



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

**DÜNYAYI ANLAMADA DİLİN ROLÜ: DİLİN TEMSİL İŞLEVİ
ÜZERİNE BİR ÇALIŞMA**

Rabia TOPKAYA

Doktora Tezi

Ankara, 2017

DÜNYAYI ANLAMADA DİLİN ROLÜ: DİLİN TEMSİL İŞLEVİ ÜZERİNE BİR ÇALIŞMA

Rabia TOPKAYA

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

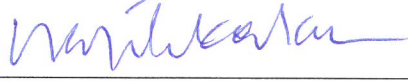
Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

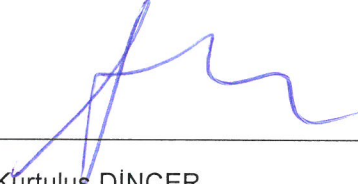
Ankara, 2017

KABUL VE ONAY

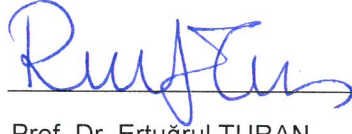
Rabia TOPKAYA tarafından hazırlanan "Dünyayı Anlamada Dilin Rolü: Dilin Temsil İşlevi Üzerine Bir Çalışma" başlıklı bu çalışma, 16.06.2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiştir.



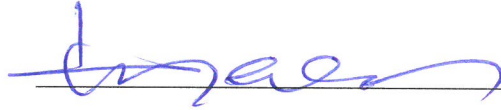
Prof. Dr. Nazile KALAYCI (Başkan-Danışman)



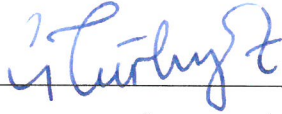
Prof. Dr. Kürtuluş DİNÇER



Prof. Dr. Ertuğrul TURAN



Prof. Dr. Levent AYSEVER



Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.

Prof. Dr. Sibel BOZBEYOĞLU


Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

16.06.2017



Rabia TOPKAYA

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin/raporumun tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kâğıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinlerin yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

- Tezimin/Raporumun tamamı dünya çapında erişime açılabilir ve bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir.

(Bu seçenikle teziniz arama motorlarında indekslenebilecek, daha sonra tezinizin erişim statüsünün değiştirilmesini talep etmeniz ve kütüphane bu talebinizi yerine getirirse bile, teziniz arama motorlarının önbelleklerinde kalmaya devam edebilecektir)

- Tezimin/Raporumun 16.06.2020 tarihine kadar erişime açılmasını ve fotokopi alınmasını (İç Kapak, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) istemiyorum.

(Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir, kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir)

- Tezimin/Raporumun.....tarihine kadar erişime açılmasını istemiyorum ancak kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisinin alınmasını onaylıyorum.

- Serbest Seçenek/Yazarın Seçimi

16.06.2017



Rabia TOPKAYA

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, Prof. Dr. Nazile KALAYCI danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.


Rabia TOPKAYA

ÖZET

TOPKAYA, Rabia. *Dünyayı Anlamada Dilin Rolü: Dilin Temsil İşlevi Üzerine Bir Çalışma*, Doktora Tezi, Ankara, 2017.

Bu tezin amacı; dilin temsil işlevinin yanı sıra hakikatleri kuran bir işlev kazanmasının hakikat anlayışımızda yarattığı farkı ortaya koymaktır. Çalışmada dilin temsil ilişkisini iyi yansıttığı için ölçüt olarak, Boethius Üçgeni olarak da bilinen Semantik Üçgen kullanılmıştır. Tezin birinci bölümünde Aristoteles'in ve Locke'un dil görüşleri incelenmiştir. Onlara göre dil, hakikatin temsili olan düşüncenin temsilidir; yani temsilin temsilidir. Ayrıca dil öncelikli olarak söz olarak düşünülmüş, yazı sözün temsili olarak ortaya koyulmuştur. İkinci bölümde, bir kırılma olarak ele alınan Humboldt'un ve Saussure'ün dil görüşleri incelenmiştir. Dil onlara göre, düşünce ile birlikte hakikatin birincil temsilidir. Yazı, hâlâ sözün temsili olarak ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde Derrida'nın görüşleri incelenmiştir. Dil Derrida'ya göre, hakikatleri kuran bir işleve sahiptir. Yazı da sözün temsili rolünden kurtulmuş, daha kapsayıcı bir anlam kazanmıştır. Sonuç bölümünde, dilin temsil işlevinin yanı sıra hakikatleri kuran bir işlev kazanmasının hakikat kavrayışımızda yarattığı farklar ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler:

Dil, Temsil, Hakikat, Düşünce, Söz, Yazı

ABSTRACT

TOPKAYA, Rabia. *The Role of Language in Understanding the World: A Work on the Representative Function of The Language*, Doctoral Dissertation, Ankara, 2017.

The aim of this dissertation is to put forth the representation function of language as well as the difference it creates in our understanding of truth. The study employs the Semantic Triangle, also known as Boethius Triangle, as the criterion, for it properly projects the representation function of language. The first chapter of the thesis dwells on the views of Aristoteles and Locke on language. According to these philosophers, language is the representation of thought, which is itself a representation of truth; that is, language is the representation of representation. Furthermore, language is first projected as speech; writing is put forward as the representation of language. In the second chapter, the views of Humboldt and Saussure on language are analyzed, which are considered as a rupture. According to these philosophers, language is the primary representation of truth, together with thought. Writing is still considered as the representation of speech. Third chapter dwells on the views of Derrida. According to Derrida, language has a function of constructing the truth. Writing is also freed from the role of representing speech, and gained a more comprehensive meaning. The last chapter concludes the study by putting forth the representation function of the language as well as the differences it creates in our understanding of truth.

Key words:

Language, Representation, Truth, Thought, Speech, Writing

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM	ii
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	iii
ETİK BEYAN	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: TEMSİLİN TEMSİLİ OLARAK DİL	5
1.1. ARİSTOTELES'İN DİL GÖRÜŞÜ	5
1.1.1. Semantik Üçgen.....	10
1.2. LOCKE'UN GÖSTERGE ÖĞRETİSİ	12
1.2.1. Locke Felsefesinde İde.....	13
1.2.1.1. Basit ve Karmaşık İdeler.....	15
1.2.2. Sözcükler ya da Dil	19
1.2.2.1. Karışık Kiplerin ve Bağlantıların Adları.....	26
1.2.2.2. Nesne Adları	28
2. BÖLÜM: HAKİKATİN TEMSİLİ OLARAK DİL DÜŞÜNCE BİRLİĞİ	33

2.1. HUMBOLDT'UN DİL VE DÜŞÜNCE ÖZDEŞLİĞİ	33
2.1.1 Dil ve Kültür	33
2.1.2. Ergon/Energia.....	35
2.1.3.Eklemlenme.....	36
2.1.4. Dil Ulus İlişkisi.....	38
2.1.5. Bir Biçimci Olarak Humboldt.....	40
2.1.6. Humboldt Düşüncesinde Söz ve Yazı	41
2.2. SAUSSURE'DE DİLVE DÜŞÜNCENİN BİRARADALIĞI	43
2.2.1. Dilyetisi – Dil Ayrımı.....	44
2.2.2. Dil – Söz Ayrımı.....	45
2.2.3. Gösterge.....	46
2.2.3.1. Göstergenin Nedensizliği.....	48
2.2.3.2. Gösterenin Çizgiselliği.....	50
2.2.3.3. Göstergenin Değişmezliği ve Değişebilirliği.....	50
2.2.4. Dilin Değerle İlişkili Olması Bakımından Dural ve Evrimsel Yönü.....	56
2.2.5. Eşsüremlili Dilbilim.....	60
2.2.6. Dilsel Değer.....	61
2.2.6.1. Kavramsal Yönü Bakımından Dilsel Değer.....	64
2.2.6.2. Özdeksel Yönü Bakımından Dilsel Değer.....	66
2.2.6.3. Göstergenin Tümü Bakımından Dilsel Değer.....	68
2.2.7. Saussure Düşüncesinde Dil-Irk ve Dil-Kültür İlişkisi.....	70
3. BÖLÜM: HAKİKATLERİ KURAN DİL	73
3.1. Différance ve İz.....	74

3.2. Derrida'nın Bulunuş Metafiziğine ve Bu Metafiziğin Oluşturduğu Yazı/Söz Karşıtlığına Eleştirileri	78
3.3. Rousseau'nun Dil Görüşü.....	89
3.4. Derrida'nın Rousseau Eleştirileri.....	93
SONUÇ	105
KAYNAKÇA	112
EK 1. ETİK KURUL İZİN MUAFİYET FORMU	115
EK 2. TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU	116

GİRİŞ

Dünyayı Anlamada Dilin Rolü: Dilin Temsil İşlevi Üzerine Bir Çalışma başlıklı bu tezin amacı; dilin temsil işlevinin yanı sıra hakikatleri kuran bir işlev kazanmasının hakikat anlayışımızda yarattığı farkı ortaya koymaktır. Çalışmada dilin temsil ilişkisini yansıtma becerisi bakımından ölçüt olarak, Boethius Üçgeni olarak da bilinen Semantik Üçgen kullanılmıştır. Böylece tezin ilk bölümünde semantik üçgene tamamen uyarak dili hakikati temsil eden düşüncenin temsili olarak düşünen Aristoteles'in ve Locke'un dil görüşleri incelenmiştir.

Felsefe tarihi boyunca dil ve hakikat ilişkisi her zaman tartışılan bir konu olmuştur. Farklı bağlamlarda ele alınan bu ilişkinin değişimini dil felsefesi üzerinden tartışabiliriz. Genel olarak Aristoteles dil felsefesi için başlangıç kabul edilir. Ancak Aristoteles'ten önce Platon'un Kratylos metni de Platon'un dille ilgili fikirlerini barındırır. Kratylos'ta Platon'un "doğru dil" anlayışını görürüz. Platon her nesneye verilebilecek bir doğru ad olduğunu ve bunu yasa koyucuların belirlemesi gerektiğini ve yine verilen adın doğru ad olup olmadığını yasa koyucuların denetleyeceğinden söz eder. Her şey için bir tek doğru adın olması Platon'un uzlaşımçı değil doğalcı dil görüşüne dâhil olduğunu bize gösterir. Aristoteles'in dilin uzlaşımçı olduğunu kabul etmesi ise, dile dair bakış açısındaki çok önemli bir değişimdir. Bu çalışmanın ve birçok dil felsefesi kitabının başlangıç noktası olarak Aristoteles'i almasının nedeninin de bu olduğu düşünülebilir.

Platon'a göre;

Sokrates, Kratylos varlıklardan herbirinin, kendi doğasından gelen doğru bir adı bulunduğunu iddia ediyor; ad denen şey bazı kimselerin aralarında anlaşarak, konuştukları dilin bir parçasını, bir objeyi belirtmek için kullanmaları sonucunda meydana gelmiş olmayıp, Grekler için olsun, Barbarlar için olsun, herkese göre aynı olan bir *doğru ad* varmış (Platon, 2000: 7).

Platon'a göre adların işlevi, öğretmek yani bilgi vermektir; verilecek bilgi ise şeylerle onların adları arasında doğal bir bağ olduğundan, şeylerin özünün bilgisidir (Aysever, 2002: 155). Bu durumda Platon için adlar özü doğru şekilde yansıtabilecek doğal sesin belirlenmesiyle şeylere verilmelidirler. Bunu yapması gerekenler de yasa koyuculardır (Platon, 2000: 21).

Platon'un doğru dil görüşünden sonra Aristoteles'in dili bir uzlaşım işi olarak görmesi büyük bir dönüşümdür. Aristoteles'in bu görüşü, yani dilin uzlaşım sal olduğu düşüncesi bugün hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Aristoteles'in çalışma açısından önemi ise, felsefe tarihinin önemli bir kısmına hâkim olan sözün düşünmeyi temsil ettiği, düşünmenin de hakikati temsil ettiği şeklindeki görüşü savunmasıdır. Bu bağlamda dil, düşünce ve hakikat arasındaki ilişkinin başlangıcını ve değişimini görebilmek için Aristoteles'in dil görüşü önemli bir yere sahiptir. Aristoteles bu görüşünü *Yorum Üzerine*'de şu şekilde ifade eder:

Seste olanlar ruhtaki duygulanımların, yazılanlar da seste olanların simgeleri. Yazı herkes için aynı olmadığı gibi, sesler de aynı değil. Bununla birlikte aynı imler için ruhtaki duygulanımlar herkesçe aynı, tasarımları aynı olanların nesnelere de aynı olacaktır (Aristoteles 2002b: 7).

Daha sonra bu ifadeden yola çıkarak Boethius, Aristoteles'in bu görüşünü formüleştirecektir. Yazı sözün, söz kavramın temsilidir; kavramlar ise hakikati imlemektedir. Bu Boethius'un dünya - düşünce - dil üçgeni şeklinde bildiğimiz ünlü göstergebilimsel üçgenidir. Burada yazı üçüncül bir temsil olarak dışta bırakılarak bu üçgen oluşturulmuştur. Bunun sebebi belki sözün yazıdan önce geldiğinin o günün dünyası için çok daha açık, ortada, herkesçe kabul gören bir düşünce olması olabilir.

Aristoteles *Kategoriler*'de bağıntısız söylenebilenlerin hepsini on kategori altında toplar; ousia, nitelik, nicelik, görelilik, durum, uzam, zaman, iyelik, etkinlik, edilginlik (Aristoteles 2002a: 11). Var olanların ve düşünülebilenlerin tümü bunlardır. O halde bir kez daha görülür ki; düşünce var olanın temsilidir. Ayrıca bağıntısız söylenenlerin tümü de bu on kategori olduğundan düşünceyi de söz temsil etmektedir. *Yorum Üzerinde*'den yapılan alıntıyı göz önünde bulundurunca yazı da sözün temsili olarak karşımıza çıkar. Bağıntısız söylenenleri bir araya getirmek ise, ilk kategoriye taşıyıcı olan ousiaya diğer kategorileri yüklemek ile ya da birincil ousiaya ikincil ousiayı yüklemek yoluyla olur ki; bu da bütün bilgimizi oluşturmanın ya da daha doğru ifade ile dile getirmenin tek yoludur. Öyleyse Aristoteles'in düşüncesi Boethius Üçgeninin zaten kurucusu ve bu nedenle ilk temsilcisidir. Boethius da dile ilişkin belirlemelerini Aristoteles'in düşünceleriyle şekillendirdiğinden Aristoteles'in dil görüşü de Boethius Üçgeni ile örtüşür.

Aristoteles'ten yüzyıllar sonra Locke'un dille ilgili görüşleri, Boethius Üçgeni üzerinden sınırlı dünyaya, düşünce, dil ve bunların birbirini temsil ilişkisi bakımından aynı doğrultuda düşündüğü görülür. Elbette Aristoteles'in düşünceleri ile Locke'un düşünceleri arasında farklılıklar vardır. Ancak onun var olanı duyum ve düşünüm ile algılayıp idelerimizi oluşturduğumuz ve bu ideleri de sözcüklerimizle temsil ettiğimiz görüşü tamamen Boethius Üçgenine uygundur. Düşünülebilen, ideden başka bir şey değildir. Locke'un sözcük olmasaydı da düşünebileceğimiz, ancak idelerimizi, dolayısıyla bilgiyi başkasına aktaramayacağımız yollu görüşü, düşüncenin dünyayı sözün de düşünceyi temsil ettiğine olan inancını ortaya koyar. Ayrıca Aristoteles'e benzer şekilde Locke'de dil görüşünde temele sesi koyar. Dili bir anlama sahip eklemli ses çıkarabilme yetisi olarak düşünür. Yazı ise sesin temsilcisidir.

Tezin ikinci bölümünde, Humboldt'un ve Saussure'ün dil görüşleri incelenecektir. Humboldt'un ve Saussure'ün fikirleri Boethius Üçgeninde bir kırılma olarak görülebilir. Onlar üçgenin dil ve düşünce ayağını bir nevi tekleştirirler denilebilir. Humboldt dil ve düşüncenin sandığımızdan ve algılayabileceğimizden daha özdeş olduğunu dile getirir. Anlamsız ses yığını ile yine anlamsız tasavvurlar ancak ses ve düşüncenin bir araya geldiği eklemleme anıyla anlam kazanırlar, yani gerçek anlamda ses ve düşünce eklemleme ile oluşur. Bu durumda özdeş olan dil ve düşünce artık hakikatin simgesidir. Saussure de benzer şekilde gösterge anlayışı ile dil ve düşünceyi bir arada ele alır. Saussure göstergesini, gösteren olarak işitme imgesi ve gösterilen olarak kavramı bir kağıdın iki yüzü gibi birbirinden ayıramaz olarak ortaya koyar. Yani ses ve düşünce onda da tek bir varlığa göstergeye işaret eder. Bir filozof olmaktan ziyade dilbilimci olan Saussure için hakikat boyutuyla fazla ilgilenmemiş olsa da onun görüşünde de Boethius Üçgenindeki iki ayağın birleştiği, bu iki ayağın birlikte artık dünyayı temsil ettiği görülebilir.

Bu kırılmanın önemi, dile dair bakışımızda büyük bir fark yaratmış olmasındadır. Eskiden temsilin temsili şeklinde belirlenmiş olan dil artık düşünceyle birlikte birinci elden bir temsildir. Üstelik düşünce de artık sadece dille varlık kazanabilir olarak kavranmaktadır. Dilsiz düşünme söz konusu olamamaktaysa, dil nasıl düşüncenin temsili olur? Dil artık düşünceyi kuran ve daha etkin rolü olan bir öğedir. Daha sonra bu kırılma daha da ileri götürülerek dilin düşünceyle birlikte hakikati temsil etmekten daha

önemli bir işlevi olduğu düşünülecektir. Buna göre, dil hakikatlerimizi kurmada etkin bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda yazının anlamı da giderek genişleyecek, yazı sözün temsili olmaktan kurtulacaktır. Yalnız dilin hakikati temsil etmekten hakikatleri kurma işlevine giden serüveninde hakikatten anlaşılanın da değiştiği gözden kaçmamalıdır. İlk bölümde sözü edilen hakikat reel dünyayı da kapsayan bir anlam taşıırken, son bölümde hakikatler dille kurulur derken hakikatlerden anlaşılan fiziki değil beşeri hakikatlerdir. Dil elbette reel dünyayı kurmakta değildir. Bu anlam kırılması da dili kültür üzerinden ele alan Humboldt'la başlamıştır demek yerinde olur.

Tezin son bölümünde dilin hakikati kurmadaki etkinliği ele alınacaktır. Derrida'nın görüşleri çerçevesinden dilin temsil işlevi tamamen yok olmasa da asıl ve daha önemli rolünün onun kurucu yanı olduğunu; dünyayı kavrarken sahip olduğumuz hakikatlerin dille oluşturulduğunu iddia eden bu sav Derrida'nın temel kavramları izleğinde incelenecektir. Bunu yapmak Derrida'ya göre aynı zamanda Batı metafizik tarihine, onun logosantrik oluşundan kaynaklı olan birçok yanılgısına da bir eleştiri sunmak olacaktır. Tekrar Boethius Üçgeni üzerinden değerlendirirsek Derrida'nın dile dair görüşü ile üçgen tamamen parçalanmış, dağılmış olur. Uzun süre üzerinde hemfikir olunan dilin düşünceyi, düşüncenin de hakikati temsil ettiği anlayışı yerle bir olmuştur. Ancak hâlâ birçok insan dili temsil olmasının ötesinde düşünmüyor. Aslında tam da birçok insan için dil düşüncelerimi başkalarına aktarmam için bir araç, yani iletişim aracıdır. Çalışmada Boethius Üçgeninin kronolojik bir sırayla uğradığı değişim ve bunun sonucunda dil ve hakikat algımızın geçirdiği dönüşüm incelenecektir. Ancak Boethius Üçgeni insanların zihinlerinde varlığını sürdürmektedir.

Sonuçta bölümünde Boethius Üçgenindeki değişimler sonucunda dile dair bakış açımızın ne kadar değiştiği, hakikatlere ilişkin bakış açımızın ne kadar değişebildiği ortaya koyulmaya çalışılıp, bunun ise hayatlarımızda bir fark yaratıp yaratmadığı incelenecektir.

1.TEMSİLİN TEMSİLİ OLARAK DİL

Eskiçağ felsefesinde doğrudan dilin neliği sorgulanmamıştır. Ancak ontolojik ve epistemolojik araştırmalar dile dair görüşleri de barındırmaktadır. Dil felsefesi nispeten yeni bir alandır. Ancak çağdaş dil felsefesi çalışmaları bile Aristoteles'in görüşlerinden dile dair bakış açısını belirleyerek Aristoteles felsefesindeki dil görüşünü ortaya koyabilmektedir. Çünkü Aristoteles'in varlık ve bilgi görüşünden dile dair genel yaklaşımı çıkarılabilmektedir. Aristoteles'in dile dair görüşü de dilin hakikati temsil eden düşüncenin bir temsili olduğu yönündedir. Ortaçağ felsefesinde ise Platon ve Aristoteles'in görüşlerinden hareketle kavramların neliğine dair ünlü tümeller tartışması yapılmıştır. Bu tartışma aynı zamanda dile dair bir tartışmadır. Boethius bu tartışmada Aristotelesçi görüşten yana yer almıştır. Ayrıca Boethius Aristoteles'in dilin hakikatin temsili olan düşüncenin temsili olduğu görüşünü ünlü göstergebilimsel üçgeni ile formülleştirip açıkça ortaya koymuştur. Böylece dil temsil ilişkisi yüzyıllarca bu üçgen çerçevesinde düşünülmüş ve bu görüş tartışmaya açılmamıştır. Locke da kendi epistemolojisini yaparken dile dair savlarda bulunmuştur. Bu savlardan hareketle onun da tamamen Boethius Üçgenine uygun bir şekilde, dili, temsilin temsili olarak düşündüğü görülmektedir.

1.1. ARİSTOTELES'İN DİL GÖRÜŞÜ

Aristoteles'i ve *Peri Hermeneias*'ı başlangıç olarak kabul eden dil felsefesi, semiotiğin 11. ve 12. yüzyıllarda başladığını iddia eder. Semiotiğin ya da dil felsefesinin başlangıcı sorunları tartışmaya açıktır. Ancak birçok dil felsefesi kitabı Aristoteles ile başlamaktadır. Bu çalışma da gerek bu sebeple gerekse Aristoteles'in *Yorum Üzerine*'de söz ettiği *uzlaşım* fikrinin öneminden dolayı Aristoteles ile başlatılmıştır. Ayrıca çalışma ele alacağı filozofların dil görüşlerini Boethius Üçgeni üzerinden sınavarak değişmeyi takip edeceğinden ve Boethius Üçgeni de Aristoteles'in dile dair görüşleri temel alınarak üretildiğinden çalışmaya Aristoteles ile başlamak kaçınılmaz olmuştur.

Aristoteles'in varlık görüşünü önce genel hatlarıyla ortaya koymaya çalışırsak; onun varolan ile ilgili birçok ayırım yaptığını söyleyerek işe başlamak gerekir. Aristoteles'in var olanı en temel anlamda özsel ve ilineksel olarak ikiye ayırdığını söyleyebiliriz.

Özsel olarak var olma, bir var olanı o şey yapan özellikleri tanımlarken; ilineksel olarak var olma, o şeyin kendisi olmak için zorunlu olarak sahip olması gerekmeyen, rastlantısal özelliklerine işaret eder. Örneğin insanın akıl sahibi olması özsel, Fransız olması ise ilineksel bir özelliğidir (Dinçer 2010: 72).

Aristoteles ilineksel olanı ayrı tutup, özsel yani asıl anlamda varlığı ele alırsak düşünsel ya da duyuşsal olduğuna dört ölçütle karar verir; maddi olup olmama, devinip devinmeme, oluş yok oluşa tabi olup olmama ve kendi başına var olabilme olamama (Özcan 2011: 20).

Ayrıca Aristoteles'in var olma tarzları bakımından var olanları üçe ayırdığını belirtmekte yarar vardır; olanak halinde (*dynamei*) var olanlar, amacını kendi içinde taşıyarak (*entelekheia*) var olanlar ve etkinlik halinde (*energeia*) var olanlar (Özcan 2011: 20).

Ancak Aristoteles'in çalışma açısından asıl önemi yaptığı bu varlık ayrımlarından ziyade var olanın neler olduğunu saydığı *Kategoriler* metni ve *Yorum Üzerine*'deki şu savıdır:

Seste olanlar ruhtaki duygulanımların, yazılanlar da seste olanların simgeleri. Yazı herkes için aynı olmadığı gibi, sesler de aynı değil. Bununla birlikte aynı imler için ruhtaki duygulanımlar herkesçe aynı, tasarımları aynı olanların nesnelere de aynı olacaktır (Aristoteles 2002b: 7).

Kategoriler'de saydığı on kategori var olanların tümüdür; düşünülenler ve dile getirilebilenler de bunlardır. Ayrıca yukarıdaki alıntı bunu daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır. O halde Aristoteles'in önce *Kategoriler*'deki düşüncelerini daha yakından incelemek gerekir.

Aristoteles, *Kategoriler* metninin başında eşadlılar, eşanlamlılar, türemişler, bağlantılı ve bağlantısız söylenenlerden söz ederek, onları tanımlar. Daha sonra çalışmada başka tanımlama ve açıklamalar yapmak gerekeceğinden önce bu kavramları ortaya koymak yararlı olacaktır. Eşadlılar, "yalnızca adları ortak, ada göre varlığının tanımı başka olanlar"dır (Aristoteles 2002a: 7). Aristoteles buna hem gerçek insana hem resmedilmiş insana "canlı" denmesini örnek verir. "Adları ortak, ada göre varlıklarının tanımı da aynı olanlara eşanlamlılar denir" diyen Aristoteles, buna da hem insanın hem öküzün canlı olmasını ve ortak ad ve tanımla ikisinin de canlı adını almasını örnek gösterir

(Aristoteles 2002a: 7). Türemişler ise durumu farklı ama adı diğerinin adına göre adlandırılmış olanlardır ki; dilbilimden dilbilimci örneği Aristoteles'in kendi örneğidir. Bağlantı içinde söylenip söylenmeme ise çalışma açısından oldukça önemlidir. Bağlantıyla söylenmeyenler Aristoteles'in herbirini bir kategori altında düşünebileceğimizi belirttiği dilsel ögenin tek başmaykenki halidir diyebiliriz; 'insan', 'öküz' 'koşuyor' gibi, bağlantıyla söylenense 'insan koşuyor'daki gibi önerme oluşturacak şekilde birden fazla kategorinin bir araya gelmesidir. Kategori kavramı aşağıda daha geniş açıklanacaktır, ondan önce Aristoteles'in "taşıyıcı içinde olma"dan ne anladığı ve önerme görüşünü incelemek faydalı olacaktır.

Özne ve yüklem olabilmeleri bakımından, ayrıca kapsama ilişkisi bakımından bunları tek tek inceleyen Aristoteles, taşıyıcı içinde olup olmama ve/veya taşıyıcı için söylenip söylenmeme bakımından olanları ayırır. Bu yaptığı ontolojik bir uğraş olmasının yanı sıra dil ile yakından ilişkidir. Olanların taşıyıcı için söylenip taşıyıcı içinde olmayanları, taşıyıcı içinde olup taşıyıcı için söylenmeyenleri, hem bir taşıyıcı içinde olup hem bir taşıyıcı için söylenenleri olduğu gibi bir kısmı da ne bir taşıyıcı içindedir ne de bir taşıyıcı için söylenir. Bunlar Aristoteles'in yaptığı gibi tek tek örneklerle incelenirse, 'insan'ın taşıyıcı olarak belli bir insan için söylenebileceği ama hiçbir taşıyıcı içinde olmadığı görülür. Taşıyıcı içinde olmayı bir şeyin parçası olmak olarak düşünmediğini belirten Aristoteles, taşıyıcı içinde olmak ile "içinde olduğu nesneden ayrı olarak bulunamayan"ları kast eder (Aristoteles 2002a: 9). Buna taşıyıcısı ruh olan dilbilimi örnek verilir; dilbilim bir bilgi olarak ruhta bulunur ancak hiçbir taşıyıcı için söylenemez. Ya da aklık bütün renklerin bir cismin içinde olması sebebiyle cisimde bulunur, yani taşıyıcı içindedir ancak hiçbir taşıyıcı için söylenmez. Burada ilk bakışta aklımız karışabilir çünkü ak bir nitelik olarak taşıyıcılar için söylenebilmektedir. Ama söz edilenin bir şeyin ak olması değil aklık olduğuna dikkat edilirse sorun ortadan kalkacaktır. Çünkü bir taşıyıcının ak olduğunu söyleyebiliriz ama aklık olduğunu söyleyemeyiz. Hem taşıyıcı içinde olup hem taşıyıcı için söylenebilenlere bilgiyi örnek veren Aristoteles, bilginin ruhta olduğunu ve sözgelisi dilbilimi taşıyıcısı için söylenebildiğini belirtir. Belli bir insan ya da belli bir at ise yani daha geniş düşündüğümüzde birincil *ousia* olan *synolonlar*¹ bir taşıyıcı içinde olmadıkları gibi bir taşıyıcı için de söylenmezler. Daha anlaşılır ifade edilmek istenirse, duyuşal bileşik

¹ Madde ve formdan oluşan duyuşal tekler

varlıklar ya da tek tekler de diyebileceğimiz birincil *ousialar* bir taşıyıcının içinde olmadıkları gibi sadece özne olabilirler, cümlenin yüklemi olamazlar. (Aristoteles 2002a: 8-9).

Bağlantı içinde söylenmeyenler Aristoteles'in kategoriler olarak saydıklarıdır; *ousia*², nicelik, nitelik, görelilik, uzam, zaman, durum, iyelik, etkinlik ve edilgen (Aristoteles 2002a: 11). Bunlar tek başlarına değil, birbirine bağlanarak önerme oluşturabilirler. Bunu Aristoteles doğruluk üzerinden ortaya koyar; tek başına bir *ousia* da bir iyelik de doğru ya da yanlış olmaz, oysa her önerme doğru ya da yanlıştır (Aristoteles 2002a: 11). *Ousia* ise yukarıda da değinildiği gibi ikiye ayrılır; birincil ve ikincil *ousia* olarak. Aristoteles ilk ve asıl anlamıyla *ousia* olarak ortaya koyduğu birincil *ousiayı* “ne bir taşıyıcı için söylenen ne de bir taşıyıcı içinde olan” olarak tanımlar, belli bir insan ve belli bir at için olduğu gibi (Aristoteles 2002a: 11-3). İkincil *ousia* ise bu tek tek duyulur şeylerin türleri ve cinsleridir, tür olarak insan ya da canlı örneklerinde olduğu gibi. İkincil *ousialar* örneklerden de anlaşılacağı gibi birincil *ousialara* yüklenebilir ve bu şekilde sadece adı değil tanımı da taşıyıcıya yüklenmiş olur. İkincil *ousia* olan tür olarak ‘insan’ hem belli bir insana insan adı verileceğinden ona yüklenebilir, hem de belli bir insan, insan olmaklığıyla tanımlanır (Aristoteles 2002a: 13). Daha kapsayıcı olan ve ‘insan’a yüklenebilen ‘canlı’ türe dâhil olan bütün tek teklere, dolayısıyla belli bir insana da yüklenebilir. Bu Aristoteles için oldukça açıktır, zira canlı “belli insanlardan hiçbirine yüklenmeseydi genel anlamda ‘insan’a da yüklenemezdi” (Aristoteles 2002: 15). Ne bir taşıyıcı içinde olan ne de bir taşıyıcı için söylenebilen birincil *ousialar* dışında kalan *ousiaların* herbiri ya taşıyıcı olan ilk varlıklara yüklenip onlar için söylenebilir ya da onların içindedir. “Sonuç olarak ilk varlıklar olmadığında bir başka nesnenin olması olanaksızdır” (Aristoteles 2002a: 15). Görüldüğü üzere, Aristoteles ontolojik anlamda önceliği birincil *ousiaya* vermektedir. Birincil *ousiayı* ikincil *ousiadan* daha varlık olarak düşünmesinin yanısıra ikincil *ousia* içinde de türü varlık olmak bakımından cinsten öne koyar. Çünkü belli bir insan hem ‘insan’ hem ‘hayvan’dır, ancak ‘insan’ onu ‘hayvan’dan daha iyi açıklar, tanımlar. Başka türleri de kapsayan ‘hayvan’a göre ‘insan’ belli bir insan için söylendiğinde ona daha özgü olduğundan neliğini daha iyi ortaya koyacaktır. Bu anlamda Aristoteles türün cinsle ilişkisini, ilk varlıkların öteki nesnelere ilişkisine benzetir; “çünkü tür cins için

² Varlık ya da töz olarak çevrilen *ousia* kavramını çevirmeden bırakmak uygun görüldü.

taşıyıcıdır, cinsler türlere yüklenir, oysa türler cinslere yüklenmez” (Aristoteles 2002a: 15).

Aristoteles açısından burada önemli olan birincil *ousia* dışında kalan nesnelere yalnız tür ve cinslere ikincil *ousia* denilebilmesidir. Çünkü yalnız bunlar ilk *ousiayı* ortaya koyar. Sadece bunlar ile birincil *ousia* açıklanabilir; belli bir insanı açıklamak için ‘insan’ ve ‘canlı’ denmesi onu açıklamanın doğru, usa uygun yoludur. Belli bir insanı açıklamak için niteliğini, durumunu yani diğer kategorileri kullanmak daha uzak açıklama yapmak olur. Bu sebeple öteki kategorilere değil ama ikincil *ousialara* da varlık denebilir.

Öte yandan ilk varlıklar öteki nesnelere hepsi için taşıyıcı olmalarından ötürü asıl anlamdaki varlıklar diye belirtilir; ilk varlıkların öteki her nesne karşısındaki durumu ne ise, ilk varlıkların türleri ile cinslerinin bütün geri kalanlar karşısındaki durumu öyle olur: Geri kalan her nesne bunlara yüklenir: Belli bir insanın dilbilimci olduğunu söylersen, dilbilimcinin ‘insan’ ve ‘canlı’ olduğunu da söylemiş olursun. Öteki durumlarda da bu böyle (Aristoteles 2002a: 17).

Bütün *ousiaların* ortak özelliği ise bir taşıyıcı içinde olmamalarıdır. İlk *ousia* ne bir taşıyıcı için söylenir ne de taşıyıcı içindedir. İkincil *ousia* taşıyıcı için söylenir ama taşıyıcı içinde değildir. Örneğin ‘insan’ belli bir insan için söylenir ancak belli bir insanın içinde değildir. Belli bir taşıyıcı içinde olanların adı kimi zaman taşıyıcıya yüklenebilir ancak ikincil *ousianın* tanımı da adı da taşıyıcıya yüklenir. Kısaca hem birincil hem ikincil *ousianın* taşıyıcı içinde olmadığı açıktır. Ancak taşıyıcı içinde olmamak sadece *ousianın* özelliğidir denemez. Ayırıcı özellikler de varlık olmadıkları halde taşıyıcı içinde bulunmazlar. Yürüme ve iki ayaklı olmayı örnek gösteren Aristoteles bunların taşıyıcı için söylenebildiğini ama taşıyıcı içinde olmadığını belirtir. Bunlar ‘insan’ için söylenebilirler ama ‘insan’ın içinde değildirler (Aristoteles 2002a: 19).

Ayırıcı özelliğin kendisi için söylendiği şeye ayırıcı özelliğin tanımı da yüklenir; sözcüğü yürüme insan için söylenirse, yürümenin tanımı da insana yüklenecektir – nitekim ‘yürüyen insandır’– (Aristoteles 2002a: 19).

Aristoteles’in *ousia* dışında saydığı diğer kategoriler; nicelik, nitelik, görelilik, uzam, zaman, durum, iyelik, etkinlik ve edilgenliktir (Aristoteles 2002a: 11). Bunların her birine birer örnek vermek gerekirse; niceliğe “iki metre”, niteliğe “kırmızı”, göreliliğe “yarım”, uzama “okulda”, zamana “2017”, duruma “koşuyor”, iyeliğe “insanın iki

gözü”, etkinliğe “seviyor”, edilginliğe “seviliyor” denebilir. Bunlar yani kategoriler aslında olan ve bağıntısız söylenebilen her şeydir. Bunlardan başka bağıntısız söylenen bir şey düşünemeyiz. Bunları bir araya getirerek de önerme kurarız ve bütün bilgimizi de böyle ortaya koyarız. Yani sonuç olarak kategoriler varlığın kategorileri olmanın yanısıra düşünme ve bilginin de kategorileridirler. Aristoteles'in kategorilerinin çalışma için can alıcı noktası da budur. Ne varsa onu düşünüyoruzdur ve ne düşünebiliyorsak onu dile getirebiliriz. Aristoteles'in *Yorum Üzerine*'deki şu ifadesi bize düşüncenin varlığın temsili olduğunu, sesin de düşünceyi temsil ettiğini daha açık bir biçimde gösterir.

Seste olanlar ruhtaki duygulanımların, yazılanlar da seste olanların simgeleri. Yazı herkes için aynı olmadığı gibi, sesler de aynı değil. Bununla birlikte aynı imler için ruhtaki duygulanımlar herkesçe aynı, tasarımları aynı olanların nesnelere de aynı olacaktır (Aristoteles 2002b: 7).

Ancak dile getirmede varlığı olduğu gibi değil de olmadığı şekilde de söylemek mümkün olduğundan yanlışlık yapılır. Doğruluk ve yanlışlık ruhtaki kavramların da seslerin de bazıları için mümkün bazıları için değildir. Bu Aristoteles'in hem *Kategoriler* hem *Yorum Üzerine*'de değindiği bir meseledir. Doğruluk ve yanlışlık birleştirme ve ayırmada mümkündür. Başka deyişle bağlantılı söylemede doğruluk veya yanlışlık söz konusu olur. Bağıntısız söylenenler yani kategoriler tek başına ne doğrudur ne yanlış. Adlar ve eylemler tek başına bir şey ifade etmekte bir şeyin imi olmaktadır ancak ne doğru ne de yanlışlar; örneğin ‘insan’ ya da ‘ak’ tek başına doğru da yanlış da değildir (Aristoteles 2002b: 7).

1.1.1. Semantik Üçgen

Boethius, Aristoteles'in *Organon*'undan, özellikle *Peri Hermenias*'ından etkilenerek Semantik Üçgen olarak da bilinen Boethius Üçgenini oluşturmuştur. Onun *Yorum Üzerine*'de ortaya attığı

Seste olanlar ruhtaki duygulanımların, yazılanlar da seste olanların simgeleri. Yazı herkes için aynı olmadığı gibi, sesler de aynı değil. Bununla birlikte aynı imler için ruhtaki duygulanımlar herkesçe aynı, tasarımları aynı olanların nesnelere de aynı olacaktır (Aristoteles 2002b: 7).

savını kendi düşüncesi çerçevesinde geliştirmiştir. Ve Boethius Üçgeni Aristoteles'in dil hakikat ilişkisini ortaya koyuş şeklini bu çerçeve ile biçimlendirip varlığının da bu şekilde yıllarca kabul edilmesini sağlamıştır. Aslında Aristoteles ayrımların filozofudur; belki bu kabul bu nedenle kimilerine yüzeysel görünebilir. Ancak Boethius'un onu bu

şekilde ifade etmesiyle birlikte Aristoteles'in dil görüşü hâlâ bu şekilde kabul edilmektedir ve dil felsefecileri onu böyle inceler.

Aristoteles'in dil felsefesinin de zaten iki önemli noktası vardır. Bunlardan ilki, Platon'un doğru dil anlayışından farklı olarak Aristoteles'in dilin uzlaşım sal olduğunu belirtmesidir. İkinci olarak Boethius'un sabitlemesinden sonra Boethius Üçgeni olarak anılan dünya düşünce dil üçgenidir. Yani, Aristoteles'in *Yorum Üzerine*'deki sesin ruhtaki duygulanımların, yazının da sesin simgesi olduğuna, ayrıca ruhtaki tasarımların da aynı nesnelere simgelediğine dair ifadesinden hareketle oluşmuştur. Boethius'un daha açık ifadesi ile düşünce varolanı temsil eder, söz de düşünceyi temsil eder. Ve yazıyı da buna eklersek yazı da sözün bir temsilidir.

Aristoteles'in *Yorum Üzerine*'nin başında ele aldığı şeyler, kavramlar, söz ve yazı ilişkisi Boethius tarafından ayrıntılı bir şekilde incelenir. Bu ilişkiye bugünkü yaklaşımı da Boethius'un yazdıkları şekillendirmiştir. Bütün Ortaçağ boyunca Boethius'un Augustinus'tan da etkilenerek yaptığı Aristoteles yorumu Antikçağ'a yaklaşımı belirlemiştir. Çalışma boyunca sözü edilen dünya - düşünce - dil üçgeni Boethius'un oluşturduğu bir yapıdır ve dil felsefesi bakımından geçerliliğini yitirdiği söylenemez. Ancak temsil üzerinden kurulan bu ilişki, bu çalışmanın da göstermeye çalışacağı üzere sürekli dönüşerek, sonuçta hakikati temsil eden bir dil anlayışından hakikati kuran bir dil anlayışına geçilmiştir.

Şeyler, kavramlar, söz ve yazı sıralaması ontolojik olarak yapılmış bir sıralamadır. Bu felsefede “şeyler olmadan kavramlar, kavramlar olmadan sözler, sözler olmadan yazılar var olamayacaktır” genel anlayışı hâkimdir. Boethius'un konuşma düzeni dediği³ bu sıralama tersine çevrilebilir değildir (Meier-Oeser 2011). Her durumda konuşma düzeni dilsel göstergenin yönünü belirler; yazı sözün, söz kavramın temsilidir; ve kavram şeyleri işaret eder. Yazı bir kenara bırakılarak Boethius'un ünlü üçlü sistemi organize olmuştur; göstergebilimsel üçgen⁴ (Meier-Oeser 2011).

Boethius'tan söz ederken Ortaçağ'ın temel tartışmalarından biri olan *tümeller sorununun* söz etmek gerekir. Tümeller sorunu, genel anlamda, tümellerin kalıcı, tözsel gerçeklikler olup olmadığı, tözsel gerçeklikler olduğu kabul edildiğinde ise

³ order of speaking

⁴ semiotic triangle

cisimli mi cisimsiz mi oldukları, son olarak da onların ayrı ya da duyulur şeylerde ve onlara göre var olup olmadığına dair olan tartışmadır. Bu tartışma sonucunda Ortaçağ filozofları üçe ayrılır. Tümeller vardır ve şeylerden önce gelir diyenler (*universalia sunt ante rem*). Tümeller vardır ve şeylerden sonra gelir diyenler (*universalia sunt in re*). Son olarak tümeller sadece nesnelere verilen adlardır diyen nominalistler (Porphyrios 1986: 31).

Boethius'un da çağdaşları gibi tümellere ilişkin sorduğu sorular şunlardır: (1) Var mı, yoksa boş kavramlardan mı oluşuyorlar? (2) Varlarsa maddi midirler, tinsel midirler? (3) Eğer onlar tinselse, duyulur şeylerden ayrı mıdır ya da onların içinde ve onlarla bağlantılı mıdır? (Marenbon 2003:24). Boethius bu sorulara ilişkin olarak ise şu argümanları geliştirmiştir; 1. Gerçekten var olan her şey bir tektir. 2. Aynı anda ortak olan hiçbir şey bir tek olamaz. 3. Cinsler ve türler pek çok kişide aynı anda görülür, ortaktır. 4. Cinsler ve türler gerçekten yoktur, yani sahtedir (Marenbon 2003:27).

