek saçılma, anlam zincirindeki çok uçluluğu değil zincirin yeniden-yazılabilirliğini ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Bu durumda metin denen alanın çevresi yazar tarafından kuşatılmış çitlerden oluşmaz, okur tarafından sürekli olarak eski çitler yıkılır ve yerine yenileri dikilir. Okuma bu anlamıyla bir molotof kokteyle dönüşür. Ortaya çıkan her yeni okuma önce kendisini parçalayarak bir sonrakine yol açar. Bu anlamda da saçılma, çokanlamlılığın karşıtı konumundadır. Çünkü çokanlamlılık anları, anlam anlarıdır. Saçılma ise anlamların dönüşüm geçirdiği anlardır. Bu nedenle saçılma çokanlamlılığa indirgenemez.

Saçılma kavramı ele alındıktan sonra gösterge eleştirisine geçilebilir.

3.7. GÖSTERGE ELEŞTİRİSİ

Derrida’nın düşünce sistemini üzerinde yükselttiği önemli basamaklardan birisi de geleneksel göstergebilime yönelttiği eleştirilerdir. Bu nedenle de göstergebilimin iki babası olan Peirce ve Saussure’e yönelerek gösterge kavrayışını nasıl ele aldıklarını irdeler.

Derrida’ya göre “Saussure, gelenekten ödünç aldığı gösterge kavramını metafizik geleneğinin aleyhine çevirme yolunda önemli katkılarda bulunmuştur. Bununla birlikte, yine de, Saussure gösterge kavramından yararlanmaya devam ettiği ölçüde bu geleneği onaylamaktan kaçınmamıştır” (Derrida, 1994, s. 32). Saussure geleneğe kimi açılardan sırtını dönmüş gibi görünür; ancak Derrida’nın da dile getirdiği üzere tavrı belirli açılardan sınırlı kalmış ve sonuçta geleneğin lehinde işleyen bir sistem kurmuştur:

Saussure'ün, giriştiği eleştirel çalışmanın bütün sonuçlarını çıkarmayı reddetmek zorunda kaldığı hiç değilse bir nokta vardır, bu da yerine koyacak daha iyi bir şey bulunmadığı için “gösterge” (“signe”) sözcüğünü kullanmaya boyun eğdiği pek de beklenmedik olmayan o andır (Derrida, 1994, s. 33).

Burada görüldüğü üzere düşünüre göre Saussure gösterge kavramını kullanarak ortaya koyduğu eleştirel çabayı en sonunda tersine çevirir. Bunun nedeni ise Saussure'ün göstergeyi gösteren/gösterilen ikiliğinden kurmuş olmasıdır. Böyle bir ikili karşıtlığa dayanan bir sistemin sonunda geleceği nokta ise *deneyâşırı gösterilendir*.

Deneyâşırı gösterilen kavramı Derrida'nın düşüncesinde büyük önem taşır. Bu kavramı Saussure'e yönelttiği eleştiri üzerinden açıklayabiliriz:

Signans (gösteren) ve *signatum* (gösterilen) arasında kesin bir ayırım gözetilmesi –bir temel ve hukuki ayırım olarak– *signatum* ve kavram arasındaki denklik *kendisinde gösterilen bir kavramı*, düşüncede yalın (simple) olarak bulunuşunda (présence), konuşulan dilden bağımsızlığı içinde, yani bir gösterenler sisteminden bağımsız olarak, düşünme olanağını ve hakkını bize açık bırakmaktadır. Bu olanağı açık bırakarak –ve bunun böyle oluşu gösteren/gösterilen karşıtlığı ilkesinin kendisindedir, yani gösterge ilkesinin– Saussure, elde ettiği, biraz önce bahsettiğimiz eleştirel kazançlara ters düşmektedir. Özünden ötürü, kendisinden başka hiçbir gösterene gönderme yapmayacak, göstergeler zincirinden arta kalacak ve belli bir noktada, artık kendisi gösteren olarak işlev yapmayacak olan ve benim “transendental gösterilen” [deneyâşırı gösterilen] (*signifié transcendantal*) olarak adlandırmayı önermiş olduğum klasik gereksinime Saussure haklılık kazandırmaktadır (Derrida, 1994, s. 34-35).

Bu uzun alıntıda görüldüğü üzere Derrida'ya göre Saussure göstergeyi bir ikilik biçiminde tasarlayarak aslında düşünürün deneyâşırı gösterilen olarak adlandırdığı bir ilkeye dayanmış olur. Aslında bütün ikili karşıtlıklar bir anlamda bu ilkeye dayanmaktadır.

Varlığın *logos*'u, “Varlığın Sesine itaat eden Düşünce”, göstergenin, *signans* ve *signatum* arasındaki ayrımın ilk ve son kaynağıdır. Gösterenle gösterilen arasındaki ayrımın bir yerde mutlak ve indirgenemez olması için deneyâşırı bir gösterilen olması gerekir (Derrida, 1976, s. 20).

Deneyâşırı gösterilen, gösteren ile gösterilen arasındaki ikili ilişkinin bir sonucudur. Eğer kendisinden başka hiçbir gösterene gönderme yapmayacak bir ana ilke, bir deneyâşırı gösterilen olmazsa bu durumda söz konusu ikiliğin mutlak hale gelmesi olanaksız olur.

Bu noktadan sonra daha önce ikinci bölümde kısaca ele aldığımız ses konusuna geri dönmemiz gerekmektedir. Son dönemde ses konusunda önemli çalışmalar yapmış olan Mladen Dolar geleneksel göstergebilimde sesin “bir sözün taşıyıcısı, sözcüğün desteği, tümce, söylem, herhangi türden bir dilbilimsel ifade olarak” ele alındığını ifade etmiştir (Dolar, 2006, s. 14). Bu haliyle ses yalnızca bir araç, bir ortamdır. Ne var ki ortamın kendisi de bir mesaj olabilir. Sesin yalnızca maddi bir boyutta ele alınması geleneksel göstergebilimin eleştiriye en açık yönlerinden biridir; çünkü geleneksel göstergebilimde ses neredeyse vazgeçilmez bir öge olarak tasarlanmıştır. Ne var ki sesin zorunlu olmadığı ve dilin tözü olmadığı da sıklıkla vurgulanır. Ses ile bilinç arasındaki bağlantılar genellikle görmezden gelinmiş, konuşma bir yandan ilk sıraya oturtulurken, öte yandan da sesin kendi başına bir önemi olmadığı ifade edilmiştir. Ne var ki böyle bir yapıda “gösterilen ile sesin ayrılmaz birlikteliği” vardır (Derrida, 1976, s. 20).

Ses ile bilinç arasındaki ilişkiyi gözden geçirmeden önce sesin geleneksel olarak ele alınışına değinmemiz gerekte.

Eğer ses anlamın üretilmesine katkısı olmayan bir şeye burada *ses ile gösteren arasında* dönüm noktası mahiyeti taşıyan bir dikotomi ortaya

çıkar. Gösteren mantığa aittir; bu dikkatlice incelenmeli ve ayrıntıları ele alınıp –tekrarı açısından, her gösterenin yinelenebilirlik, tekrar edilebilirlik sayesinde gösteren olduğu– sabitlenmelidir. (...) Gösteren, kendisine ait kimliği olmayan garip bir kendiliktir; öteki gösterenlerle olan ilişkisi içerisindeki bir farklılıklar demetiyle tanımlanabilir, *fazlası değil* (Dolar, 2006, s. 16-17).

Bu pasajda görüldüğü üzere “gösteren kendisine ait kimliği olmayan garip bir kendilik” olarak ele alındığı sürece sesin muğlak bir konumda kalması normaldir. Hem konuşmayı birincil kılmak hem de konuşmanın maddi tözü olan sesi “kimliği olmayan garip kendilik” olarak nitelemek bir dikotomiye neden olur.

