

# DEĞİŞEN FİKİRLER, FELSEFİ ÖNCÜLER: ÇAĞDAŞ EDEBİYAT KURAMINDA FELSEFE<sup>1</sup>

Fatma Berna YILDIRIM\*

Edebiyat kuramları ve edebiyat eleştirisinin bugünkü hâli, çok değil bir yüzyıl önceki hâline hiç mi hiç benzemiyor.<sup>2</sup> 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 heyecanı ile değil ardıl dalgaların bilgisiyle bakabildiğimiz için.

Edebiyat açısından çağdaş dönüşüm hikâyesinin başlangıcında Rus biçimciliği var elbette. Uzaktan bakılırsa, oradan yapısalcılığa uzanan yol hiç de dolambaçlı olmadı: Edebî metinler, halk hikâyeleri, masallar, mitoslar üzerinde çalışanların bir tür bayrak yarışıyla, temel öncülleri değiştirmeksizin yapısalcı bakışı inceltip zenginleştirmeleriyle, -bilim felsefesinden bir terim ödünç alırsak- “birikim”le ilerledi. Ama sonuçta, “birikim”in ikizi “epistemolojik kopuş” da çıkageldi. 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, sarıntının etkisiyle edebiyat ile felsefe arasında ortaya çıkan yeni “ara alan”da 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 hâliyle “fazla genel” olan bu araştırma konusunu metinler üzerinde sınırlandırmak ve örnek durumlarla betimlemek gerekiyor.

\* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi Felsefe Bölümü.

1 Bu makale daha önce edebiyat eleştirisi dergisi *Monograf*’ta yayımlanmıştır: Fatma Berna Yıldırım, “Değişen Fikirler, Felsefi Öncüller: Çağdaş Edebiyat Kuramında Felsefe”, *Monograf*, 2015/4, s. 31-64. [http://www.monografjournal.com/wp-content/uploads/2015/08/3.berna\\_yildirim.pdf](http://www.monografjournal.com/wp-content/uploads/2015/08/3.berna_yildirim.pdf)

2 Yüz yıl önceki durumla karşılaştırmalar için bk. Eagleton, 2004, özellikle “Önsöz”, s. 14 ve Eagleton, 2006, özellikle “Amnezi Siyaseti” bölümü, s. 1-22.

Bu çalışmada, yeni yönelimlere işaret eden iki başlangıç örneği Tzvetan Todorov ile Roland Barthes'ın 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: Düzanlam şerhi ve alegorik şerh. Böylece sırasıyla, düzanlam 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 (Todorov, 2001, s. 16-8).

Todorov bu tasnifi, ilkin 1967'de kaleme aldığı, sonra 1973'te kendi deyişiyle “yeni hâlini 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 da “poetikanın belirli bir durumunu yansıtan asıl metne (...) tarihsel nitelikli iki görüş”, poetikanın geçmişi ve geleceğine dair iki görüş ekleyeceğini söyleyerek, “geçmiş”i düzene koyan yukarıdaki tasnifi sunmaya koyulur (Todorov, 2001, 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 eş süremlî çalışmasının, içerisine yerleşeceği bir art süreme ihtiyacı duyduğunu düşünmüştür Todorov: Başka deyişle 1967 ve 1973'ten 1980'e gelinceye kadar 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, düz anlam şerhi ile alegorik şerhte gelişen yeni eğilimleri özetler ve peşlerine dördüncü bir eğilim ekler: “tarihsel poetika”. Çıkardığı 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 terimdir, bir geçiş imkânıdır elimizdeki. XX. yüzyılda kuram alanında genel bir söylemler teorisi hâkimiyet kurar ya da Todorov'un deyimiyle “*Edebiyat söylemi teorisi giderek genel bir söylemler teorisine dâhil*” olur (Todorov, 2001, s. 27). Demek ki artık edebiyatta kuramsal otonomi, diyelim romantizmdeki gibi felsefi “sızma”ların ya da felsefeyle “temas”ların bozmadığı otonomi ortadan kalkmıştır; edebiyatta kuram,

yeni ihdas olunan çok daha büyük bir kuramsal alanın bir alt kümesi hâline gelmiştir. Diğer yanda şerh de kendi çağına özgü yönelimlerini geliştirmekte, düz anlam şerhi XX. yüzyılın yeni dil bilimini yedekleyerek, alegorik şerh ya da daha uygun isimle eleştiride yoruma (özellikle de yorumda çoğulculuğa, tarihselliğe) dair alen-girli 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 dil bilim" in ölçütleriyle tartıldığı yeni bir üst alana taşınmış ve hâliyle 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:

*"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: Düzenlam 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."* (Todorov, 2001, 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 hâllerine -diyelim XVIII. veya XIX. yüzyılda görebileceğimiz hâllerine- hiç mi hiç benzemeyen üç "eski" bileşene "yeni" tarih bileşeni ekleniyor ve dizilim-

de son adıma, alegorik şerhe tarih aracılığıyla varılıyor. Bu metodoloji, yukarıdaki deyiş tekrarlanacak olursa gayet “güncel”dir; zira hem felsefedeki bazı çağdaş önerilere karşılık gelmekte hem de edebiyat alanındaki mevcut araştırmalarda görülen terkipçi yönelimi tarif etmektedir. Felsefe ile edebiyattaki bu koşul 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 dönüşüm”ü belgeler. Aslında daha da daraltılabilecek bir süredir bu. Todorov örneğinin yanına, onun getirdiği tarih bileşeninin felsefi niteliğini de adım adım açımlayabilecek çok daha “hızlı” bir diğer örnek eklenebilir: Barthes’ın yazılarından çıkar bu örnek. Önce 1966 tarihli *Anlatuların Yapısal Çözümlemesine Giriş*’ten okuyalım:

“Dünyada sayılamayacak kadar anlatı var. (...) Söylende, söylencede, fablda, masalda, uzun öyküde, destanda, hikâyede, trajedide, dramda, 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 var-sayımsal 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 anlatuların çokluğunu, tarih, coğrafya, kültür açısından sundukları çeşitliliği bulacaktır. (...) Araştırmaların 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 oluşturacağız, 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 adlandıran, 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 Kopya'dan türeteceğiz; ya da her metni bireyselliği içine değil, işleyişi içine yerleştirecek, daha sözünü etmeye bile başlamadan, farklılığın sonsuz dizisine katacak, kurucu bir tiplemeden, 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” hâline gelir. Bu nasıl olabilir? Önce Barthes’ın metodolojisine haksızlık etmemek için tümdengelim-tümevarım meselesine değinelim: Yazarın 1966’daki önerisi tümdengelimdir, 1970’te de andığı ilk çözümlemelerin ise (muhtemelen Propp ve ardılları) işe tümevarımla başladıklarına dikkati çeker (“her masal”<sup>3</sup>); 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 örnekçesi”, “büyük anlatı yapısı” veya “Kopya”dır. Ve de sonuçta -ne yoldan üretilmiş olursa olsun- “tek bir yapıda dünyanın bütün anlatıları”nı 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” hâline gelmesinin gerekçesi ise artık bu idealin metnin “farklılığı”na 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 “yeni”likler zaten kendiliklerinden bariz bir olguya işaret etmektedirler ama söz konusu olgudan emin olabilmek için Barthes’ın 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 söyleyemeyece-*

3 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 mahluzeye 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.

ğimiz 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 (...)" (Barthes, 1990, s. 135-6)

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

### 1967'de Ne Oldu?

Bu diğer yazar Jacques Derrida'dır elbette. Sadece meşhur "metnin dışı" teması (Derrida, 2010, s. 241-6)<sup>4</sup> ya da "fark", "farklılığın sonsuz dizisi", "yazı", "gösterenler galaksisi" gibi düşünce birimleriyle değil bunları bütünleyen genel bakış açısıyla da Barthes bir Derrida evreninin içerisinden konuşmaktadır, hem de bu evrenin -eğer varsa, olabilirse- tam kalbine yerleşerek. Ve muhtemelen artık 1966'dan 1970'e gelinesiye ne olduğu sorusunu da cevaplayabiliriz. Basit sorunun cevabı da basittir: 1967 yaygın deyişle Derrida'nın *annus mirabilis*'i, 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 almırsa, sadece Derrida'nın değil felsefenin de *annus mirabilis*'idir 1967. Barthes'ta görülen etki, aniden "anlatı yapısı, anlatı dilbilgisi ya da anlatı mantığı"ndan 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 kalbi"nde, Barthes'ın ustaca özetlediği gösterenler/gösterilenler meselesi ya da daha keskin bir ifadeyle gösterilenin safdışı kalması yatmaktadır. Başlı başına tarihsel bir olaydır bu: İlk kez Aristoteles mantığında formülleştirilen, Boethius'la tam hatta geometrik formunu bulan, tüm Orta Çağ'ı, Rönesans'ı 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, nesnelar-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 nesnelar aynı kalır. Skolastiğe değin Orta Çağ'ın tanıdığı yegâne iki Aristoteles metninin, *Kategoriler* ile *Yorum Üzerine*'nin çevirmeni ve şerhçisi Boethius listedeki yazılı sözcükleri bir kenara

4 "Çember-dışı". Yöntem Sorunu" başlıklı kısım.



ayırpı *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 “benzeyiş”tir (Boethius, 1880, s. 24, 33; Suto, 2011, s. 32-3). Bu üçgenle dile getirilen tasarım ünlü tümeller tartışmasından<sup>5</sup> Modistae okuluna değin tüm Orta Çağ'da 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, dilyetisinin neliği gibi izlekler üzerinden gelişecektir.<sup>6</sup>

