

Yapısökümün Çifte Buyruğu: Kimlik/Farklılık ve ‘Versus Krizi’

Fırat MOLLAER¹

*Çifte ve çelişkili bir buyruk var...
Bugün sorumluluk, birbiriyle çelişkili bu iki buyruğun
ikisine de yüz çevirmemek olarak görünüyor...
Jacques Derrida*

*Demek ki, ne mutlak sabitlik ne de mutlak
sabit-olmayış olanaklıdır.
Ernesto Laclau&Chantal Mouffe*

*Kimlik yürürlükten kaldırma ve ortaya çıkma arasında
‘üzeri çizilerek’ faaliyet gösteren türde bir kavramdır; geleneksel olarak
düşünülemez, fakat o olmaksızın belli anahtar sorunların kesinlikle
düşünülemediği bir fikir... Kimlik kavramı, burada bundan dolayı özcü değil,
fakat stratejik ve konumsal bir kavram olarak konuşlandırılmaktadır.
Stuart Hall*

Öz: Bu makale, Derrida'nın “yapısöküm”ünü bir politik strateji olarak okumayı öneriyor. Bunu yaparken yapısökümün çağdaş kimlik ve tanınma mücadeleleri tartışmalarına müdahalesini ortaya çıkarmaya çalışıyor.

Anahtar Kelimeler: Jacques Derrida, yapısöküm, özdeşlik, kimlik, farklılık.



The Double Imperative of Deconstruction: Identity/Difference and ‘A Crisis of Versus’

Abstract: This article offers to read “deconstruction” as a political strategy. By doing so, it tries to reveal the effects of deconstruction to contemporary identity debate and struggle for recognition.

Keywords: Jacques Derrida, deconstruction, identity, difference.

¹ Yrd. Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, firatmollaer@gmail.com.

Yapısökümü Politik Strateji Olarak Okumak

Yapısökümü politik bir strateji olarak düşünmenin en iyi yolu onun çağdaş kimlik ve tanınma mücadelesi tartışmalarına ‘kimlik modeli’ni aşındırmaya yönelik ‘dönüşümcü’ bir strateji olarak dahil olduğu anı hatırlamaktır. Keza Derrida felsefesinin diğer ‘kavram’ları, hem kimlik/farklılık bağlamı hem de *Avrupalı-olmayan kendisine özdeş Batılı kimliği aşındırma denemeleri* açısından üretken teorik araçlar sağlar. Derrida, Avrupalı kimliğinin ‘zâten daima’ Avrupalı-olmayan olduğunu son derece etkili bir biçimde ortaya koyar. Burada ‘saf olmama durumuna ilişkin’ çarpıcı bir tez söz konusudur. Bu tez Avrupalı kimliğiyle ilgili olduğu gibi, ‘herhangi bir kimliğin ötekiye gönderme yapmaksızın veya ötekiyle ilişkide bulunmaksızın kendisini (salt) kendisiyle tanımlayabilmesinin imkânsızlığına dair bir tezdır’ (Isin, 2013: 110). Bunu Derrida felsefesinin en önemli kavramlarından biri olan *différance*’ın indirgenemezliği açısından ortaya koymaya çalışacağım. Fakat önce yapısökümün mahiyetini, genel stratejisini, politik imalarını ve bir tanınma politikasına nasıl bir strateji sunabileceğini ele almam gerekiyor.

Fraser, Taylor ve Honneth gibi “tanınma” teorisyenleriyle girdiği çağdaş tanınma teorisi tartışmalarında yaptığı müdahaleyle yapısökümün bir politik strateji olarak yorumlanmasında önemli duraklardan biri haline gelmiştir. Buna göre, farklı boyutlara sahip tanınma politikası, belirli bir açıdan, siyahların ve kadınların doğaları gereği yetersiz oldukları doksasıyla mücadele edecek, başka bir açıdansa yanlış tanınmanın temelindeki ikilikleri sorgulayan bir dönüşümü hazırlayacaktır. Diğer bir deyişle, tanınma politikasının ‘katılım eşitliği’nin ‘öznelerarası koşulu’nu sağlama ögesi kimlikçi karşıtlıklar tarafından oluşturulmuş ‘sembolik düzenin bir tür yeniden yapılanması’ ile tamamlanmalıdır. Bu yorumda yapısökümün politik boyutu bir yandan geleneksel kimlik politikasının özcü eğilimlerinin eleştirisi diğer yandansa geleneksel olmayan bir tanınma politikasının koşullarının hazırlanması olarak geliştirilir (Fraser, 1997; 2005; 2014; Fraser&Honneth, 2003; Mollaer, 2018).

Fraser’ın girişimi, Derrida felsefesini çağdaş siyaset teorisine tercüme etme ve yapısökümün etik-politik sonuçlarını gösterme yönündeki çabalardan biri olarak görülebilir. Öte yandan Derrida felsefesini ultra-postmodern kayıtsızlık, sinizm veya nihilizm felsefesi olarak yorumlayan bir yaklaşım bunun aksini ima eder.¹ Derrida, Mouffe’un derlediği *Yapıbozum ve Pragmatizm*’de (1998) bu konudaki düşüncelerini şöyle özetlemiştir: “Yapıbozum, geleneksel olmadıkları aşikâr yolları ve kodları izlemesi açısından aşırı-siyasileştiricidir; ben yapıbozumun... siyasileşmeyi uyandırdığına, yani siyasal ve demokratik olan hakkında (bize onların içine kapanıp kalmamak için zorunlu mesafeyi vererek)

¹ Kearney’nin sorusu bu yaklaşımı özetleyecek niteliktedir: “Eğer yapısöküm bizi herhangi bir şeyle (kimlikle) tanımlamak, ifade etmek ya da savunmaktan alıkoyuyorsa, bu durumda, biri, ayrımla (difference) değil, fakat kayıtsızlıkla (indifference), hiç bir şeyin hiç bir şey ya da bir şeyin başka her şey olduğu sonucunu çıkarabilir mi?” (Akt. Dews, 2007: 281)

düşünmemizi sağladığına inanıyorum” (1998: 137).² Derrida felsefesinin Anglo-Amerikan dünyada tanınmasına önemli bir katkı yapan Spivak'ın da (1997) *Gramatoloji*'nin İngilizce tercümesine yazdığı uzun ve açıklayıcı giriş bölümünde yapısökümü bir *strateji* olarak tanımladığını belirtelim.³ Yapısöküm stratejisinin politik boyutu, ikilikler düzenini ortaya koyup bırakan nötr bir strateji olmaması ve ikilikler hiyerarşiyi yansıttığından dönüştürülmesine de yönelmesiyle ilgilidir. Fraser'ın tanınma politikasının farklı boyutlarından biri olarak işe koştugu dönüşümcü politika da yapısökümün bu özelliğine dayanır.

