



**ANLAMIN YAPISÖKÜMÜ:
HABERİ DERRİDA'DAN OKUMAK**

Gülhanım KÜÇÜKALKAN

**Doktora Tezi
Temel İletişim Bilimleri Anabilim Dalı
Prof. Dr. Naci İSPİR
2017
Her Hakkı Saklıdır**

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İLETİŞİM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

Gülhanım KÜÇÜKALKAN

ANLAMIN YAPISÖKÜMÜ: HABERİ DERRİDA'DAN OKUMAK

DOKTORA TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Naci İSPİR**

ERZURUM – 2017



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Naci İSPİR danışmanlığında, Gülhanım KÜÇÜKALKAN tarafından hazırlanan bu çalışma 06 / 11 / 2017 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından. Temel İletişim Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Naci İSPİR

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Fatma GEÇİKLİ

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Yusuf DEVRAN

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Abamüslim AKDEMİR

İmza:

Jüri Üyesi : Yrd. Doç. Dr. Haldun NARMANLIOĞLU

İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. / /

Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK

Enstitü Müdürü



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

TEZ BEYAN FORMU



SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "ANLAMIN YAPISÖKÜMÜ: HABERİ DERRİDA'DAN OKUMAK" adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☒ Tezimin/Raporumun 2 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

06/11/2017

Gülhanım KÜÇÜKALKAN

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	II
ABSTRACT	III
ÖNSÖZ.....	IV
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

HABERDE ANLAMIN İNŞASI VE ANALİZİ

1.1. ANLAMIN ANLAMI.....	5
1.2. HABERİN ANLAMI	8
1.2.1. İletişim Çalışmalarında Nicel Yöntembilimlerden Nitel Yöntembilimlere Geçiş.....	8
1.2.2. Söylem.....	17
1.2.3. Söylem Teorileri.....	18
1.2.4. Haberi Okumak: Haber Çözümleme Yöntemi Olarak Söylem Analizleri	31

İKİNCİ BÖLÜM

POSTMODERN BİR SÖYLEM TEORİSYENİ OLARAK DERRİDA

2.1. DERRİDA VE FELSEFESİ.....	39
2.1.1. Yapısalcılık, Sonrası ve Dil.....	43
2.1.2. Logosentrizm- Ses Yazı Karşıtlığı	49
2.1.3. Dekonstrüksiyon ve Logos'un Sökümü	56
2.1.4. Differance	64
2.1.5. Anlamın Muğlaklığı: İz, Fark, Erteleme, Saçılma	70

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HABERİ DERRİDA'DAN OKUMAK	82
SONUÇ.....	112
KAYNAKÇA	116
ÖZGEÇMİŞ.....	126

ÖZET**DOKTORA TEZİ****ANLAMIN YAPISÖKÜMÜ: HABERİ DERRİDA'DAN OKUMAK****Gülhanım KÜÇÜKALKAN****Tez Danışmanı: Prof. Dr. Naci İSPİR****2017, 125 sayfa****Jüri: Prof. Dr. Naci İSPİR****Prof. Dr. Fatma GEÇİKLİ****Prof. Dr. Abamüslim AKDEMİR****Prof. Dr. Yusuf DEVRAN****Yrd. Doç. Dr. Haldun NARMANLIOĞLU**

Sosyal bilimlerde nicel yöntembilimlerden nitel yöntembilimlere geçiş, iletişim çalışmalarında da etkili olmuş, haber metnlerinin çözümlemesinde söylem analiz yöntemleri uygulanmaya başlanmıştır. Söylem teorisyenleri arasında yapısöküm kavramıyla öne çıkan Derrida, varlık metafiziğini sorunsallaştırarak, anlamı ontolojik ve epistemolojik bir problem alanına taşımıştır. Çalışmanın amacı, bir söylem olarak kabul edilen haber metnlerinin Derrida'nın literatüre kazandırmış olduğu kavramlar ışığında okunması ve iletişim çalışmalarında sıklıkla uygulanan söylem analiz yöntemlerine alternatif bir okuma biçimi geliştirilmesidir.

Üç bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümünde iletişim çalışmalarında nicel yöntembilimlerden nitel yöntembilimlere geçiş sürecinde haberde anlamın inşası ve haber analiz yöntemleri ele alınarak, Derrida'nın söylem teorisyenleri arasındaki yeri betimlenmeye çalışılmıştır. Tezin ikinci bölümünde Derrida'nın düşünceleri ve kavramları ele alınmış, son bölümünde ise bu kavramlar ışığında haber metnlerinin yapısökümsel okuması yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Jacques Derrida, Yapısöküm, Haber, Anlam, Söylem

ABSTRACT

Ph. D. DISSERTATION

DECONSTRUCTION OF MEANING: READING NEWS FROM DERRIDA

Gülhanım KÜÇÜKALKAN

Advisor: Prof. Dr. Naci İSPİR

2017, Page: 125

Jury: Prof. Dr. Naci İSPİR

Prof. Dr. Fatma GEÇİKLİ

Prof. Dr. Abamüslim AKDEMİR

Prof. Dr. Yusuf DEVRAN

Assist. Prof. Dr. Haldun NARMANLIOĞLU

The transition from quantitative methodologies to qualitative methodologies in social sciences has also been effective in communication studies, and discourse analysis methods have begun to be applied in analyzing of news texts. Derrida, who comes into prominence with the concept of deconstruction among the theoreticians of discourse, problematizes the metaphysics of presence and brings the meaning to the field of ontological and epistemological problem. The aims of the study are to read the news texts which accepted as a discourse in the light of the concepts that Derrida has introduced to literature, and to develop an alternative reading-form to the discourse analysis methods which are frequently applied in communication studies.

In the first part of the tripartite work, the place of Derrida among the theoreticians of discourse is tried to describe thereby tackling the construction of the meaning on news and the news analysis methods on transition process from quantitative methodologies to qualitative methodologies in communication studies. Derrida's thoughts and concepts are discussed in the second part of the thesis, and in the last part, deconstructive reading of the news texts is done in the light of these concepts.

Key Words: Jacques Derrida, Deconstruction, News, Meaning, Discourse

ÖNSÖZ

Postmodern söylem teorileri, bir metnin metinsel/ifadesel olarak çözümlenmesinden ziyade metne gömülü tavır ve söylemin analiz edilmesini gerektirmektedir. Bu analizler yöntemsel olarak metnin bağlamı içinde incelenmesini, yalnızca görünen metnin değil, içerdiği alt metinlerin, göndermelerin, sembollerin, ideolojilerin ortaya çıkarılmasını, iletinin sadece içerik boyutuyla değil metinselliğin ötesinde bağlamsal boyutlarıyla ele alınmasını ifade etmektedir. Bu bağlamda metni görünenden ötesine taşıyan Derrida'nın çalışmaları önemli bir mihenk taşı niteliğindedir. Batı metafiziğine eleştirel bir tutumla yaklaşan Derrida, bu düşünce geleneğinin yarattığı ikili zıtlıkları ve bu zıtlıkların çizdiği düşünce kalıplarını yapısöküme uğratarak, “orada olmayan”ın ideolojik, psikolojik, toplumsal olarak neyi ifade edebileceği hususunda farklı okumaların imkânını ortaya koymaktadır. Yapısökümsel okuma edimi, diğer söylem analiz yöntemlerinden farklı olarak metnin ‘nasıl yazılmış’ olduğu yerine ‘nasıl okunduğu’na odaklanmaktadır.

Zıtlıklar üzerinde işleyen batı düşünce geleneğinin kendisini yeniden ürettiği bir söylem alanı olarak medya metinleri, toplumsal ve siyasal alanın inşasında, kültür ve ideolojinin yeniden üretilmesinde önemli bir rol oynamaktadır. İletişim alanında birçok söylem ve analiz çalışması olmasına rağmen, Derrida'nın literatüre kazandırmış olduğu yapısöküm kavramı ışığında medya metinlerinin incelenmesine yönelik çalışma yok denecek kadar azdır. Çalışmada ideolojinin yeniden üretiminde temel aygıtlardan biri olan haber metinlerinin yapısöküme uğratarak okunması, bu alanda farklı bir okuma ediminin ortaya konması amaçlanmaktadır.

Bu çalışmanın hazırlanmasında öncelikle her aşamada desteğini gördüğüm tez danışmanım sayın Prof. Dr. Naci İspir'e, emeği geçen sayın Prof. Dr. Fatma Geçikli ve sayın Prof. Dr. Abamüslüm Akdemir'e, 2211- Yurt İçi Lisansüstü Burs Programı kapsamında beni maddi açıdan destekleyen Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu'na (TÜBİTAK), çalışma süresince yardımını esirgemeyen Neslihan Karaoğlu'na, kendileriyle müzakere ettiğim hocalarıma ve çalışma arkadaşlarıma, sabır ve anlayışından dolayı anneme, babama, kızıma ve kardeşlerime teşekkürü borç bilirim.

GİRİŞ

Descartes'in "düşünüyorum, o halde varım" cümlesiyle somutlaşan modern teoriye bir tepki olarak değerlendirilen postmodern düşünce, aklın egemenliğinde, geleneksel söylemlerden arındırılmış, rasyonel, sistematik, nesnel dünya görüşünün merkezileştirilerek yeniden sorgulanmasıdır. İnsanın bilişsel yapısını, akli ve mantığı merkeze alan modernizm, doğrusallığı, simetriyi, ışıgı, akli, erkeği, düzeni, kesinliği kutsarken, tesis ettiği dikotomi ile hâkimiyet alanı dışında kalanları değersiz atfetmektedir. Derrida'nın batı metafiziği olarak ele aldığı bu durum, logosun mitosa, kültürün doğaya, varlığın oluşa tahakkümüdür. Postmodern düşünce bu tahakküme çoğulculuk, belirsizlik ve görecelik ile karşı çıkmaktadır. Böylece modern ve postmodern arasında açılan yarı, analizin biçimciliği ile yorumsamanın eleştirelliği üzerinden (Scherzinger, 1995: 69) ontolojik ve epistemolojik ayrımla ortaya konmaktadır.

Modern düşüncede bilgi, bilen öznenin bilgisidir ve Tanrının değil öznenin bilincindedir. Özne-insanın temellendirilebilir, kanıtlanabilir 'doğru' bilgisi bilimsel yöntem ve disiplini gerektirmektedir. Modern episteme saf akla dayalı, kesin ve mutlak bilgi arayışı içindedir. Çünkü pre-modern dönemde sonsuz bilgiye sahip, bilginin ve anlamın kaynağı olan Tanrı artık yeryüzüne inmiş, yaratılışa dair tüm varsayımlar mikrobiyolojiye, astronomiye, parçacık fiziğine dayandırılmış, böylece kutsal kitapta yer alan üst-anlatılar –mesela evrenin 6 günde yaratıldığı kıssası- bilimin açıklamalarıyla ve kanıtlarıyla –big bang teorisiyle- yer değiştirmiştir. Newton'un bir elmayla ortaya koyduğu mekanik ilkeler, evrenin Tanrıdan bağımsız yasalarının olduğunun kanıtıdır. Yine Öklid'in iki nokta arasından tek doğrunun geçtiği ve bir doğrunun sonsuz miktarda uzatılabilirliği hipotezi, aydınlanmacı aklın bir başka öncülüdür ki, çizgisel zamanda ve doğrusal düzlemde ilerleme arzusu, daha sonra sanayi devrimi ve endüstriyel dönüşümle birlikte sömürgeciliğin temel dinamiklerinden biri olmuştur. Sömürgecilik düzeni –bilinmeyen keşfi, kontrolü ve evcilleştirilmesi- modern-ulus devletler açısından şartların öngörülebilirliğini ve kontrol edilebilirliğini sağlayacak bilgi rehberliğini gerektirmiştir. Doğa eğer kendi yasalarıyla işleyen bir mekanizma ise bütün coğrafi ve fiziki koşullar ile tabiat durumları, Tanrının öfkesi, neşesi, intikamı, ödülü şeklinde anlamlandırılan bir teolojik yasaya değil, ancak

rasyonalite ve nedensellikte açıklanabilecek bilimsel yasaya tabidir. Tanrıdan bağımsız doğal koşulların öngörülebilir olması da bilimsel sistematığı, analiz etmeyi ve tekrarlanabilir yöntemsel pratikleri gerektirmektedir.

Öngörülebilirlik, salt doğaya değil aynı zamanda bireye ve eylemlerine de yönelik bir arzudur. Bilen-öznenin bilinen-nesneye dönüşebilirliği modern ontolojik yaklaşımın varlığı ideadan organizmaya çekmesinin, tür-cins kategorisinde sebep-sonuç ilişkisi dâhilinde ele almasının bir sonucudur. Postmodern düşünce ise insani eylemlerin tek nedeni-sonucu olduğu fikrine karşı çıkmaktadır. Newton fiziği karşısında Kuantum fiziğinden beslenen postmodern teori, gerçekliğin bir “an” meselesi olduğunu, analistten bağımsız herhangi bir objektif ve nesnel gerçekliğin bulunmadığını savunmaktadır. Modern bilimin düzenini ve atomize edilebilir ‘yapı’sını bozan Kuantum teorisi, modern üst-anlatıları, bu anlatıların meşrulaştırdığı determinizmi ve aidiyet zeminini, momentumun belirsizliği ve kaos ile sarsmaktadır. Böylece ahlak, metafizik, bilim gibi evrensel yasalar, apriori sentetik önermeler yerini belirsizliğe ve yoruma bırakmaktadır. Anlam artık dışarıda keşfedilmeyi bekleyen, belirlenebilir bir şey değil, “dil oyunu”ndaki hareketliliklerdir. “Yazarın ölümü, belirli bir metnin yalnızca tek bir gerçek anlamının varlığının reddidir. Metnin kiminle karşılaştığına bağlı olarak birden çok okuması vardır” (Baker ve Ellece, 2011: 97). Böylece metnin tek gerçek anlamı yerini okuma edimine bırakarak çelişkili, kaotik, alternatif anlamlara imkân tanınmaktadır. Metin, göstergenin varlığın kendisine işaret ettiği bir yapı yerine yorumlanması gereken “açık” bir süreçte denk düşmektedir. Her kelime süreçte bir iz bırakmakta ve bu iz sürekli başka anlamlara aralanmaktadır. Bu, yalnızca anlamın çoğulculuğu ve farklılaşması değil aynı zamanda yaratılmasıdır. Dolayısıyla gerçeklik, kendine yeten, müstakil, nesnel bir olgu yerine sürekli yaratılan bir süreçtir. Böylece anlamın ne olduğuna dair olgusal veya deneysel bilimsel yaklaşımlar ve pratikler yerini gerçekliğin nasıl oluşturulduğuna ve anlamın nasıl inşa edildiğine dair yorumlara bırakmaktadır.

Postmodern düşüncenin anlam eleştirisi dil-gerçeklik-temsili üzerine yoğunlaşarak Saussurecili teoride yer alan gösteren-gösterilen ilişkisinin mutlaklığından ve gösterilenin aşkın bir töz olarak kabulünden başlamaktadır. Postyapısalcı dil çalışmaları, dilin sistemsel olarak anlam kazanan birimlerden müteşekkil özerk bir yapı olmadığını ortaya koyarak, temsil edilebilecek bir dış gerçekliğin bulunmadığını, gerçekliğin söylemde inşa edildiğini, bu nedenle anlam ile nesnenin özdeş olamayacağını

savunmaktadır. Yapısalcılığın eleştirisinde öne çıkan isimlerden Derrida, “Saussurecü teoriyi varlık ve yorum sorunsalı açısından ele alarak hem aşkın gösteren- aşkın gösterilen kategorileriyle dili sabit bir köken aldatmacılığından kurtarmak ister, hem de özne-nesne, doğru-yanlış şeklindeki ikili karşıtlıkların yorum meselesi olduğunu belirtir” (Sözen, 1999: 52-53). Dolayısıyla Derrida’nın düşünceleri, modern aklın, varlık felsefesinin, mevcudiyet metafiziğinin, doğa bilimlerinin de eleştirel okunmasını ifade etmektedir.

Postmodernist ve postyapısalcı düşünürler açısından dilin kullanılma biçimleri, dilin bağlamsal durumları, dil pratiğindeki anlam üretimi, dilin kullanımında aleni veya örtülü biçimde kendini gösteren sosyo-kültürel izler, gerçekliğin söylemde inşa edildiğini belirtmektedir. Bu nedenle –muhtemel- gerçeklik, metnin anlamının ne olduğunu araştıran içerik ve metin çözümlemeleri ile değil, metinde anlamın nasıl oluşturulduğuna eleştirel bir tutumla yaklaşan, bağlamsal durumları dikkate alan söylem çözümlemeleri ile “okunma”lıdır. Bu bağlamda küresel ölçekte söylemler ve gerçeklikler üreten medya metinleri de gramatik yapının çözülmesi, bileşenlerin betimlenmesi, açık içeriğin analizi gibi içerik çözümleme teknikleriyle incelenmesini değil metnin üretim ve tüketim ilişkileri, ideolojik dayanakları gibi bağlamsal durumların ortaya çıkarılmasını, gerçekliğin nasıl üretildiğinin eleştirel okunmasını gerektirmektedir. Postmodern söylem teorisyenleri arasında batı metafiziğinin yarattığı zemini sarsmaya çalışmasıyla öne çıkan Derrida ise anlamın inşasında metnin ontolojik ve epistemolojik aksiyomlarını yapısöküme uğratma çabasındadır.

Derrida’nın düşünceleri dilbilim, felsefe, güzel sanatlar, hukuk, edebiyat ve sosyoloji gibi bilim dalları perspektifinde ele alınmıştır. Yapısökümsel okumanın, mimarlık, edebiyat, resim, tiyatro, eğitim bilimleri gibi birçok alanda uygulama örnekleri bulunmaktadır. Ancak gerek yurtiçinde gerek yurtdışında yapılan iletişim çalışmaları alanında örnekleri azdır. Bu bağlamda çalışmanın önemi, haber okuma pratiğine bir uygulama örneği olarak zenginlik katacak olması ve yapılacak haber okuma çalışmalarına ışık tutacağına düşünülmesidir.

Çalışmada Derrida’nın yapısöküm düşüncesinden hareketle ortaya konan kavramlar üzerinden haber metinlerinin analiz edilmesi amaçlanmaktadır. Çalışmanın

temel sorunsalı yapışöküm teorisi kullanılarak haber metnlerinin nasıl okunabileceğidir.

Bu bağlamda çalışmada şu sorulara yanıt aranmaktadır:

Haber metnlerinde, Derrida'nın yapışöküm düşüncesinin ortaya çıkarmaya çalıştığı;

- hiyerarşik olarak konumlandırılan ikili karşıtlıklar nasıl ifşa edilebilir?
- sürekli ertelenen anlam nasıl okunabilir?
- sonsuz sayıdaki gösterge zincirinde saçılan anlam nasıl takip edilebilir?
- karar-verilemeyen kavramların rahatsız edici yanları anlama nasıl dahil edilebilir?

Üç bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümünde iletişim çalışmalarında nicel yöntembilimlerden nitel yöntembilimlere geçiş sürecinde haberde anlamın inşası ve haber analiz yöntemleri ele alınarak, Derrida'nın söylem teorisyenleri arasındaki yeri betimlenmeye çalışılmıştır.

Derrida'nın düşüncelerinin ve kavramlarının ele alındığı ikinci bölümde, Yahudilik ile Derrida felsefesinin düşünsel temelleri arasındaki ilişki okunmuş, logos merkezci ve yapısalcı düşünce karşısında dil, söz, yazı tartışması yapılmış, yapışöküm, difference, iz, fark, erteleme, saçılma, ikili karşıtlık, karar-verilemeyen kavramları tartışılmıştır.

Son bölüm olan uygulama kısmında ise Derrida'nın ortaya koyduğu kavramlar ışığında haber metnlerinin yapışökümsel okuması yapılmıştır. Haber metinleri ikili karşıtlıklar, anlamın ertelenmesi, anlamın saçılması ve karar verilemeyenler kavramları üzerinden değerlendirilmiştir. Bu bağlamda çalışmanın yapıldığı dönem gündemde olan Nisan 2017 referanduma dair haberler ele alınmış, öne çıkan dört gazetenin –Hürriyet, Cumhuriyet, Yeni Şafak, Sabah- ilk sayfaya taşıdığı metinler incelenmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

HABERDE ANLAMIN İNŞASI VE ANALİZİ

1.1. ANLAMIN ANLAMI

Metnin yorumlanması üzerine yapılan, dini ve edebi metinlerin incelenmesini, retoriği, dil çalışmalarını, psikanalizi kapsayan tartışmalar, gerek doğu gerekse batı felsefesinde köklü bir geçmişe sahiptir. Ancak anlam üzerine geliştirilen teoriler, son yüzyılda felsefi tartışmalar arasında önemli bir yer edinmiştir. Özellikle nicel doğa bilimlerinden nitel sosyal bilim ve tin bilimleri alanına doğru yaşanan geçiş sürecinde anlam, yorum ve söylem kavramları sıkça tartışılır olmuştur. Anlamın ne olduğu, yorumlanması ve açığa çıkarılması üzerine ortaya konan yaklaşımlar, anlamın belirleyicisi olarak aşkın bir öz kabulünden, biçimsel ve içeriksel dil analizi, nedensel analiz, bağlamsal dilsel analiz, söylem analizine kadar anlamın metinde içkin veya aşkın olduğu birçok farklı perspektiften ele alınmıştır. Postyapısalcı düşünceyle birlikte söylem çalışmalarına yoğunlaşmış ve metin, kendi sınırlarını aşan bir bağlamda, başka metinsel öğelere ulaşan, geniş değişken alanında incelenmiştir. Metinlerarasılığı mümkün kılan bu okuma biçimi, bireysel, niyetsel, tikel ve tekil unsurların anlama dahlinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Böylece metnin ve dolayısıyla anlamın yeniden üretildiği subjektif bağlamsal gerçeklikler söz konusudur. Ancak bağlamın, bağlam olarak adlandırılan durumsal koşulun ne olduğu yaklaşımlar arasında farklılık göstermektedir. Söylemin tarihsel, kültürel, sosyal veya politik koşullara bağlı herhangi bir bağlamda gerçekleştiği kabulü, metnin anlamını bu anlamda etkilemektedir.

20. yüzyılın ilk çeyreğinde mantık ve analitik felsefe alanındaki çalışmalar dil alanında da etkisini göstermiştir. Frege'nin analitiği mantığa indirgeme çabası, kendi deyimiyle dilin yetersizliğine takılmış, onu gönderim (kavram) ile anlam arasında ayırım yapmaya itmiştir (Frege, 1931: 5-6). Frege'ye göre işaret ettiği nesnenin gönderimi olan kavramlar, nesneler tarafından doldurulan boşluklar içermektedir. Örneğin “ay”, “dolunay” ve “hilal”in ya da “ay” ile “dünyanın uydusu”nun gönderimi aynı olmasına rağmen farklı anlamlara delalet etmektedir. Bu durumda anlam kavrama sabitlenmiş değildir. Frege'nin yaptığı bu ayırım, anlam ve dil ilişkisi bağlamında felsefi çalışmaları büyük ölçüde etkileyen bir öneme sahiptir.

Frege'den bu yana anlamın birincil taşıyıcısının kelime değil cümle olduğu, cümlelerin bir şey söylemek için kullanılabilecek en küçük dil birimi olduğu, dolayısıyla kelimenin cümleye anlamsal katkı sağlaması yoluyla anlam kazandığı konusunda geniş bir görüş birliği vardır (Sundholm, 1986: 472). Böylece anlam teorileri açısından temel kırılma noktası cümle anlamının birincil, kelime anlamının ise türev olarak değerlendirilmesidir.

Anlamın ne olduğuna dair semantik (anlambilim) teoriler, dil ile düşünce ilişkisini inceleyerek, dili mana bakımından ele almaktadır. Gerek leksikal, gerek gramatik, gerekse mantıksal semantik teoriler açısından anlam ancak dilin içerisinden belirlenebilmektedir. Leksikal semantik, kelimelerin bağlamdan bağımsız anlambilimsel değerlerine yani sözcük-birimsel anlamlarına eğilmektedir. İlgi alanı kelimelerin dilbilgisel yapısı değil içeriğidir. Gramatik semantik kelimelerin dizilişiyle ortaya çıkan anlamla ilgilenmektedir. Bu teoriye göre anlam gramatik niteliklere bağlı olarak değişebilmekte ve dilbilgisi kuralları içinde işleyen dilin kullanımı anlamsal bir değer taşımaktadır. Gramatik unsurların tipik veya özel kullanımları hem bu unsurlar tarafından taşınan anlam hem de sistemin niteliği hakkında yardımcı olmaktadır. Dilsel önermelerin mantıksal doğruluğunu ve geçerliliğini ele alan mantıksal semantik teorisi ise sözcük-birim yerine cümle-birimsel anlam düzeylerini tartışmaktadır. Semantik teoriler açısından bir önermenin anlamlı olup olmadığı mevcut durum üzerinden, yani zaman ve mekân çifti üzerinden değerlendirilmektedir. İfade, eğer gerçek dünya ile ilgili kümede bulunuyorsa, bu doğru bir ifadedir. Dolayısıyla bir önermenin doğruluk koşulu, önermenin geçerli olduğu koşuldur (Stephenson, 2007: 13). Örneğin “yağmur yağıyor” önermesinin doğruluğu, bu önermenin dile getirildiği mevcut durumla ilgili kümede yer almasına, diğer bir ifadeyle zaman ve mekâna bağlıdır.

Anlamı bağlam içerisinde ele alan pragmatik (edimbilim) teori, dil ve kullanımına yani dil ve insan arasındaki ilişkiye eğilmektedir. Buna göre önerme, kabul edilmesi, onaylanması, reddedilmesi, karşı çıkılması gibi bağlam kümesine göre değişkenlik gösteren doğrular kümesinde değerlendirilmektedir. “Başka bir ifadeyle, önermeler, konuşmanın bağlam kümesinde de olduğu gibi, mekân-zaman-birey üçlüsüyle kurulmaktadır” (Stephenson, 2007: 10). Önerme, ya konuşmanın anlamın zemini olan bağlam kümesiyle kesişir ve geçerli bir önermedir ya da kesişmez ve geçersiz bir önermedir. Örneğin “hava soğuk” önermesinin geçerliliği, ortak zemin ile kesişmesine

bağlıdır: hava soğuk olabilir de olmayabilir de. Dolayısıyla önermenin doğruluğu zaman-mekân-birey ekseninde sürekli güncellenmektedir. Bu durumda önermenin anlamı, “bir cümlenin anlamının ne olduğu hakkındaki bir görüş, cümlenin anlamının ne olduğu hakkındaki bir tez”den (Sundholm, 1986: 478) fazlası değildir.

Anlamın bağlam içinde analizini ifade eden pragmatik teoride bağlam kümesi, yaklaşımlar arasında farklılık göstermektedir. Bağlam kümesi genel olarak şu başlıklar altında toplanabilir (Cruse, 2000: 319):

- Şahıs bağlamı: Zamir kullanımı çoğu dil açısından sosyal etiket niteliği taşımaktadır. Hem –tekil zamirlerin toplumsal cinsiyet açısından belirlenmişliği gibi- sosyal durum hem de –çoğul zamirlerin konuşanı eylemsel açıdan aşması gibi- temsil açısında referans oluşturmaktadır.
- Uzamsal bağlam: Mekânsal bağlam, şahıs zamirlerine benzer bir egemenlik ilişkisi sergilemektedir. Mekânsal belirleyiciler bağlamsal açıdan anlamsal değer taşımaktadır.
- Zamansal bağlam: Zamansal bir referansa başvurmak, anlamı zamansal olarak bir noktaya atfetmektir. Bu belli bir zaman dilimi olabileceği gibi daha sonra, geçenlerde, eskiden, gelecekte, geçici olarak, bir ara gibi sonsuz noktaya işaret edebilen bağlamsal zamanı refere edebilmektedir.
- Sosyal bağlam: Konuşmacı ve dinleyici arasındaki ilişki eşitliği veya orantısızlığı, sosyal ilişki düzeyleri, yakınlık ve resmiyet faktörleri gibi birçok değişken anlamın inşasında etkindir.
- Söylemsel bağlam: Söylemsel bağlam, konuşulan, yazılan, ifade edilen önermelerde konuşulmamış, ifade edilmemiş muhtemel önermelerin de dikkate alınmasını, metnin niyetsel bağlamında incelenmesini ifade etmektedir.

Anlamın bağlamsal olarak inşa edildiği teorik arka planıyla metnin “ortam”ından hareketle açmlandığı eleştirel okumalar, pragmatik teorilere dayanmaktadır. Bu çalışmalarda üzerinde hemfikir olunan nokta, bir sözcükteki anlamın sözcüğün tekabülünden daha fazlası olduğudur. “Dilin kullanımı, -dilin nasıl kullanılacağına dair- örtük bir teorinin pratik edilmesi ise, anlam teorisi yalnızca pratiğe değil, zımni olan kısımlara da eğilmelidir” (Sundholm, 1986: 479). Bu da dil pratiğinin ortamı yani bağlamıdır.

1.2. HABERİN ANLAMI

Haber, üretildiği ‘ortam’ın zaman-mekânsal koşullarını, sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik durumlarını içinde barındıran söylemsel bir üründür. Bu söylemin üretilme sürecinde medya sahiplerinden iktidarı elinde bulunduranlara, muhabirden okura kadar birçok anlam üreticisi vardır.

Haber söylem çözümlemelerinde bazı teorisyenler “sorunun ne olduğunu belirleyen ve önceden çerçeve oluşturan birincil tanımlayıcılara, bazı teorisyenler ise ikincil tanımlayıcı aşamasına yani haberin metin olarak kendisine ve onu bir metin olarak ortaya koyanlara” (Aslan, 2004: 28) odaklanmaktadır. Dayandıkları söylem teorilerinin farkından kaynaklanan bu ayrım, haberin analiz yönteminin dilbilimsel, sosyal veya ideolojik olarak temellendirilmesine neden olmaktadır. Örneğin van Dijk haber metninin anlambilimsel, ideolojik, kültürel, sosyal bağlamlarına yönelirken Foucaultcu söylem analizi güç ilişkileri ve hâkimiyet mücadelelerinin oluşturduğu söyleme ve söylemsel gerçekliğe eğilmektedir. Ancak her durumda haber metnlerinin incelenmesinde sıklıkla kullanılan söylem analiz yöntemleri, oluşturulan söylemsel düzey ile söylemin nasıl-neden-kim tarafından-kim için oluşturulduğu koşullarına odaklanmakta ve bu açıdan bakıldığında Torfing’in ortaya koyduğu dönemsel ayrımlar bakımından birinci ve ikinci dönem söylem teorilerine denk gelmektedir. Ancak bir anlam kaynağı olarak okurun anlamın inşasındaki rolü, anlamın üreticileri ile tüketicileri arasında ayrım yapılmasına gerek kalmayacak şekilde süregiden bir anlam teorisi gerektirmektedir ki, bu, postmodern söylem teorileri arasında yer alan Derrida’nın ortaya koyduğu bir “okuma biçimi”dir. Böylece haberde anlamın ‘okunması’ -inşası-, aydınlanmacı doğa bilimlerinin ve yorumsamacı tin bilimlerinin gelişimine paralel olarak içerik düzeyinden söylem düzeyine kaymış, içerik analizi yönteminden yapısökümsel okumaya giden bir seyri izlemiştir.

1.2.1. İletişim Çalışmalarında Nicel Yöntembilimlerden Nitel Yöntembilimlere Geçiş

İçerik analizi, içeriğin ne olduğunun ve içerikle ilgili çıkarımların ortaya konulmasını amaçlayan bir yöntemdir. Geçerlilik, tekrarlanabilirlik, güvenilirlik, nesnellik gibi bilimsel metotlara bağlı kalarak anlamlı bir iletişim içeriğinin nicel ve

sistematik olarak incelenmesidir. Yönteme dair yapılan tanımlarda, bu bilimsel ölçütlerin yanı sıra içeriğin iletişim sürecindeki etkileri üzerinde durulmaktadır. Lasswell'in "kim, neyi, kime, hangi etki ile söylüyor" formülasyonunun temele alındığı bu tanımlar, içeriğin niteliğini, kalıplarını, nedenlerini, eğilimlerini ve sonuçlarını, üretenler ve kendisi için üretilenler ekseninde ele alınmasını öngörmektedir.

İçerik analizi yöntemi, ilahilerin, gazete ve dergi makalelerinin, reklamların ve siyasi konuşmaların analiz edilmesinde kullanılan bir yöntem olarak 19. yüzyıla dayanmaktadır (Harwood ve Garry 2003). İçerik analizi, 20. yüzyılın başlarında Amerika'da sosyoloji, kimya, psikoloji, biyoloji gibi alanlarda istatistiki bilgi elde etmek amacıyla sayısal veri analizini içeren nicel bir yöntem olarak kullanılmış, ancak daha sonra birçok alanda uygulanabilirlik esnekliği kazanarak nitel ve nicel bir yöntem olarak değerlendirilmiştir. Günümüzde iletişim, sosyoloji, psikoloji, medya çalışmaları, siyaset, sağlık gibi birçok alanda uygulanmaktadır. Medya analizlerinde özellikle haber metinlerinde yaygın olarak kullanılan bu yöntem, sözlü, yazılı ve görsel her türlü iletişim içeriğini kapsamaktadır.

Birçok uygulama alanı olmasına rağmen içerik analizi yönteminin medya alanında kullanılması zaman almıştır. 1903 yılında Eugen Lobl, toplumsal işlevlere göre gazetelerin içeriklerinin analiz edilmesini ve sınıflandırılmasını önermiş, 1910 yılında Max Weber Alman Sosyoloji Derneği toplantısında basına dair geniş çaplı bir içerik analizi gerekliliğinden bahsetmiş, 1913'te sembol zincirleri teorisi üzerine çalışmalar yapan Andrei Markov, Aleksandr S. Puşkin'in Eugene Onegin romanının istatistiksel bir analizini yayınlamıştır (Krippendorff, 2004: 4). Ancak bu girişimler bir yöntem olarak içerik analizinin medya alanında uygulanmasını dolaylı olarak etkilemiş ve bu süreç Lasswell'in iletişim içeriğinin tanımlanmasında izlenimciliğe dayanan ve sistematik yöntemler kullanılabileceğinin ilanına (Lasswell, 1942: 15) kadar uzanmıştır. 20. yüzyılda seri üretim teknolojilerinin getirdiği kitlesel tüketim ve geniş pazar rekabeti kamunun yakından tanınmasını gerektirmiş ve reklamcılığı geliştirmiştir. Özellikle bir reklam aracı olarak da işlev gören gazetelerin kitlesel gücü, bu alanda hem profesyonelleşmeyi hem de kamudaki yönelimleri anlamayı zorunlu kılmıştır. Bu anlamda, diğer ülkelerden farklı olarak serbest girişim temelli Amerika basın piyasası, gerek mesleki standartların, gerek ahlaki ilkelerin, gerekse akademik çalışmaların gelişmesinde öncü olmuştur. Tekelleşme sürecindeki gazetelerin kar ve çıkar çatışması

aracı haline gelmesi mesleğe kamuoyunda güven kaybettirmiş, hem gazetecilerin hem de gazete içeriklerinin sistematik bir yolla ele alınmasını sağlamıştır. Böylece birçok alanda veri sağlayan ve ululanan rakamsal analiz, nicel bir yöntem olarak önce gazete, daha sonra film, reklam, afiş, televizyon gibi tüm kitle iletişim alanında kullanılmıştır. Bu dönemde yöntemin uygulanırlığını artıran dört etken söz konusudur (Krippendorff, 2004: 6):

- 1929 ekonomik krizi sonrasında Amerika'da baş gösteren sosyal-siyasal sorunlar nedeniyle suç oranındaki artıştan ve kültürel dağılımdan kitle iletişim araçlarına ve ucuz sarı gazeteciliğe pay biçilmesi,
- Gazetelerin karşısında yükselişe geçen radyo ve televizyonların gazeteden farklılaşması nedeniyle basılı medyanın uzantısı olarak ele alınamaması,
- Demokrasiyle ilişkili siyasal sorunların kitle iletişim araçlarıyla bağlantılı olması,
- Sosyal bilimlerin bir sorgulama alanı olarak ortaya çıkışının yanı sıra bu alana ilişkin ampirik yöntemlerin ve kuramsal önermelerin toplum tarafından kabul edilmesi.

İçerik analiz yönteminin gelişimi sosyal bilimlerde uygulanan yöntemlerle paralellik göstermektedir. Yöntem ilk olarak 1930'larda Amerika'da gazetecilik öğrencileri – daha sonra sosyologlar- tarafından Amerikan gazetelerinin içeriği üzerine yapılan çalışmalarda kullanılmıştır. Bu çalışmalarda gazetelerde yer verilen haber metinleri, iç işleri, politika, iş hayatı, suç, spor gibi konu odaklı kategoriler üzerinden incelenmiştir. Ancak bu mütalaalarda bir teori geliştirilememiş ve daha sonraki çalışmalar alan dışından kimselerce yapılmıştır. İçerik analizi yöntemi 1930 sonrasında Lasswell'in çalışmaları sonucunda bir kitle iletişim aracı olarak radyonun propaganda ve kamuoyu oluşturmadaki etkilerini araştırdığı çalışmalarla giderek artan bir önem kazanmıştır. Lasswell'in iletişim sorunlarını siyaset temelli ele aldığı yaklaşımı, yöntemin araştırma kategorilerinin siyaset temelli yeni alanlara kaymasına, özgürlük, demokrasi, faşizm gibi yeni kategorik incelemelerin oluşmasına neden olmuştur. İkinci dünya savaşı sırasında kitle iletişiminde verilen önem, bu alandaki çalışma sayısını artırmış ve her türlü iletişim içeriği içerik analizi yöntemiyle incelenmeye başlanmıştır. Gerek yürütülen propaganda faaliyetlerinin kamusal alandaki yansımaları gerekse ticari faaliyetlerde kullanılmak üzere kamuoyu değerlendirmeleri içerik analizi

uygulamalarını artırmıştır. “1940’larda giderek yaygınlaşan yöntemin pratiğini destekleyecek bir kuramsal zemin oluşturulması ve diğer disiplinlerle ilişkisinin kurulması için arayışlara gidilmiştir” (Berelson, 1952: 25). Bunlara bağlı olarak çeşitli anket çalışmalarıyla kamuoyu araştırmaları yapılmış, kitle iletişim içerikleri toplumdaki tutum, kanaat, algı ve önyargılar bağlamında ele alınmıştır. Böylece sosyal ve siyasal bilimler teorisyenleri için kitle iletişim araçları, etkileri ve sonuçları önemli bir etken olarak yükselişe geçmiş, kamuya açık her türlü mesaj içeriği içerik analizine konu olmuş ve Berelson’ın “İletişim Araştırmalarında İçerik Analizi” çalışmasıyla medya içeriklerinin analizi kavramsal ve yöntemsel açıdan ortaya konmuştur.

Berelson’a göre “içerik analizi, açık iletişim içeriğinin objektif, sistematik ve niceliksel olarak açıklanmasına yönelik bir araştırma tekniğidir” (Berelson, 1952: 18). Bu açıdan her türlü içeriğe uygulanabilir ve tekrarlanabilir, içerik olarak yazı, ses, resim, imge, sembol, işaret gibi tüm verileri kapsayan bilimsel bir yöntemdir. Yöntemin amacı gizli niyetlerin, örtülü maksatların ortaya çıkarılması değil, neyin, hangi bağlamda, nasıl bir etki ile söylendiğinin belirlenmesidir. Dolayısıyla içerik analizi, iletişimin açık içeriği ile sınırlandırılmıştır. Buna göre “-çağdaşlarının da düşündüğü gibi- Berelson için içeriğin niteliği –doğası gereği- metnin içindedir” (Krippendorff, 2004: 20). Ancak propaganda çalışmaları ve araştırmaları imgesel düzeyde gönderilen mesajların net ve açık olmadığını göstermiş, böylece içerik analizi niyet, önyargı, ilgi, bilgi, beklenti, motivasyon, iletişime açıklık gibi birçok etkenin rol oynadığına, açık iletişim içeriğinin kapalı değişkenlerinin olduğuna ve bağlamsal faktörlerin bulunduğu dair görüşler ortaya koyulmuştur. Varlığı okura bağlı olmasa da bir metin, okurun varlığının kabulüyle yazılmaktadır. Dolayısıyla metnin niteliği yazardan ve okurdan bağımsız düşünülemez. Böylece kelime sayımını, sözcük yapısının deşifresi edilmesini, metaforların analizini, sembollerin çözümlemesini içeren analiz tekniği, farklı nitelikler kazanabilmektedir. Tekniği kategorik çözümlemeye indirgemek, gerek okurların gerekse uygulayıcıların ortak bir perspektife sahip olduğu anlamına gelmektedir ki bu, iletişimin ve içeriğin ucu açık yönlerini yok saymaktır. Hâlbuki metin belirli ve sistematize edilebilir işaret ve sembollerden oluşsa da zihinler arası kavramsal ilişki düzeyi için böyle bir şey söz konusu değildir. Bu düzey, anlama, anlamlandırma, yorumlama, niyet gibi bağlamsal algıları içermektedir. Dolayısıyla içerik analizi, sadece açık iletişim içeriğinin değil, aynı zamanda içeriğin niteliğinin de

analiz edilerek çıkarım yapılmasıdır. Nitekim “anlam kuramları da (iletişim/konuşma teorileri) dâhil olmak üzere tüm okuma teorileri (hermeneutik) ve sembolik kuramlar (göstergebilim), metinlerden metinlerin kullanım bağlamlarına geçiş süreçleri olarak işlevselleştirilebilir” (Krippendorff, 2004: 25). Zira Berelson’ın içerik analizi tanımında açık iletişim sınırlandırması yapılmış olsa da, yöntemin kapsamında açık olmayan hususlar da dikkate alınmıştır.

Berelson’a göre içerik analizi genel olarak iletişim içeriğinin niteliği, sebepleri ve bağlamı açılarından incelenmesini kapsamaktadır (Berelson, 1952, s. 26). Metnin içeriğinin nedensel olarak ele alınmasında kaynak durumundaki içerik üreticilerinin niyetel düzeyde anlaşılması amaçlanmaktadır. Bu yöntemle tutum ve davranış düzeyleri, değişiklikleri ve etkileri nedensel olarak incelenmektedir. Bu üreticilerin yanı sıra muhatapların niyet, psikolojik durum, algı, ilgi ve tutumları ile kültürel durumlarını anlamak için içeriklerin birer gösterge olarak ele alınması ve diğer göstergelerle ilişkilendirilmesi ise içeriğin bağlamsal olarak incelenmesini dile getirmektedir. İçeriğin niteliği, iletişimdeki sembolleri ve bu sembollerin yönelimlerini kaynak, kanal ve hedef açısından ortaya koyulmasını ifade etmektedir. Dolayısıyla çevre, iş, aile, ekonomik ve sosyal yapı, bireysel faktörler gibi konuları içeren içeriğin kaynakla olan ilişkisi; ilgi, beğeni, alaka, sosyal, kültürel, psikolojik, siyasal, ekonomik tutum gibi alıcının iletişime tepkilerini ele alan içeriğin hedefle olan ilişkisi; içerik üreticisinin saygınlığı, kaynağın güvenilirliği, iletişim aracının uygunluğu, kod sisteminin tanınırlığı gibi içeriğin iletişim kanalıyla ilişkisi olmak üzere niteliksel olarak üç ayrı boyut söz konusudur. İletişim türlerinin etkilerini araştırmak, içerikteki değişimleri ve yönelimleri belirlemek, kültürel farklılıkları ortaya koymak, amaca yönelik içerik oluşturulması için bilgi sağlamak ve hedefe ulaşp ulaşmadığını kontrol etmek için niteliksel içerik analizi kullanılmaktadır. Genellikle propaganda faaliyetlerinin hedef kitledeki etkilerini incelemek ve muhtemel faaliyet biçimlerini belirlemek için bir yöntem olan niteliksel içerik analizi, toplumun ilgilerinin belirlenmesi, haberlerin kamuoyundaki karşılıklarının ölçülmesi, gelişen sinema sektörüne paralel olarak ulusal kimlik ve uluslararası çalışmaların yoğunlaşması ve iletişim teknolojilerinde yaşanan gelişmelere bağlı olarak iletişim kanallarının farklılaşması nedenleriyle uygulama alanı genişleyen bir yöntem olmuştur. Özellikle yeni iletişim teknolojileri, iletişimin niteliğinde köklü

değişimlere imkân veren bir süreci getirmiş ve niteliksel içerik analizinin medya alanında sıkça kullanılan bir yöntem olarak öne çıkmasını sağlamıştır.

İçerik analizi niteliksel ve niceliksel olarak metnin içeriği hakkında çıkarım yapmak için geliştirilen tümevarımsal veya tümdengelimsel sistemsal bir metin çözümleme tekniğidir. Metne gömülü olan anlamı açığa çıkarmak amacıyla metnin semantik ve sentaktik boyutların açılanmasını içermektedir. Söylem kalıplarının, cümle yapılarının, söz diziminin, gerek kantitatif gerekse bağlamsal çözümlemesini içermektedir. "İletişim içeriği, kategorizasyon kurallarının objektif ve sistematik olarak uygulanmasıyla özetlenebilir ve karşılaştırılabilen verilere dönüştürülür" (Gerbner, Holsti, Krippenfort, ve Paisley, 1969: 3). Bu bakımdan farklı içerik analizi tanımları, sosyal bilimler alanında uygulanabilir olması, öncelikli olarak iletişimin etkilerinin ölçülmesi amacını taşıması, dilin sentaktik ve semantik boyutlarıyla ilgilenilmesi ve objektif, sistematik ve niceliksel bir yöntem olması açılarından ortaklıklar (Berelson, 1952: 15). Bu ortaklık, objektif olarak değerlendirilebilecek rakamsal analiz, sistematize edilebilir sembolik düzeyde niteliksel analiz, verilere dönüş imkânı ile sağlanan güvenilirlik ve geçerlilik tespiti, asgari düzeyde sermaye ile büyük verilerin çözümlenebilmesi gibi yöntemin güçlü yanlarını öne çıkarmaktadır. Ancak içerik analizi, metni yapısızlaştırma üzerinden hareket eden söylem analizinden, yapıdan hareket ederek bağlamın daraltılması ve belirlenen bir kod sistemine refere edilmesi yönüyle ayrılmaktadır. Daha nesnel bir sonuç elde edilebileceği düşünülse de kodların kodlayanların bir ürünü olması nedeniyle eleştirilmektedir. Zira içerik analizinin güvenilirliği, analizi yapan kişinin önyargılarından feragat ederek içeriğe en uygun kodlamayı ve kategorizasyonu yaptığının kabulüne dayanmaktadır. Dolayısıyla anlamsal farklılıklar nesnellığe, değişkenler arası süreksiz ilişkiler ise geçerlilik ve tekrarlanabilirliğe feda edilmektedir.