Saussure'un kavram ile işitimi imgesi ikilisinden oluşan basit gösterge şeması, iki bin beş yüz yıllık bu kadim tasarımı “küçülten” bir tadilat önerir: Artık bir üçgen değil, “şey”ler 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, şeylere 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'un ürettiği, aslında ilkiyle çelişen ikinci tasarım, Derrida söz konusu çelişkinin önemini gösterene değin, *Dersler*'in bulunduğu birbiriyle bağlantılı temel kuramsal gereçlerden biri olarak, yapısalcılık repertuarıyla tutarlı bir öge 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 o olmayan diğer aralıklarla karşıtlığından alır; tabii bu kez işlevi salt “ayrimsal”dır, 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

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

6 Özellikle XVIII. ve XIX. yüzyılın popüler konularıdır bunlar. Giambattista Vico, Étienne 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 “Ahlaksız Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine”de dilin hakikat üretimindeki işlevinden söz ederken nesnelere-kavramlar-sözcükler üçlüsünden oluşan klasik şemayla alay eder, bk. Nietzsche, 1998, s. 58.

Saussure; bir kavram ile bir işitim imgesi arasındaki “tanımlı” bağı gözetken, bu bağla kurulmuş olan göstergeyi saltık nitelik olarak ortaya koyan ve kendi iç ilişkisiyle tanımlayan (felsefece söylersek, kavramın tanımına dayanan) pozitif bakış açısidir bu. İkincisi ise negatif bir ilişki tanımlamaktadır, her tek birim diğerleri olmayandır. Bir değer dizgesi olarak dil, pozitif ögeden yoksun farklılıklarla, ayrılıklarla kurulur (Saussure, 2001, s. 174-5). Saussure, nesnesini, göstergeyi, 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:*

*Değeri belirlenecek şeyle değiştirilebilir benzemez bir öge.*

*Değeri söz konusu olan şeyle karşılaştırılabilir benzer öğeler.*

*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, karşılık 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 şey”dir. Zira Saussure’ün kuramsal devamlılık kurduğunu ve göstergeyi 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 hâliyle teyit olunan klasik tasarımın indirgenmesi (dört ya da üç ögeden iki ögeye indirgenmesi) söz konusudur. Nitekim Saussure’ün, “bütün dillerde sürekli ve evrensel olarak kendini gösteren güçleri araştırmak, (...) genel yasaları bulmak” (Saussure, 2001, s. 34) için çalışacak yeni dil biliminin en temel kavramı olarak “gösterge”yi 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-işitim imgesi birliğini ifade edeceğini bildirir ve hemen ardından da biliminin bu asal olgusunu adlandırmakta düştüğü tuhaf çaresizlikten, seçeneksizlikten yakınır Saussure: “*Göstergeye gelince: Bu sözcükle yetiniyoruz, çünkü gündelik dil başkasını esinlemedi bize.*” (Saussure, 2001, s. 109) Saussure’ün gelenekle ilişkisi “düzeltici”dir: Geleneksel x,y,z kategorilerinden x’e verilen ismi, aynı kategorileri koruyarak x+y’ye hasreder. Ve yine gelenekle ilişkisi “sıkıntılı”dır: Gelenegün gündelik dile kattığı sözcükle “yetinmesi” gerekmiştir.

Tam bu noktada Derrida’ya kulak verebiliriz artık: “Gündelik dil”in öylesine işleyen önemsiz bir şey olmadığı kanısındadır Derrida; tersine, Batı metafiziğinin bir-birinden ayrılmaz, dizgeleşmiş köklü varsayımlarının taşıyıcılığını yapan bir şeydir gündelik dil (Derrida, 1999c, s. 176). Ve hâliyle, 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 “gösterge”nin değil “söz”ün 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, gösterge bilimini söze dayandırmış bu gelenegün kuruluş yolunu yordamını serimleyip eleştirmektir. Saussure çalışmasında, “dil’in iç dizgesine özü bakımından yabancıysa da, sürekli olarak dilin gösterilmesini sağla”dığı için göz önüne almak zorunda kaldığı yazıya, “tutarsızlıklarını” sınıflandırdığı, hatta dile karşı “zorbalığı”ndan yakındığı yazıya ayırdığı bölümle (“Altıncı Bölüm: Dilin Yazıyla Gösterilişi”, atıflar sırasıyla Saussure, 2001, s. 55, 61-5 ve 65) söz merkezci varsayımları tereddütsüzce üstlenir. Bu apaçık üstlenme dikkate alınmasa bile, Saussure’ün gösterge tanımında ve müstakbel gösterge bilim öngörüsünde sescil göstergeye tanıdığı ayrıcalık nettir: Dilsel gösterge zaten bir yarısı sescil öğeye dayalı bir şeydir, bu hâliyle dilsel gösterge de aslında sadece bir alt kümesi olacağı müstakbel gösterge bilimin her nasılsa “genel örneği”, kurucu modeli işlevini üstlenmektedir (atıflar sırasıyla 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 tasarımını “yalanlayan” ikinci tasarımın içerimlerine geçer (Derrida, 2010, s. 65). Derrida “burada da ister istemez Saussure’ün karşısına kendisini çıkarmak gerekiyor” diyerek girişir eleştiriye (Derrida, 2010, s. 80); ikinci tasarımın ilkinin nasıl “çürüttüğü”nü ortaya koyar; salt ayrımsallık, farklılaşma yolundan yani ikinci tasarımdan gidilirse varılacak yerin arke-yazı kavramı olduğunu; bu kavramın peşinden gidilirse de göstergenin “kökeni ve esası itibariyle (...) iz olduğu, *öteden beri ve daima imleyen [gösteren] konumunda bulunduğu*” sonucuna varılabileceğini gösterir (Derrida, 2010, s. 80-113; vurgulama metne aittir,