Derrida felsefesi *yapısöküm* ile paralel okunabilecek zengin bir kavram setiyle geliştiğinden kimlik/farklılık bağlamını izah etmek üzere önce *metafizik* ardından da *ilave* ve *différance*'yi değerlendirebiliriz.⁴ Metafizik ile kastedilen özel olarak mevcudiyet metafiziğidir. Mevcudiyet metafiziği, *hiçbir farklılığa bağlı olmadan mevcut olmayı, yüce bir kökenin dolayumsuz bir biçimde bulunabileceği ve sezgisel ya da rasyonel biçimde kavranabileceği* anlayışını ifade eder. Başka bir deyişle, belli bir anlamda, *içedönüklük* paradigmasındaki (Mollaer, 2018) *içsel farklılıklar ihtiva etmeyen, tutarlı ve kendisine özdeş kimliğin güçlü felsefi geleneğine* işaret etmektedir. Dolayısıyla sahici *başlangıç-köken-varlık* arayışı olarak karşımıza çıkar (Lucy, 2004: 76-79). Bu metafiziğin işleyişinde *hiyerarşi* hüküm sürer. İki taraftan biri diğerine göre merkezî, ilk-sahici ilkedir; diğeri ise yapay bir *ilave* olarak anlaşılır. Örneğin 'beyaz' ve 'erkek' ilk ve temel olan iken 'siyah' ve 'kadın' ilavedir. *Yapısökümün genel stratejisi*, bu ikilikte bir gerilimin süregittiğini, yarım kalmışlığın bulunduğunu, ilave olmaksızın ayrıcalıklı terimin kendisini bütünleyemediğini göstermeyi amaçlar. Derrida'ya göre, 'yapısökümcü bir bakış açısının göstermeye çalıştığı şey' şu şekilde anlaşılmalıdır: “Uzlaşımlar, kurumlar ve konsensüsler, istikrar kazandırma çabaları olduğuna göre, bu onların özünde istikrarsız ve kaotik bir şeye istikrar kazandırmaya çalıştıkları anlamına gelir. Böylece, *istikrar kazandırma çabası, tam da istikrar doğal bir şey olmadığı için zorunlu hale gelir*” (1998: 135). Bu bağlamda, bir kimliğin istikrarından söz ediliyorsa, oldukça başarılı bir biçimde inşa edilmiş bir kimlikten bahsediliyor demektir. Doğal değil, istikrar kazandırılmaya çalışılan bir ilk-sahici ilke söz konusudur. İlave, kendisini özdeş bir biçimde zâten kurmuş sahici bir içsellığe dışarıdan yapay olarak eklenen bir şey değildir; o olmaksızın yapının kendi kendisini inşa edemeyeceği kurucu bir unsurdur. İlave o kadar stratejik bir rol üstlenir ki, *Gramatoloji*'de *différance*'ın 'bir başka ismi' olduğu belirtilir. Hattâ Gasché'nin yorumuna daha yakından bakılırsa, 'ilave, *différance*'tan farklı olarak...

² Alıntılanan pasajdaki 'yapıbozum' kelimesi çevirmenin tercihidir. Derrida'nın yapısöküm ve yorumlanması hakkında düşünceleri için ayrıca bkz. (Mortley, 2000: 136-156).

³ Strateji kelimesi, Derrida'nın yapısökümü bir kavram veya yöntem olarak tanımlamaktan kaçınma çabasıyla da uyumlu bir içerik taşır. Bu yüzden metinde genellikle 'strateji'yi tercih ettim. Stratejinin askeri bir terim olması, yapısökümün anti-otoriter tavrıyla bir zıtlık oluşturmaya rağmen kelime aynı zamanda 'konuma göre, koşullara ya da olacak olanlara göre, bir kutba ya da ötekine doğru hareketi' ifade eden bir anlama geldiği için açıklayıcı bir değer de taşır.

⁴ “Bu sözcük, içinde yer değiştirdiği ve daha başka bir sözcükle, örneğin yazı (écriture), iz (trace), ayırım (différance), ek (supplément), ecza (pharmakon), kenar (marge)... vb. gibi belirlenmeye açık olduğu belli bir bağlamda iş görür.” (Derrida, 1999a).

bir farklılığın bir köken gibi tam bir bütünlüğe eklenmesinin yapısal gerekliliği üzerine... daha fazla vurgu yapar' (1997: 206).

Fraser, yapısökümü hem çağdaş tanınma tartışmasındaki Hegelci 'model'in hem de bununla ilişkilendirdiği ana akım çokkültürcülüğün üstesinden gelmek üzere *sembolik düzenin bir tür yeniden yapılanması* olarak seferber ediyordu. Bu yorumlama faaliyeti sembolik düzenin kavramsal karşıtlık sistemlerinin yapısökümünü hedefler. Norris'in terimleriyle yapısöküm, burada, basit bir biçimde, aksi takdirde ayırık ve bozulmamış kalacak kategorilerin stratejik bir tersine çevrilmesi değildir. Yapısöküm, *hem verili öncelikler düzenini hem de düzeni mümkün kılan kavramsal karşıtlık sisteminin ta kendisini sökmeye çalışır*. Bu nedenle, Derrida, kesinlikle, normal ve kontrollü bir anlamda yazının şu ya da bu şekilde konuşmadan daha temel olduğunu kanıtlamaya uğraşmaz (1988: 31). İkiliklerin kuruluşunu soruşturan bir dönüşüm politikası, Hegelci kendini gerçekleştirme kavramına dayanan tanınma politikasından farklı bir işlev üstlenir. Gelgelelim Fraser, Hegelci bağlarından koparılarak yeniden tanımlanmış bir tanınma politikası için işe koşarken, yapısökümün genel anlamıyla 'postmodern farklılık politikası' olarak düşünülmemesi gerektiğine yönelik bir fikir de uyandırır. Anti-Hegelci bir felsefi tasavvurdan hareket eden postmodern farklılık politikası öncülerini, 'kimliği toplumsal normalleştirme ve psikik bastırmayla eşitleme eğiliminde olmalarından dolayı... bir kimlik (ya da tanınma) politikasıyla bağdaştıramayız. Aslında, bu simaların çalışmalarındaki temel sorunlardan biri, yeni arzu, haz biçimleri ya da bilinçdışı yeğlilikler yaratılmasından yana çıkarak *radikal politik bilinç ve kimlik biçimlerinin geliştirilmesinin taşıdığı öneme yeterince eğilmemeleridir*' (Best&Kellner, 1998: 250). Fraser'in yorumunu postmodern farklılık politikasının öncülerinden ayıran, farklılık politikası ile alternatif bir tanınma politikası arasında bir 'karşılaşma' zemini hazırlaması, iki politikayı yeniden düşünülmüş bir toplumsal adalet kavramının unsurları haline getirmesidir.

Laclau ve Mouffe'un siyaset teorisi, bu karşılaşmanın en iyi bilinen örneklerinden biridir ve kimlik/farklılık bağlamına dair yeni bir teorik çerçeve geliştirir. Laclau ve Mouffe, öncelikle, *'ne mutlak sabitlik ne de mutlak sabit olmayış olanaklıdır'* ilkesinden hareketle 'fazlalık'ı 'her türlü toplumsal pratiğin kuruluşunun zorunlu zemini olarak' ortaya koyan bir 'söylemsellik alanı'ndan söz ederler. Bu alan kimlikler için nihaî bir anlam sabitliğinin imkânsızlığına dayanır. Ne var ki, 'kısımî sabitlemelerin olması gerekliliği'ni de gösterir: "Aksi halde, farklılıkların akışının kendisi olanaksız olurdu. Farklı olmak, anlamı bozmak için bile bir anlamın olması gerekir... Bu kısımî sabitleştirmenin ayrıcalıklı söylemsel noktalarına *düğüm noktaları* diyeceğiz." Düğüm noktaları, Gramsci'nin 'tarihsel blok' olarak ifade ettiği, 'ilişkisel kimlikler'in oluşturulması yoluyla teşekkül eden 'görece birleştirilmiş bir toplumsal ve politik alan'a yerleştirilir. Bu alanın bir karşı-hegemonya projesinde oluşturulması ise 'olumsallık mantığı'na olduğu gibi *'eklemlenme mantığı'*na dayanmasıyla mümkündür. Dolayısıyla, Laclau ve Mouffe kimliğin oluşumuna 'farklı ölçülerde müdahale eden' ve birbirlerine etki ederek

sınırlandıran iki 'toplumsal mantık'tan söz ederler: 'Eşdeğerlik' ve 'özerklik'. Bunlardan biri politik çoğulculuğa ve özdeşlikte eritemeyecek farklılıkların değerine dikkat çekerken diğeri radikal bir politik ittifak içerisinde eklemenecek politik kimliklerin taşıdığı öneme vurgu yapar. Eşdeğerlik, kendine özdeşlikten farklı olarak, 'ancak verili bir yapısal bağlam içindeki belli konumlar'da ortaya çıkar. Eşdeğerlikte kimlik *kendinde* olmaktan çıkmıştır; 'literal anlamını korur'ken 'kendisi için ikame edilebilir bir öge olduğu bağlamsal konumu simgeler.' Laclau ve Mouffe'ta eşdeğerlilik mantığının özerklik mantığıyla birlikte yürümesi, kimliğin farklılık olmaksızın işleyemeyeceğinin toplumsal-politik alegorisi haline gelir. Eğer kimlik farklılık ögesi olmaksızın işleyemiyorsa, bu kimliklerin özler olmadıklarına ve farklı kimliklerin eşdeğerlik ile çeşitli ittifaklar kurabileceklerine işaret etmektedir. Kimliklerin eşdeğerlik ilkesince kavranmaları, belirli bir kimlik talebinin bir diğeriyle eklemendiği, bu kimliklerin 'değiştirilebildiği' Gramsciyen bir yeni 'ortak duyunun yaratılması' demektir. Bu ortak duyu bir "kimlik yarılması" (Lacan, 1994; Said, 2004) olmaksızın başarılmaz. Çünkü hegemonya pratiklerindeki eşdeğerlik, tam da 'orijinal eksiklik'in yerini doldurmayı amaçlar; kendisine özdeş bir kimliğin bulunmayışına ya da 'orijinal yokluktan kaynaklı bir krize tepki'dir (Laclau&Mouffe, 1992: 81-82, 140, 111, 224, 13, 62).⁵