[Sesin] Maddi dayanağı ve özel nitelikleri önemsizdir – bütün gereksinim duyulan, öteki gösterenlerle arasında bir fark olmasıdır (ünlü Saussurecü görüşü hatırlarsak, “dilde yalnızca ayrımlar vardır” ve bunun kadar ünlü olmayan bir sözü de “dil bir biçimdir, öz değil”). Gösteren herhangi bir mutlaklığa veya kendisini tanımlayabilecek bir niteliğe sahip değildir; yalnızca bir negatiflikle (“öteki gösterenlerden farklı olması”yla) tanımlanabilir, mekanizması ancak anlamlandırmada mutlak etkiler yaratan bu negatiflik sayesinde çözülebilir ve açıklanabilir (Dolar, 2006, s. 17).

Geleneksel göstergebilimin yaslandığı bu negatiflik sesin konumunu tartışmalı hale getirir. Öyleyse “Eğer dilbilimsel göstergenin negatif doğasını ciddi bir biçimde ele alırsak tamamen farklı ve zıt değeriyle karşılaşırız, öyleyse –konuşmanın doğal vatani ve zahiri mutlak özü olduğu varsayılırsa– ses sorunsallaştırılabilir” (Dolar, 2006, s. 17).

Derrida’ya göre ses, Platon’dan bu yana “doğruluk düşüncesinin kendisinin koşuludur” (Derrida, 1976, s. 20). Böylelikle sesin sorunsallaştırılması bizi gösterge eleştirisi açısından oldukça önemli bir noktaya getirecektir; çünkü “ses, dil için yeni bir bilim ortaya çıkarabilmek için kurtulmamız gereken önleyici öğedir” (Dolar, 2006, s. 17). Bu

sayede *sesten sesbirime* geçiş yapabiliriz. Dolar’a göre “geleneksel sesbilgisi [*phonetics*] yerine, yeni umutlar sesbilimdedir. [*phonology*]” (Dolar, 2006, s. 17).

Sesbilimin açılış jesti, dilin özü olarak sesin tamamen indirgenmesidir. Sesbilim, doğruluğu şüpheli etimolojisine gvenilebilirse öldürdükten sonraki ses –adı üstünde Yunanca *phone* yani ses sözcüğünden gelmekte, ne var ki aynı zamanda *phonos* yani katil– anlamına geliyor. Sesbilim anlam haneriyle sesi hançerler; eti ve kanı olmadan mevcudiyetinden söz edemeyiz. Bu da bizi nihai olmayan bir *ilkeye* vardırır: Sesin dilbilimi yoktur. Gösterenin dilbilimi paradigması olarak yalnızca sesbilim vardır (Dolar, 2006, s. 19).

Dolar’ın deyişiyle bu yeni sesbilim anlam haneriyle sesi hançerler, böylelikle *sesbirimin* temele alındığı bir ses kavrayışı, geleneksel göstergebilimin anlam olmaksızın sesin bir önemi olmadığı biçimindeki yanılığını aşmış olur. Buna değindikten sonra ses ile bilinç arasındaki ilişkiye geri dönebiliriz:

Gösterilenin biçimsel özü *bulunuştur* ve onun *phon* (*ses*) olarak *logos*’a yakınlığının ayrıcalığı, bulunuşa olan ayrıcalığıdır. Bir soruyla devam etmemek olanaksızdır: “Gösterge nedir?” Bu şu demektir: Ne zaman birisi bir gösterge ortaya koysa öz sorununu, “*ti esti*”yi [“nedir?”] ortaya koymuş olur. Gösterenin “biçimsel özü” ancak bulunuş açısından belirlenebilir (Derrida, 1976, s. 18).

Derrida’ya göre ses bulunuşa olan yakınlığı nedeniyle ayrıcalıklı bir konuma gelmiş ve yazı ikincil olarak görülmüştür. Sesin birincil konuma yükselmesinde bulunuş olanağına daha yakın olmasından başka bir şey yoktur. Bu nedenle “ses *duyulur*”dur.²⁷ (Derrida, 1976, s. 20)

Ses sorununu ele aldıktan sonra yeniden deneyaşırı gösterilen konusuna dönebiliriz. Deneyaşırı gösterilen basit biçimde bir gösterilen olarak görülemez. Eğer deneyaşırı

²⁷ Burada dilimize çevirirken kaybolan bir söz oyunu vardır. Fransızca *entendre* sözcüğü hem “anlamak” hem de “duymak/dinlemek” anlamına geldiği için bilinç ve ses ilişkisine bir gönderme yapılmaktadır.

gösterilen sıradan bir gösterilen olarak görülürse bu “onto-teolojinin ve bulunuş metafiziğinin yıkımı” anlamına gelir (Derrida, 1976, s. 50). Böylelikle Derrida’nın gösterge eleştirisinin birinci ayağını göstermiş oluyoruz. Kısaca toparlarsak Derrida’ya göre gösteren ile gösterilen arasındaki ikili ayırım, deneyışı gösterilen olarak kavramsallaştırdığı bir temele gereksinim duyar. Böyle bir gösterilenin ise kendisinin gösteren olarak işlev görmemesi gerekmektedir.

Derrida’nın geleneksel gösterge kavrayışına yönelttiği bir başka eleştiri de yukarıda detaylarını ele aldığımız ses konusudur.

Saussure sescil tözü (*substance phonique*) ayraç arasına alma gereksinimini duymuş olsa da, göreceğiz ki, dilin öz niteliği dilsel göstergenin sescil (*phonique*) niteliğine yabancıdır. (...) Saussure, özellikle metafizik olan bazı temel nedenlerden dolayı sözü (parole), yani göstergeyi konuşan sese (phoné) bağlayan her şeyi ayrıcalıklı kılmak zorundadır. Düşünce ve ‘insan sesi’ (voix) arasında, anlam (sens) ve ses (son) arasında “doğal bir bağ”dan da bahsetmekteydi (Derrida, 1994, s. 37).

Yukarıda da ele aldığımız üzere Derrida’ya göre Saussure ses ile düşünce arasında bir bağ kurmak zorunda kalmıştır. Derrida burada bir sorun görse de bunun mecburi bir kuramsal yönelim olduğunu ifade etmiştir. Bunun nedeni ise Saussure’ün düşüncesindeki gediği bu biçimde aşmasaydı, düşüncelerin nasıl ses ile aktarıldığı sorusuna yanıt veremeyecek olmasıydı. Ne var ki Derrida’ya göre Saussure bunu yaparak düşüncesini bir adım geri çekmiştir:

Böylece keyfilik (nedensizlik), (l’arbitraire) teması, bu temanın en verimli yollarından (yani biçimselleştirmeden – “la formalisation”) saptırılarak, sıradüzenci bir erekbilime (téléologie hiérarchisante) doğru geri çevrilmiştir (Derrida, 1994, s. 38).

Derrida, Saussure’ün ortaya koyduğu “göstergenin nedensizliği” ilkesini oldukça önemli görmektedir; ancak Saussure anlam ile ses arasında “doğal bir bağ” olduğunu öne sürerek bu önemli ilkeyi sıradüzenci bir erekbilime oturtmuş olur. Bunu da ele aldıktan sonra Derrida’nın daha önceki eleştirileriyle bağlantılı üçüncü eleştirisine geçebiliriz.

Gösterge kavramı (gösteren/gösterilen) kendi içinde, sescil tözü ayrıcalıklı kılma zorunluluğu taşır ve dilbilimini göstergebilimin “patron”luğuna yükseltir. Konuşan ses (la phoné) gerçekten, gösterilen kavramın düşüncesi ile en yakından, en mahrem bir şekilde birleşmiş olarak *kendini bilince veren*, gösteren maddesidir. İnsan sesi (la voix) bu görüşe göre bilincin ta kendisidir (Derrida, 1994, s. 39).

Derrida’ya göre sesçil tözü ayrıcalıklı bir konuma taşımak hem dilbilimi göstergebilimin üzerinde bir konuma yerleştirir hem de insan sesiyle bilincini aynı şeymiş gibi ele almaya neden olur. Bu haliyle düşünce, sese eşitlenir. Bunun sonucu olarak “(...) gösteren kavramı, kendi olduğu gibi, kendi bulunuşundan başka hiçbir şeye gönderme yapmadan, kendi kendisini sunmasına bırakmak için, kendini silmiş veya saydamlaştırmış gibi oluyor” (Derrida, 1994, s. 40). Gösterenin düşünceye eşitlenip saydamlaştırılması, gösterenin dışsal bir öge olmasına karşın içselleştirilmesine neden olur. Derrida’nın gösterge kavramına yönelttiği dördüncü eleştiri bu içselleştirmeye yöneliktir: “Göstergenin dışsallığını indirmek, göstergebilimsel uygulamada psişik (ruhsal) olmayan her şeyi dışlamaktır” (Derrida, 1999g, s. 177).