Sonuç olarak diyebiliriz ki Boethius tümelleri sadece birer ad olarak gören bir nominalist değildir ama onları şeylerden sonra gelen olarak düşünen ılımlı kavram realistlerindedir. Bu Aristoteles'in düşüncelerine paralel bir bakış açısıdır. Aristoteles için de asıl anlamda varlık sadece tek teklerin var oluşudur. Onların tür ve cinslerine de varlık demekle birlikte onlar taşıyıcı içinde değildirler, taşıyıcı olan biricik var olanlara, birincil ousialara yüklenebilirler. Buradan da anlayabileceğimiz üzere Boethius, Aristotelesçi bir yaklaşıma sahip olan gruptandır; tümeller sorununa *universalia sunt in re* olarak yaklaşan gruptandır.

1.2. LOCKE'UN GÖSTERGE ÖĞRETİSİ

Locke'un bilgi felsefesini değil de dille ilgili görüşlerini esas alacak bu çalışmada yararlanılacak temel eser, Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* adlı çalışmasıdır. Bu metinde Locke'un temel konusunun bilgi olduğu söylenebilir. Ancak çalışmanın konusu bakımından buradan çıkarılmaya çalışılacak olan Locke'un dil felsefesidir. Locke'un bu bağlamda Deneme'nin dördüncü bölümünde incelediği bilginin aktarılabilmesi meselesi yol göstericidir.

Locke'un gösterge öğretisi olarak adlandırılabilir "zihnin şeyleri anlamak veya bilgisini başkalarına aktarmak için kullandığı imlerin doğasını incelemek" (Locke 2004: 495-6) işi, onun gösterge anlayışının temelidir. Bu semiotik ise hem ideleri hem sözcükleri kapsar. İncelemeye idelerden başlamak yerinde ve uygundur, zira sözcükler idelerin imleridirler. Ancak Taylan Altuğ'un dediği gibi Locke'un gösterge öğretisinde yalnızca sözcüklerin değil, idelerin de gösterge olarak düşünülebileceği gözden kaçmamalıdır (Altuğ 2008: 26).

Locke için, ideler ve sözcükler bilginin en önemli araçlarıdır. "Esas olarak kullandığımız göstergeler ya ideler ya sözcüklerdir" (Locke 2004: 496). Altuğ'un düşüncesine göre Locke sözcüklerle düşüncelere eşit önem atfeder. Ancak bu çalışmada Locke'un sözcüklerle düşüncelere eşit önem verdiği görüşüne itiraz edilecektir. Çalışmada önce ideler sonra sözcükler incelendikten sonra ayrıntılı olarak ele alınacak bu itirazın nedeni, kısaca, Locke felsefesinde idelerin sözcüksüz de var olabilmesi, sözcüklerin idelerin ikincil bir temsili olmasıdır. Sözcüklerin doğrudan imlediği idelerdir, gösterge işlevleri de ideye bağlıdır. Bu nedenle çalışmada öncelikle ideler sonra sözcükler incelenecektir.

1.2.1. Locke Felsefesinde İde

Locke anlığı (anlama yetisi) araştırırken amacının "insan bilgisinin kaynağını, kesinliğini ve genişliğini, bunun yanı sıra da inancın, sanının, onaylamanın temellerini ve derecelerini araştırmak" olduğunu, ancak zihnin fizyolojisini, ya da özünü, işleyişinin bedendeki diğer duyumlarla bağlantısını vb. araştırmasının dışında tutacağını da belirtir (Locke 2004: 67). Locke insanın ayırt etme yetilerini inceledikleri nesne üzerinde kullandıkları sırada ele almanın amacı için yeterli olduğunu söyler. İnsanlar birbirinden oldukça farklı inançlara sahip olmalarına karşın bunları çürük bir temele dayandırıp tutkuyla savunurlar, bu da Locke açısından şunu gösterir; bir insan ya doğru diye bir şeyin olduğundan ya da doğru bilgiye ulaşmak için gerekli yetilere sahip olduğundan şüphelenmekte haklıdır. Bu noktada sanı ile bilgi arasındaki farkı ve üzerinde kesin bilgimiz olmayan konularda onayımızı neye göre düzenleyeceğimizi ortaya koymak oldukça önemlidir. Bunu yapmak için Locke izleyeceği yöntemi üç aşamalı olarak ortaya koyar. İlk, "bir insanın gözlemlediği ve zihninde bilincine vardığı *idelerin*,

kavramların ya da ne ad verirseniz onların, kaynağını ve anlığın bunları edinme yollarını" (Locke 2004: 68) araştıracaktır. İkincileyin, anlığın bu idelerle edindiği bilginin neliği ve kesinlik derecesini, kapsamını ele alıp son olarak da inan ve sanının doğasını inceleyerek, doğruluğu kesin olmayan bir bilgiyi onaylamamızın nedenlerini, derecelerini ele alacaktır (Locke 2004: 68-9). Bilgimizin sınırlarını bilirsek, kesin bilgiye ulaşamayacağımız konularla uğraşarak vakit kaybetmez, ama aynı zamanda bazı şeyleri bilemiyoruz diye de bilme işinden tümünden vazgeçmeyiz.

Amacı "insan bilgisinin kaynağını, kesinliğini ve genişliğini araştırmak olan Locke, anlama yetisinin neyi, ne kadar kavrayabileceğinin belirlenmesi ile işe başlar. Düşünme yetisi olarak düşünülebilecek anlama yetisi, düşünme etkinliğinde zihnin dolaysız nesnelere olan ideleri gözden geçirebilir. "İnsan düşündüğü zaman zihninde mevcut olan biricik şey idelerdir" (Altuğ 2008: 26).

Locke, *ideyi* bir insanın düşünmesi sırasında anlığın nesnesi olarak ortaya çıkan her şey için, yani düşlem [phantasm], kavram [notion], tür [species] ya da düşünme sırasından zihnin üzerinde kullanıldığı ne ise onları anlatmak için kullanır (Locke 2004: 71).

Locke için doğuştan olduğu söylenen ideler çocuklarda ve budalarda olmadığına göre doğuştan ideler yoktur. İdeler doğuştan olamayacağına göre gerek Tanrı gerek töz idesi doğuştan değildir. İnsanların söz ettiği bir töz idesi vardır, ancak bu ne duyumla ne düşünümle edinilebilir. Aslında töz olarak böyle bir açık idemiz olmadığından, Locke'a göre töz sözcüğüyle neyi dile getirdiğimizi bilmeyiz. Töze ilişkin hiçbir özel, seçik ve somut idemiz yoktur. Buna karşın tözü bildiğimiz idelerin altyapısı ya da taşıyıcısı olarak düşünürüz. Locke'a göre "töz bulanık bir varsayımdan başka bir şey değildir" (Locke 2004: 93-4).

Locke doğuştan ideleri reddeder. İnsan zihni başlangıçta boş bir kağıt (tabula rasa) gibidir. Doğuştan yetiler olsa da ideler, duyum ve düşünümünden gelir. Locke, bilginin kaynağını, duyum (sensation) ve düşünüm (reflection) olarak ikiye ayırır. Duyumun konusu, dışımızdaki algılanabilir nesnelere, düşünümünki ise zihinde olup bitenler, zihin işlemleridir. Algılamak, düşünmek, şüphe etmek, inanmak, usavurmak, bilmek, istemek gibi zihnin çeşitli etkinlikleri düşünümüne örnek gösterilebilir. Locke'a göre bütün kavramlar da (ideler, tasarımlar) bu iki kaynaktan yani duyum ve düşünümünden türerler. İnsan ilk duyu izlenimlerini alır almaz tasarımlara başlar. Onun için denilebilir ki insan

bu ilk duyu izlenimlerinden önce ne düşünebilir, ne hayal edebilir. Bu nedenle ruhun hep düşünmekte olduğu doğru değildir. Locke bu ifadesiyle, düşünmeyi ruhun öz niteliği (attributum) olarak gören Descartes'a karşı çıkmıştır.

1.2.1.1. Basit ve Karmaşık İdeler

İdeleri sınıflandıran Locke öncelikle basit ideleri ele alır. Basit ideler birleştirilmemiş görünümüdür. Duyularımızı etkileyen nitelikler şeylerin kendilerinde bir arada olsa bile bunların beyinde ürettikleri idelerin basit ve karışmamış olarak girdiklerini söyleyen Locke, aynı duyumdan iki farklı ide aldığımızda bile bu idelerin ayrı duyumlardan gelen ideler kadar seçik olduğunu düşünür. Örneğin mum parçasına dokunduğumuzda yumuşaklığı ve sıcaklığı seçik ideler olarak algılarız. Basit ideleri zihin üretmez. Basit ideler, zihne ancak iki yolla girebilir; duyum ve düşünüm. Bu yalın ideler anlıkta biriktirildikten sonra istenirse anlık bunlardan karmaşık ideler yapabilir. Ancak anlık kendisi basit ideleri oluşturamaz ve yok edemez. Zihin kişinin daha önce hiç koklamadığı bir kokunun idesini ya da görmediği bir rengin idesini oluşturamaz. Eğer bu mümkün olsaydı bir köre de renkler anlatılabilirdi ya da sağırda seçik ses kavramı bulunurdu. Locke basit ideleri kendi içinde de sınıflandırır. İlk olarak bazı basit ideler zihne tek duyu yoluyla gelir. Örnek vermek gerekirse, renkler ve ışık yalnızca göz yoluyla girenlerdir, ya da ses, gürültü vb. yalnızca kulaklardan girer. İkincisi zihne birden çok duyu yoluyla gelenlerdir. Locke değişik duyuların basit ideleri olarak uzay, uzam, şekil, durgunluk ve devim idelerini söyler, çünkü bunlar hem gözle hem dokunmayla algılanabilen izlenimlerdir. Üçüncüsü yalnız düşünümle gelenlerdir. Düşünümün basit ideleri zihnin öteki ideleri üzerindeki işlemleridir. İdeleri dışarıdan alan zihin bakışını kendi üzerine çevirip edindiği bu ideler üzerinde kendi işlemlerini gözlemlediğinde dışsal şeylerden edindiği ideler kadar kendi iç gözlemlerinin nesnesi olabilecek ideler edinir. Locke burada algı idesini ve istek idesini örnek verir. Zihnin iki büyük ve önemli eylemidir bunlar; algılamak ya da düşünmek ile istenç ya da isteme. Dördüncü olarak da yollarını kendileri açanlar vardır, bunlar zihne duyum ve düşünümün bütün yollarıyla önerilmişlerdir. Hem duyum hem düşünümün birlikte ürettikleri basit ideler olarsa Locke, haz ve acıyı, benzer şekilde hoşlanma ya da sıkıntıyı, ayrıca varoluş ve birliği, güç idesini ve ardışıklık idesini sayar.

Locke ideden başka nitelik tanımı yapar. Locke zihnin kendisinde algıladığı ya da algının, düşüncenin ya da anlığın dolaysız nesnesi olan her şeye ide der, zihnimizde herhangi bir ide üretme gücünü de nesnenin niteliği olarak ele alır. Cisimlerde bulunduğu düşünülen nitelikleri ise ikiye ayırır. Cisimden kesinlikle ayrılmayacak olan nitelikler birincil niteliklerdir. Cismin algılanmaya yeterli oylumu olan her parçasında her zaman bulunan niteliklerdir. Birincil nitelikler katılık, uzam, şekil, sayı ve devingenliktir (hareket ya da hareketsizlik). İkincil nitelikler ise cisimlerin birincil nitelikleri yardımıyla bizde çeşitli duyular (renkler, sesler, tatlar vb.) üretmesini sağlayan güçleridir. "Bunlar, onlara nasıl bir gerçeklik yüklersek yükleyelim, gerçekte nesnelere bulunan bizde değişik duyular üretme gücünden başka bir şey değildirler (Locke 2004: 123). Birincil nitelikler bir kimse onları algılasa da algılamasa da gerçekten cisimlerdeki. Bu yüzden onlara gerçek nitelikler de denilebilir. Oysaki ışık, sıcaklık, aklık ya da soğukluk gibi ikincil niteliklerden duyumu alınca_ yani gözler ışığı ya da renkleri görmese_ kulaklar sesleri duymasa bütün renkler, sesler vb. ideler yok olur; nedenlerine yani parçaların oylum, şekil ve devimine dönüşürler.

Buraya kadar hep basit idelerden söz edildi. Zihin bunlar konusunda edilgindir. Ancak Locke basit idelerden başka bir de karmaşık idelerin olduğunu söyler, zihin bunları basit idelerden yapar. Zihin karmaşık ideleri şu üç yolla yapar; birincisi birçok basit ideyi bir bileşik idede birleştirmek ki sonuçta bütün karmaşık ideler böyle yapılmıştır. İkinci olarak basit ya da karmaşık iki ideyi alıp onları tek bir idede birleştirmeksizin ikisinin birlikte bir görünüşünü elde edecek biçimde yan yana getirmek. Bütün bağıntı ideleri böyle yapılmıştır. Üçüncü yol, ideleri kendi gerçek varoluşlarında onlara eşlik eden bütün öteki idelerden ayırmaktır, buna *soyutlama* denir, zihnin bütün *genel ideleri* böyle yapılır.

Locke'a göre nasıl birleşmiş ya da ayrılmış olurlarsa olsunlar karmaşık ideler sonsuz sayıda ve sınırsız çeşitlilikte olsa da şu üç başlığa indirgenebilir: kipler, tözler, bağıntılar. Burada kip sözcüğünü alışılmışın dışında kullandığını ama gelenekten ayrılan bir söylemde ya yeni sözcükler yaratıldığı ya da eski sözcüklerin yeni bağlamda kullanıldığı düşünülürse bunun hoş görülebileceğini belirten Locke, nasıl birleştirilmiş olurlarsa olsunlar, kendilerinden var olma olasılığı taşımayan, fakat tözlerin eklentileri ya da etkilenimleri olarak görülen karmaşık idelere kipler der. Kipler arasında da incelenmeye değer iki tür vardır; basit kipler ve karmaşık kipler. Basit kipler "bir

düzine” ya da “yirmilik” gibi yalnızca aynı basit idenin çeşitleri olan, başka hiçbir ideyle karışmayan kiplerdir. Karışık kipler ise birçok türden basit idelerin bir karmaşık ide yapmak üzere bir araya gelerek birleşmesinden oluşurlardır. Belli renkle şeklin belli bir bileşiminden oluşan ve gözlemcisinde hoşlanma uyandıran güzellik karışık kiplere örnek verilebilir.

Karmaşık kiplerin ikinci başlığı “töz ideleri kendiliklerinden var olan seçik tikel şeyleri temsil etmek üzere oluşturulan basit idelerin bileşimleridir, bunlar arasında, bilinmemesine rağmen var olduğuna inanılmış olan töz idesi, olduğu biçimiyle, her zaman ilk ve başta gelir” (Locke 2004: 145). Örneğin belli türden bir şekli idesiyle devim, düşünme ve uslamlama güçlerinin bileşiminin töz idesine eklenmesi bir insanın olağan idesini yapar. Tözlerin de iki tür idesi vardır: birincisi, bir insan veya bir koyun gibi, ayrı varoluşlarıyla, tek tözlerin idesidir; ikincisi bir ordu ya da koyun sürüsü gibi, bunlardan birçoğunu birlikte bulunduran idelerdir.

Locke için töz idelerinin nasıl yapıldığı incelenecek olursa, töz idesinin dayanak olduğundan başka, bizde töze dair ide olmadığını belirten Locke'a göre; töze dair açık seçik idemiz yokken onu kullanmak çocuk gibi konuşmaktır.⁵ Töze dair bulanık ve görelî bir ide oluşturduktan sonra, tözlerin özel türlerinin idelerini ediniriz; bu deney ve insan duyularının gözlemlenmesiyle, hep birlikte buldukları saptanan ve bu yüzden dayanağın içsel yapısından geldiği sanılan (bilinmeyen özünden geldiği düşünülen) basit ide, basit ide bileşimlerinin toplanmasıyla olur. İnsan, at, altın, su vb. idelerine böyle ulaşırız. Locke, bu cisimler üzerinde, birlikte bulunan basit ideler olma dışında başka kimsenin olup olmadığını insanların kendi deneyimine bıraktığını söyleyerek yine töz düşüncesini eleştirir (Locke 2004: 204).

Düşünme, uslamlama, korkma gibi zihin işlemleri için de benzer bir durum ortaya çıkar. Locke'un düşüncesine göre, zihnimizde olan bu eylemleri bedene nasıl bağlayacağımızı bilemediğimiz için, bunları tin denen başka bir töze bağlama eğilimi gösteririz. Tin tözü de içimizde geçirdiğimiz işlemlerin dayanağı olarak varsaydığımız şeydir.

Karmaşık idelerin üçüncü türü olan bağıntılar bir idenin bir başkasıyla birlikte incelenmesinden ya da karşılaştırılmasından oluşur.

⁵ Burada ileride verilecek altın örneği düşünülebilir. Çocuklar "altın"a dair seçik ideleri yokken de sözcüğü kullanırlar.

Karmaşık idelere kavram denmesi Locke'a göre, bunların kaynaklarının ve sürekli varoluşlarının şeylerin doğasında değil de insanların düşüncesinde bulunmasından ve bunları yapmak için zihnin, bunların değişik bölümlerini, gerçek bir varoluşları bulunup bulunmadığına bakmadan birleştirerek bunlara anlıkta varoluş kazandırmasının yeterliymiş gibi oluşundan gelir (Locke 2004: 197). Locke'a göre karmaşık kiplerin bölümlerini tek idede birleştiren addır. Örnek olarak yaşlı birini öldürmek de babayı öldürmek kadar karmaşık bir idedir; ancak ikinciye baba-katli dendiği için, spesifik bir adı olduğundan tek bir ide gibi görünür.⁶

Karışık kipler yapmanın nedenini de dilde bulan Locke, insanların düşüncelerini birbirine hızlı, kolay iletebilmesi için genellikle konuşmalarında ve yaşamlarında sık kullandıkları ide topluluklarından karmaşık kipler yaptıklarını ve sık kullanmadıkları içinse karmaşık idelere yeni adlar vermek yerine gerektiğinde onları oluşturan basit idelerin adlarını saydıklarını belirtir (Locke 2004: 198-9).

Locke'un ideleri düşünmenin nesnesi olmak bakımından tamamen özneye bağlı görünmektedirler. İdelerin doğuştan olmadığını düşünen Locke'un, basit ideler dışındaki ideleri zihin işlemleri ile oluşturulmuş olarak ortaya koyması Altınörs tarafından bir çelişki olarak ortaya konulmaktadır (Altınörs: 2016: 29-30). Ayrıca Greenlee de "Locke's idea of İdea" makalesinde bunu tartışmaya açık bulmaktadır (Greenlee: 1967: 3) Bu çalışmada ise idelerin özneye bağlı olduğu düşünülmemektedir. Locke aslında bir gerçek varlık alanını kabul ettiği ve idelerin deneyden geldiğini ileri sürdüğü için, ideler zihnin olduğu kadar nesne veya içeriğin de bilincidirler ve gerçek varlık alanına aittirler. Burada Altuğ'un düşüncesine katılarak ideleri gösterge yapanın da bu ikili yapıları olduğu düşünülmektedir; "İdeler, zihnin, düşünme edimi içerisinde ilişkili olduğu gerçekliğin göstergeleridir" (Altuğ 2008: 28).

Tam da bu ifade bir kez daha çalışmanın ana fikrini desteklemektedir; ideler hakikatin sözcükler idelerin göstergeleri oldukları ölçüde Locke Aristoteles ile oldukça paralel şekilde Boethius Üçgenine bağlıdır. Dil düşüncüyü, düşünce dünyayı temsil eder.

Altuğ, idelerin zihin ile gerçek varlık arasındaki konumunun ardında bir temel kabul bulunduğunu belirtir: "Özne dış dünyayı doğrudan doğruya değil, ancak dış dünyadaki nesne ve olguların temsilcisi olarak iş gören ideleri aracılığıyla deneyimler" (Altuğ

⁶ İngilizce'de baba-katli parricide'dır, yani tek sözcükle imlenir.

2008: 28). İdeler ile sözcüklerin gösterge olmaları farklılık taşır. İdeler duyular aracılığıyla var olurlar ki bu da bilginin gerçekliğini garantiler. Ancak sözcükler, Aristoteles'in de düşündüğü gibi Locke'ta da uzlaşım yoluyla ideleri temsil ederler; dilden dile farklılık göstermeleri de bunun bir kanıtıdır.

1.2.2. Sözcükler ya da Dil

Locke dili ele alırken bunu sözcükleri inceleyerek yapar. *Deneme*'nin bir bölümü sözcüklere ayrılmıştır ve bu denemenin dil üstüne olan bölümüdür. Altuğ, Locke'un bilginin dille ilişkisinin önemini farkına vardığından *Deneme*'nin bir bölümünü sözcüklere ayırdığını düşünür (Altuğ 2008: 29). Bu doğru olmakla birlikte bundan şu sonuç da çıkarılabilir; Locke, dili kendisi için değil, bilgi için bir araç olarak, bir temsil olarak ele aldığı için incelemiştir. Bilgiyi iletmek için önemli ve gerekli bir araç olsa da yine de dil bir araçtır düşüncesinden çıkılmamıştır.

Temele öncelleri ve çağdaşları gibi sesi koyan Locke, sözcükleri idelerin imleri olan düzenli sesler olarak ortaya koyar (Locke 2004: 284). Bu anlayışı, Locke'un birim olarak sözcüğü ele aldığını göstermesinin yanı sıra, dili yazıdan ziyade ses olarak anladığını da açıkça gösterir. Bunun dönemi bakımından olağan olduğu düşünülebilir. Ancak yirminci yüzyılda bu konuda geliştirilecek farklı bakış açıları çalışmanın ilerleyen bölümlerinde üzerinde durulacak bir konu olduğundan, burada bu vurgu yapılmıştır. Locke insanlarda bulunan dil yetisinin önemini şöyle ifade eder; “İnsanı toplumsal bir varlık olmak üzere yaratan Tanrı, ona yalnızca kendi türünden olanlarla birlikte yaşama eğilimi ve zorunluluğu vermekle kalmamış, toplumun en güçlü aracı ve ortak bağı olacak dili de vermiştir” (Locke 2004: 284). Locke'un dili toplumun en güçlü aracı olarak ifade etmesi dile verdiği önemi gösterir. Ancak buradaki araç kelimesine dikkat edilmelidir, bu çalışma açısından araç kelimesi önemli bir göstergedir; Locke da dili araç olarak görmektedir. Sözcükler ideleri imleyen düzenli sesler olduklarından, dilin var olanı *temsil* eden bir *araç* olmanın ötesine geçemediği anlaşılır. Bu, Locke'un kendi ifadesi üzerinden daha net biçimde görülebilir; sözcüklerin “ ... düzenli sesler olmasının dışında, insanın bu sesleri kendi içsel kavramlarının imleri olarak kullanabilmesi ve onları kendi zihnindeki idelerin imleri yapabilmesi, böylece bunları başkalarının da tanınması ve insanların zihinlerindeki idelerin birbirine aktarılabilmesi zorunluluğu vardır” (Locke 2004: 284). Boethius Üçgeni çerçevesinde düşünürsek

Locke'un dil görüşü Aristoteles'inkine benzemektedir; var olanlar, ideler, sözcükler üçgenin üç köşesidirler ve aralarında temsil ilişkisi geçerlidir. İdeler zaten duyum ya da düşünüm yoluyla olanı imlerler ve sözcükler de ideleri imlerler. Açıkta bir şey kalmaz.

Kısaca yukarıdaki ifadelerle özetlenebilecek olsa da Locke'un dil görüşünü, ayrıntılı ide görüşü ile birlikte nasıl şekillendirdiği incelenmelidir. Locke'a göre sözcüklerin yararı im olmasından geçer, ancak tikel imler olarak yeterince işe yarar değillerdir; onların asıl yararı geneli imleyebilmelerinden kaynaklıdır. Dilin yetkinliğini sözcüklerin geneli imlemesinde gören Locke için bu gayet açıktır; her tikel şeyin tek bir seçik adı olsa, yaşanacak kullanım güçlüğü ortadır (Locke 2004: 284). Locke bunu ide görüşü ile şu şekilde ilişkilendirir; genel idelere genel adlar bulunmuştur, tikel ideleri imleyen adlar ise tikel kalmıştır (Locke 2004: 285). Bunun yanı sıra her türden idenin eksikliğini imleyen adlar vardır; "hiç" gibi. Buradan hareketle bu sözcüklerin bir ide imlemedikleri ya da ide ile ilişkili olmadıkları düşünülemez. Locke'un görüşü, öyle olsa bu sözcüklerin anlamsız olacağı yönündedir. "... oysa bunlar olumlu idelerle ilgilidir ve onların yokluğunu imler" (Locke 2004: 285). Boethius'un şablonu üzerinden tekrar ele alınırsa, bazı sözcüklerin olumlu idelerin yokluklarını imleme durumu, Locke'un sisteminde açık yaratmaz; olanı ya da olmayanı imlediklerinden onlar hâlâ imdir; yani temsildir. Locke'un dil görüşü Boethius üçgenine uygundur. Locke tipik bir emperyalist olarak sözcüklerin kaynağını da duyulur idelerin imlenmesinde bulur. Bu kavrayışı daha önce ideyi duyum ve düşünüm yoluyla reel var olandan hareketle kurmuş olmasına paraleldir. Sözcüklerin kaynağının duyulur ideler olmasını ve duyulara uzak görünen kavramların dahi aslında duyulardan kaynaklandığını gözlemlemek, Locke'a göre bize bilginin kaynağı konusunda da kanıt olacaktır (Locke 2004: 285).

Locke'un dili bir araç olarak gördüğü daha önce belirtildi. Locke, "dilin bir öğretim ve bilgi aracı olarak kullanımı ve gücünü" anlamak için; ilkin, adların dildeki dolaysız işlevini ve ikinci olarak, şeylerin cins ve türlerinin incelenmesi gerektiğini düşünür (Locke 2004: 286). Çünkü bilgi önermelerle kurulur ve ifade edilir, dolayısıyla sözcüklerle doğrudan ilgilidir (Locke 2004: 286-7).

Sözcükler iletişim için gereklidir. İnsandaki düşüncelerin bazıları diğer insanlarda da bulunsa da bu düşünceler kişinin içindedir, onları başkalarına aktarmak için gereken dışsal duyumsanabilir imler ise sözcüklerdir. Tekrar edilmesi gerekirse, sözcükler

düşüncenin duyumsanabilir halde olan imleridir. Bu ise sözcük ile ide arasında doğal bir bağlantı olmasından ileri gelmez; belli sözcüklerin belli ideleri imleyecek biçimde istençli bir şekilde düzenlenmesinin sonucudur (Locke 2004: 287). Burada söz konusu olan, Aristoteles'teki uzlaşma fikridir. Dikkat edilirse Platon'daki doğal bağ ise reddedilmektedir. Sonuç olarak Locke'a göre, "sözcüklerin kullanımı onları idelerin duyulur imleri yapar; ve sözcüklerin yerini tuttukları ideler de onların uygun ve dolaysız imlemleridir" (Locke 2004: 287).

Locke için sözcükler idelerin imleri olmakla birlikte öncelikle kendilerini kullananların idelerinin imleridirler; yani bireysel imlerdir. Ancak daha sonra toplumsal bir karakter kazanabilirler. Çünkü bir insan başkası ile öncelikle kendini anlatmak için konuşur. Locke bunu çocukların kelimeleri ilk öğrenme ve kullanmalarını göstererek kanıtlamaya çalışır. Bir çocuğun altın sözcüğünü öğrendiğinde onun sadece parlak, ışıltılı bir sarı rengi imlediğini düşünürse altın rengi olan her şeye altın der, başkası ağırlığını da öğrenip, altın rengi ağır olan her şeye, bir başkası eriyebilirliğini de anlayıp, parlak sarı renkli, eriyebilir, ağır her nesneye altın der. Bu bize gösterir ki "çocuklardan her biri, o sözcüğü uyguladığı ideyi anlatmak istediği durumlarda hep aynı altın sözcüğünü kullanır; fakat her birinin onu yalnızca kendi idesine uyguladığı, onu, kendinde bulunmayan bir karmaşık idenin yerini tutan bir im yapacağı açıktır" (Locke 2004: 288-9).

Sözcükler uygun ve dolaysız olarak sadece konuşanın zihnindeki ideleri imlerlerse de, yine de insanlar onlara düşüncelerinde başka iki şeyle gizli bir bağlantı yüklerler" (Locke 2004: 289). Locke'a göre bu gizli bağlantılardan ilki, kullandıkları sözcüklerin karşısındakilerin zihnindeki ideleri de imlediğini varsayarlar. Diğer türlü iki ayrı dil olup konuşma boşuna olurdu. İkinci gizli bağlantı ise kişilerin sözcüklerinin kendi idelerinin değil de gerçekteki şeylerin yerini tuttuğuna inanmalarındır (Locke 2004: 289). Locke "sözcüklere zihnimizdeki idelerden başka şeylerin yerini tutturduğumuz zaman, bunun sözcüklerin kullanımını saptıracağını ve imlemlerine kaçınılmaz bir karanlık ve bulanıklık getireceğini" belirtir (Locke 2004: 289).

Locke Boethius Üçgenine sıkı bir şekilde bağlıdır. Burada şu çıkarım yapılabilir. Sözcükler şeylerin yerini tutamaz; arada düşünce dolayımı vardır. Sözcükler idelerin, ideler şeylerin yerini tutar. Dil, *temsilin temsilidir*.

Locke, insanların sözcüklerin zihnindeki ideleri değil de doğrudan şeyleri imliyor yanılması nedenini ise “alışkanlıkla” açıklar. Bir sözcüğü sürekli kullanınca, o sözcüğü duyduğumuzda imlediği ideye gitmemize rağmen, sanki sözcük ideye götürmüş değil de nesnenin kendisini algılayıp o ide uyanmış gibi düşünür ya da duyumsarız. Bir bakıma zihindeki hızlı geçişle bağlantıyı tersten kurduğumuz söylenebilir. Aslında sözcük bizde nesneyi temsil eden ideyi uyandırır, ama biz sanki adı duyduğumuzda o ideyi nesne uyandırmış gibi nesneyi düşünürüz. En doğru ifadeyle, dolayımı düşünmeden adın nesneyi temsil ettiğini varsayarız ki bu Locke'un ifadesiyle zihnin imleri için "bulanıklık ve karanlık" (Locke 2004: 289) demektir.

Sözcüklerin bir anlamı olduğuna göre, ses ile ide arasında bağlantı vardır ve alışkanlık gereği o bağlantıyı çok düşünmeden sözcük ile şey arasında dolaysız bir bağlantı varmış gibi, sözcükleri o cisimlerin kendisi imiş gibi düşünerek sözcükleri kullansak da sözcükler idelerin yerini tutar. Sözcükler ile ideler arasındaki bağ ise bir "karar" ile olur (Locke 2004: 290) diyen Locke'un *uzlaşma* gönderme yaptığı düşünülebilir.

Burada Locke'un söylediklerinde bu çalışma açısından en ilgi çekici yan, sesleri öğrenip çocukluktan gelen bir alışkanlıkla onları kullandığımızdan ve onların imlerini saptama konusunda da dikkatli davranmadığımızdan, insanların çoğunun şeyleri incelemek istedikleri zaman bile dikkatlerini şeylere değil, sözcüklere verdiklerini söylemesidir (Locke 2004: 290). Yani Locke'un şeyler, ideler ve sözcükler arasındaki kesin sınırlar var ve şeyleri idelerinden ve sözcüklerinden bağımsızca incelenebilir görerek kendi bilgi/varlık görüşünü ortaya koyduğu söylenebilir. Oysa bu düşünce çalışmanın son bölümünde yirminci yüzyıl dil görüşleri eşliğinde tartışmaya açılacak ve hakikatin dille kurulduğu görüşü ile birlikte aslında sözcükler ve idelerin hakikat hakkındaki düşüncelerimizde ne kadar büyük bir rol oynadığı gösterilmeye çalışılacaktır. Ayrıca çalışmanın ikinci bölümünde incelenecek olan, Humboldt'un sözcükler ile düşünceleri birlikte oluşan, var olan şeyler olarak ele alması ve bu nedenle dil ile kültürü ortaklaştırması da Locke'un düşüncelerine bir itiraz olarak düşünülebilir.

Locke'un anlaşma var olduğuna göre, sözcüklerin ideleri konusunda bir uzlaşma fikrini kabul ettiğini ama yine de sözcüklerin aslolarak ya da başka deyişle, dolaysızca imlediği tek şeyin konuşanın kendi ideleri olduğu görüşünde olduğu söylenmelidir. Çünkü Locke için, kimsenin sözcüğü istediği biçimde kullanma (genel ve özel biçimi dışında

kullanma) özgürlüğü elinden alınamaz ve bu durumda kişi sözcüğün, başkasının zihninde de aynı şeyi imlemesini sağlayamayacaktır. Ama sözcüğü doğru ide yerine kullanmayan birinin doğru konuşmuş olmayacağı yönünde bir sınır olduğu elbette su götürmez. Yani bir uzlaşma var olmasına vardır, yine de birinin sözcüğü kullanımında imlediği onun bireysel ideleridir (Locke 2004: 290-1).

Burada Aristoteles'in tür, cins ve benzeri ayrımları yapması gibi Locke da sözcüklerin genelliğini/tikelliğini araştırmaya koyulur. Bu sayede sözcüklerin neyi imlediği ve imleme işlemini ne şekilde gerçekleştirdiği daha net görülebilir. Locke, var olan şeylerin hepsi tikel olduğundan onları imleyen sözcüklerin de tikel olması usa uygun sanılsa da, gerçekte durumun tam tersi olduğunu belirterek bu incelemeye başlar. "Sözcüklerin en büyük bölümü geneldir" (Locke 2004: 291). Bu bütün dillerde ve us gereği böyledir. Çünkü her tikel şeyin tek bir adının olması mümkün olmadığı gibi işlevsel de değildir. Çünkü belleğin her tikel şeyi ve onu imleyen sözcüğü anlıkta saklayabilmesi insan kapasitesini aşar, üstüne bu durum başkalarıyla olan iletişimi kolaylaştırmayacaktır.

İnsanlar adları, ancak anlaşabilmek için öğrenirler ve onları başkalarıyla konuşurken kullanırlar; bu da ancak alışma ve anlaşma yoluyla, benim konuşma organımla çıkardığım sesin, onu işiten kimsenin zihninde, konuşurken benim o sesi uyguladığım ideyi uyandırdığı zaman yapılmış olur. Tikel şeylere uygulanan adlarla bu yapılmış olmaz; o durumda zihninde ideler olan yalnızca ben olacağımdan, benim dikkatimi çekmiş olan tikel şeylerin hepsini bilmeyen birisi için imleyici ya da anlaşılabilir olamaz (Locke 2004: 292).

Locke epistemolojisi gereği her tikel şeyi ayrı adla imlemek mümkün olsaydı bile bunun yararsız olacağını ortaya koyar. Çünkü bilgi tikellerden elde edildiği halde genele ilişkin olmalı ve böyle ortaya konulmalıdır (Locke 2004: 292). Basitçe örneklemek gerekirse; tek bir portakalı inceleyerek portakal hakkında genel hiçbir yargıya ulaşamasaydık, o tek portakalı incelemenin de anlamı kalmazdı. Bilgideki hedef genel ifadelerle ulaşmaktır ve inceleme bu sebeple genel kavramlar yani türlere verilen genel adlarla yapılır. Ancak bu her durumda böyle değildir. İnsanlar özellikle kendi türü söz konusu olduğunda tikel ad kullanmayı daha uygun bulur. Her tek kişinin ayrı adı vardır ve bu sayede bireyler birbirinden seçik olarak ayrılır (Locke 2004: 292). Benzer şekilde ülkeler, kentler, dağlar, ırmaklar da tikel adlar alır; çünkü onların da seçik olarak belirtilmesi gereken durumlar sıklıkla ortaya çıkar (Locke 2004: 293).

Locke'un genel terimleri ele alışı ise genel ideleri ele alışı gibidir. Genel terimler, sözcüklerin genel idelerin imi yapılması ile olur ancak; genel ideler aslında genel idelerden soyutlama yoluyla elde edilir (Locke 2004: 293). Yukarıda Locke'un ideleri ele alışı incelenmiş olduğundan tekrar üstünde durulmayacaktır, bunun bir soyutlama olduğunu belirtmek yeterlidir. Sözcükler sonuç itibarıyla soyutlama yoluyla "birden çok bireyi temsil etmeye yetenekli kılımlar" (Locke 2004: 293).

Locke bunu ilk çocuklukta yapmaya başladığımızı belirtir; çocuklar, aslında başkalarının da yaptığı gibi birçok tikelin aynı biçimde pay aldığı bir ide kurarlar, ve buna genel bir ad vererek de genel bir ideye ulaşırlar (Locke 2004: 293-4). Sonuçta bu karmaşık idelerin kendilerine özgü yanlarını atıp ortak şeyleri saklayarak yapılır (Locke 2004: 294).

"Genel yapıların sadece soyut ideler" (Locke 2004: 294) olduğunu belirten Locke tikellerden genelleştirme, soyutlaştırma yapı yapı kavramlara ulaştığımızı, bunun dışında kavramlara bir köken bulunamayacağını düşünür. Örneğin Ayşe, Ali, Mustafa gibi tek tek insanlardan, Aristoteles'in deyimiyile gerçeklikte var olan birincil özelliklerden yola çıkarak onların tikel varoluşlarına ait özellikleri atıp hepsinde ortak olanları almak suretiyle 'insan' kavramına ulaşırız. Benzer şekilde bahçede bağlı duran attaki, İskender'in atı Bukephalos'taki, çiftlikte gördüğümüz attaki tikel özelliklerle değil ama tüm atlarda gördüğümüz özelliklerle 'at' kavramını oluştururuz. Daha sonra ise ikisini yani at ve insanı ayıran özellikleri bir yana bırakarak bu iki kavrama da uygun olan 'hayvan' kavramına ulaşırız. Locke genelleştirme yaparak buradan 'canlı', 'beden', 'cisim', 'varlık' ve 'şey' gibi daha genel kavramlara da ulaşabileceğimizi belirtir. Büyük skolastik türler cinsler tartışması Locke için basit bir problemdir, mesele tümüyle, birbirlerine göre daha az ya da çok, belirli kapsamı olan soyut idelerin adlar almasıdır. "Kesin ve değişmez bir şey varsa o da, daha genel olan her terimin, kendi içerdiği idelerin bir bölümünden başka bir şey olmayan belli bir ideyi imlediğidir" (Locke 2004: 295).

Tanımlarda cinsin kullanılması Locke için bir zorunluluk değildir. Bu konuda Locke Aristoteles'ten ayrılır. Mantıkçılardan farklı düşündüğünü dile getiren Locke çok yararlı ya da zorunlu olduğundan değil, işi hızlandırdığından cins kullanılarak tanımlama yapıldığını söyler. Locke içinse, "en iyi tanımlama tanımlanan terimin imleminde

birleşmiş olan yalın ideleri sayıp dökerek yapılır" ancak insanlar alışkanlık ve çabuk olmak isteği ile cins ve ayırım aracılığıyla tanımlama yapar (Locke 2004: 296).

Aslında en iyi tanımlama yolu olmasa da skolastik tanımlama metodunun iş gördüğünü belirten Locke bunun nedenini ise şöyle açıklar; "tanım, söylendiği gibi, bir sözcüğün, anlamı ya da yerini tuttuğu ide kesinlikle bilinecek biçimde, başka birçok sözcükle açıklanmasıdır; ve diller her zaman, her terimin imlemi başka iki terimle sağın ve açık olarak açıklanabilecek biçimde, mantık kurallarına uygun olarak oluşmamışlardır" (Locke 2004: 296).

Cinslerin yanı sıra genel ve tümel meselesine bakarsak Locke için bunlar anlığın ürünleridir, ister ideleri ister sözcükleri göz önünde bulunduralım, şeylerin gerçek varoluşunda genel ve tümel yoktur.

Sözcükler, genel idelerin imleri olarak kullanıldıkları ve böylece birçok tikel şeye eşit biçimde uygulanabilir oldukları zaman geneldirler; ideler de birçok tikel şeyin temsilcileri oldukları zaman genel olurlar; fakat tümellik, her biri kendi varoluşunda tikel olan şeylerin kendilerinde, hatta imlemlerinde genel olan sözcükler ve idelerde bulunmaz. Bunların imlemi insan zihninin onlara eklediği bir bağıntıdan başka bir şey değildir (Locke 2004: 296-7).

Bu tümelliği öz ile bağlantısında düşünerek Locke "soyut idelerin cinslerin ve türlerin özleri" olduğunu belirtir. Genel sözcükler her biri zihinde bir türü imleyen soyut idelerdir, bu imleme özelliğini ise var olan tekillerin bu ime uygunlukları görüldükçe hepsinin o adın ya da aynı şey olan o türün altında toplanması ile kazanırlar. Bundan da türün soyut ide olduğu görülür. Locke, bunu söylerken şeylerin benzerliğini yadsımadığını, ama türün temelinde şeylerin benzerliği olsa da yine de anlığın ürünü olduğunu dile getirir. Locke, "anlığın şeyler arasında gözlemlediği benzerlikten yararlanarak soyut ve genel ideler yaptığını" belirtir (Locke 2004: 297). Çünkü sonuçta gözlemlediğimiz şeyler tek tek şeylerdir, türler değil. Bu tek tek şeyler ile türün özü arasındaki bağ zihindeki soyut ideden başka bir şey de değildir.

Bu durumda adları ya da türleri birbirine yakın olsa bile iki farklı ad altında toplanmışsa, şeyler öz bakımından da birbirinden uzaktır. Kısaca Locke için "her seçik soyut ide bir seçik özdür" (Locke 2004: 298). Ama burada özün iki farklı anlamını ele almak gerekir. Locke bunları gerçek ve adsal öz olarak ayırır. Gerçek öz;

bir şeyin her ne ise o olmasını belirleyen asıl varlığı olarak görülebilir. Böylece şeylerin, bilinebilir niteliklerinin kendisine bağlı olduğu, içsel ve genellikle (cisimlerde) bilinemez olan yapısına onların özü denilebilir. Bu, sözcüğün varlık anlamına gelen ilk biçimi olan *essentia*'da görüldüğü gibi, ilk anlamıyla, bir şeyin özgül varoluşunu imler (Locke 2004: 299).

Adsal öz ise, işte yukarıda bahsedilen şeylerin tür ve cinslerine göre öbeklenirken aldıkları ad yani seçik soyut idedir. Burada gerçek öz olarak sözü edilen kavram, bir şeyin her ne ise o olan asıl varlığı olması bakımından, Aristoteles'in "eidos"una karşılık gelir. Adsal öz ise Aristoteles için ele alınırsa ancak ikincil *ousia* olan cins, tür adları olabilir.

Locke için ad ile adsal öz arasında sarsılmaz bir bağ vardır ve tikel bir şeye türünün adı ancak bu adın imlediği soyut ide uygun düşüyorsa verilebilir. Yani zaten, adsal öz o tikelde varsa şey, o türün adını alabilir. Bu anlamda Locke öz olarak temele adsal özü alır. Ona göre, özlerin değişmezliği öğretisi de bunu kanıtlamaktadır, ad aynı kaldığı sürece o adın altına giren tikel olmasa bile özün değişmemesi, aynı kalması özün ancak soyut ideler olduğunun kanıtıdır (Locke 2004: 300-2).

