

Değişen Fikirler, Felsefi Öncüller: Çağdaş Edebiyat Kuramında Felsefe

Fatma Berna Yıldırım*

Öz

1960'ların sonları ve 70'lerde, iki çağdaş filozof, Derrida ile Foucault, felsefenin geleneksel ilgilerini alt üst ettikleri gibi geleneksel sınırlarını da belirsizleştirdiler. Derrida dil sorununu felsefenin genel problematiği haline getirirken Foucault söylem kavramını felsefi düşünüşün ağırlık merkezi kıldı. Derrida geleneksel göstergebilim eleştirisinden, Foucault ise söylem çözümlemesinden çıkardığı sonuçlarla, edebiyat kuramının da aralarında olduğu tüm insan bilimlerinin birbirleriyle verimli ilişkilere girmesine neden oldu. Bu çalışmada iki filozofun edebiyat kuramında yarattığı ilk sarsıcı etki, Todorov ile Barthes'ın geçirdikleri kuramsal dönüşümler aracılığıyla serimlenmekte; ayrıca, bu büyük sarsıntının sonraki on yıllara uzanan olumlu ve olumsuz sonuçlarına işaret edilmektedir.

Anahtar kelimeler: göstergebilim, söylemsel oluşum, kılık, Derrida, Foucault

* Sakarya Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Öğretim Üyesi, f.bernayildirim@gmail.com

Transforming Ideas, Philosophical Postulates: Philosophy in Contemporary Literary Theory

Abstract

In the late 1960s and onwards into the 70s two contemporary philosophers, Derrida and Foucault, reshaped the traditional issues of philosophy and obscured its conventional boundaries. While Derrida introduced the problem of language as the basic problematic of philosophy, Foucault inserted the concept of discourse at the very heart of philosophy. The implications of Derridean criticism of classical semiology and Foucauldian discourse analysis caused effective interactions among human sciences, including literary theory. In this article the first impact of two new philosophies on literary theory is exposed by means of the considerable theoretical transformations in the writings of Todorov and Barthes, and the favorable and unfavorable consequences of this impact in the following decades are delineated briefly, as well.

Key Words: semiology, discursive formation, practice, Derrida, Foucault

Edebiyat kuramları ve edebiyat eleştirisinin bugünkü hali, çok değil bir yüzyıl önceki haline hiç mi hiç benzemiyor.¹ Bir disiplin için, hele ki edebiyat gibi kadim bir disiplin için yüz sene son derece önemsiz bir süre olsa gerek. Üstelik sadece edebiyat için değil başka büyük gelenekler, özellikle felsefe için de kartların yeniden karıldığı, oyunun baştan kurulduğu bir zaman kesiti bu. Edebiyatta olsun, felsefede olsun, kuramsal bakışın dönüşsüz bir değişim geçirdiğini, tarihsel olarak bu dönüşümün zirvesine, yani 1960'lar ve 70'lere uzaklığımız arttıkça daha rahat söyleyebiliyoruz artık – güncelin heyecanıyla değil ardl dalgaların bilgisiyle bakabildiğimiz için.

Edebiyat açısından çağdaş dönüşüm hikâyesinin başlangıcında Rus Biçimciliği var elbette. Uzaktan bakılırsa, oradan yapısalcılığa uzanan yol hiç de dolambaçlı olmadı: Edebi metinler, halk hikâyeleri, masallar, mitoslar üzerinde çalışanların bir tür bayrak yarışıyla,

¹ Yüz yıl önceki durumla karşılaştırmalar için bkz. Eagleton, 2004, özellikle "Önsöz", s.14 ve Eagleton, 2006, özellikle "Amnezi Siyaseti" bölümü, s.1-22.

temel öncülleri değiştirmeksizin yapısalcı bakışı inceltip zenginleştirmeleriyle, –bilim felsefesinden bir terim ödünç alırsak– *birikimle* ilerledi. Ama sonuçta, birikimin ikizi epistemolojik kopuş da çıktı geldi. Bugünkü kuram inşası ve kuram kullanımının durumu açısından da, 1960’ların sonları ile 1970’lerin başlarında bütün taşları yerinden oynatan bu kopuş belirleyici oldu. Bu sırada, sarsıntının etkisiyle edebiyat ile felsefe arasında ortaya çıkan yeni ara alanda neler olduğu ve tabii buna bağlı olarak bizim güncelimizin, imkânları ve çıkmaz sokaklarıyla bugünümüzün nasıl biçimlendiği, edebiyat için de felsefe için de başlı başına ilginç bir araştırma konusu. Ne ki bu haliyle fazla genel olan bu araştırma konusunu metinler üzerinde sınırlandırmak ve örnek durumlarla betimlemek gerekiyor. Bu çalışmada, yeni yönelimlere işaret eden iki başlangıç örneği Tzvetan Todorov ile Roland Barthes’in yazıları olacak.

İki Fikir Değişikliği

Todorov edebiyat hakkındaki devasa söylemsel üretimi düzene koymak üzere yalın bir şema önerir. Yepyeni bir öneri değildir elbette bu; eski Yunan’dan uzanan geleneksel ayrımların yolunu izler. Bariz fazileti ise kullanışlılığıdır: Bir yanda şerh vardır, diğer yanda kuram. Şerh de iki alt kola ayrılır: Düzenlam şerhi ve alegorik şerh. Böylece sırasıyla, düzenlam şerhine denk gelen filolojinin, alegorik şerhe denk gelen edebiyat eleştirisinin ve edebiyat kuramının izlediği yollar belirginleşir. Tabii Todorov çatalın iki ana kolunun, şerh ile kuramın birbirini gerektirdiğini, birbirinin içerisinden geçtiğini, kaçınılmazcasına birlikte var olduğunu da özellikle vurgular (2001, s.16-8).

Todorov bu tasnifi, ilkin 1967’de kaleme aldığı, sonra 1973’te kendi deyişiyle yeni halini yazdığı *Poetikaya Giriş*’ine 1980’de eklediği “İngilizce Basıma Önsöz: Poetikanın Geçmişi ve Geleceği”nde sunar. Önceki cümlede üç ayrı fiille nitelenen (kaleme aldığı, yazdığı, eklediği) üç aşamalı yazım sürecinin sonunda, kitabın ikinci güncellenmesi sayılabilecek söz konusu “Önsöz”ün başlığı bariz bir tarihsel ilgi bildirmektedir; nitekim Todorov (2001) da “poetikanın belirli bir durumunu yansıtan asıl metne (...) tarihsel nitelikli iki görüş”, poe-

tikanın geçmişi ve geleceğine dair iki görüş ekleyeceğini söyleyerek, geçmişi düzene koyan yukarıdaki tasnifi sunmaya koyulur (s.15-6). Edebiyat hakkındaki söylem gibi başlı başına *tarihsel* bir inceleme nesnesinin sonradan –on üç veya yedi sene sonra– gelip “poetikanın *belirli bir durumunu yansıtan*” metne ana yatak, ana taşıyıcı, *ön* söz olması ilginç bir durumdur. Belli ki eşsüremlî çalışmasının, içerisinde yerleşeceği bir artsüremlî ihtiyaç duyduğunu düşünmüştür Todorov: Başka deyişle, 1967 ve 1973’ten 1980’e gelmesine bir tarih ihtiyacı doğmuştur. Peki niye?

Bu sorunun felsefede yatan cevabına geçebilmek için Todorov’un “Önsöz”ünden birkaç sayfa daha okumak yeterlidir. “Bugünkü edebiyat araştırmalarında dört yönelim görüyorum” der Todorov; kuramda, düzanlam şerhi ile alegorik şerhte gelişen yeni eğilimleri özetler ve peşlerine dördüncü bir eğilim ekler: tarihsel poetika. Çıkkardığı iki ana dallı tarihsel tasnife bir orta dal eklemektedir böylece: Tarihsel poetika, kuramın evrenselciliği ile şerhin özgülcülüğü arasında kalan bir genellik düzeyi sağlamaktadır. Aslında tam anlamıyla bir köprü terimidir, bir geçiş imkânıdır elimizdeki. XX. yüzyılda kuram alanında genel bir söylemler teorisi hâkimiyet kurar ya da Todorov’un (2001) deyimiyle, “Edebiyat söylemi teorisi giderek genel bir söylemler teorisine dahil” olur (s.27). Demek ki artık edebiyatta kuramsal otonomi, diyelim romantizmdeki gibi felsefi *sızmaların* ya da felsefeyle *temasların* bozmadığı otonomi ortadan kalkmıştır; edebiyatta kuram, yeni ihdas olunan çok daha büyük bir kuramsal alanın bir alt kümesi haline gelmiştir. Diğer yanda şerh de kendi çağına özgü yönelimlerini geliştirmekte, düzanlam şerhi XX. yüzyılın yeni dilbilimini yedekleyerek, alegorik şerh ya da daha uygun isimle eleştiri de yoruma (özellikle de yorumda çoğulculuğa, tarihselliğe) dair alengirli tartışmaların kılcal damarlarını izleyerek, yeni hermeneutikler doğrultusunda metin okumaktadır. Yenilere boğulmuş iki ana kol arasında sahiden de geçmişte görülmedik bir gedik açılır –daha ziyade kuram alanındaki dönüşümün neden olduğu bir gediktir bu. Edebiyat kuramı, hiç de edebiyata özgü olmayan gereç ve ölçütlerle, Todorov’un saydığı isimlerden sadece birini seçersek, metinsel dilbilimin ölçütleriyle tartıldığı yeni bir üst alana taşınmış ve haliyle uzaklaşmış –şerh açısından uzaklaşmış– bir ufuk olup çıkmıştır.

Açılan mesafeyi araya yerleşen tarihsel poetika kapatır. Evrenselci söylemler kuramının bir alt kümesi olan edebiyat söyleminin nesnesinin, doğrudan doğruya edebiyat tarihi olduğunu bildirir Todorov. Bu anlamda edebiyat kuramında söylemsel oluşumlardan –tarihsel olagelişlerden– başka bir malzeme üzerinde çalışılmadığı düşünülürse, Todorov’un da teslim ettiği üzere, yapılan iş bir tür tarihçiliktir. Ama ne tür bir tarihçilik?

Önce Todorov’un cevabına bakalım. Mevcut çalışmasını dört yeni yönelimle bağlantısında şöyle anlatır Todorov (2001):

Ben şu günlerde Amerika’nın keşfi ve ele geçirilmesiyle ilgili metinler üzerinde çalışıyorum; bunu yaparken, bir söylemin ne olduğu ve söylemin anlamının nasıl görüldüğü hakkındaki belli bir anlayışa başvuruyorum; dolayısıyla, genel söylemler teorisinden yararlanıyorum. Okumamda kesin olmaya çalışıyorum: Biçeme ve söylemsel biçimlere dikkat ediyorum, dönemin ideolojisinin içine girebilmek için dönemle ilgili olabildiğince çok metin okuyorum: Düzanlam şerhi yapıyorum. Ancak projem tarihsel bir proje: Rönesans’tan bu yana *Öteki*’ni yerleştiregeldiğimiz yerin gelişimiyle ilgileniyorum; 16. yüzyıldan kalma metinler, her ne kadar aralarında büyük farklılıklar barındırsalar da, 18. (veya 20.) yüzyılda ortaya çıkandan son derece farklı bir imge sergiliyorlar. Bunun da ötesinde, kendi çağdaşlarıma bugün hepimizi ilgilendiren sorunlar hakkında söz söylemek istiyorum (...) hoşgörü ve yabancı düşmanlığı, sömürgecilik ve iletişim, ötekinin asimile edilmesi ve öteki ile yüzleşme, gizli ya da açık üstünlük duyguları; bu da benim alegorik şerhim. Dolayısıyla benim çalışmam bu dört yönelimin her birinde yer alıyor (...). Bu durum da bana istisna değil kural gibi görünüyor; bu dört yönelimi birbirinden ayrı tutmak mantıklı değildir, hatta gereksizdir. (s.27-8).