Derrida bu itirazla Saussure’ün göstergebilimi konumlandığı yerin tutarsız olduğunu göstermeye çalışır. Saussure’e göre “*göstergelerin toplum yaşamı içindeki yaşamını inceleyecek bir bilim* tasarlanabilir” (Saussure, 1998, s. 46). Bu bilimi şöyle ifade eder düşünür:

Toplumsal ruhbilime, bunun sonucu olarak da genel ruhbilime bağlanacak bir bilim. Göstergebilim diye adlandıracağız biz bu bilimi. Göstergebilim, göstergelerin ne olduğunu, hangi yasalara bağlandığını öğretecek bize (...)

Dilbilim, bu genel nitelikli bilimin bir bölümünden başka bir şey değil. Onun için, göstergebilimin bulacağı yasalar dilbilime de uygulanabilecek. (...) Göstergebilimin yerini kesinlikle belirlemek ruhbilimciye düşer (Saussure, 1998, s. 46).

Derrida, Saussure'ün dilbilimi göstergebilimin bir parçası olarak belirlemiş olmasına karşın gösterenin dışsallığını görmezden gelerek psişik bir yapısı olmayan şeyleri dışladığını ifade eder. Saussure'ün düşüncesi bu anlamda insanmerkezlidir.

Peki bu noktada söz konusu eleştirileri aşabilecek bir gösterge kavramı var mıdır? Bu sorunun yanıtı şudur:

Hiç kuşkusuz, göstergebilimin içinde, kavramları dönüştürmek, onları yerlerinden etmek (déplacer), varsayımlarına karşı çıkarmak, onları başka zincir halkalarına yeniden-kaydetmek (réinscrire), çalışma alanını azar azar değiştirmek, ve böylece yeni biçimlenmeleri (configuration) üretmek gerekir; ben kesin bir kopuşa (la rupture), bugün sık sık denildiği gibi, epistemolojik bir kesintinin (coupure) biricikliğine (unicité) inanmıyorum. Kesintiler, her zaman kaçınılmaz bir şekilde, çözmeğe devam ettikleri eski dokulara kendilerini yeniden yazarlar, hiç sona ermemecesine (Derrida, 1994, s. 44).

Bu pasajda görüldüğü üzere Derrida'ya göre göstergeye yöneltlen tüm eleştirilere karşın “kesin bir kopuş” sanıldığı kadar kolay değildir; çünkü Batı metafizik tarihine kökleşmiş düşünceler, kavramlar ve ikili karşıtlıklar çözdükleri yapılara kendilerini sona ermemecesine yeniden yazarlar. Bu durumda gösterge için yeni bir kavram ortaya koymak gerekir.

(...) “Gösterge”den çok, “im” ya da “iz” üzerine konuşmayı yeğliyorum. İz düşüncesiyle birlikte, gösteren ile gösterilen arasındaki ayrım bundan böyle hiçbir biçimde olanaklı olamaz (Mortley, 2000, s. 152).

Derrida'nın göstergeye ve geleneksel göstergebilime yönelik eleştirilerini ele aldıktan sonra gösterge yerine önerdiği iz kavramını ele alabiliriz.

3.8. İZ

Derrida, göstergenin Peirce'e göre üçlü ve Saussure'e göre ikili olarak işleyen yapısında birtakım sorunlar olduğunu düşündüğü için onun yerine yeni bir kavram koymamız gerektiğini savlar. Bu kavram ise daha önce gösterge kavramına yönelttiği eleştirileri aşabilecek, yani hiyerarşik bir işleyiş biçimi gözetmeyecek, anlam ve ses arasında doğal bir bağlantı olduğunu varsaymayacak, sese bir üstünlük atfetmeyecek bir kavram olmalıdır. Dahası dilde doğrusal bir akış hattı olduğu varsayımına yaslanmaması gereken bu kavram sözmerkezci bir pozisyona da düşmemelidir. Derrida bu nedenlerle gösterge kavramı yerine *iz* kavramını önerir:

Peirce, benim bir göstergeden başka bir göstergeye gönderme yapmanın sonu olabilecek deneyasırlı gösterilenin yapısökümü olarak adlandırdığım bir yönde ilerliyor. Ben, sözmerkezçiliği ve bulunuş metafiziğini kaçınılmaz, güçlü, sistematik ve bastırılmaz bir arzu olarak tanımlamıştım. Şimdi Peirce, göndermenin belirsizliğini, bizim gerçekten bir göstergeler sistemi ile uğraştığımızı anlamımızı sağlayacak bir ölçüt olarak belirtir. *Anlamlandırma hareketinden söz etmemiz kesintinin olanaksızlığını üreten şeydir. Şeyin kendisi bir göstergedir* (Derrida, 1976, s. 49).

Bu kilit önemdeki pasajda Derrida şeyin kendisinin bir gösterge olduğunu söyleyerek geleneksel gösterge görüşünü alt üst etmektedir. Bu ifadesini de Peirce'ün göstergelerin sonsuz bir akış halinde olduğu düşüncesiyle birleştirerek anlamlandırma sürecinde Saussure'ün savladığı gibi bir doğrusallık olmadığını, aksine izlerin her yöne ve her biçimde dağıldığını, ikili bir yapıda olmadığını göstermeye çalışmıştır. Gösterge “basit bir ögenin kendi içinde ve kendinde, yalnızca kendine gönderme yaparak *mevcut* olabilmek” olanağını ortadan kaldırmaktadır (Aktaran: Lucy, 2004, s. 144). Oysaki iz, ikili bir yapısı olmadığı için böyle bir olanağı sağlamaktadır.

Derrida gösterge kavramı yerine iz kavramını seçmesinin nedenini “Menteşe” adını verdiği başlık altında şöyle açıklar:

Menteşe [*brisure*] göstergenin, gösteren ile gösterilenin birlikteliğinin olanaksızlığını, bulunuşun tamlığı ve mutlak bulunuş içerisinde üreterek işaret eder. İşte bu, psikanalizin yararları olmaksızın ya da bu yararlar aracılığıyla eski hale dönmek isteyen biri olmasına karşın tam bir konuşma olmayacağının nedenidir. Onu indirgemeyi düşünmeden ya da tam bir konuşmanın anlamını yeniden eski haline getirmeden önce insan kendisine anlam sorununu ve bu sorunun kökeni olan farkı sormalıdır. İşte burası iz sorununun alanıdır (Derrida, 1976, s. 69-70).²⁸

Burada görüldüğü üzere iz bir farklar alanıdır ve anlam sorunu içerisinde ele alınmalıdır. Ne var ki burada Derrida’nın ilk iki bölümde ele aldığımız düşünürlerden önemli bir farkı ortaya çıkmaktadır:

Neden izin alanıdır? Ne bizi bu sözcüğü seçmeye getirdi? Bu sorunun yanıtıyla başlamak istiyordum. Ne var ki bu soru ve yanıtların doğası açısından birinin yeri ve ötekisi durmaksızın hareket halindedir. Eğer sözcükler ve kavramlar farkların sonucu olarak anlamlar iletiyorsa birisi, başka birinin dilini ve kavramsal seçimini yalnızca bir konu ve tarihsel strateji içinde ele alabilir (Derrida, 1976, s. 70).