Sonuçta bütün sözcükler zihindeki ideleri imlemektedirler. Ancak Locke adlar arasında neyin adı olduklarına göre de ayrımlar yapmaktadır; basit idelerin, kiplerin ve cisimlerin, ayrıca karmaşık kiplerin ve bağıntıların adları birbirinden farklıdır. Öncelikle basit ide adlarını incelemek gerekirse, Locke için, basit ide ve cisimlerin adları, gerçek varoluşu anımsatır. Locke, basit ide ve cisimlerin adlarının dolaysızca imlediği soyut idenin yanı sıra, özgün biçimlerinin kendisinden türediği gerçek varoluşu da anıştırdığı, ancak karmaşık kiplerin adlarının bunu yapamadığı, zihindeki idede son bulduğunu, yeni bir düşünceye götürmediğini belirtir. Basit ide ve kiplerin adları hem gerçek hem adsal özü imlerler. Doğal nesnelere adları ise böyle değildir; onlar, sadece türlerin adsal özünü imlerler. Ayrıca basit ide adları tanımlanamazlar. Bütün karmaşık ide adları ise tanımlanabilir. Her birinin tanımlanamaması normaldir, yoksa bu tanımlama süreci sonsuza giderdi. Karmaşık ideler içinse durum tersidir. Bunlar birçok basit ideden oluştuklarından, parçalarının idelerinin imleri sayılarak tanımlanabilirler (Locke 2004: 302-6).

1.2.2.1. Karışık Kiplerin ve Bağlantıların Adları

Basit idelerin adları incelendikten sonra ikinci olarak karışık kiplerin ve bağlantıların adları incelenip, onlarda farklı sonuçlarla karşılaşılır. Bunlar da diğer adlar gibi soyut ideleri imler. Ancak bunların imlediği ideleri anlık yapmıştır. Anlık basit idelerin türünü yapmaz, basit ideleri varlıkların kendine sundukları gibi alır. Başka deyişle burada gerçek öze uygunluktan söz edilemez. Locke, karışık kiplerin özlerinin belli bir modele ya da gerçek varoluşa bağlı olmadan yapıldığını belirtir. Karmaşık idelerin yapımı Locke'a göre üç adımdan oluşur; belli sayıda idenin seçilmesi, aralarında bir bağlantı kurulup tek idede birleştirilmesi ve üçüncü olarak bu birleşimin bir adla bağlanması (Locke 2004: 308). Bu şekilde yapılması karmaşık idelerin varoluştan önce geldiğini apaçık göstermektedir.

Karışık kiplerin idelerinin, bu türün herhangi bir bireyinin varoluştan önce yapılabildiğini, soyutlandığını, bunlara adlar verildiğini ve böylece bir türün oluşturulabildiğini düşünen bir kimse, bu tür idelerin doğadaki özgül örneklerden bağımsız olarak zihinde bir araya getirilmiş istençli ide toplulukları olduğundan kuşku duymaz (Locke 2004: 308).

Bu elbette, karmaşık idelerin rastgele ve nedensiz yapıldıklarını göstermemektedir. Belli ideleri seçip birleştirip onlara ad verme dilin amacına uygun gerçekleşmektedir. Locke için dilin ilk amacı olan iletişimi kolaylaştırmak için karmaşık ideler yapılır. Böylece tek idede toplanmış birçok ide az sesle ifade edilebilir. Karmaşık idelerin yapılması bu anlamda insanların ihtiyaçlarına bağlıdır. Locke değişik dillerden çevirisi yapılamayan sözcükleri de bunun bir kanıtı olarak görür. Bazı toplumlarda kültür ve gelenekleri gereği başka toplumlarda ihtiyaç duyulmayan özgül ideler yapılıp kullanılması, diğerlerinde ise onun karşılığı tek bir karmaşık idenin ve adının olmaması, birçok ide ile ifade edilmesi bize bunu gösterir. "Eğer bu türler, iletişimde kolaylık sağlamak için ve ad vermek üzere, zihnin yaptığı ve soyutladığı şeyler olmayıp da doğanın değişmez ürünleri olsalardı, durum böyle olmazdı" (Locke 2004: 310).

Locke, türlerin iletişim için yapıldığına sürekli vurgu yapar; onları doğanın düzenli ve değişmez biçimde yaptığı, gerçek varoluşu olan şeyler olarak görmemek önemlidir. Türler ve cinsler "yapay ürün"lerdir (Locke 2004: 310). Karışık kiplerdeki ideleri birleştiren ve bağlayan, onu tür yapan ise *addır*. Karışık kipler söz konusu olduğunda, türleri ile özleri ve genel adları arasındaki bağıntı, özlerinin saklanması ve

sürdürülmesinin adla yapıldığı düşünüldüğünde daha iyi anlaşılır. Locke'a göre birliği oluşturan zihin olsa da onu bir arada tutan düğüm addır (Locke 2004: 310-1).

Karışık kipler de anlığın ürünüdür, onların kaynağı da zihindir. 'Adalet' ya da 'minnettarlık'ı örnek veren Locke, bunları kavrarken soyut ideler üzerinde durduğumuzu 'at' ya da 'demir' örneğinde olduğu gibi zihinden öteye gidip bize bu ideleri sağlayan şeylerin kendilerine de bakmadığımızı belirtir. Karışık kip türlerinin cisim idelerine göre daha özel biçimde anlığa bağlı olmasından ötürü onların özlerine notion [kavram] gibi özel bir ad verilir (Locke 2004: 311-2).

Karışık kip adları tamamen zihin ürünü olduklarından her zaman gerçek özlerinin yerini tutarlar. Bu soyut idelerin yapımının onların gerçek varoluşları ile hiç ilgisi bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Karmaşık kip adları, zihnin oluşturduğu karmaşık ideler dışında bir şeyi gösteremez; anlatabilecekleri sadece bunlardır. Bu durumda gerçek öz ile adsal öz karmaşık kipler söz konusu olduğunda tamamen aynı olur. Ayrıca Locke'a göre, bu tip idelerin adları genellikle idelerin kendilerinden önce öğrenilir. Dillerin başlangıcında durum tersidir, önce ide kurulup sonra ona ad verilmiştir, ancak dil öğrenirken önce soyut idenin adını duyup sonra kendileri öğrenilmektedir. Bunu çocukların dili öğrenmelerini düşünerek kolayca görebiliriz. Ya da Locke'un 'utku' sözcüğü üzerinden verdiği şu örnekle; bu soyut ideyi kaç kişi adını işitmeden önce kurmuştur (Locke 2004: 312-3).

Son olarak Locke karışık kipler için ele aldıklarının hepsinin bağıntılar için de geçerli olduğunu söyleyerek onları ayrıca ele almayı gereksiz görür. İncelemesine nesne adları ile devam eder.

1.2.2.2. Nesne Adları

Nesne adlarını da diğer genel terimler gibi ele alan Locke; onların da türlerin yerini tuttuğunu belirtir. “Bu da onların, içinde birçok tikel nesnenin uyuştığı ya da uyuşabileceği, bu yüzden de bir ortak kavram içinde düşünölmeye ve bir tek adla imlenmeye elverişli olan karmaşık idelerin imi yapılmış olmalarından başka anlama gelmez” (Locke 2004: 313-4). Locke buradaki uyuşabilme ifadesini ise şöyle açıklar; tek olan güneş bile, sanki birçok yıldız olması gibi birçok da güneş var gibi bir tür

adıdır, çünkü güneş idesi başka nesnelere de içinde uyulaabileceği biçimde bir soyutlamadır (Locke 2004: 313-4).

Locke için, aslında her türün özü soyut idedir.

Bir tikel türün kendisinden yapıldığı ve böylece başkasından ayırt edildiği her cinsin ya da türün ölçüsü ve sınırı onun özü dediğimiz şeydir; ve öz de, adın, bu idenin içerdiği her şey bu tür için özsel olacak biçimde bağlandığı soyut ideden başka bir şey değildir (Locke 2004: 314).

Locke buna adsal öz adını verir, doğal nesnelere özü budur; onları türlerine bununla ayırırız. Daha önce de belirtildiği üzere bu gerçek özden farklıdır. Gerçek öz, adsal özün ve türün bütün özelliklerinin kendisinden çıktığı duyulmaz parçalarının gerçek yapısıdır. Bu anlamda gerçek öz tanımlanamaz olarak düşünülebilir. Fark edilir ki; Locke için adsal öz ile gerçek öz tamamen farklı iki şeydir. Zaten Locke bu iki farklı adlandırmayı farkı ortaya koymak adına yapmıştır.

Locke bireylerde öz olarak söz ettiğimiz adsal öz olduğunu belirtir. Çünkü türün herhangi bir bireyinden söz ettiğimizde ad verdiğimiz karmaşık idenin bireydeki gerçek öz ve kaynak olduğu bilinemez. Locke'a göre, karmaşık idenin kaynağı yaratıcısında bulunur ancak insanda bulunmaz. Bu anlamda bireylerde hiçbir şey özsel değildir. Öz aslında olağan kullanımında türe bağlı bir sözcüktür; tikellerin ancak türü bağlamında özünden söz edilebilir. Locke kendisini örnek göstererek ne ise o olmasının zorunlu olduğunu; Tanrının ve doğanın onu öyle yapmış olduğunu; ancak bir kazayla bile rengi, şekli, hatta usu ve yaşamının değişebileceği hatta yok olabileceğini söyleyerek açıklar. Bu da bireyin bir cins ya da türe bağlanmadıkça özelliklerinin özsel olmadığını göstergesidir. Özü düşündüğümüz anda zihnimize bir genel ide belirir (Locke 2004: 315-6).

Demek ki; özsel olduğu kabul edilen şey, bir tür adının yerini tuttuğu karmaşık idenin bir bölümü olan ve onu içermeyen hiçbir şeyin o türden sayılmadığı ve o adı alamadığı şeydir ve yalnızca budur (Locke 2004: 316).

Gerçekte var olan bir nesne ile ilgili onun özsel bir özelliği eksik mi diye düşünemeyiz; bu saçmalık olurdu. Yaptığı “adsal öz” “gerçek öz” ayrımının ise anlamı Locke'a göre şudur; gerçek öz, ne olduğu bilinmeden sadece olduğu varsayılan özken, nesnelere türlerle bağlayan şey, temelinde gerçek özün bulunduğu kabul edilen adsal özdür (Locke 2004: 317).

Türleri tanımadığımız gerçek özler değil, adsal özler belirler. Genel adlar ile belirlenen nesnelere türlerini, bu adın imi olarak düşünülen ide belirler ki; bu ideye de adsal öz denir. Şeyleri bilmediğimiz gerçek özlere göre türlere ayırıp adlandırdığımızı savlayamayız (Locke 2004: 317-8).

Sonuç olarak Locke için nesnelere söz konusu ise öz gerçek öz değil adsal özdür. Çünkü cisimlerin özü türüne göre belirlenir ki o da adsal özden başkası değildir. Örneğin buz ve su aynı şey olsa da başka tür adları olduğundan, başka deyişle iki farklı ad verilmiş şeyler olduklarından, başka türlerden oldukları kadar da başka özden düşünülürler (Locke 2004: 320).

Açıkça cisimlerin özleri ada göre yapıldığına göre bunun kimin tarafından ve nasıl olduğu incelenmelidir. Locke'a göre, değişik insanlarda bu kadar çeşitli olduğuna göre, öz, doğa tarafından değil, zihin tarafından yapılmaktadır. Yukarıda açıklanan türlerin zihinde yapılmasından da bu açıkça görülür. Ayrıca başka dillerde olmayan tür adları da yine bunun bir göstergesi olarak düşünülebilir. Nasıl yapıldığına bakılacak olursa, öncelikle öz karmaşık olsa bile onu oluşturacak idelerin bir birlik içinde olmaları gerekir. İkinci olarak, birleşen tikel idelerin daha az ya da daha çok değil tam olarak aynı olmaları gerekir. İki soyut karmaşık idenin oluşturucu idelerinin türü veya sayısı değişirse, iki farklı öz oluşur. Bu özlerin yapılmasında, aslında hem ilk hem de ikinci aşamada doğadan tamamen kopuk olunamaz. Çünkü kimse koyun idesini oluştururken at sesini düşünmez. Ya da birleşen tikel ideleri doğaya uygun seçer. Ancak yine de özü oluştururken o adın apaçık belli niteliklerini seçerken, çoğunlukla birçoğunu da dışarıda bırakırlar. İşte bu da özün zihin yapımı olduğunu bir kez daha anlamamızı sağlar. Olağan konuşma için spesifik idelerden öz oluşturma işlemi yeterli olmaktadır. Ancak, birçok kavram için onu basit idelerin sayısı ve neler olduğu konusunda bulanıklık söz konusudur. Bu basit idelerin tek tek neler olduğunu bulmak ise ciddi bir araştırma gerektirmektedir. İdelerimiz zihin ürünü oldukları ölçüde genel olmalıdırlar, bu da eksik kalmalarına yol açar. Cins de tür de genel öbekler oldukları ölçüde ikisi için de bu geçerlidir. Aslında cins türden daha genel olduğu için daha da eksiktir. Çünkü ortak olan daha az ideyi içine alabilir. "Bunlardan en genel terimin her zaman en az karmaşık olan idenin adı olduğunu ve her cinsin kendi içerdiği bir türün bir bölümsel kavramı olduğunu gözlemleyebiliriz" (Locke 2004: 326).

Doğa birçok duyulur nitelik ve belki içsel çatı ve yapılış bakımından da birbirine uyan birçok tikel şey yapar; fakat onların türlere ayrılmasını bu gerçek öz sağlamaz; bunları, kapsamlı imler kullanmada kolaylık sağlamak üzere insanlar yaparlar ve bunu yaparken de bireylerde birleşmiş olarak buldukları ve onların birbirleriyle uyuşmasını sağlayan niteliklerden yararlanırlar (Locke 2004: 326-7).

Değişik adlarla anılan türlerin özleri, insan yapısı olduğundan yapay şeylerin türleri doğal şeylerinkinden daha az bulanıktır. Çünkü denildiği üzere, doğanın yapısı şeylerin türlerini oluştururken bazı nitelikleri öze ait olarak sayıp bazılarını dışarıda bırakan insan faktörü etkilidir. Oysa söz konusu yapay şeyler olduğunda, öz tamamen insan ürünü olduğundan onun adının hangi idelerin yerini tuttuğu tasarılayıcısı tarafından kesinlikle bilinirdir (Locke 2004: 327).

Locke sonuçta, karmaşık idelere, belli adlar verildiğini, bunun başlangıçta özgürce yapıldığını, belki tekrar yapılabileceğini ama toplumsal olarak oluşmuş, önceden üzerinde uzlaşmış adlar olduğundan bunun gereksiz ve gülünç bir etkinlik olacağını belirtir. Yeni bir dil yaratmaya gerek olmadan ancak gerektiğinde yeni bir ideye yeni bir ad vererek iletişim etkinliği sürdürülür. Yeni kavramlar edinen kimse buna yeni bir ad vererek yeni bir terim yaratabilir ancak bunun toplum tarafından kabul edilip yaygınlaşacağı da kesin değildir (Locke 2004: 327). Bu anlatılanlar bize gösterir ki; Locke da tıpkı Aristoteles gibi dilin bir uzlaşım olduğu fikrindedir. İletişim de toplumca kabul edilmiş ortak adlarla yürütülür. Locke'un aşağıdaki ifadeleri bunu daha net anlamamızı sağlar:

İletişimin ana amacı anlaşılma olduğuna göre dinleyenin zihninde konuşanın zihnindekiyle aynı ideyi uyandırmayan bir sözcük, felsefe-dışı ya da felsefi konuşmada o amaca iyi hizmet etmiyor demektir. ... bunların imlemlerinde kuşkulu ve belirsiz olan ve şimdi sözünü ettiğimiz yetersizliği oluşturan şey, herhangi bir sesin, bir ideyi anlatmaya bir başka sese göre daha elverişsiz oluşundan değil, bunların imledikleri idelerden gelir; çünkü bu konuda seslerin hepsi aynı derecede yetkindir. Buna göre, sözcüklerin kimisinin imlemlerini bir başkasınıninkine göre daha kuşkulu ve daha belirsiz yapan şey onların imledikleri ideler arasındaki ayrımıdır (Locke 2004: 332).

Locke'un düşüncesine göre tüm bunlar; konuşmacının amacı ve iletişim kolaylığı ile ilgilidir (Locke 2004: 326). Dilin kısa yoldan iletişim kurma amacını gerçekleştirmek için tür ve cins adları bulduğumuz ya da karmaşık idelere genel adlar verdiğimiz söylenebilir. Bu demektir ki tüm anlatılanlardan tekrar çıkacak sonuç şudur ki; Locke

dili iletişim aracı olarak görür. Adlar var olan şeyleri simgeleyen ideleri temsil eden sözcüklerdir. Bu sözcükler iletişim içindir.

Bu bölümde, Aristoteles'in, Boethius'un ve Locke'un dile dair düşünceleri incelenmiştir. Aristoteles, dilin düşünceyi temsil ettiğini, düşüncenin de hakikati temsil ettiğini belirtir. Boethius Aristoteles'in bu görüşünü formülleştirek ünlü göstergebilimsel üçgenini (dünya - düşünce – dil üçgeni) ortaya koyar. Boethius Üçgeni zaten Aristoteles'in düşünceleriyle şekillendiğinden, Aristoteles'in dil görüşü Boethius üçgeni ile birebir örtüşür. Daha sonra Locke'un dile dair düşüncelerine bakıldığında, Locke'a göre, idelerin duyum ve düşünümle elde edildiği görülür. Yani idelerin hakikatin bir temsilidirler. Locke'a göre ideler sözcükler olmadan kendi başlarına vardılar. Sözcükler ise ideleri başkalarına aktarmak için gereklidirler, çünkü ideleri temsil ederler. Locke'un bu görüşü de Boethius Üçgeni ile paralellik içerisindedir. Sözcükler idelerin, ideler ise hakikatin temsilidirler. Yani hem Aristoteles hem Locke için denilebilir ki; dil hakikatin temsili olan düşüncenin temsilidir, başka deyişle, dil temsilin temsili olarak ele alınır.

2. HAKİKATİN TEMSİLİ OLARAK DİL DÜŞÜNCE BİRLİĞİ

Humboldt felsefesine ilişkin en bilinen yan, onun dil ile kültür arasında kurduğu ilişkidir. Bu çalışma açısından asıl önemi, dil ile tin arasındaki birlik düşüncesi üzerinden dil ile düşünceyi özdeş hale getirmiş olmasıdır. Klasik Boethius Üçgeni (dünya-düşünce-dil) açısından ele alınacak olursa, bu bir kırılma olarak değerlendirilebilir. Çünkü Humboldt'tan önce dil dünyanın temsili olan düşünceyi imleyen, ikinci dereceden bir temsil iken artık düşünce ile birlikte dünyanın birinci elden bir temsilidir. Dil-düşünce birliği dünyayı temsil eder.

Postyapısalcılıkta ise, dil temsil etmekten ziyade göstergeler aracılığıyla iş gördüğünden ve göstergeler asla hakikatin doğru ve doğrudan aktarımı olamayacağından; ne anlamı hatta ne de kendimi bütünlüklü ve saf bir şekilde deneyimleyemem. Dil imal edilen bir araç olduğundan temsil etmekten ziyade kurar (Eagleton 2004: 163-4).

Humboldt'un düşünceleri sonradan dilin temsil değil de hakikatin inşası olduğu yollu görüş için bir kırılma olmuştur, elbette Saussure etkisi inşa fikrinde daha önemli bir öncel olarak değerlendirilmelidir. Ama aslında Saussure'ün fikirleri daha etkili olmuş olsa da Humboldt felsefesi, Saussure'den önce ondaki birçok düşüncenin benzerini en azından nüvelerini barındırmaktadır. Bu durum üzerinde çok çalışılmamış olsa da, oldukça ilginç bir durumdur. Sırf bu durum bile çalışmanın ana fikrinin bir nedeni olarak değerlendirilebilir. Çünkü sadece kültür de değil tüm hakikat dille kurulur. Humboldt, Saussure'den önce onun görüşlerinin çoğunu dile getirmiş olsa da okunma ve yaygın bilinme bakımından ondan daha etkili olan Saussure inşacı dil düşüncesini oluşturan filozoflar tarafından daha çok ele alınmıştır. Bu da yine gösterir ki; anlatılardan bağımsız bir şekilde düşünceler kurulamamaktadır.

2.1. HUMBOLDT'UN DİL VE DÜŞÜNCE ÖZDEŞLİĞİ

2.1.1. Dil ve Kültür

Humboldt felsefesinde dünyayı algılayışımız ve kültürümüz ile dilimiz arasında sıkı bir bağ vardır. Bu bağ karşılıklı etkileşime dayanır. Dil hem algılayışın farkını bize gösterir

hem de bu farkın olduğu toplumca oluşturulmuş dil, topluluğa da bu kültürü aktarmış olur (Kılıç 2003: 58). Sonuçta da Humboldt'taki vargıya ulaşılır; dil ve düşünce sanıldığından çok daha özdeşirler⁷ ve kültür dili dil kültürü oluşturmaktadır.

Bir halkın tinsel bireyselliği ile dilinin şekli öylesine birbiriyle kaynaşmıştır ki, bunlardan biri verilse, diğeri ondan bütünüyle çıkarılabılır. Çünkü *zihinsel yetenek*⁸ ve dil ancak karşılıklı olarak birbirine uygun düşen biçimlere izin verirler ve bunların gelişmesine yardımcı olurlar. Dil, sanki halkın tininin dış görünüşüdür, dil halkın tini ve tin de halkın dilidir; onları asla yeterli biçimde özdeş olarak düşünemeyiz (Humboldt 1988: 46).

Humboldt'taki dil-düşünce birliğini biraz açmak gerekirse, öncelikle bunun dil ile düşünce birbirine eşittir demeye gelmediğini söylemekte fayda vardır. Dil ile düşünce birbirinin tıpkısı ve aynısı değildir. Özdeşlik ya da birlik ifadeleri kullanılırken anlatılmaya çalışılan dilin bir etkinlik olarak ele alınan tinin ürünü olduğu ama bu ürün denilen şeyin de aslında tini şekillendirdiğidir. Yani, dil ve kültür arasında karşılıklı bir etkiden söz edilebilir; bu karşılıklı etki nedeniyle de Humboldt'un dil ve düşünceyi birbirinden ayırmadan ele aldığı, dil ve düşünce arasında bir özdeşlik yakaladığı söylenebilir.

Humboldt, tin ve dil ile etkinlik ve yaratım arasında analogi kurarak başlangıçta bunların birbirinden ayrılamayacağını, ancak bireysellikleri dolayısıyla özgül biçimleri ortaya çıkacağından dilleri, özgül araçlarla özgül amaçlara ilerleyen bir işleyiş olarak ele almak gerektiğini; yani her dilin o dili konuşanlarca şekillendirilmiş olduğunu belirtir.

Humboldt'a göre dil, düşünceyi ileten olmaktan ziyade *biçimlendiren organdır* (Humboldt 1988: 54). Humboldt için dil yalnızca bildirişim aracı değildir, daha çok konuşanın tininin ve dünya görüşünün bir yansımasıdır. “İnsanlar arasındaki bildirişim göz önünde bulundurulmaksızın, konuşma tek başına bir bireyin düşünmesinin zorunlu koşuludur” (Humboldt 1988: 56). Dilin “dışımızdaki gerçekliğin basit ve edilgen bir

⁷ Burada özdeşlik mantık çerçevesinde düşünülmemelidir, elbette dil ve düşünme iki farklı kavramdır. Ancak bu özdeşlik söylemi Humboldt'un kendisine ait olup dil ve düşüncenin ayrılamayacak şekilde kaynaşmış ve birbirini kurup oluşturan yapısını imlemektedir.

⁸ İngilizce çeviride intellectuality olarak geçen kavramın Türkçeye zihinsel yetenek olarak çevrilmesi uygun görüldü.

yansıması değil, o gerçekliğin belirli bir şekilde algılanmasına ve anlamlandırılmasına dayanan bir inşa” olduğu fikri pekişmiş olur (Kılıç 2003: 60).

Dil kültürel yönelimleri hem barındırır hem de dili kullananlara benimsetir ya da aktarır. Bu yaklaşım Humboldt’tan Sapir ve Whorf’a kadar uzanan bir okul olarak görülmektedir. Ancak artık fikrin geçerliliğini yitirdiği, dilin kültür üzerindeki belirlenimin bu okulun düşündüğünden daha az etkili olduğu düşünülür. “Bugün “dil-içi dünya-görüşü”nün anılan bilginlerin ileri sürdüğü denli insanların dünyaya yaklaşımını belirlemediği kabul edilmektedir” (Kılıç 2003: 60). Bu çalışmada ise aksine; ilgili düşünürlerin söylediğinden de fazla etkisi olduğu ileri sürülmektedir. Çünkü metnin başında da belirtildiği üzere; anlatıdan sıyrılıp oluşturabileceğimiz bir hakikat yoktur. Anlatı ise ancak dille bize yansıyan dünyaya dair yine dille yapılan yorumlarla gelir insana.

2.1.2 Ergon/Energieia

“Dile ölü bir ürün gibi değil üretim gibi bakmalıyız, nesnelerin tasarımcısı ya da anlaşma aracı olmasından soyutlamalı, diğer taraftan içsel zihinsel etkinliklerle dolaşık ve ikincisi ile karşılıklı etkili kökenine dönmeliyiz” (Humboldt 1988: 48).

Bu noktada Humboldt’un ergon/energeia ayrımından söz etmek gereklidir. Dilin bir ürün [ergon] değil, bir etkinlik [energeia] olduğunu söyleyen Humboldt, dilin gerçek tanımının da genetik olduğunu belirtir. “Dil, eklemli sesi düşüncenin bir ifadesi haline getirme yönünde sürekli tekrarlanan zihinsel çalışmadır” (Humboldt 1988: 50).

Kula Saussure’ün langue/parole (dil/söz) ayrımını Humboldt’taki ergon/energeia (ürün/etkinlik) ayrımına benzetir (Kula 2012: 140). Buna ek olarak Chomsky’deki competence/performance (edinç/edim) ayrımı da bunlara benzetilir. “Edinç (competence); konuşan ve dinleyenin sonsuz sayıda tümce üretip anlamasını sağlayan düzenek ya da kurallar dizgesi, kısaca onun diline ilişkin bilgisidir. Edim (performance) ise, “edinç denilen dilsel yeteneğin somut nitelikli konuşma eyleminde gerçekleştirilmesi”dir” (Gülsoy 2005: 156). Bu paralel yapıların ilk kısımları; langue, ergon, competence dil dizgesine ve dizgenin olanaklarına işaret ederken, diğer taraftaki;

parole, energieia, performance ise bireysel kullanıma ve biçimlenmiş yapıya gönderir (Kula 2012: 145).

Humboldt dilin bir etkinlik olduğunu söyleyerek yaratıcılığa vurgu yapar. Dili ne mekanizma ne de organizma olarak ele almayı son derece özgül bir insan etkinliği olarak görür. Öte yandan dilin yarattığı üründen de etkilendiğini ve oluşumu içinde dilin gerçek doğasının, ancak energieia ile ergon arasındaki etkileşimin sonucu olarak kavranabileceğini ileri sürer. Yani dilin içine doğduğumuz için tarihsel malzemeyi devralarak düşünmeyi oluşturan zihinsel etkinlik daha önce verilmiş şey üzerine yönelir; bu saf bir yaratımdan ziyade bir yeniden-şekillendirme etkinliğidir (Humboldt 1988: 50). Tarihsel olarak dil ile ergon halinde karşılaşırız ve bireysel söz edimindeki etkinlik olan yeniden-yaratımda da önceden şekillendirilmiş malzeme ve biçimin kısıtlamalarına tabi kalırız. Dilin saf bir edim olması ise dilin ilk ortaya çıktığı *eklemlenme* anına karşılık gelir.

2.1.3. Eklemlenme⁹

Humboldt'un dil olmaksızın düşünmeyi imkânsız bulması kendi dönemi göz önüne alındığında büyük bir savdır. Çünkü bu öncellerinden bir farklılıktır. Daha önceki inanışa göre dil olmadan da düşünebilir sadece dil olmaksızın düşündüklerimizi aktaramazdık. Humboldt'a göre ise, dilsiz düşünme ancak biçim almamış, açıklık kazanmamış bir akış olarak mümkün olabilirken düşünmenin varlığa gelişi ancak dille olur. Humboldt düşünme ve dilin bu bağlaşımlarını *eklemlenme* süreci olarak açıklar. *Eklemlenme* biçim almamış, tasarımların sürekli bir akışından ibaret olan düşünme ile yine biçimden yoksun sesin, karşılıklı açıklık kazanma çabası içinde birbirleriyle bir araya gelip dilin bileşenleri halinde düzen kazandıkları bir tinsel etkinlik sürecidir.

“Düşünce dilin ilk unsuru ile, *eklemlenmiş* ses ile başlar ve elbette ses biçim verilmekle eklemli hale gelir” (Humboldt 1988: 51-2). Tin ancak düşünme ve sesi eklemleyen yaratıcı sentez ile kendi öz etkinliğini nesne olarak karşısına koyabilir. “Humboldt için dil, sözcüklerden ayrı birtakım düşüncelere sözcükleri iliştiirmekten ibaret değildir; fakat

⁹ Humboldt'un *gliederung* kavramı Taylan Altuğ tarafından *eklemlenme* Onur Bilge Kula tarafından ise *boğumlama* olarak çevrilmiştir. Bu çalışmada Kula'dan doğrudan alıntılar dışında *eklemlenme* sözcüğü kullanıldı.

bizzat düşünce üretme ve kavram kurma sürecine katılan biçimlendirici bir etkinliktir” (Altuğ 2008: 67). Eklemlenmede oluşturulan düşünce-ses sentezi ise aklın bir ürünü değildir; amaçlılık ve niyetlilik içermez. Böylece dil de araşsal bir mekanizma olamaz. Düşünmenin düşünüm etkinliği olarak bu şekilde eklemlenmesi, ancak zihnin karşı-parçası olan sesin sürekli akışının da birbirinden ayırt edilmiş bir dizi ses birimi içerisinde eklemlenmesi ile mümkündür. Tekrarlanabilen, sembol olarak işlev gören bu ses birimlerinin eklemlenmesi düşünmedeki ‘birim’leşme için zorunlu koşuldur. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, refleksiyon (bilinçsizce olan düşünme akışı değil de özbilinçli bir düşünme; düşünüm) işlem yapacağı birimlere ihtiyaç duyar. Kavram sözcük olmaksızın ortaya çıkamaz. Yani sözcük, kavramın basitçe bir göstergesi değildir. Kavram ancak sözcükle bir birim haline gelir ve bütünlüğünü sözcük aracılığıyla kazanır; sözcük ve kavram birbirinden ayrılamazlar. “Ancak sözcük, kavramı düşünce dünyasının bir bireyi durumuna getirir ve kendinde olandan kavrama önemli şeyler katar. İde, sözcük sayesinde *belirlilik* kazanır ve belli *sınırlar içinde tutulur*” (Kula, 2012, s. 39). Düşünce ancak sözcükle belirlenip kavranıyorsa düşünce dille mümkündür.

Tamamen duyuşsal bir nesnenin kavramı söz konusu olduğunda bile bu kavramın farklı dillerdeki hali aynı şeyi söylüyor değildir. Sözcük nesneyi değil de kavramı temsil ettiği için bu böyledir. Kavramsa tin tarafından dilin bakışı ile oluşturulmuştur. Farklı dillerdeki kavramlar aynı nesnenin farklı özelliklerine dikkat çekiyor olabilirler. Humboldt bunu *On Language*'de ifade ederken sadece kavramın değil, zihnin nesnesinin de dil ile mümkün olabileceğini söyler, çünkü dışsal bir şeyin bilinç için varlık kazanması da kavram aracılığıyla olmaktadır (Humboldt 1988: 59). Daha önce de belirtildiği üzere sözcüğün nesneyi değil kavramı imliyor olması aynen Saussure'de de bulunabilecek bir düşüncedir.

Kavram ve sözcüğün ayrılamazlığı, bize Saussure'ü anımsatır. Saussure'deki işitim imgesi ve zihinsel imge birliği, öyle ki Saussure bunu bir kâğıdın birbirinden ayrılamayacak iki yüzü gibi ele almıştır, kendisinden önce Humboldt'un söylediği sözcük ve kavram birliğine oldukça benzemektedir. Taylan Altuğ “dil-in düşünce-nin biçimlenmesinde oynadığı bu etkin rolü Humboldt'un dil-düşünce bağıntısını kavrayışındaki kendine özgü yan” olarak ifade etmiştir (Altuğ 2008: 67).

Humboldt, tin ve dil ile etkinlik ve yaratım arasında analogi kurarak başlangıçta bunların birbirinden ayrılamayacağını, ancak bireysellikleri dolayısıyla özgül biçimleri ortaya çıkacağından dilleri, özgül araçlarla özgül amaçlara ilerleyen bir işleyiş olarak ele almak gerektiğini; yani her dilin o dili konuşanlarca şekillendirilmiş olduğunu belirtir (Altuğ 2008: 68).

2.1.4. Dil Ulus İlişkisi

Dil Humboldt için toplumsallığın bir ürünüdür. Bireyin değil daha ziyade ulusun ürünü olan dil, ulusun önceki ve sonraki kuşaklarınca benimsenir (Kula 2012: 40). Kuşaklar gelip geçerken dilin kalacağını belirten Humboldt için, “her kuşak dili önünde bulur; onu olduğundan daha güçlü duruma getirir; ancak tümüyle ve her yönüyle oluşturamaz; kendisinden sonra geleceğe bırakır” (Kula 2012: 45). Humboldt’un bu düşüncesi de Saussure ile paralellik göstermektedir. Saussure için de birey dili keyfince bir anda değiştiremez, en fazla ona yeni sözcük önererek ufak çaplı katkılar sağlayabilir. Yine Humboldt’takine benzer şekilde dil toplum tarafından oluşturulmuştur ve toplumun ürettiği dil de toplumu kurmaktadır. Humboldt için kesindir ki; “Toplum olmaksızın dil, dil olmaksızın toplum olmaz” (Kula 2012: 40).

Dilin kendi varlığını koruması da bu özelliği ile ilgilidir. Toplumun bir ürünü ve tarihsel bir oluşum olan dil tümeldir, bireyleri kapsar, bireylerin düşünme ve iletim olanaklarını biçimler. Böylece varlığı sürüp gider. “Sözcüklerin ‘sürekli aktarımı ve sürekli üretimi, ancak insanlık son bulduğu zaman son noktasına ulaşır’ ” (Kula 2012: 41).

Düşünce ile dil arasında diyalektik bir belirlenim ilişkisi gören Humboldt’a göre, “düşünce ve dilin birbirine karşılıklı bağımlılığı, dillerin asıl olarak bilinen hakikati anlatmanın aracı olmadığını, bunun çok ötesinde daha önce bilinmeyen hakikati keşfetmenin aracı olduğunu” ortaya koyar. Bundan dolayıdır ki, diller arasındaki fark, “seslerin ve göstergelerin arasındaki fark değil, dünya görüşleri arasındaki farktır” (Kula 2012: 42).

Zaten Humboldt açısından dil ve tinin özdeş olduğunu söylemiştik. Bunu ise ulusun dili ve dünya görüşü üzerinden değerlendiren “Humboldt’a göre, ulusların dünya görüşlerini

de dillerinden çıkarmak olanaklıdır” (Akarsu 1998: 62). “Dil, insanlığın tinsel evriminde daha derin bir şekilde karışmıştır, o, kültürün yerel ilerleme ve gerilemesinin sonraki her aşamasına eşlik eder ve herhangi bir zamanda kültürün durumu dilde tanınabilir” (Humboldt 1988: 24). Bu anlamda ırkların belirlenimi bile Humboldt açısından dilleri aracılığıyla olmuştur. “İnsanlığın halklara ve ırklara ayrılması ve onların dilleri ve diyalektiğinin gelişmesi aslında doğrudan birbiri ile bağlantılıdır, fakat ayrıca üçüncü ve daha yüksek bir fenomen ile, insan’ın zihinsel güçlerinin daha yeni ve sıklıkla daha yüce biçimlere doğru gelişimi ile bağlantılıdır” (Humboldt 1988: 21).

Felsefenin, bilimin, sanatın gelişmesi ile birlikte halklar evrensel fikirlere yaklaşır ulusun sınırlarından kurtulup bakış açısını genişletse dahi, şunu söyleyebiliriz: Humboldt ulusun yaşam biçimi ile alakalı olan ve diğer uluslarla da farklı olmasını sağlayan özelliklerini bireysellik ile açıklar. Ulusların uygarlaşma ve kültürlenme yapıları da ulusun tinsel bireyselliği ile alakalıdır (Humboldt 1988: 42).

Ulusun bireyselliği ise ulusların dillerinin birbirinden farklı olmasında yakalanır. Uluslar dili nasıl şekillendirmiş olduklarını bilmezler ama diller yine de halkların tinsel bireyselliğin özgül sınırlarına tabidirler. O halde dil, bir yandan özerklik içerisinde yalnızca kendisinden ve mutlak biçimde özgür olarak ortaya çıkan bir şey; fakat öte yandan, ait olduğu ulusa bağımlı ve kısıtlı bir şeydir. *Eklemlenme* uğrağında şekillenen ses, yeni yaratım edimleri üzerinde bir etki meydana getirir. *Ergon, energieayı* etkiler; ürün üretim üzerinde bir karşı etkide bulunur. Humboldt açısından dil ve tinin özdeş olduğunu söylemiştik. Bunu ise ulusun dili ve dünya görüşü üzerinden değerlendiren Humboldt için “farklı diller, ‘ulusların özgün düşünme ve duyumsama tarzlarını oluştururlar’ (Kula, 2012, s. 45).

Bireyselliğin uluslarda nasıl gözlemleneceğine bakarsak; Humboldt’a göre, ulustaki bireysellikler, bazı ortak özellikler yoluyla tikel bir birlik oluşturur. Bu ortak özellikler ise ulusun birtakım ortak eğilimlerinden kaynaklanır. Dilin bütün biçimi, bilinçsizce bağdaşan bu eğilimlerin doğal etkisi ile kurulur. Bu ilk *eklemlenme* anında etki gösterir ve böyle olduğu için ulusun dilinden onun karakteri çıkarılabilir. Ayrıca dil de kendi dünya görüşü ile konuşana sınırlamalar koyduğu için o da ulusun karakterini belirler. Bunların temelinde yine Humboldt’un dil düşünce özdeşliği görüşü yatar. Humboldt’a göre, insan düşünebildiği şeyi dile getirebilir. Düşünme dile bağımlı olduğuna göre,

kavramlar da mümkün potansiyel düşünme ile biçimlendiğinden dil, ulusun “sözlüğü”nü oluşturur ve böylece kavramsal imkânlarını hem oluşturur hem de sınırlar (Humboldt 1988: 51). Bir dilin başlangıç evresinde şekillenen imkânlılık, o dili kullanan ulusun düşünce tarzında belirleyici rol oynar. Bir halk nasıl düşünüyorsa öyle konuşur ve nasıl konuşuyorsa öyle düşünür; bunun temelinde de halkın maddi ve tinsel yatkınlıkları vardır.

“Her dil bir dünya görüşüdür” diyen Humboldt’ta her ulusun kültürünü sahip olduğu dile aktardığı veya kültürü sayesinde dili bu kavramlarla kurduğu açıktır (Kula, 2012, s. 50). Öyle ki tinsel olanın dil yoluyla geçerlilik kazandığını düşünen Humboldt ulusu da dili üzerinden tanımlar. Ulus, “belirli bir dilin karakterize ettiği insanlığın tinsel ve ülküsel tümlük açısından tikelleşmiş biçimidir” (Kula, 2012, s. 63).

İnsanın düşünceleri, aslında dilinin ona izin verdiği ölçüde kurulmaktadır. İnsanın dili özünden türettiği ve kendini de dile katarak oluşturup geliştirdiği söylenebilir. Humboldt’un ifadesiyle dil, “ait olduğu ulusun etrafına bir daire çizer” (Kula, 2012, s. 75). Bu daire dışına ise ancak başka bir dil içinde düşünerek çıkılabilecektir. Bu öğrendiğimiz bir yabancı dilin kavramları ile düşünerek kendimizi kurabiliriz demektir. Ama Humboldt’a göre, o yabancı dile bile kendi dünya ve dil görüşümüzü katarız (Kula, 2012, s. 75). Bir dilin dışına ancak başka bir dil ile düşünerek çıkabiliyorsak, bu demektir ki herhangi bir dilin değil ama genel olarak dilin dışına hiçbir şekilde çıkamayız. Öyleyse dilsiz düşünemeyiz. Bu da yine tezin ana düşüncesi çerçevesinde değerlendirdiğimizde Boethius Üçgeninde büyük bir kırılma demektir. Boethius'a ve onun düşüncelerini dayandırdığı Aristoteles'e göre; hakikati ses olmadan da düşünebilir, sadece iletemeyiz. Oysa Humboldt ile birlikte dil düşünce bir arada var olmakta, dilsiz düşünülemezdir. Sonuç olarak dil düşünce birliği hâlâ hakikatin temsili olmakla birlikte yine de bu Boethius Üçgeninde önemli bir kırılmadır. Bir anlamda Saussure'den önce yapısalcılık oluşmaya başlamıştır denilebilir. O halde Humboldt'un nasıl biçimci ve Saussure öncülü olarak değerlendirilebileceğini ele almak gerekir.

2.1.5. Bir Biçimci Olarak Humboldt

Gerek dilin üründen ziyade bir etkinlik olduğuna vurgu yapması gerekse, düşüncenin dille eklemlenmesi ile varolabilmesi ya da anlam kazanabilmesi görüşleri üzerinden düşünülün Humboldt bir özcüden daha ziyade biçimcidir. Bu yaklaşım yine Saussure'den önce bir yapısalcı konumuna yerleştirmemize izin verir. Her ne kadar tartışmaya ve yoruma açık olsa da çalışma açısından bu görüş kabul edilecektir. Burada bu düşünceyi destekleyen Kula'nın düşüncelerine yer vermekte fayda vardır. Kula, Humboldt'un belirlemede dillerin yapılarının içerikten çok biçim olduğunu belirtir (Kula 2012: 55).

Humboldt'un kendi ifadelerinden de bu kolayca çıkarılabilir. “Düşüncenin ifadesine eklemlenmiş sesi yüceltmenin bu zihinsel çabasındaki en sürekli evrensel element, dilin formunu oluşturur” (Humboldt 1988: 50). Bu düşüncede form bilimsel bir soyutlama olarak görünür. Çünkü ulusun dilde düşünce ve duyguya çeşitlilik vermesi de oldukça bireysel bir güdüdür (Humboldt 1988: 50).

Dilin biçimi basitçe gramatik form değildir, gramer ve kelime bilgisi ayrımı sadece dil öğrenirken pratik bir amaca yarayan bir ayrımdır, dilbilgisel araştırma için ne sınırları ne kuralları vermeye elverişli değildir. Dilin biçimi kavramını kelime-düzeni, kelime bilgisi ya da aktif, pasif, kökler, temel kelimeler gibi genel mantıksal kategorilerin ötesinde anlamak gerekir. Dilin formunun madde olarak anlaşıldığı dilsel formun maddesinin ne olduğunu bulmak için dilin sınırlarının ötesine gitmek gerektiğini belirten Humboldt ilgiyi sadece konuşma üzerinden kurar. Dilde biçimsiz madde diye bir şey mümkün değildir, her şey özel bir amaca, düşüncenin ifadesine yöneldiğinden bu çalışma ilk element ile başlamıştır; düşüncenin biçimlenmesi ile eklemlenmiş ses (Humboldt 1988: 51-2). “Dilin gerçekliği, bir taraftan ses, diğer taraftan duyu etkilenimi ve dilin amacı ile kavramın yaratımını ilerleten kendiliğinden zihinsel aktivitelerin tamamıdır” (Humboldt 1988: 52).

