

YAPISALCILIKTA VE YAPISALCILIK SONRASINDA HEGEL

F. Berna ÜLNER

Hacettepe Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü

98671

Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin
Felsefe Anabilim Dalı İçin Öngördüğü
DOKTORA TEZİ
Olarak Hazırlanmıştır

98671

**T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ**

Ankara
Ocak, 2000

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

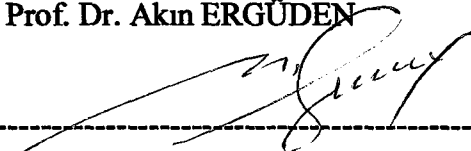
Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalı'nda DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan -----


Prof. Dr. İoanna KUÇURADI (Danışman)

Üye -----


Prof. Dr. Akın ERGÜDEN

Üye -----


Prof. Dr. Necdet SUMER

Üye -----


Doç. Dr. Abdullah KAYGI


Üye -----


Doç. Dr. Hülya YETİŞKEN

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

...../...../.....


Prof. Dr. İbrahim TANYERİ
Enstitü Müdürü

ÖZET

Yirminci yüzyılın önemli akımlarından biri olan yapısalcılığın ve bu akımla bağlantılı yapısalcılık sonrası düşüncesinin Georg Wilhelm Friedrich Hegel'le ilgisinin incelendiği bu çalışmada, yapısalcılıktaki açık ve örtük Hegel etkilerini yakalamak, bu etkilerin yapısalcılık sonrasında nasıl bir biçim aldığını saptamak hedeflenmektedir. Çalışmanın temel savı, Hegel'in –özellikle yapısalcılık sonrası düşünürleri tarafından sık sık eleştirilen bir filozof olsa da– birtakım kabulleriyle yapısalcılık - yapısalcılık sonrası çizgisinin oluşumunda etkili olduğudur.

Çalışmanın ilk bölümü Hegel düşüncesinin yirminci yüzyılı etkileyen yönlerinin özetlenmesine ayrılmıştır; bu bölümde Hegel'in sistemi ana hatlarıyla özetlenmekte, filozofun yapısalcılık ile yapısalcılık sonrasında benimsenen görüşleri belirlenmeye çalışılmaktadır. İkinci bölümde Ferdinand de Saussure, Claude Lévi-Strauss ve Roland Barthes üzerinde durulmakta, Saussure'ün ortaya attığı yapısal dilbilimin eski filoloji geleneğiyle ve Hegel düşüncesiyle bağlantısı, buna koşut olarak da Lévi-Strauss'un yapısal budunbilimi ile Barthes'ın yapısalcılık yaklaşımı üzerindeki Hegel etkisi incelenmektedir. Üçüncü bölüm yapısalcılık sonrası düşünürlerine ayrılmıştır; bu bölümde, –yapısalcılıktan yapısalcılık sonrasına geçişi açıklamak üzere– yapısal yöntemin ardından yapısalcılık sonrası düşüncesini benimsemiş olan Barthes'ın görüşleri irdelenmekte, Gilles Deleuze, Michel Foucault ve Jacques Derrida'nın Hegel düşüncesiyle bağlantısı sorgulanmaya çalışılmaktadır. Çalışmanın son bölümünde ise, yapısalcılık - yapısalcılık sonrası çizgisinde saptanan Hegel etkisinin sonuçlarına değinilmekte, birtakım tipik sonuçları ortaya koymak için siyasetbilimci Thierry Hentch'in çalışması *Hayali Doğu* incelenmekte, yapısalcılık sonrası düşüncesinin yerleşik hale getirdiği Hegelci klişeler bu kitap aracılığıyla serimlenmeye çalışılmaktadır.

SUMMARY

Both structuralism and post-structuralism, which are considered as the most influential approaches of twentieth century thought, do possess connections with the philosophy of Georg Wilhelm Hegel. The aim of this study is to identify the effects of Hegelian philosophy on structuralism and post-structuralism. Our main argument is that certain aspects of Hegelian thought have an important and determining influence on the formation of the structuralist and post-structuralist approaches, even though Hegel's philosophy subjected to the severe criticism of post-structuralist thinkers.

The first chapter of this study is devoted to a brief account of Hegel's philosophy and some themes of his philosophy which are adopted by the structuralist and post-structuralist way of thinking. The main subject of the second chapter is structuralism: in this chapter Saussurean linguistics and its connections with Hegel and with the philological tradition of the nineteenth century is analyzed; subsequently the Hegelian aspects of the structuralist ethnology of Lévi-Strauss and the structuralist criticism of Barthes are exposed. The third chapter deals with post-structuralist philosophy: the post-structuralist views of Barthes are introduced in order to explain the transition from structuralism to post-structuralism, and the philosophical approaches of Gilles Deleuze, Michel Foucault and Jacques Derrida are analyzed in respect to the role of Hegelian themes in these approaches. The fourth and last chapter is an attempt to evaluate the structuralist and post-structuralist approaches to Hegel himself.

İÇİNDEKİLER

TÜRKÇE ÖZET	i
İNGİLİZCE ÖZET	ii
İÇİNDEKİLER	iii
GİRİŞ	1
1. YIRMİNCİ YÜZYILI ETKİLEYEN YÖNLERİYLE HEGEL DÜŞÜNCESİ	5
1.1. <u>ANA HATLARIYLA HEGEL'İN SİSTEMİ</u>	5
1.2. <u>EFENDİ-KÖLE DİYALEKTİĞİ</u>	10
1.3. <u>DİYALEKTİK DÜŞÜNCE VE KURGUSAL TARİH</u>	15
2. YAPISALCIKTA HEGEL	20
2.1. <u>SAUSSURE VE YAPISAL DİLBİLİM</u>	20
2.1.1. <u>"GERÇEK" LİK SORUNU</u>	35
2.2. <u>LEVI-STRAUSS VE YAPISAL BUDUNBİLİM</u>	44
2.3. <u>YAPISALCIKTA BARTHES: ÖNERİLEN "GERÇEK"</u>	65
2.3.1. <u>YAPISALCI ETKİNLİK VE "YAPISAL İNSAN"</u>	72
3. YAPISALCIK SONRASINDA HEGEL	80
3.1. <u>YAZAR OLARAK BARTHES</u>	80
3.2. <u>DELEUZE: HEGEL'E KARŞI NIETZSCHE</u>	89
3.3. <u>FOUCAULT: SOYKÜTÜKCÜ NIETZSCHE</u>	95
3.4. <u>DERRIDA: GÖNDERGESİZ DİL, MERKEZSİZ YAPI, "AŞMA" SIZ DİYALEKTİK</u>	110
4. SONUÇ: YIRMİNCİ YÜZYILIN HEGELCİ KLİŞELERİ	123
KAYNAKÇA	134

GİRİŞ

İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure'ün 1916'da yayımlanan *Genel Dilbilim Dersleri*, yalnız dilbilim araştırmalarına değil, insan bilimlerinin çeşitli dallarında yürütülen pek çok çalışmaya da yön verecek yeni bir bakış biçimi getirdi; başta genel çerçevesi ve temel öncülleri Saussure tarafından belirlenen göstergebilim olmak üzere toplumbilim, budunbilim, ruhbilim, insanbilim, tarih yazımı, yazın eleştirisi ve dilbilim *Genel Dilbilim Dersleri*'nde ortaya konan bilim ve yöntem yaklaşımını – ister destekleme ister karşı çıkma söz konusu olsun– hesaba katmadan edemedi. Tek tek bilimler açısından değil de akımlar açısından bakılacak olursa, önce yapısalcılık, ardından da yapısalcılık sonrası düşüncesi Saussure'ü hep gündemde tuttu.

Dolayısıyla, neredeyse tüm bir yüzyılı etkileyen *Genel Dilbilim Dersleri*'ni anlamak, esinini bu çalışmadan alan akımları anlamak açısından son derece önemli. Böyle bir kaygıyla bakıldığında, "*Genel Dilbilim Dersleri*'ni anlamak" kaçınılmaz olarak çift yönlü bir etkinliği, Saussure'ün içinden çıktığı eski gelenekle bağlantısının ne olduğunu ve yön verdiği yeni yaklaşımları hangi açılardan etkilediğini sormayı gerektirecektir. Başka deyişle, Saussure'ün çalışmasının sunduğu "yenilikler" kadar bunları nasıl ürettiği, ne gibi felsefi öncüllerle biçimlendirdiği de önemli; zira yapısalcılık-yapısalcılık sonrası çizgisine damgasını vuran bu yenilikler, içlerinde barındırdıkları birtakım temel felsefi yönelimlerle de yirminci yüzyılda belirleyici oldular. Tarihsel süreklilik açısından söylenecek olursa, yapısalcılık ile yapısalcılık sonrasının geçmişle kurduğu bağlantıların bir kısmı Saussure'ün çalışması aracılığıyla biçimlendi; Saussure'ün kendi çağıyla hesaplaşması bu iki düşünce akımının Saussure öncesi düşünceyle ilişkisi açısından bir ara halka işlevi gördü.

Bir iki aykırı örnek dışında çağdaş Saussure incelemeleri Saussure'ü çoğunlukla "geçmişle tüm köprüleri atmış", radikal, devrim yaratan bir kuramın yaratıcısı olarak niteler. Bu görüşte belli bir haklılık payı vardır. Ancak, *Genel Dilbilim Dersleri*'nin ortaya çıktığı düşünsel ortam hesaba katıldığında, Saussure'ün

neye ne ölçüde karşı çıktığı, gelenekle hesaplaşmasının boyutlarının ne olduğu, neyi reddettiği, neyi reddetmediği sorulduğunda, söz konusu nitelemenin büsbütün haklı olmadığı da öne sürülebilir. Başka deyişle, Saussure'e ilişkin yaygın kanı Saussure'ün geliştirdiği kuram ile eleştirdiği gelenek arasındaki birtakım bağlantılar dikkate alınmaksızın oluşturulmuş, Saussure'e "devrimcilik" payesi verilirken biraz aceleci davranılmıştır. En azından, böylesine iddialı bir nitelemenin gerektirdiği tarihsel incelemenin yeterli titizlik gösterilerek yapılmadığı söylenebilir. Çünkü, Saussure'ün eleştirdiği gelenekle bağlantısı hiç de önemsiz bir konu değildir, hele felsefe açısından bakıldığında.

Nitekim, kabaca özetlenecek olursa, Saussure'ün dizge anlayışının, öngördüğü eşsüremlilik/artsüremlilik ilişkisinin, dilbilimin nesnesini ve işleyiş ilkelerini tanımlayışının ondokuzuncu yüzyıl filolojisi ve felsefesiyle sıkı bağlantıları vardır; üstelik bu bağlantılar Saussure'ün eski gelenekten "kopuş"u değil, eski geleneği "ıslah etmeyi" hedeflediğini gösterir niteliktedir, ondokuzuncu yüzyıl filolojisinin ardındaki felsefi ilkelerse *unutulmuş* değil *farklı bir biçime dönüştürülmüştür* Saussure'de –hele *Genel Dilbilim Dersleri*'nde ortaya konan bilim anlayışı düşünüldüğünde.

Saussure'ün dilbilimi, Hegel'in deneysel verileri ikinci plana atan usçu bilim anlayışına uyar. Aynı şekilde, ilk hali Saussure'de ortaya çıkan ve "yapısal yöntem" adı verilen özgün yöntem de, yüzyıl başının yaygın bilim anlayışının, olguculuğun tutumunu değil, Hegel geleneğinin tutumunu paylaşır, bu doğrultuda gelişir. Hatta, birtakım disiplinlerde, özellikle insanbilim, budunbilim ve ruhbilimde hâlâ sürmekte olan bu yaklaşım farklılığı, olguculuğu seçenlerin yapısal yöntemi kullanan bilim adamlarını olguları hiçe saymakla, tahrif etmekle, bunlar karşısında ussal dizgelere abartılı bir ayrıcalık tanımakla, sonuçta olgusal dünyayı ussal dizgelere göre düzenleyip sunmakla suçlamalarına neden olur; sözcelimi Lévi-Strauss'un Hegelciliği şiddetle eleştirilir, Dumézil'in Hint ve Kelt söylenleri arasında kurduğu bağlantıların olgulardan değil kurgulardan türetildiği iddia edilir. Kimi zaman aşırıya kaçılmış olsa da, bir bakıma doğruluk payı vardır bu eleştirilerde; zira yapısalcıların kendi yaptıkları

işe, öncelikli saydıkları şeylere ilişkin belirlemeleri olgular ile kurgular arasında bir seçim yapıldığını, bu seçimin kimi düşünürde incelikli irdelemelere dayandığını, kimindeyse pek farkına varılmaksızın, rastlantısal olarak açığa çıktığını ortaya koyar.

Ancak söz konusu yapısalcılık eleştirileri tek tek bilim adamlarına, düşünürlere yöneliktir; yapısalcılığın daha oluşumunda, Saussure'ün çizdiği genel tabloda beliren, yapısalcılık tarihinde şu ya da bu şekilde kendini gösteren ve ucu Hegel geleneğine bağlanan birtakım ayırıcı özellikler üzerinde durulmaz pek. Bunun nedeni, yapısalcılara yönelik eleştirilerin genelde aynı disiplinlerde çalışan meslektaşlarından gelmesi, eleştirilerin belirli çalışma dallarının sorunları çerçevesinde dile getirilmesi, meseleye yapısalcılığın genel felsefi öncülleri açısından bakılmamasıdır. Sözgelimi Lévi-Strauss eleştirileri başka budunbilimcilerin Lévi-Strauss'a yönelttikleri *mesleki* eleştirilerdir; bunlarda Lévi-Strauss ile yapısalcılığın, ardından da yapısalcılık ile Hegel'in ilişkisi değil, doğrudan Lévi-Strauss ile Hegel'in ilişkisi sorgulanır, bire bir benzerlikler aranır, sonuçta da ortaya birtakım münferit –bazen de hatalı kurulmuş– bağlantılar çıkar. Dolayısıyla, yapısalcılığın daha başlangıcında beliren Hegel etkisini saptamak, bu etkinin yapısalcılık çerçevesinde geçirdiği dönüşümü incelemek faydalı olacaktır –sırf yapısalcılığı daha iyi anlamak için değil, aynı zamanda yirminci yüzyılda en çok tartışılan ondokuzuncu yüzyıl filozoflarından biri olan Hegel'in çağdaş felsefeyle bağlantısını da daha iyi anlamak için.

"Hegelci" olmak olumsuz bir nitelendirme günümüzde, övgülerde değil yergilerde kullanılıyor. Bu olumsuzluk halesini iyiden iyiye pekiştirense, öncelikle yapısalcılık sonrası düşünürleri. Ancak yapısalcılık sonrasının Hegel'le ilişkisi, bu akımın yapısalcılıkla kurduğu ilişkiye benziyor: Sıkıntılı, belirsiz, kimi zaman tutarsızlıklar gösteren bir ilişki. Eleştiriler alabildiğine yoğun; ama başvuru dil, dayanakları oluşturan kavramlar, kuramsal donanım ne yapısalcılığınkinden farklı, ne de –çoğu zaman– Hegel'inkinden. Yapısalcılık sonrası düşünürlerinin aralarında kullandıkları dil, başka bileşenlerin yanı sıra, yapısalcılık ile Hegel'den devşirilmiş sözcükler ve anlam kuralları içeren bir dil. Üstelik bu dil, farklı disiplinler arasında "anlaşma"yı da sağlayan

bir *lingua franca* gibi işliyor; sözgelimi bir siyasetbilimci tüm kuramını "öteki", "benzeşik", "yapısökme", "olumlama" ve "olumsuzlama" gibi kavramlara dayandırdığında hem anlaşılabilirlik bakımından pek bir güçlkle karşılaşmamış oluyor hem de kuramına "çağdaş" –dolayısıyla "muteber"– bir görünüm kazandırabiliyor. Bu dilin kavramlarından çeşitlemeler üretilerek çağdaş sorunlara yeniymiş gibi görünen çözümler getirilebiliyor. Sonuçta Hegel eleştirilerinin de Hegelci bir dille, Hegel'in kavramlarıyla yapılmasından ötürü, açmazlarla yüklü, getirisiz bir eleştirel bakış geliyor, hatta Hegel'i eleştirmenin gerekçesi ortadan kalkabiliyor.

Ancak, yapısalcılık sonrasına yapısalcılığın geleneksel kökenleri hesaba katılarak bakılırsa, en azından bu belirsizlik ile çelişkilerin nereden kaynaklandığı sorusuna bir cevap vermek ve sözgelimi Foucault'nun Hegel merkezli felsefe anlayışını ya da Derrida'nın önerdiği "yarım" diyalektiği kavramak mümkün. Diğer bir deyişle, başlangıcından itibaren yapısalcılığı kateden ve arka planda ondokuzuncu yüzyıla uzanan birtakım temel kabuller yapısalcılık sonrasında da değişmiş değil; bu kabuller merkeze alındığında yapısalcılık sonrasının tıkanma noktalarının daha iyi görülebileceğini söylemek olanaklı. Dahası böyle bir bakış, yapısalcılık sonrasının pek çok disipline hitap eden, cazip gelen dilinin bazı kör noktalara sahip, klişelerle işleyen bir dil olduğunu göstermeye de yarayabilir.

Özetle, yapısalcılık ile yapısalcılık sonrasının Hegel'le ilişkisini, yirminci yüzyılın birtakım Hegel çeşitlemelerini sorgulayan bu çalışma, bu tarihsel bağlantıyı ve yapısalcılık-yapısalcılık sonrası çizgisinin bugün gelip saplandığı Hegelcilik çıkmazını serimlemeyi amaçlıyor.

1. YIRMİNCİ YÜZYILI ETKİLEYEN YÖNLERİYLE HEGEL DÜŞÜNCESİ

1.1. ANA HATLARIYLA HEGEL'İN SİSTEMİ

G.W.F. Hegel'in, her yapıtında ayrı bir yönüyle irdeleyip geliştirdiği, 1807'de yayımlanan yapıtı *Phänomenologie des Geistes*'te de (*Tinin Görüngübilimi*) tüm yönleriyle serimlediği "sistem"i, dünyayı, tarihi ve insan düşüncesini bir arada, aynı ilkelerle açıklamaya yönelik, tam kapsayıcı, kuşatıcı bir sistemdir. Hem varlıksal hem de bilgisel olarak her şeyi birden açıklamak üzere ortaya konan bu sistemde, öğeleri (bunlar ister bireysel gelişimin aşamaları, ister felsefe tarihindeki akımlar, ister dinler, ister mantık yürütmeler olsun) birbirleriyle ve bütünlüyle ilişkilendiren, sistemin tüm ağırlığını, yükünü çeken bir ana eksen vardır. Bu eksen "Tinin gelişimi"dir. Var olma açısından bakıldığında da bilinme açısından bakıldığında da, tüm sistemi bir bütün kılarak kateden şey bu eksendir; "hedefi, kendisini Tin olarak bilen Tine ya da Mutlak Bilgiye varmak olan" (Hegel, 1966: 808) Tinin hareketidir. Tinin "kendi bilincine varmak" üzere gerçekleştirdiği bu amaçlı hareketin temel özelliği, diyalektik ilkesine göre işleyen zorunlu bir hareket olmasıdır. Tin zorunlu olarak, kendi kendisine dönüş olan bir dairesel dönüşüm sürecini kendi kendisinin önkoşulu olan mutlak son ereğe – yani kendi bilincine– varmak üzere ortaya koyar (Hegel, 1966: 801).

Hegel'in sisteminde zorunlu bir hareket olarak Tinin gelişimi, baştan sona her şeyin ona göre anlam kazandığı, yerini bulduğu bir ana eksendir. Ancak bu durum, Hegel'in sisteminin, ana eksen ile ona eklenen eksensiz öğelerden oluştuğu anlamına gelmez. Tam tersine, var olan her şey, her çeşit varlık (doğadan toplumlara, sanattan felsefeye her şey) bu eksenin oluşturucusu, ekseni kuran yapıtaşlarıdır, ekseni oluşturan malzemedir. Ana eksen bu malzemenin *içinden geçerek* oluşur. Böylelikle Hegel'in sistemi, a) varlık açısından bakıldığında, Tinin hareketi bir gelişim olduğu için tek bir ilerlemenin aşamalarından oluşmuş bir bütün olarak ve b) bilme açısından bakıldığında, varlığın bu hareketinin kavranması olarak ortaya çıkar.

Bu sistemde varlık ile bilginin ilişkisi yalın bir ilişki değildir. Tinin kendini bir gelişim olarak kavraması, belirli bir noktaya, ulaştığı "tarihsel" noktaya kadarki hareketini dönüp tekrar ele almasını, bu hareketin anlarını gelişiminin aşamaları olarak tanımasını gerektirir. Tin dönüp kendi gelişimine bakmadan önce, varlığın çeşitliliğinin aslında Tinin gelişiminin birliği olduğu ortaya çıkmaz. Ayrıca, Tin dönüp kendi hareketine baktığında hazır bir gelişim çizgisi de bulmaz; bu çizginin oluşturucusu olan tüm öğeleri baştan sona, tek tek ele almak, bu malzemedan tekrar geçerek zorunlu gelişim çizgisini adım adım her noktasında kavramak, yukarıda 'ana eksen' olarak anılan şeyi oluşturmak zorundadır.

Hegel bu işi aşama aşama gerçekleştirerek kurar sistemini. Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nin Önsözünde, bu yapının bütününde vardığı sonuçları önceden söylemeyi reddetmesi, her şeyden önce, sonucun ancak başlangıç noktasına, yani Tinin kendisine bakmak için başlangıca dönmeden önce durduğu o son noktaya kendi gelişim basamaklarından geçerek tekrar varmasıyla, "geriye dönüş ve kendine varış" anlamına gelen bu ikili süreçle (ve bu süreçte) ortaya konabilecek bir şey olmasından kaynaklanır.

Hegel'e göre bu sistemi kurmak, aynı zamanda bilimi kurmaktır; bunu gerçekleştirecek olan da, bu işi yapmakla bilim düzeyine yükselecek olan felsefedir. Bilimden beklenen, belirli bir düşünme biçimiyle nesnesine yaklaşmak, bu düşünme biçimi aracılığıyla tüm çeşitliliğine karşın varlığın aslında bir bütün olduğunu göstermek, onu bir bütün olarak kurmak, Tinin kendi bilincine varmasını adım adım gerçekleştirmektir. Bunları gerçekleştirecek düşünme biçimi, nesnesini içinden kavrayan, "kendini nesnenin yaşamına bırakmayı ya da, gene aynı şey, onu kontrol eden iç zorunluluğu önünde bulmayı ve anlatmayı" (Hegel, 1966: 112) isteyen bir düşünme biçimidir, ilkesi diyalektik olan zorunlu bir harekettir.

Düşünmenin de bir hareket olarak görülmesi, diyalektiğin –Tinin hareketinin ilkesi olmanın yanı sıra– düşünme hareketinin de ilkesi olması, Hegel'in sisteminin

canalıcı özelliklerinden biridir. Zira sisteme bütünsellik kazandıran şey, düşüncenin Tinin gelişimini, bu gelişim hareketine uygun bir düşünme biçimiyle kavramasıdır. Tini kuracak düşüncenin Tinin geçirdiği aşamalardaki zorunlu birliği kavrayabilmesi için keşfetmesi gereken, bu gelişimde henüz görülmemiş olan bütünlüktür. Bütünlüğü sağlayan, tek tek halkaları birbirine bağlayan zorunlu hareketin ilkesine göre işlemeyen düşünce, bütünü de kuramaz. "Tin, ardarda gelen biçimler içinde açılıp yayıldıktan sonra gene kendisine dönen bütündür" (Hegel, 1976: 10); mesele bu bütünü, ona uygun bir düşünceyle ortaya koymaktır.

Hegel diyalektiği zorunlu hareketin –Tinin hareketinin ve düşüncenin hareketinin– ilkesi olarak kabul etmekle, bu ilkeye bir önkabul olarak dayanmakla kalmaz, oluşturacağı sistemi kurmanın yöntemi olarak da diyalektiği benimser. Başka deyişle, Tinin gelişimini zorunlu bir bütün olarak kavrayacak olan düşünce, sistemi de diyalektikle kurar. Özetlenecek olursa, Hegel'in sisteminin, varsayılan ilkesi diyalektik olan bir bütün olarak varlığı açıklamak üzere diyalektik yöntemle kurulmuş bir sistem olduğunu; bu sistemin ana eksenini olan "Tinin gelişimi"nin diyalektikle ortaya çıkmış, ardından da –Tin kendisine baktığında– diyalektikle birleştirilmiş öğelerden kurulu tek bir çizgi, tek bir oluşum olduğunu; bütün bunları anlatmanın yolu olarak da diyalektik yöntemin benimsendiğini ileri sürmek mümkündür. Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde yöntemini belirleyişi hakkında söyledikleri tüm bu "ilke çakışmaları"ı özetler:

Benim bu mantık sistemimde izlediğim –ya da daha doğrusu sistemin kendiliğinden izlediği– yöntemin, bir yığın ayrıntılı hazırlık çalışmasına açık olmadığına nasıl inanabilirdim? Ama aynı zamanda tek gerçek yöntemin bu olduğunu da biliyordum. Bunun böyle olduğu daha şu olgudan bellidir: Bu yöntem nesnesinden ve içeriğinden farklı değildir, çünkü nesneyi ilerleten kendi kendindeki içeriktir, *kendi kendinde taşıdığı diyalektiktir*. Şurası açıkça bellidir ki, bu yöntemin gidişini izlemeyen ve onun yalın ritmine ayak uydurmayan hiçbir açıklama bilimsel sayılamaz. (Hegel, 1976: 101; vurgulamalar metne aittir.)

Hegel'e göre, böyle bir açıklamanın –ya da sistemin– ortaya koyacağı şey hakikattir. Zira, yukarıda 'bütün' olarak anılan şey aynı zamanda hakikattir de; "hakiki

olan bütündür" (Hegel, 1966: 81), hakikatin hakiki biçimi bütün olmaktır ve "hakikat ancak sistem biçiminde gerçekleşir" (Hegel, 1966: 85). Hakikatin sistemde nasıl ortaya konacağı konusunda da şöyle söyler Hegel: "Benim görüşüme göre –ki bu görüş ancak sistemin kendisinin açıklanışıyla doğrulanabilir– her şey nihai hakikati yalnızca töz olarak değil, özne olarak da kavramaya ve anlatmaya dayanır." (Hegel, 1966: 80) Yani hakikat ya da bütün yalnızca Tinin tözsel yaşamundan, "gerçeklik"ten ibaret değildir; aynı zamanda, dirimli töz olan öznenin kendisine bakmasıdır da.

Öznenin tözle ilişkisi, diyalektik ilkesini anlamaya yarayacak önemli ipuçları sunar; çünkü diyalektik hareketin ilk aşaması olan olumsuzlama öznenin hareketinde ortaya çıkar. Hegel'e göre "töz özünde öznedir" (Hegel, 1966: 85) ve öznenin hareketi "soyut olarak alındığında, onun kendi-için varlığıdır ya da saf olumsuzluktur" (Hegel, 1966: 83). "Töz"den "özne"ye geçiş, diyalektikteki ilk sıçramadır. Öznenin olumsuzluğu ya da tözün özne olduğunda 'olumsuzluk' diye adlandırılması, öznenin kendisini nesne edinmekle kendi belirleniminin olumsuzlamasını ortaya koyuyor olmasından kaynaklanır. Öznenin kendini bilmesi, sonuçta olumlayıcı kurgusal ana ulaşacak, yani öznenin kendisine dönüp kendi bilgisine ulaşmasıyla son bulacak bir olumsuzlamadır.

Bu tamamlanmış harekette ortaya çıkan şey, gerçek olan ile onun kavranmasının aynılığıdır, töz ile özün birliğidir, olan ile sonuçta onun –olumsuzlanma yoluyla– olumlanmasından oluşan hakikattir. Bu hakikat anlayışı, sistemin ana eksenini olan "Tin'in gelişimi"yle yakından ilgilidir. Hegel'in 'töz' adını verdiği şey, Tin'in, kendisini bilmek üzere tekrar ele almasından önceki gelişimine, henüz bir gelişim olduğunu bilmediği oluşumuna denk düşer. Tin'in kendi içinden geçerek kendisini kurması, sonuçta da başlangıca, yani başlangıçtaki ereği olan kendi bilincine varması, öznenin diyalektik hareketinin geniş ölçekteki yansımasıdır.

Töz-özne ilişkisini de kapsayan daha geniş bir çerçevede, mantık açısından bakıldığında, diyalektik işleyiş şöyle betimlenir:

Bilimsel ilerleyişi elde etmek için zorunlu olan ve anlaşılması için esas olarak çaba gösterilmesi gereken tek şey, şu mantıksal önermeye ilişkin bilgidir: Olumsuz olan aynı zamanda olumludur; başka deyişle, kendi kendisiyle çelişen şey sıfır halinde, soyut hiçlik halinde eriyip çözülmez, esas olarak kendi *tikel* içeriğinin olumsuzlanması halinde eriyip çözünür; daha başka bir deyişle, böyle bir olumsuzlanma tam olumsuzlanma değil, eriyip dağılan *belirlenmiş şeyin olumsuzlanmasıdır*, demek ki belirlenmiş olumsuzlanmadır; şu halde sonuç, esas olarak, kendisinden çıktığı şeyi kapsar; bu ise, doğrusunu söylemek gerekirse, bir totolojidir, çünkü aksi halde bir sonuç değil, bir dolaysızlık olurdu. Sonuç olarak çıkan şey, olumsuzlanma, bir *içerik* taşır, çünkü *belirlenmiş olumsuzlanmadır*. Bu olumsuzlanma yeni bir kavramdır, ama öncekinden daha yüksek, daha zengin bir kavramdır, çünkü kendi olumsuzlanmasıyla, başka deyişle kendi karşıtıyla zenginleşmiştir: O halde karşıtı kapsar, ama aynı zamanda karşıtıdan da fazlasını kapsar, kendi kendisiyle karşıtının birliğidir. –İşte saf kavramlar sisteminin kurulması ve karşı durulmaz, saf, dışarıdan içine hiçbir şey sokmayan bir ilerleyiş içinde oluşup tamamlanması bu yolda olmalıdır. (Hegel, 1976: 100-1; vurgulamalar metne aittir.)

Bu diyalektik işleyiş anlayışına dayalı olarak oluşturulacak "saf kavramlar sistemi"ni kurmak, mantığın, yani "kendinde ve kendi için İdenin bilimi"nin işidir. Hegel'in sisteminde "İde", Tinin gelişimini ve Doğayı meydana getiren kavramdır; "kendinde ve kendisi için hakiki olandır", kavram ile gerçekliğin birliğidir; bütün kavramları taşıyan, ama kendi karşıtını içinde taşımayan, dolayısıyla diyalektiğin bitiş noktasını ya da kökenini oluşturan kavramdır. Kendinde ve kendi için olduğunda Mantıksal İde, kendi dışında ortaya çıktığında Doğa, kendi gelişimini bilmesi, kendi bilincine varması durumunda da Tindir. Dolayısıyla, yukarıda söylendiği gibi kendinde ve kendi için İdenin bilimi mantık, kendi dışındaki –başkalığı içindeki– İdenin bilimi Doğa felsefesi, başkalığından kendi içine geri dönen İdenin bilimi de Tin felsefesidir (Hegel, 1991a: 22). Hegel Tinin gelişimini böyle bir kavramsal çerçeveye bağlamakla, mantığı, doğayı ve her tür ürünüyle, tarihselliğiyle birlikte düşünceyi aynı bütünün parçaları olarak tek bir sistemde bir araya getirmiş, bunları birbiriyle zorunlu bağlantılar taşıyan öğeler olarak sunmuş olur. Ayrıca, her çeşit diyalektik gelişimin İdede son bulması, bu sistemin, hem her şeyi kapsayan hem de nihai bir köken ya da

bitiş –var olma açısından bakıldığında çeşitlenmenin başlangıcı olan köken, bilme açısından bakıldığında da birliğin yeniden kurulduğu bitiş– noktasının varlığından ötürü kendi üzerine kapanan bir döngü olmasını sağlar. Her türden varlık, Tinin kendini tanıma etkinliğinin sonucunda ulaşıp kavranacak olan tek bir kökene indirgenmiş olur.

Hegel'in betimlemesiyle özetlenecek olursa:

Bir felsefi sistemin her parçası bir bütündür ve bilginin belirli bir dairesini oluşturur, ama İde burada belirlenimlerinden biriyle ve tikel bir biçim altında bulunur. Her tikel daire kendi sınırlarından taşar, çünkü kendisi bir bütün olmakla birlikte, aynı zamanda bir sonraki kürenin tabanını oluşturur. Böylece bütün, içinde başka daireler bulunan ve bu dairelerden her biri onun zorunlu bir anını oluşturan bir daireye benzetilebilir, öyle ki bu tikel öğelerden kurulu sistem İdenin tümünü oluşturur; İde de, gene bu nedenle, bu öğelerden her birinde yeniden bulunur. (Hegel, 1976: 29-30)

1.2. EFENDİ-KÖLE DİYALEKTİĞİ

Gerek yapısalcı düşünürlerin gerek yapısalcılık sonrası düşünürlerinin başvurdukları Hegel kaynaklı kavramlardan biri, belki de en sık kullanılanı "efendi-köle diyalektiği"dir. Hegel'in *Tinin Görünübilimi*'nin İkinci Bölümünde, yani Özbilinç kısmında ortaya atıp işlediği bir "eğretileme"dir bu. İki özbilinç arasındaki ilişkinin neliğini ve nasıllığını açıklama iddiası taşıyan "efendi-köle diyalektiği", Hegel'in diyalektikten ne anladığını ve sisteminde diyalektiğin nasıl işlediğini göstermesi açısından da önemlidir.

Hegel'e göre, hakikatin kavranmasını sağlayan bilgi sürecindeki temel adımlardan biri, "bilinç için hakikat"ın bilinçle özdeş olduğunu, bunların başka başka şeyler olmadıklarını ortaya koyan bir bilme deneyimidir. Bilinç kendi kavramına ilkin bu özbilinç deneyiminde ulaşır. Bilinçten özbilince geçmeyi, yani kendi kendinin

bilincine varmayı mümkün kılan bu deneyim, bir başkasının varlığını gerektiren bir deneyimdir daima:

Özbilinçle birlikte, özbilincin yuvası olan diyara, hakikatin anavatanına geçmiş oluyoruz şimdi. Özbilincin biçiminin ya da tutumunun ilkin nasıl ortaya çıktığını görmemiz gerekiyor. Bu yeni bilgi biçimi ya da tipine, kendinin bilgisine, bu bilginin geldiği yerle, yani bir ötekinin bilgisiyle ilişkisinde baktığımızda, söz konusu ötekinin ortadan kalktığını, ama aynı zamanda bilme anlarının korunduğunu görürüz aslında; kayıp bu bilgide içerilir, o anlar örtük olarak, kendi başlarına oldukları halleriyle burada mevcuttur. "Anlam"ın ilişkin olduğu varlık, bunun karşıtı olan algı tekilliği ile evrenselliği ve ayrıca anlama yetisinin boş iç alanı artık tözsel öğeler olarak değil özbilincin anları olarak mevcuttur – yani aynı zamanda kesinlikle kendisi için bilinç olmayan ya da hiç de farklılık olmayan, saf ortadan kalkan varlıklar olan soyutlamalar ya da farklılıklar olarak mevcuttur.

Dolayısıyla kayıp gibi görünen şey ilk andır, yani bilinç için bağımsız bir tözsellige sahip olma olgusudur yalnızca. Ama gerçekte özbilinç, duyu ve algı dünyasına ait yalın varlıktan hareketle kendi üzerine düşünmedir ve ötekenden dolaşarak geri dönmedir temelde. (Hegel, 1966: 219)

Algılanan ile hakiki öz ya da görünüş ile hakikat karşıtlığının ortadan kalkma sürecinde böyle bir diyalektik işleyişle ortaya çıkan özbilinci, olumsuz ögesi olan "öteki"ne yönelten şey "arzu"dur. Hatta bu anlamda özbilinç arzudur; çünkü özbilinç olmak, kendi kavramına ulaşmak, dolaysız bir arzuyla "öteki"ne, kendi dışındakine yönelmeyi, arzunun doyurulmasını gerektirir, bu da özbilincin kendine dönüşüdür zaten. Dolaysız arzunun, özbilincin nesnesi ise yaşayan, canlı bir varlıktır. Yani başka bir özbilinçtir, edilgen bir arzu nesnesi değildir.

İki özbilincin ilişkisinde eylemin karşılıklılığı söz konusudur. İkisi için de karşısındaki bir orta terimdir; bir olumsuzlama anıdır. Bu ilişkinin bir bilinç-nesne ilişkisi olmamasından, her iki tarafın da eylemli, bilinçli olmasından ötürü, her iki özbilinç de karşıtında kendini bulmak, başka deyişle varlığını karşısındakine kabul ettirmek, diğer bilinçli varlık tarafından bağımsız bir varlık olarak tanınmak ister; ikisi de kendini özbilincin saf soyutlaması olarak sunmayı, kendini kendi nesnel biçiminin

saf olumsuzlaması olarak göstermeyi, belirlenmiş bir varlık tarafından zaptedilmemiş, dolayısıyla yaşamla bağlanmamış olduğunu ortaya koymayı hedefler. Çünkü kendi kesinliğini, salt kendisi için olan bir varlık olduğunu kanıtlamasının tek yolu budur. Bu da iki yönlü bir eylemi gerektirir: Ortadan kaldırma ve bunu yaparken ortadan kaldırılmayı, ölmeyi göze alma.

Hegel'in "efendi-köle" eğretilmesinin temelinde bu çift yönlü eylem vardır. Diyalektiğin karşıtı aşma ya da ortadan kaldırma aşamasına denk düşen olumsuzlama adımı, iki özbilincin ilişkisi söz konusu olduğunda, bir ölüm-kalım mücadelesi olarak nitelenir. Özbilincin bağımsızlığını kanıtlama adına öldürmeyi (karşıtını ortadan kaldırmayı) ve aynı itkileri taşıyan hasmı tarafından öldürülmeyi (karşıtı tarafından ortadan kaldırılmayı) göze almasıyla birlikte, ikili ilişkideki denklik ya da eşitlik de bozulacaktır. Çünkü bu bağımsızlık mücadelesi, saf özbilinç kadar yaşamın da önemli olduğunu kişiye kavratıran bir deneyimdir aynı zamanda. Çatışma, taraflardan biri için "yaşama"nın baskın gelmesiyle, bir özbilincin ötekine boyun eğmesi, yani onun bağımsızlığını, dolayısıyla kendi bağımlılığını tanınmasıyla sonuçlanır. Yaşamdan vazgeçebileceğini, hiçbir şey tarafından bağlanmamış olduğunu, başka deyişle kendi varlığının saf soyutlamasına varan ve bunu başka her şeyin üstünde tuttuğunu gösteren, özünü ortaya koyan bağımsız özbilinç "efendi"dir; ölüm korkusu karşısında yılgınlık gösterip efendiye bağımlı olmayı, hasmı tarafından özgür bir varlık olarak tanınmamayı kabullenense "köle"dir. Bu ikisi birbirlerini kişi olarak tanırsalar bile, girdikleri ölüm kalım mücadelesinden birinin yengiyle diğerinin de yenilgiyle çıkmasından ötürü, artık aralarında bir bağımlılık-bağımsızlık ilişkisi vardır. İlki, "özü kendisi için olan" saf özbilinçtir; ikinci ise, özü yaşam ya da başkası için mevcudiyet olan, kendisi için olmayan bir bilinçtir.

Efendi-köle ilişkisinde efendinin kendisine bağımlı olan şeyler dünyası ve köleyle hem dolaysız hem de dolaylı ilişkileri vardır –şeyler aracılığıyla köleyle, köle aracılığıyla da şeylerle ilişki kurabilir. Ancak, efendiliğinin gereklerini yerine getirdiğinde, karşısında kendisini tanıyacak, öz varlığından emin olmasını sağlayacak

bağımsız bir varlık bulamaz, yoksun olduğu şey budur. Şeyler dünyası, doğrudan ya da dolaylı olarak onun hükmü, tasarrufu altındadır; köle de, onun bağımlı kıldığı, şeyleştirdiği bir bilinçtir. Kaldı ki, bu varoluş durumunu bu haliyle denetimi altında tutan güç kendisidir zaten. Dolayısıyla savaşım yoktur artık, bu da efendinin esaretidir.

Oysa köle, ister şeyler dünyası ister efendi söz konusu olsun, her durumda kendisinden bağımsız varlıklarla ilişkidir. Kendisi de –efendi tarafından– şeyleştirildiği için, karşısında kendinden bağımsız bir şeyler dünyası bulur. Nesnelere üzerinde efendinki gibi bir gücü yoktur, onları hiçleştiremez, mutlak bir biçimde olumsuzlayamaz, nesnelere üzerinde çalışır sadece. Efendiye de bunlardan zevk almak kalır. Kölenin arzusu, nesnelere bağımsızlığından ötürü zevke varamaz. Efendi şeylerle arasına kölenin dolayımını koyduğu için, şeylerin bağımsızlığını onlara emek veren, onlar üzerinde çalışan köleye bıraktığı için, kendisi yalnızca şeylerin bağımlılığını olumsuzladığı için, bunlardan engelsizce zevk alma olanağına sahiptir.

Ne var ki, ilişkinin böyle kurulması, efendi açısından da köle açısından da işleri tersine çevirecek, bağımlılık-bağımsızlık açısından karşıtını yaratacaktır. Bağımsız bir özbilinç tarafından tanınmayı istemiş olan ve bunu sağlamak için girdiği ölüm kalım mücadelesinden yengiyi çıkan efendi, sonuçta bağımsızlık yerine bir tür esaret bulacaktır. Öte yandan köle de kendinde bastırılmış bir bilinç olarak kendine dönecek, gerçek ve hakiki bağımsızlığa dönüşecektir. Bunun nasıl gerçekleştiğini anlamak için köleye efendi açısından değil, kendi başına bir varlık olarak bakmak gerekir.

Kölenin bilincinin belirleyici özelliği "korku"dur. Köle şu andan ya da bu ögeden korkmaz, tüm varlığı için korkar; ölümün, efendinin korkusunu duyar. Tüm varlığında duyduğu bu kaygı, bu mutlak çözülüş, yalın, nihai bir özbilince varmasını sağlar; çünkü efendi karşısındaki korkusu kendi içinde mutlak bir olumsuzlama, salt kendi üzerine dönük bir varoluş yaratır. Tinin yaşamını belirleyen ölüm korkusunun niteliklerini taşıyan bir varoluştur bu: "Tinin yaşamı, ölüm karşısında korkuya kapılan

ve kendini yıkımdan arı tutan yaşam değil, ona katlanan ve onda kendini sürdüren yaşamdır" (Hegel, 1966: 93). Kölenin bilinci, bu varoluşun üzerine eklenen edimlerle, yani efendiye hizmet ederken oluşur. Çalışmak köleye bir tür bağımsızlık sağlar; çünkü hizmet etmekle doğal varoluşa bağlanışını ortadan kaldırır, doğal varoluş tarafından belirlenmeyen bir boyut açılmıştır onun için.

Bu boyutta mutlak güç duygusunu yakalayacaktır köle. Zira, efendiden farklı olarak kölenin şeyler dünyasına, nesnelere yönelik arzusu nesnellikten ya da tözsellikten uzak değildir. Efendi araya kölenin dolayımını sokarak, nesnelere nesnelliklerinden uzak durarak, saf olumsuzlayıcı bir arzuyla yaklaşır şeyler dünyasına; dolayısıyla bu arzunun nesnel bir sonucu yoktur, zevk geçicidir, unutulur. Kölenin efendisine hizmet ederken şeyler dünyasını olumsuzlaması ise, nesnelere biçimlendirmesini, dönüştürmesini gerektirir. Bunu efendi için yapıyor olsa bile kölenin nesnelere olumsuzlaması kalıcı, tözsel ürünler verir. Çünkü arzu kölede emek olarak çıkar ortaya; bu korunan, denetlenen, sürekliliği olan arzunun efendi için dünyayı dönüştürmesi, kölede, efendinin istediği ama ulaşamadığı bilinç durumunu yaratır: Köle, kendinden bağımsız varlıklar arasında, onları hem kendine bağımlı varlıklar haline getirmeksizin, oldukları gibi kavrayarak hem de biçimlendirerek, dönüştürerek yaşar. Bilinç açısından söylenirse, emeğiyle şeyleri dönüştürürken kendini de dönüştürür ve böylece bağımsızlığını kazanır.

Tinin Görüngübilimi'nde ana hatlarıyla bu şekilde anlatılan (Hegel, 1966: 217-240) efendi-köle diyalektiğini ve bağımsız özbilinç sorununu, kitabın bir sonraki alt bölümünde Stoacılığa ve kuşkuculuğa bağlayacaktır Hegel (Özgürlük ve Özbilinç: Stoacılık, Kuşkuculuk ve Mutsuz Bilinç, Hegel, 1966: 243 ve devamı). Dolayısıyla kullandığı eğretilen, a) bireyin gelişiminde ve b) insan Tininin (düşüncesinin) tarihinde (Hegel, 1966: 241) özbilincin ortaya çıkışını ve bu gelişimlerin belli yönleri ya da anlarını açıklayan bir eğretilen gibi görünmektedir.

Hegel'in efendi-köle diyalektiğini böyle ikili bir çerçevede kullanması, kullanabilmesi, Hegel sisteminde aynı eğretileninin tek tek insanların gelişiminin yanı sıra tüm bir insanlık tarihine de uygulanabilmesi, bu filozofun tarih görüşü hesaba katılmaksızın anlaşılabilir bir şey değildir. Başka bir deyişle, Hegel'in tarih bilimine ve genelde "bilimsel" diye tanımladığı düşünceye ilişkin görüşü, böyle bir ikili kullanıma izin vermektedir. Öte yandan bu görüş, yirminci yüzyılın bu çalışmada ele alınan düşünürleri açısından da önemlidir. Hegel'in tarih görüşüne ilişkin eleştirilerde, bu görüşün vardığı sonuçların yerildiği, ama ardındaki düşünüş biçiminin sorgulanmadan kabullenildiği görülmektedir çoğu zaman. Dolayısıyla, Hegel'in bu konudaki yaklaşımına değinmek yararlı olacaktır.

1.3. DIYALEKTİK DÜŞÜNCE VE KURGUSAL TARİH

Felsefi dünya tarihini oluşturmayı amaçlayan Hegel, *Vernunft in der Geschichte*'de (*Tarihte Akıl*) Tinin tarihteki gelişiminin nasıl ele alınacağını anlatır. Hegel'e göre tarih, tarihin kendisinden çıkanlarla kurulamaz; düşünce tarihe kurgusal düşünceyle varılmış sonuçlara başvurarak yaklaşmalıdır: "Kurgulama ... sonuçlarla tarihe gider ve onu malzeme olarak ele alır, olduğu gibi bırakmaz, tam tersine sonuçlara göre *düzenler*, tarihi *a priori olarak* kurar" (Hegel, 1991b: 29; vurgulamalar metne aittir). Bu savın arkasında ayrıntılı bir bilgi görüşü vardır. Öncelikle "kurgulama" ile "diyalektik düşünce"nin anlaşılmasını, en önemlisi de nasıl bir bilgi nesnesinin varsayıldığının ortaya konmasını gerektiren bir görüştür bu.