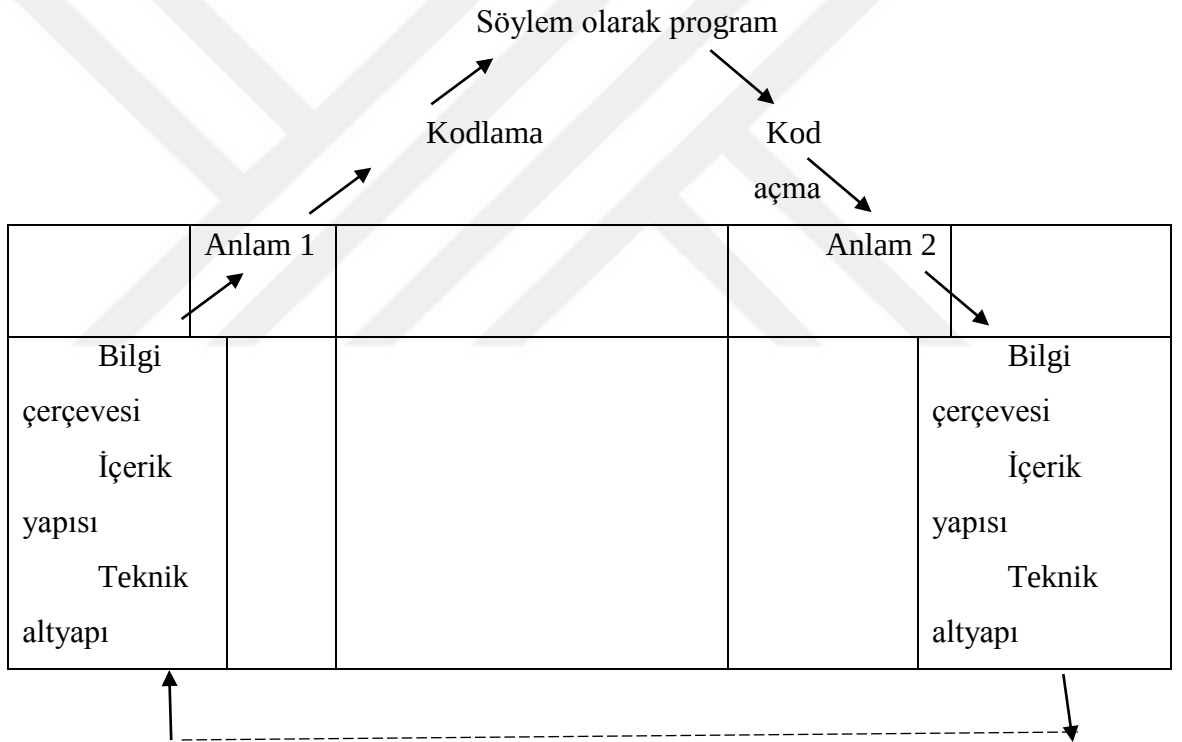
ABD’de gelişen gazeteciliğe paralel ilerleyen iletişim çalışmalarında uygulanan nicel yöntembilimin aksine, kültürel çalışmalar, tin bilimleri ve sosyal psikoloji gibi alanlarda etkisini gösteren yaklaşımların tesiri altında Avrupa’da nitel yöntembilimler ön plana çıkmıştır. Özne-dil-yorum ekseninde ilerleyen, insanı toplumsal ve tarihsel yanıyla ele almış olan bu yaklaşımlar, medya çalışmalarında da etkili olmuştur. Anlam ve anlamın inşası farklı birçok disiplinle ilişkilendirilmiş, iletişim kuramsal olarak bu ilişkiler üzerine oturtulmuştur. Böylece önce edebiyat alanında uygulanan eleştirel

okuma, medya içeriklerinin analizinde de bir yöntem olmuştur. Özellikle dil ve siyaset çalışmalarının eleştirel medya analiz teorilerinde etkisi büyüktür. Yapısalcı dil anlayışında dilin araç olduğu görüşü, medya çalışmalarında –ABD’de olduğu gibi- kitle iletişim araçları için de geçerli olmuştur. Buna göre kitle iletişim araçları medya içeriklerinin aktarım sürecinde birer araçtır, anlamı taşımaktadır. Ancak eleştirel medya analiz çalışmalarında araç, mesajdır. Araç anlama dâhildir, anlamın inşasında etkindir. Yine Adorno, Marcuse, Horkheimer, Chomsky, Habermas, Althusser, Hall gibi teorisyenlerin gerek sosyo-kültürel gerekse siyasal sorgulamaları ışığında potivizmin mutlakçılığı karşısında insanı özgürleştirici eleştirel tutum, kitle iletişim araçları ve ideoloji ekseninde medya çalışmalarına etki etmiştir. Yine ekonomi politik zeminde üretilen ve yeniden üretilen iktidar-güç ilişkilerinin farklı ve eleştirel bir okuma gerektirdiğini savunan çalışmalar, dil ve ideoloji tartışmalarını, disiplinler arası bir alan olarak kabul edilen iletişime taşımıştır. Eleştirel haber okumaları, bu eleştirel kültürel ve dilbilimsel çalışmalara dayanmaktadır.

Marksizm’in yeniden ele alındığı Almanya’da, Frankfurt Okulu teorisyenleri Marx’ın yanlış bilinç olarak kavramsallaştırdığı bozulmayı, kültür endüstrisi başlığı altında incelemişlerdir. Buna göre dördüncü güç olarak nitelenen medya, bir toplumsal denetim işlevi görmekte, kapitalist sistemin tahakkümüne hizmet etmektedir. Yirminci yüzyıl felsefesinin eleştirel teorisyenlerinden Adorno, özgürlüğün mutlak belirliliğin tehdidi altında olduğunu söyleyerek güç ilişkileri ile tahakkümün kaynağını ve mantığının zorbalığını sorgulamıştır. Adorno’nun Horkheimer ile birlikte geliştirdiği ve Frankfurt Okulunu ifade eden temel kavramlardan biri olan kültür endüstrisi kavramsallaştırmasında, endüstriyel bir meta haline gelen kültür, Marx’ın kavramlarından hareketle ele alınmıştır. Kültürel ürünlerin kapitalist sisteme entegrasyonunu, sanatsal olanın tekilliğini öteleyen seri üretimi, kültür endüstrisi ile yayılan ve böylece meşruiyetini yeniden üreten ideolojiyi, üretim ve tüketim biçimlerini eleştirel bir gözle değerlendirmişlerdir. Marcuse’un tek boyutlu amorf bireyi de yine küresel kapitalin kültür ve toplum üzerindeki tahakkümünün bir sonucudur. Küresel boyuttaki bir endüstrinin küresel bir iletişim ağına ihtiyacı vardır ve kültür endüstrisi kavramı belki de yeni iletişim teknolojileri ile daha da anlaşılır olmuştur.

Birmingham ekolüne dayanan kültür çalışmalarında özellikle kitle kültürü tartışmaları ön plan çıkmaktadır. Ekolün medya içeriklerine ve medya kültürüne yönelik

çalışmalarında Althusser'in 'devletin ideolojik aygıtları' görüşü ve Gramsci'nin hegemonya kavramsallaştırması önemli bir etkindir. Kitle iletişim araçlarının ideoloji ve hegemonya üretmedeki rolleri ve yarattıkları ideolojik söylemler incelenmiştir. Ancak bu çalışmalarda kitle, Frankfurt Okulu temsilcilerinden farklı olarak aktif değerlendirilmiş, salt medya içeriklerine maruz kalan değil aynı zamanda bu içerikleri anlamlandıran ve dönüştüren bir kitle tanımlaması yapılmıştır. Buna göre kitle iletişim araçları salt medya içerik üreticilerinin yarattığı veya aktardığı kültürel kodları taşımaz, aynı zamanda bu kodları çözümleyen, anlamlandıran ve yeni anlamlar üreten medya tüketicileri tarafından da kullanılır. Aktif tüketiciler medya içerikleri üzerinde anlamlandırma ve kod açma ile etkilidirler.



Hall, 1973: 4

Stuat Hall, "Encoding and Decoding in the Television Discourse" başlıklı çalışmasında yer verdiği bu şema ile kodlama ve kod açımı arasındaki muhtemel asimetri nedeniyle anlam 1 ve anlam 2 arasında farklılık olacağını ileri sürmüştür. Yayıncı ve izleyici arasındaki yapısal farklar nedeniyle çarpıtma, yanlış anlama gibi iletişimsel sorunlar olabilmektedir. Bu, iletinin girdisi ile çıktısı arasındaki linguistik anlamın belirsizliğini ve anlamdaki göreceli özerkliği bir kez daha ortaya koymaktadır

(Hall, 1973: 4-5). Dolayısıyla daha iyi ve etkin bir iletişim için tasarlanmış kültür politikalarına, kodlayıcı ve kod açıcılar arasındaki iletişim sorununa, dil, ideoloji, kültür çalışmalarına ve ideolojinin sürdürülmesini ve yeniden üretilmesini mümkün kılan semantik koşullara yeniden dönülmektedir. Böylece kültürel çalışmaların odağında yer alan temsil ve yöntem sorunu, medya incelemelerinde önemli bir yer edinmiş, Amerika'nın davranışsal, ampirik, bilimsel metodolojik yaklaşımı karşısında Avrupa'nın tarihsel ve felsefi eleştirel teorik yaklaşımı daha fazla kabul görür olmuştur.

Althusser'in ideoloji ve Gramsci'nin hegemonya tartışmaları ve bu kavramların izinde ortaya konan düşünceler, Marx'ın yanlış bilinç yaklaşımını daha dilbilimsel ve söylemsel bir ideoloji anlayışına taşımıştır (Purvis ve Hunt, 1993: 483). Foucault'a göre güç, tüm sosyal alanlara yayılarak kendisini söylem üzerinden inşa etmekte ve yine söylem üzerinden meşruiyetini sağlamaktadır. Sosyal bilimler alanında söylem çözümlemesinin bir yöntem olarak uygulanmasında etkin rol oynayan Foucault, güç alanının oluşturduğu söylemin sorunsallaştırılmasını sağlamıştır. Çünkü O'na göre deneyimin öznelliğinin verili bir insan doğasıyla açıklanamayacağı gibi, bu deneyimde bilgi, etik ve iktidar ilişkilerinin tahakkümü söz konusudur. Dolayısıyla söylemin çözümlenmesinde pratik edilecek yöntem, bu tahakkümün niteliğine göre değişmektedir. Zira edebi bir metin ile bir haber metninin ya da siyasi bir beyanatın konusu ve amaçları farklıdır.

Söylem analizi yaklaşımları, postmodern düşüncenin önceden belirlenmiş bir gerçekliğin olmadığı görüşünden hareketle gerçekliğin söylem yoluyla inşa edildiği düşüncesinden yola çıkmaktadır. Buna göre dil, zihinsel, psikolojik, sosyal durumlar veya dış dünya hakkında bilgi iletimini sağlayan bir araç değil, iletimin anlam kazandığı söylemin inşa edildiği mesajın kendisidir. Yapısalcı düşüncenin ortaya koyduğu gösteren-gösterilen arasındaki ilişkinin keyfiyeti, sosyal bir sürece işaret etmektedir ve zaman ve mekâna bağlı olarak değişiklik gösterebilmektedir. Çünkü dil, göstergelerin işaret ettiği şeyden çok daha fazlasını gösterdiği açık ve hareketli bir sistemdir. Dolayısıyla Saussure'ün yapmış olduğu langue ve parole ayrımı, toplumsal değişimin sürekliliği bağlamında geçersiz kılınmıştır. Dilin yapısı da, kullanımı gibi kesin ve değişmez değildir. Saussure'ün iddia ettiği gibi -keyfi olsa da- bir kere belirlendikten sonra sabitlenmiş olan gösteren ile gösterilen arasındaki delalet ilişkisi, zorunlu bir ilişki değildir. Kelimeler, bağlamdan bağlama başka kelimelerle ortaya çıkmaktadır ve dilin

yapısı sürekli olarak değişmektedir. Zaman içinde ideolojik anlamlar kazanan göstergeler, tek bir gösterilene ait olmaktan çıkmaktadır. Bu nedenle anlam söylemsel olarak dönüştürülmektedir ve bağlamsal olarak ele alınmalıdır.

1.2.2. Söylem

Yapısalcı dilbilim teorisyenleri bir yapı olarak metni ve metni güçlendiren derin yapıları, metinle ilgili gerçeklikleri ortaya çıkarmaya çalışırken, postyapısalcı dil çalışmaları söylemlere yerleşmiş yorumların izini sürmektedir. Postyapısalcı düşünürlere göre tek bir doğrudan söz edilemez, bunun yerine doğrular, yorumlar ve yorumlar üzerine yapılan yorumlar vardır. Bu doğruların kendilerini sunumu dil ile olduğu için insan ve toplum odaklı çalışmaların dilbilim alanını da kapsamı gerekmektedir. Söylem çözümlemeleri, sosyal ve kültürel değişimin söylemsel olduğundan hareketle sosyal yapıyı da dönüştüren söylemin niteliğini anlamaya çalışmaktadır. Bu, söylemin oluşturduğu gerçekliklerin yorumlanması ve her yorumun yoruma açık yeni bir söylem oluşturması, yeni gerçekliklerin ortaya çıkması demektir. Bu nedenle üzerinde mutabakat sağlanmış bir söylem analizi yöntemi yerine çoklu yöntemler söz konusudur. Gerek metnin bağlamı gerekse uygulayıcıların dünyayı algılama tarzları onların pratik etme biçimlerini de etkilemektedir. Mesela Foucault güç, bilgi, dil ilişkisine odaklanırken, Fairclough metinlerarasılığa yoğunlaşarak metinler ve söylemler arasındaki etkileşimi ortaya koymaya çalışmaktadır.

Söylem, dil ve onun somut bağlamlarında (tarih veya kurumlar gibi) kök salmış olan bilgi, fikir veya tecrübeyi organize etme biçimidir (Merriam-Webster Online Dictionary/discourse, 2017). İdeoloji, bilgi, diyalog, anlatım, beyan tarzı, müzakere, güç ve gücün mübadelesiyle eyleme dönüşen dil patiklerine ilişkin süreçlerdir (Sözen, 1999: 20). Söylem, zihni, tarihi, psikolojik, sosyal, kültürel gibi bileşenleri olan iletişime biçim veren dil pratiğinde –bağlamsal olarak- ortaya çıkan, insanın dünyayı ve kendini anlamlandırma tarzıdır. Dolayısıyla söylem çalışmaları, metin ve bağlam –metnin ortamı, metin-dışı durum- ile ilişkili eleştirel teorik zemine oturtulmaktadır.

İletişimsel eylem, dil pratiğinin yanı sıra dil-dışı unsurların da dâhil olduğu bağlamsal ortamda gerçekleşmektedir. Dolayısıyla anlam her zaman için bağlam bağlamlıdır. Söylem ise iletişimin kanalı konumundaki bir işaret sistemi olarak metnin

bizatihi kendisinin yanı sıra metnin yeniden üretimi ve yorumlanması için gerekli olan diğer unsurları da içeren çok yönlü bir olgudur. Böylece söylem yöntemsal olarak ele alınabilecek şekilde metinde somutlaştırılmaktadır.

Derrida'ya kadar olan söylem teorilerinde metin ve söylem birbirinden ayrı kavramlar olarak değerlendirilmiştir. Yapılandırılmış, fiziki bir dilsel ifade dizisi olarak metin durağanken, söylem metnin ortamına, bağlamsal olarak yorumlanmasına, harekete işaret etmektedir. Derrida ise metni, yazma ve konuşma şeklinde fiziki çıktıları olan ifadeler olarak değil, bir işaret sistemine dayalı olmaksızın bilinç ve bilinçdışından gelen tüm edimleri kapsayacak şekilde üst bir kavram olarak ele almaktadır. Metin bir dil figürasyonundan çok daha ötesidir, bu nedenle kavramsal olarak metin ve söylem arasında ayrım yapılmamaktadır.

1.2.3. Söylem Teorileri

Söylem teorileri toplumsal, kültürel ve siyasal anlamların üretilmesini, sürdürülmesini ve kimliklerin inşasını eleştirel bir yaklaşımla irdelemeyi amaçlamaktadır. Bu eleştirel bakış tarihten psikolojiye, ekonomi-politikten sosyolojiye kadar insani tüm alanların teorik perspektiflerini kapsayabilmektedir. Bu nedenle söylem teorileri, sonsuz yoruma imkân verecek şekilde içeriği aşan bir düzeyde gelişmiştir. Böylece doğa bilimlerinin nesnel ve rasyonel değerlendirmeleri ile kesin yargıları, söylemsel, yorumsal, görece tartışmalara evrilmiştir.

“Söylem teorileri, Mayıs 1968’ten sonra ana akım teorisinin sorunsallaştırılmasına; yapısalcı dil, kültür ve toplumun teorilerinin eleştirilmesine; ortaya çıkan neoliberal ve neokonservatif hegemonya karşısında Marksizm krizine karşı bir cevap olarak 1970’lerin sonlarında ortaya çıkmıştır” (Torfin, 2005: 1). Söylem teorileri dilbilim, politika, hermeneutiği vs. kapsayan disiplinler arası teorilerdir. Ancak Fransa’da patlak veren Mayıs 68 olaylarının da etkisiyle söylem çalışmaları özellikle siyasal alana kaymıştır. Postmodern düşünceyle birlikte bu kayma yorumbilime doğru olmuştur. Postyapısalcılık, postmodernizm ve post Marksizm tartışmaları ile Gramsci’nin hegemonik mücadelesinin yeniden ele alınması, söylem teorilerinin sosyal ve siyasal alanda etkinliğini artırmıştır. Gramsci’nin Marx’ın ekonomik belirlenmişliğini aşan siyasal ve ahlaki hegemonik mücadeleye yaptığı vurgu ve

Derrida'nın yapısal dilbilim ve Batı düşüncesinin hiyerarşik konumlandırmalarını yapısöküme uğratma çabası, yapısızlaştırmanın ve postmodern söylem teorilerinin önemli noktalarıdır.

Söylem teorileri genel olarak üç dönemde ele alınabilir (Torfin, 2005: 5-9):

- Metnin toplum-dilbilimsel anlamsal yönlerine odaklanılan dil odaklı, sosyo-linguistik, etnometodolojik dönem
- Teorilerin yorumlayıcı gücünün ön plana çıktığı, iktidar ve ideoloji odaklı söylem yaklaşımları dönemi
- Tüm gerçekliklerin söylemde inşa edildiği, söylem yoluyla sürdürüldüğü, postmodern, yorumlar dönemi

İlk dönem söylem yaklaşımlarında söylem, yapısal birim olarak cümleyi aşan ancak metinden taşmayan bir bağlamda tanımlanmaktadır. Bu dönemde sosyo-ekonomik durum ile dilin kullanımı arasındaki ilişkiyi ele alan toplumdilbilim, linguistik etkileşimi analiz eden etnometodoloji, konuşma-eylem teorisinden hareketle dilsel-sözel ifadelerle gerçekliğin nasıl temsil edildiğini ortaya koymaya çalışan söylem psikolojisi, temsil ve söylem sorununu hem sözlü hem yazılı metinler üzerinden irdeleyen eleştirel söylem teorileri ön plana çıkmaktadır. Bu yaklaşımlar ziyadesiyle semantik boyutta kalmış, güç, iktidar, ideoloji kavramları söylemsel açıdan ele alınmamıştır.

Toplumdilbilim

Toplum ve dil arasındaki ilişkiyi inceleyen bir bilim olan toplumdilbilim, dilin nasıl ve neden kullanıldığını, sosyal ile dilin bağlantılarını irdelemektedir. Modern toplumbilimin başlangıcı Basil Bernstein'in 1958 yılında ortaya koyduğu "eksiklik kuramı" ve toplumsal tabakalar arasındaki dil kullanımının farklılıkları üzerine yaptığı çalışmalara dayanmaktadır (Dağabakan, 2012: 89-90). İlk dönem çalışmaları pedagojik odaklı olan Bernstein, müfredat içeriği açısından eğitimsel bilginin sınıflandırılmasını, hiyerarşik olarak dağılımını ve pedagojik söylemin yapısını toplumsal tabakalaşma üzerinden incelemiştir. Toplumdaki iş bölümü, sosyal ilişkileri de düzenleyen kontrol mekanizmalarının güç ilişkilerini belirlemektedir. Bu güç ilişkilerinin etkilediği iletişimsel ilişkiler ve söylemler sosyal-kategoriksel olarak farklılaşmaktadır. Dilsel kodlama ve kodun açılması kategoriler arasındaki sosyo-ekonomik durum ile

yakından ilişkilidir. “Öğrenme sürecinde konuşulan dil biçimleri çevrenin biçimlerini genelleştirmekte ve güçlendirmektedir. Böylece anlamın özel, bireysel bireyleri formlarını yaratmaktadır” (Bernstein, 2003: 58). Dili kodlama ve kod açma biçimlerinin, bireylerin sosyal kimliklerinin inşasıyla döngüsel bir sebep-sonuç ilişkisi vardır.

Bernstein’in tabakalaşmış toplumda alt sırada bulunanların kodlama sürecindeki durumları eksiklik olarak nitelendirmesine karşın, William Labov bunu ayrılık olarak değerlendirmektedir (Dağabakan, 2012: 47). Aynı dilin farklı kullanıcılar açısından kullanım varyasyonlarını inceleyen Labov, merkezi bir dilsel yapının olduğunu ancak bireyler ve durumlar arası farklılıklara bağlı olarak dilin kullanımındaki ayrılıkların gerekli olduğunu savunmaktadır. Sosyo-ekonomik farklılıklar doğal olarak üretilen dil formları oluşturmaktadır (Labov, 1991: 110-111).

Özetle toplumdilbilim, dil ve toplum arasındaki ilişkiye, dilin kullanılma biçimleri ve toplumsal işlevlerine, aynı dilin farklı bağlamlarda ortaya çıkabilen kullanım farklılıklarının nedenlerine yönelmektedir. Bu alanda üç temel yönelim vardır (Hymes, 1997: 13):

- Sosyal ve dilsel
- Sosyal açıdan dilsel gerçeklik
- Sosyolojik olarak yapılandırılmış dil

Toplumdilbilim çalışmaları sosyal bağlamların dil pratiğinde kodlama ve kod açma sürecinde etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Dili kullanım biçimi, kişilerin sosyal, ekonomik ve kültürel deneyimleri hakkında bilgi vermektedir. Bu anlamda dil pratiğini sosyal kimlik, katılımcıların ilişkisi yani sosyal düzen, iletişim içeriği hakkında sahip olunan bilgi ve iletişimin amacı olmak üzere dört bileşeni vardır.

Etnometodoloji

Gündelik yaşamın yürütülmesinde ortak aklın ürettiği, toplum üyeleri tarafından kullanılan pratik yöntemlerin incelendiği etnometodoloji, Harold Garfinkel tarafından ortaya konan Etnometodoloji Çalışmaları (1967) adlı eserde formüle edilmiştir. Etnometodoloji, gözlemlenebilir toplumsal düzenlerin üretiminde kullanılan yöntemleri incelemektedir. Etno, sosyal veya kültürel bir grubun (ve Garfinkel’in deyiimiyle lokal bir sosyal alanın) üyelerini, metod ise bu üyelerin çeşitli sosyal eylemleri ve sosyal

pratikleri yaratmak ve yeniden yaratmak için rutin olarak yaptıkları şeyleri ifade etmektedir (Garfinkel, 2002: 6). Dolayısıyla etnometodoloji toplum üyelerinin, gözlemlenebilir bir sosyal düzenin yaratımındaki yöntemlerini ele almaktadır.

Garfinkel'e göre insanların daimi olarak yaptıkları ve bunun için de belli yöntemleri izledikleri düzenli bir sistemi ifade eden gündelik yaşam, salt aynı amaca sahip olan bireylerin aynı eğilimleri ve dışavurumları gösterdikleri teorisiyle açıklanamaz; bu, aynı zamanda toplumun üyelerinin, sosyal düzenin oluşturulması ve devamlılığının sağlanması için yöntem ortaklığı yaptıklarını göstermektedir (Garfinkel, 2002: 5).

Etnometodolojik teoriye göre toplumsal gerçekler dışsal ve sabit değildir, toplumun üyelerinin etkileşimi ile oluşturulmuş yorumlardır. Bu gerçekliklerin kasıtlı ihlali yoluyla üyelerin ihlal durumunu yorumlama ve yeni gerçeklikler inşa etme pratikleri incelenmektedir. Bu incelemelerde en çok başvurulan alan ise konuşma analizleridir. Örneğin bir cenaze evinde, okulda, otobüste vs. nasıl davranılacağına dair oluşturulan davranış biçimlerinin ihlal edilmesi yoluyla olması gereken ile olan arasındaki durumun incelenmesi yapılmaktadır. Garfinkel, olağan dışı, anormal, abartılı durumların bilinçli olarak yaratılması ile sosyal yaşama aşinalığın analizler açısından doğuracağı olumsuzluğa karşı bir çözüm yolu ortaya koymuştur. Bu sayede toplumsal düzen ihlal yoluyla yeniden yapılandırılarak bu anormalliklerin ve olağandışlıkların gündelik hayattaki izleri sürülebilecektir. Dolayısıyla etnometodoloji sosyoloji yönelimli olmasına rağmen, psikoloji, dilbilim, iletişim, antropoloji gibi birçok alanı kapsamaktadır.

Söylemsel psikoloji

Söylemsel psikoloji, psikoloji, sosyoloji, iletişim, dil, kültürel çalışmalar gibi disiplinler bağlamında yapılan araştırmaları ifade etmektedir. “Söylemsel psikoloji, bireyin sosyal psikolojik görüşünü, soyut toplumsal süreçlerden oluşan bir matrisin parçası olarak kabul eder ve insanların günlük pratiklerine odaklanarak onu, çeşitli kurumsal çerçevelerde yeniden konumlandırır” (Hepburn ve Wiggins, 2005: 595). Belirli psikolojik durumların belirli eylemlerin oluşumunda rol oynadığı görüşünü savunan söylemsel psikoloji, söylemi dört temel özelliğe sahip olarak ele almaktadır (Potter, 2012: 121-124):

- Söylem, eylem odaklıdır: Söylem, konuşma eylemi olsun veya olmasın açık veya gizli pratik bir araçtır.
- Söylem yerleşiktir: Söylem, sıralı, kurumsal ve retorik olarak yerleşiktir. Zamansal olarak şimdi-burada olan eylemlerde yerleşik olan söylem, olaylara yön verdiği gibi daha sonrası için de zemin hazırlamaktadır. Muhabir, doktor, terapist gibi özel kimliklerin somutlaştırılması ve kurumsallaştırılması yoluyla yönlendirme içeren etkileşimler sağlanmaktadır. Tutum, bellek, ikna gibi epistemik yönelimler retorik kaynaklıdır.
- Söylem hem yapılandırılmış hem de yapılandırıcıdır: Dilin kullanımı, kelime dağarcığı, retorik gibi dinamiklerde üretilen söylem, ayrıca psikolojik dünyanın, sosyal organizasyonların, tarihi yapılan inşasında etkindir.
- Söylem psikolojik olarak üretilir: Birey, değerlendirmelerini öznel veya nesnel inşa etmektedir. Öznellik insanın psikolojik yanına denk gelirken, nesnellik de ait olunan grubun niteliğini yansıtan grup psikolojisini ifade etmektedir.

Özetle söylemsel psikoloji yaklaşımları genel olarak insani pratiklerin temel aracı olan söyleme odaklanmaktadır. “Söylemsel psikoloji söylemle başlar çünkü söylem, insan eylemi, anlayışı ve ortak özneliği için birincil arenadır” (Potter, 2012: 114). Bireylerin dünyayı algılama ve sunma biçimlerini ele alarak, dil pratiğinin sosyal ve kültürel bağlamlarını, inşa edilen toplumsal kimlikleri ve ilişki biçimlerini söylemsel olarak incelemektedir.

Söylem çalışmalarında ikinci dönem dilsel ifadelerin ötesine geçildiği, yazı, görüntü, jest, mimik gibi anlam üretebilecek her şeyin söylemsel eleştiriye tabi tutulduğu, iktidarın ve hegemonik güçlerin ideolojik söylem yoluyla toplumu ve kültürü tasarımıadığının savunulduğu bir dönemdir. Fairclough’un eleştirel söylem çözümlemesi ile Foucault’un bilgi-güç-iktidar temelli ideolojik söylem yaklaşımı ön plana çıkmaktadır. Bu dönemde söylem teorilerinin eleştirel yorumlayıcı yanı, açıklayıcı yanından daha ön plandadır.

Kültürel çalışmalar, cinsiyetçilik, ırkçılık, pedagoji, politika, iletişim, dilbilim gibi farklı yönelimleri olmasına rağmen eleştirel söylem teorileri genel olarak iktidar, dil, temsil, öznellik problemlerine eğilmekte ve modern düşüncenin nesnellik ve evrensellik iddialarına karşı bir itiraz olarak ortaya konmaktadır. “Söylem teorilerinin merkezinde

toplumsal örgütlenmenin, anlamın ve kolektif ve bireysel bilincin birbiriyle ilişkili, tarihselleştirilmiş bir analizi vardır” (Segall, 2013: 478). Bu analiz, doğal ve nesnel olarak sunulan bilgiyi meşrulaştıran söylemleri, söylemlerin gömülü olduğu dil, kimlik, güç ilişkileri, toplumsal ilişkiler gibi güç yapılarını incelemektedir.

Bilgi ve güç mekanizmalarının yaratılmasında, ideolojilerin meşru kılınmasında eleştirel söylem yaklaşımları açısından ele alınması gereken üç temel kavram şunlardır (Segall, 2013: 479-480):

- Anlatı: Düzenlenen bilgilerin belli bir yapı oluşturmalarını ve bu yapının devam ettirilmesini sağlayan toplumsal öyküler, belirli yaşam biçimlerini meşrulaştırarak yaratılan gerçeklikle güç ilişkilerinin devamlılığı sağlamaktadır.
- Mit: Zamanla gerçekliğe dönüşen toplumsal imgelem ve varsayımlarla oluşturulmuş mitler, egemen inanç ve değerler sağlayarak kültürleri organize etmektedir.
- Söylem: Anlatı ve mitlerin iktidar ve bilgi ile olan sistemsal ilişkisi, söylemsel gerçekliklerin üretilmesi yoluyla güç ilişkilerinin devamlılığını sağlamaktadır. Anlamın yaratıldığı kaynaklar, söylemler aracılığıyla toplumsal olarak bilinçli veya bilinçsiz kabul edilen değerler üretmektedir.

Fairclough ve Eleştirel Söylem

Dil-ideoloji-güç ilişkisiyle yaratılan söylem ile söylemin sosyal faktörlerle ve sosyo-kültürel değişimlerle olan ilişkisine yönelik eleştirel söylem analizi, dilbilim, sosyoloji, toplumdilbilim ve diğer sosyal bilimlerle ilişkili teorik temellere dayanmaktadır. Fairclough’un ortaya koyduğu eleştirel söylem analizi, analiz nesnesi olan metnin analizini içeren tanımlama, bu nesnelerin üretildiği süreçlerin işlenmesini ifade eden yorumlama ve süreçleri yöneten sosyal ve tarihsel koşulların analizi olan açıklama süreçlerinden oluşmaktadır (Janks, 1997: 329).

Fairclough’a göre sosyal dünyanın gündelik pratikleri söylemler aracılığıyla gerçekleşmektedir. Söylem, salt dilbilimsel nitelikleri olan yazılı ve sözlü dilsel ifadeleri değil, aynı zamanda anlam üretebilen bir kaynak olarak her türlü imgeyi kapsamaktadır. Dolayısıyla yazı, resim, sembol, müzik, görüntü gibi anlam içeren bütün metinler kavram olarak söyleme dâhildir. Söylemi, “maddi dünyanın süreçleri, ilişkileri

ve yapılarının; düşünce, duygu ve inançların mental dünyasının ve sosyal dünyanın yönlerini temsil etme yolu” (Fairclough, 2003: 124) olarak gören Fairclough’a göre yönler arasındaki –bireylerin toplumsal ve bireysel kimlikleri, toplumsal ilişki düzeyleri, dünyayı algılama biçimleri gibi- farklılıklar söylem farklılığına neden olmaktadır. Söylemler arasındaki ilişki, bireyler arasındaki ilişkilerin bir unsurudur, bu nedenle dikkate alınmak durumundadır. Fairclough “metinlerarasılığa yoğunlaşarak metinlerin ve söylemlerin birbirini nasıl etkilediğini, dilin kullanıcısının farklı söylemlerin unsurlarından alıntılar yaparak bireysel söylemini nasıl değiştirdiğini ve bu söylemlerin sosyo-kültürel yapıyı nasıl etkilediğini ortaya koymaya çalışmaktadır” (Devran, 2010: 59). O’na göre metinlerarası varsayımlar, söylenenin arkasındaki ‘söylenmemiş olan’ yani aşikâr olan şeylerin dayandığı ‘örtülü’ varsayımların birleştirilerek yeniden metinlendirilmesine imkân tanımaktadır (Fairclough, 2003: 42). Bu açıdan Fairclough’un söylem teorisi, Foucault’nun teorisinden farklı olarak metinlere dayalı dilbilimsel analizi gerektirmektedir.

Dil kullanımının ampirik olarak analiz edilmesi, “eleştirel söylem analizinin, hem dilin kullanımına dair sistematik araştırmalar yapmayan Laclau ve Mouffe’nin söylem teorisinden, hem de retorik olan ancak dilbilimsel olmayan dil çalışmalarına eğilen söylemsel psikolojiden farklıdır” (Jorgensen ve Philips, 2002: 63). Söylem, sosyal pratikleri biçimlendiren gerçeklikleri inşa ederken öte yandan bu gerçekliklerin oluşturduğu yapıyı ile yapılanmaktadır. Eleştirel söylem analizi, güç ilişkilerine dayalı toplumsal sınıfların yaratılmasında etken olan söylemin araştırılmasında, eşit olmayan, güç ilişkileriyle yapılandırılmış toplumsal pratiklerin incelenmesinde dezavantajlı taraftan yanadır.

Fairclough’un ortaya koyduğu eleştirel söylem analizinde öne çıkan beş özellik şunlardır (Jorgensen ve Philips, 2002: 61-64):

- Toplumsal ve kültürel süreçlerin ve yapıların karakteri dilsel-söylemseldir.
- Söylem hem yapılandırılmış hem de yapılandırıcıdır.
- Dil kullanımı, toplumsal bağlamda ampirik olarak analiz edilmelidir.
- Söylem, ideolojik olarak işlev görür.
- Söylem analizinin araştırmaları eleştireldir.

Foucault

Foucault, burjuva, aydınlanma, doğa bilimleri ve nesnelleştirmenin ortaklığında yükselen güç birliğinin bilginin oluşturulması ve dağıtılması yoluyla kurduğu ve kurumsallaştırdığı hegemonik yapının söylemsel pratiklerini irdelemektedir. Foucault dilsel ifadelerin ve göstergebilimin fiili form ve içeriğine odaklanmak yerine neyin, nasıl, kim tarafından, kim adına ve hangi stratejilerle söylenebileceğinin söylemsel düzeyine dikkat çekmektedir (Torfing, 2005: 7). O'na göre güç, bir hâkimiyet ilişkisi değil, söylem yoluyla toplumu ve tüm toplumsal ilişki biçimlerini şekillendiren davranış kurallarıdır. “Söylemsel pratikler, neyin dışta bırakılacağını, neyin seçileceğini yöneten buyrukların etkisindedir” (Foucault, 1995: 43). “Habermas, iletişimsel rasyonalite idealini gerçekleştirmek için iktidarı ortadan kaldırmayı isterken, Foucault hem iletişimin hem de rasyonalitenin söylemsel iktidar mücadelelerinde oluşturulduğunu iddia etmektedir” (Torfing, 2005: 8).

Foucault, söylem çözümlemesinin bir yöntem olarak sosyal bilimlerde alınıp uygulanmaya başlanmasında en etkili isimdir. Foucault'un özneye ve verili bir insan doğasıyla açıklanamayacak olan öznel deneyime yaptığı vurgu ile bilgi, etik ve iktidar ilişkilerinin öznenin deneyimleri ve pratiklerindeki tahakkümüne getirdiği eleştiriler, güç alanının oluşturduğu söylemin sorunsallaştırılmasını sağlamıştır. Foucault'a göre tüm sosyal alanlara yayılan güç, kendisini söylem üzerinden yeniden ve yeniden inşa etmektedir. Söylemin çözümlenmesinde pratik edilecek yöntemi belirleyen de bu güç alanının –ekonomi, bilgi, delilik, vb.- niteliği olacaktır.

Denetlenmiş, örgütlenmiş ve yeniden paylaştırılmış olan söylemin üretimi, yasaklanmış söz, deliliğin paylaşımı ve doğruluk istenci olmak üzere üç büyük dışlama sistemi üzerinden meşruiyetini sağlamaya devam etmektedir (Foucault, 1987: 30). Yasak söz, herkesin her şeyi söyleme hakkının olmadığı bir toplumsal düzende bu hakkı elinde bulunduran ayrıcalıklıların erklerini kuvvetlendirdiği bir söylemsel alanın dışına işaret etmektedir. Bu alana konuşan ama iktidarın dışında bir özne dâhil olduğunda –sızdığında- bir başka toplumsal dışlama mekanizması olan delilik işlemeye başlamaktadır. Deli, “söyleminin diğer insanlar gibi yayılabilmesine imkân bulamayan kişidir” (Foucault, 1987: 24). Onun sözleri ya üzerine düşünölmeye gerek duyulmayacak şekilde hükümsüzdür ya hakikatin ta kendisi olacak kadar tanrısalıdır.

Zira yasak alana dâhil olmak ya iktidar sahibi olmayı ya da aşkın bir gücü gerektirmektedir. Yine toplumdaki doğru-yanlış kabulü, doğruyu doğru olarak kabul ettiren kurumlar sisteminin, şiddete dayanmayan ancak bilme istencini yönlendiren hegemonik ilişkilerle yaydığı ve işlettiği bir dışlama sistemidir. Doğru söylem erki elinde bulunduranın, kabul ettirilmiş söylemidir. “Söylemler bir taraftan ‘doğru’ söylemlerle uyumlarına dayanarak kendilerini haklı ilan ederken, öte yandan ise arzu ve iktidar ilişkilerini gizlerler” (Aktaran Bernauer, 2005: 172). Bu aynı zamanda hegemonik ilişki ağıyla örülmüş toplumun denetim mekanizması olarak çalışmasının da garantisidir.

Bilginin kontrolünün sağlanarak güç olarak ele geçirilmesi; bir burjuva kenti idealinde deliliğin modern klinik yaklaşımlarla tedavisi, itaatin kapatma yoluyla kurumsallaşması, bir disiplin zafiyeti olarak görülen fakirliğin yemek vermeme cezasıyla ıslah edildiği meslek eğitimleri, mahpusların rahiplerce düzenli olarak ziyaret edilmesi suretiyle toplumun ahlak normlarının öğretilmesi, bilgi aktarıcıları olarak öğretmenlere karşı saygı duyma zorunluluğunun olduğu yönetmeliklerin evde eğitim uygulamalarında bile sıkı sıkıya takip edilmesi, zorunlu din eğitimi şeklindeki uygulamalardan erdemin yönetenlerin tekelindeki bir devlet işi olduğu ideale uzanan söylemsel bir pratiktir (Foucault, 2006: 125-131). “Saussure’ün göstergebiliminin gerektirdiği gibi, insan beyanlarıyla üretilen bir ürün olarak bilginin üretimi... yalnızca söylemin daha büyük modelinin, kendisinin tarihsel olarak herhangi bir bireysel ifadeden daha dayanıklı ve kapsayıcı olduğunu onaylayan, maddi çerçeve içinde gerçekleşir” (Schneck, 1987: 18). Belirli kaynaklarca üretilen ve dağıtılan bilgi, aşkın bir rol üstlenerek duruma meşruiyet kazandırmakta ve iktidar ilişkilerinin dominantlığını ve hâkimiyetini sistematik olarak normalleştirmektedir. Böylece doğru-yanlış, ahlaklı-ahlaksız gibi ayrımları mümkün kılan mekanizmalar, egemen söylemin kontrolündeki araçlar olarak işlev görmektedir. Dahası bütün bu güç ilişkisi, 17. yüzyılın ontolojik yaklaşımında örtük bir temel kazanmıştır.

Foucault, –yasaklanmış söz, delilik ve doğruluk istencinden oluşan dışlama mekanizmalarına karşılık gelen- bu işleyişin çözümlenmesinde; anlamlandırmanın egemenliğine son vermek, olageliş kimliğini söyleme yeniden kazandırmak ve doğruluk istencimizi sorgulamak olmak üzere üç karara başvurulması gerektiğini belirtmektedir

(Foucault, 1987: 50). Bu kararların uygulanmasında gereken yöntembilimsel zorunluluklar ise şunlardır (Foucault, 1987: 51-53):

- Tersine çevirme ilkesi: Söylemin kaynağı olduğu düşünülen noktada söylemin parçalanarak işleyişi olumsuzla çevirmek,
- Kesiklilik ilkesi: Birbirlerine eklemelenmekle beraber birbirlerini dışlayan söylemlerden bir söylemle değil, yeni bir söylemle yaklaşmak,
- Özgünlük ilkesi: Önceden yaratılmış, meşruiyet kazanmış ve doğru kabul edilmiş bir sistem içinden değil, söylemi, verili anlamların dışına çıkarak çözümlemek,
- Dışsallık ilkesi: Söylemi, söylemin özüne doğru değil, onu mümkün kılan koşullara ve sınırlara doğru çözümlemek.

Son dönem söylem teorileri tüm sosyal alanı kapsamaktadır. Çünkü bu alandaki tüm anlamlar şartlı olarak oluşturulmuştur ve kurallara tabidir. Sosyal kimlikler de bu sistemin ürünüdür. Postyapısalcı düşünürlerin etkin olduğu bu dönemde ikinci dönem söylem teorilerinin odaklandığı söylem ve temsil yerine söylem ve gerçeklik üzerinde durulmaktadır. Bu teorisyenlerin görüşüne göre gerçeklik de söylem yoluyla inşa edildiği için sorunsallaştırılabilecek bir aşkın gerçeklik temsili söz konusu değildir. Postmodern söylem teorileri, “toplumsal varlığın söylemsel koşullarının oluşumu”na (Torfing, 2005: 10) odaklanmaktadır. Postyapısalcı söylem kuramının analitik potansiyellerini kavramak için Laclau ve Mouffe’nin ortaya koyduğu beş argüman açıklayıcı olacaktır (Torfing, 2005: 14-17):

- Sosyal pratiğin tüm formları, anlamlandırma sistemi olarak tanımlanabilecek belirli söylemlerin teorik temellerine karşı çıkmaktadır. Söylem eylemin pragmatik yönü ile dilin anlamsal yönünü birleştiren dizileri temsil eden ilişkisel bir birliktir. Anlam söylemde inşa edilmektedir.
- Söylem hegemonik mücadeleler içinde hegemonik mücadeleler yoluyla inşa edilmektedir. Gerçeklik söylemsel olduğu için ideoloji, gerçeğin çarpıtılarak temsil edilmesi değil, mit ve imgelem yoluyla gerçeklik üretmesidir.
- Anlam ve eklemenin hegemonik eklemi, sosyal karşıtlığın söylemsel olarak sürekli inşasıyla bağlantılıdır. Dolayısıyla bu sonsuz bir eylemle alakalı sonsuz bir inşadır.

- Sabit bir hegemonik söylem açıklayamadığı, temsil etmediği veya bir şekilde dönüştüremediği yeni olaylar karşısında alt üst olur. Toplumsal düzendeki çatlamlar, yeni hegemonik mücadelelere ve hegemonik söylemlere neden olmaktadır. Söylemin esnekliği ve durumsal olarak yeni gerçeklikler üretme kapasitesine göre ya yeni bir hegemonik söylemle eklemlenir ya “Devrim, İnsanlık, Ulus, Modernizm gibi belli belirsiz, boş evrensel bir form alır” (Torfing, 2005: 16), ya da baskın söylem tarafından absorbe edilir.
- Söylemin sürekliliği, öznenin kimliğini sürekli inşa ettiği ve inşa etmeye devam edeceği demektir. Özne, “içinde bulunduğu söylemsel durumla damgalanmış özne durumu” (Torfing, 2005: 17) olarak ifade edilebilir.

Derrida, Kristeva, Lacan gibi dönemin önemli arasında önceki dönemin iktidar-ideoloji-güç söylemini bu dönemle sentezleyen Laclau ve Mouffe de yer almaktadır.

Laclau ve Mouffe

Laclau ve Mouffe’nin söylem çözümlemesi, dünyanın anlamının söylem ile belirlendiği ve söylemin değiştikçe bu anlamın da değiştiği görüşüne dayanmaktadır. Söylem ise diğer söylemlerle etkileşim halinde sürekli değişmektedir. Laclau ve Mouffe’ye göre yalnızca güç, iktidar mücadeleleri değil toplumdaki tüm ilişkiler, tüm kurumlar ve tüm toplumsal pratikler söylemin ürünüdür.