Buradan çıkan sonuç eklemlenme düşüncesinin kendisinin bile biçime vurgu yapıyor olduğudur. Sesin eklemlenmesi ile düşünce biçimlenir. Başka bir deyişle düşünce dille biçim alır ve var olur. Bu durumda Humboldt'un biçimci olarak düşünülebileceği açıktır. Yukarıda da belirtildiği gibi bu da onu Saussure öncülü sayabilmemizi sağlayan dayanaklardan birini oluşturur.

2.1.6. Humboldt Düşüncesinde Söz ve Yazı

Humboldt dil ve düşünceyi özdeş hale getirerek Boethius Üçgeninde ciddi bir kırılmaya yol açmış olsa da dili hâlâ geleneksel bir şekilde ilk elde söz olarak düşünmektedir. Yazının önceliği söz konusu olmadığı gibi bir söz ve yazı birleşimi de düşünmemektedir. Yazı basitçe sözün temsilidir.

Oysa dilin sadece hakikatin temsili olmayıp onun kurucusu olduğu fikrinin kabulüyle beraber yazının önemi de artacaktır. Bu, çalışmanın sonraki bölümünde Derrida'nın dil görüşünü incelerken detaylarıyla ortaya konulacaktır. Humboldt ve Saussure'ün görüşlerinde ses önce gelmektedir, yazı sesi imleyen işaretler olarak sonradan bulunmuştur. Derrida'nın düşüncesine göre ise, yazı sesin temsili değildir; anlamı genişleyen bir şekilde ele alınarak yazı sestten önce gelmektedir.

Ancak bunlardan Humboldt'un yazıya önem vermediği fikri çıkarılamaz. Onun için yazı ve alfabe oldukça önemlidir. Sözcüğün düşünceyi bedenleştirmesi gibi yazı da sese beden kazandırır. Üstelik bu beden söz gibi uçup gitmez kalıcıdır. Yazı bu anlamda dil için bir sabitleme yaparak hem yeni olanaklara kapı açar hem de bazı kısıtlamalar yapar (Kula 2012:54). Olanak olarak da kısıtlama olarak da ele alınsa yazının onun felsefesinde önemi açıktır. Yazı dili bedenleştiren ve sabitleyen olarak oldukça etkili bir role sahiptir. Bu durumda sestten sonra gelse de dil için gerekli olduğundan yazının da önemi büyüktür. Yazı tinsel etkenliğin gelişimde dili dış nesnelere ile insan arasındaki aracı gibi düşünürsek yazı da sesin dolayımı ya da aracısı yani ikincil bir temsil olarak ortaya konulabilir. Yazının sözcüğe, düşünceye uyum içinde geliştirilmesi gerekmektedir.

Sonuçta, Humboldt'un sözü edilen görüşlerinden, dilin “dışımızdaki gerçekliğin basit ve edilgen bir yansıması değil, o gerçekliğin belirli bir şekilde algılanmasına ve anlamlandırılmasına dayanan bir inşa” olduğu fikri çıkarılabilir (Kılıç 2003 60). Dil kültürel yönelimleri hem barındırır hem de dili kullananlara benimsetir ya da aktarır. Bu yaklaşım Humboldt'tan Sapir ve Whorf'a kadar uzanan bir okul olarak görülmektedir. Ancak artık fikrin geçerliliğini yitirdiği, dilin kültür üzerindeki belirlenimin bu okulun düşündüğünden daha az etkili olduğu düşünülür. “Bugün *dil-içi*

dünya-görüşünün anılan bilginlerin ileri sürdüğü denli insanların dünyaya yaklaşımını belirlemediği kabul edilmektedir” (Kılıç 2003: 60). Bu çalışmada ise aksine; ilgili düşünürlerin söylediğinden de fazla etkisi olduğu ileri sürülmektedir. Çünkü metnin başında da belirtildiği üzere; anlatıdan sıyrılıp oluşturabileceğimiz bir hakikat yoktur. Anlatı ise ancak dille bize yansıyan dünyaya dair yine dille yapılan yorumlarla gelir insana. Foucault’nun “yeni bir şey söylediğimi sandığım her seferinde yanılıyorumdur. Sadece dilsel kurallar değil, daha önemlisi bazı epistemolojik kurallar işbaşındadır” (Chomsky ve Foucault, 2005, s. 27-8) ifadesi üzerinden düşünürsek, söylenebilecek her şey ya dilde ya da en azından dille kurulmuş olan dünya görüşünde daha önceden de vardır.

Sonuç olarak Humboldt’un dil görüşü Boethius Üçgeninde bir kırılma olarak okunabilir. Zaten onun fikirleri kırılma olduğu konusunda emin olunan Saussure ile birçok paralellik göstermektedir. Bu bağlamda Saussure’ün dil ve düşüncüyü kendi gösterge anlayışında nasıl bir arada düşündüğü incelenmelidir.

2.2. SAUSSURE’ÜN GÖSTERGESİ

Saussure’ün dil ve gösterge anlayışının ele alınacağı bu kısma temel kaynak olarak kullanılacak Saussure’ün *Genel Dilbilim Dersleri* metninin aslında Saussure’ün yazdığı bir kitap olmayıp ölümünden sonra verdiği derslerde öğrencilerinin notlarından derlenen bir metin olduğunu söyleyerek başlamak gerekir. Her ne kadar metin, Saussure’ün kendisinin kaleme aldığı bir metin olmasa da onun temel metni olarak kabul görmenin yanı sıra Saussure’ün dilbilimi kapsayacak henüz kurulmamış ama kurulması gereken bir bilim olarak söz ettiği göstergebilim alanının da temel metni olarak değerlendirilir. “Saussure dizge/öge, dil/söz, ses/anlam, özdeşlik/karşıtlık, eşsüremlilik/artsüremlilik vb. gibi karşıtlıkları değerlendirerek dile ilişkin bilgilerimizi de, dilsel olgulara bakışımızı da baştan sona yeniler” (Yücel 2005: 31-2) ve böylece de araştırmanın seyrini değiştiren bir yöntemi kurmuş olur.

Saussure ayrıca yapısalcılığın kurucusu olarak kabul edilir. Her ne kadar ‘yapı’ kavramı kendisine ait olmayıp ilk kez Saussure’den etkilenerek kuramlarını geliştiren Prag Dilbilim Çevresi üyelerince kullanılmış olsa da sonuçta Prag Dilbilim Çevresi de yapı

kavramını Saussure'ün 'ayırıcı değer' ilkesinden hareketle geliştirmişlerdir (Yücel 2005: 36-7). Üstelik yapı kavramını yapısalcılar bulduğu da söylenemez. Örgen anlamında yapı dilbilimde eskiden beri kullanılagelen bir kavramdır. Sadece Saussure'ün açtığı yoldan giden yapısalci dilbilim kavrama farklı bir şekilde anlam vererek 'her ögenin yapı içinde anlam taşıdığı' görüşü ile öğeden yapıya doğru giden bir yöntem kullanırlar, öğeleri kendi başına değil de yapının bütünlüğü içinde incelerler. Prag çevresinden Benveniste'in de Saussure'ün görüşünden hareketle belirttiği üzere, "hiçbir şeyin kendi başına ve doğal bir yetenekle anlam taşımadığı, her şeyin bütüne göre anlam kazandığı bir dizgedir dil, parçaların anlam ya da işlevini dilin yapısı belirler" (akt. Yücel 2005: 40).

Saussure'ün dil ve gösterge hakkındaki kimi görüşleri kendisinden sonraki dilbilimci ya da filozofların çalışmaları sebebiyle geçerliliğini yitirse de, bu metin yapısalcılığa da kaynaklık eden temel metin olmak bakımından kendisine yer verilmeden geçilmeyecek bir ana kaynak olma özelliğini sürdürmektedir. Üstelik kaynaklık ettiği tek bilim dilbilim de değildir. Örneğin Lévi-Strauss'un yapısalci bir bakışla oluşturduğu antropolojisi için de Saussure'ün *Genel Dilbilim Dersleri* oldukça önemli bir yere sahiptir. Burada da dil felsefesi çalışması için Saussure'ün dil ve gösterge hakkında temel düşünceleri ele alınıp sonucunda bu düşüncelerin klasik dil-dünya-düşünce üçgeni üzerindeki etkileri, yarattığı kırılma gösterilmeye çalışılacaktır. Bu kırılmanın Humboldt'un fikirleri ile benzerlik ve farklılıkları da incelenecektir.

2.2.1. Dilyetisi – Dil Ayrımı

Saussure dil ile sesin aynı olmadığını söylediği gibi, dilyetisini oluşturanın ses olmadığını da belirtir. Saussure sesi tek başına varlığı olmayan bir düşünce aracı olarak ortaya koyar (Saussure 2001: 37). Ses kavramla bir kaynaşma içine girip kompleks bir birim oluşturur, bu birim hem fizyolojik hem anlıksal özelliكتedir. Ayrıca dilyetisi hem bireysel hem de toplumsal yana sahiptir. Saussure dilyetisini sürekli evrim geçiren ama aynı zamanda yerleşik bir dizge olarak tanımlar. Bu da demektir ki dilyetisi çağdaş olduğu kadar geçmişin bir ürünü olma özelliği de taşır. Dizgeyi geçmişinden ayırıp

bugünkü durumu içinde ele almak kolay görünse de Saussure açısından bu öyle kolay bir iş değildir. Dizgenin geçmişi ile bugünü arasında oldukça sıkı bir bağ vardır.

Dilyetisini bu şekilde çok fazla özelliği ile ve birçok alana açılan bir şekilde gören Saussure dilin onun sadece bir bölümü olduğunu belirtir. Ama elbette bu bölüm en önemli bölümdür. Dilin tanımlanması ve konusunun ortaya konabilmesi açısından Saussure'e göre en iyi çözüm, dilin toplumsal nitelikli olduğu alana yani bundan sonra kısaca dil diyeceğimiz alana yönelip bu alanı da “dilyetisinin bütün öbür gerçekleştirmelerinin kuralı, ilkesi saymak” (Saussure 2001: 38) tır.

“Dil aracılığıyla bildirişim sağlama özelliği” (Yücel 2005: 28) olarak ifade edilebilecek olan dilyetisinin özelliklerini ortaya koyduktan sonra dilin açık ve anlaşılır bir tanımını sunmak isteyen Saussure, bunun için de dil ve söz arasında bir ayrım yaparak devam eder.

2.2.2. Dil – Söz Ayrımı

“İkili dil/ söz kavramı Saussure'de temel kavramdır ve kuşkusuz daha önceki dilbilime oranla büyük bir yenilik olarak ortaya çıkmıştır” (Barthes 1979: 3). Saussure dili toplumsal bir olgu olarak ele alır, birey onu ne yaratabilir ne değiştirebilir. Söz dilyetisine sahip bir bireyin dili kullanarak oluşturduğu bir olgudur, yani bireyseldir. Dil ise dilyetisinin birey dışında kalan toplumsal bölümüdür.

Bu ünlü ikili kavramı oluşturmak için Saussure, dilyetisinin “pek çok biçime bürünme” ve “karmakarışık olma” özelliğinden yola çıkmıştır. Dilyetisi ilk bakışta sınıflandırılmaz bir gerçeklik niteliği taşır; hem fiziksel, fizyolojik ve anlıksal, hem de bireysel ve toplumsal özellikler içerdiğinden birlik sağlanamaz bu düzlemde. Bu karmakarışık toplaşmadan, bildirişim için zorunlu uzlaşımların dizgeli bütünü olan, salt toplumsal nitelikli bir konu belirleyip ortaya çıkarırsak bu düzensizlik de sona erer. Dilyetisinin bu toplumsal bölümü, kendisini oluşturan belirtkilerin *özdek*'inden bağımsızdır ve dil diye adlandırılır: Dil karşısında söz, dilyetisinin yalnızca bireysel kesimini (seslemeyi, kuralların uygulanmasını ve göstergelerin olası bileşimlerini) kapsar (Barthes 1979: 3-4).

“Dil, dilyetisinden söz çıkınca kalan şeydir.” (Saussure 2001: 121). Dili topluluk üyeleri arasında yapılan bir tür sözleşme gibi ele almak gerekir. Bu sözleşmenin işleyişini de

birey dili öğrenerek bilebilir. Barthes böylece bir toplumsal ürün olan dili kuralları belli bir oyun gibi öğrenmek gerektiğinden söz edecektir (Barthes 1979: 4). Saussure söz ve dilin bağımsızlığını açıklayabilmek için ölü dilleri örnek verir. Ölü dilleri artık konuşmayız ama öğrenebiliriz (Saussure 2001: 44). Dili bir göstergeler dizgesi olarak tanımlar ve bu dizgede göstergenin iki yanı dediği işitimi imgesi ve anlamın_ ki bunlara daha sonra gösteren ve gösterilen diyecektir_ birleşimidir önemli olan ve Saussure bu iki yanın da anlaksal olduğuna özellikle vurgu yapar. Göstergenin ve öğelerinin daha ayrıntılı bir açıklaması ileride yapılacağından burada ayrıntılara girilmeyecektir. Dil göstergelerinin anlaksal olsalar da soyutlama olmadıklarını, somut olduklarını belirtmek gerekir. Yazı ise dil göstergelerini uzlaşimsal görüntüler aracılığıyla saptamamıza yarar. İşitimi imgesi söz düzlemindeki hareketlerden soyutlandığında yazıyla, yazıdaki göstergelerle belirtilebilir. “Dil işitimi imgelerini kucaklayan bir bütün, yazı ise bunların somut biçimidir” (Saussure 2001: 45).

Saussure dilin dışsal ögesi olduğunu belirttiği budunbilimi dilbilimin dışında tutsa da dil ile budunbilim arasındaki ilişkiye önem verir. Bu ilişkiye yaklaşımı aslında Humboldt’un görüşünü anımsatır. Çünkü Saussure de Humboldt gibi bir dilin tarihi ile ırkın ya da uygarlığın tarihi arasındaki ilişkiyi iç içe ve karşılıklı olarak birbirine bağlı görür. “Bir ulusun töreleri dilini etkiler, öte yandan ulusu yaratan büyük ölçüde dildir” (Saussure 2001: 51). Hatta Kula Saussure’ün dil/söz ayrımını Humboldt’taki *ergon/energia* ayrımına benzetir (Kula 2012: 140).

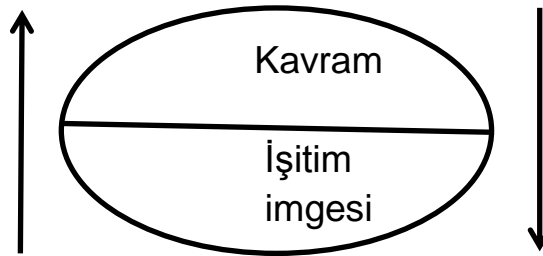
Yücel’e göre Saussure’ün dil ve söz ayrımı sadece toplumsal ve bireyseli değil ayrıca önemli ve önemsizi de birbirinden ayırıp rastlantısal nitelik taşıyan olguları ayıklayıp nesnel bir şekilde dil olgusunu inceleyebilmeyi sağlar. Saussure’ün dile yaklaşımın temeli de sonradan ‘yapı’ kavramına dönüşecek olan ‘dizge’ kavramı ile kurulur. Dizge ise bir töz değil *biçim*dir (Yücel 2005: 28-9). Kula’ya göre, Saussure’ün dilin bir töz değil biçim olduğu saptaması, “dil yazınsallaştırmaya yatkınlığının veya elverişliliğinin felsefi kaynağıdır; çünkü her türlü sanatın özü, biçimlemedir. Dolayısıyla anlatı sanatı olan edebiyatın özü de, dili biçimlemedir” (Kula 2012: 149).

Son olarak Saussure’deki dil ve söz ayrımını dilbilim açısından oldukça önemli bulmakla birlikte göstergebilim açısından yeterli bulmayan Barthes bunun yerine üçlü bir ayrım önerir: “özdek düzlemi, dil düzlemi ve kullanım düzlemi” (Barthes 1979: 25).

2.2.3. Gösterge

Saussure bazılarınca dilin her bir terimin bir nesneyi karşıladığı bir ad dizgesi olarak tanımlandığını belirtir; ancak bu tip bir tanımlama değişik sebeplerle eleştirilmeye açıktır (Saussure 2001: 106). Bu görüş kavramların sözcüklerden önce olduğu düşüncesini içerdiğinden, adın sessel mi anlıksal mı olduğunu belirtmediğinden, ayrıca adı nesneyle birleştiren yakın bir bağ varmış gibi ortaya koyduğundan ötürü Saussure’ün eleştirilerine maruz kalacaktır. Saussure’ün bu görüşte doğru bulunduğu tek yan ise, dil biriminin birbirine bağlı iki öge olarak yani iki yönlü olarak ortaya koyulmasıdır. Saussure’e göre dil biriminin birbirine bağlı bu iki ögesi de anlıksaldır.

“Dil göstergesi bir nesneyle bir adı birleştirmez, bir kavramla bir işitim imgesini birleştirir” (Saussure 2001: 107). İşitim imgesini de maddi bir şey olarak düşünmemek gerekir, onu sesi duyumsadıktan sonra anlığımızda oluşan tasarım olarak ele almalıyız. Maddiliği ancak kavrama göre işitim imgesinin daha duyumsal olmasını nitelendirir. Saussure işitim imgelerini sesten bağımsız düşündüğünü göstermek için içimizden ezberden okumayı ya da ağzımızı kıpırdatmadan kendi kendimize konuşmayı örnek verir. Bu örneklerle de sözcükleri sesler olarak değil de işitim imgeleri olarak algıladığımızı göstermiş olur. Saussure’e göre “sesbirim” terimi, sadece konuşma eylemi sırasındaki sözcüğe, yani “iç imgenin söylemde gerçekleşen biçimine uygun düşebilir” (Saussure 2001: 107). Sonuç olarak “dil göstergesi iki yönlü anlıksal bir kendilik”tir (Saussure 2001: 107).



Saussure göstergenin iki ögesi arasındaki bağı anlatmak için, Latince ağaç anlamına gelen *arbor* sözcüğünü örnek verir. Ağaç kavramını karşılamak için diğer sözcükler değil de bu sözcük dilin onayladığı eşleştirmeyi sunar. Bu durumda bu örnek için

düşündüğümüzde, ağaç kavramı gösterilen, işitim imgesi olan arbor sözcüğü ise gösterendir. Ama Saussure bu ikiliğin günlük kullanımda göz ardı edildiğinden, sadece işitim imgesine yani gösterene gösterge denildiğinden, çünkü arbor sözcüğünün ağaç kavramına taşıyıcılık ettiğinden söz eder. Bu karışıklığı önlemek için Saussure'ün önerisi üç kavramı şu şekilde kullanmaktır; bütünü belirtmek için gösterge, kavram yerine gösterilen, işitim imgesi için ise gösteren (Saussure 2001: 109).

Göstergenin anlamlama ile ilişkisini bir de Barthes'ın gözünden ele almakta fayda vardır:

Gösterge, iki yönlü bir ses, görüntü, vb. dilimidir. Anlamlama bir oluş biçiminde tasarlanabilir. Gösterenle gösterileni birleştiren edimdir bu ve ürünü göstergedir. Söz konusu ayırım, kuşkusuz, sınıflandırıcı bir değer taşır yalnızca (görüngübilimsel değil). Bunun nedeni de şu: Önce, gösterenle gösterilenin birleşmesi, ilerde de görüleceği gibi, anlamsal edimi tüketemez; çünkü gösterge çevresiyle de değerlendirilir. Sonra kuşkusuz, insan anlığı anlam iletmek için, ilerde görüleceği gibi, bağlama yoluyla değil, bölümlenme yoluyla işlem yapar: Gerçekte anlamlama tek yanlı varlıkları birleştirmeyi, iki öğeyi birbirine yaklaştırmaz, çünkü, gösterenle gösterilenin her biri hem öğedir, hem bağıntı (Barthes 1979: 41-2).

Göstergeyi bu şekilde tanımladıktan sonra onun temel iki özelliğini ele almak gerekir; göstergenin nedensizliği ve göstergenin çizgiselliği.

2.2.3.1. Göstergenin Nedensizliği

“Göstereni gösterilenle birleştiren bağ nedensizdir” (Saussure 2001: 109). Bunu daha yalın da ifade edebiliriz Saussure'e göre, gösterge zaten gösteren-gösterilen bütünü olduğundan, “dil göstergesi nedensizdir” (Saussure 2001: 109) demek de yeterlidir. Buradaki nedensizlik ile anlatılmak istenen gösteren ile gösterilen arasındaki bağın simgesel olmadığı, rastlantısal olduğudur. Deminki ağaç örneğine dönersek, ağaç kavramı Latince arbor ile değil de başka bir işitim imgesi ile de karşılanabilirdi, gösterenin arbor olmasında hiçbir zorunluluk yoktur.

Burada Platon'un dil görüşünden kısaca bahsetmek ve Saussure'ün bu düşüncesinin ona karşıt olduğunu belirtmek uygun düşer. Platon Kratylos'ta doğru dilden bahseder ve kavramların sözcük ile ilişkisi zorunlu bir bağ ile olur (Platon 2000: 21-5). İşte Saussure'ün itiraz ettiği de tam bu yöndeki görüşlerdir.

Yine ağaç örneğine dönüp bu kez Türkçede ele alalım. A-ğ-a-ç ses dizilişinin ağaç kavramı ile doğrudan hiçbir bağlantısı yoktur. Başka bir diziliş de ağaç kavramını aynı yetkinlikte gösterebilirdi. Bunu zaten çeşitli dillerde kavramın başka sözcüklerle karşılanması ile de anlarız. Başka dillerin varlığı yeterli kanıttır.

Saussure'e göre, göstergenin nedensizliği yadsınmıyorsa da bunun önemli sonuçları olduğu göz ardı edilir veya bu sonuçlar hemen görülemeyebilir. Saussure'ün göstergenin nedensizliği üzerinde bu kadar durması da bu yüzdendir.

Saussure göstergebilimi henüz kurulmamış ama dili de kapsayacak bir bilim olarak ele alır. Göstergebilimin kurulduktan sonra alanını daha net belirlemesi gerekecektir. Ama sonuçta temel konusu "göstergenin nedensizliğine dayanan dizgeler bütünü olacaktır" (Saussure 2001: 110). Toplumların kullandığı her türlü anlatım biçiminin alışkanlığa ve uzlaşmaya dayalı olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Buna Çinlilerin imparatoru selamlama şeklini (dokuz kez eğilip doğrularak selam vermelerini) örnek veren Saussure, burada geçerli olanın da bir öz değer değil kural olduğunu görmemizi ister. Buradan hareketle de "göstergelerin her bakımdan nedensiz olanları göstergesel yöntemin ülküsünü öbürlerinden daha iyi gerçekleştirir" (Saussure 2001: 110) sonucuna varır. Böylece "anlatım dizgelerinin en karmaşık ve en yaygın olan dil" (Saussure 2001: 110) de göstergesel yöntemin ülküsünü en iyi gerçekleştiren dizgedir. Sonuç olarak dilbilim her türlü göstergebilimin genel örneği olabilir.

Saussure, dil göstergesini daha doğrusu gösteren olarak adlandırdığı ögeyi daha önce simge terimi ile karşılayanların olduğundan söz eder. Ama tam da göstergenin nedensiz olma özelliği yüzünden bu terimin kullanılmasını uygun bulmaz. "Simgelerin özelliği hiçbir zaman tümüyle nedensiz olmamasıdır" (Saussure 2001: 111). Simgenin boş olmadığını, göstereni ile gösterileni arasında doğal bir bağ da bulunduğunu belirten Saussure adaletin simgesi olan teraziyi örnek verir ve terazinin yerine başka bir şeyin örneğin bir arabanın adaletin simgesi olamayacağını söyler (Saussure 2001: 111).

Göstergenin nedensizliği ilkesinden bireyin onu istediği gibi değiştirebileceği anlaşılmalıdır. Gösterge bir kez dilsel olarak toplumda yerleşti mi artık birey onu istediği gibi değiştiremez. "Gösterge seçimi özgürlüğü ve geçmiş ile uzlaş, dil dizgesinde sürekli bir gerilim yaratır" (Kula 2012: 144). Kula Saussure'deki

gösterenin özgür seçimi düşüncesini Humboldt'un energia kavramıyla anlattığı ile aynı içeriğe sahip olarak değerlendirir. 'Energia' Saussure'deki tıpkı 'söz' gibi "konuşucuların beceri ve beğenileri ölçüsünde dili biçimlendirme ve biçimselleştirme etkinliklerini anlatır" (Kula 2012: 144). Nedensizlikle söylenmek istenen gösteren ile gösterilen arasında doğal bir bağ olmadığıdır.

Saussure gösterenin nedensizliği ilkesine yansımalar ve ünlemler örnek verilerek karşı çıkılma ihtimalinden söz eder. Ancak ona göre yansımalar ve ünlemler de doğal bir bağ ile oluşmamıştır, onlar da ses evriminin rastlantılarıdır. Bunu kendi dilimizde doğal gibi algıladığımız bazı yansımaların başka dillerde öyle olmaması ile de temellendirir (Saussure 2001: 111-2).

2.2.3.2. Gösterenin Çizgiselliği

"Gösteren işitimsel nitelikli olduğundan yalnız zaman içinde yer alarak gerçekleşir ve zamandan kaynaklanan özellikler taşır" (Saussure 2001: 112). Bunu tek boyutlu çizgisel bir yayılım olarak düşünebiliriz. Saussure bunun açık bir ilke olduğunu ama üzerinde durulmadığını belirtir. Aslında sanıldığından daha önemlidir çünkü bu temel bir ilkedir (Saussure 2001: 112-3). "İşitimsel gösterenlerin öğeleri birbirlerini izler ve bir zincir oluşturur. Üretilen her yeni gösterge veya sözcük, bu zincirin yeni bir halkasını oluşturur" (Kula 2012: 141).

2.2.3.3. Gösterenin Değişmezliği ve Değişebilirliği

Daha önce gösterenin nedensiz olduğunu yani bir işitim imgesini bir kavrama bağlayan doğal bir bağ olmadığı belirtilmişti, başka deyişle gösteren özgür bir seçimdir. Ancak onu kullanan dilsel topluluk bakımından ele alınca aynı özgürlükten söz edilemez. Topluma hangi göstereni kullanacağı konusunda görüşü sorulmaz. Saussure çelişkili gibi algılanabilecek bu olgu için "zorunlu seçim" ifadesini kullanır (Saussure 2001: 114). Birey seçilen göstergeyi değiştiremediği gibi toplum da bunu yapamaz, dile olduğu şekliyle bağımlıdır. Bu nedenle de dili sözleşmeye benzetemeyeceğimizi düşünen Saussure için dil toplumda benimsenmiş bir yasanın özgürce onanmadığının

aksine zorunlu nitelik taşıdığıının en parlak kanıtıdır (Saussure 2001: 115). Dil göstergesinin istencimiz dışında olduğunu göstermek için değişik dönemleri ele alsak ve gerilere uzansak bile dilin hep önceki çağın kalıtı olarak görüleceğini belirten Saussure, “adları nesnelere bağlayan, kavramlarla işitim imgeleri arasında uyuşum sağlayan edimi kafamızda tasarlayabiliriz” (Saussure 2001: 115) der, ama bu edimi gözlemleyemeyiz. Edimin nasıl gerçekleştiğine dair düşüncemizin temeli ise göstergenin nedensizliğine ilişkin duygumuzdur.

Saussure böylece, dili eski kuşakların aktardığı gibi benimsemek gerektiğini belirtirken dilin kökeni sorusunu da önemsiz bulup ıskartaya çıkartır. Dilin kökeni sorusunun dilbilimin konusunun tamamen dışında kalan yersiz bir soru olduğunu düşünür. Ona göre, “Belli bir dil durumu her zaman tarihsel etkenlerin ürünüdür. Göstergenin niçin değişmez olduğunu, başka bir deyişle her türlü rastgele değiştirmeye nasıl karşı koyduğunu açıklayan da bu etkenlerdir.”(Saussure 2001: 115). Gelineen noktada bu düşünce oldukça önemlidir. Humboldt felsefesinde de dilin kökeni meselesine benzer bir yaklaşım görülür. Dilin ilk eklemlenme anı en başa gidilip bulunamaz, bunu aramaya gerek de yoktur. Dili incelemek istediğimiz anda o bize, hep önceden verilmiş bir kültür ürünü olarak görülecektir (Humboldt 1988: 55).

Tekrar Saussure’e bakıldığında o, dilin kalıt olduğunu söylemekle yetinemeyeceğimizi belirtir. Çünkü bu noktada eskiden kalan ve şu an yürürlükte olan yasaların her an değişip değişmeyeceği sorusu sorulabilir. Saussure’e göre bu soruyu yanıtlamak için diğer kurumlarda işleyişin nasıl olduğuna bakmak gerekir. Saussure açısından doğru yaklaşım, dili toplumsal çerçevesine oturtmak ve bu değişirlik- değişmezlik sorusunu da diğer kurumlara nasıl sormak gerekir diye ele almaktır. O zaman daha kapsayıcı olan öbür kurumların kuşaktan kuşağa nasıl aktarıldığı sorusuyla başlanmalıdır. Saussure’e göre bu sorunun sonucunda her bir kurum açısından “gelenek ile toplumun özgür eylemi arasında değişik bir denge olduğu” görülür. Bazı kurumlarda geleneğin etkisi toplumun özgür eyleminden daha güçlüdür. Bu soruya yanıt verirken tekrar dile dönüldüğünde bize aynı zamanda şunu da gösterir ki; dil öyle bir anda genel bir değişimin yaşanabileceği bir kurum değildir, çünkü aktarılmasında tarihsel etken oldukça egemendir (Saussure 2001: 115-6). Dildeki değişimlerin üst üste sıralanmayıp iç içe girer nitelikte olması bunun kanıtlarından biridir. Bir başka kanıt olarak anadili

öğrenirken ortaya konulan büyük çaba gösterilebilir bunun sonucunda genel bir değişimin olanaksızlığı sonucuna varılabilir. Ya da dili konuşurken genellikle mantıksal düşünmediğimiz, yasaların büyük ölçüde bilincinde olmadığımız söylenebilir; sonuçta bireyler farkına varmadan yasaları nasıl değiştirebilirler. Saussure, bireyler bilincine varsalardı bile dil olgularının genellikle eleştiriye maruz kalmadığını, aktarıldığı gibi benimsendiğini belirtir (Saussure 2001: 116). Saussure açısından bütün bu görüşler önemli olsa da esas alınması gereken daha temel ve dolaysız görüşler şunlardır; göstergenin nedensizliği, herhangi bir dilin gerektirdiği göstergelerin çokluğu, dizgelerin çok karmaşık niteliği ve toplumsal devinimsizliğin her türlü dilsel yenileştirmeye karşı direnmesi (Saussure 2001: 116).

Göstergenin nedensizliği daha önce sözü edildiği üzere onun belirli bir kurala dayanmaması ile ilişkilidir. Yani bir gösterenin gösterdiği gösterilenin usa uygun olmadığı gibi simgesel de olmayışı başka bir ifade ile sadece uzlaşım olmasındadır. Bu durum da beraberinde onun değişmezliğini getirir, çünkü bir toplum gösterge ussal belli kurallara dayanmadığı için dil üzerine tartışıp onu değiştiremeyecektir. Benzer şekilde dil simgeler dizgesi olsaydı yine ussal bir yanı olup tartışılabilirdi, ama simgesel de değildir. Kısaca Saussure için nedensiz göstergeler dizgesi olduğu için dildeki bir göstereni başka bir dildeki gösterene yeğlemek için bir dayanak bulunamaz (Saussure 2001: 116-7).

Bir dilin birçok göstergeye ihtiyaç duyması da dilin göstergeleri bakımından değişmezliği ile ilişkilidir. Saussure buna sınırlı sayıdaki öğeden oluşan alfabenin değişebilirliğinin kolay olduğunu ve gerektiğinde mümkün de olabileceğini, ancak sınırsız sayıda göstergeyi değiştirmenin zor olmasını örnek verir. Bu bakımdan Türkçe Saussure'ün söz ettiği bu duruma güzel bir örnek olabilir; tüm göstergeleri değişmeden alfabenin değişmesi, aynı göstergelerin Latin alfabesi ile ifade edilmesi. Kısaca çok sayıda öğe içerdiğinden dil alfabe gibi birden değiştirilemeyecektir (Saussure 2001: 117).

Saussure'e göre her dil belli bir dizgeden oluşmaktadır. Dilleri oluşturan bu dizgeler karmaşık nitelikte olduğundan dilin ani değişiklikleri mümkün değildir. Saussure dilin dizgeselliğini tümüyle nedensiz olmadığı, görece nedenlilik taşıyan yönü olarak görse de bunu da toplumun dili değiştiremeyeceğine kanıt olarak sunar. Çünkü bu dizge

oldukça karmaşık bir düzendir ve mantıkçılar, dilbilimciler ve benzerleri tarafından bile kısmen kavranabilir. Onu her gün kullanan toplum bile dizgenin mantığına hâkim değildir ve dolayısıyla da onu değiştiremeyecektir (Saussure 2001: 117).

Saussure'un dilin toplum tarafından değiştirilemeyeceğine son kanıtı da toplumsal devinimsizliğin her türlü dilsel yenileştirmeye karşı direnmesidir. Saussure dili diğer kurumlar ile karşılaştırıp onların hep belirli sayıdaki bireyi ilgilendirdiğini oysa dilin toplumun tüm bireylerini bağladığını ve bu nedenle kökten bir değişikliğin diğer kurumlara nazaran dilde daha olanaksız olduğunu belirtir. "Dil, toplumsal yaşamla kaynaşır. Toplum da doğal olarak durgunluk gösterdiğinden her şeyden önce var olanı koruma etkeni biçiminde ortaya çıkar." (Saussure 2001: 117-8). Dilin özgür olmaması toplumun ürünü olması ile ilgili olduğu kadar daha önce belirtildiği üzere önceki dönemlerin kalıtı olması ile de ilgilidir. Dilin değişmezliği bakımından zaman ve toplum olgularını bir arada düşünmek gerekir. Kısaca hep geçmişe bağlı olduğundan belli bir gösterge yerine başkası seçilemez, insana insan yerine köpek diyemememiz geçmişte insan denilmiş olmasından kaynaklanır.

Bu durum olayın bütünü içinde iki karşıt etken arasında bir bağ bulunmasını önlemez: Seçimi özgür kılan nedensiz anlaşma ve seçimi değişmez kılan zaman. Gösterge nedensiz olduğu için gelenek dışında yasa tanımaz ve ancak geleceğe dayandığı için de nedensiz olabilir. (Saussure 2001: 118).

Görünüşte dilin değişmezliği ile çelişik olsa da Saussure açısından ele alındığında çelişik olmayan, dilin değişebilme özelliği de vardır. Bu değişim zaman zaman daha yavaş ya da hızlı olur. Aslında çelişkili gibi duran dilin değişmezliği ve değişebilirliği olguları Saussure için dayanışıktır. Gösterge sürüp gittiği için aynı zamanda bozulma özelliği vardır. Ama bozulsa da geçmişten farklılaşması görece bir değişimdir. Saussure'e göre böylece "bozulma ilkesi süreklilik ilkesine dayanır" (Saussure 2001: 118).

Saussure zaman içindeki bu bozulmanın değişik biçimleri olduğunu, bunların da dilbilimin değişik bölümleri ile ilişkili olduğunu belirtir. Ancak burada ayrıntıya girmeden temel noktalar üzerinde durur. Bozulmadan gösterenin uğradığı ses ya da gösterilen kavramın uğradığı anlam değişikliğini anlarsak yetersiz bir bakış açısı olacaktır. "Bozulma etkenleri ne olursa olsun, bunlar ister tek tek isterlerse birlikte ortaya çıksınlar, her zaman gösterenle gösterilen arasındaki bağıntının değişmesi

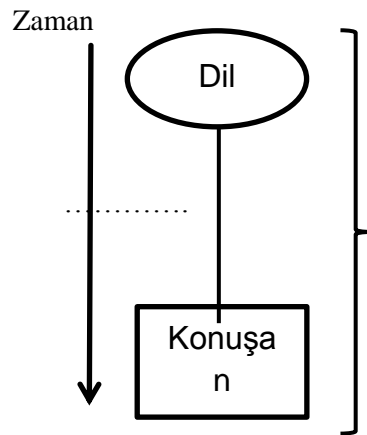
sonucunu verirler” (Saussure 2001: 119). Saussure bu konuda değişik dillerden birkaç örnek vererek bize gösterenin ve gösterilenin değişik oranlarda değiştii ama kesin olanın aralarındaki bağıntının değişmesi olduğunu gösterir. Çünkü “gösterilenle gösteren arasındaki bağıntıyı her an değiştiren etkenlere karşı dil kesinlikle savunmasızdır (Saussure 2001: 120). Bu durum göstergenin nedensiz olması ile ilişkili düşünölmelidir. Bu nedensizlik öbür kurumlarda söz konusu değildir. Öbür kurumlarda amaca uygun araçlar seçilir ve az çok doğal bağıntı vardır. Örneğin giyinme ile ilişkili moda bile insan vücudunun gereklerinden tümünden ayrılamaz. Oysa dil araç seçiminde sınır tanımaması ile diğer kurumlardan ayrılır. Saussure’ün sözcükleriyle aktarılırsa, “Öyle ya, herhangi bir kavramla herhangi bir ses dizilişini birleştirmemizi kim engelleyebilir?” (Saussure 2001: 120).

Saussure, Whitney’in dilin katışıksız bir kurum olmasını göstergelerin nedensizliği ile ilişkilendirdiğini ama bu özelliğinin onu diğer kurumlardan ayırdığı sonucuna kadar ilerleyemediğini düşünür. Saussure’e göre ise dilin evrimi bu gerçeği ortaya koymaktadır. Dilin “hem toplum içinde yer alması hem de zaman içinde hiç kimsenin onda değişiklik yapamaması” yanı sıra göstergenin nedensiz olması sayesinde sessel madde ile kavram arasındaki bağ bakımından özgürlük sağlaması sebebiyle göstergenin öğelerinin başka alanda olmadığı kadar kendi özel yaşamlarını sürdürebilmeleri söz konusudur. Dil bazen sesi, bazen anlamları etkileyen olguların etkisi ile bozulur, evrim geçirir. Bu evrim tüm diller için kaçınılmazdır, ona direnilemez. Tekrar edecek olursak gösterge zaman içinde bozulmaya bağlı olarak gene zaman içinde süreklilik de taşır ve bu genel göstergebilimin bir ilkesidir. Yazı dizgeleri buna örnektir. Saussure için bozulma etkenlerini birbirinden ayırmayıp çeşitliliği içinde ele almak, zorunlu olduklarını anlayabilmek bakımından önem taşır. Süreklilik nedenleri önsel olarak ulaşılabilecek olgular iken bozulma nedenleri öyle değildir. Bu nedenle onları bütün yönleri ile açıklamak yerine genel olarak bağıntılarının değişmesinden söz etmek Saussure’e göre daha yerinde olur. “Zaman her şeyi bozar. Dilin bu evrensel yasanın dışında kalması için hiçbir neden yoktur.” (Saussure 2001: 121).

Dilin değişmezliği ve değişebilirliği özelliklerini toplumsallığı ve zamanı düşünerek inceleyen Saussure, yaptığı dil ve söz ayrımını tekrar anımsatır. Dilyetisi, söz ve dil etkenlerini kapsayan olgular bütünüdür. “Dil, dilyetisinden söz çıkınca kalan şeydir.”

(Saussure 2001: 121). Bireyin diğerlerinin konuştuklarını anlamasını ya da konuştuklarının anlaşılmasını sağlayan şey ise dilsel alışıkların tümüdür. (Saussure 2001: 121). Bu gerçeğin diğer bir yönü ise dilin bireysel değil, toplumsal olmasıdır. Dilin var olabilmesi için onu konuşan bir topluluğa ihtiyaç vardır. Dil göstergesel bir olay olduğundan, “dil toplumsal olgu dışında varlığı yoktur” (Saussure 2001: 122). Saussure toplumsallığı dilin iç özelliklerinden biri olarak görür. Ama zamanı katmazsak bu haliyle dil tanımı hâlâ eksiktir.

Saussure’e göre, dilsel gösterge nedensiz olduğu için dili “istenildiği gibi düzenlenebilen, ussal bir ilkeye bağlı özgür bir dizge” sanmamak gerekir (Saussure 2001: 122). Bunun nedeni ise sadece toplumun mantıksal gereçlerle iş görmemesi, bireylerin hayatlarında usa ters düşen şeylerin de hesaba katılması gerekmesi değildir. “Dile, konuşanların istedikleri gibi değiştirebilecekleri kuru bir sözleşme gibi bakmamızı önleyen” asıl neden, toplumsal gücün yanı sıra zamanın dile etkisidir (Saussure 2001: 122). Dilsel gerçekliği zamanı düşünmeden ele alamayız. Dil ancak hem zaman içinde hem de onu konuşan topluluk içinde düşünüldüğünde hem değişmezliği hem de bozulmalara maruz kalması anlaşılabilir. Bu durum *Genel Dilbilim Dersleri*’nde şu şema ile gösterilmiştir.



(Saussure 2001: 123)

Sonuç olarak, “Dil, özgür değildir. Çünkü zaman, toplumsal güçlerin dil üzerindeki etkilerini geliştirmelerine olanak sağlar. Böylece özgürlüğü ortadan kaldıran süreklilik

ilkesine varılır. Ne var ki süreklilik de bağlantının bozulmasını, şu ya da bu oranda değişmesini içerir” (Saussure 2001: 123).

2.2.4. Dilin Değerle İlişkili Olması Bakımından Dural ve Evrimsel Yönü

Değerlerle uğraşan tüm bilimlerde zaman etkeninin yarattığı bir ikilik olduğunu düşünen Saussure burada dilbilimi iktisat ile benzerlik kurarak ele alır. Siyasal iktisat ile iktisat tarihinin kesin çizgilerle ayrılması ona göre bu ikilikten kaynaklıdır. Çünkü iktisada zamanın belli bir anında bakmak ile tarihselliği içinde bakmak bu farklı iki dalı ortaya çıkarır. (Saussure 2001: 124-5). Saussure açısından dilbilimi de tıpkı siyasal iktisatta olduğu gibi değer kavramı üzerinden iki olguya ayırıp incelemek zorunludur. Kurduğu paralellik şöyledir; siyasal iktisatta emek ve ücret dizgesi gibi dilbilimde gösteren ve gösterilen dizgesi (Saussure 2001: 125).

Saussure bilimlerin zamanın işe karışması bakımından bir yatay bir dikey iki düzlem açısından olgularını ele almasını gerekli görmektedir. Buradan hareketle yatay düzlem zamanın işe karışmadığı süremdeş olguları incelemeli, dikey düzlem ise ardışık olguları başka deyişle olguları tarihselliği içinde yani değişimleri ile birlikte olguları incelemelidir. Ama bu noktada Saussure için dikey düzlem söz konusu olduğunda bile aynı anda sadece tek olgunun gözlemlenebileceğini unutmamakta yarar vardır (Saussure 2001: 125). Buradan hareketle Saussure’in ünlü eşsüremlilik/artsüremlilik ayrımı açısından dilbilimin de tarihselliği göz ardı etmemesi gerekmele birlikte eşsüremlilik bir çalışma olması gerektiği sonucuna varacağı şimdiden kestirilebilir.

Saussure açısından değerlerle uğraşan bilimlerde zamandan kaynaklı bu iki eksen göz önünde bulundurmamak bir zorunluluktur. Saussure, “zamandan soyutlanmış değerler dizgesiyle bu değerlerin zaman açısından sunduğu görünümü birbirinden ayırmadan bilginlerin araştırmalarını sağlam biçimde düzenleyemeyeceklerini savunuyoruz” diyecektir (Saussure 2001: 125). Bu ayrım dilbilim için oldukça önemlidir, zira dili “öğelerinin bir anlık durumu dışında hiçbir şeyin belirlemediği katışıksız bir değerler dizgesi” olarak tanımlar (Saussure 2001: 126). İktisat ile dilbilimi bu noktada ayırarak tekrar göstegelerin nedensizliğini, doğal bağlardan muaflığını anımsatır. İktisatta değer nesnesiyle doğal bir ilişkisi de vardır, buna bir arazinin değerini örnek gösterir.

