Bilim ve Gelecek Kitaplığı

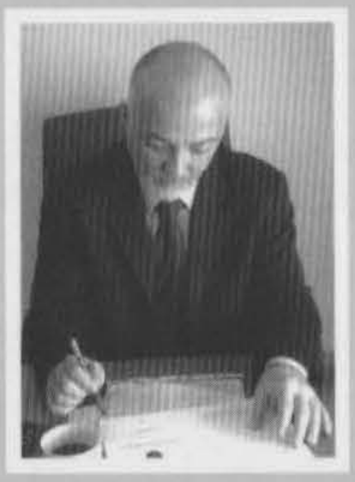
50 SORUDA

dil felsefesi

Atakan Altınörs

Kitap Dizisi 14

2. BASKI



Selâmi Atakan Altınörs, 1972 yılında Üsküdar'da doğdu. Uludağ Üniversitesi'nde felsefe alanında lisans ve yüksek lisans öğrenimi gördü. Aynı üniversitede önce araştırma görevlisi, ardından da öğretim görevlisi olarak çalıştı. 1997-98 yılları arasında Burgonya Üniversitesi'nde burslu olarak bulundu. 2002'de Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne geçti. 2008'de aynı üniversitede doktora öğrenimini tamamladı; 2012 yılında da doçentliğini aldı. Araştırmaları, dil felsefesi başta olmak üzere, analitik felsefe, Yeniçağ felsefesi, epistemoloji gibi alanlarda yoğunlaşan yazarın, çeşitli hakemli dergilerde yayımlanmış Platon, Locke, Berkeley, Rousseau, Herder, Chomsky gibi filozoflar hakkında birçok makalesi yanında, Descartes, Leibniz, Bergson, Renan, Ricoeur gibi filozoflardan yaptığı çeviriler bulunmaktadır.

Bilim ve Gelecek Kitaplığı



Kitap Dizisi - 14

Bilim ve Gelecek Kitaplığı - 30

50 Soruda Kitap Dizisi - 14
50 Soruda Dil Felsefesi

Alakan Altınörs

© Bu kitabın yayın hakları
7 Renk Basım Yayım ve Filmcilik Ltd. Şti.'ne aittir.

Birinci Baskı: Kasım 2012
İkinci Baskı: Şubat 2014

ISBN: 978-605-5888-26-8

Dizi Editörü: Nalân Mahsereci

Kapak tasarımı: Şule Dede

Sayfa tasarımı: Eren Taymaz

Baskı: Kayhan Matbaacılık
Davutpaşa Cad. Güven Sanayi Sitesi B Blok
No: 244 Topkapı - İstanbul
Tel: 0212.612 31 85

7 Renk Basım Yayın ve Filmcilik Ltd. Şti
Moda C. Zuhal Sk. No: 9/1 Kadıköy-İstanbul
Tel: 0216.349 71 72
http://www.bilimvegelecek.com.tr
e-mail: bilgi@bilimvegelecek.com.tr



dil felsefesi

ATAKAN ALTINÖRS

İÇİNDEKİLER

Sunuş / Nalân Mahsereci 9

Önsöz 11

1. Bölüm
FELSEFENİN DİLE YAKLAŞIMI 13

1) Dil felsefesi nasıl bir alandır? 13
2) Dil felsefesinin dilbilimden ayrılan yönü nedir? 15
3) Dil felsefesi ile analitik felsefe arasında ne fark var? 19

2. Bölüm
DİL FENOMENİ 21

4) Dil nedir? 21
5) Dilin işlevleri nelerdir? 26
6) Hayvanlar arasındaki iletişim biçimleri bir dil meydana getirir mi? 28
7) Düşünce ile dil arasındaki ilişki nedir? 33
8) Dil ile kültür arasında nasıl bir bağ var? 36

3. Bölüm
DİLİN KÖKENİ SORUNU 41

9) Dilin kökeni neden bir felsefî sorundur? 41
10) Dilin kökeni mitolojide nasıl açıklanır? 44
11) İncil'de dil hakkında neler söylenir? 46
12) Tanrısal bağış hipotezi nedir? 48
13) Tanrısal bağış hipotezine hangi filozoflar itiraz etmiştir? 51

4. Bölüm
ANLAM SORUNU 55

14) Anlam nedir? **55**
15) Zihinci anlam yaklaşımı neyi savunur? **59**
16) Göndergeyi/referansı temel alan anlam görüşünün iddiası nedir? **62**
17) Davranışçı yaklaşım anlam sorununa nasıl bir çözüm önerir? **65**
18) Pragmatik yaklaşım nedir? **68**

5. Bölüm
ANTİKÇAĞ FELSEFESİNDE DİL 71

19) Antikçağ felsefesinde dile nasıl yaklaşılmıştır? **71**
20) Sofistlerin retorik anlayışı nedir? **75**
21) Platon dile nasıl yaklaşır? **78**
22) Aristoteles'in dil anlayışı nedir? **81**

6. Bölüm
ORTAÇAĞ FELSEFESİNDE DİL 87

23) Augustinus dile dair neler söyler? **87**
24) Ortaçağ'da dil felsefesinde tartışılan başlıca konular nelerdir? **90**
25) Nominalizm nedir? **93**
26) Ockhamlı William'ın dil görüşü nedir? **96**

7. Bölüm
YENİÇAĞ FELSEFESİNDE DİL 101

27) Hobbes'un dil anlayışı nedir? **101**
28) Descartes'ın dil felsefesi alanındaki önemi nedir? **103**
29) Port-Royal Ekolü'nün dil görüşü nedir? **106**
30) Locke'un dil felsefesi alanındaki yeri ve önemi nedir? **111**
31) Leibniz dile ilişkin ne gibi değerlendirmelerde bulunmuştur? **116**
32) Condillac'ın dil anlayışı nedir? **120**
33) Berkeley'in dil anlayışı nasıl tasvir edilebilir? **128**
34) Rousseau'nun dil felsefesi alanındaki görüşleri nasıl özetlenebilir? **131**
35) Herder dil hakkında neler söyler? **137**

8. Bölüm
YAKINÇAĞ FELSEFESİNDE DİL 143

36) Renan'ın dil anlayışı nasıl tasvir edilebilir? **143**
37) Humboldt'un dil anlayışı kısaca nasıl açıklanabilir? **149**
38) Bergson dile nasıl yaklaşır? **152**
39) Cassirer'in dil görüşü nasıl özetlenebilir? **157**
40) Marksizm dile nasıl yaklaşır? **160**
41) Frege'nin ve Russell'ın dil felsefesi alanındaki önemi nedir? **165**
42) Mantıkçı pozitivizmin dile yaklaşımı nasıldır? **173**
43) Wittgenstein'ın dil anlayışı nedir? **178**
44) Austin ve Searle'ün söz edimleri teorisi nedir? **181**
45) Grice'ın dil felsefesine yaptığı katkı nedir? **185**
46) Quine "radikal çeviri" kavramıyla neyi kasteder? **187**
47) Skinner'ın dil teorisi nedir? **188**
48) Chomsky'nin dil görüşü nasıl özetlenebilir? **191**

9. Bölüm
ÜLKEMİZDE DİL FELSEFESİ 197

49) Ülkemizde dil felsefesi çalışmaları hangi düzeydedir? **197**
50) Dil felsefesi açısından bakıldığında Türkçemiz hakkında neler söylenebilir? **199**

Türkçe'deki dil felsefesi kaynakçası 203

Sunuş

"50 Soruda" dizisinin 14. kitabı olan *50 Soruda Dil Felsefesi*, felsefenin "mektepli" olduğu gibi gönüllü öğrencilerini de, yaşamlarımızın orta yerinde duran bir olgu olan "dil"in özü üzerine düşünmeye davet ediyor. Yazar Atakan Altınörs, kitabın ilk bölümlerinde, dilin niteliğini düşünce, kültür ve varlık ile ilişkilerinde soruşturan felsefi soruları konu ediniyor. Ardından gelen bölümlerde, felsefe tarihinde dil üzerine ortaya konmuş görüşler, dönemler temelinde ele alınıyor. Dilin felsefesi üzerine genel bilgi edinmek isteyen okurları doyuracağını sandığımız kitabın, ileri okumaları hedefleyen okurlar için de sağlam bir temel atacağını düşünüyoruz.

50 Soruda Dil Felsefesi metni, dizinin diğer kitaplarından, yazım biçimleri, kuralları ve sözcük tercihlerinde kimi farklılıklar taşıyor. Yazarının "dil felsefesi" üzerine çalışıyor olmasını da dikkate alarak, seçimlerine saygı göstermeyi yeğledik.

Düşüncelerinizi kanatlandıracak bir kitapla karşılaşmış olmanız dileğiyle, keyifli ve verimli okumalar...

***

Elinizde özgün ve nitelikli bir örneğini tutmakta olduğunuz "50 Soruda" dizisi, bilimin ve felsefenin temel kuramlarını ve alanlarını konu edinen, Türkiyeli bilim insanlarının kaleme aldığı popüler bilim kitaplarından oluşuyor. Bu kitaplar, bilimin, anlaşılmaz, karmaşık, ha-

yattan kopuk, soğuk, kuru ve teknolojiye indirgenmiş bir bilgi yığını olmadığını; tam tersine, evreni, doğayı, toplumu ve insanı anlamak için doğru anahtarlar sunan; bilme, öğrenme coşkusu uyandıran; en güvenilir bilgi kaynağı olduğunu gösterebilmeyi hedefliyorlar.

Bir aydınlanma hizmeti olarak tasarladığımız "50 Soruda" dizisinde yayımlanmış kitapların listesine, elinizdeki kitabın arka kapak içinden ulaşabilirsiniz.

Herkese bilim!

Nalân Mahsereci

Önsöz

Bilim ve Gelecek Kitaplığı'nın "50 Soruda" dizisinin ülkemizde bilimlerin ve felsefenin ana konularına ışık tutan çok değerli bir yayıncılık hizmeti olduğu muhakkak. Bendeniz de bu ışıklı kervanda yer almış olmaktan son derece mutluyum. Kervana katılmamdaki payından dolayı Sayın Nalân Mahsereci'ye yürekten teşekkürlerimle...

Atakan Altınörs

1. Bölüm
FELSEFENİN DİLE YAKLAŞIMI

1 | Dil felsefesi nasıl bir alandır?

Felsefenin belli başlı alanlarından biri olan dil felsefesi, Almanca, Japonca, Sanskritçe gibi tek tek "diller"i, lisanları değil, genel olarak "dil"i konu edinir. Filozofları dil üzerine düşünmeye yönelten "Dil nedir?" sorusu, olgusal özellik taşıyan bir araştırma programıyla yanıtlanmayı bekleyen bir soru değildir. Dil felsefesinin nasıl bir alan olduğunu tarif etmede son derece önemli bu noktayı, dilerseniz biraz açalım.

"Olgusal araştırma programı" ile kastetmek istediğim, örneğin insanın sözel davranışlarını inceleyen bir psikolengüistin çalışma tarzıdır. Kabaca söylersek, tek tek bilimler kendi araştırma alanlarındaki olguları, neden-sonuç ilişkisi bakımından (doğa bilimlerinde genel yasalar altında, beşerî bilimlerdeyse yasalar kadar sıkı-gerekli olmayan birtakım ilkelerle yahut yorumlama gelenekleriyle) açıklamaya çalışır. Nedensel açıklama çabalarıyla bilimler, alanlarına izafen (dili konu edinen bilim dalı örneklerimizi çoğaltalım: sosyolengüistik, dil antropolojisi, nörolengüistik, vb.) he-

nüz açıklanmamış (veya daha da açıklanmaya muhtaç) olgulara yönelerek duruma göre gözlem ve deney metotlarını kullanır. Sonuçta ortaya konan açıklama da büyük oranda, gelecekteki mümkün gözlemlerle düzeltilmeye ya da yanlışlanmaya açık bir mantıksal yapıda olacaktır.

Biraz kestirmeden ve kabaca söylersek, dili inceleyen bir bilim insanıyla karşılaştırıldığında filozofların dil hakkındaki refleksiyonları, gidip de dildeki falan olguları gözlemlemeyi, filan deneyleri yapmayı gerektirmez. Bununla kastetmek istediğimiz de yanlış anlaşılmasın lütfen: Dil felsefesi, dile ilişkin olgulara gözünü kapatır ve onları hesaba katmaz demek istemiyoruz. Hatta tam tersine, dil görüşlerini dilsel olgulardan, bilhassa da lengüistiğin verilerinden hareketle inşa etmiş filozofların sayısı az değildir. Fakat, dil hakkındaki felsefî görüşler, deyim yerindeyse artık "ayaklarını yerden kesmiş", deneyim alanından "theoria" alanına bir sıçrama gerçekleştirmiştir. Bu bakımdan da filozofların dil "üzerine" söylemi (diskuru), bir "üst-dil" [*meta-language*] meydana getirir. Yani filozoflar (ya da filozofça düşünen dilbilimciler, sosyologlar, psikologlar, etnologlar, antropologlar ve başka bilim dallarının mensupları) dilsel olguların gözlemlenmesinin (veya çeşitli deneylerin) sonuçlarını ifade eden bir söylem ortaya koymaz; dil hakkında söylenmiş (ister bilimsel ister felsefî) şeyler üstüne konuşur. Bu tutum da elbette ki felsefenin düşünceler üzerine düşünme diye tarif edilebilecek "refleksiyon"a dayalı yapısından kaynaklanmaktadır.

Buraya kadar arz etmeye çalıştığımız hususlardan hareketle dil felsefesi, dilin "neliği", mahiyeti hakkında bir derin düşünme çalışmasıdır demek mümkündür. "Dil nedir?" sorusundan sökün eden dizi dizi kavramı birbirleriyle ilişkilendirerek açma, açıklama gayreti olması itibariyle dil felsefesi daha çok kavramsal bir alandır. Dil ile düşünce ilişkisi, dilin kökeni, dil ile varlık arasındaki temsil ilişkisi, dil ile yönelmişlik arasındaki ilişki, anlamın ne olduğu, dil-kültür, dil-mitos ilişkisi, insanın simgesel dünyası, ideal dil tasarımı, hayvanların iletişim biçimleriyle insan konuşması arasındaki benzerlikler ve farklılık-

lar gibi nice problem, dil felsefesinin konusunu meydana getirir. Böylece dil felsefesinin; dili inceleyen birçok bilim dalının ortaya koyduğu açıklamaların, bir başka deyişle dile dair bilimsel bilgilerimizin çeşitliliği karşısında, insan aklının dil fenomenine ilişkin bütünleşik bir idrak geliştirme yönündeki bir çabası olduğunu söyleyebiliriz.

Ayrıca şunu da es geçmemeliyiz ki filozofların dil üstüne söylemlerinde sordukları sorular çoğu kez cevapladıklarından daha fazladır. Zira, bilimlerin kayıtsız kaldığı ve en son çözümleri, tüketici cevapları olmayan büyük problemlerin alanı olan felsefe, bir çözüm âleti olmaktan çok, refleksiyonu hep bir adım daha ileriye taşıyan, çözümde her zaman yeni bir problemin, yeni soruların nüvesini arayan bir düşünsel etkinliktir. Düşünce üretimine değer veren ülkelerde el üstünde tutulan ve "kültürün kaymağı" muamelesi yapılan felsefenin işlevi tam da bu noktada belirir: Kavrayışımızı derinleştirmeye yönelik bir faaliyettir felsefe. Dil felsefesi de, dil hakkındaki idrakimizi derinleştiren, bu konudaki düşünce ufkumuzu açan, dilin ne olduğunu ve ne olmadığını daha berrak görmemizi sağlayan bir nazarî/teorik alandır.

2 | Dil felsefesinin dilbilimden ayrılan yönü nedir?

Yukarıdaki cevabımızda açıkladığımız gibi, dil felsefesinin hareket noktası "Dil nedir?" sorusudur. Dikkat edersek, burada sorgulama konusu olan şey, Türkçe, Latince, Fransızca gibi tek tek diller değil, genel olarak dilin mahiyeti/neliğidir. Dil felsefesi ile dilbilim arasında karşımıza çıkan temel ayrım da işte buradadır. Dilbilim, kendi alanındaki olguları, yani tek tek dillerin morfolojik, sentaktik, semantik, fonetik, vb. açılardan yapılarını ve işleyişlerini, gelişim süreçlerini, aralarındaki akrabalıkları, dil ailelerini ve bu gibi başka konuları incelerken dil felsefesi genel olarak dil fenomeni üzerine odaklanmaktadır. Hatta filozoflar, mevcut diller dışında bir de sembolik mantık gibi bazı

"yapay diller" icat eder ve onları da soruşturma kapsamına alır. Toparlarsak, filozofun dile bakış açısı, olguları açıklamaya veya betimlemeye çalışan (katışıksız/pür bilim insanı yanıyla) dilbilimcinin tavrından ayrılır. Dil filozofunun ilgisinin odak noktasında, belirli bir dil veya tek tek diller değil, insanın dil melekesi/yetisi bulunur.

Dil felsefesiyle ilgili genel geçer bir belirleme yapmanın önündeki ilk güçlük, şüphesiz ki filozofların dil hakkındaki değerlendirmelerinin arz ettiği çeşitliliktir. Auroux'nun da belirttiği gibi aslında "dil felsefesi" adlandırması ne bir kavrama ne de iyice teşekkül etmiş disipliner bir alana tekabül eder; bu adlandırmayla, farklı farklı kaynaklardan beslenen refleksiyonlar toptan kastedilir (Auroux, 2008: 3). Gerçekten de hemen akla geliveren bazı isimler ve dili problematikleştirme tarzları düşünüldüğünde bile, "dil felsefesi" adı altında derlenebilecek yaklaşımlar arasında yer yer radikal farklılıklar bulunduğu dikkati çeker. Meselâ, dili idealarımızı dışavurma aracı olarak gören klasik yaklaşımla, dilin çevreden edinilen bir sözel davranış örüntüsü olduğunu savunan Skinner'ın yaklaşımı arasında; formel diller inşa etme projesine harç taşımış olan Frege, Russell gibi filozofların yaklaşımıyla, gündelik/olağan dili ve bir sosyal pratik olarak "söz"ü merkeze alan Austin, Searle gibilerin yaklaşımı arasında çarpıcı karşıtlıklar vardır. Bunca çeşitliliğine rağmen dile felsefî yaklaşımların daima, "hakikat", "realite", "mantık", "düşünce" ve hatta "ahlâk" gibi felsefî meseleler bağlamında dili ele alma ortak paydasında buluştuğu görülür. Dilbilimcinin incelediği olguları açıklamak üzere ortaya attığı sorulara tatminkâr cevaplar bulma becerisi ve çözüm odaklı stratejisi karşısında dil filozofunun çalışmasının bir "problematikleştirme" süreci olduğu, bir kez daha vurgulanmalıdır. Nihaî çözümleri olmayan sorunlara kafa yoran dil filozofu bakımından bizzat problem ve onun felsefe tarihi boyunca işlenmesine getirilebilecek katkı değer taşır.

Buraya kadar çizmeye çalıştığımız çerçeveyi, bazı dilbilimcilerin ve felsefecilerin tespitleriyle dolduralım. Dil felsefesiyle dilbilim arasındaki farklılığı Mounin şöyle açıklar: Dilin antropolojik anlamı, kökeni ve işlev görmesi hak-

kındaki metafizik, biyolojik, psikolojik, estetik hipotezler alanı olması bakımından dil felsefesi dilbilimden farklılaşır (1995: 205). Aynı konuda Bumann da şunu kaydeder: «Dil felsefesi, çeşitli dilbilimsel araştırmaların sonuçlarına topluca bakmakla, yeni bilgilere yol açar ve yeni problemler formüle eder. Yine, dilbilime karşıt olarak, dilin kendisini veya "genel dil tipi"ni konu alır» (1990: 480).

Perrot dilbilimin birincil görevinin, gözlemlenebilir bütün dil olgularını tasvir etmek olduğunu belirtir (2007: 11). Martinet de lengüistiği "insan dilinin bilimsel incelemesi" biçiminde tanımlamasını takiben, bir incelemeye "bilimsellik" vasfını kazandıran şeyin, o incelemenin "olguların gözlemlenmesi" üzerinde temellenmesi ve olgular arasında birtakım estetik ya da ahlâkî ilkeler adına bir tercihte bulunmaktan kaçınmak olduğunu belirtir (2008: 31). Demek ki dilbilim olgusallık vasfıyla, bilimlerden biri olmayan dil felsefesinden ayrılır.

Ülkemizin değerli dilbilimcilerinden Aksan da dilbilimden, "dilin bütün genel ve özel niteliklerini, yani herhangi bir dile, bir dil öbeğine özgü ya da bütün dillerde görülen özellikleri, dil olaylarını araştırma konusu edinen geniş çerçeveli bir bilim"i anladığını açıklamaktadır (2000: I, 24). Aksan, geçen asırlarda yaygın bir perspektif olduğunu belirttiği ve "dil denen kurumun dünyadaki ortak niteliklerine eğilen" genel dilbilimin temel konularını, "dilin düşünceyle, ruhla ilgisi, kaynağı, toplum ve kültürle ilişkileri gibi sorunlar" şeklinde sıralar (2000: I, 24). Bu tespitinin hemen ardından ise, dilbilimde sorunların ister istemez tek tek dillere ilişkin olduğunun altını çizer.

Martin, dilbilimcinin araştırma konusunun dışında kalan bir alanda, filozofun "dilin tabiatını" sorgulayan yaklaşımına işaret eder (2004: 105). Böylece filozof, "İnsan dili doğuştan/fıtrî midir, yoksa sonradan kazanılmış mıdır?", "İnsanımsıların [*hominidés*] dili, diğer türlerde gözlemlenen dillerden başka bir tabiatta mıdır?", vb. sorularla meşgul olur. Nef ise, felsefî bakış açısının eleştirel boyutuyla dilbilimsel bakış açısından ayrıldığını kaydeder. Dil felsefesi kadar dilbilim de "anlamlılık"

[*signification*] ile ilgilenmekle birlikte, Nef'e göre anlamlılığın imkân şartlarını sadece felsefe sorgular (1993: 4). Bu itibarla anlamlılığın, leksikal, gramatikal ve tekstüel yapılarda ortaya çıkışını betimleyen dilbilimsel semantik ile, düşünce, doğruluk ve anlamlılık arasındaki bağlantılar üzerine düşünen ve böylelikle de eleştirel bir yol izleyen felsefî semantiği birbirinden ayırmak gerektiğine dikkat çeker (Nef, 1993: 4). Neticede, Nef dil hakkındaki bir görüşün "felsefî" diye nitelenebilmesi için, şu beş özellikten en az ikisini bünyesinde barındırması gerektiğini savunur:

[1] Dilin ampirik kavranışını, dilin genel kavranışına doğru aşma; tek tek dillerin [*langues*] çeşitliliğinden, dilin [*langage*] birliğine [*unité*] geçiş.

[2] Dilin kökeni konusunda bir problematiği içerme (Oysa dilbilim, bu meseleyi kendi alanından dışlamıştır.

[3] Dili ve zihnin ameliyelerini/işlemlerini irtibatlandırma (Oysa dilbilim böyle bir irtibatlandırmayı "psikolojizm"e düşmek olur diye bir kenara bırakır).

[4] Realitenin dil aracılığıyla temsilini problem haline getirme (Oysa yapısal dilbilim realiteyi kendi alanının dışında tutar).

[5] Dili -muhakeme, heyecanların dışavurumu, vb.- bilişsel faaliyetlerin âleti olarak değerlendirme (Nef, 1993: 4-5).

Dil felsefesi, yukarıda gözden geçirdiğimiz yanlarıyla dilbilimden ayrılır. Bununla birlikte, "dilbilim ve felsefe" başlıklı bir yazısında Chomsky'nin de belirttiği gibi (2001: 237) dilbilimcilerin ve felsefecilerin kullandığı yöntemler ve ilgilendiği konular birbirine çok yakındır. Chomsky'nin haklılık payı, hele hele felsefenin özel bir dalı olarak dil felsefesiyle genel dilbilimin yakın akrabalığı düşünüldüğünde inkâr edilemez. İki alanın akrabalığına işaret eden Bumann "dil felsefesi", "genel dilbilim" ve "dil teorisi" terimleriyle işaret edilen alanlar arasında büyük bir farklılık olmadığını bildirir (1990: 480).

Sonuçta bilimlerle felsefe, şüphesiz ki limitte birbirine kolaylıkla dönüşen iki soru sorma, anlama, açıklama, bilme çabasıdır. Dil felsefesi ile dilbilim de gerek konularının müşterekliği, gerekse tarihsel kaynaklarının iç içe

geçmişliği bakımından birbiriyle alışveriş ve etkileşim halindedir. Bu belirlememizi gerekçelendirecek bir örneği uzaklarda aramaya gerek yoktur: Çağımızın ünlü filozoflarından Chomsky'nin dil teorisi, temellerini kartezyen felsefeye dayandırması itibariyle dilbilim ve dil felsefesinin iç içe geçmişliğinin çarpıcı bir örneğidir.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Aksan, Doğan (2000), *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara: TDK Yay.
- Auroux, Sylvain (2008), *La Philosophie du langage*, Paris: PUF.
- Bumann, Waltraud (1990), "Dil Felsefesi", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* içinde, Çev. Doğan Özlem, İstanbul: Ara Yay.
- Chomsky, Avram Noam (2001), *Dil ve Zihin*, Çev. Ahmet Kocaman, Ankara: Ayraç Yay.
- Martin, Robert (2004), *Comprendre la linguistique: Epistémologie élémentaire d'une discipline*, Paris: PUF.
- Martinet, Andre (2008), *Eléments de linguistique générale*, Paris: Armand Colin.
- Meyer, Michel (2010), *Retorik*, Çev. İsmail Yerguz, Ankara: Dost Kitabevi Yay.
- Mounin, Georges (1995), *Dictionnaire de la linguistique*, Paris: PUF.
- Nef, Frédéric (1993), *Le langage: une approche philosophique*, Paris: Bordas.
- Perrot, Jean (2007), *La linguistique*, Paris: PUF.

3 | Dil felsefesi ile analitik felsefe arasında ne fark var?