köşeli parantezdeki ‘gösteren’ terimi tarafımızca eklenmiştir); bu iz kavramını ise *différance* neolojizmine bağlar (Derrida, 2010, s. 149).

Bu baş döndürücü uslamlamayı açalım: Saussure’deki dilsel değerler, salt ayırılma, 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 eklenen 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 gerektir -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.

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 dil dışı bir kendilik göstereceklerine, “gösterilen”i 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 ‘tin’e, ‘tinsel’e... doğru bitmez tükenmez bir yola koyulur, ‘biber’den boyuna uzaklaşıp dururuz. Evet, dışına hiç çıkmaksızın bir sözlüğü -ya da Umberto Eco’nun “ansiklopedi”sini, 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 yok”tur ve bir “gösterenler galaksisi”nde yazıdır.

Derrida’nın *différance* icadı, sözlüklerin *différence*’ının ikinci e’sini a’ya çevirerek, bu ertelenme hâlini katar işe. *Différence*’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 sestem bağımsız biçimsel işleyişini kısa yoldan söyleyiverir, ya da daha doğru deyişle yazıverir. Fransızcadaki *différence* 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. İşlemi-farkı belirtebilmek için ertelemeyen 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 hâlinde işlediklerine de işaret eder: Sözlükler yazılabilmekte, çeviriler yapılabilmektedir (Derrida, 1999c, s. 176). *Différance*'ın getirdiği uzam vurgusu, Derrida'nın bu sözcüğün yanına yerleştirdiği arkhe-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, arkhe-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 dil bilimini”, Saussure'cü dil bilimini seçen ve bu yapısalcı özgüvenle yola çıkan “eski” Barthes'ın kuramsal hedefi “bir tek betimleme aygıtıyla donanmış anlatı çözümlemesi”dir. 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 eklenmiş”tir ve ona uygun değerlendirme uygulaması “yazı”dır: 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 “dışı”ndan ve “bütünlüğü”nden sıyırmak gerekir.

Barthes'ın bu ikinci görüşünde ilkin benzeyen tek bir özellik vardır: Önerdiği metin inceleme yaklaşımı yine dil bilimini kurucu model olarak kullanmak-

tadır - tabii bu kez Derrida eleştirisinden geçmiş, yapısalcılık sonrası bir dil bilimi. Ama bu kez durum, Saussure'ün dil biliminin yeni bir yapısalcı hermeneutiğe “yol açma”sından 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 modaya 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 bütününi dil olarak belirlemesi gerektiğini gösteriyor. (...)*

*İmdi, zorunluluğu ancak belli-belirsiz algılanabilen bir oluşum içinde, en az yirmi yüzyıldan beri “dil” adı altında toplanmaya çalışmış ve nihayet bunu başara-bilmiş 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 ‘dil’i enflasyondan -ve dolayısıyla devalüasyondan- kurtaracaktır; zira artık moda olduğu, sık durduğu vs. için değil, “*tarihsel-metafizik bir devrin*” yani devasa bir felsefe geleneğinin asli problematiği hâline geldiği için “dil”den söz edilecektir. Üstelik “dil”den 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 toplumlarda”ki 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 eklemelenmesi sayesinde kurulan bir “sonsuz tarih” varsayar gibidir. Tıpkı diğer yapısalci şemalar gibi *Anlatuların 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 karşıtlıkların birbirine aktarımını belirlediği, Oidipus mitosuna dair dahice mantık şemasını geliştirirken Freud’un Oidipus’unu da deşikeler arasında sayar ve şöyle söyler: “*Freud’u Sofokles’le birlikte Oidipus mitini aktaran kaynaklar arasına sokmakta duraksamamalyız.*” (Lévi-Strauss, 1975, s. 166) Tarih üstü mantık şemasının eşitleyici bakışı *altında* Sofokles ile Freud arasındaki yaklaşık iki bin beş yüz yıllık tarihin bir önemi yoktur; bu tarih üstü eşitleyici bakış sayesinde Freud da duraksamsızın bir “aktaran kaynak” sayılabilmektedir.