Fraser ile Laclau ve Mouffe'un yaklaşımlarının ortak noktası, geleneksel kimlikçi mantığa dayanan bir kimlik politikası gibi, eşdeğerlilik ilkesinin eklemleyici mantığına karşıt postmodern farklılık politikasının da radikal bir politik ittifak içinde kimliklerin oluşturulması ve ifade edilmesi açısından bazı sorunlar taşıyabileceğini varsaymalarıdır. Bir başka deyişle, bu yaklaşımlar, geleneksel kimlik politikasının ve postmodern farklılık politikalarının ötesine geçebilecek arayışlar olarak kendilerini gösterirler. Kimlik/farklılık olarak bir 'çifte buyruk'tan hareket eden bu yaklaşımlar açısından bakıldığında, 'bir farklılık politikası, gruplar ve bireyler arasındaki önemli *farklılıkları* dile getirecek ve gelecekte daha fazla çok-sorun odaklı politik hareketlerin yaratılmasını olanaklı kılacak olan çeşitli hareketler ve gruplar açısından hayati önemi bulunan sorunları eklemleyecektir. Bir kimlik politikası (ise), baskıya karşı ve çok daha adilane ve insani bir toplum uğrunda mücadeleye girmek yoluyla politik ve kültürel kimliklerin ve dayanışmanın gelişimine yardımcı olacaktır' (Best&Kellner, 1998: 258-259).

Bu aşamada, Derrida'nın yapısökümün 'siyasileşmeyi uyandırdığı'na ve 'siyasal ve demokratik olan hakkında düşünmemizi sağladığı'na dair ifadelerini anımsayabiliriz. Yapısöküm, 'kimlik modeli'ndeki özdeşlik yapısının berhava edilmesi değil, özdeşliğin nasıl özdeşlik olabildiğinin araştırılması yolunda farklılık ve ötekiliğin rolünün vurgulanmasıdır.⁶ Yapısökümcü bir bakış açısı, 'indirgenemez başkılıktaki ısrarı' ile kendisine özdeş bir mevcudiyet olarak

⁵ Bu teorik 'karşılaşma'ların diğer önemli örnekleri için bkz. (Fraser&Nicholson, 1994; Mouffe, 1994)

⁶ "Kendini çağırın, davet eden ya da teşvik eden bir başkılığa verilen olumlu bir cevaptır. Yapısöküm bu yüzden bir gezintidir, bir çağrıya verilen bir cevaptır" (Derrida, 2004: 3).

kimliğin imkânsızlığını ortaya koyar. Bununla birlikte, kimlik kavramı ortadan kalkmak yerine son tahlilde imkân ve imkânsızlık koşulu arasında askıda kalır (Mouffe, 2001: 45). Strateji üç basamaklı bir biçimde işler: Metafizik karşıtlıkların işaretlenmesi, bunlar arasındaki hiyerarşinin dönüştürülmesi ve verili anlamlara indirgenemeyen bir karar-verilemezliğin ortaya çıkarılması (Direk, 2004: 151).⁷ Bu karar-verilemezlikte, kimlik hiçbir zaman kendisiyle örtüşemeyen ama yine de ‘üzeri çizilerek’ kullanılmaya devam edilen bir kavram olarak anlaşılır. Hall’un Derridacı terimleriyle, kimlik ‘bundan dolayı özcü değil, fakat stratejik ve konumsal bir kavram olarak’ düşünülmalıdır (1996: 2, 3, 16).⁸

Ayrıca Derrida, felsefesinin ‘kimlik modeli’yle ilişkilendirilen- Hegel felsefesiyle eleştirel bir diyalog olarak okunabileceğini söyler: “Hegel’i okumak ya da yeniden okumaktan asla vazgeçemeyeceğiz; belli bir açıdan da, kendimi bu noktada açıklamaya girişmekten başka bir şey yapmıyorum” (1987: 77). Bu pasajda, Hegel etkisinin yanısıra Derrida’nın bu felsefeyi yapısökümcü stratejisiyle okuma niyetini teşhis etmek mümkün görünüyor.⁹ Lâkin Deleuze gibi anti-Hegeli çağdaşlarından farkını ortaya koymak için, buna Derrida’nın yapısöküm deneyiminin “aşk olmaksızın yürüyemeyeceği” ifadelerini de eklemek gerekir.¹⁰ Keza Fraser’in yorumundan hareketle Hegel’i kimlik modeli ile sınıflandıracaksak, Derrida felsefesini postmodern farklılık politikasının temel modeli olarak değerlendirmenin uygunluğu düşünülmalıdır. Böyle bir değerlendirme, saf özdeşsizliği saf özdeşliğin karşıtı biçiminde yerleştireceğinden, ikili karşıtlıkları yeniden üretmek anlamına gelir. Kimlik modeline onun zıddı bir postmodern farklılık politikasıyla karşı çıkmak, Derridacı terimlerle, kesin bir kopuşa bel bağlamayı çağırır. Derrida ‘bazı kesintiler görece önemini korusa da’, ‘kesin bir kopuşa, bugün sık sık denildiği gibi, epistemolojik bir kesintinin biricikliğine inanmıyorum’ diye yazar: “Kesintiler, her zaman kaçınılmaz bir şekilde, çözmeye

⁷ Ayrıca, Direk, Derrida’nın ‘ne o ne bu olmak’ biçimindeki tutumunun Gödelci ‘ne doğruluğu kanıtlanabilen ne de yanlışlıkları gösterilebilen bazı önermelerin bulunabilmesi ile ilgili’ olsa bile Gödel’i ‘ancak oldukça uzaktan yaklayabildiği’ni iddia eder. Çünkü ‘bu kararverilemezlik, (Gödel’in aksine) mantıksal ilişkilerle değil, dilin kararverilemezliğiyle, çok anlamlılıklar üretmesiyle ilgilidir.’ Derrida’nın kararverilemezliği’nin de karar vermeye temelden karşı olmaktan ziyade kararın hep eksik kalacağı konusunda bizi uarmaya dair bir strateji anlamına geldiğini düşünebiliriz. Yapısökümün stratejisinin nasıl işlediği hakkında ayrıca bkz. (Spivak, 1997: 1xxvii).

⁸ Hall’un ‘stratejik ve konumsal’ kimlik anlayışıyla Spivak’ın ‘stratejik özcülük’ü arasında akrabalık olduğu düşünülebilir. Her iki yaklaşım da yapısökümcü bakış açısına dayanır. Spivak’ın ‘Madun Konuşabilir mi?’ makalesi büyük bir yankı uyandırmış ve genellikle madun grupların bir sese, direniş noktasına ulaşamayacakları biçiminde yorumlanmıştır. Ashcroft ve çalışma arkadaşlarına göreyse, Spivak’ın makalesi madun seslerin direnişe yönelik yeteneksizliğiyle ilgili değil, esasen, ‘sadece madunların kendisini inşa eden kurumsal pratiklerden ve söylemlerin oyunundan mutlak ve özcü bir biçimde yalıtılabilecekleri fikrinden kaçınmak için bir uyarıydı’ (Ashcroft&Griffits&Tiffin, 2007: 74-75). Spivak, ‘stratejik özcülük’ü benimsemiye ihtiyacından, özgürleşme hareketlerinde stratejik özcü formülasyonların kolonyal ve neo-kolonyal baskıya karşı taşıdığı politik önemden söz etmiştir. Buna göre, metafizik özcü iddialar teorik olarak reddedilirken stratejik olarak düşünülmüş bir özcülüğe politik yatırım üzerinde düşünülmalıdır. Fakat Spivak’ın sonradan bu terimi kullanmaktan vazgeçtiğini ekleyelim. Bkz. (Spivak, 2007: 48).