Laclau ve Mouffe, gösteren-gösterilen ilişkisini Saussure gibi keyfi bir ilişki olarak ele almaktadır, ancak Saussure’den farklı olarak üzerinde bir kere mutabakata varıldığında artık değişmez değildir. Bu keyfi ilişki her zaman değişime uğramaktadır. Söylemin devamlılığı ise gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkinin devamlılığına bağlıdır. Ancak söylemler arası mücadeleler, eklemlenmeler, etkileşimler ve tarihsel gelişmeler sonucunda söylemsel başkalaşma, toplumsal güçler arası tutarsızlık gibi nedenlerden ötürü bu devamlılık sağlanamaz ve böylece bir söylem sonsuza dek sürüp gitmez (Dabirimehr ve Fatmi, 2014: 1285-1286). Egemen söylemin üretildiği, diğer söylemlerin eklemlendiği baskın söylemler hegemonya ile yaratılmaktadır. Laclau ve Mouffe’nin egemen söylemi, ontolojik olarak ayrıcalıklı bir egemen sınıfın ekonomik ve iktidar sahipliğinin yarattığı gücün hegemonyasına dayandırılan söylemden farklıdır. Onlara göre ideolojik kimlikler söylemde sabitlenemez, ‘arzu’nun işlediği her alan söylemsel pratik alanıdır. Çünkü “işçi sınıfı arasındaki ekonomik ve siyasal mücadele

birliği, salt devrim sürecine işaret eden bir birlik olarak durumun etkileşimsel ve geribildirimsel sonucudur” (Laclau ve Mouffe, 2001: 8-9). Eğer Çarlık Rusya özelinde değil de genel olarak sınıfsal bir mücadeleden bahsedilecekse söylemsel pratik yalnız ekonomik ve siyasal sınıf mücadelesine indirgenemez. Bu pratik bazı şeyleri dışta tutarak bazı şeyleri de söyleme dâhil ederek, gerçekliğin ne olduğunu ve ne olmadığını söylemektedir. Laclau ve Mouffe’nin amacı da egemen söylemin ortaya konarak hangi söylemleri dışta bıraktığını tanımlamaktır. Yani anlamın nasıl yaratıldığı, eklemelendiği ve bazı söylemsel eklemelenmelerin dışta nasıl bırakıldığı ile ilgilidir.

Laclau ve Mouffe’nin söylem teorisi, Derrida’nın teorisinden toplumsal yaşamda anlamsal zeminlerin merkez olarak varlığının kabulü noktasında ayrışırken, önceki dönem söylem teorilerinden de bu zeminler arasındaki rekabet ve eklemelenmeler nedeniyle üst söylemlerin başkalaştığı varsayımıyla farklılaşmaktadır.

Derrida

Derrida, Batı düşüncesinin ikili karşıtlıklar üzerine kurulu hiyerarşik yapısının alt üst edilebileceğinin yolunu açmaktadır. Varlık-yokluk, akıllı-deli, erkek-kadın, içeri-dışarı gibi zıtlıklar birincil kavramların yüceltilmesi, ikincillerinin ise dışlanması üzerine kuruludur. Hâlbuki Derrida’nın ortaya koyduğu gibi mesela iç, kendi karşıtı tarafından doldurulabilecek bir yapısal eksikliktir ve dışarısına göre içerde olduğu sürece içtir. Dolayısıyla varlık metafiziğinin hiyerarşik konumlamalarının yapısı bozulabilir. Sosyal ve kültürel yapılarda da bu hiyerarşilerin yapısökümü ile söylemsel yapılar çözülebilir. “Söylem teorisi Derrida ile birlikte tüm kimlikleri değışmez ve bütüncül bir yapıda belirleyip nihai olarak sabitleyen kendi kendine belirlenmiş bir özün olmadığını savunmaktadır” (Torfing, 2005: 13). Varlık metafiziğı, Tanrı, sebep, doğa gibi bir merkeze, aşkın bir öze bağlı olarak açıklamak eğilimindedir. Buna göre kimlikler ve anlamlar ile sabit her nokta arasında sistemsal bir ilişki söz konusudur. Dolayısıyla gerçek, aşkın özün gerçekliğıdir. Ancak postmodern söylem teorileri gerçeğı dilin özelliğı olduğundan hareketle onun söylemsel olarak inşa edildiğini ortaya koymaktadır. Bu nedenle tek, aşkın ve değışmez bir gerçek yerine esnek gerçeklikler vardır. Merkez kavramını yapısöküme uğratan Derrida’ya göre, yapısalcılığın merkezde konumlandırığı bir gösterilenin yerine başka bir gösterilenin ikame edilebilme imkânı,

hem gösterilenin aşkın olmadığı hem de sabit bir merkezin yokluğu anlamına gelmektedir. Merkezin yokluğu böylece sayısız anlam ‘oyun’unu mümkün kılmaktadır.

Yapısalcı gelenek benzer yapılar içeren dili, anlamını sistem içinde bulan birimlerden oluşan bütüncül bir sistematik olarak ele almaktadır. “Dil hem kendi kendine yeten bir bütün hem de sınıflandırmanın ilkesidir” (Saussure, 2001: 10). Dil sistematığı, uzlaşma –ki gösteren-gösterilen ilişkisinin mutabakatıyla sabitletir- ve kullanıma açık ancak kullananları aşan kapalı bir yapıdır. Bu kapalılık ve bütünlük fikrine karşı çıkan Derrida, dilin sabit ve merkeziliğini tartışmaya açarak değişmez bir gösteren-gösterilen ilişkisinin yapısını sökmektedir. Gösterilenin gösteren konumuna ikame edilebilirliği, aşkın bir gösterilenin yokluğu ile anlam alanının ve oyununun sonsuz genişlemesi demektir. Böyle “bir merkezin ya da kökenin yokluğunda her şey söyleme dönüşmektedir” (Derrida, 2001: 354).

Derrida, yapısökümün bir yıkım, bir eleştiri veya bir yöntem olmadığını vurgulamaktadır. Yapısöküm, yapıyı bozmaya indirgenemez, metnin sahibinin batı metafiziği kaynaklı önyargılarını ifşa niyeti taşımaz, kurallı, mekanik bir yöntem bilimi ifade etmez.

“Yapısökümsel okuma, metinsel emek olarak bir çift okuma şeklinde düşünülebilir. İlk okuma, metnin, varsayımlarının, kavramlarının ve argümanlarının egemen yorumunu takip etmek için tesirsiz bir girişimdir. İkinci okuma, metinde bir alt-akım oluşturan dışlanmış, bastırılmış ve aşağı yorumların izlenmesinden oluşur. Metnin iki yorumunun hiyerarşisini kurmak, hâkim yorumlamanın, nelerin dışladığına bağlı olduğunu gösterebilir. Dolayısıyla, iki yorum arasındaki ilişki baskın tefsirden daha önem kazanmaktadır” (Rasiński, 2011: 11).

Yapısökümsel okumanın önemli kavramlarından kararverilemez olan, herhangi bir yorumun egemen olarak yorumlanamayacağını ifşa etmektedir. Muğlak, belirsiz yerine özellikle kararsız ifadesini kullandığını belirten Derrida için kararverilemez olan, gerek anlamsal gerek eylemsel olarak olasılıklar arasındaki salınımdır (Derrida, 1977: 148). Böylece başka türlü olmanın imkânı, her birinin gerçeklik değeri olan söylem çokluğuna, sürüp giden anlam zincirine, bu zincirde sonsuz sayıda söyleme ve dolayısıyla anlamın tamamlanamayarak yeniden üretimine de imkân tanımaktadır. Yani

–Derridacı anlamda- metin bir dil sistematığı içinde değil şimdi-burada yazılmaktadır. Dolayısıyla yapışökümsel okuma çoklu okumadır ve her okumayla anlam zinciri uzamaya devam etmektedir. Okuma aslında metni yeniden yazmaktır ve bu yazım, yeniden okununcaya kadar boşlukta asılı kalır.

Derrida'nın çoklu söylemin yolunu açan yapışökümü, medya metnlerinin irdelenmesinde mevcut söylem analiz yöntemlerine alternatif bir okuma biçimi olarak değerlendirilebilir.

1.2.4. Haberi Okumak: Haber Çözümleme Yöntemi Olarak Söylem Analizleri

Dilbilim, sosyoloji, psikoloji, antropoloji, iletişim çalışmaları, kültürel araştırmalar gibi birçok disiplinde kullanılan söylem analizi, söylem ve bağlam ilişkisinin, dilin kullanımının analizini; metnin bağlamı dâhilinde incelenmesini ifade etmektedir. Metnin anlamlı ve açık içeriğine yönelen, metnin sınırları dâhilinde çıkarımlar yapan içerik analizinden farklı olarak söylem analizi, sosyal bir pratik olan dilin bağlamsal kullanım biçimlerine eğilmektedir. İçerik analizi açıklayıcı, niceliksel ve nesnel bir yöntem iken söylem analizi yorumlayıcı, nitel ve öznel bir yöntemdir. İçerik analizi için metnin mevcut gerçekliği, söylem analizi için ancak bir gerçeklik olasılığıdır. Dolayısıyla iki yaklaşım arasındaki fark metnin ne olduğu, anlamın inşasının nasıl tanımlandığı noktasından başlamaktadır.

İçerik analizi, istatistiksel analizlerle tümel bir dünyanın fiziki bağlarını objektif olarak ortaya koymayı amaçlarken; söylem analizi, gerçeklik varsayımlarını ve yaratılan gerçekliklerin etkileşimini sorgulamaktadır. Dolayısıyla iki analiz arasındaki temel ayrım aşkın, sabit ve nesnel bir gerçeklik ile öznel gerçeklik yaratımları olmak üzere ontolojik perspektif farkından kaynaklanmaktadır. İçerik analizi nesnel gerçekliği nasıl bildiğimize, söylem analizi ise öznel gerçeklikleri nasıl oluşturduğumuza yönelmektedir. Bu açıdan ele alındığında içerik analizinin varlık metafiziğinden, söylem analizinin ise varoluşçu felsefeden beslendiği söylenebilir.

Eğer değişmez ve nesnel bir gerçeklik varsa problem gerçekliğe nasıl ulaşılacağı ve bu yolun doğru olup olmadığı problemdir. Ancak doğrular sosyal ve kültürel inşalara bağlı olarak değişebilmekte ve bu nedenle analizden elde edilen veriler zaman ve mekâna göre farklılık gösterebilmektedir. Bu farklılık içerik analizi yönteminin

kullandığı ölçeklerin değişebileceği ancak metodolojik açıdan devam edeceği anlamına gelmektedir. Söylem analizinde ise anlamın inşası devam eden bir süreçtir. Bu nedenle analizlerde söz konusu olan anlamın değişmesi değil anlamın genişlemesidir. İçerik analizi birtakım ölçütler belirlerken, söylem analizi bu ölçütlerin de varlık metafiziği, iktidar ve güç ilişkileri, hiyerarşik konumlamalar gibi öncülleri olduğunu varsaymaktadır.

Bu teorik dayanaklar pratiğin yöntemini ve dünyayı anlamlandırma biçimlerini – açıklama veya yorumlama- belirlemektedir. Aşkın gerçekliğin aktarımında bir araç olan dildeki sabit anlamı ortaya koymayı amaçlayan, metnin dâhilini analiz eden, toplumsal beklentilere karşılık gelecek objektif parametrelerle nesnel açıklamalar yapmayı hedefleyen içerik analizine karşı, söylem analizi gerçekliğin inşa edildiği dilde akan anlamı yorumlayan, metinde sadece olanları değil olmayanları veya olması muhtemelleri de dikkate alan öznel çıkarımlardır. Anlamın toplumsal boyutlarının olduğu ve bu bağlamda olduğu yaklaşımı, özellikle medya analizlerinde sıkça kullanılan içerik analizine niteliksel bir boyut katarak onu söylem analizine yaklaştırmaktadır.

Medya içerik araştırmalarında oldukça yaygın olarak kullanılan içerik çözümlemesi yönteminde araştırmaya konu olan örnekleme dair kodlar belirlenerek, metin sayısal veriler üzerinden sistematize edilerek çözümlenmektedir. “Kitle medyasına yönelik içerik çözümlemesi çoğunlukla, ele alınan medyaya özgü içeriklerin bir ifadesi olan *ortam değişkenlerini* kullanmaktadır” (Wimmer ve Dominick, 2007: 21). Bu değişkenler iletişim kanalının taşıdığı özelliklerin kullanım biçimleridir. İçeriğin oluşturulma sürecindeki etkenler ve izleyicilerde bıraktığı etkiler ile metnin bağlamı hakkında veri sağlamayan bu yöntemin kullanım amaçları şöyle sıralanabilir (Geray, 2004: 135):

- Belli bir iletişim içeriğindeki özelliklerin ve eğilimlerin ortaya konarak içeriğin resmedilmesi,
- İçeriğin, içeriği üreten kaynağın özellikleriyle ilişkilendirilerek sahiplik politikalarının belirlenmesi,
- Gerçek durumlarla bu durumların medyada yer alış ve sunum biçimlerinin karşılaştırılması,

- Toplumsal kimlikler ile sosyal gruplar ve azınlıkların medyada nasıl temsil edildiğinin saptanması,
- Etki araştırmaları için ön çalışma niteliğinde bilgi sağlanması.

İçerik çözümlemesi problemin ortaya konması, sınıflama, sınırlama, çözümleme gibi birtakım yöntemsel prosedürleri izlemeyi gerektirmektedir. Bu çözümleme yönteminin aşamaları şunlardır (Wimmer ve Dominick, 2007: 26):

- Değişen toplumsal koşulların değerlendirmesi ve sorgulanması niteliği taşıyan araştırma hipotezinin oluşturulması,
- Ele alınan sorundaki içeriğin bütünü ifade eden sınırların belirlenmesi,
- Bu sınırlar dâhilinde bütünü temsil edecek bir örneklem seçilmesi,
- Çözümleme biriminin –kelime, karakter, eylem, vs.- seçilmesi,
- İçerik kategorilerinin –reklam, film, haber, belgesel gibi- oluşturulması,
- Belli ölçekler kullanılarak verilerin sayısallaştırılması,
- Örneklem içeriğinin özelliklerine uygun kodların belirlenmesi,
- Verilerin istatistiksel olarak çözümlenmesi,
- Elde edilen sonuçlardan çıkarım yapılması.

İçerik çözümlemesi ile elde edilen bulgular, belirlenen kategori ve kod sistemi sınırlılığında olduğu için metinlerin analizinde tek başına bir dayanak noktası oluşturamamaktadır. Söylem analizi ise birçok farklı sosyal alana başvurulmuş disiplinler arası bir perspektifi gerektirmektedir. Bir yöntem olarak kullanılan söylem analizleri, dayandıkları söylem teorilerine bağlı olarak ortaya konulan analiz tekniklerini uygulamaktadır.

Söylem analizi görüşleri arasında yöntemsel açıdan farklılıklar bulunmasına rağmen, bu görüşlerin üzerinde hemfikir olduğu hususlar şunlardır (Jorgensen ve Philips, 2002: 5-6):

- Dünyayı algılama biçimlerimiz farklılık göstermektedir, bu nedenle objektif bir gerçeklikten söz edilemez. “Dünyadaki bilgilerimiz ve temsillerimiz, dünyayı kategorize etme yollarımızın ya da söylemlerimizin ürünüdür” (Jorgensen ve Philips, 2002: 5).
- Tarihsel ve kültürel özgüllük: Dünyayı algılama biçimimiz gerek tarihsel gerek kültürel açıdan koşulludur. Kimliğin söylemsel olarak inşa edildiği esasına

dayanan bu anti-temelci yaklaşım, modern epistemenin özcü ve sabit temelini sarsmaktadır.

- Bilgi ile sosyal süreç ve sosyal eylem arasındaki bağlantı: Dünyayı anlamanın yolları toplumsal süreçlerle yaratılmakta ve devam ettirilmektedir. Toplumsal anlayışlardaki farklılıklar eylem farklılığına neden olmaktadır. Bu nedenle bilginin sosyal inşasının sosyal çıktıları vardır.

Söylem analizi yöntemleri, kültürel ve toplumsal inşaları genel olarak güç ilişkileri, hegemonya, sosyal tabakalar, ilişkiler ve kimlikler ile ideoloji bağlamında ele almaktadır.

Dil, ideoloji ve güç ilişkisi ile sosyo-kültürel ve söylemsel değişimleri ele alan Fairclough'un amacı, hangi sosyal değişimlerin hangi söylem değişikliklerine ne ölçüde sebebiyet verdiğini, sosyal yaşamın söylemsel olmayan unsurlarına nasıl etki ettiğini, toplumsal değişim sürecinde söylemin sosyal pratikleri yeniden nasıl kurduğunu; bu sürecin bir parçası olan metinlerin dilsel, semiyotik ve söylemsel analizi ile ortaya koymaktır (Fairclough, 2012: 452). Sosyal yapıları ve pratikleri toplumsal gerçekliğin bir parçası olarak gören Fairclough, söylem analizi yöntemini, baskın söylemlerin ortaya çıkışı, diğer söylemlerle ilişkisi ve eklemlenmesi; söylemler arası mücadele ve baskın söylemlerin yarattığı hegemonya; bu söylemlerin tüm yapılara dağılarak yeniden üretilmesi; toplumsal gerçeklik üzerinde dönüştürücü etkisine sahip olması olmak üzere dört araştırma konusu etrafında şekillendirmiştir (Fairclough, 2012: 462). Bu açıdan Fairclough'un ortaya koyduğu yöntem, söylemin metinsel pratiği, söylemsel pratiği ve sosyo-kültürel pratiği olmak üzere üç kurgudan oluşmaktadır (Fairclough, 2003: ix). Metinsel pratik, kelime seçimi, gramer, cümle yapıları, başlıklar, görsel imge kullanımı, anlatı yapısı gibi öğeleri içermektedir. Söylemsel pratik, metinlerarası bir okumayla metnin sosyal bağlamda ve diğer söylemlerle ilişkisinde ele alınmasını ifade etmektedir. Sosyo-kültürel pratik ise söylemin ideolojik etkisinin ve yarattığı hegemonik ilişkinin çözümlenmesini gerektirmektedir (Devran, 2010: 63-64).

van Dijk'ın söylem çözümleme yöntemi, toplumsal ve siyasal söylemlerle oluşturulan, meşrulaştırılan, dağıtılan ve yeniden üretilen asimetrik sosyal ilişkilerin ele alındığı eleştirel bir söylem çalışmasıdır. van Dijk, eleştirel söylem analizini, "eleştirel dilbilim, eleştirel göstergebilim ve genel olarak dil, söylem ve iletişim araştırmalarının

sosyo-politik farkındalığından ve muhalifliğinden ortaya çıkmış” (van Dijk, 1995: 17) bir yöntem olarak ifade etmektedir. Eleştirel söylem analizi, söylemin yapıları yerine onun sosyal ve siyasal bağlamlarına yönelmektedir.

Toplumu makro ve mikro düzeylerde ele alan van Dijk’ göre, dilin gündelik kullanımı ve sözlü etkileşim toplumun mikro düzeyine aitken, sosyal gruplar arasındaki egemenlik, güç, eşitsizlik ilişkisi makro düzeydedir. Eleştirel söylem analizi de etkileşimsel mikro düzey ile kurumsal ve örgütsel makro düzey arasındaki boşluğu doldurma işlevini yerine getirmektedir (van Dijk, 2015: 468). Mikro ve makro düzeyler toplumun ikiye ayrılmış farklı yapıları, birbirinden kopuk ayrı katmanları şeklinde düşünülmemelidir. Bu düzeyler toplumsal yapıyı oluşturan bir bütündür, söylem gerek makro gerek mikro tüm anlamsal yapıları içermektedir. van Dijk’ın çözümle yöntemi de metnin mikro ve makro yapısının çözülmesi üzerine kuruludur. Metnin mikro yapısı, dilbilgisel özellikleri, cümle yapıları, sözcük anlamları, gibi metinsel özelliklerine tekabül ederken, makro yapı ideoloji ve iktidar ilişkilerinin metni yapılandırma biçimlerini, anlam bağlamlarını ifade etmektedir. Bu açıdan bir haber metninin mikro yapısı aktif-pasif, kurallı-devrik, olumlu-olumsuz cümle kullanımları, kelime ve cümlelerin dizimseli, sözcük seçimleri ve çeşitlemelerinden oluşmaktadır. Haber kaynağından edilen bilgilerin haberin temasına uygun olacak şekilde ayıklanması ve genelleştirilerek özetlenmesi, metnin bir hiyerarşiye tabi tutularak bazı bilgilere önem atfedilmesi ve başlık, alt başlık, spot, metin şeklinde ayrılması, toplumsal makro yapıda baskın kişilerin ifade ve yorumlarına dolaylı olarak bilgi şeklinde yer verilmesi, haber metninin makro yapısını oluşturmaktadır. Makro çözümleme, haber başlıklarında ve spotta yer alan semantik makro yapılar üzerinden zihinsel makro yapılara ulaşılması, zihinsel modellerin somutlaştırıldığı metafor ve imaların çözülmesi, bilgi aktarımının yanı sıra fikirler ve tutumlara yönelik etkinin ortaya konması, adlaştırma ve genelleştirme ile –sağlık görevlisi, öğretmen, bazı, bir grup, birkaç, vs.- yapılan geçişirmelerin belirlenmesi işlevlerini yerine getirmektedir (van Dijk, 2015: 473-474).

van Dijk’ın disiplinler arası çalışmayı gerektiren eleştirel söylem analizi, sosyoloji, psikoloji, kitle iletişim araştırmaları, hukuk, siyaset bilimi gibi beşeri ve sosyal bilimler olmak üzere geniş bir yelpazede söylem ve toplum arasındaki ilişkilere odaklanarak cinsiyetçilik, ırkçılık, sömürgecilik, sosyal eşitsizlik gibi sorunları irdelemektedir. Dilbilgisi, şematik organizasyon, konuşma eylemleri, etkileşim

stratejileri olmak üzere söylemin tüm seviyelerini ve boyutlarını dikkate almaktadır. Güç ve egemenlik ilişkileri ile bu ilişkilerin toplumsal boyutta üretilme ve sürdürülme biçimlerinin, hegemonyanın meşruiyetinin ve stratejilerinin eleştirel bir yaklaşımla ele alındığı söylem analiz yöntemi, aynı zamanda karşı-güç ve karşı ideolojilerin oluşturulması için stratejik öneriler ortaya koymalıdır (van Dijk, 1995: 17-18).

Halliday'in fonksiyonel semantik yaklaşımı, sosyal, kültürel ve ideolojik anlamların metnin dilsel boyutunun ötesinde inşa edildiğinden hareketle metnin üreticisinin dilsel ve işlevsel seçimlerinin, toplumsal koşullar ile üreticinin algılama biçimlerinin bir sonucu olduğunu göstermeye çalışmaktadır (Haratyan, 2011: 260). Metnin üreticisinin bireysel deneyimleri, dünyayı algılama biçimi, toplumsal kimliği, statüsü, duygu-durumsal yansımaları, bazı kelimelerin kullanılması veya kullanılmaması, bazı hususların vurgulanması veya geri plana atılması gibi metnin yapısını etkilemektedir. Dolayısıyla söylem analizi, sosyal, kültürel, psikolojik bağlamlarda metnin gramatik çözümlemesini gerektirmektedir.

Halliday'in çözümleme yönteminde metin dört şekilde analiz edilmektedir (Almurashi, 2016: 72):

- Bağlam
- Anlambilim
- Leksiko-gramatik
- Ses bilgisi

Metinler bağlamsal olarak kurulmakta ve anlam bağlamda veya bağlamlarda inşa edilmektedir. İşlevsel bağlamda inşa edilen anlamın aktarımsal –sözlükteki karşılık-bağlamdan farkı, metne dâhil edilenler kadar dâhil edilmeyenlerle de oluşan potansiyel anlamlar taşımasıdır. Muhtemel anlamları mümkün kılan sosyo-kültürel ve durumsal bağlamlardır (Halliday, 2014: 265). Durumsal bağlam, metnin yazıldığı, konuşulduğu, aktarıldığı andaki koşulları ifade etmektedir. Sosyo-kültürel bağlam ise sosyal yapıların nasıl oluşturulduğu, bu yapıların dil ile ilişkisinin ne olduğu, farklı sosyal gruplardaki ya da alt kültürlerdeki bireylerin birbirinden farklı dil kullanımlarına rağmen kodlama ve kod açma aşamasında nasıl uyum sağladıkları ile ilgilidir. Leksiko-gramatik analiz, hem dilbilgisinin hem de sözlüksel boyutta kelime dağarcığını içerirken, ses bilgisinin

çözümlemesi yazı sisteminin ve yazı sistemleri arasındaki geçişlerin –bir sembol sistemindeki ifadenin başka bir sembol sistemine nasıl aktarıldığının- incelenmesidir.

Halliday’ın fonksiyonel gramatik yöntemi, dilin nasıl kullanıldığını nedenleriyle ortaya koymayı amaçlayan, birçok alanda uygulanabilir alternatif bir yöntemdir. Dilin toplumsal kullanım biçimleriyle, bu biçimlerde üretilen söylemlerle, dilin işlevleriyle, metnin sözdizimsel yapılarının yanı sıra –metnin amacını da içeren- bağlamsal anlamlarıyla ilgilenmektedir.

Söylemin tarihselliği yaklaşımını izleyen Wodak, van Dijk’ın ortaya koyduğu makro ve mikro yapılar arasındaki söylem düzensizliklerini incelemiş, çalışmalarını söylemin tarihselliği yaklaşımıyla yürütmüştür (Sözen, 1999: 142-144). Tarihsel özgünlüğüyle toplumun bütününe yönelen ve “Teun van Dijk’in sosyo-bilişsel teorisi üzerinde duran söylem-tarihsel yaklaşım, söylemi yapılandırılmış bilgi biçimleri ve sosyal uygulamaların belleği olarak görmektedir” (Wodak ve Meyer, 2009: 6). Wodak, söylem çözümleme yönteminde dil pratiğinin değişebilen özelliklerine ve dilbilimsel işaretleyicilerine yoğunlaşılmasını önermektedir. Dilin değişken özellikleri şunlardır (Wodak ve Meyer, 2009: 29):

- Vurgu ve tonlama
- Sözcüklerin dizilimi
- Leksikal yapı
- Bağdaşıklık, anlam bütünlüğü ve mantıksal tutarlılık
- Yerel anlambilimsel edimler
- Konu seçimi
- Konuşma eylemleri
- Şematik yapı
- Retorik değişmeceler
- Sentaktik yapılar
- Önermesel yapılar
- Konuşma sırası
- Düzeltmeler
- Duraksamalar

Bu değişkenler, genellikle bilinçdışı gerçekleşen, pratikte kontrol edilemeyen ancak söylemin bağlamını ortaya koyan etkileşimledir. Kelime dizimi, cümle yapısı gibi değişkenler ise dilsel zorunluluktan kaynaklandığı için bireysel denetim, güç ve kontrolü aşmaktadır. Söylem analizinde altı adım belirleyen Wodak, yöntemi şu şekilde basamaklandırmaktadır (Wodak ve Meyer, 2009: 29):

- Semantik makro yapıların –konuların ve makro önermelerin- analizi
- İma, varsayım, belirsizlik, eksiklik, kutuplaşma gibi örtülü veya dolaylı anlam formlarının yoğun olduğu yerel anlamların analizi
- Zımnî biçimsel yapıların analizi
- Küresel ve yerel söylem biçimlerinin analizi
- Abartı, arıksayış gibi özel dilsel edimlerin analizi
- Bağlam analizi

Wodak, eleştirel söylem analizlerinin olumsuz sosyal ve politik deneyimlerle ilişkilendirilmesinin bir zorunluluk olmadığını, bu ilişkilendirmenin eleştirel kelimesine negatif anlam yüklenmesinden kaynaklandığını belirtmektedir. Dilin kullanımı sosyal bir pratik ise eleştirel yaklaşım salt olumsuz olanları değil bütün sosyal, kültürel ve siyasal bağlantıları ve deneyimleri içermelidir.

Yukarıda değinilen söylem analiz yöntemleri, toplumsal bir pratik olan dil kullanımını, söylemin somutlaştığı metinden hareketle, anlamın nasıl, kim tarafından, hangi etki ile inşa edildiğini ortaya koymak amacıyla analiz etmeye çalışmaktadır. Bu yöntemler genel olarak toplum, sosyal yapı, kültür, ideoloji ile dil pratiği arasındaki ilişkinin çözömlenmesine odaklanmaktadır. Yapısökömsel açıdan bu durum, sabit bir anlam yerine anlamın söylemde inşa edildiği teorisine dayansa da anlamı tamamlanmış olarak kabul etmek demektir. Ayrıca ideoloji ve hegemonyanın kendini yeniden ürettiği söylemi, onun kavramlarıyla çözömlmek, yeniden üretimin bir parçası olmak olacaktır. Derrida'nın ortaya koyduğu yapısökömsel okuma ise hem kavram çerçevesinin sınırlarını zorlayarak bu daireyi aşmaya çalışmaktadır, hem de okumanın aynı zamanda anlamın inşasının bir parçası olması sebebiyle onu tamamlanmışlıktan kurtarmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

POSTMODERN BİR SÖYLEM TEORİSYENİ OLARAK DERRİDA

2.1. DERRİDA VE FELSEFESİ

1930 yılında Cezayir’de doğan Derrida çağdaş teorik düşünce alanına yaptığı katkılarla tanınmaktadır. Bu alanda yaptığı felsefî çalışmaları modern dünyanın getirdiklerine bir karşı duruş olarak nitelendirilmiş ve ortaya koyduğu kavramlar birçok alana uygulanmıştır.

Derrida, dönemin birçok Fransız düşünürü gibi kıta geleneği¹ içinde eğitim almıştır. Nietzsche ve Heidegger’in batı metafiziğine yönelttiği eleştirilerin izinden giden Derrida, batının düşünce sisteminin bir merkez-çevre ilişkisinden hareketle ikili karşıtlıklar üzerine kurulduğunu ve bu durumun düşünce sistemimizi bütüncül bir şekilde etkilediğini öne sürmektedir. Ona göre karşıtlıklar üzerine yapılandırılmış batı düşüncesi önyargılara bağlıdır ve bütün yaşamımızı etkilemektedir. Anlamın merkezi, mutlak, değişmez bir ideaya, öze, kendinde şey’e bağlanması, onu bir noktaya sabitlemek, hangi şart ve koşul olursa olsun bağlamsal farklılıkları göz ardı ederek tek katmanlı bir yapıya büründürmektir. Dolayısıyla periferik olana ikincil ve olumsuz, eksiklik içeren bir anlam yüklemek, hakikatte bir bozulmaya ve niteliğinde bir azalmaya neden olmaktadır. Hâlbuki mevcudiyet metafiziğinin zamansal ve mekânsal varoluş bağlamında “olan varlık” olarak ele aldığı varlık, ‘imek’ değil, ‘olmak’tır (Şeriatî, 1984: 21). Sürekli olmak sürecinde olan varlığın anlamı da anlamlandırmaları da mutlaklaştırılmaz, ona bir kök atfedilemez. Bu köksüzlük düşüncesi merkeziyetçi düşünce geleneğinin karşısında konumlanmaktadır.

Derrida felsefesinin düşünsel temellerini Yahudilikte aramak kanımızca isabetli olacaktır. Zira Arap Müslümanların çoğunluğunu oluşturduğu, Fransa sömürgesindeki Cezayir’de bir Yahudi olarak doğan Derrida, hiçbir yere ait olmamanın dışavurumu olarak Yahudi düşünce tipolojisinin, Yahudi karakteristiğinin en güzel örneklerinden

¹ Ludwig Wittgenstein’in başını çektiği, doğa bilimleri ve mantıksal analize dayanan analitik felsefenin, neopozitivizmin dışında kalan felsefe ekolu olarak tanımlanabilir. Kökleri varoluşçuluk, fenomenoloji, yapısalcılık ve postyapısalcılığa dayanan kıta felsefesi, Kant’ın izinden giderek bilgi ve deneyden ziyade felsefî sorgulamalara dayanan yeni bir felsefî yöntem ile dünyayı yeniden yorumlamaya odaklanır.

biridir. Her ne kadar ate olsa da kendisini “sözde bir Yahudi” ve Yahudi’yi “özü olmayan, kendi adına hiçbir şeyi olmayan ya da özü, özsüzlük olan bir öteki” (Derrida, 2005: 50) olarak tanımlayan Derrida’nın düşünsel arkaiki, köksüz bir kavmin diasporasıdır.

Diaspora, savaş, işgal, sömürge, ekonomi gibi çeşitli nedenlere bağlı olarak bir kavmin veya ulusun anayurdundan kopup, başka bir yerde azınlık olarak yaşaması anlamına gelse de, daha ziyade Yahudi diasporasını ifade etmek için kullanılmaktadır. Yahudi diasporası, düşünsel olarak Hz. İbrahim ile Tanrı arasındaki akde dayansa da eylemsel olarak Babil kralı Nebukadnessar’ın Yehuda krallığını fethetmesinin ardından Yahudilerin Babil’e sürgün edilmesiyle başlamıştır. Rab’bin bir gazabı (Eski Ahit, Yeremya, 21/5-10) olan ve vaat edilmiş topraklara ulaşmaya kadar da bitmeyecek olan bu sürgün, Yahudi kimliğinin düşünsel temellerini oluşturmaktadır. Çocukluğunu Cezayir’de bir Yahudi olarak geçiren, on iki yaşında etnik kimliği nedeniyle Fransız çocuklarının öğrenim görebildikleri okuldan uzaklaştırılan, Fransız vatandaşı iken tecrit edilip yabancı statüsüne düşürülen, Nazilerin iktidarıyla birlikte antisemitizmin yasal dayanaklarla tüm kamusal alana yayıldığı Cezayir’de asimilasyon sorunu yaşayan Derrida için de var olduğu her yer onun diasporasıdır.

Yahudi zihniyetinin art alanında İsrail’den kopan, yeryüzüne dağılan ancak farklı etnik topluluklar içinde azınlık olarak yaşayan, bu yüzden hikâyesi tamamlanmamış olan bir eksiklik vardır. Yahudi kimliği din ve etnisite üzerine kuruludur. Sombart bu kimliği şekillendiren Yahudi ruhuna ait özellikleri dört başlık altında toplamıştır (Sombart, 2005: 260-272):

- Yahudiler, diasporada yabancı olarak görülmüşlerdir. Roma İmparatorluğundan kovulan Yahudilerden Ortaçağda Avrupa’da vebanın kaynağı olarak görülen Yahudilere, Nazi Almanyası’nda soykırıma uğrayan Yahudilerden Sovyet Rusya’da antisemitist propagandalara kadar, gittikleri her yerde ötekileştirilmişlerdir. Sombart’a göre nereye giderlerse gitsinler, halklar açısından geçici bir ruh haliyle açıklanamayacak olan bu Yahudi karşıtlığının, değişmeyen Yahudi karakteristiğiyle yakından ilişkisi vardır. Hâlbuki ötekileştirme, Yahudilerin yabancı topraklarda maruz kalmasından çok önce, bizzat Yahudilerin gerçekleştirdikleri düşünsel bir eylemdir. Soyun anneyle

ilişkilendirildiği Yahudilik başta Hz. İsmail'i yadsımıştır. Zira hem Yahudiler hem de Araplar Hz. İbrahim'in soyundandır. Ancak Yahudiler Sare'den olan İshak soyundan, Araplar ise Hacer'den olan İsmail soyundan gelmektedir. Yahudilerin kendi soylarını Hz. İbrahim'le başlatmaları, Rab'bin İbrahim'in mirasçısı olarak İsmail'i değil İshak'ı seçmiş olması (Eski Ahit, Yaratılış, 17/18-19) Hz. İsmail'in kökensel olarak ötekileştirilmesidir.

- Yahudilerin yeryüzünde yerleşmediği –Derrida'nın kavramıyla ifade edecek olursak yeryüzüne saçılmadığı- bir yer yoktur ve başka hiçbir kavim Yahudiler gibi yeryüzüne dağılmamıştır. Ancak Yahudi kavmi gittikleri hiçbir yerde özerk bir yerleşim yerine sabitlenmemiş, kendilerine bir merkez atfetmemişlerdir. Karakteristik olarak göçebe olan Yahudilerin “dinlerini içeren kutsal kitaplarının...göçebe bir halkın edebiyatı olduğunu unutmamak gerekir” (Sombart, 2005: 288). Bir çöl kavmi olarak Yahudiler için hareket, karakteristik bir özelliktir. Çöl yasasıyla yoğrulan Yahudiler için göçebelik, ister sahraya uyum sağlamak anlamında, ister diasporada tazeliğini hep korumuştur. Bu nedenle İsrail kavmi yüzyıllar boyunca göçebe bir halk olarak kalmıştır. İlk Yahudi tapınağı olan Süleyman Mabedi etrafında şekillenen İsrail diyarı, mekânsal olarak bir yere bağlanmanın ifadesi olsa da mabedin yıkılışı anavatanın merkezini yitirmesidir. Dolayısıyla eve dönüş yolunda Yahudi kavminin bağı sadece dinseldir ve eve dönüş sadece fışh² içindir.
- Yahudi karakteri, Yahudi öğretilerinin teleolojik karakteristiğiyle paraleldir. Yahudi kavminin, inançlarına derin bir bağlılık duymalarının, bir iman sorunundan öte kimliklerini bu bağlam üzerine inşa etmeleri nedeniyle olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira Yahudilik, Tanrı ile İsrailoğulları arasındaki ilişkiyi ve akdi ifade etmektedir. Bu, Hz. İbrahim'in Tanrı ile yaptığı akit (Eski Ahit, Yaratılış, 15/3, 17/2) ile başlar. Ancak gerek Eski Ahit'te, gerek Yeni Ahit'te, gerekse Kur'an-ı Kerim'de yer verildiği üzere Yahudi kavmi akdin sorumluluklarını yerine getirmemiştir. Evden ayrılma üzerine yapılan anlaşma, bitmeyecek olan bir hikâyenin başlangıcıdır ve Yahudi

² Geçmek anlamına gelen fışh, Mısır halkını cezalandıran Rab'bin, evlerin üzerine sürülen kurban kanının belirtisiyle, Yahudilere ceza vermemesini ifade etmektedir (Eski Ahit, Mısır'dan Çıkış, 12/13). Eski Ahit'te fışh kuralları arasında kurban etinin evde yenmesi, dışarıya çıkarılmaması ve hiçbir yabancının bu etten yememesi yer almaktadır (Eski Ahit, Mısır'dan Çıkış, 12/43-46).

karacterinin kaderî dayanağıdır. “Yahudi felsefesinin görevi düşünceyi bu kaderle uyumlu hale getirmektir” (Heschel, 1976: 422).

- Yahudiler Hz. Süleyman’dan günümüze, ticaret ehli olarak varlık göstermişlerdir. Gittikleri her yerde kentli tüccar olarak konumlanan Yahudilerin mal edinimleri altın, para gibi taşınabilir varlıklar üzerinedir. Mülk sahipliği ise toprakla uğraşan, toprağa bağlı kalan köylülere has bir durumdur. Dolayısıyla Yahudi kimliği, paranın yüzer-gezerliği ile özdeşleşmiştir. Yüzer-gezer, bir yere sabitlenmeyen, rizomatik tavır, “Yahudilerin, ‘köksüz hainler’ olarak şeytanlaştırılmasıyla sonuçlanmıştır” (Bard, 2014: 855).

Muğlak bir zamanda, henüz var olmayan bir yerde (başlayacak olan), tamamlanmamış bir mabetten yola çıkan Yahudilerin bitmemiş hikâyesi gibi, Derrida için tamamlanabilir bir anlam yoktur. Her gösteren başka bir gösterene işaret ederken, metin her seferinde kendini başka metinlere açarken, anlam bir göçebe gibi metinden metine, bağlamdan bağlama ertelenir. “Anlamlar, ebedi olarak, tartışma, müzakere, yorumlama ve yeniden yorumlamaya açık olan önermelerdir. Hiçbir anlam nihai olarak tanımlanmıyor ve bir defa tanımlanan hiçbir anlam ebediyen geçerli olmuyor” (Bauman, 2000: 150). Metin, daha yazıldığı andan itibaren yazardan kopacağı akdi ile kendini okura sürgün eder. Böylece anlam sonsuz bir saçılma ile boşlukta asılı kalır.

Yahudilerin yeryüzü ile ilişkisi yataydır. Bu, batılı düşünce sisteminin çizgisel zaman, doğrusal mekân anlayışını değil Derrida’nın saçılma kavramı bağlamında bir dağılmayı ifade etmektedir. Yapısalcılık eleştirisinde sabit bir merkezin olmadığını söyleyen Derrida’ya göre, merkezin devinimselliği çevrenin hareketinin garantisidir. Mutlak bir öz olarak belirlenebilecek aşkın bir merkezin olmaması, merkez-çevre ilişkisinin kat’i prensiplerinin olmadığı anlamına gelir ki bu, herhangi bir şeyin (odaktaki ya da periferideki herhangi bir varlığın) başka bir şeyin yerine (başka bir odak noktasına veya periferiye) ikamesini mümkün kılar. Dolayısıyla anlam, belli bir odak noktasının olmadığı boşlukta genişler, kesin sınırlarının olmadığı bir bağlamda saçılır.

Soyun anneden geçtiği evlilik kurumu, Yahudi din bağının güvencesidir. Bu bağ, Yahudi ırkını (saf ırkı-seçilmiş ırkı) kuşatan bir çemberdir. Yahudi ırkı üstündür, dünya onun üzerine kuruludur ve onun dışında bir şey –herhangi bir şeyin ehemmiyeti-

yoktur³. Uzamsız ve zamansız olan Yahudi, uzamı ve zamanı önceller. Yahudi zihniyeti açısından Yahudi, “metin”dir ve “her şey metinden ibarettir”. Derrida’nın özün varlıktan önce gelmediği, *metnin oyunu* mümkün kılan bir arkhe-yazı olduğu görüşü, metnin sınırlarını genişletmiştir. Derridacı anlamda *metin*, maddesel sembollerle ifade edilen metni aşan bir kavramdır. Zamansal ve mekânsal bir dayanağı gerektirmeyen *metin*, anlamın açılmanması için tek kaynaktır.

Yahudi kimliği, hem, ne bir özün yeniden edinilme niyeti, ne bir aidiyetin kabulü, ne de birliktelik duygusudur; hem de bunların hepsidir (Derrida, 2005: 49). Yahudi bir şey olmaktan çok bir yere ait olmamayı ifade etmektedir. Derrida felsefesi de değillemeler üzerine kurulmuştur ve *difference*, belli bir şeyi değil belli bir şey olmamayı açığa vurmaktadır. Yahudi gibi *difference*, “asla mevcut değildir, ancak her zaman zaten olagelmıştır, hiçbir sabit özdeşliğe sahip değildir, ne bir sözcük ne de bir kavramdır, çünkü bir göndermesellik ya da özdeşlik mantığına boyun eğmez” (Bogue, 2002: 203). Dolayısıyla *difference* adlandırılmaz bir kökensizliğe işaret etmektedir.

2.1.1. Yapısalcılık, Sonrası ve Dil

20. yüzyılda etkin olan yapısalcılık, olguları yapı ve sistem kavramlarından hareketle açıklamaya çalışmıştır. Yapısalcı düşünce, kültürü oluşturan alt birimlerin tekrar tekrar ürettiği yapıları, kültürün tüm ritüellerini inceleyerek sistemi bütünsel bir ele alışla analiz etmektedir. Özellikle dilbilim alanında etkin olan yapısalcılığın başlangıç noktası Ferdinand de Saussure’ün çalışmaları olarak kabul edilmektedir. Onun geliştirdiği dilbilimsel teorinin izinden giden Levi Strauss, Lacan, Foucault, Althusser, Barthes⁴ gibi isimler aracılığıyla antropolojik, sosyolojik, psikolojik, felsefi çözümlemeler de yapısalcı gelenek içinde yapılmıştır. Yapısalcı dilbilimin etkisi, dilin yapısına benzer yapılar içerdiği ve belli kurallar sistemiyle çalıştığı düşünülen insan davranışlarının tüm alanlarına uygulanır olmuştur.

Ferdinand de Saussure’ün ortaya koymuş olduğu dilbilim teorisinden önce dil ile dünya ilişkisi üzerine yapılan tartışmalar, kavramlar ve kavramlara verilen isimler

³ (Aram kralının ordu komutanı) Naaman, (kendisini yakalandığı deri hastalığından kurtaran) Tanrı adamının (İlyas oğlu Elişa) yanına döndü. Onun önünde durup şöyle dedi: “Şimdi anladım ki, İsrail dışında dünyanın hiçbir yerinde Tanrı yoktur” (Eski Ahit, II. Krallar, 5/15).

⁴ Lacan, Barthes ve Foucault daha sonra yapısalcı düşünce sistemine eleştiri getirmiş ve post-yapısalcı akım içinde yer almışlardır.

arasındaki ilişki üzerinedir. Saussure dil biliminde izlenen metodolojiyi yeniden ele almış, dilin temel birimi olarak sesi yani harfleri değil, kelimeleri belirlemiştir. Çünkü harfe indirgenmiş birimler tek başına anlamlı değildir. Hâlbuki yapı açısından bakıldığında bütünü anlamlandırabilmek için anlamlı parçalardan yola çıkmak gerekmektedir. Yapı, anlamlarını sistem içinde bulundukları konumlarından alan birimlerin oluşturduğu sistematiktir. Bu sistem her biri kendi içinde anlamlı olan birimler arası ilişkiler üzerine kurulu ancak onları aşan durumundadır. Birimler arası ilişki dil aracılığı ile sağlandığı için, aşkın olan yapı dildir. Yani gerçeklik yapıya dayanır, söylem içindedir, dilsiz bir gerçeklik mümkün değildir. Dolayısıyla dilin sınırı gerçekliğin de sınırındır. Bizi sınırlandıran şey dilin yapısıdır. Bireyleri aşan ancak uzlaşımlarına dayanan yapıdan hareketle dil de bir yapı olarak tek tek bireylerin uzlaşımına ve kullanımına açık ancak onları aşan bir sistemdir. Bu sistem toplumsal düzeyde gerçekleşmekte ve bu nedenle zaman içinde, ağır ağır ilerlemekte veya dönüşmektedir.