İktisatta da nesnenin değerinin çağdaş değerlerden oluşan dizgeye bağlılığı söz konusu ise de nesne ile ilişkisi ona yine de doğal bir temel oluşturur, onun değer tümüyle nedensiz değildir. Dilbilim açısından ise doğal temeller bulunamayacaktır (Saussure 2001: 126).

Bir değerler dizgesi ne denli karmaşık ve katı düzenliyse, doğrudan doğruya bu karmaşıklığından ötürü birbiri ardı sıra söz konusu iki eksene göre incelenmesi de o denli zorunlu olur. İşte, hiçbir dizge dil ölçüsünde bu özellikle yoğunlaşmıştır. Başka hiçbir yerde, söz konusu olan değerler böylesine ince ölçülü, öğeler bu denli çok ve çeşitli, öğeler arasındaki bağımlılık bu oranda kesin nitelikli değildir (Saussure 2001: 126).

Buradan hareketle Saussure iki dilbilim alanı belirler ve bunları *eşsüremlî* dilbilim ve *artsüremlî* dilbilim terimleri ile adlandırır (Saussure 2001: 126-7). Berke Vardar Dilin Temel Kavram ve İlkelerinde artsüremlî basitçe “dilî süre içindeki evrimi”, eşsüremlî ise “süreden bağımsız olarak belli bir zamandaki görüntüsü” olarak tanımlar (Vardar: 2001:116).

Saussure çağcıl dilbilimin hep artsüremlî olduğunu belirtip, onu bu bakımdan eleştirir. Geleneksel dilbilgisi eşsüremlî olmak bakımından doğru yönteme sahiptir, ancak onun da incelediği konular bakımından eksikleri vardır. Saussure böylece dilbilimin bize tanıttığı yeni olguları da işe katarak eşsüremlî bir inceleme yapmanın önemini belirtir. Ama öncelikle yapmak gereken söz konusu iki düzey olan artsüremlîlik ile eşsüremlîliğin karşıtlığını ortaya koyarak onun içerdiği tüm sonuçlara ulaşmaktır (Saussure 2001: 127-8).

Saussure burada birkaç dilbilgisel örnekle iki düzeyin karşıtlığını ortaya koymaya çalışır. Çalışmanın bir dilbilim tezine dönmesini önlemek adına örnekler ele alınmadan Saussure’ün çıkardığı sonuçlar ele alınacaktır. Bu sonuçlardan ilki; artsüremlî olguların amacının bir değeri başka bir göstergeyle belirtmek olmadığıdır. Saussure’e göre artsüremlî olgunun varlık nedeni kendinde bulunan bir olaydır ve bu olgunun bazı özel eşsüremlî sonuçları olsa bile aslında artsüremlî olguyla eşsüremlî sonuçlar ilişkili değildir (Saussure 2001: 130).

İkinci sonuç, artsüremlî olguların amacının dizgeyi değiştirmek olmamasıdır. Bazen bir olgunun değişmesi düzeni etkilemektedir. Ancak “değişiklik düzeni değil, düzende yer alan öğeleri ilgilendirir” (Saussure 2001: 131).

Saussure'ün ulaştığı üçüncü sonuç, ikinci sonuçtan hareketle “dil durumunun rastlantısal nitelikli olduğu”nu gözlemleyebileceğimizdir (Saussure 2001: 131). Saussure genellikle aksi düşünülse de dilin anlatılmak istenen kavramlar için geliştirilmiş bir sistem olmadığını anımsatarak, değişimin de yüklendiği anlamları belirtmek için olmadığını ortaya koyar. Başka deyişle, değişim bir gösterge yerine başkası getirilerek anlamı daha iyi ifade etmek için yapılmaz, değişim rastlantısaldır.

Her dil durumunda insan usu belli bir özdekle kaynaşarak yaşam verir ona. Tarihsel dilbilim bize esinlediği bu görüşten geleneksel dilbilgisi yoksundu ve kendine özgü yöntemlerle de bu görüşe hiçbir zaman ulaşamazdı. Dil felsefecilerinin çoğu da bu görüşten habersiz. Oysa felsefe açısından daha önemli bir şey yok (Saussure 2001: 131).

Saussure'ün bu yorumu ilginçtir aslında çünkü Aristoteles'ten itibaren kavram ile sesin bağıntısı ya da daha doğru ifadeyle bir kavramı belli bir sesle anlatmak uzlaşım sal olduğu kabul edilegelmiştir. Aristoteles'in şu cümlesinde bu açıkça görülür: “Ad, parçaları ayrı ayrı anlamlı olmayan, zaman dışı, *uylaşım sal*¹⁰ olarak anlamlı bir sestir” (Aristoteles 2002: 7). Platon *Kratylos*'ta doğru dilden söz etmektedir, yani daha özcü bir dil anlayışına sahiptir, Aristoteles bu konuda daha biçimci olarak değerlendirilebilir.

Son olarak Saussure'ün vardığı dördüncü sonuç artsüremli olgularla eşsüremli olguların hiçbir bakımdan aynı türden olmadığıdır. Saussure burada değişimlerin amaçsız olduğunu bir kez daha anımsattıktan sonra eşsüremli olguların ise anlamlı olduğuna değinir. Yani artsüremli olgular ile eşsüremli olgular aynı yerde toplanamaz.

Sonuç olarak artsüremli ve eşsüremli olgular dildeki değişim ve bozulmanın dizgeyi de etkilemesi bakımından tümüyle birbirinden bağımsız olmasa da aralarında nitelik farkı vardır ve aynı kefiye konamazlar, başka deyişle tek bilim içinde toplanamazlar (Saussure 2001: 133-4). Eşsüremli olgu ile artsüremli olgunun bu birbiri ile hem bağımlı hem bağımsız olduğunu göstermek için Saussure eşsüremli olguyu bir cismin düzlem üzerindeki izdüşümüne benzetir. İzdüşümler cismin özelliklerine bağlı oldukları kadar ondan ayrı başka bir şeydirler.

Bir dil durumu, tarihsel gerçekliğin belli bir andaki izdüşümü gibidir. Nasıl değişik cisim türlerinin incelenmesi ile geometrideki izdüşümler kavranamazsa –inceleme derin de olsa, sonuç aynıdır– eşsüremli durumlar da cisimlerin bir başka deyişle artsüremli olayların incelenmesi ile ortaya konulamaz (Saussure 2001: 134).

¹⁰ Vurgu metnin kendisinden değil, bu çalışma için kavramın öneminden dolayı yapılmıştır.

Saussure bu düşüncesini en iyi ortaya koyan tanıtılmanın ise dille satranç partisi arasında yapılacak karşılaştırma olduğunu düşünür. Hem dilin hem satrancın bir değerler dizgesi olduğunu belirten Saussure ikisinde de değerlerin değişimlerini izleyebileceğimizi belirtir; satranç dilin doğal olarak sunduğu görüntünün yapay bir gerçekleşmesi gibi düşünülebilir. (Saussure 2001: 135).

Bu benzerliği ayrıntılandırmak gerekirse, ilkin, dildeki öğelerin değerlerini öbür öğelerin tümüyle kurduğu karşıtıktan alması gibi satrançta da taşların karşılıklı değerlerinin konumlarına bağlılığı söylenebilir. İkinci olarak, dizgenin hep bir anlık olup bir konumdan öbürüne değişmesi hem dil hem satranç için geçerlidir. Değerlerin “aynı zamanda ve özellikle değişmez bir anlaşmaya (oyunun kuralına) bağlı” (Saussure 2001: 135) olması da hem dil hem satranç için geçerlidir. Kurallar benimsendikten sonra değişmez ilkeler olurlar. Saussure’ün gözetmemiz gerektiğini belirttiği son benzerlik de, bir dengeden diğerine yani bir eşsüremden diğerine geçmek için bir tek taşın yer değiştirmesi yeter, her şeyin değişmesi gerekmez. Bunun artsüremli olgu ile benzerliği yüksektir. Satrançta her hamlede tek taşın yer değiştirmesi gibi dilde de değişimler tek tek öğeleri ilgilendirir. Bu tek taşın ya da tek ögenin değişikliği ise dizgeye yansır, etkisi bazen çok büyük olabileceği gibi değer değişikliğine yol açmayabilir de. Ayrıca “bir taşın yer değiştirmesi kesinlikle bir önceki dengeden de bağımsızdır, bir sonraki dengeden de. Ortaya çıkan değişiklik bu iki durumdan hiçbirine bağlanamaz: oysa önemli olan yalnız durumlardır” (Saussure 2001: 136). Burada yine eşsüremli olgular ile artsüremli olgular arasındaki köklü ayrım karşısındayızdır. Saussure için; “söz, her zaman bir dil durumu üstünde işlem yapar” (Saussure 2001: 136). Bu yüzden bir durumdan diğerine geçerkenki değişikliğin eşsüremli olgu düzleminde yeri yoktur. Dilbilim artsüremli olguları göz ardı edip eşsüremli olmalıdır. Yücel’in belirttiği üzere; konuşan kişi açısından dil olgularının ardışıklığı söz konusu değildir, çünkü konuşurken kişi bir durum karşısındadır (Yücel 2005: 30).

Saussure yaptığı dil ve satranç benzetmesinin geçerli olmadığı tek bir noktası olduğunu söyler. Bu da satranç oyuncusunun hamle yaparken dizgede değişiklik yapma tasarısının bulunmasıdır. Dilde ise belli bir amaç güdülmemektedir. “Dilin taşları kendiliklerinden ve rastlantısal olarak yer değiştirir, daha doğrusu değişir” diyen Saussure için dilde

tasarı söz konusu değildir (Saussure 2001: 136). Benzerliğin tam olması için satranç oyuncusunun akılsız ya da bilinçsiz olduğunu varsaymak gerekir (Saussure 2001: 137).

Sonuç olarak Saussure için eşsüremlilik ve artsüremlilik olgularının birbirinden farklı olması ikisi için de geçerli olabilecek bir yasanın da olmaması demektir. Yani dil için satrançta olduğu gibi her zaman geçerli yasalar olsa da bunlar somut ilkelere bağımsız özel yasalardır ve dilde tümsüremlilik yasadaki söz edilemez (Saussure 2001: 144-5).

Buradan hareketle de eşsüremlilik ve artsüremlilik olarak iki farklı dilbilimden söz eder Saussure. “Eşsüremlilik dilbilimi, bir arada bulunan ve dizge oluşturan öğelerin, aynı toplumsal bilincin algıladığı mantıksal ve ruhsalimsel bağıntılarıyla uğraşacak, aynı toplumsal bilinç onları nasıl örüyorsa o da öyle görecektir” (Saussure 2001: 149). Artsüremlilik dilbilimi ise aynı toplumsal bilincin görmediği, dizge oluşturmak yerine art arda gelip birbirinin yerini alan olgularla uğraşacaktır (Saussure 2001: 149). Ayrıca Vardar’ın belirttiği üzere; “unutmamak gerekir ki artsüremlilik boyutu eşsüremliliklerin üst üste gelmesinden başka bir şey değildir” (akt. Yücel 2005: 31)¹¹.

2.2.5. Eşsüremlilik Dilbilimi

Saussure için genel dil dizgelerini ortaya koyan dilbilim eşsüremlilik olandır. Aynı şekilde göstergenin genel özellikleri eşsüremlilik aittir. “Genel dilbilgisi” olarak adlandırılacak her şeyin eşsüremlilik bağlanması dilbilgisi bağlantılarının da dil durumları aracılığıyla ortaya çıkmasındandır. Dil durumunun ayrıntıları da dural düzeyin özel sorunları da birtakım temel ilkelere açıklanır. Bunun yanı sıra Saussure dural dilbilimle uğraşmanın tarihle uğraşmaktan daha zor olduğunu düşünür. Çünkü evrim olguları daha somuttur. Ama değerlerle, bir arada bulunan bağıntılarla uğraşan eşsüremlilik dilbiliminin güçlükleri vardır. Bir dil durumu zaman içinde bir nokta değil, değişimlerin önemsiz kabul edildiği zaman zaman uzun ya da kısa olabilen bir zaman dilimidir. Uzun zamanda belli belirsiz değişikliklerin görüldüğü bir dil birkaç yıl içinde büyük dönüşümler de geçirebilir. Aynı dönemde iki dilden biri çok az değişirken diğeri büyük oranda dönüşebilir. Bu durumda Saussurece bakıldığında az değişen dile eşsüremlilik bir inceleme yapılmalı, öbür dile ise mecburen artsüremlilik olarak inceleme yapılmalıdır. “Salt bir dil durumu, değişime

¹¹ Yücel, Vardar’ın *Une Introduction à la phonologie*’sinden s.12’den alıntılanmıştır.

rastlanmaması ile tanımlanır” (Saussure 2001: 151) diyen Saussure için gerçekte dil az da olsa değişeceğinden bir dil durumunu incelemek de önemsiz değişimleri yok saymak ile mümkün olur. Saussure bunu matematikçilerin logaritma hesabı gibi işlemlerde küçük nicelikleri yok saymasına benzetir (Saussure 2001: 151).

2.2.6. Dilsel Değer

Daha önce belirtildiği üzere Saussure için göstergeler soyutlama değil, gerçek nesnelere. Dilbilimde bu göstergeler arasındaki bağıntıları inceler. Saussure bunlara dilbilimin *somut kendilikleri* denilebileceğini belirtir (Saussure 2001: 153). Bu kendilik ise yine daha önce belirtildiği gibi gösteren ve gösterilenin birleşimi ile var olur. Bu iki öğeden yalnız birini ele almak bir soyutlama olduğu gibi kendiliği de ortadan kaldırır. Ayrıca dilsel kendiliği belirleyebilmek için onu diğer birimlerden ayırmak gerekir. “Dilin düzeneği içinde de işte bu sınırlandırılmış kendilikler ya da *birimler* karşılaşıyor” (Saussure 2001: 154).

Kısacası dil kapsadığı anlamlarla düzenlenişini incelemekle yetinebileceğimiz, önceden sınırlandırılmış bir göstergeler bütünü olarak karşımıza çıkmaz. Ayrımsız bir yığındır dil, ancak dikkatimizle alışkanlığımız bu yığın içinde özel öğeler bulmamızı sağlayabilir. Birimin kendine özgü hiçbir ses niteliği yoktur ve ona ilişkin tek tanım da ancak şu olabilir: *Söz zincirinde önce ve sonra gelen bölümlerin dışında kaldığı, belli bir kavramın göstereni olan ses dilimi.* (Saussure 2001: 154-5).

Dizgenin birimlerden oluşmuş bir tözünün olması sebebiyle dil de onlardan başka şeye başvurularak sınırlandırılmaz. Birimler de daha önce belirtildiği üzere, gösterge adı verilen somut kendiliklerdir. Eşsüremlilik için, temel nitelikli her kavram da birim ile ilgilidir ve bu sebeple *özdeşlik*, *gerçeklik* ve *değer* bu kavram ile ilgisinde ele alınmalıdır.

Öncelikle Saussure’ün eşsüremlilikten ne anladığına bakılmalıdır. Saussure bunu anlatırken birkaç güzel örnek verir. İlk örneği yirmi dört saat arayla kalkan “20.45 Cenevre-Paris” ekspresidir. Bugün 20.45’te kalkan ekspres ile yarın 20.45’te kalkacak trenin ne vagonları ne personeli aynıdır ama yine de ikisi 20.45 Cenevre- Paris ekspresi olmak bakımından özdeştir. Çünkü burada sözü edilen kendilik özdeksel değildir. Benzer şekilde bir sokağı yıkıp baştan başa yenileseler de önceki ile aynı sokak

olduğunu söyleyebilmemizin sebebi aslında o sokağın diğer sokaklara nazaran konumudur. Tıpkı ekspresin güzergâhının, kalkış ve varış saatinin, onu diğer ekspreslerden ayıran yönünün bize kendiliğini vermesi gibi.

Bu trenin hep aynı tren olması, ötekilerle kurduğu uzamsal ve süremsel bağıntıdan başka deyişle dizgedeki konumundan ileri gelir. Dil için de durum böyledir:

(...) her öge bir dizgeye bağlanır, her öge bir dizgeyi varsayar. Bu nedenle Saussure, dilsel birimi bir *değer*, dili de ögeleri kendi başlarına bir gerçeklik taşımayan, ancak başka ögelerle kurdukları bağıntılar içinde kavranabilen bir *göstergeler dizgesi* olarak tanımlar (Yücel 2005: 29).

Saussure için bir başka kendilik örneği ise, çaldırdığım bir giysiyi sonra bir eskicide bulmamdır. Ancak burada sözü edilen özdeşlik, giysinin benzerini değil benimkini bulmuş olmamı sağlayan onun özdeğidir. Tam da bu sebeple bu örnek öncekilerden farklı olarak dilsel kendilik için uygun değildir. Ekspres ve sokak örneklerindeki kendilik ise *dilsel özdeşlik* ile aynıdır. Kısaca dilsel özdeşlik aynı sözcüğün iki kullanımındaki sessel başka deyişle özdeksel aynılık olmadığı gibi, anlamların benzerliği de değildir. Bağımlı temelinin, “dilsel birimlerin gerçek öz niteliğine götürecek ögeler” oluşturur (Saussure 2001: 161).

Dildeki hangi somut ya da soyut ögelerin dilsel gerçekliği oluşturduğuna gelirsek ilk bakışta akla gelebilecek olan, sözcüklerin adlar, sıfatlar, eylemler ve benzerleri olarak sınıflandırılması işi, sözcüklerin kullanımına göre değişiklik göstereceğinden Saussure’e göre yadsınamaz bir dilsel gerçeklik olarak kabul edilemez. “Böylece dilbilim, sürekli olarak, dilbilgicilerin yarattığı ve dil dizgesini kuran etkenlere gerçekten uyup uymadığı bilinmeyen kavramlarla iş görür” (Saussure 2001: 162). Dildeki somut kendilikleri bulmaya çalışmayı ise gerçek ile ilişki kurmak olarak düşünen Saussure için, “(...) bu sınıflandırmaları somut kendilikler dışında bir şeye dayandırmak – örneğin, söylem bölümlerinin yalnızca mantıksal ulamları karşıladıkları için dili oluşturan etkenler arasında yer aldığını söylemek—anlamli ögelere bölünmüş ses özdeğinden bağımsız dil olgusu bulunmadığını unutmak demektir” (Saussure 2001: 162).

Son olarak Saussure için asıl can alıcı nokta özdeşlik olarak söz ettiği kavramın değer olarak söz ettiği kavram ile birleşmesi, kaynaşmasıdır. Burada tekrar satranç ve dil

karşılaştırması yaparak bunu açıklar. Örneğin satrançtaki “at”ın tek başına, salt özdekselliği içinde, başka deyişle oyunun kuralları ve diğer taşlarla ilişkisi dışında bir anlamı yoktur. “Ancak değerini yüklediği ve onunla kaynaştığı zaman gerçek ve somut bir öge konumuna girer” (Saussure 2001: 162). Özdeğinin bir anlamı olmamasını da at taşının kaybedilmesi ya da kırılması durumunda şekli ata hiç benzemeyen bir nesnenin bile “aynı değerle donatılmak koşuluyla” (Saussure 2001: 162) ona özdeş sayılabilecek olması ile anlatır. Sonuç olarak *özdeşlik* ve *değer* kavramları karışır. Böylece sonuçta Saussure için değer kavramı söz edilen birim, kendilik ve gerçeklik kavramlarını kapsadığı için aslında bu kavramlar aynı kavramın değişik görünüşleridirler. Değeri belirlemek de eşsüremlili dilbilimin temel sorunu olarak belirlenir (Saussure 2001: 162).

Saussure için dil sessel özdekle biçimlenmiş düşünce olarak ele alınır. Gösterge kavramıyla ses ve kavram öğelerini bir arada, birbirinden ayıramaz bir bütün olarak ortaya koyması da bunu gösterir. Sesten bağımsız düşünce Humboldt’ta olduğu gibi Saussure için de biçimsiz, ayrılmamış bir yığındır ancak. O yüzden ses ve kavramın bir arada düşünülmesi gerekir. “Önceden oluşup yerleşmiş kavram yoktur; dilin ortaya çıkmasından önce hiçbir şey belirgin değildir” (Saussure 2001: 164). Benzer şekilde ses de düşünceden önce var değildir. Bu ikisini eş zamanlı olarak düşünen Saussure için dilin görevi de kavramları anlatan ses özbekleri bulmak değildir. Düşünce ile sesin birleşmesi birbirinin sınırlanması sonucunu veren koşullarda gerçekleşir.

“Demek ki ne düşünceler özdekleşir, ne de sesler tinselleşir. Burada gizemli diye nitelendirebileceğimiz bir olgu söz konusudur: “Düşünce-ses” birtakım bölünmeler gerektirir ve dil, biçimlenmemiş iki yığın arasında oluşurken kendi birimlerini yaratır” (Saussure 2001: 165).

Saussure’ün bu düşüncesi Humboldt’un *eklemlenme* düşüncesine benzemektedir. Humboldt için de dilden önce düşünce de ses de ancak belirsiz yığınlar olarak düşünülebilir (Altuğ 2008: 66). Onun dil ile düşünceyi özdeşleştirmesi Saussure’ün göstergesinin bir kavram ile sesin ayrılmaz, bütün yapısına benzetilebilir. Saussure de göstergenin ikili yapısını göz önünde bulundurarak buna eklemlikler alanı diyebileceğimizi belirtir (Saussure 2001: 165). Saussure bu anlamda dili bir kâğıda benzetir; düşünce ve ses kağıdın ön ve arka yüzleri gibidirler, düşünce ve ses ayrılmazlar. Bu ayrım sadece soyutlama ile olanaklı olur, gerçeklikte değil. Dilbilim

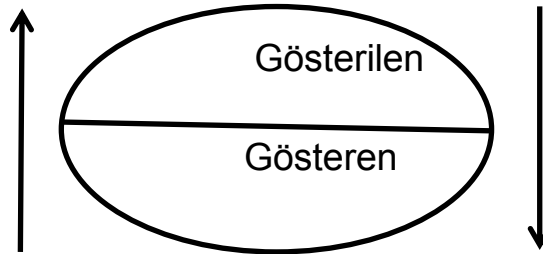
ise bu iki düzeyin birbirine bağlandığı göstergeler ile iş görür. Ancak basitçe bir ses ile bir kavramın birleşimi değildir gösterge. Sesi kavrama bağlayan nedensiz bir seçimdir ama göstergenin dizge içinde bir değeri vardır. Bu değerler toplumsal kullanım ve uzlaşım ile yaratılır. Birey toplumdaki bağımsızca bir değer yaratamaz (Saussure 2001: 166). “Bir sözcüğün değeri, her zaman o sözcüğün “bir kavramı”, diyesi, içeriği/içeriksel tasarımı gösterme özelliği kapsamında değerlendirilir” (Kula 2012: 147). Ama değer anlam demek değildir. Anlam değer sorununun gösterilen boyutuyla ilgilidir (Kula 2012: 147).

Saussure dilsel değer sorununu kavramda (gösterilende), gösterende ve bütün olarak göstergede ayrı ayrı değerlendirir. Bu değerlendirmeyi yaparken de dilsel birim tanımına tam karşılık gelmeseler de inceleme için uygun olduklarından sözcükleri dilin somut kendiliği olarak kabul eder.

2.2.6.1. Kavramsal Yönü Bakımından Dilsel Değer

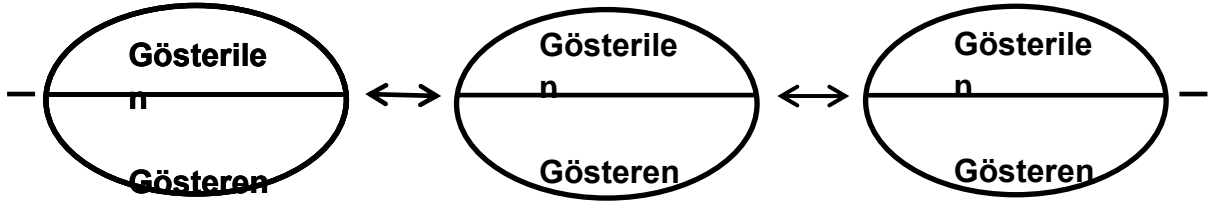
Sözcüğün değeri genellikle bir kavramı göstermek olarak düşünülür, oysa anlam ile değer Saussure'e göre aynı değildir. Bunları karıştırmak doğaldır, çünkü değer anlamın bir ögesidir. Anlam değere bağlı olsa da onları ayırmanın gerekli olduğunu belirten Saussure için bu ayrım yapılamazsa “dil yalnız bir adlar dizinine indirgenmiş olur” (Saussure 2001: 167).

Anlam aslında Saussure'ün göstergesinde gösterilen olarak ortaya koyduğu şeydir. Kâğıt örneği üzerinden düşünersek bir yüzü işitimi imgesi olan kâğıdın diğer yüzü, yani kavramdır.



Ama Saussure kavramın bir yandan göstergenin gösterileni gibi düşünülüp bir yandan

göstergenin tamamı gibi düşünüldüğünden sorunun bir boyutu daha olduğunu belirtir. Göstergenin kendisi olarak düşünülmesi göstergenin iki ögesi arasındaki bağlayıcı ilişkinin aynı zamanda dildeki diğer göstergelerden doğal olarak ayrılmasıdır. “Dil bütün ögeleri dayanışık, birinin değeri yalnızca öbürlerinin de süremdeş varlığından doğan bir dizgedir” (Saussure 2001: 168).



Bu durumda kâğıt örneğine dönersek bağıntının ön ve arka yüzündeki ilişki ile çeşitli göstergeler arasındaki ilişkinin neden aynı olmadığı incelenmelidir. Saussure bunun için önce dil dışından da bütün değerlerin dayandığı aynı ilkeye bakmak gerektiğini belirtir. Değerlerin dayandığı iki öge vardır. İlki, değeri ölçülecek şeyin değiştirilebileceği *benzemez* bir öge iken ikincisi, değeri belirlenecek şeyin karşılaştırılabileceği *benzer* ögelerdir (Saussure 2001: 168). Değerin var olması için bu ögelerin zorunludur ve Saussure bunu para ile örneklendirir. Bunu Barthes’ın ifadesi ile dile getirirsek; “Dil açısından gösterge maden paraya benzer: Bu para, satın alınmasını sağladığı herhangi bir mal ile değiştirilebilir, ama aynı zamanda, değeri daha yüksek ya da daha düşük başka paralara göre de bir değer taşır” (Barthes 1979: 4). Para ile sözcük arasında benzerlik kuran Saussure için sözcüğün değiştirilebileceği benzemez öge kavram iken, karşılaştırılabileceği benzer ögeler de başka sözcüklerdir. Sözcüğün hangi kavramla değiştirilebileceğini yani ne anlama geldiğini gözlemlemek ile yetindiğimiz sürece, değeri saptayamayız. İkinci öge olan karşılaştırılabilir benzer ögelerle yani sözcüğün karşıtlık ilişkisi kurabileceği öbür sözcükler ile karşılaştırılması da gerekir (Saussure 2001: 169). Örneğin *koyunun* İngilizce karşılığı olan *sheep* ile Fransızca karşılığı olan *mouton* anlamca aynı olsalar da değerce aynı değildir. Bunun birçok nedeninden biri; İngilizcede pişip sofraya gelen koyun etine artık *sheep* denilmeyip *mutton* denilmesidir. Fransızcada böyle bir ayırım olmadığı için *sheep* ile *mouton* sözcükleri arasında değer ayrılığı vardır (Saussure 2001: 169). Ayrıca aynı dil içinde yakın anlamlı bütün sözcükler de birbirini sınırlandırır. Bunun yanı sıra başka sözcüklerle ilişki kurarak

varsıllaşan sözcükler bulunur. Bazı kavramların karşılığı başka dillerde bulunmayabilir. Bütün bunlar düşünülerek genel olarak şu söylenebilir; “bir sözcüğün değerini, onu çevreleyen öbür sözcükler belirler” (Saussure 2001: 169).

Saussure sözcükler için ortaya koyduğu bu durumun dilin başka kendiliklerine örneğin dilbilgisi kendiliklerine de uygulanabileceğini düşünür. Örneğin çoğul ekinin değişik dillerde değeri değişmektedir. Sözcüklerin tek görevini kavramları karşılamak olarak ele alırsak hata yaparız. Saussure için böyle olsaydı her sözcüğün her dilde karşılığının bulunması gerekirdi. Oysa değişik dillere baktığımızda böyle olmadığını görebiliriz. Bir dilde iki farklı sözcükle karşılanan kavramları başka dilde tek sözcük karşılamaktadır. Bunun gibi örnekler bize sözcüğün anlamı olarak düşünülen karşıladığı kavram ile değerini aynı şey olmadığı gösterir. Dillerdeki zamansal ayrımlar da bu durum için örnek gösterilebilir. Örneğin İbranca¹², da çok temel olmasına rağmen geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman ayrımı yoktur. Başka bir örnek olarak İslav¹³ dillerinde bitiş bir eylem ile oluş halinde olan eylemin iki farklı şekilde gösterilmesi ama Fransızca'da bu ayrımın olmaması verilebilir. Sonuç olarak değer önceden belirlenmiş kavramdan ziyade dizgeden doğar (Saussure 2001: 171).

“Bunların kavramlara denkliğinden söz edildiğinde, kavramların yalnızca ayrımsal oldukları, içerikleriyle artılı biçimde tanımlanmayıp dizgenin öbür öğeleri ile kurdukları bağıntılar açısından eksili biçimde tanımlandıkları anlatılmak istenir. Bu öğelerin en şaşmaz özelliği öbürleri ne değilse o olmaktır” (Saussure 2001: 171).

Sonuç olarak anlamı da değerden bağımsız düşünemeyiz. Çünkü sadece bir işitme imgesinin bir kavramı göstermesini yani ne anlama geldiğini gözlemekle yetinmek durumun sadece bir kısmını yansıtır, başka deyişle bu işlem kısmi olarak doğrudur. Dilsel olgunun özü ve kapsamı bu işlemle belirlenemez.

2.2.6.2. Özdeksel Yönü Bakımından Dilsel Değer

¹² İbranice olarak yaygınlaşmış sözcüğün daha eski ve doğru kullanıdır, ayrıca Saussure çevirisinde de bu biçimde geçmektedir.

¹³ Yaygın olarak Slav dilleri olarak bildiğimiz ifade kaynak metne sadık kalma düşüncesiyle İslav dilleri halinde kullanılmıştır.

Saussure bakımından kavram için geçerli olan işitim imgesi için de geçerlidir. Tıpkı kavramın değerinin öteki dil öğeleri ile bağıntı ve ayrılıklarından oluşması gibi sözcüğün özdeksel bakımdan değeri de sözcüğü ötekilerden ayıran ses ayrılıklarıdır. Kavram ile ses imgesi ayrılamaz olduğundan bir kavramı başka herhangi bir ses imgesi ile değil de onu karşılayan ses imgesi ile düşünebildiğimizden bir dil parçası için öbür öğelerle çakışmamasının temelde bulunduğu söylenebilir. "*Nedensiz ve ayrımsal, bağlulaşık iki niteliktir*" (Saussure 2001: 172). Saussure'e göre zaten bilinç iki öğeyi ancak ayrımları üzerinden algılayabilmektedir. Değişik dillerden örneklerle göstergelerin kendi öz değerleri olmayıp konumlarına göre işlev kazandıklarını tanımlayan Saussure için ses özdeksel olarak dilde tek başına bir anlamı olmayan ikincil bir öğedir. Dilde ses kavramı karşılması bakımından kendisinden yararlanan bir özdek olarak saymaca bir değere sahiptir. Burada tekrar para benzetmesine dönen Saussure için maden paranın değerinin oluştuğu madenden gelmemesi, paranın değerinin üstünde bulunan resme ya da kullanıldığı siyasal sınırlara göre değişmesi gibi dilsel gösterenin özü de özdeksel yani ses nitelikli değildir, Dilsel göstereni oluşturan özdeksel tözü değil, işitim imgesinin diğer işitim imgelerinden ayrıştığı noktalardır (Saussure 2001: 173). Saussure'ün '*dilde yalnız ayrılıklar vardır*' şeklinde adlandırabileceğimiz bu ilkesi sadece sesbirimler için değil dildeki tüm özdeksel öğeler için geçerlidir. Her dilde sözcüklerin ses öğelerinden oluşan bir dizgeye dayandığını ve dillerin belli sayıda ses öğesi içerdiğini belirten Saussure için bu ses öğeleri kendilerine özgü artılı özellikleri üzerinden değil de birbirleri ile farkları ile kendiliklerini kazanırlar. "Sesbirimler her şeyden önce, karşıtsal, görece ve eksili kendiliklerdir" (Saussure 2001: 173).

Bir başka gösterge dizgesi olan yazıda aynı durumun geçerli olduğunu söyleyen Saussure yazı örneğinde durumun daha açık görülebileceğini belirtip yazı üzerinden söylediklerini açıklar. Öncelikle, yazıdaki göstergelerin nedensiz olduğunu, herhangi bir harf yazacı ile gösterdiği ses arasında bağıntı olmadığını açıklar. İkinci olarak, yazaçların değeri de eksili ve ayrımsaldır, aynı yazaç değişik yazı tipleriyle de yazılabilir ancak başka bir yazaçla karışacak şekilde onunla aynı yazılamaz. Üçüncü özellik, yazıdaki değerlerin dizge içindeki karşıtlarıyla işlev kazandıklarını ortaya koyar. Bu özellik ikinciyle aynı değildir ama onunla ilişkilidir ve hem ikinci hem üçüncü özellik ilkine bağlıdır. Son olarak, yazıda göstergeyi belirtmek için kullanılan

aracın bir önemi yoktur; çünkü bu dizgeyi değiştirmez. Burada Saussure yazıyı farklı renklerle yazabilmeyi ya da farklı kalem türleri ile yazabilmeyi hatta yazının oyma ya da kabartma olabileceğini kasteder.

2.2.6.3. Göstergenin Tümü Bakımından Dilsel Değer

Saussure tüm bunlardan hareketle ünlü “dilde yalnız ayrılıklar vardır” ilkesine ulaşır. Ancak dildeki ayrılıklar daha önce de söylendiği üzere artılı değil eksili öğelerden oluşan ayrılıklardır. Bu hem gösteren hem de gösterilen açısından geçerlidir; dildeki kavramlar da sesler de ancak dizge ile, dizge içinde değer taşıdığından hem kavramsal hem sessel ayrılıklar dizgeden doğan ayrılıklardır. Bir göstergenin hem kavram hem de ses bakımından değeri dizgeden daha azdır. Saussure’e göre ne karşıladığı kavram ne de sesi bakımından hiçbir değişikliğe uğramayan bir göstergenin bile onu çevreleyen öğelerden birinin değişimi sebebiyle değerinin değişebilmesi bunun kanıtıdır (Saussure 2001: 175). Ancak Saussure’e göre gösteren ve gösterilen ayrımsal ve eksili olmasına rağmen birleşimi olan gösterge ele alındığında artılı öğeler ile karşılaşılır. Burada sözü edilen kavram ve sesin birleşimi olan göstergenin artık “dilde yalnız ayrılıklar ilkesi vardır” çerçevesinde değil de anlam olarak düşünülmesi, böylece de sınırlar ve ayrımlar üzerinden ele alınmamasıdır.

Bir dil dizgesi, bir dizi kavram ayrılığıyla birleşmiş bir dizi ses ayrılığıdır. Ama belli sayıda işitimi göstergesinin, düşünce yığımında yapılmış aynı sayıda bölümlenmeyle karşılaşmasından bir değerler dizgesi doğar. İşte, her göstergenin ses ve anlamlık öğeleri arasındaki gerçek bağı kuran bu dizgedir. Gösterilenle gösterenin tek tek ele alındığında yalnız ayrımsal ve eksili olmasına karşın, bunların birleşimi artılı bir olgudur. Kaldı ki dilde başka türden olguya da hiç rastlanmaz. Çünkü, dilsel kurumun özelliği bu iki ayrılıklar düzeni arasındaki koşutluğu sürdürmesidir (Saussure 2001: 175).

Daha sonra ele alınacak Derrida bölümünde görüleceği üzere eksili öğelerden oluşan dilsel ayrılıklar Derrida için oldukça önemli bir konuma yerleşecek ancak artılı öğelerin işlediği yapı olarak sunduğu göstergenin dilsel değeri düşüncesi eleştirilecektir. Derrida Saussure’ü artılı olgu görüşü üzerinden gelenekten sıyrılabilmiş olarak değerlendirir oysa eksili öğeler üzerinden dilsel birimleri, diğerleri olmayan şekilde ortaya koymasını “bütün hakikatlerimizi yerinden eden kurucu ve yeni bir tasarım” (Yıldırım 2015: 41) olarak görmektedir.

Saussure gösteren ve gösterilenin ayrı ayrı ele alındığında ayrımsal ve eksili iken kavram ile sesin birleşiminin artılı bir olgu olduğu düşüncesini artsüremli olgulara bakarak anlayabileceğimizi öne sürer. Bir gösteren değiştiğinde kavramın da değiştiğini bu olgulardan örneklerle temellendiren Saussure tersinin de geçerli olduğunu yani kavramsal ayrılıkların da gösteren değişimine yol açtığını ya da artık zihinde aynı kavrama göndermeye başlayan iki gösterenin zamanla birbiri ile kaynaştığını ileri sürer (Saussure 2001: 175-6).

Hjelmslev'in ifadesiyle “anlatım ya da içerik düzleminde bir ögenin yerine başka bir öge koyarak bu değişikliğin öbür düzlemde de değişikliğe yol açıp açmadığını sına” (akt Yücel 2005: 42) yoluyla açıklanabilir.

Hjelmslev'in *değiştirim sınaması* şu şekilde yapılır;

yapay olarak anlatım (gösterenler) düzlemine bir sınırlama getirmek ve bunun içerik (gösterilenler) düzleminde de bağımlılık bir değişmeye yol açıp açmadığını gözlemlemektir. Sonuç olarak, ‘sonsuz betik¹⁴’in bir noktasında buyrultusal¹⁵ bir işlevdeşlik, bir başka deyişle, çift bir dizi yaratmak söz konusudur: Amaç bir gösterenin yerine bir başka gösterenin geçmesiyle –ve yalnız bu işlemin yapılmasıyla– bir gösterilenin bir başka gösterilenin yerini alıp almadığını gözlemlemektir. Eğer iki gösterenin birbiri ile değiştirilmesi gösterilenlerin de değişmesine yol açarsa, sınınan dizim parçasının, dizimsel bir birim olduğu kesinleşir: İlk gösterge bölümlenmiştir (Barthes 1979: 60).

İşlem tersinden de yapılabilse de yani gösterilen düzleminde değişiklik yapıp gösterenin değişmesi sınılanabilse de bu her zaman sonuç veren bir yol olmadığını da belirtmekte fayda vardır.

Sonuçta Saussure’ün ünlü “dilde yalnız ayrılıklar vardır” (Saussure 2001: 174) ilkesi gösterge söz konusu olduğunda geçerliliğini yitirmektedir. Gösteren ve gösterilen başka deyişle iki işitim imgesi veya iki kavram birbiri ile karşılaştırılırken geçerli olan ayrılık terimi iki gösterge söz konusu olduğunda anlamlı değildir artık. Saussure “her birinde bir gösterilen ve gösteren bulunan iki gösterge ise ayrımsal değildir; başka başkadır yalnızca” ifadesiyle bunu ortaya koyar (Saussure 2001: 176). İki gösterenin aralarındaki karşıtlık ilişkisi iken dilsel düzeneğin çeşitli karşıtlıklar ve karşıtlıkların kapsadığı sessel ya da kavramsal ayrılıklara dayandığını belirtir (Saussure 2001: 176).

¹⁴ Betik ile yazılı olan her şey ifade edildiğinden sonsuz betik de tüm yazı dizimi olarak düşünülebilir.

¹⁵ Keyfi yerine buyrultusal sözcüğü seçilmiştir. Çalışmada genellikle keyfi ifadesi kullanılmaktadır ama alıntılarda çevirilere sadık kalındığından farklı iki kullanımı da yer almaktadır.

Saussure

Her gösterge dizgesinde olduğu gibi dilde de göstergeyi gösterge yapan, onu benzerlerinden ayırt eden özellikten başka bir şey değildir. Değerle birimi olduğu gibi özelliği de yaratan ayrılıktır (Saussure 2001: 176).

İfadesi ile kendisi ile çelişir görünmektedir. Ancak sonra yine karşıtlığı ele alarak dilbilgisi olgusunun birim olduğunu ve bunun da hep öğeler karşıtlığını dile getirdiğini belirtir. Bu karşıtlıkları ise anlam bakımından inceler.

Saussure değer meselesi üzerine incelemesini oldukça önemli bir tespit ile bitirir: “dil bir töz değil, bir biçimdir” (Saussure 2001: 177). Dil olguları belirtilirken ya da terimlerin yanlış kullanılmasında içine düşülen yanılgıları da dilin töz olduğunun sanılmasına bağlar.

2.2.7. Saussure Düşüncesinde Dil-İrk ve Dil-Kültür İlişkisi

Saussure dilin insanbilime, budunbilime, tarihöncesi bilimine katkı sağladığı düşüncesini bir yanılsama olarak ortaya koyar (Saussure 2001: 312). Daha bunu belirttiği anda Humboldt ile farklı düşündüğü gözlemlenebilir. Biraz daha derine inildiğinde bu fark daha açık gözlemlenebilir. Dil ortaklığının çoğu zaman kan bağı ya da soyla ilgili olmadığını düşünen Saussure bunu birkaç örnekle açıklar. Germen halkının sarı saçlılık, uzun kafatasına sahip olma ve uzun boylu olma gibi belirleyici birçok ırksal özelliğini İskandinavyalılarda görebileceğimizi oysa aynı dili konuşan Alp Dağları'nın eteklerinde yaşayan Alamanların bu ırksal özelliklere sahip olmadıklarını söyleyen Saussure için bu durum fetih ile de açıklanamaz. Kimi uluslar kendilerini fetheden başka bir ulusun dilini benimsese de bu tüm benzer durumlarda geçerli değildir. Yine Germenler örneğine başvuran Saussure Germenler dillerini konuşan birçok topluluğu istila etmiş olsalardı bile hepsini dillerini bırakıp kendi dillerini konuşmaya zorlayamayacakları için ırk ile dil bağı ve de fetih yoluyla farklı ırkların aynı dili konuşması olgusunu sorgular. Ona göre, buradan hareketle bu olgular kanıtlanamayacağından aynı dili konuşmak sonuç olarak insanbilime, budunbilime ya da tarihöncesi bilimine çoğu zaman katkı sağlayamazlar. “Böylece kan birliği ile dil ortaklığı arasında hiçbir zorunlu bağ olmadığı anlaşılıyor. Bunlardan birinin bulunduğu yerde ötekinin de bulunduğu sonucuna varılamaz.” (Saussure 2001: 313) diyen Saussure

bu iki olgunun sunduğu kanıtları ayrı değerlendirmek gerektiğini, ne onları birbirine karşı çıkarmanın ne de birini ötekine yeğ tutmanın doğru olduğunu düşünür.