Todorov’un nesnesi (öteki) bugün artık bize pek ilginç gelmese de, tarif ettiği metodoloji gayet güncel. Bir terkip sunuyor Todorov, dört bileşenli bir terkip: Geleneksel hallerine –diyelim XVIII. veya XIX. yüzyılda görebileceğimiz hallerine– hiç mi hiç benzemeyen üç eski bileşene yeni tarih bileşeni ekleniyor ve dizilimde son adıma, alegorik şerhe tarih aracılığıyla varılıyor. Bu metodoloji, yukarıdaki deyiş tekrarlanacak olursa gayet günceldir; zira hem felsefedeki bazı çağdaş önerilere karşılık gelmekte hem de edebiyat alanındaki mevcut araştırmalarda görülen terkipçi yönelimi tarif etmektedir. Felsefe ile edebiyattaki bu koşut gelişmeyi tarif edebilmek için, Todorov’u

yapısalcı idealden eni konu uzaklaştırıp güncele yaklaştıran bu yeni yönelimin nereden çıktığını, hatta bu yönelimin niçin *istisna değil kural* addedildiğini anlamak iyi bir başlangıç noktası olsa gerektir.

Todorov, yapısalcı *Poetika* metnini, deyim yerindeyse yapısalcılığın dışına doğru iki kez güncelleme gereği duyarken, kendi metni özelinde on üç senelik bir hızlı dönüşümü belgeler. Aslında daha da daraltılabilecek bir süredir bu. Todorov örneğinin yanına, onun getirdiği tarih bileşeninin felsefi niteliğini de adım adım açım layabilecek çok daha hızlı bir diğer örnek eklenebilir: Barthes'ın yazılarından çıkar bu örnek. Önce 1966 tarihli *Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş*'ten okuyalım:

Dünyada sayılamayacak kadar anlatı var. (...) Söylende, söylencede, fablda, masalda, uzun öyküde, destanda, hikâyede, trajedide, drama, güldürüde, pandomimde, tabloda (...), vitrayda, sinemada, çizgi resimlerde, sıradan bir gazete haberinde, konuşmada anlatı hep vardır. Üstelik, sonsuz denebilecek sayıdaki bu biçimler altında, anlatı bütün zamanlarda, bütün yerlerde, bütün toplumlarda vardır. (...)

Peki ya milyonlarca anlatı karşısındaki anlatı çözümlemesi için ne demeli? Anlatı çözümlemesi tümdengelimli bir yöntemi benimsemek zorundadır; önce varsayımsal bir betimleme örnekçesi (...) tasarlamak, sonra da bu örnekçeden kalkarak, örnekçeye hem uyan hem de ondan ayrılan türlere doğru yavaş yavaş inmek durumundadır. Bir tek betimleme aygıtıyla donanmış anlatı çözümlemesi, ancak bu uygunluklar ve sapmalar düzeyinde anlatıların çokluğunu, tarih, coğrafya, kültür açısından sundukları çeşitliliği bulacaktır. (...) Araştırmalarının günümüzdeki durumu açısından, anlatının yapısal çözümlemesine kurucu örnekçe olarak dilbilimi seçmek akıllıca görünmektedir. (Barthes, 1988, s.7 ve 10-1)

Şimdi de 1970 tarihli *S/Z*'den bir bölüm:

Kimi Buddhacıların çile zoruyla bir baklanın içinde bütün bir görünümü görmeyi başardıkları söylenir. İlk anlatı çözümlemecileri de bunu çok isterlerdi: tek bir yapıda dünyanın bütün anlatılarını (öyle çoktur ki, öyle çok olmuştur ki) görmek: her masalın örnekçesini çıkaracağız, sonra bu örnekçelerle büyük anlatı yapısını oluşturacak, sonra bunu (denemek için) her türlü masala aktaracağız, diye düşünüyorlardı: çok yorucu (...), sonuçta da istenmeyecek bir iş, çünkü böyle bir işlem sonunda metin farklılığını yitirir. Bu farklılık, dolu, indirgenmez bir nitelik (...) değildir, her metnin bireyselliğini gösteren, onu adlandı-

ran, imzalayan, bitiren şey değildir; tersine, hiç durmayan, metinlerin, dillerin, dizgelerin sonsuzluğu üzerinde eklenen bir farklılıktır: her metin bu farklılığın dönüşüdür. Öyleyse seçmek gerekir: ya bütün metinleri kanıtlayıcı bir gidiş-geliş içine sokup ilgisiz bilimin bakışları altında eşitleyecek, bir Kopya'ya katılmaya zorlayacak, sonra da onları bu Kopyadan türeteceğiz; ya da her metni bireyselliği içine değil, işleyiş içine yerleştirecek, daha sözünü etmeye bile başlamadan, farklılığın sonsuz dizisine katacak, kurucu bir tipten, bir değerlendirmeden geçireceğiz. (...) Değerlendirmemiz ancak bir uygulamaya bağlı olabilir, bu uygulama da yazı uygulamasıdır. (Barthes, 1990, s.133-4)

Sadece dört sene içerisinde anlatı çözümlemesi modeli çıkarmak çok yorucu, sonuçta da istenmeyecek bir iş haline gelir. Bu nasıl olabilir? Önce Barthes'ın metodolojisine haksızlık etmemek için tündengelim-tümevarım meselesine değinelim: Yazarın 1966'daki önerisi tündengelimdir, 1970'te de andığı ilk çözümlemecilerin ise (muhtemelen Propp ve ardılları) işe tümevarımla başladıklarına dikkati çeker (*her masal*²); kendi önerisi ile öncülerinki arasında böyle bir fark görür. Ne ki sonuç pek değişmez: Her iki durumda da nihai kuramsal zirve, anlatılar çokluğuna uygulanmak üzere varılacak *betimleme örneği, büyük anlatı yapısı veya Kopya*'dır. Ve de sonuçta –ne yoldan üretilmiş olursa olsun– *tek bir yapıda dünyanın bütün anlatılarını* görmeyi (uygunluklar ve sapmalarla birlikte görmeyi) sağlayacak *bir tek* betimleme aygıtı, bir bakla falı yanılması olup çıkmıştır. 1966'daki büyük idealin 1970'de istenmeyecek bir iş haline gelmesinin gerekçesi ise artık bu idealin metnin farklılığına zarar verecek olmasıdır – romantik biriciklik anlamında değil, bir sonsuzluğa eklenme, sonsuzluğu üretme anlamında farklılığına... Hem artık *anlatı* değil *metin* hakkında konuşulmaktadır, düpedüz başka bir araştırma birimi söz konusudur. Bir bakıma hem töz değişmiştir (anlatı/metin) hem ilinek (biriciklik/sonsuzca eklenme). Nihayet, yeni töz ile ilineğe uygun değerlendirme türünün de adı konur: yazı. Bu yenilikler zaten kendiliklerinden bariz bir olguya işaret et-

² Pek doğru değildir bu, en azından Propp düşünüldüğünde... Zira Propp meşhur 31 işlev – 7 kahraman formülü için sadece 100 masal taramıştır, fenomenlerin tekrarlanma derecesi yüksekse “sınırlı bir malzeme ile yetinmek mümkündür” diye düşünür ve meseleyi şöyle bağlar: “Netice itibarıyla, nazari bakımdan az sayıda doküman ile sınırlı kalmak mümkündür.” (Propp, 1987, s.41-2) Demek ki Propp'un 31 işlev ile 7 kahramana bir 32. işlev ile 8. kahramanın eklenmeyeceğine emin olma eşiği 100 masaldır.

mektedirler ama söz konusu olgudan emin olabilmek için Barthes'ın (1990) bir sayfa sonraki şu satırlarını da okuyalım:

Bir metni yorumlamak ona bir anlam (az ya da çok temellendirilmiş, az ya da çok özgür bir anlam) vermek değildir, tam tersine, hangi çoğuldan oluştuğunu kestirmektir. Önce hiçbir yansıtım (öykünme) zorunluluğunun yoksullaştırmadığı, utkun bir çoğul imgesini kabul edelim. Bu düşünülebilen en iyi metinde, pek çok bağıntı ağları vardır, biri ötekileri örtmeden aralarında oynarlar; bu metin bir gösterenler “galaksi”sidir, bir gösterilenler yapısı değil; başlangıcı yoktur; geriye çevrilebilir; içine hiçbirinin ana giriş olduğunu söyleyemeyeceğimiz birkaç girişten ulaşılır (...) metin dışında hiçbir şey var olmamakla birlikte, hiçbir zaman metnin bir *bütün*'ü yoktur (...) metni aynı zamanda hem kendi dışından, hem kendi toplamından sıyırmak gerekir. Bütün bunlar çoğul metin için anlatı yapısı, anlatı dilbilgisi ya da anlatı mantığı olamayacağı anlamına gelir (...) (s.135-6)

Artık söz konusu olgudan emin olabiliriz: Apaçık atıfları, bu satırların yazarının bir başka yazarı okuduğunu, benimseyerek okuduğunu ortaya koymaktadır.

1967'de Ne Oldu?

Bu diğer yazar Jacques Derrida'dır elbette. Sadece meşhur metnin dışı teması (Derrida, 2010, s.241-6)³ ya da fark, farklılığın sonsuz dizisi, yazı, gösterenler galaksisi gibi düşünce birimleriyle değil bunları bütünleyen genel bakış açısıyla da Barthes bir Derrida evreninin içerisinde konuşmaktadır, hem de bu evrenin –eğer varsa, olabilirse– tam kalbine yerleşerek. Ve muhtemelen artık 1966'dan 1970'e gelinene ne olduğu sorusunu da cevaplayabiliriz. Basit sorunun cevabı da basittir: 1967 yaygın deyişle Derrida'nın *annus mirabilisi*, mucizeler yılı, muhteşem yıldır; kuramsal bakışını müthiş bir etkiyle kuran üç temel kitabı, *De la grammatologie*, *L'écriture et la différence* ve *La voix et le phénomène* aynı yıl içinde peş peşe yayımlanır (Leonard, 2014). Sonradan olup bitenler dikkate alınırsa, sadece Derrida'nın değil felsefenin de *annus mirabilisidir* 1967. Barthes'ta görülen etki, aniden anlatı yapısı, anlatı dilbilgisi ya da anlatı man-

³ “Çember-dışı. Yöntem Sorunu” başlıklı kısım.

tığından kesinkes vazgeçip yeni bir düşünüş tarzına kayması salt Barthes'a özgü bir durum değildir. 1967 tarihli üç kitabıyla Derrida, felsefe yazma yolu yordamını tersinmez bir yola sokacaktır.

Bu yeni düşünme eğiliminin yukarıdaki tedirgin deyişle tam kalbinde, Barthes'ın ustaca özetlediği gösterenler/gösterilenler meselesi ya da daha keskin bir ifadeyle gösterilenin saf dışı kalması yatmaktadır. Başlı başına tarihsel bir olaydır bu: İlk kez Aristoteles mantığında formülleştirilen, Boethius'la tam hatta geometrik formunu bulan, tüm ortaçağı, Rönesansı ve modern felsefeyi hasar almadan atlattıktan sonra Ferdinand de Saussure'ün kaleminde özgün formunu kaybeden ve nihayet Derrida'nın Saussure yorumuyla da neredeyse ilga olan aşağı yukarı iki bin beş yüz yıllık gösterge tasarımı tarihinde önemli bir olay.

Ana adımları özetleyelim: İlk metin Aristoteles'in *Yorum Üzerine*'sidir ve metnin daha başında, nesnelere-tasarımlar-sözcükler ve yazılı sözcükler arasında hiyerarşik bir simgeleme ilişkisi kurulur (1996, s.5-10). Yazılı ve sesli gösterge (semeion) dilden dile değişir ama tasarımlar (kavramlar) ile nesnelere aynı kalır. Skolastiğe değin ortaçağın tanıdığı yegâne iki Aristoteles metninin, *Kategoriler* ile *Yorum Üzerine*'nin çevirimi ve şerhçisi Boethius listedeki yazılı sözcükleri bir kenara ayırıp *ordo orandi*yi, sözün düzenini, üç köşesinde sözcükler, kavramlar ve nesnelere bulunduğu bir üçgenle ifade etmeyi sağlar: Sözcükler nesnelere kavramlar aracılığıyla göstermektedir; yani sözcükler ile nesnelere arasında dolaylı gösterim, sözcükler ile kavramlar arasında da doğrudan gösterim vardır, kavramlar ile nesnelere arasındaki ilişki ise *benzeyiştir* (Boethius, 1880, s.24, 33; Suto, 2011, s.32-3). Bu üçgenle dile getirilen tasarım ünlü tümeller tartışmasından⁴ Modistae okuluna değin tüm ortaçağda sabit tasarım şeması olarak kalacak; nesnelere ile sözcükler arasındaki bu ilişki modern felsefede de köklü bir hakikat addedilmeyi sürdürecektir ve dile dair tartışmalar bu hakikate hiç ilişilmeksizin, dilin kökeni, dil yetisinin neliği gibi izlekler üzerinden gelişecektir.⁵

⁴ Üçgenin üç köşesine (sözcükler, kavramlar, nesnelere), tartışmada benimsenen üç konum yerleşir: nominalizm, konseptualizm ve realizm. Tümel kavramın statüsünün bunlardan *öncelikle* hangisi olduğu sorusu etrafında dönen, ama ontolojik uzanımlarından ötürü bir dil felsefesi sorunundan ziyade ontoloji sorunu olarak görülen tartışma için bkz. Klima 2013.