Saussure'ün ortaya koyduğu dil yapısına göre dilin içerdiği bütün öğeler kendilerinin karşısında konumlanan karşıt öge ile anlam kazanmaktadırlar. Önemli olan öğeler arasındaki karşıtlıklar ve bu karşıtlıktan doğan ilişkidir. Yani tüm sözcükler bir sistem içinde ortaya çıkar ve yine sistem içinde yer alan karşıtı ile anlaşılır. Sözcüğün niteliğini belirleyen onun ne olmadığıdır. Saussure'ün dilbilimsel yaklaşımında dil, gösteren ve gösterilen yani imge ile kavramdan oluşan bir sistemi ifade etmektedir: göstergeler sistemini. Her göstergenin ses imgesinden oluşan gösteren ile imgenin delalet ettiği kavrama tekabül eden gösterilen olmak üzere iki yönü vardır ve gösteren ile gösterilen arasındaki ilişki sabittir. Belirli bir anlama ve içeriğe sahip olamadan düşünce mümkün değildir. Dilin aşkınlığı işte bu nedenledir. Görüşlerini Saussure'ün teorisiyle temellendiren Levi Strauss da dil öğelerini, aralarındaki benzerlik veya farklılık prensibine dayanan ilişkiler bağlamında ele almaktadır. Yani A ya da B'yi önemli kılan, ne oldukları değil aralarındaki ilişkidir; A'ya göre B, B olmayan A gibi. Bu şekilde ikilikler üzerinde yürüyen dil sistemi karşıtlıklar üzerine kuruludur.

Yapısalcı metodolojiye dayanak olan dil çalışmaları post-yapısalcı düşüncenin temellerinin atılmasında da önemli bir rol üstlenmiştir. Çalışmalarına Saussure'ün açtığı yoldan giderek başlayan Roland Barthes, 1950'li yıllarda başladığı edebiyat ve bilim çalışmaları ile post modern düşüncenin ilk temsilcileri arasına adını yazdırmıştır.

Yapısalcı düşünce çerçevesinde bilimin nesnelliğini tartışmaya açan Barthes, dilin düşünceyi belli kalıplar içine soktuğunu söylemiştir. Bilimsel bilginin nesnelliği karşısında edebiyatın öznel durumunun bilgiye ulaşmada bir yol olamayacağı eleştirilerine karşı nesnellik ve tarafsızlık kavramlarının meşruiyetini sorgulamıştır. Ona göre bilim için dil bir araçken söz konusu edebiyat ise dil kurucu bir rol üstlenmektedir. Dilbilim (Saussure’cü anlamda) kendisi için araç olan dili araştırırken dile mahkûm ise –ki öyledir- bu durumda dil yapısalcılığı aşmaktadır. Dolayısıyla yapısalcılığı bir bilim olarak değerlendirmek doğru değildir. Hatta düşünceleri ifade etmede sağladığı söylem farklılıkları nedeniyle edebiyat bilimden üstündür. Barthes’ın üslup, ifade ve söylem farklılıklarına yaptığı vurgu genel olarak yapısalcı düşünceden post-yapısalcı düşünceye geçişi ifade etmektedir.

Post-yapısalcı düşüncenin gelişiminde önemli katkıları olan bir diğer isim Derrida’dır. Derrida yapısalcılık eleştirisine yapının yapısallığını ele alarak başlamaktadır. Yapının, yapının yapısının ve bu yapıda sabit yani merkez olanın ne olduğunu tartışmaya açmaktadır. Yapı, bir merkez ve çevresinden oluşmaktadır. Merkezdeki olgu çevresindekilerin anlamını belirleyen bir çıkış noktası olma işlevini üstlenmektedir. Farklı yapılar için farklı merkez-çevre elemanları bulunsa da merkez-çevre ilişkisi yani çevredeki elemanların bir odak noktasına göre durumları sabittir. Mesela bir dilde –lisan anlamında- bir kelimenin işaret ettiği şey, bir başka dilde farklı bir kelimeyle ifade edilmektedir. Fakat işaretler farklı da olsa sözcük ile kavram arasındaki gösteren-gösterilen ilişkisi değişmezdir. “Varlığı belli bir başlangıç noktasına sabitleyen yapısalcılık, ona, yapıda örgütsel dengeyi sağlayan bir merkez atfetmektedir. Merkezli yapı kavramı aslında temel bir zemine dayanan bir boşluğu, devinimsizlik ve kesinlik temeli üzerine kurulu serbest bir hareket alanını ifade etmektedir” (Derrida, 1993: 223-224). Burada sorulacak soru olguların anlaşılmasında mutlak bir öz olarak belirlenen merkezin yapıdan aşkın olup olmadığıdır. Eğer yapı temel niteliğinde bir odak noktasından başlıyorsa ve çevresindeki boşluk öğelerin serbest hareketine yani yer değiştirmelerine –yani oyununa- imkân tanıyorsa, bu demektir ki yapının prensipleri kati değildir. Üstelik her yapı için ayrı bir merkez söz konusu ise, merkezdeki varlığın yer değiştirmeleri, başka bir yapıda başka bir şeyin merkeze ikamesi mümkün ise demek ki merkez, doğal bir odak noktası olamaz. Böyle bir durumda yapı, sonsuz sayıda gösterilenin yer değiştirdiği ve buna bağlı olarak sonsuz sayıda gösteren-

gösterilen ilişkisinin doğduğu bir oyuna dönüşecektir. Her imlemenin etkileşimi ve anlamının alanı sınırsızlaşacaktır. Dolayısıyla aşkın bir gösterenden bahsetmek imkânsız olacaktır. Çünkü bir odak noktası yerine başka bir odak noktası ikame edilebilmesi, iki odağın da aynı düzlemde olmasını gerektirmektedir. “Yerine geçen kendinden önce bir şekilde var olmuş herhangi bir şeyin yerine geçmez” (Derrida, 1993: 225). Doğal olmayan, sabit olmayan, sadece odak noktasında bulunmasından mütevellit merkez olma işlevi kazanan bir merkez; ‘kök olan’ın, kökenin olmadığı, “her şeyin bir söylem olmaya başladığı”nın (Derrida, 1993: 225) da ilanıdır. Sabit bir merkez yok ise ve her şey söylemden ibaretse dilin evrenselliği sorununa yeniden dönülmektedir.

Derrida, dili bir sistem olarak ele alan ve ses-birimsel bir yapı olarak değerlendiren yapısalcılığın ardından dili yeniden sorunsallaştırmıştır. Özellikle Saussure ve Levi Strauss’un dile durağanlık atfetmesine karşı çıkmaktadır. Saussure’ün gösteren-gösterilen ikiliğini eleştirmekle işe başlayan Derrida, bu ikili yapının dili statikleştirdiğini, yani gösterenin mutlak surette tek bir gösterilene bağlandığını söylemektedir. “Temel, ilke veya merkeze bağlı tüm isimler sabit bir varlığa göre belirlenmiştir; aşkın olan, bilinç, vicdan, tanrı, erkek gibi” (Derrida, 1993: 225). Hâlbuki bir gösterenden hareket edildiğinde karşımıza gösterenler yığını çıkmaktadır. Göstergeler zinciri uzayıp gitmekte ve böylece anlam tamamlanamaz, sonsuz bir oyuna dönüşmektedir. Dolayısıyla anlam tek bir göstergeye bağlanamaz, bu sonsuzluk içinde belli bir yere sabitlenemez. Göstergeler farklı anlam bağlamlarında farklı anlamlar kazanmakta ve anlamın sınırı buna bağlı olarak sürekli genişlemektedir. Göstergeler dizisinin kaçınılmaz durumu tanrı, akıl, madde gibi başka kavrayışlara dayanak olacak merkezlerin, aşkın ve bağımsız göstergelerin olmadığına işaret etmektedir. Bu durumda gösteren-gösterilen ayrımı yapmak da anlamsızdır. Çünkü bir gösterenin götürdüğü gösterilen, başka bir gösterilene işaret eder ve gösteren konuma geçer. Gösteren-gösterilen ikiliği batı metafiziğinin, belirli bir merkez üzerinde ikili karşıtlıklarla işleyen felsefi geleneğin dilbilimsel tahakkümünün bir sonucudur, çünkü Platon’dan Husserl’e kadar uzanan mevcudiyet metafiziği bağımsız bir mevcudiyet varsayımından hareket etmekte ve dolayısıyla bağımsız bir gösterge olduğu ön kabulüne dayanmaktadır. Ancak Derrida, böyle bir bağımsız anlam alanının olamayacağını, Aristoteles’da cevher, Platon’da ideaya karşılık gelen, hiçbir koşula bağlı olmayan bir varlığın söz konusu olmadığını savunmaktadır. Gösteren ile gösterilen arasında mutlak bir ayrım olması için

aşkınsal bir gösterilenin var olması gerekmektedir. Demek ki ideallığın kurucusu olan mutlak varlık var ise, “varlık” aşkınsal bir sözcüktür. Bu da bizi varlığın anlamını yeniden sorgulamaya götürür. Dilin dışında bir şey yok ise “varlık”, sözcüğün imkânına bağlıdır. Heidegger’in, varlığın sesinden bahsederken, onun sessiz, sözsüz, dilsiz yani kökensel olarak a-phone olduğunu söylemesi, varlığın kökeniyle ses arasındaki kopuşa işaret etmektedir. Dolayısıyla varlık-var olan ayrımı nedeniyle⁵ gösteren ve gösterilen arasında bir fark yoktur. Ve her gösterilen aynı zamanda bir gösteren olmaktan beri duramaz (Derrida, 1997: 19-23). Dil, gösterenlerin birbirinin yerine geçtiği ve birbirine ilave olduğu bir oyun hareketine dönüşmektedir. Oyunun kendisi varlık ve yokluğun önceli olduğu için, oyunu durduracak aşkın bir gösteren/gösterilen olmadığı için, oyun dışında yani *metin dışında hiçbir şey yoktur*.

Batının düşünce sistemi varlığı anlamlandırmada ve yorumlamada tek yol olarak yapısalcılığı öne sürerken, Derrida bu yapıların anlam ve yorum sisteminin duvarlarını oluşturduğunu söylemektedir. Düşüncenin metafizik varsayımlardan azat edilmesi için çabalayan Derrida, batı metafiziğinin varlık yorumunun –varlığı şu anda, burada bulunan mevcudiyet olarak ele almasının- tarihsel perspektif açısından bütün var olanların varlığını anlama yöntemi olduğunu söylemektedir. Hâlbuki bu bütüncül ele alış, farklı var olanların arasındaki farkı –difference- göz ardı etmektedir. Levi Strauss, Saussure gibi yapısalcıların açtığı yoldan giderek dili statik kurallar bütünü olarak ele almak, dilin etkiye açık olduğu zamansallığı da yok saymak olacaktır. Çünkü Nietzsche’nin değerlerin yeniden değerlendirilmesi olarak yeni değerlerin üretilebileceğine yaptığı vurgu dilin yasalara indirgenemeyeceğinin ilanıdır. Dil her zaman yazarın niyetinden fazlasıdır ve yazar gösterenin yorumlanma biçimini, anlamlandırmaları ve yaratacağı anlamı sınırlandırmakta muktedir değildir. Niyet edilmemiş veya ifadeye dökülmemiş olanın imkânı mümkündür. Nietzsche’de bu *her kendiliğin yoruma açılması, yorumlanmayan hiçbir kendiliğin olmaması* olarak ifade

⁵ Heidegger’de varlık nedir sorusu, somut olan insana çıkar. Heidegger analizini somut insan üzerinden yapar ve bu analize varlık-var olan farkıyla başlar. Sartre’ın ortaya koyduğu kendinde varlık (varlık) – kendisi için varlık (dasein) farkında olduğu gibi, Heidegger’de de “varlık” yani el altında var olan, insanın dışındaki alan iken, “var olan” yani dasein insanın kendisidir. İnsan varlık nedir sorusunu sorunca kendisine döner, çünkü bunu sorabilen sadece insandır. Bu soruya kendi anlamından yola çıkarak çözüm getirebilir. Dasein, dünyaya fırlatılmış, orada olan varlıktır. Nasıl fırlatıldığı bilinmez ama hazır olan varlık olarak kavranması gerekir. Varoluş dasein’e ait bir özelliktir. Çünkü başka türlü olma imkânına sahip tek varlıktır. Dasein’in kendini gerçekleştirmek (kim) için başvurabileceği tek şey kendisidir, bunu başaramaz ise el altındaki varlıktan (ne) farkı kalmaz, el altındaki alana *düşer*. El altındaki varlık yani mevcut varlık ise bilime konu olan varlıktır.

edilir. “Nietzsche’yi Heidegger’den ayıran budur: Nietzsche’ye göre her şey yorumdur” (Derrida, 2011: 226). Heidegger’in varlığı yeter-sebep ilkesi çerçevesinde açıklaması, gösterenin bir yüzünün mutlak bir logosa dönük olması demektir. Heidegger’in onto-teolojisi aşkınsal bir gösterilen olarak logosu olumlayarak onun yerini sağlamlaştırmaktadır. Nietzsche ise yazının kökensel olarak bir hakikate bağlı olmadığını, Platon’un yaptığı şekilde Ruh’tan ve İyi Olan’dan bahsetmenin gerçeği ters çevirmek ve yaşamın temel şartı olan bakış açısını reddetmek anlamına geldiğini söylemektedir (Nietzsche, 2013: 9).

Metafizik düşünce, terimler arası karşıtlık kurarak bu karşıt terimleri diyalektik aracılığıyla uzlaştırmaktadır. Herakleitos’un başlattığı diyalektik düşünce –oluş ve değişim karşıtlığı temelinde “aynı nehirde iki kere yıkanılmaz” mantığı- metafizik düşünme geleneğinde egemen olmuştur. Parmenides’in gerçek âlem ile görünüşler âlemi dikotomisi, görünüşler âlemini ikincil konuma yerleştirmektedir. Yine Platon’un duyumsanır ve anlaşılır arasında üstünlük ilişkisi çerçevesinde ortaya koyduğu karşıtlıkta, anlaşılır olan yani değişmez ve doğru olan, duyumsanır olana üstün kabul edilmiştir. “Batı felsefe geleneği, genelde geleneğe dayanak oluşturan aynı değerlerin narsistik bir biçimde sürekli olarak tekrar edilmesidir; dil nesilden nesle değişse bile. Derrida’ya göre bu geleneğin vücut bulmuş son hali olan yapısalcılık da farklı değildir ve bu yüzden de yapıbozuma uğratılmalıdır” (Richards, 2008: 32). Ona göre Batı düşüncesinin yapıyla olan ilişkisinin altında varlığın duyularla algılanabilir olan olarak belirlenmesi yatmaktadır. Düşünce sistemimizi belirleyen klasik metafizik, varlık/yokluk, iç/dış, kadın/erkek, iyi/kötü, beden/ruh, kültür/doğa, yaşam/ölüm, duyumsanır/kavranır gibi ikili karşıtlıklar (bianary opposition) üzerine kuruludur. Her çiftin ikincisi ilkinin yokluğunu, onun istenmeyen halini belirtmektedir. Dolayısıyla zıtlıklar sadece anlamsal veya durumsal olarak karşıtlık ifade etmez, aynı zamanda ilkinin önceleyen bir hiyerarşiye de gönderme yapar. Batı felsefesinin varlığı varlık olarak ele aldığı düşünülürse hiyerarşik sıralamada ikincil konumda olan, aslında ertelenmiş bir zamansal ve mekânsal varoluş demektir. Hiyerarşik konumlandırmalara dayanan bu yapıda dilin işlevi de mevcut olanı göstermek, mevcudiyeti temsil etmektir. Dilin hem sessel hem de yazısal yanı bu işlevi yerine getirmektedir ancak sözün temsiliyeti daha mükemmeldir. Bu nedenle batı düşünce sisteminde yazı, sözün karşısında konumlandırılmaktadır. Yazının aşağılanarak sözün yüceltilmesinin yani

logosmerkezciliğin sebebi anlamın kökenine dair hep bir mevcudiyet tahayyül edilmesi, bilginin temeline mevcudiyetin konulmasıdır. “Batı metafiziği genellikle “var olmak algılanır olmaktır” (Berkeley İdealizmi⁶) ya da algılamak var olmaktır (Kartezyen Rasyonalizm) ... görüşlerine dayanmaktadır” (Hahn, 2014: 15). Konuşanın zaman-mekânsal varlığı da sözü birincil konuma yerleştirmektedir.

2.1.2. Logosentrizm- Ses Yazı Karşıtlığı

Derrida’nın klasik metafizik eleştirisi ses-yazı karşıtlığı üzerine yoğunlaşmaktadır. Konuşan ve dinleyenin aynı anda mevcut olması, aralarında zamansal ve uzamsal bir mesafenin bulunmaması, söyleyenin söyleme ve ne demek istediğini söyleme, dinleyenin anlama ve ne anladığını anlatma imkânının olması, sözü yüceltmekte ve bunu da batı düşüncesinin temel idealine, ‘var olan’a dayandırmaktadır. Batı düşüncesinde yazma konuşmanın temsili, söylenen şeylerin işaretlerle sembolize edilmesidir. Theuth’un “soluğu kesilmiş göstergeyi yaşayan sözün yerine geçirmek” (Derrida, 1981: 92) istemesi, “gösterenin (yazının) tanrısı Thot’un kendisini (yazıyı) Ra’ya (söze) *ilavesidir*” (Derrida, 1981: 88-89)⁷. Dolayısıyla yazı konuşmanın muadili olabilir, üstelik kusurlu bir muadil. Çünkü sesçil olmayan işaretler kullanması nedeniyle yazı, kelimelerin yanlış telaffuzuna, anlamın sapmasına ve konuşmanın doğal formunda gelişen ifadelerin değişmesine yol açmaktadır. Dahası konuşmacının ses tonu, vurguları,

⁶ Berkeley İdealizmi varlığın varlığının duyulara bağlı olması şeklinde tanımlanabilir. Buna göre var olduğunu bildiğimiz tek şey duyulardır. Bir şeyin var olduğunu söylemek onun algılandığını söylemektir. Şeylerin fiziksel olarak algılarımızın dışında da var olmalarını ise şeylerin Tanrı’nın hafızasında olması ile açıklamaktadır. Çünkü nesnelerin insanın algılamasından bağımsız bir varlıkları var ise, insanın düşüncesine bağlı değillerse, bu her şeyin onda içkin olduğu bir manevi varlığı yani Tanrıyı gerektirir. Demek ki her şey Tanrının düşüncesinde vardır ve dünya Tanrının düşüncesini insanlara aktardığı dildir. Dünya, Tanrı tarafından düşünülmüş sözdür.

⁷ Thamus, Theuth’un kendisine bir sanat olarak sunduğu yazıyı kabul veya ret edecek kişi olduğu için, yazıya değer tayin edecek olan yine kendisi-kral ya da tanrıdır. “Oysa tanrı-kral konuşur, söyler, emreder ve onun sözü kâfidir. Sonradan onun yazmanlarından bir kâtip, tuttuğu açıklama kaydını eklese de, bu gönderim her zaman ikincil planda kalacaktır” (Derrida, 1981:76). Theuth, yazıyı, belleğin de bilgeliğin de devası (pharmakon) olarak krala sunmaktadır. Burada pharmakon, ilaç, deva, zehir anlamlarına gelmektedir ki, bu aynı zamanda sözün sahibinin yokluğu karşısında yazının kendi kendine yetebilirliği demek, sözü söyleyenin –tanrı-kralın- yokluğuna işaret etmektedir. Yazının ilan-ı tehlikesi budur. Zira Thamus otoritesini, özel olarak kötü, belleğe göre dışsal olan yazıya bırakmayacak ve Theuth’a şu cevabı verecektir: “Aslında bu sanat, onu öğrenenlerin ruhunda unutkanlığa sebep olacaktır çünkü onlar, yazılı olana güvenecek, hatırlamak için kendi güçlerinin yerine dışarıdan gelen izleri kullanacak ve belleklerini işletmeye gerek duymayacaklar. Yani bulduğun deva bellek için değil, hatırlamak için” (Derrida, 1981:102).

Thot ise Ra’nın sözcüsü olarak onun mesajını iletmekte, onu yorumlamaktadır. Logosmerkezciliğin yazıyı söze eklemlenmesi gibi, Thot’un sözü de –tanrı, kral, baba- Ra’nın sözüne eklemlenmiştir, ona göre ikincildir.

coşkusu, yüz ifadesi gibi beden dili, jest ve mimikleri, niyeti hakkında birer ipucu işlevi görürken yazılı metinlerin bu şekilde niyet odaklı deşifre edilmesi çok daha zordur. Yani konuşmada kurulacak anlam yakınlığı yazılı metinlere göre daha olasıdır. Bu durum, konuşmanın zaman-mekânsal yakınlığından, yazmanın ise uzaklık nedeniyle daha yanıltıcı olmasından kaynaklanmaktadır. Zaman-mekânsal ortaklıkta yanlış anlaşılmalara veya kapalı noktalar açıklığa kavuşturulabilir ancak burada-olmamanın uğursuzluğu olan yazı için bu geçerli değildir. Derrida bu durumu logosmerkezcilik olarak ifade etmektedir. Logosmerkezciliğin yazıyı konuşmanın temsili niteliğinde tasarlayarak ikincil konuma ittiğini söylemektedir. Buna göre logosmerkezcilik, metni yazardan uzaklaştırdığı, onun ölümünden sonra dahi okunabilir, yazarın yokluğunda yorumlanabilir bir şey haline getirdiği için, yazıyı ikincil bir faaliyet olarak görmektedir.

Konuşmanın yazı karşısındaki üstünlüğü, mevcudiyet metafiziğinin bir sonucu olarak konuşanın mevcudiyetinden midir? Bu durumda yazma yokluğa mı işaret etmektedir? Derrida eleştirisini yaparken yazıyı söz karşısında yüceltmeyi amaçlamamaktadır. Zira böyle bir girişim batı düşüncesini tersten yeniden üretmek, hiyerarşiyi yeniden kurmak olacaktır. O, sadece varlık ve yokluk temelinde bir karşıtlık kurulmasını eleştirmektedir. Çünkü konuşma Saussure'ün belirttiği gibi dile bağımlıdır ve dil de yapısı itibarıyla bir farklılıklar sistemidir. Yani anlam bir yapıdan bağımsız olarak, kendiliğinden oluşmaz, farklılıklar sistemi içinden çıkan söz dahi farklılık içermektedir. Derrida, yazı ve ses ilişkisinde sistemin tam da bu noktada *yapısökümü* uğradığını, çünkü böyle bir hiyerarşiye dayanak olan mevcudiyetin *işaret* (sign) olarak her iki iletişim biçiminde de var olduğunu savunmaktadır. Hem yazıyı hem sesi *maddesel işaretlerden* oluşan birer temsil sistemi olarak ele alan Derrida, bu anlamda *metnin* sınırlarını da genişletmiştir: *Metin dışında hiçbir şey yoktur!* [metin-dışı hiçbir şey yoktur] (Derrida, 1997: 158). Maddesel herhangi bir işaret bu metne dâhildir ve dilbilimsel değeri vardır. Dolayısıyla konuşmacının niyetinin deşifre edilmesini zaman mekânsal birlikteliğe bağlayan batı düşüncesinin yazıyı kapalı bir metin olarak ele almasının geçerliliği yoktur. Örneğin radyodan dinlenen bir konuşma veya ölmüş birinin daha önce kaydedilmiş görüntüsünün izlenmesi hangi bağlamda değerlendirilmelidir? Derrida bu hususta referans noktası olarak dinleyicinin konuşmacıya müdahalesinin imkânını almaktadır. Her iki durumda da dinleyici

konuşmayı bölemez, yinelenmesini isteyemez, anlayamadığı noktaların açıklanmasını sağlayamaz. Bu nedenle böyle bir konuşma ancak yazı niteliği taşımaktadır. Çünkü eldeki veri, konuşmacıdan kısmen de olsa bağımsız bir metinden ibarettir. Yani anlamın açılması için eldeki tek veri yazılı metindir.

Burada yazıdan ne anlaşıldığı net olarak ortaya konmalıdır. Derrida yazma kavramını kullanırken anlamlandırmayı 3 prensip altında formüle etmektedir (Derrida, 1977: 20-21). Buna göre;

- 1- Yazma, bir anlam aktarım aracı değil, niyet ve (ifade edilmeyen) söylemin değişimi ve “bilinçlerin iletişimi”dir.
- 2- İletişim kavramını yöneten anlamsal ufuk, yazının müdahalesi ile - çokanlamlılığa indirgenemez olan saçılma ile- aşılır ya da bölünür. Yazma bir okuma biçimidir, son tahlilde hermeneutik deşifrenin, bir anlam ya da gerçeğin çözümlemesinin yapıldığı bir alan değildir.
- 3- Yazma kavramının klasik, “felsefi”, batıya özgü genel konumlandırılışına rağmen, metafiziksel kavramların karşıtlığı, iki terimin çatışması değil, hiyerarşik olarak birinin diğerini ikincil konuma itmesidir. *Yapısöküm* klasik karşıtlıkların alanına müdahale aracı sağlar. Her kavram sistematik zincire dâhil olup kendi sistemsel dayanağını yaratır. Kendinden metafiziksel olan hiçbir kavram yoktur. *Yapısöküm* bir kavramdan diğerine gitmekten ibaret değildir, hem kavramsal olan hem de olmayanın yerinden oynatılmasıdır.

Balkin (1987: 758), bu üç maddeyi gösterenin göstergenin yerine geçmesi, gösterilene dair tecrübenin aracılık etmesi ve gösterenin farklı zaman ve mekânda tekrarlanabilirliği olarak ifade etmektedir.

Metin, şimdiye kadar kendisine atfedilen, yazının karşısında konumlandırılan bedensel veya zihinsel, ekonomik, politik tüm sınırları, hatları giriftleştirmek, çizgileri bölmek ve çarpmak suretiyle aşmaktadır (Derrida, 1979: 83-84). Dilin özel, türemiş ve yardımcı bir biçimi olarak görülen yazı, dilin kapsamından taşarak, sanki yazı dili içeriyormuş, kapsıyormuş durumuna gelmektedir (Derrida, 1997: 7). Sadece alfabetik, piktografik, ideografik yazım değil, harfe dayalı olmasına bakmaksızın, sinema, resim, müzik ...gibi bilinç veya bilinç dışından gelen tüm eylem, düşünce, deneyim, refleks gibi canlı hücrelerdeki en temel bilgi aktarımı bu kavrama dahil edilmektedir. Metin

hayatın kendisidir. Yazının kapsamının dilin üstüne çıkması, değişen yeni iletişim teknolojileri ve varılan sibernetik çağda daha da güçlenmiş ve alanı artmıştır. Çünkü enformasyon teknolojileri bir yandan ruh, değer gibi metafizik kavramların zaten dâhil edilmediği bir kod-yazılım ile “mesaj”ın aktarılmasını sağlarken bir yandan da öznenin zaman-mekânsal yokluğuna işaret etmektedir. Sesçil olanın zamana ve mekâna duyduğu ihtiyaç, onun sınırını da belirlemiştir (Derrida, 1997: 8-10). “Böylece genişleyip radikalleşen yazıya hükmeden “rasyonalite”, artık logos kaynaklı değildir. Dahası - kaynağını logostan alan bütün gösterenlerin tahrip etme değil, yapısını sökme anlamında- yıkımın (destruction) yolunu açmaktadır. Özellikle de hakikat göstereninin” (Derrida, 1997: 10)

Derrida, gösteren-gösterilen ilişkisinde gösterenin önceden var olan bir öz ile sabit olmadığını, aynı zamanda diğer gösterenlerle ilişkisinden mütevellit bir konumda olduğunu savunmaktadır. Gösterenler arasındaki bu ayrımı *differance* ile ifade eden Derrida, dolayısıyla aşkın bir gösterenin varlığını da reddetmektedir. Örneğin beyazı beyaz olamayandan ayıran beyazın renkli olmayışı yani beyaz olmayandan farkıdır. Dolayısıyla beyazın ne olduğu bu farkla anlam kazanmaktadır. Ayrıca gösteren ile gösterilen arasındaki ilişki keyfi olduğu gibi, her gösterenin işaret ettiği gösterilen, gösteren konumuna geçerek bizi başka bir gösterilene götürmektedir. Derrida’nın saçılma kavramından kastı da budur: sonsuz bir anlam çokluğu. Her bir gösterilenin gösteren konumuna ikame etmesi zincirleme olarak devam etmektedir. Dolayısıyla anlam tamamlanamaz. İmleyenin imlenenden ayrı tutulamaması, metnin tarihselliği, yazarın dâhil olduğu dil (sistemi) nedenlerinden ötürü, saf bir metin mümkün değildir, metin her türlü ilaveye açıktır (Derrida, 1997: 159-160). Anlamı genişleten ve devam ettiren bu ilaveler çıkarılmaya çalışılınca her defasında bir önceki kaynağa –ki o da saf değildir- ulaşılacaktır. “Ancak kaynak, kaynak olarak kimliğini gerçekleştirmek için ilaveye ihtiyaç duyar. İlave olmadan kaynak yoktur” (Richards, 2008: 28). “Fani beden başından itibaren ölümle (ertelenmiş nihai ödeme) ve çürümeyle imlenir, tıpkı Derrida’ya göre kökenin en baştan itibaren ilaveye ihtiyaç duyması gibi. Kaynağı ancak belli bir gecikme, erteleme ve fark –ya da *differance*- dönemi sonrasında kurarız” (Richards, 2008: 30). Bu durum, Derrida’ya göre, aşkın bir gösterilenin olmadığı, özün varlıktan önce gelmediği anlamını taşımaktadır.

Derrida'nın yazma üzerine düşünceleri aslında batı düşüncesinin dayatmış olduğu logos merkezci temellerin yarattığı önyargıları aşma çabasıdır. Derrida'ya göre hem sözü hem de genel geçer anlamda yazıyı kapsayan arkhe-yazı, yazıdan çok önce bizzat sözü de başlatan yazıdır. Arkhe-yazı, yazının genel olarak bir “görüntü”den ya da dil “figürasyon”undan ibaret olmadığı, bir gösterenin kendi nihai anlamına ermeyen sonsuz bir yönlendirme sürecinde diğer gösterenleri de imlediği, daha geniş bir kavrama işaret etmektedir (Derrida, 1997: 43). Aristoteles, insan hançeresinden çıkan işaretlerin ruhun tutkularının, yazılı işaretlerin ise seste söylenenin simgeleri olduğunu (Aquinas, 1962: 16a/3) ifade ederken ses ve ruh arasında doğrudan ve doğal, ruhla logos arasında ise simgesel bir ilişki kurmaktadır. Ses ve ruh arasındaki bu ilişki nedeniyle ses dışındaki gösterenler –başta yazı olmak üzere- türev bir konuma ikame edilmektedir (Derrida, 1997: 11-12). Mutlak bir logosa dayandırılınca, “hakikatin ruhtaki yazısı/ yazılışı kötü yazının (‘asıl’ ve yaygın anlamda yazının, ‘algılanabilir’, ‘uzayda yer tutan’ yazının) karşısı olarak gösteriliyor” (Derrida, 1997: 15). Yani doğal, evrensel, zaman-dışı, mecazi, anlaşılabilir yazı ile insana ait, sonlu, somut, duyulabilir yazı. Dolayısıyla yazının asıl anlamı ruha yazılmış olanı, yani mecazi olandır. Bu anlamdaki yazı iyi, beden dışsallığına sürülen teknik yazı ise kötüdür. Bu ayrım Platoncu anlamda ruh ve beden ikiciliğinden gelmektedir. Ruhu özü itibarıyla mutlak bir töze bağlayan Platon, onu Tanrısal bir nitelik olarak görmektedir. O'na göre ruh ilk yaratılanlar arasında olduğuna göre, ruha dair olanların da öncelikli olması gerekmektedir.

“Galiba hemen herkes ruhun nasıl bir varlık olduğunu ve gücünün ne olduğunu bilmiyor; onunla ilgili başka şeyler arasında özellikle oluşumunu, ilk yaratılanlar arasında olduğunu bütün maddelerden önce oluştuğunu, başka her şeyden daha çok bunların değişim ve dönüşüm ilkesi olduğunu bilmiyorlar; eğer bu böyleyse ruh cisimden daha eski olduğuna göre, ruha ilişkin olan her şeyin maddeyle ilgili olanlardan daha önce oluşmuş olması zorunludur” (Platon, 1994: 36).

Demek ki ruha yazılmış olan yazı önce oluşmuş ise söz yazıdan önce ise, yazı ancak *mimesis* olabilir. Ancak Derrida'ya göre böyle bir “doğal yazı sesin ve nefesin doğrudan doğruya birleşimidir. Doğası ‘gramatolojik’ değil ‘pnömatolojik’⁸’tir” (Derrida, 1997: 17).

⁸ Pnömatoloji: Hristiyan teolojisinde Kutsal Ruh ile ilgilenen dal.

Derrida'ya göre hem sözü hem de genel geçer anlamda yazıyı kapsayan arkhe-yazı, yazıdan çok önce bizzat sözü de başlatan yazıdır. Bu anlamda Levi-Strauss'un toplumları yazıyı bilen ve bilmeyen (Levi-Strauss, 2016: 330) olarak ayırmasını, yazısız halkların kullandığı dilleri otantik olarak imlemesini ve bu vesileyle otantik dillere değer atfetmesini eleştirmektedir. Zira ilerleyen çalışmalarında Rousseau da dili bu bağlamda ele alacak, doğu dillerini sesçil-güçlü-mecaz olarak değerlendirecektir. Levi-Strauss, Nambikwara topluluğuna dair izlenimlerini ve topluluk üyelerinin yazıyla tanışmasını ele aldığı Hüzünlü Dönenceler'de yazıyı batılı toplumların sömürgeleştirme politikalarında kullandığı bir araç olarak değerlendirmiş, şiddet ve yazı arasında bağ kurarak sesçil-otantik dil modelini yüceltmıştır: “yazı, insanların aydınlanmasından önce sömürülmelerini kolaylaştırmışa benzemektedir...yazılı bildirilişimin birincil işlevinin köleliği kolaylaştırmak olduğu kabul edilmelidir” (Levi-Strauss, 2016: 331). Derrida bu durumu, halkları yazılı-yazısız olarak ayıran, yazıyı sözden ayrı tutan, anti-etnosantrik iddiasıyla ortaya çıkmış bir etnosantrizm olarak nitelemektedir: “Yazmanın dışlanmasını kolay ve daha meşru kılıcı bir model olan fonetik yazı modeline ayrıcalık tanıyan derin bir etnosantrizm” (Derrida, 1997: 120). Kaldı ki anti-etnosantrizm iddiasını taşıyan etnosantrizmin tavır aldığı etnosantrizm, yazısı olan halkları uygarlığın temsili olarak görmektedir. Demek ki böyle bir önerme ancak batının vicdan rahatlatması olabilir. “İnsanın insanı sömürmesi, Batı tipi yazı-bilen kültürlerin eseri oluyor. Masum ve baskıcı olmayan sözü kullanan topluluklar ise bu suçlamadan kurtuluyor” (Derrida, 1997: 121). Derrida yazının böyle bir rol oynamadığı savunmamaktadır ancak sözün böylesi bir ayırmda masumlaştırılmasını, bundan muaf tutulmasını eleştirmektedir. Zira Levi-Strauss'un şiddet ile yazı arasında kurduğu ilişki, Nambikwara toplumunun yazıdan önce şiddeti tanımadığı demek değil midir? Oysa Hüzünlü Dönenceler'in her bir sayfasında bu topluluk üyeleri arasındaki hiyerarşik yapı -hiyerarşinin sömürüyle özdeşleştiği düşünülürse- gözler önündedir.

Rousseau'ya göre de dilin doğal durumu konuşmadır, yazma sadece ek olabilir. Yazı ancak Rousseau toplumla ilişkisini kestiğinde, saklandığında, söz (işitilebilirlik) mesafesinden çıktığında kullanılabilir bir şey olmakta, söze eklenmektedir. Dolayısıyla yazı sözün temsilinden öteye geçememektedir: dilin doğal olmayan durumudur. Dilin kökeninde mecaz vardır. İnsanı konuşturan birincil güdü tutku olduğu için, ilk ifadeler de tutkusal öze yani mecazlı deyimlerden oluşmaktadır. Rousseau yazı ve söz üzerine

değerlendirmesini batı ve doğu dilleri üzerinden ele almaktadır⁹. Ona göre “Tanrıların elçileri, halklara yasa koyan bilgiler ya da geniş kitlelerin liderleri Arapça veya Farsça konuşmak zorundadır. Çünkü oryantal diller yazıya döküldüğü zaman sıcaklığını ve canlılığını kaybeder. Çünkü bu dillerde kelime ancak anlamın yarısını karşılar, gücünü aksandan alır. Doğuluların düşünce yapılarına kutsal kitaplarıyla hükmetmek, bir adamı cesedi üzerinden betimlemeyi istemek gibidir. Kur’an’ın ikna ediciliği de buradan gelir” (Rousseau, 2009: 317). Bu bağlamda hem Rousseau hem de Levi-Strauss sesçil dil modeline, söze ayrıcalık tanımaktadır. Demek ki “yazıyı küçümsemelerinin yanı sıra Rousseau ile Levi-Strauss, konuşma mesafesinin övgüsünde ortaklırlar” (Derrida, 1997: 140).

Derrida, Rousseau’nun yazmayı konuşmaya ek olarak tanımlamasından yola çıkarak hiyerarşiyi ilave mantığıyla *yapısöküm*e uğratmakta ve şu soruları yöneltmektedir: Konuşma doğal olan ve yazı konuşmaya ek ise, yazma konuşmanın doğallığı için bir tehdit değil midir? Ya da konuşma kendi kendine yeten değil midir ki bir ilaveye ihtiyaç duysun? Derrida ilave kavramını iki açıdan ele almaktadır: ilki fazladan bir şey kattığı için olanı zenginleştirmesi, ikincisi bir şeyin yerine ikame etmesi veya boşluğu doldurması –ki bu anlamda mevcut olmayanın yerine mevcut olan konulmaktadır, yani bir yanıyla varlığı, diğer yanıyla yokluğu işaret etmektedir (Derrida, 1997: 144-145). Demek ki Rousseau’nun doğal dediği kendi kendine yetmemektedir. Oysa doğal olanın kendi kendine yetmesi, yerine ikame edilecek başka bir şeyin olmaması gerekirdi. Öyleyse yazı, sözün temsidir demek yanlış olur. Yazı da söz de dilin sembolik ifadeleri olmaları bakımından herhangi bir hiyerarşiye tabi olamaz. Yine de “Rousseau, yazıyı varlığın tahribi ve sözün hastalığı olarak mahkûm eder. Ama sözün elinden alınmasına izin verdiği şeyin tekrar geri verilmesini vadettiği ölçüde de itibarını iade eder. İyi de, yazı zaten sözden daha eski ve alana çoktan yerleşmiş olan değil midir?” (Derrida, 1997: 142). Zira Rousseau, İtiraf’da yazdığı gibi kendini yazıyla anlatacak, kendi yokluğunda yorumlanabilir, kendinden sonra okunabilir bir şey olarak ortaya koyacaktır: “Ben var oldukça değerim asla bilinmezdi” derken, sözün yerine yazıyı ikame ederken, “mevcudiyetin yerine değeri koyar”

⁹ Rousseau için tınılı, ahenkli, söylemi çok uzaktan ayırt edilen diller özgürlüğe elverişli dillerdir. Batı dilleri ise divan gevezelikleri için yaratılmış, düşüncenin tam olarak anlatılamadığı köle dillerdir (2015:87-88). Rousseau’nun doğu ve batı dilleri arasında yaptığı ayrımı Diderot gibi önceki düşünürler de yapmıştır. Diderot, Yunanca, Latince, İngilizce ve İtalyancanın ikna etmek, nakletmek ve aldatmak işlevi görürken Fransızcanın aydınlanma, öğrenme ve ikna dili olduğunu savunmaktadır (Diderot, 1966).

(Derrida, 1997: 142). Yine Konuşmalar'da insanlarla iletişimde başarısız olduğu için *bitkilerle konuşmak zorunda* kalan çocuğu, *ikameyi şeyin kendisine tercih etmek* mecburiyetinde bırakarak çelişkiye düşmüştür. Eğer söz doğal ise bu durumda Rousseau doğayı doğala feda etmiş olacaktır. Bu durumda sözü de genel geçer anlamda yazıyı da başlatan bir arkhe-yazıyı kabul etmek gerekmektedir. Derrida'ya göre konuşma düşüncenin kendisi değil düşüncenin sessel sembollerle sunumudur, eşzamanlı konuşma ve düşünmeden dolayı konuşmacının zihnine direkt bir bağlantıdır, ancak temsil yoluyla bir gecikme barındırır. Bu durumda konuşma da yazma gibi ektir. Yani gösteren gösterileni tamamlar.

2.1.3. Dekonstrüksiyon ve Logos'un Sökümü

Derrida'nın *yapısöküm* kavramı, Descartes ile birlikte gelişen düşünce sistemine dayalı bir arka plana sahiptir. Ortaçağ felsefesi sonrasında bilim ve düşüncede yeni gelişmelerin yaşandığı Rönesans döneminin farklı ancak parçalı görüşleri yeniçağda Descartes ile sistematize edilmeye çalışılmıştır. Felsefenin dinsel tartışmaların bir aracı olduğu, dinsel öğretilerin temellendirilmesine hizmet ettiği Ortaçağ sonrasında dinsel otoritenin zayıflaması beraberinde deneyin ve aklın ön plana çıkmasına neden olmuştur. İlahiyat ve felsefe arasındaki kopuş, Aristoteles'nun düşüncelerinin yeniden değerlendirilmesine, Descartes ile birlikte mantık ve yöntemin birlikte ele alınmasına yol açmıştır. Descartes temele akli koyarken doğru bilgiye ulaşmada öznelliği öne çıkarmakta ve bunun nasıl olacağı konusunda yöntem belirlemede kurallar geliştirmektedir. Aristoteles'in mantığına yöntemi ilave etmektedir. Aksiyomatik öncüllerle gerçek bilgiye ulaşmada şüpheleri vardır. Bu nedenle mantık ve yöntem birlikte ele alınmalıdır. "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesi Descartes'in düşünen öznenin sübjektifliğini ifade etmektedir. Yani hakikat özneye, modern felsefenin 'ben'ine bağlanmıştır. Descartes'in öznesi, şüphe edilmez bir kesinliğe sahip bir 'ego'dur ve bu 'ego' bütün sorulardan önce geldiği için sabittir. Böylece her şey bu özneye göre konumlanmaktadır, özne merkezdir.

Derrida, bir felsefe yapma biçimi olarak ele alınabilecek *deconstruction* kavramını Heidegger'in *destruction* kavramından hareketle oluşturmuştur. *Destrüksiyon* (yıkım¹⁰), felsefi düşüncenin eleştirel bir yaklaşımla yeniden ele alınması demektir. Dolayısıyla Heidegger'de yıkım, Nietzsche'nin aksine yeniden yapılandırma anlamındadır. Yazılarında sürekli bir hesaplaşma içine girdiği Nietzsche'de bu fikir *demolisyon*, yani tam bir yıkım, imha etme olarak karşımıza çıkmaktadır. Hem Nietzsche hem Heidegger felsefeye eleştirel bir tavırla yaklaşmaktadırlar ancak aralarında yıkmak ve yeniden yapmaya imkân tanımak gibi bir fark bulunmaktadır. Derrida'nın *dekonstrüksiyon*'dan kastı tahrip etmek, parçalayıp dağıtmak olmadığı için, bu kavramı Nietzsche'nin *demolisyon*'undan ziyade Heidegger'in *destrüksiyon* hareketle okumak gerekmektedir: parçalamak ama yapısal parçalara ayırmak, yapısını sökerek yeni bir okumaya imkân tanımak. Ancak *destrüksiyon* kelimesi Fransızca'da yok etme eylemi ve bu eylemin sonucu (Le Littre, 2016) olarak negatif eksilme anlamlarına gelmektedir ve Nietzsche'nin *demolisyon* kavramına daha yakın bir anlam içermektedir. Bu nedenle farklı bir kelime kullanmanın gerekliliğine inanan Derrida, "gramatik, linguistik veya retorik mefhumların 'mekanik' düşünce ile bağlantılı olduğuna atıf yapan '*destruction*' kelimesini" (Derrida, 1985: 1) kullanmaktadır. Bu kelime ile dil ve yapı arasında kurulan ilişki, tam da Derrida'nın yapısalcılığa getirdiği eleştirilerin bir özeti niteliğindedir. Le Littre'de alınan *dekonstrüksiyon* şu anlamlara gelmektedir (Le Littre, 2016):

- 1- Yapısızlaştırma eylemi
- 2- Gramatik terim: cümle içindeki kelimelerin yapısının bozulması.

Dekonstrüksiyon etimolojik olarak *deconstruire* kelimesine dayanmaktadır ki bu kelime de Le Littre sözlüğünde (Le Littre, 2016);

- 1- Bir bütünün parçalarını sökmek, bir makineyi başka bir yere taşımak için parçalarına ayırmak,

¹⁰ Yıkım (yeniden yapılandırma) anlamına gelen *destruction* kavramı ile Heidegger, metafiziğin kapanışına atıf yapmaktadır. Ona göre bilim metafiziği reddederken aslında metafiziği yeniden belirlemektedir. Çünkü bilimin ilişkisi sadece olgusal olarak var olanla mümkündür. Olmayanı, hiçi yok sayar. Hiç nedir sorusu ise mantık kurallarına terstir. Çünkü mantık bir şey üzerine düşünmektir ve hiç nedir sorusu kendi kendisini nesnesinden eder. Hiçi düşünmek düşünmenin doğası gereği hep'i düşünmektir. Hiç içinde hep'i barındırdığı için onu hepten ayrı düşünmeye çalışmak düşünmenin doğasına aykırıdır. Dolayısıyla düşünme var olan üzerine düşünmedir.

- 2- Gramer terimi. Şiirsel ölçüsünü sökerek nazımı nesre çevirmek,
- 3- Çözülme, yapısını kaybetmek anlamları taşımaktadır.

Derrida, Le Littre’de geçen bütün anlamlandırmaların, sadece dilsel-gramatik değil aynı zamanda mekanik bir çözülmeye işaret ettiğini ve bu nedenle tam da O’nun kastettiği şeye tekabül ettiğini söylemektedir. Zira Heidegger azalma ve yeniden yapılandırma anlamında kullansa da destrüksiyon kelimesinin yıkmaya yaptığı vurgu nedeniyle, kelimenin kullanımı “söylem” üzerinden yeniden belirlenmelidir.