Kültür dil ilişkisine ise Humboldt'a benzer yaklaşan Saussure için ırk, dil ortaklığı için zorunluluk taşımayan bir etken iken kültür birliğini “toplumsal bağın oluşturduğu birlik” (Saussure 2001: 313) olarak ortaya koyar ve bu temel birliktir. Kültür birliğini ise şöyle tanımlar; “değişik ırklar arasında bile ve hiçbir siyasal bağ bulunmadan da kurulabilen çok sayıda din, uygarlık, ortak savunma vb. ilişkisine dayanan birlik” (Saussure 2001: 313).

Dil ve kültür birbirini karşılıklı olarak etkiler. Kültür ya da toplumsal bağ ortak dil yaratır ya da dile bazı ortak özellikler katar. Ancak kültür birliği de büyük ölçüde ortak dil sayesinde yaratılır. Saussure için de Humboldt'ta olduğu gibi dil kültür ilişkisi oldukça temeldir. Dil ve kültürün karşılıklı etkileri fikri Humboldt felsefesinde oldukça merkezi bir konumdadır. “Dil, insanlığın tinsel evriminde daha derin bir şekilde karışmıştır, o, kültürün yerel ilerleme ve gerilemesinin sonraki her aşamasına eşlik eder ve herhangi bir zamanda kültürün durumu dilde tanınabilir” (Humboldt 1988: 24). Dil ortaklığı çoğu zaman kültür ortaklığına işaret ettiği gibi kültür ortaklığını araştırırken de öncelikle dil ortaklığı aranır. Dilin tanıklığını bu açıdan temele koyan Saussure için başvurulabilecek diğer şeyler, anıtlar, din ve siyaset kurumu, dolaysız dil kültür ilişkisinininkine kadar güçlü kanıt sunamayacaktır. Saussure'ün ifadesi ile “dört satır Etrüskçe, bu dili konuşan topluluğun Latince konuşan ekin sel öbekt en kesinlikle ayrı olduğunu göstermeye yeter” (Saussure 2001: 314). Sonuç olarak dil tarihsel bir belge işlevi görür. Dil ailesi oluşturan diller için de başlangıçta bir ekin birliği olduğu düşünülebilir.

Özetle bu bölümde Humboldt'un ve Saussure'ün dile dair düşünceleri incelenmiştir ve tezin amacı doğrultusunda Boethius Üçgenine uygunlukları sorgulanmıştır. Humboldt'un dil ve düşünceyi sanıldığından çok daha özdeş olarak ortaya koyması dikkate değerdir. Dil ve düşünce eklemlenme anıyla ikisi birlikte varlık ve anlam kazanan şeyler olarak ortaya konulmuşlardır. Buradan hareketle Humboldt'a göre, dilsiz düşünme mümkün değildir. Bunun yanı sıra Humboldt dili kültürle ilişkisinde ele alır, onun için dil bireysel değil toplumsal bir ürün ve etkinliktir. Ancak Humboldt dilin bir ürün olmasından çok etkinlik olmasına vurgu yapar, çünkü halihazırda bir dilin içine

doğulur ve o dille düşünüp iş görürüz. Humboldt'un bu düşüncelerini Boethius Üçgeni çerçevesinde ele aldığımızda, artık dil düşünce dünya üçgeni yerine özdeş ele alınan bir dil-düşünce ile dünyanın kaldığını görürüz. Dünyayı temsil eden düşünceyi temsil eden dil yerine hakikati temsil eden bir dil-düşünce özdeşliğidir. Ancak Humboldt için de dil öncelikle söz olarak düşünülür, yazı onun imi olmaya devam eder.

Saussure'un düşünceleri Humboldt'unkiler ile paralellik gösterir. Bunu en iyi onun gösterge anlayışı ortaya koyar. Saussure'un göstergesi, gösteren ve gösterilenden oluşur. Gösteren işitimi imgesidir, gösterilen ise kavramdır. Bu ikisi Saussure için bir kağıdın iki yüzü gibi birbirinden ayrılamazdır. Böylece Saussure için de dil ve düşüncenin ayrılamaz ele alındığını görürüz. Bu ayrılamayan dil düşünce birliği hakikati temsil eder. Artık temsil birinci eldedir, dil ve düşüncenin birlikte hakikati temsil etmesidir. Ancak dikkat etmek gerekir ki, hakikat ilk bölümdeki ile tamamen aynı anlamda değildir. İlk bölümde temsil edildiği söylenen reel dünyayı da kapsayan bir hakikat anlayışı iken Humboldt ile birlikte temsil edilen hakikat beşeri dünya olarak ele alınmaya başlanmıştır. Derrida'ya ve hakikatlerin dille kurulduğu fikrini ele alırken kastedilen hakikati ise reel dünyayı tamamen dışta bırakarak düşünmek gerekir. Dille kurulan reel dünya değildir, kültürel hakikatlerimizdir.

3.HAKİKATLERİ KURAN DİL

Bu bölümde Derrida'nın düşünceleri temel alınarak dilin basitçe bir temsil olmadığı, aynı zamanda hakikati kuran bir etkisinin olduğu, diğer yandan yazının da sözün temsili olmadığı düşünceleri incelenecektir. Bu anlamda Derrida'nın görüşleri, onun dil, söz, yazı, différance, iz, déconstruction, metin, “demek isteme”, im, mevcudiyet metafiziği vb. kavramları çerçevesinde incelenecektir. Derrida'yı incelemeye başlamadan önce “söküme almak” [sous rature] kavramını ele almak gerekir. Bir terimi söküme almak demek, bir terimi önce yazıp sonra üstünü çizmek, sonra sözcüğü üstü çizilmiş haliyle baskıya vermek demektir. Derrida bunu, Varlık sözcüğünün üstünü çizen Heidegger'den almıştır. Varlık sözcüğü tek başına yetersiz ama ondan vaz geçemeyeceğimiz için gereklidir. “Heidegger, Varlığın anlamlama yetisi yoluyla asla tüketilemeyeceğine inanır. Dolayısıyla Varlık her zaman anlamlamaya önseldir; hem de bütünüyle aşar onu. Varlık, bütün gösterenleri gösteren sonul bir gösterilen, “aşkın gösterilen”dir” (Sarup 2004: 52). Bu nedenle varlık sözcüğünü atmak yerine üzerini çizerek kullanmak gerekir.

Derrida'ya göre, gösterilen ile gösteren ilişkisi karşılıklı birebir bir ilişki değildir. Sözcük ile düşünce gerçekte bir ve aynı olamaz. Bu bağlamda Derrida, Saussure'ün bir kâğıdın iki yüzü gibi ayrılamaz gördüğü gösteren-gösterilen düşüncesine karşı çıkar. Ona göre, gösterge bir ayrışma yapısıdır, bir yarı her zaman orada bulunan, diğer yarı her zaman kendisi olan değildir. Gösterenler ile gösterilenler sürekli yeni kombinasyonlarla bir araya gelir ya da ayrışır. Ayrıca gösterenler gösterilenlerle birlikte dönüştüklerinden sonul bir gösterilene varılamaz (Sarup 2004: 52-3).

Derrida için, herhangi bir göstergenin apaçık anlamı yoktur. “Göstergeler yokluğu gösterirler, dolayısıyla bir anlamda anlamları yoktur. Anlam sürekli olarak bir gösterenler zinciri boyunca devinir, asla kesin “yerlem”inden emin olamayız, çünkü anlam asla tek bir göstergeye dayanmaz” (Sarup 2004: 52). Başka deyişle söz konusu olan, bir göstergenin başka bir göstergeye, onun da ötekine uzandığı bir göstergeler zinciridir.

Ayrıca gösterenler kendisinden önceki tümcelerden izler taşır. Çünkü dil zamansal ve bağlamsaldır. Bir gösterge kendini ortaya koymak için dışladığı sözcüklerden de kendisinden önceki sözcüklerden de izler taşır.

Bu bilgiler ışığında Derrida'nın *déconstruction* kavramını incelersek, *déconstruction*'ın bir metin okuma yöntemi olduğunu söylememiz gerekir. Ancak Derrida, *déconstruction*'ı bir yöntemden çok bir eleştirel okuma denemesi olarak görür. *Déconstruction*, herhangi bir metinde geçen kavramların, metnin bütünlüğü içindeki tutarsız ya da ikircikli kullanımlarından yola çıkarak, metnin yazarının kurduğu kavramsal ayrımların başarısızlığını ortaya koymaktır denilebilir (Sarup 2004: 54-5). Derrida'nın bu eleştirel okuma denemesi, "mevcudiyet metafiziği" dediği değişmez bir kesinlik alanı bulunduğu dair inanca karşı çıkması ile ilgili düşünülmelidir. Metafizik tarihinin logosantrik oluşu birçok yanılgıyı beraberinde getirmiştir. Metafizik tarihi ve karşıtlıklar ile düşünme Derrida için her ne kadar içinden çıkılmaz bir şey olsa da, felsefe tarihinden örnek metinleri seçip bunları *déconstruction*'a uğratarak Derrida logosantrik bakışın içerdiği çelişkileri ve aslında yaptığı ayrımları metinlerin kendisinin yıktığını gösterir. Derrida'nın, Platon'un *Phaidros* metnine ilişkin yazdığı *Platon'un Eczanesi* işte böyle bir *déconstruction* örneğidir. Platon bu metinde kurduğu söz ve yazı karşıtlığında her ne kadar sözden yana tavır alsada, Derrida, Platon'un hiç *demek istemeden* yazıyı ne kadar övdüğünü serimler. Benzer bir şekilde Derrida *Gramatoloji* metninin bir bölümünde Rousseau'nun metinlerini *déconstruction*'a uğratarak Rousseau'daki çelişkileri ve metafizik tarihine uygun bakış açısına rağmen Rousseau'nun aslında hiç istemeden *différance*'ı dile getirdiğini gösterir. *Différance* Derrida felsefesinde oldukça önemli bir kavramdır ve bu çalışma için de önemli olduğundan uzun uzun üzerinde durmakta fayda vardır.

3.1. *Différance* ve İz

Derrida *différence* yerine *différance* yazmasının, doğru yazımda yarattığı sessiz eksiklikle ilgili tavrının onu ne haklı çıkarmak ne de mazur göstermek için olduğunu, daha ziyade onunla bir oyunu sürdürmek olacağını söyler (Derrida 2008a: 51). *Différance* sözcüğünü kullanırken ise amacı sözcüğün yeni yazımına göre kabullendiği yönlerini bir demet halinde sunmak değildir. Text'ten text'e, context'ten context'e giderken bu yazım kuralının dışına çıkışa onu hangi ekonominin zorla getirdiğini

anlatmayacağını belirten Derrida, söz konusu olanın *bu ekonominin genel dizgesi* olduğunu söyler (Derrida 2008a: 51).

Différance sözcüğünün e yerine a ile yazılmış olması Derrida'ya göre, bir grafik müdahaledir. Sesçil bir ayırım imiş gibi sunulsa da yazılmakta, okunmakta ama işitilememekte olması nedeniyle sadece grafik bir ayırımdır (Derrida 2008: 52). Bu grafik ayırımın sadece fonetik yazıda bir işlevi olmasına karşın fonetik yazıda bu ayırımın işitilememesi büyük bir önyargının iddia ettiğinin aksine fonetik yazının olmadığını gösterir. Bunun basitçe empirik veya teknik bir yetersizlik olmadığını söyleyen Derrida, fonetik yazının da fonetik olmayan imleri kullanarak iş gördüğünü, (burada noktalama işaretleri, boşluk vb.ni anımsamak gerekir) bu imlerin ise yapıları gereği im kavramıyla bağdaşmadığını söyler. Saussure tarafından bütün imlerin olanak ve işlerlik koşulu olarak ortaya konan ayırım oyunu, Derrida için, kendisi sessiz bir şeydir. İki fonem¹⁶ arasındaki ayırım işitilebilir bir şey değildir. “Salt anlamında fonetik yazı yoksa, bunun nedeni salt anlamında fonetik phonè olmayışıdır. Fenomenleri yapan ve onları anlayışımıza veren ayırım, bu sözcüğün bütün ayrımlarına göre kendinde işitilemez olarak kalır” (Derrida 2008a: 52).

Derrida, différence'in sergilenemez olduğunu belirtir. Çünkü “yalnızca belli bir anda *burada* (présent), belirgin olabilen, ... buradakinin buradılığı olarak kendini gösterebilen, sunabilen şey sergilenebilir” (Derrida 2008a: 52). Différance ise kendini buradaki olarak vermemektedir. Différance, olan bir şey değildir (to on), bir burada-olan değildir. Différance'in bir varlığı ya da özü yoktur (Derrida 2008a: 52-3).

Différance kendisinin, kendi başlatmadığı bir zincirin halkası olmasına yol açar. “Différer” fiili, Latincesi differre, iki anlama sahiptir; ayırım ve erteleme. Basitçe Grekçe *diapherein*'in çevirisi değildir. *Diapherein*'de erteleme anlamı yoktur. Zamanlama (temporisation) yakalanabilir bu erteleme anlamında. Différer'in öteki ve daha çok bilinen anlamı ayırımdır. Différen(t)ds'in t ile ya da d ile yazılışının başka anlamları da vardır; “ayırımlar ve görüş ayrılıkları, çatışkılar, benzememekten ileri gelen başkalık ya da alerji ve polemikten ileri gelen başkalık” ayrıca “başka öğeler arasında, etkin, dinamik bir biçimde ve belli ısrarlı bir yinelemeyle, ara, uzaklık ve uzamlaşma” (Derrida 2008a: 53-4). Différence ne zamanlama olarak *différer*'e ne de *polemos* olarak

¹⁶ Dilde en küçük yapı taşı olarak düşünülen ses birimi. Türkçeye ses birim olarak çevrilebilir.

différend'a göndermede bulunabilir. Derrida sözcüğü a ile yazmanın bu ekonomik boşluğu doldurmak için olduğunu söyler. Ayrıca a ile yazmak sözcüğün sonunu –ance haline getirir ki bu da mastar biçiminin etkenliğini nötrleştirir, yani aktif mastarı hem aktif hem pasif olabilecek hale getirir (Derrida 2008a: 54). Bu arada konum karar verilemezlik bağlamında da tam Derrida'nın amaçladığına uygun olur.

Derrida klasik imbilimde imin şeyin yerini alması anlamında ikinci derece ve geçici olduğunu belirtir. Kaynak, arkhe, telos, eskhaton gibi değerler buradalığı, ousia ve parousia kavramlarını anlattığı için yerine konanın ikincilliğinde düşünülebilecek olan kaynaktan différence'dan söz edilmeyecektir. Çünkü ilk olarak différence buradalıktan yola çıkan bir dizge ile anlaşılabilir artık. İkincileyin, dile ve bir düşünce dizgesine yerleşmiş olan bizleri varlığın kategorilerini buradalık (présence) ya da burada yokluk (absence) olarak oluşturmaya zorlayan sınır sorgulanmaktadır. Heidegger'in ontiko-ontolojik ayırımına vardırır bu bizi. Zamanlama-zamanlaşma arasındaki ayrımla Heidegger'in zamanlaşma üzerine söyledikleri arasında ilişki vardır. (Varlık sorununun transendental çevreni anlamında zamanlaşmadan, yani onu buradakinin ve şu-anın geleneksel ve metafizik egemenliğinden kurtarılması gerektiğinden söz eder Heidegger.) Zamanlaşma olarak différence, uzamlaşma olarak différence ilişkisine bakmaksızın imbilim sorunsalına dönen Derrida geleneğe uygun tüm imbilim, dilbilim kuramlarının Saussure'e bağlandığını, onu başlatıcı olarak gördüklerini söyler. Saussure imin keyfilikliğini ve ayrımsal belirlenimlerini imbilimin ilkesi olarak ve bu ikisini de ayrılmaz şeyler olarak ortaya koyar. İmler dizgesi terimlerin içeriği ile değil ayrımlarla kurulur, böyle olmasaydı keyfilik de olamazdı. İmlem öğeleri onları ayırt eden ve birbirleriyle ilişkiye sokan karşıtlıkların ağıyla iş görür. Bu ayırım ilkesi imin hem imleyen hem imlenen ögesi için geçerlidir; yani hem sesçil imge hem kavram için geçerlidir. Buradan çıkarabiliriz ki; “dilde yalnız ayrımlıklar vardır” (Derrida 2008a: 55). Saussure dilde dizgeden önce varolan kavramlara ya da seslere rastlayamayacağımızı söylediğinde Derrida bundan şu sonucu çıkarır; imlenen kavram hiçbir zaman kendinde olarak burada değildir, her kavram, ayrımların dizgesel oyunuyla başka kavramlara gönderme yaptığı bir zincirin içerisinde anlam kazanır. Bu oyun yani différence artık bir kavram değil, kavramsallığın, kavramsal süreç ve dizgenin olanağıdır. Aynı nedenle bir kavram olmayan différence, bir kavramla bir sesin birleşmesi olan, bir burada olan da değildir. Bir dilde ayrımlardan başka bir şey yoktur, ama bu ayrımlar sabit değildir,

oyunar. Öbür yandan ayrımlar kendileri de etkilerdir. Olmuş bitmiş olarak verilmiş değıllerdir. “ ‘Tarih’ sözcüğü ayrımı son bir baskı altına koyacak nedenleri kendinde taşımasaydı, yalnızca ayrımların oldum olası ve her yönden ‘tarihsel’ olduklarını söyleyebilirdik” (Derrida 2008a: 55). Différance denilen şey o zaman bu ayrımları, ayrımların etkilerini dilde “üreten” oyunun devinimidir.

Saussure’deki ayrımların üretilmiş olduğunu, üretilen etki olduğunu söyler Derrida, ama öyle etkilerdir ki nedenleri bir özne ya da bir töz, bir burada-olan, différance’ın oyunundan kaçan bir şey değildir. Neden kavramı buradılığı içeriyorsa nedensiz etkiden bahsetmek gerekeceğini söyleyen Derrida, bunun da etki diye bir şeyden söz etmemeyi gerektireceğini söyler. Şemadan çıkışı ise “iz” kavramıyla yapar. İz neden olmadığı gibi etki de değildir. Metin dışı alındığında zorunlu geçiş için yeterli değildir.

“Différance’ı kendisine göre dilin, bütün kodun, genellikle bütün göndermeler dizgesinin kendini ayrımlar dokusu halinde ‘tarihsel olarak’ kurduğu devinim olarak anlayacağız” (Derrida 2008a: 56). Bunu söylerken Derrida özellikle vurgular ki kendini kurma, devinim, tarihsel olma kavramları metafiziğin dilinin ötesinde anlaşılmalıdır. Stratejik kolaylık adına onları kullandığını söyleyen Derrida, bunu onların dizgesini en uç noktaya kadar yapısızlaştırmak için yaptığını belirtir. Différance genetik olduğundan çok statik, tarihsel olduğundan çok yapısal değildir. Bunun tersi de geçerli değildir. Metafizik karşıtlıklarla düşünmeyen, sırtını onlara dayamayan différance düşüncüyü rahatsız eder, rahatımızı elimizden alır ve bu karşıtlıklar onun için yerli yersiz şeylerdir sadece. Différance’ın kendisinin yerine konmasına izin verdiği eşanlamlı olmayan sözcükler zincirini gözden geçirirsek “yedek”i, “arkhe-yazı”yı, “arkhe-iz”i, “uzamlaşma”yı, “ek”i, “pharmakon”u bunun gibi “kızlık zarı”nı, “kenar-belirti-yürüyüşü”nü bulabiliriz (Derrida 2008a: 56).

“İz”in geçmiş ve gelecekle ilgisi vardır. Burada denilen şeyi onun olmadığı şeyle ilişkisinde kurar. Derrida, bir aralığın kendisi olabilmesi için buradayı o olmayan şeyden ayırması gerektiğini, ama aralığın aynı vuruşla buradayı da bölmesi söz konusu olduğundan her şeyi özellikle metafizik dilimizde töz ve özne denileni paylaşması gerektiğini belirtir. “Kendini kuran, kendini dinamik olarak bölen bu aralığa” zamanın uzam olması anlamında uzamlaşma ya da uzamın zaman olması anlamında zamanlaşma denilebilir (Derrida 2008a: 56).

Différance nedir? Ayrımları kim koyuyor? Neyin ayrımı? Derrida, bu soruların çok doğalmış gibi görünen formlarını reddetmeden yanıtlanmaya çalışıldığında kurtulmaya çalıştığımız şeyin içine yeniden düşeceğimizi söyler, yani différance'ın bir burada varolan olduğunu kabul etmek zorunda kalacağımızı belirtir (Derrida 2008a: 56-7).

Ayrımlar dışında var olmayan dilde konuşan öznenin bir işlevi olmadığını Saussure'ün bize hatırlattığını söyleyen Derrida, öznenin dile yazılmış olduğunu, dilin işlevi olduğunu söyler. Saussure'ün “dilyetisi etki söz” diye tanımladığı dil ilkesi bunu bize gösterir; sözünü ayrımlar dizgesi olan dilin buyruklarına ya da en azından différance'ın genel yasasına uydurmadan konuşan özne diye bir şey yoktur (Derrida 2008a: 57).

Konuşan ya da imleyici özne dilbilimin ayrımlar dizgesiyle ilişkisinde mümkündür. Ancak peki sözünden ya da iminden önce öznenin buradalığı söz konusu mudur? Bu itiraz imden önce, différance'ı dışta bırakarak bilinç diye bir şeyin olanağını varsayar. İmlerini uzamda dağıtmadan bilincin burada olabileceğini de varsayar. “Deme-isteme” biçiminde bile buradalıktan bağımsız bilinç düşünülemez. Özne kategorisinin hypokeimenon ya da ousia olan buradalığa gönderme yapılmadan düşünülememesi gibi, bilinç olarak özne de buradalık olarak düşünülür (Derrida 2008a: 57-8).

3.2. Derrida'nın Mevcudiyet Metafiziğine ve Bu Metafiziğin Oluşturduğu Yazı/Söz Karşıtlığına Eleştirileri

Derrida mevcudiyet metafiziği de dediği Batı metafiziğini ve onun yaptığı ikili karşıtlıkları eleştirir. Bu karşıtlıklar da Derrida'ya göre, etnosantrik, fonosantrik ve logosantriktir. Derrida özellikle kurulan söz ve yazı karşıtlığına ve bu karşılıkta hep sözden yana tavır alındığına değinir. Bunun sebebi de konuşmanın mevcudiyet olarak düşünülmesidir. Yazı ise her zaman başlangıca, mevcudiyete, kökene bir ek olarak ele alınır. Ancak her ne kadar sözden yana tavır alınmaya, yazı söze bir eklenti gibi düşünölmeye çalışılırsa çalışılsın, aslında metin içi çelişkileri ve *demek istemeden* denilenleri serimleyerek Derrida bunun pek de başarılmadığını ortaya koyar.

Sesçil yazıyı en özgün ve en güçlü etnosantrizm olarak ortaya koyan Derrida, sesçil yazının kendisini bütün dünyaya dayattığını ve üç alana hükmünü geçirdiğini söyler;

yazı kavramı, metafizik tarihi (ki Derrida için Presokratiklerden Heidegger'e kadar), bilim kavramı (Derrida 2010: 9-10). Aslında bilim uygulama alanında ezelden beri sesçil olmayan yazıyı kullanmıştır, matematik simgeleri buna güzel bir örnektir. Ancak bilim kavramı felsefi bir kavram olarak, konuşmaya dayalı sistem içinde tutulmuştur.

Hakikatin hiçbir belirlenimi logos çizgisinde düşünülen akıldan ayrılamaz. Bu logos'u *phoné*'ye bağlayan asal ve kökensel bağ kopmamıştır. Örneğin Aristoteles *Peri Hermeneias*'ta sözün ruh hallerinin, yazının ise sesin söylediği kelimelerin temsili olduğunu söyler. Yani ses ruhla dolaysız ilişkisi olan birincil temsil iken yazı ikincil bir şey olarak düşünülür. Sesi ruha veya imlenen anlamın düşüncesine bağlayan bağ doğal olarak düşünülürken bu bağ karşısında her türlü imleme türeme, ikincil olacaktır, özellikle de yazı. Bu türeyiş zaten "imleyen" kavramının kökenidir. İm (signe) kavramı nihayetinde, Saussure'deki gibi bir yaprağın iki yüzü gibi ayrılmaz olduğunda bile, imleyen ve imlenen ayrımını barındırır. Sonuçta, fonosantrizm de olan logosantrizm çizgisinde kalır; "sesle varlığın, sesle varlığın anlamının, sesle anlamın idealliğinin mutlak yakınlığı" (Derrida 2010: 21).

Logosantrizm varolanın varlığının mevcudiyet olarak belirlenimiyle dayanışmalıdır. Logos devri, yazıyı dolayımın dolayımı ve anlamın dışsallığı olarak görüp aşağılar. İmleyen imlenen ayrımı da bu devre aittir. Bu ayrım tarih içinde organize olup hiyerarşik bir hale gelmiştir. İmleyen imlenen ayrımı; metafizik tarihinin kapsadığı büyük devre, genel olarak Yunan kavramsalcılığının devrine nispeten de Hıristiyan yaratılışçılık devrine aittir. Ortaçağ'ın signans-signatum (imleyen-imlenen)¹⁷ karşıtlığı metafizik-teolojik köklerinden ayrı elde tutulamaz. Bu köklerdeki sadece duyulabilenle kavranılabilen ayrımı değildir. Çalışmalarının metafizikten ayrıldığı ölçüde bilimsel olacağını düşünen uyanık dilbilimci ve imbilimciler bile imleyen-imlenen ayrımını sorgulanması gerekmeyen doğal bir olgu olarak kabul eder (Derrida 2010: 23). Bu imleyen imlenen ayrımı duyulabilen düşünülebilen ayrımı kabul etmeden varolamayacağı gibi, aynı zamanda bir mutlak logosu, bütün gösterenlerin kendisini gösterdiği bir en son gösterileni de kabul etmek, kendi içinde barındırmak zorundadır. Bu mutlak logos değişik kılıklar alır; örneğin, Platon'da idea iken Ortaçağ'da Tanrı olur. Bunlar bizim düşünme biçimimizi kurmuştur, bu kavramları reddetmek söz

¹⁷ Saussure'deki Signifiant- signifié, Ortaçağ'daki signans-signatum karşıtlığına denk düşer.

konusu değildir, onlar bizim için gereklidir. Esas itibariyle teolojik olan im devrinin *sonu* gelmeyecektir. Ama bu kavramlar parçası oldukları mirası sarstıklarından bu devrin *kapanışı* biçimlenmeye başlamıştır (Derrida 2010: 24).

Kısaca Derrida'ya göre bu karşıtlıklarla düşünmekten ve bu mevcudiyet (présence) metafiziğinden kurtulma imkânı yoktur. Mümkün olan sadece bu sağlam gibi görünen yapıların parçası olan kavramların yapıyı nasıl da sarstıklarını, böylece de yapının zaten görüldüğü gibi sağlam olmadığını göstermek olabilir. Bunun için Derrida yapının içindeki sorunlu parçaları serimleyerek, bu parçaların nasıl da kurmaya çalıştığı yapıyı sorunsallaştırdığını gösterir, başka bir ifadeyle *déconstruction* yapar. Ancak burada, Derrida için, *déconstruction*'un bir yöntem olmadığını, birtakım eleştirel okuma denemelerinde bulunmayı amaçladığını da söylemekte yarar vardır.

Şey ya da “référent” (gönderge), -işin başında “orada” söylenen-düşünülen anlam olmuş olduğu- yaratıcı bir tanrının logos'uyla dolayumsuz ilişkide değilken bile, imlenen her durumda genel olarak (sonlu veya sonsuz) logos'la dolayumsuz, imleyenle, yani yazının dışsallığıyla ise dolayumlu bir ilişki içindedir (Derrida 2010: 25).

Durum böyle görünmüyorsa yazıya verilen mecaz anlam kullanılıyor demektir; hakikatin ruhtaki yazısı/yazılışından söz ediliyordur ve bu asıl ve yaygın anlamdaki yazının karşısında konumlandırılır. Hakikatin yazısı logosu imleyen olarak ayrıcalıklıdır, ancak genel anlamdaki yazı basitçe bir tekniğe indirgenir ve yapaylığı açısından düşünülür (Derrida 2010: 25-6).

Dillerin Kökeni Üstüne Deneme'de Rousseau da benzer bir şey yapar. Temsil edici, ikincil, kurulmuş, yani öz ve dar anlamında yazıyı “ölü söz” olarak mahkûm ederken, mecazi anlamda yazıyı, doğal, ilahi ve yaşayan yazıyı ilahi yasa olarak vicdanın sesine, kalbe, duygulara eşit görür (Derrida 2010: 28).

Derrida, imlenenle imleyenin çağdaş olmadığını; en iyi ihtimalle imlenenin imleyenin astarı olduğunu, hep bir soluk kadar da olsa farkın korunduğunu belirtir. “İmlenenin formel özü *mevcudiyet*'tir; *phoné* olarak logos'a yakınlığından gelen ayrıcalık da, bu mevcudiyetin ayrıcalığıdır” (Derrida 2010: 30). “İm nedir?” sorusu sorulduğunda bu mevcudiyetten yola çıkmak kaçınılmazdır. Ancak imin felsefenin kurucu sorusu olarak kabul edilen “... nedir?” sorusundan muaf olduğunu düşündüğümüzde bu durum değişebilir (Derrida 2010: 30-1).

Derrida dilbilim çalışmalarının birim olarak sesi ele aldıklarını belirtir. Her ne kadar ses temele alınsa da göstergede imleyen ve imlenen olarak ses ve düşünce birlikte bulunur.

Anlamla[n]maya (signifiance) ve dil edimine temel olan dolaysız ve ayrıcalıklı birimin, ses ortamında (phonie) sesle anlamın eklemlenmiş birliği olduğunu kabul etmek gerekirdi. Bu birimin karşısında, yazı daima türemiş, çıkagelmiş, özel, dışsal, imleyeni “astarlayan”, yani seçil bir şey olurdu: Aristoteles, Rousseau ve Hegel buna “imin imi” diyorlardı (Derrida 2010: 46).

Benzer şekilde, Saussure’ün yazıya dar ve türeme bir işlev verdiğini söyleyen Derrida, dar olmasının sebebini; Saussure’ün, yazıyı yazıdan bağımsız da kalabilecek olan dilin başına gelen bir rastlantı gibi ele alması ile; türeme olmasının sebebini de Saussure’ün, yazıyı temsil eden olarak, birincil imleyen olan sözün imleyeni olarak ele alması ile açıklar. Saussure dil ve yazıyı iki ayrı im sistemi olarak ele alır ve yazının varlık nedenini sadece dili temsil etmesinde bulur. Saussure’ün genel dilbilim tasarısını seçil yazıdan hareketle tanımladığını belirten Derrida, seçil yazı mantığının tüm kültürü buyruğu altına almış olsa da zorunlu da olmadığını gözden kaçırmamak gerektiğini ifade eder (Derrida 2010: 47-8).

Saussure yazı sistemlerini iki tane yazı sistemi ile sınırlar; Çin yazısında olduğu gibi sözcüğün tek bir imle temsil edildiği “ideografik” sistem ve seçil denilen ve sözcüğün içindeki sesleri göstermeyi hedefleyen sistem. Seçil yazılar da ya hecesel ya alfabetik olur. Saussure’deki “imin keyfiligi” kavramı ile birlikte düşünürsek bu sınırlamanın nedenini anlamak kolaydır. Saussure yazıyı imler sistemi olarak tanımladığına göre, simgesel ya da figüratif hatta daha genel ifade ile yazılanla herhangi bir doğal benzerlik ilişkisini koruyan herhangi bir yazıyı, yazılan artık imlenen değil temsil edilen, çizilen vb. olacağından yazı kabul etmeyecektir. Saussure’ün sınırlamasını ihtiyatsız bulan Derrida, “keyfilik” düşüncesinin benzerleriyle birlikte terk edilmesi gerekliliğini iddia eder. Bu kavramlar bizi doğa/kültür karşıtlığı yanısıra physis/nomos, physis/tekhne karşıtlığına da götürür ki, bu karşıtlıklar tarihselliği saptırır. Paradoksal şekilde de, Saussure tarihe, üretime vb. haklarını ancak keyfilik ya da doğallık üzerinden tanır. Saussure ayrıca bir sınırlama daha getirerek incelemesini sadece seçil sistem üzerinden yapacağını belirtir (Derrida 2010: 50-1).

Saussure dilin içine göre dışlanmış olan yazının tamamen dışlanmasının da mümkün olmadığını belirtir. Derrida bunu Saussure’ün dili bir tür alet-edavat ama tehlikeli,

kötücül bir tür alet-edavat gibi görmesi olarak yorumlar. Saussure'ün dışsal bulduğu yazıyı asıl metne göre bir ekte ele almak yerine metnin hemen başında ele almasını da buna bağlar; yani yazıyı tehlike olarak görmesine, tehlikeyi hemen başta savuşturmak istemesine bağlar (Derrida 2010: 52-3).

Saussure'de yazının dilde sözden sonra doğduğu düşüncesi vardır ve buna karşın yazının daha önemli bir hale gelmiş olması sebebiyle de tüm dil alanını yani kendisinden çıktığı düşünülen sözü *gasp* ettiği görüşü vardır (Derrida 2010: 55). Benzer şekilde Rousseau da yazının sözün temsilcisi olduğunu, imgeye nesnenin kendisinden daha çok özen gösterilmesini garipsediğini söyler (aktaran Derrida 2010: 55). Derrida'ya göre, burada ilgi çekici olan imge ile nesnesinin birbirine dolanması, öyle ki bir yansıma etkisiyle sözün yazının “aynası” olması, asıl rolü yazının kapmış görünmesidir.

Bu temsil oyununda çıkış (köken) noktası yakalanamaz hale gelir. Şeyler vardır, sular ve imgeler, birinden öbürüne sonsuz göndermeler vardır ama kaynak ortadan kaybolmuştur. Artık basit köken yoktur, zira yansıtılan, imgesinin kendisine eklenmesi şeklinde değil, kendi içinde ikileşir [gölgesini yaratır]. Yansı, imge, “gölge”, gölgeliğini yaptığı şeyi ikileştirir. Spekülasyonun kökeni bir fark (différence) olur (Derrida 2010: 56).

Temsil oyununda çıkış noktası kaybolur; yazı mı temsil söz mü temsildir, hangisi kökendir unutulur. Hem Rousseau hem Saussure tarafından, imgenin gerçekliğin haklarını *gasp* etmesi bir köken unutulmasına bağlanır. Rousseau için, bilimler ve sanatlar bu unutuşu resmileştirir. Saussure, Rousseau'ya benzer şekilde, edebi dil sayesinde yazının hak etmediği halde önemini artırdığını söyler. Bunu dilbilimcilerin *tutkularına*, hayalgücüne yenilmesi olarak görür ve bu yazının *tuzakıdır* (Derrida 2010: 57).

Derrida'ya göre, Saussure konuşulan dil sistemini seçil (hatta alfabetik) yazı sistemiyle, bu sanki yazının telos'uymuş gibi, karşı karşıya getirir. Bu teleoloji onu, yazıya her türlü yad-seçil unsurun sızışını geçici bir kriz ve yol kazası olarak yorumlamaya götürür. Bu teleoloji bir Batılı etnosantrizm, matematik-öncesi bir ilkelcilik ve formalizm-öncesi bir sezgicilik sayılabilir. Derrida bu teleolojinin mutlak bir zorunluluğa karşılık gelse bile, bu sıfatla problemleştirilmesi gerektiğini düşünür. (Derrida 2010: 61).

Saussure sesi doğal, yazıyı onu gasp eden bir kurum olarak alırken işleri sürekli karmaşıktırıştırması aslında. Örneğin: “dilnin esası (özü) dilbilimsel imin sesçil karakterine yabancıdır” (aktaran Derrida 2010: 65) önermesi düşünüldüğünde bu, gasp fikri ile çelişik görünür. Derrida burada şuna dikkat çeker: bir dilbilimi belirlenmiş dış ve iç dilbirimler üzerinden tanımlamak ve yazıyı da dilbilime göre dışsal olarak düşünmek sorunludur. Yazı dilin dışında değildir; “meğer ki dışla içi ayıran çizgi için içinden veya dışın dışından geçsin” (Derrida 2010: 65). Ya da yazının imin imi olduğu, eğer aynı şey bütün imler için söyleniyorsa doğru olurdu (Derrida 2010: 65). Yazının dile dışsal bir temsil aracı, tekniği olarak düşünülmesi ve sesçil yazının ön plana çıkması mevcudiyetin varlığın anlamı olarak görüldüğü logosantrik metafiziğin ürünüdür (Derrida 2010: 66). Derrida logosantrizmi ve mevcudiyet metafiziğini aşkınsal imlenene (imden ime gönderme olayına sürecin bir anında son verecek imlenene) güçlü, sistematik ve bastırılmaz ihtiyaç olarak tanımlar (Derrida 2010: 74).

İmin keyfiliği savı dilsel imle grafik imin birbirinden radikal biçimde ayrılmasının önüne geçmeliydi. Ama bu sav sadece ses ile anlam arasında geçerli gibi düşünüldü. Sesçil imleyenle bunların imledikleri arasındaki ilişki ise “doğal” olarak düşünüldü. Sadece belirlenmiş imleyenle belirlenmiş imlenen arasındaki ilişki “keyfi” oluyordu. Derrida burada, bu savın geçerlilik alanında bir problem görür (Derrida 2010: 67).

Derrida’ya göre, hepsi kurulmuş olduğuna göre imleyen-imlenen düzeyleri arasındaki doğallık hiyerarşisi ortadan kalkmalıydı. “ ‘Yazı’ kaydetme ve en başta imin kalıcı ‘kurulmuşluğu’ demek oluyorsa (ki bu, yazı kavramının tek indirgenemez çekirdeğidir), genel olarak yazı tüm dil[bilim]sel imler alanını kapsar” (Derrida 2010: 67).

Doğa ile kurum karşıtlığı her yerde özellikle dilbilimsel söylemde sorgulanmaksızın bir hakikat olarak kullanılır. O zaman şu sonuca varılır; sadece “doğal” denen imler (Hegel ve Saussure’ün “simge” adını verdikleri) gramatoloji olarak imbilimin dışında kalır. Ama genel imbilimin bir bölgesi olarak dilbilim alanının da dışına düşer. Derrida’ya göre buradan varılabilecek sonuç, imin keyfiliği tezinin Saussure’ün yazıyı dilin dışına sürgün etme niyetini tartışmaya açtığıdır. Bu tez sesbirim ile yazıbirim arasındaki uzlaşım ilişkisini açıklasa da yazıbirimin sesbirimin imgesi olmasını yasaklar. Oysa yazının dışlanabilmesi için bir “imge”, “temsilci”, “figürleyici” olması gerekirdi (Derrida 2010: 68).

Alfabetik –ve genellikle sesçil– yazının eşsüremlî yapısına hiçbir “doğal” temsil ilişkisi, benzerlik veya ortaklık ilişkisi, Hegel ve Saussure’cü anlamda hiçbir “simgesel” ilişki, Peirceçi anlamda hiçbir “ikonografik” ilişkinin bulaşmış olmaması zorunluluğu vardır. Demek ki, bizzat imin keyfilîği adına, Saussure’ün dilin “imgesi” (doğal simgesi) şeklindeki yazı tanımını reddedilmelidir. Saussure bir yerde yazıyı dilin imgesi olarak tanımlarken başka yerde dil ve yazının iki ayrı im sistemi olduğunu söyler. Bu durum ise anlaşılabilir çünkü imin öz niteliği de imge olmamaktır. Derrida’ya göre Saussure yazının dışlanmasını haklı çıkartmak için sürekli böyle çelişik savlar üretmektedir (Derrida 2010: 68-9). Derrida’ya göre Saussure metni ve bazı başka örnekler bu gibi nedenlerle “içerisinde tüm Batılı analiz, açıklama, okuma ve yorumlama yöntemlerinin üretildiği *en büyük bütünlüğün*, yani *episteme* kavramı ve logosantrik metafiziğin, yapısökümüne girişmek için güvenli bir araç vermektedir” (Derrida 2010: 70).

Derrida’ya göre “imin keyfilîği” ve cansızdan bilince uzanan bütün *tarih* de izin olabirliği ile mümkündür:

Kurulmuş iz, farkın, *fark olarak* görüldüğü ve böylelikle dolun terimler arasında belli bir çeşitle[n]me özgürlüğüne imkân tanıdığı bir gönderme yapısı içinde tutulması düşünülmezsizin düşünülemez. Bir *başka* şimdi-burada’nın, bir *başka* aşkınsal şimdinin, olduğu gibi görünen ve izin varlığında indirgenemez yok-luk olarak kendini sunan bir *başka* “dünyanın kökeni” içinde namevcudiyeti, bilimsel bir yazı kavramına ikame edilen metafizik bir formül değildir. Bu formül bizzat metafiziğin sorgulanması olduğundan başka, –olabirliği doğa ve uzlaşım, simge ve im vb. arasındaki türeme karşıtlığının berisinde düşünülünce– “imin keyfilîği”nin tazammun ettiği yapıyı da betimler. Bu karşıtlıklar ancak izin olabirliğinden anlam taşırlar. İmin “nedenli/motive olmayışı”, tüm ötekinin, kendisi-olmayan’ın içinde –hiçbir sadelik, hiçbir kimlik, hiçbir benzerlik ya da süreklilik söz konusu olmaksızın– kendini kendisi olarak haber verdiği bir sentez ister. *Kendini kendisi olarak haber verdiği*: metafiziğin “cansız [madde]” olarak belirlediği şeyden [başlayıp] canlılığın tüm yapılaşma düzeylerinden geçerek “bilinç”e dek [gelen] bütün *tarih* ’tir bu (Derrida 2010: 71).

Ötekiyle ilişkinin kendini gösterdiği iz, kendi olabirliğini, metafiziğin, izin gizli hareketinden itibaren varolan-şimdi olarak belirlediği tüm varolan alanına eklemeler. Varolandan önce izi düşünmek gerekir. Fakat izin hareketi zorunlu olarak örtülüdür, kendinin örtülüşü olarak meydana gelir. Öteki de öteki olarak çıkageldiği zaman, kendini kendinin gizlenişi içinde sunar (Derrida 2010:71).

Peirce motifsiz-oluşun indirgenemezliğine Saussure'den daha çok dikkat etmiştir. Peirce'in terminolojisinde simge kavramı vardır ve Saussure'ün im ile simgeyi karşıt saymasının aksine Peirce'de simge Saussure'ün imine benzemektedir (Derrida 2010: 72).

Peirce'te imler imden ime göndermenin sonsuzluğunu dile getirir. Öyle ki imleme hareketinin kesintiye uğraması imkânsız olarak ele alınır ve aşkınsal imlenen ya da kendinde şey de bir imdir. Peirce'ün fenomenolojisi bu açıdan Husserl'inkinden farklıdır. Husserl'deki "ilkeler ilkesi" hâlâ varlık metafiziği olarak düşünülebilir. Peirce fenomenoloji sözcüğünü icat eden Lambert'e daha yakındır. Çünkü Lambert'te de şeyler kuramını imler kuramına indirgeme çabası vardır. "Peirce'in "phanéroskopie" ya da "fenomenoloji"sine göre tezahürün (manifestation) kendisi de bir mevcudiyet ortaya çıkarmaz, işaret eder" (Derrida 2010: 75). Sonuç olarak im ya da temsilciyi indirgeyerek imleyeni açığa çıkaran bir fenomellik yoktur. Aslında "kendinde şey" de hep *temsil edicidir* (representamen).

Derrida simgenin motifsiz oluşuna ulaştığımızı göre, Saussure'ün *göstergebiliminin* (sémiologie) yerine uygun bir şekilde gramatolojiyi koyabileceğimizi iddia eder. Saussure'ün imbilim için söylediği üzere Derrida da imbilimin yerine gramatolojiyi koyarak der ki; gramatolojinin bulunduğu yasalar dilbilime de uygulanabilir olacaktır (Derrida 2010: 77-8).