İkisinin genellikle birbirine karıştırıldığı görülür. Hemen belirtelim ki dil felsefesi yukarıda sıraladığımız sorunların bütününü kapsayan bir problem alanı ve (felsefede konuları bilimlerde söz konusu olduğu gibi ayrı ayrı altdisiplinler halinde ele almak çok kolay olmamakla birlikte) bir felsefe dalıdır. Analitik felsefe ise 20. yüzyılın başında doğmuş, büyük oranda Anglosakson filozoflarca geliştirilmiş

bir düşünce akımı ve felsefe yapma tarzıdır. Yoksa felsefenin müstakil bir problem alanı değildir. Analitik felsefenin başlangıcında dil, anlam ve mantık eksenindeki konuları ele alması itibariyle, dil felsefesiyle bir tutulduğuna sık sık rastlanılır. Oysa dil felsefesi, iki bin küsur yıldır filozoflarca deyim yerindeyse iğne oyası gibi ince ince işlenmiş problemlerin alanıdır. Analitik felsefenin yöntem anlayışı gereği dışarıda bıraktığı sorunlar dil felsefesinde hâlâ incelenmektedir. Şöyle ki, analitik felsefe kendine, adının da belirttiği gibi her şeyden önce bir dil ve mantık analizi yöntemini esas alır. Dolayısıyla da bu yöntemle incelenmeye elverişli olmayan sorunlara uzak durur. Aklıma ilk gelen örneği verirsem, "dilin kökeni" sorununun analitik felsefe açısından önemli bir konu olmadığını söyleyebilirim.

Diğer yandan, dil felsefesinin kapsamına girmeyen birçok konu da analitik felsefede tartışılmaktadır. Bugün analitik epistemolojiden, analitik ontolojiden, analitik ahlâk felsefesinden, analitik estetikten ve hatta analitik din felsefesinden rahatlıkla söz edilebilmekteyiz. Doğrudan dil felsefesinin sahasında yer almayan bilgi felsefesi problemleri, zihin felsefesi problemleri, ontolojik problemler, vb. analitik bir bakış açısıyla ele alınmaktadır.

Sevelim sevmeyelim, analitik akımın geçtiğimiz yüzyılda felsefenin gündemine dâhil ettiği provokatif tartışmalar etrafında geliştirilmiş yaklaşımlar kıta Avrupası'nda da birçok filozofça muhatap alınmıştır. Bu itibarla da analitik felsefenin kurumsallaşmasını çoktan tamamlamış bir felsefe yapma tarzı olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Analitik akımın kazandığı saygınlıkta, doğuşundaki büyük iddialarından arınmış olması da önemli bir unsur kuşkusuz. Toparlarsak, dil felsefesi analitik felsefeye indirgenemeyeceği gibi tersi de mümkün değildir.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Engel, Pascal *et alii* (2000), *Précis de la Philosophie Analytique*, Paris: PUF.
- Kolektif (2008), *Analitik Felsefe*, Der. ve Çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Say Yay.

2. Bölüm
DİL FENOMENİ

4 | Dil nedir?

Dilin dar ve geniş anlamları arasında bir ayrım yapılabilir. Şöyle ki, aynı türden bireylerin (meselâ karıncanın karıncayla) veya farklı türden bireylerin (meselâ köpeğin atla) her çeşit iletişim biçimine "dil" denebilir kuşkusuz. Hayvanlar arasındaki iletişim konusunda ilgi çekici bir örnek olarak Karl von Frisch tarafından açığa çıkarılmış meşhur "arıların dansı" hatırlanabilir. Frisch arıların değişik dönüş hamleleri yaparak birbirlerine polenlerin yerini ilettiğini ilk keşfeden kişidir. Arıların dansı, bir iletişim sistemi olarak "arıların dili"dir. Feromonların dilinden, mimik ve jest dilinden, matematiğin dilinden, vb.'den bahsedildiğini sık sık duyarız. Üstelik "dil" kelimesi sanatsal ifade biçimlerinin çeşitliliğini belirtmek için de kullanılır: Picasso'nun dili, Giacometti'nin dili, Luis Buñuel'in dili, vb. Böylece "diller", sembolik ifade biçimlerinin hayli geniş yelpazesini kapsayan bir terim haline gelir. Oysa dar anlamıyla alındığında dil, sadece insana özgü "sözlü" dili belirtir.

Sözlü dil hakkında -lengüistiğin terimlerinden faydalanarak- yapılmış bir tanım şudur: «Dil, bir araya gelerek anlamın formel birimlerini (yani, morfemleri veya monemleri) üreten eklemli sesler (fonemler) temeline dayalı simgesel bir iletişim tarzıdır» (Picq, 2006: 14). Dilin semantik ve fonetik, yani anlamsal ve sessel düzlemleri arasında, André Martinet'nin "çift eklemlilik" [*double articulation*] olarak adlandırdığı bir yapısal ilişki vardır (Martinet, 2008: 37). Söz konusu ilişkiyi anlamak üzere lengüistik analizin, semantik ve fonetik olmak üzere iki düzlemde nasıl yapıldığını kısaca açalım. Semantik düzlemde en küçük birim, bir anlam ifade eden "monem"dir (anlambirim). Monemler, fonetik düzleme geçildiğinde, tek başına bir anlam taşımayan "fonem"lere (sesbirim) ayrıştırılır (Martinet, 2008: 40). Meselâ "Ders nasıl geçti?" cümlesi, anlam düzleminde (ilk eklemlilik düzleminde) analiz edildiğinde

ders / nasıl / geç / ti

olmak üzere dört birim elde edilir. Ders monemi, fonetik düzlemde (ikinci eklemlilik düzlemi) analiz edildiğinde

d / e / r / s

fonemleri görülür. Fonemler değiştirilerek yeni bir anlam ifade eden monemler oluşturulabilir: (d yerine t koyup) t / e / r / s. Monemler sentaksa bağlı bir anlam taşıyan cümle içinde sıralanan "kelimeleri" oluşturur ve sentaks da bir dilin gramerine dayanır. Cümlenin anlamı (veya semantiği) sentaksa bağlı olduğu kadar, kontekste ve tonlamaya da bağlıdır. Bunları sırayla örneklendirelim:

Her iki dersi aynı gün çalıştım.

Her gün aynı iki dersi çalıştım.

Örnekteki gibi, sadece sentaksı değiştirmek, cümlenin anlamını farklı kılar. Bağlam da anlamı değiştirir. Yani bir cümle, farklı zamanlarda, yerlerde, koşullarda ve farklı kişilere hitaben söylendiğinde değişik anlamlara gelebilir: "Çakmağım bitmek üzere" cümlesi, çakmaklara gaz dolduran bir seyyara hitaben söylendiğinde "doldur" anlamına gelecekken, doğa yürüyüşü yaparken rastladıkları bir mağarayı inceleyen meraklıların arasındaki konuşmada geçtiğinde "çıkalım artık" anlamına ge-

lebilir. Bu nokta, aynı zamanda "cümle" ile "beyan" ya da "sözce" [*énoncé*] arasındaki farkı ortaya koyar. Farklı bağlamlarda beyan edilmesi, cümlenin anlamında belirleyici bir unsurdur.

Yine, aynı cümlenin farklı tonlanması da farklı anlamlara gelebilir: "Ne kadar da havalı" cümlesi, yanındaki arkadaşına uzaktaki birini beğenerek göstermek için de, tersine kınamak için de kullanılabilir. Sadece tonlamayı değiştirmek, aynı cümleyi iki farklı anlamda kullanmaya imkân verir.

Dil birtakım karakteristik özellikleri göz önünde bulundurularak çeşitli şekillerde tarif edilebilir. Örneğin Roman Jacobson "lengüistik ve poetika" konulu disiplinler arası bir konferansta sunduğu bildiride "her lengüistik sürecin, her sözlü iletişim fiilinin kurucu unsurları"nı irdeleyerek şu altı unsuru sıralamıştır: «Hatip muhatabına bir mesaj yollar. Mesajın hedefine ulaşabilmesi için öncelikle, içinde yollandığı bir bağlamı/konteksti olmalıdır; bağlam, muhatap tarafından kavranabilir olmalıdır ve sözlü ya da söze dökülebilir olmalıdır; sonra, mesajın, hatip ile muhatabı arasında, bütünüyle veya en azından kısmen ortak bir kodu olmalıdır; sonuncusu, mesaj hatip ile muhatabı arasında fiziksel bir kanal ve psikolojik bir irtibat oluşturmalıdır» (1963: 213-214). Jacobson'un sıraladığı bu unsurlar, sözlü iletişimin olmazsa olmaz bileşenleridir.

Picq (2006: 18) örnek kabilinden şu dil tanımlarını sıralar: [1] Dil, aralarında kombine edilen duyulur birimlerin, bir sentaksa uygun olarak sınırsız sayıda beyan oluşturmaya imkân veren sınırlı bir sistemdir (çift eklemlilik ve sentaks); [2] dil, işaret edilen şeylere keyfî olarak bağlanmış sembollerden meydana gelen bir sistemdir (kelimelerin keyfîliği veya itibarîliği); [3] insan dili *hic et nunc* (burada ve şimdi) olan şeylere işaret etmekle kısıtlanmamıştır, geçmişteki veya gelecekteki, gerçek ya da hayalî olayları ifade etmeye de imkân tanır (dilin referansta bulunma işlevi); [4] dil sınırlı miktardaki unsur ile sınırsız sayıda cümle üretmeye imkân veren bir düzenektir (dilin üretken yanı).

Dili layıkıyla tanımlayabilmek için de hayvanlar arasındaki türlü iletişim şekillerinden ayırt edici özelliklerini mutlaka belirtmek gerekir. Bu bağlamda, Hockett'ın sıraladığı kriterleri anmadan geçemeyiz. Hockett'a göre bir iletişim şekline hakikî anlamda "dil" diyebilmek için şu 13 kriteri yerine getiren mesajlardan oluşması gerekir: [1] Mesaj işitsel ve sesli bir davranış yoluyla iletilmelidir; [2] bir muhataba gönderilen bir mesaj ve onun alınması yoluyla gerçekleşmelidir; [3] çabuk sönümlenmelidir, mesajın fiziksel taşıyıcısı çabucak dağılıp geçmelidir; [4] mesaj, ileticisi ve alıcısı arasında değiştokuş edilebilir olmalıdır; [5] mesajın bütünü tekrarlanabilir olmalıdır; [6] özelleştirilmiş olmalıdır; [7] bir semantiği olmalıdır; [8] ikonik olmayan, keyfî/itibarî işaretlerden oluşmalıdır; [9] kesik kesik ve dijital olmalı, kesintisiz ve analog olmamalıdır; [10] burada ve şimdi ifade edilmesi dışında, başka yer ve zamanlarda da ifade edilmeye elverişli olmalıdır; [11] yeni şeyler söyleme ve yeni olaylardan bahsetme kapasitesi açık olmalıdır; [12] bireyler arasındaki ortak bir tarihe tâbi olmalıdır; [13] yapı bakımından bir düalitesi (fonemler ve kelimeler) olmalıdır (Hockett, 1960: 7). Hockett'ın kriterlerine Picq fazladan şu üç kriteri ekler: Suiistimale (yalan söylemeye, kandırmaya) imkân tanınalıdır; kendisi üzerine dönüşlülüğe (iletişim hakkında iletişim kurmaya) imkân tanımalıdır; öğretilebilir olmalıdır (Picq, 2006: 20).

Yukarıda çoğunlukla dile lengüistik alanından bakan yazarlarca yapılmış tespitleri gözden geçirdik. "Dil nedir?" sorusuna cevabımızda şimdi de insan felsefesi branşının dili "antropolojik bir fenomen olarak" tasvirinden yararlanalım. Dilin "antropolojik bir fenomen" olarak ele alınmasıyla felsefede kastedilen, insan ve kültür açısından sergilediği belirleyici rolünün tasvir edilmesidir. Başka filozoflarla da örneklenebilecek bu tür bir tasvir, Cassirer'in dilimize *İnsan Üstüne Bir Deneme* başlığıyla çevrilen kitabında yer almaktadır. Onun nezdinde din, sanat, mitos, bilim, vb. kültür formlarının hepsi, insanın "simgeleştirme" becerisinin ürünleridir ve dil de bu simgeleştirme faaliyetinde insanın en önemli âletidir. Bu bakımdan

Cassirer, insanı Aristoteles ve başka bazı filozoflar gibi "akıllı hayvan" olarak değil, "simgeleştiren hayvan" [*animal symbolicum*] şeklinde tanımlamayı tercih eder (1997: 42). Çünkü ona göre akıl, insanın kültür hayatını bütün zenginliği ve çeşitliliği içinde kavrayabilmemiz için elverişli bir terim değildir; simgeleştirme ise insanın karakteristik özelliğini belirten ve uygarlık yolunda yürüyüşünü anlamayı kolaylaştıran terimdir.

Ülkemizin önder felsefecilerinden merhum Mengüşoğlu da *İnsan Felsefesi* başlıklı eserinde, dilin insan dünyası açısından belirleyici rolüne şu sözlerle dikkat çekmiştir: «Bütün insan fenomenleri, insanın yapıp etmelerinin ürünleri olan başarılar, ifadesini dilde bulmakta ve dil sayesinde betimlenmekte ve saptanmakta, başkalarına bildirilmektedir. İnsan fenomenleriyle öteki fenomenleri temellendiren bir varlık alanı olarak dil, insan için, insan dünyası için taşıyıcı bir rol oynar» (1998: 212). Dil bu itibarla "kültürün taşıyıcısı"dır. Mitoslar, masallar, ağıtlar, şarkılar, dinî metinler ve ritüeller, edebiyat ve tarih, bilimler, bunların hepsi dilde yaşayan beşerî fenomenlerdir ve bu itibarla da kültürü meydana getiren unsurların çoğu dil sayesinde önceki kuşaklardan miras alınmakta, yeniden yorumlanmakta ve gelecek nesillere miras bırakılmaktadır.

Felsefe tarihinde örneklerine sık rastlandığı gibi, dile aynı zamanda "imkân" ve "engel" olarak bakmak mümkündür. Şöyle ki, dil bir yandan, muhakemeyi sevk etmeye ve bunun neticesinde varılan hükümleri beyan etmeye imkân verir. Dil, düşüncelerimiz kadar ruhumuzda uyanan her tür teessürün/etkilenimin [*passions*] ve duygunun da ifade aracıdır. Soyutlama ve kavramsal düşünce de kelimeler sayesinde mümkün olmaktadır. Hatırda tutma ve çağrışım gibi bilişsel faaliyetlerimizde dilin merkezî bir rolü vardır. Bu bakımlardan da insanın sahip olduğu benzersiz bir imkândır.

Diğer yandan ise dil, düşüncelerin, teessürlerin ve duyguların ifadesinde, aslını az çok bozan bir nakil vasıtasıdır. Dilin bu yönü üzerinde durmuş filozoflardan biri olan Descartes,

Aklın İdaresi İçin Kurallar'ın 13'sünde (1824: 287-288) dilin bazı durumlarda düşünceleri "kararttığına" dikkat çeker. Örneklerden de yararlanarak tahsilliler arasındaki birçok anlaşmazlığın, aynı terimle farklı şeyler kastetmelerinden kaynaklandığını belirterek dilde "açıklığa" riayet edilmesinin, bu tür anlaşmazlıkları gidermeye katkıda bulunacağını savunur (1824: 288). Bu bakımdan ise dil bir imkân olduğu kadar bir engeldir. Bergson'un dil anlayışını ele alacağımız sırada benzer bir yaklaşım sergilediğine tanık olacağız.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Cassirer, Ernst (1997), *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Çev. Necla Arat, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Descartes, René (1824), Règles pour la Direction de l'Esprit, elektronik edisyon: http://fr.wikisource.org/wiki/Règles pour la direction de l'esprit
- Hockett, Charles F. (1960), "The Origine of Speech", elektronik edisyon: http://www.columbia.edu/~rmk7/HC/HC_Readings/Hoc-kett.pdf
- Jacobson, Roman (1963), *Essais de linguistique générale*, Fr. Çev. Nicolas Ruwet, Paris: Minuit.
- Martine, André (2008), *Eléments de linguistique générale*, Paris: Arman Colin.
- Mengüşoğlu, Takiyettin (1998), *İnsan Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi Yay.
- Picq, Pascal vd. (2006), *Les Origines du Langage*, Paris: Le Pommier.

5 | Dilin işlevleri nelerdir?

Geçtiğimiz yüzyılın önemli dilbilimcilerinden Roman Jacobson bir mesajın lengüistik statüsünün, baskın işlevine bağlı olduğunu belirterek dilin işlevlerini şöyle sıralar: [1] Vurgunun kontekste yapıldığı referansta bulunma işlevi; [2] mesaj vereni merkeze alan heyecansal işlevi; [3] vurgunun mesajın alıcısına kaydığı gayrete getirme işlevi;

[4] mesajların esasen iletişime girmek, iletişimi sürdürmek veya kesmek amacıyla kullanıldığı duygusal işlevi; [5] söylemin koda odaklandığı üst-dil işlevi; [6] sonuncu olarak da vurgunun bizzat mesaja, olduğu gibi mesaja yapıldığı poetik işlevi (Jacobson, 1963: 213). Dilin bu işlevlerini örnekleyelim:

[1] Enformasyon iletmekten oluşan referansta bulunma: *Şoför yayalara "buyurun, geçin" işareti yapıyor.*

[2] Bir heyecanı yansıtma: *Kaba herif!*

[3] Muhatap üzerinde etki uyandırmayı hedefleyen gayrete getirme işlevi: *Çekil oradan!*

[4] İrtibat kurma ya da kurulmuş olanı sürdürmekten oluşan duygusal işlevi: *Bu sabah daha iyi misiniz?*

[5] Güzeli arayan poetik işlevi: *Ah şişede lâl, hem de ay hilâl...*

[6] Hatibin kendi söylemini düzenlemesine imkân veren üst-dilsel işlevi: *Söylediklerimle kimi kastettiğimi anlıyorsunuz.*

Jacobson'ın bu işlevleri sıralarken dilin anmadığı bir özelliğine dikkat çeken yazarlar vardır (Picq, 2006: 20): suiistimal. Sözlü dil kişiler, olgular, olaylar, nesneler, vb. hakkında onların gıyabında konuşmaya imkân tanır. Oysa eklemli dilin dışında kalan iletişim biçimleri (mimikler ve jestler, hayvanların iletişim biçimleri) olaylar ile eşzamanlı olarak kullanılır. İşte sözlü dilin bu "gıyabında konuşma" özelliği suiistimale kapı aralar: Yani, dili kullanarak karşımızdakini kandırma, -mış gibi davranma ve yalan söyleme.

İnsan dili, hayvanların iletişim biçimlerinden, üst-dilsel ve sevke tâbi [*discursive*] (birçok ideayı tek bir cümle içinde bir araya bağlama) işlevleriyle ayrılır. Hayvanlar arasındaki iletişim biçimleriyle insan dili arasındaki farklılığı ele alacağımız soru başlığı altında, Popper'ın dilin tasvir ve ispatlama işlevlerine dikkat çektiğini göreceğiz. Geçtiğimiz yüzyılda John Langshaw Austin gibi bazı filozoflar ise, dilin "icra edici" [*performative*] işlevini gözler önüne sermiştir. Dilin son derece ilginç bu işlevini Austin ile ilgili soru başlığı altında açacağız. "Dilin işlevleri nelerdir?"

sorusuna cevabımızı bitirirken şunu da ekleyelim: Yukarıda sıralanan işlevler şüphesiz ki dilin bütün işlevlerini ortaya koymak gibi bir iddiayı içermemektedir. Sıralananlara, meselâ dilin buyurucu [*prescriptive*] ve hatta "sözümona" (vehmedilen) bir işlev olarak büyüsel [*magic*], vb. işlevler ekleyerek listeyi daha da uzatmak her zaman mümkündür.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Jacobson, Roman (1963), *Essais de linguistique générale*, Fr. Çev. Nicolas Ruwet, Paris: Minuit.
- Picq, Pascal vd. (2006), *Les Origines du Langage*, Paris: Le Pommier.

6 | Hayvanlar arasındaki iletişim biçimleri bir dil meydana getirir mi?

Sözlü olmayan iletişim tarzlarına çeşitli hayvan türleri arasında rastlanmaktadır. Bu konuda ilk akla gelen örnek "arıların dansı"dır. Münih Üniversitesi zooloji profesörlerinden Karl von Frisch'in 1950 yılında yayımlanmış raporunun ilk örneklerinden biri olduğu arıların dansı konusundaki çalışmalar, bal arılarının sergilediği figürler aracılığıyla birbirlerine polenlerin yoğun olarak bulunduğu yönü ve çiçek tarlalarının mesafesini bildirdiğini belgelemektedir (Frisch, 1969: 159). Arıların dışında, karıncalar, yunuslar, şempanzeler gibi birçok hayvan türünün kendi aralarında hormonal salgılar, sonar dalgaları, çığlıklar, vb. yollarla haberleştiği de bilinmektedir.

Hatta, aynı türler arasındaki haberleşme dışında, uzun yıllar süren sabırlı çalışmalar sonucunda şempanze ve goril gibi primat familyasından bazı deneklerin Amerikan işaret dili (ASL) aracılığıyla insanlarla iletişim kurduğu gözlemlenmiştir. Örneğin, Nevada Üniversitesi'nde etolog bir karı-koca olan Gardner çifti *Washoe* adını verdikleri şempanze üzerinde 1966 yılında başladıkları sabırlı çalış-

maları sonucunda, ona ASL aracılığıyla insanlarla iletişim kurmayı öğretmeyi başarmıştır (bkz. Gardner's, 1969). Bu zahmetli eğitim süreci sonunda *Washoe*, örneğin şu türde bir mesajı ASL ile iletebilmektedir: "Haydi bahçeye gidip gezelim, elma toplayalım" (Huisman&Vergez, 1974: 18). Aynı şekilde, Stanford Üniversitesi'nden Dr. Francine Patterson'ın eğittiği *Koko* adlı goril de altı yüz civarında işaret kullanmayı öğrenmiştir (Condon, 1998: 18).

Sözlü olmayan bir iletişim şekline birtakım hayvanlarda da rastlanmakla birlikte, bu iletişim biçimiyle insan konuşması arasında radikal farklılıklar bulunduğunu da kaydetmek gerekmektedir. Bu farklılıklar arasında en belirgin olanı şudur: Hayvanlar arasında doğuştan gelen ve biyolojik kalıtım yoluyla aktarılan bir iletişim söz konusudur; oysa insan, dili öğrenmeyle edinmekte ve kültürel miras yoluyla sonraki nesillere aktarmaktadır. Değindiğimiz örneklerdeki gibi şempanzelerin ve gorillerin ASL'i bir dereceye kadar öğrenmeleri mümkün olduğu halde, bu dili sonraki nesillere aktarmaları imkân dâhilinde görünmemektedir.

Cassirer, Darwin'in biyolojik bir teori çerçevesine yerleştirerek sunduğu hayvanların vücut diliyle ilgili olgulardan hareketle, hayvan dili konusunda değerlendirmelerde bulunmuştur. Önemli tespitlerinden ilki, "hayvan dili" diye adlandırılan dilin her zaman "öznel" bir dil kalmaya mahkûm olduğudur; bu dil çeşitli duygu durumlarını dışavurur, ama nesneleri ayırıp tasvir edemez (Cassirer: 1997: 142). Yine ona göre, bu heyecan veya duygu dilini aşıp hüküm oluşturacak bir dil düzeyine geçmeyi başarmış herhangi bir hayvan olmuş mudur sorusunun cevabını bilmiyoruz; kültürün en "alt" düzeylerinde bile, insanın sadece duygusal ya da jestlerden ibaret bir dille kısıtlanmış olduğuna dair de elimizde herhangi bir kanıt yoktur.

Condon da hayvanların insanlardan bazı işaretler kullanmayı öğrenerek iletişim kurmaları olgusu üzerinde durur ve buna rağmen hayvanın yoksun bulunduğu kapasitenin "sembol" kullanmak olduğunu vurgular ve ekler: «Susanne Langer, bu farklılığı, işaretlerin ilân ettiğini, sembollerin ise hatırlattığını söyleyerek ifade ediyor. Yani,

hayvanlar beslenmek, cinsellik veya tehlikeye işaret eden sesler çıkarabilir ve algılayabilir. Ama bir hayvan, besinin mahiyeti üzerine düşünüp perhiz yapmanın iyi bir fikir olabileceğine karar veremez!» (Condon, 1998: 20).

Emile Benveniste "arıların dansı" hakkındaki değerlendirmesinde (1966: 60-61) hayvanların aralarındaki işaretleşmeler ile insan dili arasındaki temel farklılıkları şöyle açıklar:

[1] Arıların danslarında ve diğer hayvan türlerinin işaretleşmelerinde söz konusu olan dil, doğuştan ve kalıtsal bir dildir. Buna karşılık insan dili, biyolojik kalıtımla değil, kültürel miras ve öğrenme yoluyla edinir.

[2] Arılarda haberleşme olduğu halde "dilsel mübadele" yoktur. Dilsel mübadele, muhatabın aldığı bir dilsel mesaja yine bir dilsel mesaj aracılığıyla tepki vermesiyle gerçekleşen sürecin adıdır. Oysa arılar ve diğer hayvanların iletişiminde alınan mesaja yanıt kabilinden mesaj gönderilerek dilsel mübadeleye girilmez. Örneğin, polenlerin yoğun olduğu yöne dansıyla işaret eden bir arıya kovanın diğer arıları "tamamdır, anladık" gibi bir mesajla yanıt vermez. Oysa insanın dili en ekonomik kullanım biçimi gözüyle bakabileceğimiz emir-komuta kalıplarında bile muhatap dilsel mesaja "başüstüne" diyerek yine bir dilsel tepki verir.

[3] Arıların mesajları, bileşenlerine analiz edilemez veya en azından bileşenleri basmakalıptır (yön ve mesafe gibi). Oysa insan dilindeki mesajlar bileşenlerine (kelimelere, hecelere ve sesbirimlere) analiz edilebilir.