⁵ Özellikle XVIII ve XIX. yüzyılın popüler konularıdır bunlar. Giambattista Vico, Étienne

Saussure'ün kavram ile işitimi imgesi ikilisinden oluşan basit gösterge şeması, iki bin beş yüz yıllık bu kadim tasarımı küçültün bir tadilat önerir: Artık bir üçgen değil, şeyler köşesinin kaldırılmasıyla elde edilen iki birimli doğrusal bir ilişki vardır elde. Saussure dil göstergesinin bir nesne ile bir adı değil, her ikisi de anlaksal nitelikli olan bir kavramla bir işitimi imgesini birleştirdiği kanaatindedir. Muhtemelen dünyayla değil dil sistemiyle uğraştığı için göndergeyi, işaret edilen nesnelere, şeyleri konu dışı sayan ve üçgenin bir köşesini böylece ortadan kaldıran Saussure öte yandan da geleneksel tasarımdaki kavramı olduğu gibi, sözcüğü de işitimi imgesine çevirerek muhafaza etmiş olur. Bundan böyle gösterge bir kavram (gösterilen) ile bir işitimi imgesinin (gösterenin) birleşmesinden oluşan temel dilsel birimdir (Saussure, 2001, s.106-9). Ne ki *Genel Dilbilim Dersleri*'ndeki tek gösterge tanımı bu değildir ve Saussure'ün ürettiği, aslında ilkiyle çelişen ikinci tasarım, Derrida söz konusu çelişkinin önemini gösterene değin, *Dersler*'in sunduğu birbiriyle bağlantılı temel kuramsal gereçlerden biri olarak, yapısalılık repertuarıyla tutarlı bir öğe addedilecektir. Bu ikinci tanım, dilin ön yüzü düşünce, arka yüzü ses olan kâğıt eğretilmesiyle anlatıldığı "Dilsel Değer" bölümünde gelir (Saussure, 2001, s.164-77). Bu kez karşımızda birer değer aralığı olarak tanımlanan düşünce-ses birimleri vardır, her aralık değerini olmayan diğer aralıklarla karşıtlığından alır; tabii bu kez işleyiş salt ayrımsaldır, ne kavrama ne sese, sadece farka, farklılaşmaya dayanır, "dil yalnız ayrılık ister" (Saussure, 2001, s.173, 174). Nesnemiz dev bir ağdır, her tek gözü dıştan, diğer gözlerle arasındaki sınırlarla, farklarla belirlenen kaotik bir ağ. İlk tasarımı göstergenin pozitif görünümü sayar Saussure; bir kavram ile bir işitimi imgesi arasındaki tanımlı bağı gözetken, bu bağla kurulmuş olan göstergeyi saltık nitelik olarak ortaya koyan ve kendi iç ilişkisiyle tanımlayan (felsefeye söylersek, kavramın tanımına dayanan) pozitif bakış açısıdır bu.

Bonnot de Condillac, Jean-Jacques Rousseau, Johann Gottfried von Herder, Johann Gottlieb Fichte ve Joseph Ernest Renan, bu konularda kalem oynatmış pek çok düşünürden en önemlileridir. Elbette ki Saussure'ü önceleyen bakış açısıyla Wilhelm von Humboldt'u ayrı bir yere koymak gerekir. Bir diğer istisna da Friedrich Nietzsche'dir: Nietzsche 1873 tarihli yazısı "Ahlak dışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine"de dilin hakikat üretimindeki işlevinden söz ederken nesnelere-kavramlar-sözcükler üçlüsünden oluşan klasik şemayla alay eder, bkz. Nietzsche, 1998, s.58.

İkincisi ise negatif bir ilişki tanımlamaktadır, her tek birim diğerleri olmayandır. Bir değer dizgesi olarak dil, pozitif öğeden yoksun farklılıklarla, ayrılıklarla kurulur (Saussure, 2001, s.174-5). Saussure, nesnesini, göstergesi, olduğu şey olarak ve olmadığı şey olarak iki ayrı yönden tanımlayarak dil dizgesinin ikili işleyişini ortaya koyduğu kanısındadır. Değer benzetmesini kullandığı şu bölüm, ortaya koyduğu iki gösterge tasarımı arasında varsaydığı dizgesel sürekliliği özetlemektedir:

Değerler her zaman şu öğelerden oluşur:

1. Değeri belirlenecek şeyle *değiştirilebilir benzemez* bir öge.

2. Değeri söz konusu olan şeyle *karşılaştırılabilir benzer* ögeler.

Değerin var olabilmesi için bu iki etken zorunludur. Örneğin beş franklık bir paranın değerini belirlemek için: 1. Bu paranın belli miktarda başka bir şeyle, örneğin ekmekle değiştirilebileceğini; 2. Aynı dizgenin benzer bir değeriyle, örneğin bir frankla (...) karşılaştırılabileceğini bilmek gerekir. Aynı biçimde, bir sözcük de benzemez bir şeyle, örneğin bir kavramla değiştirilebilir; ayrıca, aynı türden bir şeyle, bir başka sözcükle karşılaştırılabilir. Sözcüğün şu ya da bu kavramla 'değiştirilebileceğini', daha açık bir deyişle şu ya da bu anlama geldiğini gözlemlemekle yetindiğimiz sürece değer saptanamaz. Sözcüğü, benzer değerlerle, karşılıklı ilişkisi kurabileceği öbür sözcüklerle de karşılaştırmak gerekir. Sözcüğün içeriği, ancak kendi dışındaki öğelerin yardımıyla gerçekten belirlenebilir. Bir dizgenin parçasıdır sözcük, onun için de yalnızca bir anlam içermekle kalmaz, özellikle de bir değer taşır. Bu ise apayrı bir şeydir. (Saussure, 2001, s.168-9)

Derrida'ya sorulursa, bu sahiden de *apayrı bir şeydir*. Zira Saussure'ün kuramsal devamlılık kurduğunu ve göstergesi dizge içerisinde tanımladığını düşündüğü yerde Derrida iki çelişkin tasarım bulacaktır: İlki gelenekten çıkan ve çaresizce ona gömülen, diğeri ise dil konusundaki bütün hakikatlerimizi yerinden eden kurucu ve yeni bir tasarım. İlkinin gelenekle ilişkisini düşünmek için Derrida'ya başvurmak bile gerekmez: Nesnelere hesaptan düşmek Aristoteles listesine de Boethius üçgenine de köklü bir değişim getirmek anlamına gelmez, olsa olsa içerisinde kalınan ve haliyle teyit olunan klasik tasarımın indirgenmesi (dört ya da üç öğeden iki öğeye indirgenmesi) söz konusudur. Nitekim Saussure'ün (2001), "bütün dillerde sürekli ve evrensel olarak kendini gösteren güçleri araştırmak, (...) genel yasaları bulmak" (s.34) için çalışacak yeni dil-

bilimin en temel kavramı olarak *göstergeyi* seçmesine ve bu iddialı evrensel güç ve genel yasa arayışını doğrudan gösterge üzerine inşa etmesine rağmen, tam da bu terim konusunda söyledikleri, gelenekle girdiği düzeltici ve sıkıntılı ilişkiyi açığa vurur. Gösterge teriminin “genellikle (...) yalnız işitim imgesini” belirttiğini hatırlatır, kendi kullanımında artık terimin kavram-ışitim imgesi birliğini ifade edeceğini bildirir ve hemen ardından da biliminin bu asal olgusunu adlandırmakta düştüğü tuhaf çaresizlikten, seçeneksizlikten yakınır Saussure (2001): “*Göstergeye* gelince: Bu sözcükle yetiniyoruz, çünkü gündelik dil başkasını esinlemedi bize.” (s.109) Saussure’ün gelenekle ilişkisi düzelticidir: Geleneksel x,y,z kategorilerinden x’e verilen ismi, aynı kategorileri koruyarak x+y’ye hasreder. Ve yine gelenekle ilişkisi sıkıntılıdır: Geleneğin gündelik dile kattığı sözcükle yetinmesi gerekmektedir.

Tam bu noktada Derrida’ya kulak verebiliriz artık: Gündelik dilin öylesine işleyen önemsiz bir şey olmadığı kanısındadır Derrida (1999c); tersine, Batı metafiziğinin birbirinden ayrılmaz, dizgeleşmiş köklü varsayımlarının taşıyıcılığını yapan bir şeydir gündelik dil (s.176). Ve haliyle, gündelik dili işleten Saussure de, Batı metafiziğinin en köklü varsayımlarından birinin, klasik dil şemasının esinlediği terimle birlikte gerisin geriye geleneğe gömülmektedir. Gömüldüğü gelenek, daha Aristoteles’in hiyerarşisinden ve Boethius’un göstergenin değil *sözün* düzenini (ordo orandi) belirlemesinden anlaşılacağı üzere, dil söz konusu olduğunda yazıyı bir kenara ayırıp söze, sadece sescil göstergeye bakmaya yeminli söz merkezli bir gelenektir; Derrida’nın *Gramatoloji*’deki ilk ve felsefesindeki temel işi, göstergebilimini söze dayandırmış bu geleneğin kuruluş yolunu yordamını serimleyip eleştirmektedir. Saussure (2001) çalışmasında, “dilin iç dizgesine özü bakımından yabancıysa da, sürekli olarak dilin gösterilmesini sağla”dığı için göz önüne almak zorunda kaldığı yazıya, tutarsızlıklarını sınıflandırdığı, hatta dile karşı zorbalığından yakındığı yazıya ayırdığı bölümle (s.55; 61-5 ve 65) sözmerkezci varsayımları tereddütsüzce üstlenir. Bu apaçık üstlenme dikkate alınmasa bile, Saussure’ün gösterge tanımında ve müstakbel göstergebilim öngörüsünde sescil göstergeye tanıdığı ayrıcalık nettir: Dilsel gösterge zaten bir yarısı sescil öğeye dayalı bir şeydir, bu haliyle dilsel

gösterge de aslında sadece bir alt kümesi olacağı müstakbel göstergebilimin her nasılsa “genel örneği”, kurucu modeli işlevini üstlenmektedir (Saussure, 2001; s.46 ve 110-1).

Derrida *Gramatoloji*’deki açılış aşaması olan söz/yazı meselesini tartışırken, bir noktada, geleneksel gösterge kavrayışıyla birlikte sözün geleneksel merkeziliğini de koruyan ilk Saussure tasarımı yalanlayan ikinci tasarımın içerimlerine geçer (2010, s.65). Derrida (2010) “burada da ister istemez Saussure’ün karşısına kendisini çıkarmak gerekiyor” diyerek girişir eleştiriye (s.80); ikinci tasarımın ilkini nasıl çürüttüğünü ortaya koyar; salt ayrımsallık, farklılaşma yolundan yani ikinci tasarımdan gidilirse varılacak yerin arkhe-yazı kavramı olduğunu; bu kavramın peşinden gidilirse de göstergenin “kökeni ve esası itibariyle (...) iz olduğu, *öteden beri ve daima imleyen* [gösteren] *konumunda*⁶ bulunduğu” sonucuna varılabileceğini gösterir (s.80-113); bu iz kavramını ise *différance* neolojizmine bağlar (s.149).

Bu baş döndürücü uslamlamayı açalım: Saussure’deki dilsel değerler, salt ayrımlanma, farklılaşma yoluyla kurulan değer birimleri, dili kavramlar ile seslere bölmeksizin tasarlayabileceğimizi gösterir. İş salt farklılaşmaya kaldıysa, bunun için ne zihindeki kavramlara gidip orada bir sabite aramaya gerek vardır, ne de seslere. Saussure’ün de belirttiği gibi birinden birinin, kavramın ya da sesin önceliğiyle –gelenek açısından söylenirse, Aristoteles’in hiyerarşisiyle– kurulan bir bağıntı değil, başka değer birimlerinden ayrılmaktan ibaret salt biçimsel bir mekanizma söz konusudur. Bu tasarıma sadık kalınırsa, gösterilen kavram ile gösteren sözcüğün ilişkisine ihtiyaç yoktur artık. Saussure’ün değer karşısına çıkardığı *anlam*, birbirine eklenilen kavram ve sesle kurulan bir şeydir, ne ki her biri diğerlerinin olmadığı şey olan değer birimlerinin birbirlerine eklenmesiyle kurulmuş bir dizgede böyle bir pozitif anlama ulaşmak, mantık gereği, mümkün olmasa gerekir – negatif ilişkilerle kurulmuş bir değer dizgesi, yapısı gereği, pozitif anlam üretmeye müsait değildir. Bu durum da bizi meşhur Derrida icadı *différance*’a, dolayısıyla arkhe-yazı ve iz kavramlarına yaklaştırır.