İlkin, Hegel'in "düşünce"yi, Tinin her etkinliğinde ortaya çıkan, dışsal şeylerin tözünü oluşturan, tinsel şeylerin de tümel tözünü meydana getiren genel öge olarak gördüğünü (Hegel, 1976: 109) belirtmek gerekiyor. Zira, Hegel'de "düşünce" kavramı, sistemin bütünlüğünü, özellikle de Doğa ile Tinin birliğini sağlayan en temel öğelerden biridir: "Düşünceyi Doğanın ve Tinin gerçek ve tümel ilkesi olarak almakla, onun bütün şeylerin üzerine yükseldiğini, bunları içine aldığı ve bunların temeli

olduğunu görürüz" (Hegel, 1976: 110). Dolayısıyla Hegel'in sisteminde diyalektik düşüncenin arka planını oluşturan bilinç-nesne ya da daha genel bir bakışla düşünce-dünya ilişkisi, "tarihin *a priori olarak* kurulması"na izin veren bir ilişkidir. Bilinçle ilgisinde bilgiyi ve bilginin nesnesini şöyle açıklar Hegel:

Bilinç bir yandan nesnenin bilinci, diğer yandan da kendisinin bilincidir; ona göre hakiki olanın bilinci ve bu hakikatin bilgisinin bilinci. Bunların her ikisi de aynı bilinç için olduğundan, karşılaştırılmaları da bilincin kendisidir; bilgisinin söz konusu nesneyle çakışıp çakışmadığına karar veren ya da bunu bilen de gene aynı bilinçtir. Nesnenin bilinç için ancak bu suretle, bilincin onu bildiği haliyle ortaya çıktığı doğrudur. (...) Ama bilinç genelde bir nesnenin bilgisine sahip olduğu için, bilinç açısından şöyle bir ayırım zaten mevcuttur: Bir yandan içkin doğa –kendinde nesnenin neliği– söz konusudur, ama öte yandan da bilgi veya bilinç için nesnenin varlığı bir diğer andır. İnceleme, bir olgu gibi mevcut olan bu ayırım üzerinde döner. Böyle karşılaştırıldığında, içkin doğa ile bilgi çakışmayacaktır; bilinç, nesneye uygun hale getirmek için bilgiyi değiştirmeye mecbur gibi görünmektedir. Ancak bilginin değiştirilmesinde nesnenin kendisi de değişir aslında; çünkü mevcut olan bilgi nesneye ilişkin bir bilgidir özünde; bilgideki değişimle birlikte nesne de farklı hale gelir, zira nesne bu bilgiye aittir özünde. Bundan ötürü de bilinç, eskiden öz sandığı şeyin kendisi için (*per se*) olmadığını ya da kendisi için olanın sadece *bilinç açısından* kendisi için olduğunu anlar. Dolayısıyla, nesnesi söz konusu olduğunda bilinç, bilgisinin bu nesneyle çakışmadığını görür, bilgi gibi bu nesne de [değişime] direnç gösteremez. (Hegel, 1966: 141-2; vurgulamalar metne aittir.)

Yirminci yüzyılın bazı düşünürleri tarafından onaylanıp geliştirilecek olan özel bir gerçeklik görüşünü de barındıran bu pasajda, "bilinç" merkezli bir bilgi anlayışı ortaya çıkar. Bilgiyi değiştirirken nesneyi de değiştiren bir bilinç tasarlamaktadır Hegel. Bunun gerekçesi, bilginin nesneye değil, nesnenin bilgiye ait olmasıdır. Çünkü sonuçta hakiki olan da hakiki olanın bilgisi de bilincin tasarrufundadır. Hegel, arka planını, temelini böyle açıkladığı, "bilincin kendisi üzerinde –bilgisi üzerinde olduğu kadar nesnesi üzerinde de– uygulamaya koyduğu" bu sürece "diyalektik süreç" der (Hegel, 1966: 142). Hegel'in "diyalektik düşünce" dediği düşünce de bu süreçte ortaya çıkar. Bilgileri (ve nesnesini) değiştire değiştire işleyen diyalektik düşünce, yukarıdaki (sayfa 9) alıntıda anlatılan türden bir diyalektik işleyiştir; yani sonuçta ayrı

belirlenmelerin (kendi ile karşıtının) birliğini veren, Hegel'in deyişyle "kurgusal olan"a varan bir süreçtir. Tersten söylenecek olursa, bilgiyi diyalektik süreçten geçmiş, dolayısıyla hem ilk halini, hem değişim aşamalarını, hem de olumsuzlamayla varılmış nihai sonucu taşıyan bir kurgulama olarak sunan bu bilgi görüşünün ardında, nesnenin kendi başına bir varlık olarak değil, "bilinç için var olan" bir varlık olarak tasarlanması yatmaktadır.

Bu bilgi görüşünün doğal sonucu, ister doğa, ister tarih, ister insanlığın "gelişimi" söz konusu olsun, deneysel verilerin salık verilen diyalektik ya da kurgusal düşünce sürecinden geçirilebilecek, başka deyişle "değiştirilebilecek", Tinin özünde ortaya çıkan hali olan bilince tabi şeyler olarak görülmesidir. Hegel'in felsefe tarihine bakışı bunun bir örneğidir. Felsefe tarihini kendi "kurgusal düşünce"sinin vardığı sonuçlara başvurarak okuyan Hegel, sözgelimi Platon'un felsefesiyle karşılaştırdığı Aristoteles felsefesinde Tinin gelişiminin daha ileri bir aşamasını bulur; kurgusal bir öncül olan "Tinin gelişimi" ölçütüyle baktığında bir ilerleyiş görür (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Felsefe Tarihi Dersleri I). "Tarihi olduğu gibi bırakmama, onu sonuçlara göre düzenleme" ilkesinin temelinde, bu ilkeyi meşru kılan bir diyalektik düşünce ve bilgi nesnesi (ya da gerçeklik) anlayışı yatar. Bu anlayışta deneysel veriler dışlanmaz, hatta her bilimsel açıklamanın dayanağı sayılır, ama bir koşulla: Deneysel veriler, bunları içeriden yöneten, oldukları biçimleriyle ortaya çıkmalarını sağlayan gücün hesaba katılmasıyla anlamlı olabilirler ancak. Kurgusal yaklaşım da bunu mümkün kılan bir *a priori*lik önerir zaten; kurgusallığın Hegel'in eleştirdiği *a priori* tarihsel kurmacalardan farkı, deneysel verileri düzenleyen Tini aramak üzere tarihe yönelmesidir.

Tüm bunlardan ötürü, Hegel sisteminde, önerilen bu tarih yaklaşımının, gerçeği onun dışında kalan bir ölçütle ele almak anlamına gelmeyeceği açıktır. Kurgusunun sonuçlarıyla tarihe yaklaşan düşünce, zaten vardığı sonuçlara göre olup bitmiş olanları bulacaktır orada. Başka deyişle, olup bitenlerle aynı ilkeye göre işleyen diyalektik düşünce, deneysel verilerin "anlamını", niçin öyle olduklarını kavrayacak,

ortaya koyacaktır. Dahası, tarihe hükmeden şey, felsefenin tarihe getirdiği biricik kavram olan "us"tur: "Us dünyaya egemendir ve dünya tarihinde her şey usa uygun olmuştur" (Hegel, 1991b: 29). Hegel'e göre akıl, "[diyalektik akıldan] daha yüksek olan, anlayıcı akıl ya da akılsal zihin olan *Tindir*" (Hegel, 1976: 83; vurgulama metne aittir); yani nesnel Tinin tarihte ortaya çıkan yetkin bir görünümüdür. Buna bağlı olarak da:

Tarihte öznel Tini ya da gönlümüzü kıpırdatan tikel bir nedeni değil, genel bir ereği, dünyanın son ereğini aramalı ve onu usumuzla kavramalıyız. Us ise asla tikel sonlu bir erekle değil, yalnızca saltık erekle ilgilenir. Kendi kendine tanıklık eden, insanın ilgilenebileceği, insanla her şeyde kendine destek bulan bir içerik önündeyiz. Ussal olan kendinde ve kendisi için var olandır, her şey burada değerini bulur. Ussallık türlü kılıklara girer, ama hiçbirinde halklar dediğimiz çeşitli oluşumlarda olduğu gibi kendi ereğini açıkça ortaya koyup göstermez. (...) Halkların başından geçenlerde son bir ereğin egemen olduğu, dünya-tarihinde usun –tikel bir öznenin usu değil, fakat tanrısal saltık usun– bulunduğu, varsaydığımız bir doğrudur: Bunun kanıtı dünya-tarihinin kendi açıklamasıdır; usun benzeri ve eylemidir o. (...) Dünya-tarihi yalnızca bu tek usun görünüşüdür. (Hegel, 1991b: 33)

Halkların tarihinde bir son erek olduğu yolunda "varsayımsal bir doğru"yla tarihe gider ve dünya tarihinde bu varsayımın kanıtlarını bulur Hegel; tarihi böyle okur. Çünkü "dünyaya us gözüyle bakana, dünya da us gözüyle bakar; bunlar karşılıklıdır" (Hegel, 1991b: 35). Başka deyişle, kılık değiştirmiş usu bulup tanımak için, onun orada olduğunu bilmek gerekir; bunu bildiren de, deneysel olanın ne gibi bir ereğe yönelik olarak öyle olduğunu söyleyen kurgusal yaklaşımdır. Bu anlamda bir *a priori*liğe sahip olan felsefi dünya tarihinin "bakış noktası",

sonrasız olarak kendinde olan ve kendisi için geçmiş diye bir şeyin olmadığı *Tindir* ya da *İdedir*. Ruhların kılavuzu Merkür gibi *İde* de gerçekte halkların ve dünyanın kılavuzudur, Tin ise olayları gütmüş olan ve güden, buyrukları akla dayalı istencidir onun. Bu istenci bu güdümü içinde tanımak bizim buradaki ereğimizdir. (Hegel, 1991b: 26)

Zamandıışı bir Tin ya da *İdenin* zamanı, tarihi, gerçekliği belirlemesi ve bu belirlemelerdeki (kılavuzluktaki, güdümdeki, istençteki) ussallığın keşfedilmesi, tarihin

ussallığının –kimi zaman "aklın hilesi" gibi bir ara çözüme gerek duyulsa da– aşama aşama serimlenmesi, Hegel sisteminin, bu sistemi kapanıp mühürlenmiş bir döngü kılan en önemli bileşeninin, yani Hegel'in tarih görüşünün temel düsturudur. Ardındaki bilgi ve gerçeklik anlayışı da en az kendisi kadar önemli ve etkili olan bu tarih görüşü, yirminci yüzyılda çok farklı etki ve tepkiler yaratacak, kimi zaman kısmi ya da bütünsel eleştirilere konu olacak, kimi zaman da Batı metafiziğinin zirvesi diye nitelenerek Hegel'in kendi sistemine biçtiği değer onaylanacaktır.



2. YAPISALCILIKTA HEGEL

2.1. SAUSSURE VE YAPISAL DİLBİLİM

İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure'ün 1907-1911 yılları arasında Cenevre Üniversitesinde verdiği derslerin notlarının derlenip düzenlenmesiyle oluşturulan ve 1916'da yayımlanan *Genel Dilbilim Dersleri*, yalnızca dilbilim alanında değil, insan bilimlerinin birçok dalında benimsenip yaygınlık kazanacak yeni bir yöntemin, yeni bir akımın temel ilkelerini veren bir yapıttır. Sonraları 'yapı' diye anılacak olan "dizge" düşüncesinin ve ondokuzuncu yüzyıl dil anlayışından büyük ölçüde farklı bir dil anlayışının ortaya konup işlendiği bu yapıt, sadece dilbilimin değil, Saussure'ün aynı ilkelere hareketle gelecekte ortaya konacağını öngördüğü ve 'göstergebilim' diye adlandırdığı daha geniş çerçeveli bir diğer bilimin de temel kaynağıdır (göstergebilimde "öncü"lük söz konusu olduğunda, Saussure'ü önceleyen Peirce ile Saussure'ün çağdaşı olan Rus biçimcilerini de anmak gerekir). Saussure'e göre bu bilim "göstergelerin toplum içindeki yaşamını inceleyecek" (Saussure, 1976: 36), toplumsal olguları birer gösterge olarak yorumlayarak bunlara daha tutarlı ve bütünsel açıklamalar getirecektir. 1913'te ölen Saussure'ün öngörüsü İkinci Dünya Savaşından sonra doğrulanacak, insanbilim, budunbilim, toplumbilim, ruhbilim gibi farklı alanlarda çalışan bazı insan bilimcilerin açtıkları yapısalcilik yolundan giden ikinci kuşak (1960'lar ve sonrası) yapısalcilikte göstergebilim büyük bir gelişme gösterecektir.

Saussure'ün *Genel Dilbilim Dersleri*, yeni bir dil anlayışı geliştiren, bunu yaparken de ondokuzuncu yüzyılın dil anlayışını eleştiren, bu dil anlayışından aldığı öğeleri yeniden düzenleyip farklı bir kuramın bileşenleri haline getiren bir çalışmaydı. Dolayısıyla, Saussure'ün yaklaşımını anlamak ondokuzuncu yüzyılın dil anlayışını anlamayı, bu da biraz daha gerilere, hiç değilse onsekizinci yüzyıla uzanmayı gerektirir.

Onsekizinci yüzyılın büyük dilcilerinin, sözgelimi Piskopos Lowth, J.G. Eichhorn ve J.G. Herder gibi ilahiyat, tarih ve dilbilgisi arasında gelip giden bilginlerinin temel meselesi, insana Tanrı tarafından verilmiş *ilk* dilin İbranice olduğunu, bu dilin "yapıları"nın Cennetin şüurselliğini yansıttığını, diğer dillerin bu kutsal kaynaktan türediğini ortaya koymaktı. "Cennette konuşulan dil"i, ilk dili saptama çabası onsekizinci yüzyılın icadı değildi elbette. İbranicenin ilk dil olduğu görüşü –birtakım muhalif iddialar olmakla birlikte– daha Aziz Augustinus döneminde geçerlik kazanmıştı. Ancak, M. Olender'in *Cennetin Dilleri*'nde belirttiği gibi, Rönesansın ardından "herkesin Cennette konuşulan dilin kendi atalarının dili olmasını istediği ulusal tartışmalar" da doğdu (Olender, 1998: 14). Ne var ki, sadece "ulusal" dillerin kökenlerine ilişkin tartışmalar değildi bunlar, temel kaygı diller aracılığıyla "ulusların kökenini aydınlatmak"tı (Leibniz, 1900: I, 238). Onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda, bu tartışmalar çerçevesinde, Avrupa dillerinin ve uluslarının ortak bir dilsel, ulusal "ata"dan türediği fikri dillendirilmeye başlandı. Onsekizinci yüzyıl sonlarında bu ortak ataya "Hint-Avrupa" adı verilecekti. Ortak ata arayışı başlangıçta (hatta onsekizinci yüzyılın sonlarına değin) dillere ilahi bir kaynağa göre düzenlenmiş şecereler çıkartma ve tüm şecereleri İbraniceye bağlama çabasıyla, yani yerleşik dinsel tutumla bariz bir çatışmaya girmedi; zira Kilise İbraniceye tanıdığı ayrıcalıktan taviz vermeyi kesinlikle reddediyordu.

Ancak, karşılaştırmalı bilimlerin büyük bir ilgi görmeye başladığı onsekizinci yüzyıl sonları ile ondokuzuncu yüzyılda durum değişti; karşılaştırmalı dilbilgisi hızla eski usûl filolojinin, yani Kitabı Mukaddes merkezli dil tartışmalarının yerini aldı. Çünkü, diller ve eski metinler karşılaştırılırken İbranicenin kutsal bir kaynaktan gelmediği gibi "en eski dil" de olmadığı ortaya çıktı, bulgular Sanskritçenin İbraniceden çok daha eski olduğunu gösterdi, üstelik dilsel karşılaştırmalar Yunanca ve Latince ile Sanskritçe arasında benzer kalıplar ve fiil kökleri saptanmasını sağladı. Artık "yeni" filolojinin temel uğraşı karşılaştırmalı çalışmalarla dilleri aileler halinde sınıflandırmak, bu arada da "Hint-Avrupa" fikri sayesinde yeni bir tarih kurgulamak olacaktı.

Schlegel, Bopp, Müller, Renan, Pictet ve Goldziher gibi yeni filologların çalışmaları, Hıristiyan ve Yahudi takvimlerinin sunduğu sınırlı kurgusal geçmiş yerine, "ortak köken" düşüncesi doğrultusunda geliştirilmiş, çok daha eskilere uzanan bir kurgusal geçmiş önerdi. Ancak bu geçmişin varsayımsal başlangıç noktasında da bir tür Cennet vardı: Bir altın çağ, Hint-Avrupalı, Ari ataların kurdukları bir tür ideal toplum. Bu toplumun ilk Hint-Avrupa dilini konuştuğu varsayıldı, hatta kimi zaman aceleci bir çıkarımla Sanskritçenin ilk Hint-Avrupa dili addedildiği de oldu (1800'lerin başlarından itibaren eleştirilen bir görüştü bu). Dolayısıyla sonuçta çizilen tablo, kutsal kaynağa göre dil şeceresi çıkararak eski usûl dilcilerin ortaya koydukları tablodan pek de farklı olmadı. Başka deyişle, dil olgusunu incelemek, dinsel kaynak arayışından uzaklaşmış olsa da, gene bir "kökenlere uzanma" meselesiydi. Daha o dönemde kimilerince saptanmış olan, sözgelimi Hegel'in 1837 tarihli çalışması *Tarihte Akıl*'da yerilen bir benzerlik vardı ortada:

(...) eskiden tanrıbilimcilerin kendilerine göre tasarladıkları (örneğin Tanrı'nın Adem'le İbranice konuşması), insanlığın içinde yaşadığı bir Cennet durumu tasarımı yeniden, ama gereksinimlere göre değişiklikler yapılarak kabul görmektedir. Tüm bilim ve sanatın kendisinden kaynaklandığı bir ilk halkın var olduğu iddia edilmektedir (Schelling; Schlegel'in "Hintlilerin Dini ve Bilgeliği Üzerine" kitabı). Bu eskil halkın asıl insanlık tarihinin en başında yer aldığı varsayılmıştır. (...) [buna göre] en eski halkların söylenlerinde onun yüksek kültürünün biçim değiştirmiş izlerini bulabiliriz. Dolayısıyla, ... bu eski halkların durumu, bu yüksek kültür halinin gerilemiş biçimi olacaktır. (...) Burada başvurulan yüksek yetke, her şeyden önce, *Kitabı Mukaddes*'teki öykülerdir. (...) Ama o ilk durumda bulunmuş bir halkın varlığını ya da onun belli bir tarihsel döneminin tasarlanmasını haklı çıkaracak bir nedenleri yoktur, bu halkın salt bir Tanrı ve Doğa bilgisine vardığını ise hiç kanıtlayamazlar. (...) Dünya tarihinin başlangıcında böyle bir durumun olduğu düşüncesi, halkların dinlerinin geleneksel başlangıç noktalarını böyle bir ilk durumda bulduğu, ilerlemelerin soysuzlaşma ve kötülemeyle atbaşı gittiği görüşü, bütün bunlar varsayımdır, tarihsel bir temelleri yoktur, varmış gibi gözükse de onların keyfi, öznel, hayali kaynağı karşısına Kavramı koyduğumuzda artık böyle bir temele sahip olamazlar. (Hegel, 1991: 159-61)

Son iddia ("altın çağ"ın asılsızlığını "Kavram"a dayanarak kanıtlama) hariç Hint-Avrupa kurgusuna karşı çıkanların da katıldığı, katılacağı bir görüştür bu. Ne var ki Hegel'in bu kurguya karşı çıkışının ardında köken arama düşüncesine yönelik bir itiraz yoktur; dolayısıyla, "gereksinimlere göre değişiklikler yapılarak" kabul edilmiş bu tasarımın tarihsel bir temelden yoksun olduğunu tarih bilgisine başvurarak gösterecek değildir. Hegel için sorun, bu kurgunun kendi tarih kurgusuna (kökendeki Tinin gelişimine) uymamasıdır aslında:

Böyle bir yetkinlik durumunun tasarlanmasının felsefi anlamı şudur: İnsan bir hayvanınkine benzer karanlık bir yaşantıyla başlangıcı yapmış olamaz. Bu doğrudur: İnsan hayvan karanlığından gelerek gelişemezdi, ancak kendi karanlığı içinden çıkarak gelişebilirdi. Hayvansı insanlık hayvanlıktan bütünüyle ayrı bir şeydir. Başlangıcı Tin yapar. (Hegel, 1991: 161)

Öyle ya da böyle, "başlangıç" ve "köken" sorunu ondokuzuncu yüzyıl filologlarını da filozoflarını da uğraştıracaktır; öyle ya da böyle, başlangıca, kökene herhangi bir şey yerleştirilip tarih kurgusu buna göre oluşturulacaktır. Ondokuzuncu yüzyılın baskın eğilimlerinden biridir bu.

Dahası, ondokuzuncu yüzyıl dil düşüncesinin başlangıçta kökenin neliği konusunda Hegel'e ters düşmesi, onun görüşlerine tümünden kayıtsız kaldığı anlamına da gelmez. Tersine, dilin insana Tanrı tarafından *verilmiş* bir şey olmadığını söylediği andan itibaren önemli bir sorunla, bir insan ürünü olarak dil olgusunu açıklama sorunuyla karşı karşıya kalan filoloji, bu sorunu aşmak üzere dönemin rağbet gören kavramsal gereçlerinden, özellikle de Alman idealizminin sunduğu kavramsal çerçeveden yararlanır. Sözelimi Müller "bütün doğaya yayılmış olan düşünce, düzen ve tasarımı" keşfetmek üzere filolojiyle uğraşırken (Müller, 1861: 17), Renan da bir filolog olarak kendisini, taş taş üstüne konarak inşa edilmekte olan bir bilime, "insan tininin tarihsel bilimi"ne katkıda bulunan bir bilimadamı olarak görür (Renan, 1947: I, 129), Hegel'in öğüdünü tutarak altın çağdan başlayan bir tarih kurgusu sunmaktan sakınır ve Sami dili ile Hint-Avrupa dili arasındaki karşılaştırmalarında Hegel'in tarih

görüşüne, özellikle de Şark kültürleri yaklaşımına uygun bir diyalektik gelişim öyküsü koyar ortaya (Sami dilleri ile kültürlerinin sürekli diyalektiğin olumsuzlanma anında yer aldığı bir öyküdür bu). Öte yandan, felsefeyi "kuram düzleminde dünyaya talimat vermek" (aktaran Said, 1999: 143) olarak gördüğünden olsa gerek, bu talimat verme işine yarayacak "kuramsal yaratım"ları deneysel verilerden üstün sayar. İlk Sami dili modelini ve Sami dillerine ilişkin sistemini de deneysel verileri dikkate almaksızın, hatta deneysel verilere rağmen kurar; bunların deneysel verilerden kaynaklanmadığını, "filoloji laboratuvarı"ndan çıkma birer "yaratım" olduğunu özellikle ve ısrarla vurgular (Renan, 1961: II, 320). Renan'ın kurgusal Sami dilini merkeze alan sistemi nesnelere konuşurmak için kurulmuştur, nesnelere konuşurmanın yolu da *onlara koşullara uygun değerler vermek ve kuralların geçerli olduğu bir düzende belirli bir yer sağlamaktır* (Renan, 1947: I, 156), gerçekte ne olduklarına bakmak değil. "Sistem kurma" etkinliğinin özünü açık yüreklilikle ortaya koyar bu görüş. Renan temel yapıtı *Système comparé et histoire générale des langues sémitiques*'te (Sami Dillerinin Karşılaştırmalı Sistemi ve Genel Tarihi) Sami dillerine ve kültürlerine "koşullara uygun" değerlerin verildiği (ne var ki bu "koşullar", Sami dillerinin olumsuz nitelikleri aracılığıyla Avrupa dillerinin ve kültürlerinin olumlanmasını gerektirmiştir hep), kuralları da sistemin merkezinde yer alan kurgusal Sami dili modelinin belirlediği bir sistem kurar; ardından da, tıpkı Hegel'de görüldüğü gibi, bu sistemin gerektirdiği tarih kurgusunu geliştirir. Sistemlerine *biçimsel kuruluş* açısından bakılacak olursa, Hegel için Tin ne ise, Renan için de Sami dili odur; Hegel dünya tarihini nasıl tinin açılımla kurarsa, Renan da "Sami dillerinin genel tarihi"ni kurgusal Sami dilini evirip çevirerek kurar. Başka deyişle, deneysel bilgiden bağımsız, zamandışı bir merkez etrafında eklemelenmiş bir tarih kurgusu söz konusudur her ikisinde de; *düzenlenme biçimi* açısından bakıldığında açılımla kendisini doğrulayan, böyle bir hedefe göre eklemelenmiş iki sistem vardır okurun karşısında. Renan'ın deyişi ödünç alınacak olursa: "Nesnesini kendisi doğurup kendisine veren" Hegel düşüncesinin de (Hegel, 1976: 33) "felsefe laboratuvarında yaratılmış" Tin kavramı etrafında eklemelenerek bir sistem oluşturduğu söylenebilir.

Renan'ın "filoloji laboratuvarında yarattığı" ilk Sami dili modeli "özgün" bir yaratım değildir aslında, zira ilk Hint-Avrupa dili kurgusunu örnek alıp tekrarlar. Ancak ilk planda önemli olan Renan'ın icadının özgün olup olmaması değil, bu türden "ilk dil" tasarımlarının geliştirilmesidir. Foucault ondokuzuncu yüzyılda filolojinin dil olgusunu ilahiyattan bağımsızlaşarak incelemeye koyulmasını "dil keşfi" diye adlandırır; bu yeni alanın keşfedilmesinde payı olan yeni icatlar, yani kurgusal ilk diller de en az keşfedilen şey kadar önemlidir. G. Dumézil'in bu icatların en önemlisi olan 'Hint-Avrupa' terimi hakkında söyledikleri düşündürücüdür:

Ancak, her şey göz önünde bulundurulduğunda etiketin ["Hint-Avrupa"] kendi nesnesiyle örtüşmemesi, tam da onu gerektiren şeydir: Olması gereken şey konusunda kendini aldatma söz konusudur; yani *uzlaşmaya* dayanan bir işaret, alan üzerinde çok dağılmış bu tarihsel olaylar arasında işaret edilen uygunlukların en muhtemel açıklaması olan başlangıçtaki bir topluluk, bir ortak mirasın varsayımı olduğunu bildiren bir işaret.

Dilbilimci ya da başkası, karşılaştırmacıların kendilerine önerdikleri sınırlı amaç böyledir: Onlar bilirler ki, dil ya da ortak ataların uygarlığı denen şeyin canlı ve heyecan verici bir şekilde yeniden kurulması, hiçbir şeyin belgelerin yerini tutmaması ve belge de olmaması nedeniyle olanaksızdır. (Aktaran Olender, 1998: 28-9; vurgulama metne aittir.)

"Etiketin kendi nesnesiyle örtüşmediği"ni, etiketle adlandırılan nesnenin yeniden kurulmasının olanaksız olduğunu, ama yine de öngörülen sistemli araştırmanın yapılabilmesi için bir merkez, bir mihenk taşı olarak böyle bir etiketin, "en muhtemel açıklama"yı veren kurgusal modelin kullanıldığını çağımızda, yirminci yüzyılda söyler Dumézil. Ancak ondokuzuncu yüzyıl "karşılaştırmacı"ları "sınırlı bir amaç önerdiklerinin" farkında değillerdir kuşkusuz; tersine, ellerindeki gereci biyolojik belirlenimcilikten teratolojiye değin her yerde, her halkın tarihini yazmakta sanki bir belgeymişçesine kullanırlar. Yirminci yüzyılda "Sami", "Hint-Germen", "Hint-Avrupa" türünden etiketler bilimsel ve insani kusurlarından, ırkçılığa zemin oluşturmalarından, hiç de "en muhtemel açıklama"yı vermemelerinden ötürü kıyasıya eleştirilecektir; ne

var ki ondokuzuncu yüzyılın filologları için bu etiketler yeni bilimin ufuk açıcı icatları, karşılaştırmalı sistemlerin kurgusal kılavuzlarıdır.

Edward Said'in sözlerine başvurulacak olursa, ondokuzuncu yüzyılda filoloji alanında olup bitenlerin özeti şudur:

İlk dil, Cennet dili fikri ortadan kalkar, yerine sadece araştırmayı kolaylaştıracak bir kavram olarak ön-dil (Hint-Avrupa dili, Sami dili) anlayışı gelir; bu dilin varlığı asla tartışma konusu olmaz, zira böyle bir dilin yeniden yakalanamayacağı, ama filolojik süreçte yeniden kurgulanabileceği kabul edilir. Bir dilin diğer tüm dillerin mihenk taşı olarak, gene araştırmayı kolaylaştıracak bir biçimde hizmet etmesi söz konusuysa eğer, bu dil, en eski Hint-Avrupa biçimiyle Sanskritçedir. Terminoloji de değişmiştir: Artık dil *aileleri* vardır ... herhangi bir "gerçek" dile denk düşmesi gerekmeyen *mükemmel* bir dilsel biçim vardır, yalnızca filoloji söyleminin bir ürünü olan, gerçeklikten kaynaklanmayan kökensel diller vardır. (Said, 1999: 147; vurgulamalar metne aittir.)

İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure 1857'de doğmuş, ondokuzuncu yüzyıl filolojisinin kendi başarılarıyla büyülenmiş olduğu bir dönemde dilbilimle uğraşmaya başlamıştır. Sözcüklerin kemikler kadar dayanıklı olduğuna, nasıl bir "diş" bir hayvanın tarihini ortaya koyuyorsa soyutlanmış bir sözcüğün de onu üreten düşünce dizisinin tarihini ortaya koyduğuna inanan ve dönemin en saygın filologlarından biri olan Pictet'ye ilk denemelerini gönderdiğinde on beş yaşındadır; denemelere eklediği mektupta Hegel'e atıfta bulunarak "olanları ayrıntılarıyla incelemeden önce sistem kurmaya aşırı bir isteği olduğunu" söyler (aktaran Olender, 1998: 124). 17 Nisan 1878 tarihli *Journal de Genève*'de de Pictet'nin yapıtı *Origines indo-européennes*'i (Hint-Avrupa Kökenleri) şu sözlerle över:

Ari atalarımızda sabanın olmadığını söylemek, bu yolla onları barbarlığa götürmek demek değildir kesinlikle; Pictet'nin güzel kitabının her sayfasında, ırkın ilk evresinde, daha o zamanlar, sanayinin ne denli geliştiğine şaşıracaktır insan. (Saussure 1878: 2)

Bu dönem, Saussure'ün henüz eski dil anlayışına, ilk dil kurgularından kolayca ırk tarihi kurgularına geçebilen eski filoloji geleneğine bağlı olduğu bir dönemdir. Ancak bu çizgide kalmayacak, ilk Hint-Avrupa dilinin ünlüleri ve iki heceli kökleri türünden sorunlarla uğraştığı çalışmaları yavaş yavaş eski anlayıştan uzaklaştıracaktır onu. Yıllar sonra *Genel Dilbilim Dersleri*'nde Pictet'nin aynı yapıtı hakkında söyledikleri, nasıl bir değişim geçirdiğini anlamak açısından önemli ipuçları sunar:

Pictet *Origines indo-européennes* (Hint-Avrupa Kökenleri) adlı yapıtında, kendi dilini konuşan bir ilk topluluğun varlığını açıkça kabul etmekle birlikte, her şeyden önce Sanskritçeye başvurmak gerektiğine, bu dilin tanıklığının birçok öbür Hint-Avrupa dillerinin toplamının tanıklığından daha değerli olduğuna gene de kesinlikle inanır. Başlangıçtaki ünlüler dizgesi gibi çok önemli sorunları uzun yıllar boyunca karanlıkta bırakan işte bu yanılısamadır. (Saussure, 1978: 83)

Saussure'ün "ilk dil" ve "ilk topluluk" fikrine bir itirazı olmadığı, Pictet'yi Sanskritçeye ayrıcalık tanımasından ötürü eleştirdiği görülüyor. Yukarıda da değinilen, Sanskritçenin ilk Hint-Avrupa dili sanılmasına yönelik eleştirinin devamıdır bu. Saussure'e göre,

Hint-Avrupa dilinden Sanskritçenin, Yunancanın, İslavcanın, Keltçenin, İtalik dilinin türediğini varsaymak başka şeydir, bu dillerden birini Hint-Avrupa dilinin yerine koymak başka şeydir. (...) Kuşkusuz, söz konusu varsayım [ikincisi] bu denli kesin bir biçimde dile getirilmemiştir. Ama uygulamada üstü örtülü olarak benimsenmiştir. (Saussure, 1978: 82)

Saussure ilk varsayımı yeğleyecek, başlangıçtaki –ilk Hint-Avrupa dilindeki– biçimlere ilişkin çalışmalarını karşılaştırmalarda herhangi bir dile öncelik vermeksizin sürdürecektir. Öte yandan, dillerden ırklara uzanan tarihsel kurgular da ilgilendirmez artık Saussure'ü:

Demek ki dilbilimci artgörüm yöntemiyle yüzyılları gerisin geriye aşarak, tarih sahnesine çıkmalarından çok önce kimi toplulukların konuştuğu dilleri yeniden oluşturabilir. Peki bu yeniden oluşturmalar ayrıca bize doğrudan doğruya bu toplulukların kendileri, ırkları, soy zincirleri, toplumsal ilişkileri, töreleri, kurumları vb. üstüne de bilgi veremez mi? Kısacası, dil, insanbilime, budunbilgisine, tarih öncesi bilimine aydınlatıcı bilgiler sağlar mı? Pek çok kimse sağladığını sanır. Kanımızca, yanılmanın payı büyüktür bu sanıda. (Saussure, 1978: 89)

Başka deyişle, "Ari atalarımız"ın saban kullanıp kullanmadığı, "ırkın ilk evresi"nde sanayinin gelişkin olup olmadığı türünden sorunların dilbilim aracılığıyla sonuca bağlanmasına, filolojinin en sıradan dilsel bilgilerden hareketle dil dışında her alana kolayca geçmesine karşıdır artık Saussure. Dahası, dilbilimin kendine özgü ilkeleri olan iki bölüme ayrıldığını, artsüremli dilbilim ile eşsüremli dilbilimin –ya da evrimsel dilbilim ile dural dilbilimin– birbirinden ayrı iki dal olduğunu savunur. Yani yapısalcılığın en önemli ilkelerinden biri olan "eşsüremli araştırma" ilkesinin kökeninde, Saussure'ün ortaya attığı böyle bir ayrıştırma girişimi vardır. Ancak, Saussure için bu ayrıştırmanın ne anlama geldiğini tam olarak anlamak için, onun nasıl bir dilbilim tasarladığını da görmek gerekir. Öncelikle, Saussure'e göre

Dilbilimin görevi:

- a) Ulaşabildiği bütün dilleri betimlemek, bu dillerin tarihini incelemek, bir başka deyişle dil ailelerinin evrimini göstermek, her ailedeki ana dillerin ilk biçimlerini olanaklar çerçevesinde ortaya koymak;
- b) bütün dillerde sürekli ve evrensel olarak kendini gösteren güçleri araştırmak, tarihin bütün özel olaylarını açıklayabilecek genel yasaları bulmak;
- c) kendi sınırlarını çizmek ve kendi kendisini tanımlamaktır. (Saussure, 1976: 27)

İlk maddede, artsüremli ya da evrimsel dilbilimin görevleri dile getiriliyor. Bu görevleri yerine getirmek için başvurulan iki yöntem vardır Saussure'e göre: Öngörüm ve artgörüm. "Öngörüm, olguları yalın bir biçimde sıralayıp anlatma işlemidir ve tümüyle belgelerin eleştirisine dayanır. Oysa artgörüm, karşılaştırmaya dayanan yeniden tasarlayıp oluşturma yöntemidir" (Saussure, 1978: 80-1). Bir dilin tarihinin herhangi bir noktasını açıklayıp aydınlatmak için ilk yöntem, kurgusal ilk örnekleri,

ilk dilleri oluşturmak için de ikincisine başvurulur. Evrimsel dilbilimi yerbilimle karşılaştırarak bu iki yöntemin ilişkisini şöyle açıklar Saussure:

(...) evrimsel dilbilim, gene tarihsel bir bilim olan yerbilime benzetilebilir. Yerbilim de zaman zaman, süre içinde daha önce olup bitenleri göz önünde bulundurmadan durağan durumları (örneğin Léman havzasının bugünkü durumunu) betimler. Ama onun asıl konusu, zincirleşti artzamanlı düzlemler yaratan olaylar, dönüşümlerdir. Kuramsal olarak öngörümü bir yerbilim tasarlanabilirse de, gerçekte ve çoğu kez bakış açısı ancak artgörümü olabilir. Yeryüzünün bir noktasında neler olup bittiğini anlatmadan önce olaylar zincirini ortaya çıkartmak, yeryuvarlığının o noktasını hangi olayların bugünkü duruma getirdiğini araştırmak zorunludur. (Saussure, 1978: 80)

Bu karşılaştırma, artsüremli dilbilim için öncelikli yöntemin artgörümlü olduğunu ortaya koyuyor. Artgörümlü yeniden tasarlayıp oluşturma yöntemi olduğu hatırlanacak olursa, artsüremli dilbilimin ağırlıklı bir "yeniden kurma" bilimi olduğu söylenebilir. Nitekim, Saussure'ün yukarıdaki görevler listesinin ilk maddesinde dilleri betimleyip tarihlerini inceleme işi, "dil ailelerinin evrimini göstermek, her ailedeki ana dillerin ilk biçimlerini olanaklar çerçevesinde ortaya koymak" olarak açıklanıyor. Bu artsüremli dilbilim yaklaşımında "eski" karşılaştırmalı dilbilim Saussure'ün sakıncalı bulduğu birtakım kullanımlarından arındırılmış haldedir kuşkusuz, ama ondokuzuncu yüzyıla özgü temel icatlar ve temel işleyiş ilkeleri –dil aileleri, özellikle "Hint-Avrupa" fikri ve yeniden oluşturma uygulamaları– reddedilmiş değildir. *Genel Dilbilim Dersleri*'nin ikinci cildinde ağırlıklı artsüremli dilbilimin temel sorunlarını inceler Saussure, "Hint-Avrupa dilbilimi ilk adımlarını attığı sıralarda karşılaştırmının gerçek amacını da, yeniden oluşturma yönteminin önemini de anlamamıştı" der (Saussure, 1978: 82) ve artsüremli dilbilimin karşılaştırma ile yeniden oluşturma aracılığıyla kendine özgü ödevlerini nasıl yerine getirebileceğini soruşturur.

Görev listesindeki ikinci madde ise, Saussure'e göre "bulduğu bağıntıların ne anlama geldiğini hiç düşünmemiş" olan (Saussure, 1976: 23) karşılaştırmalı dilbilimin yapması gerekirken yapmadığı şeyi niteliyor: "Bütün dillerde sürekli ve evrensel olarak

kendini gösteren güçleri araştırmak, tarihin bütün özel olaylarını açıklayabilecek genel yasaları bulmak." Genel "güç"leri ve "yasa"ları araştırmak eşsüremli bir çalışma gerektirir; zira dil olgusunu, dilyetisini incelemek, zamandan bağımsız olarak dilsel durumları incelemek demektir Saussure'e göre. Ama öte yandan, söz konusu "güç"ler ile "yasa"ların "genel"liğı hakkında bir şey söyleyebilmek de, artsüremli incelemelere bağılı bir iştir. Başka deyişle, eşsüremli dilbilim ile artsüremli dilbilimin kendine özgü ilkelere göre iş gören iki ayrı bölüm olması, bunların birbirlerinin bulgularını yok sayarak çalıştıkları anlamına gelmez. Bu iki dalın birbirine göre durumunu açıklığa kavuşturmak için Saussure'ün "iç ikilik" diye adlandırdığı Şeye değinmek gerekiyor bu noktada.

Saussure'e göre "değerlerle uğraşan" her bilimin karşılaştığı bir durum vardır: Ele alınan değerlerin zamandan bağımsız bir bakış açısıyla incelenmesi ile zaman içindeki değışimlere eğilen bir bakış açısıyla incelenmesi, yöntem ve ilkeleri açısından birbirinden tamamen ayrı, hatta birbirine karşıt iki inceleme alanı oluşturur. Nasıl "iktisat tarihi ve iktisat aynı bilim içinde yer alan, fakat birbirinden kesin çizgilerle ayrılan iki dal" ise (Saussure, 1976: 73) dilbilimde de evrimsel dilbilim ile dural dilbilim araştırma biçimleri bakımından birbiriyle bağıdaşmayan iki daldır. Saussure "zamandan soyutlanmış değerler dizgesiyle bu değerlerin zaman açısından sunduğı görünümü birbirinden ayırmadan bilgilerin araştırmalarını sağılam biçimde düzenleyemeyeceklerini" savunur ve Şöyle devam eder: "En çok da dilbilimcinin bu türlü bir ayrım gözetmesi zorunludur. Çünkü dil, öğelerinin bir anlık durumu dışında hiçbir Şeyin belirlemediğı katışksız bir değerler dizgesidir." (Saussure, 1976: 74)

Dilbilim tarihini bu açıdan değıerlendirdiğinde, içinde yetiştiğı okulu sırf artsüremli olgularla uğraşan bir bilim olarak, karşılaştırmalı dilbilim öncesine ait dilbilgisi çalışmalarını da –uygulamada kusursuz olmamakla birlikte– eşsüremli olgulara eğilen dural incelemeler olarak niteler Saussure. Dilbilimin nasıl "yenileneceğini" de bu çerçevede açıklar:

Bugüne değin dilbilim tarihe çok büyük bir yer verdi; bundan sonra geleneksel dilbilgisinin dural görüşüne dönecek: Ama yeni bir anlayış ve yeni yeni yöntemlerle. Bu yenilenişte tarihsel yöntemin de payı bulunacaktır. Bu yöntem dolaylı olarak, dil durumlarının daha iyi anlaşılması sonucunu verecektir. Eski dilbilgisi yalnız eşzamanlı olguları görüyordu; dilbilim yeni bir olgular düzeyi tanıttı bize. Ama bu yetersizdir. Söz konusu iki düzeyin karşıtlığını da göstermek gerekir. (Saussure, 1976: 76)

Bu pasajın ardından gelen alt bölümlerde söz konusu karşıtlığı ayrıntılarıyla gösterir Saussure; eşsüremli yasalar ile artsüremli yasaların farkını ortaya koyar (temel fark eşsüremli yasaların genel geçer olmasına karşın artsremlilerin genellikle yoksun olmasıdır), eşsüremli olgular ile artsüremli olguların ilişkilerini inceler (artsüremli olgular eşsüremli olguları yaratabilir, eşsüremli olgular da artsremlilerin rastlantısalılığını açığa vurabilir). Bölümün sonunda vardığı sonuç, yukarıdaki pasajda dile getirilenlere koşuttur: Dilcilerin iki dilbilim dalından birini seçmelerinin iyi olacağını, ama "her dil gerçekte başlı başına bir inceleme birimi" olduğu için "ister istemez onu sırasıyla dural ve tarihsel bakımlardan ele almak zorunda" kalacağımızı söyler (Saussure, 1976: 92). Böylece "dilbilimin yenilenmesi"nde tarihsel yöntemin ne gibi bir payı olacağını da açıklamış olur. Birbirine karşıt iki dilbilimsel inceleme biçimi bir anlamda sırayla kullanılacak, eski yöntem dil durumlarının daha iyi anlaşılmasına tek tek dillere ilişkin verileriyle katkıda bulunacaktır. Yaygın kanının aksine, Saussure artsüremli araştırmaları dilbilimden çıkarıp atmayı öneriyor değildir; yaptığı iş, yukarıda alıntılanan görev listesindeki son maddenin, "kendi sınırlarını çizme ve kendi kendisini tanımlama" işinin bir uzantısıdır. "Yeni" dilbilimin öncelikli işi eşsüremli olguları saptayıp eşsüremli yasaları belirlemek olduğu için, karşı kutbu oluşturan artsüremli incelemelerin belirli sınırlar içinde tutulması, geçmişteki "aşır" ve "abartılı" kullanımlarının engellenmesi, bir bakıma eşsüremli incelemelere veri taşıyan çalışmalar olarak görülmesi önerilmektedir. Nitekim, yukarıda da değinildiği gibi, *Genel Dilbilim Dersleri*'nin ikinci cildi artsüremli araştırmaların sınırlarını ve ilkelerini incellemelele belirler.

Eşsürem/artsürem sorunu yapısalcılığı hep uğraştırmış bir sorundur. Saussure'ün kendi çağındaki eğilimlere yönelik itirazlarının izlerini taşıyan "iç ikilik" – dural/evrimsel dilbilim– görüşü, kısa süre içinde eleştirilmeye başlanacak, Jakobson'un getirdiği karşı görüş birçok yapısalcıyı (mesela Kopenhag çevresini) etkileyecektir. Jakobson'un 1928 tarihli sözleriyle özetlenecek olursa, karşı görüş şudur:

Dizgenin tarihi de bir dizgedir. Katıksız eşsüremlilik, artık, bir yanılsama gibi görünüyor. Her eşsüremlilik, kendi geçmişini ve kendi geleceğini içerir; bunlar, onun özündeki yapısal öğelerdir (...)

Eşsüremlilik/artsüremlilik ikiliği, dizge kavramını evrim kavramıyla karşılaştırıyordu; bu ikilik, her dizgenin zorunlu olarak bir evrim biçiminde ortaya çıktığını ve öte yandan evrimin kaçınılmaz olarak dizgesel bir özellik taşıdığını kabul ettiğimiz için, ilke olarak önemini yitirir. (Jakobson, 1990; 38-9)

Jakobson'unki kadar "köktenci" olmayan ara görüşler de vardır. Sözelimi Martinet Saussure'deki ayrıştırmayı fazla "kaba" bulur ve şöyle söyler:

(...) Saussure geleneği içinde yer alan ve eşsüremlilik ile artsüremlilik arasında titiz bir ayırım gözeten dilbilimsel yapısalcılık Saussure'ü aşarak artsüremlilik bakış açısını, insanlığın değişken gereksinimlerinin baskısına boyun eğen bir yapının devingenliğini kavrama yolu olarak görür. (Rifat, 1998: 135)

Brondal ise meseleye farklı bir açıdan bakarak yapısal dilbilimi olguculuğa karşıt bir bilimsel yönelim olarak, bir tür "usçuluk" olarak tanımlar; "zaman"ı da her tür usçuluğun karşısında yer alan büyük bir engel addeder. Yapısal dilbilimin zamana bağlı olgular yığınıyla uğraşan, bunlara saplanıp kalan olgucu dil anlayışından uzak kalabilmesinin, yani "zaman engeli"ni aşabilmesinin koşulu, eşsüremlilik içinde kendini gösteren "zaman"ın daha iyi kavranması, Saussure'ün ayrıştırmasının ötesine geçilerek eşsüremlilik içindeki durallık ile devingenliğin ayırına varılmasıdır Brondal'e göre (Brondal, 1943: 90-7).

Tahsin Yücel de, yapısalcılığın temel yönelimlerini sıralarken şöyle bir yorum atar ortaya:

(...) söz konusu dizge içinde her zaman işlevi göz önünde bulundurma ve her olguyu bağlı olduğu dizgeye dayandırma zorunluluğunun sonucu olarak, nesne artsüremlilik içinde değil, eşsüremlilik içinde ele alınır; (...) dolayısıyla, köken, gelişim, etkileşim gibi artsüremsel sorunlara ancak nesnenin elden geldiğince eksiksiz bir çözümlemesi yapıldıktan sonra ve bunların da eşsüremsel olgular gibi dizgesel olarak ele alınmalarını sağlayacak yöntemler geliştirildiği ölçüde yer verilir. (Tahsin Yücel, tarihsiz: 10)

Sonraki yorumlar bir yana, Saussure'deki eşsürem/artsürem ayrıştırması konusunda burada söylenenler özetlenecek olursa: Saussure'ün önerdiği dilbilim anlayışı, içinden çıktığı karşılaştırmalı dilbilim anlayışıyla çeşitli biçimlerde ilintilidir. Büyük ölçüde eski anlayışa yönelik eleştirilere dayalıdır, karşılaştırmalı dilbilimin hataları ya da "yapamadıkları" sorgulanarak oluşturulmuştur. Dilin yeniden tanımlanmasına bağlı olarak "gerçekten yeni" bir yöntem ve ilkeler çıkmıştır ortaya; ancak, sorgulama konusu olan "eski" yöntem ve ilkeler tümünden reddedilmiş değildir. Öngörülen şey, eskinin "ıslah" edilerek yeniye eklenmesi, zamandan bağımsız bir sistem kurmak üzere eski tarihsel sistemlerin denetim altına alınmasıdır. Başka deyişle, kurgusal ilk dil fikrini ve yeniden kurma etkinliğini içeren evrimsel dilbilimin, dural dilbilime hükmedemeyeceği sınırlar içinde işlemeye devam etmesi öngörülmüştür.