Derrida’nın öteki gösterge kuramcılarından farkı, iz kavramını yukarıda ifade edildiği üzere tarihsel şartların ve durumların ürünü olarak görmesidir. Peirce ve Saussure evrensel bir göstergebilim kurmak adına tarihsel çerçeveyi ve –özellikle Saussure– farklı dil oyunları içerisinde göstergelerin farklı anlamlara gelebileceğini göz ardı etmektedir. Derrida’ya göre iz yalnızca belirli bir tarihsel çizgide ve konjonktür içerisinde ele alınabilir; çünkü dil, izlerin oluşturduğu başı sonu belli olmayan bir

²⁸ Bu bölümün Fransızca adı olan *brisure*, yalnızca “iki noktayı birleştiren menteşe” anlamına gelmeyip aynı zamanda “bir ayrımın işareti” anlamı da taşımaktadır. Bu nedenle iz hem bir ayrımın işaretiyken hem de farkları birleştiren bir geçiş olarak düşünülmelidir.

zincirdir. Bu anlamda herhangi bir anlamlandırma edimi, tarihüstü, kültüraşırı, zamandışı öğeler içermez. Yani anlam, tarih, kültür, zaman, kişi gibi değişkenlere bağlı olarak değişebilir.

Derrida'nın düşüncesinde iz, yalnızca göstergenin yerine önerilen bir kavram olmakla kalmaz, aynı zamanda izin “sözde-ontolojisinin göstergeye ontoloji sağlaması” da söz konusudur (Lucy, 2004, s. 145).

Göstergenin ontolojik birliği, izin sözde-ontolojik mevcut-olmamasının bir etkisidir; bulunuş-yokluk [*presence-absence*] karşıtlığına göre kavranması olanaklı olmayan bir mevcut-olmamanın sonucudur (Lucy, 2004, s. 145).

Niall Lucy'nin de ifade ettiği üzere iz ontolojik yapısı, göstergenin aksine bulunuş ile yokluk arasındaki ikili bir karşıtlıkla kavranamaz. Bu nedenle iz, bu anlamda kendi içinde ortaya çıkan bir kökendir. Kendisinden başka bir kökene gereksinim duymaz. Bunun sonucu olarak da deneyaşırı bir gösterilene gereksinim duymaz.

Eğer, doğa ile kültür, hayvanlık ve insanlık karşıtlığından önce düşünülmesi gereken, “hafıza”nın arkhe-fenomeni olan iz anlamlandırmanın hareketine aitse öyleyse anlamlandırma yazıdan önce gelir; yazılmış olsun ya da olmasın, bir biçimde olsun ya da olmasın “duyulur” ve “zamansal” bu öğeye “dışsal” deriz (Derrida, 1976, s. 70).

Derrida'nın ifade ettiği üzere iz, ikili karşıtlıkların dışında ele alınmalıdır ve bu nedenle göstergenin içine düştüğü söz/yazı karşıtlığının içine düşmez, bunu yerine onu aşar ve anlamlandırmadan önce var olur. Bu nedenle de deneyaşırı bir gösterilene gereksinim duymaması olasıdır. Derrida tam da bu nedenle izin “genel olarak ilk dışsallığın açılışı, canlının kendi ötekisiyle olan ve bir için bir dışla olan bilmececi ilişkisi” olduğunu dile getirmiştir (Derrida, 1976, s. 70).

İzin iç ve dış arasında doğası tam olarak kavranamayan bir kavram olması ve ontolojik olarak düşünürün ifadesiyle “sözde-ontolojik” bir yapıya sahip olması, bulunuş düşüncesine karşı durabilmesini sağlar:

Ek, *pharmakon*, *différance* ve başka birçok Derrida kavramı gibi ya da onun bazen “kavramsal olmayan kavram” (LI, 118) diye andığı şeyler gibi, iz her kavramın “‘ya hep ya hiç’in alternatifini içermesini” (a.g.y.) sağlayan kavramsal üretimin standart bir mantığına göre anlaşılamaz, herhangi bir anlam taşımaz (Lucy, 2004, s. 145).

Lucy’nin de dikkatimizi çektiği üzere izi birtakım ikili karşıtlıklar içerisinde kavramaya çalışmak nafile bir çabadan ibaret olacaktır. Dahası yukarıda ele aldığımız üzere izin ontolojik olarak da “izin sürülmesi” olanaklı değildir. Tıpkı *différance* gibi ele geçirildiği anda kendisini yok eden bir yapıya sahiptir.

Kısaca toparlarsak iz kavramı göstergenin aksine deneyışı bir gösterilene gereksinim duymadığı, sözde-ontolojik yapısıyla bulunuş metafiziğini aştığı, anlamlandırma edimini tarih ile kültür gibi birtakım değişkenlere bağlı olarak gerçekleştirdiği ve anlam sürecini sonsuz bir akış olarak tahayyül etmeyi sağladığı için göstergeden ayrılır. Gösterge, gösteren/gösterilen ikili karşıtlığına dayanırken, iz bu türden ikili karşıtlıkları saf dışı etmektedir.

Derrida’nın gösterge yerine önerdiği iz kavramı anlamlandırma sürecinde iktidarı yazara/konuşana değil de okura/dinleyiciye verir. Bunun nedeni ise her izin kültürel ve tarihsel bir bağlamı olması ve anlamlandırma sürecinde bu bağlamı her kişinin zihninde yeniden kurmasıdır. Derrida’ya göre örneğin “felsefe” dediğimiz anda Saussure ve Peirce’nin savladığının aksine aklımıza doğrudan bir karşılık gelmek yerine birbirine bir zincir halinde bağlı birçok anlam gelir ve bunların hepsi kişisel olarak doldurulmuştur. Anlamlandırma süreci bu nedenle kültüre, tarihe, pedagojiye ve zamana bağlı birçok değişkenin etkisi altında gerçekleşir. Bu nedenle bir kavramın, sözcüğün, göstergenin, izin “saf” bir anlamına ulaşmak olanaksızdır. Daha önce vurguladığımız üzere anlamlandırma sürecinde iktidarın okura/dinleyiciye verilmesi ise yazarın/konuşmacının

niyetini tamamen ortadan kaldırmasa da büyük oranda değersizleştirmektedir. Bu haliyle bir iletişim ediminde konuşanın niyetinden ziyade dinleyenin niyeti öne çıkmakta ve anlamı etkilemektedir.

Derrida'nın düşünce hattı içerisinde iz kavramını da ele aldıktan sonra sonuç bölümünde genel olarak gösterge kavramının günümüzde ulaştığı sınırlara kısaca göz atarak üç düşünürün ortaya koyduğu kavramsal çerçevelerin yarattığı sorunları ve bunların çözümünü ele alabiliriz.

SONUÇ

Felsefe tarihi boyunca gösterge konusu oldukça büyük bir önem taşımıştır. Anlam sorununa bağlı olarak ele alınan gösterge konusu, felsefe tarihinde ilk olarak bilgi felsefesi içerisinde ele alınmış olsa da giderek özerkliğini kazanmış ve sonuçta kendi başına bir alan haline gelmiştir. Bu durumda şüphesiz çağın gereksinimleri, olanakları, kültürel değişiklikler ve düşüncenin geçirdiği evrim büyük bir rol oynamıştır. Aydınlanma dönemiyle birlikte ortaya çıkan insanın evrenin ve düşüncenin merkezinde olduğu varsayımı, gösterge konusunda da karşılığını bulmuş ve söz konusu dönemden bu yana neredeyse tamamen insanmerkezli gösterge kuramları oluşturulmuştur. Postmodernizmin savları ise bu varsayımı tersine çevirme yönünde güçlü çizgiler ortaya çıkarmıştır. Bu kısa karşılaştırmada görüldüğü üzere gösterge kavramı çağın yansımalarını daima bünyesinde barındırmıştır.

Gösterge tarihinde kendisine yer bulan kuramların daha çok anlam sorunu çerçevesinde ele alınmasının nedeni ise iletişim ve anlamlandırmanın felsefe tarihi açısından başlangıcından bu yana büyük bir önem taşımasıdır. İnsanın nasıl olup da bazı şeyler hakkında kesin bilgilere sahip olup bazıları konusunda sahip olamadığı sorusundan, bir kişinin söylediklerini karşısındakinin nasıl anladığına kadar uzanan geniş bir soru kümesi düşünce tarihi içerisinde büyümüş ve kendisine geniş bir tartışma alanı bulmuştur. Üstüne üstlük yukarıda kısaca değindiğimiz üzere çağın olanakları ve gereksinimleri bu düşüncelere büyük bir yön vermiştir. Düşüncenin ilk ortaya çıktığı topraklarda sözcüklerle ya da göstergelerle olan ilişki sağlık ile bilicilik alanında tartışılırken, bugün sinirbilim ve nörobiyoloji gibi alanların ortaya çıkmasıyla başka boyutlar kazanmıştır.