⁶ Vurgulama metne aittir, köşeli parantezdeki “gösteren” terimi tarafımızca eklenmiştir.

Dizgenin işleyişi perspektifinden bakıldığında anlam, sözcüğün kendinde sahip olduğu zihin içeriğiyle, kavramla yakalanabilir, tutulabilir, sabitlenebilir bir şey değildir; her tek sözcük için anlam, kendi dışındaki sözcüklerle bildirilen bir şeydir, bu diğer sözcüklerin her biri için de aynı şey geçerli olacaktır tabii. Basit bir şeyin tarifidir bu: sözlüğün. Bir sözcüğün anlamını öğrenmek için açtığımız sözlük bizi her defasında birtakım başka sözcüklere gönderir, onlar da daha başka sözcüklere. Zihindeki kavramı sabitleyeceklerine veya dildışı bir kendilik göstereceklerine, *gösterileni* yakalayacaklarına durmaksızın birbirlerine ertelerler anlamı. Basit bir sözcüğü, diyelim biber'i öğreneyim derken sebze'ye, baharat'a, oralardan bitki'ye, su'ya, can'a, canlılık'a, oradan cansız'a, cisim'e veya tam ters yöne, doğa'ya, olmadı tın'e, tinsel'e... doğru bitmez tükenmez bir yola koyulur, biberden boyuna uzaklaşıp dururuz. Evet, dışına hiç çıkmaksızın bir sözlüğü -ya da Umberto Eco'nun *ansiklopedisini*, sözlükleri, kütüphaneleri-katedip durmaktayızdır: Gösterenler sonsuzca birbirlerine eklenip giderler; sözlüğün dışına çıkılmaz; anlamı sabitleyecek, sözlüğün dışında bir gösterilen yoktur, birbirine ertelenen sözlük maddeleri, gösterenler vardır sadece. İşte bunun için ve bu anlamda metin dışı yoktur ve bir gösterenler galaksisindeyizdir.

Derrida'nın *différance* icadı, sözlüklerin *différance*'inin ikinci eşini a'ya çevirerek, bu ertelenme halini katar işe. *Différance*'ta, ayrılık'ta, fark'ta bulunmayan ertelenme anlamı, türetimin kaynağındaki *differer* fiilinin çift anlamlılığına (hem farklı olmak hem ertelemek) atıfla gelir yerleşir *différance*'a. Fark ile ertelenmeyi tek hamlede birleştiren *différance* ne bir sözcüktür, ne de bir kavram (Derrida, 1999a, s.49). Birbirinden farklı iki şeyi düşünebiliriz elbette, ama farkın kendisi böyle değildir; Saussure'deki ağın iki gözünü ayıran sınırın kendisi, farkın kendisi, düşünceye kapalıdır. Üstelik de bu düşünülemezlik bir ertelenme süreciyle bir araya gelir. Geleneksel anlamda bir kavramın ve tabii bir sözcüğün sahip olduğuna inanılan ele gelirlige, sabit içeriğe, tanımlanabilirliğe varlığı gereği direnmektedir *différance*. Bunun için de *yalnızca ayrılık isteyen* dilin kavramdan ve sestten bağımsız biçimsel işleyişini kısa yoldan söyleyiverir, ya da daha doğru deyişle yazıverir. Fransızcada *différance* ile *différance* arasında işitsel bir fark yoktur, fark grafikte, uzamsal bir şey olan

yazıda, e ile a arasındaki farkta belirir. Böylece dil için bir temel yüklem düşünülebilecekse eğer, bir kavram ve bir sözcük olmadığı için yüklem ya da felsefedeki deyişle kategori olmaya direnen *différance*, en önemli tanımlamayıcı model olacaktır. İçlemi-farkı belirtebilmek için ertelemeden başka bir yolu olmayan dilsel tanımlama işleminin imkânsızlığı, dilin kendisini tanımlama işine kalkıştığımızda bunu, sadece bunu söyleyecektir: Dil bitimi ya da sınırları olmayan sonsuz bir farklılaşma ve ertelenme uzayı, uzamıdır.

Ne ki kısa ve kolay yoldan anlam dediğimiz şey, gösterenlerin bu bitimsiz uzayda dağılıp gitmediklerine, belli demetlenmeler halinde işlediklerine de işaret eder: Sözlükler yazılabilmekte, çeviriler yapılabilmektedir (Derrida, 1999c, s.176). *Différance*'ın getirdiği uzam vurgusu, Derrida'nın bu sözcüğün yanına yerleştirdiği arke-yazı ve iz kavramlarıyla pekişirken, gösterenlerin niçin dağılıp gitmediklerini de açıklar. Benzetme yerindeyse, anlam düz bir yüzeye yayılıp dağılan sulara değil, izlerle, çentiklerle bezeli bir yüzeyde bu izlerden, çentiklerden akıp giden sulara, su yollarına, yolaklarına benzer: İz bu yollar, yolaklarsa eğer, arke-yazı veya *différance* da bu işleyişin, *bu ad konamayan* hareketin adıdır (Derrida, 2010, s.149).

Saussure'ün kabullerinden Derrida felsefesine uzanan bu kısa serimleme, Barthes'ın hem fikir değişikliğinin nedenini hem de yeni açıldığı kurumsal dünyanın ilkelerini göstermiş olsa gerektir. Anlatının yapısal çözümlemesine kurucu örnekçe olarak dilbilimi, Saussure'cü dilbilimi seçen ve bu yapısalcı özgüvenle yola çıkan *eski* Barthes'ın kuramsal hedefi bir tek betimleme aygıtıyla donanmış anlatı çözümlemesidir. Dört sene sonraki Barthes ise tek aygıtlı anlatı çözümlemesinden tamamen vazgeçmiştir, yeni kuramsal birimi olan metni bir gösterilenler yapısı olarak değil bir gösterenler galaksisi olarak tanımlar. Bu galaksi de zaten metinlerin, dillerin, dizgelerin sonsuzluğu üzerinde eklenmiştir ve ona uygun değerlendirme uygulaması yazıdır: Tüketici tutum yerine metnin yeniden yazılarak tekrar üretilmesi, sonsuzluk üzerine eklenen farklılığının yeniden yazımla yeni farklılıkları yüklenmesi öngörülmektedir (Barthes, 1990, s.134). Tüketici yorumun yönelimi, metni kapanıp mühürlenmiş bir bütün, bir gösterilenler yapısı olarak dışına işaret eden bir kendilik olarak görmektir. Yanlıştır bu tutum. Metni *dışından* ve *bütünlüğünden* sıyırmak gerekir.

Barthes'ın bu ikinci görüşünde ilkinde benzeyen tek bir özellik vardır: Önerdiği metin inceleme yaklaşımı yine dilbilimi kurucu model olarak kullanılmaktadır – tabii bu kez Derrida eleştirisinden geçmiş, yapısalcılık sonrası bir dilbilimi. Ama bu kez durum, Saussure'ün dilbiliminin yeni bir yapısalcı hermeneutiğe yol açmasından biraz farklıdır; zira Derrida artık dil felsefesinin geleneksel felsefe tasnifindeki geleneksel yerinde –epistemoloji ile ontoloji arasında, önemli ama gelenek boyunca pek değişmemiş bir yerlerde– duraduran bir alt kol olduğu kanaatinde değildir. Tersine, hem bir yandan tüm felsefe geleneğini ve sair gelenekleri yeni baştan eleştirmeyi gerektirecek bir durum vardır ortada, hem de bunun nasıl yapılabileceğine dair net örnekler. Kısacası Derrida yeni bir hermeneutiğe yol açmaz, fiilen o hermeneutiği kendisi kurar, her şeyi yeni baştan nasıl düşünmek gerektiğini yöntemsel olarak hem söyleyerek hem de uygulayarak. *Gramatoloji*'nin “Birinci” başlığının, “Kitabın Sonu ve Yazının Başlangıcı”nın ilk satırlarını okuyalım:

Bu başlık altında ne düşünülürse düşünülün, *dil problemi* herhalde hiçbir zaman diğer problemler arasında sıradan bir problem olmamıştır. Fakat yine hiçbir zaman, *bir problem olarak*, tüm dünyada en çeşitli ve farklı araştırmaların amaç, yöntem ve ideolojileri açısından en benzemez söylemlerin ufkunu günümüzdeki kadar istila etmemiştir. Bizzat ‘dil’ sözcüğünün devalüasyonu; ona açılan kredide sözcüklerin gevşek kullanımını, ucuz etki peşinde koşma eğilimini, edilgince moda uymayı, avangard bilincini –yani cahilliği– ele veren her şey, bu duruma tanıklık ediyor. ‘Dil’ iminin bu enflasyonu aslında bizzat “im” dediğimiz şeyin enflasyonudur: mutlak enflasyon, bizatihi enflasyon. Ama yine de kendisinin bir yüzü ya da bir gölgesiyle, hâlâ “imliyor”, işaret ediyor: bu kriz aynı zamanda bir alâmettir. Adeta istemeyerek, tarihsel-metafizik bir devrin, nihayet, problematik ufkunun bütününlü dil olarak belirlemesi *gerektiğini* gösteriyor. (...)

İmdi, zorunluluğu ancak belli-belirsiz algılanabilen bir oluşum içinde, en az yirmi yıldan beri “dil” adı altında toplanmaya çalışmış ve nihayet bunu başarabilmiş olan her şey, artık “yazı” adı altına taşınmaya, en azından bu ad altında özetlenmeye elverişli olmaya başlıyor. (Derrida, 2010, s.13-4)

Bu satırların yazıldığı 1967'den sonra da dil her yerdeliğini korumasına rağmen, Derrida'nın felsefesi dili enflasyondan –ve dolaşısıyla devalüasyondan– kurtaracaktır; zira artık moda olduğu, şık

durduğu vs için değil, *tarihsel-metafizik bir devrin* yani devasa bir felsefe geleneğinin asli problematiği haline geldiği için dilden söz edilecektir. Üstelik dilden söz etmenin yolu yordamı da tamamen değişecektir; Derrida kitabının başındaki bu vaadini yerine getirecek, dil adı altında toplanmış her şeyi yazı adı altına taşıyacaktır.

Buradaki kilit ifade, tarihsel-metafizik devir deyişi üzerinde ayrıca durmak gerekiyor; zira bu deyiş yapısalcılığın en önemli gediğine, tarih meselesine işaret ediyor. Yukarıdaki Barthes alıntılarını hatırlayalım: Yapısalcı Barthes, bütün zamanlarda, bütün yerlerde, bütün toplumlardaki anlatılar, gelmiş geçmiş tüm anlatılar için geçerli olacak bir açıklayıcı model peşindedir. Ona itiraz eden yapısalcılık sonrası Barthes da bir sonsuzluğa taliptir ama bu kez eşitleyici bir modelle nizam vereceği bir bütün tarih değil, farklılıkların eklenmesi sayesinde kurulan bir sonsuz tarih varsayar gibidir. Tıpkı diğer yapısalcı şemalar gibi *Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş*'in sunduğu şemanın da iddiası tarih ve coğrafya aşırı bir bilimsel gereç geliştirmektir ve diğer şemaların zaafıyla maluldür: tarihsel farkları silmek. Bunun en net örneğini anacak olursak: Claude Lévi-Strauss (1975) karşıtlıkların birbirine aktarımını belirlediği, Oidipus mitosuna dair dâhice mantık şemasını geliştirirken Freud'un Oidipus'unu da değişkeler arasında sayar ve şöyle söyler: "Freud'u Sofokles'le birlikte Oidipus mitini aktaran kaynaklar arasına sokmakta duraksamamalıyız." (s.166) Tarihüstü mantık şemasının eşitleyici bakışı altında Sofokles ile Freud arasındaki yaklaşık iki bin beş yüz yıllık tarihin bir önemi yoktur; bu tarihüstü eşitleyici bakış sayesinde Freud da duraksanmaksızın bir aktaran kaynak sayılabilmektedir.