Derrida Saussure'ün dile bakış biçiminin "tamamen geleneksel" olduğunu ileri sürer; bu iddiasını kanıtlamak için de, Saussure'ün konuşma, yazı ve gösterge kavramlarına ilişkin görüşlerini Aristoteles'in, Rousseau'nun, Hegel'in metinlerine dayanarak çözümler (Derrida, 1976: 27-73). Derrida'nın bu çalışmanın üçüncü bölümünde değinilecek olan görüşüne ve Saussure'ün yaklaşımının "tamamen geleneksel" olduğu iddiasına katılmak güç olmakla birlikte, temel ve yan kavramların kullanımı ile genel bilim yaklaşımı açısından Saussure'ün "tamamen özgün" bir görüş sunduğunu iddia etmek de zordur – kaldı ki böylesi bir iddia gereksizdir de, pek çok düşünür ve bilimadamı gibi Saussure de hazır bulduğu bilimsel ve kavramsal

donanımla iş görür, "yeni"leri mevcut donanımın üzerine ekler. Bu durum Derrida'nın anmadığı birkaç örnekle açıklanacak olursa: Saussure'ün gösterge kavramı ve göstergenin keyfiliği konusunda söyledikleri, Hegel'in *Vorlesungen über die Aesthetik*'in I. cildinde (Estetik Dersleri I) simgeyi ele alırken söyledikleriyle büyük bir benzerlik gösterir.

Simge, ilk aşamada bir *göstergedir*. Ne var ki sadece gösterme işlevinde, anlam ile onun dışavurumu arasındaki bağlam salt keyfi bir nitelik taşır. Bu dışavurum (ifade), bu duyusal şey ya da imge hiç de kendini tanıtmadığı gibi, hiçbir ilgisi olmadığı halde kendine yabancı bir içeriği tasarımın önüne getirir. Dillerde örneğin sesler, herhangi bir tasarımın, duyumsamanın vb. göstergeleridir. Bir dilin seslerinin büyük çoğunluğu, onlarla ifade edilen tasarımlarla içerik açısından rastlantısal bir biçimde bağlantılıdır – her ne kadar tarihsel olarak belki bir zamanlar ilksel bir bağıntının mevcut olduğu kanıtlanabilse de. Dillerin arasındaki ayrım, aynı tasarımın değişik seslerle dışa vurulmasından ileri gelir. Bu türden göstergelerin başka bir örneği, ... bir geminin hangi ulusa ait olduğunu dışa vurmak için kullanılan renklendir. (Hegel, 1983: 394-5; vurgulama metne aittir.)

Göstergenin neliği ve niteliği konusunda Hegel ile Saussure'ün aynı fikirde olduğu görülüyor. Saussure *Genel Dilbilim Dersleri*'nin "Genel İlkeler" bölümünün başında "dil göstergesi bir nesneyle bir adı birleştirmeyi, bir kavramla bir işitimi birleştirir" der (Saussure, 1976: 60) ve gösteren/gösterilen ilişkisinin temel özelliğini şöyle dile getirir:

Göstereni gösterilenle birleştiren bağ nedensizdir. Göstergesi, bir gösterenin bir gösterilene bağlanmasından doğan bütün olarak gördüğümüzden şöyle de diyebiliriz: *Dil göstergesi nedensizdir*. (...) Diller arasındaki ayrılıklar, doğrudan doğruya da değişik dillerin varlığı bunu tanıtlar. (Saussure, 1976: 61; vurgulamalar metne aittir.)

Saussure'e göre göstergenin nedensizliği yasanın tek istisnası, Hegel'in de değindiği yansıma (anlatımlı ses) durumlarıdır – ancak Saussure'e göre gerçek yansımalar hem sayıca çok azdırlar hem de yarı saymacadırlar. Ayrıca, dil söz konusu

olduğunda öncelikle "sesler"i anar Hegel, harfleri değil; Saussure'ün seçimi de bu yöndedir, yazı karşısında işitme imgesine ve konuşmaya öncelik verir.

Bu koşutluklar çarpıcı olsa da, Hegel'in alıntılanan bölümdeki temel uğraşının estetik çerçevesinde simgeleri incelemek olduğunu unutmamak gerekir. Başka deyişle, Saussure'ün göstergenin tanımı konusunda Hegel'le aynı fikirde olması, Hegel'in bir dilbilimci olmamasından ötürü, çok büyük bir önem taşımaz; olsa olsa bir düşünsel aktarımı ortaya koyar. Hegel ile Saussure arasındaki asıl önemli koşutluk ise bilim anlayışı ve bilgi nesnesi konusunda ortaya çıkar – ikincil koşutlukları da açıklayan temel bir düşünsel ortaklıktır bu. Benzerliğin hangi noktada açığa çıktığını görmek için Saussure'ün önerdiği bilimi nasıl şekillendirdiğini, bu bilimin çağın baskın bilimsellik ülküsüne uygun olup olmadığını, sözgelimi Brondal'in yukarıda aktarılan yorumunda iddia ettiği gibi usçuluk/olguculuk gibi bir bölünmede usçuluk tarafını temsil edip etmediğini araştırmak gerekiyor.

2.1.1. "GERÇEK" LİK SORUNU

Saussure, bilimsellik adına, konuşmanın pekin *gerçekliği* nin yazı karşısında öncelikli olduğunu savunur. Çünkü "yazı dili gizler; bir giysi değil, bir örtüdür ... dilin *gerçek* görünümünden hiçbir iz kalmaz" yazıda (Saussure, 1976: 51; vurgulama eklenmiştir). Saussure'e göre dilden ayrı bir göstergeler dizgesi olan yazının biricik varlık nedeni "dili göstermek"tir; sesli göstergenin görüntüsünden başka bir şey değildir yazı. Dolayısıyla dilbilimin konusu yazıdaki sözcük ile konuşmadaki sözcüğün bileşimi değil, yalnızca konuşmadaki sözcüktür; dile göre ikincil bir dizge olan yazıya ağırlık vermek, "birini tanımak için onun yüzüne bakmaktansa resmine bakmaya benzer" (Saussure, 1976: 45-6). Nesne/resim ikiliğine koşut bir konuşma/yazı ikiliği tasarlayan Saussure'ün bu iddiayı ortaya atmasının nedeni –Derrida'nın öne süreceği gibi, sadece tam sesçil olmayan yazıları dikkate almasının yanı sıra– "gerçek olma"ya ilişkin kabulüdür. "Gerçek" olan dildir, yazı bu "gerçek"ten türemiştir. Dolayısıyla nesnel bir bilim olarak dilbilim "gerçek" olanla uğraşacaktır.

Bu "gerçek" in olgusalılık, somutluk, nesnellik ya da deneysellik ile ilgisi olmadığı açıktır. Geriye kalan tek seçenek "asıl"lıktır ya da Hegel'in "gerçek"lik tanımına bakılacak olursa, nesnenin kavramıyla bağdaşmasıdır burada. Asıl/türemiş karşıtlığıyla anlam kazanan bu "gerçek", mantıkçı olguculuğun fiziksellik ya da somutluk vurgusu ağır basan "gerçek" ulamından uzaktır kuşkusuz. Ancak aradaki farkın tüm netliğiyle ortaya konması, Saussure'ün düşünüş biçimine daha yakından bakmayı gerektirir.

Saussure konuşmanın pekin gerçekliğine öncelik verirken, aynı zamanda, dilin "söz" karşısında, yani bağıntılarca yönetilen soyut dil dizgesinin gerçeklikte dile getirilmiş tüm gerçek sözcelerin toplamı karşısında öncelikli olması gerektiğini de savunur. Aslında bir çelişki yoktur burada. Çünkü iki ayrı "gerçek" söz konusudur. İkincisi –yani gerçeklikte dile getirilmiş sözcelerin "gerçek"liği– olguculuğun "gerçek" anlayışıyla örtüşür. Ne var ki, soyut dil dizgesinin öncelikli olması gerektiği iddiası olguculuğun bilim anlayışıyla hiç mi hiç örtüşmez; hele ki Saussure'ün, bu savını, tek tek somut olguların dili *dil olarak*, öğreni taşıma ve gösterim nitelikleriyle açıklamaya yetmediği gerekçesiyle temellendirdiği düşünülürse.

Bu konuda ünlü satranç örneğine başvuran Saussure'ün uslamlamasını Richard Harland şöyle özetler:

İlk bakışta, satrancın, gerçeklikte oynanmış bütün oyunlarda yapılmış bütün hamlelerin toplamına bakılarak öğrenilmesi gerektiği sanılabilir. Ama her gerçek hamlenin çok geniş bir olası hamleler dizisinden seçilmiş olduğu anlaşılmadıkça, *bir oyun olarak* satranç da anlaşılabilir olmaz. Satranç öğrenmek için eşzamanlı hamle kuralları dizgesine, gizliden gizliye oyunun her anında, her hamlenin altında yatan eşzamanlı dizgeye bakmak gerekir. Bu dizge her gerçek hamleden önce gelir; en azından, oyuncunun oyuna başlayabilmesi bile bu dizgeyi önceden içselleştirmiş olmasını gerektirir.

Aynı şey dil için de geçerlidir. "Dil" dizgesi her gerçek sözceden önce gelir; en azından, konuşmanın konuşmaya başlayabilmesi bile bu

dizgeyi önceden içselleştirmiş olmasını gerektirir. Yalnızca gerçekten söylediği sözcükleri bilen bir konuşucu, dili gösterimde ya da öğreni aktarmakta kullanamaz. Sözceleri daha çok kuş civıltısına benzer. Modern iletişim kuramının da gösterdiği gibi, belirli bir belirtkenin iletişim değeri, doğrudan doğruya, seçilmemiş olan olası belirtkeler dizisiyle orantılıdır. Dili gereğince açıklamak için, eşzamanlı "dil" dizgesini, gizliden gizliye her tek dile getirme anında, her sözcüğün altında yatan eşzamanlı dizgeyi anlamak gerekir. (Harland, 1988: 12; vurgulamalar metne aittir.)

Bu çerçevede, "asıl"lık anlamından farklı olarak, gerçeklikte ortaya çıkma anlamında bir "gerçek"lik söz konusudur Saussure'de. Ancak itibar gören bir gerçeklik değildir bu. Dilbilimin bilimselliği, gerçek sözcelerle değil, bunların ardındaki soyut dizgeyle uğraşmasından gelir. Wittgenstein'in 1921'de yayımlanan *Tractatus Logico-Philosophicus*'undaki mottoyla, "dil dünyayı resmeder" savıyla özetlenebilecek bir dil görüşüne sahip olan olguculuğun yaklaşımıyla taban tabana zıttır bu soyut dizge anlayışı. Saussure'de dil dünyayı, somut varlıkları resmetmez; gönderi şöyle dursun, gösteren ile gösterilen arasındaki ilişki bile bir resmetme ya da temsil etme ilişkisi değildir, olsa olsa bir çakışmadan söz edilebilir.

Düşünce/dünya ikiliği yerine dil/dünya ikiliğini yeğleyen olguculukta peşine düşülen şey sözcüklerin gönderileridir, gösterilen değil. Saussure'ün getirdiği en önemli yeniliğin gösteren/gösterilen (işitim imgesi/zihindeki kavram) ikiliği ve bu ikisinden oluşan gösterge kavramı olduğu, gönderiyle (gerçeklikte işaret edilen nesneyle) hiç mi hiç uğraşılmadığı düşünülürse, belirli somut varlıklar dünyası ile bu varlıklara iliştilmiş somut sözcüklerden başka bir şeye yönelmekten sakınan olguculuğa ne kadar ters düşen bir bilim önerildiği de görülecektir. Sırf işaret ettikleri nesnelerin belirliliğinden ötürü özel adları ideal dil biçimi sayan olguculuk (sözgelimi Russell), kavramsal anlam ulamının bertaraf edildiği, dolayısıyla yalnızca işaret edilen nesnelere ve bunlara bağlı sözcüklerin dikkate alındığı bir dil felsefesi sunar. Tümce düzeyindeyse ideal durum, doğruluğu yanlışlığı sınanabilecek olgusal "sav"dır. Doğruluğun ölçütü olguya uygunluktur elbette; gene Wittgenstein anılarak açılacak olursa, savın nesnesi olan olgu durumunun düzeninin savdaki öğelerin düzeniyle çakışmasıdır doğruluk. Bu iddianın sonucu (doğruluğu yanlışlığı sınanamayacak olan

şeyler hakkında konuşmama, yani metafizikten sakınma kuralı) bir yana, özel adlar gibi savlara da ideal biçim sayılması, gene aynı yere, dilin doğrudan doğruya belirli somut varlıklara işaret ettiğinin düşünülmesine varır. Saussure içinse, gösterilenin zihindeki kavram olmasından ötürü, gönderinin varlıksal niteliğinin hiçbir önemi yoktur. Tek tek önermelerin doğruluğuyla değil, soyut dil dizgesinin bütününde geçerli olan ve tekil olguları açıklayan mutlak değişmezliklerle ilgilenir Saussure. Dilbilimde metafizik, olguların bittiği yerde başlamaz, dilsel olguların dil dizgesine ait olmayan ölçütlerle açıklandığı yerde başlar.

Tüm bunlardan ötürü, "dil dizgesi" ile doğa bilimlerindeki "model" ya da "kuram"lar arasında bir koşutluk da kurulamaz. Wittgenstein'in kuramların dünyayı betimleme biçimine ilişkin sözlerinden yola çıkılacak olursa:

Newton mekaniği, örneğin, dünyanın betimlenmesine birlikli bir biçim verir. Üzerinde düzensiz siyah lekeler olan bir beyaz yüzey düşünelim. Şimdi diyoruz: Ortaya nasıl bir tasarım çıkarsa çıksın, bu yüzeyin betimlenmesine her seferinde istediğim kadar yakın gelmek üzere, bu yüzeyi, istediğim yakınlığa uygun incelikte dörtgenlerden oluşmuş bir ağ ile örterim, her dörtgen için de, ya beyaz ya siyahtır, derim. Bu yolla, yüzeyin betimlenmesine birlikli bir biçim getirmiş olurum. Bu biçim gelişigüzedir, çünkü aynı düzeyde başarılı bir sonucu, üçgenli ya da altıgenli örgüsü olan bir ağ kullanarak da elde edebilirdim. Olabilir ki betimleme, üçgenli bir ağla daha yalın olurdu; yani, yüzeyi, daha kaba bir üçgenli ağla, daha ince bir dörtgenliyle yapabildiğimizden daha dakik olarak betimleyebilirdik (ya da tersi) vb. (Wittgenstein, 1985: 151)

Saussure'ün dilbilimi, dilin betimlenmesine birlikli bir biçim vermez, çünkü dili betimlemez (dilleri betimler, bunu da evrimsel dilbilim çerçevesinde yapar). Dilbilimin temel görevlerinden biri, "bütün dillerde sürekli ve evrensel olarak kendini gösteren güçleri araştırmak, tarihin bütün özel olaylarını açıklayabilecek genel yasalar bulmak"tır (Saussure, 1976: 27). Dolayısıyla ne baktığı "yüzey"deki lekelerin düzensiz olduğunu düşünür ne de açıklamasının "yakın" ya da "yaklaşık" olmasına razı gelir. "Birliği" genel geçer güçlerde aradığı için gelişigüzel de onaylanamayacak bir şeydir dilbilimde. Saussure'ün –ondokuzuncu yüzyıl olguculuğunun "genel yasalı açıklama"

lksn çağrıştıran bir üslupla– dilbilime biçtiği görev, "her ses öğesi kesin sınırları olan bir birim oluşturur" ya da "dil yalnız ayrılık ister ve –sanılabileceği gibi– sesin değişmez, salt bir nitelik taşımasını gerektirmez" (Saussure, 1976: 11) türünden genel ilkeler saptanarak yerine getirilir. Bu değişmez kurallar, genli, drtgenli ya da altıgenli ağların kullanılmasına elvermez. Kaldı ki, yapısal dilbilim tarihinde görülen değişimler hep birer eklenti biçiminde çıkmıştır ortaya; saptanmış kuralları ("ağın yapısı"nı) değiştirmeyen, mevcut bakışı inceltmeye yönelik yeniliklerdir bunlar. Sözgelimi, Saussure'n dil/söz karşıtlığının Jakobson'da izge/bildiri, Hjelmslev'de de çizge/kullanım karşıtlığı biçiminde inceltildiği görülür. Dahası, dilbilimde yapılan iş, yzeyeye ağ örtmek, gerçekliğe bir dil kuramı yerleştirmek değil, olsa olsa bu kurama gerçekliği yerleştirmektir.

Sonuçta ağdaş dil araştırmalarına bakıldığında da, bu araştırmaların birbirinden çok farklı iki yaklaşımla yürütüldüğü saptanabilir. Berke Vardar'ın sözleriyle özetlenecek olursa:

(...) günümüzde kimi akımlar gzlemcilikle betimlemeciliğe ağırlık veren deneysel bir doğrultu izleyerek salt gözlemlenebilir olgular üstünde tümevarım yöntemiyle çalışırken, kimi akımlar soyut genel örnekler tasarlamakta, biçimselleştirme işlemine öncelik tanımakta, tmdengelimini yeğlemektedir. (Vardar, 1982: 16)

Vardar bu iki yaklaşımı kaynaştıran deneysel–tümdengelimli bir yöntemin de geliştirildiğini, sözgelimi Martinet'nin işlevselciliğinin böyle bir orta yol tuttuğuğunu söyler; ne var ki, Martinet'de deneysel veriler ile işlevsellik fikri arasında "dengeli" bir ilişki kurulduğu söylenemez, ağırlık işlevsellik tarafındadır. Her durumda, bu iki yaklaşım arasındaki fark, dil araştırmalarından öte, genelde yapısalcılık ile olguculuk arasındaki farka da işaret eder. İlk yaklaşımın kurucusu olan Saussure olguculuğunkinden çok farklı bir yol çizmiştir. Bu yolun net bir tasvirini sunan Hjelmslev'in deyişiyle bir dilbilim araştırması,

sözün dalgalanma ve değişimlerini göz önüne almakla birlikte, bunlara üstün bir yer vermemeli, kökü dildışı bir "gerçek"te bulunmayan bir sürekliliği, hangi dil söz konusu olursa olsun, dilin dil olmasını ve, değişik belirlenimleri içinde bile, kendi kendine özdeş kalmasını sağlayan bir sürekliliği aramalıdır. (Aktaran Yücel, tarihsiz: 30)

Bu açıklamada rahatlıkla saptanabileceği gibi, göz önüne alınacak ama üstün bir yer verilmeyecek olan şey "söz"ün (yani gerçeklikte dile getirilen gerçek sözcelerin) dalgalanma ve değişimleridir; dil, *değişik belirlenimleri olan, ama bu belirlenimler içinde bile kendi kendiyile özdeş kalan bir "gerçek"tir*; kendi kendiyile özdeş kalan şeyin dil dizgesi ve bu *özdeşliği sağlayanın süreklilik* olduğu da anımsanacak olursa, kavramsal tablo tamamlanacaktır.

Saussure'ün bilim tasarımıyla da çakışan bu özetleyici ifadeler, çağın bilimsellik anlayışının eğilimlerinden çok ondokuzuncu yüzyıla ait bir düşünüş biçiminin, Hegel düşüncesinin eğilimlerini hatırlatıyor. Kuşkusuz, deneysel olan ile dizgenin ilişkisini dizgeye öncelik vererek, dizge lehine kuran dilbilimde, Hegel'in salık verdiği "deneysel verileri kurgunun sonuçlarına göre *a priori* olarak düzenleme" işi gerçekleştiriliyor değildir; bu "tehlike" eşsürem/artsürem ayrımıyla bir ölçüde savuşturulmuştur (ne ki, yukarıda değinildiği gibi, bu ayrım da ortaya atılmasından kısa bir süre sonra tartışmalı hale gelecektir). Ama, deneysel olan ile sistemin ilişkisini sisteme öncelik vererek, sistem lehine kuran Hegel'in bu bakışı yapısal dilbilimde de yinelenir. Hele ki, Hegel'in *değişik belirlenimleri içinde kendiyile özdeş kalan* Tinin izini sürdüğü, onun *sürekliliğini* sistem biçiminde ortaya koyduğu, "gerçek"ten bir şeyin olması gerektiği gibi olmasını, yani *kavramıyla bağdaşmasını* anladığı (Hegel, 1991a: 238) düşünülürse.

Biçimsel olarak bakılacak olursa aradaki fark, dilbilimde, hem artsüremi hem eşsüremi dikkate alan bir sistemin değil, öncelikle eşsüremi dikkate alan bir dizgenin

kurulmuş olmasıdır.* 'Sistem' ya da 'dizge' sözcüğünden, "öğeleri ya da bölümleri çeşitli ilkeler uyarınca birbirine bağlı düzenli bütün" (Vardar vd., 1988: 82) anlaşıldığında, Hegel'de söz konusu "ilkeler" bir tarihsel gelişim kurmaya izin veren, hatta böyle bir gelişim kurmayı gerektiren ilkelerken, dilbilimin kurucu ilkeleri zamansal bir bütünlüğü değil, zamandıışı işleyişin, düzeneğin bütünlüğünü sağlayan türden ilkelerdir. Ne var ki, karşılaştırma yönteminin dildışı meselelere uzanmasına izin vermeyen ama bu yöntemin kurgusal ilk dil anlayışı ile yeniden kurma etkinliğini benimseyip sürdüren yapısal dilbilim, sırf eşşüremi baskın kılmakla ondokuzuncu yüzyıldan devraldığı kavramsal çerçeveden ve temel bilim yaklaşımından arınmış olmaz. Bir ara halka örneği olarak Renan tekrar anılacak olursa: Renan'ın Hegel'dekine çok yakın, olguları kurguya (varsayımsal ilk Sami diline) göre düzenleyen, nesnelere koşullara uygun değerler verip kuralların geçerli olduğu bir düzene yerleştiren sistemi, sonraları Saussure'ün ıslah edip dilin söz karşısında öncelikli olduğu sonucuna vardıracağı bir "sistem-olgu" ilişkisi kalıbına dayanır. Kaldı ki Saussure de önerdiği dilbilimin tam ve gerçek bir kopuş olduğunu öne sürüyor değildir; sözgelimi seleflerine yönelik itirazlar karşısında karşılaştırmalı dilbilimin hatalarını "bir bilimin ilk adımlarını atarken yaptığı yanlışlıklar" (Saussure, 1976: 24) olarak yorumlar. Saussure'e göre karşılaştırmalı dilbilim "gerçek dil bilimini kuramamıştır" ama "yeni ve verimli bir alan açmayı" da başarmıştır (Saussure, 1976: 23).

Özetlenecek olursa: Eski okulun "karşılaştırmalı sistem"leri yerine "dilnin öz niteliği"ni ortaya koyan dil dizgesini getirmiştir Saussure. Eski gelenekten yeni bir dil görüşü ve yeni bir yöntem çıkartmıştır, ama tam değil kısmi bir tasfiye gerçekleştirmiştir. Bir anlamda içeriği boşaltılıp değiştirilmiş, ancak zeminini ve iskeletini kuran temel kabulleri korunmuş –sistemden dizgeye evrilmiş– bu yaklaşım, ondokuzuncu yüzyıla ait öncülleriyle birlikte Hegel etkisini de yapısal dilbilime taşımıştır. Yapısalcı düşünürlerin zaman zaman olguları dikkate almamakla, olguları

* Batı dillerinde Hegel 'sistem'i ile dil 'dizge'si için kullanılan sözcük ortaktır (İng. *system*). Bu çalışmada, Hegel'in sistem anlayışı ile artsüremi bir sorun haline getiren yapısal dilbilimin sistem

tahrif etmekle suçlanmış olmalarının ardında, yapısal dilbilim yönteminin radikal bir devrim değil gelenekçi bir devrim olması yatar (söz konusu suçlamaların haklılığı/haksızlığı ise, yapısalcı düşünürlere ayrı ayrı bakmayı gerektiren çetrefil bir sorundur).

Koşutluk ve süreklilik, Saussure'ün dil görüşünün önemli bir yönü olan dil-birey ve dil-toplum ilişkisi anlayışında da kendini gösterir; üstelik Saussure'ün bu konudaki yaklaşımı, yapısalcılık doğrultusunda gelişen dilbilimde, insanbilimde, göstergebilimde ve yapısalcılık eleştirisi üzerine kurulu yazın ve kültür görüşlerinde de geçerliliğini koruyacak bir bakış biçimi getirir. Başka deyişle, *Genel Dilbilim Dersleri*, tüm yapısalcılık-yapısalcılık sonrası çizgisinde değişmeden kalacak bir izleği –birtakım soyut dizgelerin, inanç, açıklama ve anlamlandırma yapılarının birey ve toplum üzerinde kaçınılmaz bir belirleyiciliği olduğu öncülünü– en açık biçimde ortaya koyar. Saussure'ün deyişiyle özetlenecek olursa:

Gösteren, belirttiği kavram açısından özgür bir seçim ürünü olmakla birlikte, kendisini kullanan dilsel topluluk bakımından özgür değildir, zorunludur. Bu konuda topluma görüşü sorulmaz, dilin seçtiği gösteren yerine bir başkası kullanılamaz. Temelinde bir çelişki bulunduğu izlenimi uyandıran bu olgu "zorunlu seçim" diye adlandırılabilir. Dile: "Seçiniz!" denir, ama hemen arkasından eklenir: "Bu gösterge seçilecek, başkası değil." Birey istese de, yapılan seçimi hiçbir yönden değiştiremez. Yalnız birey mi? Toplum da bir tek sözcük üstünde bile egemenliğini yürütemez; dil nasılsa, ona öylece bağımlı kalır.

Onun için, dili artık kuru bir sözleşmeye benzetemeyiz. İşte, dil göstergesinin incelenmesi de bu yönden ilginçtir. Çünkü bir toplumda geçerli olan yasanın özgür oyla değil de zorunlu olarak benimsendiği tanıtlanmak istenirse, bunun en parlak örneğini bize dil sunar. (Saussure, 1976: 65)

Gösteren ile gösterilen arasındaki ilişki nedensiz, keyfi, uyuşumsaldır. Ancak birey ile toplum, bu nedensiz, keyfi, uyuşumsal ilişkileri bir kez kurulmuş halleriyle önünde hazır bulur. Birey ile toplum açısından sözcükler ve anlamlar, eleştirilip

anlayışı arasındaki farkı vurgulamak için 'sistem' ve 'dizge' sözcüklerinin ayrıştırılması yeğlenmiştir.

yadsınması ya da kabullenilmesi söz konusu olmayan, bir kez yerleştikten sonra sökülüp atılamayacak şeylerdir, düşüncenin zorunlu öncülleri, düşünsel yapının ya da bilinçdışının yapıtaşlarıdır. Dilin varlığını borçlu olduğu sözleşme, Harland'ın deyişiyle, "kimsenin imzalamadan önce değerlendirme şansına sahip olmadığı" (Harland, 1988: 12) bir sözleşmedir.

Anlamlandırma dizgelerinin bireye ve topluma göre öncelikli olması, dizge karşısında bireysel bilincin hükmünün geçmemesi, her şeyden önce, düşünce ile eylemin, gene insan ürünü olsa da bireysel bilincin dışında kalan (bilinçdışına ait) bir güç –bir üstgüç– tarafından belirlendiğine işaret eder. Eşsüremi, anlamlandırma dizgelerinin kuruluşunu değil dizgelerin kendilerini dikkate alan dilbilim bu belirlenme sorunuyla uğraşmayacak, deyim yerindeyse bu noktada duracak, düşünce ve eylemi belirleyen güç konusunda bir "metafizik" geliştirmeyecektir (bu sorunla sonraları psikiyatri ve Foucault ile Deleuze uğraşacaktır). Ancak, bilinçdışında yerleşik olan anlamlandırma dizgelerini düşünce ve eylemin belirleyicisi olarak gören bakış biçimi, "Tini en içte, en içten olan bilinçsiz güdü" (Hegel, 1991b: 89) sayan, özneliği, kişisel düşünce ve tasarımları Dünya-Tini gibi bir üstgüç ya da üstbelirleyicinin alet ve araçları addeden Hegel'in bakış biçimine koşuttur, tanımlanan zorunluluk türü ("zorunlu seçim": Üstgüç için seçim, uygulayan için içsel zorunluluk) aynıdır. Hegel'in "birey kendi içeriğini kendisi yaratmaz, yalnızca kendindeki tözsel içeriği kullanır" (Hegel, 1991b: 98) derken birey ile tözsel içerik (yani Tin) arasında kurduğu ilişki, yapısalcılığın bireyin kendisinde yerleşik düşünsel yapıyı ve anlamlandırma dizgelerini *kullandığı* (işlettiği) savında ortaya çıkan birey-dizge ilişkisine denk düşer.

Böyle bakıldığında, Saussure'ün sorduğu retorik soruyla, "Bireyler, bilincine varmadıkları bu [dilsel] yasaları nasıl değiştirebilirler?" (Saussure, 1976: 66) sorusuyla, bir yandan yapısalcılık-yapısalcılık sonrası çizgisinin birey-dizge (birey-ideoloji, birey-episteme, birey-metafizik gibi değişkeler de mevcuttur) anlayışının habercisi olduğu, öte yandan da bu çizginin öncesiz, yepyeni, eski düşünsel geleneklerden tamamen bağımsız bir çizgi olmadığını ortaya koyduğu söylenebilir.

2.2. LEVI-STRAUSS VE YAPISAL BUDUNBİLİM

Saussure'ün dili "bağıntılarca yönetilen bir dizge" olarak tanımlaması ve göstergebilimin yolunu hazırlayan yöntemi ortaya atması, kısa sürede etkisini gösterdi, yapısal çözümleme yöntemi başka disiplinlerde de kullanıma girdi. Birtakım iç bağıntılarca yönetilen göstergelerin bulunduğu her alanda yapısal yöntem uygulamaları gerçekleştirildi. Bakış biçimini belirleyen şey Saussure'ün bir ölçüde "kurduğu", bir ölçüde de geçmişten "devraldığı" çerçeve olduğu için, Berke Vardar'ın deyişiyle,

Gerçekler bundan böyle tözlerde, özdeklerde, somut görüntülerde değil, soyut biçimlerde, örtük düzeneklerde, yapılarda aranacaktır. Başlıca erek, her türlü sürecin, oluşun, gerçekleşmenin ardındaki dizgeyi, yapıyı bulup ortaya çıkarmak olacaktır. (Saussure, 1976: 8; vurgulamalar eklenmiştir.)

Bu ereğe, Vardar'ın örneklediği çiftanlamlı "gerçek" anlayışı da eşlik edecek, ünlü budunbilimci Claude Lévi-Strauss bu çiftanlamlılığın getirdiği sorunların üstesinden gelmeye çalışacaktır.

ABD'de, New School for Social Research'te birlikte çalıştığı Roman Jakobson'un yapısalcılık görüşünden etkilenen ve 1945'ten itibaren bu yöntemi budunbilim çözümlemelerinde kullanan Lévi-Strauss, meslek yaşamı boyunca tutarlı bir kuramsal bakış koymuştur ortaya. Bu bakış biçiminin tutarlılığı, Lévi-Strauss'un yapısal çözümlemelerini daima, tarihe, bilime, kültüre ve insana ilişkin birbiriyle bağıntılı düşüncelerden oluşmuş sabit bir temel üzerine oturtmasından kaynaklanır. Başka deyişle, Lévi-Strauss yapısal yöntem salt bir çözümleme "tekniki" olarak başvuramaz, belli bir dünya ve bilim görüşü doğrultusunda, bu görüşle yakalanan sorunları çözmek üzere *seçilmiş* bir uygulama olarak başvurur.

Lévi-Strauss'un dünya ve bilim görüşünü özetlemenin en kolay yolu, onu sürekli uğraştıran birtakım karşıtlıklara, özellikle de "ilkel/uygar" karşıtlığına

değinererek söze başlamak olacaktır. "İlkellik ile uygarlık" hatalı bir "ilerleme" anlayışına koşut olarak yanlış anlaşılan bir kavram çiftidir Lévi-Strauss'a göre. Çağdaş bilimadamları da dahil olmak üzere genelde Batı toplumunda "insanlık", bir ucunda "uygar" diğer ucunda "ilkel" insanın yer aldığı bir gelişim yelpazesi olarak düşünülür; üstelik de, modern insan kendi geçmişini, kendi geçmişinin ilkel aşamalarını hem tarihöncesi zamanların "ilkel" insanında hem de çağının "vahşi"lerinde arama eğilimindedir. Çağdaş dünyada yaşayan vahşiler, ilerleme çizgisinin alt basamaklarından birinde takılıp kalmış, dolayısıyla insanlığın ilk halinin evrilip ilerleyememiş temsilcileri olarak görülürler. Yalnız tarihe bakışı değil insanbilime bakışı da belirleyen bu kavram önemli bir kusur taşır: Aslında birbirinden tamamen farklı toplulukların –ilkel insanlar ile yabancıların– eş tutulmasına da neden olan hatalı bir "ilerleme" anlayışdır bu kusur.

Çağdaş bulgularca yanlışlanmasına rağmen genelde Batı kültüründe geçerli olan tarihsellik tasarımı, Hegelci "ilerleme" düşüncesinden beslenir; bu anlayışta, insanlığın kültürel birikiminin belli bir sürekliliğe, ardışıklığa sahip olduğu düşünülür. Kendisini "uygar", "ileri" diye niteleyen, gelişimin öbür ucuna da "ilkel"i, "geri"yi yerleştiren bu bakış, Yontma Taş Çağından modern zamanlara uzanan kesintisiz ve çizgisel bir gelişme, ilerleme öyküsü kurgular. Sonra gelenin öncekine göre ileriliği, zamandizimine oturmuş, yadsınamaz bir gerçek gibi görülür. Oysa bu naif ilerleme öyküsü, başta arkeolojik bulgular olmak üzere, tarihsel verilere hiç mi hiç uymaz. Lévi-Strauss'un deyişine başvurulacak olursa:

Yontma Taş Çağı, Cilâlı Taş Çağı, Bakır, Bronz ve Demir Çağları. Bu tümüyle basit bir yöntemdir. Biz bugün, taşın cilâlanması ve yontulmasının kimi kez yan yana yer aldığını düşünüyoruz; ikinci teknik birinciyi tamamen gölgede bıraktığında, bu, bir önceki aşamada kendiliğinden ortaya çıkmış bir teknik ilerlemenin bir sonucu değil, fakat gerçekte, aynı dönemde yer almış ve kuşkusuz daha çok "ilerlemiş" diğer uygarlıkların sahip oldukları metal silah ve aletleri taştan taklit etme eğiliminin sonucudur. Buna karşılık, salt "Cilâlı Taş Çağı"na ait olduğu sanılan çömlekçilik, bazı kuzey Avrupa bölgelerinde Yontma Taşa kadar uzanmaktadır.

Sadece paleolitik denilen Yontma Taş Çağı ele alındığında bile, daha birkaç yıl önce söz konusu yontma tekniğinin farklı biçimlerinin ... aşağı paleolitik, orta paleolitik, yukarı paleolitik diye adlandırılan üç aşamalı bir tarihsel ilerlemeye denk düştüğü düşünülüyordu. Bugün, tek yönlü bir ilerlemenin aşamalarını değil, durağan olmayan ve çok karmaşık, değişik ve dönüşümlere bağlı bir gerçekliğin görünümünü ... oluşturan bu üç biçimin bir arada var olduğu kabul ediliyor. (Lévi-Strauss, 1985: 50)

"Zamandizimsel sıralanışa denk düşen ilerleme" yanılığına arkeolojinin ve özel tarihlerin yardımıyla verilecek benzer yanıtlar çoktur Lévi-Strauss'a göre. Ne var ki, bu tür tarihsel veriler "ilerleme" düşüncesini bir yana bırakmayı gerektirmez. Sorun "ilerleme"nin düşünülüş biçimindedir. Başka türlü bir ilerleme tasarımı önerir Lévi-Strauss:

(...) bu söylediklerimiz insanlığın ilerleme gerçeğini yadsımıyor, tersine bizi bu gerçekliği daha temkinli kavramaya davet ediyor. Tarihöncesi ve arkeolojik bilgilerin gelişimi, bizim *zaman içinde ardarda dizilmiş* olarak düşünmeye zorlandığımız uygarlık biçimlerini *alan içinde sergilemek* eğilimindedir. Bu, iki şeyi ifade eder: Öncelikle, "ilerleme" (eğer bu terim hâlâ daha önce uyguladığımızdan çok farklı bir gerçekliği belirtmeye uygunsa) ne kaçınılmazdır ne de süreklidir; atlamalar, sıçramalar ya da biyologların dediği gibi değişimlerden kaynaklanır. Bu atlama ve sıçramalar sadece daha ileri doğru ve sürekli aynı yönde olmazlar; yön değiştirerek giderler (...) İlerlemekte olan insanlık, ... merdiven çıkmakta olan bir adama pek benzetilemez; bu ilerleme daha çok, zar atmakta olan ve şansız zarların üzerine dağılmış bir oyuncuyu hatırlatır, her atışında, zarların farklı sonuçlarla halının üzerine saçılışını görür. Birinde kazanılan, sürekli öbüründe kaybedilir ve tarih sadece zaman zaman birikimseldir, yani kısacası sonuçlar uygun bir bileşim oluşturmak için toplanırlar. (Lévi-Strauss, 1985: 51; vurgulamalar metne aittir.)

Düştüğü ihtiyat kaydına rağmen bir 'ilerleme' diye adlandırdığı bu olgunun, zorunlu ve sürekli olmayan, sıçramalara, yön değiştirmelere, rastlantısal savrulmalara bağlı olan bu hareketin, birbiri üzerine eklenen, birbirini "aşarak ilerleyen" uygarlıkların sağlayacağı *bir* birikim değil, birbirleriyle "koalisyon" giren uygarlıkların sağlayacağı *farklı* birikimler getirmesi kaçınılmazdır Lévi-Strauss'a göre. İlerleme kültürlerarası bir koalisyonla bağlıdır:

Bu koalisyon, her kültürün kendi tarihsel gelişmesi içinde karşısına çıkan *şansların* (bilinçli ya da bilinçsiz, istemli ya da istemdişi, kasıtlı ya da rastlantısal, uğraşılarak ya da zorunlu olarak kabul edilerek) bir araya getirilmesinden ibarettir. (Lévi-Strauss, 1985: 78; vurgulama metne aittir.)

Doğal olarak, farklı koalisyonlar farklı birikimler yaratır, ilerleme denilen şey de farklı birikimlerin oluşturduğu alt katmanlar üzerine gene kültürlerin işbirliği sonucu eklenenlerle oluşur. Böylesi oluşumlar çerçevesinde tarihöncesinin ilkel insanının da çağdaş vahşilerin de bugünün uygarlığının "eski hali"ni temsil etmek gibi bir işlevi olamaz. Dahası, bu insanların kendi özel koşulları içinde dünyayla başa çıkmak üzere geliştirdikleri teknikler, anlamlandırma dizgeleri, söylenler, akrabalık ilişkileri vb., modern insanın geliştirdiklerinden nitelikçe hiç de farklı değildir. Ne var ki, çağdaş uygarlık (ya da Batı uygarlığı) ne uygarlıkların, birikimlerin farklılığını ne de bu farklılıklarda ortak olan şeyi, insanın anlam ve kültür üretiminde başvurduğu genel geçer düşünsel işleyişi görmektedir. Lévi-Strauss'un yapısal çözümlenmeleriyle ortaya koymayı hedeflediği bu düşünsel işleyiş aşağıda ele alınmak üzere bir yana bırakılacak olursa, sorunun diğer yönü tüm çağdaş dünyanın karşı karşıya olduğu bir soruna, bir açmaza işaret eder Lévi-Strauss'a göre. Zira naif ilerlemeci tarih tasarımıyla bakan Batılı diğer tüm çağdaş uygarlıkları kendisinin son sınırına vardığını varsaydığı ilerleme çizgisine katılmaya davet ederken, gene aynı tarih tasarımından hareket eden Batılı olmayan uygarlıklar da varsayımsal ilerlemeye katılmak üzere Batı uygarlığına eklenmeyi hedeflerler.

Kendi içine kapanıp kalmamış bütün uygarlıklar, birbiri ardınca, aralarından birinin, Batı uygarlığının üstünlüğünü kabul ediyorlar. Bütün dünyanın yavaş yavaş onun tekniklerini, onun yaşam biçimini, onun eğlencelerini ve hatta giysilerine kadar her şeyini benimsemeye çalıştığını görmüyor muyuz? Diyojen'in hareketi yürürken tanıtladığı gibi, kültürlerin yürüyüşü de (Asya'nın geniş kitlelerinden, Brezilya ya da Afrika'nın balta girmemiş ormanlarında kaybolmuş kabilelere kadar) tarihte eşi benzeri görülmemiş ortak bir katılımı, bir uygarlığın diğer bütün uygarlıklardan üstün olduğunu tanıtlamıştır. "Az gelişmiş" ülkelerin uluslararası oturumlarda kınadıkları, diğer ülkelerin onları batılaştırmaları değil, tam

tersine onlara batılılaşma olanaklarını hemen sağlayamamış olmalarıdır. (Lévi-Strauss, 1985: 60)

Lévi-Strauss'un ilk kez 1952'de yayımlanan (ve günümüzde yükselen değer haline gelen yerelliğin bile pek değiştiremediği bir durumu betimleyen) bu sözleri, kültürlerarası koalisyonun çok itiraz görmeyen bir yayılma ve tektipleşme tablosu çizmektedir. Lévi-Strauss'a göre tehlikeli bir durumdur bu. İlerlemenin itici gücü olan koalisyon, farklı kültürlerin işbirliğini gerektirir. İşbirliğine girecek farklı bir kültür bulamamak, ilerlemenin itici gücünden yoksun kalmak demektir. Farklı kültürleri – coğrafi yayılmacılık çağında fiilen, yirminci yüzyılda da tektipleştirme yoluyla– yok eden Batı kültürü kadar diğer kültürlerin de sorunudur bu.

Lévi-Strauss tanımladığı sorunun Hegelci tarih görüşünden kaynaklandığının farkındadır. Bu tarih görüşüyle genç yaşta, üniversitede felsefe okurken tanışmıştır. Hatta budunbilime yönelmesinin ardında, aldığı felsefe eğitiminden duyduğu hoşnutsuzluk yatar. Belli bir yöntem önerilir aldığı eğitimde; her tür felsefi sorunun çözümünde kullanılan bu yöntemin ilkesi, sorunla ilgili iki geleneksel bakış açısının karşılaştırılması, ikinci görüş aracılığıyla ilkinin çürütülmesi, sonuçta da bunların tek bir gerçekliğin birbirini tamamlayan iki görünümü olduğunu ortaya koyan üçüncü bir görüş aracılığıyla her ikisinin de yanlışlanmasıdır. Lévi-Strauss'a göre düşünmenin yerini alan, hızla boş lafa, kurgusal gösterilere dönüşen bu cambazlıkların, sağlam bir "diyalektik" çatı kurulduktan sonra, her türlü görelî kavramı ve yaklaşımı karşılaştırmakta kullanılması mümkündür.

Bu yöntem yalnızca her kapıyı açan bir anahtar sağlamakla kalmıyor, aynı zamanda bir iki basit değişiklikle, düşünce temalarının çeşitliliğinde sadece hep aynı kalan tek bir biçimi algılamaya sevk ediyordu insanı: Biraz, kimi zaman sol anahtarını kimi zaman da fa anahtarıyla çalındığı algılandığında tek bir ezgiden kurulu olduğu anlaşılacak bir müzik gibi. (Lévi-Strauss, 1994a: 53)

Bu durum, bilginin geliştirilmesi ile zihinsel kurguların birbirine karıştırıldığı anlamına gelir Lévi-Strauss'a göre. Öğrenciden istenen şey, kuramlar arasında, tarihsel

sıralanmayı da göz önüne alan, yani sonrakilerin öncekilerden nasıl aşama aşama doğduklarını da ortaya koyan bir sentez –başka deyişle hiyerarşi– yaratmalarıdır. Hegel'in felsefe tarihi anlayışıyla bire bir örtüşen bu talep doğrultusunda, "temelde doğru ile yanlış keşfetmekten çok, insanların çelişkileri nasıl bir bir aştıklarını anlamak" (Lévi-Strauss, 1994a: 53) öncelik kazanır; mantıksal yetkinlik, teknik mükemmellik ve iç tutarlılık bakımından daha ileri olan felsefi görüş, doğruluğa yanlışlığa bakılmaksızın, daha değerli sayılır; dolayısıyla "gerçeğin araştırılması"ndansa "beceriklilik" yeğlenir hale gelir. Böyle bir eğitimin ardından kendini on beş yaşındayken sahip olduklarından pek de farklı olmayan bazı kaba inançlarla başbaşa bulan Lévi-Strauss, felsefeden uzaklaşıp budunbilime yönelir.

Lévi-Strauss'un anlattığı felsefe eğitiminde (ve felsefe eğiliminde) yapılan şey, Hegel'in Platon ile Aristoteles'i karşılaştırdığı, Aristoteles (yani "ikinci" görüş) aracılığıyla Platon'u yerdiği (Hegel, Platon'un deneysel verilere eğilmediğini, deneyselliğin de irdelendiği ve kurgusallığın yolunun açıldığı "aşama"ya onun ardından gelen Aristoteles'in felsefesinde varılacağını söyler [Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Felsefe Tarihi Dersleri I]), buradan da bunların "sentez"inden yola çıkan başka bir felsefi düşünce aşamasına vardığı –"diyalektik çatısı sağlam"– felsefe derslerini anımsatır. Dahası, benzer işlemleri dinlerin, devletlerin, halkların tarihine de uygulayan Hegel düşüncesi, kimi zaman sol kimi zaman da fa anahtarından çalındığı algılandığında tek bir ezgiden (Tin'in diyalektik gelişimi) kurulu olduğu anlaşılabilen müzik benzetmesine uyar gibi görünmektedir.

Bu eğitim, Lévi-Strauss'un bilimsel yaklaşımını belirleyen olumsuz etmendir; başka deyişle, gördüğü felsefe eğitimi ne yapmaması gerektiğini göstermiştir ona. Özetle söylenecek olursa: Her kapıyı açan ama "gerçeğin araştırılmasına" katkıda bulunmayan bir yöntemden kaçınacaktır. Kendisini budunbilime yönlendiren etmenleri de anlatır Lévi-Strauss. İlk, döneminin yaygın psikanaliz kuramlarını anar; bunlar, ussal/usdışı, akılsal/duygusal, mantıksal/mantık öncesi gibi birtakım yerleşik felsefi karşıtlıkların "boş birer oyun" olduğunu göstermiştir ona. Freud'un ve psikanaliz

kuramlarının yardımıyla, en duygusal davranışların, ussalıktan en uzak işlemlerin, mantık öncesi eğilimlerin, en az akılsal, ussal, mantıksal olanlar kadar belirleyici ve anlamlı olduklarını gören, ayrıca *Genel Dilbilim Dersleri*'nde ortaya konan "gösteren" kategorisini "ussalın en üstün varoluş biçimi" (Lévi-Strauss, 1994a: 57) sayan Lévi-Strauss, geleneksel karşıtlıkların "gerçek" olmadığına karar verir. Böylesi gereçler, varlıkların gerçek görünümünü yakalayıp sunmak şöyle dursun, onları "lapaya" çevirmektedir. Oysa,

bilgi *gerçek* görünümünün, yani benim *düşüncemin özellikleriyle uyuşan* görünümünün seçimidir. Ama, yeni-Kantçıların iddia ettikleri gibi düşüncemin nesnelere üzerinde bertaraf edilemez bir sınırlama uygulamasından ötürü değil de, daha çok düşüncemin kendisinin de bir nesne olmasından ötürü bu böyledir. "Bu dünyanın" bir unsuru olarak düşüncem, onunla *aynı doğayı* paylaşır. (Lévi-Strauss, 1994a: 57; vurgulamalar eklenmiştir.)