Saussure sesçil ayrımı (différence phonique) dilbilimsel değerini koşulu olarak açıklar ve bunu yaparken yazı örneğini kullanır. Derrida da bundan böyle dilbilimsel değer kaynağı olarak fark (différence) savına atıfta bulunacağını söyler (Derrida 2010: 79-80). Fark ise hiçbir zaman bir "tözellik" (plénitude) olmadığından, dilin doğal sesçil bir özü bulunduğu iddiası fark kavramıyla çürür. Saussure kendisine yazıyı dışlama imkânı vermiş olan şeyi, yani ses ve sesin anlamla "doğal bağı"nı dışlamış olur. Özellikle "sesin doğrudan dile ait olmadığını" söylediğinde ya da "dilbilimsel imleyenin özünün sesçil olmadığını, bedensiz olduğunu, kendi akustik imgesini diğerlerinden ayıran farklardan oluştuğunu" söylediğinde bunu açıkça görürüz (aktaran Derrida 2010: 81).

Signatum her zaman göndergesi olarak bir *res*'e, yaratılmış ya da her halükarda önce düşünülmüş ve söylenmiş, ilahi logos'ta ve tam olarak onun solüğünde ebedi şimdide düşünülebilen ve söylenebilen bir varolana,

gönderme yapıyordu. Bir *signans aracılığıyla* sonlu bir tinin (yaratılmış veya değil, her halükarda kosmos- içi bir varolanın) sözüyle ilişkiye girecek olursa, *signatum* kendisini mevcudiyette düşünen ve onun için iz olmadığı logos'la *dolayumsuz* bir ilişki kurmuş oluyordu.

Modern dilbilim için de, eğer imleyen iz ise, imlenen de ilke olarak sezgisel bir bilincin dolun mevcudiyetinde düşünülebilen bir anlamdır. İmlenen yüzü, hala kökensel olarak imleyen yüzünden ayırıldı olduğu ölçüde, bir iz sayılmaz: “hukuken”, olduğu şey olmak için bir imleyene ihtiyacı yoktur. Dilbilimle anlambilim arasındaki ilişkiler problemini işte bu vurgulu ifadenin derinliğine oturtmak lazımdır. Her türlü imleyenin dışında düşünülebilen ve varolabilen bir imlenenin anlamına yapılan bu gönderme, yukarıda sözünü ettiğimiz onto-teo-teleolojinin bağımlısı olarak kalır. Demek ki, yazı üstüne bir meditasyonla asıl im idesinin yapısını çözmek lazımdır; bu meditasyon, yapması gerektiği gibi, onto-teolojinin *kurcalanmasıyla* karışarak, onu *bütünlüğü içinde* aynen tekrarlar en sağlam apaçıklıkları içinde *sarsacaktır*. İz, her iki yüzü ile birlikte im'in bütünlüğünü etkilediği andan itibaren, zorunlu olarak buraya gelinecektir. İmin kökeni ve esası itibari ile (yalnız sonlu ve yaratılmış bir tin için değil) iz olduğu, *öteden beri ve daima imleyen konumunda* bulunduğu: işte logos, mevcudiyet ve bilinç metafiziğinin, içinde yazıyı kendi ölümü ve kendi çaresi olarak düşüneceği görünüşte masum önerme budur (Derrida 2010: 112-3).

Sonuç olarak yukarıda différance ve iz ele alınırken de belirtildiği üzere; yazının türemişliği sadece sözün de en baştan beri bir yazı, arkhe yazı olması durumunda kabul edilebilir (Derrida 2010: 86-7). Yazının nerede ve ne zaman başladığının sorulması bir köken sorunudur. İz üstüne yaptığı belirlenimlerin köken yani basit köken diye bir şeyin olmadığını bize öğretmesi gerektiğini yazan Derrida, hala kökenin sorulmasının bize bu sorunun iki “yüksekliği” olduğunu gösterdiğini belirtir. Empirik bir sorunun yanı sıra öncelikle bir öz sorunudur (Derrida 2010: 114-5).

Freud rüya hakkında, neden rüyanın bir dilden çok bir yazıya ve sesçil bir yazıdan çok hiyeroglifik bir yazıya benzediğini söylemesi ve Saussure'ün dil hakkında, onun “konuşan öznenin bir işlevi olmadığı” düşüncesi Derrida'ya göre, mevcudiyet metafiziğinin basit devrilişleri olmanın ötesinde anlaşılmalıdır. Yazı özneyi hem kuran hem parçalayan bir şey olarak öznenin başka bir şeydir. Öznenin altında düşünülemediğinden de yazı, tarih çizgisinde mevcudiyetin tözselliğine gönderir. Yazı bir “aralıklanma” olarak, öznenin namevcut oluşu ve bilinçsiz oluşudur. İmin özgürleşmesi, onu öznenin tamamen de kurtaramaz. Çünkü öznenin ölümü de bizzat

öznelliğini kurar (Derrida 2010: 104-5). Bunu Phaidros'taki mitolojik hikaye de gösterir.

Mısırlıların yazı Tanrısı Theuth, Hermes'in benzeri bir Tanrı olarak, teknik hilelerin mucididir. Ayrıca, cenaze ayinlerinde önemli görevleri vardır, yeri geldiğinde ölümlere öbür dünya yolculuklarında kılavuzluk eder. Kıyamet gününden önce insanların amel defterlerini tutar. Kralın, babanın, güneşin, bunların gözünün sekreterliğini de yapar, bu sıfatla onların yerini tutup birinci plana geçer. Örneğin Horos'un gözü genel kural olarak ay gözü olmuştur. Ay Mısırlıların aklını diğer gök cisimlerinden çok kurcalayan bir şeydir. Bir efsaneye göre, ay, güneş tanrı tarafından geceleri onun yerini tutmak için yaratılmıştır; Ra bu yüksek yedeklik görevini ifa etmek için Theuth'u seçmiştir. Phaidros'taki miti ele alacak olursak, bu mitte yazıyı bulan Tanrı Theuth, bulduğu bu sanatı Tanrı kral Thamus'a sunar. Ama yazı, Tanrı kral tarafından küçümsenir; çünkü sözü kendisine yeterlidir. Yazı Tanrı kral için yararsız olduğu kadar da tehlikelidir. Theuth yazıyı krala bilgi ve belleğin bir ilacı (pharmakon) olarak sunmuştur, ancak bu ilaç yarar mıdır zehir midir? Nitekim kral yazının belleği unutkan yapacağından dolayı ona yarardan çok zarar getireceğini, böylelikle bilgiyi azaltacağını düşünür. Belleğin işine yarayacak gibi görünen yazı sadece onu taklit edebilir. Yani hakikatin sadece temsili olabilir ve yazarlar da olsa olsa kendini bilge sananlardır. Söz söylediğinin arkasında durabilen bir babaya sahipken yazı söylediği hakikatin arkasında duran babadan yoksun bir yetimdir (Derrida 2012: 25-7).

Derrida'nın yazı söz karşıtlığı bağlamında Rousseau'nun düşüncelerine getirdiği eleştiriler de bu çalışma açısından önemli bir bağlama sahiptir. Bunu Derrida şöyle ifade eder:

Eğer metafiziğin tarihi varlığın (être) mevcudiyet (présence) olarak belirleniminin tarihi ise, eğer serüveni logosantrizmin serüveniyle karışıp birleşiyorsa, eğer baştan sona iz'in (trace) indirgenmesi olarak kendini üretiyorsa, Rousseau'nun eseri bize Platon'un Phaidros'u ile Hegel'in Ansiklopedi'si arasında oldukça ilginç bir konum işgal eder görünüyor. Peki, bu üç nirengi noktası ne anlama geliyor? (Derrida 2010: 152)

Sesbilimciliğe ya da logosantrizme mevcudiyet motifinin eklenmiş olması daha önce de belirtildiği üzere önemlidir. Logos da ancak ses (voix) üzerinden kendine mevcut olarak tanımlanmış, öznenin, bilincin kendi konuştuğunu duyması yazının dışlanması olarak dile getirilmiştir Derrida'ya göre. Derrida, metafizik çağının içinde, Descartes'la Hegel'in arasındaki devir içinde Rousseau'yu "devrin tüm kültüründe derin

biçimde örtük olarak içerilen şekliyle yazının indirgenmesini bir tema ve bir sistem haline getiren tek veya ilk kişi” (Derrida 2010: 153) olarak alır. Derrida, Rousseau, Platon ve Aristoteles’teki fikri tekrarlara da kullandığı mevcudiyet modelinin değiştiğini, Rousseau’nun “öznenin *bilinç* veya *duygu* içinde kendine-mevcudiyeti”nden hareket ettiğini belirtir (Derrida 2010: 153). Descartes imi ve yazılı imi açık seçik bilginin dışına kovar. Hegel ise imi tekrar İde’ye dahil eder, Leibniz’i eleştirerek seçil yazıyı över. Ancak Derrida’ya göre ne Descartes’ın ne Hegel’in yazı sorunu ile cebelleşmişlerdir. Çünkü bu sorunun bir kavga ve kriz olarak yeri on sekizinci yüzyıldır. “Evrensel karakteristik”i Hegel’den önce Rousseau’nun mahkûm ettiğini söyleyen Derrida, bunu sesi askıya alır görüldüğü için yaptığını belirtir. On sekizinci yüzyılda yazının ciddi bir tehdit oluşturması ile ilgisinde düşünülmelidir bu. Bu tehdit de Derrida’ya göre tesadüfi değildir; tümel-yazı tasarıları, *yazı çözme* tekniklerindeki ilerlemeler, ve *genel dil ve yazı bilimi* fikri tehdidin sebepleridir (Derrida 2010: 153-4). Ayrıca Derrida’nın Rousseau’nun metinlerini seçmesinin bir başka nedeni bu metinlerin eklentiselliği görebilmek açısından iyi bir örnek olmaları, “logosantrik devrin belirleyici bir eklemeliğini görüp tanımak” için iyi bir “açınlayıcı” olmasıdır (Derrida 2010: 247-9).

Derrida’ya göre, Rousseau metinlerindeki dikkat edilmesi gereken motiflerden biri de Rousseau’nun söze karşı da kuşku ve güvensizlik duymasıdır. Derrida’nın burada vurgusu, Rousseau’nun yazıya üstün gördüğü sözün “*olmuş olması gerektiği* şekliyle söz” olmasıdır (Derrida 2010: 215). Rousseau yazıyı sözün ikamesi olarak ele alsa da, ölüm düşüncesi ile birlikte yokluğunda kendisini temsil edecek yazı değer kazanır. Ayrıca yaşarken değerinin bilinmeyeceğini de söyleyen Rousseau böylece ölümü sadece hayatın dışı değil bir tür hayatın açılışı olarak da düşünmüş olur. Mevcudiyetin değer pahasına feda edilişi ekonomisi klasik kavramsallıkta (mevcudiyet/namevcudiyet, hakikat/görünüş) bir tür hile olarak düşünülürdü. Ancak Derrida’ya göre, yazının işleyişi ve *différance* ekonomisi bu klasik ontoloji ve epistemeye izin vermez. *Différance*’ın sahiplenilmeye diremediğini, bir dış sınır koymadığını belirten Derrida, *différance*’ın yabancılaşmayı başlattığını ve yeniden sahiplenmeyi ise ölüme kadar başlanmış bıraktığını söyler. Kısaca ölüm zorunlu bir biçimde sonlu bir hareket olarak *différance*’ın hareketidir. Bu ise *différance*’ın mevcudiyet ve namevcudiyet karşıtlığını

mümkün kılması demektir. Burada anlatılmaya çalışılan kısaca şudur; *différance* “yasakladığını üretir, bizzat imkânsız kıldığını mümkün kılar” (Derrida 2010: 217-9).

Bu bağlamda öncelikle Rousseau’nun *Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme* metnindeki düşünceleri incelenecektir. Daha sonra Derrida’nın Gramatoloji’de Rousseau’ya getirdiği eleştiriler incelenecektir.

3.3. Rousseau’nun Dil Görüşü

Rousseau’nun dillerin kökeni ya da daha genel olarak dil üzerine fikirleri ele alındıktan sonra ancak Derrida’nın Rousseau hakkında yazdıkları anlaşılabilirdiğinden, önce Rousseau metinleri üzerinde durmakta fayda vardır. İlk olarak, Rousseau’nun *Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme* metninde dil hakkında yazdıkları anlatılmaya çalışılacaktır. Daha sonra *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma* metnine bakılacaktır.

Rousseau dilin başlangıçtaki halini hatta çevirmenin “kendinde” dil diyebileceğini söylediği tarihsellikten hiç etkilenmemiş ilk halini bulmaya çalışır (Rousseau 2011: viii).¹⁸ Burada “ilk”, “başlangıç” ya da “kendinde” sözcükleri zaten Derrida’ya göre bu bakışın yanılığının düşünülmesi için yeter.

Rousseau’ya göre “söz insanı öbür hayvanlardan ayırır” (Rousseau 2011: 1) ve bu bağlamda dil de ulusları ayırmamıza yarayan ölçüt olur. Rousseau ayrıca “ilk toplumsal kurum” (Rousseau 2011: 1) olduğunu söylediği sözün doğal nedenlerle biçimlendiğini belirtir. Düşünceyi anlatmak için kullanılan duyulur işaretleri ilk dil olarak kabul eden Rousseau, bu işaretlerin ortaya çıkışını şöyle ortaya koyar; benzeri tarafından hisseden ve düşünen olarak tanınan insan duygu ve düşüncelerini iletecek araç olarak sadece duyularını bulur, böylece duyulur işaretleri yani hareket ve sesi kullanır (Rousseau 2011: 1).

Jest dili ve ses dilinin ikisinin de doğal olduğunu söyleyen Rousseau ilkinin daha basit ve daha az uzlaşım sal olduğunu, çünkü göze kulağa göre daha çok nesne geldiğini ve biçimlerin seslere göre daha çeşitli olduğunu ve daha kısa sürede daha çok şey söyleyebildiğini belirtir (Rousseau 2011: 2).

¹⁸ Katıldığımız bu iddia *Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*’nin çevirmeni Ömer Albayrak tarafından metne yazdığı Çevirmenin Önsözü kısmında ortay konulmuştur.

Rousseau jest dilinin anlatmak istediğini çok daha kolay ve etkili anlatabileceği düşüncesini bazı tarihsel örnekler de vererek ortaya koyar ancak *güçlü duygulanımlar* (passion) yaratmak için ses dilinin gerekli olduğunu düşünür (Rousseau 2011: 2-7). Rousseau aynı bakış açısı ile gereksinimlerin jestleri doğurduğu, güçlü duygulanımların ise ilk sesleri ortaya çıkardığı fikrinin mantıklı olduğunu söyler (Rousseau 2011: 9). Bu ayrımı göz önüne aldığımızda ise dillerin kökeni üstüne önceki fikirlerden ayrılmak gerekir Rousseau'ya göre. Örneğin Rousseau açısından, en eski diller olan Doğu dillerinin akla ve yönteme dayanmadığını, canlı ve mecazlı olduğunu, bu nedenle de hep söylendiğinin aksine ilk dillerin geometricilerin dilleri olmayıp şairlerin dilleri olduğunu göz önünde tutmak gerekir. Aslında böyle olduğu tarihsel anlamda olgulardan çıkarılmamıştır. Sadece Rousseau'nun üç aşamalı tarih görüşünü ve insanın doğa durumundaki haline ilişkin düşüncelerini göz önüne alarak böyle olmuş olması gerektiği sonucuna vardığı söylenebilir. Ona göre insan gereksinimlerini ifade etmek için konuşmayı bulmuş olamaz. Temel gereksinimler, insanları birbirine yaklaştırmaz aksine insanı uzaklaştırır. Ayrıca bu Rousseau'ya göre insanların yeryüzünün değişik bölgelerine dağılmasının da sebebidir (Rousseau 2011: 9-10).

Dillerin kökeni temel gereksinimlerde değil, aksine güçlü duygulanımlardadır. “Yaşamını sürdürme zorunluluğu insanları birbirinden uzaklaşmaya zorlarken bütün güçlü duygulanımlar onları birbirine yaklaştırır” (Rousseau 2011: 10). İnsanlardan ilk seslerin çıkmasının sebebi de açlık veya susuzluk olamaz, bunun sebebi “aşk, nefret, acıma, öfkedir” (Rousseau 2011: 10). Besinlerimizi ağaçtan toplarken ya da avlanırken sese ihtiyaç duymayacağımızı, ancak âşık olduğumuz kişiyi etkilemek ya da bizi öfkeliendiren birine haksızlığını anlatmak için söze ihtiyaç duyacağımızı düşünen Rousseau'ya göre “en eski sözcükler böyle bulunmuştur” (Rousseau 2011: 10).

Rousseau'nun bir başka iddiası şudur; ilk ifadelerin söz sanatları ile yüklü olduğu, mecazlı olduğu iddiası. Rousseau gerçek anlamın en son bulunduğunu düşünür. Bunu da ilk güdülerin güçlü duygulanımlar olması sebebiyle böyle ele alır. Rousseau'ya göre insanlar başta şiir şeklinde konuşmuşlardır, akıl yürütme uzun zaman sonra gerçekleşmiştir (Rousseau 2011: 11).

Rousseau'nun tarih ve dillerin gelişimine bakarak ortaya koyduğu fikirlerine göre; gereksinim artıkça ve aydınlanma yayıldıkça dil nitelik değiştirir. Dil güçlü duygulardan

arınıp daha doğru hale gelir, duyguların yerine fikirleri koyar. Rousseau'nun bu söylediklerinden vardığı sonuç da giderek vurgunun yok olup, eklemelenmenin arttığı, dilin daha cansız ve donuk bir hale geldiğidir. Bu şekilde ele aldığı ilerleyiş Rousseau için doğaldır (Rousseau 2011: 17).

Dilleri karşılaştırmanın ve eskilikleri hakkında karar vermenin yazı yoluyla da olabileceğini söyleyen Rousseau, yazı sanatının yetkinliği ile dilin eskiliğini ters orantılı düşünür. “Yazı ne kadar incelikten uzaksa dil de o kadar eskidir” (Rousseau 2011: 17). İlk yazı biçimi sesleri değil doğrudan ya da alegorik figürlerle nesnelere kendisini resmeder. Bu durum güçlü duygulanımlı dile karşılık gelir ve bu bile bir tür toplumu ve güçlü duygulanımların doğurduğu gereksinimleri varsayar. İkinci yazı biçimi, sözcük ve önermeleri uzlaşım sal işaretlerle temsil eder. Bu biçime Çinceyi örnek veren Rousseau bu tip yazının ancak dil bütünüyle oluştuğunda ve halk ortak yasalarla birleştiğinde olabileceğini belirtir. Üçüncü yazı ise konuşan sesi ya sesli ya da eklemlemeli belli sayıda parçaya bölerek bunlarla da hece ve sözcükleri oluşturmak esasına dayanır ki Rousseau buna kullandığımız dili örnek verir. (Rousseau 2011: 17-8). Üç yazma biçimini insanların üç değişik toplum durumu ile bağlantılandıran Rousseau şunu iddia eder: “Nesnelere resmedilmesi vahşi halklara, sözcüklerin ve önermelerin işaretlerle gösterilmesi barbar halklara, alfabe de uygarlaşmış halklara uygundur” (Rousseau 2011: 18).

Rousseau'ya göre yazının sadece dili saptaması gerekir ama o dili değiştirir, dilin sözcüklerini değil ama düşünme biçimini. Duyguları konuşarak, düşünceleri ise yazarak anlatmamızın sebebini Rousseau sözün keyfi ve canlı olmasına, yazının ise anlatımın yerine kesinliği koymasına bağlar. Rousseau'ya göre, yazılı dilin yayılması ise vurguludansa eklemli olma özelliğini kitaptan söyleme de geçirerek sözü zayıflatır. Rousseau “her şeyi yazıyormuş gibi söyleyerek aslında okumaktan başka bir şey yapmıyoruz” (Rousseau 2011: 23) der. Bu düşüncelerden çıkarılabilecek olan, Rousseau için, yazının kötülüğü dile getirdiği sadece saptaması gereken dili değiştirdiği, zayıflattığıdır. Bu da aynı zamanda yazıyı dilin dışında tuttuğunu gösterir, şöyle ki yazının dili saptaması gerektiğini söylerken yazıyı dilden başka bir şey olarak ele almış olur. Oysa söz ile dili bu şekilde ayırılmaz.

İlkel dillerin birbirinden farkının ilk nedenini yerellikte gören Rousseau kuzey ve güney dillerinin arasındaki genel ve ayırt edici farkı kavramak için doğdukları iklimlere ve oluşma biçimlerine bakmak gerektiğini düşünür. Avrupalıların şeylerin kökenlerini ele alan felsefelerinde çevrelerinde olanlardan hareket etmelerini eleştiren Rousseau “İnsanları inceleyecekseniz yakınına bakmanız gerekir, ama insanı inceleyecekseniz bakışınızı uzağa taşımayı öğrenmelisiniz; öz nitelikleri ortaya çıkarmak için önce farkları gözlemlemeniz gerekir” (Rousseau 2011: 33) der. Köken incelemesi için çevresindeki soğuk ülkelere bakmakla yetinmeyen Rousseau mümkün olduğunca geriye gidilmesi gerektiğine inanır. Ona göre, insan türü sıcak ülkelere doğmuştur ve buradan soğuk ülkelere geçip çoğalarak tekrar sıcak ülkelere dönmüştür. Bu etki tepkiden de dünyanın hareketleri oluşur (Rousseau 2011: 34).

Rousseau, barbarlık zamanlarının altın çağ olduğunu; insanların karşılaştığında birbirine saldırdığını ama çok az karşılaştığını, bu yüzden savaş durumu egemen olsa da yeryüzünün barış içinde olduğunu belirtir (Rousseau 2011: 37).

Su başında insanların bir araya gelişi üzerinden zamanla jest dilinin yetersiz kalışı ve sesin güçlü duygulanımlı vurguların da eşlik etmesiyle birlikte ortaya çıkışını anlatan Rousseau, su etrafında ilk aşk ateşlerinin ortaya çıktığını belirtir. Kısaca hazdan kaynaklı güçlü duygulanımlar ılıman iklimlerde insanların konuşmaya başlaması için yeterli canlılıktadır. Böylece Rousseau güneyde dillerin doğuşunu hazdan kaynaklı güçlü duygulanımların orada yaşanabileceğine bağlı düşünür. Kuzeyde hazdan ziyade gereksinim ön plandadır. Zamanla insanlar arasında gereksinimler ağır bastığında ise onları doğuran duygularla birlikte dil vurgularını yitirmiştir (Rousseau 2011: 48-50).

Kuzeyde ise doğa güneydeki gibi cömert değildir, zorlu koşullar vardır, böylece kuzey dillerini ortaya çıkaracak güçlü duygulanımlar gereksinimden doğar. Güneyde mutlu yaşam amaçken kuzeyde sadece yaşamayı düşünmek gerekiyordu. Duygudan ziyade karşılıklı gereksinim insanları toplum halinde bir araya getirdi ve sürekli yok olma tehlikesi karşısında jest dili yetersiz kaldı, böylece söz doğdu. Rousseau güneyde ilk söz *beni sevin* (aimez-moi) iken kuzeyde *bana yardım edin* (aidez-moi) olduğunu düşünür (Rousseau 2011: 51-2).

Rousseau'ya göre, armoni melodiyi engeller, güçlü duygulanımı siler, yazının söze yaptığı şeyler de tıpkı böyledir (Rousseau 2011: 66-7). Rousseau'nun kurduğu başka bir analogi de dilin melodiyi yozlaştırması gibi felsefenin de dili duygudan, vurgudan yoksun bırakmasıdır (Rousseau 2011: 81-2). Rousseau'nun bunlardan doğal olduğunu düşündüğü söz ya da melodi tarafında yer alırken yazıyı ya da armoniyi rahatlıkla dışladığını anlayabiliriz.

Rousseau'nun dillerle ilgili *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*'da söylediklerini incelemeye geldi sıra. Aşağıda ilgili olduğu düşünülen kısımların bir özeti sunulacaktır. Ardından Derrida'nın Rousseau üzerine yazdıkları incelenebilir.

3.4. Derrida'nın Rousseau Eleştirileri

İnsanlar hâlâ vahşi yaşam içinde iken, toplu halde yaşamaya, konuşmaya başlamadan önce, eğer ateş gibi bazı buluşları yaptılarsa bile, birbirlerine bunu nasıl aktaracaklardı. Rousseau, aynı şey kim bilir kaç kez tekrar bulunmak zorunda kaldı diye düşünür. Zaten Rousseau'ya göre, insanı hem vahşi hem de uygar insan kadar düşünme becerisine sahip olarak ele almak filozofların çelişkisidir (Rousseau 1968: 106).¹⁹

Rousseau'ya göre, birçok fikri dillerin bulunmasına borçluyuzdur ama dillerin bulunması da çok uzun zamanda ve çok zahmetli olmuştur. Rousseau insanın aklıyla yapabildiği işlemleri geliştirmesinin binlerce yıl aldığı düşüncesindedir. Dillerin kaynağı konusundaki zorluklar üzerinde duran Rousseau'ya göre, beliren ilk zorluk dillerin nasıl olup da zorunluluk haline geldiği sorunudur. “Çünkü insanlar arasında hiçbir haberleşme bulunmadığı gibi buna ihtiyaç da olmadığı için, dil zorunlu olmadıkça, ne bu buluşun zorunluluğu ne de mümkün olabilmesi anlaşılacaktır” (Rousseau 1968: 107). Rousseau dilin aile yaşamıyla doğduğu fikrini ise savunulmaz bulur, çünkü uygarlık öncesi doğa durumunda mülk, dolayısıyla da birlik halinde yaşam yoktur. Rousseau çoğalmanın tek gecelik rasgele ilişkilerle gerçekleşen birleşme sonucu olduğunu ve bunun birlikte yaşama dönüşmediğini, çiftlerin birleştikleri kadar kolay ve söze ihtiyaç duymadan ayrıldıklarını düşünür. Annelerin çocuklarını öncelikle kendi

¹⁹ İnsanın vahşi durumunda iken henüz sadece doğal ihtiyaçları ile yaşadığı, ötekilerle bağlantısı olmadığı ve bir şey keşfetse bile çocuklarını bile tanımadığından onu aktaramadığını aynı metnin 125.sayfasında da anlatır.

ihtiyaçları için emzirdiklerini söyleyen Rousseau, çocuğun da kendi besinini arayacak güce eriştiğinde anneden ayrıldığını ortaya koyar. Ayrıca çocuğun anneye ihtiyaçlarını açıklaması gerektiğinden, dil buluşu için anneden çok çocuğun etkisi olmuştur (Rousseau 1968: 107-8).

Rousseau dil konusunda ikinci güçlük olarak dillerin nasıl olup da kurulmaya başladıkları sorununu ele alır. Bu öncekinden büyük bir güçlüktür, çünkü düşünmek için söze gerek duyulsa da, söz sanatını bulmak için düşünmeyi öğrenmeye daha da çok gerek vardır Rousseau açısından. İnsanın çıkarabildiği ayrı ayrı seslerin fikirlerin üzerinde uzlaşmış tercümanları olduğu anlaşılınca, geriye hareket ve seslerle gösterilmeyen fikirler hakkındaki anlaşmanın tercümanının ne olabileceğini bilmek kalır. Ancak bu şekilde düşünceleri anlatma sanatı üzerine sağlam kanılar kurulabilir. Ancak dil henüz filozoflarca yeterince yetkin bulunmasa bile, Rousseau dilin şimdiden kaynağından çok uzaklaşmış olduğunu ileri sürer (Rousseau 1968: 108-9).

İnsanın kullandığı ilk dilin doğanın çılgılığı olduğunu düşünen Rousseau için, doğanın çılgılığı henüz insanların bir araya gelmediği dolayısıyla birbirini iknaya ihtiyaç duymadığı zamanda ihtiyaç duyduğu tek dildir. Büyük bir tehlike karşısında yardım istemek ya da şiddetli acının yatışmasını sağlamak için atıldığından bu çılgılığın ılıman duyguların hüküm sürdüğü yaşamın olağan seyrinde büyük bir kullanımı da yoktur. Rousseau'ya göre, fikirler genişleyip çoğalmaya başladığında insanlar daha fazla sayıda işaret ve daha geniş bir dil aramışlardır; ses bükünlerini çoğaltmışlar ve bunlara jestler eklemişlerdir. Gözle görülebilen, hareketli nesnelere anlatmak için jestleri kullanan insanlar kulağa çarpan şeyler içinse yansımaları (taklidî) sesleri kullanmışlardır. Fakat jestler sadece gözle görülebilen nesnelere anlatabildiği ve karanlıkta ya da araya başka nesne girdiğinde işlemediğinden insanlar jestlerin yerine ses boğumlamalarını koymuşlardır. Ses boğumlamaları belli fikirleri yerleşmiş işaretlerle temsil etmek bakımından daha elverişlidir. Elbette bu ikame genel uzlaşımın iş görür. Rousseau insanın henüz kaba olan organları için sözlerin kullanımı zor olduğundan, insanların ilk kelimelerinin, konuşmayı bileşenlerine ayırmadan oluşturulmuş, tek kelimeyle tam bir cümlenin anlamını veren kelimeler olduklarını düşünür. Başlangıçta isimler sadece özel isimler, zaman da şimdiki zaman (present de l'infinifitif) iken, insanların daha sonra küçümsenmeyecek bir zekâ çabası göstererek özne ile yüklemi fiille isimi ayırmaya

başladıklarını düşünür Rousseau. Sıfat ise zahmetli soyutlamanın bir ürünü olduğu için çok sonra gelebilmiştir. Başlangıçta sadece özel isimler vardı derken Rousseau, örneğin bir meşe ağacına A, bir diğer meşe ağacına B adı verildiğini, ikisinde ortak olanı görmek için çok fazla zaman gerektiğini kasteder (Rousseau 1968: 109-10).

Rousseau diller mi toplumun kurulmasına bağlıdır, yoksa toplum mu kurulmak için zaten bulunmuş dillerin varlığını gerektirir sorununu tartışmayacağını belirtir. Ancak Rousseau insanları birbirine yaklaştırmak ve insanların toplumsallığını (sociabilité) hazırlamak bakımından doğanın fazlaca katkı yapmadığını düşünür. Rousseau'ya göre, ilkel durumda insan bir başka insana, bir kurdun ya da maymunun hemcinsine duyacağından daha fazla ihtiyaç duymayacaktır. Rousseau'ya göre böyle bir ihtiyaç varsayıldığında bile ötekini buna hizmet etmeye neyin zorlayacağını, hatta bu da gerçekleşse bile aralarında şartlar konusunda nasıl anlaşabileceklerini düşünmek imkânsızdır (Rousseau 1968: 113).

Rousseau'ya göre insanın ilk duygusu varlığını hissetmesi, ilk özeni kendi varlığını koruma özenidir. Açlık ve başka arzuları ona varolmanın değişik tarzlarını hissettirir. Daha önce de belirtildiği gibi Rousseau'ya göre insanlar soyunu devam ettirme ihtiyacı ile biraraya gelse de arzu giderildikten sonra ayrılır, hatta çocuk annesinden vazgeçebilecek hale gelir gelmez onlar da hemen ayrılır. Ancak doğanın kendine sunduğu nimetlerle yaşamını sürdüren insan zamanla karşısına çıkan güçlüklerle mücadele etmek zorunda kalmış ve bu sayede de toplayıcılık, avcılık, balıkçılık yapabileceği basit, doğal araçlar geliştirmiştir. Zaman içinde çevresini gözlemleyip hayvanlara karşı üstünlüğünü ve diğer insanlarla ortaklıklarını da keşfeden insan nadir de olsa gerekli durumlarda ortak çıkar durumunda hemcinsleri ile yardımlaşabilmiş ve daha da seyrek olarak rekabet sebebiyle onları karşısına alabilmiştir. İlk halde hemcinsleriyle sürü halinde ya da geçici, ihtiyaç süresince devam eden bir birlik halindelik oluyordu. İkinci halde ise, herkes ya açık kuvvet ya beceriklilik ve ustalıkla kendi çıkarının peşinde koşuyordu. İnsanlar böylece karşılıklı sözler verme ve bu sözleri yerine getirmenin yararlılığı konusunda kabataslak bir fikre ulaştılar. Ancak bu Rousseau'ya göre, ortak avlanma gibi anlık çıkarlar içindi; onların geleceği planladıkları düşünülemezdi. Böyle bir ilişki, sürü halindeki kuzgun ya da maymunlarda da görülebiliyor ve onlarınkinden daha fazla dili gerektirmiyordu. Genel dil uzun süre,

tane tane olmayan eklemlememiş haykırışlar, jestler ve taklit seslerden oluşmuş bir dil olmuş olsa gerekir.²⁰ Dil daha sonra bu haykırış, jest ve taklit seslere eklemli, üzerinde uzlaşmış sesler katılarak geliştirilmiştir (Rousseau 1968: 132-5).

Rousseau büyük bir zaman dilimini hızla atladığını belirtir; buna dair gerekçesi, ilerleme ne denli yavaş olursa anlatımının o derece hızlı olmasıdır. Rousseau, insanların ilerlemeler yapabilecek güce ve duruma geldiğini, insan aklı ve hünerlerinin yetkinleştiğini söyler. Ardından ağaç altlarında, mağaralarda uyuduklarından, taştan sert ve kesici aletler yaptıklarından, bu aletle ağaç kesip bu ağaç dalları ile kulübe yaptıklarından söz eder. Bu Rousseau açısından ilk devrim dönemidir, çünkü aileleri kuran ve birbirinden ayırt eden mülkiyetin ilk ortaya çıkmasıdır. Mülkiyetin ortaya çıkışı ise hemen anlaşmazlık ve kavgaları doğurmuştur. Ama aynı zamanda bir arada yaşama alışkanlığı insanların ilk tatlı duygularını, karı-koca aşkını, ana-baba sevgisini ortaya çıkarmıştır. Ayrıca aileler karşılıklı bağlılık ve özgürlük ilişkileri ile küçük bir toplum haline geldiler. Rousseau'ya göre kadınlar ve erkeklerin yaşam tarzlarındaki farklılıklar da ilk böyle oluştu; kadınlar daha çok evde oturup, yerleşik hale gelip kulübeyi ve çocukları beklerken erkekler ortak geçim araç gereçleri peşinde koştu. İki cins de böylece daha yumuşak bir hayat sebebi ile yırtıcılık ve güçlerinden kaybetmeye başladılar. İnsanlar bu yeni durumda ortak yaşamın getirdiği kolaylıklar sayesinde daha fazla boş zamana sahip oldular ve bu boş zamanı babalarının bilemediği rahatlıklara ulaşmak için kullandılar. Bu Rousseau'ya göre boyunduruk altına girmelerinin ve felaketlerinin ilk kaynağıdır. Çünkü bu rahatlıklar insanların vücut ve akılca gevşemelerine sebep olduğu gibi, alışkanlık halini alarak gerçek bir ihtiyaç olarak algılanmaya başlanır, böylece de varlıkları insana fazladan bir haz vermediği halde yoklukları insana daha acı gelir (Rousseau 1968: 135-7).

Bu arada sözlerin kullanılması ailelerle birlikte gelişip yetkinleşir. Dili gerçek kılan, yayan ilerleyişini hızlandıran başka sebeplerle ilgili tahmin yürütülebileceğini belirten Rousseau, büyük doğa felaketlerinin insanları birbirine yaklaştırmış ve bir arada yaşamak zorunda kalmış insanlar arasında da bir ortak dil doğmuş olabileceğini söyler.

²⁰ Bu olmuş olsa gerek, böyle olmuş olmalı ifadeleri, Rousseau'da *İkinci Söylev*'de de *Deneme*'de de sıkça görülür. Buna ilişkin Derrida'nın çözümlerine ileride yer verilecektir.

Rousseau'ya göre böyle olmuş olsa gerektir ve bu ihtimal Rousseau için gerçeğe benzer görünmektedir (Rousseau 1968: 137-8).

Rousseau'da uyum ve uyumsuzluğu birlikte düşünmek gerektiğini belirten Derrida, Rousseau'daki şu çelişkiye dikkat çeker. Rousseau doğanın yeniden sahiplenilmesi için edebiyata başvurmayı önerirken, kuram bakımından ise kültür yozlaşmasını ve topluluğun çözülmesini harfin suçu olarak değerlendirir. Bu iki jestin birlikteliğini garip bulan Derrida, ancak *eklenti* (supplément) sözcüğünün durumu açıklayacağını ifade eder. Yazıyı tehlikeli bir araç, yardımcı olarak ele alan Rousseau, söz mevcudiyeti korumakta başarısız kaldığında, yazının söze eklenmesi gerektiğini düşünür. Söz düşüncenin doğal ifadesi olan kurum ya da uzlaşımken yazı buna bir imge ya da "temsilci" olarak eklenir. Yazı bu anlamda doğal değildir, yapay bir hiledir. Sözün dolu mevcudiyeti için tehlikedir (Derrida 2010: 219-20).

Rousseau'nun *Deneme*'deki indirgeme yönteminin çelişkili değerleri vurgulayarak bir tür üstünü çizme olduğunu belirten Derrida, buna *Deneme*'den barbarlık yüzyıllarının altın çağ oluşunu ele alma şeklini örnek verir. Altın çağ olmasının sebebini birlik olmada değil ayrı olmada bulan Rousseau, bunu insanların karşılaştıklarında savaş halinde olsalar da çok az karşılaşmaları üzerinden temellendirir (Derrida 2010: 286).

Derrida'ya göre, Rousseau soysuzlaşmayı her zaman zaten başlamış durumda ele aldığı halde, yine de kötülüğü iyi kökene dışarıdan gelen bir şey olarak da göstermek istediği için sürekli bir kıvrıma çabasındadır (Derrida 2010: 304).

Rousseau'nun müzik ve dil için kurduğu paralellik tarihleri için de geçerlidir, ikisinde de hastalık, bozulma yazıya dayandırılır. Eklenti doğal kökenden uzaklaştırıcı olarak ele alınır. Söze eklenen yazı ve melodinin yerine geçen armoniden söz etmesi Rousseau'nun eklenti ya da ikame mantığının görmemizi sağlar. Rousseau, bu ikame edişten gasp olarak da söz eder (Derrida 2010: 304).

Derrida *Deneme*'nin temelindeki kavram karşıtlıklarını; "kölelik/dilsel-siyasal özgürlük, Kuzey/Güney, telaffuz/ahenk, ünsüz/ünlü (...)" sayıp, Rousseau'nun ele aldığı tarihsel sürecin garip yürüyüşünü anlatır. Şema şudur; "bölünerek kendinden taşan bir köken" ya da merkezden hareketle soysuzlaşan ama ilerleme sayılabilecek öğeler de içeren tarihsel çember (Derrida 2010: 308). Ardından da yararlı öğeleri gideren –ama aynı

zamanda yararlı etkilerini de ortaya çıkararak– ve soysuzlaşmayı artıran yeni çemberler ve yeni kökenler gelir Derrida’ya göre. Bu çemberde sürekli bir yeniden-temsiliş görür. Ve bu da Derrida için tekrar *différance*’a bağlıdır (Derrida 2010: 308-9).

Rousseau’da sanatın özünün *mimesis* olduğu inancı vardır. Rousseau’nun bu taklide “ırlamanın olabilirliği ve hayvanlıktan çıkış olarak” ihtiyacı vardır. Ancak mevcudiyete bir şey eklemeyi, sadece taklit olduğu için de eleştirir. Derrida, Rousseau’nun hem *mimesis* ile sanatı tehlikeli ya da en azından gereksiz eklentiler olarak ele alıp eleştirmek hem de onlarda insanın tutkusunu dışı vurumunu, cansızlıktan kurtuluşunu görüp bu eklentinin övgüsünü yapmak çelişmesini gösterir. Derrida ayrıca, benzer bir tavrın Rousseau’da im için de geçerli olduğunu söyler (Derrida 2010: 310).

Rousseau neyi demeden diyor, görmeden görüyor? Yerine koymanın zaten daima çoktan başlamış olduğunu; sanatın ilkesi olan taklidin zaten daha baştan doğal tümlüğünü kırmış olduğunu; bir *söylem* olmak dolayısıyla, zaten daha baştan mevcudiyeti ötelemeye (*différance*) başlatmış olduğunu; doğada her zaman “doğadaki bir eksikliği ikame eden” şey, doğanın sesini yerine koyan bir ses olduğunu (Derrida 2010: 330).

Deneme’nin yapısında dilin yapısı coğrafi konumlanması ile ilişkili düşünülür, ancak doğu ya da batıya ayrıcalık verilmez. On yedinci yüzyılda yaygın olan karşıtlığı benimseyerek Rousseau bu konumlanması kuzey ve güney üzerinden yapar (Derrida 2010: 331-2). Rousseau genel olarak dilleri tutkudan ya da ihtiyaçtan doğanlar olarak ayırır. Kuzey dilleri ihtiyaçtan güney dilleri ise tutkudan doğmuşlardır. Ancak Derrida, bu ayrımının yanısıra Rousseau’nun tutkuların kökenlerini de nihayetinde ihtiyaca dayandırdığına dikkat çeker (Derrida 2010: 336). Derrida *Deneme*’yi şekillendiren ihtiyaçlar kuramının üç çeşit ihtiyaçtan oluştuğunu düşünür; geçim sağlama ve korunmayla ilgili olanlar, refah ve mutlulukla ilgili olanlar (ki bunlar iştah ve arzularla ilgili olanlardır) ayrıca sonradan doğmuş ama hepsinin önüne geçmiş olan ihtiyaçlar yani fikir ve kanılardan doğmuş ihtiyaçlar. Sonuncu için ilk ikisinin giderilmesi gerekir Rousseau’ya göre. Ama ikinci aciliyet olarak genelde birincinin yerine geçer. Bunlardan da tutkunun ihtiyaç altında sayıldığı, ihtiyacın gerçekten de tutkuda mevcut oluşu görülebilir Derrida’ya göre (Derrida 2010: 337-8).

İhtiyacın kuvveti çalışmayı gerekli kılan kendine özgü ekonomisi, arzunun kuvvetine karşı çalışarak onu bastırır, ırlama gücünü eklemlemede kırar. Bu kuvvetler çatışması, sadece ihtiyacın ekonomisi değil arzuya ihtiyaç arasındaki ilişkiler sistemi de olan belli bir ekonomiye karşılık gelir (Derrida 2010: 344).

Rousseau'nun etnosantrizm eleştirisi ama aynı zamanda Avrupamerkezci oluşu Derrida'ya göre garip bir bileşimdir. Deneme'de Avrupalıları şeylerin kökenini araştırırken yakınlarına bakmakla suçlayan, dillerin doğuşunu kuzeyden değil güneyden başlatan, hatta insan türünün sıcak ülkelerden yayıldığını söyleyen Rousseau, Emile'de beynin uç iklimlerde gelişemeyeceği, ılıman iklimde en mükemmel olduğu, bu bağlamda hiçbir ülkenin Avrupalıların aklına sahip olmadığını dile getirir (Derrida 2010: 338-9).

Rousseau'da tutkunun ihtiyaç, ihtiyacın tutku olması çelişkisi unutulmadan düşünmek gerekilmesiyle birlikte, dilin tutkudan ve güneyde doğması düşüncesine koştur olarak yazı ihtiyaç gidericidir, ölüdür ve kuzeydedir (Derrida 2010: 344).

Rousseau'da da Saussure gibi çelişkili olarak, yazının hem dile dışarıdan bir eklenti oluşu hem de daha baştan beri dilin kökeninde işler halde oluşu söz konusudur. Rousseau'nun aksanlanmanın karşısına koyduğu eklemleme, dilin yazı oluş süreci için gereken dile sonradan musallat olan bir şey olarak ortaya konulmaya çalışılırken Derrida'ya göre gösterilen, dilin daha kökenden yazı oluşu olmuştur (Derrida 2010: 349).