Derrida'yı okuduktan sonra yazan Barthes'in yorum yaklaşımı artık böyle bir eşitleyiciliğe, diyelim Bond romanları ile *Binbir Gece*'nin aynı modele göre okunmasına izin vermez; sadece artık tüm tarihi açıklayacak tek bir gereç peşinde olmadığı için değil üstelik, daha önemlisi tarih tasarımı belli bir değişiklik olduğu için de. Barthes'in zaten kendiliğinden mevcut bir tarih içerisinde ortaya çıktığını varsaydığı anlatılardan farklı olarak metinlerin fiilen sonsuzluğu, tarihi kurma işlevleri vardır, farklılığın sonsuz dizisi fiilen metinlerin farklılığı tarafından kurulan bir şeydir. Dahası bu

sonsuzluğun “mutlak” bir şey olmaması, metinlerin bir sonsuzlukta yitip gitmek yerine değerlendirilebilir şeyler addedilebilmeleri de yine Derrida felsefesinde kaynağını bulan bir tarih tasarımına dayanır. Yukarıdaki alıntılarının devamında şöyle der Barthes (1990): “Batı’nın bir kapanım dizgesine bağlanmış, bu dizgenin amaçlarına göre üretilmiş, Gösterilen yasasına adanmış, okunabilir metinler varsa, özel bir anlam düzenleri bulunması gerekir, bu düzenin temeli de yananlamdır.” (s.137) Cümlelerin koşul kısmı doğrudan doğruya Derrida’nın aslı çalışma alanı olan Batı metafiziğine, şu tarihsel-metafizik devre ve onun kurucu izlerine atıfta bulunmakta; anlam düzenini bulma konusu da yine Derrida’nın aporetik okuma yöntemini çağrıştıran yananlama bağlanmakta. Yöntem bir yana, Barthes’ın artık bütün tarihe değil, Batı’nın bir kapanım dizgesine aday olduğunu, bu dizgeyi de kendine özgü metinleriyle kurulan bir sonsuzluk diye tasarladığını anlıyoruz.

Tabii ki, tarih sıfatının gelip filozofların yüzyıllarca tarihten tamamen azade olduğunu varsaydıkları şeyin, metafiziğin yanına yerleşmesi zaten felsefe açısından başlı başına büyük meseledir ama buradaki sorununuz açısından daha önemlisi, metinlerin kuralsız bir uzayda değil *Batı’nın kapanım dizgesi* gibi, *Batı metafiziği* gibi, *tarihsel-metafizik bir devir* gibi akış düzeni aracılığıyla saptanabilen bir tarihsel öbeklenme kurarak ortaya çıkmalarıdır. Derrida’nın 1967 ve sonrasındaki tüm üretimi bu tarih öbekleşmesinin kuruluşunu metinler üzerinde saptama denebilecek bir eğilim gösterecektir. Felsefe tarihini evvelce hiç gidilmemiş yollardan giderek, en tuhaf çelişkileriyle yeni baştan okurken, sadece edebiyat alanına değil tüm insan bilimlerine referans olacak yeni bir metin ve tarih eleştirisi getirecektir Derrida.

Bütün bu tarih meselesi nihayet, Barthes’tan önceki örneğimize, Todorov’a dönmeyi sağlıyor. 1967’nin yapısalcı Todorov’unun 1980’de tarih meselesini birinci plana geçirmiş, edebiyat hakkındaki söylemin kadim dallarının arasına yepyeni bir tarihsel poetika katmış olması da elbette yine o dönemin uğradığı sarsıcı felsefi değişimle ilgilidir. Ama bu kez ön planda Derrida değil, bir diğer dönüştürücü felsefe, Michel Foucault’nun düşüncesi yer almaktadır.

Yeni Bir Söylemsel Oluşum: Soykütükçülük

Nasıl Barthes'ın önermeleri geçirdiği dönüşümdeki Derrida payını ortaya koyuyorsa, Todorov'un tarihsel poetikayı takdimi de düşünce ortamına rengini vermeye başlamış Foucault düşüncesinin bariz bir yansısını taşır. Yalnız Foucault düşünce dünyasına Derrida gibi sarsıcı ve ani bir hamleyle girmiş değildir, onun bir annus mirabilis'i yoktur. Hatta 1961 tarihli, deliliğe dair ilk büyük *tarihi Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique* Fransız entelektüel dünyasında kuşkuyla karşılaşılır (muarızlar arasında Derrida da bulunmaktadır, ikisi arasında 1981'e değin sürecek gerginliğin başlangıcıdır bu). Ne ki 1966 tarihli *Les Mots et les choses, Kelimeler ve Şeyler* felsefe ve genel olarak düşünce tarihi karşısında güçlü ve yeni bir tarihsel bakış önerisinin ufku kapladığını yadsınamaz hale getirir. Sonrası hızla gelir: Her biri *Hapishanenin Doğuşu* ve *Cinselliğin Tarihi* kadar zihin açıcı pek çok tarih ve tarihçe...

“Benim uğraş alanım düşünce tarihi” (s.6) diyen Foucault'nun (1992a) tarihçiliğinin temel özelliği şu yakınmasından çıkarılabilir:

Hepimiz yaşayan, düşünen öznelerez. Benim tepki gösterdiğim, toplumsal tarih ile düşünce tarihi arasında bir gedik bulunması. Sanırsınız, toplum tarihçileri insanların düşünmeden nasıl eylediklerini, düşünce tarihçileri de eylemeden nasıl düşündüklerini betimliyor. Herkes hem eylüyor hem düşünüyor. İnsanların edimleriyle tepkileri bir düşünme biçimine bağlıdır, düşünme de elbette gelenekle ilgilidir. (s.10-1)

Foucault'nun tarihçiliği, olan bitenler ile düşünülenler arasında, hem eyleyen hem düşünen insanların yaptıkları ile söyledikleri arasında yeni bir alan tanımlayacaktır. Bu alanın başat kavramı da elbette, Foucault'nun kılığı, edim, yapılabilenler katmanını ekleyerek, dolayısıyla dünyevi –hem dünyada bir etki olarak üretilen hem de dünyayı çekip çeviren– bir şey olarak tanımladığı söylem olacaktır.

En azından felsefe alanında bugün nasıl Derrida'nın *yazısını* düşünmeksizin yazı diyemiyorsak, Foucault'nun *söylemini* düşünmeksizin de söylem diyemiyoruz. Dahası, bu ikisi arasında bir tür süreklilik söz konusudur: Derrida'nın, başka gösterenlerden başka çapasını atacağı sağlam bir yeri olmayan gösterenlerin, yani dilin

nasıl olup da dağılıp gitmediğini açıklarken işaret ettiği ve yazı kavramı çerçevesinde salt felsefece yaklaştığı alanda, hem düşünceyi hem eylemi ve dolayısıyla hem de gerçekliğin örgütlenişini serimleyen devasa ve minör tarihleriyle, söylem incelemeleriyle Foucault düşüncesi yurt tutmuştur bir bakıma. Derrida'da metafiziğin örgütlenişinin betimlemesini bulurken, Foucault'da sadece metinlerin değil bunlarla birlikte dünyanın da örgütlenişini buluruz. Aslında bir alt meseleyle, düşünce/söz karşıtlığıyla, içsel bilinç/dışsal konuşma karşıtlığıyla bağıntılıdır bu durum: Foucault için söylem düşünce ile söz arasındaki alandır ama felsefe tarihinin bütününde olabildiğince az yer tutması için uğraşılan, gerçekliği kırılan, orada olduğu çeşitli mekanizmalarla gizlenen, düşünmekle konuşmak arasında yalnızca bir tür katkı gibi görünmesi için elden gelen yapılan bir şeydir de (1987, s.47). Derrida (1999c) ise ses ile bilinç arasındaki ilişkiyi incelerken değinir bu meseleye: Ses ile bilinç, sözcük ile kavram, gösteren ile gösterilen, gösterenin aleyhine olmak üzere öyle bir şekilde birleşir ki, o karışıklıkta gösterenin dışsallığı indirgenmiş gibi olur, bir tuzaktır bu deneyim (s.177). Gösterenin dışsallığının bilince indirgenmesi diyebileceğimiz ve elbette geleneğinde yine Aristotelesçi tasarım-sözcük hiyerarşisini bulabileceğimiz bu karışıklık, Foucault'nun (1987) nasıl olabildiğini ince ince düşündüğü bir işleyiştir; söylemin gerçekliğinin çeşitli yollar, yordamlarla –kurucu özne, başlangıçtaki deney ve evrensel arabuluculukla– kırılması durumudur (s.47-8). Derrida geleneksel metafiziğin dışsallığı bilinç lehine silişine işaret ederken, Foucault bu ikisi arasında işleyen söylemin görünmez kılınışına işaret eder. Buradan ana soruna dönüp basit yoldan söylenirse, düşünce ile dünya arasındaki ilişki bir geleneksel hokus pokusa bağlıdır; Derrida'ya sorulursa Platon'dan beri felsefe tarihinde iyice örgütlenmiş bir göstergibilimdir sihirbaz, Foucault'ya göreyse sofistlerin kovulmasından beri Batı düşüncesinin söylemi, sanki o yokmuş gibi örgütleyebilmesidir.

Oysa sıkı sıkıya denetlenen, düzenlenen, sınırlanan bir şeydir söylem ve bu sayede anlam üretimimiz dağılıp gitmez, kalıcı güzergâhlarda işler, biçimlenir. Söylemleri denetleme, düzenleme, sınırlama usullerinin ayrıntılı bir dökümünü çıkarır Foucault: Dışarıdan işleyen dışlama usulleri (yasak, deliliğin kovulması, doğru/

yanlı karşıtlığı); içsel denetleme, söylemlerin kendi kendilerini denetlemesi (yorum, yazar, disiplinler); söyleyenlerin denetlenmesi, konuşan öznelerin seyreltilmesi (cemaatler, doktrinler, toplumsal benimseniş) (1987, s.23-46).

Batı düşüncesinde söylemin düzeni, Foucault'nun uzun uza-
dıya dökümünü çıkardığı bu usullerin ortak işleyişinin sonucudur
ve toplamda bir logofili/logofobi karşıtlığını açığa vurur. *Logofilin*
bariz kanıtı bizim uygarlığımızın söyleme gösterdiği saygı, verdiği
onur payesidir. Ne ki bu apaçık yüceltmenin altında bir çeşit endişe,
bir logofobi gizlidir; söylemin denetlenme, düzenlenme, sınırlanma
usulleri söylemin büyük üreyişinin dizginlenmesine yöneliktir za-
ten. Öyle ki logofilin diğer yüzü olan logofobi, söylemin başıbo-
zuk olagelişlerine, söylemin kesintisiz ve düzensiz büyük uğultusuna
karşı işleyen bir çeşit sessiz terördür (Foucault, 1987, s.49-50).