⁹ Yapısöküm, metnin ‘o ana kadar fark edilmemiş çatlaklarını bulan ve o çatlaklardan içeri sızan’, yamalarını, çelişkilerini, gerilimlerini, heterojenliklerini, tamamlanmamışlığını ortaya çıkaran bir okuma stratejisidir (Boyne, 2009: 135).

¹⁰ Derrida, bir deneyim olarak yapısökümün aşk olmaksızın yürüyemeyeceğini iddia eder: “Bir ‘yapısöküm’ deneyimi... aşk olmadan yürümez. Bu deneyim ‘ele alıp hırpalayacağı’ kişiye, konuya saygı duymakla başlar” (2006: 14).

devam ettikleri dokulara kendilerini yeniden yazarlar” (1994: 44). Hattâ, Derrida, sinik yorumcularını şaşkırtacak bir ‘çifte jest’le (1987: 41; 2006: 12), bir tür kimlik politikasıyla özdeşleşmenin politik sorumluluk açısından elzem olabileceği durumlara dikkat çeker: “Kimi durumlarda, şu ya da bu ayrımcılığa karşı savaşımlarla belirli bir dayanışmayı bize buyuran politik sorumluluklar üstlenmek gerekir yine de; sindirilmiş, toplum dışına itilmiş, küçültülmüş, meşru kabul edilmemiş olgusal ya da dilsel bir kimliği yeniden tanıtmak için, ya da dinsel bir topluluk zulme boyun eğdiği zaman... (A)ynılaştırıcı ya da toplumsal isteğe güvensizliğimi hiç de engellemiyor bu konu... Konuma göre, koşullara ya da olacak olanlara göre, bir kutba ya da ötekine doğru hareketi vurguluyorum... ben hem o hem de buyum” (2006: 36-37). Spivak’a göre, ‘çifte bağ(lanmışlık)’, daha önce Hall’un Derrida okuması aracılığıyla değindiğim, terimin üzerini çizerek kullanma anlayışının başka bir ifadesidir: “Bir şeyi ve onun karşısını yapmalıyız; aslında ikisini de yapmayı arzularız ve bu sonsuz biçimde devam eder. Yapısöküm, *différance*’ta yerleşen, sürekli bir biçimde kendisinin (de) yapısını söken bir harekettir” (1997: 1xxviii). Rorty’nin (1998: 34) yapısöküm ve pragmatizm tartışmasında Derrida’nın sorumluluk tasavvurunun pragmatizm açısından kabul edilemez olduğu iddiasından yola çıkarak, çifte jesti ‘politikanın öngörülmüş durumlara uygulanabilecek’ tek tip bir uygulamaya indirgenmesine karşı hem tekilliğin (hesaplanamaz) deneyimine hem de evrensel’e karşı (çifte) sorumluluk biçiminde yorumlayabiliriz (Direk, 2005: 215). Sonuç olarak, Derrida karşıtlıklarla iş görmediğinden, özdeşliğin karşısına farklılık, kimlik politikasına karşı postmodern farklılık politikası gibi zıtlıklar ortaya koymak stratejisine aykırıdır. Yapısöküm stratejisi, özdeşliğin yıkılarak farklılığın kutlanması olarak değil, ikili karşıtlıkların gizlediği noktaların, bunların birbirine nasıl bulaştığının araştırılması olarak değerlendirilmelidir. Bu strateji, kimliğin hem imkânını hem de imkânsızlığını iddia eden ironik tutumun bir örneğini ortaya koyar.

***Différance*’ın İndirgenemezliği ve Yapısöküm**

Différance, yapısökümün ‘içinde yer değiştirdiği’ kelime grubunun en önemli öğelerinden biridir. Hattâ *kimlik/farklılık* ve *Avrupalı olmayanın* farkı bağlamına daha fazla vurgu yaptığı da ileri sürülebilir. *Différance*, Hegelci aşmanın (*aufhebung*) ‘anlamı zincirleyip’ bütünleyemediği noktada ‘saçılan’dır. Bu saçılma, başkalığı bir belirlenim-yadsıma olarak üstesinden gelmeye yönelik kararlı teşebbüslerin mutlak bir zafere ulaşamayacağını anlatmaktadır. Kimliklerin bünyesindeki *aşılabilir* *différance* nedeniyle kimlik kavramı başkalık olmaksızın düşünülemez ve *kimlik/farklılık*’a dönüşür. Derrida’nın geç dönem çalışmalarından bakıldığında (2003), *différance*, Avrupalı kimliğinin kendisine özdeşliğini aşındıran Avrupalı-olmayanın kurucu niteliğiyle karşımıza çıkar. Buna göre Avrupalı kimliği, mutlak bir *safılık* durumunda kendisine özdeş mevcudiyete ulaşmasını daima erteleyen bir *différance* olmaksızın tasavvur edilemez. Avrupalı kimliği ‘zâten daima’ Avrupalı-olmayandır. Dahası saf olmama durumuna dair bu tez her kimlik açısından geçerli olduğundan hiçbir kimlik ötekisiz biçimde

kendisini ‘yapı’landıramaz. Kimliğin ‘yapı’sını sökme girişiminin ilk bulgusu, bu yüzen *différance*’ın kimliğin yapılandırılmasındaki kaçınılmaz rolüdür.

Hegel, Derrida’nın nazarında, hem Batı metafiziğinin önemli temsillerinden birini hem de yapı-sökümün başlangıçlarını ortaya koyduğundan olsa gerek (Kronick, 2001: 111), Derrida’nın Hegel’le ilişkisi klasik postmodern filozofların anti-Hegelci tutumundan daha karmaşıktır. Hegel (1977, 2005), nihai amacın basit bir özdeşlikten ziyade ‘özdeş ve özdeş olmayanın özdeşliği’ne ulaşmak olduğunu vurgular. Başlangıçta kendisiyle soyut özdeşlik içinde olan bilinç, kendisi hakkında bilgi sahibi değildir; özünün özgürlük olduğunu bilmez. Sonra kendisinin dışına çıktığında özdeşlik, özdeş olmayanla karşılaşmıştır. Farklılıkla karşılaşılın ilişkiler alemine atılan adım, özbilincin yolunu açar. Fakat özdeş ve özdeş olmayan arasındaki çelişkiler çözülmemiştir. Bu çelişkiler, Hegel’in ‘spekülatif kavramların en önemlisi’ olduğunu söylediği ‘üçüncü terim’in (aşma) yardımıyla aşıılır. Bu aşamada, özdeş ve özdeş olmayan birbirine indirgenmez; aralarındaki farklılıklar korunur. Bilinç başlangıçtaki kötü-soyut evrenselliğini aşarak ‘somut evrensel’ aşamasına ulaşmıştır. Bundan böyle, özne-nesne, tikel-evrensel, özdeşlik-farklılık gibi çelişkiler aşılmıştır. Ne var ki bu noktada, Fraser’in ‘kimlik modeli’nin eleştirisinde Derrida felsefesine hangi motivasyonla başvurmuş olabileceği sorusu hâlen ortada durmaktadır. Bu sorunun cevabına Derrida’nın (2005) Hegelci felsefeyi ele aldığı en önemli metinlerden biri olan ‘Sınırlı Ekonomiden Genel Ekonomiye: Sakınımsız Bir Hegelcilik’ten hareketle yaklaşabiliriz.¹¹