Derrida’ya göre *yapısöküm* (*dekonstrüksiyon*) kelimesi yapısalcılığın dominant olduğu bir dönemde, yapıya bağlı mutlak bir gösterilen olarak yapısalcı bir eylem şeklinde algılanmıştır. Bu ilişkiden dolayı Amerika’da post-yapısalcı bir kavram olarak değerlendirilmiş, yapının sökülmesi, yapıyı yıkmak olarak ele alınmış, gramatik açıdan de- öneki negatif bir anlam kattığı için insanın tahribi olarak tartışılmıştır. Ancak yapısalcılık problematiğinde yapıyı sökmek, yapısalcı olduğu kadar anti-yapısalcı bir harekettir ve kavramın anlam zenginliği buradan kaynaklanmaktadır: “linguistik, logosentrik, fonosentrik, sosyal, politik, kültürel ve her şeyden önce felsefi her türlü yapının sökülmesi, parçalanması, çözülmesi” (Derrida, 1985: 2-3). De- önekinin kattığı olumsuzluk, kavramın baştan bir söyleme tabi olması demektir. O nedenle *yapısöküm* kavramının öncelikle kendisinin *yapısöküme* uğratılması gerekmektedir. De- ekinin negatif teolojiye yaptığı atıf ve geleneksel felsefenin bütün kavramları bir kenara bırakılmalı, bu kavramlara ancak anlamsal *fark* ve *ertelenme* durumunda izlerin okunması bağlamında dönülebilmelidir.

Yapısöküm kavramı Derrida’nın batının düşünce sistemine ve kavramlara kesinlik atfedilmesine yönelik yaptığı eleştirilerin bir ürünüdür. *Letter To A Japanese Friend* (1985) başlıklı yazısında Derrida, *yapısöküm* şudur veya şu değildir diye başlayan cümlelerin aslında temel noktayı kaçırdığını, çünkü *yapısökümün* en önemli özelliğinin belli bir tarza indirgenmeyişi olduğunu söylemektedir. Bu nedenle *yapısöküm* kavramını dilin imkân verdiği ölçüde belli kalıplara sokarak anlatmak her surette kavramın anlamını daraltmaktadır. Ancak Giorgias’ın “hiçbir şey var değildir, olsa da bilinemez, bilinse de aktarılamaz” cümlesiyle yaşadığı çelişki gibi Derrida’nın kavramı açıklama, anlatma teşebbüsünde bulunmuş olması, bu açıklamaları yazma girişimimizde referans olmuştur. Giorgias’ta örülen paradoks da benzerdir çünkü Giorgias “hiçbir şey var

değildir, olsa da bilinemez, bilinse de aktarılamaz” derken ifadesini bize bilgi olarak sunmaktadır. Dolayısıyla bu bir bilgi aktarımıdır. Bu noktadan hareketle ağyarini mani, efradını cami yoluyla *yapısöküm* kavramının gayrısını ve unsurlarını ortaya koymaya çalışacağız.

Yapısöküm ne olduğundan ziyade ne olmadığı noktasından başlanması gereken bir kavramdır. Derrida’nın altını çizdiği –O’nu Nietzsche’den de ayıran- nokta, bütünü inşasını anlamak için onu tabakalarına ayırmak ve çözmek niyeti taşıyan *yapısöküm*ün her şeyden önce yıkmak, tahrip etmek olmadığıdır. Bu nedenle kavram, yapısızlaştırmaya, yapıyı bozmaya indirgenemez. İnşa edilmiş bütünü en küçük yapı taşına veya artık ayrıştırılamaz olan temele kadar inmek anlamında bir analiz değildir, çünkü yapının böylesi bir söküme tabi tutulması başlı başına yapısalcı bir tutumdur. *Yapısöküm*, metnin veya insanın sahibini yermek, onun açıklarını bulmak veya metafizik düşünceden kaynaklanan önyargılarını ortaya sermek amacı taşımadığı için, bir eleştiri değildir. “Ne genel anlamda, ne de Kantçı anlamda” (Derrida, 1985: 3). Kant empirizm ve rasyonalizm sentezinde bilgiyi doğru ve kesin temeller üzerine oturtmaya çalışmaktadır. Böylece felsefenin değişmez sınırlarını belirleyecektir. Oysa Derrida için –daha sonra *difference* düşüncesinde tartışılacağı gibi- sınır hiyerarşik anlamda içerisi ile dışarısı arasındaki çizgi değildir. O’na göre dünya bir metindir ve her şey metinden ibarettir. Bu bağlamda her şey çembere –iç’e- dâhildir. Çemberin dışında olan tek şey, *difference* düşüncesidir ki o da Kant’ın veya Platon’un felsefesinde görülen değişmez, sabit bir idea değil, tam tersine hareke izin veren bir hareketlilik. Bu nedenle *yapısöküm* tüm özsel tanımlamaların dışında kalır.

Yapısöküm bir yöntem değildir. Descartes’in modern düşünceye kazandırdığı yöntem, teknik ve metodolojik bir anlamlandırmaya vurgu yapmaktadır. Bu nedenle *yapısökümü* bir okuma yöntemi olarak ele almak, kavramı mekanikleştirmek ve belli kurallar çerçevesine indirgemek olacaktır. Böyle bir durumda *yapısöküm* yapısalcı geleneğin devam ettirilmesinden ve tekil olayların genelleştirilerek tek bir tarza indirgenmesinden öteye geçemeyecektir. Tek tek bütün olaylar, metinler karakteristik özellikleri göz ardı edilerek aynı işleme tabi tutulacak, *yapısöküm* yöntembilimsel bir yorumlamaya dönüşecektir. Ki burada yorumlamadan kastedilen olayların, nesnelerin, metnin kendi tarihselliği bağlamında değil, genel olarak tarihsellik olgusu çerçevesinde okunmasıdır. Böyle bir okuma *yapısökümü* kurallı bir araç kılacaktır. “Derrida’nın

yapısöküm yönteminde, Sitüasyonistlerin taktikleriyle paralellik bulmak mümkündür. Derrida her metne tekil bir olay (event) olarak yaklaşırken, analiz ettiği metin ya da kurumda hâlihazırda var olan güçlere odaklanır¹¹ (Richards, 2008: 13). Öyleyse *yapısöküm* herhangi bir teori değildir. O halde *yapısöküm* nedir?

Aslında nedir sorusundaki –dir sabit bir anlama işaret etmektedir. Oysa “*yapısöküm* olur, metnin dışından eklemlenen bir şey olmadığı gibi metnin içinde, metinle birlikte kendiliğinden var olur... *yapısöküm*, üzerine düşünmeyi, bilinci, bir konunun attı modernitenin bütünlüğünü (örgütlenmesini) beklemeyen bir olaydır” (Derrida, 1985: 2). Kendi kendini *yapısöküm*e tabi tutar. Bu, bütün kavramların, bütün ifadelerin, bütün anlamların ve anlamlandırmaların *yapısökümsel* olduğunun, değişebilirliğinin, hareketliliğinin yani kesin bir ontolojik belirlenmişliğin olmadığıdır. “Diğer bütün kelimeler gibi ‘*yapısöküm*’ kelimesi de değerini, muhtemel değişimler zincirindeki yazısından, “yazı”, “iz”, “ek”, “pharmakon”, “sınır”, “parergon” gibi diğer kelimelerle kendisini belirlediği bir bağlam içinde varolmasından almaktadır” (Derrida, 1985: 5). “Eğer dil tümüyle anlam zincirlerinden oluşuyorsa, o halde dil, sınırsız bir anlam hareketini kışkırtır- Derrida’nın yöntemi, her gösterenin kapatılmış anlamlarını –engellenmiş, koşullanmış, ertelenmiş- açığa çıkarmaktır” (Goodchild, 2005: 187). Böylece sözün sonluluğu yıkılmış olur: hiçbir söz son söz değildir, anlam hiçbir zaman kapanmaz. Ya o ya da bu mantığı yerine hem o hem de bu ilişkisi içinde anlam, bağlamlar arasında salınır.

Derrida’ya göre Heidegger’in yeniden yapılandırmaya yaptığı vurgu, yapının bozularak ve parçalara ayrılarak aslında yeni bir anlama götürülmesine ve farklı bir okuma biçimine imkân tanımaktadır. *Yapısökümsel* okuma otoritenin ve onun

¹¹ Guy Debord’un başkanlığını yürüttüğü, 1957 yılında İtalya’da kurulan Sitüasyonist Enternasyonel’in ilan ettiği, dünyayı değiştirmek gerektiği ile başlayan manifesto, modern dünyada yeni üretici güçlerin biçimlendirdiği bir uygarlık düzenine dikkat çekmektedir. Zihinleri körelmiş bozguncu bireyler yaratan, ticari tavrın belirlediği bu yaşamın, ideolojik olarak çürüme noktasına geldiğini savunmaktadır (Debord, 2011:278-290). Yaşamın devrimle yeniden inşası gerekliliğine inanan Sitüanistlere göre, Letristlerin ve Hayalci Bauhaus Enternasyonalistlerin başlattığı hareketin başarıya ulaşmamasının nedeni kuram ve yöntem eksikliğidir. Bu bağlamda devrim, sömürünün başına kimin geçeceğinin bilinmesi değil, sömürüyle birlikte, sömürünün ürünü olan bütün alışkanlıkların ortadan kalkmasıdır (Debord, 2011:295). Bu, Derrida’nın ikili karşıtlıklar hususunda üzerinde önemle durduğu bir noktaya işaret etmektedir. Metafizik zıtlıkları tersine çevirmek, hiyerarşiyi yeniden kutsamak olacağı için, hiyerarşinin kendisi yıkılmalıdır. Yine Sitüanist manifestoya göre deneyci yaklaşım, daha önce keşfedilmiş yapıyı meşrulaştırmaktadır. Geçerli tek yaklaşım mevcut koşulların eleştirilmesidir (Debord, 2011:297). Eleştirel tutum, Derrida’nın ve diğer postyapısalcı düşünürlerin şeylerin yeniden ele alınmasında izledikleri yoldur.

belirlediği kalıpların yerinden edilmesiyle başlamaktadır. Metnin yapısızlaştırılması değil altüst edilmesi, köşe taşlarının yerinden oynatılması, parçalara ayrılması, tabiri caizse mevcut otoritenin çivisinin çıkarılmasıdır. “Mesela süt şişesinin kırmızıya boyanması *yapısökümseldir* çünkü şişenin rengi bir süt şişesinin ne olduğu konusunda aslilik arz etmez, başka bir deyişle şişenin renksiz olması esas değildir. Bu örnek politika, varlık, hakikat gibi sabit fikirlerin referansıya oluşturulan kimliklerin kırılmazlığını aşabilme konusunda bir örnektir” (Lucy, 2004: 13). Süt şişesi örneğinde esas olmayan olarak şişenin rengi belirlenmiştir. Esas olmayanın ne olduğu durumdan duruma, bağlamdan bağlama farklılık göstermektedir. Aslilik hakkında kesin bir hükme varılamaz. Dolayısıyla *yapısökümsel* okuma her bağlamda diğer kavramlarla ilişkili olarak yeniden şekillenmektedir. Bu esneklik veya ‘yeniden’lik, tam da *yapısökümsel* bir durumdur: biçimsel ve yöntemsel olarak öngörülemez ve kendi kendini *yapısöküme* tabi tutan bir *yapısökümsel* durum. “Bu nedenle *yapısökümü* okuma, söz söyleme ya da yorumlama yöntemi veya teorisi gibi metnin ‘dışından’ eklemlenebilir bir şey olarak değil, metnin ‘içinden’ bir tema, nesne ya da sorun gibi ele almak gerekmektedir” (Lucy, 2004: 12-13). Burada metnin içine veya dışına yapılan vurgu iç-dış zıtlığından kaynaklı ele alınmamalıdır. Çünkü ikili zıtlıklar üstünlük ve hiyerarşiye gönderme yaparken, *yapısökümsel* okumada farkın tarafsızlığına vurgu yapılmaktadır. Dolayısıyla kelimelerin karşıtlıklar bağlamında hiyerarşik anlamları değil bizatihi kendilerinin ne anlama geldiği noktasından hareketle ele alınmalıdır. Derrida’nın üzerinde durduğu farkın tarafsızlığı ilkesi, onu hiyerarşinin kendisini sorgulamaya çalışan Nietzsche’den ayırmaktadır. Nietzsche, batı metafiziğinin gizli varsayımları olarak görülebilecek ikili zıtlıkların hiyerarşik konumlandırmalarının tersine çevrilmesinden, devriklemeden, Platon’un önerilerinin *umbrehung* yani tersyüz edilmesinden hareket etmektedir. Derrida’ya göre ise hiyerarşiyi tersine çevirmek, metafizik düşünce tarzını yeniden yaratmaktır. Çünkü önceliklerin ters yüz edilmesi, batılı düşünce sistemi içinde yeni bir öncelik düzeni oluşturmaktır. Bu da hiyerarşiyi eleştirmez, sadece onu olumlar.

“...Sadece iki dünyanın, duyular dünyası ile akıl dünyasının sınıflandırılması devriklenmemiş, hem yeni bir sınıflandırılma açıklanmış hem de yeni bir değerler demeti ortaya konmuştur. Yenilik, sınıflandırmanın içeriğinde veya değerlerin tözünde değil, sınıflandırma değerinin değiştirilmesindedir. “Yeni bir sınıflandırma ve yeni bir değer durumu demek, sınıflandırma şemasını değiştirmek demektir.” Bu, anarşi her zaman kurulu düzenin ekmeğine yağ

sürdüğünden, herhangi bir sınıflandırmayı ortadan kaldırmaz; belli bir sınıflandırmanın terimlerini değiştirmez veya tersine çevirmez, sadece sınıflandırmanın yapısını değiştirir” (Derrida, 2002: 47-48).

Öyleyse hiyerarşi, yeni bir sınıflandırma yaratılmadan nasıl altüst edilebilir? Baştan söylem ile kuşatılmış olan ufkumuzu sarsarak, yapısalcılığın ortaya koymuş olduğu değerleri yerinden oynatarak, dili *difference*, *iz*, *erteleme* ve *ilave* kavramlarıyla yeniden düşünmektir. Metafizik karşıtlıkların arasındaki hiyerarşiyi sorgulayarak, birbirini öteleyen, birbirine eklenerek genişleyen, farkların kestirilemezliğinin ve çok anlamlılığa açılan bir karar verilemezliğin yarattığı tüm anlamları ortaya konmaya çalışmaktır. Batı düşünce sisteminin herhangi bir söylemi baştan kurulmuş olarak vermesine karşın “*yapısöküm* masum bir gözün olmadığını ifşa eder” (Richards, 2008: 62). Logosentrik iddiaların yapısı çözerek, metafizik varsayımların baskın anlamlandırma biçimleri dışında farklı anlamlara imkân tanır. Derrida’nın görüşüne göre Batı felsefesinin zihnimize kodladığı önyargıların yansıması olan bu ifadelerdeki hiyerarşi, varlığa yokluk karşısında bir üstünlük atfedilmesinden kaynaklanmaktadır. Varlık metafiziği varlığa bir ayrıcalık tanımakta, önemli ve doğru olanın ne olduğu konusunda gizli bir öncül ortaya koymaktadır. Bacon’la başlayan ve Lock’la devam eden, Hume’dan Stuart Mill’e uzanan ampirizm bilginin kaynağı olarak yalnızca deneye işaret ederken, doğa ve akıl arasında kurulan bağ idenin oluşumunda algıyı öncellemekte ve dolayısıyla varlığı imtiyazlı bir konuma yerleştirmektedir. Batı geleneği varlık’ı temel bir kavram olarak kullanmaktadır. Hazır bulunan ve kendi kendine yetebilen varlık, batı felsefesi teorisinde bir zemin oluşturarak diğer kavramların açıklanmasında da dayanak noktası olmaktadır.

“Derrida için düşünce hiyerarşileri her yerde vardır, bu hiyerarşiler aşağıdaki iddialarda da bulunabilir:

A kural, B istisnadır; A genel bir durum, B özel bir durumdur; A basit, B karmaşıktır; A normal, B anormaldir; A kendi kendine yeten, B asalaktır; A mevcut, B namevcuttur; A algılanır, B anlaşılır; A merkezi, B periferiktir, A doğru, B yanlıştır; A doğal, B yapaydır. Nitekim A ve B’ye böylesi hiyerarşik bir hareket içeren imlemem, alfabede A’nın B’den önce gelmesinden kaynaklanmaktadır.

Derrida’ya göre A’ya atfettiğimiz niteliklerin B, B’ye atfettiğimiz niteliklerin de A için geçerli olduğunu göstermek için, A ve B üzerine herhangi bir hiyerarşik

ifadenin yapısökümsel açıdan ters yüz edilmesi gerekmektedir. Yapısöküm, B'nin A'ya olduğu kadar A'nın da B'ye bağlı olması nedeniyle A'nın ayrıcalıklı statüsünün bir yanlısına olduğunu ortaya koymaktadır. O zaman B'nin A'ya göre olan ilişkisine atfettiğimiz durumun A'nın B'ye göre olan durumuyla eş olduğunu görürüz” (Balkin, 1987: 747).

“Yapısöküm ilk olarak mevcut yasal doktrinlerin eleştirilmesine yönelik bir yöntem sağlar, özellikle bir yapısökümsel okuma belirli bir kuralı desteklemek için sunulan argümanların kendi temellerini nasıl çürüttüğünü ve karşı bir kuralı nasıl desteklediğini gösterebilir. İkincisi, yapısökümsel teknikler, doktriner argümanların ideolojik düşünce tarafından nasıl şekillendiğini ve üzerinin nasıl örtüldüğünü ortaya koyabilir. ...Üçüncüsü yapısöküm teknikleri, hem yorumlayıcı stratejinin yeni bir türü hem de hukuki metinlerin geleneksel yorumlanmasının bir eleştirisi olarak karşımıza çıkar” (Balkin, 1987: 744).

Söz dizimi, ima, önsöz-sonsöz, çelişmezlik ilkesi gibi anlamın engellenmesine neden olan öğeler göz önüne alındığında, Derrida kendi okuma stratejisini şöyle tanımlar: “Okuma, yazarın kullandığı dil kalıplarından hâkim oldukları ile hâkim olmadıkları arasından yazarın farkında olmadığı belli bir ilişkiye yönelmelidir. Bu ilişki gölge-ışık veya zayıflık-kuvvetin dağılımı gibi nicel bir ilişki değil, eleştirel okumanın üretilmesi gereken bir anlamlandırma biçimidir” (Derrida, 1981: XV). Bu, yazarın sistematik olarak neyi ilişkilendirdiğini ortaya koymaktır. Dolayısıyla “sistemi sistem yapan nedenleri, sistemin geçmişini ve sonucunda ortaya çıkan etkileri, doğa yerine kör noktaları olan kültür kaynaklı çıkış noktalarını ortaya çıkarmak amacıyla yapılan eleştirel bir analizdir” (Derrida, 1981: XV).

“Dekonstrüktif okuma şunları varsayar (Derrida, 1981: XVI):

- İddianın retoriği ile iddianın açık anlamı mutlak surette uyumlu olmayabilir.
- Bu uyumsuzluk sistematik ve anlamlı bir şekilde okunabilir.
- Bir nesne çözümlenebilir birçok nesne aracılığıyla okunabilir.

Anlamlandırmanın engellenmesi ise şu öğeleri içerir (Derrida, 1981: XVI-XVII):

- Söz dizimi
- İma
- Önsöz-sonsöz

- Çoklu bağdaşıklık
- İkili olmayan mantık: çelişmezlik ilkesi

Yapısöküm, metafizik varsayımlarla ortaya konan logosmerkezci iddiaları yerinden oynatarak, anlamın tamamlanamadığı bir okuma biçimidir. “Derrida’ya göre bir metnin içinde yapıçözümcü bir insiyatifi kolaylaştıran bizzat metnin içinde işleyen bazı mekanizmalar vardır. Bu mekanizmaların başlıcaları “karar verilemezlik” ve “yayılma”dır” (Göka, Topçuoğlu ve Aktay, 1999: 204). Dolayısıyla yapısöküm, anlamı değil kökeni tahrip ederek, anlam katmanlarının ortaya çıkarılmaya çalışıldığı felsefi bir faaliyettir.

2.1.4. Difference

19. yüzyılda Fransa’da ressamların kullandığı yanılsama tekniğini ifade eden *trompel’oeil* kavramı, gözü aldatmak anlamına gelmektedir. Bu teknik ile tek boyutlu bir yüzeyde gözün aldanmasına neden olacak illüzyon yaratılmaktadır. Görsel gerçekliğin yapısında bozulmaya işaret eden bu durum, modern düşüncenin *görmek inanmaktır* kaidesini yerinden oynatmıştır. Bu bağlamda sözün yazı karşısındaki konumunu *yapısöküme* uğratmak çabasında olan Derrida’nın, difference kelimesini kasıtlı olarak yapıyı bozucu bir şekilde *difference* şeklinde yazması önemli bir çıkış noktası olacaktır. Sözün yüceltilmesi, işitilebilirlik mesafesinde niyet odaklı anlamının sağlanmasına ve yanlış anlaşılmalara engellenmesine bağlanmışken, bu kelimelerin fonetik açıdan aynı olması zaman-mekân birlikteliğinin kutsiyetini sarsmıştır. *Trompel’oeil* tekniği ile yapılmış bir resim karşısında izleyicinin imgeyi, temsil ettiği şeyin kendisi sanması gibi, dinleyici *difference* kelimesini, söyleyenin niyetlendiği gibi değil, sesçil ifadesine rağmen kendi kabulleri çerçevesinde algılayacaktır. “Kelimeler ile yerlerini tuttukları şeyler arasında sıkı bir tekabül teessüs ettikten sonra, kelimelerin seslerine pek dikkat edilmez olmuştur” (Kaplan, 2003: 135). Telaffuzunda her iki kelime arasında fark olmamasına rağmen hata ancak metinsel ifadede ortaya çıkmaktadır. Böylece sesçil dilin yazı diline üstünlüğü bir kez daha yıkıma uğramaktadır: duymak inanmak değildir. “Biz konuşmada ses olarak sözle onun anlamı arasındaki yarığın, gösteren ve gösterilen arasındaki boşluğun pek farkına varamayız” (Alpyağıl, 2010: 76). Derrida *difference* düşüncesi ile bunun bir yanılgı olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

Derrida, *différance* düşüncesini Heidegger'in varlık-var olan ayrımından hareketle ortaya koymaktadır. Heidegger, varlığın anlamını sorgulayarak, geleneksel felsefenin varlık nedir sorusuna karşın yeni bir varlık felsefesi geliştirmiştir. Ona göre varlık nedir sorusunu sorabilmek için varlığın daha şimdiden belli ve el altında olması gerekmektedir. " 'Varlık' ne demektir, bilmeyiz. Ama " 'Varlık' nedir?" diye sorduğumuzda bile, "dir"i anlamayı sürdürürüz, üstelik "dir"in neyi imlediğini kavramsal olarak saptayamasak da. Anlamı ondan ayırımsamamız ve saptamamız gereken çevren hakkında hiçbir şey bilmeyiz. Bu sıradan ve bulanık Varlık-anlayışı bir olgudur" (Heidegger, 2004: 24). Böyle bir soru bizi el altında var olan, bilimin, kültürün nesnesi olan, Sartre'ın "kendinde varlık" dediği varlığa götürmektedir. Hâlbuki Heidegger'in varoluş felsefesinde var olan yani *dasein* (oradaki-varlık) –Sartre'ın deyimiyle "kendisi için varlık"–, anlamını zamansallığı ve tarihselliği ile kazanmaktadır. "Oradaki-varlığın varoluşsallığının kökensel varlıkbilimsel temeli zamansallıktır" (Heidegger, 2004: 337). Zamansallık, insandaki tarihselliği ortaya çıkarır, böylece *dasein* dünyadan hareketle kendi zamansallığı ve tarihselliği içinde kendisini anlamaya çalışır. Yani geçmiş-şimdi-gelecek arasında bir ufuk geliştirir, şimdi'nin anlamları geçmiş ve gelecek üzerine kuruludur. Bu bağlamda Heidegger Aristocu zaman anlayışını sarsmaktadır. Çünkü Aristoteles'te zaman net olarak bölünmüştür. Geçmiş zaman ve gelecek zaman şimdi ile net olarak bölünmüştür, şimdi bu ikisi arasındaki sınırı ifade etmektedir (Toprakkaya, 2012: 225).

Dasein baş-tan son-a –doğumdan ölüme- var-olandır, bu zamansallıkta diğer var-olanlarla birlikte tarihsellik kazanmaktadır. Var-olan zamansal olduğu için tarihsel olarak da var-olur.

"Oradaki-Varlığın tarihselliği savı dünyasız öznenin değil, ama dünyadaki-Varlık olarak varoluştaki varolan-şeyin tarihsel olduğunu söyler. Tarihin 'tarihsel olaylar'ı dünyadaki-Varlığın 'tarihsel olaylar'ıdır. Oradaki-Varlığın tarihselliği özsel olarak dünyanın tarihselliğidir ki, ekstatik-çevrensel zamansallık temelinde bu zamansallığın zamansallaştırmasına aittir. Oradaki-Varlık, olgusal olarak varolduğu sürece, daha şimdiden dünya-içinde açığa çıkarılan şeylerle karşılaşır. Tarihsel dünyadaki-Varlığın varoluşu ile birlikte, el altında-bulunan ve el önünde-bulunan her durumda daha şimdiden dünyanın tarihi içine alınmıştır" (Heidegger, 2004: 546).

Heidegger'in, *insan ne ise odur* yerine *insan ne olmuşsa odur* şeklindeki yorumu, varlığı akıl varlığından irade varlığına taşımaktadır. Böylece kendisi için varlık yani *dasein*, başka türlü olma imkânına sahip tek varlık olarak kendi özünü kendi belirlemektedir. Doğanın bütün görünüşleri 'imek'tir. Dağ, su yıldız, karınca milyon yıl önce ne ise bugün de odur. Var olduğu her dönemde değişmez bir varlığa sahiptir. İnsanın değişmez varlığı (iki ayak, iki kol...) onun beşer yanına tekabül etmektedir. İnsan olmak, 'imek' durumuna varılmış olan durağan bir aşama değil, sürekli 'olmak' sürecidir. "Beşer bir 'imek'tir (sein), buna karşın insan bir 'olmak'tır (werden)" (Şeriati, 1984: 21). Demek ki 'olmak' bir süreci ifade etmektedir. Hayatın anlamını anlama noktasında sürekli bir devinim içinde olan *dasein* böylece var olmaktadır. Varlık nedir sorusu varlığı özsel bir zemine taşımakta ve özün varoluştan önce geldiği kabulüne dayanmaktadır. Dolayısıyla böyle bir soru varlığın ne olduğuna yanıt ararken, kim'i göz ardı etmektedir. Varlık-var olan arasındaki ayrımın silinmesi nedeniyle ikisi de mevcudiyet temelinde ele alınmıştır. Böylece "tarafardan biri imleyen diğeri imlenen olarak kabul edilmiştir" (Küçükalp, 2008: 262). Varlık ile var olma arasındaki varlıkbilimsel ayrım, 'değil'dir. Varlığı ortaya çıkaran onun 'değil'i yani yokluk ise, varlık-var olma arasındaki ayrımı ortaya çıkaracak olan da bu ayrımın yokluğudur. Öyleyse varlık ve varolma ayrımının dayandığı temel eksiktir (Derrida ve Vattimo, 2014: 180).

Heidegger'in metafizik eleştirisinin metafiziğin sınırlarına takıldığını düşünse de, Heidegger'i metafiziğe bağlı kalmadan okumak, Derrida için bir çıkış noktasıdır. "Zira ontolojik ayrım, metafiziğe ait metinler ve dil içerisinde işlemekle birlikte, içerisinde bu metinlerin işlediği kapanmanın ötesinde düşünmeye imkân veren birtakım yerinden etmeleri sergiler" (Küçükalp, 2008: 260). Derrida, Heidegger'in ontolojisini *difference* düşüncesi ile daha uç bir noktaya taşımaktadır. "Mevcudiyet metafiziğinde varlık ve varolanlar özü itibarıyla tanımlanıp adlandırılırken, Derrida'nın *difference*'i, bir anlamda Varlığın dahi ötesine, adlandırılmaz olana ulaşır" (Küçükalp, 2008: 263-264). Heidegger'in, bir taraftan eleştirdiği diğer taraftan içinde kaldığı metafiziğin kapalılığından çıkmak isteyen ve bu açıdan kendisini Heidegger'den ayıran Derrida, metafiziğin kavramlarına bağlı kalmadan genel düşüncesini ifade etmek için kendisine ait *difference* kavramını kullanmaktadır. Fransızcada fark anlamına gelen *differe* veya *defer* kelimelerinden türeyen *difference* aynı zamanda erteleme anlamı da taşır ki

Derrida'nın düşüncesi tam da bu niyetledir. Çünkü batı metafiziğinin yarattığı hiyerarşik konumlamada her bir kavram karşıt kavrama atıfta bulunmaktadır ve aslında temelde birbirine bağlı olma durumu diğer kavramın ertelenmesine işaret etmektedir. Erteleme sadece zaman-mekânsal bir anlam değişmesini ya da çoğalmasını değil aynı zamanda birey ile dünya ilişkisinden kaynaklanan, *ötekisel* bir gecikmeyi ifade etmektedir. “Görüşlerimiz, bizim ötekilerle ilişkilerimizde bireyler olarak kim olduğumuzu biçimlendiren farklar sayesinde belirlenmiştir” (Richards, 2008: 24).

Difference düşüncesi, belli bir şeyden ziyade belli bir şey olmamayı ifade etmektedir. Zaten bu sebeple Derrida felsefesini genellikle bir değillemeler zinciri üzerine kurmaktadır: ne o ne de bu, yani khora¹². Böylelikle *difference* bütün bir metafiziğin *yapısökümünü* mümkün kılmaktadır. Derrida'nın bu değillemesi daha sonra negatif teoloji ile ilişkilendirilecek ve *difference* -Derrida'nın şiddetle karşı çıkışına rağmen- bir aşkın-köken olarak değerlendirilecektir. Zira “varlığın kendisinden bile daha eski olan” *difference*'in “bizim dilimizde adı yoktur” (Derrida, 1982: 26). O, sadece dilde bir karşılığı olmadığı için değil, aynı zamanda bizim kendi ‘son’umuzun, yani çemberin dışında olduğu için isimlendirilemezdir. Derrida bu açıklamayı Heidegger'in düştüğü yanıltan –metafiziği eleştirirken metafizik kavramlarına bağlı kalmaktan- kendini kurtarabilmek için yapmıştır. Ancak O'nun, *difference*'in ne olmadığını anlatarak, zaman ve mekândan bağımsız, isimsiz bir isim, kökensiz bir kök, ne aşkın ne içkin ama çemberin dışında, fakat bütün anlamların kaynağı değerlendirmesi, *difference*'in teoloji bağlamında ele alınmasına neden olmuştur. Özellikle İbnü'l-Arabi'nin Hakk kavramıyla karşılaştırılmış, *difference* ve Hakk arasında şu benzerlikler ortaya konulmuştur (Almond, 2012: 54):

- isimsizlik
- radikal ötekilik
- dolayıcılık
- zamansalsızlık
- somutsuzluk/görünmezlik/düşünülemezlik

¹² Khora, logosu aşmış ancak mitos sayılamayacak bir gri alandır. Khora bir triton genustur (Derrida, 2008:18) (böyle bir şey yok ama olabilir de), pandekhestir (Derrida, 2008:53) (her şeyi barındıran).

İbnü'l-Arabi'nin Fusûsu'l-Hikem'de üzerinde durduğu konulardan biri, negatif teolojinin, salt bir olumsuzlamanın Tanrının selbi sıfatlarına tekabül ettiği, ancak bunun eksik bir tanımlama olduğu hususudur. Kur'an-ı Kerim'de de Allah'ın zatından ispat ve inkâr yöntemleriyle bahsedilmektedir. O halde Tanrı hakkındaki hükümler salt sıfat-ı tenzihîyye olmamalıdır, Tanrı, mahdud (sınırlı) değildir, ma'dud (sayılı) değildir, cisim değildir, ba'z (kısım) değildir gibi selbi sıfatlarının yanı sıra semîdir (işiten), basardır (gören), tekvindir (yaratan) gibi olumlu nitelikleri de olan bir Tanrıdır. “Böylelikle İbnü'l-Arabi, salt bir aşkınlığı bir içkinlik ile dengeler ve bunu da teşbih diye niteler ve akla karşı vehim gücünün Tanrı hakkındaki hükmü diye görür” (İbnü'l-Arabi, 2008: 14). Madem mümkün-varlık, kendisini var eden zorunlu bir varlığa dayanmaktadır, demek ki zorunlu-varlık ile mümkün-varlık arasında özsel bir ilişki vardır, o halde niteliksel olarak mümkün-varlığın -zorunluluk dışında- zorunlu varlığa benzemesi gerekmektedir. İnsan Hakkın sureti olan âlemden yola çıkarak olumlayıcı varsayımlarda bulunabilir. Ancak âlemin görünen suretleri vehmin sınırını da belirlemektedir. “Bu bilmenin ‘özet’ olmasının nedeni, âlemdeki suretleri kuşatmanın imkânsızlığı nedeniyle ayrıntılı bilmenin imkânsızlığıdır. O halde Hakkın tanımı imkânsızdır” (İbnü'l-Arabi, 2008: 62-63). “Âlemin Hakkın varlığına ait zorunluluk niteliğinden bir payı yoktur. Dolayısıyla asla onu idrak edemez. Bu yüzden Hak bu hakikat yönünden herhangi bir zevk ve görme yoluyla bilinmemeye devam eder; çünkü sonradan yaratılmışın bu konuda bir tecrübesi yoktur” (İbnü'l-Arabi, 2008: 30). Mümkün-varlık, kendisinde bulunmayan bir nitelikte –zorunluluk- Hakkı bilemez, sahip olmadığı özellikle Hakkı düşünemez. Tanrıyı bilmesi –ki bu nedenle mutlak bilgi değildir- ancak kendisini bilmesi kadar mümkündür. Tenzih ve teşbihin, niteliği bakımından kuşatıcı olamaması nedeniyle Hakk batınken, Derrida'da da *différance*, “durmaksızın kendini altüst eden, fark ve erteleme zinciri içinde, salt fark ve erteleme olmayan, ismi olmayan bir ‘isimsizdir’” (Derrida, 1982: 26). *Différance*'daki a düşünülemez, a tarihsel hareketin olduğu bir hareketlilik, sürekli yer değiştiren, iz bırakan, izleri silen ve yeniden iz bırakma imkânına sahip olan, bu nedenle sabit olmayandır, kökensizdir. “İki sessel simgelenim (différance-difference) arasındaki fark, iki ünlü arasındaki fark salt grafiksel kalır: okunur, yazılır ama duyulmaz. Konuşmada yakalanmaz. Dilsiz bir işaret, zımni bir anıt gibi sunulur... *Différance*'daki a duyulmaz: bir mezar gibi sessiz, gizli ve ketum

kalır: oikeis¹³... Taş (mezar taşı), müstebitin ölümünün ilanından başka bir şey değildir” (Derrida, 1982: 3-4). Derrida böylece Heidegger’in ontik-ontolojik ayrıma batı düşüncesinin dışından bir hareketlilik kazandırır ki, *yapısökümü* mümkün kılacak yolu açmış, amacına ulaşmış olacaktır.

İbnü’l Arabi, kavramları etken ve edilgen olmak üzere iki yönlü ele almaktadır. O’na göre kavramların etkenliği veya edilgenliği sabit değildir. Yani bir kavram belli bir durumda etken iken, farklı bir bağlamda edilgen olabilmektedir. Bu görüş Derrida’nın gösteren- gösterilen hareketliliğine benzemektedir. Derrida’nın Saussure’e getirdiği eleştiriler bir yönüyle sabit bir gösteren- gösterilen ilişkisine dairdir. Hâlbuki gösterilen, mutlak olmadığı için, durmaksızın devam eden göstergeler zincirinde gösteren de olduğu için, sabit bir ilişkiden bahsedilemez. *Difference* düşüncesindeki a’nın hareketliliği budur. Bu hareket İbnü’l-Arabi’de varlığın hareketi olarak karşımıza çıkmaktadır: “İbnü’l Arabi, görünüş ile gerçeklik, ya da zahir ile batın arasında mutlak bir karşıtlık benimsemez... Çünkü zahir, herhangi bir şekilde batın hakkında bir kanıt ve belirti içermeseydi, batın hakkında bilgi edinemezdik... Varlık ise sürekli olarak zahirden batına, batından zahire doğru hareket eder” (İbnü’l-Arabi, 2008: 496).

Gösteren-gösterilen mobilizasyonunda *difference* bunlardan birine ikame etmemektedir.

“Differ()nce’daki e ve a arasındaki fark, belirgin olmayan bir ilişkinin yayılması nedeniyle hem görmeden hem de duymadan sıyrılır, yani artık duyumsanabilir olana ait değildir. Bu da, zıtlıklar üzerine kurulmuş bir felsefeyle temellendirilmiş olan duyumsanır-anlaşılar arasındaki karşıtlığa direnen bir söylemin yolunu açar. Bu söylem, iki fark ya da iki harf arasında difference’ın hareketinin ilanıdır” (Derrida, 1982: 5).

Çünkü *difference* “her zaman zaten anlam fiiliyatından evvel gelir, onu mümkün kılarken aynı zamanda ondan saklanır” (Almond, 2012: 49). Buradaki evveliyat ilk sebep olmayı ifade etmemektedir, zaten çemberin içinde olmadığı için ona böyle bir tözsel nitelik atfedilemez. *Difference* bir kavram veya bir kelime değildir, metinden metine, bağlamdan bağlama yer değişimleri mümkün kılan bir düşünülemezdir. Bu

¹³ Oikesis, Yunanca mezar, mezar taşı anlamlarına gelmektedir. Batı düşüncesinin zorbalığı karşısında klasik metafiziğin ölümünü ilan eden Derrida, *difference*’ı bir mezar taşı, mezarlığın bekçisi olarak görmektedir.

yönüyle hiçbir şey difference gibi olamaz. İbnü'l-Arabi de yücelik fassında tenzih ve teşbihin gerçeğin kendisi olmadığını ifade etmektedir. “Kelimeler eşya değildir, kelimeler gerçeğin ta kendisi değildir” (Kaplan, 2003: 136). Tanrı hakkındaki hükümler tenzih ve teşbih yoluyla verilse de “O, aynı zamanda A’dır ve A değildir” (İbnü'l-Arabi, 2008: 503). Bu durumun aklın mantık ilkeleriyle çeliştiğini söyleyen İbnü'l-Arabi için çıkış noktası iman ve kabuldür. Tanrı, zıtları kendinde barındırdığı için tenzih ve teşbihi birleştirmek gerektiğini, teşbihin dairesel bir varlık anlayışı sebebiyle tenzihi barındırdığını belirtmektedir. Derrida’da ikili karşıtlıklarda birinin diğerini ötelemesi ama aynı zamanda onu işaret etmesi, içinde barındırması anlamında anlamın ertelenmesi olarak karşımıza çıkan bu ilişki, İbnü'l-Arabi’de “dairel bir varlık anlayışının, belli bir başlangıç ve son noktasının olmadığı anlayışının sonucu olarak, ilk-son, gizlenen-görünen, zahiri-batını şeyler arasındaki zorunlu ilişki” (İbnü'l-Arabi, 2008: 513) şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bir’lik de çokluğun zıttı olarak, bir’liğin çokluğa sahip olması, çokluğun bir’liği barındırması –hiçlikteki hep gibi- nedeniyle bu ikisi arasında ilişki mümkündür. Ancak Bir-Hakk, toplayıcı varlık olduğu için, bütün mümkün-varlıkla ilişkili olduğu için –nitelikleri bakımından çok olan- Hakk –zat bakımından- tektir, hiçbir şey O’nun gibi değildir. *Difference*’ın hareketi de böyledir: isimsiz olarak bütün isimlerde iz bırakır, izleri siler, farka imkân tanır. Ancak sonlu sistemin dışında olduğu için radikal bir ötekiliktir.

2.1.5. Anlamın Muğlaklığı: İz, Fark, Erteleme, Saçılma

Ubi leones veya *Here Be Leones*. Antik Roma ve Ortaçağ haritacıları tarafından kullanılan bu ifadeler yerleşkelerin dış sınırlarındaki tehlikeleri ifade etmektedir. Haritalar üzerine yerleştirilen, henüz keşfedilmemiş alanların, bilinmeyen toprakların tehlikeli olduğuna dair uyarı niteliği taşıyan bu görseller, gündelik yaşamın bilindik dünyası ile bu dünyayı çevreleyen “bilinmeyen”i, müphem olanı, gri alanı ayırmaktadır. Bilindik olan ile müphem, yabancı olan arasındaki fark içeri –dışarı olmayan- ve dışarı –içerisi olmayan- arasındaki farktır. Bilindik olan bilişsel bir netliği ifade ederken, müphem, kuşkuyu, karar verilemez, öngörülemez olanı ifade etmektedir. Sınırların içi düzenken, dışarı kaostur. İçeride bulunan tanıdıklar güven telkin ederken, dışarıdan gelen yabancılar tehlikelidir, çünkü “bu gri bölgenin sakinleri *aşına olmayanlardır*,

henüz sınıflandırılmamış olanlardır” (Bauman, 2003: 80). Bu *vahşi* yabancıların güvenilir olması için öncelikle *evcilleştirilmeleri* gerekmektedir.

Modern düşünce, muğlaklığa tahammül edemeyip mutlaklığın peşinde koşarken, bilinen ile bilinmeyen, içeri ile dışarı, ışık ile karanlık, düzen ile karmaşa arasında keskin bir sınır inşa etmektedir. Bu sınır çizme aynı zamanda iç mantığında bölüp parçalamayı, tasnif ve kategorize etmeyi barındırmaktadır. Çünkü sınıflandırma, bir sınıfa ait olanın, kesin olarak o sınıfın özelliklerini taşıyacağı ilkesinden hareketle mutlak olarak bilinebileceği anlamına gelmektedir. Buna göre, bütünün parçaya indirgenebilen yapısına bağlı olarak, şeylerin düzenini bilmek şeyleri bilmektir. “Kesinliğin ‘temelsizliği’ korkusu, herhalde, modernliğin birçok iç şeytanının en korkutucusuydu” (Bauman, 2003: 311). Hatta mantıkçı pozitivistlerin doğrulanabilirlik ilkesi, yani doğrulamacı anlam kuramı, -kesinliğin; kuşkuya kapıyı aralayarak, ‘kesin olmadığı’ temeline oturtulduğu- Popper’in yanlışlanabilirlik ilkesine evrilmiştir¹⁴.

Aydınlık, bildik-tanidik, kategorik bir sistem vaat eden rasyonel, evrensel, mutlak ve homojen modern dünyanın paradoksları, 20. yüzyılda rölativizmden hareket eden eleştirel yaklaşımla karşı karşıya kalacaktır. Dionysos’un¹⁵ ayak seslerinin duyulduğu bu başkaldırı, mutlak bilgi ve bütüncül özneye karşı sübjektif yönelimleri öne sürmektedir. Müphem, gri, karar verilemez olanın imkânı, tek bir doğrunun ve bu doğruya ulaşmada tek bir yöntemin hâkimiyetine meydan okumadır.

Postmodern düşüncenin modern paradigmayı tartışmaya açması, öncelikle kesinlik iddiasının meşruluğunun sarsılmasına neden olmuştur. Tek tek gözlenebilen doğada modern tavırla en azından aksi ispat edilinceye –yanlışlanıncaya- kadar güvenilir sonuçlar elde edilirken, tarihselliği bağlamında insan için böyle bir güvenilirlikten ve kesinlikten bahsetmek mümkün değildir. Nitekim pozitivism önce

¹⁴ Mantıkçı pozitivistlere göre, bir önermenin anlamlı bir önerme olarak kabul edilebilmesi, o önermenin olgusal olarak doğrulanabilmesine bağlıdır. Bilimsel bilgi ile bilimsel bilgi olmayan arasındaki fark, önermenin deney ve gözlem yoluyla doğrulanabilmesidir. Mantıkçı pozitivistlerin karşısında yer alan Popper ise bu ayrımın doğrulama temeline oturtulmasını eleştirmektedir. Popper’a göre tümel önermelerin deneysel yolla doğrulanabilmesi mümkün değildir, ancak yanlışlanabilirler. Bu nedenle bir önermenin bilimsel bilgi olarak kabul edilebilmesi, önermenin doğrulanabilmesine değil, sınanabilmesine bağlıdır. Zorunlu bilgi ile genel geçer bilgi arasında ayrım yapan Popper’a göre, bilimin sonucu zorunlu değil, genel geçer bilgilerdir. Bilim, imkânın bilgisi ise, zorunlu bilgi olamaz. Dolayısıyla ispat değil, ikna söz konusudur.