Bu bilgi ve düşünce görüşünü Marx'tan söz ederken biraz daha açar Lévi-Strauss; Marx'ın en önemli özelliği, nasıl fizik duyuşal veriler üzerine kurulamıyorsa, toplumbilimin de olaylar düzleminde kurulamayacağını kesin olarak göstermesidir ona göre.

Amaç bir *model kurmak*, özelliklerini ve laboratuvarında ne türden tepkiler gösterdiğini incelemek ve sonra bu gözlemleri, önkestirimlerden çok farklı olabilen *deneysel olaylara uygulamaktır*.

Marksizim ... jeoloji ve ... psikanalizle aynı yoldan girmektedir: Üçü de anlanmanın, bir ilişki türünü bir başka ilişki türüne indirgemek olduğunu kanıtlamaktadır. *Doğru gerçekliğin* hiçbir zaman en kolay görünen gerçeklik olmadığını, hatta doğruluğun kendini gizleme eğiliminde var olduğunu ortaya koymaktadır. Hepsinde aynı sorun ortaya çıkmaktadır: Duyulur olanla ussal olan arasındaki ilişki. Ve hepsinde amaç aynıdır: Özelliklerin hiçbirinden vazgeçmeksizin *duyulur olanı ussalla bütünleştirmeye* yönelik bir tür *üst-ussululuk*. (Lévi-Strauss, 1994a: 59; vurgulamalar eklenmiştir.)

Meslek yaşamı boyunca sadık kalacağı bilgi tanımını ile düşünce-dünya ilişkisi görüşünü böyle ortaya koyan Lévi-Strauss, bu iki pasajda italiklelenerek vurgulanan

Hegel çağrışımlarının neden olduğu eleştirileri yıllar sonra (1972'de Barnard Kolejinde yaptığı konuşmada) yanıtlayacak, yapısalcılıkta baştan beri var olan olgu-kurgu –ya da kendi terminolojisiyle, duyulur olan-ussal olan– ilişkisini ve gerçeklik sorununu kendince bir çözüme ulaştıracaktır. Ama bu kuramsal çözümün niteliğini anlamak için önce uygulamada, yapısal çözümlerinde ne yaptığını görmekte yarar vardır; zira temel çerçevesi bu şekilde çizilen bir düşünsel donanımla budunbilime varan yazar, çözümlerinde "felsefi sonuçlar çıkarmak"tan hep sakınacak, düşünsel zeminini bir bütün olarak uygulamalarının ortaya koymasını hedefleyecektir.

Yapısalcılığın en temel ölçütlerinden biriyle, eşsürem/artsürem ayrımıyla başlanacak olursa, öncelikle Lévi-Strauss'un budunbilim ile tarihin ilişkisi hakkında söylediklerine bakmak gerekir. "Nasıl tarih bir uçta yeryüzünün tarihine, bir uçta da benim kişisel tarihime ulaşıyorsa, budunbilim de bu ikisinin *ortak* mantığını ortaya koymaktadır" (Lévi-Strauss, 1994a: 60) savıyla yukarıda kurduğu denkliği, "bu dünyanın' bir unsuru olarak düşüncem, onunla *aynı* doğayı paylaşır" tezini sürdürür Lévi-Strauss. Ancak, öngördüğü budunbilimci eşsüremlilik ilkesine bağlı kalacak, tarih biliminin ulaştığı iki yakanın ortak mantığını, tarihe saygı göstererek, ama ona ayrıcalıklı bir değer vermeden, tarihi kendi araştırmasını bütünleyen bir araştırma sayarak (Lévi-Strauss, 1994b: 299) ortaya koyacaktır. İnsan toplumlarının yelpazesini tarihçi zaman içinde açar, budunbilimci ise uzam içinde; dolayısıyla budunbilimcinin işi, uzama yayılmış toplumları, zamansal bağıntılar kurmaksızın, kültür ürünlerine bakarak ve bu ürünlerde belli bir mantığı arayarak incelemektir.

Lévi-Strauss'un budunbilimi, kişinin *insanları* incelemek istediği zaman yakınına, *insanı* incelemek istediğindeyse uzaklara bakması gerektiğini, ortak özellikleri bulmak için önce farklılıkları görmenin zorunlu olduğunu söyleyen Rousseau'nun izinden gider. Uzaklardaki farklı insanlar –çeşitli yerli toplulukları– arasında yaptığı araştırmalar, olgusal veri toplamaya dayalı Anglo-Sakson budunbilim geleneğinden tamamıyla ayrı bir yol tutar. "İnsanın gerçeği"nin "farklılıklarının ve ortak özelliklerinin oluşturduğu dizgede" (Lévi-Strauss, 1994b: 293) olduğuna

inandığı, geleneksel dilbilim ile geleneksel toplumbilimin yanlışlığının öğeler arasındaki bağıntılar üzerinde değil yalnızca öğeler üzerinde durmak olduğunu düşündüğü için, bir olgu toplayıcı gibi çalışmaz Lévi-Strauss; yaptığı iş belirli "iletişim düzeyleri"ni oluşturan olgular arasındaki bağıntıları saptamaktır. Bunlardan hareketle, görünüşte birbirinden son derece farklı olan kültür dizgeleri arasındaki ortak düşünüş biçimini, insanlık göz önüne alındığında değişmezlik gösteren düşünce ilkelerini arar. Yapısal yöntem, tüm insanlar için ortak olan kültürel öğeleri ya da olguları değil, bunların üretilmesini sağlayan genel geçer bağıntı biçimlerini saptamakta kullanılır. Bu noktada, dünyanın dört bir yanında benzer olguları saptamaya çalışan budunbilimciler (mesela Frazer) ile Lévi-Strauss arasındaki fark açıktır. Lévi-Strauss genel geçer olanın peşindedir, ama bunu benzer olgularda değil benzer bağıntılarda arar.

Benzer bağıntılar aradığı ve temel yapıtlarında ayrı ayrı ele aldığı üç temel iletişim alanı vardır: Akrabalık ilişkileri alanı; iktisadi ve siyasal olgular alanı; dil, sanat, söylen alanı. Bu üç alan, hem bağımsız birer bağıntılar dizgesi olarak hem de birbirleriyle ilişkilerinde, "birbirlerine çevrilerek" ele alınabilir. Zira, her toplumda, bu üç düzeyde işleyen göstergelerle kurulmuş tutarlı ve düzenli bir toplumsal yapı vardır. Kültür dizgelerinin tutarlı bütünlükler olması bakımından toplumlar arasında bir fark yoktur. Yaptığı alan araştırmalarında daha çok ikinci yolu tutan, yani farklı iletişim düzlemlerini bir arada çözümlmeyi yeğleyen Lévi-Strauss, incelediği yerlilerin ya da yabancıların kurduğu toplumsal yapılardaki tutarlılığı göstererek, hem "ilkellik" söyleninin asılsızlığını hem de insan için ortak yapılanma ilkelerini ortaya koyar.

İlkin akrabalık ilişkileri düşünülecek olursa: Her toplum akrabalık ilişkilerinin temelinde yatan kuralları, yani kimin kiminle evlenebileceğini ve evlenemeyeceğini söyleyen kuralları kendine özgü, farklı bir biçimde belirlemiştir. Ama her toplumda görülen bir özelliği vardır bu kuralların: Yakın akrabalarla evlilik konusunda bütün toplumlar öyle ya da böyle bir yasak getirirler. Lévi-Strauss, bu genel özelliğin "doğal" kanbağı ilişkisinin toplumsal ilişkilere yansımından kaynaklandığını savunan budunbilimcilerinkinden çok farklı bir yorum atar ortaya. Ona göre, kimi toplumda

dayı kızıyla, kimi toplumda da hala kızıyla evlenmenin yasaklanması, "doğal" kanbağından çok "kültürel" gerekçelerin söz konusu olduğunu düşündürmektedir. Genel geçer bir evlilik yasakları dizgesi yokken, bunlar büyük bir çeşitlenme gösterirken yakın akrabayla evlenmenin her toplumda bir biçimde yasak olması, *doğal değil kültürel olan* genel geçer bir kuralın var olduğunu saptamayı sağlar. Lévi-Strauss bu kültürel ortaklığın nedenini, yapısalcılığın temel ölçütlerinden birine başvurarak, "işlev"lerde arayacaktır.

Evlenme kuralları yalnızca birer yasak değil, aynı zamanda kadın ile erkeğin bir araya gelişini bir toplumsal iletişim kılan birer düzenlemedir de. Yasak olanı söylediği kadar serbest olanı da tanımlayan evlenme kuralları, toplumsal ilişkilerin kimlerle kimler arasında, nasıl ve kimler aracılığıyla kurulacağını belirler. Bir tür takas, dolaşım söz konusudur. Yasaklanan yakınlar, başkalarıyla evlenmelerine izin verilen yakınlardır aynı zamanda; karşılığında da başkalarının yasaklı yakınlarıyla evlenir insan. Bir insanın evlenemeyeceği yakınları, kendileri için serbest olan evlilik bağı kurmakla, o insanın başkalarıyla iletişiminin gereci olurlar. Son derece ayrıntılı, herkesin başkalarına göre çeşitli biçimlerde tanımlandığı bir iletişim ağı kurulur böylece; herhangi bir evlenme yasağının olmadığı bir toplumda bulunması olanaksız bir ağdır bu. Kısacası, akrabalık ilişkilerinin işlevi, bu iletişim dizgesini kurmaktır. İnsanın, toplumsal ilişkilerin yapılandırılması konusunda, *doğaya sırt çevirmeksizin* bulunduğu *kültürel* bir çözümdür akrabalık ilişkileri.

İkinci düzeyde mal ve hizmet iletişimi çıkar ortaya. Bir toplumun iktisadi ve siyasi etkinliklerini taşıyan bir iletişim dizgesidir bu. İnsanın doğayla başa çıkıp hayatta kalmak için ürettiği nesnelere, aynı zamanda toplumsal olarak hayatta kalmayı da sağlayan belirli iletişim dizgelerinin gereçleri olurlar. Uygarlığın büyük sanatları olan çömlekçilik, dokumacılık, tarım ve hayvancılıkla sağlanan ürünlerin birer "mal", yani değiş tokuş edilebilir birer nesne olmasının, bunların yanı sıra mallardan bağımsız hizmetlerin de birer "değer" haline gelmesinin ardında, bunların dolaşımını ve bölüşümünü düzenleyen, böylece toplumun "maddi" bakımdan ayakta kalmasını

sağlayan bir iletişim dizgesinin işleyişi vardır. Bu dizgenin gerçeklikte ortaya çıkan görünümüleri iktisadi ve siyasal olgulardır. Gene toplumdan topluma büyük bir değişkenlik gösteren bu olgulara bağıntılar açısından bakıldığında, değişmez bir mal ve hizmet iletişimi dizgesi çıkar açığa.

Bildiri iletişiminin sağlandığı dil, sanat ve söylen alanı, Lévi-Strauss'un en çok üzerinde durduğu iletişim düzlemidir. Başka yapıtlarının yanı sıra dört ciltlik *Mythologiques* (Mitolojikler), söylen öbeklerine ilişkin çözümlenmeleriyle, insanın dünya karşısında geliştirdiği anlamlandırma dizgelerinden çıkan sonuçları serimler. Söylenlerde, yemek pişirme usullerinden besinlerin sınıflandırılmasına, anılan nesnelere terbiye kurallarına değin pek çok eğretilmeli ögenin izini sürer Lévi-Strauss. Bu eğretilmelerin hiç de keyfi ya da rastlantısal olmadığı, söz konusu toplulukların temel sorunlarını tanımlama ve dünyayı anlamlandırma biçimlerinin ipuçlarını sundukları sonucuna varır.

Söylenlerin dile getirdikleri kadar kuruluş biçimlerinin değişmez yapısı da önemlidir. Söylensel düşüncenin özelliği, en başta ölüm/dirim ve doğa/kültür karşıtlıkları olmak üzere insanı uğraştıran asli çelişkileri çözümlenmek, bunun için eğretilmeler kullanarak belirli izlekler üzerine çeşitlemeler üretmektir. Temel ilke, uzlaşmaz karşıtlıkların bu uzlaşmaz halleriyle bırakılmaması, bunların, aralarındaki çelişkiyi yumuşatacak ve/veya giderecek eğretilmeler aracılığıyla bağlaşıklık haline getirilmesidir. Sözelimi bir söyleninde doğa/kültür karşıtlığını çözmek üzere, bunun yerini tutan, ama temel karşıtlıktaki bağdaşmazlığı azaltan bir başka karşıtlık, sözelimi hekim/büyücü karşıtlığı (buna bağlı olarak da tedavi/büyü, hasta/büyülenmiş vb. karşıtlıklar) kullanılabilir, bu ikisinin etkinlikleri karşıt ama bağlaşıklık haline getirilebilir. Aynı söyleninde ya da aynı söylen öbeğinde aynı karşıtlığın (izleğin) yerini tutan başka karşıtlıklar (çeşitlemeler) kullanılarak, giderek zenginleşen bir gereçler öbeğinin yardımıyla çelişkinin iki yakası birbirine yaklaştırılabilir. Sonuçlara bu yolla varıldığı için, söylenlerin tek başlarına değil söylen öbekleri halinde incelenmesi gerekir Lévi-Strauss'a göre. Çünkü, çoğu zaman "yazıya geçirilmiş" bir

ürün olmayan söylenler, aynı topluluk içinde bile, çeşitli değişkeleri üretilerek zenginleştirilirler; daha önemlisi, aynı şey komşu toplulukların söylenleri için de geçerlidir. Lévi-Strauss'un yakın toplulukların söylenleri arasındaki "diyalektik" diye andığı bu durum, söylenin mantıksal kurgusunu oluşturan karşıt ve bağlaşık terimlerin tam bir çözümlenmesini yapmak isteyen budunbilimcinin göz önüne alması gereken şeylerden biridir. Böylece, tek tek söylenlerin anlattıkları yerine bir söylen öbeğinin mantıksal kurgusu, yapısal bağıntıları üzerinde durmayı önerir Lévi-Strauss.

Öte yandan, söylenlerin sadece söylen öbekleri çerçevesinde değil, ilgili topluluğun tüm kültürel üretimi çerçevesinde incelenmesi gerekir Lévi-Strauss'a göre. Böyle bakıldığında söylenler hem ilgili topluluğun işleyişini, inançlarının, törelerinin, kurumlarının varlık nedenini anlatırlar (dolayısıyla toplumdan topluma değişen birtakım "olgular"ın açıklanmasına yardımcı olurlar) hem de insan düşüncesinin – sadece söylenlerde değil söylenlerin ayna tuttuğu tüm kültürel üretimlerde ortaya çıkan– temel etkinlik biçimlerini görüp yakalamayı sağlarlar (yani, insan için değişmez olanı gösterirler). Bu düşünsel etkinlik biçimlerini de söylenlerini çözümlediği yerli topluluklarında arar Lévi-Strauss; böylece "yaban düşünce"yi betimlediği gibi, bu düşüncenin "bize", "uygar" düşünceye hiç de yabancı olmadığını ve yabancılara ilişkin "dilsel yoksulluk", "totemcilik", "bilimsel düşünce yoksunluğu" iddialarının asılsızlığını da ortaya koyar.

Bu çerçevede sınıflandırma etkinliğine büyük bir önem verir Lévi-Strauss. Yerli topluluklarında saptadığı sınıflamalar, dilsel yetersizlik ve totemcilik iddialarını temelden yanışlamaları bir yana, tüm insanlar için ortak olan bir düşünsel gerekliliğın, "nesnelere varlıkları kümelenendirme yoluyla evrene bir düzen başlangıcı" (Lévi-Strauss, 1994b: 35) getirme gerekliliğının göstergesidirler. Maddi gereksinimler karşısında öncelikli ya da en azından yalnızca pratik yarardan kaynaklanmayan, dahası her türlü düşüncenin temelinde yer alan,

her şeyi ayrılmayıp her şeye dikkat etmekle, zihnin ayırında olduğu her şeyi güvenli, yeniden ulaşılabilir bir zihinsel konuma yerleştirmekle, dolayısıyla şeylere bir "çevre"yi oluşturan nesnelere, özdeşlikler dolaşımında bir rol vermekle (Said, 1999: 63)

yerine getirilen bir düşünsel gerekliliktir bu.

Yerlilerde görülen sınıflandırmaların sınıflandırma olmadığı, soyut kavramlardan yoksun dillerde yapılan gelişigüzel adlandırmalar olduğu kanısını tüm toplumsal gerçekliği –toplulukların söylenlerini, metafiziklerini, akrabalık ilişkilerini, yerleşim düzenlerini, dillerini ve sınıflamalarını– inceleyerek yanlışlayan Lévi-Strauss, tıpkı söylenler gibi sınıflamaların da toplumun kuruluşunu yansıttığını, ama söylenlerden farklı olarak sınıflandırmaların temel çelişkileri çözme işlevini değil, doğa ile toplumsal gerçekliğe bu gerçekliği güvence altına alan bir ussal düzen getirme işlevini taşıdığı iddia eder. Bu savını desteklemek üzere, çeşitli yerli topluluklarına ait sınıflandırmaların tıpkı bir şifre anahtarı gibi iş gördüğünü, farklı gerçeklik düzeylerini birbirine çevirmeye yaradığını ortaya koyar. Sözelimi hayvanlara ilişkin bir sınıflandırma, aynı zamanda, ilgili topluluğun kendisi için öngördüğü yaratılış inancını, yararlı/zararlı ve meşru/yasak ayrımlarını, hak-ödev bölüşümünü, yönleri ve coğrafi konumlanmayı, gökyüzüne ilişkin tasarımları, bezemelerde kullanılan figürleri, değerli ve değersiz nesnelere vb. serimleyen bir dizelge olabilmektedir. Dolayısıyla, budunbilimciler tarafından "totemcilik" diye adlandırılan şey de, "işlevi toplumsal gerçeğin değişik düzeylerinin en iyi biçimde 'çevrilebilirliğini' güvenceye almak olan biçimsel bir dizgenin gelişigüzel soyutlanmış birtakım özelliklerinden başka bir şey değildir" (Lévi-Strauss, 1994b: 104). Totemcilik yanlıgısı bir yana bırakılarak bakıldığında, yabancıların sınıflandırmaları, tüm insanlar için geçerli bir gerekliliği (ussal bir düzenleme getirme gerekliliğini), bunun sonucu olan, "çevrilebilirliği" sağlayan ve gene her insan topluluğunda ortaya çıkan "izge"leri (hem bildiri oluşturmayı hem de bildiriye doğru çözümleyip yorumlamayı sağlayan simgeler ve birleşim kuralları dizgesi), söylenlerle birlikte sınıflandırmaların da dayandığı temel ve genel geçer

mantık kurallarını (ayrımalar ve karşıtlıklar, simgeleştirme, eğretileme vb.) en yalın ve en kapsamlı biçimiyle ortaya koyar.

Bilim söz konusu olduğunda da benzer bir durum çıkacaktır ortaya. Çağdaş bilim ile yaban düşüncenin ürettiği teknikleri ya da uzak geçmişin büyük buluşlarını aynı şey sayıyor değildir Lévi-Strauss. Ama, "neolitik devrim" diye adlandırdığı şeyin (yabani otların tarım bitkisine, yabani hayvanların evcil hayvanlara dönüştürülmesi, bunların besinsel ya da teknolojik özelliklerinin keşfedilmesi, kolayca dağılıveren kilden sağlam çömleklerin yapılabilmesi, zehirli tohum ya da köklerin yiyeceğe dönüştürülmesi, bunların avda, savaşta kullanılabilmesi vb. buluşların), uzun ve karmaşık teknikler geliştirmek, bilimsel bir merakla dünyaya bakmak, dolaysız pratik sonuçların ötesinde amaçlar için incelemeler yapmak bakımından çağdaş bilimden farklı olmadığını, hatta çağdaş bilim için neolitik mirasın bir alt katman oluşturduğunu savunur.

Söylenler ve töremler, sık sık ileri sürüldüğü üzere, gerçeğe sırtını çevirmiş bir "uyduru işlevi"nin ürünü olmak şöyle dursun, belirli bir tipten buluşlara, yani duyulur dünyanın duyulur niteliklere göre düzenlenişinden ve kurgul açıdan kullanılmasından başlamak üzere, doğanın olanak verdiklerine tam olarak uyan (hiç kuşkusuz bugün de öyle kalan) gözlem ve düşünce biçimlerini bir kalıntı halinde çağımıza dek saklamış olmaları bakımından büyük bir değer taşırlar. Somutun bu bilimi, özü gereği, matematik ve doğal bilimlerin ulaşacağından farklı sonuçlarla yetinecekti, ama bu böyledir diye bilimsel olmaktan geri kalmadı, sağladığı sonuçlar da daha az gerçek olmadı. Ötekilerden on bin yıl önce gerçekleştirilmişler, bugün de uygarlığımızın alt katmanı olarak kalıyorlar. (Lévi-Strauss, 1994b: 41-2)

Duyulur dünyanın düzenlenmesinden ve kurgul açıdan kullanılmasından başlayan ve yaptığı buluşlarla bugünün uygarlığının alt katmanını oluşturan bilimsel düşünceye "somutun bilimi" der Lévi-Strauss. Tıpkı yukarıda dile getirilen diğer genel geçer özellikler gibi "somutun bilimi" de, her tür bilimsel etkinliğin artsüremini oluşturan genel bir etkinliktir.

Lévi-Strauss'un çalışmalarına ilişkin bu yalın özetin her adımında görülen şey, birbirinden farklı toplulukların kendilerine has kültürel yapılarından hareketle *tüm insanlık* hakkında konuşma çabasıdır, *insanı* anlamak için gözlerini uzaklara diken budunbilimcinin genel geçer düşünsel işlemleri açığa çıkarma girişimidir. Budunbilimcilerin dünyasında, özellikle de Anglo-Sakson geleneğine mensup olan budunbilimciler arasında, fazla iddialı bir hedef sayılmıştır bu. Lévi Strauss'un deneysel verileri, incelediği toplulukların özel kültürel ortamlarını dikkate almadığı, ussal yapılar lehine olmak üzere kültürel olguları ikinci plana attığı, birtakım tümeller geliştirip bunları kültürle eş tuttuğu öne sürülmüştür. Bu eleştirilerden ve yazarın (yukarıda anılıp alıntılanan) bilimsellik görüşünden çıkan ortak payda, Lévi-Strauss'un bir tür Hegelcilik geliştirdiğidir. 1972'de Barnard Kolejinde yaptığı "Yapısalcılık ve Çevrebilim" adlı konuşmada bu savı kesin bir dille reddeder Lévi-Strauss.

Deneysel verileri ve özel kültürel çerçeveleri ikinci plana atma eleştirisine karşı çıkarken çalışmalarında başvurduğu sayısız budunbilimsel ayrıntıyı hatırlatan Lévi-Strauss, insan düşüncesinin yasalarını –"simgelerin oluşum, birbirleriyle karşıtlık ve eklemleme biçimlerini belirleyen yasaları" (Lévi-Strauss, 1993: 124)– saptama işinin hiçbir zaman değişken çevre koşullarından bağımsız olmadığını belirtir. Ayrıca, budunbilimin karşısında birinden biri yeğlenecek iki seçenek olmadığını, dıştan gelen etkileri edilgin bir biçimde yansıtan bir zihin ile "her topluluğun kendine özgü tarihsel geçmiş ve oluşumuna, doğal ve toplumsal çevresinin somut özelliklerine kayıtsız" (Lévi-Strauss, 1993: 124), doğuştan getirilen evrensel ussal yasalarla yönetilen bir zihin arasında seçim yapmak gerekmediğini söyler.

Aslında, gözlemlemek ve betimlemeye çalışmak zorunda olduğumuz şey, bir yandan, kendine özgü bir tarihsel geçmiş ve belirli bir ortamın kendine özgü nitelikleri arasında bir uzlaşmayı gerçekleştirebilmek için sürekli yenilenmesi gereken çabalar; öte yandan da, ele alındıkları anda, geçmiş belirlenmelerin sonucu olan ussal yasalardır. Bu karşılıklı etkileşim sonucunda, bütünüyle insana özgü bir tarih doğal ortamlarla eklemelenip anlamlı bir bütün oluşturur.

Olaylara böyle bir yaklaşım biçimi hiç de *Hegeli* değildir. Sözü ettiğimiz ussal yasalar bilinmeyen bir yerden gelmemektedirler. Felsefi bir önkural sonucunda ya da birkaç yüzyıllık bölgesel bir tarihi kuşbakışı geçiştirerek elde edilmiş değildirler. Yalnızca, birbirinden çok farklı kültürel bağlamlarda, hangi biçimlerde ve hangi ayrı yollarla işlerlik kazandıklarının ayrıntılı bir incelemesi, bu yasalara ulaşmayı olası kılar. (Lévi-Strauss, 1993: 124-5; vurgulama metne aittir.)

Ussal yasalar ile çevre koşullarının iki ayrı tür belirleyici olduğunu, her düşünsel yapının farklı çevre koşulları altında oluşmuş başka düşünsel yapılardan ve çevresel, tekno-ekonomik koşullardan etkilendiğini, bu işleyişin salt gözlemlerle ortaya konamayacağını vurgulayarak itirazını sürdürür, savlarını da gene söylenlere bakarak temellendirmeye çalışır Lévi-Strauss. Ussal yasaların söylenleri düşünsel yapının birer anlatımı olarak oluşmaya ve düzenli şemalara göre başka söylenlere dönüşmeye zorladığını, söylen öbeklerinin ya da değişkelerinin ancak ve ancak bu yasalar ve şemalar sayesinde ortaya çıkabildiğini; öte yandan da yakın ya da akraba söylenler arasındaki farklılıkların yalnızca farklı çevre koşulları ve farklı tekno-ekonomik etkenlerle açıklanabileceğini savunur. Ancak gene de vardığı sonuç, bir topluluğun dolaylı ya da dolaysız bir biçimde ilişkide olduğu değişken çevre koşullarının, "sürekli olarak aynı ilkelere göre işleyen birtakım ussal yasalar gereğince ve ... gözlemlenebilen farklılıklardan bağımsız olarak düşünyapısal bir sistem içinde" (Lévi-Strauss, 1993: 136-7) bütünleştiğidir; çevre koşulları ile söylenler türünden kültür ürünleri arasında tam anlamıyla "bire bir" ilişki yoktur, araya birtakım ussal düzeneklerin biçimsel zorunlulukları girer. Özetlenecek olursa, doğal çevre ile zihin arasındaki ilişki, her ikisinin de belirleyici olduğu bir ilişkidir; ama bu ilişkiden çıkan kültür ürünlerine bakıldığında, deneysel verilere aykırı düşen dizgeler geliştirme pahasına da olsa (söylenler her zaman çevre koşullarına uygun değildir), ussal düzeneklerin baskın etken olduğu ortaya çıkar.

Bu sonuç, Lévi-Strauss'un öngördüğü hedefe, budunbilimin düşünce dizgelerine öncelik vermekle deneysel bir bilim olmaktan çıkmadığını gösterme hedefine varmaya yeterli değildir elbette. Dolayısıyla, çözümü başka bir yerde, "ussal

belirlemelerin doğal kökenlerinde", dolaylı da olsa "anatomi ve fizyolojiden kaynaklanan bir koşullar bütünü"nde arar Lévi-Strauss.

Aslında bu biyolojik görünümde de, insanlığın içinde geliştiği, çalışıp düşündüğü ve yalnızca organik yapısı aracılığıyla algılayabildiği doğal çevrenin bir parçasıdır. Dünyayı ve zihni ayrı varlıklar biçiminde tasarlamaya yönelik her eğilim kaçınılmaz olarak metafiziğe dönüş anlamı taşıyacaktır. Oysa, ekolojik ortamı da içeren dış dünyaya ilişkin verileri, ancak duyularımız aracılığıyla ve beynin oluşturduğu biçimiyle kavrayabiliriz. Aralarında belirli bir uyum sağladıklarına göre, tüm bu görüngülerin bulunduğu bir ortak nokta olmalı. (Lévi-Strauss, 1993: 147)

Bu varsayım, Lévi-Strauss'un "bu dünyanın bir unsuru olarak düşüncem, onunla aynı doğayı paylaşır" savını ve "duyulur olanı ussalla bütünleştirme" hedefini açıklamaktadır. Varsayımını kanıtlamak üzere, kulakla işitilen, gözle görülen vb. veriler ile bu verilerin açıklama ve çözümleme evrelerinden geçmiş halleri arasında bir ayrım yapar Lévi-Strauss; beynin işitme, görme vb. işlevlerini yerine getirmesi için tek başına seslerin ya da görüntülerin asla yeterli olmadığı, beyin tarafından algılanan şeyin ses ya da görüntü değil "ayırıcı nitelikler" olduğu, dolayısıyla beynin nesnelere duyulabilir niteliklerini "hem mantıksal hem de deneysel bir gerçekliği olan bu ayırıcı niteliklere" dayalı olarak düzenlediği sonucuna varır. Temel yargısı, birçok hayvan türünde beyin zarının özel hücrelerinin bir tür *yapısal çözümleme* yaptığıdır. Bu çözümlemede beyin hücrelerinin yalnızca *kendi yapılarına* uygun düşen uyarılara tepki gösterdiğini (mesela görme söz konusu olduğunda beynin devinimli ve devinimsiz, renkli ve renksiz, dik ve eğik, dikey ve yatay gibi kategorilere başvurduğunu) savunan Lévi-Strauss, zihnin nesnelere bu ön bilgilere dayanarak yeniden kurduğunu ileri sürer. Buna göre dış çevre, canlının sinir sisteminin "özünde" bulunan ikili izgeler (karşıtlıklarla kurulan bildiri oluşturma ve yorumlama dizileri) aracılığıyla kavranır. Dolayısıyla bize algılamanın hammaddesi ya da dolaysız bir veri gibi görünen şey, zaten *organik yapının yapısal çözümlerinden* geçmiş bir soyutlamadır, *sözde-gerçektir*.

Zihin-çevre sorununu çözmek üzere böyle bir uslamlamayla duyu algılarını devreye sokan Lévi-Strauss, algıların zihne zaten yapısal çözümlenmeden geçmiş veriler sunduğunu, zihnin ussal düzeneklerinin kendi mantığına yabancı olmayan veriler üzerinde çalıştığını öne sürmekle sonuca biraz daha yaklaşmış olur. Bu yolda atacağı son adım, zihnin ve algılamanın işleyişi kadar dünyanın da yapısal olduğunu söylemektir. Bu iddiasının dayanağı ise, tıpkı algılayan insan gibi algılanan dünyanın da atomlardan, moleküllerden, hücrelerden oluşmuş olmasıdır.

Zihin, ... aslında başlangıcından beri yapısal olan bir şeyi, yapısal biçimde oluşturmayı sürdürmekten başka bir şey yapmamaktadır. Zihnin, zihni de içeren bedenle ve bu bedenle zihnin algıladıkları nesnelere aynı gerçeklikten kaynaklanması bunu mümkün kılmaktadır. (Lévi-Strauss, 1993: 150-1)

"Doğayı oluşturan yapısal özellikler" sinir sisteminin onları kavramak için kullandığı yapısal izgelerden "daha zengin" olsa da, sonuçta

aralarında *niteliksel bir farklılık* yoktur ve zihnin oluşturduğu yapısal özellikler, onun *gerçekliğin kendine özgü yapılarını* kavramasını sağlar ... zihnin dünyayı anlayabilmek için yaptığı işlemler, dünyada kendiliğinden oluşan işlemlerden niteliksel olarak farklı değildir. (Lévi-Strauss, 1993: 153; vurgulamalar eklenmiştir.)

Lévi-Strauss, zihin-dünya ilişkisini mutlak bir biçimde zihnin lehine tanımlamasından ötürü kendisine yöneltilen Hegelcilik eleştirisini yanıtlamak üzere, "insanın biyolojik varlığıyla doğal çevrenin bir parçası olması"ndan yola çıkan, sonuçta da zihin, beden ve nesnelere ortak özelliğini hepsinin de "yapısal" olmasında bulan bir görüş koyar ortaya. Ona göre bu yapısalcı görüş, düşünce ile dünyayı barıştırmakla kalmayan, zihinsellik ile duyusalılık arasındaki uçurumu da kapatan bir yaklaşım sunar. Düşünülenin tersine, usçu değil maddeci bir yaklaşımdır bu. Kabaca söylenecek olursa, insan ikili karşıtlıklarla düşündüğü için dünyayı öyle görüp anlamlandırıyor değildir; tersine dünya ikili karşıtlıklarla işlediği ve düşüncenin taşıyıcısı olan biyolojik varoluş bu dünyanın bir parçası olduğu için insan dünyayı öyle görmektedir.

Varlıkbilimsel kategorilerden sakınsa da düşünce ile dünya arasında yapısallık gibi bir ortak "varlıksal" özellik bulur Lévi-Strauss, usçu değil maddeci olduğu görüşünü de dünyanın yapısal olmasına dayandırır. Bu durumda 1955'te dile getirdiği üstüçülük iddiasını (Lévi-Strauss, 1994a: 59) ters yönden bakarak değerlendirmek gerekir: Lévi-Strauss deneysel veriler karşısında ussal düzeneklere ağırlık veriyorsa, bunun nedeni dünyanın bu düzeneklere göre işlediğini düşünmesi değil, tersine dünya öyle işlediği için o ussal düzeneklerin ortaya çıktığını düşünmesidir. Dolayısıyla, "bilgi gerçek görünümlerin, yani benim *düşüncemin özellikleriyle uyuşan* görünümlerin seçimidir" derken ortaya koyduğu bilgi görüşü de, dünyanın yapısal işleyişini kendindeki yapısal işleyişle anlamlandıran insanın ürettiği kültür ürünlerini yapısal yöntemle çözümlenmek gibi üçlü bir çakışma içeren bir budunbilim anlayışına varır. Buna göre, bilimadamına modeli deneysel olana uygulama hakkını kazandıran şey, deneysel olanın varlıksal özelliğine sadık kalan bir model kurmuş olmasıdır.

Kendi içinde doğruluğu yanlışlığı (dünyanın "yapısallığı") bir yana, hedefine ulaşip ulaşmadığı, yani Hegelci olmadığını gösterip gösteremediği sorularak bakılmalıdır bu görüşe. Yanıtladığı Hegelcilik eleştirisinin temelde deneyciliği savunan budunbilimcilerden geldiği ve bu eleştirilerde Lévi-Strauss ile Hegel arasındaki benzerliğin "deneysel verileri değil, ussal kurguları dikkate almak" diye açıklandığı düşünülürse, Lévi-Strauss'un getirdiği ussamlama ikna edicidir. Dünyayı, çevreyi, deneysel, olgusal ya da duyulur olanı dikkate alır kuşkusuz; kaldı ki, "düşünyapısal oluşumlar bile ... çevreyle ilgili veriler ve her kültürün kendi doğal ortamına tepki verme tarzları titizlikle ele alınmadıkça doyurucu bir biçimde incelenemez" (Lévi-Strauss, 1993: 154) savının lafta kalmadığını, kılı kırk yaran olgusal betimlemelerin yer aldığı yapıtlarında da ortaya koyar zaten. Ancak daha geniş bir açıdan bakıldığında, yapısalcılıkta baştan beri var olan olgu-kurgu ilişkisi ve gerçeklik sorununa sahiden Hegel çizgisinden bağımsız bir açıklama getirilip getirilmediği düşünüldüğünde, durum daha karmaşıktır.

Her şeyden önce, "sözünü ettiğimiz ussal yasalar bilinmeyen bir yerden gelmemektedir" derken Hegel'i bilinmeyen bir yerden ussal yasalar getirdiği için eleştiren Lévi-Strauss'un bilgi ve bilim görüşü, Hegel'in görüşünün ters yansıması ya da "negatifi" gibidir. "Bilinmeyen yer"in "Tin" olduğu düşünülürse Lévi-Strauss haklıdır elbette, ama bilinen bir yerden (olgulardan, yani törelerden, alışkanlıklardan, yemek pişirme tekniklerinden, söylenlerden...) çıkarılan yasaların "ortak bir varlıksal özellik" aracılığıyla doğaya ve nesnelere vardırılması, Hegel'in usçu dürbününe tersten, "maddecilik" tarafından bakmaya benzer; görüntüyü büyüten ya da küçülten düzenek aynıdır. Bilgi *gerçek* görünümünün, yani insanın *düşüncesinin özellikleriyle uyuşan* görünümünün seçilmesi diye düşünülüyorsa, bunun dayanağı da düşünce ile dünya arasındaki varlıksal uyumsa, ister gerçek düşünceye uysun ister düşünce gerçeğe, sonuçta ortada çakışma sorununu çözmek üzere bir şeyi bir şeye toptan "uydurma" çabası var demektir. Kuşkusuz, savını "atomlardan, moleküllerden, hücrelerden" oluşan varlıklara ve organik yapı kavramına dayandıran Lévi-Strauss gerçekten de bir tür "maddeciliği" korumaktadır; ama bu durum, zihnin "maddi" dayanağını özellikle vurgulasa da konumunu "üstüçülük" diye tanımlamaktan alıkoymaz Lévi-Strauss'u. Bu "üstus"un ussal ilkeleri ortak bir varlıksal özellik atfedilen "düşünce ile dünyaya" yayıp paylaşırmasıdır önemli olan, söz konusu ilkeleri bilinen ya da bilinmeyen bir yerden devşirmesi değil. Lévi-Strauss, Hegel'den farklı olarak, tek bir varlıksal özellik ile tüm gerçekliği açıklama iddiasında değildir elbette; ama "doğayı oluşturan" ve sinir sisteminin onları kavramak için kullandığı yapısal izgelerden "daha zengin" olan "yapısal özellikler" in zihnin yapısal özelliklerine denk tutulması, en azından, açıklama gerektiren bir varlıksal saptamadır. "Zihnin dünyayı anlayabilmek için yaptığı işlemler, dünyada kendiliğinden oluşan işlemlerden niteliksel olarak farklı değildir" önermesi ise, bir açıklama getirmekten çok, niteliksel denkliği –ve anırtılan varlıksal denkliği– kesinler. Doğada da ikili karşıtlıklarla gelişen işlemlerin olduğu tasarlanabilir kuşkusuz, ama bununla ne kastedildiği en azından *Yaban Düşünce* kadar ayrıntılı bir bilimsel çalışmayla açıklanmadıkça, "doğanın yapısallığı" bilginin doğruluğunu güvence altına almak üzere kurgulanmış bir kavram gibi görünmekten, dahası varlıksal açıdan düşüncenin eşdeğeri ya da yansıması sayılmaktan kurtulamaz.

Öte yandan, düşünce ile dünya arasındaki *niteliksel* ortaklığın, yani yapısallığın, kültür dünyasında olup bitenleri çözümleyen budunbilimcinin yapısal yöntemine yakınlığı da dikkat çekicidir. Tinin gelişimini bu gelişimin ilkesini kendi ilkesi edinmiş bir düşünceyle –diyalektik gelişimi diyalektik düşünceyle– açıklamayı öngören Hegel'in yaklaşımı, daha ölçülü ve "maddeci" bir çerçevede tekrarlanır gibidir. "*Başlangıçtan beri yapısal olan bir şeyi [dünyayı] yapısal biçimde oluşturmayı sürdüren zihnin*" yapıp ettiklerini, ürettiklerini yapısal yöntemle çözümlemesi iddiası bir doğa felsefesi ya da ilkesi yapısallık olan bir doğal gelişim görüşü içermese de nesnenin niteliği ile yöntemin ilkesi arasındaki çakışma fazlasıyla dikkat çekicidir –hele ki, Hegelcilikten "en uzak" düşünüş biçiminin yapısalcılık olduğunu ileri süren bir düşünür söz konusuysa.

Saussure aracılığıyla yapısalcılığın harcına katılan kurgusallık sorunu Lévi-Strauss'un getirdiği özgün çözümle böyle bir noktaya varır. Kuşkusuz yukarıda ele alınan iki izlek, yani ikili "gerçek"lik anlayışı ve birey-dizge ilişkisinde düşünsel yapıların belirleyiciliği bakımından da mevcut hatları belirginleştiren bir bakış biçimidir bu. Ama tüm bunlar, Lévi-Strauss'un "gereğinde" artsüreme başvururken ortaya koyduğu tarih görüşü ile *Irk ve Tarih*'te dile getirdiği ilerleme eleştirisi dikkate alınmaksızın düşünülürse, ortaya "eksik" bir değerlendirme çıkar.

"İlerleme" fikri söz konusu olduğunda Hegel'in söylediğinin tam tersini söylemez Lévi-Strauss; tamamıyla farklı bir şey söyler. Görünüşte bir tersine çevirme olduğu izlenimini verir elbette: Hegel'in bütüncül, tarihdizimsel hiyerarşiye uyan, kesintisiz, düzenli, zorunlu "ilerleme"si karşısında Lévi-Strauss'un "ilerleme"si zorunlu ve sürekli olmayan, yerel, sıçramalara, yön değiştirmelere, rastlantısal savrulmalara bağlı düzensiz bir harekettir. Ancak bütün bu terimler, Hegel ile Lévi-Strauss'un farklı "özne"ler tasarlamasından ötürü, görelî terimler olmaktan uzaktır aslında. Hegel'de ilerlemenin ve dolayısıyla tarihin öznesi Tindir, Lévi-Strauss'ta ise "insanlık" gibi bir kavram bile değil, tek tek toplumlar ya da kültürlerdir özne. Tarihin kapsamlı tek bir

öykü gibi kurgulanmasına karşı çıkar Lévi-Strauss; birbiri üzerine eklenen, birbirini "aşarak ilerleyen" uygarlıkların sağlayacağı *bir* birikimin değil, birbirleriyle "koalisyona" giren uygarlıkların sağlayacağı *farklı* birikimlerin söz konusu olduğunu düşünür; her toplumun kendine özgü alt katmanlar ve özel koşullarla oluşan kendine has bir birikim ve tarih yarattığını, kendi tarihinin öznesi olduğunu savunur ve böylece ilerleme kavramını –"aynı"nın yetkinleşmesine değil– "farklılaşmış" öznelerin "farklılaşmış" birikimlerine bağlar; en önemlisi, yukarıda da değinildiği gibi, bu tarih görüşünü çağdaş Batının kendine ve başka toplumlara bakışını eleştirmek üzere ortaya atar.

Lévi-Strauss'un eleştirisinde "Batı", bütüncül tarih tasarımından ötürü geçmiş toplumları ve bugünün "geri sayılan" toplumlarını anlamakta zorlanan, bunlar karşısında öyle ya da böyle olumsuz tutumlar takınan, kendini söz konusu bütüncül tasarımın öznesi addettiği için kültürünü başka kültürlere dayatmakta sınır tanımayan bir kültür olarak ortaya çıkar. Bu Batı anlayışı, kayda değer bir özeleştirme hamlesi yaratmakla birlikte özellikle yapısalcılık sonrasında birtakım klişelere boğulacak olan "Batı kültürü eleştirileri"nin temel izleklerini sunar. Hegelci tarih sorunu bu izleklerin en önemlilerinden biridir. Lévi-Strauss'un yaklaşımının, yoğun bir Hegelcilik etkisi taşıyan ve karşılaştığı her kültürü "ötekileştiren" çağdaş Batının düşünsel tutumuna yönelik en sert tepkilerden biri olduğunu düşünen Sontag'ın da belirttiği gibi (Sontag, 1970: 185), bütüncül tarih anlayışına ve türevlerine yönelik keskin ve tavizsiz eleştirilerin zirve noktasını Lévi-Strauss'ta bulmak mümkündür.

2.3. YAPISALCILIKTA BARTHES: ÖNERİLEN "GERÇEK"

Eleştirmen ve göstergebilimci Roland Barthes'ın 1957'de yayımlanan *Çağdaş Söylenler*'i, yukarıda anılan Batı kültürü eleştirilerinin en önemli ve en özgün örneklerinden biridir. Kültür kuramlarından yararlanarak kapsamlı ve genel bir çağdaş kültür eleştirisi yapmaktansa, günlük yaşamda her an karşılaşılan fikirleri, imgeleri, nesnelere incelemeyi, bunları ortaya çıkaran söylenleri araştırmayı yeğleyen Barthes,

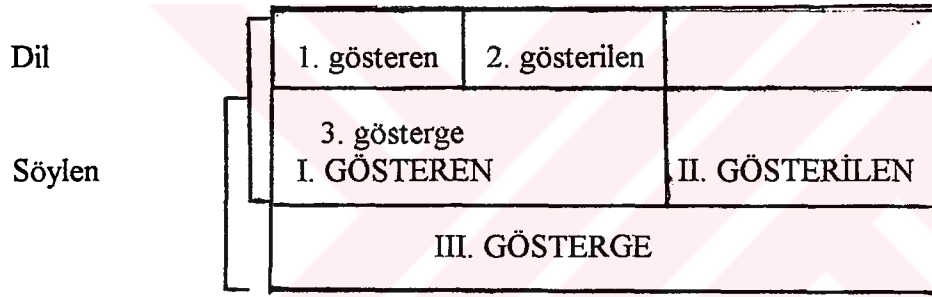
reklamlardan filmlere, romanlardan gazete haberlerine, sergilerden konserlere, arabalardan içkilere değin pek çok şeyi bir iki sayfalık "mikro" çözümlmelerine konu eder.

Barthes'a göre temel sorun, çağdaş kültürde tarihsel olguların sürekli olarak bir "doğallık" halesine büründürülmesi, tarihsel koşulların sonucu olan şeylerin "doğa gereği" öyleymişler gibi sunulmasıdır. Tarihsellik-doğallık karmaşasını mümkün kılan şey ideolojik bir çarpıtmadır; Barthes bu çarpıtmaya 'söylen' adını verir, yapısalcılığın temel ilkelerine başvurarak incelediği şey de söylenlerin ideolojik çarpıtma işlevini nasıl yerine getirdiğidir. Yani Barthes'ta "söylen"ler –sözgelimi Lévi-Strauss'ta görüldüğü gibi– salt teknik bir çözümlemenin nesnesi olmaktan uzaktır, çağdaş kültürü eleştirmek üzere olumsuz bir değer yüklenerek kullanılan araçlardır; Barthes'ın söylenleri çözümlmekte kullandığı yapısal yöntem değişkesi de öncüllerini Marksizmden devşirmiş bir eleştirinin güdümündedir, her tek araştırma nesnesine aynı biçimde uygulanan bir yöntem olarak çıkmaz ortaya. Dolayısıyla, çağdaş kültür eleştirisi söz konusu olduğunda Barthes'ın yapısalcılığı strateji gereği başvuru olan bir yöntem olarak kullandığı söylenebilir; bu durum düşünürün görüşleri özetlenirken açıklık kazanacaktır.

Söylenlere ve bunların çözümlenmesine ilişkin görüşlerini *Çağdaş Söylenler*'in "Günümüzde Söylen" başlıklı ikinci bölümünde sunar Barthes. Söylenin "bir söz, bir bilişim dizgesi, bir bildiri" olduğunu, "söylensel nesnelere arasında tözsel bir ayırım yapmanın" gereksiz olduğunu, çünkü söylenin sınırlarının tözsel değil biçimsel olduğunu belirterek söze başlar (Barthes, 1990a: 155). Böylece, mikro çözümlmelerine konu olan çeşit çeşit nesne ile kavramı ortak bir payda altında, *belirli bir biçimde* dile getirilmiş, bu biçimle söylensellik kazanmış bildirilerin taşıyıcısı olma paydası altında toplamış olur. Kaldı ki, "dünyadaki her nesne kapalı, dilsiz bir varoluştan topluma uymaya hazır, sözlü bir duruma" (Barthes, 1990a: 155), buradan da söylenselliğe geçebileceği için, söylenbilimcinin alabildiğine zengin bir araştırma nesnelere dağarcığı vardır. Söylenbilimcinin bu dağarcığı bir yandan biçimsel bir bilim

olan göstergebilime, öte yandan da tarihsel bir bilim olan ideolojiye başvurarak incelemesi gerekir (Barthes "ideoloji"yi iki anlamda, "düşünsel yapı" ve bunu inceleyen bilim anlamında kullanır). Bu iki bilimin "diyalektik eşgüdümü", söylenlerin hem biçimsel hem de düşünsel bakımdan çözümlenmesini sağlar.