Bataille’in¹² ‘koşulsuz’ Hegelciliğinden yola çıkan metnin temel sorularından biri Hegelci felsefenin Marx’ın diyalektiği idealist boyutuna kayıt geliştirerek temellük etmesinden farklı olarak, herhangi bir şart koşulmadan benimsendiğinde (ve/ya Hegel’in başlangıçta görüp “dokunduğu” “en uca” götürüldüğünde) sonucun ne olacağıdır. Buna göre Bataille, *Tinin Fenomenolojisi*’nin *olumsuzlukla yüzleşme cesaretini* gösteren felsefe klasiklerinden biri olduğunu düşünüyordu. Efendiliğin manası, hiçbir ‘var-olan’a ve fiziksel yaşama bağlı bulunmadığını ispatlamaktır. Bu statü, kendi yaşamını hiç çekinmeksizin tehlikeye atabilmekle kazanılır. Kölelik ise saf olumsuzluğa, doğal ölümün yüzüne bu kadar cesaretle bakamamanın, fiziksel yaşamı muhafaza edip saklamaya çalışmanın sonucudur. Bataille açısından Hegelci felsefenin özgünlüğü ölümle, olumsuzlukla kurduğu bu temel bağda aranmalıdır. Derrida bu temel bağa karşılık, anlamın mutlak biçimde yitip gitmemesi için efendinin tehlikeye attığı yaşamı saklaması gerektiği düşüncesine özel olarak odaklanmamız gerektiğini düşünür. Hegel, iki farklı ölüm biçimi arasında, soyut olumsuzluk olarak doğal ölümle ‘bilincin olumsuzlanması’ aracılığıyla gerçekleşen diyalektik

¹¹ Bu metnin yorumlanmasında aynı zamanda çevirmeni olan Ege’nin (2005) eserinden yararlandım.

¹² Örnek olarak bkz. (Bataille, 1995: 63 vd.): “Küçük, gülünç özet -Hegel, tahmin ediyorum, en uç noktaya dokundu. Hâlâ gençti ve delirdiğini zannetti. Hatta sistemi bu delilikten kaçabilmek için oluşturduğunu zannediyorum. (Kuşkusuz her tür kazanma tehlikeden kaçan bir insanın işidir.) Sonuç olarak, Hegel tatmine ulaşır ve en uca sırtını döner.” Orhan Koçak (1987), Türkçe literatürde Hegel ve Hegel-sonrası hakkındaki en derinlikli çalışmalardan biri olan makalesinde burada ifade edilen durumu “yokluğun payı” biçiminde ele alır. Bu bağlamda, mesele Hegel’de “yokluğun payı”yla ilgilidir. Makalenin Bataille’yle ilgili bölümü için bkz. (1987: 89 vd.)

ölüm arasında bir ayırım yapar. Bu ayırım, doğanın sadece ortadan kaldırmasına karşın olumsuzlanmış nesnenin diyalektik bilinçte bütünüyle yok olmadan belirlenim kazandığını varsayar. Derrida'nın dikkat çektiği ikinci nokta ise köleye verilen ayrıcalıktır. Efendilik tinin hakikatının sunulduğu aşamalardan biri olması itibarıyla bir anlam taşısa dahi tarihin sınavından geçmeli ve diyalektiğin sonucunda 'bağımsız bilincin gerçeğinin aslında kölesel bilinçte yattığı' ortaya çıkmalıdır. Derrida, aşma ile anlamın 'zincirlendiği' bu temel bağlamlarda, Bataille'in Hegel'i tüm ciddiye alışına rağmen Hegelcilikten 'taştığı'nı ileri sürer. Hegel'de tarih, özgün bir anlama ulaşmayı teminat altına almıştır. Bilincin başlangıcı, ulaşacağı son noktayı içinde taşımaktadır. Tarih başlangıçtan sona mutlak bilginin kendini açması olarak anlamın gerçekleşmesidir. Hegel'e göre, anlama yetisi (verstand), tarihin bu amaçlılığını kavrayamaz. Onun dar optiğinden fenomenler 'birbirinden kopmuş' vaziyette görünür. Oysa diyalektik akıl (vernunft), bütün fenomenleri birleştiren akıldır; çünkü onların görünümündeki durağan tarafı değil, amaçlı hareketi de kavrar. Böylelikle bütünlenmiş bir anlam tecelli eder (Ege, 2005). Derrida'nın Hegel felsefesiyle ilişkisinde kritik dönemecin ortaya çıktığı nokta anlamın bu zincirlenişidir. Hegel, olumsuzlamanın gücünü aşma ile dizginlemektedir. Hegel'e göre, 'hakikat bütündür.' Kendisini bütününe uğrakları boyunca gerçekleştirir. Hakikatın mevcudiyeti olarak anlam, bu uğrakların teleolojik olarak yönelerek gerçekleştirdiği bir bütünlük tarafından garantilenmiştir: "Hegelci *Aufhebung*, tümüyle, anlamın söyleminin, dizgesinin ya da çalışmasının içinde oluşur. Bir belirlenim, başka bir belirlenimin içinde yadsınarak saklanır; böylelikle de, ikinci belirlenim birincinin gerçeğini açınlar. *Sonsuza değin, belirsizlikten, belirliliğe akılır; bir belirlenimden bir belirlenime geçerek. Sonsuzun kaygısıyla dürtülen bu geçiş de anlamı zincirler*" (Derrida, 2005). Derrida'ya göre anlam geçici bir sabitleme olarak gerçekleşir. Diyalektiğin stratejik terimi olan 'üçlü'ye karşı 'dördüncü' bir terim anlamı yayar; metafizik bir kapanıma engel olur. Bu terim, yapısökümün anlam dünyasıyla ilgili diğer terimlere eklenebilecek olan 'saçılma-yayılma'yla (dissemination) ilişkilidir. Megill'in ifadeleriyle söylersek, Derrida'da *saçılma*, klasik diyalektikteki üçlüyü 'belli bir yerinden yayma parçası üzerinde *yerinden eder.*' Diyalektik karşıtlıklar, bu bağlamda, 'karara bağlanıp' 'aşılarak spekülâtif diyalektiğin üçü haline de getirilemezler.' Dolayısıyla üçlü ufuk saçılır-yayılırken, dördüncü terim 'ilave' olur. Kavramın Hegel'de olduğunun aksine kendisini bütünleyemediği dördüncü uğrağın olma ihtimali, 'bütün diyalektik mekanizmasını yıkar.' Diyalektiğin üçlü ufkuna darbe vuran bu dördüncü uğrak *yapısökümdür* (1998: 401-402).

Derrida Bataille'a yönelirken mistik bir kozmoloji ilkesine bütünüyle kayıtsız değildir. Dördüncü terimin ortaya çıkışı belli bir açıdan Bataille'daki diyalektik aşmanın kapsayamadığı taşkınlık enerjisine yönelik olarak anlaşılabilir. Bataille'in (1995) 'kendinden geçme' olarak tasvir ettiği 'içsel deneyim'de, şeylerin kozmolojik akışı içinde, durma noktaları daima 'kayar'; 'hızla bir noktadan öbürüne geçeriz'. Bu geçişlerde, Varlık şimdide mevcudiyet kazanamaz (Akt.