¹⁵ Nietzsche’nin birer kavram olarak ele aldığı Apollon ve Dionysos, yaratımın ve yıkımın açılımları olarak değerlendirilmektedir. Buna göre ışık tanrısı Apollon, *bilendir*, keskinliğin, kesinliğin, netliğin, biçimin, düzenin tanrısıdır. Dionysos ise esrik bir tavırla coşkunluğun ve kendinden geçmişliğin ifadesi olarak karanlık, muğlak, müphem ve karar verilemez olana tekabül eder.

doğaya ait olan üzerinden nesnel bir bilgiye ulaşmaya, sonra da buradan hareketle ötelediği insanı bütüncül bir yaklaşımla anlamaya çalışmaktadır. Hâlbuki genel-geçer bir bilgiye ulaşma çabası, bu çabanın hareket noktasının perspektifliği nedeniyle baştan görelidir. Dolayısıyla her hareket noktası, her bakış açısı, bizzat bakış açısı olmasından dolayı perspektiflidir ve genel-geçerlik iddiasının felsefe zeminine oturtulamayacağını kanıtıdır (Özlem, 2012: 23). “Denilebilir ki, hakikat arayışı kontekste bağlı ve kontekste bağlı olarak yapılmış bir yorumlar ağında asılı durur, bir yorumlar ağında sallantıda bırakılır” (Ormitson ve Schrift, 2002: 5-6). Postmodernizmin bu anti-kat’i tavrı, bilmenin yerine anlamayı, hatta anlamlandırmayı ikame etmektedir. Üst anlatıların ‘üst’lüğünü sarsan ‘başka türlü olmanın imkânı’ ve söylem çoğulluğu, metnin her okumada yeni bir anlam kazanmasının yolunu açmış, böylece yazar yerine okur odaklı, açık uçlu, tamamlanmamış, uçsuz bucaksız metin anlayışına doğru bir kayma yaşanmıştır. “Okuyucusunu değişik yollarla, ama daha çok metnin parçalı zaman ve uzam boyutunu bütünleyerek metni üretmeye/kurmaya/yazmaya (var etmeye) çağıran bu metinleri ululayan bu çağ, 60’lı yılların başından itibaren "okur", "yazar" ve "metin" kavramlarında ortaya çıkan bir dönüşümün sonucu”dur (Aydemir, 2004: 93). Okur-yazar, okur-metin, yazar-metin ilişkisi, belirlenebilir bir anlam üzerinden değil, metinlerarasılığı mümkün kılan söylemler üzerinden ele alınmaktadır. Ahlaki gerçekler yoktur, ahlaki yorumlar vardır diyen Nietzsche Tanrı’nın ölümünü ilan ederken, aşkın bir göstereni, ideayı, ilk muharriki, kendinde şey’i, metafizik zorunluluğu yadsımaktadır. Bu arındırma çabası, batı geleneğine savaş açmış eleştirel düşüncenin, öznelliğin, nesnellikle mücadelesi, bir yorumlama faaliyeti olarak kendini göstermiştir. Dolayısıyla metnin belli bir anlamından değil, ancak metin üzerinden, metin aracılığı ile ortaya çıkan söylemlerden bahsedilebilir. Evrensellik iddiasının salt bir iddia olarak yeniden tartışmaya açılmasına neden olan bu yaklaşım, sonsuz sayıda anlamlandırma zinciri üzerinde tamamlanmamış olan anlamın yeniden ve yeniden üretimine imkân tanımaktadır. “Nietzsche, yaklaşık yüzyıl önce Tanrı’nın öldüğünü ilan etmişti, ancak Jabes, bunun yalnızca belli bir Tanrı’nın, klasik bir Tanrı’nın –ya da daha doğru bir ifadeyle, Tanrı’nın belli bir cihetinin, anlamın nurani ve güvenilir kefilî olmasının- ölümü olduğunu ifade etmektedir” (Handelman, 1985: 56). Nietzsche Tanrı’yı öldürerek mutlak bir nosyonu ortadan kaldırırken, Barthes da yazarı öldürerek, yazarın metindeki tahakkümünü yıkmaktadır. Yazarın ölümünü modern metnin dönüşümü olarak gören

Barthes, metni her düzeyde (her zaman ve mekânda) yazılabilir ve okunabilir bir şey olarak ele almaktadır. Metin, kültürün binlerce kaynağı olması nedeniyle binlerce aktarılandan dokunmuş bir kumaştır ve dolayısıyla her metin şimdi-burada yazılmaktadır. Yazar, yazma eylemini gerçekleştirenden fazlası değildir ve yazarın ölümü, sesin kökenini kaybetmesidir (Barthes, 2001: 4-6).

Geleneksel yazar kavramını tartışmaya açan Barthes, metni bir yazara vermenin, ona sınır çizmek olduğunu, bu nedenle nihai bir imlenen aracılığıyla yazıyı kapatmak anlamına geldiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla yazarın bulunması, metnin açıklanması ve bir noktada sabitlemesidir. Hâlbuki toplum, tarih, psikoloji gibi bağlantı noktalarına istinaden çoklu olan yazı yine bu bağlantılardan ötürü çoklu okumaya açıktır. Anlam yazıda durmaksızın buharlaşır, tam da bu nedenle metne –ve bir metin olarak dünyaya– nihai bir anlam yüklenemez. “Anlamı sabitlemenin reddi, Tanrıyı ve akıl, bilim, hukuk gibi dayanakları reddetmek olacağından, anti-teknolojik bir hareket olarak gerçek bir devrimi açığa çıkarır” (Barthes, 1977: 152). Metin, yazarından uzaklaşarak okunan ve tekrar tekrar okunan bir şeye dönüşür. Bir metinden başka bir metne gönderme yapmayı imkân kılan metinlerarasılık¹⁶ ile her okurda ve bir okurun her yorumlamasında metin yeniden yazılır. Bakhtin’in öznelarasılık kavramını metinlerarasılık olarak yeniden konumlandıran Kristeva’ya göre metin ve bütün görünüşleri, insanın yönelmişliğinin yorumlanmasıdır. Böylece Kristeva sosyal olan ile yazınsal olan alakasından doğan boşluklara kapı aralamış, Derrida da fark, ertelenme, saçılma gibi kavramlarla bu müphemliğe ayrı bir boyut kazandırmıştır (Lesic-Thomas, 2005: 6-7). Derridacı anlamda bu süreç, metnin –belki de birbiriyle çelişkili– farklı okumalara açık oluşuyla açıklanmaktadır. Öyle ki bir yorum, hem metnin hem de yorumun yeniden yorumlanmasına kadar askıda bırakılır. Bağlantıların mutlak olmaması nedeniyle her okumada eklenebilir olan metnin durağanlığı imkânsızdır. Böylece izleri takip etme, ekleme, metinsel bağlantıları birleştirme gibi katılımlarıyla okur, yazara dönüşmektedir (Allen, 2002: 50). Derrida, içerde veya dışarda sabit bir gösterilenin, dolayısıyla mutlak bir anlamın olmadığı bu eleştirel düşünceyi, metnin anlamının okuyucuya ertelenmesi

¹⁶ Metinlerarasılık, salt metinler arasında bağlantı kurularak örtük olan anlamın açığa vurulması olarak ele alınmamalıdır. Metinlerarasılık, metnin çoklu anlamıyla, çoklu bağlantılar nedeniyle anlamın bir metinden başka metinlere taşınmasıyla, metnin kendisini diğer metinlere açmasıyla ve bu nedenle anlamın süregitmesiyle ilişkilidir. Zira metinlerarasılığı iki veya daha fazla metin arasında kodlanmış yapıyı sistematik bir biçimde ortaya koymak olarak ele almak, Postmodern düşüncenin anlamın kökenini tahrip eden nazarını yanlış değerlendirmek olacaktır.

olarak görmektedir. Bu erteleme, anlamın bağlamsallaşmasının döngüselligidir. Anlam, Sisyphos'un taşı¹⁷ gibi nihai bir noktaya ulaşamaz.

Anlamın hazır verili olmadığı, anlamayı en temelinden düzenleyen ve öncelleyen bir sürecin bulunmadığı görüşü, doğa bilimleri ile tin bilimleri arasındaki kırılmadır. Anlam üretmede öznel ve görelî bir yaklaşımın kapısını aralayan bu kırılma, Husserl'de 'kategorik yönelim' ve yönelen bilincin önceliği, Gadamer ve Dilthey'de 'tekillik' ve 'anlamanın tarihselliği', Heirsch'de 'silinebilir şema', Habermas'da tarihsellikle etkileşimli bilinç, Heidegger'de 'faktisite' (belirsiz irade), Schleiermacher'de 'anlamın döngüselligi', Giddens'da anlam üretebilen özne teorisi, Kristeva'da 'metinlerarasılık' ve 'metnin üretimselliği', Barthes'da 'açık uçlu', 'yazılırlı metin' ile anlamın verilmişliğini sorgulayan sonsuz bir yorumlama sürecine uzanmaktadır. Derrida da izlerin izinde bitmeyen bir oyuna dönüşen anlamın tamamlanamaması düşüncesiyle bu kırılmada önemli bir isimdir, ancak Derrida, logosmerkezciliğin eleştirisiyle hermeneutik yönelim içinde ayrı bir yerde durmaktadır.

Modern aklın, insanı bilimin tündengelim ve tümevarım yöntemleriyle anlama çabası, onu doğa bilimlerinin genel-geçer kuralları çerçevesinde ele almasına neden olmuştur. Ancak kültürel, toplumsal, tarihsel, tekil yani *insani* olanın sınırlandırılmaz, bir şemaya uydurulamaz yanı nedeniyle, insan varoluşunu ve pratiklerini bilimin yöntemleri ile anlamak mümkün değildir. Evrensellik iddiasıyla evrensel olana yönelen bilim, insani olanın yani tinsel alanın öznelliğini ve biricikliğini atlamaktadır. Hâlbuki belli bir neden-sonuç ilişkisiyle açıklanamayacak kadar girift olan *insani* durum, sadece öznenen özneye değil, öznenin zaman-mekânsal yer değiştirmelerine göre de farklılaşmaktadır. İnsanı tinsel olan yanıyla ele alan ve rölativizmle söylem çokluğuna uzanan hermeneutik¹⁸, bu anlamda modern metodolojinin eleştirisidir.

¹⁷ Sisyphos, Zeus'un öfkelenmesine neden olduğu için Hades tarafından ebediyen cezalandırılmış bir kraldır. Hades, Sisyphos'u büyük bir taşı dik bir tepeye çıkarmaya mahkûm eder. Ancak Sisyphos ne kadar uğraşsa da, tepeye yaklaştığında taş her defasında aşağı yuvarlanır.

Sisyphos, 'yolda olma'nın metaforudur. Söylencede nihai bir varış noktası bulunsa da, Sisyphos miti hedefe ulaşamamanın, yolun, dairesel bir hareketin, döngüsel bir eylemin, bitmez bir çabanın hikâyesidir.

¹⁸ Hermeneutik kelimesi etimolojik olarak Hermes'e dayanmaktadır. Tanrıların habercisi olarak ünlenen Hermes, rüzgâr tanrısıdır. "Rüzgarlar estiği zaman Baş Tanrının buyruğunun yerine götürülmekte olduğunu herkes bilirdi" (Can, 1970:77). Bu bakımdan Hermes aslında hareketin, bir yerden başka bir yere ikamenin metaforudur: Hermes'in ikamesi, rüzgârın ikamesi, buyruğun ikamesi, sözün ikamesi, ikamenin ikamesi. Nitekim Hermes, yolcunun –gerek yolda olanın, gerek ruhun vücudu terk edip göğe yolculuğunun- koruyucusudur.

Kutsal metinlerin açınlanmasıyla başlayan yorumlar, metinlerin lafzi anlamları üzerinden gramatik kurallarla ve tinsel anlamları üzerinden tarihsellikleriyle yapılmıştır. İlk dönemlerde kutsal metinlerinin yorumlanması olarak ele alınan hermeneutik, daha sonra genel bir yorumlamaya evrilmiş ve içerik olarak genişlemiştir. Böylece metnin düz anlamının yanı sıra gizil anlamlarına ulaşmayı amaçlayan mistik düzeyde yorumlar yapılmıştır. Bu açıdan Haham yorumlarıyla Antik Yunan'da görülen önermelerin mantıksal ilişkisi üzerinden yapılan yorumlar farklıdır. Susan Handelman'in Protestan Harfiliği olarak tanımladığı harfi harfine yorum (çokanlamlılıktan kaçarak içkin-verili-tek anlamlılık teolojisine sığınan, nihai ve tamamlanmış yorum) ile Haham yorumları (ağın bir parçasını oluşturan, metinle iç içe geçen yorum) birbiriyle çatışmaktadır (Bauman, 2003: 244). Hahamların yorumlamaları açısından kutsal metinler, açık olmayan bir metnin yorumlanmasında bağlamsal referanslardır. Anlamın metinler arasında bulunduğu bu bağlamsal yaklaşım, daha sonra Schleiermacher'den başlayıp Derridacı okumalarda yeniden gündeme gelecektir.

Ortaçağda mantık ve dil, Tanrının sözünü yani dini metinleri açıklamak için bir araç olarak görülmüştür. "Dünya Tanrının eseriye, dünyayı oluşturan nesneler Tanrının sembolik dilinin kelimeleri gibidir. Tanrının sözel eseri olan kutsal yazılar da bu nesnelerin sembolik temsilidir" (Bilen, 2007: 45). Katolik düşüncenin Tanrının sözünü anlayarak bilgiye –ki bu, dogmatik bir bilgidir- ulaşma isteği, metnin ilahi yani manevi yanını anlama çabasına dönüşmüştür. Dolayısıyla Katolik düşüncenin yorumlama tekniği sözün değişmeceli, metaforik yanına yönelmiştir. Katolik inanç merkezietçilik ve ruhani ayin etrafında şekillenirken, Protestanlık daha parçalı bir yapı göstermiş ve ayinler ziyadesiyle kişisel düzeyde ibadet temelinde gelişmiştir. Bunun sonucu olarak kutsal metinlerin yorumları ruhani açıdan değil, gramatik yolla ele alınmıştır. Buna göre bir metnin karmaşıklığı, onun manevi yoğunluğuna değil, gramatik açıdan çözümlemesinin zorluğuna bağlıdır. Yani Kitabı Mukaddes okumaları –yorumlamaları-merkezi bir dini liderin tekelinde değildir. Hukuki veya edebi metinlerde olduğu gibi dini metinlerin açınlanması dilin kuralları üzerinden kişisel düzeyde yapılabilir.

Schleiermacher'e kadar dil bilgisi ve tarihsel koşul üzerinden gelişen gramatik yöntemle gerçekleştirilen yorum pratiği, onunla birlikte psikolojik bir boyut kazanmaktadır. Schleiermacher'e göre dilsel ve tarihsel koşullar sabit olsa da yazarın koşulları sabit değildir. Madem dil birey için düşüncenin aracıdır ve dilden bağımsız bir

düşünce mümkün değildir, o halde anlama dilin bilgisine olduğu kadar düşüncenin bağlamına ve koşullarına da bağlıdır (Schleiermacher, 1998: 7-8). Bu durumda bir metni açıklamak için yazarın düşünce yapısının yani tekil tarihsel koşullarının anlaşılması gerekmektedir. Dilin yapısına bağlı olarak gerçekleşen gramatik anlamada metin üzerinden, sözcüklerin lafzi anlamlarından hareket edilirken, psikolojik anlama kelimelerin insani, soyut yanına denk düşmektedir. Dildeki birleşimlerin, eğretilmelerin kullanımı dilsel değil psikolojik durumla açıklanabilir. Dolayısıyla merkezde metin değil yazar vardır. Ancak salt gramatik anlama sanattan, salt psikolojik anlama filolojiden yoksundur (Schleiermacher, 1998: 14). Tam anlama ise bu ikisinin birleşmesiyle mümkün olmaktadır. Her anlama dilden ve düşünceden türemiştir, bu nedenle anlama bu iki ‘an’ın bir başkasında kendini göstermesidir. Yani anlamının bütünlüğü, anlamının tarihselliği ile sağlanmaktadır. Schleiermacher’ın ortaya koyduğu görüşler, hermeneutiğin alanını dini metinler dışına taşımış olsa da, düşünür, zamansal farklılıklara bağlı olarak tarihsel koşulların anlaşılması noktasında eleştirilmiştir.

Tarihsel farkı, tecrübenin sürekliliği ve değerlerin ortaklığı üzerinden çözüme kavuşturmak isteyen Dilthey, bunu ‘genel insan doğası’ ve ‘sürekli sabitleşmiş yaşam ifadeleri’ ile aşmaya çalışmaktadır (Taşdelen, 2008: 134-136). Buna göre bireyin tecrübeleri, başka tecrübelerin anlaşılmasında referans olabilir. Zihinsel bağlamı yansıtan ifadeler farklı durumlarda da geçerliliğini korur, tekil olan tecrübenin başka bir tekil tecrübeyle benzerliğinden hareketle anlama sağlanabilir (Dilthey, 1979: 230). Hatta yazarın içinde bulunduğu durum, okuyucu tarafından öncesindeki ve sonrasındaki koşullar ile yani nedenleri ve sonuçları ile görülebildiğinden, okurun, yazarı yazardan daha iyi anlaması dahi mümkündür. Dilthey, Schleiermacher’e yöneltilen zamansal fark eleştirilerini anlamının evrenselliği ile kırmaya çalışmaktadır ancak karmaşık bir yapıda olan insani yaşamın nasıl sabitleştiği, ‘sabitleştirilmiş ifadeler’le nasıl evrenselleşebileceği ve yazarın tekil tarihsel durumu karşısında bu durumun genel insan doğasıyla nasıl anlaşılabilceği hususlarında kendisi eleştirilere maruz kalmıştır. Eğer anlama tecrübeye bağlı ise herhangi bir evrensellik iddiası taşıyamayacaktır. Nesnelliği sorgulayan Husserl’e göre her birey, kendi tecrübesine bağlı olarak anlamının art alanını oluşturan bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Bakış açısı, tecrübeyle şekillenen yaşam dünyasının ufkudur ve bizatihi nazari nazari olduğu için öznel, anlamının nesnesine yönelen özneni yorumudur (Husserl, 2001: 218-219). Belli bir bakış

açısından, ego şüphesiz ki her durumda nesneye bilinciyle yönelmektedir. Deneyimlerle varlığa yönelen birey, varlığı kavrarken, bilimin yöneldiği gibi nitelik ve nicelikleri ile değil, onun özünü kavramaktadır. Öz ise şeyi şey yapandır (Husserl, 2001: 236). Mesela sevgiliyi sevgili yapan onun fiziksel özellikleri değil, benim onda ne bulduğumdur, yani yönelmişliğimdir. Bilinç nesneden bağımsız oluşamaz ancak Leyla'yı Leyla yapan Mecnun'dur, Leyla fiziksel özellikleri ile değil Mecnun'un bilinciyle vardır. Nesnenin niteliklerini paranteze alan Husserl'e göre yönelmişlik salt niteliği kaldırmak değildir, aynı zamanda tarihin bilince yüklediği ön bilginin, ön yargının, ön düşüncenin, dayatılmış fikrin bilinci yönlendirmesini de yadsımaktır. Tam yönelme ancak böyle mümkündür.

Husserl'de olduğu gibi Husserl'e kadar uzanan hermeneutik geleneği çizgisel zaman anlayışından hareket ederken –bu da anlamamanın önünde engel teşkil ederken-, Heidegger, tikel bir zaman anlayışıyla tarihi insanın tarihselliği bağlamında ele alarak, anlamamanın ve yorumlamanın ufku olarak değerlendirmektedir. Böylece Heidegger, Aristoteles'te net bölünmüş –geçmiş-şimdi-gelecek- zaman anlayışını sarmıştır. Geçmiş ve gelecek, şimdi üzerinde yükseldiği için ve şimdi aslında 'şimdi'ler çokluğu olduğu için anlama her bir şimdide yeniden sağlanmaktadır, dolayısıyla anlamamanın tamamlanması mümkün değildir. "Heidegger'in dasein'in devingenliği olarak ortaya koyduğu anlamak, sadece sübjektif bir eylem değil, aynı zamanda bir varoluş biçimidir" (Gadamer, 2008: 125). Heidegger'le paralel görüşler ortaya koyan Gadamer, tarihselliği geleneğe bağlar ki, gelenek etkileşimle ortaya çıkan ortaklık olarak anlamamanın gerçekleştiği koşuldur. Dilthey'in genel inşa doğası olarak ifade ettiği psikolojik durum ortaklığının yerine Gadamer geleneği ikame etmektedir. Gelenek, bizzat dilin kendisi değil, dilsel yorumlama yeterliliğidir, araçların, tekniğin 'kullanımı' ile devamlılığını sürdürür (Gadamer, 2008: 99). Gelenek anlamamanın gerçekleştiği koşuldur ancak tecrübenin çeşitliliği ve göreliliği nedeniyle nesnel ve mutlak değildir, bu anlamda tekillik sınırsız yorumun yolu açıktır. Ancak yazarın niyeti, metin için bir başlangıç noktasıdır. Önyargılardan bağımsız olmayan okur, 'iyi niyet'le anlama oyununa dâhil olduğunda, ötekini gelenek referansı ile anlama çabası gösterdiğinde bir anlayış mümkün olacaktır. Zira Gadamerci anlamda oyun, kişinin önyargılarına karşı meydan okuyuşudur

Yorumun sınırsızlığını bağlamsal açıdan ele alan Heirsch, anlamın tamamlanması ile anlamın muğlaklığını birbirinden ayırmaktadır. Heirsch'e göre tamamlanmayan anlamın sebebi metnin muğlaklığı değildir. Bir metnin açılması tarihselliği de dâhil bütün bağlamlarının bilinmesini gerektirir ki, Gadamerci anlamda okur açısından bu mümkün değildir. Dolayısıyla geleneğe bağlı olarak tecrübeye ortaklık temelinde bir süreklilik atfedilemez. Bu, “insanoğlunun ‘tarihsel olarak varolan varlığı’ndan ayrı kalıcı olarak tanımlanmış bir doğaya sahip olamamasının doğasıdır. Önbilgiler insanın kendi tarihsel dünyasına yerleşmiştir ve bu belirleyici bağlam dışına çıkılması mümkün değildir” (Hirsch, 1972: 250-251). Belirlenmiş bir bağlamda yorumun değişebilirliğine imkân tanıyan ise hermenötik dairenin sabit olmamasıdır. İhtimallere olanak veren değişebilir, silinebilir şema, hermeneutik yönelim olan yorumun doğasındandır. “Yorumun doğası, bir işaret sisteminin yani metnin fiziksel varlığından fazlasıdır. Yani metnin ne anlama geldiğine dair ne kastettiğimizdir” (Hirsch, 1972: 247). Dolayısıyla anlamın üreticisi metin değil metni okuyanın bilincidir, metin ise bilinçten yoksun bir biçimdir.

Tanrı'nın anlamın kesin ve tartışmasız kaynağı olarak görüldüğü modern öncesi dönem (yazar odaklı yorum), kaynağın tartışmasız olduğunun tartışmaya açıldığı modern dönem (metin odaklı yorum) ve yazarın ölümüyle üslup çoğulluğuna imkân veren postmodern dönem (okur odaklı yorum) olarak ele alınabilecek hermenötik yaklaşımda Derrida, yapısöküm düşüncesi ile ayrı bir öneme sahiptir. Derrida, Nietzsche'nin üsluplarındaki çokluğun, Nietzsche düşüncesinde olduğu gibi bir sonsuz yorumlama oyununa dönüştüğünü, O'nun “sadece yorumlar vardır” görüşünün kendisini tam da böylesine çoğulcu bir üslupla açığa vurabileceğini düşünmektedir. “Nietzsche'nin çoğul üslupları, hakikat *pathosunun* sözmerkezci buyruğunu kaldırır ve bu buyruğun yerine bir oyun davetini yerleştirir. Tırnak işaretleri dönemi, okurun Nietzsche metninde “kim” yazıyor sorusuna kesin bir yanıt verememe durumuna işaret eder” (Derrida, 2011: 12-13). Derridacı anlamda metin salt okunur bir şey değil, her eylemde –okuma, anlama, yorumlama- yeniden yazılan, yazardan bağımsız, her okumanın iz bıraktığı ve böylece kendisini açtığı metinlerde iz bırakan bir şeydir. Dolayısıyla metin, yazara sabitlenemez. “Okumak, bir yazına göndermede bulunmak, geleceği veya bu yorumsal örtüyü delmektir; Heidegger'in aktardığına ve Nietzsche'nin deyimiyle, bütün örtü ustalarına yol vermek demektir” (Derrida, 2002: 70). Başka bir

deyişle göstergenin gösterilen yanının sınırlandırılmaması, her kavramın okuru başka bir kavrama göndererek anlamın ertelenmesidir. “Hiçbir metin tam olarak kavranamaz ya da yazarının niyetleri tam olarak ifade edilemez. Anlam bağlama, koşullara, zamana ya da “hava”ya bağlıdır” (Derrida, 2011: 56). Böylece anlamın kökeni tahrip edilmiş olur, çoğul *farklılıkların* hareketine -oyuna- ve kararverilmezlik duruma imkân tanınır. Derrida’da oyun kavramı Gadamer’den farklı olarak iyi niyetssel bir anlama çabasına değil, tam anlamının ve anlamının tamamlanmasının imkânsızlığına işaret etmektedir. Zira Gadamer tarafından yazar ve okur arasındaki sürekliliği sağlayan bir ortam olarak görülen gelenek, Derrida için zaten bir ön kabuldür. Hâlbuki aynı gelenekten beslense de, “bakma eylemi (yorumlama), kimin baktığına bağlılık gösterir; bu, kimliğin çoğul ve bireye ayrıksı olduğu bir dünyayı ifşa eder (Richards, 2008: 14). Dolayısıyla anlamaya ve yorumlamaya ket vuracak bir zorunluluk olmadığı için, dil statik gönderge mantığından azat edildiği için; anlam, metnin içinde, metinler arasında ya da başka bağlamlarda kurulabilir, yorumlanabilir, ertelenir, dönüşür, dönüştürür. Böylece iyi niyet ve gelenek ortaklığının zorunluluğuna bağlı olmayan bir anlamsal saçılma gerçekleşir.

Ötekiyle olan ilişkimizden kaynaklanan farklar dilde izler bırakmaktadır. Fark bağlamdan bağlama, mekândan mekâna, zamandan zamana değişiklik göstermektedir. Tekrarlanabilirlik, işaretlerin tekrarlanmasına vurgu yaparken bağlamın tekrarlanması mümkün değildir. Aynı cümlelerin yeniden söylenmesi, aynı kombinasyonun yinelenmesi işaretsel olarak tekrarlanmasıdır ancak bağlam, zaman ve mekân farkı anlamın ne olduğunun belirleyicisidir. Dolayısıyla bağlamdan kopartılarak ele alınan sözcük yani kelimenin ilk anlamı, bütünsel ifadeden başka bir şeye atıf yapmaktadır. Bağlamın çerçevesi ise öznelidir. Bu durum, tekil olarak kelime ile öznenin niyeti arasında zorunlu bir bağlantı olmadığının delilidir.

Derrida, metafizik kapalılıktan kurtularak iz’lerin izinde bir anlam sürekliliğine götüren, öznenin ve metnin de ötesindeki hareketlilik olarak *differance* düşüncesini ortaya koyar. *Differance*, anlamın metinde hazır bulunduğu, gösterenin mutlak bir töz ile sabitlenerek salt işaret ettiği şeyi gösterdiği görüşüne karşı çıkışı ifade etmektedir. “Her zaman erteleme, sonradanlık, gecikme ve ilavesellik ile kurulan anlam, hazır olarak var değildir: Bir bütünü tamamlayıcı olarak eklenen ilave, eksikliğin telafi edilmesi demektir” (Derrida, 2001: 266). İlave edilebilirlik ile bütün arasındaki

mantıksal tutarsızlık, aslında bütünü kendinde tam olmadığını, var olan olarak nitelendirilenin hazırda var olmadığını göstermektedir. Demek ki, bütün, kendi mantığı içinde sonradanlığı ve ertelenmeyi zaten barındırmaktadır. Bu, batı metafiziğinin kendi içinde kapanmışlığıdır. Çünkü “ikame eden”e başka bir “ikame eden”in ikame imkânı, eklenebilirliği, şimdi’nin mutlaklığını ve “var” olan mevcudiyeti kırmaktadır. Bir bütüne eklenebilen “ikame”, ya eksik olanın yerini yani bir boşluğu doldurarak onu tümler ya da daha önce olmayan bir mevcudiyetin mevcut oluşudur (Derrida, 1997: 144-145). Her iki durumda da orada-hazır-bulunan, hazır değildir. Bu, herhangi (saf) şimdiki zaman ya da herhangi (saf) bir varoluş olmadığı anlamına gelmektedir (Hahn, 2014: 30).

Derrida’nın yapısökümü, kendinde saf bir terimin olmadığı kabulüyle, aynılık ve farkın bir noktada birleştiğini varsaymaktadır. Kökensel, baştan kendi ötekisine zorunlu kılınmıştır. “Kökensel, kendisini zaten her zaman bir fark olarak gösterir. Kökensel ve türev arasındaki, aynı ve onun tekrarı arasındaki karşıtlık... kendisini, yalnızca kendi ötekisinin farkında ... gösterir. Kendi ötekisi, kendi dışarı, kendi karşı-yasası olmadan var olduğu söylenemez” (Derrida, 2011: 70). Derrida, varlık metafiziğinin temele aldığı kavramlar ile hiyerarşik olarak bunların altında konumlandırılan kavramlar arasında karşılıklı bir bağ olduğunu ortaya koyarak ikili karşıtlıkları hiyerarşik konumlandırmadan kurtarmak istemiştir. Ona göre kurulan zıtlıklardaki hiçbir terim bu bağ nedeniyle birincil ya da temel değildir. Hiyerarşik konumlamada her kavram kendi karşıt kavramından “var”, “varlık” bağlamında ayrılırken aynı zamanda temelde kavramların birbirine bağlı olması nedeniyle birbirinden izler taşımaktadır. Bu izler dekonstrüktif okumanın en önemli unsurlarından biridir. “Ekleme, okumadan başka bir şey değildir; çünkü aslında her okuma, metnin bir organizma gibi dokusunu her izle birlikte yenilemesi, kendini yeniden oluşturmasıdır” (Derrida, 1981: 63). “İz yapısökümü mümkün kılan şeydir; kavramların birbirlerinde bıraktıkları izler tespit edilerek, karşılıklı kavramsal bağımlılıkları belirlenebilir” (Balkin, 1987: 752). *Yapısökümcü* okuma iz ve fark bağlamında birbirine bağlı olduğunu savunduğu kavramları hiyerarşik yerlerinden oynattığı için artık birincil ve ikincil kavram diye bir şey kalmaz. Peki, ikili zıtlıkların bütün kavramları fark ve iz temelinde birbirine bağımlı ise fark ve iz terimleri temel kavramlar mıdır? Aslında bu soru batı felsefesinin ve varlık metafiziğinin eleştirisinde kilit noktadır. Derrida için hem iz kavramı hem de fark

kavramı ya da herhangi bir kavram temel terim değildir. Batılı düşünce sisteminin temel terim olarak ortaya koyduğu kavramların hepsi alt kavramlar üzerine inşa edilmiştir. Dahası kendi ötekisine zorunlu olan bir köken, kökenliğini – yani dır’ı- ötekisiyle olan farkından almaktadır. Hâlbuki bu fark salt temel olanın değil, aynı zamanda ikincil konuma yerleştirilenin de kendi karşıtından farkıdır. Aynılık veya farkın imkânı, temel olarak nitelendirileni kökensellikten kurtarır. Dolayısıyla Derrida, Kartezyen düşüncenin kendi kendine yeten zemininde bir yarık açmış olur. Bu anlamda yapısöküm, hermeneutik bir deşifre değil, felsefi bir okuma biçimidir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HABERİ DERRİDA'DAN OKUMAK

Gerek içerik analizi gerek söylem analizi yöntemsel açıdan söylemin somutlaştığı metnin analizidir. İçerik analizi, sistematik, kategorik, kod istatistiğine dayalı, pozitivist yaklaşımıyla ve analizin uygulayıcılardan bağımsızlaştırılması esasıyla metnin sabit olduğunu ve zaman-mekân farklılaşması söz konusu değilse –sosyal ve kültürel inşalar değişmemişse- başka uygulayıcıların da aynı sistematik içinde aynı sonuca ulaşacağını varsaymaktadır. Böyle bir varsayım analizi uygulayıcıdan, metni okurdan uzaklaştırmaktadır. Bu durumda uygulayıcı salt metni raporlayan, objektif ve nesnel verileri ortaya koyan kişiden fazlası değildir. Ancak özellikle Derrida'nın da belirttiği gibi okur, anlamın inşa edilme sürecinin bir parçasıdır ve her okuma anlamı genişletmeye devam etmektedir. Derrida için sabit bir gerçeklik yoktur ve bu, içerik analizi yöntemi ile yapısökümsel okuma arasındaki ontolojik ayrımdır. Dolayısıyla yapısöküm, içerik analizi gibi bir açıklama değil, anlamın inşasında yer alan bir okuma biçimidir.

Söylem analizi ise sosyal, kültürel ve siyasal yapıların gerçeğin inşasında aldığı rolü, bu inşanın toplumsal boyutta nasıl organize edildiğini eleştirel bir perspektifle yorumlamaktadır. Söylem, ister baskı, ister sosyal beklenti, ister toplumsal rıza, ister hegemonya yoluyla olsun, genel kabul görmüş olmakla ilişkilidir. Bu ihtimallerin hepsi bilginin üretimini ve dağıtımını elinde tutan güçlerin mücadelelerinin bir sonucu olduğu için söylem politik ve ideolojiktir (Laffey ve Weldes, 2004: 28). Ancak söylemin merkezindeki erkin eleştirisini yine bu erkin kavramları ve hiyerarşik konumlamalarıyla yapmak, söylemi kuvvetlendirmektedir. Bu nedenle hem batı metafiziğinin çizdiği sınırları aşmaya çalışan Derrida, diğer söylem teorisyenlerinden ayrı tutulmalı, hem de yapısökümsel okuma anlamının bir yöneme konu olacak kadar tamamlanmışlığı fikrine uzanan söylem analiz yöntemlerinden farklı değerlendirilmelidir.

Yapısökümü bir söylem analiz yöntemi, sistematik bir okuma metodu ya da yerleşik bir perspektif olarak değerlendirmek, onu dogmatik bir yapıya büründürmek olur ki bu tam da yapısökümsel düşüncenin eleştirdiği bir tavidir. Bu çalışmada ortaya konması amaçlanan düşünce, yapısökümsel dürtünün genelde okuma ediminde özelde

haber metinlerinin okunmasında nasıl bir perspektif çeşitliliğine imkân tanıdığı ve yerleşik anlamın eleştirel okumalarda nasıl ifşa edilebildiğidir. Çalışmanın zorlu tarafı ise postyapısalcı bir düşünceyi belli bir yapı ve zorunlu bir sistem üzerinden ele alma ve kapsam, amaç, örneklem, sınırlılıklar gibi niteliklerinin ortaya konma yükümlülüğüdür. Bu bağlamda haber metinleri, çalışmanın yapıldığı dönemde gündemde olan ve öne çıkan gazetelerin -Hürriyet, Cumhuriyet, Sabah, Yeni Şafak- ilk sayfaya taşıdıkları referandum haberlerinden seçilmiş, metinler anlamın saçılması ve ertelenmesi, ikili karşıtlıklarla kurulmuş hiyerarşik yapı ve karar verilemeyen, muğlaklık üzerinden ele alınmıştır. Yapılmak istenen Derrida'nın da belirttiği gibi (Derrida, 1977: 20-21);

- anlamın kod-açım niteliğinde çözümlenmesi veya hermeneutik bir deşifresi değil, logosentrik öğelerin açığa çıkarılması,
- çokanlamlılığa indirgenemeyecek bir saçılma ile semantik ufku aşılması veya genişletilmesi,
- metafizik kavramların karşıtlıklarında kurulan hiyerarşik boyunduruğun bozularak karşıtlık alanına müdahale imkânının sağlanmasıdır.

Ancak altını çizmek gerekir ki çalışma, Nisan 2017'de yapılan halk oylamasının haberlere nasıl yansıdığını incelemek ve referandum haberlerinin eleştirel okumasını yapmaktan ziyade pratik edilebilir bir teorinin -ortaya koyduğu kavramlar üzerinden- uygulama örneklerinden biri olma niyeti taşımaktadır. Derrida'nın tabiriyle bir oyuna dönüşen okuma edimi, merkezi merkezden uzaklaştırarak sistemi yapısızlaştırmaktadır. Böylece anlamın sınırlarını ifşa ederek, bu sınırları her bir yorumun kendiliğiyle anlamdan azat etmektedir. Yorumun kendiliği, metindeki belirsizlikleri anlam çeşitliliğine ve her bir okumayı metnin yeniden yazılmasına dönüştürecek dinamizmi sağlamaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada da yapılacak olan yapısökümsel okuma, anlamın sürekliliğindeki okuma edimlerinden bir edim olarak sonsuz anlam zincirinde yer alan/alacak olan, yeniden okunmaya ihtiyaç duyan, sorgulanabilir bir okuma biçimidir.

Yapısökümsel okuma, belli bir yönteme indirgenemeyecek kadar -birbiriyle çelişkili olabilecek- farklı okumalara ve gerçekliklere imkân tanıyan eleştirel bir yaklaşımdır. Metnin sabitliğini ortadan kaldırarak görünen ve durağan anlamların yanı sıra metindeki boşlukları, ertelenmişlikleri ve izleri yeniden yorumlamayı

amaçlamaktadır. Anlamın serbest bırakılması ve böylece metnin hiyerarşik, çelişkili ve rahatsız edici uzantılarının açığa çıkarılması olasılığını yaratmaktadır. Yapısökümsel okuma, okurun öznelliğinde, nihai bir noktaya ulaşamayacak olan, anlamın ertelendiği, rölatif bir karşı yazıdır. Böylece tarihsel ve geleneksel olarak kökleşmiş belirgin anlam bulanıklaşmaktadır.

İkili Karşıtlıklar

Metnin yapısını sökmek, metnin sistemsal olarak parçalanmasını değil, metnin potansiyel anlamlarının açığa çıkarılmasını ve görünür olanın ötesine geçilmesini ifade etmektedir. Bir metni yapısızlaştırmak, öncelikle varlık metafiziğinin yaratmış olduğu ikili karşıtlıkların hiyerarşik konumlamasını açığa çıkarmayı ve bu hiyerarşinin yarattığı gerilimi ifşa etmeyi gerektirmektedir. Logos merkezli dil, söz-yazı, kadın-erkek, doğa-kültür gibi sayısız karşıtlık oluşturarak, türev olarak görülen ikincil terimleri örtülü bir hiyerarşi üzerinden aşağılamaktadır. Batının felsefi geleneğine dayanan dil, hiyerarşinin maskesidir ve merkeze alarak ululadığı kutbu, diğerine egemen kılmaktadır. Ancak merkezdeki bu kavramı kendisi yapan kendi ötekisinden farkıdır, bu nedenle varlığı kendi ötekisinin varlığına muhtaçtır. Derrida'ya göre logos merkezli paradigma ve dilin logosentrik kullanımı, merkezleştirilmiş bir sisteme ve bu sisteme bağlı, belirlenebilir bir anlama işaret etmektedir. Derrida, varlığın metafiziğine güvenen bu paradigmayı, varlığın mutlak zeminini sarsarak kırmaya çalışmaktadır.

Derrida, kimliğin özsel değil farksal bir durum olduğu görüşüyle anlamın belirlenemez olduğunu savunmaktadır. Buna göre bir kelimenin anlamı, bir gösterenin imlediği şey, onun özünden kaynaklanmamaktadır. Hiyerarşik olarak sıralanmış bir kavrama anlamını veren onun karşısında konumlandırılmış kavramdan farkıdır. Böylece anlamını, bağımlılık ilişkisi içinde kendi ötekisinin ötekisi olmasından almaktadır. Metindeki ikili karşıtlıkların hiyerarşik olarak konumlandırılmaları yıkılmak suretiyle karşılıklı bağımlılıkları ortaya konularak tek gerçeklik yerini çoklu yoruma bırakmaktadır. Yapısökümsel okuma, bu ikili sistemin mütehakkim tarafını grileştirerek, aslında ertelenmiş olan yanını anlama dâhil etmektedir. Logos merkezciliği, güç örgütlenmesinin hariç tuttuğu, ikincil plana ittiği ne varsa hepsine alan açmaktadır. Böylece zımni metafizik varsayımları açığa çıkararak metnin, yazarın yazdığından veya niyetinden nasıl taşıdığını göstermeyi amaçlamaktadır.

Örnek 1:***Millete İtaat Edin***

Başbakan Binali Yıldırım, CHP lideri Kemal Kılıçdaroğlu'nun "Sonuçları tanımayacağız" sözleri ve sokak çağrısına sert tepki gösterdi: Eğer böyle bir iş içerisinde olursa millet gereken cevabı verir. Sen bu sonuçları tanımazsan, millet de seni tanımaz. Milletin kabul ettiğini sen kabul etmezsen ne yazar. Millete itaat edin, rahat edin.

(Yenişafak-20 Nisan 2017)

Hegel'in öz bilinç-nesnel bilinç tartışmasında mitleştirdiği efendi-köle diyalektiği, iki bilincin karşı karşıya gelmesi, doğal olana ve doğal olmayana yönelik istençlerin karşılaşması üzerinden egemenlik kurma ve teslim olma arasındaki ilişkiyi anlatmaktadır. Efendi-köle diyalektiği eşit olmayan güçlerin kendini kabul ettirme çatışmasında zayıf olan bilincin ötekini tanınmasıdır. Buna göre köleliğin yenilmişliğini ve tabiliğini meşrulaştıran durum, tanıma ve nesnel bilincin boyunduruğunu kabul eden bireyin teslimiyetçiliğidir. Hegel'e göre efendi-köle ilişkisinin devamlılığını sağlayan dinamik, öteki bilincin kendisinin farkında olduğunu kabul eden bilinçtir. "Efendi bağımsız bir özbilinç olmayı Köle'nin bağımlı bir özbilinç olarak var olmasına borçludur" (Vatandaş, 2015: 348). Böylece birey kendisini başka bir birey üzerinden anlamlandırmaktır. Dolayısıyla efendi-köle ilişkisi, aslında Derrida'nın da belirttiği gibi ikili karşıtlıkların birbirlerine göre durumları ile anlam kazanmakta, aralarında efendiyi efendi yapan köle-köleyi köle yapan efendi bağı bulunmaktadır. Bu aynı zamanda iki kutbun birbiri aracılığıyla elde ettiği gerçekliktir.

Efendi-köle ilişkisindeki teslimiyetçilik, batı felsefesince iki kutbun hiyerarşisini belirlemiş, modern dünyada teyit edilmiş ve onaylanmıştır. Modern zihniyet açısından egemenlik ile teslim olma arasındaki eşitsizlik, olması gereken doğal bir asimetri, modern birlikteliği mümkün kılan bir ötekiliktir. Efendi-köle diyalektiğinin politik yansıması, özgürlük kavramının kavranılma biçimiyle ilintilidir. "Özgürlük, Antik Yunandan modern döneme kadar salt belli bir zümreye atfedilmiş, temeline de insan kavramının tamamlayıcı bir unsuru olarak bilgi yerleştirilmiştir" (Silva, 2015: 16).

“Köleler felsefe kaygusu çekmedikleri
için ekmek yapıyorlardı, çünkü
felsefelerini köle sahipleri veriyordu onlara;
Felsefe sahipleri köle kaygusu çekmedikleri
için ekmek yapmıyorlardı, çünkü kölelerini
felsefe veriyordu onlara”

(Melih Cevdet Anday – Defne Ormanı)

Özgür insan –öz bilinç düzeyindeki efendi- güçlü, yönetici, hükmeden, üst, karar merci iken, özgür olmayan –nesnel bilinç düzeyindeki köle- zayıf, yönetilen, hükmedilen, ast, uyum mercidir. Modern episteme perspektifinden hâkimiyetçi bilinç, aklın doğaya egemenliği istencinin bir uzantısı, özne-nesne dikotomisindeki alan paylaşımıdır. Böylece köle, Marx’ın ideallerini gerçekleştirecek bir bilinç olarak değil, öznenin nesnesi olarak tahakküm alanında konumlandırılmaktadır. Modern devlet de iktidar ve bürokrasinin merkezi üstünlüğünün tanınması ile kendini korumaya almaktadır. Dolayısıyla millet devletin ikincili, -demokratik düzen olsa dahi- itaat etmesi gereken uyum mercidir.

Türk devlet geleneği de tebaanın merkezi yönetime teslimiyetçiliği üzerine kuruludur. Selçuklu’dan Osmanlı’ya devlet, en yüksek makam olarak nitelendirilmiş, sonrasında devlet-millet ilişkisi rejimin değişmesine rağmen devam etmiş, devletin kutsallığı ve teslimiyetçi gelenek nedeniyle bu zihniyet süregitmiştir. Başbakan Binali Yıldırım’ın millete itaat çağrısı, batı metafiziğinin bu hiyerarşik konumlamasını tersine çevirmektedir. Millete itaat, aslında olması arzulanan demokratik değişikliklerin ruh-i devlette ve ruh-i millette karşılık bulmasıdır.

Örnek 2:

Cumhurbaşkanı Erdoğan:

“Bu Avrupa Birliği bizi 54 yıldır oyaladı. Ama şimdi kendileri hasta adam. Türkiye yarışta öne çıkıyor. Korkunun ecele faydası yok, bunu bilsinler. Bu meseleyi öyle ya da böyle çözeceğiz.”

(Sabah- 16 Nisan 2017)

19. yy Osmanlısı için kullanılan hasta adam tabiri, Avrupa Devletleri karşısında edilgen ve güçsüz bir figürü ifade etmektedir. “Oryantalist bakışın çoğu unsurunu içinde barındıran ‘hasta adam’ nitelemesiyle anlatılmak istenen Osmanlı’nın ölmek üzere olan bir devlet olduğu ve ölüm döşeğindeki bir hasta gibi etkisizliğidir” (Turan, 2008: 146). Hasta adam Osmanlı, bir yandan ölümle yaşam arasında askıda kalmış bir devletin, diğer yandan doğu ile batının mücadelesinde Avrupa’ya zafer getirecek bir çöküşün ifadesidir. Dolayısıyla “hastalık”, salt -daha sonra bazı Avrupa ülkeleri için de kullanıldığı üzere- ekonomik ve politik güçsüzlüğü değil, aynı zamanda din üzerine kurgulanmış bir ötekileştirmeyi de içermektedir. Hristiyanlık ve İslam bağlamında gelişen batının doğuyla mücadelesinde Müslüman-doğulu Osmanlı, batı medeniyetine karşı tehdit unsuru olmuştur. Bunun sonucu olarak Hristiyanlığın İslam’a üstünlüğü, ‘barbar Türkler’den ‘islamofobi’ye kadar uzanan söylemlerle yaratılan bir din kurgusu ile gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bu üstünlük mücadelesinde Müslüman ve Türk kimliklerinin Avrupa için kabul edilebilirliği ise ancak hastalık, sakatlık, acziyet veya eksiklik içeren bir ötekilik içermesi; ya da kendisini, kendisi olmayanlar üzerinden anlamlandıran Batının bilim ve sanatına malzeme olma potansiyelini taşıması iledir. Avrupa’nın Avrupalı olmayanlar hakkındaki fikirlerinin yumuşatılarak disipline edilmişliğini ifade eden oryantalist çalışmalar için doğu, batı mantığı içinde sistematik olarak kategorize edilen, batı imgelerinden teşekkül bir nesnedir. Neticede sağlıklı Avrupa ile hasta Osmanlı arasında kurulan hiyerarşi, batı-doğu, Hristiyan-Müslüman, efendi-köle, özne-nesne, medeni-barbar karşıtlıklarındaki gibi bir ötekilik içermektedir.