Benzer bir karşılaştırmayı, Karl Popper'da da buluyoruz. Popper insan dilinin, hayvanların dilinin şu iki alt düzeydeki işlevini paylaştığını kaydeder: [1] Kendini dışavurma ve [2] işaret mübadelesi (Popper, 1991: 199). Dilin, "kendini dışavurma" işlevinden kastı, canlı organizmanın her tür fizyolojik durumunun hayvanlarda olduğu gibi bizlerce de dışavurulması olgusudur. Bir başka organizmada cevap mahiyetinde bir tepkiye yol açabilme yeteneğimiz de hayvanlarla aramızda ortak olan işaret mübadelesidir, yani "iletişim". Popper üst düzeydeki dilsel işlevleri açıklamaya geçmeden önce şunu vurgulamak-

ta yarar görür: İnsan dilinde beliren üst düzey işlevler, hemen hemen her zaman iki alt düzey işlevle ilişkilendirilebilir. Ama insan dilindeki üst düzey işlevleri sergileyen bir hayvan -en azından bugüne kadar- görülmemiştir. Popper, söz konusu üst düzey işlevlerin en önemlilerinin [3] tasvir etme işlevi ve [4] ispatlama/argümantasyon işlevi olduğunu savunur. Ona göre insanlığımızı, aklımızı borçlu olduğumuz şey de işte bu yüksek düzey dilsel işlevleri geliştirebilmiş olmamızdır (1991: 200). Ve dilin bu yüksek düzeyli işlevlerinin, iki şeyi daha iyi kontrol edebilme baskısıyla evrimleştiğini savunur: dilin alt düzeydeki işlevleri ve çevreye uyum sağlama. Popper, çevreye uyum sağlamanın da sadece yeni âletler geliştirecek bir metot arayışıyla sınırlı düşünülmemesi gerektiğini, yeni bilimsel teoriler inşa edecek bir metot arayışının da buna dâhil olduğunu ekler (1991: 361).

Sonuçta, hayvanlara işaret dilini öğretmek üzere yapılan sebatkâr çalışmalar arasında en başarılı olanlarında bile, öğrenebildikleri işaretlerle gösterebildikleri performans "birkaç yüz anlatım" ile sınırlıdır. Bu anlatımların, bir dilde sınırlı sayıda sesin eklemlenmesinden meydana gelen sınırlı sayıdaki kelimeyi kullanarak sınırsız cümle kombinasyonu üretebilen insan konuşmasının yanında çok kısıtlı kaldığı âşikârdır. Bu eksendeki bilimsel gözlemlerin, düşünce ile dil arasındaki ilişkiye Descartes'ın yaklaşımındaki şu haklılık payını ortaya çıkardığı söylenebilir: Düşünce ile dil, birbirini besleyen, zenginleştiren yetiler olarak insanda görülür. Descartes'ın bu konuda söylediklerine, kitabımızın ilgili soru başlığı altında yer vereceğiz.

Sözlerimi felsefeden biraz uzaklaşarak bağlamam mazur görülürse, izlediğimden beri üstüne kafa yorduğum bir film hakkındaki düşüncemi paylaşmak isteyeceğim. Ülkemizde *Maymunlar Cehennemi: Başlangıç* adıyla gösterilen *Rise of the Planet of the Apes* filminde Caesar adlı şempanzenin "Hayır!" diye haykırışı, "hayvanlık"tan çıkışın ve aklın belirmesinin çarpıcı bir temsilidir. Bir kültür varlığı olarak doğanın içinde kendisine bir dünya kurmuş insanın diline has olan "hayır!"ı bir hayvanın

ağzından duymak ("hayır"ın sadece söz olarak değil, bir tavrın dile getirilişi vurgusuyla), moral açıdan sarsıcı bir deneyimdir. Bu duruma sebebiyet veren süreç filmde şöyle resmedilir: İnsanın (bir bakıma tanrısallık taslayarak) maymunları, ilaç endüstrisinde denek olarak kullanması maymun zekâsında âni bir sıçramaya yol açar. Bu dönüşümü geçiren tutsak maymunlar Caesar'ın liderliğinde isyan başlatır. Filmin, hemcinsimizin doğayı dönüştürmede sınır tanımayan narsistik tavrına yönelik eleştirisi üzerinde kanımca uzun uzun düşünülmeye değer...

Cevabımı bir anekdotla bitirmek isterim. Diderot'nun d'Alembert ile söyleşilerinde şu anekdot geçer: Kralın bahçesinde camlı bir kafes içinde, tıpkı çölde vaaz veren Aziz Yuhanna gibi duran bir orangutan varmış. Kardinal De Polignac bir gün bahçede orangutana yaklaşıp şöyle demiş: "Konuş, seni vaftiz ederim!" (Diderot, 1997: 105).

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Cassirer, Ernst (1997), *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Çev. Necla Arat, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Condon, John C. (1998), *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, Çev. Murat Çiftkaya, İstanbul: İnsan Yay.
- Benveniste, Emile (1966), *Problèmes de Linguistique Générale*, Cilt: 1, Paris: Gallimard.
- Diderot, Denis (1997), *Felsefe Konuşmaları*, Çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Sosyal Yay.
- Frisch, Karl von (1969), *Vie et Mœurs des Abeilles*, Fr. çev. André Dalcq, Paris: Albin Michel.
- Gardner, R. Allen; Beatrice, T. (1969), "Teaching Sign Language to a Chimpanzee", *Science*, Cilt: 165, No. 3894, pp.664-672 (elektronik edisyon): http://www.psych.yorku.ca/gigi/documents/Gardner_Gardner_1969.pdf
- Huisman, Denis; Vergez, André (1974), *Nouveau court traité de philosophie*, 2. Cilt, Paris: Fernand Nathan.
- Popper, Karl Raimund (1991), *La Connaissance Objective*, Fr. çev. Jean-Jacques Rosat, Paris: Flammarion.

7 Düşünce ile dil arasındaki ilişki nedir?

Dil ile düşünce arasındaki ilişki, Antikçağ'dan itibaren filozoflar tarafından üzerinde durulmuş bir konudur. Konuşmanın, başta düşünceler olmak üzere; arzuların, öfkenin, sevincin, hüznün, kısacası ruhtaki her tür teessürün/etkilenimin dışavurumu olduğu, birçok filozofun işlediği bir fikirdir. Bununla birlikte filozoflar dilin, düşüncenin ifade imkânı olduğunu vurguladığı kadar, düşüncelerin bütünüyle emanet edilmemesi, dikkatli kullanılması gereken bir âlet olduğuna da dikkat çekmiştir.

Antikçağ'da Platon, bir yandan düşünmeyi "iç konuşma", "insanın kendi kendisiyle diyaloğu" olarak tanımlarken (2007: 263e) diğer yandan ise dilin hakikati kuşatmadaki yetersizliğini VII. mektubunda açıkça ortaya koyar. Platon bu mektubunda "düz" adını verdiğimiz bir şekle "yuvarlak", "yuvarlak" adını verdiğimiz bir şekle de "düz" adını vermemizde hiçbir sakınca olmadığını belirtir (2007: 343b); zira ona göre şeylerin adlarını değiştirmek, neticede onların kendilerinde herhangi bir değişikliğe neden olmayacaktır. Fakat bu imkândan dolayı, şeyleri, onlara verdiğimiz adlar düzeyinde kavramayı denemek yanıltıcı olacaktır. Platon dilin, şeylerin içsel tabiatını temsil etmedeki kifayetsizliği nedeniyle, düşünceleri dile emanet etmenin hatalı bir tutum olduğunu savunur (2007: 343a). Genel olarak felsefesi göz önünde bulundurulduğunda, Platon için dilin, hakikati akletmek açısından hem bir imkân hem de bir engel olduğu çıkarımında bulunmak mümkündür. Platon'ın bu konudaki fikirlerini ona ayrılmış soru başlığımızda detaylandıracağız.

Aristoteles ise *Yorum Üzerine*'de, seslerin, ruhtaki teessürlerin (Yun. παθήματα τῆς ψυχῆς – Lat. *passio animae*) sembolü olduğunu açıklar (1997: 16a). Bu itibarla Aristoteles dilin, düşünceler kadar arzuların, öfkenin, sevincin, hüznün, kısacası ruhtaki her tür teessürün/etkilenimin de dışavurulmasının vasıtası olduğunu hesaba katan bir yaklaşım sergiler. Düşünce ile dil arasındaki ilişkiye yak-

laşımına gelince, Aristoteles'te de hocası Platon'daki gibi "ruhun içsel konuşması" ile "dış konuşma" kavramlarına rastlanır (2000: 57). Öyle görünmektedir ki, Aristoteles de düşünmeyi ruhun kendisiyle bir diyaloğu olarak değerlendirmektedir. Bununla birlikte, Félix Ravaisson'un da işaret ettiği gibi (1837: 288) Aristoteles'in nezdinde "dış konuşma", içsel dilin, az çok anlam belirsizliğine, dolayısıyla da "hata"ya gebe bir formudur.

Ortaçağda Augustinus, dilin, düşüncenin hızına yetişemediğine, çevresinden dolaştığına ve saptırdığına dikkat çekmiştir (2002: II, §3). Augustinus'a göre, kelimelerin ve genel olarak dilin işlevi, hakikate dikkat çekmekten ibarettir (2002: II, §46). Augustinus'un bu hususta Platon'a katıldığı açıktır. İki filozofun arasındaki bu kanaat birliğine paralel olarak, Sokrates'in "Kratylos"ta sorduğu sorunun hemen hemen aynısını Augustinus da sorar: «Şeylerin kendilerinin bilgisi, işaretlerin bilgisine yeğ değil midir? [*utrum melior quam signa sit rerum ipsa cognitio*]» (*De Magistro*: § 31).

Yeniçağ'a gelindiğinde Descartes, dili düşüncenin belirtisi ve dışavurumu olarak ele almış, insanın dil becerisi ile hayvanların çeşitli ifade biçimleri arasında radikal bir farklılık bulunduğunu savunmuştur. Bununla birlikte Platon'a ve Augustinus'a benzer şekilde Descartes da dili bir yandan düşünceyi ifade imkânı olarak değerlendirirken, diğer yandan dilin alışkanlıkla ve özensiz kullanılmasının, doğru muhakeme etmenin önünde engel meydana getirdiğine dikkat çekmiştir.

Yine Yeniçağ'da Condillac "dil-öncesi" veya "dilden bağımsız" bir düşünme faaliyetini, birtakım imgesel çağrışımlar dışında imkânsız görür. Condillac'ın nazarında, konuşmak, muhakeme etmek/akıl yürütmek, soyut idealar üretmek, esasen aynı şeydir (1780: 107-108). Condillac'ın insan müdrikesinin faaliyetlerinde dilin merkezî bir rol oynadığı görüşüne, Harris ve Taylor da dikkat çeker: Yazarlara göre Condillac'ın attığı en önemli adım, insanın dili kullanmadan ne düşünme ne de diğer zihinsel melekelerini iradî olarak denetleyebileceğini açıklamasıdır (2002: 144). Yine bu yazarlar, Condillac'ın dilden önce

insan zihninin fizyolojik ve çevresel uyaranlara tâbi olduğunu; eski bir duyumunu iradî olarak anımsayamayacağını ve zihinsel melekelerini yönlendiremeyeceğini ortaya koymadaki başarısını vurgular (2002: 114). İnsana, zihinsel melekelerini iradesiyle yönlendirme imkânı tanıyan şeyin dil olduğunu bu kadar açık seçik gösterme payesi, felsefe tarihinde gerçekten de Condillac'a aittir. Dil Condillac'ın nazarında sadece düşüncenin ifade aracı değildir; dilin insana kendi düşünceleri üzerinde sağladığı denetim ve analiz gücü, düşünceyi ifade işlevinden daha aslî ve önceliklidir. İnsan müdrikesini dış şartlara tâbi olmaktan kurtarıp yaratıcı bir melekeye dönüştüren, dilin ta kendisidir. Condillac hakkındaki soru başlığı altında bu hususlaki görüşlerine daha ayrıntılı değineceğiz.

Dil ile düşünce arasındaki ilişki Yakınçağ'da da birçok filozofça işlenmiş bir konudur. Herder, Bergson, Humboldt gibi filozofların konuya yaklaşımını incelemeyi -sözü fazla uzatmamak amacıyla- ilgili kısımlara bırakıyoruz.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Aristoteles (1997), "De l'Interprétation", in *Organon: catégories*, Fr. Çev. Jean Tricot, Paris: J. Vrin.
- Aristoteles (2000), *Organon: les seconds analytiques*, Fr. Çev. Jean Tricot, Paris: J. Vrin.
- Augustinus, Aurelius; bütün eserlerinin Latincesi (elektronik edisyon): http://www.sant-agostino.it/latino/index.htm
- _____ bütün eserlerinin Fransızca çevirisi: *Œuvres*, Fr. Çev. komisyon, 3 Cilt, Paris: Gallimard.
- Condillac, Etienne Bonnot de (1780), *La Logique ou les premiers développements de l'art de penser*, Paris: Libraire d'Esprit.
- Harris, Roy; Taylor, Tahlot J. (2002), *Dil Bilimi Düşününde Dönüm Noktaları I*; Çev. Eser E. Taylan, Cem Taylan; Ankara: TDK Yay.
- Platon, (2007), *Œuvres Complètes*, Fr. Çev. Léon Robin, Paris: Gallimard.
- Ravaisson, Félix (1837), *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, 1. Cilt, Paris: Imprimerie Royal.

8 | Dil ile kültür arasında nasıl bir bağ var?

Dil ile kültür arasındaki ilişkiye dikkat çeken birçok filozofla dilbilimci arasında akla ilk gelen isimler, hiç şüphe yok ki Sapir-Whorf ikilisi olacaktır. "Sapir-Whorf hipotezi" diye anılan görüş, her halkın ya da kültürün dilindeki adlandırmaların, o halkın hayat tarzına izafen çeşitlilik göstermesi bakımından dil ile kültür arasında sıkı bir bağ olduğunu temel alır. Sapir kültürel antropolojinin önderlerinden Franz Boas'ın öğrencisidir. Boas hayatı boyunca Amerikan yerli kültürlerini ve dillerini saha çalışmalarıyla incelemiştir. Boas çalışmaları neticesinde dil ile kültür arasında sıkı bir ilişki olduğu kanısına varmıştır (1911: 13). Şöyle ki Boas'ın İnuit (Alaska, Kanada ve Grönland'da yaşayan Eskimolar'ın ayrıldığı iki ana koldan biri) dili hakkında hazırladığı sözlüğünde de ortaya koyduğu gibi "kar"ı adlandıran kelimeler İnuit dilinde muhteşem bir çeşitliliğe sahiptir (Boas, 1942: 179). Neticede Boas'ın dil ile kültür arasındaki ilişkiye dair genel tespiti şu yöndedir: «Değişik kültürlerden halkların kelime hazineleri incelendiğinde, söz konusu kültürün her temel unsuru için kelimeler olduğu ve tespit edilen farklılıkların o halkın objelerinin ve faaliyetlerinin önemini yansıttığı görülür... Her kültürde kelime hazinesi, insan ile doğal çevresi arasındaki ilişkiyi yansıtır ve onun hayat tarzına şahitlik eder» (Boas, 1942: 178-179).

Boas'ın öğrencisi ve etnolengüistik alanının kurucu önderlerinden Sapir de dil ile kültür arasındaki ilişkiye dair önemli tespitlerde bulunur. "İlkel" denen dillerin ifade imkânlarının çeşitliği ve zenginliği bakımından modern dillerden hiç de geri kalmadığını vurgulayan Sapir dilin insanın maddî kültürünün en ilksel görünümlerinden de önce ortaya çıkmış olması gerektiğini kaydeder; zira iletişim ve ifade aracı olarak dil, bu maddî yaratımların bir koşuludur (1921a: 21-22). Böylece dili sosyal ve kültürel bir kurum olarak gören Sapir'in nezdinde, insanın düşünme ve dünyayı kavrama şekli üzerinde dil belirleyici bir role

sahiptir. Sapir dil ile kültür arasındaki ilişkiye dair şu tespitte bulunmaktadır: «Bir dil her şeyden önce, topyekûn haliyle kültürün en veciz ve en tutarlı kavramlarıyla formlarının bütünlüğünü temsil eder» (1921b: 40). Sapir der ki, «Bir dilde konuşanların fiziksel ve sosyal dünyasını en net yansıtan şey, o dilin kelime hazinesidir ... bir kabilenin dilinin tastamam bir sözlüğü elimizde olsa, o dili konuşanların yaşadığı fiziksel çevreyle birlikte kültürlerinin temel çizgilerini hemen hemen bütünüyle o sözlükten çıkarsayabilirdik» (1968: 75).

Sapir dili "sosyal realitenin kılavuzu" diye nitelendirir (1968: 134). Ona göre, «İnsanlar yalnızca objektif bir dünyada yaşamadığı gibi, yalnızca sosyal etkinlik dünyasında da yaşamaz; insanlar kendi toplumlarının ifade vasıtasına dönüşen belirli bir dilin icaplarına tâbidir» (1968: 134). Sapir dilin yardımı olmadan realiteyle irtibat kurulabildiğini sanmanın yanlış olduğunu savunur (1968: 134). Sonuç itibariyle Sapir "reel dünya"nın, biz farkında olalım olmayalım, içinde yaşadığımız toplumun dilsel alışkanlıkları (*habitus*'u) üstünde inşa edildiğine inanır (1968: 134). Ona göre, aynı sosyal realiteyi temsil ettiği farz edilebilecek kadar birbirine benzeyen iki dil yoktur (1968: 134): «Değişik toplumların yaşadığı dünyalar ayrı dünyalardır; yoksa, [başka dillerde] farklı adlarla etiketlenmiş aynı nesnelerden meydana gelen dünya değildir» (Sapir, 1968: 134).

Sapir'in öğrencilerinden Benjamin Lee Whorf ise hocasının düşüncelerinin daha radikal bir halini savunur. Bu itibarla Whorf'un yaklaşımı "kültürel rölativizm" diye nitelendirilir (Bronckart, 1977: 132-133). Whorf kullandığı pek çok örnek yoluyla diller arasında, aynı kavrama ilişkin nüansları adlandırmada kullanılan kelimelerin çeşitliliği bakımından var olan farklılıkları ortaya koymaktadır. Whorf'un örneklerinden biri, Hopi dilinde akan ve durgun halleriyle "su"yu adlandıran iki farklı kelime olduğunu, ama İngilizce'de sadece tek bir kelime [*water*] bulunduğudur (1956: 210). Buna karşılık Hopi dilinin, İngilizce'de (ve bizim dilimizde) "uçak", "havacı" ve

"yusufçuk" arasında var olan ayrımı ifade edecek kelime çeşitliliğinin bulunmadığını, hepsinin tek bir kelimeyle [*masa'y taka*] adlandırıldığını belirtir (1956: 216). Whorf her bir dilin sadece idealarımızı dışavurmaya/ifade etmeye imkân veren bir âletten ibaret olmadığının, bundan daha da önemlisi bireyin zihinsel faaliyetlerini yönlendiren formu belirlediğinin altını çizer (Whorf, 1969: 125). Kendisini, izlenimlerin kaleydoskopik akışı gibi sunan dünyayı zihnimizde organize etmemiz büyük oranda dil sistemimiz sayesinde gerçekleşir (Whorf, 1969: 125). Sonuçta Whorf için her dil ayrı/özel bir dünya görüşüne tekabül eder.

Sapir-Whorf hipotezini destekleyici bazı örneklere, Fransız filolog ve düşünür Renan'ın *Dilin Kökeni Üzerine* başlıklı eserinde de rastlanmaktadır. Renan'ın naklettiğine göre (2011: 94) Hammer adlı filolog "Das Kamel" başlıklı bir makalesinde, Arapça'da "deve" ile ilgili tam 5744 farklı adlandırma olduğunu açıklar. Renan Laponca'da ise "ren geyiği" için -cinsiyetine, yaşına, rengine, vs. göre- 30 değişik adlandırma bulunduğunu kaydeder (2011: 94).

Felsefî antropoloji (insan felsefesi) bağlamında dil-kültür ilişkisi üzerinde duran Edgar Morin de şunları söyler: «... Dil sadece iletişim aracı değil, daha genel olarak toplumun karmaşık örgütlenmesidir. Keza dil, toplumun bilgi ve beceri birikiminin taşıyıcısı olan kültürel sermaye haline gelir. Böylece, toplumsal sistemle bütünleşmiş bir kültürel çekirdeklenme meydana gelir» (2010: 64). Morin'e göre insanın dili değil, dilin insanı yarattığını söylemek daha makul olacaktır.

Dil-kültür bağlantısına son bir örnek olarak Condon'ın Japonca ile ilgili bir tespitine yer verelim. Condon kendi dilinde duruma göre "evet"in veya "hayır"ın, Amerikan hayat tarzının kişiler arası ilişkilerde netliği, dobralığı, objektifliği teşvik etmesi nedeniyle tereddütsüz kullanılması karşısında Japon kültürünün farklılığına işaret eder: Japon kültüründe kişiler arası ilişkilerde saygının, objektiflikten ve dobralıktan daha önemli ve öncelikli olması nedeniyle sözün dolaylılığı, müphemliği [anlamının be-

lirsizliği] kabul görür (Condon, 1998: 47). Condon bu itibarla Japonya'da "hayır" sözünün pek kullanılmadığını kaydeder ve muhatabın "hayır"ın kastedildiğini tastamam anlamasına rağmen hatibin en az 16 farklı şekilde doğrudan "hayır" demekten kaçınma yolu bulunduğunu ekler (1998: 47).

Son olarak şunu belirtelim ki dil-kültür ilişkisine dair yukarıda görüşlerini naklettiğimiz isimlerin en büyük ilham kaynağı Humboldt olsa gerekir. Humboldt'un bu konudaki fikirlerine kitabımızın 8. Bölümünde yer vereceğiz.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Boas, Franz (1911), *Introduction to Handbook of American Indian Languages*, Washington: Government Printing Office, elektronik edisyon: http://pt.scribd.com/doc/10980174/Franz-Boas-introduction-to-the-Handbook-of-American-Indian-Languages-1911
- Boas, Franz (1942), "Language and culture", *Studies in the History of Culture: The Disciplines of the Humanities* içinde, elektronik edisyon: http://books.google.com.tr/books?id=ejxx86Udw7AC
- Condon, John C. (1998), *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, Çev. Murat Çiftkaya, İstanbul: İnsan Yay.
- Morin, Edgar (2010), *Yitik Paradigma: İnsan Doğası*, Çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İşbankası Yay.
- Renan, Ernest (2011), *Dilin Kökeni Üzerine*, Çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yay.
- Sapir, Edward (1921), *Le Langage: introduction à l'étude de la parole*, Fr. Çev. S. M. Guillemin, elektronik edisyon: http://classiques.uqac.ca//classiques/Sapir_edward/langage/le_langage.pdf
- _____ (1921b), *Anthropologie*, Tome: II, Fr. Çev. Christian Baudelot et Pierre Clinquart, elektronik edisyon: http://classiques.uqac.ca/classiques/Sapir_edward/Anthropo_2/Anthropo_2.pdf http://classiques.uqac.ca/classiques/Sapir_edward/Anthropo_2/Anthropo_2.pdf
- _____ (1949) *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture, Personality*, London: University of California Press, elektronik edisyon: http://www.google.com.tr/books?id=NG6VQqGfP2cC
- _____ (1968), *Linguistique*, Fr. Çev. Jean-Elie Boltanski, Nicole Soulé-Susbielles, Paris: Gallimard.

- Whorf, Benjamin Lee (1956), *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, Cambridge: Press of Massachusetts Institute of Technology, elektronik edisyon: books.google.com.tr/books?id=W2d1Q4el00QC
- Whorf, Benjamin Lee (1969), *Linguistique et Anthropologie* (yukarıdaki eserin Fransızca çevirisi), Fr. Çev. Claude Carme, Paris: Editions Denoël.

3. Bölüm
DİLİN KÖKENİ SORUNU

9 | Dilin kökeni neden bir felsefî sorundur?

Dilin kökeni meselesinin, felsefî düşüncenin bizlere intikal etmiş ilk örneklerinden itibaren filozoflar tarafından tartışıldığı bilinmektedir. Bu bakımdan Herakleitos'u dil hakkında ilk felsefe yapan kişi olarak nitelendiren Cassirer «dilin kökeni ve tabiatını soran felsefî soru, esas itibariyle varlığın kökeninin ve tabiatının ne olduğu sorusu kadar eskidir» der (Cassirer, 1972: 61). Mesele cazibesi yanında Merian'ın söylediği gibi muammalıdır: «Dilin kökeni, insan zihninin ortaya koyabildiği en büyük meseledir; filozoflar tarafından ele alınmaya ve hakkında hüküm verilmeye en lâyık konudur; lâkin, aynı zamanda da çözülmesi en zor olanıdır» (Merian, 1781: 181). Merian'ın da işaret ettiği enginliği içinde dilin kökeni meselesi, insanın yetilerinin kökenine dair her filogenetik soru gibi sonunda "İnsanın kökeni nedir?" sorusuna gelip dayanır. Kökene dair meseleler, insan aklını daima en çok kurcalayan, bilimlerin yapısı icabı çoğunlukla lâkayt kaldığı, ge-

nellikle filozofları, ideologları, teologları etrafına toplayan bir alanı meydana getirmektedir.

Dilin kökeni meselesinin muammalı yapısını, Pascal Picq veciz bir şekilde şu sözlerle belirtir: «Eklemli dilin ortaya çıkışı gözlemlenebilir bir olgu değildir. Eklemli dilin kökeni hakkındaki araştırmalar, bu zorlu engele takılır» (Picq, 2006: 7). Gerçekten de, eklemli dilin ortaya çıkışı, tarihin oldukça uzak çağlarında kaldığından, dilin kökeni meselesini âşikâr kanıtlar ışığında çözüme kavuşturmanın önünde devasa bir epistemolojik engel vardır. Bu epistemolojik engele istinaden olsa gerek, Paris Dil Cemiyeti 1866 yılında yayımladığı meşhur bir bildiriyle üyelerine "dilin kökeni" meselesi hakkında kolokyum tertiplemeyi yasaklar. Yasakçılığın bilim ile bağdaşıp bağdaşmadığı, bağdaşırsa ölçüsünün ne olması gerektiğine dair son derece önemli tartışma asıl konumuzdan bizi uzaklaştıracağından, dilin kökeni konusunda, ampirik yollarla denetlenmeye elverişli olmayan çok sayıda spekülasyonun ortaya atıldığı ve lengüistiğin müstakil bir bilim dalı olarak felsefe karşısında otonomi mücadelesi vermeye başladığı bir dönemde, Cemiyet'in bu kararı almak zorunda kalmış olabileceği çıkarımını yapmakla yetinelim. Söz konusu yasaktan tam 50 yıl sonra, lengüistiğe otonom bir bilim hüviyetini kazandırma payesiyle bilim tarihine geçmiş Ferdinand de Saussure, dilin kökeni meselesini gündeme getirmenin beyhude olduğu yönündeki kanaatini şöyle ifade etmektedir: «Gerçekten de dil, eski kuşakların miras bıraktığı ve olduğu haliyle benimsenmesi gereken bir üründür: Bu eskiden olduğu gibi bugün de böyledir. Onun için, dilin kökeni meselesi sanıldığı kadar mühim değildir. Dahası, bu meseleyi ortaya atmak yersizdir» (Saussure, 1995: 105). Böylece müstakil bir bilim olarak inşa edildiği sırada lengüistik, dilin kökeni meselesini kendi bünyesinden uzak tutma kararını almıştır.