Roney, 2004: 17).¹³ Derrida İslâm tasavvufunu ve Hristiyan mistisizmini etkileyen yeni Platonculuk'tan ve özellikle 'varlığın ötesine geçme'yle ilgili Plotinosçu ilkedden bahsederken taşmanın kadim köklerine dikkat çeker: "Plotinos'ta bulunan... *varlığın ötesine geçmek* konusu, beni derinden ilgilendiren bir konu. Yapısökümün de işte bu varlığın ötesine gitmeyi gerçekleştirme aracı olduğunu düşünüyorum, hiç değilse *burada olma olarak varlığın ötesine*" (Mortley, 2000: 147). Yapısöküm, bu anlamıyla, hâlihazırda varolan kategorilere dahil edilemeyen bir başkalık olarak, mevcudiyeti 'askıda bırakan',¹⁴ onu erteleyen bir görev ifa etmektedir. Söz konusu başkalık Hegel'in diyalektik olarak belirlenmiş farklılığından ayrılır ve en 'sistemli' biçimde Derrida'nın Hegelcilik yazısı gibi erken bir döneme giden 'différance'ta ortaya çıkar: "Différance'ı Hegelci farklılıktan ayırt etmeye çalıştım ve bunu tam olarak, Hegel'in *Mantık'ta* farklılığı salt çözüme kavuşturmak, içermek ve onto-teolojik ya da onto-teleolojik bir sentezin mevcudiyetine doğru yukarı doğru kaldırmak (aşmak) için çelişki olarak belirlemesi noktasında yaptım. *Différance, spekülâtif diyalektik ve aufhebung sistemiyle bağlantının koptuğu nokta olarak işaretlenmelidir*" (Derrida'dan akt. Gasché, 1997: 205). Bağlantının kopma nedeni, différence'in Hegelci özdeşlik ve farklılık sistemi içinde sergilenemez, sunulamaz, anlamı bütünleyemez 'olan'la ilişkisidir. Hattâ bu nedenle kendi anlamını dahi bütünleyemez: "Kendiliğinden anlaşılıyor ki, bu *sergilenemez*. Yalnızca belli bir anda burada, belirgin olabilen, bir buradaki, doğru olarak burada olabilen, buradakinin buradalığı olarak kendini gösterebilen, sunulabilen şey sergilenebilir. Eğer *différance, burada-olanın sunulduğu olmaksızın (böylece olmakı çaprazlama çiziyorum) kendini asla sunmamaktadır. Kendini hiçbir zaman buradaki olarak vermemektedir kimseye*" (Derrida, 1999b: 50). Kendini mutlak bir mevcudiyet biçiminde 'vermeme'si, terimin birbirine indirgenemez iki anlama gelmesiyle de yakından ilgilidir. Bir anlamı 'ertelemek, geciktirmek, bekletmek', diğer anlamı 'ayrık olmak, ayırmak'tır (Derrida, 2000: 145). Fakat kimliği ve sabit anlamı konusunda bazı 'erteleme'ler olsa bile, en azından, différence'in ne hakkında olduğu bellidir:¹⁵ Bir yapıyı-bütünlüğü-kimliği, basit bir özdeşlikten alıkoyan, onu farklılaştırarak tamlığını erteleyen bir parçala(n)madır. Başka bir deyişle, tam mevcut olmağı geciktiren, her yapıya içkin bir ayırım oyunudur. Derrida'nın başka bir 'kavram'ının yardımıyla, anlamın meydana geldiği bu erteleme ve farklılaşma ilişkisinin bir

¹³ Différance açısından Bataille-Derrida ilişkisi için bkz. (Direk, 2005b).

¹⁴ Derrida felsefesinin fenomenolojideki kaynakları ve Husserlci fenomenolojiyi radikalleştirmesi için bkz. (Direk, 2004: 138). Bununla birlikte, Derrida'ya göre différence Husserl'in ilk yorumlarından biri olan Heidegger'in ontolojik farklılık tasavvurunun ötesine gider. Daha fazla bilgi için bkz. (Derrida, 1987: 9-11).

¹⁵ 'Kimliği' derken kavram mı yoksa yöntem mi olduğuna dair tartışmayı kastediyorum. 'Yöntem' bir bilimsel hakikate ulaşmak üzere kullanılan nesnel işlemler olarak tanımlandığında Derrida'nın bu terimi neden tercih etmediği anlaşılabilir. 'Kavram' ise Hegel'den beri, Derrida'nın tam da différence, yapısöküm ve diğer terimlerle soruşturduğu bir durumla yakından ilgilidir: "Mutlak"ın kendisini tam olarak gerçekleştirme. Hegel'de tin dışsallaşır. Sonra çeşitli tinsel biçimlerle kendine geri döner. Nihai aşamada kendi hareketini tamamlar. Burada tinin görünümüleriyle öz birbirinden ayrılmaz olur. Hegel'in deyişiyle, 'kendi varoluşunun saf ögesini, kavramı elde eder' (Türkiyılmaz, 2008). Différance, 'kavram'daki (Begriff) kavrama ve ele geçirme anlamlarındaki etkenliğe karşılık, Derrida'ya göre, 'üretken' olsa bile, 'ne etkin ne de edilgendir.'

'aralama' (spacing) hareketi olduğunu söyleyebiliriz. Aralama, bir kimliğin ayırım içermeksizin kendi üzerine kapanmasının, kendi içsellğinde kendisiyle örtüşmesinin imkânsızlığını ortaya koyar; zira 'aralığın indirgenemezliği ötekinin indirgenemezliğidir.' Kimlik, Derrida'ya göre kendi kendisine özdeşlik olarak üzerine kapanmasına, kendi 'içi'yle mutlak biçimde denk düşmesine engel olan bu 'aralama' ögesi olmaksızın düşünülemez (1987: 94).¹⁶

Mevcut olana atıf yaptığımızda hiçbir yapı aksi halde var olamayacağından, daima bir ayrımlaşmadan söz ederiz. Différance'ın 'ekonomik yönü' uyarınca ögeler bir 'izler ekonomisi' içinde yer alırlar; başka ögeye gönderme yapmadan anlam alamaz ya da iletmezler (Derrida, 1994: 55). Hepsini birbirinden izler taşıyacak biçimde birbirine bulaşmıştır. Bu anlamıyla, 'différance'ın ihtilafli karakteri... asla bütünsel olarak çözüme kavuşturulamaz... onun hareketini düzenleyen aşkın bir gösterilene... indirgenemez' (Derrida, 1987: 44). Zira différance, Hegel'deki 'çelişki'den farklı olarak, özdeşliğe somut içerik kazandıran bir belirleme ve -Hegel'de belirleme yadsıma olduğu için- yadsıma olarak yer almaz (Derrida, 1987: 96). Esasen bilincin bir öz bilinç olmak üzere girdiği çelişkiler dünyasında sonradan uğradığı bir uğrak değil, bütün bir ayrımlar dünyasını oluşturan ilkedir. 'Aşma'daki temel mantık, özne-nesne ve özdeşlik-farklılık gibi bir dizi ilkenin çelişkilerinin senteze kavuşturulduğu bütünlüğün kendini gerçekleştirilmesi iken, différance'ın 'mantiği'ndan bakarsak, 'tarihin sonu'na ulaştıracak teleolojik bir aşmanın sonucunda, kendinden başka hiçbir gösterene gönderme yapmayacak bir aşkın gösterilene ulaşmak mümkün değildir.¹⁷ Hegel'deki iletişim modeli, çatışmayı ve farklılığı onaylasa da 'önceden özneleri varsayar'; kimlik bu modelde 'anlam verme işleminden önce yapılaşmış'tır (Derrida, 1994: 43). Derrida, bunun ardından ilginç bir biçimde, tarihin aşma neticesinde sona erme işinin arzı ya da olumsal bir nitelik olmadığını, 'özel' olduğunu yazar. Différance, bir tür öz karşıtı öz biçiminde ögeler arasındaki ayrımlaşmayı ve farklılıkları oluşturarak daimi kılmaktadır. Bu 'ayrımlar oyunu' Hegel'deki farklılığın aksine, bir şeyin başka bir şeyle ilişkisi bağlamında yer almaz; bizatihi bu ilişkileri kurar. Différance, Hegelci özdeşlik, farklılık ve sonra bunların özdeş ve özdeş olmayanın özdeşliği biçiminde aşılmasına önceldir. Diğer bir deyişle, hiçbir mevcudiyet, différance'tan önce değildir veyahut différance, dolayımına ya da belirleme yoluyla aşılacak bir ilişkisel farklılık değildir: "Différance (ayırım), ayrımların (différence) sistematik oyunudur; yani, ayrımların izlerinin, ögelerin birbirleri arasında ilişki kurabilmelerini sağlayan dağılımın (espacement)" (Derrida, 1994: 51, 49). İlişkiye öncelse, onsuz ne farklılığın ne de özdeşliğin bir anlamı vardır. Différance olmadan güçler oyunu, güçler oyunu olmadansa 'ilişki' yoktur. Güçlerin ve

¹⁶ Différance ile aralama arasındaki ilişki üzerine daha fazla bilgi için bkz. (Gasché, 1997: 199).