Cumhurbaşkanı Erdoğan’ın Türkiye’nin yarışta öne çıktığını vurgulaması ve Avrupa için hasta tabirini kullanması, hem batının içinde bulunduğu ekonomik ve politik sorunlara, hem de demokrasi, hümanizm, bilim, özgürlük, insan, adalet nosyonlarına dayalı Avrupa imgesinin çöküşüne atıf yapmaktadır. Bu kavramların pratik açıdan üzerini örttüğü hiyerarşi, dışlanma koşullarının –en azından ekonomi ve siyaset alanında- ortadan kaldırılması söylemiyle kırılmaktadır.

Örnek 3:

“Hayır’ın Renkleri”

Kadınlar, “hayır” kampanyasının en önemli ve en neşeli yürütücüleri olarak öne çıkıyor. CHP lideri Kılıçdaroğlu’nun İzmir’deki toplantısında kadınlar ‘hayır’ı yüksek sesle söylediler. Öte yandan 10 Ekim Gar Katliamı’nda ölenlerden Şebnem Yurtman’ın ailesi de referandumdaki tercihlerini bedenleriyle yazdıkları “hayır”la açıkladı.

(Cumhuriyet- 11 Nisan 2017)

Varlık metafiziği kadını erkeğin karşısında ve hiyerarşik olarak altında konumlandırmaktadır. “Maskülen evrensellikler ve feminen özgüller açısından dünyanın sistematik bir şekilde hiyerarşik olarak yorumlanmasını içeren batı felsefesi geleneği” (Scott, 1988: 33), erkek ile kadın arasındaki cinsiyet ikilemini marjinalleştirerek modern kategorik anlamlandırmasında aracı kılmaktadır. Erkek ile kadın arasındaki güç ilişkisinden mütevellit asimetrik anlam yapısı, evrenselin bütüncül, sağlam, sert, güçlü kabul edilebilirliği ile özgülün tekil, hassas, kırılgan, zayıf ötelenebilirliği üzerinde mutlaklık kazanmaktadır. Böylece erkek, modernin kutsadığı kesin, net, düzenli, sistematik, armonik, öngörülebilir, aydınlık nosyonlarına, ışık tanrısı Apollon’a denk düşerken; kadın, modern öncesinin muğlak, kaotik, karanlık, belirsiz devinimlerini, şarap tanrısı Dionysos’u ifade etmektedir. Dolayısıyla batı felsefesine göre kadın evcil, zayıf ve pasif olandır ve yapısalcı dilin merkez-çevre örgütlenmesi ile desteklenmektedir. Dildeki anlam kategorileri, yarattığı gerçeklik ile belirli toplumsal ve kültürel tabakaları meşrulaştırarak mutlaklaştırmaktadır.

Bu bağlamda haber metni kadına değiştirme ve dönüştürme yetkesi tayin ederek, onu erkeğin karşısındaki edilgen yapısından kurtarmaktadır. Kadında tanımlanan güç, onu nesne konumundan özne durumuna yükseltmektedir. Ancak kırılan kadın-erkek zıtlığı kadın-kadın ikiliğine dönüştürülmektedir. Evet diyen-hayır diyen kadın özneler ile erkeğin merkezîyetçiliği kırılmış ve hiyerarşi ters yüz edilmiş olsa da evet kadınları ve hayır kadınları karşıtlığı üzerinden yeni bir hiyerarşi oluşturulmaktadır. Dolayısıyla hayır kadınları, hiyerarşik yapıda erkeğin yerine konumlandırılarak varlık felsefesinin güçlü, aktif, etken ‘pozitif’ değerlerini alırken, evet kadınları bu ‘değer’lerin karşısında, ‘negatif’ kutupta yer almaktadır.

Örnek 4:

Eyalet Falan Gündemimizde Yok, Olmayacak

Üniter yapının savunucusuyuz

Konya’da konuşan Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan, üniter yapıyla ilgili dedikodu yapıldığını belirterek şunları söyledi: “Türkiye’nin üniter yapısının en büyük savunucusu biziz. Eyaletmiş, federasyonmuş, şuymuş buymuş bizim gündemimizde yoktur, olmayacaktır. Artık siyaset güncelleniyor, yönetim sistemleri güncelleniyor.”

(Hürriyet- 15 Nisan 2017)

Üniter devlet, tek bir devlet yönetiminin, tek anayasal düzenin geçerli olduğu, bölgesel idari birimlerin merkezi yönetime bağlı bulunduğu, tek millet-tek devlet anlayışı üzerine kurulu yapıyı ifade etmektedir. Merkezi hükümetin üstünlüğü ve bağımsız yerel yönetimlerin olmayışı, üniter devlet ve üniter anayasanın iki temel niteliğidir (Napier, 1997: 32). Üniter bir yapıya sahip olan Türkiye Cumhuriyeti’nin devlet olarak tabi olduğu anayasanın 3. maddesi, Türkiye Cumhuriyeti’nin ülkesi ve milletiyle bölünmez bir bütün olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Anayasanın değiştirilemeyecek maddeleri arasında yer alan bu madde, devletin toprak veya yönetim bazında parçalanamayacağını, dil, din, ırk ayrımına bakılmaksızın millet çatısında bir araya gelenlerin bir bütün olarak merkezi yönetime bağlı olduklarının ilanıdır.

Federe devlet ile üniter devlet arasındaki ayrım öncelikle siyasi organizasyon ‘birlik’teği hususundadır. Federe devlet, bağımsız devlet biçimini alacak şekilde bölgesel özerklikleri ve anayasal düzenlemeleri gerektirmektedir. Eyalet sistemi ise iç işlerinde federe devlet gibi bağımsız olsa da dış işlerinde merkezi yönetime tabidir. Federe devlet bölgesel mücadeleye dayanırken, eyalet sistemi özerk bölgelerin tek çatı altında birleşiklikleri ile oluşmaktadır. Kısacası biri ayrılma yoluyla diğeri birleşme yoluyla oluşturulmuş bir düzendir. Ancak her ikisi de temelde parçalı, kendi kaderini tayin hakkını elinde bulunduran, farklı demografik niteliklere sahip, sosyal, siyasal ve ekonomik ayrışmayı ifade etmektedir. Bu bağlamda haber metninde üniter yapı hiyerarşik olarak ilk sıraya yerleştirilmiş, federasyon ve eyalet sistemi ikincil konumda değerlendirilmiştir. Bu karşıtlık, teklik-çokluk, düzen-kaos, bütün-parça, merkez-çevre

hiyerarşisinin türevidir. Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın sıklıkla vurguladığı “tek millet, tek devlet, tek bayrak, tek vatan” söylemi de niteliksel, sosyal, politik ve ekonomik ayrışmayı imleyen federe devlet ve eyalet sistemi karşısında birliktelik ve uyuma dayalı üniter yapıyı ululamaktadır. Bu anlamda siyasetin ve yönetim sistemlerinin güncellenmesi, anayasada var olan bütünlük maddesinin halkın hafızasında güncellemesine vurgu yapmaktadır.

Örnek 5:

Devlet Kurma Adımı

Anayasa değişikliğinin ‘yeni bir rejim’ hedeflediği tartışmaları yeniden alevlendi. Erdoğan’ın başdanışmanı Mehmet Uçum’un sosyal medyada “Halkımız gümbür gümbür bir devrim yapıyor. Halk kendi devletini kurmak için adım atıyor, 16 Nisan kutlu olsun” yazması, rejim değişikliğinin itirafı sayıldı.

(Cumhuriyet-11 Nisan 2017)

Mebuslar Meclisi’nin dağılmasından sonra Mustafa Kemal Paşa’nın gönderdiği genelge ile Ankara’da toplanan mebuslar, 23 Nisan 1920’de ilk meclis toplantılarını yapmışlardır. Yasama, yürütme yargı yetkilerini elinde tutan bu kurucu meclis, aynı zamanda İstanbul idaresi karşısında yeni ve türev bir Ankara hükümetinin de ortaya çıkması demektir. Ancak 7 Haziran yasası ile devletlerarası antlaşmalarda yetkili olan ve merkeziyet kazanan Ankara hükümeti karşısında Damat Ferit Paşa türev konumuna düşmüştür. Uluslararası antlaşmalarda imza yetkisini kaybetmiş ve Ankara hükümetinin onaylamadığı antlaşmalar yok hükmünde sayılmıştır. Bu nedenle 23 Nisan salt yönetim erkinin el değiştirmesini değil, aynı zamanda rejim değişikliğini de ifade etmektedir. Ülkenin idaresi artık meclis tarafından yürütülmektedir, meclis ise her bölgeden seçilen, bölgeleri temsilen gelen mebuslardan oluşmaktadır.

Referandumda oylanacak olan anayasa değişikliğinin aslında yeni bir rejim hedeflediği tartışmaları, 23 Nisan-16 Nisan karşıtlığından yürütülmektedir. Buna göre hiyerarşik olarak ilk sırada yer alan Cumhuriyet, ikincil konumdaki sistemler –tek adam, padişahlık, monarşi, otokrasi ve başkanlık sisteminin getirebileceği muhtemel tüm yönetim biçimleri- tarafından tehdit edilmektedir. Dolayısıyla hayır cephesi için 23

Nisan-16 Nisan karşıtlığı, Cumhuriyet ve tek adam sistemi arasındaki hiyerarşik mücadeleyi ifade etme biçimidir. Nitekim evet kanadının siyasi temsilcileri, rejim tartışmalarının 1923'te kapandığı belirterek, oluşturulan bu karşıtlığın yersiz olduğunu ve rejim değil sistem değişikliğinin oylanacağını dile getirmişlerdir.

Örnek 6:

Milletin Bayramı Olacak

Devleti, 'cumhurbaşkanlığı ve siyasetin bir kısmı üzerinden' vesayet odaklarının kontrolünde bir yapı olarak tepe tepe kullananların sonu geldi. Artık devlet doğrudan milletin devleti haline geliyor. Millete değil kendilerine hizmet eden devlet hayaliyle yananlar için 16 Nisan kâbus günüdür. Onların kâbus günü, benim milletimin bayramı olacaktır.

(Yeni Şafak-13 Nisan 2017)

Millet, “aralarında dil, tarih, duygu, ülkü, gelenek ve görenek birliği olan insan topluluğu”nu (Türk Dil Kurumu) ifade etmektedir. Devlet ise milletin, “toprak bütünlüğüne bağlı olarak siyasal bakımdan oluşturduğu tüzel varlık”tır (TDK). Dolayısıyla bu iki kavram birbirini tümleyen olgulardır. Ancak Türkiye'nin siyasi geçmişinde devlet, siyasal sistemle eşdeğer görülmüştür. Fransızca kökenli sistem kelimesi, belirli kavramlar üzerine tarafların koordineli birlikteliğini ifade etmektedir. Ancak Türkiye'nin siyasi geçmişi dikkate alındığında askeri bir nizamla inşa edilen, soğuk, hissiz ve belli bir zümreye atıf yapan sistem, tepeden inme modernleşme anlayışına bağlı olarak toplum mühendisliği ile itham edilen bir olgudur. Bu anlamda devlet millettten korunan bir şeye dönüşmüştür.

Türkiye'de resmi ve milli olarak nitelendirilen bayramlar devletin öngördüğü yöntemlere uygun olarak kutlanmakta ve devlet geleneği içinde sistematize edilmektedir. Öyle ki, ulusal içerikli bu kutlamalar, bir devlet uygulaması olarak yönetmeliğe ve kanuna tabidir. Meclisinden açılışından bir yıl sonra 23 Nisan 1921'de verilen kanun teklifinin kabulü ile 23 Nisan milli bayram olarak kabul edilmiştir. Yine 20 Haziran 1938'de çıkarılan kanun ile 19 Mayıs, 2 Şubat 1925'te düzenlenen ve kabul edilen kanun teklifi ile 29 Ekim ve 1935 yılındaki kanun ile de 30 Ağustos resmi

bayram olarak ilan edilmiştir. Protokol erkânının katılımıyla gerçekleşen bu bayramlarda, kutlamaların düzenlenmesi, oturma planı, başlangıç ve bitiş saatleri, çelenk düzeni gibi tören ve kutlama ilkeleri ile programın hazırlanması, kurumların yapacağı faaliyetlerin organize edilmesi gibi tören ve kutlama komitelerinin görevleri ve oluşumu yönetmelikle belirtilmiştir. Dahası kutlama komitelerinin görevleri arasında zikredilen ”geniş halk katılımının sağlanması” ibaresi, milli değerlerin ifadesi olan bayramları bir görev tanımlaması içinde resmileştirerek politika haline getirmektedir. Dolayısıyla “milletin bayramı” tanımlaması resmi- milli bayramlar şeklinde değil ancak resmileşen-millileşen bayramlar karşılığı oluşturmaktadır.

Örnek 7:

“Kimse İzmir’i tehdit edemez”

Yıldırım da şu mesajı verdi: İzmir’den düşmanı denize birlikte döktük. Cumhuriyet’i birlikte kurduk; bu zafer hepimizindir. Bu aziz milleti tehdit etmeye sizin haddiniz de hakkınız da yok. Haddinizi bilin!

(Yeni Şafak-10 Nisan 2017)

Kale, içeriği dışarının tehlikelerinden koruyan, tehlikeli bölge ile güvenli bölgeyi ayıran, savunma hattını belirtmektedir. Kalenin içi, ev sahibini, tanıdık-bildik olanı, tehdit söz konusu olduğunda savunulması gereken güvenilir alanı ifade ederken; kalenin dışı, yabancıların bölgesini, müphem olanı, muhtemel tehditleri işaret etmektedir. İzmir’in “CHP’nin kalesi” olarak tanımlanması CHP’yi ev sahipliğine yerleştirirken, onun karşısında yer alan siyasi temsilleri yabancı, dışarıdan gelen konumuna düşürmektedir. Bu tanımlama ayrıca İzmir’i Anadolu’dan sıyrarak yalnız bir dış kale durumuna sokmaktadır. Bu anlamda kent, CHP düşüncesinin savunulduğu ve sürdürüldüğü bir alanı temsil etmektedir. Ancak Binali Yıldırım’ın milli mücadelede milletin bir bütün olarak tehdit edildiğini, bütünsel bir mücadele verildiğini ve zafer kazanıldığını vurgulaması, İzmir üzerinden bir vatan tanımlamasını işaret etmekte ve bu bakımdan öncelikle, kurulan yabancı-ev sahibi ikiliğini kırmaktadır. İzmir, Anadolu’yu tümleyen bir iç kaledir. Dahası, evet cephesinden Yıldırım’ın, hayır cephesinden Hüsnü Bozkurt’un “evet diyenleri denize dökeceğiz” beyanını milletin tehdit edilmesi şeklinde nitelendirmesi, İzmir bağlamında CHP’yi dışarıdan gelen konumuna düşürerek, siyasi söz sahipliği hiyerarşisini mekân üzerinden tersine çevirmektedir.

Örnek 8:***“Hayır’da Alın Teri Var”***

CHP Lideri Kemal Kılıçdaroğlu, dün Geri Dönüşüm İşçileri Derneği üyeleriyle buluştu. Kâğıt toplayıcıları buluşmaya arabalarına astıkları hayır pankartlarıyla geldi. Kılıçdaroğlu, “Sizin hayır demeye herkesten fazla hakkınız var. En çok ezilenler sizlersiniz” diye konuştu.

(Cumhuriyet-13 Nisan 2017)

Alın teri, hem emeğin ve emekçilerin, hem de helal kazancın simgesel ifadesidir. Kapitalist üretim biçimleri karşısında emek etkinliğine vurgu yapan alın teri, kavramsal olarak sosyal toplum pratiklerine işaret etmektedir. Sermaye sahiplerinin lehine işleyen sistem tarafından ezilen ve sömürülen emekçiler döktükleri alın teri karşılığında kendi emeklerine yabancılaşmaktadır. Bu nedenle hakkını araması gereken emekçiler aynı zamanda sistemi değiştirmeye muktedir olanlardır. Yine çalışmanın bir ibadet olarak değerlendirildiği İslam dini açısından emeğe saygı dini bir vecibedir. Bu bağlamda alın teri, bir taraftan çalışan için helal kazancı ifade ederken diğer taraftan işverenin emeğe duyması gereken saygıyı ve hakkını teslim etmeyi imlemektedir. Metinde hayır ve evet karşıtlığı da sosyal sistem-kapitalist sistem ve helal-haram karşıtlıkları üzerine kurulmuştur. Bu bağlamda hayır, sosyalist düzen, emekçiler, alın teri, helal hiyerarşinin üst kutbunda konumlandırılırken; evet, kapitalizm, sömürü, haram ise alt kutupta yer almaktadır.

Anlamın Ertelenmesi

Anlamın ertelenmesi, bir imleyenin imleyene sabitlenemeyeceğini ifşa etmektedir. Differ(a)nçe'daki 'a'yı bozan Derrida, anlamın askıya alındığını, ses yoluyla temsil edilemeyen gerçekliğin askıya alınmış başka gerçeklikler yarattığını ortaya koymaktadır. Metne saçılan ve bir gösterge zinciri üzerinde sürekli olarak ertelenmeyi barındıran anlamın yapısökümü, metnin kör noktalarının, boşluklarının ifşasını gerektirecek şekilde yakın okumayla mümkün kılınmaktadır. “Yapısöküm, salt bir kavramdan diğerine geçmeyi değil, aynı zamanda hem kavramsal hem de kavramsal olmayan düzeyin yerinden oynatılmasını içermektedir” (Derrida, 1977: 21). Böylece kenara itilmiş, ertelenmiş ya da üstü çizilmiş her şeye anlamsal bir şans verilmektedir. Dilbilimsel işaret, işaret ettiği şeyin varlığını ertelemektedir. İmleyen, varlık

metafiziğinin koşullandırılmışlığı altındaki anlamın yanı sıra diğer tüm anlamları da imleme potansiyeline sahiptir ve söz konusu anlamlar daima ertelenmektedir. Bu ertelenme, klasik söylem analizlerinde olduğu gibi ortaya çıkarılması amaçlanan bir niyeti, zımnî ideolojileri, anlam-kaynak ilişkisini değil, niyet edilen anlamın ötesinde kaçınılmaz olarak zincirde yer alan yorum çokluğunun imkânını içermektedir. Yine her bir yorum, her bir okuma da başka ertelenmişlikleri barındırmaktadır.

Örnek 1:

Bunların tek bildiği istemezük istemezük

Başbakan Yıldırım: “Kılıçdaroğlu sadece ‘Hayır’ diyor. Bunların bildiği bir şey var, o da istemezük istemezük. Bunların ağzında yaptırmamdan başka bir söz duydunuz mu ey İzmir?”

(Hürriyet-10 Nisan 2017)

Osmanlı İmparatorluğunda isyan eden yeniçerilerin devlete başkaldırısının simgesel ifadesi olan “istemezük” söylemi, askeri bürokrasiye, asker ve devlet arasındaki gerilime, isyan ve başkaldırıya gönderme yapmaktadır. Yeniçeri Ocağı, Osmanlı’nın askeri yapılanmasındaki devşirmelerden oluşmaktaydı. Devşirilenler, varlık metafiziğinin içeri: düzen - dışarı: kaos karşıtlığındaki gibi bilinmeyen, müphem, güvensiz alandan gelen yabancılardı. Ticaretle uğraşmaları yasak olan bu askeri örgütün devlet ile *pazarlık* üzerine ilişki kurması, yeniçeri ve devletin karşılıklı muhatap olarak konumlanmaları ve bu anlamda askeri bir yapılanmanın siyasal alana müdahil olması demektir.

Türk modernleşmesi de askeriyede başlamış, sonrasında eğitim alanında devam etmiştir. Modernleşen askeriye Osmanlı’nın yıkılışının ardından Cumhuriyetin kurucu kadrosu ve resmi ideolojinin belirleyicisi rolünü üstlenmiştir. Yeni devletteki askerin bu gücüne karşılık sivil iktidar mücadelesi vermiştir. Türk siyasi hayatı bu mücadelelerin tarihidir. Başlangıçta değişime maruz kalmış, sonrasında değişimi gerçekleştirmiş olan asker, gelinen noktada değişime karşı en önemli direnç unsurudur.

Örnek 2:***Bir Parti Lideri Komutan Olacak***

Kılıçdaroğlu, Anayasa değişikliğinin ülkeyi tek adam rejimine götüreceğinin belirterek “Bir partinin genel başkanı hâkim tayin edecek. Aynı zamanda komutan olacak. ‘Kışlaya siyaset girmesin’ diyorduk. Askeriye bir partinin genel başkanına bağlanacak” dedi.

(Hürriyet -11 Nisan 2017)

Yakın siyasi tarihte askeri üniformasıyla hatırlanan Fidel Castro, Küba halkının devrimci lideridir. Batista diktatörlüğüne karşı savaş açan ve 1959 yılında Küba liderliğini ilan eden Castro, 1961’de Amerikan askerinin karşısına bir devlet başkanı ve bir ordu komutanı olarak çıkmıştır. Yönetime karşı çıktığı için girdiği hapisaneden afla dışarı çıkan Castro, 2016’da gözlerini ülkesi için savaşan bir devlet adamı olarak yummuştur. İsrail’in faşist uygulamalarını eleştiren Castro’nun Filistin direnişinde destek verdiği Yaser Arafat da üniformasıyla hafızalara kazınan bir diğer devlet başkanıdır. 1974 yılında Birleşmiş Milletler genel kurul toplantısında tüm dünyaya davasının özgürlük olduğunu ilan eden Arafat, ölene kadar üniformasını çıkarmamıştır.

Bir devlet adamının aynı zamanda askeri bir kimlikle de anılması, varoluş mücadelesi ve özgür devlet ideali bakımından tarihe bir iz bırakmıştır. Ancak Türkiye’nin siyasi tarihinde ordu ile devlet birbirlerine rağmen varlık gösteren kurumlar olarak konumlandırılmıştır. Ali Fuat Paşa ve Kazım Karabekir’in ordudan istifaları ve ardından mebusluktan istifa etmek istemeyen Cafer Tayyar Paşa ve Cevat Paşa’nın komutanlıktan azledilmeleri (Kayalı, 2001: 46) ile uygulamaya geçen asker-siyaset ayrışması, bir demokrasi meselesi haline gelmiştir. Dolayısıyla dünya tarihinde özgürlük mücadelesini hatırlatan devlet başkanı-komutan durumu, Türkiye’de demokrasi sorunu olarak tartışılmaktadır.

Örnek 3:

“Engelleyecek Gücümüz Var”

İstanbul Kadıköy’de Süreyya Operası önünde bir araya gelen kadınlar “hayır” çağrısı yaptı. HDP milletvekili Filiz Kerestecioğlu’nun da destek verdiği eylemde “40 milyon kadınız. Sesimizi kısıyacak bu anayasa değişikliğini engelleyecek gücümüz var” denildi.

(Cumhuriyet-14 Nisan 2017)

Kadın hakları ve kadın işçiler üzerine çalışmalar yapan Clara Zetkin, kadın hareketleri tarihinde önemli bir yere sahiptir. Zetkin, New-York’ta bir tekstil fabrikasında çalışma koşullarının iyileştirilmesi için grev yapan, ancak fabrikada çıkan yangından kaçamayıp can veren işçilerin –ki çoğu kadındır- hazin hikâyesi olarak hafızalara kazınan 8 Mart tarihinin Dünya Emekçi Kadınlar Günü olarak kutlanmasının mimarıdır. Almanya’daki sosyalist eylemlerde adı sıkça anılan Clara Zetkin, kadınların ekonomik ve siyasal alanda görünürlüğü için mücadele vermiş, ev-içi veya ev-dışında olmanın öncelikle “sosyal kölelik veya özgürlük/ ekonomik bağımlılık veya bağımsızlık” (Zetkin, 2015: 45) meselesi olduğunu dile getirmiştir. İşçi- kapitalist boyunduruğunun toplumsal soruna dönüşerek kadın-erkek ilişkilerine yansıdığını dile getiren Zetkin, hayatını “özgür kadın” için adamıştır. Sosyalist kadın hareketlerinin önde gelen isimlerinden olan Clara Zetkin, “özgürlüğün sesi” olarak tarihe geçmiştir.

Clara Zetkin’in yanı sıra kadınların insan olarak sayılmadığı hükmündeki kanunun değiştirilmesini sağlayan Emily Murphy, siyahi bir kadın olarak mücadele veren Rosa Parks, kadın haklarının savunucusu Eva Peron, kız çocuklarının eğitimi için çalışmalar yapan Malala Yuzufzay gibi isimler de özgürlük için “itiraz eden” kadınlar olarak tarihteki yerlerini almıştır. Haber metninde yer alan “40 milyon kadın”, hayır cephesinin en güçlü temsilcileri olarak engelleme gücüne sahip olanlar şeklinde tanımlanmaktadır. Kadınların daha güçlü itiraz ettiği söylemi, referanduma sosyalist ve feminist bir nitelik kazandırmaktadır.

Örnek 4:***17 Nisan'da CHP Fena Karışacak***

CHP hakkında en çarpıcı analizleri yapan SABAH yazarı Engin Ardıç: Sandıktan güçlü 'evet' çıkacak. 'Hayır çıkar' diyen anketçiler moraracak. 2029'a kadar Erdoğan var. CHP'liler hiç umutlanmasın. Referandum sonrası CHP ciddi bir şekilde karışacak. İsmet Paşa gelse 17 Nisan'dan sonra CHP'yi kurtaramaz. Kurultayda Kılıçdaroğlu aday olursa kazanma şansı sıfır.

(Sabah -10 Nisan 2017)

"Şartlar tamam olduğu zaman milletler için ihtilal meşru bir haktır. Böyle devam edecek olursanız sizi ben bile kurtaramam". İsmet İnönü'nün Menderes hükümeti için sarf ettiği bu sözler, gizli oy, açık sayımın yapıldığı bir dönemde millet iradesinin tecellisi olarak sandık ile göreve gelenlere karşı darbenin ayak sesleridir. İhtilal millet için meşru bir hak şeklinde tanımlansa da siyasi arenada askeri hak olarak karşılık bulmaktadır. Asker, kendisini millet adına yetkili saymakta, ancak bunu millet için değil millete rağmen gerçekleştirmektedir. Nitekim İnönü'nün sözlerinden kısa bir süre sonra gerçekleşen 1960 darbesi ile yönetimi devralan askeri personel, yalnız gidişatın yeni rotasını belirlemekle kalmayacak, sandıkla gelen hükümetin akıbeti hakkında da karar mercii olacaktır.

İsmet Paşa'nın mottolaşan "Artık seni ben bile kurtaramam" söylemi, Türk siyasi belleğinde CHP ve askeri darbeyle özdeşleşmiş, hükümetler için bir tehdit unsuru olmuş ve zaman zaman siyasi söylemlerde kullanılmıştır. Turgut Özal, Erdal İnönü'nün kendisine "sizi ben de kurtaramam" şeklindeki ifadesini demokrasiye şantaj olarak değerlendirdiği kürsü konuşmasında Adnan Menderes gibi feda edilmeyi göze aldığını belirtmiştir. Metinde sandık, evet, referandum, halk, demokrasi bir tarafta, CHP, darbe, İsmet Paşa, hayır ise bunun karşısında konumlandırılarak anlam, referandumda evet demenin demokrasi meselesi olduğu şeklinde dağıtılmıştır.

Örnek 5:***“Saygılı Diyalog Aranmalı”***

AB’de ilk referandum değerlendirmesi Almanya Başbakanı Merkel’den geldi: “Sonuçlar, Türk toplumunun ikiye bölündüğünü gösteriyor. Türk hükümeti tüm siyasi ve toplumsal güçlerle saygılı diyalog aramalı.”

(Hürriyet- 18 Nisan 2017)

Toplumun ikiye bölünmesi, Alman tarihi açısından Nazi Almanyası’na denk gelmektedir ki bu, ülkenin bölünmesini ifade etmektedir. Soğuk savaşın simgesel ifadesi olan Berlin Duvarı, doğu ve batı Almanya’yı keskin ve mutlak bir şekilde ayırmaktaydı. Batı Almanya’ya geçmenin yasak olduğu bu dönemde, kaçak geçişleri engellemek adına mayınlı alanlar, gözetleme kuleleri, görüşün netleşmesi için duvarın doğu tarafının beyaza boyanması, çelik kapanlar gibi sert tedbirler alınmıştır. 1990 yılında resmi olarak yıkılincaya kadar yalnız mekânsal değil, düşünsel, yönetsel, ekonomik, siyasal, sosyal ayrışmayı da ifade etmektedir. Daha sonra tarihe utanç duvarı olarak geçen Berlin Duvarı, halka rağmen halkın siyasal erkler tarafından bölünmesi demektir. Üstelik özgürlük adına başlayan bu bölünme, sosyalist bir sistem tarafından doğunun kapitalizmden korunması gerekçesiyle özgürlüklerin kısıtlanması üzerinden gerçekleştirilmiştir.

Doğu ve Batı Almanya ayrımı, aslında sosyalizmin ve kapitalizmin savaşıdır ve temelde bir rejim meselesidir. Bu anlamda Avrupa’daki kamplaşmanın ve kutuplaşmanın sembolü olan bölünmüş Almanya’da öteki rejim, öteki sistemi, öteki toprağı, öteki halkı ifade etmektedir ve toplumsal ayrışma bu ötekilikler üzerine kurgulanmaktadır. Bu bağlamda Merkel’in Türk toplumu için bölünmüş ifadesi, halk oylamasını halka rağmen gerçekleştirilen bir değişiklik olarak nitelemekte ve bunu rejim farklılıklarının çatışması algısıyla oluşturmaktadır. Nitekim Nazi geçmişi olan Merkel açısından bölünme, sistemsel, mekânsal ve halksal ayrışmayı ifade eden, siyasal erkin taban uyguladığı bir ötekileştirme politikası iken, referandum halkın demokratik katılımı yoluyla tabanın siyasal erke yön vermesini ifade etmektedir. Dolayısıyla demokratik bir sistemin toplumsal gücü demokratik katılım iken, bölünmüş Almanya’yı birleştiren toplumsal güç, yönetimin devrilmesi veya devredilmesi yoluyla el değiştirmesidir. Ayrıca Doğu bloğu sorunlu taraf, Batı bloğu uzlaşma tarafı olarak

konumlandırılmış, bu nedenle Almanya'nın geleceği açısından diyalog beklentisi doğuya yöneltilmiştir. Merkel de aynı kategorik yaklaşım ile diyalog çağrısını devlete, topluma, sivil toplum kuruluşlarına vs. değil hükümete yaparak, yönetimi sorunlu taraf olarak imlemektedir.

Örnek 6:

“Bahçeli ‘tek’lere dili de ekledi”

Gazetecilerin sorularını yanıtlayan MHP lideri Bahçeli, Erdoğan'ın ‘tek bayrak, tek devlet, tek millet’ sloganına ‘tek dil’in de eklenmesi gerektiğini söyledi.

(Cumhuriyet -10 Nisan 2017)

MHP lideri Devlet Bahçeli'nin konuşmasından alıntı yapılan tek bayrak, tek devlet, tek millet ifadeleri bir bütünü –devleti, ulusu- anlatırken, haber başlığında vurgu yapılan tek dil, çoğulculuğu ve çoğul kimlikleri inkâr edencesine farklı kimliklerin yok sayılacağı algısı yaratmaktadır. Bu anlamda farklı etnik gruplara karşı geçmişteki yok sayıcı politikaları hatırlatmaktadır. Modern zihniyette tek dil, öznenin ölümüdür. Aynı zamanda tek bayrak, tek millet, tek devlet kavramsallaştırmaları karşısında ‘tek adam’ düzensizliği, devletsizliği, başına buyrukluğu, kaosu ifade etmektedir. Ulus olarak teklik ile birey olarak teklik arasında ikili karşıtlık kurulmuştur.

Anlamın Saçılması

Anlamın saçılması, metinde olanlar ve ‘orada-olmayan’lar arasındaki anlam oyununa dâhil olmaktır. Orada-olmayan sonsuz imleyenin göstergeler zinciri üzerinde neden olduğu muhtemel anlamsal sapmaların izini takip etmektir. Anlam her türlü sapmaya, dağılmaya, kayba veya artmaya bağlı olarak farklı bağlamlarda farklı okumalara açılmaktadır. Her okuma edimi de metnin başka bir ‘an’ında başka anlamları sağlamaktadır. Dolayısıyla saçılma, okuma edimiyle yaratılan anlamın olasılıklarını ifade etmektedir. Bu, çoğul anlamlı kavramların çoğulluklarının ortaya çıkarılması demek değil, okurun, bağlamın, okuma ediminin ve metnin ‘an’ının çoğulluğundan kaynaklanan okuma farklılığıdır. Kısacası metnin “nasıl yazılmış” olduğu değil, “nasıl okunuyor” olduğudur. Okuma ‘an’ında anlamın metinde saçıldığı noktaların altının

çizilmesi ve zincirdeki -sonsuz sayıdaki- göstergelerin neler olduğunun ortaya konması suretiyle anlam biraz daha genişletilebilmektedir.

Örnek 1:

“Sessiz Devrim OHAL’e Döndü”

İdam Kaldırıldı

Cumhurbaşkanlığı Başdanışmanı Mehmet Uçum’un rejim itirafını yaparken “Sessiz değil gümbür gümbür bir devrim” demesi, 2014’te yayımlanan “Sessiz Devrim” kitabını gündeme getirdi. Erdoğan, kitabın önsözünde OHAL’in, idam cezalarının kaldırılmasını ‘sessiz devrim’ diye tanımlamıştı.

(Cumhuriyet -12 Nisan 2017)

Göstergeler zinciri: Sessiz Devrim→ Quebec Devrimi→ Sosyal restorasyon→ Kilise→ Siyasal erk→ Rejim→ Devrim→ Olağanüstü hal→ Türkiye...

1960-1970 yılları arasında gerçekleşen Kanada Sessiz Devrimi, Quebec’in sosyal ve siyasal sorunlarının çözümü yolunda değişim dinamiğinin somutlaştığı dönemdir. Sessiz Devrim, sivil bir halk hareketi olarak Katolik Kilisesinin imtiyazındaki eğitim sisteminin ve liderler tarafından uygulanan sosyal hizmetler, sağlık politikaları gibi toplumsal düzenin sorgulanması bağlamında ilan edilmemiş bir değişikliği ifade etmektedir. Gazeteci Brian Upton’ın “sessiz devrim” olarak ifade ettiği Quebec sosyal hareketi, eğitimin sekülerleşmesi, hidroelektrik araçlarının kamulaştırılması, emeklilik planının hazırlanması, eyalet ve kültür işleri için bakanlıkların kurulması (The Quiet Revolution, <http://www.cbc.ca/history/EPISCONTENTSE1EP16CH1PA1LE.html>, 13.10.2017) gibi halkın lehine işleyen birçok sosyal ve idari restorasyonu sağlayarak temsil yetkisini kilisenin elinden almıştır. “Quebec devriminin sessiz bir devrim olarak nitelendirilmiş olmasının nedeni ise Fransa ve İtalya gibi Katolik ülkelerin laik modernitesine damga vuran trajik kültürel ayrılığın önlenmiş olmasıdır” (Seljak, 1996: 110).

Başbakanlık Kamu Düzeni ve Güvenliği Müsteşarlığı tarafından yayınlanan, 2002-2012 yılları arasında gerçekleşen Türkiye’nin Demokratik Değişim ve Dönüşüm Envanteri’nin yer aldığı kitap Sessiz Devrim adını taşımaktadır. Hükümetin

demokratikleşme politikalarının ve bu politikaların pratik çıktılarının yer aldığı kitapta “sessiz devrim”, bir zihniyet devrimi olarak tanımlanmış; vatandaşını tehdit olarak gören devlet yerine devletçi yaklaşım zihniyeti, demokratikleşme ve hukuk alanlarında köklü kamu reformları ve sosyal restorasyon bağlamında değerlendirilmiştir. Öyle ki, olağanüstü halin ülke gündeminden çıkmış olduğu 2002 tarihi, sessiz devrimin başlangıç noktası olarak kabul edilmiştir. Kitapta yer alan sivil gözetim ve denetimin sağlanması, insan haklarının korunması, yargı reformu, kültürel hakların genişletilmesi, eğitimin demokratikleşmesi, yerel yönetimlerin güçlendirilmesi gibi başlıklar, Quebec hareketinin dinamiklerini ve amaçlanan restorasyonlarını hatırlatmaktadır. Bu bağlamda hükümetin devrimin sessizliğindeki iddiası, kültürel ayrılığın önlendiği ve farklılıkların zenginlik olarak görüldüğü bir köklü değişim ve dönüşüm sürecinin yaşandığıdır. Ancak Cumhurbaşkanlığı Başdanışmanı Mehmet Uçum’un “gümbür gümbür bir devrim” ifadesi, “düzenin değiştirilmesi amacıyla kanunlara uymaksızın cebir ve kuvvet kullanarak yapılan geniş halk hareketi” (TDK) anlamını taşıyan ihtilal kavramı ile ilişkilendirilmiş, buna delil olarak da 15 Temmuz darbe girişimi sonrasında ilan edilen olağanüstü hal durumu gösterilmiştir. Anayasa değişikliği oylaması yeniden rejim tartışmalarına taşınmış, referandum tartışmaları sistemin yenilenmesi değil değiştirilmesi üzerinden yürütülmüştür. Böylece sessiz devrim, halkın aleyhine bir durum olarak ortaya konmuştur.

Örnek 2:

Cumhurbaşkanı Erdoğan:

Batıda Haçlı zihniyeti, içeride usakları saldırdı. Ama biz yılmadık.

(Sabah -18 Nisan 2017)

Göstergeler zinciri: Batı→ Haçlı Zihniyeti→ Dini üstünlük→ Hristiyanlık→ İmtiyaz→ Avrupa→ Öteki→ Sömürge→ Köle...

Avrupa, kozmopolit bir yapı içinde aydınlanma idealinin kimlik yaratımlarını ifade etmektedir. Bu yapı, her ne kadar heterojen bir insanın çoğulculuğuna gönderme yapsa da Hristiyanlık ve tüketim ekseninde homojenleşmektedir. Böylece Avrupalı olmak siyasal araca dönmüş bir kimliği nitelemektedir. “Tarih ve mirasa atıf yapan Avrupalı söylemi, kültürü dilin, dinin, sanatın, ekonominin, yaşam biçimlerinin,

duyguların ve görüşlerin bir karışımı olarak değil, geçmişin eserleri olarak gören bir söylemdir” (Akt: Kystad, 2010: 4). Antik Yunan’da, Yunanlı olmayan meteikosların ve yabancıların yurttaş sayılmaması, Roma’da Romalı olmayan kölelerin salt ekonomik çarkın dışı olarak görülmesi, daha sonra Avrupa’nın Avrupalı olmayana öteki-hedef olarak konumlandırması, batı siyasi düşüncesinin batılı olmayana köleleştirme ve sömürme geleneğinin özetidir. Modernizmin yarattığı paradoksu, Hristiyanlık ile – Tanrının sözünün ete kemiğe bürünmüş hali olan İsa ile- aşmaya çalışan seçkin batı, yüzyıllar boyunca halkların toplu katliamlarını inanç kılıfıyla örtmeyi başarmıştır. Haçlı zihniyeti olarak özetlenebilecek bu ideoloji, uzak topraklara müdahale yetkesinin Tanrı tarafından verilmiş bir hak olarak normalleştirilmesi, işgal etmenin, ele geçirmenin, köleleştirmenin ve sömürmenin dini üstünlük üzerinden teolojik bir zemine bağlanmasıdır. Avrupa zihniyeti, Avrupalı olmayanın mekân ve zaman üzerinden dışlandığı bir ötekilik içermektedir. Yunan’ın meteikosları, Roma’nın köleleri ne ise Avrupa’nın Müslüman’ı da odur. Dolayısıyla dinsel üstünlük anlatısı askeri gücü meşrulaştıran bir motivasyondur. Genelde Müslümanları, özelde Türkleri Avrupa topraklarının dışında tutarak ihtiyaç hâsıl olduğunda savaş veya diplomasi yoluyla “evcilleşmelerini” sağlamak, Avrupalı uluslar için bir varlık sorunsalı olmuş, meşruiyetini de modern ölçütler olarak belirlediği insan hakları, demokrasi, azınlık, kadın, çocuk hakları gibi kavramlara oturtmuştur. Orta Doğu’ya götürülmesi hedeflenen demokrasi idealinin savaş kalıntısı ülkeler yaratması veya yıllardır süren Türkiye’nin Avrupa Birliğine üyelik müzakerelerinin bir sonuca ulaşamaması bu durumun en iyi örneklerindendir.

Cumhurbaşkanı Erdoğan, hem “batıda Haçlı zihniyeti” tanımlaması ile askeri ve siyasi çıktıları olan Avrupa zihniyetini hayır cephesiyle bir araya getirmiş, hem de “içerde uşakları” ifadesiyle batı menşeli bir hizmetkârlığa vurgu yapmıştır. Dolayısıyla Cumhurbaşkanı Erdoğan ve destekçileri için, eğer haçlı zihniyeti kendisinden olmayanın lehine olacak bir durumu istemiyorsa ve ‘hayır’ cephesinde yer almışsa, referandumda ‘evet’ oyu kullanmak Avrupalının istemediği bir ilerleme olacaktır. Bu bağlamda Avrupa, sömürülme, imtiyazlı Hristiyanlık ilişkilendirilerek, evet’in karşısında konumlandırılmıştır.

Örnek 3:

Kanımızla Yoğurduk

Erdoğan, Başbakan Yıldırım ile İzmir Buluşması'na katıldı. “Düşmanı İzmir’de denize döktüğümüz günden beri bu topraklar düşman postasıyla kirletilmedi” diyen Erdoğan şöyle konuştu: 15 Temmuz’da teşebbüs oldu, onu da bertaraf ettik. Biz bu toprakları masa başında cetvelle çizerek değil, kanlarımızla yoğurarak vatan yaptık.

(Yeni Şafak-10 Nisan 2017)

Göstergeler zinciri: Düşman→ Postal→ Asker→ 15 Temmuz→ Vatan→ Sınır→ Devlet→ Ulus→ Batı→ İslam→ Türkiye...

Sınır kavramı, siyasi coğrafya bakımından bir devletin topraklarının hudutlarını, devletin yayıldığı en uç noktayı ifade etmektedir. Mekânsal olarak belli alanda varlık gösteren devletin hâkimiyet bölgesinin çizgileridir. Bu çizgiler ulus devlete geçişle birlikte netlik ve kesinlik kazanmıştır. İmparatorluklarda sınır, yarı geçirgendir, esnektir, belli aralıklarla değişir ve kutsallık kazanmamıştır. Ancak devlette kat’i sınırlar vardır. İnsanların uğruna ölümü göze aldığı bu sınırlar kutsaldır (Uygun, 2014: 140-141). Ancak sınırın kutsallığı Avrupa ulus devletleri için anayurt fikrine dayanırken, Türkiye açısından bu kutsallık vatan kavramı ile ilişkilidir. Avrupa için sınır, pazarlık ve anlaşma üzerine rasyonel bir belirlemedir, kendi menfaati doğrultusunda tüm dünyaya uygulanabilir bir sistemdir. Türkiye için ise modern anlayıştan farklı olarak toprağın mekânsal ifadesinden ziyade kutsallığına atıf yapan vatani ifade eden bir kavramdır.

İslam dünyası olarak da adlandırılan Orta Doğu’nun ülkeleri Batının net kesin çizgilerle belirlediği sınırlara sahiptir. Dağlar, nehirler, göller gibi iki komşu devleti ayıran girintili-çıkıntılı doğal sınırlar yerine cetvelle çizilmiş doğru parçalarıyla belirlenmiş, suni ayrımları vardır. Tarihe “Churchill’in Hıçkırığı” olarak geçen hadise ve kendisinin de hatıralarında yer verdiği gibi “Ürdün’ü bir Pazar günü, tek kalem hareketiyle ben kurdum!” ifadesi, Orta Doğu halklarının, ortak idealleri bağlamında bütünleşmek yerine Avrupa keyfilğinde ayrıştığını göstermektedir. Osmanlının ardından ulus devlet düzenine geçen Türkiye’nin ise bu geçişi kanladır. Dolayısıyla

Türkler için vatan, yalnız idari bir sınırı değil, aynı zamanda bir bağımsızlık mücadelesini ifade etmektedir.

Örnek 4:

İktidarı Millete Veriyoruz

Başbakan Yıldırım, yarın egemenliğin kayıtsız şartsız milletin mi, yoksa gizli ortaklarının mı olacağını oylanacağını belirterek, “Anayasa değişikliğiyle getirilecek şey çok açık. İktidarı vesayetten alıyoruz, millete veriyoruz. Ülkenin teminatı millet olacak. Siyasetin artık gizli ortakları olmayacak.

(Yeni Şafak-15 Nisan 2017)

Göstergeler zinciri: Siyaset→ İktidar→ Devlet→ Millet→ Bağımsızlık→ Özerklik→ Vesayet...

Birleşmiş Milletler Antlaşması gereğince 1945 yılında kurulan Birleşmiş Milletler Vesayet Konseyi, üye devletlerin yönetimi altındaki bölgesel yönetimlerin bağımsızlık yolunda atmış oldukları adımlar ile siyasal, sosyal ve ekonomik durumlarının incelenmesi ve denetlenmesi amacını taşımaktadır. Özerk yönetimlerin hazırlamış oldukları rapor ve dilekçelerin değerlendirilmesinde üs yetkilidir. Özerk yönetimlerin bağımsızlık kazanması yolunda garantörlük rolünü üstlenen Konsey, bu anlamda kurulacak yeni devletlerin de teminatıdır. 1994 yılında Palau’nun bağımsızlığını ilanından sonra askıya alınmış olan Vesayet Konseyi, danışma birimi niteliği kazanmıştır (27.08.2017, <http://www.un.org/documents/tc>).