Gösterge konusunun giderek daha geniş bir tartışma alanı kazanması ise postmodernizm olarak adlandırılan düşünsel sürecin sonuçlarının yavaş yavaş belirmesiyle ve 1990'ların ilk döneminde kamusal alanda aktif olarak tartışılan sorunlara ilişkindir. Arditi'ye bakılırsa "Bugünlerde büyük ölçüde unutulmuş olsa da, bütün bu olan bitende şaşırtıcı bir etkiye sahip olan entelektüel bir dipnota, yani sözcükler konusundaki savaşın ilk devrelerinde göstergebilimin sağladığı esine" bakmak günümüzdeki pek çok

felsefi sorunun kaynağını görmek bakımından oldukça önemlidir (Arditi, 2010, s. 25-26). Farklılık, madun siyaseti, toplumsal cinsiyet gibi alanlardaki pek çok güncel tartışmanın dil ve gösterge konusu üzerinde yapıldığını görebiliriz. Bu nedenle gösterge kavramını ele almak ve engin literatüründe boğulmadan belirli bir tartışmayı izlemek demek, bu alanlardaki sorunlar hakkında da birtakım varsayımlarda bulunmak demektir. Kısacası gösterge tartışması çerçevesinin büyümesiyle yalnızca dil içi bir tartışma olmaktan çıkmıştır.

Gösterge kavramının tarihine yakından baktığımızda ortaya koydukları düşüncelerle üç düşünürün adının öne çıktığını görürüz. Bu düşünürler Charles Sanders Peirce, Ferdinand de Saussure ve Jacques Derrida'dır. Bu üç düşünürün kalem oynattıkları çizgiler birbiriyle birtakım bağlantılar ve ilişkiler içermelerinin yanı sıra kendi özgünlüklerini oluşturabilecek kadar da özelleşmiştir. Daha önce de vurguladığımız üzere anlam ve iletişim açısından gösterge sorununu ele aldığımız zaman söz konusu üç düşünürün farklı hatları oluşturduğunu görürüz.

Peirce gösterge kavramını ele alırken genel anlamıyla düşünce çizgisinde kurduğu üçlü yapıyı bu alanda da sürdürür. Göstergeyi temel olarak üçlü ayrımlar üzerinden ele almış ve bu ayrımları yaparken de açık seçik bir kriter ortaya koyamamıştır. Peirce'ün bu ayrımları yapmasının nedeni, farklı alanlardaki göstergelerin birbiriyle eş olarak kullanılamayacağı, aynı göstergelerin farklı alanlarda farklı anlamlara gelebileceği varsayımına dayanmasıdır. Düşünürün ayrımları içerisinde özellikle *görüntüsel gösterge*, *sembol* ve *ikon* olarak tanımladığı gösterge türleri, öteki gösterge türlerine oranla daha çok öne çıkmıştır. Peirce'ün belki de en açık biçimde tanımladığı bu gösterge türleri temel olarak sırasıyla benzerlik, yorum ve nesnenin tasarlanması bakımından ele alınmıştır. Bu üçlünün temsiliyet ilişkisini nereden aldığı oldukça açıkken öteki gösterge türlerinde bu ilişkinin kaynağı hakkındaki sorular genellikle yanıtlanmamış olarak kalır.

Peirce'ün düşüncesini önemli kılan bir başka unsur da gösterge kavramını ele almakta en az gösterge türlerinin kendisi kadar yorumlayan ve nesne kavramlarına da önem vermiş olması, bu kavramları da alt gruplarına göre kendi içinde sınıflandırmaya

çalışmasıdır. Ne var ki Peirce'ün gösterge alanında yaptığı sınıflandırmaların büyük bir çoğunluğu kullanışsızlığa neden olacak kadar karmaşık ve çelişkilidir.

Peirce'ün kuramında büyük önem taşıyan yorumlayan kavramına ise ayrı bir pencere açmak şart gibi görünmektedir. Düşünüre göre yorumlayan basit bir biçimde bir göstergeyi alımlayan kişi değildir; yorumlayan kavramı oldukça etkin bir biçimde tasarlanmıştır. Peirce'e göre yorumlayan, belirli bir göstergeye belirli bir tepki veren göstergedir, bir göstergenin zihinde yarattığı karşı-göstergedir; bu nedenle de anlamlandırma ediminde pasif bir konuma düşmez. Bunun sonucu olarak da Peirce'ün düşüncesinde yorumlayan büyük önem kazanmıştır. Ne var ki yorumlayan kavramını böyle tasarlamış olmasına karşın göstergelerin özelliklerine ve yorum kavramına yakından bakıldığında Peirce'ün kuramı büyük oranda bir *anlatma* kuramı haline gelmiş ve iletişim ediminde iktidar konuşmacının/yazarın elinde görülmüştür.

Saussure'ün kuramı Peirce'ünki gibi üçlü yapıların değil, ikili yapıların üzerine bina edilmiştir. Saussure, göstergebilimin bir alan olarak kurulmasında zemin görevi görecek –göstergenin nedensizliği, göstergenin değeri gibi– birçok önemli düşünceyi ortaya koymuştur. Saussure, *göstergenin nedensizliği* kavramıyla göstergenin kendi içyapısına ilişkin önemli bir savda bulunmuş, *gösterilen* ve *gösteren* arasındaki ilişkinin doğasını elinden geldiğince ifade etmeye çalışmıştır.

Saussure'ün kuramında ses kavramının doğal olarak öne çıktığını görürüz. Ne var ki böylesine öne çıkan ses ögesinde birtakım sorunlar baş göstermiştir. Saussure sesin, dilin ya da göstergenin tözü olmadığını söylemesine karşın insanmerkezli bir düşünce kurması nedeniyle insan sesini diğer kavramlara kıyasla daha önemli bir konuma oturtmaya çalışır. Aslına bakılırsa Saussure'ün düşüncesinde kurduğu sıradüzensel yapı, insanmerkezci bir bakışı üretmekle kalmamış aynı zamanda kat edeceği yolun çok önceden görülmesine de neden olmuştur.

Saussure kavramın içyapısının yakasını aralamaya çalışırken Peirce'ün aksine yorumlayıcı neredeyse hiç soru konusu etmez. Bu nedenle de düşüncesindeki yeri itibarıyla anlam süreci içerisinde konuşan/yazan iktidarını ilan etmiştir. Bunun bir

sonucu olarak da Saussure’ün düşüncesi dil felsefesi içerisinde bir *anlatma* kuramı olarak görülebilir.

Bu iki düşünürün anlam sorunu içerisinde konuşanı/yazanı anlamlandırma edimini belirleyen unsur olarak görmesi oldukça normaldir. İki düşünürün de kuramsal gelişimini modernizm içerisinde gerçekleştirmiş olması insanın merkeze alındığı bu düşünce biçiminin doğal bir yansımasıdır. Bu nedenle söz konusu üç düşünür içerisinde Peirce ile Saussure’ü anlam ve gösterge sorununun *modernizm* ayağında duran isimler olarak görebiliriz.

Karşı yakada ise düşünceleriyle oldukça büyük tartışmalar yaratmış Jacques Derrida’yı görürüz. Derrida, Peirce ve Saussure’ün aksine doğrudan gösterge kavramı üzerinden yürümez. “Radikal bir kopuş”un olanaksız olduğunu düşünen Derrida, bu düşünürlerde neredeyse bir başlangıç noktası halini almış olan söz ile yazı karşıtlığını ele alır ve böylesi bir karşıtlığın tamamen yanlış bir varsayım üzerine kurulduğunu dile getirir. Derrida’ya göre Peirce ve Saussure’ün kuramları sözmerkezci kuramlardır. Bu düşüncelerin ürettiği gösterge kavramı ise *deneyasıırı gösterilen* olarak kavramsallaştırdığı bir temele dayanmak zorundadır.