Dilin kökeni meselesi, değindiğimiz epistemolojik engele ve tüm muammasına rağmen, hemen her dönemde, filozoflar nezdinde hararetli tartışmalara konu olmuştur. Filozofların meseleye yaklaşımı, şüphesiz, mensup olduk-

ları cemaatin inanç ve düşünme geleneğinin, yaşadıkları çağın tarihî özelliklerinin ve her birinin kendi felsefesinin izlerini taşır. Çarpıcı bir karşıtlık olarak, Yahudi-Hıristiyan kültürüne mensup filozofların *Kitab-ı Mukaddes*'e dayalı açıklamalarıyla, meseleye dindışı bir perspektiften bakan filozofların açıklamaları arasındaki farklılığı buna örnek verebiliriz. Böylece, meseleye çeşitli yaklaşımlar kabaca, konuşma melekesinin veya "söz"ün tanrısal bir bağış olduğuna inanan filozoflar ve bu hipoteze itiraz edenler olmak üzere iki grupta toplanabilir. İki zıt yaklaşım tarzını, takip eden altbaşlıklarda incelemeye geçmeden, ilk/köken dili ortaya çıkarma yönünde eski çağlarda yapılmış ilginç bir deneyi analım.

Bu deneyi Herodot nakleder: MÖ 4. asırda hükümranlık sürmüş Firavun I. Psammethicus yeryüzündeki en eski dili bulmak ve Mısırlılar'ın dünyanın en kadim halkı olduğunu kanıtlamak üzere bir deney yapar. Yeni doğmuş iki çocuğu insanlarla iletişim kuramayacakları bir yere yollar ve sağır-dilsiz birkaç köleyi onlara bakmakla vazifelendirir. Bu kölelerin bakımı altında ve koyunlarla bir arada büyüyen çocukları getirterek ne söyleyeceklerine dikkat kesilir. Çocuklar sadece "bekos" gibi bir ses çıkarır. Bu ses, Frigya dilinde "ekmek" anlamına gelebileceği gibi, koyunların "melemesi"nin taklidi de olabilir. Çocuklar neticede, öğrenmedikleri için herhangi bir dil konuşamaz...

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Cassirer, Ernst (1972), *La Philosophie des Formes Symboliques*, 1. Cilt, Fr. Çev. Ole Hansen-Love, Paris: Minuit.
- Merian, Johann Bernhard (1781), «Analyse de la Dissertation sur l'Origine du Langage», in *Herder: Traité sur l'Origine de la Langue*, Fr. Çev. Pierre Pénisson, Paris: Aubier-Flammarion.
- Picq, Pascal vd. (2006), *Les Origines du Langage*, Paris: Le Pommier.
- Saussure, Ferdinand de (1995), *Cours de Linguistique Genérale*, publié par Charles Bailly [i.e. Bally] et Albert Séchehaye; avec la collaboration de Albert Riedlinger; éd. critique préparée par Tullio De Mauro, Paris: PUF.

10 | Dilin kökeni mitolojide nasıl açıklanır?

Ünlü "Bâbil Kulesi" efsanesi *Eski Ahit*'te nakledilir. Bu efsaneye geçmeden önce, *Eski Ahit*'te dil hakkında başka neler söylediğini hatırlayalım. *Eski Ahit*'in "Tekvîn" bölümünün ilk âyetleri, Tanrı'nın buyurmak suretiyle Kâinat'ı yaratmasına ilişkindir. Yani henüz hiçbir şey yaratılmamışken, Tanrı'nın zâtından sonra var olan ilk şey, onun yaratıcı Kelâm'ı olmuştur. Tanrı'nın buyruklarıyla yaratması, ilk yarattıklarına ad vermesi manâsına da gelir: «Tanrı, "Göğün altındaki sular bir yere toplansın, kuru toprak görünsün" diye buyurdu ve öyle oldu. Kuru alana "kara", toplanan sulara "deniz" adını verdi» (La Sainte Bible: 3). Tanrı göğü ve yeri, karaları ve denizleri, ardından yeryüzündeki muhtelif canlıları, evcil ve yabanî hayvanları, nihayet Âdem'i kendi suretinde yaratır. Bunun ardından, mahlûkata ad verme işini yapan, bizzat Âdem'dir: «Rab Tanrı yerdeki hayvanların, gökteki kuşların tümünü topraktan yaratmıştı. Onlara ne ad vereceğini görmek için hepsini Âdem'e getirdi. Âdem her birine ne ad verdiyse, o canlı o adla anıldı. Âdem bütün ehlî ve yabanî hayvanlara, gökte uçan kuşlara ad koydu» (La Sainte Bible: 7).

Âdem'in mahlûkata ad vermesiyle ilgili «Âdem her birine ne ad verdiyse, o canlı o adla anıldı» âyetinden, Âdem'in adlandırma işini keyfine göre yaptığı anlaşılabilir. Ama Havva'nın yaratılmasından sonra Âdem'in ona ad vermesine dair âyette, ad ile işaret ettiği şey arasında taklidî bir bağlantı bulunduğu iması vardır: «Ona "kadın" [*işşa*] denilecek, çünkü o adamdan [*iş*] alındı» (La Sainte Bible: 7). İbranice'de *ishshah* "kadın" ve *ish* "erkek" anlamına gelir. Âdem'in karısını adlandırmada Havva kelimesini seçmesi konusunda şu açıklama verilmiştir: «Âdem karısına "Havva" diye seslendi, çünkü o bütün canlıların anası oldu» (La Sainte Bible: 7). Havva kelimesi İbranice'de *hâyah*, "hayat" ile aynı köktendir.

Ad ile işaret ettiği şey arasında taklidî bir bağlantı bulunduğunu ima eden bir başka âyet ise, Âdem'in Şit'e ad

vermesine ilişkindir: «"Tanrı Kabil'in öldürdüğü Habil'in yerine bana başka bir oğul bağışladı" diyerek çocuğa Şit adını verdi» (La Sainte Bible: 12). İbranice *shât* "bağışlamak" anlamına gelir. *Eski Ahit*'in bu âyetleri, mahlûkata ad verme esnasında Âdem'in onların tabiatını taklit eden kelimeleri kullanmaya özen gösterdiği biçiminde tefsir edilmeye müsaittir. Yani *Eski Ahit*, mahlûkatın adlandırılmasında ad ile işaret ettiği şey arasında taklidî bir bağlantı olduğunu ima etmektedir. Böylece, Âdem'in canlı türlerine ilk adları vermesini tayin eden tabiî bir yasanın mevcudiyetine dair herhangi bir ifadeye rastlanmamakla birlikte, adın taklitsel niteliğine ilişkin bu imalar anlamlıdır.

Bunları neden mi söyledik? Çünkü Âdem'in verdiği adların eşyanın tabiatını yansıttığı varsayımından hareketle insanlığın ilk lisanının bir kusursuz dil olduğuna inanılmıştır. Bu dilin akıbetine gelince:

> Başlangıçta dünyadaki bütün insanlar aynı dili konuşur, aynı sözleri kullanırlardı. Doğuya göçerlerken Şinar bölgesinde bir ova bulup oraya yerleştiler. Birbirlerine, "Gelin tuğla yapıp iyice pişirelim" dediler. Taş yerine tuğla, harç yerine zift kullandılar. Sonra, "Kendimize bir kent kuralım" dediler, "göklere erişecek bir kule dikip ün salalım, böylece yeryüzüne dağılmalıyız". Rab insanların yaptığı kentle kuleyi görmek için aşağıya indi. "Tek bir halk olup aynı dili konuşarak bunu yapmaya başladıklarına göre, düşündüklerini gerçekleştirecek, hiçbir engel tanımayacaklar" dedi; "gelin, aşağıya inip dillerini karıştıralım ki, birbirlerini anlamasınlar". Böylece Rab onları yeryüzüne dağıtarak kentin yapımını durdurdu. Bu nedenle kente Bâbil adı verildi. Çünkü Rab bütün insanların dilini oracla karıştırmış ve onları yeryüzünün dört bucağına dağıtmıştı».

Böylece başlangıçta Âdem'in nesnelere ad vererek kurduğu biricik ve ideal dil, Âdemoğulları'nın kibirle Tanrı'ya meydan okumalarının cezası olarak Tanrı tarafından bozulmuş ve dillerin çeşitliliği doğmuştur.

Bâbil Kulesi mitosunu andıran efsanelere başka kültür-

lerde de rastlanmaktadır. Yaguello'nun aktardığına göre (2008: 30) Aborjinler arasında anlatılan Wurriri büyücüsünün hikâyesi de dillerin çeşitlenmesini şöyle açıklar: Köyden köye dolaşıp aileleri bölen bir huzur bozucu olan Wurriri büyücüsü ölünce, köylüler büyücünün bedenini yemek için bir şölen tertipler ve bütün halkları davet eder. Onu midelerine indirdikten sonra şarkılar söylemeye başladıklarında her birinin ağzından farklı sözler dökülmeye başlar. Büyücünün son oyunu, aralarında kusursuzca anlaşan ve aynı dili konuşan bu halklar arasında bir bozgunculuk olmuştur (Yaguello, 2008: 30).

Benzer bir efsane de Tayland menşelidir: Vahşi hayvanlara çok düşkün bir prenses varmış. Kral da prensesi sarayda tutabilmek için mutfaktaki pirinç tanelerini saymasını istemiş. Prenses ise ormana kaçıp gitmiş. İzini süren saray muhafızları ormanda bir piton yılanıyla karşılaşıp onu öldürmüş. Ama bu sırada mızraklarını yılana sapladıkça her biri farklı bir dilde konuşmaya başlamış. Aralarında çıkan anlaşmazlık sonucunda birbirlerinden ayrılıp dünyanın dört bir yanına dağılmışlar (Yaguello, 2008: 30).

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- *La Sainte Bible* (1955), traduit en français sous la direction de l'école Biblique de Jérusalem, Paris: Le Club Français du Livre.
- Yaguello, Marina (2008), *Hayali Diller*, Çev. Necmettin Kâmil Sevil, Istanbul: Yapı Kredi Yay.

11 | *İncil*'de dil hakkında neler söylenir?

Yohanna nüshası «Bidayette Söz [λόγος, *Verbum*] vardı» (La Sainte Bible: 3339) âyetiyle başlayan *İncil*'in muhtelif bölümlerinde, dile ihtiyatlı yaklaşmayı telkin eden âyetlerin sayıca fazlalığı dikkat çekicidir. Yakup'un mektubundaki "Dilin ölçüsüzlüğüne karşı" bahsi bu bakımdan oldukça anlamlıdır: «Düşünün, küçücük bir

kıvılcım koca bir ormanı tutuşturabilir. Dil de bir ateş, bedenimizin azaları arasında bir kötülük dünyasıdır. Bütün varlığımızı kirletir. Cehennemden alevlenmiş olarak yaşamımızın gidişini alevlendirir. [...] Dil öldürücü zehirle dolu, dinmeyen bir kötülüktür. Dilimizle Rab'bi, Baba'yı överiz. Yine dilimizle Tanrı'ya benzer yaratılmış insana söveriz. Övgü ve sövgü aynı ağızdan çıkar» (La Sainte Bible: 3802).

Aziz Pavlus "Korintliler'e Birinci Mektubu"ndaki muhtelif tavsiyelerinde, dil aracılığıyla ifade edilen beşerî hikmetin, Tanrısal Söz karşısında hükümsüz olduğunu vurgular: «Çarmıhın dili, mahva gidenler için saçmalık, biz kurtuluşa erenler içinse Tanrı'nın kudretidir. Nitekim şöyle yazılmıştır: Hakîmlerin hikmetini yerle yeksan edeceğim, âkillerin aklını sileceğim. Hakîm nerede? Kültürlü adam hani? Hani nerede hüküm veren? Tanrı dünyaya dair hikmetin saçmalık olduğunu yüzünüze vurmadı mı? Madem ki dünya, hikmet aracılığıyla Tanrı hikmeti içindeki Tanrı'yı tanımadı, Tanrı iman edenleri mesajın saçmalığı aracılığıyla kurtarma lütfunda bulundu. [...] Çünkü Tanrı'dan gelen saçmalık insanların hikmetinden daha üstündür» (La Sainte Bible: 3576-3577).

Aziz Pavlus mektubunun takip eden satırlarında, bir "ruh dilinden" söz eder: «Zira Tanrı'nın bunu Ruh aracılığıyla ifşa ettiği, bizleriz; Ruh her şeyi, tanrısal derinliklere varıncaya kadar inceden inceye araştırır. O halde insanlarda, insanın sırlarını, ondaki insan ruhundan başka kim bilir? Aynı şekilde, Tanrı'nın Ruhu dışında hiçbir şey Tanrı'nın sırlarını bilemez. Tanrı'nın bize bahşettiklerini bilmek için, dünyanın ruhunu değil, Tanrı'nın Ruhu'nu aldık. Ve biz beşerî hikmet aracılığıyla öğretilen bir dilde değil, ruhsal gerçekleri ruhsal sözlerle ifade eden Ruh tarafından öğretilmiş bir dilde konuşuyoruz» (La Sainte Bible: 3578-3579).

İncil'in yukarıda alıntıladığımız pasajlarından, insanların birbirleriyle anlaştıkları dillerin yüksek hakikatleri ifade etmeye yetmediği sonucu çıkartılabilir. Kitabımızın 6. Bölümünde, *İncil*'in dile yaklaşımı temelinde Aziz

Augustinus'un bireyler arasındaki "yatay" iletişimi bir yanılsama olarak değerlendirdiğine ve hakikî iletişimin "dikey" olduğu biçiminde bir yaklaşım sergilediğine değineceğiz.

YARARLANILAN KAYNAK

- *La Sainte Bible* (1955), traduit en français sous la direction de l'école Biblique de Jérusalem, Paris: Le Club Français du Livre.

12 | Tanrısal bağış hipotezi nedir?

Mucizevî bir yetenek olarak dilin insana Tanrı tarafından bağışlanmış olduğu inancıdır. Türkçe'ye "ilk dilin insandan değil ancak Tanrı'dan kaynaklanmış olabileceğini ispatlamayı hedefleyen deneme" şeklinde çevrilebilecek bir başlık taşıyan risâlesinde Süssmilch dilin kökeni meselesi hakkında "tanrısal bağış hipotezi" diye adlandırabileceğimiz bir görüş sergiler. Süssmilch bu risâlesini esasen Maupertuis'nin dillerin insan icadı olduğu tezini eleştirmek üzere kaleme almış olması muhtemeldir. Bir din adamı olan Süssmilch dilin kökeni hakkında Hıristiyanlık dogmasıyla tutarlı bir yorumu, dilin tanrısal bir bağış olduğu fikrinde bulur. Süssmilch'in *Deneme*'sinde savunduğu iki temel tez şunlardır: [1] Dil, aklı kullanmaya vâkıf olmanın yoludur, dil ve işaretler olmadan akıl da olmaz; [2] Dil veya işaretler, çok engin ve mükemmel bir zekânın, yani Tanrı'nın eseridir (Pénisson, 1997: 19). Süssmilch böylece, dilin de "bütün güzel ve mükemmel bağışların dağıtıcısı" diye nitelediği Tanrı'dan gelen bir bağış olduğunu düşünür (Pénisson, 1997: 20). Süssmilch açıkça belirtmediği halde, onun bu düşüncesinin *Kitab-ı Mukaddes*'e dayandığına şüphe yoktur. Yukarıda da arz ettiğimiz gibi *Eski Ahit*'in "Tekvîn" bölümünün ilk âyetleri, Tanrı'nın buyurmak suretiyle Kâinat'ı yaratmasına ilişkindir. Yani henüz hiçbir şey yaratılmamışken, Tanrı'nın

zâtından sonra var olan ilk şey, onun yaratıcı Söz'ü olmuştur. Malumdur ki *Yeni Ahit*'in Yohanna nüshası da «Bidayette Söz [Λόγος, *Verbum*] vardı» (La Sainte Bible: 3339) âyetiyle başlar. Hıristiyanlık dogmasının içerdiği bu unsurların, dilin semavî bir bağış olduğu tezini bir din adamı olan Süssmilch'in nezdinde muteber kılmasından daha doğal bir şey olmayacaktır.

Süssmilch'in ardından De Bonald, De Maistre, De Lamennais ve Gioberti de bu hipotezi desteklemiştir. De Maistre'in dilin kökenine dair değerlendirmeleri, Rousseau'nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Deneme*'si hakkında yazdığı bir eleştiri yazısında okunabilir. Söz konusu yazısında De Maistre, Rousseau'nun dili insanın icat ettiği iddiasına karşı çıkmaktadır. De Maistre'e göre dil ne tek bir kimse ne de cem olmuş insanlar tarafından yaratılmış olabilir (1870: 493). İnsanın konuşabilmesi, buna uygun organlarla ve akılla donatılmış bir şekilde yaratılmasına bağlıdır (1870: 495). "Semavî bir bağış" diye nitelendirdiği konuşma, insanın hemcinsleriyle anlaşabilmesini ve bu sayede de cemiyet halinde yaşamasını sağlayan "organik olmayan organı"dır (1870: 495). Bu bakımdan da dil insana Tanrı tarafından vahyedilmiştir.

De Bonald *Bilgilerin İlk Konuları Üzerine Felsefî Araştırmalar* şeklinde tercüme edebileceğimiz [*Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances*] başlıklı devasa eserinin 8. cildinde dilin kökeni konusundaki fikirlerine genişçe yer verir. De Bonald fizikî, ahlâkî, fizyolojik ve psikolojik sebepler icabı, dilin insana, ondan çok daha yüce bir varlık tarafından aktarılmış olduğunu benimsemek gerektiğini kaydeder (1845: 19). Övgüyle bahsettiği De Maistre'in yukarıda zikredilen yazısına referansta bulunur ve onun "sözü icat etmek için de söze malik olmak mecburî görünüyor" cümlesini alıntılar (1845: 461). Zira, ona göre söz ve akıl birbirini gerektiren ve biri olmadan diğerinin de olamayacağı melekelerdir. Neticede De Bonald insanın asla icat edemeyeceğine inandığı dili, insandan daha yüce bir varlığın mevcudiyetinin en açık delili olarak değerlendirir (1845: 134).

De Lamennais de sözün insana, hemcinsleriyle bir arada yaşaması için "vahyedilmiş" [*révélé*] olduğunu açık açık belirtir (1836: 31). Ona göre hakikî dinin insana öğrettiği şey "söz"dür. De Bonald'ın De Maistre'in ve De Lamennais'nin dilin vahyedilmiş olduğunu savunmaları, şüphesiz ki dinî mensubiyetlerinden ve inançlarından kaynaklanır. De Lamennais *Yeni Ahit*'in "Yohanna" nüshasından şu âyeti nakleder: «Söz [Λόγος, *Verbum*] bu dünyaya gelen her insanı aydınlatan hakikî ışıktır» (1836: 31). İmanın ortadan kalkması halinde De Lamennais dünyada ne dilin ne kesinliğin ne cemiyetin ne de hayatın kalacağına inanır (1836: 113).

Son olarak Gioberti'nin de yukarıda görüşlerini gözden geçirdiğimiz üç düşünüre benzer bir pozisyon aldığını belirtelim: İnsanın dili icat edebilmesi için tanrısal bir müdahalenin şart olduğunu savunan Gioberti, "fikirlerle, onları ifade eden işaretler arasında meşru bir karşılıklılık kurabilmek üzere otantik bir öğretimin" de zorunlu olduğunu vurgular (1845, II: 141). Gioberti -büyük harfle yazdığı- "Yaratıcı İdea"nın kendisini insanın akıllı ruhuna ifade ve ifşa etme yolunun "söz"den başka bir şey olmadığını kaydeder ve bundan da dilin, İdea'nın vahyettiği bir şey olduğu sonucunu çıkarır (1845, II: 140).

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- De Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise (1845), *Œuvres de M. De Bonald*, 8. Cilt, Bruxelles: chez J. de Mat.
- De Lamennais, Félicité Robert (1836), *Œuvres complètes de F. De La Mennais*, 5. Cilt, Paris: chez Brun.
- De Maistre, Joseph (1870), *Œuvres inédites du Comte Joseph de Maistre*, Paris: chez Henri Oudin.
- Maupertuis, Pierre Louis Moreau (1756), *Œuvres de Mr. De Maupertuis*, 3. Cilt, Lyon: Jean-Marie Bruyset Librairie.
- Pernisson, Pierre (1977), "Introduction" in *Traité sur l'origine de la langue*, Paris: Aubier-Flammarion.
- *La Sainte Bible* (1955), traduit en français sous la direction de l'école Biblique de Jérusalem, Paris: Le Club français du livre.

13 | Tanrısal bağış hipotezine hangi filozoflar itiraz etmiştir?

Onlar arasında ilk akla gelenler Maupertuis, Herder ve Renan'dır. Sırayla görüşlerini özetleyelim. Maupertuis başlıkları "Dillerin Kökeni Üzerine Felsefî Refleksiyonlar" ve "İnsanların İdealarını Dışavurmada Kullandığı Değişik Yollar Üzerine İnceleme" şeklinde çevrilebilecek iki risâlesinde, tanrısal bağış hipotezine karşı çıkar. Bu risâlelerinde, Condillac'tan esinlenmiş olduğu hususunda kuşkuya yer bırakmayan bir "davranış dili" [langage d'action] fikrini işler. Maupertuis'ye göre insanlar, henüz eklemli seslerden müteşekkil kelimeleri icat etmeden önce, çeşitli duygularını, heyecanlarını, ihtiyaçlarını farklı vücut hareketleriyle, yani jestlerle ve mimiklerle iletmiş olsa gerekir (1756: 437). Tersinden söylersek, Maupertuis mutabakatla tesis edilmiş dillerin, eklemli olmayan birtakım seslerle, yani haykırışlarla ve türlü nidâlarla desteklenen bir beden dilinden evrimleştiği faraziyesini savunur. Bu itibarla da dil semavî veya tanrısal bir bağış değildir.

Herder de tanrısal bağış hipotezine itiraz eden filozoflar arasında yer alır. Ona göre Süssmilch'in «[Başlangıçta] hiç kimse dili icat edemezdi, çünkü dili icat etmek için önce akla sahip olması gerekir» iddiası döngüseldir (1977: 81). Madem ki -Süssmilch'in de tasdik ettiği gibi- dil olmadan aklın faaliyete geçmesi mümkün değildir, dilin icadının da aklın kullanılması kadar tabiî, eski, başta gelen/ilksel bir durum olduğunu kabul etmek gerekir. Oysa bu noktada Süssmilch, Herder'e göre "silahlarını kendine çevirir" ve Süssmilch'in dil ile akıl arasında kurduğu ilişki, köken meselesine uyarlandığında, insanın tanrısal dili öğrenmek için de akla ihtiyaç duyacağını hesaba katmaması bakımından çöker (1977: 82). Yani, henüz dili olmayan, dolayısıyla Süssmilch'in de benimsediği gibi akla sahip olduğundan bahsedilemeyecek bir insana Tanrı'nın dili öğrettiği faraziyesi tutarsızdır. Bir şeyi öğrenebilmek için, önce akla sahip olmak gerekir. Herder böylece, Süssmilch'in açıklamasının döngüsel olduğunu göstererek onu eleştirmektedir. Netice itibariyle Herder'e

göre dil, Tanrı'nın insana bağışladığı "hazır" bir ürün değildir; insanın akılla donatılmış olmasının bir uzantısıdır. Bir bakıma düşünce ve dil, madalyonun iki yüzü gibi karşılıklı olarak birbirini gerektiren melekelerdir.

Tanrısal bağış hipotezinin bir diğer muhalifi Renan dilin, evvelce sadece insanın bir icadı olarak düşünülürken kendi yaşadığı çağda tanrısal vahye dönüştürüldüğünü kaydeder (1858: 81). Ona göre bu dönüşümün arkasında, görüşlerini benimsetmek amacı güden vahiy tezi taraftarlarının deyim yerindeyse "sırtlarını dogmanın otoritesine dayama"sı yatmaktadır: «Gerek onu ortaya atan düşünürlerdeki, gerekse taraftarlarındaki haliyle vahiy tezi, bilimde ciddi bir konuma yerleşme imkânının gözetilmesi itibariyle, çıkardan yeterince arınmış değildi. Bu tez, iman konusu olan bir dogma otoritesi tahsis etmek istenen teolojik ve politik bir sistem yararına savunuluyordu» (1858: 81).

Renan, bu tezi savunanların sözü insanın bayağı icatları arasından çıkarıp ona yüksek bir yer tahsis etmeyi amaçladığı ve sözü Tanrı'nın eseri olarak görmek istediği saptamasında bulunur (1858: 82). Ama, "dilin vahyedilmişliği" iddiası Renan'a sorunlu görünür: «Dilin vahyedilmiş olması, sahiden hangi anlama gelmektedir? Bu ifade, maddî anlamıyla alındığında, gökyüzünden bir ses insana şeylerin adlarını mı dikte etmiştir? Şayet böyle düşünülürse, bu yaklaşım ziyadesiyle antropomorfik [insanbiçimsel] olur. Bilimden uzaklaşır ve tabiat kanunları hakkındaki eskimiş fikirler gibi antipatik bir hal alır» (1858: 82).

Renan yukarıda görüşlerini özetlediğimiz yazarlar arasında De Bonald'ı örnek seçerek onun dilin kökenine yaklaşımını, ilk insanları her tür yaratıcılık kudretinden mahrum varlıklar olarak gören bir antropolojiye dayanması itibariyle eleştirir. Ona göre De Bonald «İlkel insanı, tanrı tarafından üzerine dil, ahlâk, fikir yapıştırılmış olan âciz, şahsiyetsiz, kendiliğinden bir şey yapmaya kabiliyetsiz bir heykel gibi» kavrar (1954: 15). Burası, Renan'ın dilin kökeni meselesini hangi perspektiflerden ele alınmasına karşı çıktığının teşhis edilmesi bakımından önemli bir noktadır: Renan esasen, [1] insanın dili düşüne-taşına yaratmış olduğu şeklindeki bakış açısına; [2] dili, insanın

vahiy ve ilhamla idrak ettiği bir kurum olarak gören perspektife karşı çıkar (1954: 15-16).