Göstergebilim açısından bakıldığında söylen, bir gösteren ile bir gösterilenden oluşan yalın göstergeler üzerine eklenmiş, bunları birer gösteren olarak kullanan ikinci bir gösterge katmanı, yani bir "üstdil" kurar Barthes'a göre. Dolayısıyla söylensel göstergede gösterilen, nesnelere dünyasına ya da genel olarak gerçekliğe ait bir şey değil, söylensel bir kavramdır. Barthes'ın şemasıyla (Barthes, 1990a: 159) açıklanacak olursa:



Bir söylen, üzerine kurulu olduğu birincil (gerçeklik dünyasına işaret eden) göstergenin anlamını, ilkin biçiminden (bir üst-dil olmasından) ötürü yoksullaştırır, ikincileyin de kavramının, "gösterilen"inin tarihsel ve amaçlı olmasından ötürü bozar, "yabancılaştırır". Başka bir deyişle, söylensel üst-dil, üzerine kurulu olduğu nesnedenden ödünç aldığı anlamı çarpıtarak iade eder.

İdeoloji açısından bakıldığında ise söylen, belli bir ideolojinin tarihsel kavramlarını doğallaştırmak için nesne-dilin anlamlarını çarpıtan bir üst-dildir. İdeolojiler, ikna edici olmak için, kavramlarını ("gösterilenler"ini) tarihsel değil doğal varlıklar olarak sunmak, kullandıkları göstergelerin tarihi ve insanı aşan nesnel bir gerçekliğe işaret ettiği kanısını yaratmak zorundadırlar. Barthes'ın "tarihin doğaya dönüştürülmesi" dediği bu ideolojik süreç, önce dil aracılığıyla "karşı-doğa"ya

dönüştürülmüş gerçekliğin söylen aracılığıyla "yalancı-doğa"ya çevrilmesiyle tamamlanır. Başka deyişle, ideolojiler yalancı-doğalar yaratır. Üstelik:

Tarihten doğaya geçerken, söylen bir tutumluluk örneği verir: İnsan edimlerinin karmaşıklığını yok eder, onlara özlerin yalınlığını kazandırır, her türlü diyalektiği, doğrudan görünenin ötesine varma yolundaki her çabayı siler, derinlikten yoksun olduğu için çelişkiden de uzak bir dünya, her yönüyle açık bir dünya düzenler, mutlu bir açıklık kurar. (Barthes, 1990a: 179)

Çağdaş burjuva ideolojisinin yarattığı söylenlerin, yalancı-doğaların kurduğu dünya, açık, yalın, derinlikten –ve çelişkiden– uzak bir dünyadır, bu dünyanın sıradan insanı da söylenlere inanan, bunların bildirdiklerini doğal birer gerçek sayan, dolaysız gibi görünen ideolojik verilerin ötesine ulaşmak için diyalektik düşünceye başvurmayan bir insandır Barthes'a göre. Söylen tüketicilerinin dışında kalan söylenbilimci ise,

burjuva toplumunun insanının her an bir yalancı Doğaya daldırıldığını değişmez bir olgu olarak görür, böylece en bön bağıntısal yaşamın aralıkları altında, bu aralıkların benimsetmeye çalıştıkları en derin yabancılaşmayı bulur. (Barthes, 1990a: 188)

Dolayısıyla söylenbilimci, ideolojinin çizdiği, gerçek diye sunduğu dünya tasarımına katılmaz, bu dünyanın söylenlerine kanmaz, dahası söylenlerin el koyup tahrif ettiği "gerçeği" koruma savındadır. Ne var ki hiç de yalın ve "kahramanca" bir iş değildir bu, söylenbilimci "korumak savında olduğu gerçeği silmek tehlikesiyle karşı karşıyadır hep" (Barthes, 1990a: 189). Çünkü "gerçek"ten söz edemez, üst-dille uğraşmaya yargılıdır; her türlü sözün dışında kalan "gerçek"ler değil, tersine sadece söz vardır karşısında. Bu da, kendi bilimsel etkinliğinin en az incelediği söylenler kadar ideolojizme batma tehlikesi taşıdığını gösterir. Nesnelerin kendisiyle değil bunların üzerine, bunlar aracılığıyla kurulan düşüncelerle uğraşan her bilimci (tarihçi, insanbilimci, toplumbilimci, göstergebilimci vs.) gibi söylenbilimci de, gerçeği tahrif eden ideolojiler üzerine yeni bir ideolojik katman eklemek, ideolojizme saplanıp korumaya kalktığı gerçeği tümünden silmek türünden bir mesleki çıkmazla karşı

karşıyadır. Nasıl ideolojizm "yabancılaşmış gerçeğin çelişkisini bileşimle değil budamayla" (Barthes, 1990a: 189) çözüyorsa, meşru çalışma alanı "yabancılaşmalar"la (söylenlerle, dolayısıyla üst-dille) sınırlı olan söylenbilimci de bilimsel etkinliği çerçevesinde kurulan ideolojiyle çelişkileri budayabilir, sakındığı ideolojilerin yarattığı ölçüde "açık ve mutlu" bir bilim dünyası yaratabilir, derinlikten uzak bir yalancı-doğa kurabilir.

Bunun söylenbilimciye ya da benzerlerine özgü bir güçlük olmadığını, çağımızın temel sorunlarından birine işaret ettiğini düşünür Barthes;

bugün, gene şimdilik, olanaklı olan tek bir seçim var, bu seçim de ancak aynı ölçüde aşırı iki yönetime yönelebilir: Ya tarihe tümüyle açık bir gerçek önerip onu ideolojikleştirmek ya da tersine, *sonunda* anlaşılmaz, indirgenmez bir gerçek önermek ve bu durumda onu şiirleştirmek. Tek sözcükle, şimdilik ideolojiyle şiir arasında bir bileşim göremiyorum (şiirden, genel olarak, nesnelere ayrılmaz bir anlamının arandığını anlıyorum).

Hiç kuşkusuz, gerçeğin değişken bir kavranışını aşamayışımız, şimdiki yabancılaşmamızın ölçüsü: Tümünü verme gücünden yoksun bir durumda, nesne ile aldatmacasının ortaya konulması arasında gidip geliyoruz durmadan: Çünkü, nesneyi kavrayınca açığa çıkarıyoruz onu, ama yok ediyoruz; ona ağırlığını bırakınca, saygı gösteriyoruz, ama daha da aldatıcı olarak yerine koyuyoruz. Belirli bir süre için gerçekten *aşırı biçimde* söz etmeye yargılıyız sanki. İdeolojizmle karşıtı henüz toplumsal dünyanın parçalanmışlığıyla yılmış, körleşmiş, büyülenmiş sihirli davranışlar da ondan kuşkusuz. Gene de aramız gereken şey bu: Gerçekle insanların, betimlemeyle açıklamanın, nesneyle bilginin bir uzlaşması. (Barthes, 1990a: 190; vurgulamalar metne aittir.)

Çağdaş Söylenler'in sonunda yer alan bu sözler birkaç bakımdan önemli. Öncelikle, Barthes'ın meslek yaşamının altmışların sonundan itibaren göstereceği yön değişikliğinin işaretleri en açık biçimde bu satırlarda çıkıyor ortaya. 1970 tarihli *L'Empire des signes*'in (Göstergeler İmparatorluğu) başında en ufak bir gerçeği yansıtmaya ya da çözümlenmeye kalkışmayacağını bildiren (Barthes, 1990b: 115), gene aynı yıl yayımlanan *S/Z*'de ise yapısalcılıkla tüm köprüleri atan Barthes, giderek

yukarıda anılan ikinci seçeneğe, şiirleştirme etkinliğine, daha geniş bir çerçevede bakıldığında da yapısalcılık sonrası düşüncesine yaklaşacaktır.

Öte yandan, Barthes'ın bu pasajda dile getirdikleri, yapısalcılığın yukarıda değinilen maddecilik/usçuluk ya da olgu/kurgu sorununun Lévi-Strauss'unki gibi ara formüllerle halledilmesi güç bir sorun olduğunu açıkça ortaya koyar. Her şeyden önce Barthes için "gerçek", *önerilmesi* söz konusu olan bir şeydir ve daha bu noktada Lévi-Strauss'un "bilgi *gerçek* görünümünün, yani benim *düşüncemin özellikleriyle uyuşan* görünümünün seçimidir" derken ortaya koyduğu bilgi görüşünden ayrılır. Lévi-Strauss'a göre yapısal yöntemi kullanan budunbilimciye kurgusal düzeneği deneysel alana uygulama hakkını kazandıran şey, deneysel olanın varlıksal özelliğine sadık kalan bir kurgusal düzenek geliştirmiş olmasıdır; oysa Barthes'ın söylenbilimcisi için deneysel ya da gerçek denen şeyler zaten konudışıldılar. Çağdaş insan açısından "gerçek" o kadar uzak bir şeydir ki, olanaklı seçenekler, aralarında kapanmaz bir uçurum bulunan niteliklerle donatılmış "gerçek"ler önerirler. Bu bakış biçimine göre gerçek artık seçilecek değil önerilecek bir şeydir. Sorun, bu gerçeğin tarihsel belirlenimlere açık, yani ideolojik bakışa göre sürekli değişebilen (ve her bir değişkesi söylenler aracılığıyla tarihselliğini atıp birer yalancı-doğa haline bürünebilen) bir gerçek mi, yoksa hakkında söz söylenemeyecek, yani nesne-dilde sabitlenmiş, her tür üst-dil kurgusunu dışta bırakan bir gerçek mi olacağıdır.

Bu tabloda dünyaya, gerçekliğe ilişkin her sözün şu ya da bu biçimde (gerek doğrudan ideolojikleştirmelerden, gerekse bilimin ideolojiye saplanma eğilimi taşımamasından ötürü) sonuçta bir "aldatmaca" olup çıkması, gerçek ile insanların, betimleme ile açıklamanın, nesne ile bilginin uzlaşmasını imkânsız kılar. Barthes'ın bu imkânsızlığı bir gün ortadan kalkabilecek, geçici bir durum olarak görmesi ("şimdilik", "belirli bir süre için", "henüz" gibi ifadeler kullanır Barthes), anılan uzlaşmaların "aramamız gereken" şeyler olması, gerçek karşısında mutlak bir vazgeçişin söz konusu olmadığını gösteriyor kuşkusuz; ne var ki bugünün söylenbilimcisi

yarının gerçeklerinin bugünün yalanlarının tam ters yüzü olacağından çok kuşkuludur. Tarih hiçbir zaman bir karşıtın kendi karşıtı üzerinde kesin utkuya ulaşacağı konusunda güvence vermez. (Barthes, 1990a: 189)

Yaşadığı çağda "aynı ölçüde aşırı iki yöntem"den –dünyayı ideolojikleştirmek ya da şiirselleştirmekten– başka seçeneği olmayan, Hegel-Marx çizgisinde geliştirilmiş "karşıtı doğuran tarih" tasarımından da medet umamayan söylenbilimcinin (ya da genel olarak insan bilimcinin) ne yapabileceği konusunda herhangi bir öneri getirmez Barthes. Kendi seçimi, yukarıda da söylendiği gibi, yıllar içinde seçeneklerden ikincisine yönelmek olacaktır. Bu noktada söylenebilecek şeylerden biri, Barthes'ın yapısalcılığın gerçek/düşünce, olgu/kurgu, maddecilik/usçuluk sorunu karşısındaki tedirgin tutumunu paylaşmadığı, daha meslek yaşamının ilk ürünlerinden birinde dile getirdiği keskin "ya/ya da" seçiminin ve iki yöntemsel seçeneğinin zaten gerçek ile düşüncenin ayrılığı, uzaklığı, bağdaşmazlığı kabulüne dayandığıdır. "Gerçek" ile arasına ideolojilerin yalancı-doğaları girmiş, "aldatıcı" ya da "aşırı" olmaksızın gerçeğe yaklaşamayan, hatta bir gerçek "önermek" durumunda olan, gerçek ile insanın uzlaşmadığı bir dünyada yaşayan çağdaş bilimadamı (ve çağdaş insan), söz konusu ayrılığın, uzaklığın, bağdaşmazlığın göstergesidir Barthes'ta.

Bilgi görüşü açısından bakıldığında, Hegel düşüncesinde belirginlik kazanan bir "gerçek" tasarımının evriminde önemli aşamalardan biridir bu. "Gerçek olma"dan "kavram"a –başka deyişle düşüncedeki tanıma– uygun olmayı anlayan Hegel'in yaklaşımı, Saussure'deki dalgalanmayla ("asıl"lık, "kavrama uygunluk" ve "somutluk" anlamları arasındaki dalgalanmayla) ve Lévi-Strauss'taki "gerçek-düşünce ortaklığı"yla (bir tür varlıksal ortaklığa varan gerçek-düşünce çakışmasıyla) karşılaştırıldığında, Barthes'ta çok daha tereddütsüz bir biçimde belirginleştirilip nesne-bilgi ilişkisine aktarılır; "gerçek"in halihazırdaki durumu, her ikisi de gerçeği insan düşüncesine tabi kılan iki yöntemin güdümündedir ve hangi kavrama uydurulacağı insan düşüncesinin önündeki bu iki seçenekten birine kalmış olan "gerçek", nesne ile bilginin uzlaşma halinde olmadığı, böyle bir uzlaşmanın aranmasını gerektiren bir dünya kuracaktır elbette. Bilimsel düşünce gerçeği koru mak isterken, hatta bu amaçla hareket

etmişken onu silme tehlikesiyle karşı karşıya kalıyorsa, nesnelere kavrama ve açıklama girişimleri onu yok etmekle sonuçlanıyorsa, bu çelişkili durumu ortaya çıkaran nedenlerden biri "gerçek" in yitirilmiş ve artık ancak önerilebilir bir şey olduğunun, bilgi nesnesi olarak gerçeğin ise yakalanamaz bir şey olduğunun düşünülmesidir. Sonuçta tüm bunlar, bilgiyi nesneye değil nesneyi bilgiye, düşünceyi gerçeğe değil gerçeği düşünceye bağlı sayan bir düşünce-dünya kurgusunun hazırladığı geleneği izler.

2.3.1. YAPISALCI ETKİNLİK VE "YAPISAL İNSAN"

Sınıf kuramının, "sağ" ve "sol" kanada ilişkin görüşlerin (kitapta "Adsız Toplum Olarak Kentler Sınıfı", "Solda Söylen", "Sağda Söylen" gibi altbölümler vardır), ideoloji eleştirisinin birer parametre olarak kullanıldığı *Çağdaş Söylenler*'in kavramsal çerçevesinde bir ölçüde silikleşen ya da ters yönden bakılacak olursa, bu altbölümün başında da söylendiği gibi, strateji gereği başvurulmuş yapısal yöntem, Barthes'ın birtakım başka yazılarında daha net bir biçimde konur ortaya. Yazarın bu yönetime ilişkin düşünceleri de, yukarıda Hegel düşüncesi ile Barthes arasında kurulan ilk koşutluğu pekiştirecek veriler sunar. 1963 tarihli "Yapısalcı Etkinlik" makalesine bakılacak olursa, "yapısalcılık onu *bütün* kullananlara göre yalnızca bir *etkinlik*, yani belirli sayıdaki zihinsel işlemlerin düzenli ardışıklığıdır" (Barthes, 1995: 208; vurgulamalar metne aittir). Bu işlemlerin neler olduğunu söylemeden önce amaçları üzerinde durur Barthes:

Her yapısalcı etkinliğin amacı, ister gerçeklikle ilintili ister imgesel olsun, bir nesneyi kendi işgörü kurallarını (işlevlerini) açıkça ortaya koyacak biçimde yeniden kurmaktır. Bu bakımdan yapı aslında nesnenin bir benzeşiğidir (*simulacrum*), ancak çıkarılan örnek-nesne doğal nesnede görülmemiş ya da anlaşılmamış bir şeyleri gösterdiğine göre yönlendirilen bir benzeşik. Yapısal insan gerçeği alır, öğelerine ayırır, sonra yeniden kurar onu; bu, görünüşte pek az şey demektir (kimilerine yapısalcı girişim için "anlamsız, ilgisiz, yararsız vb." dedirten budur). Ancak bu "az şey" bir başka açıdan belirleyicidir; zira iki nesne ya da yapısalcı etkinliğin iki zamanı arasında *yeni bir şey* üretilir ve bu yenilik de genel olarak

anlaşılandan daha az bir şey değildir. Örnek-nesneye eklenmiş olan şey zihindir ve bu eklentinin insanbilimsel bir değeri vardır; çünkü bu ek, insanın kendisi, tarihi, durumu, özgürlüğüdür ve hatta doğanın ruhuna karşı gösterdiği dirençtir.

O halde neden yapısalcı etkinlikten söz etmek gerektiği açık: Yaratma ya da düşünme, burada [yapısalcılıkta], dünyanın özgün bir "etkisi" değildir; kopya etmek için değil anlaşılır kılmak için ilkine benzeyen bir dünyanın gerçekçi bir biçimde üretilmesidir. (Barthes, 1995: 209; vurgulamalar metne aittir.)

Barthes'ın doğal nesneden hareketle bir benzeşiğin ya da örnek-nesnenin kurulması hakkında söyledikleri, bir etkinlik olarak yapısalcılığı çok açık bir biçimde tanımlıyor. Saussure öncesi dilbilim tarihinde ortaya çıkan kurgusal ilk dil örnekçelerinden Saussure'ün "başlangıçtaki ünlüler dizgesi"ne, Georges Dumézil'in Hint, Roma ve Kelt söylenlerini çözümlenmekte kullandığı işlevsel mitolojisinden Lévi-Strauss'un sınıflandırmalarda benzeşimler tablosuna, Propp'un düzenlediği halk öyküsü örnekçesinden Trubetzkoj'un sesçil nesnelere değişimler dizgesine değin pek çok yapısal şemayı açıklar Barthes'ın saptaması. Ancak bu saptamada asıl önemli olan, doğal nesne ile benzeşiğin iki ayrı nesne olarak tanımlanması, amaçlı (anlaşılır kılmayı hedefleyen) yönlendirmelerle elde edilen benzeşiğin taşıdığı eklentinin "insanın zihni" olduğunun söylenmesidir. Yukarıda anılan diğer yapısalcıların, kimi zaman olguları hiçe sayıp ussal düzeneklere saplanmakla suçlanmaktan sakınmak için, kimi zaman da geliştirdikleri "benzeşik"ler karşısında doğal nesneyi ayrı bir nesne olarak görmedikleri için, açık açık dile getirmediikleri bir şeydir bu.

Ne var ki, Barthes açısından bakıldığında biraz şaşırtıcı bir saptamadır bu. Zira altı sene önce *Çağdaş Söylenler*'de bir sorun, bir tehlike olarak gösterdiği bir şeyi bu kez "iyimser" bir yaklaşımla ele almaktadır. *Çağdaş Söylenler*'de anlaşılır kılma ya da açıklama etkinliği, üzerinde her türlü tahrifatın yapılabileceği, tarihe tümüyle açık bir "gerçek" önermek, gerçeği ideolojikleştirmek olarak görülürken, "Yapısalcı Etkinlik" makalesinde doğal nesne üzerine onu "anlaşılır kılmak için" eklenen "zihin" insanbilimsel bir değer taşımakta, hatta insanın "doğanın ruhuna karşı gösterdiği

direnç" diye nitelenmektedir. Bu durumu, *Çağdaş Söylenler*'de başvurulan Marksçı eleştiri ölçütlerinin (sözgelimi ideoloji kavramının) fazla genelleyici olmasına, bilimsel etkinliği mutlak kategorilere sokmasına, bunlara koşut katı değer yargıları getirmesine bağlamak mümkün. Bilimsel açıklamanın yararsız, hatta "zararlı" sayılmasına neden olacak ölçüde genel ve belirleyici bir "ideoloji" kavramını ölçüt olarak kullanmadığında, doğal nesneye eklenen zihni insanbilimsel açıdan değerli bulur Barthes. Üstelik, nesneye "onu yeniden düzenlerken" katılan şey, yani zihin, yapısalcı etkinliği de bir sanat, yaratıcı bir etkinlik haline getirir (Barthes, 1995: 219).

Bu yaratıcı etkinliğin başvurduğu iki tipik işlem vardır: Parçalara ayırma ve düzenleme. Önce "ilk" nesne, benzeştirme etkinliği içinde ele alınan nesne parçalara ayrılır; sonra da bu parçalar, yalnız işlevsel bağıntıları dikkate alınarak, rastlantısal sanılabilecek hiçbir şey bırakmamacasına yeniden birleştirilip bütünlenir.

Bu suretle kurulan benzeşik, dünyayı kendi bulduğu gibi iletmez; yapısalcılığın önemi de bundan kaynaklanır. Önce nesnenin gerçek ya da ussal olmayan, işlevsel olan yeni bir kategorisini gözler önüne serer (...) Daha da önemlisi, bunun ardından kesinlikle insana özgü bir işlem olan nesnelere anlamlandırma işine dikkatimizi çeker. (Barthes, 1995: 212)

Burada ilgi çekici olan şey, nesnenin "kategorileri"dir; "gerçek"lik, "ussal"lık ve "işlevsel"lik nesnenin kategorileri olarak görülmekte, bu kategorilerden sonucunu, daha önce uğraşılmamış yeni bir kategoriye açığa çıkartmak yapısalcı etkinliğin ayırıcı özelliği olarak sunulmaktadır. Sayılan kategoriler, 'kategori' denen şeyin nesneye mi yoksa ona yönelen düşünceye mi ait olduğu konusunda bir kuşku yaratır nitelikte; başka deyişle, Barthes'ın Aristoteles ya da Kant'ın anladığı anlamda kategorilerden söz ettiğini düşünmek güç. Bu sorun ve nesnenin diğer kategorileriyle uğraşan farklı etkinliklerin neler olduğu, bunların nasıl olduğu sorunu bir yana, "nesnelere anlamlandırılması"nın niçin önemli olduğu, Barthes'ın Hegel'i andığı şu pasajda netlik kazanacaktır:

Hegel'e göre eski Yunanlı doğadaki *doğallığa* tutkundu; sürekli onu dinler, dağların, ırmakların, ormanların ve fırtınaların anlamlarını araştırırdı; tüm bu nesnelere adlarıyla kendisine ne anlattıklarını bilmeksizin, bitkisel ya da evrensel düzende şaşılabilir bir anlam *sarsıntısı* görür ve buna bir Tanrının adını verirdi: Pan. Daha sonra doğa değişti, toplumsallaştı. İnsana verilen her şey –yolculukta üzerinden geçtiğimiz orman ve ırmağa kadar her şey– zaten insancadır. Ancak, yalınç olarak kültür olan bu toplumsal nitelikle karşılaşan yapısal insan eski Yunanlıdan pek değişik sayılmaz. O da kültürel alanda doğayı duymaya çalışır ve doğada sürekli olarak yerleşik, sınırlı "gerçek" anlamdan çok, bir makinenin sarsıntısını, insanlığın yorulma bilmeden anlam yaratma etkinliğini (bu olmadan insan olunmaz çünkü) algılar. Bu anlam üretme anlamın kendisinden daha önemli olduğu için, işlev yapıtları tümüyle kapsadığı için, yapısalcılık kendisini bir etkinlik olarak kurar (...) çözümleyici, anlamın izlediği yolu yeniden yaratır, onu belirlemesine gerek yoktur: Hegel'in örneğine dönersek, işlevi bir tür *kâhinliktir*, eski bir kâhin gibi, anlamın yerinden *söz eder*, ama onu adlandırmaz." (Barthes, 1987: 63-4; vurgulamalar metne aittir.)

Doğanın değiştiği, toplumsallaştığı, ama insanın pek değişmediği kabulüne dayanan bu düşünceler yapısalcılığın "anlam" ve doğa/kültür karşıtlığı konusundaki temel yaklaşımını özetliyor. Nasıl soyut dil dizgesi gerçekte dile getirilen bütün gerçek sözcelerden daha önemliyse, "anlam üretimi" de anlamların kendisinden daha önemlidir yapısalcılık için; çünkü işlev, bu işlevle birlikte ortaya çıkan şeyleri *kapsar* (hatta Barthes'ın bunlara *yapıt* demesi, işlevlerin bu kapsadığı şeyleri *yapıp ortaya çıkardığını* düşündürüyor). Barthes'ın kullandığı 'kapsamak' fiili yapısalcılıktaki "gerçek dünya" tasarımının niteliğini en açık şekilde ortaya koyuyor: İşlevleri serimleyen benzeşikler kurmanın ardında, bunların 'benzeşik' diye nitelenebilmesinin ardında, nesnelere, varlıkların işlevlerce "kapsandığı" kabulü yatar. Araştırılan nesneye baktığında işlevleri gören, bu nesneyi *işlevlere göre* çözümleyen, öğelerine ayıran, sonra da rastlantısallığa yer vermeyen bir mutlak bağıntılar tablosunu gene işlevlere göre kuran yapısalcılıkta işlevler ile nesnelere bir kapsama/kapsanma ilişkisi çerçevesinde anlaşılması, yapısal çözümlemelerde düşünce/dünya ilişkisinin niçin hep düşünce lehine kurulduğunu da açıklar. Nesnede araştırılan kategorinin o nesneyi kapsadığını düşünmek, araştırmacı için büyük bir serbestlik yaratacaktır kuşkusuz; yapısalcıların olguları dikkate almamakla, onları tahrif etmekle suçlanmalarının

ardında, deneysel verileri ciddiye almama tutumundan çok, onlara işlevlerden, ancak düşünce gücüyle seçilebilir ve anlatılabilir hale gelen bu kategoriden bağımsız bir alan tanımama tutumu yatar. Deneysel veri ciddiye alınır yapısalcılıkta, ama işlevlerce kapsanan bir dünyanın parçası olarak. Çizilen bu tablo, ana hatlar bakımından Hegel'in kurgusal bilgi hakkında söyledikleriyle örtüşür:

Kurgusal bilgi, o bilimlerin [öbür bilimlerin] ve ... kendi malzemesinin kapsadığı geneli, yasaları ve cinsleri yakalar, ama onlara daha yüksek bir anlam ve değer kazandırır, onlara başka kategoriler ekler. Kurgusal bilgi ile o bilimler arasındaki ayrım, sadece bu kategori değişmelerindedir. Kurgusal mantık, [eski bilimlerle] aynı düşünce biçimlerini, aynı yasaları ve aynı nesnelere yapısında saklar, ama onları *yeni kategoriler yardımıyla*, daha geniş bir tarzda *kurar ve düzenler*. (Hegel, 1976: 25; vurgulamalar eklenmiştir.)

Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde kurgusal bilgi hakkında söyledikleri, Barthes'ın "nesnenin gerçek ya da ussal olmayan, işlevsel olan yeni bir kategorisini" gözler önüne seren, bu doğrultuda benzeşikler kuran yapısalcı etkinlik anlayışını çağırıştırır. Dahası, kategoriler konusunda Barthes'ta ortaya çıkan belirsizlik, Hegel'in gene *Mantık Bilimi*'nde kategoriler hakkında söyledikleriyle bir ölçüde açıklık kazanır. Barthes'ta nesneye mi düşünceye mi bağlandığı belli olmayan kategoriler için Hegel şunları söyler:

Eğer kategoriler ... düşünce olarak düşüncenin malı iseler, bundan, onların sadece bizim belirlemelerimiz olup aynı zamanda nesnelere de belirlemeleri olmadıkları sonucu hiçbir şekilde çıkmaz. (Hegel, 1976: 44)

Kant'ın kategorilerini eleştirirken böyle bir sonuca varır Hegel; Barthes'ın da kategorilere böyle baktığını söylemek mümkündür. Zira, "gerçek" in hem "önerilebilir" hem de insanla uzlaştırılması gereken (henüz uzlaştırılmamış) bir şey olması, üstelik de –"ussallık" ve "işlevsellik" kategorisiyle birlikte, bunların yanı sıra– nesneye ait/dair bir kategori olması, dünya-düşünce ilişkisinin kuruluşunda "ayrı gayrı gözetilmediğini", hatta kapsama/kapsanma ilişkisi çerçevesinde kapsanan tarafın her zaman kapsayana tabi kılındığını düşündürür.

Üretilmiş anlamlara birer yapıt, anlam üretme işlevinin birer yapıtı diye bakılması, işlevin de bir kategori olarak nitelenmesi kolayca anlaşılabilir bir şeydir kuşkusuz; ancak, bunların ardından işlevin –yani *bir* kategorinin– yapıtları kapsamı durumunda kategoriler ile nesne ilişkisi açısından ortaya çıkan asimetrinin anlaşılması, başvuru kavramların, geliştirilen bakış biçimlerinin geçmişine uzanmayı gerektiriyor – hele ki, *bir diğer* kategori olan "gerçek" hakkında *Çağdaş Söylenler*'de dile getirilenler hesaba katılırsa. Böyle bakıldığında, Barthes'ın "Yapısalcı Etkinlik" makalesinin tam da en canalıcı noktasında –yapısalcı düşüncenin tarihteki yerinin belirlenmesi noktasında– Hegel'i anması rastlantısal bir durum olarak görülemez.

Öncelikle, eski Yunanlının doğadaki doğallığa tutkun olduğunu, onun zamanında doğanın "doğal" olduğunu, oysa sonraları doğanın değişip toplumsallaştığını söylemek, mesnedini Hegel'in tarih görüşünde bulan bir iddiadır. Eski Yunan mitolojisindeki Pan betisinin eski yeni düzinelerce yorumu mevcutken (Bonney, 1991: I, 502-8), bu tanrıyı eski Yunanlının doğanın doğallığına tutkun olmasına bağlamak niye? Çağdaş dünyanın toplumsallaşmış doğası karşısında eski Yunanlıya henüz toplumsallaşmamış bir doğa atfetmenin dayanağı, Hegel'in Tarih Felsefesi Dersleri'nin ilgili bölümünde ve başka yerlerde dile getirdiği bir evrim (insan düşüncesinin, dolayısıyla Tinin evrimi) düşüncesidir. Ayrıca, yapısalcılığın en temel meselelerinden biri olan doğa/kültür karşıtlığını bir tarihsel gelişim şemasına oturarak sunmak, yapısalcılığın niçin daha önce değil de tarihin belli bir anında (çağımızda) ortaya çıktığını söylemek demektir. Bu açıklama, "çağın şu ihtiyacından ötürü bu bilim doğdu" türünden yalın ya da naif bir açıklama değildir; Hegel aracılığıyla bütünsel bir değişime, doğallıktan toplumsallaşmışlığa geçişe işaret eden bir açıklamadır. Her ne kadar anlam arayışı bakımından birbirlerinden "pek değişik" sayılmasalar da, eski Yunanlı ile çağdaş "yapısal insan" bu genel ve kapsayıcı doğallık/toplumsallık değişimine yerleştirilir, bu değişime koşut olarak karşılaştırılırlar. Eski Yunanlının önündeki doğanın doğallığı ile çağdaş insanın önündeki doğanın toplumsallığı aynı ölçüde kuşkuludur; bunun nedeni ise, söylenenlerin sınanamazlığı ya da genelliği değil,

saptamaların tarihsel gelişime bakılarak ortaya konmuşçasına dile getirilmesi, bu gelişimin bir noktasında saf bir doğallık diğer noktasında da saf bir toplumsallık tasarlanmasıdır. Eski Yunanlıdan farklı olarak yapısal insanın "doğada sürekli olarak yerleşik, sınırlı 'gerçek' anlamdan çok, bir makinenin sarsıntısını, insanlığın yorulma bilmeden anlam yaratma etkinliğini" algılaması bir tarihsel değişime bağlıysa, bu değişim "zamanla" ortaya çıktıysa eğer, bu dönüşümün açıklanmasında Hegel'e başvurmak iyi bir seçimdir; zira, bir zamanlar çevresine baktığında doğal bir doğayla (yerleşik, sınırlı *gerçek* anlamlarla) karşılaşan insanın artık sınırlı ve gerçek olanı değil anlam yaratma etkinliğini (yani kapsayıcı olan işlevi) görmesi, Tinin gelişimi öyküsü çağrıştırıldığında inanılabilirlik kazanacak bir açıklamadır.

Doğa/kültür karşıtlığını böyle açıklamak kimi yapısalcıya (sözgelimi Lévi-Strauss'a) ters gelecektir kuşkusuz. Ancak, anlamın yerinden söz eden kâhin eğretilmesi, anlamın izlediği yolu yeniden yaratan çözümleyici düşüncesi, yapısalcılara hiç de yabancı değildir: Tüm yapısal dizgeler anlamın yerinden (dilde, söylenlerde, masallarda, gösterge dizgelerinde... anlamı yaratan işlevsel bağıntılardan, bunların eklemlemelerinden) söz eder, öğelerine ayrılıp incelenen nesneyi anlamın ortaya çıktığı ana güzergâhı oluşturacak şekilde (yani yan yollara sapmadan) yeniden kurar. Bu da ilk bakışta görülemeyenleri söylemek, kâhinin yaptığına benzer bir iş görmek demektir. Ne var ki, diğer yapısalcılar bir yana bırakılarak sadece Barthes açısından kâhin eğretilmesine bakılacak olursa, "gerçek" anlamları söyleyen eski kâhin ile anlamın yerini söyleyen çağdaş kâhin arasında varsayılan tarihsel sürekliliğin Hegel'den ödünç alınmış bir "tarih"e oturtulduğu düşünülebilir.

Özetlenecek olursa: Barthes ile Hegel'in kendi uyguladıkları bilimlere ilişkin tasarımları arasındaki temel ve yan benzerlikler, koşutluklar birer rastlantıya ya da kısmi çakışmalara işaret etmez. Benzerliklerin, koşutlukların ardında, bu altbölümün başından beri çeşitli yönleriyle üzerinde durulan bir bilim geleneği, ana çizgileri Hegel'in sisteminde seçilebilecek bir bilim geleneği vardır. Hegel'in "nesnesini kendisi doğurup kendisine veren" bilimiyle (Hegel, 1976: 33) akrabadır yapısalcılık. Bu bir

kusur ya da erdem değildir kuşkusuz; yapısalcılığın bilime katkısından ya da zararından söz etmek ile onun şeceresine bakmak ayrı işlerdir. Dolayısıyla, övgülerden ve yergilerden kaçınarak, düşünce-dünya, soyut dizge-deneysel veri ilişkisi açısından yapısalcılığın genel yaklaşımını Hegel'in şu sözlerinin bir yansıması saymak mümkündür:

(...) yeme için söylenebilecek şey, düşünce için de söylenebilir. Çünkü yiyecekler olmadan yemek yenemeyeceğine göre, yiyecekler yemenin koşuludur. Ama yeme nankörlükle suçlanabilir, çünkü kendi varoluşunun koşulunu tüketmektedir. İmdi düşünce, özü bakımından, deneyin sunduğu nesneyi tükettiği için, bu açıdan o da daha az nankör değildir. (Hegel, 1976: 16)

Hegel'in yeme ile yiyecekler arasında kurduğu ilişki, Barthes'ta işlev ile "yapıtları"nın, genel olarak yapısalcılıkta da dizge ile deneysel verilerin arasında kurulan ilişkiye benzer. Bünyeye, yapıya katılan deneysel veri bünyeyi besler, ama aynı zamanda bünye tarafından seçilerek alınır, eritilir, dönüştürülür, kapsanır da. Bünyenin (düşüncenin, kurgusal dizgelerin) olgular, deneysel veriler karşısında öncelikli olması – bu durum çağdaş olgucu bilim anlayışına ters düştüğü için– yapısalcılar açısından bir tedirginlik kaynağı olduysa da, Barthes'ın "önerilen gerçek" anlayışı ve şeceresini açık gösterebilen bilim görüşü tedirginliğe son vermiş ve yapısalcılık sonrası düşüncesinin habercisi olmuştur. Dolayısıyla, yapısalcılık sonrasını incelemeye Barthes'ın geç dönem yapıtlarından söz ederek hazırlanmak, yapısalcılık-yapısalcılık sonrası çizgisinin yönünü saptamak açısından yararlı olacaktır.

3. YAPISALCILIK SONRASINDA HEGEL

3.1. YAZAR OLARAK BARTHES

Barthes'ın 1960 tarihli "Yazarlar ve Yazmanlar" adlı denemesinde yaptığı, sonra da uzlaştırıcı bir çözüme bağladığı bir ayrım vardır: Dili bir "araç" olarak kullanan yazman ile dili bir "amaç" olarak benimseyen yazar arasındaki ayrımdır bu.

Yazmanlar, tanıklık etmek, açıklamak, öğretmek gibi bir amaca sahiptirler; "söz", bu amacın aracından başka bir şey değildir onlar için. Dolayısıyla yazmanlıkta dil bir bildirişim aracı, düşüncenin ileticisi haline getirilmiştir. Marksçılık, Hıristiyanlık, varoluşçuluk gibi farklı lehçeler konuşabilir yazman; ama elinin altındaki yazılar birikimine, kendinden önceki yazmanların ürünlerine ekleyeceği şey, yani dili araç ettiği "bildiri"si, "saf", "tek anlamlı", hatta "dünyanın çift anlamlılığına son veren", biçemcilikten uzak bir açıklama olmalıdır. Ayrıcı özelliği, değişmez bir açıklama, yadsınmaz bir bilgi sunma iddiası gütmesidir.

Oysa yazar, kesin yargılar sunduğunda, kestirip attığında bile bir çift anlamlılık başlatır; çünkü,

(...) yazar, tanımı gereği, kendi yapısını da, dünyanın yapısını da sözün yapısında yitiren tek kişidir. Bu söz de (sonsuzca) işlenmiş bir özdedir; bir üst-söz gibidir biraz, gerçek onun için bir bahaneden başka bir şey değildir (yazar için, *yazmak* geçişsiz bir eylemdir); bunun sonucu olarak, hiçbir zaman dünyayı açıklayamaz, hiç değilse, açıklar gibi yaptığı zaman, çift-anlamlılığını daha iyi genişletmek için girer buna: Bir *yapıtta* (işlenmiş bir yapıtta) saptanmış bir açıklamayken, gerçeğin çift-anlamlı bir ürünü olur, ona belirli bir *uzaklıkla* bağlıdır (...) girişiminin anlayışı ya da içtenliği ne olursa olsun, yazar iki söz biçimini varoluşsal olarak yasaklar kendine: Önce *öğretiyi*, çünkü ister istemez, tasarısı gereği, her türlü açıklamayı gösteriye dönüştürür, bir çift-anlamlılık üreticisinden başka bir şey değildir hiçbir zaman. Sonra *tanıklığı*: Kendini söze adadığına göre, saf bilinçli olamaz; bir çığlık üzerinde çalışılıp da sonunda bildirinin çığıktan çok daha fazla çalışma üzerinde yoğunlaşmaması olanaksızdır. Yazar, bir sözle özdeşleşmekle, gerçeği geri alma hakkını yitirir, çünkü dil

(hiç değilse tarihsel olarak, Sofistlerden beri), kesinlikle geçişli olmaktan çıkar çıkmaz, doğru ile yanlış yansızlaştırmaya yönelik bir yapıdır. (Barthes, 1990b: 68; vurgulamalar metne aittir.)

Yazar/yazman ayrımı, Barthes'ın önceki bölümde ele alınan görüşlerinin bir uzantısıdır görüldüğü gibi. Nesnelere, dünyayı, gerçeği şiirselleştirme ya da ideolojikleştirme seçeneklerine koşuttur yazarlık ile yazmanlık. Aynı şekilde, bu denemede de yerilen taraf, açıklama savı güden yazmanlardır. Tüketici, nihai bir açıklama, kesin bir bilgi getirme iddiası boştur aslında. Çünkü "gerçeğin yapısı" ile "dil yapısı" çakışmaz; üstelik, bu "çakışmanın zorluğu konusunda söyleme dönüşmüş diyalektiğin uğradığı sürekli başarısızlıktan daha uyarıcı bir şey yoktur" (Barthes, 1990b: 69, 2. dipnot) der Barthes. Bir dipnotla getirdiği bu açıklama, tüm temel kavramlarıyla birlikte Marksizme karşı beslemeye başladığı güvensizliğin –ya da en azından "soğuma"nın– habercisidir de aynı zamanda. Geçmiş çalışmalarında kullandığı temel kavramsal kaynaklardan biri olan Marksizm, diyalektik düşüncenin başarısızlığa uğradığını ileri sürdüğü bu yazıyla birlikte yavaş yavaş Barthes'ın kavram dağarcığındaki önceliğini kaybedecek, tüm dilbilimsel, göstergebilimsel arka planıyla birlikte yapısalılık Barthes düşüncesinde ağırlık kazanacaktır (önceki bölümde söz konusu edilen iki yazı arasındaki kötümserlik-iyimserlik farkı da gene bu Marksizm tasfiyesine bağlıdır).

Ancak, başlangıçta da söylendiği gibi, yazar ile yazmanı iki bağdaşmaz kutup olarak bırakmaz Barthes; denemesinin sonlarında şunları söyler:

Bugün aydın çevresinin her üyesi iki işlevi birden elinde tutuyor, bu işlevlerden her ikisini de iyi kötü gerçekleştirdiği oluyor: Yazarlarda birdenbire yazman davranışları, yazman kızgınlıkları görülüyor; yazmanlar da bazı bazı dil sahnesine kadar çıkıyorlar. (...) Kısacası çağımızın kırma bir tür doğurduğu ileri sürülebilir: Yazman-yazar. (Barthes, 1990b: 72)

Bu "kırma tür", Barthes'ın yazarlık serüvenindeki kayıp halkayı sunar gibidir. Zira Barthes, 1970 tarihli çalışması *l'Empire des signes'e* (Göstergeler İmparatorluğu) değin yapısalıcılığın bir teknik olarak nasıl kullanılabileceğini, kültür dünyasının

göstergebilime başvurularak nasıl çözümlenebileceğini ortaya koyan çalışmalar yapmış, kendi şablonundaki "yazar"lıktan çok "yazman"lığa yaklaşan ürünler vermiştir. Sözelimi, 1966 tarihli *Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş*'teki şu sözler, uğraştığı bilimin sınırlarının dışına çıkmamaya özen gösteren bir olgucu tarafından söylenmiştir sanki:

(...) sonsuz sayıdaki anlatıları betimlemek ve sınıflandırmak için, yukarıda belirttiğimiz pragmatik anlamda bir kuram gerekir; öyleyse önce bu kuram aranmalı, bu kuram tasarlanmalıdır. Daha başlangıçta, ilk öğelerini, ilk ilkelerini sağlayacak bir örnekçeye uyulduğunda, söz konusu kuramın hazırlanışı da büyük ölçüde kolaylaşmış olur. Araştırmaların günümüzdeki durumu açısından, anlatının yapısal çözümlemesine kurucu örnekçe olarak dilbilimi seçmek akıllıca görünmektedir. (Barthes, 1988: 11)

Burada, anlatıları nasıl tüketici bir biçimde betimleyip sınıflandıracağını düşünen, kuramını temelden tepeye çıkararak değil tepeden temele inerek kuran, bu tepe noktasını sağlam kılmak için bir kurucu örnekçe arayan bir bilimadamı çıkar okurun karşısına. Yönteme ilişkin bu tavizsiz yargılar, Barthes'ın hiç de "hayırla" anmadığı yazmanların tutumunu getirir akla. Kendisi yazman değil yazar olmak istediğini, bundan ötürürü de her zaman "nasıl yazmalı" sorununu temel aldığını söylese de, *tüm* çalışmaları göz önüne alındığında, Barthes'ın iki işlevi (yazarlık ve yazmanlık işlevlerini) bir arada elinde tutan bir yazman-yazar olduğu söylenebilir. Nitekim Tahsin Yücel de, hiç değilse belirli yapıtlarında, örneğin 1967 tarihli *Systeme de la mode*'da (Moda Dizgesi) Barthes'ın da bu üçüncü türe, "çağımızın kırması" yazman-yazar sınıfına girdiğini söyler (Barthes, 1990b: 8).

Ancak, Barthes'ın 1970'ten itibaren yaptığı çalışmalarda artık yazmanlıktan eser yoktur. *S/Z, le Plaisir du texte* (Metnin Hazrı), *Roland Barthes ve Bir Aşk Söyleminden Parçalar* gibi yakın tarihli kitaplarında çözümleme yapmayı bile bir yana bırakır, eleştirmenliği salt bir "döküm çıkartma" etkinliği olarak görmeye başlar Barthes. Çünkü artık "sonsuz sayıdaki anlatıları betimleyip sınıflandırmaya yarayan bir kuram tasarlamak"tan, başka deyişle metinleri başka metinlerle ortaklıklarına göre ele

almaktan vazgeçmiş, her tek metni "farklılığı" nı temele alarak incelemeyi yeğlemeye başlamıştır. Yapısalcılık sonrasının en belirgin izleklerinden biri olan "farklılık" ı ve bu temel kavram doğrultusunda geliştirilecek eleştiriyi *S/Z* de şöyle betimler:

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 eklenilen bir farklılıktır: Her metin bu farklılığın dönüşüdür. Öyleyse seçmek gerekir: Ya bütün metinleri kanıtlayıcı bir gidiş-geliş içine sokup ilgisiz bilimin bakışı altında eşitleyecek, bir Kopyaya katılmaya zorlayacak, sonra da onları bu Kopyadan türeteceğiz; ya da her metni bireyselliği içine değil, işleyişi 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, 1990b: 134)

Önce bu satırlarda dile getirilen "farklılık" anlayışına değinilecek olursa, ilk elde söylenebilecek şey, farklılığın "kendine özgülük" veya "biriciklik" olarak anlaşılmadığı, bir metni birbirini şu ya da bu ölçüde andıran metinlerden farklı kılan niteliklere işaret etmediği olacaktır: "*Her metin bu farklılığın dönüşüdür.*" Yapısalcılık sonrasının sınıflamaları, kategorileştirmeleri, hiyerarşileri, hatta türleştirmeleri yadsıyan eleştiri anlayışının altında yatan görüş de budur zaten. "Yüksek edebiyat" ile popüler edebiyat (mesela bir Proust romanı ile bir Spillane romanı) arasındaki, izlenimci resim ile çizgi roman arasındaki, hatta edebiyat ile felsefe arasındaki yerleşik, geleneksel ayrımları belirsizleştiren yapısalcılık sonrası eleştiri anlayışı, her tek metni bir metinler sonsuzluğu içinde diğer metinlerle eşit saymayı ve diğer tüm metinlere eklenen bir farklılık olarak görmeyi yeğleyecektir.

Dolayısıyla eleştirideki saflaşmalar da keskinleşecektir. Barthes'ın dile getirdiği –ve bu tür ikilemlere Barthes'ta sık sık rastlayan okur için hiç de şaşırtıcı olmayan– keskin "ya-ya da" sorunu, eleştiri alanının bölündüğü iki kampı en net biçimde serimliyor. *S/Z*'nin yazıldığı dönemde yavaş yavaş popülerliğini yitirmeye, yazın eleştirisi alanındaki katı bilimsel ölçütlerinden ötürü itibarını kaybetmeye

başlamış olan yapısalcılığa yönelik ağır bir eleştiri dile getiriliyor bu satırlarda: "İlgisiz" bilimin eşitleyici bakışı altında metinleri bir "Kopya"ya katılmaya zorlamak, sonra da onları bu "Kopya"dan türetmek. Her ne kadar benzeşik kurmanın kopya çıkartmaktan farklı olduğunu dile getirmişse de, yukarıda anılan *Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş* türünden çalışmalarında ortaya koyduğu kuram arayışından ötürü Barthes'ın kendisinin de büyük ölçüde katılmış olduğu bir "bilimsel" tutumdur bu. S/Z'den sonraki çalışmalarında artık tekrarlamayacağı bu tutumun karşı kutbu, metinleri "farklılığın sonsuz dizisine katmak", kurucu –yani her tek metin için özel olarak kurulacak– bir tipten, değerlendirmeden geçirmek, değerlendirmeyi de "yazı uygulaması" denen şeye tabi kılmak, başka deyişle incelenen yapıtı "elden geldiğince eksiksiz bir biçimde kendi dilimizle örtmek"tir (Barthes, 1990b: 9).