Derrida’ya göre bugün dil üzerinden bir iş yapacaksak öncelikle deneyasıırı gösterilene gereksinim duymayan bir kavramı ortaya koymak zorundayızdır. Bu nedenle de düşünür gösterge kavramının detaylı bir eleştirisini yaptıktan sonra kavramsal açıdan “radikal bir kopuş”un olanaksız olduğunu düşündüğü için göstergenin bulunuş metafiziğine de temel sağlayan *iz* kavramını ortaya atmıştır. Derrida bu kavramla Peirce’ün üçlü, Saussure’ün ikili ayrımlara dayanan gösterge kavrayışlarını eleştirmektedir; çünkü iz, bir bütünlük olarak ele alınmalıdır.

İz kavramıyla birlikte anlam, tarihüstü, kültürasıırı, zamandışı öğeleri dışarıda bırakmış ve her iz içerisinde bulunduğu anlamlandırma ediminin şartları tarafından belirlenmiştir. Bu haliyle Derrida’nın gösterge kavrayışının dinleyici/okuru merkeze alan bir *anlama* kuramı olduğunu ifade edebiliriz.

Yukarıda kısaca özetlediğimiz görüşler, bu haliyle düşünürlerin gösterge kuramlarını birer *anlatma* ve *anlama* kuramı haline indirmektedir. Anlamlandırma ediminin temelinde yer aldığı, yapıtaş olduğu varsayılan gösterge kavramının bu biçimde tasarlanmış olması iletişim ediminin gerçekleşmesini neredeyse şansa bırakmaktadır. Modern düşüncenin *anlatma* ve postmodern görüşün *anlama* temelinde kurduğu gösterge düşüncesi anlamlandırmada iki farklı türde krize neden olmaktadır.

İletişim sürecinde her iki tarafın da vazgeçilmez bir öge olması bu gösterge anlayışlarının tüm verimlerine karşın eksik bir yanı kalmasına neden olmaktadır. *Modern kriz* dinleyenin/okurun, *postmodern kriz* ise konuşanın/yazarın önemsizleştirilmesi nedeniyle iletişim sürecini tek taraflı bir hale indirgemektedir.

Modern krizin böyle bir gösterge anlayışından yola çıkması dil felsefesi alanında birçok soruna yol açmaktadır. Örneğin, dilin kendi içinde bütünlüklü, kapalı bir sistem olduğunu düşünmek metnin kendi başına bir niyeti olmadığı sonucuna götürmekte, böylelikle de yazarın niyetinin/yöneliminin tek iktidar olduğunu ifade ederek homojen bir öznenin dil felsefesi için vazgeçilmez bir kategori olmasına neden olmaktadır. Ayrıca bu bakış yalnızca dil felsefesinde değil, başka alanlarda da sorunlara neden olmaktadır. *Modern krizin* bir sonucu olarak metin neredeyse ilk anlamı olan yazılı kâğıda, veriye indirgenmekte; başka metin türlerinin olanağı ortadan kaldırılmaktadır. Örneğin, günümüzde sosyal bilimler dışındaki alanlarda da “okuma” kavramından, örneğin kimi zaman bir “fosilin okunması”ndan söz edilebilmektedir. Buradaki okuma kavramının metaforik bir anlamı olduğu düşünülse de postmodern çağda dinleyicinin/okurun hemen her nesneye bir metin olarak yaklaşabildiği düşünüldüğü zaman bir yetersizlik ortaya çıkmaktadır. Modern düşünce neden olduğu *modern kriz* nedeniyle iletişim sürecinde anlatmanın önemine vurgu yaparken yalnızca anlamının payını yok saymaz, aynı zamanda yanlış anlaşılmayı, anlatamamayı da dışlar gibi görünmektedir.

Postmodern kriz ise bu türden bir gösterge anlayışını temele alarak başka türden sorunların baş göstermesine neden olmaktadır. Dilin kendine kapanmış, bütünlüklü bir sistem olmadığını ifade etmek dil felsefesi açısından bir gelişme ise de böyle bir

kuramın dilsel edimleri tespit etme şansı neredeyse yok denecek kadar azdır. Bu nedenle postmodern dönemin dil anlayışında en genel anlamda *oyun* kavramının öne çıktığını, her dilsel üretimin bir *oyun* olarak ele alınıp kendi kuralları içerisinde ele alınması gerektiği düşüncesinin öne çıktığını görürüz. Böyle bir anlayış da doğal olarak metin alanını sınırı muğlaklaşacak kadar genişletmekte ve temele alınabilecek her görüşü yerle bir etmektedir. Postmodern görüş, bu haliyle özne kategorisini iptal etmese de homojen bir tasarımı olanaksız hale getirmektedir. Bu nedenle de konuşanın/yazanın niyeti/yönelimi neredeyse tamamen önemsiz hale gelmiştir. Postmodern düşüncenin neden olduğu postmodern kriz ise anlatmayı ortadan kaldırmaktan ziyade önemsizleştirmekte ve olduğundan daha zayıf bir konuma indirgemektedir. Ne var ki *postmodern krizde* yanlış anlaşılma ya da anlamama *modern krizde* aldığı yeri almaz. Bu nedenle postmodern görüşün yanlış anlaşılma ya da anlamamayı da kuramsal olarak açıklamaya yönelik veriler içerdiği dile getirilebilir.

Derrida'nın düşüncesi burada *postmodern kriz* başlığı altında kavramsallaştırdığımız kimi sorunlara neden olsa da *modern kriz* kavramsallaştırması adı altında kuramlarındaki sorunları ifade ettiğimiz Peirce ve Saussure'e oranla çok daha kritik bir noktada durmaktadır. Bu iki düşünürün düşünceleri *anlam* konusunda bütünlüklü bir kuramı ortaya koymuş gibi görünse de daha önce yönelttiğimiz eleştiriler ışığında Derrida'nın önerdiği *iz* kavramının dil felsefesi alanında çok daha kullanışlı ve başarılı bir kavram olduğu dikkati çekmektedir. Dil felsefesi tarihinde modern basamağın merdivenlerinde oturan bu iki düşünürün tarihsel ve kültürel ilişkileri anlamlandırma sürecinden soyutlayarak dili evrensel bir biçimde kurma çabaları, tam da amaçladıkları şey yüzünden başarısızlığa uğramıştır. Derrida ise anlam kuramı çerçevesinde özne kategorisini belirsizleştirerek ve deneyasıırı gösterilene gereksinim duymayan bir düşünce ortaya koymaya çalışarak *anlam* ve *anlamlandırmanın* ortaya çıktığı *oyunların* kurallarının ele geçirilemeyecek hale gelmesine neden olup bu oyunun temelinde yatan *göstergenin* altının boş olduğunu ifade eder. Derrida bu savına temel bulmak için modern düşüncenin yönelimsellik/niyet kavramını tam tersine çevirmiş ve *yinelenebilirlik* kavramını devreye sokmuştur. Bu sayede hem gösterge kavramının yetersizliği ortaya konmuş hem de yerine yeni bir kavram önerilerek bugün anlam

sürecini tartışacaksa modern anlayışın tuzaklarından kaçmanın ancak yeni bir temele yaslanmakla olanaklı olduğu görülmüştür.

Bütün bu açıklamalar ışığında baktığımızda üç düşünürün temsil ettiği iki çizginin de çeşitli –modern veya postmodern– krizlere neden olduğunu görüyoruz. Bunun nedeni ise her iki anlayışın da anlam sürecinde temele aldığı gösterge/iz düşüncesini bir tarafın iktidarına vermesidir. Ne var ki iletişim sürecinin çift yönlü olduğunu, bu nedenle de bir tarafın iktidarı altında görülen kuramların sorunlu olduğunu aklımızda tutmalıyız.