Foucault ile Derrida, pek farklı yollardan gitmelerine karşın,
Batı düşünüşünün ya da metafiziğinin logos'la gerilimli veya ısrar-
cı bir ilişkisi olduğu saptamasında birbirlerine yakınsarlar. Yalnız
Foucault'nun logofili/logofobi gerilimi açıklamasında beliren bir
temel kavramın, tarihselliğe yaklaşmak bakımından, Derrida'nın
(1999b) felsefe tarihinde birbirini izleyen merkezler düşüncesinden
(s.166) daha elverişli sonuçlar üretmiş olduğunu söylemek müm-
kündür. Bu kavram *olay* ya da Türkçe çevirinin yeğlediği karşılıkla
olageliştir. Yukarıdaki aktarımda kullanılan ifadeyle *söylemin kesin-
tisiz ve düzensiz büyük uğultusuna* denk gelen olagelişin kuramsal
niteliği ve önemi hakkında şöyle söyler Foucault (1987):

Eğer söylemler önce söylemsel olagelişlerin meydana getirdiği bütün-
ler olarak ele alınmak zorundaysalar, felsefecilerin onca seyrek olarak
dikkate almış oldukları bu olageliş kavramına hangi konumu vermek
gerekir? Elbette olageliş ne tözdür, ne ilinektir, ne niteliktir, ne de sü-
reçtir; olageliş cisimler düzenine ait değildir. Ve buna karşılık, hiçbir
şekilde maddi-olmayan da değildir; her zaman maddeselliğin düze-
yinde etki halini alır, etki olur; kendi yeri vardır ve maddi öğelerin
ilişkisinden, birlikte bulunuşundan, dağılmalarından, karşılaştırılma-
larından, birikmelerinden, ayıklanmalarından ibarettir; bir cismin ey-
lemi de özelliği de asla değildir; maddi bir dağılışın etkisi ve içindeki
etki olarak meydana gelir. Olagelişin felsefesi, cisimsiz bir maddecili-
ğin ilk bakışta çelişik görünen doğrultusu içinde ilerlemek zorundadır
diyebiliriz. (s.54)

Böylece, artık Foucault'da temel inceleme nesnesinin ne olduğu, bunun ne bakımdan inceleneceği ve tasarlanan tarihin nasıl bir tarih olduğu açıklık kazanıyor. Foucault'nun incelediği söylemler, felsefi statü bakımından, ontolojik sabiteler –töz, ilinek vs gibi geleneksel kategorilerden– değildirler, birer olageliş öbeği, birer oluşumdurlar. Üstelik *sözde kalan* şeyler olmak şöyle dursun, maddi düzeyde etki halinde, maddi öğelerin ilişkisinden ürerler; demek ki söylemsel olageliş dünyaya onu belirleyerek olduğu kadar onun içinde belirlenerek de sıkı sıkıya bağlanır ve bu nedenle söylem çözümlemesinde –mesela *Hapishanenin Doğuşu*'nda– “yazılar, kılığalar, insanlar birbiriyle savaşır”lar (Foucault, 1992a, s.11). En kestirme deyişle, söylemler, zihin gibi *dünyadışı* bir kendilikten değil, yine dünyada etki vermek üzere dünyevi matrislerden çıkarlar ve geleneksel olarak bu dünyadan sayılmamış olan düşüncüyü belirlerler. Konuşmacının kürsüden yaptığı konuşma ile o kürsünün yer aldığı konferans salonu, akıl hastalığı hakkında düşünülenler ile *hasta*'nın bedenine nerede, neler yapılabileceği, tövbeye yüklenen anlam ile tövbe töreni, birlikte anlamlıdır. Hem düşünen hem eyleyen varlıklarıdır ve tarihimiz, bu ikisi *cisimsiz bir maddecilikle*, bir olageliş formunda, birlikte alındıkta anlamlı olacaktır.

Bu tür bir tarih yazımının, Nietzsche'den beri bir adı da vardır: soykütükçülük. Kökenciliğe karşıttır bu tutum, nesnesini kökendeki eylemdeki ya da düşüncedeki bir sabiteye –hakikate– geri götürerek ya da nesnelerini böyle bir hakikatte ortaklaştırarak açıklamaya yanaşmaz; nesnesini kuran bireysel, altbireysel ağlara, rastlantılara, dışsallığa, olumsal olaylara, mücadelelere, güç ilişkilerine, oluşumlara açılır. “Gridir soykütüğü, sakınarak ve sabırla ilgilenir belgelerle; silinmiş, kazanmış, kat kat yazılarla doldurulmuş parşömenlerle.” (Foucault, 1992b, s.139)⁷ Eski yazıların izleriyle grileşmiş parşömenlerden, silinmiş, kazanmış geçmiş yazıları geri getirmektir hedefi; bir oluşumu, bir olagelişi kat kat soymaktır. Söylemin kendi olagelişleri içerisinde nasıl bir düzenlenme, denetlenme dönüşümü geçirdiğini izlemektir soykütükçülük.

⁷ Kitapta “Nietzsche, Tarih Yazımı, Soykütüğü” başlıklı makale.

Artık Todorov'u hatırlayabilir, tasnifinde yaptığı değişikliği daha iyi anlayabiliriz. Kendi çalışmasının röntgenini çekerken şu yeni ögenin, tarihsel poetikanın, kuramın evrenselciliği ile şerhin özgülülüğü arasında kalan bir genellik düzeyi sağladığını söylüyor- du Todorov. Nasıl bir genellik düzeyi olabilir bu? Metinleri eşitleyen, hepsine birden metinsel dilbilimin ölçütlerini uygulayan evrensel- cilikten daha az bir genellik; zira bir söylemin ne olduğu ve söyle- min anlamının nasıl görüldüğü hakkındaki belli bir anlayış denen kuram, eldeki belli bir metinler topluluğuna yaklaşmayı sağlamaz, türlerin en genel çatıları altında başka başka metin topluluklarının paylaştıkları özellikler üzerinde durur. Diğer cepheden bakılırsa, tek metne bağlı şerhin tikelliğiyle bir şekilde ilintili olması gereken bir genelliktir söz konusu edilen; zira bir *arada olma* durumu iste- mektedir Todorov. Öyleyse tek metne özgü olandan fazlası, belli bir kapsamdaki tek tek metinlere özgü olan aranmaktadır. Peki hangi kapsam? Todorov'un "Rönesans'tan bu yana *Öteki*'ni yerleştiregel- diğimiz yerin gelişimiyle ilgileniyorum" dediği ve ilgili çalışması *La Conquête de l'Amérique : La Question de l'autre*'da (Amerika'nın Keşfi: Öteki Sorunu) bu yerin XVI. yüzyıldaki haliyle ilgilendiği düşünülürse, -Foucault'nun terimleriyle- bir söylemsel olagelişler kapsamıdır bu ve ne roman ya da hatırat gibi belli bir türe işaret etmektedir ne de dünya işlerinden, kılığdan, eylemden azade kı- lınmış metinlere. Çalışmasında mektup, inceleme, tarih gibi farklı türden metinleri, Amerika'nın keşfi gibi büyük bir olayla ilgisinde, iki kıta insanların gösterge kullanımlarının farkı bağlamında okur Todorov (1984): Yine Foucault'nun terimlerine tercüme edersek, söz konusu genellik, maddi düzeyde etki halini almış bir söylem- sel oluşumu kuran metinlerden derlenmiş bir genelliktir. Üstelik bu genelliğin incelenmesi, Todorov'un *Poetikaya Giriş*'te söylediklerine bakılırsa, araştırmanın çerçevesi içerisinde son derece stratejik bir konumda bulunmaktadır. En genel (evrensel) anlamıyla söylem çö- zümlemesine denk düşen kuramsal çalışma ile düzanlam şerhinin ardından gelen, bu makro ile mikronun bir tür hazırlık çalışması gibi ortaya çıktığı bir tarihsel projedir elimizdeki ve etik meselelerin konuşulacağı alegorik şerhe uzanımı sağlamaktadır; Todorov'un ta- rihsel projesinin hemen ardından sarf ettiği şu sözleri hatırlayalım:

“kendi çağdaşlarıma bugün hepimizi ilgilendiren sorunlar hakkında söz söylemek istiyorum (...) hoşgörü ve yabancı düşmanlığı, sömürgecilik ve iletişim, ötekinin asimile edilmesi ve öteki ile yüzleşme, gizli ya da açık üstünlük duyguları; bu da benim alegorik şerhim.” Açıktır ki çalışmanın nihai verimi gibi görünen ve kendi çağdaşlarını muhatap alan bu alegorik şerh ancak ve ancak ilgili tarihsel projenin geliştirilmesine bağlı olabilir.

Özellikle vurgulamakta yarar var: Todorov Foucault’cu değildir, Todorov’un kuramsal dayanağı Foucault düşüncesi değildir, belki dolaysız bir esin durumu bile yoktur ortada. Zaten tam da bu nedenle, mesela Edward Said’in *Şarkiyatçılık*’ı gibi felsefi dayanağının Foucault’nun söylem kavramı olduğunu özellikle belirten bir çalışma değil, Todorov’un ki örnek seçilmiştir burada. Zira asıl belirleyici olan, belli bir dönemde geçerli hale gelen söylemsel yönelimi, söylemsel iklimi yakalayabilmek, tek tek yazarların dönemsel söylemsel oluşumlara, olagelişlere öyle ya da böyle katılımlarını tespit edebilmektir. Bu bakımdan, Derrida’yı okumuş olduğunu her satırında belli eden Barthes’in durumundansa, Foucault düşüncesiyle gelen soykütükçü tarih vurgusunu –doğrudan atıflar olmaksızın– çağının söylemsel eğilimi olarak benimsemiş Todorov’un durumu daha anlamlıdır. Foucault’nun söylemin denetlenme usulleri arasında andığı disiplinlerin nasıl çalıştığını mükemmelen ortaya koyan örnekler Todorov. Foucault’nun bir araştırmanın –doğruyu içermesi için değil– *doğru çizgide* sayılması için uyması gereken kurallar toplamı olarak gördüğü disiplin, aynı denetleme alanındaki diğer iki ilkeyi, yorumu ve yazarı aşan bir mekanizmadır.

Disiplinlerin örgütleniş biçimi, yorum ilkesine olduğunca, yazar ilkesine de karşı çıkıyor. Yazarınkine karşı çıkıyor, zira bir disiplin bir nesnelere alanı, bir yöntemler bütünü, doğru kabul edilen bir önermeler mecmuası, kurallar ve tanımlar, teknikler ve araçlar işleyişi olarak tanımlanır: bütün bunlar, anlamı veya geçerliliği, bulucusu durumundaki kişiye bağlı olmaksızın, onlardan yararlanmak isteyen veya yararlanabilecek olan herkesin kullanımına açık, bir çeşit ortak sistem oluşturur. (Foucault, 1987, s.37)

Kilit deyişi tekrarlayalım: “bulucusu durumundaki kişiye bağlı olmaksızın...” Soykütükçü tarihçilik, bulucusu durumundaki kişiye

–Nietzsche, Foucault– bağlı olmaksızın bir çeşit ortak sistem, cesur bir deyişle bir söylemsel kamu kurar. Diğer disiplinler işleyişler gibi, kendisine atıfta bulunulan bir yazarın belirleyiciliğini kat kat aşan, kişiye bağlı olmadığı için katılımcılarını dört bir yandan sarıp sarmalayan bir kamudur bu. Özetle Todorov, pek çok başka düşünür ve araştırmacı gibi, 1970’lerden itibaren felsefe ile edebiyatın da dahil olduğu tüm beşeri incelemeler alanında doğru araştırma çizgisi haline gelecek söylemsel kamunun bir katılımcısıdır. Edebiyat hakkındaki söylemin iki bin beş yüz yıllık geleneksel yollarının arasına Todorov’un eliyle bir anda dördüncü bir yolun, tarihsel poetikanın katılması da bu yeni söylemsel oluşumda, tam da Derrida’nın vaat ettiği türden bir şeyin, tüm bir tarihsel-metafizik devre yeniden bakılabilecek uygun bir disiplinler tutum imkânının doğduğuna işaret etmektedir.

Buradan yükselen soru şu olacaktır: 1970’leri izleyen kırk beş senede bu imkân nelere yol verdi, bu yeni söylemsel olageliş neleri oldurabildi?

Ardıl Dalgalar

Yukarıda işaret edilen imkân hakkında akıl yürütmeye, Foucault’nun kısıtlama ve baskı mekanizmaları arasında anlattığı disiplini, burada, bizzat onun düşüncesinin karşısına çıkarmadığımızı, disiplinler bir tutum olarak Foucault’da temel rengini alan söylemsel oluşum düşüncesinin salt bir kısıtlama ve baskı mekanizması diye tanımlanamayacağını belirterek başlamakta yarar var: Disiplinin kısıtlayıcı ve baskılayıcı işlevlerinin yanı sıra olumlu ve çoğaltıcı işlevler de taşıdığını hatırlamak ve daha önemlisi Foucault’nun (1987) logofobiyle başa çıkmayı sağlayacak söylem çözümleme ilkelerinin – doğruluk istencimizi sorgulamak, olageliş kimliğini söyleme yeniden kazandırmak ve gösterenin egemenliğine son vermenin (s.50)– daha baştan, soykütükçülükten beslenen bu yeni söylemsel oluşumun kurucu ilkeleri olduğunu, yani kendisine de dönecek eleştiri gereçlerini içererek olageldiğini göz önünde bulundurmak gerekiyor.