Okunan metni kendi dilimizle "yeniden yazmamızı" salık veren bu "yeni" yöntemi, yapısalcılık sonrasının en çok başvurulan filozofu Nietzsche'yi de anarak şöyle açıklar Barthes:

Bunlar [metinler] birer üründür ... yazınımızın kocaman kütesini oluştururlar. Bu kütle yeniden nasıl farklandırılır? Bunun için metinlerin daha önceki bir değerlendirilişine uygun, ondan daha ince ve belirli bir niceliğin, her metnin sunabileceği *az ya da çok*un kestirilmesine dayalı bir ikinci işlem gerekir. Bu yeni işlem *yorumlamadır* (bu sözcüğe Nietzsche'nin verdiği anlamda). 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 yanıtım (öykünme) zorunluğunun yoksullaştırmadığı, utkun bir çoğul imgesini kabul edelim. Bu düşünülebilir 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; eyleme geçirdiği izgeler *göz alabildiğine* uzanır, karara bağlanamazlar (anlam burada hiçbir zaman bir karar ilkesine uymaz, zar atılırsa, o başka); bu kesinlikle çoğul metne anlam dizgeleri el atabilir, ama, ölçüleri dilin sonsuzluğu olduğundan, sayıları hiçbir zaman sınırlı değildir. Doğrudan doğruya çoğulluğunda kavranmak istenen metnin istediği yorumlamanın serbest diyebileceğimiz bir yanı yoktur: Birtakım anlamlar vermeye yanaşmak, bir yüce gönüllülükle her birine kendi gerçek payını tanımak söz konusu değildir, her türlü ayrımsızlığa karşın,

çoğulluğun varlığını kesinlemek söz konusudur, çoğulluğun varlığı da gerçeğin, olması beklenenin, hatta olanaklının varlığı değildir. (...) metin dışında hiçbir şey var olmamakla birlikte, hiçbir zaman metnin bir *bütünü* 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; zaman zaman bunlara yaklaşabilirsek bile, eksik biçimde çoğul metinlerle, çoğulluğu az çok cimri metinlerle karşı karşıya bulunduğumuz ölçüde ... yaklaşabiliriz. (Barthes, 1990b: 135-6; vurgulamalar metne aittir.)

Derrida'nın temel yapısalılık eleştirisini dile getirdiği 1967 tarihli yapıtı *De la Grammatologie*'ye (Grammatoloji Üzerine) atıfta bulunan, Derrida'nın bu temel yapıtındaki yaklaşımı daha açık bir dille özetleyip genel hatlarıyla kabul eden bu uzun pasaj, vurguladığı şeylerle tüm yapısalılık sonrası düşüncesinin anlaşılmasına kılavuzluk edebilecek niteliktedir. Sıralanacak olursa:

1. Yorumlama, metinde bir ya da birkaç anlam alanının saptanması değil, metne katılan, katıldığı düşünülen anlamlar çokluğunun dökümünü çıkarmaktır (aslında bu ilke de sonuçta bir hiyerarşi yaratacaktır, sözgelimi Umberto Eco'nun açık yapıt/kapalı yapıt ayrımı kimi yapıtı yorum zenginliği bakımından diğerlerinden ayıracaktır; nitekim Barthes da "az ya da çok" ifadesini vurgularken aynı şeye dikkati çekmektedir).

2. Bu yorum görüşü bir şekilde Nietzsche'ye bağlanır. Barthes'ın gene *De la Grammatologie* aracılığıyla benimsediği bir görüştür bu. Temel dayanağı ise, Nietzsche'nin *Die Fröhliche Wissenschaft*'taki (Şen Bilim) şu sözleridir:

Benim düşünceme göre, bulunduğumuz köşeden yalnızca bu köşeyi çıkış noktası olarak alan bakış açılarına sahip olabileceğimizi ilan etme biçimindeki o gülünç kendini beğenmişlikten uzaklaştık. Tam tersi, dünya bizim için bir kez daha "sonsuz" hale gelmiştir: Dünyanın sonsuz yorumlamaları içermesi olasılığını yok saymamamız açısından. (Nietzsche, 1981: II, 524)

Derrida Batı metafiziğinin bilim görüşünü eleştirirken Nietzsche'nin bu sözlerine başvurur; Barthes da aynı kaynağı sınırlı bakış açılarını yüceltmeyi bırakıp "sonsuzca yorumlama" fikrini desteklemek üzere anar.

3. Metinlerin birbirini örtmeyen, herhangi biri başlangıç noktası olarak alınamayacak, mutlak ya da baskın bir anlam saptamaya izin vermeyen pek çok bağıntı ağı içerdiği düşünülür. Bu görüş yapısalcı görüşün tam tersidir, Barthes'ın düşündüğü anlamda "benzeşikler" kurmaya bile izin vermeyen, anlam dizgeleri çokluğuna düzen getirme girişimlerini boşa çıkartan bir metin tasarımı sunar.

4. Metinlerden hareketle bir "gösterilenler yapısı" aramak boşunadır (dolayısıyla Barthes'ın *Çağdaş Söylenler*'de söylenbilimciye biçtiği görev de ortadan kalkar). Çünkü metin bir "gösterenler galaksisi"dir, Derrida'nın deyişiyle gösterenlerin sonsuzca birbirine bağlanmasıyla oluşur. Buna bağlı olarak da, metni anlamak, açıklamak, çözümlmek üzere metnin dışına çıkıp anlatı yapısı, anlatı dilbilgisi, anlatı mantığı gibi dışsal, kuramsal gereçler kullanmak yersizdir.

Öte yandan, gene yukarıdaki alıntıya dayanarak, Barthes'ın her şeye karşın yapısalcılığı bir ölçüde koruma, kollama kaygısı güttüğünü söylemek de mümkündür. Barthes'ın "*bir* metni yorumlamak"tan söz ederken hemen ardından gelen cümlede hızla "en iyi" metinden, bir anlamda "ideal" metinden söz etmeye başlaması, öngördüğü çoğul yorum anlayışını bu ideal metni göz önünde bulundurarak açıklaması ilginç bir durumdur. "Hiçbir yansıtım (öykünme) zorunluğunun yoksullaştırmadığı, utkun bir çoğul imgesini kabul edelim. Bu düşünülebilen en iyi metinde...", "bu kesinlikle çoğul metne..." vb. ifadelerin *bir metin* hakkında ve *genelde metin* hakkında söylenenlere katışması, pasajın sonunda sunulan ayrıştırmaya hazırlar okuru. Çoğul metin denen şey karşısında işe yaramayan "anlatı yapısı", "anlatı dilbilgisi" ve "anlatı mantığı" gibi bilimsel gereçler, "eksik biçimde çoğul metinler", "çoğulluğu az çok cimri metinler" söz konusu olduğunda kullanılabilir ("yaklaşılabilir") hale gelir Barthes'a göre. Bu görüş, yapısalcılığın başvurduğu teknik, yöntem ve kavramların

çoğulluk bakımından "özürlü" metinlere reva görüldüğünü düşündürüyor ilk anda. Ancak, yapısalcılık sonrasının genel görüşü dikkate alınacak olursa, Barthes'ın yapısalcılığa sınırlı da olsa bir etkinlik alanı bırakmış olduğu söylenebilir. Zira yapısalcılık sonrası düşüncesinde, yapısalcı yöntemin belirli bir anlamı ya da anlam dizgesini ayrıcalıklı kılmaya yarayan bir yöntem olarak görülmesinden ötürü, yapısalcılıktan *tüm* teknik, yöntem ve gereçleriyle birlikte, *hiçbir* metin için kullanılmamak üzere vazgeçilmiştir.

Bu önemli anlayış farkına karşın Barthes'ın ana hatlarını çizdiği yorumlama anlayışı yapısalcılık sonrası düşüncesinin genel geçer görüşü olacak, Barthes'ın "okuma"ya ilişkin şu sözleri yeni eleştiri akımının hemen her temsilcisi tarafından kabul görecektir:

Okumak anlamlar bulmak, anlamlar bulmak da onları adlandırmaktır; ama bu adlandırılmış anlamlar başka adlara doğru gider; adlar birbirini çağırır, toplanır ve bu topluluklar yeniden adlandırılmak ister: Adlandırırım, bir kez daha, bir kez daha adlandırırım. Böyle geçer metin: Oluşum içinde bir adlandırma, yorulmak bilmez bir yaklaştırma, düzdeğişmecesel bir çalışmadır. (Barthes, 1990b: 139)

Barthes "yazarlık" döneminde bu okuma pratiğini benimseyecek, kimi zaman belli yazarları, kimi zaman belli izlekleri, hatta kimi zaman da fotoğrafları nesne edindiği çalışmalarını zincirleme adlandırmalar, esnek yananlam öbekleri, zengin düzdeğişme çeşitlemeleri üzerine kuracaktır. Her türlü kesinlemeden, açıklamadan uzak durduğu bu çalışmalar, yapısalcı çevrelerde ele avuca gelmezliğinden ötürü kınanmayla, yapısalcılık sonrası düşüncesinde ise "deneysel"liğinden ötürü övgüyle karşılanacaktır.

Övgüler ile yergiler bir yana bırakıldığında söylenebilecek ilk şey, Barthes'ın benimsediği ikinci tutumun öncesiz olmadığı, geçmiş meslek yaşamında şu ya da bu şekilde uğraşp kafa yorduğu bir sorun karşısında bulunmuş bir çözüm olduğudur kuşkusuz. Yazmanlık ile yazarlık ya da gerçeği ideolojikleştirmek ile onu

şirselleştirmek gibi iki uç arasında salınan bir düşünüş biçimi sunar Barthes. Bir açıdan bakıldığında, kendi kendini soktuğu bir cenderedir bu; bir başka açıdan, yapısalcılık karşıtı eleştiri açısından bakıldığında, kaçınılmaz bir seçimdir. Ancak, böyle bir çift kutupluluk düşüncesinin ardında, önceki alt bölümde değinilen bir gerçeklik görüşünün, dünyayı düşünceye tabi kılma yordamları geliştirmiş bir bilimsellik anlayışının olması, varılan noktayı, gösterilenlerden (dünyadan, bir kategori olduğu düşünülen "gerçek"ten) bağımsız bir eleştiriye şaşırtıcı olmaktan çıkarır.

Dolayısıyla, Barthes'ın meslek yaşamını ölçü almaktan vazgeçip biraz daha geriden, yapısalcılığa zemin oluşturan düşünce geleneği açısından bakıldığında, Barthes'ın serimlediği değişimin söz konusu geleneğin olanaklı kıldığı bir değişim olduğu söylenebilir. Barthes'ın yaptığı şey, yapısalcılıkta benimsenen gerçeklik tanımının varabileceği uç noktaları sözünü sakınmaksızın göstermek, ardından da vardığı sonucu lafta bırakmayıp kendi çalışmalarına bu doğrultuda yön vermektir. "Artık gösterilenlerle uğraşmayalım" önerisi, gösterilenlerin zaten düşüncenin – neredeyse– bir yan ürünü olarak görüldüğü bir düşünsel gelenekte dile getirilip benimsenir. Hegel'in sistem, bilim, gerçeklik anlayışıyla kayganlaşan geleneksel zemin, bu öneriye bir varlık alanı açar. Başka deyişle, Hegel'in kâhini sonsuz anlamlar türeten yorumlayıcının yolunu hazırlar. Ancak, anlamın yerini söyleyen kâhin gibi dökümler çıkaran yorumlayıcı da dile yazgılıdır. Nietzsche'nin yapısalcılık sonrasında – buradakinden çok farklı amaçlarla– sık sık anılan şu satırları, bunun nasıl bir yazgı olduğunu ortaya koyar:

(...) [dil] devingen bir eğretilmeler, değişmeceler, insanbiçimcilikler ordusudur – kısacası, çoğalan, farklı dizgelere dönüştürülen, sanatsal yaratım ve retorik düzleminde süslenip püslenen, uzun bir kullanım sürecinden sonra da halklara sağlam, yerleşik, zorunlu gibi görünen insan ilişkilerinin toplamıdır: Hakikatler, ne oldukları unutulmuş şeylere dair yanılısamalardır. (Nietzsche, 1954: 46-7)

3.2. DELEUZE: HEGEL'E KARŞI NIETZSCHE

Gilles Deleuze'ün 1962 tarihli kitabı *Nietzsche et la philosophie* (Nietzsche ve Felsefe), yapısalcılık sonrasında en belirgin eğilimlerinden birinin, Hegel ile Nietzsche'yi karşı karşıya getirme eğiliminin ilk kez ortaya çıktığı çalışmadır. Deleuze, 1940'lardan beri Nietzsche'yle uğraşan Georges Bataille'in ve o dönemde Nietzsche çevirileri yapmakta olan Klossowski'nin görüşlerinden de yararlanarak yeni bir Nietzsche yorumu atar ortaya. Deleuze'e göre stratejik açıdan Nietzsche'nin üstün yönü felsefesini "kavramsal kişilikler"e başvurarak kurmuş olmasıdır:

Nietzsche'yi anmamızın nedeni, sevimli (Dionysos, Zerdüşt) ya da sevimsiz (İsa, rahip, üstün insanlar, sevimsiz haliyle Sokrates...), kavramsal kişiliklerle onun kadar iş görmüş pek az filozofun bulunmasıdır. Nietzsche'nin, neredeyse kavramlardan vazgeçtiğine bile inanılabilir. Oysa, düşüncenin imgesini alaşağı eden (doğruluk istencinin eleştirisi) yeni bir içkinlik düzlemi (güçlülük istencinin ve ebedi dönüşün sonsuz devinimleri) çizdiği ölçüde, muazzam ve yoğun kavramlar ("güçler", "değer", "haline-geliş", "yaşam", ve "hınç", "kötü niyet"... gibi itici kavramlar) yaratır. Ancak işe karıştırılan kavramsal kişilikler onda asla ima edilmiş olarak kalmazlar. Ortaya çıkmalarının kendiliğinden bir kaypaklık içerdiği doğrudur, öyle ki pek çok okur Nietzsche'yi bir ozan, bir keramet taslayıcı ya da bir mitos yaratıcısı gibi düşünür. Ne ki kavramsal kişilikler, Nietzsche'de ve başkalarında, mitosçul kimlikleştirmeler olmadığı gibi, tarihsel kişiler, edebi veya romanesk kahramanlar da değillerdir. Nietzsche'deki Dionysos'un mitoslara aidiyeti, Platon'daki Sokrates'in tarihsel Sokrates oluşundan fazla değildir. (...) Nietzsche Dionysos haline gelirken, aynı anda Dionysos da filozof haline gelir. (Deleuze-Guattari, 1993: 63)

Deleuze'ün felsefeye bakışına, felsefeyi nasıl bir etkinlik olarak gördüğüne de değinmeyi gerektiriyor bu cümleler. Deleuze'e göre felsefe, bir nesnesi değil bir "yurtluğu" olan (Deleuze-Guattari, 1993: 94) kavramlar üretme işidir; bu "yurtluk"lar da "felsefenin içkinlik düzlemi"nde yer alır. Başka deyişle açıklanacak olursa, sanatta kompozisyon ne ise felsefede de içkinlik düzlemi odur; eldeki malzemenin, yani bir nesneye değil, hükmedebileceği düşünsel bir alana sahip olan kavramların düzenlenmesiyle oluşan içkinlik düzlemi, sanat ve bilimle birlikte "kaosun üzerine

düzlemler çizen" üç etkinlikten biridir (Deleuze-Guattari, 1993: 180). Burada "kaos" diye nitelenen şey gerçekliktir; önemli olan da kaosun kendisi değil, bunun üzerine çizilen düzlemlerin niteliği, nasıl oluşturulduğudur. Felsefi düzlemin "içkinliği"nden kasıt, onun kendi içine kapalı, kendine özgü bir iç düzeni olan, dolayısıyla anlamlandırılması için yalnızca ve yalnızca iç düzenine bakılması gereken bir söylem olmasıdır. Nietzsche'ye de bu gözle bakar Deleuze, ondaki "kavramsal kişilikler"i ve kavramları bir "içkinlik düzlemi"nin bileşenleri olarak görür, bu düzlemi Barthes'ın önerdiği biçimde okur, böylece de yapısalcılık sonrasına özgü yorumlama tarzını örnekler.

Bu yorum temel aşamalarıyla özetlenecek olursa, ilkin Deleuze'e göre Nietzsche'nin yeni bir düşünme biçiminin öncüsü olduğu söylenebilir. Nihilizmden ve nihilizmin türlü biçimlerinden, en önemlisi de "diyalektik yükü"nden kurtulmuş bir düşünme biçimidir bu. Düşünceyi ona ket vuran yüklerden kurtarmak, Schopenhauer'in de ulaşmak istediği ama Kant etkisinden kurtulamadığı ve pesimizmin ağına düştüğü için ulaşamadığı bir hedeftir Deleuze'e göre; oysa Nietzsche, Schopenhauer'den kopmak pahasına ulaşır bu hedefe. Nietzsche'nin "anti-diyalektik" düşünme biçimini anlamaksa, öncelikle filozofun "güç" kavramını nasıl anlamlandırdığını görmeyi gerektirir.

Deleuze, Nietzsche'nin fenomenleri, nesnelere, organizmaları, toplumları ve bilinci birer belirti, birer gösterge olarak gördüğü, bunları çözümleyerek dilbilim ile filolojiyi de kapsayan yetkin bir göstergebilim geliştirdiği kanısındadır. Deleuze'e göre bu "göstergebilim"nin yetkinliği, Nietzsche'nin her fenomen, nesne, organizma, toplum ya da bilincin bir "güçler durumu"nu yansıttığını düşünmesinden, herhangi bir şeyin (herhangi bir göstergenin) çözümlenmesi söz konusu olduğunda o şey (o gösterge) üzerindeki "güçlerin durumu"na yakından bakmasından kaynaklanır. Hatta, gene Deleuze'e göre, göstergeleri çözümlenmek üzere güçlere ilişkin, etkin ve tepkin güçlerle bu ikisinin çeşitli bileşimlerine ilişkin bir tipoloji atar ortaya.

Nietzsche'nin bir tür göstergebilim geliştirdiği iddiası, anakronik bir iddiadır bir bakıma. Nietzsche fenomenleri, nesnelere, organizmaları, toplumları ve bilinci birer gösterge addetmediği gibi, Nietzsche'nin çağında göstergebilim diye bir bilim de yoktur henüz ortada. Deleuze'ün bu anakronik iddiasının ardındaki tek dayanak, Nietzsche'nin *Der Wille zur Macht*'ta (Kuvveti İsteme) organik yaşamdan söz ederken dile getirdiği bir görüştür. Nietzsche organik yaşamda belirleyici olanın güçler arasındaki baskınlık/tabilik ilişkileri olduğunu söyler. Deleuze de bu görüşü genelleyerek Nietzsche'nin –yalnızca organizmaların değil– her fenomen, nesne ya da toplumun bu baskın güç/tabii güç ilişkisinde belirlendiğini iddia ettiği, dahası bir tür "güç metafiziği" geliştirdiği sonucuna varır. Öyle ki, Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'nde "hınç duygusu"nun baskın olduğu topluluklar hakkında söyledikleri, Deleuze'e göre bir tür "güç çözümlemesi"dir, hatta Deleuze'ün savına bakılırsa Nietzsche çözümlemesinin sonucunda "köle" toplumunu tepkin güçlerin baskın olduğu toplum olarak tanımlamıştır.

En önemlisi de, bu güç kavramını ya da güç metafiziği yakıştırmasını kullanarak Nietzsche'nin insan görüşünü Hegel'in Efendi-Köle diyalektiğine verilmiş bir cevap gibi sunar Deleuze: Nietzsche'de bulunduğu etkin ve tepkin insan tiplerini Efendi-Köle diyalektiğine bağlar. Etkin insan Efendidir, etkin güçlerin tepkin güçler üzerinde egemenlik kurmasıyla ortaya çıkmıştır; sanatçı, üstinsan ve yasa koyucu Efendi tipinin birer "ürünü"dür. Tepkin insan ise Köledir, tepkin güçlerin etkin güçler üzerinde egemenlik kurmasıyla ortaya çıkmıştır; ilgisiz insan, suçlayan insan, kendi acısını artıran insan, suçlu insan ve asketik insan da bu tipin birer "ürünü"dür.

Etkin tipler ile tepkin tipler arasındaki farklılık, bunların "kuvveti isteme" tarzlarının birbirine benzememesinden kaynaklanır temelde. Deleuze'e göre etkin tipin –Efendinin– kuvveti istemesinin ayırıcı özelliği "olumlama", tepkin tipinki –Köleninki– ise "olumsuzlama"dır. Basitleştirilecek olursa, etkin tip olumlamak ister, tepkin tip ise olumsuzlamak. Bu sonuç, Hegel'in Efendi-Köle diyalektiğinde öngördüğü rol dağılımının tam tersidir. Birinci bölümde söylenenler kabaca özetlenecek olursa,

Hegel'e göre Efendi mutlak bir olumsuzlamayı göze alabildiği için Efendi olur, Köle ise bunu göze alamadığı için Köledir. Böylece Deleuze'ün yorumunda Nietzsche'ye, Hegel'in Efendi-Köle diyalektiğini tersine çevirmek gibi bir görev atfedilir.

Üstelik bu kadarla da kalmaz. Deleuze'e göre Hegel'in tersine Nietzsche'de olumlama olumsuzlamadan önce gelir. Açılacak olursa Deleuze'ün iddiası şudur: Her güç bir başka güçle ilişkisinde kendi farklılığının olumlanmasını ister; bunu isteyebilmesinin önkoşulu da, kendisinin farklı olduğunun ayırında olmasıdır, farklılığının olumlanmasını isterken zaten kendi farklılığını olumlamış durumdadır. Dolayısıyla Nietzsche'de, ister etkin tip ister tepkin tip söz konusu olsun, kendi farklılığını olumlama tüm güç ilişkileri için temeldir. Bu durumda, olumsuzlama eğilimi gösteren tepkin tip bile ilk ve temel adımı, kendini olumlama adımını atmıştır, onun olumsuzlaması "öteki"ne yöneliktir. Etkin tip ise, kendi farklılığının yanı sıra "öteki"nin farklılığını da olumlama eğilimi gösterir.

Tıpkı "göstergebilim" meselesinde olduğu gibi "farklılığı olumlama" konusunda da Nietzsche'nin yazdıklarından çok çağdaş Fransız felsefesine özgü izleklerin dikkate alındığını düşündüren bir usamlama sunuyor Deleuze. Burada temel sorun Hegel diyalektiğindeki "karşının olumsuzlanması"ndan kurtulmaktır; bunun ardında da toplumsal ilişkilerin Efendi-Köle eğretilmesi aracılığıyla kavranması yatar. Kapitalist toplum düzenini Efendi-Köle ilişkisinin her düzeyde geçerli olduğu bir düzen olarak gören Deleuze, Hegel'in tanımladığı biçimiyle köleleştirme işlemini bertaraf edebilecek, Efendi ile Köleyi yeniden tanımlamaya yarayabilecek bir düşünce biçiminin peşine düşer.

Başkalığın, "öteki"nin, farklılığın, bunlara bağlı olarak da çokluğun olumsuzlanmadığı bu düşünme biçimini Nietzsche'de arar –ve ona yakıştırdığı "güç metafiziği" sayesinde Nietzsche'de bulur– Deleuze. Ona göre Nietzsche'de etkin tip herhangi bir şey karşısında (onu değerlendirirken) o şeyin değişken bir güçler durumu akışı içinde ortaya çıktığını bilir; bir şeyin içinde bulunduğu güçler durumunun

değişken olduğunu bilir; farklı güçlerin egemenliğinin farklılaşmayı, başkalaşmayı, dönüşmeyi, çokluğu getireceğini bilir; çokluğun temelinde güçlerin değişkenliğinin yattığını bilir. Kuvveti istemesinin niteliği olumlama olan etkin tip, "oluş"un ta kendisi olan çokluğa alabildiğine geniş bir bakış açısından bakar ve bu çokluğu olumlar Deleuze'e göre. Yapısalcılık sonrasında Nietzsche'nin "çoğulculuğun filozofu" sayılmasının ardında da bu iddia yatar; genel kabul, Nietzsche'nin farklılaşmaları, çokluğu, çoğulluğu olumlayan, tek bir görüş, yaşayış biçimini "doğru" addederek diğerlerini yadsımayan bir insan tipi öngördüğüdür.

Deleuze "çokluğu olumlayan Efendi" tablosunu tamamlamak, burada ortaya çıkan mantıksal güçlüğü aşmak üzere Nietzsche'deki olumlamayı "pratik" bir ilke olarak tanımlar; Nietzsche bu pratik ilkeyi, farklılığın bir karşıtlığa ya da çelişmeye dönüştürülmesine neden olan diyalektik olumsuzlama karşısında, Hegel'deki bu "kuramsal" ilke karşısında bir alternatif olarak sunar Deleuze'e göre. Öyle ki, kuramsallık-pratiklik açısından bakıldığında, diyalektik düşünce "kuramsallığa" eğilimli tepkin insan tipinin düşünme biçimi olarak görülür. Bu insan hayata karşı tepkindir, diyalektik düşünme biçimiyle dünyayı yargulamaya, sınırlamaya, ölçmeye çalışır. Diyalektik düşüncede ortaya çıkan olumlama da gerçek pratik olumlamanın hayaleti gibidir. Diyalektikte olumlama sanılan şey, bir tür "yük taşıma"dır sadece, olumlandığı sanılan şey yüklenilmiştir yalnızca. Nietzsche'nin pratik olumlaması ise kuramsal olumsuzlamalardan uzak durur, karşıtlıklar, çelişkiler bulmaya çalışmaz; onun "göstergebilim"i farklılıkların, oluşun, çokluğun olumlandığı değerlendirmelerle güçlerin çözümlenmesine dayanır. Deleuze'e göre Nietzsche'nin tüm yapıtları bu tür çözümlenmelerin ve diyalektiğe karşı verdiği savaşın damgasını taşır. Deleuze'ün iddiası bir cümleyle özetlenecek olursa: "Nietzsche her satırını Hegel'in diyalektiğine karşı yazmıştır." (Deleuze, 1983: 89)

Yukarıda da değinildiği gibi, Deleuze'ün *Nietzsche et la philosophie*'de ortaya koyduğu bu Nietzsche yorumu, Nietzsche'den çok Deleuze'ün kaygılarını dile getiriyor. Deleuze'ün Guattari'yle birlikte kaleme aldığı temel yapıtı *Kapitalizm ve*

Şizofreni'de de görülebileceği üzere, siyasal kaygılardır bunlar. Temel sorun, kabaca söylenecek olursa, hem devrimci olabilecek hem de baskıcı olmayacak bir siyasal söylemin nasıl kurulabileceği, bu söylemi kuracak aydınların etik ilkelerinin ne olacağı sorunudur. Biraz daha açılacak olursa, uğraşılan sorular şunlardır: Totaliterliğe geçit vermeyen özgür siyasal eylemlerde bulunmak mümkün müdür? Hiyerarşiye, bölünmelere, altlık-üstlük ilişkilerine saplanmadan ortak siyasal etkinlikte bulunmak mümkün müdür? Batı düşüncesinin gerçekliği düzenlerken başvurduğu ve kutsal saydığı olumsuz kategorileri (yasa, sınır, tekbiçimlilik, genelgeçerlik) bir yana bırakıp olumluluğa yönelmek, tekbiçimlilik karşısında farklılıkları, durağan kurumlaşmalar, siyasal sistemler karşısında devingen örgütlenmeleri, değişken düzenlemeleri benimsemek mümkün müdür? Tüm bunları gerçekleştirecek özneyi yaratabilecek bir etik mümkün müdür? (Deleuze-Guattari, 1990: xiii-xiv)

Deleuze psikiyatri ile Marksizme dayanarak bu sorulara dolaylı cevaplar verir. Ancak bu çalışmanın çerçevesi açısından önemli olan Deleuze'ün vardığı sonuçlar değil, sorunlarıdır. Zira, kapitalizmin işleyişi ile Batının yerleşik felsefe geleneği arasında, bu gelenek ile Hegel (ve Hegel diyalektiği) arasında sıkı bağlantılar olduğunu düşünen Deleuze'ün görüşleri, bir kapitalizm ve diyalektik eleştirisi oluşturur temelde. Referansı Hegel diyalektiği olan bu eleştiri, değinilen her filozofu kendi sorunsal çerçevesinde yorumlama eğilimi gösterir. Nietzsche için hiç de temel bir dayanak olmayan "güç" kavramı (titizlikle hazırlanan dizinlere bile girmiş değildir bu kavram), felsefe tarihine kendi ölçütleriyle yaklaşmakta sakınca görmeyen Deleuze'ün yorumunda Nietzsche'nin anti-diyalektik düşünce biçiminin merkezi haline gelir. Kuramsal olumsuzlama karşısında yüceltilip Nietzsche'ye atfedilen pratik olumlama, Nietzsche'nin değil Deleuze'ün icadıdır.

Toparlanacak olursa: Deleuze'ün Spinoza'ya ve Kant'a ilişkin çalışmalarında da yinelenen yorumlama anlayışı, yapısalcılık sonrasına özgü izlekleri ön plana çıkartan bir anlayış olmanın yanı sıra, okunan metinlere keyfi müdahalelerde bulunmayı mümkün kılan –en azından böyle müdahaleleri yasaklamayan– bir anlayıştır. Barthes'ın

metinleri sonsuz anlamlar üretmeye müsait birer "gösterenler galaksisi" saymasına koşut bir yorumlama tutumu sergiler Deleuze. Nietzsche'nin yazdıklarına bu "serbest" tutumla yaklaşarak, Hegel'in hasmı ve çağdaş felsefenin kahramanı haline getirir Nietzsche'yi.

3.3. FOUCAULT: SOYKÜTÜKÇÜ NIETZSCHE

Deleuze gibi Michel Foucault da Nietzsche'yi bir öncü olarak görür, özellikle de tarih yazımı konusunda getirdiği bakış açısından ötürü. Nietzsche'nin soykütükçülüğünden çıkardığı ilkeler, bilginin, cinselliğin, cezalandırmanın ve deliliğin tarihini yazarken kılavuzluk eder Foucault'ya. Tarih yazımıyla ilgilenenleri yeni arayışlara iten, "mikro tarihçilik" denen akımın gelişmesinde etkili olan *Kelimeler ve Şeyler, Cinselliğin Tarihi, Hapisanenin Doğuşu ve Deliliğin Tarihi* adlı çalışmalarının ardında ilginç bir Nietzsche yorumu vardır. "Nietzsche, Tarih Yazımı, Soykütüğü" başlıklı makalesinin girişinde, çizgisel gelişimler betimleme çabası ile soykütükçülüğü karşılaştırırken şunları söyler Foucault:

Soykütüğü kanaatkâr olmaktan kaçınmaz: Onun görevi, olayların biricikliğini tekdüze bir ereksellikten vazgeçerek ortaya koymaktır; olayları, hiç beklenmedikleri ve hiçbir tarihleri yokmuş gibi görünen yerde gözetlemek zorundadır –duygularda, aşkta, vicdanda, sezgilerde; olayların döngüsünü yakalamak zorundadır; bir gelişimin ağır eğrisini yeniden çizmek üzere değil, olayların farklı roller oynadığı çeşitli sahneleri yeniden bulmak için (...) Yani soykütüğü, bilginin titiz kesinliğini ister, yığılı malzeme çokluğu, sabır. Soykütüğü "dev binalarını" büyük, "mutlandırıcı hatalardan" değil, "titiz bir yöntemle bulunmuş, küçük, göze görünmez doğrulardan" inşa etmelidir. Yani öfkeli bir kararlılıkla yürütülen bilginliktir. Soykütüğünün tarih yazımıyla ilişkisi, feylesofun yüksek (ve derin) görüşüyle 'bilgin'in köstebek bakışı arasındaki ilişkiye benzemez; daha çok ideal anlamların ve sınırsız teleolojilerin tarih-üstü bir biçimde geliştirilmesine karşıdır o. 'Köken' arayışının karşıtıdır. (Foucault, 1994: 128-9; çift tırnak içindeki ifadeler Nietzsche'den alıntıdır.)

Foucault'ya göre Nietzsche, "ideal anlamlar"ın, "sınırsız teleolojiler"in, "kökenler"in peşine düşen, bir gelişimin ağır eğrisini yeniden çizmeye çalışan tarih

anlayışı karşısında yeni bir seçenek sunar çağdaş tarih yazımına. Betimlenen tarih anlayışı Hegelci tarih anlayışıdır elbette; Nietzsche'nin önerdiği muhalif seçenekse "bireyde kesişebilen ve zor çözülebilen bir ağ oluşturan ince bireysel ve altbireysel izleri" ortaya çıkartmakla uğraşan, "köken, benzerlik ilişkisi kurmak yerine tüm farklı izleri ayrıştıran" bir tarih yazımıdır (Foucault, 1994: 133-4). Deleuze'ün kurduğu zorlama Hegel/Nietzsche karşıtlığından hayli uzaktır Foucault'daki Hegel/Nietzsche karşıtlığı. Zira Foucault Nietzsche'nin metinlerinde 'köken' ve 'soy' sözcüklerinin nasıl kullanıldığını, bu kullanımların zaman içinde nasıl değiştiğini incelemekle başlar işe; *Ahlakın Soykütüğü*'nün önsözünde Nietzsche'nin köken ile soy arasında bir karşıtlık kurduğu yargısına varır. Ardından da şöyle bir sonuç çıkarır:

Soykütükçü Nietzsche köken arayışını neden yadsır, en azından zaman zaman? Her şeyden önce, bununla ["köken"le], nesnenin hatları kesinlikle çizilmiş özüne yönelik arayış kastedildiği için; onun en saf olanaklarına, kendi içine dönük kimliğine, durağan ve dışsal, rastlantısal, zamansal her şeyden önce gelen biçimine yönelik arayış kastedildiği için. Böyle bir kökenin ardındaki arayış, "olmuş olanın", kendisiyle örtüşen bir suretin "kendiliğinde"sinin ardındaki arayıştır; bu arayış tüm altüst olmuşları, tüm aldatmacaları ve tüm kılık değiştirmişlikleri salt rastlantı sayar; en sonunda, bir ilk kimliği ortaya çıkarabilmek için, tüm maskeleri çekip indirmek ister. Ancak soykütükçü metafiziğe inanmak yerine tarihe kulak kabartacak olsa ne öğrenir? Tüm şeylerin ardında "bambaşka bir şey" olduğunu: Özsel ve zamandışı bir sır değil, tersine şeylerin özü olmadığı ya da özlerinin kendilerine yabancı figürler tarafından parça parça kurulduğu yolundaki sır. (Foucault, 1994: 130-1)

Foucault için tarih yazımında esas olan budur; tarihi incelenen şeyin asli, değişmez, kökensel, zamandışı bir özü yoktur. Hiçbir tarihsel inceleme nesnesi değişmez bir özü açığa vurmaz, meğer ki Hegel'in yaptığı gibi tarihçi ona böyle bir öz yakıştırmış olsun. Tarih yazarken sadık kaldığı "kökensel özler aramama" ilkesi, "Delilik nedir?" ya da "Bilgi nedir?" gibi sorulara cevap aramaktansa, deliliğin ya da bilginin farklı çağlarda ne gibi farklı pratiklere bağlı olarak ortaya çıktığını araştırmaya yöneltir Foucault'yu. Farklı çağların söylemlerini çözümleme, "episteme"lerini inceleme çabasını bir tür "arkeoloji" ve "soykütükçülük" olarak görür (1970'lere değin "arkeoloji", 70'lerden sonra da "soykütükçülük" idealinin peşine düşer Foucault).

Ancak, köken arayışından sakınmasının, bunun yerine soykütükçülüğü yeğlemesinin en önemli nedeni, "öz"lere saplanıp kalma tehlikesi değildir aslında. Daha önemlisi, köken arayışına giren tarihinin önünde sonunda birtakım "hakikat"ler saptamak zorunda kalacak olmasıdır. Yukarıdaki alıntıda olduğu gibi gene Nietzsche'nin sözlerini anarak açıklar sorunu:

Nihayet köken düşüncesine bir öncül daha bağlıdır: Hakikatin mekânıdır köken. (...) Her zaman yeni ve basit olan gerçeğin ardında binlerce kattan oluşan, binlerce yıllık hatalar yatar. Sanmayalım ki, "peçesi indirildiğinde hakikat, hakikat olarak kalacaktır –buna inanmayacak kadar uzun yaşadık". Hakikat, uzun bir tarih boyunca kemikleştirildiği için artık kurtulamadığımız bir hatadır. (...) Hakikat ve onun eski egemenliği, tarih içinde kendi tarihine sahipti. Belki de "gölgenin en kısa olduğu anda", ışık artık sabah sisinin içinden yansımadığı için kurtulacağız ondan. (Foucault, 1994: 132; tırnak içindeki ifadeler Nietzsche'den alıntıdır.)

Doğrudan doğruya yaptığı alıntılarının yanı sıra *Die Fröhliche Wissenschaft*'a da atıfta bulunuyor Foucault (yukarıdaki "Hakikat ... bir hatadır" cümlesi *Die Fröhliche Wissenschaft*'tan alınmıştır). Ayrıca, açık açık dile getirilmemiş olsa da, "hakikatten kurtulmak" konusunda bir iyimserlik seziliyor bu satırlarda; hakikatin egemenliğinin "eski" sıfatıyla nitelenmesi, artık "öğle saatleri"ne varıldığının ima edilmesi dikkat çekici. Foucault'nun ısrarla "hakikatten kurtulmak" istemesi ise, tarih araştırmasının hakikatlere varmasının bu "hatalar"ı kemikleştirmekten başka bir şeye yaramayacağını düşünmesinden öte, tarih yazımının herhangi bir sabiteye gelip dayanmasını bir "aldanma" olarak görmesinden kaynaklanır. Tüm bunlardan ötürü de bütün tarih araştırmalarında değişmez bir eğilim sergiler: İncelenen şey hakkındaki her türlü yerleşik hükmü bir yana atarak, incelenen döneme ait belgelerden konuya ilişkin söylemi deşifre etmeye yarayacak verileri bir filolog tutumuyla çekip çıkarmak ve "hakikatler" de dahil olmak üzere her türlü sabiteden uzak durmak. Zira:

İnsandaki hiçbir şey ... başka insanları da anlayabilmesini ve kendisini onlarda yeniden tanıyabilmesini sağlayacak kadar sabit değildir. Tarihe yönelmek ve onu bütünlüğü içinde kavrayabilmek üzere insanın sırtını

dayadığı her şey, tarihi sebatkâr ve sürekli bir hareket olarak gösteren her şey, sistematik bir biçimde kırılmak zorundadır. (Foucault, 1994: 142)

Foucault, yukarıdaki alıntılarını yapıldığı "Nietzsche, Tarih Yazımı, Soykütüğü" başlıklı makalesini 1971'de yayımlatmıştır; bu tarihte *Hapishanenin Doğuşu* ile *Cinselliğin Tarihi*'ni yazmamıştır henüz. Bu iki çalışmanın, "tarihi sebatkâr ve sürekli bir hareket olarak gösteren her şey"i sistematik bir biçimde kırmak konusunda önceki tarih çalışmalarından çok daha yetkin olması, Foucault'nun meslek yaşamında soykütüçülük idealinin giderek ağırlık kazanmış olmasına bağlıdır muhtemelen. Birer yöntem eğretilmesi olarak "arkeologluk" ile "soykütüçülük" Foucault'nun gelişim çizgisindeki iki aşamaya işaret eder. Ancak, bu iki aşamaya değinmeden önce Foucault'nun tüm çalışmalarını yönlendiren –belki de bir tür "sabite" gibi görülebilecek olan– söylem kavramını biraz açmakta yarar var.

Foucault'nun öngördüğü tarih yazımı birçok pratik güçlük çıkarır tarihçinin karşısına; Hegelci tarihçiliğin çizgisel gelişimlerinden, değişmez özlerinden uzak durmak türünden kuramsal güçlüklerden farklı sorunlardır bunlar. En temel mesele, tarihçinin araştırma nesnesinin ne olacağı meselesidir. Başka deyişle, araştırılacak tarihsel olaylar ne türden şeyler olmalıdır? "Olay"dan kasıt bir karar, bir sözleşme, bir yönetim dönemi veya bir savaş olmamalıdır Foucault'ya göre; bir iktidar ilişkisinin tersine çevrilişi, bir erkin devrilişi, bir dilin işlev değiştirilişi, bir güçsüzleşme, bir egemenliğin kendi kendini zehirlemesi, bir başka egemenliğin maskeler içinde ortaya çıkması gibi şeylerdir Foucault'nun "olay"dan anladığı. Böyle bir "olay"ı araştırmak da mevcut malzemeye farklı bir gözle bakmayı gerektirir elbette; başka deyişle, Foucault'nun öngördüğü tarih yazımında somut olgulara ilişkin verilerin değil, birtakım izlerin ve izleklerin peşine düşecektir tarihçi, belgelere bunları deşmek üzere eğilecektir. Dolayısıyla, belgelerde söylenenlerden çok, ortaya nasıl bir düşünsel yapının çıktığı, söylenenlerin nasıl söylendiği ve bunlara ne gibi maddi pratiklerin eşlik ettiği önem kazanır. Foucault'daki anlamıyla "söylem" de budur zaten.

Berke Vardar'ın *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*'nde "söylem" ve "söylem çözümlemesi" şöyle açıklanır:

Söylem: 1. Söz; dilin sözlü ya da yazılı gerçekleşmesi, konuşan bireyin kullanımı. 2. Sözce; bir ya da birçok tümceden oluşan, başı ve sonu olan bildiri. 3. Tümce sınırlarını aşan, tümcelerin birbirine bağlanması açısından ele alınan sözce.

Söylem çözümlemesi: Tümce sınırlarını aşarak daha üst düzeyde yer alan söz ürünlerine yönelen çözümleme. (Vardar vd., 1988: 188)

Ancak Foucault "söylem" ile "söylem çözümlemesi"ni bunlardan biraz farklı bir anlamda kullanır. Foucault'ya göre söylem bir konuşma biçimi ile bir uygulama biçiminin bileşimidir; toplumsal dünyayı anlamlarla donatan sözlerle pratiklerin toplamıdır. Bir açıdan bakıldığında iktidarı elinde tutanların dilidir söylem, ama öte yandan "yalnızca kavgaları veya baskı sistemlerini açıklayan şey değil, onun için, onun vasıtasıyla mücadele edilen şey, ele geçirilmek istenen erktir" (Foucault, 1992a: 11). Bundan ötürü de söylem çözümleyicisi belli sözlerden, tümcelerden öte uygulamalarıyla da başka dünyalardan ayrışan bir dünya bulur karşısında; nesnesi bu dünyadır, işi bu söylemin içine girmektir. Elbette ki, tarih yazımını da bir tür söylem çözümleme işi olarak görür Foucault; incelenen çağın söylemine nüfuz edilmedikçe tarihçiliğin de bir anlamı olamaz ona göre.

Foucault'nun öngördüğü tarih yazımında karşılaşılacak pratik güçlükler tarihçiyi bir tür söylem çözümlemecisi saymakla halledilmiş olmaz tabii ki. Söylemlerle uğraşan tarihçinin karşılaşacağı güçlüklerden biri de kendi söyleminin kontrol ediciliği, bağlayıcılığı, sınırlayıcılığıdır. Tarihçi de belli bir konuşma ve uygulama çerçevesinin ürünüdür, her söylem gibi onun dilini ve eylemlerini belirleyen söylemin de birtakım yasaları, yaptırımları vardır. Söylem ona katılmayanı dışlama, katılanı da birtakım asli, değişmez kurallara uymaya zorlama gücüne sahiptir. Bu durumda tarihçinin bir görevi de, incelediği söylemi kendi söyleminin buyurduğu doğrultuda değil, o söylemin iç düzenine nüfuz etmek üzere çözümlemektir.

Bu tutumun örneği Foucault'nun kendi çalışmalarıdır. Sözelimi bilginin ve bilimin tarihini incelediği *Archéologie du savoir*'da (Bilginin Arkeolojisi) sadece bugün bize önemli ve anlamlı gelen keşiflerle değil, son derece tuhaf ve inanılmaz keşiflerle de uğraşır; bilginin arkeolojisi belli bir söylemi gün ışığına çıkartacaksa, bu söylemin tamamlayıcı parçaları olan yanlıguların, unutulmaların, yok sayılanların da –hatta özellikle bunların– kayda geçirilecekleri bir "kazı" yapmak zorundadır. Aksi halde bir kazı değil, çağdaş söylemin buyrukları doğrultusunda yapılmış bir seçme söz konusu olur. Kaldı ki, geçmişte kalmış bir söylemin ve bu söylemle biçimlendirilmiş bir dünyanın da pekâlâ kendince, kendi içinde anlamlı ve tutarlı olduğunu görmenin başka bir yolu da yoktur. Zira kişi kendi söyleminin ölçütleriyle yaptığı seçimlerle geçmişte baktığında, kendisinin dışında anlamlı ve tutarlı bir dünya bulamaz.

Foucault'nun gene özel bir anlam yükleyerek kullandığı "episteme" kavramı da söylem kavramıyla ilintilidir. Bilgisel söylem çerçevelerine "episteme" der Foucault ve epistemelerin herhangi bir olası temel keşiften, dünya hakkındaki herhangi bir olası doğrudan önce geldiklerini, bir tür ortaklaşa *a priori* olduklarını savunur. Söylemler gibi epistemeler de "hakikat"lere temel oluştururlar, doğruluk ile yanlışlığın tartışılacağı zemini kurarlar. Foucault'nun epistemeler hakkındaki en tartışmalı iddiası, bu bilgisel söylem çerçeveleri arasında kapanmaz boşlukların olduğu savıdır. Epistemeler birbirlerini "unuturlar", iki episteme arasında –çelişme ve çekişme şöyle dursun– bir köprü bile yoktur Foucault'ya göre. Bu iddiayı anlayıp değerlendirmek üzere düşünürün tıp ve psikiyatri tarihine ilişkin saptamalarına bakmak yararlı olacaktır.

Klasik tıbbın doğuşunun cehaletten bilgiye geçiş olduğu düşünülür genelde. Foucault ise eski "batıl" tıbbın da kendi söylemi çerçevesinde hastalığı anlamlı bir biçimde tanımladığı kanısındadır, tek mesele bu söylemin unutulmuş, terk edilmiş olmasıdır. Foucault'ya göre onsekizinci yüzyılın sonlarında yaşanan tıp devriminden önce hastalık, baskın kavram olan yaşamın karşıtı olarak, negatif bir güç, bir kötülük olarak tanımlanmıştır; görünür insan bedeninin görünmez "ötekisi"dir hastalık.

Onsekizinci yüzyılın sonlarında ise negatif bir güç olmaktan çıkıp pozitif bir nesne haline gelmiştir. Artık görünmez bir "öteki" değil, insan bedeninde görülebilir bir şeydir. Patolojik anatominin bu dönemde ortaya çıkması bir rastlantı değildir; bedeni açıp hastalığı organlarda araştırma uygulaması, yeni epistemenin bakış biçimine eşlik eden bir pratiktir. Önceki epistemenin tersine bu episteme için baskın kavram ölümdür. Aradaki fark Foucault'nun sözleriyle özetlenecek olursa, "hastalık, yüzyıllarca bağlı olduğu kötülük metafiziğinden ayrılmış, içeriğinin pozitif terimlerle ortaya konduğu tam biçimini ölümün görünürlüğünde bulmuştur" (Foucault, 1973: 196). Ölüm tıbbın somut *a priori*'si haline gelmiştir, beden de hakkında nesnel bir söylemin ve uygulamaların geliştirileceği bir nesne olup çıkmıştır.