Renan yukarıda kısaca açıkladığımız haliyle Herder'in görüşlerinden etkilenmiştir. Dilin kökeninin -eleştirdiği düşünürlerin anladığı manâda "hazır"- bir semavî bağış biçiminde açıklanmasına, Herder ile aynı gerekçeyle karşı çıkmaktadır: Birtakım teist düşünürlerin farz ettiği gibi Tanrı'nın insana dili gökten zembille indirmesine gerek yoktur. Panteizme yakın bir duruş sergileyen Renan Tabiat ile Tanrı arasında aslen bir ayrım yapmamakta ve bu itibarla da insanın dil melekesinin son tahlilde zaten "mucizevî" bir vasfı olduğunu düşünmektedir (1858: 81). Tekrar vurgularsak, Renan'a göre hazır bir halde insana bahşedilmemiş olması, dilin kökeninin "gayri ilâhî" olduğunu savunmak anlamına gelmez. Çünkü insanın da bir parçası olduğu tabiat, tanrısallığın ta kendisidir.

Dilin insanda evrim süreci boyunca doğal nedensellikle gelişmiş bir beceri olduğunu savunması itibariyle, tanrısal bağış hipotezine yöneltilmiş en yıkıcı eleştiri kuşkusuz Darwin'e aittir. Darwin *The Descent of Man* [*İnsanın Türeyişi*] başlıklı eserinde, dilin insanla hayvan arasındaki radikal farklılığı meydana getirdiği doğrultusundaki kartezyen bakış açısına karşı çıkar: «Dil ... insan ile aşağı hayvanlar arasındaki başlıca farklardan biri sayılmaktadır. Oysa insan, çok yetkili bir bilirkişinin, Başpiskopos Whatley'in dediği gibi "Zihninden geçenleri anlatmak için dili kullanabilen ve başka birinin de böyle anlattığı şeyi az çok anlayabilen biricik hayvan değildir". Paraguay'da *cebus azarae*, heyecanlanınca, öbür maymunlarda da benzer heyecanlar uyandıran en az altı farklı ses çıkarmaktadır. Rengger'in ve başkalarının bildirdikleri gibi, maymunların el yüz hareketlerini anlarız ve onlar da bizimkileri kısmen anlar» (Darwin, 1980: 78).

Darwin insanda konuşmanın bir içgüdüden ibaret olmadığını belirtir (1980: 79). Çünkü her dilin öğrenilmesi gerekir. Ama küçük çocukların agulamalarında da görüldüğü gibi, insanın konuşmaya içgüdüsel bir eğilimle dünyaya geldiğini düşünür (1980: 79). Darwin'e göre tarihöncesi çağlarda dil yavaş yavaş, bilinçsiz olarak ve birçok aşamadan geçilerek geliştirilmiştir (1980: 79). Darwin

dilin ortaya çıkışında insanın çeşitli doğal sesleri ve hayvanların bağırtılarını taklit etmek suretiyle attığı içgüdüsel çığlıkların ve onları destekleyen el-kol hareketlerinin bulunması gerektiğine hükmeder.

Darwin'e göre ilk insanlar sesleri kullandıkça, ses organlarının kuvvetlenmiş olduğunu ve böylece de konuşma becerisinin geliştiğini farz eder (1980: 81). Dilin sürekli kullanılmasıyla beynin gelişimi arasında bir korelasyon bulunduğunu öne sürer (1980: 81). Darwin, sonuçta hayvan ile insan arasında bilişsel yetileri bakımından aşılamaz bir bariyer bulunduğu doğrultusundaki kartezyen tezi reddeder: «İnsanın ve yukarı hayvanların zihinleri arasındaki fark ne kadar büyük olursa olsun, niteliksel bir fark olmayıp kesinlikle niceliksel bir farktır. Sevgi, bellek, dikkat, merak, taklit, zekâ, vb. gibi insanın övündüğü çeşitli heyecanların ve yetilerin, duygu ve sezgilerin, daha aşağı hayvanlarda başlangıç halinde ve hatta bazen de gelişmiş bir halde bulunabildiğini gördük ... Birtakım yüksek zihinsel yetilerin, örneğin genel kavramlar meydana getirmenin, bilincin, vb. insan özgü olduğu kesin bir şekilde kanıtlanabilseydi bile – ki pek kuşkuludur- bu nitelikler ancak çok gelişmiş başka zihinsel yetilerin; ve onlar da ancak gelişmiş bir dilin sürekli kullanılmasının sonuçları olabilir» (1980: 114).

Bu itibarla da Darwin'e göre dilin kökeninde tanrısal bir bağış aramak, lüzumsuz bir boş inançtan öteye gitmeyecektir. Darwin'in bu düşüncelerinin Engels üzerindeki etkisine kitabımızın 8. Bölümünde değineceğiz.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Darwin, Charles (1980), *İnsanın Türeyişi*, Çev. Öner Ünalan, Ankara: Onur Yay.
- Herder, Johann Gottfried (1977), *Traité sur l'origine de la langue*, Fr. Çev. Pierre Pénisson, Paris: Aubier-Montaigne.
- Maupertuis, Pierre Louis Moreau de (1756), *Œuvres de Mr. De Maupertuis*, 3. Cilt, Lyon: Jean-Marie Bruyset Librairie.
- Renan, Ernest (1858), *De l'Origine du langage*, Paris: Ed.par Michel Lévy Frères (2. Basım).
- _____ (1954), *Bilimin Geleceği*, 2. Cilt, Çev. Ziya İshan, Ankara: MEB Yay.

4. Bölüm
ANLAM SORUNU

14 | Anlam nedir?

Dil felsefesinin belli başlı problemlerinden biri "anlam" ya da "anlamlılık"tır. Şüphesiz, anlam sorunu dil felsefesinin (deyim yerindeyse) "tekelinde" değildir. Meselâ, başta yazılı metinler olmak üzere, insanın her tür simgesel ürününün görünürdeki anlamının altında yatan saklı anlamı yorumlama sanatı olarak hermeneutik de benzer bir konuya odaklanır. Bu bakımdan anlamlılık, sanat eserlerinin anlamından tutunuz da dinsel metinlerin sözel anlamının arkasındaki spiritüel anlamlarına ve hatta bazı objelere yüklediğimiz sübjektif anlamlara ve meselâ mesleğimizin, ailemizin, dostlarımızın bizim için taşıdığı duygusal/psikolojik anlama varıncaya kadar çeşitli alanlarda söz konusudur. Fakat, "anlamlılık" dil felsefesinde, belirli bir M metninin, belirli bir S sanat eserinin, falan kişinin görmüş olduğu R rüyasının anlamına yönelik bir yorumlama çalışmasına sevk eden bir perspektiften incelenmez. Kısacası, filozofun "Anlam nedir?"

sorusuyla kastı, genel olarak dilsel ifadeleri anlamlı kılan şeyin ne olduğudur.

Hemen belirtelim ki felsefe tarihinde bu soruya yanıt mahiyetindeki çeşitli yaklaşımlar esasen "zihinci" ve "davranışçı" olmak üzere iki karşıt eksene ayrılmaktadır. Böylece ilk eksendeki yaklaşımlar anlamlılığı zihinci bir tutumla açıklarken ikinci eksende yer alan yaklaşımlar davranışçı bir tutumu benimsemektedir. Bu tutumları aşağıda açarak örneklendireceğiz. Diğer yandansa, dilde anlamlı en küçük birimin ne olduğu hususunda beliren bir karşıtlıktan daha söz edilebilir: En küçük anlamlı birimin kelime olduğunu savunan filozofların yaklaşımları "kelime atomculuğu" adıyla anılır. Buna karşılık, en küçük anlamlı birimin cümle olduğunu savunan görüşlerse "cümle atomculuğu" diye adlandırılmaktadır.

"Anlam nedir?" sorusunu ele alarak cevap bulmayı denemiş filozofların sayısı az değildir. Bu soruyu doğrudan ele almış olmayan kimi filozofların bilgi teorilerine bakarak onlara atfedilebilecek anlam teorilerinin ne olduğu da soruşturulabilir. Sonuçta, incelenen filozof hangisiyse onun anlam görüşü tek ve net bir kavramla nitelenebileceği gibi, bazıları için bu mümkün olmayabilir. Şöyle ki, Wittgenstein gibi bazı filozoflar "olgunluk" dönemlerinde, "erken" dönemlerinde savundukları anlam görüşlerini otokritiğe tâbi tutarak değiştirmiştir. Berkeley ve Russell gibi bazı filozoflarsa, anlamlılığın birden fazla veçhesini vurgulamak suretiyle tek bir başlık altında sınıflandırılmaya elverişli olmayan bir perspektif sergiler. Yine de, felsefedeki temel anlam teorilerine ilişkin genel bir sınıflandırmayı aşağıda sunacağız. Bu sınıflandırmadan önce, naif bir yaklaşımla anlamlılığın nasıl tarif edilebileceğini gözden geçirelim.

Pascal Ludwig'in dil konulu bir incelemesinde (1997: 23) sunduğu biçimiyle "anlamın naif teorisi", Antikçağ'dan başlayarak geliştirilen klasik "yüklem atfetme" [*prédication*] öğretisinde formüle edilmiştir. Bu yaklaşıma göre, bir cümlenin anlamı (ki bundan anladıkları da cümlenin "doğruluk koşulları"dır) şu üç un-

surca belirlenir: [1] Göndermede bulunan (referansiyel) unsurlar: adlar. [2] Yüklem atfeden unsurlar: fiiller veya olmak fiilinin üçüncü tekil ya da çoğul çekimi olan "-dır" ekini almış sıfatlar. [3] Cümlenin dilbilgisel (gramatikal) yapısı.

Referansiyel unsurlar, karşılık geldikleri tek tek şeyler yoluyla, cümlenin doğruluk koşullarını tayin etmeye katkıda bulunur. Şöyle ki, "Ali çakır gözlüdür" cümlesiyle "Veli çakır gözlüdür" cümlesinin doğruluk değerleri, "Ali" ve "Veli" özel adlarının karşılık geldiği tekillerce belirlenir.

Aynı tekile karşılık gelen bir ad yoluyla farklı yüklem atfetme halleri de cümlenin anlamını belirleyen ikinci unsurdur:

"Ali geldi."

"Ali gitti."

Yukarıda örneklediğimiz şekliyle göndermede bulunan ve yüklem atfeden unsurların yanı sıra, üçüncü bir faktör olarak cümledeki unsurların, cümlenin gramer yapısındaki düzenlenişi de anlamı belirler. Şöyle ki, aşağıda örnek vereceğimiz iki cümle aynı unsurlardan kurulmuş olmasına rağmen anlamları farklıdır:

"Ali haklı, Veli haksız."

"Ali haksız, Veli haklı."

Böylece, bir dilsel ifadeyi neyin anlamlı kıldığı sorusunu anlamın naif teorisi,

[1] ifadeyi oluşturan terimlerin neyi belirttiğini (denotasyonunu) bilmek;

[2] ifadeyi oluşturan kelimelerin bir araya geldiği düzenin (kombinezonunun), belirtilen şeylerin nasıl bir kombinezonuna karşılık geldiğini anlamamızı sağlayan unsur olarak "o dilin gramerini" bilmek ve

[3] ifadenin doğruluk koşullarını kavramaktan ibarettir;

şeklinde cevaplar.

Bu yaklaşıma yöneltilebilecek başlıca itiraz şu soruda dile gelir: Dilsel ifadelerin anlamı ile, onların belirttiği şey bir tutulabilir mi?

İtiraz esasen, Frege tarafından yapılmış bir ayrıma dayanır: Dilsel ifadelerin anlamı [*Sinn*] ile göndermede/referansta bulunduğu (belirttiği) şey [*Bedeutung*] arasındaki ayrım. Bunu bir örnekle açıklayalım:

Cicero, Cicero'dan başkası değildir.

Cicero, Marcus Tullius'tan başkası değildir.

Yukarıdaki iki cümlede kastedilen, bir ve aynı kişi olmakla beraber, iki cümlenin anlamları aynı değildir. Zira Cicero'nun, Marcus Tullius önadlı yazar olduğunu bilmeyen biri ikinci cümleden, ilkinden farklı olarak yeni bir bilgi edinir. Anlamın naif teorisi bu bakımdan, iki cümle arasındaki farkı kuşatma kapasitesinden yoksun bir yaklaşımdır.

Gelelim felsefe tarihinde anlam sorunu bağlamında ortaya konmuş olan yaklaşımların sınıflandırılmasına... Denkel (1984: 14-17) şöyle bir üçlü tasnif yapmaktadır: [1] Nesnel yaklaşım: Anlamı, ifadenin karşılık geldiği nesne veya durum ile açıklayan görüşler. [2] Öznel yaklaşım: Anlamı, ifadenin karşılık geldiği zihin içeriğiyle açıklayan görüşler. [3] İlişkisel yaklaşım: Anlamı, ifadenin karşılık geldiği dünyanın bir bölümü ile zihin içeriği arasında kurulan bir ilişki olarak açıklayan görüşler. Aysever ise (1994: 25-26) Alston'ın bir tasnifinden esinlenerek yaptığı dörtlü sınıflamada anlama ilişkin yaklaşımları [1] zihinci yaklaşım, [2] göndergeci/referansiyel yaklaşım, [3] davranışçı yaklaşım ve [4] pragmatik yaklaşım şeklinde gruplandırmaktadır. Bu gruplandırmayı, takip eden dört altbaşlığımızda inceleyelim.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Aysever, R. Levent (1994), *Anlam Sorunu ve John R.Searle'ün Çözümü*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Denkel, Arda (1984), *Anlamın Kökenleri*, İstanbul: Metis Yay.
- Laurier, Daniel (1993), *Introduction à la Philosophie du Langage*, Liège: Pierre Mardaga.
- Ludwig, Pascal (1997), *Le Langage*, Paris: Flammarion.

15 | Zihinci anlam yaklaşımı neyi savunur?

Alston'ın, Aysever'in ve diğer bazı yazarların tercih ettiği adlandırmayla "zihinci" [*mentaliste*]; Denkel'in ve yine başka yazarların tercih ettiği adlandırmayla "anlıksalcı" [*intellectualiste*] yaklaşımlar "anlamlılığı", kâh "idea", kâh "duyum", kâh "nosyon", kâh "teessür/etkilenim" [*passion*], kâh ise "niyet/yönelim" [*intention*] gibi zihne has birtakım entitelerle açıklama temelinde birleşir. Daniel Laurier'nin de belirttiği gibi "zihinci" ya da "ideacı" diye adlandırılan yaklaşımlar "anlamlılığı", dili kullanan kişilerin zihinlerindeki bazı fenomenlerle veya süreçlerle açıklamaya çalışır (1993: 17). Aynı yazar zihinci anlayışın dili, düşüncelerin iletilmesinin ya da içsel ruh durumlarının dışa yansıtılmasının bir âleti olarak gördüğü tespitinde bulunur (1993: 17).

Zihinci yaklaşımın felsefe tarihindeki ilk formülasyonun, "erdem", "adalet", "iyi", "güzellik" gibi genel kavramları adlandıran kelimelerin anlamlarının idealar olduğunu düşünmesi itibariyle Platon tarafından yapıldığı söylenebilir. Aristoteles de *Yorum Üzerine*'de, seslerin, ruhtaki teessürlerin [Yun. παθήματα τῆς ψυχῆς – Lat. *passio animae*] sembolü olduğunu açıklayarak (1997: 16a) dili düşünceler kadar arzuların, öfkenin, sevincin, hüznün, kısacası ruhtaki her tür teessürün/etkilenimin de dışavurulma aracı olarak görür. Bu bakımdan dilsel ifadelerin anlamının Aristoteles'in nezdinde de idealar ve teessürler gibi ruhsal/zihinsel entiteler olduğu çıkarımı yapılabilir.

Zihinci yaklaşımın en ayrıntılı halini geliştirmiş filozof ise John Locke'tur. Locke bir dilsel ifadeyi anlamlı kılan şeyi, onun işaret ettiği veya yerini tuttuğu "idea" olarak açıklar (III, II, §1). Anlamlılığı kelimeler düzeyinde incelemesi bakımından Locke bir kelime atomcusudur. Locke'a göre kelimeler, onları kullanan kişilerin zihinlerindeki ideaların yerini tutan işaretlerdir. Locke, başlangıçta insanoğlunun zihninde dışarıdan algılanamaz bir

şekilde kapalı halde bulunan ideaları birbirimize iletebilmek amacıyla en kullanışlı vasıta olan eklemli seslerden müteşekkil kelimeleri icat ettiğimizi savunur (III, II, §1). Locke'un dil ve anlam teorisinde bir kelimenin anlamı onu kullanan kişinin zihninde yerini tuttuğu bir ideadır. Bunu tekrar vurgulamamız, Locke'un söylediğini doğru anlamak bakımından hayatî bir önem taşımasındandır: Zira ona göre her birimizin kullandığı kelimenin doğrudan referansı ancak ve ancak kendi zihnimizdeki bir ideadır. Kelimelerimizle başkalarının zihinlerindeki benzer idealara işaret ettiğimiz ise daima varsayımsal kalacak olan pragmatik bir kabulümüzdür. Çünkü onun bilgi teorisinin temel bir saptaması olarak, başkalarının zihinlerini doğrudan tecrübe etmemiz mümkün değildir. Aynı şekilde, (nesne adları olan) kelimelerimizle "dış dünya"ya da ancak dolaylı bir referansta bulunduğumuzu farz edebiliriz. Çünkü Locke'un felsefesi açısından insanı bilgisinin menzili ancak idealara kadar erişebilmektedir ve dış dünya hakkındaki bilgimiz sadece "temsilî" bir bilgidir. Özetlersek, kelimelerimiz kendi zihnimizdeki ideaların dolaysız işaretleridir; tersinden söylendiğinde, kelimelerimizin anlamı, zihnimizde bulunan idealardır.

Dile yine zihinci bir perspektiften bakan başka kimi filozoflar ise, kelimelerin anlamını, işaret ettiği idealarda arayan Locke'tan farklı olarak anlamı "fiilî kavrayışlarımız" ile ilişkilendirmiştir. Descartes ve Leibniz bu görüşü savunan filozoflara örnektir. Descartes "anlam"ın ne olduğuna ilişkin doğrudan ve ayrıntılı bir açıklama sunmamakla birlikte, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*'ının 14.'sünde yer alan "Her kelimenin, hangi idea altında akletme melekemize [*intelligence*] kendisini sunması gerektiğini özenle ayırt etmelidir" cümlesi, kelimelerin anlamlarının doğrudan doğruya temsil ettikleri idealar olduğunu savunduğu izlenimi uyandırabilir. Ne var ki böyle bir izlenimle hareket etmek, onun anlam kavrayışı hakkında kestirme ve hatalı bir yoruma varmamıza sebebiyet verebilir. Çünkü "idealar" ile, "düşünceler" veya "fiilî kavrayışlar" arasında Descartes için bir ayrım söz konusudur. Şöyle ki, ona göre

idealar akıllı ruhun fıtratı/tabiatı icabı sahip olduğu şeylerken vardığımız/verdiğimiz hükümler olarak düşünceler, idealar ile iradenin bir aradalığıdır. Tasdik ya da inkâr fiilini icra eden, yani hüküm veren meleke "irade"dir. Konuşmak, bir bakıma hüküm vermek olduğuna göre, sözlerimizin doğrudan anlamları düşüncelerimiz olmalıdır, yoksa doğrudan doğruya ideaların kendisi değil.

Bu itibarla Descartes'ın nazarında, hüküm cümlelerinin "anlamı"nın, idealarımız ile iradeımizin bir aradalığından meydana gelen düşüncelerimiz veya "fiilî kavrayışlarımız" olduğu yorumu daha makul görünmektedir. Descartes'ın *Aklın İdaresi İçin Kurallar*'daki, tahsillilerin aynı kelimeyi değişik anlamlarda kullanışına dair gözlemi de bu yorumumuzu haklı çıkarmaktadır (Descartes, 1824: 288). İdealar bir bireyden diğerine değişmediği halde, aynı konu hakkında çoğunlukla farklı fiilî kavrayışlarımız veya düşüncelerimiz vardır.

Keza Berkeley'in anlam görüşü de bir yanıyla "zihinci" özellikler sergilemekle beraber, Locke gibi "ideacı" diye nitelenemez. Zira Berkeley'e göre dilin temel işlevi Locke'un öne sürdüğü gibi, kelimelerle temsil edilen idealar iletmek değildir: «Kelimelerle dışavurulan/ifade edilen idealar iletmek, genellikle sanıldığı gibi dilin ne tek ne de esas hedefidir» (1985b: 177). Berkeley, bir konuşmayı dinlerken ya da bir metni okurken insanda araya hiçbir idea girmeksizin "korku", "sevgi", "nefret", vb. teessürler [*passions*] uyandığını belirtir (1985b: 313-314). Berkeley, birisi bize iyi bir şey vaat ettiğinde, o şeyin ne olduğuna dair herhangi bir ideamız bulunmadığı halde etkilenmemizi, dilin bu işlevine örnek verir. Berkeley'in dil görüşünü ele alacağımız soru başlığında anlam hakkındaki değerlendirmelerine döneceğiz.

Yine bir başka zihinci anlam görüşüyle Rousseau'da karşılaşılır. Fakat Rousseau otantik haliyle dilin ilk işlevinin, düşüncelerin, ideaların iletilmesi değil, teessürlerin veya heyecanların dışavurulması olduğunu savunur. Rousseau'nun nezdinde kelimelerin ideaların adları olarak kullanılması, dilin evriminin tarihinde çok sonraları

ortaya çıkmış bir olgu olabilir. Bu hususa da ilgili soru başlığı altında yeniden dönerek ayrıntılarına ineceğiz.

Sözümüzü bağlarken şunu da belirtelim: Felsefe tarihinin klasik çağlarında pek çok filozofça savunulmuş zihinci anlam görüşü, 20. yüzyıla gelindiğinde davranışçı yaklaşımların boy hedefi olmuştur. Davranışçı yaklaşımların, zihinci anlam teorisine yönelik eleştirisine 17. soru başlığı altında yer vereceğiz.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Altınörs, Atakan (2009), *İdealar ve Dil Bağlamında Locke ile Leibniz*, Ankara: Efil Yay.
- _____ (2010), «Berkeley'in dil ve anlam yaklaşımı üzerine bir inceleme», *Ethos Felsefe*, Sayı: 3, elektronik makale: http://www.ethosfelsefe.com/ethosdiyaloglar/mydocs/Ethos-6- Berkeley.pdf Berkeley, George (1985b) ; «Un Traité concernant les Principes de la Connaissance humaine», *Œuvres* içinde, Cilt: I, Fr. Çev. Marilène Phillips, Paris: PUF.
- Descartes, René (1824), *Règles pour la Direction de l'Esprit*, elektronik edisyon: http://fr.wikisource.org/wiki/Règles pour la direction de l'esprit
- Laurier, Daniel (1993), *Introduction à la Philosophie du Langage*, Liège: Pierre Mardaga.
- Locke, John (1975), *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford: Clarendon Press; Fransızca çevirisi (1998), *Essai Philosophique concernant l'Entendement Humain*, Fr. Çev. Pierre Coste, Paris: J. Vrin.

16 | Göndergeyi/referansı temel alan anlam görüşünün iddiası nedir?

Göndergeyi/referansı temel alan anlam yaklaşımı, esasen naif anlam teorisi üzerinde köklenmiştir. Referansiyel yaklaşıma göre bir dilsel ifadeyi anlamlı kılan şey, onun temsil ettiği, referansta bulunduğu nesne ya da olgu durumudur. Referansiyel yaklaşım 20. yüzyılın hemen başlarında, Russell ve Frege gibi mantıkçı filozofların doğru-

luk merkezli soruşturmaları bağlamında ortaya çıkmıştır. "Anlam nedir?" sorusunu eski kuşak filozofların çoğunun "idealar" gibi öznel bir açıklamayla geçiştirme teşebbüssünü tatminkâr bulmayan Frege ve Russell anlamı objektif bir şekilde açıklamayı hedeflemiştir. Anlamı tamamen objektif bir entite olarak açıklama çabası itibariyle Denkel'in "salt nesnel" bir yaklaşım olarak nitelendirdiği (1984: 18) bu anlam teorisinin 20. yüzyılın ilk yarısında, başta mantıkçı pozitivistler olmak üzere birçok filozofça savunulduğu görülür.

An Inquiry into Meaning and Truth başlıklı eserinde Russell referansiyel bir anlam görüşü ortaya koyar. Russell bir cümlenin anlam taşıdığını söyleyebilmek için onun "önerme" niteliğine sahip bulunmasını şart koşar: Yani cümle doğru ya da yanlış olmalıdır (1990: 193). Cümlede (önermede) dile gelen yargının doğru mu yanlış mı olduğu da onun göndermede bulunduğu nesne ya da olgu durumuyla uygunluğunun denetlenmesiyle belirlenebilir. Russell'a göre ancak, bu sınamanın sonucunda doğru ya da yanlış değerlerinden birini alan önermeler anlamlı olup belirli bir referansı bulunmayan önermeler ise hakikî anlamdan yoksundur.

Wittgenstein *Tractatus*'ta savunduğu resim-tasarım teorisinde, hocaları Frege ile Russell'ın referansçı çözümünü destekleyen tezler ileri sürmektedir. Wittgenstein bu anlayışa uygun olarak gerçekliği resmeden/temsil eden sentetik önermeler haricinde her türden (metafizik, etik, estetik, teolojik, vb.) dilsel ifadeyi anlamdan yoksun saymaktadır. Wittgenstein'ın bu konuda söylediklerini, kitabımızın 8. Bölümünde ayrıntısıyla ele alacağız.

Referansçı çözüm analitik felsefedeki ilk kuşak filozoflar olan mantıkçı pozitivistlerin tümünün benimsediği anlam öğretisidir. Carnap, Reichenbach, Ayer gibi mantıkçı pozitivistler Frege'ci doğrulama ilkesinden, felsefeden ve bilimlerden metafiziği elemek üzere âdeta bir silâh gibi yararlanmıştır. Mantıkçı pozitivizmin doğrulanabilirlik ilkesi merkezli anlam görüşü, bir cümlenin anlamını onun doğruluk koşullarına indirger. Meselâ "Ayşe, Ahmet'in öz

kardeşidir" cümlesi, Ayşe ile Ahmet aynı anne ve babadan doğmuş olma ilişkisi içindeyse doğrudur. Aralarında böyle bir ilişki yoksa -cümlenin doğruluk koşulları yerine gelmiyorsa- cümle yanlıştır. Başka bir ifadeyle, bir cümlenin doğruluk koşulları, onun referansta bulunduğu belirli bir olgu durumudur. Örneğimizde söz konusu durum, Ayşe ile Ahmet arasında belirli bir akrabalık ilişkisinin mevcudiyetidir.