Derrida’yı okuduktan sonra yazan Barthes’ın 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’ın 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 alıntının devamında şöyle der Barthes: “*Batı’nın bir kapanım dizgesine bağlanmış, bu dizgenin amaçlarına göre üretilmiş, Gösterilen yasına adanmış, okunabilir metinler varsa, özel bir anlam düzenleri bulunması gerekir, bu düzenin temeli de yananlamdır.*” (Barthes, 1990, s. 137) Cümlelerin koşul kısmı doğrudan doğruya Derrida’nın asli çalışma alanı olan Batı metafiziğine, şu “tarihsel-metafizik” devre ve onun kurucu “iz”lerine atıfta bulunmakta; anlam düzenini bulma konusu da yine Derrida’nın aporetik okuma yöntemini çağrıştıran “yan anlam”a 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 sorunumuz 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 sonrasında tüm üretimi bu tarih öbeğleşmesinin 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: Soy Kütükçülük

Nasıl Barthes'in 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 "tarih"i *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique* Fransız entelektüel dünyasında kuşkuyla karşılanır (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 hâle getirir. Sonrası hızla gelir: Her biri *Hapishanenin Doğuşu* ve *Cinselliğin Tarihi* kadar zihin açıcı pek çok tarih ve tarihçe...

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

*"Hepimiz yaşayan, düşünen özneliz. 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 eyleyor hem düşünüyor. İnsanların edimleriyle tepkileri bir düşünme biçimine bağlıdır, düşünme de elbette gelenekle ilgilidir."* (Foucault, 1992a, 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, yapılıp edilenler katmanını ekleyerek, dolayısıyla dünyevi -hem dünyada bir etki olarak üretilen hem de "dünya"yı çekip çeviren- bir şey olarak tanımladığı "söylem" olacaktır.

En azından felsefe alanında bugün nasıl Derrida'nın "yazı"sını düşünmeksizin 'yazı' diyemiyorsak, Foucault'nun "söylem"ini düşünmeksizin de 'söylem' diyemi-



yoruz. 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 felsefe 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 (Foucault, 1987, s. 47). Derrida 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 (Derrida, 1999c, s. 177). Gösterenin dışsallığının bilince indirgenmesi diyebileceğimiz ve elbette geleneğinde yine Aristotelesçi tasarım-sözcük hiyerarşisini bulabileceğimiz bu “karışıklık”, Foucault'nun nasıl olabildiğini ince ince düşündüğü bir işleyiştir; söylemin gerçekliğinin çeşitli yollar, yordamlarla -“kurucu özne”, “başlangıçtaki deney” ve “evrensel arabuluculuk”la kırılması durumudur (Foucault, 1987, 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 gösterge bilimdir 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/yanlış karşıtlığı); içsel denetleme, söylemlerin kendi kendilerini denetlemesi (yorum, yazar, disiplinler); söyleyenlerin denetlenmesi, konuşan öznelerin seyreltilmesi (cemaatler, doktrinler, toplumsal benimseniş) (Foucault, 1987, s. 23-46).

Batı düşüncesinde söylemin düzeni, Foucault'nun uzun uzadıya dökümünü çıkardığı bu usullerin ortak işleyişinin sonucudur ve toplamda bir logofili/logofobi karşıtlığını açığa vurur. “Logofili”nin 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 zaten. Öyle ki logofilinin diğer yüzü olan logofobi, söylemin başıbozuk olagelişlerine, söylemin “kesintisiz ve düzensiz büyük uğultusuna” karşı işleyen “bir çeşit sessiz terör”dür (Foucault, 1987, s. 49-50).

Foucault ile Derrida, pek farklı yollardan gitmelerine karşın, Batı düşüncesinin ya da metafiziğinin logosla gerilimli veya ısrarcı bir ilişkisi olduğu saptamasında birbirlerine yakınsarlar. Yalnız Foucault’nun logofili/logofobi gerilimi açıklamasında beliren bir temel kavramın, tarihselliğe yaklaşmak bakımından, Derrida’nın felsefe tarihinde birbirini izleyen “merkez”ler düşüncesinden (Derrida, 1999b, s. 166) daha elverişli sonuçlar üretmiş olduğunu söylemek mümkündür. Bu kavram “olay” ya da Türkçe çevirinin yeğlediği karşılıkla “olageliş”tir. Yukarıdaki aktarımda kullanılan ifadeyle “söylemin kesintisiz ve düzensiz büyük uğultusu”na denk gelen “olageliş”in kuramsal niteliği ve önemi hakkında şöyle söyler Foucault:

*“Eğer söylemler önce söylemsel olagelişlerin meydana getirdiği bütünlükler olarak ele alınmak zorundaysalar, felsefecilerin onca seyrek olarak dikkate almış oldukları bu olageliş kavramına hangi konumu vermek gerekir? Elbette olageliş ne tözdür, ne ilinedir, ne niteliktir, ne de süreçtir; olageliş cisimler düzenine ait değildir. Ve buna karşılık, hiçbir şekilde maddi-olmayan da değildir; her zaman maddeselliğin düzeyinde etki halini alır, etki olur; kendi yeri vardır ve maddi öğelerin ilişkisinden, birlikte bulunuşundan, dağılmalarından, karşılaştırılmalarından, birikmelerinden, ayıklanmalarından ibarettir; bir cismin eylemi de özelliği de asla değildir; maddi bir dağılışın etkisi ve içindeki etki olarak meydana gelir. Olagelişin felsefesi, cisimsiz bir maddeciliğin ilk bakışta çelişik görünen doğrultusu içinde ilerlemek zorundadır diyebiliriz.”* (Foucault, 1987, s. 54)

Böylece, artık Foucault’da temel inceleme nesnesinin ne olduğu, bunun ne bakımından inceleneceği ve tasarlanan “tarih”in nasıl bir tarih olduğu açıklık kazanıyor. Foucault’nun incelediği “söylem”ler, 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 hâlinde, 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, kılığlar, 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 “düşünce”yi 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: soy kütükçülük. Kökencilığe karşıttır bu tutum, nesnesini kökendeki, eylemdeki ya da düşüncedeki bir sabiteye -hakikate- geri götürerek ya da nesnelere böyle bir hakikatte ortaklaştırarak açıklamaya yanaşmaz; nesnesini kuran bireysel, alt bireysel ağlara, rastlantılara, dışsallığa, olumsal olaylara, mücadelelere, güç ilişkilerine, oluşumlara açılır. “*Gridir soykütüğü, sakınarak ve sabırla ilgilenir belgelerle; silinmiş, kazınmış, kat kat yazılarla doldurulmuş parşömenlerle.*” (Foucault, 1992b, s. 139)<sup>7</sup> Eski yazıların izleriyle grileşmiş parşömenlerden, silinmiş, kazınmış geçmiş yazıları geri getirmektir hedefi; bir oluşumu, bir olagelişi kat kat soymaktır. Söylemin kendi olagelişleri içerisinde nasıl bir düzenlenme, denetlenme dönüşümü geçirdiğini izlemektir soy kütükçülük.

Artık Todorov'u hatırlayabilir, tasnifinde yaptığı değişikliği daha iyi anlayabiliriz. Kendi çalışmasının röntgenini çekerken şu yeni ögenin, tarihsel poetikanın, kuramın “evrenselciliği ile şerhin özgüçlüğü arasında” kalan bir “genellik düzeyi” sağladığını söylüyordu Todorov. Nasıl bir genellik düzeyi olabilir bu? Metinleri eşitleyen, hepsine birden metinsel dil biliminin ölçütlerini uygulayan “evrenselcilikten” daha “az” bir genellik; zira “bir söylemin ne olduğu ve söylemin 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 istemektedir 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 yerleştiregeldiğimiz yerin gelişimiyle ilgileniyorum” dediği ve ilgili çalışması *La Conquête de l'Amérique: La Question de l'autre*'da (“Amerika'nın Keşfi: Öteki Sorunu”) bu “yer”in XVI. yüzyıldaki hâliyle ilgilendiği düşünülürse, -Foucault'nun terimleriyle- bir söylemsel olagelişler kapsamıdır bu ve ne roman ya da hatırat gibi belli bir “tür”e işaret etmektedir ne de dünya işlerinden, kılığdan, eylemden azade kılınmış 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 (Todorov, 1984): Yine Foucault'nun terimlerine tercüme edersek, söz konusu genellik, maddi düzeyde etki hâlini almış *bir* söylemsel 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 çözümlemesine denk düşen kuramsal çalışma ile düz anlam şerhinin ardından gelen, bu makro ile mikronun bir tür hazırlık çalışması gibi ortaya çıktığı bir “tarihsel proje”dir elimizdeki ve etik meselelerin