Günümüzde iletişim ile anlam süreçleri üzerine düşünen ve kalem oynatan bir dil felsefesinin modern krize neden olan gösterge temelinde kurulmasının sorunlu olduğu görülmektedir. Öte yandan postmodern krizin doğurduğu konuşanı/yazarı indirgeme sorununun aşılabilmesi için de bir çözüm bulunmalıdır. Bunları göz önüne aldığımızda postmodern dil felsefesinin yarattığı sorunlarla karşı karşıya kalmamak için *yeni bir yazarlık kategorisi* bulmamızın gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu haliyle karşılıklı olarak konumlandırılmış iki aynanın arasında duruyormuş gibi görünen dil fenomenini ele almak istiyorsak, iki aynadaki iki görüntünün sentezini yapmaktan ziyade daha net bir betimleme sunan görüntüdeki sorunları bertaraf etmemiz gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- ARDITI, Benjamin. (2010). *Liberalizmin Kıyılarında Siyaset*. (Emine Ayhan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- ARİSTOTELES. (1998). *Birinci Çözümlemeler*. (Ali Houshiary, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- AUSTIN, J. L. (1970). *Philosophical Papers*. İkinci Edisyon, Oxford: Oxford University Pres.
- AYSEVER, R. Levent. (2002). “Kratylos: Adların Doğruluğu ve Bilgi”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: 19, sayı: 2, 153-166.
- AYSEVER, R. Levent. (2003). “Dil Felsefesinin Geleceğine Bir Bakış”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: 20, sayı: 2, 127-140.
- AYSEVER, R. Levent. (2004). “Bu Çağın Metinleri”. *Kül*. sayı: 50, 25-31
- AYSEVER, R. Levent. (2006). “Derrida ve Söz Edimleri Kuramı”. *Cogito*. sayı: 47-48, 287-333.
- BARTHES, Roland. (1986). *Elements of Semiology*. (Annette Lavers ve Colin Smith, Çev.). New York: Hill and Wang Press.
- BARTHES, Roland. (2009). *Göstergebilimsel Serüven*. (M. Rifat – S. Rifat, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BOYNE, Roy. (1990). *Foucault and Derrida, The Other Side of Reason*. Londra: Unwin Hyman Inc.
- CANFIELD, Kip. *The Microstructure of Logocentrism: Sign Models in Derrida and Smolensky*. Erişim: 16. 02.07, <http://www3.iath.virginia.edu/pmc/text-only/issue.593/canfield.593>.
- CLARKE, D. S. (1990). *Sources of Semiotic*. Illinois: Southern Illinois University

Press.

DERRIDA, Jacques. (1976). *Of Grammatology*. (Gayatri Chakravorty Spivak, Çev.). Londra: The John Hopkins University Press.

DERRIDA, Jacques. (1978). *Writing and Difference*. (Alan Bass, Çev.). Chicago: The University of Chicago Press.

DERRIDA, Jacques. (1981). *Dissemination*. (Barbara Johnson, Çev.). Londra: Continuum Pres.

DERRIDA, Jacques. (1988). *Limited Inc.* (Alan Bass ve Samuel Weber, Çev.). Evanston ve Illinois: Northwestern University Press.

DERRIDA, Jacques. (1994). *Göstergebilim ve Gramatoloji*. (Tülin Akşin, Çev.). İstanbul: AFA Yayıncılık.

DERRIDA, Jacques. (1999a). “Différance” (Önay Sözer, Çev.). *Toplumbilim*. sayı:10, 49-61.

DERRIDA, Jacques. (1999b). “Ekonomimesis” (Melih Başaran, Çev.). *Toplumbilim*. sayı:10, 83-101.

DERRIDA, Jacques. (1999c) “İman ve Bilgi, Basit Aklın Sınırlarında “Din”’in İki Kaynağı” (Melih Başaran, Çev.). *Toplumbilim*. sayı:10, 129-163.

DERRIDA, Jacques. (1999d). “İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun” (Özkan Gözel, Çev.). *Toplumbilim*. sayı:10, 165-173.

DERRIDA, Jacques. (1999e). “Platon’un Eczanesi” (Zeynep Direk, Çev.). *Toplumbilim*. sayı:10, 63-81.

DERRIDA, Jacques. (1999f). “Psyche, Ötekinin İcâdı” (Melih Başaran, Çev.). *Toplumbilim*. sayı:10, 103-127.

DERRIDA, Jacques. (1999g). “Göstergebilim ve Gramatoloji” (Tülin Akşin, Çev.). *Toplumbilim*. sayı:10, 175-183.

DERRIDA, Jacques. (1999h). “Japon Bir Dosta Mektup” (Medar Atıcı - Mehveş Omay, Çev.). *Toplumbilim*. sayı:10, 185-188.

DERRIDA, Jacques. (1999i). “Konuksev(er/mez)lik”, *Pera Peras Poros* içinde. (Ferda Keskin – Önay Sözer, Çev.). Jacques Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

DERRIDA, Jacques. (2001a). *Marx’ın Hayaletleri, Borç Durumu, Yas Çalışması ve*

- Yeni Enternasyonal*. (Alp Tümertekin, ev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- DERRIDA, Jacques. (2001b). “İnsanın Sonları/Erekleri” (Zeynep Direk, ev.). *Felsefelogos*. sayı:13, 111-134.
- DERRIDA, Jacques. (2003). *Teoriden Sonra Hayat*. (Ebru Kılıç, ev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- DERRIDA, Jacques. (2004a). *Marx ve Mahdumları*. (Alp Tümertekin, ev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- DERRIDA, Jacques. (2004b). *Otobiyografiler*. (M. Erkan - A. Utku, ev.). İstanbul: Birey Yayınları.
- DERRIDA, Jacques. (2004c). “Living On”. *Deconstruction and Criticism* içinde. Londra: Continuum Books, 62-142.
- DERRIDA, Jacques. (2006a). “Kendime Karşı Savaşayım” (Saadet zen, ev.). *Cogito*. sayı: 47-48, 174-185.
- DERRIDA, Jacques. (2006b). “Şiddet ve Metafizik” (Zeynep Direk, ev.). *Cogito*. sayı: 47-48, 62-160.
- DERRIDA, Jacques. (2006c). *Gün Doğmadan*. (Kenan Sarıalioğlu, ev.). İstanbul: Dharma Yayınları.
- DILTHEY, Wilhelm. (1999). *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. (Doğın zlem, ev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- DİREK, Zeynep. (2006). “Derrida ve Sorumluluk Olarak Avrupa Fikri”. *Cogito*. Sayı: 47-48, 213-222.
- DOLAR, Mladen. (2006). *A Voice and Nothing More*. Cambridge: MIT Press.
- EAGLETON, Terry. (2004). *Edebiyat Kuramı*. (Tuncay Birkan, ev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- ECO, Umberto. (1981). “The Theory of Signs and the Role of the Reader”. *The Bulletin of the Midwest Modern Language Association*. cilt: 14, sayı: 1, Chicago: MMLA, 35-45.

ELLUL, Jacques. (2004). *Sözün Düşüşü*. (Hüsamettin Arslan, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.

FAULCONER, James. *Deconstruction*. Erişim: 19. 02. 2006,
<http://jamesfaulconer.byu.edu/deconstr.htm>

GOTTDIENER, Mark. (2005). *Postmodern Göstergeler, Maddi Kültür ve Postmodern Yaşam Biçimleri*. (Erdal Cengiz, Hakan Gür, Arhan Nur, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

HAWKES, Terence. (2003). *Structuralism and Semiotics*. Londra: Routledge Press.

HOWELLS, Christina. (1999). *Derrida. Deconstruction from Phenomenology to Ethics*. Blackwell: Polity Press.

JAMESON, Fredric. (2002). *Dil Hapishanesi*. (Mehmet H. Doğan, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

LANG, Alfred. *12 Further Sign Definitions or Equivalent proposed by Alfred Lang*.
Erişim: 03. 05. 2010,
<http://www.cspeirce.com/menu/library/rsources/76defs/76defs.htm#langdefs>

LOCKE, John. (2004). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. (Vehbi Hacıkadırlıoğlu, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

LUCY, Niall. (2004). *A Derrida Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishing.

MARTY, Robert. *76 Definitions of The Sign by C. S. Peirce*, Erişim: 03.05.2010,
<http://www.cspeirce.com/menu/library/rsources/76defs/76defs.htm>.