Daha geniş bir çerçeveden bakıldığında bu episteme değişiminin ardında çok daha köklü bir söylemsel değişim bulunabilir Foucault'ya göre. İnsanın farklı çağlarda dünyayı nasıl algıladığını sorarak söylemleri çözümlendiğinde klasik tıbbın ölüm-yaşam tasarımı da açıklayan tarihsel dönüşümler –ya da kesintiler– saptar Foucault. İddiasına göre, Rönesansın insanı dünyayı kendisinin de bir parçası olduğu anlamlı bir bütün olarak görür. Tanrı'nın kurmacası, kitabıdır dünya, devingen bir bütündür; dolayısıyla insan dahil her ögesi bir şeye işaret bir göstergedir. İnsan ile dünya, gözlem ile masal arasında büyük bir farkın olmadığı bu bütün, özne ile nesne arasında da ayırım gözetilmeyen bir dünyadır. Ancak onyedinci yüzyıla bakıldığında, dünyanın artık bir özne tarafından bilinmesi söz konusu olan bir nesne haline gelmiş olduğu görülür. Bilme işinin aracıları tasarımlardır, akıl dışı dünyanın suretini sunar. Buna bağlı olarak, bilgi için kullanılan yaygın eğretilmelerde yinelenen izlek görsellik, baskın yöntem de gözlemdir elbette. Klasik çağın türsel sınıflandırmaları bunun açık bir örneğidir Foucault'ya göre. Sınıflandırma tablolarının hazırlanmasında ilke, bitkiler ile hayvanları görünür kısım ve özelliklere göre öbeklere ayırmaktır. Foucault için bu dönemin ayırıcı özelliği görselliğin, görünürlüğün, dışsallığın baskın hale gelmesidir.

Ancak, kendini nesneleştirdiği dünyadan ayrı bir varlık olarak gören, dünyayı da tasarımlar aracılığıyla bilen onyedinci ve onsekizinci yüzyıl insanına göre dünya ile ona

ilişkin tasarımlar arasında bir uyum, bir örtüşme vardır. Bu inanç, onsekizinci yüzyılın sonlarında doğa bilimleri görülür cisimlerin mekanik etkileşimlerini araştırmaktan vazgeçip elektrik, ısı, çekim alanı gibi tözsel olmayan güçleri incelemeye başladığında ortadan kalkar. Artık akıl ile dünya arasındaki uyum inanılabilirliğini yitirir, öznenin nesneyi tam anlamıyla bilemeyeceği, ona görsel tasarımları aracılığıyla nüfuz edemeyeceği kanısı ağırlık kazanır. Gözlem önemini hâlâ bir ölçüde korumaktadır, ama söz konusu soyut güçlere ilişkin verileri toplamakta kullanılır, nesneyi resmetmekte değil. Görülür olan "abis"in yüzeydeki pırlıtsıdır sadece; görsel tasarımların aracılığı bir yana bırakılır, bilme işi anlama yetisine devredilir.

Tıbbın geçirdiği değişim bu değişime uygundur Foucault'ya göre. Özellikle de ruh hastalıklarının kavranış biçimlerine bakıldığında aynı algılama farklılıkları izlenebilir. Rönesans insanı için akıllılık ile delilik arasında keskin sınırlar yoktur ya da en azından delilik karşısında kararsız bir tutum sergilenir; delinin tanrısal akılı dillendirdiği ya da bir budala olduğu düşünülebilmektedir. Maddi pratik açısından bakıldığında, delileri gemilere bindirerek uzaklara yollamak gibi bir uygulamanın baskın olduğu görülür. Delilerin serseri ve dilencilerle aynı muameleyi görmeye başlaması ise, onyedinci yüzyıla özgü bir gelişmedir; onyedinci yüzyılın ortalarında delileri toplumdan ayırmak için seçilen yöntem, onları uzaklara göndermek değil, bir yerlere kapatmaktır. Onsekizinci yüzyılda toplumdan ayırma uygulamasına ıslah etme uygulamaları da eşlik etmeye başlar. Onsekizinci yüzyılın sonuna gelindiğindeyse, deli bir "akıl hastası"dır artık. O çağın tıp düsturları uyarınca organlarla ilintilendirilen, anatomik yapıda görülebilir değişimler yarattığı varsayılan bir hastalıktır delilik. Buna bağlı olarak da ıslah etme uygulamaları bedensel uygulamalar biçiminde ortaya çıkar (sözgelimi Followes'a göre, kafadaki çürümüş kanın atılması için bedeni dağlamak, yaralamak, hastaya uyuz, egzama gibi hastalıklar aşılama gerekir).

Akıl hastalığının maddi, tözsel, görülebilir bir şey olarak tanımlanmaktan çıkması, ruhsal güçlerle ilintili bir şey haline gelmesi, tedavinin de fiziksel uygulamalardan arındırılıp bir tür eğitim biçimine sokulması ondokuzuncu yüzyılın

başka bilimlerdeki eğilimlere koşuttur. Cisimlerden uzaklaşıp güçlere yönelen doğa bilimleri gibi, "mal" kavramı yerine "emek" kavramıyla uğraşmaya koyulan iktisat ya da tür sınıflamalarını bırakıp evrim düşüncesine ağırlık veren biyoloji gibi psikoloji de soyut ruhsal güçleri denetleme yoluna gitmiştir ondokuzuncu yüzyılda. Keza, Foucault'nun "dilin keşfi" dediği şey de bu tabloya uymuştur. Bir yandan dili bir bilgi nesnesi haline getiren, diğer yandan da bu nesneyi iç gelişiminin tarihiyle açıklamaya çalışan ondokuzuncu yüzyıl filoloğu, çağının diğer bilimcilerinin düşünsel tutumunu ve maddi pratiklerini yinelemiştir.

Ondokuzuncu yüzyıl epistemisinin gelip dayandığı nokta, insan açısından bir yenilgidir. Zira bu yüzyılda bilimlerinin insana bellettiği şey, insanın üzerinde, ondan bağımsız birtakım soyut güçlerin var olduğu olmuştur. Kendisinin de doğa gibi çeşit çeşit soyut güçlere tabi olduğunu, iktisadi ve toplumsal sistemlerin denetiminde yaşadığını kavrayan ondokuzuncu yüzyıl insanı, artık kendini ayrıcalıklı bir varlık olarak görmekte zorlanacaktır. Foucault'ya göre "yanlış adım" işte bu noktada atılır. İnsana ayrıcalığını geri verecek yeni bir insan imgesi geliştirilir: Psikolojik bir varlık olarak insan. Üstün dışsal güçlerin ulaşamayacağı bir içselliğe geri çekilme taktiğidir bu. Temelde bireysel deneyimin yüceltilmesine dayanır. Foucault, romantik şiirden psikolojik romanlara, ondokuzuncu yüzyıl antropolojisi ile psikolojisinden "ben" merkezli felsefi görüşlere değin pek çok yerde bu kültürel taktiğin izlerini bulur (hatta yirminci yüzyıl görüngübilimciliği ile varoluşçuluğunu da bu çizgiye bağlar).

Bu "yanlış adım" karşısında imdada modernlik sonrası episteme yetişir Foucault'ya göre. Freud ile Lévi-Strauss'un çözümlenmeleri ve Saussure sonrası dilbilim çok önemli bir şeyi, insanın deneyimi aracılığıyla anlaşılıp tanımlanamayacağını koyar ortaya. Freud bilinç üzerinde bilinçdışının, Lévi-Strauss bireysellik üzerinde kültür dizgelerinin, Saussure de kişisel düşünceler üzerinde dilsel yapıların ne denli belirleyici olduğunu göstermiştir. Bu üç düşünür insan kavramını kullanmamakla kalmaz, en kişisel sayılan düşünce ve deneyimlerin bile bilindişıyla, toplumsal anlamlandırma

dizgeleriyle, dille biçimlendiğini göstererek psikolojik insan tanımının naifliğini ortaya koyar.

Foucault'nun bilim tarihine ilişkin görüşleri ana hatlarıyla böyledir. Ancak, bu kısa özetle bile beliren birtakım kuşkulu noktalar vardır. Her şeyden önce Foucault'nun vaadini tutmadığı, epistemelerin hiç de birbirlerini unutmuş gibi görünmedikleri çıkıyor ortaya. Bir epistemenin tıkanıdığı noktada başka bir episteme devreye giriyorsa, bir unutuşun değil, en azından bir bağlantılılığın söz konusu olduğu düşünülebilir. Dahası, Foucault'nun "psikolojik insan imgesi"nden "yanlış bir adım" diye söz etmesi, Freud, Lévi-Strauss ve Saussure'ün açtığı yolu da büyük ölçüde övgüyle anması arkeolog olarak Foucault'nun bu "kazı"yla açığa çıkan katmanları hiç de kendi epistemelerinden bağımsız bir biçimde değerlendirmediklerini akla getiriyor. Kaldı ki, yapısalcılığı genel geçer bilgiler ürettiği iddiası güttüğü noktalarda eleştiren, bunun dışında –özellikle de öznenin, insanın ayrıcalığını sarsmasından ötürü– yapısalcılığa destek veren Foucault'nun "kazı"larında sürekli insan-dünya, özne-nesne ilişkisinin izini belli bir biçimde sürmesi, yapısalcılık sonrası düşünüş biçiminin telkin ettiği bir tutum olarak da görülebilir.

Öte yandan, özne-nesne sorunu açısından bakıldığında daha da şaşırtıcı bir durum çıkar ortaya. Foucault bilginin tarihini bir "özne-nesne ilişkisi tarihi" olarak görür. Yukarıda da değinildiği gibi, Rönesans insanı için özne-nesne ayrımı diye bir ayrım yoktur Foucault'ya göre. Bu ayrışma onyedinci yüzyılda ortaya çıkar. Başlangıçta nesne karşısında öznenin mutlak bir üstünlüğü vardır; görsel tasarımları aracılığıyla her tür nesnenin bilgisine ulaşmanın mümkün olduğunu düşünür insan. Ne ki, bilimlerin tözsel olmayan nesnelere uğraşmaya başlamasıyla birlikte özne-nesne ilişkisinin hiç de sanıldığı kadar yalın olmadığı ortaya çıkar; nesne edinilen şeyler – öznenin elinin altında, öznenin hükmünde olmak şöyle dursun– özneyi belirleyen, öznenin üzerindeki güçlerdir artık. Ondokuzuncu yüzyılın popüler insan imgesi – psikolojik bir varlık olarak insan– bu tabiliği telafi etmeye, nesnelere dünyası karşısında âciz kalan özneyi psikolojik bir varlık olma vasfı aracılığıyla yüceltmeye yarar. İnsanı

bir anlamda Rönesanstaki dünya tasarımına yaklaştıran son aşamaya ise yapısalcılıkla ulaşılır. İnsanın nesnelere dünyası içinde kendisini ayrıcalıklı kılacak herhangi bir özelliğe sahip olmadığı, tersine insana ya da bireylere özgü sanılan ne varsa hepsinin biyolojik, tarihsel ve kültürel üstyapılarca belirlendiği iddiasını ortaya atan yapısalcılık, özneyi tekrar nesnelere dünyasının bir parçası olarak tanımlar.

Epistemeler birbirlerini unutuyor olsalar bile özne-nesne sorununun hiç de unutulmuş gibi görünmediği anlaşılıyor. Başka deyişle, Foucault ele aldığı dönemleri kat eden tek bir sorunsal görüyor, tarihi bu sorunsal çerçevesinde değerlendiriyor; öyle ki, sonuçta özne-nesne sorunu etrafında biçimlenmiş izlenimi veren kesintisiz bir tarihsel akış çıkıyor ortaya. Dahası çağlar bu soruna getirdikleri varsayılan çözümlere göre keskin hatlarla ayrılıyor birbirinden. Harland'ın da dikkati çektiği gibi (Harland, 1987: 106-16), Hegel'in "çağın tını" fikrini hatırlatan bir bakış biçimidir bu. Üstelik de öznenin nesne karşısındaki ya da insanın dünya karşısındaki durumuna göre biçimlenmiş ardıl çağlardan oluşan bu tarih tasarımı Foucault'nun tasvip ettiği bir "aşama"ya varıyor, öznenin silindiği bir yeni-Rönesans dönemine, modernizm sonrasına ulaşıyor.

Çağlara ilişkin genellemeler karşısında yanlışlayıcı örnekler arayıp bulmak mümkündür kuşkusuz; ama temel sorun belirli bir genellemenin doğruluğu-yanlışlığı değil, tarihsel genellemelerin hangi koşullarda gerekli ve olanaklı olduğudur. Bu sorun bir yana, Hegel'inki karşısında Nietzsche'nin tarih yaklaşımını savunan Foucault'nun böyle bir tarih tablosu sunması nasıl açıklanabilir? Bu soruyu cevaplamaya yarayacak bir ipucu bulmak üzere Foucault'nun Hegel'den söz ettiği yazıları taranacak olursa, *Söylemin Düzeni*'nde ilginç pasajlarla karşılaşılır.

Düşünsel birikimini oluşturmasında payı olan düşünürleri anarken Jean Hyppolite'ten ve onun Hegelciliğinden söz eder Foucault. Bu arada –Hyppolite'in Hegelci olmasından ötürü– Hegel'in yirminci yüzyıldaki etkisi hakkında da birtakım saptamalar yapar.

(...) çağımız, ister mantık aracılığıyla olsun ister epistemoloji, ister Marx'a dayanarak olsun ister Nietzsche'ye, tümüyle Hegel'den kurtulmaya çalışmakta; biraz önce söylem hakkında söylemeye çalıştığım şeyler de Hegelci *logos*'a hiç sadık değil.

Ancak Hegel'den gerçekten kurtulabilmek, ondan kopmanın neye mal olacağını da tamı tamına değerlendirmeyi gerektirir; Hegel'in –belki de sinsice– nerelere dek bize yaklaşmış olduğunu bilmeyi gerektirir; Hegel'e karşı düşünmemize imkân veren şeylerde nelerin hâlâ Hegelci olduğunu bilmeyi gerektirir; ona karşı kurduğumuz sığınakların ne ölçüde, belki de hâlâ karşımıza çıkardığı ve ucunda ... bizleri beklediği birer hile olduğunu ölçmeyi... (Foucault, 1992a: 36)

Yapısalcılık sonrası düşüncesine yabancı olanlara bir tür "Hegel paranoyası" gibi görünebilir bu söylenenler; ancak, bu çalışmanın başından beri izi sürülen çağdaş Hegelcilik yönelimleri dikkate alınır, Foucault'nun böyle düşünmesi şaşırtıcı olmaktan çıkar. Başka deyişle, bize "sinsice" yaklaşmış olan, yaklaşık yüz elli sene önce kurduğu sistemle hâlâ karşımıza birtakım "hile"ler çıkartan Hegel'in bu "başarı"sında, Hegel'in yanı sıra, yapısalcılık ile yapısalcılık sonrasının Hegel geleneğine bağlılığının da payı vardır. Foucault'nun "kurtulmak" istediği Hegel, onun geleneksel öncellerinden biridir aynı zamanda.

Foucault felsefeden ne anladığını en net biçimde Hyppolite'in Hegelciliğini irdelerken dile getirir; onun "felsefeyi en sonunda kendi kendini düşünmeyi ve kavramın hareketi içinde kendi kendini yakalamayı beceren bütünlük olarak tasarlayacak yerde" (Foucault, 1992a: 37) başka türlü tasarladığını söyler, felsefenin işinin böyle bir şey olduğunu düşünür Foucault. Hegel'in terimlerine başvurarak yaptığı bu tanım, lafta kalmış bir tanım da değildir üstelik. Foucault'nun "özne"yi ortadan kaldırma hedefinin ardında, "kendi kendini düşünmeyi ve kavramın hareketi içinde kendi kendini yakalamayı" başaracak öznesiz bir felsefi düşünceye varma isteği gizlidir. Bu istek, 1970'lerden sonra yaptığı ve birer "soykütükçülük" denemesi diye nitelediği çalışmalarında özellikle belirgindir.

1975 tarihli *Gözetim Altında Tutma ve Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu* başlıklı kitabında özne-iktidar ilişkisini inceler Foucault. Temel kabulü, özneyi üreten şeyin iktidar olduğudur. İktidar kavramını nasıl ele almak gerektiğine ilişkin sözleri hem bu kabulü hem de *Hapishanenin Doğuşu*'nda sunduğu tarih çalışmasının temel kabullerini ortaya koyar:

İktidarı, ilişkinin temel terimlerinden yola çıkarak değil de, etkileyen öğeleri belirleyen olması bakımından bu ilişkinin kendisinden yola çıkarak incelemek gerekir. Başka bir deyişle, soyut öznelere, boyun eğmeleri için kendilerindeki ya da iktidarlarındaki ne gibi şeylerden vazgeçebildiklerini sormak yerine, boyun eğme ilişkilerinin özneleri nasıl ürettiğini sormak daha doğrudur. Yine aynı biçimde, bütün iktidar formlarının, sonuçlanma ya da gelişim yoluyla içinden türedikleri biricik formu ya da merkezi aramak yerine, bu formları, önce çoğullukları, farkları, özgüllükleri ve geri çevrilemezlikleri içinde değerlendirmek ve dolayısıyla kesişen, birbirine gönderen, yaklaşan ya da bunun tersine çatışan ve birbirini ortadan kaldırmaya yönelik kuvvet bağınıları olarak incelemek gerekir. Nihayet, iktidarın belirmesi olarak yasaya bir ayrıcalık yüklemek yerine, bu yasanın uyguladığı kısıtlama tekniklerini saptamaya çalışmanın daha doğru olacağını söyleyelim. (Foucault, 1992a: 93)

Foucault'nun 1975-76 döneminde verdiği derslerden alınan bu cümleler, *Hapishanenin Doğuşu*'nda belirleyici olan bakış biçimini özetler. Özneyi yaratan iktidar olduğuna göre, iktidarın nasıl işlediğini incelemek gerekir Foucault'ya göre. Öncelikle iktidarın bedenler üzerinde işlediğini ileri sürer Foucault, çalışması boyunca da iktidarın uygulama düzeyindeki aracısı olan disiplin aracılığıyla insan bedeninden başlayarak mekânsal düzenlemelerden düşünsel yapıya değin nasıl her şeyi belirlediğini ortaya koymaya çalışır. Bir alıntıyla özetlenecek olursa:

Disiplinlerin tarihsel anı, yalnızca becerilerin gelişmesini veya bağımlılığın ağırlaştırılmasını değil de, aynı zamanda bedeni aynı mekanizma içinde daha yararlı hale getirdiği ölçüde daha itaatkâr kılan bir ilişkiyi oluşturmayı hedefleyen bir insan bedeni sanatının doğduğu andır. Bu andan sonra artık ... onun unsurlarının, hareketlerinin, davranışlarının inceden inceye hesaplanarak yönlendirilmesi anlamına gelen bir baskılar siyaseti ortaya çıkar. İnsan bedeni, onun derinlerine inen, eklemelerini bozan ve onu yeniden oluşturan bir iktidar mekanizmasının içine girmektedir. Aynı

zamanda bir "iktidar mekaniği"ne de sahip olan bir "siyasal anatomi" doğmaktadır, bu anatomi başkalarının bedenlerine, yalnızca onların istenen şeyleri yapmaları için değil, aynı zamanda öyle istendiği üzere, hız ve etkinliğe uygun olarak belirlenen tekniklere göre iş görmeleri için nasıl el konulabileceğini tanımlamaktadır. Disiplin böylece bağımlı ve idmanlı bedenler, "itaatkâr" bedenler imal etmektedir. Disiplin, –ekonomik fayda açısından– bedenin güçlerini artırmakta ve –siyasal itaat açısından– aynı güçleri azaltmaktadır. (Foucault, 1992b: 170-1)

Bu pasajdan da rahatlıkla anlaşılacağı gibi, çalışmasının adı *Hapishanenin Doğuşu* olsa da yalnızca hapishanelerdeki "disiplin"le uğraşmaz Foucault. Hatta kamusal yaşamın diğer alanlarındaki disiplin düzenlemeleri daha önemlidir Foucault için. Bu nedenle ağırlıkla eğitimdeki disiplinle uğraşır, modern çağa özgü itaatkâr özne üretimini eğitim kurumlarının işleyişini, ilkelerini, yapılanışını inceleyerek çözümlenmeye çalışır. Bedenin disiplin altına alınması özne yaratmanın ilk adımıdır, başka deyişle "itaatkâr bedenler" üretmek "itaatkâr bilinçler" üretmenin zorunlu önkoşuludur. Taşıyıcısı itaatkâr öznelere olan ve eğitim kurumlarından kentlerin düzenine, askeri yapılanmadan toplumsal hiyerarşiye, bilimsel düşünüş biçiminden ailenin örgütlenişine değin her yere sinen iktidar mekanizması, maddi dünya ile düşünce dünyası arasında tam bir çakışma da sağlar.

Disiplinler "hücreleri", "yerleri" ve sıraları örgütlerken karmaşık mekânlar imal etmektedirler; bunlar hem mimari, hem işlevsel, hem de hiyerarşıktirler. Sabitleştirmeyi sağlayan ve dolaşıma olanak veren mekânlardır bunlar; tek tek parçalar ayırmakta ve işlemsel bağlantılar kurmaktadır; yerleri belirlemekte ve değerleri işaretlemektedirler; bireylerin itaatini garanti altına almaktadırlar, ama aynı zamanda en iyi zaman ve hareket ekonomisini de garantilemektedirler. Bunlar karma mekânlardır: Gerçektirler, çünkü binaların, salonların, mobilyaların düzenlenişine hükmetmektedirler; ama aynı zamanda ülküseldirler, çünkü kendilerini nitelermeler, değerlendirmeler, hiyerarşiler düzenlemesine yansıtılmaktadırlar. (Foucault, 1992b: 183)

Çağının çeşitli disiplin tezgâhlarından geçirilmiş bir insan, bedeni ve bilinciyle o çağın öznesine dönüşmüş durumdadır Foucault'ya göre. Öznel olduğu sanılan inançların, duyarlılıkların ve tutumların kişisel değil toplumsal olması, çağın söylemin

birer uzanımı olması da bu özneleştirme işlemiyle bağlantılıdır; Foucault'nun Freudçu psikanaliz ile yapısalcılığı takdir etmesinin bir nedeni de bu akımların öznenin ne kadar temelsiz bir kurmaca olduğunu göstermeleridir zaten. Ancak özne kavramı söz konusu olduğunda Freud ile yapısalcılarının en önemli kusuru özne kavramına siyasal açıdan bakmamış olmalarıdır. Bedenin iktidara tabi kılınmasını siyasal bir olgu olarak gören Foucault, Deleuze'ün izinden giderek bütün iktidar ilişkilerini birer güç ilişkisi sayar. Özneleştirme işleminde yapılan şey bedenin gücünü alt etmektir ("bedenin gücü"nden "isteme ve arzulama"yı anlar Foucault), bu da siyasal bir mücadeledir sonuçta.

İktidar-özne ilişkisinin siyasal bir ilişki, siyasal bir mücadele olması, insan açısından umut verici bir durumdur aslında. Zira, her mücadelede olduğu gibi iktidar-özne mücadelesinde de birbiriyle çekişen iki taraf vardır; güçler eşit olmasa bile insan hepten çaresiz değildir bu çekişmede. Ancak, baskın olanın, iktidarın, egemen söylemin karşısına dikilmek, bedenin hâkimiyet altına alınmak istenen gücünü korumayı, özne kılınmaya karşı direnmeyi, değişken iktidar mekanizmaları karşısında esnek siyasetler geliştirmeyi gerektirir. Foucault'nun, yaygın siyasal girişimleri değil, özel durumlar için geliştirilmiş mikro siyasal hareketleri desteklemesinin nedeni de budur zaten. Bir iktidar düzeninin karşısına, kendi hiyerarşisini, kendi düşünsel yapısını kurmuş, kendi özneleştirme pratiklerini tanımlayıp uygulamaya koymuş bir başka iktidar düzeniyle çıkmamanın boşuna olacağı kanısındadır Foucault. Anlamalı olabilecek bir direnişin olmazsa olmaz koşulu, böyle bir düzenin kurulmasına karşı direnmektir.

Özneleştirme pratiklerine bedenin gücüne başvurarak karşı koymak, bilgi açısından da önemli sonuçlar yaratır. Bilgi düzeyinde hâkim epistemeye direnmek siyaset düzeyinde hâkim söyleme direnmekten daha güç olsa da, bu direniş bilgisel alanda tüm yanılsamaları ve saptırıcılığıyla birlikte öznenin ortadan kaldırılmasını sağlayabilecek bir direniştir. Foucault'nun öznesiz bilgiden anladığı şey, yukarıdaki alıntıda da dile getirdiği gibi, düşüncenin kendisini bütünselliğinde yeniden kavraması, bunu da bilinçdışı bir aydınlanma anında gerçekleştirip bu tasarımsız aydınlanmayı "kendini konuşan sözcüklerle" dile dökmesidir. Gerçeküstücülük ile Deleuze'ün

yazılarını bu tür bilgiye örnek gösterir Foucault; Deleuze'ü yirminci yüzyılın en önemli filozofu saymasını da gene buna dayandırır.

Foucault'nun –tıpkı Deleuze'de olduğu gibi– siyasal soru ve sorunların ağırlığını taşıyan tarih ve felsefe görüşü bu öznesiz bilgi arayışında kesişir. Tarihi felsefi bir izlek doğrultusunda, özne-nesne ilişkisi izleğini geliştirmek için okuyan, bu izleğin "almasını istediği" hal konusunda hiç de ketum davranmayan ve tarihi "öznesiz felsefe" sonucuna (hedef de denebilir buna) bağlayan Foucault, bir kurguyla tarihe yaklaşması ve öznenin dışında (hatta üstyapıların belirleyiciliği hesaba katılırsa "öznenin üstünde") kalan bir bilgi araması bakımından, kurtulmaya çalıştığı Hegel'le umulmadık bir yakınlık sergiler. Başka deyişle, Nietzsche'nin soykütükçülüğü Hegel geleneğine ait kurgusal tarih yazımı alışkanlıklarını ve bilgi yaklaşımını ortadan kaldırmaz.

3.4. DERRIDA: GÖNDERGESİZ DİL, MERKEZSİZ YAPI "AŞMA" SIZ DİYALEKTİK

Yapısalcılık sonrasının en önemli filozoflarından biri olan Derrida, özellikle yazın eleştirisi alanında büyük yankı yaratan ayrık bir yöntem geliştirmiştir: Yapıbozum. Barthes'ın 1970'ten itibaren savunmaya ve uygulamaya başladığı yorumlama biçiminden pek de uzak olmayan bir yöntemdir bu. Ancak Derrida – Barthes'tan farklı olarak– yöntemini kapsamlı eleştiriler çerçevesinde ortaya koyar. Yazılarında sözünü etmediği filozof yoktur neredeyse, son derece ayrıntılı çözümlerinde klasik filolojiden dilbilime, fenomenolojiden göstergebilime, psikanalizden budunbilime, yazın eleştirisinden retoriğe değin hemen her insan bilimi dalının temel kavramlarını irdeler. Eleştiri anlayışı alışılmış felsefi eleştiri anlayışlarından uzaktır; derli toplu, öncülleri ve sonuçları net, uslamaları açık bir eleştiri değildir Derrida'nunki. İncelikli deyiş biçimi, değişik bilgi alanlarına ait kavramlarla yüklü akıl yürütmeleri, uzun betimleyici pasajları okurun yoluna pek çok güçlük çıkarır. Dolayısıyla birtakım temel meselelere ilişkin görüşlerini bilmeksizin

Derrida'yı anlamak pek güçtür. Bu tür "kılavuz"lardan en önemlisi ise düşünürün "sözmerkezcilik" eleştirisidir.

Sözmerkezciliği Batı Metafiziğinin temel taşı olarak görür Derrida, farklı çağlara ait pek çok metinde sözmerkezciliğin izini sürer. Ancak bu kavramı en açık ve en ayrıntılı biçimde tanımlayıp serimlediği yer *De la Grammatologie*'deki Saussure eleştirisidir. Okuma-yorumlama yöntemi yapıbozumculuğun da tipik bir örneğini sunar bu eleştiri. Derrida çalışmasının "Dış ve İç" başlıklı bölümünde *Genel Dilbilim Dersleri*'ni Saussure'ün konuşmaya ilişkin kabulleri üzerinde durarak çözümler, bu kabullerden ötürü metinde ortaya çıkan çelişkilerin üzerinde durur.

Derrida'nın Saussure yorumunun temel hareket noktasını belirlemek üzere bu çalışmanın Saussure kısmında söylenenler özetlenerek yinelenecek olursa, Saussure yazıyı ikincil, türemiş bir işlev gibi görür, konuşmanın pekin "gerçek"liğinin yazı karşısında öncelikli olduğunu savunur. Zira "yazı dili gizler; bir giysi değil, bir örtüdür ... dilin gerçek görünümünden hiçbir iz kalmaz" yazıda (Saussure, 1976: 51). Dilden ayrı bir göstergeler dizgesi olan yazının biricik varlık nedeni "dili göstermek"tir; sesli göstergenin görüntüsünden başka bir şey değildir yazı. Dolayısıyla dilbilimin konusu yazıdaki sözcük ile konuşmadaki sözcüğün bileşimi değil, yalnızca konuşmadaki sözcüktür; dile göre ikincil bir dizge olan yazıya ağırlık vermek, "birini tanımak için onun yüzüne bakmaktansa resmine bakmaya benzer" (Saussure, 1976: 45-6). Saussure'ün bu görüşünden hareketle, onun Platon ile Aristoteles tarafından ortaya atılmış olan geleneksel yazı tanımını benimsediğini söyler Derrida; öncelleri gibi Saussure de yazının konuşmaya bağlı bir gösterge sistemi olduğunu ve ancak konuşmayı temsil etmek gibi bir işlev taşıdığı için var olduğunu düşünür.

Derrida'ya göre Saussure sözcüğü kavram ile sesten oluşan bir birlik saymakla, yazıyı da bu birliği temsil eden ikincil bir düzen olarak görmekle örtük bir ikilik yaratmış olur: Dilin içi ile dışı ikiliğidir bu. Dilin işeyişinde yazının hiçbir rolü yoksa, dilin "iç sistemi"nde yazı değil konuşma belirleyiciyse, dilin bir içi, bir de dışı

var demektir. Üstelik, gene Saussure'ün metninde bu ikiliğin temsil etme/bulunma ikiliğine bağlandığını savunur Derrida: "Dış"taki yazı, "iç"te bulunanı –konuşmayı– temsil etmek için vardır. Açıktır ki, yukarıda Saussure bölümünde değinilen "gerçek"lik sorununa koşuttur Derrida'nın bu saptaması.

*Genel Dilbilim Dersleri'*nde buna bağlı olarak ortaya çıkan bir diğer sorun ise, Saussure'ün –iç sistemle bağlantısız olsa da– yazının kolayca göz ardı edilemeyeceğini, zira tehlikeli bir araç olduğunu belirtmesidir Derrida'ya göre. Saussure'ün yazıya "aldatıcılık" özelliği atfetmesini, yazıyı bu yüzden tehlikeli saymasını da "geleneksel bir tutum" olarak gören Derrida, Saussure'ün sözü, konuşmayı ruha, tine bağlayan, yazıyı da tinin dışsallaşması addeden tarihsel dil görüşüne katıldığını, tüm eğretilmelerini ruh/beden ikiliğine dayandıran bu görüşün metafiziğini benimsediğini, dolayısıyla bulunma/temsil etme ikiliğinin temelinde ruh/beden ikiliğinin olduğunu savunur.

Saussure'e göre, dil söz konusu olduğunda tek "gerçek" bağıntının kavram ile işitim imgesi arasındaki bağıntı olduğunu görmemek, yazıya öncelik ve ağırlık vermek büyük bir hatadır. Zira bu durumda temsil eden ile temsil edilen karıştırılmış olur, temsil edilen temsil edenin gölgesi ya da yansıması gibi görülür; bu temsil etme işinde "kaynak" yakalanamaz hale gelir. Derrida bu uslamaya şiddetle itiraz eder; çünkü Derrida'ya göre "kaynak" diye bir şey yoktur zaten. Saussure'ün kaynak addettiği kavram da gene düşüncede kurulmuş bir şeydir, dolayısıyla ardında birçok başka gösterge barındırır. Kaldı ki, ilk kaynak oluşturulduğunda karşımıza çıkacak her şey gene bir gösterge, gene bir düşünce ürünü olacaktır; bir şeyi ayırmayıp tanıyorsak, onu zaten bir gösterge haline getirmişiz demektir. Düşüncemize konu olan her şey düşüncemizin mührünü, yani gösterge olma niteliğini taşır. Göstergelerin herhangi bir kaynağa bağlanmaksızın sonsuzca birbirlerine eklemlenip gitmesi, gösterge zincirlerinin kaynaklarda son bulmaması, düşüncenin doğasının gerektirdiği bir şeydir. Derrida için yalın kaynak diye bir şey yoktur; kaynak olduğu söylenebilecek her şey, o şeyin düşünülmesini mümkün kılan bir ayırtlama işleminden geçirilmiş, ona gösterge

niteliği kazandıran bir ayrıştırmaya tabi tutulmuş, bir gösteren ile gösterilene sahip bir göstergeye dönüşmüş durumdadır.

Saussure'ün filolojiyi –yazılı dili izleyip yaşayan dili ihmal etmesinden ötürü– dilbilimden uzak tutmaya çalışmasının ardında da kökenlere duyulan inanç vardır Derrida'ya göre. Bu inancı iki şey yaratır: İlkin, "yaşayan", "konuşulan" dili doğal, yazılı dili yapay, ayrık bir şey sayma alışkanlığı; ikincileyin de, yazının sözde var olan bir "öz"ü gaspettiği düşüncesi. Saussure'ün yazılı dil ile konuşulan dili karşılaştırmasının bu köklü alışkanlık ile düşüncenin bir tezahürü olarak gören Derrida, doğallık/yapaylık ayrımının dili bir bütün olarak açıklama hedefine, "öz"ler varsaymanın da dili kapalı bir dizge ve bir insan olgusu olarak tanımlama çabasına ters düştüğüne, Saussure'ün yeni dilbilimi tanımlarken öngördüğü bu ideallerle çelişen kabulleri gene kendi metninde açığa vurduğuna işaret eder. Başka deyişle, Saussure'ün tanımlamaya çalıştığı yeni bilim, iç/dış, doğal/yapay ayrımlarından ötürü dili bir bütün olarak inceleyemez; kökenler varsaymasından ötürü kapalı bir dizgeyle değil, insanın dışında kalan nesnelere ve özlere uzanan bağıntılarla uğraşır. Kısacası, Saussure yaptığı bilim tanımını kendi yazdıklarıyla geçersiz kılmış olur.

Derrida, Saussure'de gördüğü kabullerin, varsayımların, önyargıların, inançların vs. her biri için ayrı ayrı şecereler çıkarır; Sokrates'ten Rousseau'ya, Hegel'den Bopp'a değin birçok filozof ve filologdan Saussure'ün sözlerine koşut örnekler derler. Ama onun için asıl mesele, kendisiyle çelişkiye düşmeyecek, yani Batı Metafiziğine ait inanç ve kabuller taşımayacak bir dil incelemesi yönteminin temel öncüllerini ortaya koymaktır. Bunun olmazsa olmaz koşulu, yazıyı dilin dışında bırakmayacak bir bilim tanımlamak, yazıyı yapıntı sayıp dilin dışına atan düşünce geleneğini –Batı metafiziğini– deşifre etmektir. Rahatlıkla anlaşılabilceği gibi, 'Batı Metafiziği'yle tüm Batı felsefesi tarihini kasteder Derrida; Saussure eleştirisiyle ortaya koyduğu üzere Batı Metafiziğinin en önemli ayırıcı özelliğinin de söze öncelik vermek, sözü merkez saymak olduğunu düşünür. Sözmerkezcilikten vazgeçmeyen bir dilbilimin dili –incelemek şöyle dursun– tanımlayamayacağı kanısındadır. Yazı sistemi

dil sisteminin dışında değildir, yazılı sözcük göstergenin göstergesi değildir; dilbilimi yazıyı da hesaba katan bir grammatoloji yönlendirmediği dil ve dilsel üretim gerçekten anlaşılabilir olmayacak, Saussurecü dilbilimin sınırlandırıp daraltmaya çalıştığı uçsuz bucaksız bir alan gereğince değerlendirilemeyecektir.

Derrida'nın önerdiği grammatolojinin ilk ilkesi, göstergeleri sözlü ve yazılı göstergeler olarak ikiye ayırmaktan vazgeçmek, dolayısıyla köklü bir geleneğe dayanan konuşma/yazı hiyerarşisini kırmaktır. İster sözlü ister yazılı olsun tüm göstergeleri içeren bir dil tasarımı geliştirmenin yolu ise, yazı hakkında düşündürmektir. Yazı, konuşma denemelerinin etkinliği de açıklayabilecek bir görüngüdür; çünkü, göstergenin kuruluşu ve dil hakkında konuşmanın sunabileceğinden çok daha aydınlatıcı veriler sunar. Bu verilere ulaşmak için öncelikle göstergenin nedensizliği, keyfiliği yerine, göstergenin kurumsallaşmış bir iz olma özelliği üzerinde durmak gerekir.

Keyfilik düşüncesini de içeren daha kapsamlı bir gösterge tanımına varmayı hedefleyen Derrida'nın ortaya attığı bu "kurumsallaşmış iz" düşüncesi, göstergenin yerleşikliğine, süreğenliğine işaret eder. Bir gösteren ile bir gösterilen arasında kurulan bağın nedensiz, keyfi olduğunu söylemenin pek fazla bir anlamı yoktur Derrida'ya göre; bu tanım, olsa olsa, simge ile gösterge arasındaki farkı göremeyenler için anlamlıdır. Önemli olan, nedensiz, keyfi bir bağın yerleşiklik ve tarihsellik kazanması üzerinde durmaktır. Sözcüklerin tarihi kat eden birer yiv, birer iz haline gelmesini açıklamak, kurumsallaşmayı anlamayı gerektirir. Sözcükler, başka başka coğrafyaların, farklı farklı çağların insanların ortaklaşa benimsedikleri kurumsal varlıklardır; onların uzayıp giden bu yivlerde varlıklarını sürdürmeleri, konuşmadan çok yazıya bağlı bir özelliktir elbette. Yazı izlerin yerleşikleşmesinin başladığı ve kurumsallaşmaya vardığı yerdir.

Derrida'ya göre bu durumun "sözün uçucu yazının kalıcı" olmasıyla bir ilgisi de yoktur aslında; yazı, konuşma da dahil olmak üzere her tür göstergenin kuruluşunu ve işleyişini sağlayan şey olduğu için kurumsallaşma sağlar. Derrida bunu söylerken

'yazı'yla alışlagelinenden farklı bir şeyi kasteder, hatta "yazı" kavramında bir değişiklik yapmayı önerir. Ona göre bilinçli zihnin temelinde yatan bilinçdışı zihin, biçimsel olarak yazı gibi işler, bu yazıya "arkhe yazı" adını verir Derrida. Bu yazıyı, beyne işlenmiş temel bir yazı kalıbı olarak, dolayısıyla insanlığın ya da tek tek kişilerin tarihinde sayfa üzerindeki yazıdan, dahası konuşmadan önce gelen bir biçimlenme olarak tasarlar. Ünlü benzetmeyle açıklanacak olursa: Bilgisayarda metin yazmayı, hesap yapmayı, resim çizmeyi olanaklı kılan ana program yazılımları gibi bir şeydir arkhe yazı; her türlü işlemin yapılacağı kalıbı, düzeni belirler.

Derrida'nın böyle bir yazı kavramı önermesinin ardındaki temel kaygı, dilsel işleyişi tinsel açıklamalardan kurtarmak, dilin maddi bir temeli olduğunu göstermek, böylece dil konusunda geleneksel ruh/beden ikiliğine saplanıp kalmayacak bir açıklama yolu açmaktır. Yapmaya çalıştığı şey, sözü ruha bağlayan, yazıyı da tinin dışsallaşması, temsili addeden tarihsel dil görüşünü tersine çevirmek de değildir; bu karşıtlıktan tümüyle kurtulmak, "ruh" ya da "tin"e hiçbir biçimde atıfta bulunmaksızın dilsel işleyişi ortaya koymaktır. Böyle bir dil görüşü için gereken "maddi" açıklamayı da Freud'un zihin görüşünde bulur; arkhe yazı kavramını, Freud'un algı ile belleği açıklamak üzere geliştirdiği, algılama ile hatırlama işlemlerini tamamen fiziksel süreçlere bağlayan mekanik modele dayandırır. Ardından da Freud'un "etkinin ertelenmesi" fikrini alıp dilin açıklanmasında kullanır. Bilinçdışı tepkilerin yanı sıra bilinçli deneyimlerin de geçmişteki travmatik olaylarla belirlenebileceğini iddia eden Freud gibi Derrida da en dolaysız görünen deneyimlerin bile dış dünyayla dolaysız bir bağlantı çerçevesinde yaşanamayacağını, bunların geçmişte bilinçdışına kazınmış olan şeyler sayesinde birer deneyim olarak ortaya çıkabildiklerini öne sürer. Dolayısıyla dış dünyayla duysal bağlantı anı asla yakalanamaz. Başka deyişle insan kendi deneyiminin "şimdi"sini asla yakalayamaz, "algılanan şey, ancak geçmişte, algılamanın altında ve sonrasında okunabilir" (Derrida, 1978: 224).

Bu durumun dil açısından yarattığı en önemli sonuçlar, Saussure'ün kuramından farklı olarak, dili ruhsal süreçlerden tamamen bağımsız bir biçimde

incelemeye izin vermesi, dil yetisini maddi bir temele oturtması, insanın dolaysız ruhsal deneyimlerini aktardığı düşünülen konuşmanın ayrıcalığını ortadan kaldırması, göstergelerin –ister dış dünyada ister iç deneyimde olsun– herhangi bir sabit kökene ulaşmasının olanaksızlığını göstermesi, sözmerkezcilikle birlikte bunun dayandığı metafiziği de yerinden etmesidir. Ancak, bu farklı kabul dilbilimsel-göstergebilimsel uygulama düzeyinde her şeyi yeniden tanımlamayı, eski kavramları tasfiye etmeyi gerektirir; sesçil göstergenin yerine yazılı göstergeyi geçirmek, salt yazılı göstergeleri dikkate almak değildir Derrida'nın önerisi. Artık göstergeden vazgeçip "metinsel birim"lerle (*gramme*) uğraşmak gerekir ona göre. Kendi sözleriyle açıklanacak olursa:

Söz konusu olan yeni bir yazı kavramı üretmektir. (...) Ayrımların oyunu gerçekten de sentez ve göndermeleri varsayar. Fakat bu ayrımlar oyunu hiçbir anda, hiçbir anlamda, bir "yalın" ögenin kendi kendiliğinden bulunmasını (*présent*) ve kendisinden başkasına gönderme yapmamasını yasaklar. İster konuşulan söylem ister yazılı söylem düzeyinde olsun, hiçbir öge sadece kendi kendinde bulunmayan bir başka ögeye gönderme yapmadan gösterge olarak işlev göremez. Bu zincirleşmiş, her "ögenin" – sesbilimsel veya grafiksel– zincirin veya dizgenin öbür ögelerinin kendisinde bıraktığı izlerden itibaren kendisini yapılaştırmasını gerektirir. Bu zincirleşme, bu doku, başka bir metnin dönüşümünden başka bir yerde kendini üretmeyen *metin*'dir. Hiçbir şey, ne ögeler içinde, ne dizge içinde, hiçbir yerde, hiçbir zaman sadece bulunur (*présente*) veya sadece bulunmaz (*absent*) değildir. Baştan başa ayrımlar (farklılıklar) ve izlerin izlerinden başka hiçbir şey yoktur. Böylece "*le gramme*" (dokusal veya metinsel birim) göstergebilimin en genel kavramı olmaktadır –ki böylelikle "grammatoloji" ortaya çıkmaktadır– ve bu kavram yalnızca klasik ve dar anlamdaki yazı alanına uygun olmakla kalmaz, dilbilimsel alana da uygun düşmektedir. Bu kavramın avantajı –belli bir yorumlayıcı bağlamla kuşatılmış olması koşuluyla, çünkü başka hiçbir kavramsal ögenin de yapamayacağı gibi, bu kavram kendi başına bir şey gösteremez veya yeterli olamaz– ilkede, göstergenin sesbilimsel (*phonologiste*) eğilimini yansızlaştırmasında ve "grafik töz"ün (*substance graphique*) bütün bilimsel alanlarını (Batı dünyasının ötesindeki tarih ve yazı dizgelerini) özgür kılarak, (göstergeyi) gerçekte dengelemesindedir. Şimdiye değin bu grafik madde, azımsanılmaz yararları olmasına karşın hep gölgede veya saygınlıktan yoksun bırakılmıştır. (Derrida, 1999: 179; vurgulama metne aittir.)

Kristeva'nın 1968'de Derrida'yla yaptığı bir söyleşiden alınan bu satırlar, düşünürün dil görüşünün en yalın özetidir aynı zamanda. Derrida'nın ünlü "metin dışı yoktur" önermesinin gerekçesi, yukarıda da söylendiği gibi, göstergelerin "kendiliğinden bulunan" bir şeye gönderide bulunmalarının –düşüncenin ve göstergenin doğası gereği– yasak olduğu sonsuz "ayrılar oyunu"nda metin dışına çıkmanın olanaksız olmasıdır. Bir zincirlenme, bir doku olan metin, başka bir metnin dönüşümünden başka bir yerde kendini üretilmiyorsa, insan düşüncesinin ürettiği her şeye de son tahlilde "metin" demek mümkünse, en geniş anlamda göstergibilim, metinleri konu edinen, çözümlemelerinde de göstergelere değil metinsel birimlere yönelen bir bilim olacaktır. Derrida bu bilime "grammatoloji" der ve yapısal yöntem karşısında önerdiği yapıbozum yöntemini böyle bir "metin" ve "metinsel birim" anlayışına dayandırır. Hatta "metinsel birim" ve "grafik töz"ün önemini vurgulamak üzere ses değişimi yaratmayan bir harf değişikliğiyle "*différance*" kavramını yaratır, bu kavrama pek çok anlam yükler.

Derrida'nın önerdiği tüm bu "yeni" kavramlarda, dil konusundaki köktencilikte görülen temel özellik, düşünürün sözmerkezcilik ya da etnikmerkezcilik gibi birtakım olumsuz sıfatlarla birlikte andığı Batı Metafiziğini asli dayanaklarından biri olan "merkez" düşüncesinden yoksun bırakma hedefidir. "Merkez" fikri söz konusu olduğunda Platon ile Saussure ya da Durkheim ile Lévi-Strauss arasında büyük bir fark yoktur Derrida'ya göre. Zira, "merkez"in taşıyıcısı olan

Yapı kavramının ve hatta yapı sözcüğünün *episteme*'yle yani hem Batı bilimiyle hem de Batı felsefesiyle yaşıttı olduğunu ve bunların sıradan dilin toprağında kökleştiğini –ki *episteme*, onları metaforik bir yer değiştirme içerisinde kendine mal etmek üzere, bu dilin en dibinde bir araya getirir– göstermek kolaydır. Gelgelelim ... daima iş başında olmuş olsa da, yapı veya daha doğrusu yapının yapısallığı hep nötralize edilmiş ve indirgenmiştir: Ona bir merkez vermekten, onu bir mevcudiyet noktasına, sabit bir kökene göndermekten ibaret olan bir jest yoluyla. Bu merkezin işlevi yalnızca yönlendirmek ve dengelemek, yapıyı örgütlemek –gerçekte örgütlenemeyen bir yapı düşünülemez– değil, ama özellikle de yapının örgütlenme ilkesinin yapının *oyun*'u olarak adlandırabileceğimiz şeyi sınırlandırmasını sağlamaktır. Kuşkusuz bir yapının merkezi, dizgenin

tutarlıgını yönlendirerek ve örgütleyerek, tümel biçimin içerisindeki öğelerin oyununa izin verir. (...)

Gelgelelim, merkez açtığı ve mümkün kıldığı oyunu kapatır da. Merkez, merkez olmasıyla, içeriklerin, öğelerin, terimlerin ikamesinin artık mümkün olmadığı noktadır. Merkezde ... öğelerin permütasyonu veya dönüşümü yasaklanmıştır. (Derrida, 1999: 165; vurgulamalar metne aittir.)