Referansçı anlam yaklaşımının ilk bakışta sağduyuya uygun bir açıklama sunduğu düşünülebilir. Gündelik hayatta nesnelere, kişilere, olaylara, durumlara ilişkin beyanların muhatabı olduğumuzda, söz konusu beyanın, referans yaptığı şeyi gözümüzün önüne getirdiği sık sık olur. Üstelik de bu tür beyanların doğru olup olmadığına karar vermek üzere yapılacak şey, sahiden de bir "uygunluk" denetlemesinden ibarettir. Yani hatibin beyanıyla referansta bulunduğu şeye atfettiği özelliğin, gerçekte öyle olup olmadığına bakmaktır. Fakat, "anlam" bütünüyle "referans"a indirgenemez. Aysever (1994: 42) referansçı yaklaşıma şu iki noktada haklı olarak itiraz eder: [1] Aynı şeye göndermede bulunan, ama anlamları farklı olan dilsel ifadeler vardır; [2] Aynı dilsel ifadeyle, farklı iletişim ortamlarında (farklı bağlamlarda) farklı şeylere referans yapılabilir. Sonuçta Denkel'in son derece yerinde tespitindeki gibi (1984: 86) bir dilsel ifadeyle bildirilen yargının doğru ya da yanlış olabilmesi için o ifadenin bir anlam taşıması şarttır; bir başka deyişle anlamsız olan ifadeler bir doğruluk değerinden de yoksundur. Ama referansiyel görüşün öne sürdüğü haliyle, bunun tersi geçerli değildir. Yani doğruluk, anlamlılığın koşulu değildir. Ne doğru ne de yanlış olduğu halde anlam taşıyan beyanlar vardır. Üstelik de bu tür beyanlar Austin'in söz fiilleri/edimleri analizinde göreceğimiz gibi iletişimin belkemiğidir.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Altuğ, Taylan (2004), *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*, İstanbul: Etik Yay.
- Aysever, R. Levent (1994), *Anlam Sorunu ve John R.Searle'ün Çözümü*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Davidson, Donald (1967), "Truth and meaning", *Synthese*, Vol. 17, No: 1, pp.304-323, elektronik edisyon: http://faculty.unlv.edu/beiseckd/Courses/Phi-425/Davidson-Truth_and_Meaning.pdf
- Denkel, Arda (1984) ; *Anlamın Kökenleri*, İstanbul: Metis Yay.
- Russell, Bertrand (1990), *Signification et Vérité* (*An Inquiry into Meaning And Truth* başlıklı eserinin Fransızcası), Fr. Çev. Philippe Devaux, Paris: Flammarion.
- Salerno, Joseph (2001), *Frege'ye Dair*, Çev. Ayhan Dereko, Ankara: Birleşik Yay.
- Schlick, Moritz (1979), "Anlam ve doğrulama", *Çağdaş Felsefe Akımları* içinde, Der. ve çev. Bedia Akarsu, İstanbul: MEB Yay.
- Ural, Şafak (1984), *Pozitivist Felsefe*, İstanbul: Remzi Kitabevi Yay.
- Wittgenstein, Ludwig (1996), *Tractatus Logico-philosophicus*, Çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Yapı Kredi Yay.

17 | Davranışçı yaklaşım anlam sorununa nasıl bir çözüm önerir?

Davranışçı [*behaviorist*] yaklaşıma göre bir dilsel ifadeyi anlamlı kılan şey, onun dinleyende uyandırdığı tepki veya davranış eğilimidir. ABD'li dilbilimci Leonard Bloomfield davranışçı yaklaşımın önemli temsilcilerinden biridir. Bloomfield dil hakkındaki meşhur eserinde zihinci yaklaşımın, dili ideaların, hislerin ya da muratların [*volitions*] ifadesi/dışavurulma aracı olarak gördüğünü kaydeder (1970: 135). Onun nezdinde, bilimdışı bir terminolojiye dayanan zihinciliğin dile ve anlamlılığa yaklaşımı hatalıdır. "Zihin", "idea", "bilinç", vb. gözlemlenemeyen entiteler yerine, dilin ampirik terimlerle açıklanması gerekir. Neticede Bloomfield dilsel ifadeleri anlamlı kılan şeyin, onları beyan eden kişilerin durumu ve muhatabında uyandırdığı tepki olduğunu kaydeder (1970: 132).

Önceki soru başlığı altında incelediğimiz gibi, Russell yargı bildiren cümleler (önermeler) bağlamında referan-

siyel bir anlam görüşü sergiler. Ama önermeler dışında kalan dilsel ifadeler ve çocuğun dil gelişimi bağlamına geçildiğinde Russell bu kez "davranışçı" diye nitelendirilmeye müsait bir yaklaşımın taraftarıdır. Russell'ın davranışçı yaklaşımı şu eserlerinde yer almaktadır: 1927'de basılmış *An Outline of Philosophy*, 1940'ta basılmış *An Inquiry into Meaning and Truth* ve 1948'de basılmış *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. Russell ilk eserinin "language" başlıklı bölümünde, bebeğin kelimelerle nesneler arasında kurduğu çağrışımla öğrendiğini savunur (2009: 54). Russell bunu bir örnekle açıklar: Şayet bebeğe her biberon verildiğinde "biberon" kelimesi söylenirse, bir süre sonra sadece kelimeyi duyduğunda fiziksel bir nesne olarak biberona verdiği tepkiyi göstermeye başlar (2009: 54). Russell dilin "çağrışım yasalarıyla" ve "şartlı refleks" geliştirmeyle öğrenildiğini ifade eder (2009: 54). İkinci eserinde de çocuğun dili ebeveyninden (veya çevresinde onunla ilgilenen diğer kimselerden) tıpkı yürümeyi öğrenir gibi öğrendiğini kaydeder (Russell, 1969: 80). Çocuğun kelimeler ile, onların adlandırdığı şeyler arasında bağlantı kurmasının, gündelik deneyimi sayesinde gerçekleştiğini belirtir (1969: 80).

Russell 3. eserinin "dilin kullanımı"na ayrılmış bölümünde ise, dilin olgular hakkında bildirimde bulunma veya bir malumat iletme amacıyla kullanılması dışındaki bir işlevini vurgular: heyecanları dışavurma ve muhatapların davranışlarını etkileme (Russell, 2002: 93). Ona göre dilin malumat iletme amacıyla kullanıldığı durumlarda bile muhatabın davranışını etkileme amacı güdülebilir (2002: 95). Şöyle ki -meselâ aritmetik öğrettiğimiz- bir çocuğa "altı kere yedi, kırk iki" dediğimizde ona bir malumat aktarmaktan ziyade onun sözel davranışını etkilemeyi hedefleriz (2002: 95). Russell böylece, dil ve anlam meselesinde ayrıntılı bir davranışçı teori geliştirmiş olmamakla birlikte, dilin davranışsal bir boyut ihtiva ettiğini hesaba katar. Dil felsefesinde ayrıntılı bir davranışçı teori geliştirmiş ve felsefî kariyeri boyunca savunmuş olan filozof ise, Quine'dan başkası değildir. Quine'ın düşüncelerinden kitabımızın 8. Bölümünde bahsedeceğiz.

Dilsel davranışçılığın, ifadelerin anlamını, muhatabında uyandırdığı tepki ya da davranış olarak açıklaması pek tatminkâr bulunmamıştır. Davranışçı anlam teorisine yöneltilmiş itirazların bir bilançosunu Laurier şöyle takdim eder: [1] İki farklı dilsel ifade aynı muhatapta aynı tepkiyi uyandırdığı halde o ifadelerin anlamı farklı olabilir; [2] Her dilsel ifade muhatapta tek ve özel bir tepki uyandırmayabilir; [3] Aynı dilsel ifade farklı muhataplarda farklı tepkilere neden olabilir (Laurier, 1993: 28). Davranışçı anlam yaklaşımının, Laurier'nin özetlediği itirazlardan kendini koruyan bir versiyonu ise Stevenson ve Morris tarafından geliştirilmiştir. Bu versiyonunda "tepki" kavramının yerini "tepki eğilimi" [*disposition to behave*] alır. Böylece Morris ve Stevenson tarafından düzeltilmiş haliyle davranışçı yaklaşım "anlam"ı özel ve belirli bir tepki veya davranış olarak açıklamak yerine, onu birtakım tepkiler veya davranışlar geliştirme eğilimi olarak tanımlar. Ne var ki davranışçı anlam teorisi bu versiyonuyla da yakasını eleştiriden kurtaramaz: Laurier'nin de dikkat çektiği gibi (1993: 30) halüsinojen bir maddenin etkisindeki kimselerin, ortada onları muhatap alan hiçbir dilsel beyan yokken de birtakım tepkiler geliştirmeye hazır bulunması mümkündür.

Dile davranışçı açıdan yaklaşan düşünürler arasında isimlerini anmamız gereken Quine'ın ve Skinner'ın görüşlerine kitabımızın 8. Bölümünde yer ayıracağız.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Bloomfield, Leonard (1936), "Language or ideas" in *Language*, Vol: 12, No: 2, pp.89-95, Linguistic Society of America (URL: http://www.jstor.org/stable/408751).
- Laurier, Daniel (1993), *Introduction à la Philosophie du Langage*, Liège: Pierre Mardaga.
- Russell, Bertrand (1990), *Signification et Vérité* (*An Inquiry into Meaning and Truth* başlıklı eserinin Fransızcası), Fr. Çev. Philippe Devaux, Paris: Flammarion.
- _____ (2002), *La Connaissance humaine: sa portée et ses limites*, Fr. Çev. Nadine Lavande, Paris: J. Vrin.
- _____ (2009), *An Outline of Philosophy*, New York: Routledge.

18 | Pragmatik yaklaşım nedir?

Pragmatik yaklaşım, adını semiyotiğin üç altdalından biri olan "pragmatik"ten almaktadır. Morris'in semiyotiğin üç altdalından biri olarak tanımladığı pragmatik, işaretler ile onları kullanan kişiler arasındaki ilişkileri konu edinmektedir (Morris, 1970: 29). Récanati'nin de kaydettiği gibi (1981: 12) pragmatik, hitap eden ile edilen ekseninde vuku bulan şeyle, yani özneler arası faaliyet olarak, sosyal pratik olarak söz mübadelesiyle ilgilenir; semantik kelimelerin işaret ettiği, kelimeleri kullanarak bahsettiğimiz şeyleri incelerken, pragmatik kelimelerle yapılan şeyi inceler. Bu bakımdan, cümlelerin içinde beyan edildiği koşulları ve hatip ile muhatabın özelliklerini hesaba katan anlam görüşleri de "pragmatik" diye nitelenmektedir. Pragmatik anlam teorisi, beyanlarımız aracılığıyla birtakım fiiller işlediğimiz, bazı edimler gerçekleştirdiğimiz fikrini esas alır.

Récanati (1970: 189) dil aracılığıyla bazı fiiller işlediğimiz fikrinin Austin'den önce İngiltere'de Gardiner tarafından da savunulduğunu kaydeder. Açık adıyla Sir Alan Henderson Gardiner aslında bir Mısır hiyeroglif uzmanıdır. Gardiner *The Theory of Speech and Language* başlıklı kitabının ikinci bölümünde "söz fiili/edimi" [*act of speech*] kavramını kullanmıştır. Bununla birlikte, Austin'in söz fiilleri/edimleri hakkındaki analizinde Gardiner'a herhangi bir atıf bulunmamaktadır ve muhtemelen Gardiner'ın kitabından haberdar olmamıştır. Neticede, pragmatik yaklaşım denince akla gelen üç filozof J. L. Austin, J. R. Searle ve H. P. Grice'tır. Her üç filozofa göre de bir cümleyi beyan etmek [*to utter*] kurallara dayalı birtakım edimler gerçekleştirmektir. Dolayısıyla dilsel ifadelerin anlamı, onların semantiğine ve referansına bağlı olduğu kadar iletişim kuran kişilerin özelliklerine, icra edilen söz edimlerine ve ifadelerin içinde beyan edildiği kontekste de bağlıdır.

Pragmatik yaklaşımın ilk örneğini, ölümünden sonra *How to do Things With Words* başlığı altında kitaplaştırılan konfe-

ranslarında J. L. Austin vermiştir. Austin'in nüve halinde ortaya koyduğu dil ve anlam teorisi "söz edimleri" [*speech acts*] adıyla anılmaktadır. Austin dil felsefesinde yargı bildiren cümlelere odaklanmış ve anlamı doğrulanabilirlikle eş tutmuş bir kuşağın ardından, gündelik dilde sık sık kullanılan bazı ifadeleri özenle incelemiştir. Austin'in "saptayıcı" [*constative*] diye adlandırdığı türdeki dilsel ifadeler, yani önermeler doğru ya da yanlış olma özelliğine sahiptir. Ama dilsel ifadeler arasında Austin'in "icra edici" [*performative*] diye adlandırdığı bir beyan [*utterance*] türü de vardır ki, onlar ne doğru ne de yanlıştır (Austin, 1962: 271). İcra edici beyanlar birtakım fiilleri işlemeye, bazı edimleri gerçekleştirmeye yarar. İcra edici bir beyanda bulunmak, bir şey söylemenin ötesinde bir şey yapmaktır. Austin icra edici beyanlara şu örnekleri verir (1962: 271):

[1] Bu gemiye "Özgürlük" adını veriyorum.
[2] Özür dilerim.
[3] Başınız sağ olsun.
[4] Size şunu yapmanızı öğütlerim.

Bu beyanlar, herhangi bir olgu durumunu tasvir etmemekte, dolayısıyla da doğru ya da yanlış bir yargı bildirmemektedir. Bu beyanlar aracılığıyla sırasıyla [1] ad verme, [2] özür dileme, [3] tâziyede bulunma, [4] öğüt verme fiilleri icra edilmektedir.

İlk bakışta tamamen saptayıcıymış gibi görünen beyanlar bile, Austin'e göre icra edici bir yapıdadır. Böylece, yukarıdaki örnekler kadar

[5] "Oxford Londra'dan 100 km uzaklıktadır."
[6] "Raylarda yürümek tehlikelidir."
[7] "Fransa altıgen biçimindedir."

gibi (olgusal tespit kılığına bürünmüş) beyanlar da aslında icra edicidir: [5] numaralı beyandan itibaren diğerleri de şu icra edici formlara (anlamlarında bir değişiklik olmaksızın) dönüştürülebilir:

[5] "Oxford'un Londra'dan 100 km. uzaklıkta olduğunu tasdik ediyorum."

[6] "Raylarda yürümenin tehlikeli olduğu konusunda uyarılıyorsunuz."
[7] "Fransa'nın altıgen biçiminde olduğunu öne sürüyorum."

Ancak Austin, icra edici beyanlarla hedeflenen fiilin gerçekleştirilmesinin bazı koşullara bağlı olduğunu ve bu koşulları yerine getiremeyenlerin "başarısız [*unhappy*]" olduğunu belirtmektedir (1970: 48). Bu koşulların neler olduğu uzun uzadıya açıklamayı ve pragmatik anlam teorisine Searle ile Grice tarafından yapılmış katkılar üzerinde durmayı, 8. Bölüme erteliyoruz.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Austin, John Langshaw (1962), "Performatif-constatif", *La Philosophie Analytique* içinde, Ed. Jean Wahl, Paris: Minuit.
- _____ (1970), *Quand Dire c'est Faire*, Fr. Çev. Gilles Lane, Paris: Editions du Seuil.
- Morris, Charles (1970), *Foundations of the Theory of Signs*, Chicaco: The University of Chicaco Press.
- Recanati, François (1970), «Du positivisme logique à la philosophie du langage ordinaire: naissance de la pragmatique», in *Quand Dire c'est Faire*, Paris: Editions du Seuil, pp.185-203.

5. Bölüm
ANTİKÇAĞ FELSEFESİNDE DİL

19 | Antikçağ felsefesinde dile nasıl yaklaşılmıştır?

Antik Yunan felsefesindeki dil anlayışlarını kabaca, iki farklı düşünsel eğilim tarafından savunulmuş iki görüşe indirgeyerek özetlemek mümkündür. İlki, Demokritos'un atomculuk öğretisinin uzantısı olan ve Epiküros ile Lucretius tarafından savunulmuş "naturalist/doğalcı dil görüşü" diye adlandırılabilir. İkincisi de Sofistlerin savunduğu "konvansiyonalist/mutabakatçı" görüştür.

Antik Yunan'da mitosların ve kozmogonik öğretilerin, ilk felsefî düşüncelerin oluşumuna kaynak teşkil ettiği âşikârdır. Her şeyin başlangıcı olan Χαος'a [*kaos*] düzenini veren ve ondan κόσμος'u [*kozmos*] doğuran ilke λόγος'tur [*logos*]. "Sükûnet halinde uykuya yatırmak", "bir şeyden söz etmek", "konuşmak" gibi anlamlara gelen λέγειν [*legein*] fiilinden türeyen λόγος kelimesi, Çakmak'ın da belirttiği gibi (1993: 124) eski Yunanca'da çokanlamlı bir kavramdır. Taşıdığı mitolojik "evrensel akıl" anlamı yanında gündelik dilde de kullanılan haliyle "söz", "cümle" manâsına

ve felsefî bir terim olarak da "şeylerin akılla kavranabilen yanı" ve "kavram" manâsına gelir. "Her şey akar" [πάντα ῥεῖ] sözüyle ünlü Herakleitos (136. fragman) "logos"u, duyulur şeylerin tâbi olduğu değişmez ilke olarak görmüştür. Herakleitos'a göre kelimeler doğadaki akışı ve değişimi yansıtan seslerdir. Bu bakımdan da Herakleitos, Kratylos gibi takipçilerince detaylandırılan "naturalist/doğalcı" dil görüşünün öncüsüdür.

Atomculuğun kurucusu olan Demokritos da naturalist bir dil anlayışına sahiptir. Dil kökeni itibariyle Demokritos'a göre doğadaki şeylerin sesle yapılmış taklitleri olan kelimelerden oluşur. Ama ilk kelimeler zamanla yerlerini yeni kelimelere bırakmış, dönüşerek asıllarından az çok farklı hale gelmiştir. Bu yeni kelimelerin meydana getirilmesi, insanlar arasında tesis edilen yeni mutabakatlar yoluyla olmuştur.

Demokritos gibi Epiküros da naturalist/doğalcı bir dil anlayışına sahiptir. Bu anlayışını Herodot'a hitaben kaleme aldığı bir mektubunda şöyle ifade eder: «... bu da kelimelerin köken itibariyle neden mutabakatın eseri olmadığını açıklar. Aslında, farklı kavimlerde yaşayan ve özel duyumlarla özel izlenimler edinen insanlar ağızlarından o duyumların ve izlenimlerin etkisiyle ve yaşadıkları yere göre değişen şekillerde soluk verir» (Bollack, 1971: 76). Böylece Epiküros dilin doğuşunu, atomculuğunun içerdiği materyalist bir perspektiften açıklar. Ona göre sözler, üflenen nefesin, bedenin edindiği duyumların etkisiyle ağızda şekillendirilmesinin bir ürünüdür.

MÖ 1. yüzyılda yaşamış olan bir başka atomcu filozof Lukretius'un da *De Rerum Natura* başlıklı manzum eserinde dilin kökenine ilişkin bir pasaj vardır. Lukretius bu pasajda insanları değişik dilleri meydana getiren sesleri çıkarmaya sevk edenin doğa olduğunu söyler (1947: 242). Ardından, çok muhtemeldir ki, *Eski Ahit*'in Âdem'in mahlûkatı adlandırması bahsine nazireyle, her şeye bir adamın isim koyduğunu ve diğer insanların da isimleri ondan öğrendiğini zannetmeyi "saçmalık" diye nitelendirir (1947: 242-243). Lukretius'a göre şeylerin adlandırılma-

sında insan ihtiyaçları belirleyicidir ve henüz konuşmayı başaramayan çocuklar da istedikleri şeyleri parmaklarıyla gösterir. Lukretius bu durumu, aslan yavrularının kendilerini (içgüdüsel olarak) patileriyle savunmasına benzetir (1947: 242). Lukretius böylece dilin insanda, doğal bir yetenek olarak kendiliğinden filizlendiği fikrini savunur.

Antik Yunan felsefesinde doğa filozoflarının ardından tarih sahnesine çıkan Sofistler, önceki kuşaktan farklı olarak gelenekler, dinî inançlar, kanunlar, siyasal yönetim biçimleri gibi sosyal kurumlara odaklanır. Bu ilgi kaymasının paralelinde, doğa fenomenleri ve sosyal kurumlar arasındaki farklılık şu ikilemle formüle edilir: "doğal olan" [phûsei on] - "koyulmuş olan" [thesei on]. Bu ikileme, Platon'un yaşadığı dönemin felsefî tartışmalarına tanıklık eden diyaloglarında sık rastlanır. Söz konusu ikilem, dil sorunlarının tartışıldığı *Kratylos* diyaloğunda da karşımıza çıkar. Dile ilişkin ilk sistematik sorgulamanın yer aldığı metin Platon'un bu diyaloğudur. Platon'un kaleminden okuduğumuz Sokrates'in dile ilişkin sorgulaması ve diyaloğun sonunda taslak haliyle sunulan idealar teorisi, Aziz Augustinus'tan Descartes'a, Port-Royal Ekolü'nden Leibniz'e kadar birçok filozofun dil anlayışına zemin teşkil edecektir. Takip eden sorular bağlamında Platon'un ve Aristoteles'in dil anlayışlarını tek tek inceleyeceğiz.

Stoacı filozofların düşünme gündeminde dil merkezî bir konumdadır. Baratin ile Desbordes'un belirttiği gibi (1981: 27) Stoacı filozoflar şu hususta hemen hemen mutabıktır: Söze dökülmüş olsun ya da olmasın, dilden bağımsız bir düşünce mümkün değildir. Bunun da Platon'un *Sofist* diyaloğunda savunduğu yaklaşıma benzediği görülür. Platon düşüncenin bir "iç konuşma", insanın kendi kendisiyle diyaloğu olduğunu savunur (Sofist: 263e). Stoacılar'ın üzerinde durduğu bir diğer konu da "onomatope"dir. Şeylere işaret ettiğimiz kelimeler ile, bizzat şeyler arasındaki uygunluğun ilkesi, onlara göre "onomatope" olsa gerekir (1981: 27). Şüphesiz ki onomatope tezi, doğada ses çıkaran varlıklar, nesneler, olaylar gibi ses çıkarmayan şeylerin de var olduğunu göz ardı etmesi bakımından dayanıklı bir tez

değildir. Bununla birlikte, eklemli dillerin ilk kelimelerinin ses çıkaran şeyleri taklit ederek meydana getirilmiş olması, akla yakın bir ihtimaldir.

Stoacı diyalektik anlayışı çerçevesinde Diogenes Laertius tarafından yapılmış bir analize de değinelim. Diogenes Laertius Stoacı filozoflara referansla, dilin işaret eden/gösteren kısmının üç unsurdan meydana geldiğini söyler (1933: VII, 55). Bu unsurlar [1] *phonê*, [2] *lexis* ve [3] *logos*'tur. *Phonê* (ses) eklemli/artiküle değildir; *lexis* (kelime) eklemlidir ama yalnız başına anlam taşımaz; *logos* (söz, cümle) ise hem eklemlidir hem de anlam taşır. Diogenes Laertius *logos*'un bileşimindeki kısımları cins isim, özel isim, fiil, çekim, tanımlık (harf-i tarif) ve zamir olarak altı grupta toplar (1933: VII, 58).

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Baratin, Marc - Desbordes, Françoise (1981), *L'analyse Linguistique dans L'antiquité Classique*, Paris: Editions Klincksieck.
- Bollack, Jean vd. (1971), *La Lettre d'Epicure*, Paris: Minuit.
- Çakmak, Cengiz (1993), «Platon'da gerçekliği tasvir eden önermelerin yapısı hakkında bir çalışma», *Felsefe Arkivi*, S.30, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yay., ss.123-139.
- Çotuksöken, Betül (2003), «Dil felsefesine giriş», *Felsefe Söyleşileri I-II* içinde (ss.46-58), İstanbul: Maltepe Üniversitesi Yay.
- Diogène, Laerce (1933), *Vies, Doctrines et Sentences des Philosophes Illustres*, Fr. Çev. R. Genaille, Paris: Garnier.
- Heraclite (1991), *Fragments*, Fr. Çev. Marcel Conche, Paris: PUF.
- Kranz, Walther (1994), *Antik Felsefe*, Çev. Suat D. Baydur, İstanbul: Sosyal Yay.
- Lucretius, Carus (1947), *De la Nature*, Fr. Çev. Alfred Ernout, Paris: Société d'édition "les belles-lettres".
- Perek, Faruk Zeki (1961), *Eski Çağda Dilbilgisi Araştırmaları*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yay.
- Platon (2007), *Œuvres Complètes*, Fr. Çev. Léon Robin, J. Moreau, Paris: Gallimard.

20 | Sofistlerin retorik anlayışı nedir?

Retoriğin doğuşu, birçok yazar tarafından Sicilya'da tiranlığın yıkılması ile tarihlendirilir. MÖ 5. asırda Sicilya'da hüküm süren iki tiranın askerlerine pay etmek üzere halkın arazilerine el koyması, halkı ayaklandırmış ve sonuçta tiranlar devrilmiştir (Dürüşken, 1995: 7-8). Bu olaylardan bir süre sonra, hak sahiplerine arazilerini iade etmek amacıyla mahkemeler kurulmuş ve toprağı elinden alınmış kimseler duruşmalarda haklarını bizzat savunmak durumunda kalmıştır (Reboul, 1996: 9). Jüri heyeti karşısında hakkını savunurken etkili ve ikna edici konuşmayı bilenlerin diğerlerine üstünlüğü, bu meziyetin öğrenilebilir/öğretilebilir olduğu fikrini tetiklemiştir. Corax ve öğrencisi Tisias'ın, konuşarak ikna etme sanatını öğretmek amacıyla kaleme aldığı *Retorik Sanatı* [τέχνη ῥητορικέ] başlıklı el kitabı, retorik alanında bilinen ilk metindir (Reboul, 1996: 9).