MANETTİ, Giovanni. (1993). *Theories of the Sign in Classical Antiquity*. (Christine

Richardson, Çev.). Indiana: Indiana University Pres.

MEGILL, Allan. (1998). *Aşırlılığın Peygamberleri*. (Tuncay Birkan, Çev.).
Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

MERRELL, Floyd. (2000). "Charles Sanders Peirce's Concept Of The Sign". *Routledge Critical Dictionary and Linguistics* içinde. (Ed. Paul Cobley), Kentucky: Routledge Press.

MORTLEY, Raoul. (2000). *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*. (Çev. Baki Güçlü vd.).
Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

NORRIS, Christopher. (1997). *Derrida*. Londra: Fontana Press.

NORRIS, Christopher. (2000). *Deconstruction and the 'Unfinished Project of Modernity'*. Londra: The Athlone Press.

OLSON, Rex. *Martini or Bikini? The Question of Differance Between Philosophy and Literature*. Erişim: 16. 03. 2007, <http://www.janushead.org/JHFall98/rolsen.cfm>.

PEIRCE, Charles. (1981). *Writings of Charles S. Pierce*. Cilt: 1.

PEIRCE, Charles. (1984). *Writings of Charles S. Pierce*. Cilt: 2.

PEIRCE, Charles. (1986). *Writings of Charles S. Pierce*. Cilt: 3.

PEIRCE, Charles. (1989). *Writings of Charles S. Pierce*. Cilt: 4.

PEIRCE, Charles. (1993). *Writings of Charles S. Pierce*. Cilt: 5.

PEIRCE, Charles. (2000). *Writings of Charles S. Pierce*. Cilt: 6.

RİFAT, Mehmet. (1999). *Gösterge Eleştirisi*. İstanbul: Kaf Yayınevi.

RİFAT, Mehmet. (2000). *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları, Tarihçe ve Eleştirel Düşünceler*. Cilt: 1, İstanbul: Om Yayınevi.

RİFAT, Mehmet. (2009). *Göstergebilimin Abc'si*. İstanbul: Say Yayınları.

ROHENSOHN, William L. (1984). *The Phenomenology of Charles S. Peirce*.

Amsterdam: John Benjamins Publishing.

ROSENAU, P. Marie. (1998). *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*. (Tuncay Birkan, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

ROYLE, Nicholas. (1995). *After Derrida*. Manchester: Manchester University Press.

SARUP, Madan. (2004). *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*. (Abdülbaki Güçlü, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

SAUSSURE, Ferdinand. (1966). *Course in General Linguistics*. (Wade Baskin, Çev.). Londra: McGraw-Hill Book Company.

SAUSSURE, Ferdinand. (1998). *Genel Dilbilim Dersleri*. (Berke Vardar, Çev.), İstanbul: Multilingual Yayınları.

SEARLE, R. Searle. (2000). *Söz Edimleri*. (R. Levent Aysever, Çev.). Ankara: Ayraç Yayınları.

SHORT, T. L. (2004). *Peirce's Theory of Signs*. Cambridge: Cambridge University Press.

SOYSAL, Ahmet. (1999). "Derrida Üzerine (Bir Taslak)". *Toplumbilim*. Sayı:10, 37-40.

SOYSAL, Ahmet. (2006). "Derrida: İz ve Yokluk". *Cogito*. Sayı: 47-48, 251-255.

VARDAR, Berke. (2001). *Dilbilim Temel Kavram ve İlkeleri*. İstanbul: Multilingual Yayınları.

VARDAR, Berke; GÜZ, Nükhet; HUBER, Emel; SENEMOĞLU, Osman; ÖZTOKAT, Erdem. (2007). *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yayınları.

EK 1: TÜRKÇE – İNGİLİZCE TERİMLER SÖZLÜĞÜ

Burada çalışmada geçen kimi temel terimlerin İngilizcelerine yer verilmiş, ayrıca bir düşünürün kuramında özellikle yeri olan bir kavramsa parantez içerisinde ilgili düşünürün adı anılmıştır.

Ağızsal	: <i>Oral</i>
Artsürem	: <i>Diachrony</i> (Saussure)
Artsüremli dilbilim	: <i>Diachronic linguistics</i> (Saussure)
Bağlam	: <i>Context</i>
Belirti	: <i>Index</i> (Peirce)
Bulunuş	: <i>Presence</i> (Derrida)
Bulunuş metafiziği	: <i>Metaphysics of presence</i> (Derrida)
Deneyasıı gösterilen	: <i>Transcendental signified</i> (Derrida)
Dil	: <i>Language</i>
Dilbilim	: <i>Linguistics</i>
Dinamik yorumlayan	: <i>Dynamic interpretant</i> (Peirce)
Dolayımıız yorumlayan	: <i>Immediate interpretant</i> (Peirce)
Duygusal yorumlayan	: <i>Emotional interpretant</i> (Peirce)
Erakılmerkezcilik	: <i>Phallogocentrism</i> (Derrida)
Ermerkezcilik	: <i>Phallocentrism</i> (Derrida)
Erteleme	: <i>Defferment</i>
Eşsürem	: <i>Synchrony</i> (Saussure)
Eşsüremli dilbilim	: <i>Synchronic linguistics</i> (Saussure)
Faneroskopi	: <i>Phaneroscopy</i> (Peirce)
Felsefebirim	: <i>Philosopheme</i> (Derrida)
Girişken yorumlayan	: <i>Energetic interpretant</i> (Peirce)
Gönderge	: <i>Referent</i>
Görüntüsel gösterge [İkon]	: <i>Icon</i> (Peirce)
Gösteren	: <i>Signifier</i>
Gösterge	: <i>Sign</i>
Göstergebilim	: <i>Semiology / Semiotics</i>

Göstergenin nedensizliği	: <i>Arbitrariness of sign</i> (Saussure)
Gösterilen	: <i>Signified</i>
İkili karşıtlıklar	: <i>Binary oppositions</i>
İlk-yazı	: <i>Arche-writing</i> (Derrida)
İşitim imgesi	: <i>Sound-image</i> (Saussure)
İz	: <i>Trace</i> (Derrida)
Kanıt [Çıkarım]	: <i>Argument</i> (Peirce)
Kararverilemezlik	: <i>Undecidability</i> (Derrida)
Kavram	: <i>Concept</i> (Saussure)
Kavramsal yazı	: <i>Ideographic writing</i> (Saussure)
Kural gösterge	: <i>Legisign</i> (Peirce)
Mantıksal yorumlayan	: <i>Logical interpretant</i> (Peirce)
Mutlak yokluk	: <i>Absolute absent</i> (Derrida)
Nihai yorumlayan	: <i>Final interpretant</i> (Peirce)
Nitel gösterge	: <i>Qualisign</i> (Peirce)
Niyet	: <i>Intention</i>
Niyetsellik	: <i>Intentionality</i>
Önerme	: <i>Proposition / Dicisign</i> (Peirce)
Saçılma	: <i>Dissemination</i> (Derrida)
Sembol	: <i>Symbol</i> (Peirce)
Ses	: <i>Phone / Voice</i>
Sesbilgisi	: <i>Phonetics</i>
Sesbilim	: <i>Phonologie / Phonemics</i>
Sesbirim	: <i>Phonem</i>
Sesçil yazı	: <i>Phonetic writing</i> (Saussure)
Sesmerkezcilik	: <i>Phonocentrism</i> (Derrida)
Söküme almak	: <i>Under erasure</i> (Derrida)
Söz	: <i>Speech</i>
Sözcebirim [Kavram]	: <i>Rheme / Term</i> (Peirce)
Sözdizim	: <i>Syntax</i>
Sözmerkezcilik	: <i>Logocentrism</i> (Derrida)
Tek(il) gösterge	: <i>Sinsign</i> (Peirce)

Yapısöküm	: <i>Deconstruction</i> (Derrida)
Yazıbirim	: <i>Grapheme</i> (Derrida)
Yokluk	: <i>Absence</i>
Yorumlayan	: <i>Interpretant</i> (Peirce)