Kendisini eleştirecek gereçlerle oluşan, yapılanlar ile söylenenleri birlikte düşünme iddiasına sahip bu yeni tutumun olumlu ve ço-

ğaltıcı işlevlerinin neler getirdiğini izlemeyi sağlayacak, dolayısıyla buradaki özgül amacımıza gayet uygun iki kılavuz var elimizde: Terry Eagleton'ın birbiriyle bağlantılı iki çalışması, *Edebiyat Kuramı: Giriş* ile *Kuramdan Sonra'sı*. Öncelikle belirtmeli: Her iki kitabın da başlığında yer alan kuram terimi, Todorov tasnifindeki kuramı kastetmez elbette; çeşitli disiplinler arasında bir yerlerde kurulmuş, *türü* değil *söylemi*, Foucaultçu anlamda kılıyla birlikte düşünceyi dayanak edinen bir kuramı ifade eder. XX. yüzyılda edebiyat alanını bezeyen kuramların eksiksiz bir dökümünü sunar Eagleton – fenomenolojik, yorumsamacı, yapısalcı, post-yapısalcı, feminist, psikanalitik, post-kolonial vs... Ama bunlar çıkış yerleriyle, kökenleriyle (felsefe, dil-bilim, psikoloji) tanımlanmazlar, bir yandan nasıl bir dünyadan doğduklarıyla, bir yandan da ne yaptıklarıyla, etkinlik alanlarıyla tasvir edilirler. Bu nedenle de kuramın bir edebiyat, felsefe ya da psikanaliz kuramı olmasının fazla önemi yoktur; dolayısıyla kuramların değil topyekûn kuramın bir söylemsel oluşum değeri söz konusudur.

Eagleton (2004), burada söz konusu edilen 1960'lar sonu ve 70'lerdeki patlamayı kuramın yükseliş dönemi sayar ve bunun dünyevilikle ilgisini defalarca vurgular, şu kısımda olduğu gibi:

1970'li yıllar ya da en azından bu on yılın ilk yarısı, toplumsal umut, siyasi militanlık ve yüksek kuram yılları oldu. Bu konjonktür rastlantsal değildi: Büyük kuramlar, rutin toplumsal ya da entelektüel pratikler çığrından çıkıp başlarını belaya soktukları ve acilen kendileri hakkında yeniden düşünme gereğini hissettikleri zamanlarda ortaya çıkarlar. Hatta kuram bir anlamda, bu pratiklerin kendilerini ilk kez kendi soruşturmalarının konusu yapmak zorunda kaldıkları andan başka bir şey değildir. (...) Kuram, bir pratiğin kendi olanaklılık koşullarını incelemek üzere kendi üzerine eğildiği anda ortaya çıkar. (...) militanlık patlaması 1960'lı yılların sonunda edebiyat kuramında ilk ortaya çıkışıyla aynı zamanda gerçekleşti. Jacques Derrida'nın çığır açıcı eserleri, Fransız öğrenciler kendilerini devlet iktidarıyla çatışmaya hazırladıkları anda ortaya çıktı. Edebiyatın ne olduğunu, nasıl okunması gerektiğini ya da edebiyatın hangi toplumsal işlevlere hizmet ettiğini sorgulamaksızın geçiştirmek artık mümkün değildi (...) (s.263)

Söylemin kılışal ögesini, Foucault'nun söyleme bakışta öngördüğü cisimsiz maddeciliği, etki halinde olagelen söylemselliği, her iki

kitabında da, yukarıdaki alıntıda olduğu gibi mükemmelen serimler Eagleton. Zaten *Edebiyat Kuramı*'nda son derece bariz bir olgu göze çarpar: Foucault düşüncesi, kitapta ele alınan diğer kuramlar (yapısalcılık, Derrida veya Lacan düşüncesi vb) arasında bir kuram değildir, Eagleton'ın kuram alanında tüm olup bitene yaklaşmasını sağlayan temel düşünsel öncüdür. Öyle ki kuramın XX. yüzyıl tarihini, bir söylemsel oluşumun tarihi olarak, hızlı ama zengin bir soykütüğü halinde buluruz Eagleton'da. Hatta *Edebiyat Kuramı*'nın son bileşeni, "Sonuç: Siyasi Eleştiri" kısmındaki kuramsal yaklaşım, edebiyatın ve edebiyat kuramının yeri, dolayısıyla da bunlara yönelik uygun bakış biçimi itibariyle bir Foucault evreni tarif eder:

Edebiyat kuramı, yanılısamdır, çünkü göstermiş olduğumu ümit ederim ki, başlangıçta kendini felsefeden, dilbilimden, psikolojiden, kültürel ve sosyolojik düşünceden farklılaştıracak bir bütünlüğü ya da kimliği yoktur, sadece toplumsal ideolojilerin bir koludur (...) Benim görüşüme göre, "edebiyatı" insanların zaman zaman çeşitli nedenlerle, Michel Foucault'nun "söylemsel pratikler" adını verdiği geniş alandan yalnızca bazı yazı türlerine uyguladıkları bir isim olarak görmek ve yalnızca belirsizce "edebiyat" olarak etiketlenen türleri değil de tüm bu pratikler alanını inceleme nesnesi yapmak en yararlı tavidir. Bu kitapta açıkladığım kuramlara karşı bir *edebiyat* kuramı değil, bu kuramların ele aldığı nesnelere ("edebiyatı") içeren ama daha geniş bir bağlama yerleştirerek onları dönüştüren farklı bir söylem –ya da bir "kültür", "anlamlandırma pratikleri" de denebilir– getiriyorum. (Eagleton, 2004, s.247-8)

Eagleton'ın en yararlı tavır saydığı şey, tüm bir söylemsel pratikler alanını inceleme nesnesi yapmak, birbirine bağlı birtakım sonuçlar getirir: İlkin, böyle bir incelemenin yürütülmesi, geleneksel disiplinler tasnifleri tanımaz; nesne söylem ise, yapılan çalışmanın felsefeye, edebiyata, dilbilime, psikanalize... ait olması gerekmez artık, zira araştırmamanın nereye ait olduğunun sorulması gereksizleşmiştir. Bunun bariz sonucu ise geleneksel disiplinler arasında birtakım geçiş bölgelerinin, yeni ara alanların ortaya çıkmasıdır. Eagleton'ın yukarıdaki alıntıda önerdiği *kültürel pratikler* ya da *anlamlandırma pratikleri* deyişleri bu durumun ifadesidir: Herhangi bir geleneksel disipline değil bunların çeşitli terkiplerine aday bir araştırma, özellikle de pratik, kılıfsal bir araştırma.

Burada pratikle ne kastedildiğini açmakta yarar vardır, zira *ara bölgeleri* yaratan terkipler tam da bu pratik ilgiden doğmaktadır. Şöyle söylüyor Eagleton (2004):

(...) şimdi biz söylemlerin arasındaki farklılığı, ontolojik ya da yöntembilimsel düzeyde değil *stratejik* düzeyde tartışmaya başladık. Bu, ilk olarak nesnenin *ne* olduğunu ya da ona *nasıl* yaklaşmamız gerektiğini değil, *niçin* onunla ilgilendiğimizi araştırmak anlamına gelir. (...) Sorun önce belirli kuramsal ya da yöntembilimsel sorunlarla işe koyulmak değildir: Sorun önce *yapmak* istediğimizi belirlemek, sonra hangi yöntem ve kuramların amacımıza uygun olduğunu bulmaktır. Stratejinizi belirlemekle hangi yöntem ve inceleme nesnelere daha değerli olduğu önceden belirlenmiş olmaz. İnceleme amacımız belkiyse, neyi incelemeye karar verdiğiniz, büyük ölçüde pratik duruma bağlıdır.⁸ (s.254)

Alıntıdaki vurgulamalar metne aittir ama öyle olmasaydı bile, buradaki sorunumuzla ilgisinde, tam olarak Eagleton'ın vurguladığı sözcükleri vurgulamak gerekirdi. Felsefe, edebiyat, psikanaliz, dilbilim... nesnesinin ne olduğunu ve ona nasıl yaklaşması gerektiğini ince ince belirlemek, kesin deyişlerle ortaya koymak zorundadır. Ama soru bir niçin sorusu ise nelik ile nasıllığın, geleneksel disiplinler ilgilerin hükmü yoktur. Çünkü, kılıgyı ilgilendiren bir sorudur, pratik bir sorudur bu ve geleneksel disiplinler ilgileri bir bakıma hizmetine alacak, stratejisi gereği ve stratejisinin gerektirdiği biçimlerde harekete geçirecektir: "kuramsal olarak neyi seçip neyi reddettiğiniz pratik olarak ne yapmak istediğinize bağlıdır" (Eagleton, 2004, s.255).

Bir niçin'le, için'le harekete geçmiş, yapmak istediğini verecek strateji gereği kuramsal malzemesini yapısalcılıktan, göstergebilimden, psikanalizden, yapısalcılık sonrası düşünceden, alımlama kuramından... derlemiş bir araştırmada (Eagleton açık fikirlilik diyecektir buna) artık mesleki aidiyetler kadar ve onlarla birlikte kuramsal aidiyetler de gereksizleşir.

Mesleki aidiyetin gerilemesine, fazla uzağa gitmeden doğrudan doğruya Foucault örnek verilebilir: Düşünceler ile edimlerin ortak tarihini yazmak *için* harekete geçmiş Foucault düşüncesinin tarih

⁸ Vurgulamalar metne aittir.

mi, bilim tarihi mi, kültür tarihi mi, felsefe mi, sosyoloji mi ürettiğini sormaya gerek yoktur artık; bunların ve belki başka disiplinlerin de kesiştikleri bir ara alanda yer almaktadır. Stratejisi gereği nesnesinin –söylemin– uzanabileceği her disiplinle ve dolayısıyla her tür metinle ilişki kurar – parşömenin geçmişini oluşturan metinlere tür sorulmaz, önemli olan o parşömeni onların doldurmuş olmalarıdır. Çağdaş felsefede, edebiyat eleştirisinde, tarihte, sosyolojide karşımıza çıkan yönelim, yapılacak işin gerektirdiği ara alanları açmak ya da zaten mevcutsa o alanları işleyip zenginleştirmek, böyle bir yoldan gitmektir artık.⁹

Eagleton'ın radikal eleştirmen diye adlandırdığı, yapmak istediği şeyin stratejisi gereği bir kuram kokteyli oluşturan eleştirmene de, yine fazla uzağa gitmeden bizden bir örnek, Nurdan Gürbilek'in *Kör Ayna, Kayıp Şarkı* verilebilir. Gürbilek'in kitabın başında yer alan "Erkek Yazar, Kadın Okur: Etkilenen Okur, Etkilenmeyen Yazar" başlıklı yazısı, kabaca "eleştirel kuram, feminist eleştiri, psikanalitik eleştiri" üçlüsüyle özetlenebilecek kuram kokteyliyle, Türkçe edebiyatta daha önce farkına varılmamış bir motifin, *roman okuyan kadın roman kişisi* motifinin yazardan yazara nüksedişinin merkeze oturduğu sağlam bir söylem çözümlemesi örneği sunar. Gürbilek'e ne feminist, ne Frankfurt Okulcu, ne de psikanalist eleştirmen denebilir; yaptığı şey bir kuramı uygulamak değildir, Tanzimat sonrasında Batı kaynaklı roman türünün benimsenmesinin getirdiği sıkışmayı cinsiyet bölüntüsüyle aşmaya çalışan yazarın halini serimlemek, yani tam da Eagleton'ın övdüğü türden siyasi bir eleştiri geliştirmektir. Edebiyat eleştirisinin 1970'lerdeki büyük hareketlenmeden neler devşirdiğini düşünmeyi sağlayan Gürbilek örneği, cinsiyetler siyasetine ait bir semptomu yine siyasi bir bağlama yerleştirirken, Todorov'un

⁹ Bir diğer örnek olarak elinizdeki bu yazı da düşünülebilir: Hareket ve varış noktası edebiyatta kuramın bugünkü durumunu betimlemek olan bir çalışmanın dil felsefesinden Saussure'cü dilbilime, oradan göstergebilimi göstergeler ile dünyanın ilişkisi bakımından son derece sorunlu bir disiplin haline getiren Derrida felsefesine, oradan da sorunun Foucault'da nasıl düşünüldüğüne geçen, yine melez bir çalışma olan *Edebiyat Kuramı: Giriş*'in Foucault'nun önerisiyle ilgisinde nereye denk geldiğine bakarak eleştirinin hali hazırdaki durumuna dair sonuçlar çıkartan bir yazı, geleneksel tasniflere göre, ne bir felsefe yazısıdır, ne dilbilim, ne göstergebilim, ne de edebiyat kuramı. Bu geleneksel disiplinler arasında kurulmuş ara bölgede üretmek, söylemsel oluşumların meşru araştırma birimi sayıldığı günümüz araştırmaları için, istisna değil, olağan bir durumdur.

kategorisiyle söylenecek olursa, bir tarihsel poetika işi yapmakta, Foucault'ca söylenecek olursa da, söylemsel bir oluşumun kılıgıyla (Batılılaşmayla, *roman yazarın Şarklı* oksimoronuyla) ilgisini ortaya koymaktadır. Artık mesele, en doğru sonuçları verdiği inanan *bir* edebiyat kuramının faziletlerini sergilemek değildir.