Hitabet üstadı Gorgias, Sicilya'dan Atina'ya elçi olarak gelmesinden (MÖ 427) kısa zaman sonra belâgatiyle nam salar (Reboul, 1996: 11-12). 107 senelik hayli uzun ömründe etkileyici hitabet sanatını birçok öğrencisine nakleder. Ne var ki üstadın çevresindeki öğrencilere naklettiği, sadece güzel ve etkileyici konuşma teknikleriyle sınırlı değildir; bir sofist olarak her şey hakkında "bilir görünerek" nutuk atmanın sağladığı şöhretin geçer akçe haline gelmesini de teşvik etmektedir. Bu bakımdan da retorik, Meyer'in (2009: 8) nitelemesiyle "filozofun antitezi" olan sofistin kuşandığı bir silahtır.

"Sofist"in [σοφιστες] kelime anlamı "bilge"dir ve Pythagoras'a kadar felsefeyle meşgul kimseler bu adla anılmıştır; Pythagoras ise iddialı bulduğu bu adlandırma yerine "philosophos" [φιλόσοφος] diye anılmayı yeğlemiştir. Sofistler hakkındaki incelemesinde Dherbey'in de belirttiği gibi "sofist" adlandırması Sokrates ve Platon ile birlikte, kelime anlamının tam tersine, işi sadece yanıltmak olan, "sahte bilgi" sahipleri için kullanılmaya başlamıştır (Dher-

bey, 2009: 3). Platon "Sofist" diyaloğunda, Sofistleri çıkar peşinde koşan bezirgânlara benzetir (231 d). Aristoteles de *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*'de, Sofistlerin bilgeliğinin hakikî değil, zevahirde/görünüşte bilgelik olduğunu ve bu sayede para kazandıklarını kaydeder (2007: 8).

Bréhier'nin de belirttiği gibi, MÖ 5. asrın ikinci yarısında, şehirden şehre dolaşarak talep eden kimselere ücret mukabili ders veren Sofistler tarih sahnesine çıkar (Bréhier, 1997: 71). Bu öğreticiler ortak bir felsefî doktrini savundukları için değil, ortak bir öğretim yöntemi kullanmaları itibariyle aynı adla "Sofistler" diye anılmışlardır: Öğrencilerine hangi konu hakkında olursa olsun, müzakere ettikleri muhataplarının tezlerini mağlup etmeyi öğretmeleri (Bréhier, 1997: 71). Bu itibarla da retoriğin, Sofistler tarafından hakikatin soruşturulmasının yerine geçirilen bir sanat halinde giderek itibar kazanmasından Sokrates'in ve Platon'un kapıldığı endişenin boyutu tahmin edilebilir.

Zeller, filozof ile sofist arasındaki karşıtlık üzerine şu değerlendirmede bulunur: «Filozofların bilgi organı veya onun dışavurumu olarak kabul ettikleri "logos" burada bir "silah" olarak kullanılıyordu. Zira sofiste göre -ki sofistik eğitim sisteminin büyük ahlâkî tehlikesi buradaydı- bu bir hakikati bulup belirleme meselesi değil, sadece dinleyicilerini herhangi bir özel durumda (meselâ davacı veya davalı olma durumunda) faydalı olarak görünen şey hakkında ikna ile ilgili bir meseleydi» (Zeller, 2008: 112).

Ünlü Sofistler arasında önde gelen isimler Protagoras, Prodikos, Hippias ve İsokrates'ti. Gorgias'ın en parlak öğrencisi olan İsokrates, Platon'un Akademia'sına rakip olarak kurduğu hitabet okulunda retorik sanatını genç öğrencilerine nakleder. Bu bağlamda retorik sanatının nasıl öğretildiğine değinmek uygun olacaktır: Hitabet sanatının tarihçesi üzerine kaleme aldığı eserinde Senger, Sofistlerin öğretim tarzının dört temel usulünü şöyle açıklar: [1] Kamuya açık okumalar:

Çok çeşitli konularda ve güzel bir dille hazırlanmış metinlerin, isteyen herkesin dinleyebildiği kalabalık gruplar karşısında bir konferans şeklinde sunumu. [2] Doğaçlama

seansları: Dinleyenlerce ya da öğrenciler tarafından sorulan sorulara verilen uzun uzadıya cevaplar. [3] Şairlerin eleştirilmesi: Homeros, Hesiodos gibi şairlerin eserlerinin okunarak (Aristofanes'in *Kurbağalar*'da yaptığı gibi) filolojik açıdan eleştirildiği ve bir yandan da gramer kurallarının öğretildiği dersler. [4] Eristik tartışmalar: Birbirine karşıt iki tezin aynı anda savunulmasını esas alan sözlü tartışmalar (Senger, 1961: 11).

Zeller'in de belirttiği gibi (2008: 128) İsokrates'in okulu, retoriği Grek eğitiminin ana konusu haline getirir. Sokrates ve ardından Platon, bu durumun altında yatan bir tehlikeyi yurttaşlarına göstermek için büyük gayret sarf edecektir. Söz konusu tehlike, Zeller'in tabiriyle "ikna sanatının, hakikat hissini kemirmeye başlaması"dır. Gorgias'ın radikal şüpheciliği ve Protagoras'ın izafiyetçi öğretisi karşısında Sokrates ve Platon felsefî bilgiyi sağlam temeller üzerine oturtmak üzere harekete geçecektir.

Son olarak şunu da belirtelim ki sofistliğin eleştirilmesi gereken özellikleri yanında, Antik Yunan cemiyetinde oynadığı müspet role dikkat çeken yazarlar da vardır. Zeller ve Gökberk, bu yazarlardan sadece ikisidir. Zeller, «Grek felsefesinin dikkatini, insanın kendisini incelemesine yönelten ve ilk kez gençlerin sistematik eğitiminin temellerini atan sofistliğin felsefeye hizmetine» işaret eder (2008: 128). Gökberk ise, Sofistleri "Grek Aydınlanması'nın temsilcileri" diye nitelendirir (1997: 74). Gökberk Sofistlerin faaliyetinin cemiyet hayatında "düşünsel" ve "pratik" olmak üzere iki tür etki yarattığını belirtir. Düşünsel bakımdan, değişik yerlerde çok sayıda kişiye verdikleri derslerle, o zamana kadar dar çevrelerde paylaşılan bilimsel bilgileri cemiyete açarak herkesin aydınlanmasının hizmetine koşmuşlar; pratik açıdan ise, Grek gençlerine o dönemin politik hayatında başlıca erdem olan "hitabet"i öğretmişlerdir (Gökberk, 1997: 74).

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Aristoteles (2007), *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*, Çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Say. Yay.

- Brehier, Emile (1997), *Histoire de la Philosophie* (1. Cilt), Paris: PUF.
- Dherbey, Gilbert Romeyer (2009), *Les Sophistes*, Paris: PUF.
- Dürüşken, Çiğdem (1995), *Rhetorica*, Istanbul: Arkeoloji ve Sanat Yay.
- Gökberk, Macit (1997), *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, Istanbul: Yapı Kredi Yay.
- Meyer, Michel (2009), *Retorik*, Çev. Ismail Yerguz, Ankara: Dost Kitabevi Yay.
- Platon, (1984), *Protagoras, Gorgias, Ménon*, Fr. Çev. Alfred Croiset, Paris: Gallimard.
- _____ (1989), *La République*, Fr. Çev. Emile Chambry, Paris: Gallimard.
- _____ (basım yılı belirtilmiyor), "Phèdre", in *Œuvres Complètes*, (3. Cilt), Fr. Çev. Emile Chambry, Paris: Librarie Garnier Frères.
- Reboul, Olivier (1996), *La Rhétorique*, Paris: PUF.
- Senger, Jules (1961), *L'Art oratoire*, Paris: Paris: PUF.
- Zeller, Eduard (2008), *Grek Felsefesi Tarihi*, Çev. Ahmet Aydoğan, Istanbul: Say Yay.

21 | Platon dile nasıl yaklaşır?

Platon dile, varlık ve düşünce ile ilişkisi açısından yaklaşarak bu konuda felsefe tarihindeki ilk sistematik sorgulamayı gerçekleştirmiştir. Şüphesiz ki onun dil anlayışını açmak üzere en elverişli hareket noktası *Kratylos* diyaloğunda sunduğu kelimelerin/adların doğruluğu tartışmasıdır. Yunanca'da ὀνόμα [*onoma*] hem "kelime" hem de "ad" anlamına gelir. *Kratylos* diyaloğundaki tartışmanın seyrini ve tarafların tezlerini özetleyelim.

Diyalog Herakleitos'un takipçisi olan ve yaşını başını almış Kratylos, henüz genç bir sofist olan Hermogenes ve Sokrates arasında geçer. Hermogenes diyaloğun başlangıcında adların, onlarla işaret edilen şeylere mutabakat yoluyla tahsis edilmiş olduğu tezini ortaya

koyar. Kratylos diyalog boyunca Hermogenes'in mutabakatçı tezine, naturalist bir bakış açısıyla karşı çıkar. Kratylos'un nazarında kelimelerin doğruluğu, adlandırdıkları şeyler ile arasındaki bir uyuşmaya bağlıdır. Ona göre falan şeye verilmiş filan ad, ancak o şeyin tabiatından neşet eden bir kelime olması koşuluyla doğrudur (2007: 383a). Kratylos'un naturalist tutumu karşısında Hermogenes, şeylerin adlandırılması işinin bir mutabakattan ibaret olduğunu ve bir şey hangi kelimeyle adlandırılmışsa, onun doğru olduğunu savunur (2007: 384c). Sokrates'e gelince, tartışma boyunca Kratylos'u ve Hermogenes'i sorgular ve argümanlarının dayanıklılığını, bir dizi karşı argüman geliştirerek sınar.

Kratylos'un takipçisi olduğu Herakleitos'un ünlü "her şey akar" [πάντα ῥεῖ] hükmü (136. fragman), duyulur şeylerin tâbi olduğu değişim ilkesidir. Bu ilke icabı, çevremizdeki sabit kalmayan, sürekli değişen şeylerin sabit kelimelerle adlandırılması, problematik bir hâl almaktadır. Diyalog boyunca sürdürülen dil tartışması, sonunda varlık meselesine gelip dayanır: Kelimelerle adlandırılan, sürekli değişen duyulur nesneler mi, yoksa "oluş"un arkasında değişmeden kalan "varlık" mıdır?

Kratylos'ta ortaya koyulan bu meseleyi Platon'un *Theaitetos* diyaloğunda, bu defa bilginin soruşturulması bağlamında yeniden ele aldığı görülür. Bilginin algı olduğu hipotezinin geçersizliğini ispatladığı sırada Sokrates bir şeyin "beyaz" renginin, o şey akışa tâbi olduğundan, sabit kalamayacağını ve -kirlenerek, vs.- mecburen değişeceğini söyler (2007: 182d). Böylece, daimî akışa tâbi olan ve kendisiyle aynı kalmayan şeyleri sabit bir kelimeyle adlandırmanın ne kadar uygun olacağını sorgular.

Kratylos diyaloğundan Platon'un nezdinde çıkan negatif sonuç, ihtimamla ele alınmaya değecek asıl meselenin, adların doğruluğu olmadığıdır. Asıl mesele, şeylerin hakikatinin nerede kaim olduğudur (2007: 436a). Platon hakikatin araştırılmasında bir hareket noktası olarak kullanılan kelimeleri, diyalektik sürecinde belirli bir noktadan itibaren geride bırakılması gereken âletler gibi görür. Bu itibarla da

"doğruluğun" katiyetle kelimeler seviyesine indirgenmeye uygun bir değer olmadığını düşünür. *Kratylos* diyaloğundaki adların doğruluğu tartışmasından çıkan sonuçları Platon'un *Sofist* başlıklı diyaloğunda yeniden değerlendirdiği gözlemlenir. Sokrates bu diyalogda -farklı ifadelerle- doğruluk değerine sahip olan şeylerin tek tek kelimeler değil, ancak özne konumundaki bir ad [ὀνόμα] ile yüklem konumundaki bir fiilden [ῥῆμα] oluşan önermeler olduğunu savunur (2007: 262d). Zaten Platon, Çakmak'ın da vurguladığı gibi (1997: 124) *Kratylos* sonrası döneminde, kelimelerin doğruluğunu bir daha söz konusu etmemiştir. Talebesi Aristoteles'in de *Peri Hermeneias*'ta kaydettiği âşikâr bir husus olarak (16a), Platon'un nazarında doğruluğundan ya da yanlışlığından bahsedilebilecek şeyler, kelimeler değil, hüküm bildiren cümleler olsa gerekir.

Böylece Platon'un düşünceleri bütün haliyle dikkate alındığında, kelimelerin, adlandırdıkları şeylerin tabiatını doğrulukla temsil edip etmediği sorusu anlamsızlaşır. Platon kelimelerin, adlandırdıkları şeylerin tabiatından neşet edip etmediği sorusunun, bilgilerin doğruluğu açısından pek bir önem taşımadığını "VII. Mektubu"nda açıkça ortaya koyar. Platon bu mektubunda, adlandırmalar olarak kelimelere, bilgiyi meydana getiren unsurlar içinde son derece tâli bir konum tahsis eder. Onun kullandığı örnek "çember"dir. Bir varolan [*ontos on*] olarak çember ideası hakkındaki bilgi [*episteme*], şu üç unsurdan müteşekkildir: [1] kelime/ad (*onoma*: 'çember'), [2] kavram (*logos*: "bir merkezden eşit uzaklıktaki noktaların belirlediği şekil"), [3] temsil (*eidola*: kâğıda çizilmiş bir çember). Platon "çember" adını verdiğimiz şekle "doğru" adını vermemizde hiçbir sakınca olmadığını belirtir (2007: 343b). Zira şeylerin adlarını, aramızda tesis edeceğimiz yeni bir mutabakatla değiştirmek, şeylerde herhangi bir değişikliğe neden olmayacaktır. Fakat şeyleri sadece onlara verdiğimiz adlar düzeyinde kavramayı denemek de hakikate götüren bir yol olmaz. Platon sonuçta, düşünceleri dile emanet etmenin hatalı bir tutum olduğunu savunur (2007: 343a).

Platon'un retorik eleştirisine gelince... Onun retoriğe yaklaşımı esasen Sofistlere yönelik eleştirisinden ayrı düşünülemez. Platon *Devlet*'in bilhassa "VI. Kitabı"nda Sofistlere âdeta ateş püskürür. Ona göre Sofistler, filozof yaratılışlı gençleri bile sözde bilgileriyle baştan çıkarmakta ve kötü yetişmelerine neden olmaktadır (1989: 492 a). Platon, Sofistlerin kalabalıklar önünde attıkları nutuklarla onların gözünü boyamalarını "hayvan terbiyeciliği"ne benzetir: Hayvanların hangi etkiye ne tepki vereceğini, nasıl kızdırılacağını, nasıl sakinleştirileceğini bilen terbiyeciler gibi Sofistler de kalabalıkları galeyana getirmede veya teskin etmede ustalaşmıştır (1989: 493 b). Bu ustalıklarını da hiç utanmadan "bilgi" adı altında gençlere satarlar. Sofistlerin konuşmayı, muhatabını etkilemenin ve ikna etmenin âdeta bir silahı olarak kullanmasının, Platon'un felsefesinde hakikati beraberce araştırmanın bir yöntemi olan diyalektiğin tam da karşı kutbunda yer aldığı muhakkaktır.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Aristoteles (1997), "De l'Interprétation", in *Organon: catégories*, Fr. Çev. Jean Tricot, Paris: J. Vrin.
- Çakmak, Cengiz (1993), "Platon'da gerçekliği tasvir eden önermelerin yapısı hakkında bir çalışma", *Felsefe Arkivi*, S.30, Istanbul: Edebiyat Fakültesi Yay., ss.123-139.
- Heraclite (1991), *Fragments*, Fr. Çev. Marcel Conche, Paris: PUF.
- Platon (2007), *Œuvres Complètes*, Fr. Çev. Léon Robin, J. Moreau, Paris: Gallimard.
- _____ (1989), *La République*, Fr. Çev. Emile Chambry, Paris: Gallimard.

22 | Aristoteles'in dil anlayışı nedir?

Aristoteles'in hocası Platon gibi özel olarak "dil felsefesi" başlığı altında yer verilebilecek sistematik bir ince-

lemesi bulunmadığını belirterek başlamak yerinde olur. Bununla birlikte Aristoteles mantığın ve retoriğin kurallarını ortaya koymuş ve onları felsefenin iki disiplini halinde inşa etmiştir. Aristoteles'in önermelere ve kategorilere dair çözümlemeleri dil, düşünce ve dış dünya arasındaki ilişkiye bakış açısının ürünüdür. Aristoteles, Arslan'ın da kaydettiği gibi (2009: 59) dil-düşünce-varlık arasında bir uygunluk olduğunu savunması itibariyle "naif realist" diye adlandırılabilecek bir yaklaşım sergiler: Dilin düşünceye, düşüncenin de varlığa tâbi olduğu ve onu uygun bir şekilde yansıttığı fikrindedir (Arslan, 2009: 59). Aristoteles'in dış dünya hakkındaki yargılarımızla ilgili çözümlemelerine geçmeden önce, onun dil hakkındaki birkaç temel tespitini gözden geçirelim.

Aristoteles *Poetika*'da (1456b-1457a) cümlenin oluşturucu unsurlarını sıralar: Dilde en küçük birim olan heceler bir araya getirilerek isim ve fiil türünden kelimeler oluşturulur. İsimlerle fiillerin çekimli halleri de bir araya getirilerek cümle kurulur. Aristoteles *Peri Hermeneias*'ta (16a, 20) kelimeyi şöyle tanımlar: «Kelime, zamana referansta bulunmayan, kısımları ayrı ayrı anlam ifade etmeyen, mutabakata dayalı olarak anlamlı bir sestir» [ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου, ἧς μηδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικὸν κεχωρισμένον]. Böylece Aristoteles dillerin mutabakata dayalı kurumlar olduğunu düşünür. *Peri Hermeneias*'ta, seslerin, ruhtaki etkilenimlerin/teessürlerin (Yun. παθήματα τῆς ψυχῆς – Lat. *passio animae*) sembolleri olduğunu açıklar (16a). Aynı eserinde, yargı bildiren cümleler kadar, dilek-istek ifade eden cümlelere de dikkat çekmesi, dilin tek işlevinin doğru ya da yanlış önermeleri ifade etmek olmadığını düşündüğünün somut delilidir (17a). Ne var ki onun felsefî gündeminde, bugün mantık diye adlandırdığımız disiplini meydana getiren konuların ağırlıklı yer tutması nedeniyle Aristoteles dilin bilhassa yargı bildiren boyutuyla, yani önermelerle ilgilenmiştir.

Aristoteles'in 10 kategorisi cevher/töz, nicelik, nitelik, bağıntı, zaman, yer, durum, iyelik, faal/etkin olma ve mün-

fail/edilgin olmadır (1947: 6). Bir yargıda bulunduğumuzda yaptığımız, önermede özne konumunda olan terime bir yüklem atfetmektir. Atfedilen özellik, dokuz kategoriden birine aittir (Birincil cevher sadece özne konumunda olabilir, ama "adam" gibi ikincil cevherler de bir özneye yüklenebilir). Böylece "Ali çalışkandır" dediğimizde nitelik, "Ali koşuyor" dediğimizde etkinlik, "Ali cezalandırıldı" dediğimizdeyse edilginlik kategorisine dâhil bir yargı beyan etmiş oluruz. Çapak'ın da belirttiği gibi (2004: 108) Aristoteles'in kategorileri metafizik alanına mı, mantık alanına mı, yoksa dil alanına mı özgü gördüğü felsefe tarihi boyunca farklı yorumlara konu olmuştur. Örneğin von Aster'in yorumuna göre (1994: 110) Aristoteles'in kategorileri mantık değil gramer alanına ait kategoriler olup bu itibarla da kendisine dili hareket noktası almaktadır. Bu son derece değerli tartışmalar ve yorumlar bizi esas meselemizden uzaklaştırmasın diye sözü şöyle bağlamaya çalışalım: Aristoteles'e göre var olanlar hakkındaki yargılarımızı dile getirdiğimizde, yaptığımız şey bu kategorilerle konuşmaktır.

Konuşma, anlamlı nutuk/söylem, insana has olan "logos"tur. Aristoteles *Politika*'nın başında, doğadaki diğer hayvanlar arasında bir tek insanın "logos"a sahip olduğunu kaydeder (1993: 9). Hayvanların bir kısmı da ses çıkarabilir ve haz, acı, vb. hislerini birbirlerine iletebilir (1993: 10). Ama hayvanların, insandaki "idea mübadelesi" becerisinden yoksun olduğu açıktır: «İnsanla hayvanlar arasındaki asıl fark bir tek insanın "iyi" ile "kötü"yü, "adil" ile "gayri adil"i idrak edebilmesidir» (1997: 46). Bu bağlamda Aristoteles açısından sosyal bir pratik olarak konuşmanın temel vasfının kavramsal düşünce mübadelesi olduğu muhakkaktır. Geldiğimiz bu noktada artık Aristoteles'in politikanın bir parçası olarak gördüğü retorik üzerine söylediklerine geçebiliriz.

Aristoteles *Retorik* başlıklı eserinde bu sanatı, "her konunun ikna etmede kullanılmak üzere içerdiği şeyleri değerlendirme becerisi" şeklinde tarif eder (1355 b 30). Retorikte iknanın yolunun ve kullandığı araçların neler olduğunu, Aristoteles'in düşünceleri ışığında cevaplama-

ya çalışarak başlayalım. Aristoteles *Retorik*'te, bir konuşmanın üç unsurdan müteşekkil olduğunu belirtir: Hatip, konu, muhatap (1358 b). Muhatap, konuşmanın hedefidir [τέλος]. Bu tespitinden hareketle, konuşmayı/söylevi ilk olarak muhatabına, yani hedefine göre üç gruba ayırır: [1] hâkim ya da jüri heyeti, [2] halk meclisi, [3] müşahit [θεωρός], yani karar sürecine katılması söz konusu olmayan kimse (1358 b). Ardından da muhataba izafen yaptığı tasnife karşılık gelen şu üç konuşma türünü birbirinden ayırır: [1] hukukî, [2] müzakereci, [3] epidiktik (1358 b 5). Hukukî söylev, itham eder veya savunma yapar; işlenmiş bir fiilin doğru olup olmadığını değerlendirir. Müzakereci söylev telkin eder veya vazgeçirir; fayda/zarar kıstasına dayanır. Epidiktik söylev ise -tanrılara veya büyük şahsiyetlere- methiyeler düzer (1358 b 10). Aristoteles'in gruplamasındaki üç söylev türünü üç terimle ilişkilendirildiği görülür: *logos*, *ethos*, *pathos* (1356 a). Yani üç söylev türünün her birinde, bu üçünden biri daha baskındır. Şöyle ki, konunun içerdiği iknaya hizmet eden şeyler yoluyla kanıtlamaya çalışan söylev türünde *logos*, yani bizzat nutuk/mantık baskındır (1356 a 20). Müzakereci söylevde ise hatibin mizacı, faziletleri, tavırları, vb. onun inandırıcılığını artırdığından *ethos* ön plana çıkar (1356 a 5-10). Epidiktik söylev ise dinleyicilerde teessürler uyandırmasıyla *pathos* merkezlidir (1356 a 15).

Aristoteles yukarıda özetlediğimiz söylev tasnifinin ve analizinin ışığında, bir hatibin *logos*, *ethos* ve *pathos*'u kullanabilmesi için gerekli meziyetleri sıralar: [1] Argümantasyon yapabilecek [συλλογίσασθαι] durumda olmalıdır; [2] Âdetler ve faziletler hakkında bilgisi olmalıdır; [3] Muhatabında çeşitli teessürler ya da şiddetli duygular uyandırmanın yollarını bilmelidir (1356 a 20). Aristoteles bu değerlendirmelerinin sonucunda, retoriğin hem diyalektiğin hem de etiğin ve onu kapsayan politikanın bir parçası olduğuna hükmeder.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Aristoteles (1842), *Logique d'Aristote - tome III: derniers analytiques*, Fr. Çev. J. Barthélemy Saint-Hilaire, Paris: Librairie philosophique de Ladrange.
- _____ (1856), *La Rhétorique d'Aristote*, Fr. Çev. Norbert Bonafous, Paris: A. Durand Librairie.
- _____ (1947), *Organon-I: Kategoryalar*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, Ankara: MEB Yay.
- _____ (1993), *Politika*, Çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi Yay.
- _____ (1994), *Ethique à Nicomaque*, Fr. Çev. Jean Tricot, Paris: J. Vrin.
- _____ (1997), "L'homme est par nature un animal politique" (P. Pellegrin tarafından yapılmış *Politika* çevirisinden) nakleden: Pascal Ludwig, *Le Langage*, Paris: Flammarion.
- _____ (1997), «De l'Interprétation», in *Organon: catégories*, Fr. Çev. Jean Tricot, Paris: J. Vrin.
- _____ (2004), *Topiques: Organon-V*, Fr. Çev. Jean Tricot, Paris: J. Vrin.
- _____ (2007), *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*, Çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Say. Yay.
- Arslan, Ahmet (2009), *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles* (3. Cilt), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay.
- Aster, Ernst von (1994), *Bilgi Teorisi ve Mantık*, Çev. Macit Gökberk, İstanbul: Sosyal Yay.
- Çapak, İbrahim (2004), «Klasik Mantıkta Kategoriler Teorisi», *Felsefe Dünyası*, S.40, Ankara, ss.108-128.

6. Bölüm
ORTAÇAĞ FELSEFESİNDE DİL

23 | Augustinus dile dair neler söyler?

Aurelius (Aziz) Augustinus *De Magistro*, *De Trinitate*, *De Libero Arbitrio* ve *De Catechizandis Rudibus* başlıklı risâlelerinde dile ilişkin değerlendirmelerde bulunmuştur. Hemen belirtmek gerekir ki Augustinus'un büyük oranda Platon'un idealar nazariyesinden esinlendiği düşüncesinin karakteristik yönü, idealaların kaynağının Tanrı'nın müdrikesi [anlama yetisi] olduğunu savunmasında kendini gösterir. Augustinus hakikati idrak etmek için insanın kendi ruhu üzerine eğilmesinin yeterli olduğunu savunur: «Akılla kavradığımız her şey, konuşurken tınlayan bir ses olmayıp ... ruhu içinden yöneten bir hakikattir; belki onu ortaya çıkarmak için kelimelerle uyarılmıştır. Müracaat edilen, Mesih'in öğrettiği gibi, insanın içinde ikâmet eden şeydir» (*De Magistro*: § 38).