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

konusulacağı alegorik şerhe uzanımı sağlamaktadır; Todorov'un tarihsel 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 hâle gelen söylemsel yönelimi, söylemsel iklimi yakalayabilmek, tek tek yazarların dönemselleşen söylemsel oluşumlara, olagelişlere öyle ya da böyle katılımlarını tespit edebilmektir. Bu bakımdan, Derrida'yı okumuş olduğunu her satırında belli eden Barthes'ın durumundansa, Foucault düşüncesiyle gelen soy kütükçü tarih vurgusunu -doğrudan atıflar olmaksızın- çağının söylemsel eğilimi olarak benimsemiş Todorov'un durumu daha anlamlıdır. Foucault'nun söylemin denetlenme usulleri arasında andığı “disiplinler”in nasıl çalıştığını mükemmelen ortaya koyan örnektir Todorov. Foucault'nun bir araştırmacının -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 nesnel 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...” Soy kütükçü tarihçilik, bulucusu durumundaki kişiye -Nietzsche, Foucault- bağlı olmaksızın bir çeşit ortak sistem, cesur bir deyişle bir “söylemsel kamu” kurar. Diğer disiplinler işleyişleri 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 dâhil olduğu tüm beşeri incelemeler alanında “doğru araştırma çizgisi” hâline 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 disipliner 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, disipliner 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 logofobiyle başa çıkmayı sağlayacak söylem çözümlene ilkelerinin -doğruluk istencimizi sorgulamak, olageliş kimliğini söyleme yeniden kazandırmak ve gösterenin egemenliğine son vermenin (Foucault, 1987, s. 50)- daha baştan, soy kütükçülükten 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 çoğaltıcı” 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 “kuram”ı kastetmez elbette; çeşitli disiplinler arasında bir yerlerde kurulmuş, “tür”ü değil “söylem”i, Foucault’cu anlamda kılıgıyla birlikte düşüncüyü dayanak edinen bir “kuram”ı ifade eder. XX. yüzyılda edebiyat alanını bezeyen kuramların eksiksiz bir dökümünü sunar Eagleton - fenomenolojik, yorumsamacı, yapısalcı, post-yapısalcı, feminist, psikanalitik, post-kolonyal vs... Ama bunlar çıkış yerleriyle, kökenleriyle (felsefe, dil bilimi, psikoloji) tanımlanmazlar, bir yandan nasıl bir “dünya”dan doğduklarıyla, bir yandan da ne “yaptıklarıyla”, etkinlik alanlarıyla tasvir edilirler. Bu nedenle de “kuram”ın bir “edebiyat”, “felsefe” ya da “psikanaliz” kuramı olmasının fazla önemi yoktur; dolayısıyla kuramların değil topyekûn “kuram”ın bir söylemsel oluşum değeri söz konusudur.

Eagleton, 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 rastlantısal değildi. Büyük*

*kuramlar, rutin toplumsal ya da entelektüel pratikler çığırından çıkıp başlarını be-  
laya 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 sorgulamaksı-  
zın geçiştirmek artık mümkün değildi (...)*" (Eagleton, 2004, s. 263)

Söylemin kılışal ögesini, Foucault'nun söyleme bakışta öngördüğü "cisimsiz maddeciliği", etki hâlinde 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 soy kütüğü hâlinde buluruz Eagleton'da. Hatta *Edebiyat Kuramı*'nın son bileşeni, "Sonuç: Siyasi Eleştiri" kısmındaki kuramsal yaklaşım, edebiyatın ve edebiyat kuramının "yer"i, dolayısıyla da bunlara yönelik uygun bakış biçimi itibarıyla bir Foucault evreni tarif eder:

*"Edebiyat kuramı, yanılısamadır, 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, dil bilimine, psikanalize... ait olması gerekmez artık, zira araştırmanın 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 “pratik”le ne kastedildiğini açmakta yarar vardır, zira “ara bölgeler”i yaratan terkipler tam da bu pratik ilgidenden doğmaktadır. Şöyle söylüyor Eagleton:

*“(…) 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 belliyse, neyi incelemeye karar verdiğiniz, büyük ölçüde pratik duruma bağlıdır.”* (Eagleton, 2004, s. 254, vurgulamalar metne aittir)

Alıntıda vurgulamalar metne aittir ama öyle olmasaydı bile, buradaki sorununuzla ilgisinde, tam olarak Eagleton’ın vurguladığı sözcükleri vurgulamak gerekirdi. Felsefe, edebiyat, psikanaliz, dil bilimi... 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 yapısalılıktan, gösterge biliminden, psikanalizden, yapısalılık 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 mi, bilim tarihi mi, kültür tarihi mi, felsefe mi, sosyoloji mi ürettiğini sormaya gerek yoktur artık; bunların ve belki başka disiplinlerin de keşistikleri 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.<sup>8</sup>

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 Şark*'ı 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 hâlini 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 kategorisiyle söylenecek olursa, bir tarihsel poetika işi yapmakta, Foucault'ca söylenecek olursa da, söylemsel bir oluşumun kılığıyla (Batılılaşmayla, "roman yazan 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 şikâyetir bu. "Sonsöz"de, bütünselleştirici kuramlarla birlikte eyleyen insan fikrinin ve geleneksel siyasi kategorilerin terk edilmesi; yapıbozumculuğun "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 postmodernizmin yükselişi;