Ne ki söylemsel oluşumları incelemenin *olumlu ve çoğaltıcı* işlevi her zaman hem olumlu hem çoğaltıcı olmak zorunda değildir, bazen salt bir çoğaltım, anlamsız bir üretim fazlası da söz konusu olabilir. Eagleton'ın hem 1983 tarihli *Edebiyat Kuramı: Giriş*'e 1990 civarında yazdığı anlaşılan “Sonsöz”ü hem de 2003 tarihli *Kuramdan Sonra'sı* böyle bir durumdan şikâyet eder. Gayet betimleyici bir şikâettir bu. “Sonsöz”de, bütünselleştirici kuramlarla birlikte eyleyen insan fikrinin ve geleneksel siyasi kategorilerin terk edilmesi; yapıbozuculuğun *Anglosakson müritlerinin* eliyle, yıkmayı vaat ettiği kanona yeniden hayat kazandırması; gerçek ile kurmaca arasındaki farkın belirsizleşmesi; yeni tarihselciliğin önerdiği çoğulculuğun benimsenmesi; adalet, özgürlük, hakikat gibi geleneksel kavramların reddiyle birlikte etik sorgulamanın çaresizliğe düşmesi; belirsiz kapsamından ötürü başlı başına bir anlamsızlık kaynağı olarak işleyen post-modernizmin yükselişi; post-kolonyalizmin *başkayı* gayet Romantik yoldan idealize edişi gibi özellikle 1980’lerde sapılan çıkmazların ayrıntılı bir dökümü bulunur (Eagleton, 2004, s.264-84). *Kuramdan Sonra* ise büyük ölçüde bu dökümde sayılan meseleleri açmıyarak kuramsal dünyanın içinde dönüp durduğu hamster tekerleklerini betimler. Kitabın başlangıç yazısı “Amnezi Siyaseti”, siyasi parametresini kaybetmiş, yapılanlar ile düşünülenler arasındaki bağı kendi dar ve rahat gündelik hayatında ele gelebildiği ölçüde kurma rehavetine kapılmış bir akademik, entelektüel dünya tasvir eder:

Yapısalcılık, Marksizm, post-yapısalcılık ve benzerleri, artık eskisi kadar seksi konular değil. Şimdi seksi olan şey, daha ziyade seksin kendisi. Akademinin vahşi sularında, Fransız felsefesine duyulan ilgi, yerini Fransız öpücüğüne gösterilen teveccühe bıraktı. Bazı kültürel çevrelerde de, masturbasyon siyaseti Ortadoğu'nun siyasal olaylarından daha fazla ilgi çekiyor. Sosyalizm, koltuğunu sado-mazoşizme kaptırmış durumda. Kültür kuramı okuyan öğrenciler arasında, beden çok moda bir konu başlığına dönüştü; ama üzerinde fikir yürütülen genellikle erotik beden oluyor, açlık çeken beden değil. Çalışan değil ama çiftleşen bedenlere

odaklanmış yoğun bir merak var. Sessiz sakin orta sınıf öğrencileri, vampirizm ve göz oyup çıkarma, siborglar ve porno filmler gibi sansasyonel konularda çalışmak üzere sabırla kütüphanelere tıkışıyorlar. Lateks edebiyatı ya da göbek piercinginin siyasal anlamları üzerinde çalışmak, ders çalışmanın eğlenceli olması gerektiği yolundaki o eski bilgece deyişi gerçek anlamıyla ciddiye almaktan başka bir şey değil aslında. Yani, bu, master teziniz olarak malt viskilerinin lezzetleri üzerine karşılaştırmalı bir çalışma ya da tüm gün yatakta pineklemenin fenomenolojisini yapmanız gibi bir şey. Böylesi çalışmalar, entelektüel akıl ile gündelik hayat arasında, dikiş yeri belli olmayan bir devamlılık kurar. (...) Gündelik hayatın tam göbeğine eklenmiş durumdadır ama onu eleştiriye tabi tutma yeteneklerini yitirmek pahasına. (Eagleton, 2006, s.2-3)

Eagleton'ın şikâyetlerinde, kılığ ile düşüncüyü birlikte ele alma- nın yozlaştığı, düşüncenin tamamen sırta kadem bastığı, kılığdan da geriye sadece bu kapsama haksızca yerleştirilen gündelik işlerin kaldığı ve dolayısıyla eleştiriden azade sayısız gündelik hayat ilgisinin eleştiri alanını istila ettiği akademik-entelektüel dünyanın eksiksiz bir betimlemesi bulunur. Tabii post-kolonializm gibi bu istiladan ve Batı narsisizminden kendini kurtaran adalar da vardır ama ana sahne, kuramın altın çağının mirasını müflisçe yiyen bu tür bir kültürel inceleme yaklaşımıyla kurulmuştur bugün.

Bir bakıma yapısalcılık ile sonrasının açtığı bağlantılı iki imkânın suistimalidir söz konusu olan. Yapısalcılık aynı mantıksal işleyişleri sergilemeleri bakımından edebiyat ile gündelik kültür ürünleri arasındaki farkı siler, diyelim Algirdas Julien Greimas'ın göstergebilimsel dörtgeni *Huzur*'u okurken ne işe yarıyorsa bir pop müzik şarkısının sözlerini çözümlenmekte de aynı işi görür ya da Tahsin Yücel'in gösterdiği gibi, yine Greimas'ın anlatılar için çıkardığı eyleyenler modeli Marksizme de mükemmelen uygulanabilir (Yücel, tarihsiz, s. 104).¹⁰ Eagleton'un tarif ettiği akademik dünya için, elitizm ya da yüksek kültür karşıtlığı formuna bürünerek, eşsiz

¹⁰ Lévi-Strauss şöyle söylüyor: "Bizce mitolojik düşüncenin mantığı, pozitif düşüncenin temelindeki mantıktan geri kalmaz, hem de aslında ondan pek farklı değildir. Fark entelektüel işlemin niteliğinde değil, bu işlemin yöneldiği şeylerin doğasındadır. (...) demir bir baltanın taş bir baltadan daha değerli olmasının nedeni, demir baltanın daha 'iyi yapılmış olması' değildir. İkisi de aynı derecede iyi yapılmış olabilir, yalnız demirle taş aynı şey değildir." (Levi-Strauss, 1975, s.179-80)

bir meşruiyet kaynağı olacaktır bu. Yapısalcılık sonrası ise, yukarıda Eagleton'ın "Sonsöz"ü özetlenirken sayılan çıkmazların yanında, en çok da Foucaultçu söylem kavrayışının kılığa verdiği yerin suiistimaleyle bir meşruiyet kaynağı haline getirilir. Böylece, siyasi anlamların üretimini açılmayan eleştiriden boşaltılan yeri kılığı kılığına bürünmüş gündelik hayat istila eder – üstelik şu önemli yeniliği, disiplinler arası alanların açılmış olmasını da yedeğine alarak... Edebiyat alanında sıkça karşılaşılan kolaycı araştırmalardan, seçilmiş bir kuramın bir veya birkaç yapıya uygulamasından ibaret çalışmalarından farklı bir şey söz konusudur. Elbette diyelim Propp'un kuramını veya yapıçözümçü eleştiriyi masallara ya da edebiyat metinlerine sonsuza kadar uygulamak mümkündür, ama kendi içinde zararsız bir eğilimdir bu, olsa olsa gereksiz bir emek kaybı olarak görülebilir. Ancak Eagleton'ın şikâyet ettiği diğer eğilim, edebiyatı da gündelik işler arasına katıştıran ve yapmak istediği siyasi gerekçeler içeren herhangi bir şey olmaksızın her disiplinden, her kuramdan malzeme devşiren araştırma eğilimi, tahripkârdır: Yapısalcılık ve sonrasının açtığı büyük melez eleştiri alanlarını züppelik fuarlarıyla doldurur. İki bin beş yüz yıllık dil felsefesini, devasa bir tarihsel-metafizik devri, bütün bir felsefi söylemi yerinden oynatan sahiden radikal bir düşünce imkânını heba eder.

Bu durumda, neyin değerli olduğu apaçık bellidir: Disiplinlerin melezlenmesine, tarihsel metafiziğimize, dünyevi bir *niçin* sorusuyla ve bu sorunun gerektirdiği dikkatli stratejiyle eklemlenen araştırmalar. Derrida'nın *metin dışı yoktur* önermesi *metnin dışında olmadığına göre dünyayı tahrip etmek serbesttir* anlamına gelmez, tersine dünyanın kırılğanlığına, dolayısıyla onu kuran metinselliğe sonsuz bir dikkat ve özen göstermek gerektiğine işaret eder. Keza, bunca söylemsel belirlenmişlik içerisinde hâlâ pırıl pırıl parlayan bir imkâna, özgürlük imkânına gönül vermiş Foucault da bu kıymetli şeyin, hapishanelerimizin panayır yerine çevrilmesi için kullanılmasını değil, söylemsel kapatılmalarımızı gereğince eleştirmek gibi bir siyasi eylem için harekete geçirilmesini öngörür. Değerli eleştiri, metinlerle ya da söylemlerle dünyayı inşa ediş biçimlerimizin siyaseten ne anlama geldiğini söyleyebilen eleştiri olsa gerektir.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. (1996). *Yorum Üzerine*. Saffet Babür (Çev.). Ankara: İmge.
- Barthes, R. (1988). *Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş*. Mehmet Rifat – Sema Rifat (Çev.). İstanbul: Gerçek.
- Barthes, R. (1990). *Yazı ve Yorum*. Tahsin Yücel (Ed. ve Çev.). İstanbul: Metis.
- Boethius, A.M.S. (1880). *In Perihermeneias editio secunda*. C. Meiser (Ed.). Leipzig: Teubner.
- Derrida, J. (1999a). Différance. Önay Sözer (Çev.). *Toplumbilim*, 10, 49-61.
- Derrida, J. (1999b). İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun. Özkan Gözel (Çev.). *Toplumbilim*, 10, 165-173.
- Derrida, J. (1999c). Göstergebilim ve Gramatoloji. Tülin Akşın (Çev.). *Toplumbilim*, 10, 175-183.
- Derrida, J. (2010). *Gramatoloji*. İsmet Birkan (Çev.). Ankara: Bilge-Su.
- Eagleton, T. (2004). *Edebiyat Kuramı: Giriş*. Tuncay Birkan (Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Eagleton, T. (2006). *Kuramdan Sonra*. Uygur Abacı (Çev.). İstanbul: Literatür.
- Foucault, M. (1987). *Söylemin Düzeni*. Turhan Ilgaz (Çev.). İstanbul: Hil.
- Foucault, M. (1992a). *Ben'in Yapımı*. Levent Kavas (Çev.). İstanbul: Ara.
- Foucault, M. (1992b). *Dostluğa Dair*. Cemal Ener (Çev.). İstanbul: Telos.
- Gürbilek, N. (2007). *Kör Ayna, Kayıp Şark: Edebiyat ve Endişe*. İstanbul: Metis.
- Klima, G. (2013). The Medieval Problem of Universals. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/universals-medieval/#4>

Leonard L. (2014). Jacques Derrida. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<http://plato.stanford.edu/entries/derrida/>

Lévi-Strauss, C. (1975). Mitlerin Yapısı. Fatma Akerson (Çev.) *Felsefe Arkivi*, 19, 152-180.

Nietzsche, F.W. (1998). Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine. Oruç Aruoba (Çev.). *Cogito*, 16, 55-66.

Propp V. (1987). *Masalların Yapısı ve İncelenmesi*. Hüseyin Gümüş (Çev.). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Said, E.W. (2008). *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*. Berna Ülner (Çev.). İstanbul: Metis.

Saussure, F. de. (2001). *Genel Dilbilim Dersleri*. Berke Vardar (Çev.). İstanbul: Multilingual.

Suto, T. (2011). *Boethius on Mind, Grammar and Logic*. Leiden: Brill.

Todorov, T. (1984). *The Conquest of America: The Question of the Other*. Richard Howard (Çev.). New York: Harper and Row.

Todorov, T. (2001). *Poetikaya Giriş*. Kaya Şahin (Çev.). İstanbul: Metis.

Yücel, T. (tarihsiz). *Yapısalcılık*. İstanbul: Ada.