¹⁷ Caputo, bir tarih kavramından yoksun olması nedeniyle çokça eleştirilmesine rağmen, Derrida'nın tarih kavramının Hegelci teleolojik tarih anlayışıyla Heideggerci eskatolojik anlayışların ötesinde anlaşılması gerektiğini yazar. Bu 'önceden programlanmamış', 'teleolojik olmayan', 'açık-uçlu' bir tarih anlayışıdır (1997: 117-118). Hegelci (büyük harfli) Dünya-tarihi bir kenara bırakıldığında nasıl bir tarih anlayışına ulaşabileceği hakkında klasik bir örnek için bkz. (Guha, 2006).

motiflerin dağılımının üretilmesi anlamında *différance* 'üretken'dir. Buna karşılık, bir etken-edilgen karşıtlığı içinde de yer almaz. "Ne etkindir ne de edilgin" (Derrida, 2000b: 143). Onun üretkenliği, tam da bu kutuplaşmayla ilişkili özdeşlik-farklılık gibi karşıtlıkların yapısını sökerek -Megill'in (1998) terimleriyle- 'bir versus krizine neden olmaktan neşet eder.

Différance, Hegelci ilişkisel farklılıkla olduğu gibi, Lucy'nin (2003) terimleriyle, farklılığın özdeşliğe karşıt bir biçimde sunulduğu 'romantik postmodernizm'le de özdeş değildir. Romantik postmodernizm, 'kimlik olan'ın otoriter modernliğine karşı 'kimlik olmayan'ın postmodernizmi gibi bir kalıba başvurur. Özdeşliği çağrıştıran düzen, yapı, bütünlük, kimlik gibi motifler farklılığın serbestleştirici gücüne karşıt bir biçimde 'sunulur.' Bu yüzden, romantik postmodernizm ilginç bir biçimde 'yapısalcı mantığa bağlı kalır.' Lucy, bununla, akla karşı tahayyül, bilinçli düzene karşı bilinçdışı farklılık, simgesele karşı imgesel, bireye karşı yapı, kültüre karşı doğa, yazara karşı dil, makro anlatılara karşı mikro anlatılar, pozitif söz edimlerine karşı performatif söz edimleri, bilime karşı sanat gibi ikiliklerden müteşekkil uzun bir listeyi kasteder (2003: 142 vd.). Bu ikilikler listesinde en kritik olanlar ise, sunulabilir olana karşı sunulamaz olan ve özdeşliğe karşı farklılıktır. Aslına bakılırsa, özdeşliğin modern totalitarizmi versus farklılığın postmodernizmi biçimine dönüşen yaklaşımın, Derrida'nın ele aldığı mevcudiyet metafiziğinin yapısını söküp sökmediği konusu tartışmaya açıktır. Zira *ya* özdeşlik *ya da* farklılık biçimindeki bir anlayış sürdüğünden Derrida'nın kastettiği 'versus krizi'ne ulaşamaz. Romantik postmodernizm, istikrarın doğal olmadığını, özdeşlikçi iddiaların aslında kararsız ve istikrarsız bir şeye istikrar kazandırmaya çalıştığını gözden kaçırmıştır. Fraser'ın (2014) kimlikçi mantığının sorunlardan biri olarak belirlediği 'kimliğin şeyleşmesi' paralel kutbunda farklılık anlayışının farklılığın şeyleşmesi veya 'farklılık fetişizmi'ne (Best&Kellner, 1998) yol açmasıyla tamamlanır. Birinde özdeşlik, diğerinde ise farklılık, şeyleşme tanımında verili olan (Bewes, 2008), şey benzeri bütünlükler olarak algılanmaktadır. İlkinde farklılığa bulaşmamış bir saf özdeşlik, diğerinde ise özdeşlikle karşılaşmamış bir farklılık söz konusu gibidir.

Lucy'nin (2003) vurguladığı üzere, Habermas, modernliğin mevzilerini savunmaya çalışırken, toptancı bir tutumla, Derrida'yı romantik postmodernlere benzetmiştir. Oysa Derrida, mutlak özdeşlik ile mutlak farklılık arasındaki karşıtlığın zeminini kaydırır. *Différance*, romantik postmodernizmdeki farklılık anlayışıyla tam olarak uyuşmaz. Derrida'ya göre, bu terim 'aynı ile ayrı kutuplaşmasında durağanlaştırılmaz.' *Différance*, ne kökten özdeşlik ne de kökten başkalık düşüncesinin içine kapatılabilir. Ona özdeşliğin farklılıkla, 'aynının başka ile bilmecemsi ilişkisi' olarak bakmak gerekir (Derrida, 2000b: 144-145). Başka bir deyişle, Derrida 'yapısız bir durumun olanaklı olabileceğini çağırıştırırcasına' yapısızlaştırmadan söz etmez. Onun anlatmaya çalıştığı olsa olsa bir 'parçala(n)ma'dır ki, buradaki ayraç içindeki 'n', *différance*'ın ne etken ne de edilgen olmasıyla ilgilidir; kastedilen belli bir yapının parçalara bölünerek ayrımlaşmasıdır: "Ona göre yalnızca ayrımlaşmalar vardır ve hiçbir zaman, hiçbir

yerde, hiçbir yapı ne tam olarak var olur ne de tam olarak yok olacaktır... (bu yapının bir güç kaybına işaret etse bile, kesinlikle o yapının yok olması anlamına gelmez" (Akşin, 1994: 22). Akşin'in belirttiği biçimde, Derrida, varlığın anlamını tam mevcudiyet ve tam namevcudiyet olarak anlayan yaklaşımlara karşı, *différance*'ı bu iki ayrı ve birbirine indirgenemez mantığın da toprağı olarak anlar (Akşin, 1994: 20, 22-23). Mesele, bir yapıyı yok edip dolayimsız farklılığa yönelmek değil, yapının nasıl yapılandırıldığını, bir ayrılaşmanın onun nasıl kurucu unsuru olduğunu, bu olmaksızın bir yapıdan da söz edilemeyeceğini göstermek ve onu yeniden yapılandırmaktır (Derrida, 1999a: 186). Romantik postmodernler, metafizik, kendi üzerine kapanan bir bütünlükten söz ederken, Derrida, bu ayrılaşmanın şöyle ya da böyle her metafizik yapıya içkin olduğunu ilan eder. Lucy'nin de (2003) haklı olarak altını çizdiği gibi, bir oyun veya *différance* ögesi içermeyen metafizik yok, der gibidir Derrida.

Sonuç Yerine

Sonuç olarak yapısöküm, mevcudiyetin namevcudiyete, namevcudiyetin de mevcudiyete göndermelerle anlaşılabilirliğine yönelik bir bakış açısıdır. Bu bakış açısı, bir kimliğin kimlik olmama imkânı yoksa, buna dair öğeleri, farklılığın izlerini taşıyorsa, kimlik olma imkânının da olmadığını anlatır. Derrida'nın terimleriyle, *'bir kültürün kendine has özelliği, onun kendi kendisine özdeş olmamasıdır. Bu özdeş olmamanın nedeni, bir kimliğe sahip olmaması değil, ama kendi kendisinin özdeşliğinin saptanmasının, 'ben' veya 'biz' diyebilmesinin, bir özne biçimi alabilmesinin ancak kendi kendisine özdeş olmamaklığı koşuluna, ya da eğer tercih ederseniz, kendi ile farkına bağlı olmasıdır. Bu kendi ile fark olmaksızın, kültür veya kültürel kimlik yoktur...* Bu kendine olan fark, 'kendinde'nin yuvasını da indirgenemez bir biçimde bir araya toplayacak ve bölünmeye uğratacaktır' (2003: 15-16). Kimlikte mevcudiyete kavuşamayan, temsil edilemez, kendine özdeşliği yerinden eden bir başkalık-yabancılık her daim işbaşındadır; kimliğin o olabilmesini sağlayan bizatihi bu farklılıktır. Bundan ötürü, yapısökümcü bakış açısı, bir kütlenin bütünlüğünü türdeş bir yapıymış gibi almaz. Derrida'nın deyişiyle, 'güçlerin ve motiflerin dağılımı'yla ilgilenir; 'orada egemen olan ya da ikinci sırada olan, görmezlikten gelinmiş olan şeyi tanıma'ya çalışır. Bunu yaparken tanıdığı şeyi özdeşliğin karşısına koymaz. Nihayetinde, eğer Derrida'nın felsefesinde bir kesinlik varsa, o da, -herhangi bir biçimde, örneğin özdeşlikçi ya da farklılıkçi gibi- tek taraflı olmanın bilgiye ihanet olduğudur: "O halde, ne tekleşme ne de dağılma olmalı. Şüphesiz burada bir açmaz var ve bunu kendimizden gizlememeliyiz... Ahlâk, siyaset, eğer böyle bir şey varsa sorumluluk, ancak açmazın deneyimlenmesiyle ortaya çıkmış olacaktırlar... Aynı anda birçok şeyi yapmalı, yani insan hakları söyleminin belli bir yorumu ve kullanımının yapısını bozmalıyız... ama bu kavramın uygulanmasını geliştirmeye çalışmalıyız... Bu yüzden strateji çok daha karmaşık olmalı. Yine bu yüzden birden fazla cümleye ihtiyacımız var... Çifte ve çelişkili bir buyruk var gibi görünüyor. Merkezileştirici bir hegemonyanın ortaya çıkmaması için ne kadar uyanık olma gerekliliği varsa sınırları yani basamak ve mesafeleri çoğaltmamak da