Yine demek istemediğini demesine bir örnek Rousseau'nun: insanı hayvandan ayıran uzlaşmalı dilin ya iyiye ya kötüye doğru ilerlemesi. İlerleme eşzamanlı olarak hem iyiye hem kötüye doğru olduğundan Derrida'ya göre, “eskatolojiyi ve teleolojiyi iptal eder, tıpkı ayrımın (différence) –ya da kökensel eklemlemenin– arkeolojiyi iptal etmesi gibi” (Derrida 2010: 350).

Eklemleme problemi için doğa kavramı probleminde geçmek gerektiğini belirten Derrida, bunun için bazı önermeleri ele alır. İlk önerme: Söz insanı hayvandan ayıran ilk doğal kurumdur. Ancak Rousseau için söz kullanımı evrensel iken diller çeşitlidir. Bu diller de konuştuklarında insanların nereli olduğunu ortaya çıkartır. İkinci önerme: Bir insan bir başkasını kendine benzer olarak tanımladığı anda ona duygu ve düşüncelerini iletme arzu veya ihtiyacını duyar. Ayrıca dil mi toplumun toplum mu dilin koşulu sorusunun Rousseau'da özellikle kaçınılan bir soru olduğunu belirtir Derrida. Kısaca iletişim yolunun Rousseau'da doğal sebeplerle açıklanması söz konusudur. Üçüncü önerme: İnsan duyularıyla öteki insanların duyularına etkide

bulunmak zorundadır. Bunu da Rousseau'ya göre ya hareket ya da ses yoluyla yapar. Hareket dokunma ya da jesttir. Kolumuzdan daha uzaktaki insanlara dokunamayacağımıza göre dağınık yaşayan insanlar sadece görme ve işitme yoluyla dili oluştururlar (Derrida 2010: 350-4).

Dağınıklık doğal koşul olacak, dağınıklık dilin doğduğu anda geride bırakılan bir “geçmiş” de olmayacak, dilde izini bırakacaktır. “Ayrımı bir kurum olarak dile sokar görünen eklemlenmemiş zemin ve uzamı doğal dağınıklığıdır, yani kısaca uzam” (Derrida 2010: 354). Doğa kavramının bu noktada daha da muammalı hale geldiğini düşünen Derrida doğal olanın önce değerlendirilip sonra da dışlandığını gösterir. Jest dili ile ses dili önce aynı derecede doğal ilan edilir, ama arkasından jest dili birincil ve daha doğal, çünkü daha az uzlaşım sal bulunur (Derrida 2010: 354-5).

Toplumun doğuşunun bir süreç değil kurgusal, oynak, elden kayan bir sınır noktasıdır. Daha köken noktasında eksilmeye başlıyorsa çizgisel düzen bulunamayacağını ortaya koyan Derrida, dilin kuzeyli/güneyli kutuplarının birbirinin yerine geçen eklentisellik hareketleri olduğunu, yani yerel ayrımın *différance*'dan başka bir şey olmadığını gösterir. Şimdi yazının da bu *différance*'ın öteki adı olduğunu göstermektedir sıra (Derrida 2010: 405-6).

Irlama (*chant*), şiir, epos yazıyla bağdaşamaz şeyler olduğundan iki çağın bir arada yaşanmasını açıklamak üzere Rousseau, Homeros'un yazıyı bilmediği, hatta onun çağında yazının bilinmediği kuşkusunu ortaya atar; öyle olmasaydı İlyada'nın bu kadar çok ırlanmayacağını (çalınıp söylenmeyeceğini) iddia eder. Derrida bu iddiayı Rousseau'nun bu iddia olmaksızın çökecek olan tüm dil kuramını kurtarma çabası olarak yorumlar. Rousseau'nun tam bir yazı kuramı oluşturup yayınlamasının sebebini soran Derrida, cevabın belki de Rousseau'nun *Emile*'de budalalık olarak gördüğü yazıdan bahsetmeye “utanması” olabileceğini belirtir. Utanmak için yazıya nasıl anlamlar yüklemiş olabileceğini sorgulayan Derrida, bu budalalığın aynı zamanda ölümcül ve tehlikeli bulunan bir işlem olduğunu hatırlatır. Bütün bunlar, Derrida'ya göre göz ardı edilemeyecek işaretlerdir. Çünkü metafiziğin tarihinde bu böyle işler; yazı hem aşağılanmış, itilmiştir hem de itildiği yerden tehdit eden bir güçtür. Sözdeki özgünün mevcudiyetini karaladığı için korkulan yazının üstü çizilmeye çalışılır (Derrida 2010: 407-9).

Rousseau ilk dilin mecazlı olduğunu söyler. Bunu vahşi adamın yabancıyla karşılaştığında ondan korkarak ona *dev* demesi üzerinden anlatır. Sonra yanıldığını anlayan vahşi, kendisine ve yabancıya *insan* gibi ortak bir ad vererek *dev* sözcüğünü yanılısına anındaki sahte nesneye bırakacaktır. Derrida Rousseau'nun *Deneme*'de bunları anlattığı kısmı alıntıladıktan sonra bu metin parçasından bazı sonuçlar çıkarılabileceğini gösterir. İlk sonuç, Rousseau'nun böylece hem mecazın ilk ortaya çıkışını hem de retorikte yeniden ele alınışını göstermiş olmasıdır. Mecaz bir üslup figürü olarak ancak bir benzetme şeklinde, dönüş ve tekrarlar, bir yer değiştirme ile mümkün olur. Derrida ayrıca şunu belirtir; Rousseau mecazlı dili asıl anlamın karşısına koyup yanlış olarak ifade eder ve ilk dilin mecazlı olduğunu söylemesine karşın nihayetinde mecazsız dili öne çıkarır. Ayrıca bunu bilme süreci ve hakikat terimleriyle yapması da Derrida için dikkat çekicidir (Derrida 2010: 420-2).

Çalışmanın başlarında da söylendiği üzere Rousseau'daki üç devir –üç sosyal organizasyon– üç yazı biçimi (vahşi/barbar/uygar–avcı/çoban/çiftçi–piktografi/ideofonografi/analitik fonografi) arasında paralellik vardır. Vahşilerin yazısı sesleri değil, sadece nesnelere resmeden bir yazıdır. Bir temsil ve ilave olarak düşünülen bu yazı “dolunlukta, yerine bir şey konmasını isteyen bir boşluğu doldurmak için eklenen ama hiçbir şey eklemeyen şey” olarak da tıpkı Platon'daki gibi hem hastalık hem ilaçtır. Yazı bir mimesis düşüncesi içinde belirlenirken resimle karşılaştırılır ve nasıl ki resimdeki çocuklar sizinle konuşamayacaksa yazı da konuşamaz. İkisi de canlı görünse bile ölüm getiricidir. Platon'daki bu fikri Rousseau da onaylar: Yazı ölüm getirir. Ayrıca piktografi (resim-yazı) uzlaşmaya başvuramaz. Rousseau için uzlaşma ikinci evrede görünür, barbarlık ve ideografi evresinde. Artık sözcük ve önermeler uzlaşımın işaretleriyle temsil edilir. Avcı varlıkların resmini yapan, çoban ise dili kaydetmeye başlayan olarak alınır başka deyişle. Bu uzlaşımın temsil ancak dil tamamen oluştuğu ve bütün halk ortak yasalar altında birleştiğinde mümkündür. İkinci tarz; ideofonografi, seslerin resmini yapar ama sözcük ve önermeleri ayırmaz. “Şeylerin ve doğal varlıkların resmedilişi konusunda anlaşmak için konuşmuş yasalara ihtiyaç yoktur ama seslerin resmedilişinin ve sözcüklerle idelerin birliğinin kurallarını saptamak için buna ihtiyaç vardır” (Derrida 2010: 445). Ancak Rousseau bu “ortak yasaları” başarabilen toplumlara “barbar” demektedir. Derrida'ya göre Rousseau'nun sözcüğü kullanımı kafa karıştırıcıdır, ama devirler ile yazı biçimleri arasında kurulan paralellik için gereklidir.

Barbarlık sözcüğü *Deneme*'de farklı anlamlarda kullanılır, örneğin daha gevşek kullanımı dağınıklık halini gösterir. *Deneme*'nin IX. Başlığının 2. Notunda “barbarlıkları” anlatılan topluluklara “vahşiler” dendiğini gösteren Derrida, aynı başlıkta barbarlık'ın altın çağ olarak ele alınıp ailevi-barbar toplumun dili ve yazısı olmadığına söylendiğini gösterir. Bu ortadan kaldırılamayacak ciddi bir çelişkidir. Tüm bunların yanı sıra Rousseau'nun toplumsal, dilsel ve yazısal yapıları nispeten bağımsız olarak ele alması dikkat çekicidir. Yazının ortaya çıkışını zorunluluğa değil de rastlantıya bırakması Derrida'ya göre, hem ikame işleminin çağrısını görmezden gelmek hem de kötülüğü dışsal, beklenmedik, silinebilir bir ilave olarak düşünmektir (Derrida 2010: 442-7).

Yazılı ime erişimin, varoluşu izde sürdürme ve evrenin genel yapısını bilme kutsal gücünü sağlaması; siyasal bir iktidar kullanan veya kullanmayan bütün ruhban sınıflarının yazıyla birlikte ve “yazısal gücün ele geçirilmesi” ile kurulmuş olması iz imkanı olmazsa hukukun da olmayacağı (strateji, diplomasi, ceza hukuku vb.nin tarih ve yapıları itibari ile yazının oluşumuna bağlı olmaları; yazıya atfedilen kökenin en çeşitli kültürlerde bile hep benzer şemalara veya “söylenbilim” (mytheme) zincirlerine göre atfedilmiş ve karmaşık ama düzenli bir biçimde hem siyasi iktidarın dağılımıyla hem ailenin yapısıyla iletişimde olmuş olması; ideolojik, dinsel, bilimsel-teknik vb. sistemlerle yazı sistemleri arasındaki dayanışmanın hep kaya gibi sağlam kalmış olması (dolayısıyla yazı sistemlerinin de “iletişim araçları” veya imlenenin taşıyıcılarından başka ve fazla bir şey olmuş olması); olduğu şey olarak, anlam ve (idealizasyon yoluyla) egemenlik olarak ancak “simgesel” denilen iktidarla birlikte ortaya çıkabilmiş olan, genel bağlamda iktidar ve iş yapma gücünün anlamının bile, her zaman yazının elde olmasına bağlı olmuş olması; para ekonomisi veya para öncesi ekonomi ile “grafik” hesaplamanın aynı kökeni paylaşması) gibi örneklerle Derrida, yazının yazıdan bağımsızca hiçbir belirli bilimin, hiçbir soyut disiplinin bu şekilde düşünemeyeceği ortak ve köklü bir olabilirliğe gönderme yaptığını belirtir (Derrida 2010: 148-9).

Burada bilimin bu yetersizliğini iyi anlamak gerekir, ki bu aynı zamanda felsefenin de yetersizliği, *episteme*'nin kapanışıdır. Bunlar hiçbir zaman söylemin bilim-öncesi ya da felsefe-altı bir biçimine geri dönüşü gerektirmez, tam tersine. Bu ortak kök, ki aslında kök değil kökenin gözden saklanmasıdır; ortak da değildir. Çünkü ancak ayırımın hiç de tek düze olmayan ısrarıyla aynı anlama gelir; stratejik olarak *iz*, *erteleme* ya da

öteleme (différance) adını verdiğimiz *bizatıhi-ayrım*'ın (*la différence-méme*) bu ad konamayan hareketine, ancak *tarihsel* kapanışta, yani bilimin ve felsefenin sınırları içinde yazı adı verilebilir. (Derrida 2010: 149)

Yazının bir biliminin ve bir felsefesinin kurulması zorunlu ve zor bir görevdir. Fakat bu sınırlara ulaşan ve onları durmadan tekrarlayan bir iz, bir öteleme, bir erteleme düşüncesi, episteme'nin alanının ötesine de yol göstermelidir. Düşünce sözcüğü burada, Heidegger'in bugün her "filozofem" in buna benzeyen ama özdeş olmayan bir çığnenişine verdiği için dolayı kendini haklı çıkardığı o ada her türlü ekonomik ve stratejik göndermenin dışında, bizim için tamamen nötr bir isim, metinde bir boşluk, ötelemenin gelecek bir döneminin zorunlu olarak belirlenmiş indeksidir. Bir şekilde "düşünce"nin hiçbir anlamı yoktur. Her açılış gibi bu indeks de, görülmesine izin veren yüzüyle, geçmiş bir devrin içerisine aittir. Bu düşüncenin hiçbir ağırlığı yoktur. Sistemin işleyişi içinde o, hiçbir ağırlığı olmayan şeydir. "Düşünmek, henüz yapmağa başlamadığımızı şimdiden bildiğimiz şeydir, yani yazının boyuyla ölçülünce, sadece episteme'de [bir ucundan] başlanılan şeydir. Gramato-logie olarak, bu düşünce hâlâ mevcudiyet duvarının içinde örülmüş kalırdı" (Derrida 2010:150).

Bilginin –felsefenin– tarihi ciltleri aşırı çoğaltma riski yaratarak insanları formalizasyona, kısaltmaya, cebire sevkederken de kökenden uzaklaşarak, imleyendeşilerek, kutsallığından arıtılıp evrenselleştirilmektedir. Bilimin tarihi gibi yazının tarihi de evrensel yazının iki dönemi arasında, ölçsüz bir imleyen tüketimiyle doğal varolanın bütünlüğünü ikiye katlayan bir mutlak piktografi ve imleyen masrafını neredeyse hiçe indiren mutlak biçimde formel [resimsiz] bir yazı arasında gidip gelir (Derrida 2010: 434).

Yazının tarihi ve bilginin tarihi –kısaca tarih dense de olur– ancak ve ancak bu iki kutbun arasında var olabilir ve eğer tarih ancak bu iki sınır arasında düşünülebiliyorsa, evrensel yazı mitolojileri –piktografi veya cebir– de bizzat tarih kavramından kuşulanılmadan diskalifiye edilemez. Her zaman bunun tersi düşünülmüşse, tarih doğru dile karşıt görülmüşse, bu herhalde arkeolojik olsun, eskatolojik olsun tarih kavramının oluşturulmasına esas olan bu sınırlara gözlerin kapalı kalmış olmasındandır... Logosantrizm devri, imleyenin dünya ölçeğinde silinişinin bir anıdır. O zaman sözün korunup yüceltildiği sanılır, oysa sadece *tekhne*'nin bir figürünün büyüüne kapılmıştır (Derrida 2010: 434-5).

Derrida buna bağlı olarak (sesçil) yazının hor görüldüğünü, çünkü (sözlü) bir imleyeni, daha evrensel ve rahat bir an için, mümkün olduğu kadar iyi tercüme etmek suretiyle

silinerek daha büyük bir hakimiyet sağlamak gibi bir üstünlüğünün var olduğu algısının öncelikli olduğunu eleştirmektedir (Derrida 2010: 435).

Sessel öz –etkilenim, her türlü “dışa” başvurmaya boş vererek, dünyanın ve o zaman insan denen şeyin tarihinin belli bir döneminde, mümkün olan en büyük hakimiyete, hayatın en büyük “kendine-mevcudiyetine”, en büyük özgürlüğe imkan verir. Bilgi (savoir) denilen dünyada var olma biçimiyle aynı zamanda, işte bu tarih (dönem olarak: tarihin bir dönemi değil tarih olarak) kapanır. Demek ki tarih kavramı, felsefenin ve epistemenin de kavramıdır. Felsefe tarihi denilen şey kendini dayatması oldukça geç olmuşsa bile, bu serüvenin ta başından itibaren oraya davetliydi. Tarihin felsefe tarihi olduğu fikri– bunun idealist veya aynı görünüşlü sözde Hegelci saçmalıklarla hiçbir ilgisi yoktur– bir anlamda bugüne kadar duyulmadık bir şeydi. Ya da, istenirse, burada Hegel’in formülünü harfiyen almak lazımdır: Tarih felsefe tarihinden ibarettir. Mutlak bilgi gerçekleşmiştir (Derrida 2010: 435).

Derrida bu durumda, bu kapalı alan çitinin dışına taşan ve dışında kalan hiçbir şeyin ne varlığın (*etre*) mevcudiyetinin, ne anlam, ne tarih, ne felsefe olacağını ama adı olmayan başka bir şey olacağını belirtir. “Bu kapalılık düşüncesi içinde kendini haber veren ve burada bizim yazımıza kılavuzluk eden” içinde felsefenin, kendi güdümünde olmayan bir metnin içindeki bir yer gibi kayıtlı olduğu bir yazı. Yazıda felsefe, yazının, imleyenin silinmesi ve mevcudiyetin tüm parlaklık ve şaşaaşı içinde imlenen varlığın (*etre*), tekrar yerine konması arzusu olarak hareketinden ibarettir (Derrida 2010: 435-6).

Sonuçta Derrida’nın tüm bu düşünceleri bize gösterir ki; Boethius’un göstergebilimsel üçgeni artık işlevini yitirmiştir. Aristoteles ve Locke’un düşünceleri Boethius Üçgeni ile uyum içindeyken Humboldt ve Saussure ile dil ve düşünce ayağının özdeşleştiği belirtilmişti. Derrida’nın Saussure’ün gösterge anlayışına getirdiği eleştirilerle ise, klasik anlamda gösterge de yerinden edilmiş böylece gösterenler artık bir tek gösterilene değil, sürekli birbirine gönderen bir zincir olarak düşünölmeye başlanmıştır. Derrida’nın görüşleri ile yazının basitçe sözün temsili, ikamesi de olmadığı görölmüştür; yani o artık imin imi değildir. Böylelikle gösterenlerin süregiden birbirinin yerini alma oyunu olan dil de dünyanın temsil edilmesinin aracı olarak görölmünün ötesinde anlamlar kazanmıştır. Dünyanın betimlenebilirliğinin koşulu da dil olmuştur. “Dünyayı ve ben’i dil aracılığıyla yapılandırıyoruz; kendinde bağıntısız olan şeyi dilde, dil ile bağıntılıyoruz ve bizim için varoluş kazanmasını sağlıyoruz” (Altuğ 2008: 216).

SONUÇ

Bu tezin birinci bölümünde dili hakikati temsil eden düşüncenin bir temsili olarak ele alan görüş incelenmiştir. Aristoteles ve Locke Boethius Üçgenine uygun olarak dili temsilin temsili olarak ele almışlardır. Aristoteles var olanların ve düşünülebilenlerin ayrıca bağıntısız söylenebilenlerin tümü olarak on kategori ortaya koymuştur; varlık, nitelik, nicelik, görelilik, iyelik, durum, uzam, zaman, etkinlik, edilginlik. Bunların hem var olanların hem de bağıntısız dile getirilebilenlerin tümü olmasının sebebi Aristoteles'e göre, düşünce ile hakikati, sözle de düşüncüyü temsil ediyor olmamızdan kaynaklanır. Bunu Aristoteles'in şu ifadesi daha net gösterir:

Seste olanlar ruhtaki duygulanımların, yazılanlar da seste olanların simgeleri. Yazı herkes için aynı olmadığı gibi, sesler de aynı değil. Bununla birlikte aynı imler için ruhtaki duygulanımlar herkesçe aynı, tasarımları aynı olanların nesnelere de aynı olacaktır (Aristoteles 2002b: 7).

Boethius bunu dünya düşünce dil üçgeni olarak bildiğimiz göstergebilimsel üçgeni ile ortaya koyar. Yazıyı dışarıda bırakarak ele alındığında bu bir üçgendir. Düşünceler dünyayı temsil eder ve dil de düşüncüyü temsil eder. Dil öncelikle söz olarak düşünülür. Böylelikle düşüncüyü temsil eden sözdür. Yazı da sözün temsidir. Yazı ve söz ilişkisi de bu tez bakımından önemlidir.

Tezin ilk bölümünde incelenen diğer filozof Locke'tur. Locke'un dil görüşü Boethius Üçgeni çerçevesinde incelendiğinde Aristoteles'inki ile paralellik gösterir. Locke'un düşüncesinde ideler, dünyanın temsidirler. Locke basit idelerin duyum ve düşünüm yoluyla elde edildiğini ama zihin tarafından üretilemeyeceklerini belirtir. Ancak karmaşık ideler ve bağıntılar zihnin basit ideler üzerindeki işlemleriyle üretilir. Sonuç olarak zihin kendisi bir ide yaratmış olmaz. Böylelikle ide hakikati temsil eder. Sözcükler ise ideleri temsil ederler. Çünkü sözcükler olmadan düşünebiliriz ancak idelerimizi yani bilgiyi aktarabilmek için söze ihtiyaç duyarız. Locke felsefesinde de söz yazıdan önce gelir. Yazı yine sözün temsidir.

Tezin ilk bölümünde ele alınan dil görüşleri bize dilin temsilin temsili olarak ele alındığını gösterir. Dil, hakikatin temsili olan düşüncenin basit bir temsidir. Dil basitçe bir iletişim aracıdır. Dil denilirken de düşünülen öncelikle ve asıl olarak sözdür. Yazı

ise sözün bir temsili olarak iş görür. Bu düşünceler Boethius Üçgeni ile tamamen örtüşen dil görüşleridir.

Tezin ikinci bölümünde, dilin temsil olma bakımından Boethius Üçgenindeki geçirdiği değişim dil felsefesi bakımından önemli olduğundan Humboldt'un ve Saussure'un dil görüşleri incelenmiştir. Humboldt dil ve düşünceyi özdeş olarak ortaya koyar. Anlamsız ses yığını ve anlamsız imgeler ancak eklemleme ile bir araya geldiğinde anlam kazanırlar. Humboldt'a göre, dil ve düşünce sandığımızın ötesinde bir özdeşliğe sahiptirler; ancak bir arada anlam ve varlık kazanırlar. Humboldt bunu dil ve kültür etkileşimi üzerinden inceler. Uluslar içlerine doğdukları dil ve düşünce ortamında şekillenirler. Bunun yanı sıra kültürlerine göre bir dil etkinliğinde bulunurlar. Humboldt'un dili hem ürün (ergon) hem de etkinlik (energeia) olarak ele alması da bundandır. Ancak dil Humboldt için bir ürün olmaktan ziyade bir etkinliktir. Bu etkinlik ulusun karakterini ve kültürünü oluşturucu bir güce sahiptir. Yine de Humboldt'un görüşlerine göre de bu dil ve düşünce özdeşliği hakikatin temsidir. Boethius Üçgeni çerçevesinden bakıldığında üçgenin iki ayağı olan dil ve düşünce bir araya getirilmiştir. Dil ve düşünce böylece hakikatin birinci elden bir temsili olurlar. Bir diğer önemli nokta Humboldt için de dil öncelikle söz olarak düşünülür. Yazı yine sözün basit bir temsili olmaktan öteye gidemez.

Saussure'un düşünceleri Humboldt'un görüşleriyle paralellik gösterir. Humboldt bu sebeple bir Saussure öncülü olarak düşünülebilir. Bu büyük bir sav gibi görünmekle beraber, ilk kez bu çalışmada dile getirilen bir düşünce değildir. Taylan Altuğ ve Onur Bilge Kula da bu şekilde düşünmektedir. Humboldt'un Saussure'den önce bir biçimci olarak görülmesi bunun bir kanıtıdır. Humboldt'un biçimci olması ise, onun dilin eklemleme anı ile biçimlendiği düşüncesine dayandırılabilir. Çünkü dil ve düşünce eklemleme ile biçimlenince, varlık ve anlam kazanır. Bunun yanı sıra, Humboldt'un ergon ve energeia (ürün ve etkinlik) ayrımı, Saussure'un langue ve parole (dil ve söz) ayrımına benzerlik gösterir. Bütün bunlardan Humboldt'un bir Saussure öncülü olduğu görüşü çıkarılabilir. Bu görüş tezin ana savını desteklemektedir. Çünkü çalışma hakikatlerin dille, anlatılarla kurulduğunu savunduğundan, eğer Saussure yerine Humboldt'a daha fazla önem atfedilseydi belki de postyapısalcılıkta Saussure eleştirilerinden çok Humboldt eleştirileri temele alınacaktı. Bu çalışma açısından

Saussure ile Humboldt'un asıl benzerliği, dille düşünceyi özdeş kılmaları olarak görülebilir. Saussure'un dil ve düşünceyi özdeş kılmasını ise en iyi ortaya koyan onun gösterge anlayışıdır. Çünkü gösterge bir işitim imgesi olan gösteren ile bir kavram olan gösterilenden oluşan bütünlüktür. Bu ikisinin ayrılmaz birlikteliği Saussure'de gösterge adını alır. Saussure bunu gösteren ve gösterilen bir kağıdın iki yüzü gibi birbirinden ayrılamamasıyla, kağıdı kessek bile her zaman iki yüzünün kalacak olmasıyla ifade eder. Bu sebeple, ses ile kavramın yani dille düşüncenin birlikteliği açıkça görülmektedir. Humboldt da zaten açıkça dil ve düşüncenin özdeş olduğunu belirtmiştir. Bu durumda Boethius Üçgenine yerleştirildiklerinde Humboldt ve Saussure aynı yerde durmaktadır. Artık dil, hakikati temsil eden düşüncenin temsili değil, dil ve düşünce birlikteliği hakikatin birinci elden temsilidirler. Bir anlamda temsilin derecesi değişmiştir. Ancak her iki düşünürde de dil öncelikle ses olarak düşünülür, yazı ise sözün temsili; yani imin imidir. Bu düşünceye Derrida'nın yaptığı itirazlar tezin üçüncü bölümünde incelenmiştir.

Derrida, sadece yazının sözün temsili olmadığını ortaya koymakla kalmaz, dilin de basitçe bir temsil olmadığını düşünür. Dilin temsilin ötesinde kurucu bir rolü vardır. Hem düşünebilmek hem de hakikatler ortaya koyabilmek için dil belirleyici bir rol oynar. Derrida'ya göre bir gösteren basitçe belli bir gösterilene götürmemektedir. Gösteren, hem bağlamı yani kendisinden önceki kelime ve cümleler içinde, hem de kavramın geçmişi düşünüldüğünde bizi başka gösterenlere gönderecektir. Derrida'nın iz kavramı düşünülerek denilebilir ki, iş başında olan bir gösterenler zinciridir. Gösterenler başka gösterenlere, metinler başka metinlere gönderirken, aşkın ya da sonul bir gösterilen de bulunamayacaktır. Bunun yanı sıra, yazı basitçe sözün imi değildir. Tarihsel olarak değil ama konum bakımından Derrida yazıya öncelik verir. Tarihsel olarak yazının mı sözün mü önce geldiğini araştırmak bir köken araştırması olduğundan, Derrida'nın görüşleriyle uyuşmaz. Çünkü sıfır noktası olarak bir köken bulunamayacaktır, bu yüzden de köken arayışı gerekmeyen bir şeydir. Yazının sözün temsili olmadığı gösterilebilir. Derrida bunu *différance* kavramı üzerinden ortaya koyar. *Différance* Fransızcada fark anlamına gelen *différence* kavramı ile okunmuş olarak aynıdır. Ama yazıdaki tek harfin farklılığı kelimeyi farklı bir kelime yapmanın yanı sıra ona başka anlamlar da katar; öteleme anlamı kazandırır. Derrida bu kelime hilesiyle bize yazıda olup sözde olmayan farkı gösterir. Bununla birlikte boşluklar, noktalama

işaretleri vb. de sözde olmayıp yazıda olan şeylerdir. Yazı böylelikle basitçe sözün temsili olamaz. Derrida sesçil yazının sesin temsili olmamasını aslında fonetik fonemin de olmayışı ile ilişkisinde düşünmemiz gerektiğini belirtir. Derrida'ya göre *différance* her zaman iş başındadır. Derrida'nın düşünceleri ile Boethius Üçgenine tekrar baktığımızda, artık üçgenin üç köşesi ve birbirini temsil ilişkisinin tamamen değiştiğini görürüz, bir anlamda göstergebilimsel üçgen çözülmüştür diyebiliriz. Başlangıçta hakikati temsil eden düşünceyi temsil eden dil, daha sonra düşünce ile birlikteliğinde hakikati temsil eden pozisyona çekilmişti. Ancak Derrida'nın düşüncelerine göre dil, artık hakikati temsil etmek yerine hakikatleri kuran bir işlev kazanmıştır. Peki, dilin hakikatleri kurduğu düşüncesi nasıl sonuçlar doğurabilir?

İnsan hakikati, hakiki dünyayı, kendisiyle çelişkili olmayan, aldatıcı olmayan, değişmeyen, ıstırap çekmediği bir dünyayı arar. Böylesi bir dünyanın var olması gerektiğine inandığından, var olduğundan da şüphe duymaz. İçinde yaşadığımız dünyayı ise hata olarak görür. Nietzsche'ye göre bu düşünce verimsiz, ıstırap çeken bir türün düşüncesidir. Hakikat istenci, yaratma istencinin güçsüzlüğünün göstergesidir (Nietzsche 2010: 382-3). Nietzsche metafizikçinin bu hakikat istemini “bir avuç dolusu kesinliği bir araba dolusu olanağa tercih etme” olarak değerlendirir (Nietzsche 2011: 24).

Gölgenin Zerdüş'te söylediği şu sözü ele alalım; “Sahiden çok sık izlerdim hakikati, adım adım: o zaman tekmelerdi başımı. Kimi zaman yalan söylediğimi düşündüm, gel gör ki ancak o zaman isabet ettirmişim—hakikate” (Nietzsche 2012: 277). Çünkü hakikat yüzyılların alışkanlığıyla ve geleneğe uyularak söylenen yalandır (Nietzsche 2017: 27). Adlandırma, sınıflandırma, türlü metafor kullanımları hatta mitleştirilmiş bir bilime dair inançlar katı bir biçimde belirlenerek mutlak hakikat olarak ortaya koyulduklarında burada söz konusu olan şey Nietzsche'ye göre bir yanılsamadır. İnsan akli ve akli ile yarattığı kavramlarla hakiki dünya olarak belirlediği yapıyı fazlaca övgüye değer bulmaktadır. Aslında bu baştan onun yaratımıdır.

Eğer birisi çalılığın arkasına bir şeyler gizler, sonra onu tekrar aynı yerde arar ve orda bulursa, bu arayış ve buluşta takdir edilecek bir taraf yoktur; lakin doğruluğu aklın alanında arama ve bulma konusunda işler böyle yürür (Nietzsche 2017: 29).

Buna önce memelileri tanımlayıp sonra deveyi inceleyip onun bir memeli hayvan olduğunu belirterek yapılan bilimi örnek veren Nietzsche için bu doğruluğun değeri sınırlıdır (Nietzsche 2017: 29-30).

Hakikate dair bu fikirleri ile bir postmodernizm öncülü olarak düşünülebilecek Nietzsche'nin burada anılmasının sebebi, Derrida'nın da dil düşüncesi hesaba katılarak çağımızda tek ve mutlak hakikat düşüncesinin geçerliliğini yitirdiğini gösterebilmektir. Nietzsche'nin hakikat fikrinden tümünden vazgeçtiği söylenemez. İnsan, güç istenci çerçevesinde anlamlandırmaya ve bilmeye ihtiyaç duyduğundan hakikat arayışı içindedir. Ancak Nietzsche'nin perspektivizmi çerçevesinde düşünüldüğünde mutlak hakikat olarak ortaya konan her şeyin, aslında kaynağında güç istencinin olduğu birer yorum oldukları; yaşamın ancak perspektifsel olarak betimlenebileceği görülür (Çelik 2013: 137).

Tüm bunlara karşın Nietzsche hakikat yoktur, hakikat fikrinden tamamen vazgeçelim dememektedir. Sadece belirli bir dinin, ideolojinin, hatta belki felsefi görüşün katı ve asla değişmeyecek hakikat olarak belli bir şeyi ortaya koyup tüm yaşamı ona göre belirlemesini, artık bu görüş yaşama zarar vermeye başladığında bile ondan vazgeçmek istememesini eleştirir. Yukarıda da söylediğimiz gibi Nietzsche için temel ölçüt yaşamın yükseltilmesidir. Belirli bir şey hakikat olarak değişmezcesine belirlenip bütün insan olanaklarına yüz çevirmemek gerekir.

Yani artık tek bir hakikat fikrinden vazgeçip, farklı dillerle, farklı dünya anlayışlarıyla, başka bakış açılarıyla oluşturulabilecek birçok hakikat olduğu düşüncesine inanmak daha yerinde görünmektedir. Hakikatlerimizi dille oluşturuyorsak bu zaten açıktır. Nietzsche dolayımından geçen ve Derrida'yı merkeze alan bir perspektif bunu kabul edecektir. Bu tez çalışmasından çıkarılabilecek sonuçlardan biri budur; mutlak hakikat anlayışının yıkıldığı, tek bir değil de birçok hakikatin bulunduğu görüşü.

Bu anlayışla yaklaştığımızda tüm metin okumalarımız da değişecektir. Metnin bize ne anlattığını, doğru anlamı belirleme, yazarın ne kast ettiğini, anlatmak istediğini doğru anlama çabamızda değişiklik olacaktır. Öncelikle tek bir doğru anlam fikrinden vazgeçilip doğru anlamlardan söz edilmesi yerinde olacaktır. Ancak anlamların doğruluğunu belirleme ölçütü de yeniden gözden geçirilmelidir. Umberto Eco'nun söz

ettiği doğru yorumlar ve aşırı yorum meselesi çerçevesinde düşünülürse öncelik ne okurun ne de yazarın niyetidir. Eco'ya göre, metnin niyeti içinde düşünülerek ve metnin çizdiği sınırlar içinde kalınarak ancak doğru yorumlar ortaya konulabilir. Eco kendisi de doğru yorumlar için kesin bir ölçüt ortaya koymamıştır, ama yanlış yorumlar için ölçüt belirlemenin daha kolay olacağını belirtir. Eco, ölçüt olarak metinsel iktisadilikten söz eder. Metnin bütünselliği içinde diğer yorumları göz önünde bulundurunca en çok bağlantı kurabilen, metnin çizgiselliğinde metnin daha büyük bir kısmını açıklayabilen yorum ekonomiktir (Eco 2008: 67). Ancak Derrida'nın tezde ele aldığımız görüşleri çerçevesinde tekrar gözden geçirirsek metnin niyeti de geçerliliğini yitirmiş bir ölçüt olur. Çünkü artık gösterenler belli gösterilenlere değil gösterenler bizi başka gösterenlere götürmektedirler. Derrida'nın deyimi ile bir göstergeler zinciridir söz konusu olan. Metinler bizi hep başka metinlere göndererek onlarla benzerlikleri içinde onlardan farklılıklarıyla yeni okumalara kapı aralayacaklardır. Her okuma da aynı kişinin aynı metni tekrar okuması dahi olsa yeni bir yorum olacaktır. Derrida'ya göre metinler demek istediklerinin ötesinde birçok şey de söylerler, hatta demek istediklerinin tersini söyledikleri de sıklıkla görülür. Derrida'nın *déconstruction*'u tam bu noktada kendini gösterir. *Platon'un Eczanesi*'nde Derrida'nın yaptığı, Platon'un yazıyı babasız, öksüz, sözün temsili ve daha önemsiz olarak ortaya koymak isterken tam da tersini dediğini ve yazının önemini ortaya koyduğunu açığa çıkartması buna güzel bir örnektir. Batı metafiziği Derrida'ya göre karşıtlıklar üzerinden kurulmuştur ve bu karşıtlarla düşünme olgusundan bir kerede ve tamamen çıkış olmasa da metinler *déconstruction*'a uğratarak görülecektir ki; metinler demek istemedikleri birçok şeyi de demektirler. Benzer şekilde Derrida, *Gramatoloji*'de Rousseau üzerine yazdıkları ile, Rousseau'nun *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*'de dillerin kökeni konusundaki fikirlerini, kuzey/güney dilleri konusundaki ayrımını, onun toplum durumları olarak belirttiği vahşilik, barbarlık ve uygarlık durumları ile koşut olarak ele aldığı düşüncelerini *déconstruction*'a uğratarak Rousseau'nun metinlerinin Rousseau'nun demek istediğinden çok başka şeyler ortaya koyduğunu, Rousseau'nun bağlanmak istediği metafiziği aslında kendisinin yıktığını gösterir.

Hakikatin dille oluşturulduğu fikrinden hareket edildiğinde metin okumalarının yanı sıra, tüm tarihe bakış açımız, dolayısıyla felsefe tarihine bakışımız değişecektir. Hakikatlerin dille oluşması düşüncesi tarihte anlatı kavramıyla karşılığını bulur. Tarih,

her ne kadar yasaların ve belgelerin iş başında olduğu bir alan olsa da anlatılarla ortaya konulagelmektedir. Bunu en iyi Keith Jenkins'in *Tarihi Yeniden Düşünmek* metnindeki şu ifadesi gösterir:

Dünya/geçmiş, bize zaten daima öyküler olarak sunulurlar ve bu öykülerin gerçek dünyaya/geçmişe karşılık gelip gelmediklerini bu öykülerden (anlatmalardan) sıyrılarak bilemeyiz; çünkü "gerçeklik"i "zaten her zaman" [varolan] bu anlatmalar oluşturur (Jenkins 1997: 21).

Bu bakış açısıyla hakikatler de tarih de sadece dille kurulmuş olmakla kalmaz, her zaman yeniden ve yeniden okunup, yorumlanabilirler. Tarih için geçerli olan bu yaklaşım felsefe tarihine de uyarlanabilir. Felsefe tarihi de varolan anlatılarla kurulmuş bir alan olarak her zaman yeniden okunmaya ve yeniden yorumlanmaya açıktır.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia (1998). *Dil - Kültür Bağlantısı*. İstanbul: İnkilâp Kitabevi.
- Altınörs, Atakan (2016). *İdealar ve Dil Bağlamında Locke ile Leibniz*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi.
- Altuğ, Taylan (2008). *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: Yapıkredi Yayınları.
- Aristoteles (2002a). *Kategoriler*. (Çev. Saffet Babür). Ankara: İmge Yayınevi.
- Aristoteles (2002b). *Yorum Üzerine*. (Çev. Saffet Babür). Ankara: İmge Yayınevi.
- Aysever, R. Levent (2002) "Kratylos: Adların Doğruluğu ve Bilgi". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: 19, sayı: 2, 153-166.
- Barthes, Roland (1979). *Göstergebilim İlkeleri*. (Çev. Berke Vardar, Mehmet Rifat). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Chomsky, Noam ve Foucault, Michel (2005). *İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet*. (Çev. Tuncay Birkan). İstanbul: bgst Yayınları
- Çelik, Ezgi Ece (2013). "Gadamer'in Hermeneutik Ufku ve Nietzsche'nin Perspektivizmi". *FLSF Sayı 15* içinde s. 127-143.
- Derrida, Jacques (2007). *Önemsizin Arkeolojisi: Condillac Okuması*. (Çev. Ali Utku, Mukadder Erkan). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Derrida, Jacques (2008a). "Différance". (Çev. Önay Sözer). [Toplumbilim Jacques Derrida Özel Sayı (Sayı 10). İstanbul] içinde s. 51-63.
- Derrida, Jacques (2008b). *Khora*. (Çev. Didem Eryar). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Derrida, Jacques (2010). *Gramatoloji*. (Çev. İsmet Birkan). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Derrida, Jacques (2012). *Platon'un Eczanesi*. (Çev. Zeynep Direk). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Dinçer, Kurtuluş (2010). *Kısaca Felsefe*. Ankara: Pharmakon Kitap.
- Eagleton, Terry (2004). *Edebiyat Kuramı*. (Çev. Tuncay Birkan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Eco, Umberto (2008). *Yorum ve Aşırı Yorum*. (Çev. Kemal Atakay). İstanbul: Can Yayınları.
- Greenlee, Douglas (1967). "Locke's idea of 'idea' ". *Theoria* Volume 33, Issue 2.
- Gülsoy, Derya (2005). "Medyanın Altyapısına Mualif Bir Yolculuk Noam Chomsky". *Kadife Karanlık 21. Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar* içinde s.139-191. Nurdoğan Rigel (Ed). İstanbul: Su Yayınevi.
- Humboldt, Wilhelm von (1972). *Linguistic Variability & Intellectual Development*. (Translated by George C. Buck, Frithjof A. Raven). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Humboldt, Wilhelm von (1988). *On Language*. (Translated by Peter Heath). Cambridge: Cambridge University Press.
- Jenkins, Keith (1997). *Tarihi Yeniden Düşünmek*. (Çev. Bahadır Sina Şener). Ankara: Dost Kitabevi.
- Kılıç, Savaş (2003). "Sözcüklerle Nesnelere Arasında: Dil – Kültür İlişkisi Üstüne Notlar". *Anlamın Gizi Dilden İdeolojiye* içinde s. 55-61. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Kula, Onur Bilge (2012). *Dil Felsefesi Edebiyat Kuramı -1*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Locke, John (2004). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. (Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Marenbon, John (2003). *Great Medieval Thinkers: Boethius*. Oxford University Press.
- Meier-Oeser, Stephan (2011). "Medieval Semiotics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/semiotics-medieval/>>.
- Nietzsche, Friedrich (2010). *Güç İstenci*. (Çev. Nilüfer Epçeli). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich (2011). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. (Çev. Ahmet İnam). İstanbul: Say Yayıncılık.
- Nietzsche, Friedrich (2012). *Böyle Söyledi Zerdüşt*. (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich (2017). "Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine". (Çev. A. Onur Aktaş). *Nietzsche ve Dil Erken Dönem İki Makale ve Yorumları* içinde s. 21-37.

- Özcan, Muttalip (2011). *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Platon (2000). *Kratylos*. (Çev. Cenap Karakaya). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Porphyrios (1986). *Isagoge: Aristoteles'in Kategorilerine Giriş*. (Çev. Betül Çotuksöken). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Rousseau, Jean-Jacques (1968). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*. (Çev. Erdoğan Başar). Ankara: Anadolu Yayınları.
- Rousseau, Jean-Jacques (2011). *Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*. (Çev. Ömer Albayrak). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Sarup, Madan (2004). *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*. (Çev: Abdülbaki Güçlü). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Saussure, Ferdinand De (2001). *Genel Dilbilim Dersleri*. (Çev. Berke Vardar). İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Vardar, Berke (2001). *Dilbilim Temel Kavram ve İlkeleri*. İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Yıldırım, Berna (2015). "Değişen Fikirler, Felsefi Öncüller: Çağdaş Edebiyat Kuramında Felsefe". *Monograf Edebiyat Eleştirisi Dergisi*, 2015/4, 31-64.
- Yücel, Tahsin (2005). *Yapısalcılık*. İstanbul: Can Yayınları.

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 07/07/2017

Tez Başlığı / Konusu: Dünyayı Anlamada Dilin Rolü: Dilin Temsil İşlevi Üzerine Bir Çalışma

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

07.07.2017
Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Rabia Topkaya
Öğrenci No: N10123294
Anabilim Dalı: Felsefe
Programı: Felsefe
Statüsü: Y.Lisans Doktora Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Uygundur.

Prof. Dr. Nazik Kalaycı

(Unvan, Ad Soyad, İmza)



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 11./07/2017

Tez Başlığı / Konusu: Dünyayı Anlamada Dilin Rolü: Dilin Temsil İşlevi Üzerine Bir Çalışma
Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam .../... sayfalık kısmına ilişkin, 11./07/17 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 2 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç/dâhil
- 4- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orjinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

11.07.2017

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Rabia Topkaya
Öğrenci No: N10123294
Anabilim Dalı: Felsefe
Programı: Felsefe
Statüsü: Y.Lisans Doktora Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

Prof. Dr. Nazile Kalaycı

(Unvan, Ad Soyad, İmza)