Bu sözler, Derrida'nın Batı Metafiziği dediği şeye ve onun bir parçası, doğal bir uzanımı saydığı yapısalcılığa niçin karşı olduğunu ortaya koyuyor. Her şeyden önce yapının bir merkezinin olması, onu bir mevcudiyet noktasına, sabit bir kökene göndermek demektir Derrida'ya göre. Oysa, her ögenin "zincirin veya dizgenin öbür öğelerinin kendisinde bıraktığı izlerden itibaren" kendisini yapılaştırdığı bir düzende böylesi mevcudiyetlerin ve kökenlerin bulunması olanaksızdır. Başka deyişle, mevcudiyetler ya da kökenler ortaya çıkmaları birer "jest"e bağlı olan aldatmacalardır. Bu tür "jest"ler Augustinus'ta olduğu kadar Saussure'ün dilbiliminde de, Lévi-Strauss'un budunbiliminde de görülür.

Öte yandan, açtığı oyunu kapatan merkezli yapı "çelişkili bir biçimde tutarlıdır" Derrida'ya göre (Derrida, 1999: 165). Öğelerin oyununa izin veren, ama ikame edilemezliğinden, başka bir ögenin merkez haline gelmesini yasaklamasından ötürü bu oyunu kapatan merkez, bu çelişki sayesinde yapının tutarlılığını sağlar. İşte Derrida'nın göstergelerle değil metinsel birimlerle, dille değil metinlerle uğraşma önerisi, yapısalcılığın da paylaştığı bu yapı görüşünü ve merkez düşüncesini, buna bağlı olarak da söz konusu çelişki ile tutarlılığı ortadan kaldırmayı hedefler. Böylelikle tam anlamıyla "özgür" (belki de "başiboş") metinsel oyunlar olanaklı hale gelecektir. Kökenlerden ve merkezlerden kurtarılmış, dolayısıyla şu ya da bu kültürün, şu ya da bu akımın malı olmaktan çıkmış metinlerin sonsuzca birbirlerine eklemelişine tanıklık ya da aracılık etmektir amaç.

Yapısalcılık gibi genelde göstergebilimin de Batı Metafiziğine uyan, bu metafiziği tekrarlayan bir bilim olduğuna, modern göstergebilimin Platon, Aristoteles, Rousseau, Hegel ve Husserl'den gelen kabuller üzerine kurulduğuna inanır Derrida. Dolayısıyla, bu filozoflara ilişkin metinleri grammatoloji projesini geliştirirken uğradığı birer durak, sözmerkezcilik eleştirisinin birer aşaması, bir anlamda da grammatoloji projesinin birer anıdır.

"Hendek ve Piramit: Hegel'in Göstergebilimine Giriş" adlı makalesinde (*De la Grammatologie* içinde) Hegel'in konuşma ile yazıya dair görüşlerini çözümler Derrida. Hegel konuşma ve yazıdan *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin Özne Tin kısmında söz eder. Hegel'in sisteminde "Özne Tin", üç aşamada ele alınan Tinin ilk devinimidir; diğer iki aşama "Nesnel Tin" ile "Mutlak Tindir". Özne Tin bir tür geçiş aşaması olduğu için Derrida Hegel'de göstergenin özne ve sonlu Tinin bir belirlenimi olarak, yani bir dönüşümün dönüşümü olarak ortaya çıktığını söyler.

Daha yakından bakılacak olursa, Hegel göstergeleri ya da genel olarak dilsel üretimi düşüncenin bir anı olan tasarımıyla bağlantılandırır. Tasarım, sezgi ile açık seçik düşünce arasındaki geçişi sağlayan ve anımsama, düşleme ve bellek gibi üç anı olan bir düşünce kipidir. Hegel'de gösterge, düşüncenin tasarıma, özellikle de düşünce gücüne dayanan, ama aynı zamanda dışsal varlığı da olan bir üründür: Düşünce duyuşal içeriği olarak ve bu malzemedeki kendisi için tasarımlar oluşturarak ortaya çıkar, böylece bağımsız tasarımlarına kesin, belirli bir varlık verir. Derrida'ya göre Hegel'de gösterge bir "bağımsız tasarım" ile bir "sezgi"yi, başka deyişle bir kavram (gösterilen) ile bir duyu algısını (gösteren) birleştirmesinden ötürü "canlandırıcı" bir etkinliğin ürünüdür, ama aynı zamanda da dışsallığından ötürü devinimsiz bir bütünlük, "bir tür cisim"dir. Dolayısıyla Derrida'ya göre tıpkı yapı kavramı gibi Hegel'deki gösterge kavramı da varlığını bir çelişkiye borçludur, gösterge canlandırıcı bir etkinliğin kapatıldığı gömüttür. Anıtsal bir mezarın içinde diriliğini koruyan bir Tin tasarımlar Derrida, bundan ötürü de göstergeye "piramit" der, Hegel'de dil "Tin'in mezarı"dır.

Derrida bu görüşü Hegel'in diyalektiğine başvurarak eleştirir. Ona göre Hegel'in göstergebilimi, mezarın içindeki Tine değil, mezara –yani anlama, hakikate– yöneldiği, Tinin yolculuğunu canlılığın kaynağı olan olumlayıcı gösterme oyununa değil hakikat peşindeki Öznel Tinin değişmez ürünlerine bağladığı için, olumsuzlamanın ciddiyetinde takılıp kalmıştır. Daha geniş bir açıdan bakıldığında bunun nedeni, Hegel'de göstergenin "aşma" aşamasıyla son bulması öngörülen bir diyalektiğe hapsedilmiş olması, "aşma"nın da daima değişmez bir kaynağa, sabit bir varlığa ulaşmanın yolu addedilmesidir.

Rahatlıkla görülebileceği gibi bu eleştiri Derrida'nın temel sorununa, dildışı kaynaklar, dayanaklar, metindışı "gerçek" varlıklar aramanın çelişkili ve metafizik bir çaba olduğunu gösterme sorununa bağlanır. Dil sorunu bir yana, tüm Hegel dizgesinde böylesi bir metafizik yönelim vardır Derrida'ya göre. Hegel'in diyalektiği daima "hakikat"e, düşüncenin dışındaki değişmezliğe yöneldiği için olumsuzlamayı bir tür "hapsedme" yöntemi olarak kullanır, "aşma"yı hedef alan bu diyalektikte olumsuzlanan şeyin "farklılığı" dıştaki hakikat uğruna yadsınır. Bunun yarattığı en önemli sorunsal, Hegel'in diyalektiğinin aşma aşamasına ulaşmak için farklılığı "hapsedilecek bir olumsuzluk" olarak görmek ve sunmak zorunda olmasıdır.

Bu çerçevede Hegel'in sistemini "Efendi", sistemin öğelerini de "Köle" diye niteler Derrida. İster göstergeler ister doğa söz konusu olsun, öğeler sistemin bütünlüğünü sağlamak uğruna farklılığı yadsınmış, bütüne hapsedilmiş Kölelerdir. Efendinin düzeni tüm düşünceyi hakikat haline getirmeyi hedeflediği için, kendisini oluşturan öğelerinin indirgenemez farklılığını ortadan kaldırır. Derrida'nın önerisi, bütünselliğin lehine, farklılıklarınsa aleyhine işleyen "aşma"nın yadsınmasıdır. Karşıtlığın, çelişkinin, farklılığın anlaşılmasının yolu olan diyalektik "aşma" aşamasından kurtarılacak olursa, sabit hakikatler bulma çabasından vazgeçilirse, olumlama ile olumsuzlama "aşma" hedefinden bağımsızlaşır, canlı ve devingen

karşıtlıklarla düşünmek, anlamı piramitlere hapsetmemek, farklılıkları başka şeylere indirgemeksizin düşünmek mümkün olur Derrida'ya göre.

Hegel diyalektiğine yönelik bu eleştirinin iki ilginç özelliği olduğu görülüyor. İlkin, Derrida'nın genelde tüm yazılarına hâkim olan bir tutum –karşıtlıkları, çelişkileri sürekli diyalektik çerçevesinde düşünme tutumu– bu Hegel eleştirisiyle açıklığa kavuşmuş oluyor. Derrida'nın incelediği tüm metinlerde bir karşıtlık ilişkisinin peşine düşmesi, karşıtlıkları da (yapısalcılıktakinden farklı olarak) hep bir baskınlık-bastırılmışlık çerçevesinde incelemesi, sonuçta da karşıtlığın "Batı Metafiziği tarafından bastırılmış" ucunun aslında çıkışı gösterebilecek ipuçlarını barındırdığını keşfetmesi, "aşmasız bir diyalektik" bulma, kurma çabasıdır aslında (bunun en iyi örneklerinden biri, yukarıda özetlenmiş olan Saussure eleştirisi çerçevesinde ulaşılan karşıtlıkların irdelenişidir). Enerjik, yaratıcı, kendi kendini üretebilen kavramlardan oluşan bir sistem kurduğu için Hegel'i beğenen Derrida, bu sistemi olanaklı kılan diyalektiği belirli kısıtlamalar koyarak benimser.

İkincileyin, bu Hegel eleştirisi gene Derrida'nın tüm yazılarına yayılmış olan bir kaygı tarafından yönlendirilmektedir. Hegel'in sistemini "yaratıcı kavramlar"ından ötürü beğense de, şiddet içeren bir hiyerarşi ile bütünselliğin hizmetinde olan bir diyalektik getirmesinden ötürü Hegel'in sistemine muhaliftir Derrida. Ona göre Hegel'in sistemi, farklılıkların barış içinde bir arada yaşamasının önündeki en yetkin düşünsel engeldir, –başka alanlar bir yana– siyasal düzeyde farklılıkların kendileri olarak var olmasını engelleyen düşünüş biçiminin en incelmış, en karşı konulmaz örneğidir. Hegel diyalektiğinin radikal bir eleştirisi, şiddet içeren hiyerarşilerin kırılması için gereklidir. Kısacası, yapısalcılık sonrasının başka düşünürleri gibi Derrida'nın da, felsefe tarihine yirminci yüzyılın siyasal sorunlarını merkeze alarak baktığını söylemek mümkündür.

Ancak, Derrida'nın Hegel eleştirisinin "radikal" bir eleştiri olduğunu iddia etmek de zordur. Hegel'in sistemini "içerden" eleştirme ülküsünün yanı sıra yukarıda

değınilen sorundan –karşıtlıklara hep Hegel diyalektiğıyle bakma, bunları Hegel diyalektiğıyle anlamlandırma sorunundan– ötürü, "radikal" değil "stratejik" diye nitelendirilebilecek bir eleştiri vardır ortada. Daha önemlisi, bu çalışmada izi sürülmeye çalışılan temel bir eğilim, en yalın, en kesin ifadesini bulur Derrida'da. "Gerçek"ın yirminci yüzyıldaki yolculuğı Derrida'da son bulur. "Nesnenin bilinç için ... bilincin onu bildiğı haliyle ortaya çıktığı doğrudur" diyen Hegel'den "metnin dışı yoktur" diyen Derrida'ya uzanan yol, "gerçek" ve "gerçeklik" kavramı açısından bir tükeniş yoludur bir bakıma. Saussure'deki anlam kaymasının, Lévi-Strauss'taki "yapısal" beynin, Barthes'taki önerilen "gerçek"ın son uğrağı, Derrida'nın insan beynine yerleştirdiğı arkhe yazı sayesinde kendi ayrımlamalarından öte hiçbir şeye ulaşamayan yirminci yüzyıl insanının dilsel dünyasıdır.



4. SONUÇ: YIRMİNCİ YÜZYILIN HEGELCİ KLİŞELERİ

Sonuçta, yapısalcılık sonrası düşünürleri geleneksel nesnellik tutumu ile geleneksel doğruluk hedefini ... ortadan kaldırırlar. Bilimsel *bilgi*, nesnellik ile doğruluğun yıkımıyla birlikte, yazınsal ya da siyasal *etkinlik* karşısında değer kaybeder. (Harland, 1987: 3; vurgulamalar metne aittir.)

Harland'ın dile getirdiği bu yalın gerçek, bu çalışma boyunca söylenenleri kısmen özetliyor. Şimdilik Derrida'da zirvesine ulaşmış gibi görünen yapısalcılık sonrası düşüncesinin en temel özelliklerinden biri, yazınsal ve siyasal etkinliğin her şeyden üstün tutulması. Barthes'ın "gösterenler galaksisi"nin, Deleuze'ün yanlış Nietzsche yorumunun, Foucault'nun anakronik tarihsel dönemlerinin, Derrida'nın tuhaf diyalektiğinin ardında yatan şey, akademik, toplumsal, iktisadi, felsefi, bilimsel, yazınsal, kurumsal iktidarı ve hiyerarşiyi bir şekilde sarsma hedefi. Diğer deyişle, kendi aralarında da türlü tartışmalara giren yapısalcılık sonrası düşünürlerinin hakkında asla uzlaşmazlığa düşmedikleri tek şey, siyasi doğruluğu yakalayabilecek etkinliklere uygun düşünsel zemini yaratabilmek ve yazı alanında –ister felsefe, ister yazın eleştirisi, ister siyasetbilim, ister toplumbilim yazıları söz konusu olsun– her çeşit iktidar düzeneğini, hiyerarşik yapılanmayı ortadan kaldırmanın, hâkim özne karşısında "öteki"ni ya da "efendi" karşısında "köle"yi konuşurmanın, onu özgürleştirmenin yolunu bulabilmek. Kanlı yirminci yüzyıl tarihinin, kitlesel kıyımların, çoğu zaman savaşla sonuçlanan çağdaş yerel kutuplaşmaların, uygarlık ya da gelenek adına uygulanan şiddetin yanı sıra, günlük yaşamda "doğallıkla" ortaya çıkıveren kıyıcılığın, başkalarına, farklı kültürlerle kapalılığın, öfkenin, gizli şiddetin, cinsel yıldırımın, tüm bunları meşrulaştırmaya yarayabilen bilimsel, felsefi, siyasi, kültürel, sanatsal üretimin ve düşünsel yapının da hesaba katılmasıyla belirlenmiş bir hedef bu.

Böyle bir amaçla yola çıkıp, –Harland'ın deyişiyle– "nesnellik ile doğruluğun yıkımı"yla sonuçlanmış bir düşünüş biçimine varan yapısalcılık sonrası düşünürlerinin bu "serüveni", salt kendi düşünsel etkinliklerinin bir ürünü değildir elbette. Harland'ın da *Superstructuralism*'de (Üstyapısalcılık) gösterdiği gibi, yapısalcılık sonrası

düşüncesinin yapısalcılıkla, ondokuzuncu yüzyıl felsefesiyle ve Hegel'le sıkı bağlantıları vardır. Bu çalışmada, Harland'ın kurduğu bağlantılardan farklı, daha çok yapısal dilbilimin geçmişe dayanan kabulleri üzerinden yapısalcılık sonrasına uzanan bağlantılardan söz edildi. Bir anlamda, yapısalcılık sonrasında ortaya çıkan haliyle "nesnellik ile doğruluğun yıkımı" nı hazırlayan zeminin aslında nerede ve nasıl biçimlenmeye başladığı araştırıldı. Nesnellik ve doğruluktan ne anlaşıldığı, ne anlaşılması gerektiği, bunların "yıkımı" nın ne demek olduğu gibi meseleler bir yana bırakılarak, belli bir bilimsel yönelimin –kabaca "uşçuluk" diye adlandırılan ve görgül veriler karşısında düşünsel düzeneklere öncelik tanıyan bir bilgi görüşünün– nesnesini nasıl ele aldığı, ona nasıl yaklaştığı, giderek nesnesinden nasıl "kurtulmaya çalıştığı" ve "kurtulduğu", bu "kurtuluş"a eşlik eden dil ve yorum anlayışlarının ne gibi ilkelere dayandığı, tüm bu süreçte "gerçeklik" ile "dünya" nın payına neler düştüğü, olup bitenlerin hangi noktalarda Hegel'le bağlantılı olduğu irdelendi.

Ancak değinilmeyen çok önemli bir mesele kaldı geriye. Yapısalcılık sonrası düşünürlerinin deyiş biçimine öykünülerek sorulacak olursa: Yapısalcılık ile yapısalcılık sonrasında geliştirilen düşünüş biçiminin *yaptığı ne oldu?* Kuşkusuz birçok şey. Her şeyden önce, "siyaseten doğruluk" gibi bir kavramın günlük yaşama bile yerleşmesini sağladı; özne ile "öteki" nin sorunlu ilişkisine dikkati çekti; ihtilafları çözmekte farklı seçeneklerin de olabileceğini gösterdi; beşeri bilimlerin pek çok dalında yerleşik kabullerin gözden geçirilmesini gerekli kıldı; iletişim teknolojilerinden psikiyatri yöntemlerine değin çağdaş dünyanın tüm bileşenlerinin sorgulanmasına yol açtı. Bu arada, Üçüncü Dünya araştırmaları, feminist incelemeler, İmtiyazsız Grup araştırmaları, tarih yazımı çalışmaları, disiplinlerarası araştırmalar, sömürgecilik sonrasına dair çalışmalar ve postmodernizm kuramları yapısalcılık ile yapısalcılık sonrası düşüncesinin sunduğu kavramsal donanım üzerine kuruldu. Ne ki bu arada birtakım "kaza" lar da oldu, bu düşünüş biçiminin temelindeki kabullerden, tarihsel yapısından kaynaklanan birtakım kaçınılmaz kazalar...

Erdemleri bir yana bırakılacak olursa, söz konusu düşünsel çizginin en büyük zaafi klielemi bir dili dolaşıma sokması, bu arada harcındaki Hegelciliği klieler aracılığıyla ulaştığı her yere taması, yirminci yüzyılın insanını kökü Hegel'e uzanan bir solipsizme hapsedmesi. Kısa film eletirilerinden akademik çalışmalara değin pek çok yerde rastlanabilecek bu klielemi dil, kimi zaman yapısalcılık sonrası düşünürlerinin yukarıda değinilen amaçlarına tamamen ters den, hiyerarileri pekitirip iktidarı güçlendiren, dönüp dolaıp hâkim söylemleri merulatıran, bu söylemlerin "susturulmuları"nı ebedi suskunluğa yazgılı hale getiren ürünler de verebiliyor.

Geleneğin karşısında modernlik olmasaydı, bu gelenek "sadece modern sanayi toplumunun negatifini" [A. Laroui'den alıntı] göstermiyor olsaydı, kim, genel anlamda bir "gelenek"ten söz edebilirdi? Bu kavramlar hiçbir anlam taşımadığı için değil –tam tersine bunlar o kadar çeşitli anlamlarla yüklüdürler ki esnektirler ve her kalıba girerler–, tanımladıkları düşünülen nesneye göre değil de kendilerini kullanan özneye göre anlam kazandıkları için. (Hentch, 1996: 264)

Bu sözler, tanınmış Ortadoğu ve uluslararası ilişkiler uzmanı Thierry Hentch'in *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakıı* adlı çalışmasından aktarılmıştır. Alıntılanan satırlarda yazar, tarihteki Doğu-Batı ilişkisini incelediği *Hayali Doğu*'da kullandığı karıtlıklardan birini, modern/geleneksel karşıtlığını "gereklendiriyor". İlk bakışta eleştiri izlenimi veren, ama "Batı" ile "Doğu" ya da "modern" ile "geleneksel" gibi nitelermelerin akademik incelemeler açısından niye "elverişli" ve "kullanışlı" olduklarını açıklayan daha geniş bir pasajdan seçilmiş olan bu sözler, yirminci yüzyılın önemli sorunlarından biri –"kimliklerin oluşumu" sorunu– karşısındaki yaygın bir tutumu rneklemesi açısından ilginç. "Kliecilik" diye adlandırılabilir bu tutumu –belki de farkına varmaksızın– tanımlıyor Hentch: Tanımladıkları düşünülen nesneye göre değil de kendilerini kullanan özneye göre anlam kazanan, esnek ve her kalıba girebilen kavramların, özellikle de birbirinin "negatifi" olarak kullanılan kavram çiftlerinin egemenliği.

Kabaca özetlenecek olursa *Hayali Doğu*'nun temel izleği Batının "öteki" (Doğu) üzerinden dolanarak kendini anlaması, kendine varması, kendini tanıması, tanımlaması; yani kitap Doğu-Batı ilişkilerini değil, Batının "kendi bilincine varma" sürecini inceliyor. Hentch'in deyişiyle:

Bu kitap Doğudan söz etmiyor. Bizden söz ediyor. (...)

Bizim Batılı kafalarımızın dışında Doğu yok. Hatta Batının kendisi de yok. Batı, karşıt terimiyle aynı nedenlerle içimizde var olan bir düşünce. (...)

Biz kimiz? Doğunun ön yüzü mü? Ötekinin ötekisi mi? Pozitif kutup mu, doğrulanmışlık mı? Ama kimi zaman da madalyonun öteki yüzü: Pozitifin negatifi. (...)

Doğu kavranamaz ve bu kitap da onu kavramaya çalışmıyor. Bizim kim olduğumuzu söyleme iddiasında da değil. Ama gene de burada söz konusu olan biz ve öteki. Evet, söz konusu olan, ötekinin içinden kendimize bakmak: Ötekinin bizi gördüğü gibi değil de bizim ona bakışımızda kendimizi ele verdiğimiz gibi. İşte bu kitap, geniş ölçüde bilinçsiz olan bu kendi kendimizi ifade biçimimizi bilincimizin yüzeyine çıkartmayı öngörüyor. (...) Üstüne tünemiş bulunduğumuz tarih bizi günlük yaşamımızın tabanı üstünde düşünmeye, onu oluşturan tortul katmanlarını kazmaya çağırır. (Hentch, 1996: 7-8)

Bu sözlerle başlayan bir kitap karşısında, çağdaş felsefe, toplumbilim ve siyasetbilimde sıkça kullanılan bazı kavramlardan habersiz bir okur "peki bu kitap neden söz ediyor, tam olarak neyi konu ediniyor?" diye sorabilir rahatlıkla. Kuşkusuz her kitap gibi *Hayali Doğu* da belli bir araştırma alanının terimleriyle, kavramlarıyla konuşur gibi görünüyor ilk bakışta; ancak daha dikkatli incelendiğinde, iyice tanımlanmış terimlerin ya da kavramların değil "esnek ve her kalıba girebilen kavramların" söz konusu olduğu kuşkusuna kapılabiliyor insan. Zira, yukarıda alıntılanan cümlelerden anlaşılacağı gibi "biz" adıyla imlenen özne "Batı" ya da "Batılılar", ama Doğu gibi Batının da Batılı kafaların dışında var olmadığını öğreniyoruz. Kitapta konu edinilen şarkiyatçılık tarihinin hiç de "salt düşüncede"

kalmayan ayrıntıları (savaşlar, enstitüler, üniversiteler, misyonerler, keşifler, kütüphaneler dolusu çalışmalar, şirketler, devletler vs.) bir yana bırakılsa bile, "içimizde var olan bir düşünce" olarak tanımlanan, hatta "sahte parıltı", "süs", "serap", "hayal" diye nitelenen Doğunun ve onun karşısındaki –gene hayali– Batının sırf "öteki" ve "biz" diye iki kategoriye yerleştirilmekle birdenbire tarihte, tarihin tortul katmanlarında izi sürülebilecek birer "gerçek varlık" statüsüne geçmesi büyük bir sorun gibi görünüyor.

Hiç mi hiç "hayali" olmayan bir tarihte bu "hayali" şeylerin nasıl etkili olabildiği sorununa eğilmeyen, değinmeyen bir çalışma *Hayali Doğu*; elbette ki böyle bir şey yapması da gerekmiyor. Mesele daha çok, "öteki" ile "biz"in ya da "negatif" ile "pozitif"in (buna bağlı olarak "olumsuzlama" ile "olumlama"nın) birer "kestirme" yol olarak kullanılması. Çalışma boyunca "öteki" ile Doğunun ya da "biz" ile Batının düzdeğişmeceli olarak birbirlerinin yerine kullanıldığı görülüyor; böylece Doğu ile Batının "kafamızda kalan kavramlar" olması sağlanırken, "öteki" ile "biz" –tarihte bıraktıkları izler aracılığıyla– birtakım kimlik oluşumlarını açıklayan öznelere haline getirilebiliyor. Öyle ki, yazar coğrafi bir alan olarak Doğudan söz etmek istediğinde "gerçek Doğu" (Hentch, 1996: 59) gibi bir sıfat tamlaması kullanma gereği duyarken, sözcüğü "ötekiyle ... ilgili olarak, anlayışa dayalı bir ilişki kurmaya çalışmak zorundayız –sırf dünyada kendi kendimizi en iyi biçimde tanıyabilmek için. Dünyanın hali bunu gerektiriyor" dediğinde (Hentch, 1996: 247) hiç de hayali olmayan bir dünyada biz ile ötekinin "gerçek" ilişkisine dair bir şey söyleyebiliyor. Böylece de bir sözcüğün ya da ifadenin klişe haline gelmesinin tipik bir örneğini sunuyor.

Klişelerin, "kalıplaşmış söz"lerin en önemli özelliklerinden biri, belirli bir bağlamda kullanılabilir olan birçok sözcüğün ya da ifadenin yerine geçebilmeleridir. Klişenin geniş bir kullanım alanına sahip olması, herkes tarafından değilse de pek çok kişi tarafından tanınan, yadırganmayan bir kalıp olmasından kaynaklanır. Ayrıca, bir klişenin yerini alabileceği sözcük sayısının çokluğu bir anlam muğlaklığına, kaçınılmaz anlam kaymalarına neden olur. Nitekim Hentch "hayali Doğu"nun yerine "öteki"

sözcüğünü kullanarak hem hayali bir Doğudan, hem gerçek Doğululardan, hem siyasi bir kutuptan, hem bir dinden, hem Bizanstan, hem Doğu Akdeniz'den vs. söz edebiliyor, üstelik bu anlam genişlemesi sayesinde "öteki"ni –belli bir kuramsal çerçevede kullanılan– anlamı belirli bir kavram gibi sunabiliyor, böylece en az "öteki" kadar geniş (ve kaypak) bir anlam alanı oluşturan "biz"den dem vurabiliyor.

Ancak Hentch, klişe kullanma eğilimi gösteren pek çok yazardan farklı olarak, kitabının temel kavramı olan "öteki"nin kaynağı, nereden geldiği konusunda da bir fikir veriyor okura. Kitabın "Kimlik Diyalektiği" adlı alt bölümünün "Ötekini Bilimsel Yoldan Tanımak" başlıklı kısmında şunları söylüyor:

Bugün etnikmerkezciliğin, bilimsel etkinliğin başlangıcında birazcık zihin jimnastiğiyle kurtulunacak bir kusurdan ibaret olmadığı biliniyor. Bu bizim algılayışımızı gösteren bir prizma, *bizim* dünya görüşümüz, kurtulmayı düşünmek yerine gerekliliğini kabullenmemiz gereken bir mercektir. O kadar ki, kendi kendini tanımak ötekine yaklaşmanın önkoşulu olmaktadır; kırılğan ve belirsiz bir önkoşuldur bu. Çünkü gözlemlediğimiz gibi, öteki de, sayesinde az ya da çok bilinçli olarak kendi kendimizi tanımladığımız bir araçtır. İşte elden geldiğince tam olarak bilinç düzeyine taşınması gereken kimlik ve ötekilik arasındaki diyalektik tam da budur. O halde, ötekini tanımak kendi kendini tanıma işinin tamamlanmış olmasını gerektirir, biter bitmez yeniden başlaması ve tersine dönmesi gereken bir süreçtir bu. (Hentch, 1996: 252; vurgulama metne aittir.)

Alt bölüm ve kısım başlığının anırttığı düşünüş biçiminin, Hegel sistemine özgü diyalektik anlayışının serimlendiği görülüyor burada. Ögeler biraz değişse de, Hegel'in Efendi ile Köle eğretilmesiyle özetlediği ilişki kalıbı yineleniyor. Ama Hentch, siyasi bir olgudan, etnikmerkezcilikten söz ediyor. Hentch'in söyledikleri ironi eklenerek tekrarlanacak olursa şöyle bir durum çıkıyor ortaya: Etnikmerkezcilik *bizim* algılayışımızı gösteren bir prizma, *bizim* dünya görüşümüz, kurtulmaya çalışmaktansa *gerekliliğini* kabullenmemiz gereken bir mercek. Etnikmerkezci olduğumuzu ne kadar iyi bilirsek, ötekine (Doğululara, Doğuya?) yaklaşmamız da o ölçüde kolaylaşır; "evet, biz böyleyiz, etnikmerkezciyiz" demek, ötekine yaklaşmanın *önkoşulu*. Bu durumda ötekinin yaptığı ve yapabileceği pek bir şey yok, çünkü o bizim kendi kendimizi

tanımlamamızı sağlayan bir *aracı* (zaten Hentch'e göre "ötekiyle anlayışa dayalı bir ilişki kurmak" da "sırf kendi kendimizi en iyi biçimde tanıyabilmek için" gerekli, bu ilişkinin "karşımızdaki"yle ya da "anlayış"la bir ilgisi yok). Önemli olan etnikmerkezciliğimizi bilinç düzeyine taşımamız, öyle olduğumuzu bilerek etnikmerkezci olmamız. Zira kimlik ile ötekilik arasındaki diyalektik *tam da* bu. Ötekini tanımak istiyorsak, etnikmerkezci olduğumuzu bileceğiz. Sonrasının ne olacağı ise belli değil; bu süreç biter bitmez yeniden başlayacak ve tersine dönecek, ama muhtemelen bu kez de kabullenmemiz gereken bir başka özelliğimizi keşfedeceğiz (Hegel'in geliştirdiği ilişki şemasından farklı olarak, –"öteki" klişesi sayesinde hayali mi sahici mi olduğu anlaşılmayan– karşı kutbun etkinliği konusunda ise herhangi bir bilgi yok; çünkü: "Bu kitap Doğudan söz etmiyor").

Kaldı ki "öteki", bu yeknesak döngüde –en azından tarihin önemli bir kısmında– değişmeden kalan bir şeydir Hentch'e göre:

Ortaçağdan beri Avrupa'nın Doğuya bakışındaki değişmeyen tek şey, onda özü değişen (önce dinsel, daha sonra sosyokültürel) bir ötekiliğin kavranması ve ondan yola çıkarak bu ötekiliğin üretilmesidir; aynı zamanda, efsanelerin beşiği bu yerlerin çekiciliği, yıkıntılarla beraber geçmişin bir izi gibi yaşayan şu "yerel renk" merakıdır. Ama bu ötekiliğin bir müdahale malzemesi haline gelmesi ve egemen olma sorununun gerçekten ortaya çıkması için ondokuzuncu yüzyılın şafağını beklemek gerekir. (Hentch, 1996: 159-60)

Bir Haçlı Ordusu askerinin, bir onaltıncı yüzyıl seyyahının, bir onsekizinci yüzyıl tüccarının, bir Arap şiiri uzmanının, bir Cizvit misyonerin, bir ansiklopedi yazarının, bir Fransız strateji uzmanının, bir İngiliz casusunun vs. ortak bir "bakış"a sahip olabileceğini ima ediyor bu iddia. Ortaçağdan beri değişmeden kaldığı öne sürülen şeylerse hayli belirsiz: Avrupalı Doğuda ötekini kavlıyor ve bu ötekiliği üretiyor, Doğu Avrupalıya çekici geliyor, son olarak da Doğuya bir "yerel renk" merakıyla yaklaşıyor. Eğer "öteki" gerçekten iyi tanımlanmış bir kavram ya da terim olarak kullanıyor olsaydı, sonraki iki özellikle –"çekicilik" ve "yerel renk merakı"– yana gelmemesi gerekirdi kuşkusuz. Ancak böyle olsaydı bile, saptanan "değişmezlik"

anakronik olmaktan kurtulamazdı. Çok geniş bir tarih dilimine bütüncül bir açıklama getirmek üzere son derece kaypak bir parametreye başvurulmuş olması bir yana, tarih yazımı açısından bakıldığında, "öteki" gibi "görece yeni" bir kavramın Ortaçağdan bu yana uzanan bir geçmişe bu şekilde dayatılması anakronizmin sıradan bir örneğini oluşturmaktadır. Sonuçta Doğunun Avrupalıya çekici gelmesi ile Avrupalının Doğuya "yerel renk" merakıyla yaklaşması ne ölçüde anlamlıysa, Doğuda ötekini kavrama ve ötekiliği üretme de o ölçüde anlamlı bir açıklama gibi görünüyor. Ancak diğer değişmez özelliklerden farklı olarak "öteki"lik bir müdahale (siyasi müdahale) malzemesi haline gelebiliyor; sanki "çekicilik" ile "merak"tan çok daha belirgin, saptanabilir bir olguymuşçasına, "Ortaçağdan beri" gibi muğlak bir tarihsel çerçeveden çıkarılıp "ondokuzuncu yüzyılın şafağına" yerleştirilebiliyor. Klişelerin yarattığı retorik körlük sayesinde.

Bu körlük büyük ölçüde, "öteki", "pozitif", "negatif", "ötekinden geçerek kendi bilincine varma" gibi klişeleri barındıran genel bir dilin kendisinin de klişe haline gelmiş olmasından kaynaklanıyor. "Kendinden menkul" olmanın ötesinde, yirminci yüzyılın bazı düşünürleri tarafından çeşitli alanlarda, çeşitli yordamlarla yerleşik hale getirilen bu dil Hegel'e çok şey borçlu; zira Hegel'in sistemi parçalar halinde bu dile taşınmış durumda. Bu çalışmada çeşitli vesilelerle değinilen bu içselleştirme, herhangi bir Hegel terimini alıp herhangi bir açıklama yapmadan ya da ihtiyat kaydı düşmeden bir siyasetbilim incelemesine eklemeyi "meşru" bir tutum haline getiriyor; çünkü, tek bir Hegel terimiyle, onun tüm sisteminin yanı sıra yirminci yüzyıla özgü Hegel yorumlarının tamamı da anırtırılmış oluyor, böylece özgün bir kuramsal çerçeve çizmeksizin "hazır" bir kuramsal çerçeve sahibi olmak mümkün hale geliyor.

Sözelimi Hentch bir yandan "halkların tininin zaman ve mekân dışında belirlenebilecek bir şey olmadığını" söylerken (Hentch, 1996: 260) ya da Hegel'in – kitapta pek çok örneği olan– başka kavramlarına dolaysızca başvururken, bir yandan da "biz burada nesnel bir gerçeklik ya da her yönüyle tutarlı bir sistem değil, Batı Avrupa'nın dünyadaki yerine ilişkin bir bilinçlenme yansıması –onu yansıtan aynada

görünmese bile- arıyoruz" diyerek (Hentch, 1996: 105-6) çağdaş Hegel eleştirilerine göz kırpabiliyor. Üstelik bu kısa cümlede söyledikleri, anıştırdığı Hegel eleştirilerinin niteliği hakkında çok şey söylüyor.

Kitap boyunca hafif bir küçümseme tonunun eşlik ettiği "nesnel gerçeklik" ifadesi, Hentch'in yukarıdaki cümlesinde tam yerine oturmuş durumda: Ya nesnel gerçeklik ya tutarlı bir sistem diye özetlenebilecek iki seçenek söz konusu; ancak bunların ikisinden de uzak duruluyor, çünkü bir bilinçlenme *yansıması* aranıyor, üstelik "onu yansıtan aynada görünmese bile". "Gerçek" ve "gerçeklik" kavramı konusundaki karmaşaya bu çalışma boyunca pek çok kez değinildi, bu kavramın geçirdiği dönüşüm izlenmeye çalışıldı. Keza, "sistem" -ya da yapısalcılıktaki değişkesiyle- "dizge" kavramının da hangi yönleriyle bir sorun oluşturduğu konu edinildi. Hentch'in sunduğu ve desteklediği üçüncü seçenekte, yapısalcılık-yapısalcılık sonrası çizgisinin temel yönelimini özetler: Hentch'in kitabı "bir bilinçlenme" değil, bir bilinçlenme "yansıması"ını -aynada bulamasa da umutsuzluğa kapılmadan- arar. Bilinçlenmenin "yansıdığı" varsayılan ayna ise geçmişe ait "metinler"dir (tarihler, seyahatnameler, edebi yazılar, akademik incelemeler, felsefe metinleri vs.). İşin ilginç yanı, Hentch bu amaçla taradığı pek çok metinde bu "görünmeyen yansıma"ları bulur. Çünkü metinlere Barthes ile Derrida'nın önerdiği biçimde bakar, metinleri birer "gösterenler galaksisi", izlerin izlerinden oluşan birer "zincirleme" olarak görür; elindeki metinlere, anakronik olup olmadıklarını sorgulamadığı ölçütlerle, "özgürce" yorumlamak üzere yaklaşır. Kuşkusuz bu son adımıyla Barthes ile Derrida'dan uzaklaşır Hentch. Zira Barthes da Derrida da -en azından sözcük düzeyinde- bir metinde var olmayan ya da metinle dolaysız bir bağlantı içinde olmayan kavramları temel ölçüt haline getirmekten sakınır. Ancak açtıkları yorumlama evreni -kendileri böyle bir yolu seçmeseler de- Hentch'in yaklaşımına, metnin her türlü stratejik okumaya açık olmasına izin verir.

Sonuçta iki noktayı vurgulamak gerekiyor. İlkin: *Hayali Doğu* yirminci yüzyılın "saygın", "felsefi" klişeleriyle donanmış tek çalışma değil elbette. Özellikle mikro tarih ve kültür tarihi alanlarında yapılan çalışmalar arasında, kavramsal çerçevesini kısmen ya da tamamen klişelerle kurmuş olan başka çalışmalar da var. Kimi zaman bunlarda, "yeni" yorumlama yöntemlerini siyasal kaygılarla ortaya atmış olan yapısalcılık sonrası düşünürlerinin desteklemediği ve desteklemeyeceği sonuçlara da ulaşıyor, Hentch'in kitabında olduğu gibi: Deleuze'ün, Foucault'nun, Derrida'nın, "öteki" ve benzeri kavramları kemikleşmiş klişeler haline getiren bu filozofların kültürel çatışmaları aşmanın yolunu ararken ortaya attıkları görüşler, çözmek istedikleri sorunu büsbütün çözümsüz hale getirebiliyor; felsefe alanında "kulağa hoş gelen" tavsiyeler, bir siyasetbilim metninde benmerkezcilik batağına saplanıp kalabiliyor. Ama sorun böylesi sonuçların ortaya çıkmasından çok, üslupta ve yaklaşımda. Başka deyişle, Hegel'in kayganlaştırdığı gerçeklik zeminine uygun düşen yorumlama yaklaşımı yorumlayana sınırsız bir özgürlük getirirken yorumlanana hiç sayabiliyor, düşünce ile dünya arasındaki ilişkiyi büsbütün, kayıtsız şartsız düşünceye – kendinden başka bir şeyin peşinden koşmayan, kendine kitlenmiş bir düşünceye, bir anlamda Barthes'ın "kâhin"ine– teslim edebiliyor.

İkincileyin: Kavramları birer klişe haline getirilen tek filozof da Hegel değil kuşkusuz. Ancak, yapısalcılık ile yapısalcılık sonrasının yönünü belirleyen varlıksal temel öncüllerin Hegel'in sistemiyle bağlantılı olmasından ötürü, en rahat kullanılan klişeler, söylenenlere felsefilik izlenimi kazandıran en "birbirine uygun" kalıplar Hegel felsefesinden çıkma. Hentch'in tipik çalışmasında da görüldüğü gibi, yapısalcılık ile yapısalcılık sonrasının tezgâhından geçmiş haliyle Hegelcilik, etkinliğini sürdürüyor. Dahası, Hegel eleştirileri gene şu ya da bu şekilde Hegel'den beslenen tezlere dayalı olarak geliştirildikçe, yapısalcılık ile yapısalcılık sonrasında oluşan karma dil ödünç alınıp içselleştirilen kalıpları sorgusuz sualsiz korudukça, Hegel etkisi klişelerde ve klişeleşmiş bir dilde varlığını sürdürmeye devam edecek gibi görünüyor.

Bu durumda yapılabilecek en önemli şeylerden biri, yapısalılık ile yapısalılık sonrası düşüncesini –başarılarını, haklı felsefi ve siyasi kaygılarını, inceliklerini, ufuk açıcı yöntemsel buluşlarını ve katkılarını göz ardı etmeksizin– varlıksal ve bilgisel kabulleri açısından ciddi bir sorgulamadan geçirmek.



KAYNAKÇA

AUGE, Marc

- 1995 *Çağdaş Dünyaların Antropolojisi*,
çev. H. Tufan,
İstanbul: Kesit Yayıncılık.

BARRETT, Michèle

- 1996 *Marx'tan Foucault'ya İdeoloji*,
çev. A. Fethi,
İstanbul: Sarmal Yayınevi.

BARTHES, Roland

- 1986 *Göstergebilim İlkeleri*,
çev. M. Rifat - S. Rifat,
İstanbul: Sözce Yayınları.
- 1987 *Yazı Nedir?*,
yay. haz. E. Batur,
İstanbul: Hil Yayınları.
- 1988 *Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş*,
çev. M. Rifat - S. Rifat,
İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- 1990a *Çağdaş Söylenler*,
çev. T. Yücel,
İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.

1990b *Yazı ve Yorum*,
yay. haz ve çev. T. Yücel,
İstanbul: Metis Yayınları.

1995 *Yazarlar ve Yazanlar: Eleştirel Denemeler*,
çev. E. Kayra,
Ankara: Ekin Yayınları.

BONNEFOY, Yves

1991 *Mythologies*,
yay. haz. W. Doniger,
Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları.

BRONDAL, Viggo

1943 *Essais de linguistique générale*,
Kopenhag: Ejnar Munksgaard.

DELEUZE, Gilles

1983 *Nietzsche and Philosophy*,
çev. H. Tomlinson,
Londra: Athlone Press.

1984 *Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties*,
çev. H. Tomlinson - B. Habberjam,
Minneapolis: Minnesota Üniversitesi Yayınları.

DELEUZE, Gilles - GUATTARI, Félix

1990 *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*,
çev. R. Hurley - M. Seem - H.R. Lane,
Minneapolis: Minnesota Üniversitesi Yayınları.

- 1993 *Felsefe Nedir?*,
 çev. T. Ilgaz
 İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

DERRIDA, Jacques

- 1976 *Of Grammatology*,
 çev. G.C. Spivak,
 Baltimore: Johns Hopkins Üniversitesi Yayınları.
- 1978 *Writing and Difference*,
 çev. A. Bass,
 Londra: Routledge & Kegan Paul.
- 1982 *Margins of Philosophy*,
 çev. A. Bass,
 New York: Harvester Wheatsheaf.
- 1999 "İnsanbilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun",
 çev. Ö. Gözel,
Toplumbilim, sayı 10.

ECO, Umberto

- 1989 *The Open Work*,
 çev. A. Cancogni,
 Londra: Hutchinson Radius.

FOUCAULT, Michel

- 1973 *The Birth of Clinic: An Archaeology of Medical Perception*,
 çev. A.M. Sheridan Smith,

Londra: Tavistock.

1982 *Deliliğin Tarihine Giriş,*
çev. E. Batur - N. Barın,
Ankara: Tan.

1992a *Ders Özetleri,*
çev. S. Hilav,
İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

1992b *Hapishanenin Doğuşu,*
çev. M.A. Kılıçbay,
Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

1993 *Bu Bir Pipo Değildir,*
çev. S. Hilav,
İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

1994 *Dostluğa Dair,*
çev. C. Ener,
İstanbul: Hil Yayınları.

GAME, Ann

1998 *Toplumsalın Sökümü,*
çev. M. Küçük,
Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

GLUCKSMANN, Miriam

1974 *Structuralist Analysis in Contemporary Social Thought: A*

*Comparison of the Theories of Claude Lévi-Strauss and Louis
Althusser,*

Londra: Routledge & Kegan Paul.

GUATTARI, Félix

1990 *Üç Ekoloji,*
çev. A. Akay,
İstanbul: Hil Yayın.

HARLAND, Richard

1987 *Superstructuralism,*
Londra: Routledge.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich

1966 *The Phenomenology of Mind,*
çev. J.B. Baillie,
Londra: George Allen & Unwin.

1976 *Bütün Yapıtları (Seçmeler),*
çev. H. Demirhan,
Ankara: Onur Yayınları.

1982 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I,*
Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

1983 *Vorlesungen über die Aesthetik,*
Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

1986 *Seçilmiş Parçalar,*
çev. N. Bozkurt,

İstanbul: Remzi Kitabevi.

1991a *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I. Mantık Bilimi*,
çev. A. Yardımlı,
İstanbul: İdea Yayınları, 1991.

1991b *Tarihte Akıl*,
çev. Ö. Sözer,
İstanbul: Ara Yayıncılık.

HENTCH, Thierry

1996 *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*,
çev. A. Bora,
İstanbul: Metis Yayınları.

JAKOBSON, Roman

1990 *Sekiz Yazı*,
çev. M. Rifat - S. Rifat,
İstanbul: Düzlem Yayınları.

JAMESON, Fredric

1994 *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Mantığı*,
çev. N. Plümer,
İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

KRISTEVA, Julia - DERRIDA, Jacques

1999 "Göstergebilim ve Grammatoloji",
çev. T. Akşin,
Toplumbilim, sayı 10.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm

1710 *Brevis designatio meditationum de originibus gentium*,
Berlin.

LEVI-STRAUSS, Claude

1985 *Irk ve Tarih*,
çev. R. Erdem - H. Bayrı,
İstanbul: Metis Yayınları.

1986 *Mit ve Anlam*,
çev. Ş. Süre - S. Erkanlı,
İstanbul: Alan Yayıncılık.

1993 *Din ve Büyü*,
çev. A. Güngören,
İstanbul: Yol Yayınları.

1994a *Hüzünlü Dönenceler*,
çev. Ö. Bozkurt,
İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

1994b *Yaban Düşünce*,
çev. T. Yücel,
İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

1994c *The Raw and the Cooked*,
çev. J. Cape,
Londra: Pimlico.

MULLER, Max

- 1861 *La science du langage*,
çev. G. Harris - G. Perrot,
Paris: Durand et Pedone Lauriel.

NIETZSCHE, Friedrich

- 1954 "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense",
The Portable Nietzsche,
yay. haz. ve çev. W. Kaufmann,
New York: Viking Press.

- 1981 *Die fröhliche Wissenschaft, Werke II*,
Frankfurt: Ullstein Materialien.

OLENDER, Maurice

- 1998 *Cennetin Dilleri*,
çev. N. Yılmaz,
Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

PIAGET, Jean

- 1982 *Yapısalcılık*,
çev. Füsün Akatlı,
Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

RENAN, Ernest

- 1947-61 *Oeuvres completes*,
yay. haz. H. Psichari,
Paris: Calmann-Lévi.

RİFAT, Mehmet

1998 *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları I. Tarihçe ve Eleştirel Düşünceler*,
İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

1998 *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları II. Temel Metinler*,
çev. M. Rifat - S. Rifat,
İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

SAID, Edward William

1999 *Şarkiyatçılık*,
çev. B. Ülner,
İstanbul: Metis Yayınları.

SAUSSURE, Ferdinand de

1976 *Genel Dilbilim Dersleri I*,
çev. B. Vardar,
Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

1978 *Genel Dilbilim Dersleri II*,
çev. B. Vardar,
Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

SILVERMAN, Hugh J. (yay. haz.)

1989 *Continental Philosophy II: Derrida and Deconstruction*,
Londra: Routledge.

SONTAG, Susan

1970 "The Anthropologist as Hero",
Claude Lévi-Strauss: The Anthropologist as Hero,

Massachusetts: M.I.T.

VARDAR, Berke

1982 *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*,
Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

VARDAR, Berke vd.

1988 *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*,
İstanbul: ABC Kitabevi Yayınları.

WILKINS, Burleigh Taylor

1974 *Hegel's Philosophy of History*,
Londra: Cornell Üniversitesi Yayınları.

WITTGENSTEIN, Ludwig

1985 *Tractatus Logico-philosophicus*,
çev. O. Aruoba,
İstanbul: B/F/S.

YÜCEL, Tahsin

tarihsiz *Yapısalcılık*,
İstanbul: Ada Yayınları.

1993 *Anlatı Yerlemleri*,

İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