8 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 dil bilime, oradan gösterge bilimini göstergeler ile dünyanın ilişkisi bakımından son derece sorunlu bir disiplin hâline getiren Derrida felsefesine, oradan da bu sorunun Foucault'da nasıl düşünüldüğüne geçen, yine melez bir çalışma olan *Edebiyat Kuramı: Giriş*'in Foucault'nun önerisiyle ilgisinde nereye denk geldiğine bakarak eleştirinin hâlihazırdaki durumuna dair sonuçlar çıkartan bir yazı, geleneksel tasniflere göre, ne bir felsefe yazısıdır ne dil bilimi ne gösterge bilimi 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.

postkolonyalizmin “başka”yı 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 rehabetine 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 tevecçühe bıraktı. Bazı kültürel çevrelerde de, mastürbasyon siyaseti Ortadoğu’nun siyasal olaylarından daha fazla ilgi çekiyor. Sosyalizm, koltuğunu sado-mazoşizme kaptırılmış 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 yataкта 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, kılğı ile düşünceyi birlikte ele almanın yozlaştığı, “düşünce”nin tamamen sırta kadem bastığı, kılğıdan da geriye sadece bu kapsama haksızca yerleştirilen gündelik işlerin kaldığı ve dolayısıyla eleştirden azade sayısız gündelik hayat ilgisinin eleştiri alanını istila ettiği akademik-entelektüel dünyanın eksiksiz bir betimlemesi bulunur. Tabii postkolonyalizm 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 suiistimalidir söz konusu olan. Yapısalcılık aynı mantıksal işleyişleri sergilemeleri bakımından edebiyat ile gündelik kültür ürünleri arasındaki farkı siler, diyelim Algirdas Julien Greimas’ın gösterge bilimsel 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 Marksiz-

me de mükemmelen uygulanabilir (Yücel, tarihsiz, s. 104).<sup>9</sup> Eagleton'ın tarif ettiği akademik dünya için, elitizm ya da yüksek kültür karşıtlığı formuna bürünerek, eşsiz bir meşruiyet kaynağı olacaktır bu. Yapısalcılık sonrası ise, yukarıda Eagleton'ın "Sonsöz"ü özetlenirken sayılan çıkmazların yanında, en çok da Foucault'cu söylem kavrayışının kılığa verdiği yerin suiistimaliyle bir meşruiyet kaynağı hâline getirilir. Böylece, siyasi anlamların üretimini açımlayan eleştiriden boşaltılan yeri kılıgı kılığına bürünmüş gündelik hayat istila eder - üstelik şu önemli yeniliği, disiplinler ara alanların açılmış olmasını da yedeğine alarak... Edebiyat alanında sıkça karşılaşılan kolaycı araştırmalardan, seçilmiş bir kuramın bir veya birkaç yapıta uygulamasından ibaret çalışmalarından farklı bir şey söz konusudur. Elbette diyelim Propp'un kuramını veya yapıçözümücü eleştiriye 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 eklemelenen 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.

9 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)

**Kaynaklar:**

- Aristoteles (1996), *Yorum Üzerine*, Saffet Babür (Çev.), Ankara: İmge.
- Barthes, R. (1988), *Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş*, Mehmet Rifat - Sema Rifat (Çev.), İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- \_\_\_\_\_ (1990), *Yazı ve Yorum*, Tahsin Yücel (Ed. ve Çev.), İstanbul: Metis.
- Boethius, A.M.S. (1880), *In Perihemeneias editio secunda*. C. Meiser (Ed.), Leipzig: Teubner.
- Derrida, J. (1999a), Différance, Önay Sözer (Çev.), *Toplumbilim*, 10, 49-61.
- \_\_\_\_\_ (1999b), İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun, Özkan Gözel (Çev.), *Toplumbilim*, 10, 165-173.
- \_\_\_\_\_ (1999c), Göstergebilim ve Gramatoloji, Tülin Akşin (Çev.), *Toplumbilim*, 10, 175-183.
- \_\_\_\_\_ (2010), *Gramatoloji*, İsmet Birkan (Çev.), Ankara: BilgeSu.
- Eagleton, T. (2004), *Edebiyat Kuramı: Giriş*, Tuncay Birkan (Çev.), İstanbul: Ayrıntı.
- \_\_\_\_\_ (2006), *Kuramdan Sonra*, Uygur Abacı (Çev.), İstanbul: Literatür.
- Foucault, M. (1987), *Söylemin Düzeni*, Turhan Ilgaz (Çev.), İstanbul: Hil.
- \_\_\_\_\_ (1992a), *Ben'in Yapımı*, Levent Kavas (Çev.), İstanbul: Ara.
- \_\_\_\_\_ (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 Arıoba (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.
- \_\_\_\_\_ (2001), *Poetikaya Giriş*, Kaya Şahin (Çev.), İstanbul: Metis, 2001.
- Yücel, T. (tarihsiz), *Yapısalcılık*, İstanbul: Ada.