o kadar gereklidir... Bugün sorumluluk, birbiriyle çelişkili bu iki buyruğun ikisine de yüz çevirmemek olarak görünüyor... Bu zordur... ancak olanaksızın deneyimlenmesi olmayacak bir sorumluluk da yoktur zaten” (Derrida, 2003: 42; 1999c; 2003: 45).

Kaynakça

- Akşin, T. (1994). “Önsöz”, *Göstergebilim ve Gramatoloji: Jacques Derrida ve Julia Kristeva Arasında Söyleşi*, İstanbul: Afa.
- Aschroft, B.&Griffits, G.&Tiffin, H. (2007). *Post-colonial Studies: The Key Concepts*, Routledge.
- Bataille, G. (1995). *İç Deney*, çev. Mukadder Yakupoğlu, İstanbul: Yapı Kredi.
- Best, S. &Kellner, D. (1998). *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalara*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı.
- Bewes, T. (2008). *Şeyleşme: Geç Kapitalizmde Endişe*, çev. Deniz Soysal, İstanbul: Metis.
- Boyne, R. (2009). *Foucault ve Derrida: Aklın Öteki Yüzü*, çev. İsmail Yılmaz, Ankara: Bilgesu.
- Caputo, J. D. (1997). *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, New York: Fordham University Press.
- Derrida, J. (1987). *Positions*, translated by Alan Bass, London: The Athlone Press.
- Derrida, J. (1994). *Göstergebilim ve Gramatoloji: Jacques Derrida ve Julia Kristeva Arasında Söyleşi*, çev. Tülin Akşin, İstanbul: Afa.
- Derrida, J. (1998). “Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler”, *Yapıbozum ve Pragmatizm*, der. Chantal Mouffe, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Sarmal.
- Derrida, J. (1999a). “Japon Bir Dosta Mektup”, çev. Medar Atıcı&Mehveş Omay, *Toplumbilim*, 10.
- Derrida, J. (1999b). “Différance”, çev. Önay Sözer, *Toplumbilim*, 50.
- Derrida, J. (1999c) “Yapıbozum, Etik, Politika, İnsan Hakları ve İstanbul Üzerine”, *Söyleşiyi Yapan: Ferda Keskin, Cogito*, 21.
- Derrida, J. (2000). “Bir Önsöz İçin 52 Aforizma”, çev. Işık Ergüden, *Cogito*, 18.
- Derrida, J. (vd.) (2004). *Teoriden Sonra Hayat*, çev. Ebru Kılıç, der. Michael Payne&John Schad, İstanbul: Agora.
- Derrida, J. (2005). “Sınırlı Ekonomiden Genel Ekonomiye: Sakınımsız Bir Hegelcilik”, çev. Ragıp Ege, *Geceyazısı*, 7.
- Derrida, J. (2006). *Gün Doğmadan: Elisabeth Roudinesco ile Konuşma*, çev. Kenan Saralioğlu, İstanbul: Dharma.
- Dews, P. (2007). *Logics of Disintegration: Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, Verso.
- Direk, Z. (2004). “Derrida Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları”, *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, der. Refik Güremen&Zeynep Direk, Ankara: Epos.
- Direk, Z. (2005a). *Başkılık Deneyimi*, İstanbul: Yapı Kredi.
- Direk, Z. (2005b) “Derrida’nın Ardından: Ölüm, Kültür ve Dil”, *Toplum ve Bilim*, 102.

- Ege, R. (2005). "Jacques Derrida'nın Hegel'in 'Aufhebung' (Ortadan Kaldırma) Kavramını Soruşturması Üzerine", *Kaygı*, 4.
- Fraser, N. (1997). "From Redistribution to Recognition?", *Justice Interrupts: Critical Reflections on the 'Post-socialist' Condition*, New York and London, Routledge.
- Fraser, N. (2005). "Reframing Justice: In a Globalizing World", *New Left Review*, 36, November-December.
- Fraser, N. (2014). "Tanınmayı Yeniden Düşünmek", *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, ed.&çev. Fırat Mollaer, Ankara: Doğu Batı.
- Fraser, Nancy&Axel Honneth (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London, New York, Verso.
- Fraser, N.&Nicholson, L. (1994). "Felsefesiz Toplumsal Eleştiri: Feminizm ve Postmodernizm Arasında Bir Karşılaşma", *Modernite Versus Postmodernite*, der.&çev. Mehmet Küçük, Ankara: Vadi.
- Gasché, R. (1997). *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press.
- Guha, R. (2006). *Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis.
- Hall, S., "Who Needs 'Identity'?", *The Question of Cultural Identity*, ed. Stuart Hall&Paul du Gay, Sage.
- Hegel (1977). *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, Oxford University Press.
- Hegel (2005). *Seçme Yazılar*, der.&çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Say.
- Inis, E. (2013). "We, the Non-Europeans: Derrida with Said", Bora Isyar and Agnes Czajka (eds.), *Europe after Derrida*, Edinburgh University Press.
- Koçak, O. (1987). "Yokluğun Payı", *Defter*, 6.
- Kronick, J. G. (2001). "Hegel After Derrida", *Criticism*, 43.1.
- Lacan, J. (1994). *Fallus'un Anlamı*, çev. Saffet Murat Tura, İstanbul: Afa.
- Laclau, E.&Mouffe, C. (1992). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. Ahmet Kardam&Doğan Şahiner, İstanbul: Birikim.
- Lucy, N. (2003). *Postmodern Edebiyat Kuramı*, çev. Aslihan Aksoy, İstanbul: Ayrıntı.
- Lucy, N. (2004). *A Derrida Dictionary*, Oxford: Blackwell.
- Megill, A. (1998). *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan, Ankara: Bilim ve Sanat.
- Mollaer, F. (2018). *Kimlik, Tanınma Mücadelesi, Şarkiyatçılık*, İstanbul: Metis. (Yayınlanacak).
- Moran, B. (1994). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İstanbul: Cem.
- Mortley, R. (2000). *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*, çev. Baki Güçlü vd., Ankara: İmge.
- Mouffe, C. (1994). "Radikal Demokrasi: Modern mi, Postmodern mi?", *Modernite Versus Postmodernite*, der.&çev. Mehmet Küçük, Ankara: Vadi.
- Mouffe, C. (2001). *Demokratik Paradoks*, çev. A. Cevdet Aşkın, Ankara: Epos.
- Norris, C. (1988). *Deconstruction: Theory and Practice*, London and New York, Methuen.

- Roney, P. (2005). “Sonlu Özgürlük, Sonlu Topluluk: Jean-Luc Nancy’nin Düşüncesine Bir Giriş”, *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, der. Refik Güremen&Zeynep Direk, Ankara: Epos..
- Said, E. (2004). *Freud ve Avrupalı-Olmayan*, çev. Erol Mutlu, İstanbul: Aram.
- Spivak, G. (1997). “Translator’s Preface”, of *Grammatology*, The John Hopkins University Press.
- Spivak, G. (2007). *Köklerim Havada: Söyleşiler*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora.
- Türkyılmaz, Ç. (2008). “Hegel’de Gerçekleşme Kavramı”, *Monokl-Cogito Uluslararası Hegel Kongresi*.