Aleni ve yasal bir şekilde yürütülen vesayet rejimi, aynı zamanda batı devletlerinin diğer iktidarlara örtük müdahalelerini ifade eden bir sistemin de göstergesidir. Bu bağlamda vesayet, özerkliğini elde etmiş ikinci ve üçüncü dünya ülkelerinin siyasi ve ekonomik yaptırımlarla iktidarı örtük bir şekilde batı devletleriyle paylaşımlarını ifade etmektedir. Başbakan Yıldırım’ın siyasetin gizli ortak olarak nitelendirdiği yönetim vasileri, egemenliğin kayıtsız şartsız milletin olması yolundaki engeldir. Batı ile özdeşleştirilen gizli iktidar ortaklığı, Batı’ı hayır’ın yanına koyarken, pür bağımsızlık idealini evet’in yanına yerleştirmektedir.

Örnek 5:**Karşı Devrim Heveslileri!**

Danışmanların açıklamalarına CHP'lilerden tepki yağdı. CHP'li Veli Ağbaba, sözleri 'doğrudan Cumhuriyet rejimine bir karşı çıkış ilanı' olarak değerlendirdi. Bülent Tezcan ise "Anayasa değişikliği, rejim değişikliği projesidir sözümüzün en yetkili ağzından ikrarı" açıklamasını yaptı. Özgür Özel de karşıdevrim heveslerine engel olmak için yurttaşları hayır oyu vermeye çağırdı.

(Cumhuriyet -11 Nisan 2017)

Göstergeler zinciri: Cumhuriyet→ Saltanat→ Hilafet→ Şeriat→ Rejim→ Devrim→ Yurttaş→ Sosyalizm→ Otorite...

Rejim kelimesi sözlükte yönetme, düzenleme biçimi, düzen, diyet, bir devletin yönetim biçimi anlamlarına gelmektedir (TDK). Metne saçılan düşünce, karşı devrim ile değiştirilmek istenenin 'düzen' ve tarihi bir devrim olan Cumhuriyet'in yönetim biçimi olduğudur. Cumhuriyet, "milletin, egemenliği kendi elinde tuttuğu ve bunu belirli süreler için seçtiği milletvekilleri aracılığıyla kullandığı yönetim biçimi" (TDK) iken referandum ile kurulacağı iddia edilen yeni ve 'kaotik' rejim 'tek adam' ve 'tek parti' rejimidir. Saltanatın kaldırılması üzerine alevlenen rejim tartışmaları, tek adam ve Recep Tayyip Erdoğan üzerinden yeniden yapılmış, Erdoğan, padişah, saltanat, Osmanlı bir tarafta konumlandırılmış ve anayasa değişikliği bir karşı devrim olarak saltanatın kaldırılmasının rövanşı şeklinde aktarılmıştır. Buna göre referanduma evet demek, Cumhuriyet'in ürünlerini ortadan kaldırmaktır. Metinde ayrıca 1923'teki devrimle şekillenen rejimin ve yapılan inkılapların koruyucuları olarak aynı yurt duygularına sahip olan kişiler –yurttaşlar- referandumda hayır oyu kullanmaya davet edilerek, evet verecek olanlar Cumhuriyet'in karşısında konumlandırılmaktadır.

Örnek 6:**"Kemal Kılıçdaroğlu uyardı: Tek adam emriyle Çanakkale geçildi"**

Boyabat'ta konuşan CHP Genel Başkanı Kemal Kılıçdaroğlu, "Yedi düvel Çanakkale'yi geçmek istedi, geçirtmedik. Sonra bir adama yetki verildi ve o bir kişinin onayıyla o gemilerin tamamı tek kurşun atmadan Çanakkale'yi geçti. Geldiler, İstanbul'u işgal ettiler. İşte tek adam budur. Daha size ne anlatayım? Tarih budur" ifadelerini kullandı.

(Cumhuriyet -10 Nisan 2017)

Göstergeler zinciri: Çanakkale→ Devletin kapısı→ Güvenlik→ Yedi düvel→ Milli mücadele→ Padişah→ Hain→ Tek adam→ Erdoğan...

Haberin ana teması referandumda tek adam sisteminin oylanacak olmasıdır. Ancak metin milli mücadelenin simgesi olan ‘Çanakkale geçilmez’ söylemi üzerine kurulmuştur. Çanakkale, İstanbul’un yani dönemin merkezinin ve devletin koruyucusunun kapısıdır. Çanakkale’nin geçilemezliği, devletin güvende olduğu anlamına gelmektedir. Aynı zamanda tarihsel ve varoluşsal mücadelenin simgesidir. Bu mücadelede işgal, tehlike ve tek adam bir tarafta konumlandırılarak ötekileştirilmektedir.

Karar-Verilemeyen

Yapısökümsel okuma, metnin sınırlarını belirleyen kesin anlamlar için bir zemin olarak kabul edilen dil sistemini altüst eden bir okuma pratiğine işaret etmektedir. Metnin içindeki çatışan güçlerin yapısındaki ve anlamlarındaki görünen kesinliği, belirsiz olasılıklar dizisine dönüştürmektedir (Abrams, 2011: 55). Dil bir farklılıklar sistemi ise, fark anlamın mutlaklığını sarsmakta, ihtimaller dizgesinde alternatif gerçekliklere imkân tanımaktadır. Karar verilemezlik, varlık metafiziğinin ikili hiyerarşi dizisinde organize edilen düzenin bozulmasının, kutuplar arasında üstünlük ilişkisinin yıkılmasının ve bu ilişkide belirsizliğin ortaya çıkmasının kapısını aralamaktadır. Bir karar ve netlik gerektiren yapının ne doğru-ne yanlış, ne efendi-ne köle, ne özne-ne nesne gibi arada kalmışlıklar ile kesinliğinin bozulmasına imkân tanımaktadır. Kelimenin karar verilemezliği genel olarak anlamın da karar verilemez olduğunu ortaya koymaktadır. Böylece anlam belirsiz bir salınımla –hem doğru hem yanlış, hem efendi hem köle, hem özne hem nesne olma ihtimali ile- kökleşmiş istikrarı bozmaktadır. Dolayısıyla karar-verilemeyen, mümkün anlamların hem her zaman dâhil edilmesi hem de hariç tutulmasını gerektirmektedir. Bu belirsizlik ikili hiyerarşilerin, açık noktalarıyla problemleştirilmesidir.

Örnek 1:***İlk Oylar Türkiye’de***

Referandum için yurtdışındaki gurbetçilerin kullandığı 1 milyon 420 bin oy Türkiye’ye taşınmaya başlandı. İlk oylar THY’ye ait bir uçakla Kanada’dan İstanbul’a getirildi. Mühürlenmiş 8 torba aprondaki hâkime teslim edildi. Toronto ve Vancouver’da kullanılan 6 bin 590 oyun bulunduğu torbalar, 4 farklı kilitle korunuyor.

(Yeni Şafak- 12 Nisan 2017)

Gurbetçi, genel olarak yurtdışında çalışan, geçimini doğduğu topraklar dışında sağlayan kişiler için kullanılmaktadır. Özellikle Almanya’ya giden ve orada yaşamaya başlayan Türk vatandaşlarını belirten gurbetçi sözcüğü, Almanca’da misafir (gast) ve işçi (arbeiter) kelimelerinin birleşimi olan gastarbeiter olarak karşılık bulmakta, yine büyük oranda Türk kökenli kişileri işaret etmektedir. Hatta Almanya açısından bu misafirlik oranı hem sayı hem de süre bakımından o kadar fazladır ki, gurbetçi kesim ekonomiden ziyade bir azınlık politikası çerçevesinde değerlendirilmektedir.

Wolfgang Schäuble, 2011’de The Guardian’a (18.03.2011, www.theguardian.com/world/2011/mar/18/german-finance-minister-guest-workers-row) verdiği röportajda 50 yıl önce davet edilen Türk işçiler için kültürel entegrasyon öngördüklerini, ancak 3. nesilde dahi bu sorunun devam ettiğini dile getirmiştir. Yine aynı röportajda Hans-Peter Friedrich’in İslam’ın Almanya’ya ait olmadığını söyleyerek tartışmayı alevlendirdiğine ve Guido Westerwelle’in de gurbetçi çocuklarının ebeveynlerinin dillerinden önce Almanca öğrenmeleri gerektiği şeklindeki açıklamalarına vurgu yapılmıştır. Dolayısıyla gurbetçilere, hem misafir konumunda geçicilik atfedilmiş, hem de anadil tartışmalarıyla ev sahipliği rolü verilmiştir. 60’lı yıllarda başlayan yurtdışında çalışma imkânı, birçok kişi için çifte vatandaşlıkla sonuçlansa da, geline nokta da çifte vatandaşlık verilme şartları da zorlaştırılmış, misafirlik üzerine kurulu bir aidiyetlik sorunu ortaya çıkmıştır.

Bu bağlamda gurbetçi, iki kültür, iki dil, iki toprak arasında kalandır. Hem içeriye hem dışarıya ait olan gurbetçi, aslında ne içeridedir, ne de dışarıda. Aidiyet bağıyla bağlı olduğu yerde yaşamayan, ancak yaşadığı yerde misafir durumunda olandır. Ait olmadığı bir kültürle kültürlenmesine rağmen azınlık olarak kültürel sorunlarla karşılaşan, ancak kendi toprağında tersine kültür şokuna maruz kalabilendir. Dolayısıyla

gurbetçi, karar verilemeyendir. Haber metninde de gündelik yaşamın pratiklerine dâhil olmayan gurbetçilere, karar aşamasındaki etkinlikleri üzerinden tarihi ve siyasi değer atfedilmiştir. Bu anlamda birliktelik vurgusu, bir bütün olarak vatan duygusu üzerinden yapılmış ancak mekânsal olarak vatanın sınırları aşılmıştır.

Örnek 2:

27 Mayıs Parantezini Hepten Kapatıyoruz

Başbakan Yıldırım: 16 Nisan'da 27 Mayıs ile başlayan bu dönemi artık sona erdiriyoruz. 16 Nisan'da 27 Mayıs parantezini hepten kapatıyoruz.

(Sabah -11 Nisan 2017)

Parantez, hem metnin içinde hem de onun dışındadır. Karar-verilemez olan parantez bir yandan zımni olanı kendi içinde barındırırken, öte yandan bir açıklama niteliğinde anlamın sınırlılığını ifşa etmektedir. Hem askıya alınmış, bastırılmış olanı, hem de metnin yaklaşık okumasını belirtmektedir. Bu açıdan parantez bir taraftan ek, yardımcı, parazit, dışlanan, ikincildir; bir taraftan matematiksel işlem sırasında önceliği elinde bulundurması gibi dilin kendi işleyişi üzerindeki anlam oyununda sınırsal etkisi olan gramatik bir etkindir. Metnin devamlılığını sağlarken aynı zamanda metne ara vermeyi de gerektirmektedir.

27 Mayıs 1960, Cumhuriyet döneminin ilk askeri darbesidir. 1950 seçimlerini kazanarak tek parti döneminin kapanmasını sağlayan Demokrat Parti hükümetine yapılan darbe, sivil yönetimin yürütmeyi yeniden ele almasından sonra da geçerliliğini koruyacak bir anayasanın yürürlüğe girmesini sağlamıştır. 1961 anayasasının değiştirilmesi ise ancak yeni bir darbe sürecinin ardından mümkün olmuştur. Kenan Evren'in "bir sağdan astık bir soldan" şeklinde özetlediği, Demirel hükümetine yapılan 1980 darbesi, partisiz bir Türkiye'nin ve Evren'in daha sonra "sağ bir partinin değiştirmeye yeter oy almasından korktuk" diyeceği anayasanın evveli olmuştur. Türkiye'nin siyasi tarihinin önemli bir parçası olan 27 Mayıs ile başlayan süreç, siyasi pratiklere yön veren, paralel veya muhalif tüm politikaların belirleyicisi olan temel bir devir olmakla birlikte kapatılmak istenen, dışlanan, askıya alınmaya çalışılan bir dönemdir.

Örnek 3:***“Kararsız ikna etmek için her yol mubah”***

Meydanlara kurulan çadırlarda ‘evet’çiler ve ‘hayır’cılar kafası karışık vatandaşları ikna etmeye çalışıyor. Kararsız bir vatandaş olarak çadırları ziyaret ettik. Her iki kesim de seçmeni ikna etmek için her yöntemi deniyor. ‘Vatan parçalanıyor’dan ‘dış güçler’e kadar her şey ‘referandum kozu’. Ama şu cümleler iç ferahlatıcı: “Kararsız olsanız da iyi ki geldiniz, konuştunuz bizimle.”

(Cumhuriyet-10 Nisan 2017)

Mubah kelimesinin sözlükteki karşılığı ‘yapılması günah ya da sevap olmayan’dır. Etimolojik olarak Arapça ve köken olarak dini bir kavram olmasına rağmen ‘her yolun mubah olması’ ifadesi din dışı hatta dini de politik hırsın dışavurumu olarak kullanabilen Machiavellist bir söylemdir. Rönesans düşünürlerinden Machiavelli’nin ahlaki ve hukuki herhangi bir sınırın ve kaygının olmadığı görüşlerine gönderme yapan bu ifade, din ahlakıyla siyasal ahlakın doktrinlerinin çelişkisini ifşa etmektedir. Metindeki ‘kararsızlar’, ‘evet’ ve ‘hayır’ın dışında kalan, referandumda evet veya hayır cephesinde yer alabilecek kişilerdir. Bu durumda her yolun mubahlığı iki cephe için de geçerlidir. Ancak evet cephesi Türk siyasetinde ziyadesiyle dini kesimi ifade etmektedir ve bu kesim dini bir kavram üzerinden ahlaksızlıkla, Machiavellist olmakla itham edilmektedir.

Örnek 4:***Avrupa Yaptığını Ödeyecek***

Cumhurbaşkanı Tayyip Erdoğan ve Başbakan Binali Yıldırım, İzmir Gündoğdu Meydanı’nda düzenlenen ortak mitingde konuştu.

Erdoğan, “En ateşli hayır kampanyası Avrupa’da yapılıyor. Avrupa çöktükçe çöküyor. Avrupa bu yaptıklarının bedelini ödeyecek. AB meselesi 16 Nisan’dan sonra tekrar masaya yatacak. Bu hesabın bedelini de 16 Nisan’dan sonra ödeteceğiz hiç merak etmeyin” dedi.

(Hürriyet-10 Nisan 2017)

Batılılaşma hareketlerinin nihai hedefi, çağdaş medeniyet seviyesinin bir temsili olan Avrupa, hümanizmin, Rönesans ve reformun, aydınlanmanın beşiği olarak insan

hakları, teknik, bilim, demokrasi, kültürel çoğulculuk gibi değerlerin öğreticisi ve bu ideallerin gerçekleştiğine inanılan zemindir. Ancak aynı zamanda dünyanın geri kalanı açısından, Amerika'dan Afrika'ya, Uzak Asya'ya kadar koloniciliği, emperyalizmi ve sömürgeciliği de ifade etmektedir. Avrupa'nın Avrupa olmayanla karşılaşması, çokkültürlülük idealinin dönüştüğü kültürel ve siyasal hegemonyanın dayandığı nesneleştirme odağında gerçekleşmektedir. Böylece etnosantrik dışavurumu ile Avrupa ve gerisi arasında bir ötekilik ilişkisi yaratılmaktadır. Avrupalı olmanın doğası hakkındaki yaratılan gerçeklik, Avrupa'nın Machiavellizme bağlı olarak pazar haline getirme, hammaddeye el koyma, doğal kaynakları sahiplenme, köle ticareti, dilsel ve tarihsel asimilasyon gibi kötülüklerin kaynağı olduğu ve bu nedenle ortaya koyduğu değerleri ihlal ettiği'dir. Avrupa, hem eşitlik ve insan haklarının savunucusu hem de Avrupalı-beyaz üst insanın yaratıcısı, hem bireyi ve bireyin kendi otoritesi olmasını kutsayan hem de otoriteye boyun eğen hegemonik bir dünya yaratan, hem dini aklın önündeki bir engel olarak gören hem de meta-perest bir din yaratan, hem laiklik ve seküler hümanizmi savunan hem de Hristiyanlık çatısında toplamaya çalışan, hem demokratik ideallerin yaratıcısı hem de kendi ideolojisini dünyaya dayatan olarak; karşıtlığın iki kutbu arasında salınmaktadır. Bu bağlamda haber metninde Avrupa'nın çöküşüne yapılan vurgu ile Türk modernleşmesi açısından ilerici ve muasır olan kutuptan uzaklaştırılmaktadır.

Örnek 5:

Edirne'nin Hayır Kadınları

Deniz Baykal'ın Edirne'deki mitingde üzerlerinde Hayır tişörtleri olan kadınlar dikkat çekti. Deniz Baykal, konuşmasında "AKP'li kardeşlerimize de diyorum ki yapmayın. O yetkileri vermek istediğiniz genel başkanınıza yazıktır. İyi olmaz, Türkiye için de iyi olmaz" dedi.

(Cumhuriyet-10 Nisan 2017)

CHP'li Deniz Baykal, Edirne'de gerçekleştirdiği referandum mitinginde Akp'liler için kardeş tanımlaması yapmıştır. Kardeş kelimesi Türk Dil Kurumu güncel Türkçe sözlüğüne göre 'aynı anne babadan doğmuş veya anne babalarından biri aynı olan çocukların birbirine göre adı', 'adı bilinmeyen kimselere söylenen bir seslenme sözü', 'aralarında değer verilen ortak bir bağ bulunanlardan her biri' anlamlarına gelmektedir.

Kardeş kavramı bir taraftan vatan değeri temelinde bir ortaklığı, sahiplenmeyi, paylaşımı ifade ederken diğer taraftan yabancılaştırarak ötekileştirmektedir. Yabancı, dışarıya aittir, onun bilinmezliği içeriye kuşku getirdiği için düzeni bozandır.



SONUÇ

Söylem analizleri, analizin arka planındaki teorik temellere dayanan birtakım yöntemlerle pratik edilmektedir. Torfing'in bu teoriler üzerine yaptığı dönemsel ayrıma göre ilk dönem teorileri metnin sosyo-dilbilimsel anlamlarına yönelirken, ikinci dönem söylem teorileri iktidar ve ideolojiye eğilmektedir. Sosyo-dilbilimsel çalışmalar, yapısalcılığın ardından, kelime-birimsel ve cümle-birimsel anlamın ötesine geçerek anlama cümleyi aşan ancak metni taşımayan söylem teorileriyle yaklaşmışlardır. İkinci dönem söylem teorileri, temsil sorununa, güç ve iktidar ilişkilerine ve bu ilişkiler tarafından kurgulanan söyleme yönelmiştir. Bu teorilere göre gerçeklik, hegemonik ilişkilerin ve iktidar mücadelelerinin söylemleriyle oluşturulmakta, meşruiyet kazanmakta ve sürdürülmektedir. Yalnız iktidar ilişkilerinin değil toplumdaki tüm uygulamalarının söylemin bir ürünü olduğunu ortaya koyan Laclou ve Mouffe'nin söylem teorisinin bir geçiş olarak ele alındığı son dönem söylem teorileri, Derrida, Kristeva, Lacan gibi postmodern düşünürlerin etkin olduğu teorilerdir. Bu teorisyenlere göre söylemin dışında kalan bir alan olmadığı gibi, tüm gerçeklikler söylemde inşa edilmektedir. Dolayısıyla söylem aşkın bir öze sabitlenmiş gerçekliğin temsili değil, yaratılan gerçekliklerin bizzatı kendisidir.

Medya içeriklerinin ve özellikle haber metnlerinin analiz edilmesinde kullanılan belli başlı yöntemler, birinci ve ikinci dönem söylem teorilerine dayanan söylem analizleridir. Metinden hareket eden niteliksel içerik çözümlemesi sosyo-dilbilimsel dönemin özelliklerini yansıtırken, Van Dijk'ın ortaya koyduğu eleştirel söylem analiz yöntemi ve Foucault'nun ideolojik söylem yaklaşımı ikinci dönem söylem teorileri arasındadır. Bu çalışmada da haber metnlerinde sıklıkla kullanılan bu analiz yöntemlerinin yanı sıra son dönem söylem teorilerine denk gelen bir okuma biçimi olarak Derrida'nın kavramları ortaya konmaya ve haberde anlamın yapısökümsel okuması yapılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda yapısökümsel okuma bir analiz yöntemi değil, okuma biçimidir. Bir metnin sınırlarının ihlal edilerek, otoritenin altüst edilmesi, metnin aksi yönde yeniden yazılmasıdır. Dil kesin hatları olmayan bir araçtır. Metnin yeniden yazıldığı, kararverilebilir görünür anlamın dışında öngörülebilir yeni anlamların üretildiği eleştirel bir yaklaşımdır. Metnin teorik örgüsünün köktenci bir eleştirel yaklaşım ile sökülmesidir. Yapısökümsel okuma, metafizik felsefe sorgulamasının dile

uygulanmasıdır. Yakın okumayı gerektiren eleştirel perspektif, öncelikle bir terimin diğerine mütehakim kılındığı ikili karşıtların açığa çıkarılmasını gerektirmektedir. Merkez-çevre, siyah-beyaz, doğru-yanlış, düzen-kaos, gösteren-gösterilen, iyi-kötü gibi birbirini şiddet yoluyla dışlayan ve ötekileştiren karşıtlıkların tanımlanması; hiyerarşik olarak alt terimlerin tersine çevrilmesi değil, batı paradigmasının kimlik ve türev tanımlamasındaki zemini sarsmaktır. Zira bu hiyerarşiyi tersine çevirmek sökülmesi gereken başka bir hiyerarşik duruma neden olacaktır. Kimliğe ek olarak görülen türev, varlık metafiziği temelinde kimliğin haricinde tutulsa da, onu tümleyebilmektedir. Dolayısıyla varlık, yokluğun yokluğu ise, kimlik ve türev arasında kimliği kimlik yapan –tersi de olabilir- bir ilişki söz konusudur. Yapısökümsel okuma bu ilişkinin açığa vurulmasını hedeflemektedir. Bu nedenle bir metni Derrida’dan okumak için iz, fark, saçılma ve erteleme döngüsünde kavramların karşılıklı bağımlılıklarına atıf yapan difference’ın dikkate alınması gerekmektedir.

İkili karşıtlıklar arasında kurulan hiyerarşi, doğası gereği birinin ötelenmesi ve diğerinin yüceltilmesi üzerine kuruludur. Ancak tekil anlamlı sözcükler ya da kendi ötekisini ötelemeyen kelimeler, Derrida’nın pharmakon beyanında olduğu gibi karar verilemezlerdir. Böylece metindeki anlam kurgusunu zorlayıcı, sarsıcı, tersyüz edici faktörlerdir. Derrida’ya göre bir metnin yapısökümsel okunmasını kolaylaştıran, bizzat metnin içinde işleyen başlıca mekanizmalar “karar verilemezlik” ve “saçılma”dır. Ne ilaç ne zehir ama hem ilaç hem zehir olan pharmakon gibi karar verilemez olan, düzeni bozarak kuşkuyu açığa çıkarmaktadır. Karar verilemeyenler, hiyerarşinin herhangi bir ucuna yerleştirilemeyen, kavramın netliğine engel teşkil eden, kavramsal düzene direnen ve bu bakımdan rahatsız edici birimlerdir. Bu birimleri yapısöküme uğratmak, kavramların çelişkili ve buna bağlı olarak mutlak olmayan anlamlarını okumaktır.

Geleneksel düşüncede yazının karşısında sözün birincil konuma getirilmesinin altında bulunuş metafiziği yatmaktadır. Buna göre söz ile sözü üreten arasında zamansal ve uzamsal bir uzaklık yoktur. Dolayısıyla söz ile söylenmesi amaçlanan şey örtüşük kabul edilmektedir. Yani anlam sözde içkindir. Ancak Derrida’ya göre aşkın bir gösterilen olmadığı için şimdi-burada-varoluş sözün içinden belirlenebilecek bir şey değildir. Bulunuş metafiziğinin yapısökümü, düşüncenin kendisini yazı yoluyla dışa vurmasıdır. Bu nedenle metin dışında hiçbir şey yoktur. -Fiziksel anlamda- bir metin statik öğelere sahiptir. Ancak yapısökümsel okuma çelişkiler, belirsizlikler, boşluklar,

çatlaklar gibi metnin dinamizmini ortaya çıkarmaktadır. Böylece metnin yapısalcı anlamda gösterenleri –görünen gerçekliği- ile metnin muhtemel gerçeklikleri arasındaki gerilimi deşifre etmektir.

Haber metnlerinin bir okumasının yapıldığı bu çalışmada, yapısökümsel okumanın, söylem analizlerinden, metin ve söylem arasındaki ayrım, bütünden parçaya giden yapısalcı tutum, geleneğin devam ettirildiği kurallı bir yöntem, anlamın tamamlanmış olarak kabul edilmesi ve ideolojinin kendi kavramlarıyla eleştirilerek yeniden üretilmesi hususlarında ayrıldığı belirlenmiştir.

Derrida'nın ortaya koymuş olduğu ikili karşıtlıklar, anlamın ertelenmesi, anlamın saçılması ve karar verilemeyen kavramları üzerinden okunan haber metinleri, kör noktaların ifşa edilmesi, anlamın nasıl saçıldığının belirlenmesi, batı metafiziğinin meşrulaştırdığı ikili karşıtlık hiyerarşisinin yerinden oynatılması, izlerin izinde devam eden anlam sürecinin ertelediği muhtemel anlamların okunması, karar verilemeyen ve bu nedenle ikili karşıtlığın herhangi bir ucuna yerleştirelemeyen kavramların rahatsız edici salınımlarının anlama dâhil edilmesi suretiyle yapısöküme uğratılmaya çalışılmıştır. Çalışmada yer alan haber metinleri Derrida'nın yapısöküm düşüncesinden hareketle ortaya konan kavramlar üzerinden okunmuştur. Metinlerin yapısökümünde kullanılan kavramlar ikili karşıtlıklar, anlamın ertelenmesi, anlamın saçılması ve karar verilemeyenlerdir.

Okunan haber metinlerinde batı metafiziğinin hiyerarşik olarak konumlandığı ikili karşıtlıklar bulunarak, aralarındaki karşılıklı bağımlılık ve muhtaçlık ilişkisi ortaya çıkarılmıştır. Ayrıca bu karşıtlıkların beraberinde getirdiği diğer zımnî karşıtlıklar da anlama dâhil edilmiştir. Zımnî karşıtlıklar, dikey olarak konumlanan hiyerarşik yapının yatay düzlemde de sürdürüldüğü diğer hiyerarşik konumlandırmalarla ilişkisidir.

Ele alınan haber metinlerinde sürekli ertelenen ve tamamlanamayan anlamın okunması, metinde var olanların yanı sıra boşlukların doldurularak metinde olmayanların da anlama dâhil edilmesi suretiyle yapılmıştır. Okurdan okura değişebilecek kör noktalar yorumlanarak anlama dâhil edilmiştir. Bu dâhil etme eylemi, muhtemel anlamlardan herhangi biridir.

Okuma ediminde sonsuz sayıdaki gösterge zincirinde saçılan anlamın takibi, haber metinlerinde yer verilen bir imleyenin işaret ettiği imlenenin aynı zamanda

imleyen konumuna getirilerek, oluşan göstergeler zincirini açığa çıkarmak suretiyle yapılmıştır. Böylece anlam çoğul nitelik kazanmış, kurulan gösterge zincirine göre farklılaşmıştır. Metinlerde ertelenen anlamın okunmasında olduğu gibi kurulan gösterge zinciri ve bu zincirde saçılan anlamın takibi okura göre farklılık gösterecek bir niteliktedir.

İkili karşıtlıkların herhangi bir tarafına yerleştirilemeyen karar-verilemeyen kavramların anlama dâhil edilmesi, bu kavramların muhtemel iki kutbunu ortaya çıkarmak suretiyle yapılmıştır. Karar-verilemeyen kavramın aynı anda ifade ettiği ‘hem o hem de bu’ belirtilerek, her iki anlam da okunmuştur. Böylece haberlerde yer verilen karar-verilemeyen kavramların anlamsal açıdan netliği silinmiş, rahatsız edici yanları haber metnine dâhil edilmiştir.

KAYNAKÇA

- Abrams, M. H., Geoffrey H. (2011). *A Glossary of Literary Terms*. (10. Baskı). Boston: Cengage Learning.
- Allen, G. (2002). "Knowledge as a Commodity: Hypertextuality, Intertextuality and Postmodern Pedagogy". *Tijdschrift Voor Literatuurwetenschap*, 16(1), 48-60.
- Almond, I. (2012). *İbni Arabi ve Derrida: Tasavvuf ve Yapısöküm*. (Çev.: Kadir Filiz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (2012).
- Almurashi, W. A. (2016). "An Introduction to Halliday's Systemic Functional Linguistics". *Journal for the Study of English Linguistics*, 4(1), 70-80.
- Alpyağıl, R. (2010). *Derrida'dan Caputo'ya Dekonstrüksiyon ve Din* (2. Baskı). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Anday, M. C. (2016). *Bütün Şiirleri: Sözcükler*. (4. Baskı) İstanbul: Everest Yayınları
- Aquinas, T. (1962). *Aristotle On Interpretation*. (Çev.: Jean T. Oesterle,) Milwaukee: Marquette Press
- Aslan, K. (2004). *Haber Nasıl Okunur?*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi
- Aysever, R. L. (2004). "Bu Çağın Metinleri". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 21/2, 91-100.
- Baker, P., Ellece, S. (2011). *Key Terms in Discourse Analysis*. London: Continuum Books.
- Balkin, J. M. (1987). "Deconstructive Practice and Legal Theory". *The Yale Law Journal*, 96/4, 743-786.
- Bard, J. (2014). "Jewish Identity in Postcommunist Russia and Ukraine: An Uncertain Ethnicity". *Ethnic and Radical Studies*, 37(5), 855-857.
- Barthes, R. (1977). *Image, Music, Text*. London: Fontana Press.
- Barthes, R. (2001). "The Death Of the Author". *Contributions in Philosophy*, 3-8.
- Bauman, Z. (2000). *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*. (Çev.: İsmail Türkmen,) İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (1997).

- Bauman, Z. (2003). *Modernlik ve Müphemlik*. (Çev.: İsmail Türkmen,) İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (1991).
- Berelson, B. (1952). *Content Analysis in Communications Reseach*. New York: American Book-Stratford Press.
- Bernauer, James W. (2005). *Foucault'nun Özgürlük Serüveni: Bir Düşünce Etiğine Doğru*. (Çev.: İsmail Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bernstein, B. (2003). *Class, Codes and Control: Applied Studies Towards a Sociology of Language*. London: Routledge.
- Bilen, O. (2007). *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*. İstanbul: Şule Yayınları.
- Bogue, R. (2002). *Deleuze&Guattari*. (Çev.: İsmail Öğretir, Ali Utku ,) İstanbul: Birey Yayıncılık. (1989).
- Can, Ş. (1970). *Klasik Yunan Mitolojisi*. (7. Baskı). İstanbul: İnkılap Yayınları
- Cruse, A. (2000). *Meaning in Language: An Introduction to Semantics and Pragmatics*. New York: Oxford University Press.
- Dabirimehr, A., Fatmi, M. (2014). "Laclau and Mouffe's Theory of Discourse". *Journal of Novel Applied Sciences*, 3(11), 1283-1287.
- Dağabakan, F. Ö. (2012). "Toplumdilbilimsel bir Kavram Olarak Kadın-Erkek Dil Ayrımına Türkçe ve Almanca Açısından Bir Yaklaşım". *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 47, 87-106.
- Debord, G. (2011). "Sitüasyonların İnşası ve Uluslararası Sitüasyonist Akımın Etkinlik ve Örgütlenme Koşulları Üzerine Rapor". Ali Artun (Ed.), *Sanat Manifestoları* (ss. 278-306) içinde. (Çev.: Kaya Özsezgin,) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Derrida, J. (1977). *Limited Inc*. Northwestern University Press.
- Derrida, J. (1979). "Living On: Border Lines". In Harold Bloom (Ed.), *Deconsruction and Criticism* (pp.62-142). (Çev. James Hulbert). London: Routhledge& Kegan Paul
- Derrida, J. (1981). *Dissemination*. (Çev.: Barbara Johnson,) London: The Athlone Press.

- Derrida, J. (1982). *Margins of Philosophy*. (Çev.: Alan Bass,) Brighton: Harvester Press.
- Derrida, J. (1985). "Letter to a Japanese Friend". In Wood & Bernasconi (Ed.), *Derrida and Differance* (pp. 1-5). Warwick: Parousia Press.
- Derrida, J. (1993). "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences". In J. Natoli, & Linda Hutcheon, *A Postmodern Reader* (pp. 223-242). New York: State University of New York Press.
- Derrida, J. (1997). *Gramatoloji*. London: The Johns Hopkins University Press.
- Derrida, J. (2001). *Writing and Differance*. (Çev. Alan Bass) London: Routledge Classics.
- Derrida, J. (2002). *Mahmuzlar: Nietzsche'nin Üslupları*. (Çev. Mehmet Baştürk) İstanbul: Babil Yayınları. (1978).
- Derrida, J. (2005). *Sovereignities in Question*. New York: Fordham University Press.
- Derrida, J. (2008). *Khora*. (Çev.: Didem Eryar). İstanbul: Kabalcı Yayınevi. (1993).
- Derrida, J. (2011). *Nietzscherin Şöleni*. (Çev.: Ali Utku, & Mukadder Erkan) İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Derrida, J., & Vattimo, G. (2014). *Din*. (Çev.: Durdu Kundakçı, & M. Emin Özcan) Ankara: Dost Kitabevi.
- Devran, Y. (2010). *Haber, Söylem, İdeoloji*. İstanbul: Başlık Yayın Grubu.
- Diderot, D. (1966) *Selected Writings*. Lester G. Crocker (Ed.), (Çev.: Derek Coltman). London: Collier- Macmillan.
- Dilthey, W. (1979). *Selected Writings*. H. P. Rickman. (Ed.), Cambridge University Press.
- Eski Ahit (Tevrat), Yeremya, Yaratılış, MısırdanÇıkış, II. Krallar
- Fairclough, N. (2003). *Critical Discourse Analyses: The Critical Study of Language*. London: Routledge.
- Fairclough, N. (2012). "Critical Discourse Analysis". *International Scientific Researchers*, 7, 452-487.

- Foucault, M. (1987). *Söylemin Düzeni*. (Çev.: Turhan Ilgaz,) İstanbul: Hil Yayın.
- Foucault, M. (1995). *Ders Özetleri: 1970-1982* (4. Baskı.). (Çev.: Selahattin Hilav). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Foucault, M. (2006). *Deliliğin Tarihi* (4. Baskı). (Çev.: Mehmet Ali. Kılıçbay) Ankara: İmge Kitabevi.
- Frege, G. (1931). "Begriffsschrift, A Formula Language, Modeled Upon That Of Arithmetic, For Pure Thought". In J. V. Heijenoort (Ed.), *From Frege to Gödel: A Source Book In Mathematical Logic* (pp. 1-82). Harvard University Press.
- Gadamer, H.G. (2008). *Philosophical Hermeneutics*. (Çev.: David E. Linge). California: University of California Press.
- Garfinkel, H. (2002). *Etnomethodology's Program: Working Out Durkheim's Aphorism*. Anne W. Rawls (Ed.), Maryland: Rowman&Littlefield Publishers.
- Geray, H. (2004). *Toplumsal Araştırmalarda Nicel ve Nitel Yöntemlere Giriş*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Gerbner, G., Holsti, O., Krippenfort, K., Paisley, W. (1969). *The Analysis of Communication Content*. London: John Willey&Sons.
- Goodchild, P. (2005). *Deleuze&Guattari*. (Çev.: R. G. Ögdül) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Göka, E., Topçuoğlu, A., & Aktay, Y. (1999). *Önce Söz Vardı* (2 b.). Ankara: Vadi Yayınları.
- Hahn, S. (2014). *Derrida Üzerine*. Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Hall, S. (1973). "Encoding and Decoding in the Television Discourse". *Training in the Critical Reading of Televisual Language*, (s. 1-21). The Centre of Mass Communication Research- University of Leicester.
- Halliday, M. (2014). "Language as Social Semiotic". J. Angermuller, D. Maingueneau, & R. Wodak (Dü) içinde, *The Discourse Studies Reader: Main Currents in Theory and Analysis* (s. 263-281). Amsterdam: John Benjamin Publishing Company.

- Handelman, S. (1985). "Torments of an Ancient World: Edmond Jabes and the Rabbinic Tradition". E. Gould içinde, *The Sin of The Book: Edmond Jabes* (s. 55-91). Lincoln: University of Nabraska Press.
- Haratyan, F. (2011). "Halliday's SFL nd Social Meaning". *2nd International Conference on Humanities, Historical and Social Sciences* (s. 260-264). Singapore: IACSIT Press
- Harwood, T. and Garry, T. (2003) "An Overview of Content Analysis". *The Marketing Review*, 3 (4), 479-498
- Heidegger, M. (2004). *Varlık ve Zaman*. (Çev.: A. Yardımlı,) İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hepburn, A., & Wiggins, S. (2005). "Developments in Discursive Psychology". *Discourse&Society*, 16(5), 595-601.
- Heschel, A. J. (1976). *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Hirsch, E. D. (1972). "Three Dimensions of Hermeneutics". *New Literary History*, 3(2), 245-261.
- Husserl, E. (2001). *The Shorter Logical Investigations*. (Çev.: J. N. Findlay) London: Routledge.
- Hymes, D. (1997). "The Scope of Sociolinguistics". N. Coupland, & A. Jaworski içinde, *Sociolinguistics* (s. 12-22). Macmillan Education UK.
- İbnü'l-Arabi. (2008). *Fususul-Hikem*. (Çev.: E. Demirli) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Janks, H. (1997). "Critical Discourse Analysis as a Research Tool". *Discourse Studies in the Cultural Politics of Education*, 18(3), 329-342.
- Jorgensen, M., & Philips, L. (2002). *Discourse Analysis as Theory and Method*. London: Sage Publications.
- Kamu Düzeni ve Güvenliği Müsteşarlığı. (2013). *Sessiz Devrim: Türkiye'nin Demokratik Değişim ve Dönüşüm Envanteri: 2002-2012*. Ankara: KDGM
- Kaplan, M. (2003). *Kültür ve Dil*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kayalı, K. (2001). *Ordu ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Krippendorff, K. (2004). *Content Analysis An Introduction to Its Methodology* (2 b.). California: Sage Publications.
- Küçükalp, K. (2008). *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*. Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Kylstad, I. (2010). "Turkey and the EU: A 'New' European Identity in the Making?", *LSE 'Europe in Question' Discussion Paper Series*, (27).
- Labov, W. (1991). *Sociolinguistic Patterns* (11 b.). Pennsylvania: Pennsylvania Press.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2001). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (2 b.). London: Verso.
- Laffey, M., & Weldes, J. (2004). "Methodological Reflections on Discourse Analysis". *Qualitative Methods 2.1*, (s. 28-31).
- Lasswell, H. D. (1942). "The Politically Significant Content Of The The Press: Coding Procedures". *Journalism&Mass Communication Quarterly*, 19(1), 12-23.
- Lesic-Thomas, A. (2005). "Behind Bakhtin: Russian Formalism and Kristeva's Intertextuality". *Paragraph*, 28(3), 1-20.
- Levi-Strauss, C. (2016). *Hüzünlü Dönenceler*. (Çev.: Ö. Bozkurt,) (5. Baskı), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Lucy, N. (2004). *A Derrida Dictionary*. USA: Blackwell Publishing.
- Napier, C. (1997). *Origins of the Centralised Unitary State With Special Reference to Botswana*. (Yayınlanmış Doktora Tezi). Zimbabwe and Namibia.
- Nietzsche, F. (2013). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. İstanbul: Araf Yayınları.
- Ormitson, G. L., & Schrifft, A. D. (2002). "Hermeneutiğe Giriş". H. Arslan içinde, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* (Çev.: H. Arslan, s. 1-60). İstanbul: Engin Yayıncılık.
- Özlem, D. (2012). *Metinlerle Hermeneutik Dersleri I*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Platon. (1994). *Yasalar*. (Çev.: C. Şentuna, & S. Babür) İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Potter, J. (2012). "Discourse Analysis and Discursive Psychology". H. Cooper içinde, *Handbook of Researc Methods in Psychology: Quantitative, Qualitative,*

- Neuropsychological and Biological* (Cilt 2, s. 111-130). Washington: American Psychological Association Press.
- Purvis, T., & Hunt, A. (1993). "Discourse, Ideology, Discourse, Ideology, Discourse, Ideology...", *British Journal of Sociology*, 473-499.
- Rasiński, L. (2011). "The Idea of Discourse in Poststructuralism: Derrida, Lacan and Foucault". *Contemporary – Learning – Society*, 1, 7-22.
- Richards, K. M. (2008). *Derrida*. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Rousseau, J. J. (2009). *Essay On The Origin Of Language And Writings Related To Music (Vol.7)*. London: University Press Of New England.
- Rousseau, J. J. (2015). *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*. (5. Basım) (Ö. Albayrak, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Saussure, F. (2001). *Genel Dilbilim Dersleri*. (Çev.: Berke VARDAR). İstanbul: Multilingual
- Scherzinger, M. (1995). "The Finale of Mahler's Seventh Symphony: A Deconstructive Reading". *Music Analsis*, 14(1), 69-88.
- Schleiermacher, F. (1998). *Hermeneutics and Criticism: and Other Writings*. (A. Bowie, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Schneck, S. F. (1987). "Michel Foucault on Powe/Discourse, Theory and Practice". *Human Studies*, 10(1), 15-33.
- Scott, J. W. (1988). "Deconstructing Equality-versus-Differenve: Or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism". *Feminist Studies*, 14(1), 32-50.
- Segall, A. (2013). "Revitalizing Critical Discourses in Social ducation: Opportunities for a More Complexified (un)Knowing". *Theory&Research in Social Education*, 41(4), 476-493.
- Seljak, D. (1996). "Why the Quiet Revolution Was "Quiet": The Catholic Church's Reaction to the Secularization of Nationalism in Quebec after 1960. *CCHA Historical Studies*(62), 109-124.
- Silva, M. P. (2015). "A Critical Analysis of the Philosophical-Political Element of the Master-Slave Dialectic". *Trans/Form/Ação*, 38(3), 9-24.

- Sombart, W. (2005). *Kapitalizm ve Yahudiler* (II b.). (S. Gürses, Çev.) İstanbul: İleri Yayınları.
- Sözen, E. (1999). *Söylem: Belirsizlik, Mücadele, Bilgi, Güç ve Refleksivite*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Stephenson, T. C. (2007). *Towards a Theory of Subjective Meaning*. Massachusetts: (Doctoral dissertation) Massachusetts Institute of Technology.
- Sundholm, G. (1986). "Proof Theory and Meaning". F. G. D. Gabbay (Dü.) içinde, *Handbook of Philosophical Logic Volume III: Alternatives in Classical Logic* (s. 471-506). Springer Science+Business Media .
- Şeriati, A. (1984). *İnsanın Dört Zindanı*. (Çev.: H. Hatemi) İstanbul: Bir Yayıncılık.
- Taşdelen, V. (2008). *Hermeneutiğin Evrimi*. Ankara: Hece Yayınları.
- Toprakkaya, A. (2012, Bahar). "Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (13), 219-231.
- Torring, J. (2005). "Discourse Theory: Achievements, arguments and Challenges". *Discourse Theory in European Politics* (s. 1-32). içinde Palgrave Macmillan UK.
- Turan, Ö. (2008). " "Hasta Adam" Metaforunu Aşmak: Osmanlı Modernleşmesi ve Devlet Kapasitesi". *Muhafazakar Düşünce*, 4(16-17), 143-165.
- Uygun, O. (2014). *Devlet Teorisi*. İstanbul: XII Levha Yayıncılık.
- van Dijk, T. (1995). "Aims of Critical Discourse Analysis". *Japanese Discourse*, 1(1), 17-27.
- van Dijk, T. (2015). "Critical Discourse Analysis". D. Tannen, H. Hamilton, & S. Deborah içinde, *The Handbook Of Discourse Analysis* (s. 466-485). Oxford: Wiley Blackwell.
- Vatandaş, C. (2015). *Modern Çöküş: İnsanın Modern Halleri*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Wimmer, R., & Dominick, J. (2007). "İçerik Çözümlemesi". G. Atabek, & Ü. Atabek (Dü) içinde, *Medya Metinlerini Çözümlemek* (A. Ümit, Çev., s. 19-47). Ankara: Siyasal Kitabevi.

Wodak, R., & Meyer, M. (2009). "Critical Discourse Analysis: History, Agenda, Theory and Metedology". R. Wodak, & M. Meyer içinde, *Methods For Critical Discourse Analysis* (s. 1-33). London: Sage Publications.

Zetkin, C. (2015). "For the Liberation of Women". P. Foner, A. Davis, & R. Baxandall içinde, *Clara Zetkin: Selected Writings* (s. 45-50). Chicago: Haymarket Books.

Dictionnaire de la langue française, par É. Littré (<https://www.littre.org/>)

German Finance Minister Guest Workers Row. (18.03.2011). The Guardian. <http://www.theguardian.com/world/2011/mar/18/german-finance-minister-guest-workers-row>

Merriam-Webster Online Dictionary/discourse. (06.08.2017). Merriam-Webster Online Dictionary: <http://www.merriam-webster.com/dictionary>

The Quiet Revolution: The provincial government spearheads revolution in Quebec. (13.10.2017). Le Canada. <http://www.cbc.ca/history/EPISCONTENTSE1EP16CH1PA1LE.html>

Trusteeship Council (<http://www.un.org/documents/tc>)

Türk Dil Kurumu (<http://www.tdk.gov.tr/>)

Cumhuriyet Gazetesi. Nisan 2017

Hürriyet Gazetesi. Nisan 2017

Sabah Gazetesi. Nisan 2017

Yenişafak Gazetesi. Nisan 2017



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Gülhanım KÜÇÜKALKAN
Doğum Yeri ve Tarihi	Erzurum - 1983
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesi, Radyo, Tv ve Sinema Bölümü
Y. Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İletişim Bilimleri Ana Bilim Dalı
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	Atatürk Üniversitesi
İletişim	
E-Posta Adresi	gul.kucukalkan@atauni.edu.tr
Tarih	