Augustinus *De Magistro*'nun dua etmeye dair bir bölümünde, dua ederken kelimelerden yararlanmanın zorunlu olmadığına şöyle dikkat çeker: «Konuşan kişi sesler telâffuz

etmek suretiyle kendi iradesine dışsal bir işaret tahsis eder; lâkin Tanrı, düşünen ruhun inzivalarındadır, araştırılması ve dua edilmesi gereken, "iç insan" olarak adlandırılan şeydedir» (*De Magistro*: § 2). Bunu takiben, "iç insan" mefhumuna ilişkin şu âyeti nakleder: «Mesih iç insanda ikamet eder» [*In interiore homine habitare Christum*] (*De Magistro*: § 2). Augustinus'un "iç insan" mefhumuna ilişkin değerlendirmeleri, bir "derunî/zihnî lisan" fikrine eklemlenir. Ona göre, insan "sesli sözler"e [*vox verbis*] müracaat etmeden, içinden dua ettiği sırada bile, aslında ruh kendi kendine konuşmaktadır. Augustinus, kelimeleri telâffuz etmeksizin, sadece onları düşünerek icra edilen bu iç konuşmanın, hafızamızdaki kelimeleri yeniden düşünmek suretiyle yapıldığına inanır (*De Magistro*: § 2). Bu durumda "zihinsel söz" [*verbum mentis*] söz konusudur. Augustinus'ta bu iki söz çeşidinin yanında bir de "kalbî söz" [*verbum cordis*] vardır. Augustinus'un dil anlayışında merkezî bir konumu olan bu üç söz çeşidi arasındaki bağlantıyı açıklamaya çalışalım.

Augustinus muhtelif çalışmalarında ifade ettiği gibi, Yaratıcı'nın Söz [Yun. λόγος Lat. *Verbum*] olarak kalbin derinlerinde hazır ve nâzır olduğuna inanır (*De Libero Arbitrio*: III, §57). *De Trinitate*'nin "*verbum*" mefhumuna ayrılmış bölümünde, Augustinus duyulur/işitilir işaretler olarak kelimeleri kullanarak başkalarıyla konuştuğumuzda, ruhumuzdaki içsel sözü sesler aracılığıyla dışavurduğumuzu ifade eder: «Şeylerin doğru bilgisi mefhumu, bizlere, içsel bir konuşma tarafından meydana getirilmiş bir söz olarak, ondan [ezelî-ebedî hakikatten] gelir; ve bu söz, bir kez doğduktan sonra bir daha bizden uzaklaşmaz. Başkalarıyla konuşurken ses ya da herhangi bir başka cismanî işareti, bu duyulur çağrışım aracılığıyla, dinleyenin ruhunda, konuşanın ruhundakiyle aynı tezahür oluşsun diye, içsel sözün hizmetine koşarız» (*De Trinitate*: IX, §12).

Böylece Augustinus'un sesli sözü, ruhlarda müştereken ikâmet eden içsel sözün dünyevîleştirilmesi gibi gördüğü söylenebilir. Augustinus'un nazarında, bizim "iletişim" diye adlandırdığımız şeyi mümkün kılan, içsel ve müşterek sözdür. Robinet'nin de belirttiği gibi (1978: 13) aslın-

da Augustinus'un nezdinde bireyler arasında dolaysız bir iletişim [*communication*] yoktur; iletişim, içsel söz etrafında cem olmadır [*communion*]. Bu bakımdan, Augustinus'a göre, doğru düşünceleri ifade eden sözlerin hepsi, içsel sözden neşet eder. Augustinus'un, düşünce ile söz arasındaki rabıtayı "ikinci teslis" doktriniyle açıkladığını müşahede ediyoruz; yani söz, aşk ve düşünce üçlemesi: «Bu söz, mahlûkun veya Halik'ın, yani değişen tabiatın veya değişmez hakikatin aşkıyla kavranmıştır. Sözümüz ile ondan doğmuş olduğu düşünce arasında arabuluculuk yaparak onları birbirine bağlayan aşktır ve aşk da ... üçüncü bir öğe olarak onlara bağlıdır» (*De Trinitate*: IX, §13).

Augustinus doğru sözü, kalbin derinlerindeki sözden doğmuş bir düşüncenin dışavurumu gibi görür: «Bidayette Söz vardı ve Söz Tanrı ile birlikteydi ve Söz Tanrı idi» [*In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*]. Doğru bir şey söylediğimizde ... sözümüz zorunlu olarak bilgimizi muhafaza eden hafızamızdan doğar: Sözümüz, neşet ettiği bilgimizle bütünüyle aynı tabiattadır. Sözden hareketle şekillenmiş olan düşüncemiz, kalbin derininden gelen telâffuz edilmiş sözdür: Ne Grekçe, ne de Lâtince olan söz, hiçbir diğer dile de ait değildir; lâkin, sözü, hakkında konuştuğumuz şeylerin bilgisine taşımak icap ettiğinde, onu işitilir kılmak için bazı işaretlere müracaat ederiz» (*De Trinitate*: XV, X, §19).

Bundan, Augustinus'un tanrısal bir menşei olan kalbî sözü, hem düşüncenin hem de onun dışavurumu olan sesli sözün temeli olarak gördüğü sonucu çıkmaktadır. Augustinus dilin, düşüncenin hızına yetişemediğini *De Catechizandis Rudibus*'ta şöyle ifade eder: «Dilim, zihnime kâfi değildir. Aklettiğim şeyler, ışığın aydınlatma hızıyla topyekûn aklıma yayılır. Konuşma, ondan hayli farklıdır: Düşünceyi yavaşlatır, ağdalaştırır, çevresinden dolaşır ve onu sık sık saptırır» (*De Catechizandis Rudibus*: II, §3).

Augustinus'a göre, kelimelerin ve genel olarak dilin işlevi, hakikate dikkat çekmekten ibarettir: «Dışımızdaki bir kimsenin bize konuşarak öğretebileceği yegâne şey, hakikati söyleyen kişinin içimizde ikâmet ettiği yönünde

bir uyarıdır [*utrum autem vera dicantur, eum docere solum, qui se intus habitare, cum foris loqueretur, admonuit*]» (*De Catechizandis Rudibus*: § 46). Öyle görünmektedir ki Augustinus, dilin sadece, onunla hakikate dikkat çekilen bir âlet olduğu hususunda Platon gibi düşünür. İki filozofun arasındaki bu kanaat birliğine paralel olarak, Sokrates'in *Kratylos*'ta sorduğu sorunun hemen hemen aynısını Augustinus da sorar: «Şeylerin kendilerinin bilgisi, işaretlerin bilgisine yeğ değil midir? [*utrum melior quam signa sit rerum ipsa cognitio*]» (*De Magistro*: § 31).

Sonuçta Augustinus için esas olan, dışsal işaretlerden ibaret kelimeler değil, "içsel söz"dür. Biard'ın da belirttiği gibi (1989: 11) Augustinus'un nezdinde dil, aynı hakikatte cem olan [*communier*] ruhlarda, tanrısal sözün yansıması olan içsel sözün farkına varmanın bir vesilesinden başka bir şey değildir. Böylece, Augustinus'un dil anlayışına göre, hakikî iletişim "yatay" değil, ruhların tanrısal söze doğru yöneldiği ve cem olduğu "dikey iletişim"dir.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Augustinus, Aurelius; bütün eserlerinin Latincesi (elektronik edisyon): http://www.sant-agostino.it/latino/index.htm
- _____ bütün eserlerinin Fransızca çevirisi: *Œuvres*, Fr. Çev. komisyon, 3 Cilt, Paris: Gallimard.
- Biard, Joël (1989), *Logique et Théorie du Signe au XIV^e Siècle*, Paris: J. Vrin.
- Robinet, André (1978), *Le Langage à l'Age Classique*, Paris: Klincksieck.
- Perler, Dominique (2003), *Théories de l'Intentionnalité au Moyen Age*, Paris: J. Vrin.

24 | Ortaçağ'da dil felsefesinde tartışılan başlıca konular nelerdir?

Ortaçağ adlandırmasının hangi yüzyılları kapsadığı, üzerinde herkesçe ittifak edilen bir husus değildir. Ama başlıbaşına bir inceleme konusu olan bu hususu bir yana

bırakıp *Ortaçağ Felsefesi* başlığıyla dilimize çevrilmiş kitabında Edouard Jeauneau'nun yaptığı tespiti kılavuz alabiliriz: Yaklaşık 5 - 15. yüzyıllar arasını kapsayan genişlikte bir dönemdir söz konusu olan (1998: 10). Böyle geniş bir dönemin literatürüne hâkim olmak, takdir edersiniz ki ona bir ömür adamayı gerektirir. Kısacası, benim bu soruya cevaben söyleyeceklerim sadece belli başlı birkaç temayla ve örnek kabilinden anacağım bazı düşünür isimleriyle sınırlı kalacak. Bu açıklamanın ardından diyebilirim ki Ortaçağ gerek ünlü "tümeller tartışması", gerekse *trivium* (gramer, diyalektik ve retorik) eğitimine verilen önem nedeniyle dil problemlerinin filozoflar tarafından sık sık gündeme getirildiği bir dönemdir. Aristoteles'in kategoriler öğretisine bağlı olan tümeller tartışması, tümellerin dilde mi, düşünmede mi, yoksa gerçeklikte mi bulunduğu sorusuna cevap arayan Ortaçağ filozofları tarafından felsefî olduğu kadar teolojik kaygılarla da sürdürülmüş bir tartışmadır.

Çotuksöken'in de belirttiği gibi (1993: 20) Ortaçağ boyunca tartışılacağı haliyle tümeller hakkındaki soruları ilk ortaya atan Porphyrios olmuştur. Porphyrios Aristoteles'in mantığına bir giriş niteliğindeki *Isagoge* başlıklı eserinde, "özler" olarak tasavvur ettiği tümeller hakkında şu soruları gündeme getirir: Tümeller kendi başlarına mevcudiyete sahip şeyler midir, yoksa onlar zihinde mi vardır? Şayet kendi başlarına mevcutsa, tümeller cisimli midir, cisimsiz midir? Duyulur varlıklardan ayrı mıdır, yoksa onlara içkin midir? (Porphyrios, 1986: 31). Porphyrios'un sormakla yetindiği bu soruları, onun eserini 6. yüzyılda Lâtince'ye tercüme eden Boethius, kaleme aldığı iki şerhte detaylı olarak inceler. Boethius'un cevabı, cisimsiz olduğuna hükmettiği tümellerin, ancak duyulur şeylerde mevcut bulunduğu, fakat bununla birlikte duyulur şeylerin gıyabında da düşünülebildikleridir. Boethius tümellerle ilgili düşünceleriyle Çotuksöken'in deyimiyle (1993: 92) Ortaçağ'a "hocalık yapmıştır". Tümeller üzerine 11 - 15. yüzyıllar arasında yapılmış tartışmalar, çeşitli muhalif yaklaşımların doğuşuna kaynaklık etmiştir. Tümellerin

dilde mi, düşünmede mi, yoksa gerçeklikte mi bulunduğu sorusuna verdikleri cevaplara göre filozofların yaklaşımlarını adcılık (nominalizm), kavramcılık (konseptüalizm) ve gerçekçilik (realizm) başlıkları altında sınıflandırmak âdettendir. Ama bu tasnifin sadece pedagojik amaçlarla yapılmış bir sınıflama olduğunu, anılan üç başlığın her birinin altındaki yaklaşımlar arasında da yer yer nüanslar bulunduğunu hemen ekleyelim.

Ortaçağ'da dil, varlık ve düşünme arasındaki ilişki sorunu filozofların düşünme gündeminde ağırlıklı bir yer işgal etmiştir. Bu ilişkileri soruşturan filozoflar arasında, Aristoteles'in *Organon*'da Grekçe'ye aşırı odaklanmış mantığına karşı Grekçe ya da Lâtince'nin grameriyle sınırlı kalmayacak tümel/evrensel bir *logica nova*, bir *grammatica speculativa* geliştirmeye çalışan bir grup mantıkçı ve düşünür "Modistler" adıyla anılmaktadır. Dacialı Boethius, Brabantlı Siger ve Erfurtlu Thomas önde gelen Modistler'dir.

Modistler dilsel tümeller, yani her dilin altında yatan bazı ortak kurallar olduğunu savunuyorlardı. Yunanca'nın ve Lâtince'nin grameriyle sınırlı olmayan bir "tümel gramer" fikrini ortaya atan Boethius'un izinden giden Erfurtlu Thomas *grammatica speculativa* [spekülatif gramer] öğretisinde dil, düşünce ve eşyanın tabiatı arasında karşılıklı yansıma ilişkisi bulunduğunu savunur. Onun "spekülatif" terimiyle kastı, kelimenin günümüzdeki anlam içeriğiyle karıştırılmamalıdır. Latince'de *speculum* "ayna" anlamına gelir. Harris ile Taylor'ın da belirttiği gibi (2002: 70) spekülatif terimi gramerin (yani dilin), mantığın (yani düşüncenin) ve dünyanın (yani varlığın) yapısı arasındaki ilişkiye Modistler'in yaklaşımını açığa vuran bir anlam taşır: Onlara göre dil dünyanın insan zihninde yansıyan biçiminin aynasıdır (Harris&Taylor, 2002: 70). Modistler'in terimleriyle söylendiğinde *modi intelligendi*, dolayısıyla *modi significandi*, *modi essendi*'ye bağlıdır. Dil bu itibarla da Tanrı tarafından tasarlanan evrensel düzeni bir ayna gibi yansıtır. Erfurtlu Thomas'ın ve Modistler'in bu görüşü, asırlar sonra Port-Royal'de ve Leibniz'de yankılanır: Gerek Port-Royal'in "genel gramer" tasavvuru

gerekse Leibniz'in *Yeni Denemeler*'deki "diller insan müdrikesinin [anlama yetisinin] en iyi aynasıdır" cümlesinde veciz anlatımını bulan düşüncesi, Modistler'in etkisinin vardığı menzilin tanıklarıdır.

Bitirirken, Erfurtlu Thomas'ın *Grammatica Speculativa* başlıklı eserinde sunulan ve cümlelerin düzgün kurulmasını sağlayan dört gramer ilkesini, Aristoteles'in dört neden öğretisinden uyarlamak suretiyle "maddî", "biçimsel", "etkin" ve "nihaî" şeklinde sıraladığını da ekleyelim (Harris&Taylor, 2002: 75-76).

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Çotuksöken, Betül (1993), *Ortaçağ Yazıları*, İstanbul: Kabalcı Yay.
- Harris, Roy, - Taylor, Tablot J. (2002), *Dil Bilimi Düşününde Dönüm Noktaları I*, Çev. Eser E. Taylan, Cem Taylan, Ankara: TDK Yay.
- Jeauneau, Edouard (1998), *Ortaçağ Felsefesi*, Çev. Betül Çotuksöken, İstanbul: İletişim Yay.
- Porphyrios (1986), *Isagoge*, Çev. Betül Çotuksöken, İstanbul: Remzi Kitabevi Yay.
- Weber, Alfred (1993), *Felsefe Tarihi*, Çev. H.Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yay.

25 | Nominalizm nedir?

Yukarıda da dile getirdiğimiz gibi, nominalizm esasen Ortaçağ boyunca sürmüş olan tümeller tartışması bağlamında ortaya çıkmış bir yaklaşımdır. Nominalizmin, Ortaçağ'da Duns Scotus tarafından formüle edilmiş ve kökeni Aristoteles'e dayanan "bireyleşim ilkesi"ni temel alan bir yaklaşım olduğu anlaşılmaktadır. Sonradan Yeniçağ'da Leibniz tarafından da üzerinde durulmuş bu ilke icabı realitede var olan her şey bireyseldir/tektir. Dolayısıyla da realitede "tümellik" yoktur.

André Lalande *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie* başlıklı sözlüğünde nominalizmi «genel ideaların mevcut olmadığı, sadece genel işaretlerin mevcut olduğu biçimindeki doktrin» (1993: 686) şeklinde tanımlar. *Grand Dictionnaire de la philosophie*'de ise şu tanım yer alır: «Zihinde olsun, onun haricinde olsun, genel ideaların gerçekliğini reddeden öğretilerin altında gruplandığı ad; sadece tekil varlıkların mevcut olduğu biçimindeki felsefî tez. Her genel ya da tümel varlık, yalnızca gerçekten var olan şeyleri bir karakterize etme biçiminden ibarettir» (Blay, 2003: 732).

Nominalizm adıyla anılan belli başlı yaklaşımlar arasında şunları anabiliriz: Nominalizmin en radikal halini savunmuş olan Roscelinus'a göre tümeller sadece kelimelerden ibarettir; onlar "*flatus vocis*"tir (Gilson, 2007: 238). Petrus Abelardus'a gelince, zihnin dışındaki şeylerin bireysel/tekil olduğunu ve genelliğin sadece anlamlı terimlere ait bir özellik olduğunu savunur. Abelardus gibi ılımlı bir realizm taraftarı olan Thomas Aquinas'a göre de tümeller kendi başlarına veya cisimlere içkin olarak bir mevcudiyete sahip bulunmayan zihinsel soyutlamalardır.

Nominalizm sadece Ortaçağ ile sınırlı bir tutum değildir. Felsefe tarihinde Yeniçağ'da ve Yakınçağ'da da çok sayıda filozof nominalist bir yaklaşım sergiler. Her iki çağdan birer filozofu örnek verirsek: Locke'un "genel idealar" anlayışına itirazı bağlamında Berkeley bir nominalisttir. Şöyle ki Locke'un "soyut" olduğunu öne sürdüğü "insan" ideası, Berkeley'e göre ancak, siyahî ya da beyaz, uzun veya kısa boylu, vb. olmak gibi birtakım ikincil niteliklerle birlikte düşünülebilir (1985b: 304). Berkeley'in nezdinde, bütün insanlarda ortak olan niteliklerden meydana gelecek bir "insan" ideası, kavranabilir bir şey değildir. Tümelliğin idealara değil, adlandırmalara has bir özellik olduğunu savunması itibariyle Berkeley nominalist bir pozisyona yerleşir. Tümellik, kavramlarımızın değil, adlandırmalarımızın bir özelliğidir ve bu bakımdan da tümeller dilin dışında var olan entiteler değildir.

İkinci olarak Bergson da yine nominalist bir filozoftur: «Bir bakıma, hiçbir şey başka hiçbirine benzemez, çünkü bütün objeler farklıdır» (Bergson, 1969: 34). Bergson için idealarımız arasında da farklılıklar vardır. Bergson, idealaların zihnimizde [*notre esprit*] bulunduğu sırada henüz, kelimeler aracılığıyla ifade etmek/dışavurmak üzere giydirildikleri bayağı forma sahip olmadığını savunur (1888: 83). İdealar başka zihinlerde de aynı adı taşısalar bile, hiç mi hiç aynı şeyler değildir (1888: 83). Bergson idealarımızın farklılığını, felsefesinin karakteristik yanına uygun bir şekilde "vitalist" bir benzetmeyle açıklar: İdealaların her biri, bir hücrenin organizmada yaşadığı tarzda yaşar. "Ben"in genel durumunu değiştiren her şey, bizzat ideayı da değiştirir (1888: 83). Demek ki idealar, zihnimizdeki halleriyle, kişiden kişiye değiştiği gibi belirli bir K kişisinin ideaları da değişime uğrayabilir.

Bergson farklı farklı şeyleri neden bir araya topladığımızı ve aynı kelimeyle adlandırdığımızı sorar (1932: 58). Bu soruya cevabı, "dilin kullanışlılığı" için böyle yapıldığıdır. Şüphesiz ki tek tek her şeye ayrı bir özel ad verilmeye kalkışacak bir dil, aslında "konuşulamayacak" ve bu itibarla da artık "dil-olmayan" bir şeydir. Her bireyin ayrı bir kelimeyle adlandırılacağı böyle bir dilde, kavramsal düşünce de konuşma da imkânsızlaşırdı. Bu bakımdan "genellik", kavramsallaştırmanın ve dilin tabiatında vardır.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Bergson, Henri (1888), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, elektronik edisyon: http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/essai_conscience_immediate/conscience_imm.pdf
- _____ (1932), *Les deux sources de la morale et de la religion*, elektronik edisyon: http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/deux_sources_morale/deux_sources.pdf

  _____ (1969), *La pensée et le mouvant*, elektronik edisyon: http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/pensee_mouvant/bergson_pensee_mouvant.pdf
- Berkeley, George (1985) ; *Un Traité concernant les Principes de la Connaissance humaine*, *Œuvres* içinde, Cilt : I, Fr. Çev. Marilène Phillips, Paris: PUF.

- Blay, Michel, vd. (2003), *Grand Dictionnaire de la Philosophie*, Paris: Larousse.
- Çotuksöken, Betül (1993), *Ortaçağ Yazıları*, İstanbul: Kabalcı Yay.
- Gilson, Etienne (2007), *Ortaçağda Felsefe*, Çev. Ayşe Meral, İstanbul: Kabalcı Yay.
- Jeauneau, Edouard (1998), *Ortaçağ Felsefesi*, Çev. Betül Çotuksöken, İstanbul: İletişim Yay.
- Lalande, André (1993), *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, 2. Cilt, Paris: PUF.
- Weber, Alfred (1993), *Felsefe Tarihi*, Çev. H.Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yay.

26 | Ockhamlı William'ın dil görüşü nedir?

Ockhamlı William Ortaçağ'da mantık ve dil felsefesi alanındaki düşünceleriyle çığır açıcı bir filozoftur. Birazdan bahsedeceğimiz kategorematik/sinkategorematik terimler arasında yaptığı ayrım ve *suppositio* analizi yanında tümellere "kavramcı nominalist" yaklaşımı Ockhamlı William'ı yaşadığı çağın çok ötesine taşımıştır: Üç asır sonra John Locke'un kavramcı nominalizminde ve kelimeleri ideaların yerini tutan işaretler olarak açıklamasında Ockhamlı William'ın *suppositio* kavramından esinlenmemiş olması ihtimali, yok denecek kadar azdır.

Ockhamlı William terimleri kategorematik ve sinkategorematik olmak üzere ikiye ayırır (1989: 314). Şöyle ki kategorematik terimlerin belirli bir anlamı vardır: Örneğin, 'insan' bütün insanlara, 'hayvan' da bütün hayvanlara işaret eder. 'Her', 'hiçbir', 'bazı', 'bütün', 'yalnızca', 'kadar' gibi terimlerin ise belirli bir anlamı yoktur (1989: 314). Bunlar sinkategorematik terimler olarak ancak kategorematik terimler ile bir arada anlam kazanır.

Ockhamlı William terimlerin üç değişik biçimde kullanılabildiğini belirtmektedir. Modistler tarafından kulla-

nılan *suppositio* (yerini tutma) kavramını Ockhamlı William aynı terimin farklı varlıksal kategorilere işaret etmek için kullanılma biçimleri arasındaki ayrımları açıklamada kullanır. Ockhamlı William bu kullanımları üçe ayırmaktadır (2012: 48, 49, 50, 51):

[1] *Suppositio materialis*: Bu durumda bir terim, içinde yer aldığı cümlede kelime olarak anılmaktadır. "'Kalem' beş harflidir" cümlesinde olduğu gibi.

[2] *Suppositio personalis*: Terimin bir cümlede belirli bir tekile referans yapma durumundaki kullanımıdır. Örneğin: "Bu kalemin mürekkebi bitmiş".

[3] *Suppositio simplex*: Terimin bir cümlede genel bir kavram, bir tümel olarak yer aldığı durumdur. "Bilgisayar kullanımının yaygınlaşması gençler arasında kalemle yazma alışkanlığını azalttı" cümlesindeki gibi.

Ockhamlı William'ın nezdinde, keyfî ya da mutabakata bağlı olan sözlü veya yazılı işaretlere kıyasla kavramlar [*conceptus*] doğal işaretlerdir (1989: 312). Ona göre kavram, dilde kelimeyle ifade edilmeden önce de bir işarettir, kavranılmış olan şeyin işaretidir. Augustinus'un yaklaşımından esinlendiği bu düşüncesini Ockhamlı William şöyle açıklar: «Kavram-terim [*terminus conceptus*] bir zihin önermesine [*propositionis mentalis*] dâhil olmaya ve ilişkin olduğu şeyin yerini tutmaya yarayan, o şeye tabî olarak, ister tek başına, ister başka terimlerle bir arada işaret eden bir yönelim veya ruhtaki bir teessürdür [*passio animae*]. Yönelim veya teessürlerden müteşekkil bu kavram-terimler ve önermeler, o halde Aziz Augustinus'un *De Trinitate*'de söylediği gibi, "akıllı ruhta sadece bir yerini tutma [*supponere*] işlevini yerine getiren ve her ne kadar onlara bağlı işaretler olarak telâffuzlu sesler dışsal biçimde söze dökülüyorsa da dışsal olarak söze dökülemeyen zihinsel sözlerdir [*verba mentalia*]"» (1993: I, 1).

Kelimelere gelince: Ockhamlı William kelimelerin, kavramlara işaret etmek üzere icat edilmiş olduğunu belirtir: «Kelimeler, ruhun kavramları aracılığıyla işaret edilmiş olan şeylerin kendilerine işaret etmek üzere, *impositio* yoluyla yaratılmıştır. Kavram herhangi bir şeye

doğal olarak işaret eder ve ses bu şeyin aynısına ikincil bir şekilde işaret eder... Bu itibarla, Filozof (Aristoteles'i kastediyor), seslerin ruhun teessürlerinin simgeleri [*anima passionum notae*] olduğunu söylemiştir. Boethius'un seslerin kavramlara işaret ettiğini söylediği sırada kastettiği de budur» (1993: I, 1). Ockhamlı William böylece kavramların, şeylerin doğal ve birincil işaretleri olduğuna hükmeder (1989: 311). Mutabakatlarla icat edilmiş kelimeler ise Ockhamlı William'ın nezdinde kavramların birincil ve şeylerin ikincil işaretleridir (1989: 311).

Cevabımızın başında Ockhamlı William'ın tümeller tartışmasına "kavramcı nominalist" diye nitelenen bir yaklaşım sergilediğini belirtmiştik. Son olarak da onun söz konusu yaklaşımına değinelim. Ockhamlı William akıllı ruhun dışında, gerçeklikte var olan hiçbir şeyin tümel olmadığını savunur. Bu düşüncesini *Summa Logicae* başlıklı eserinin 3. Bölümünün "Tümel ruhun dışında bir şey değildir" başlıklı 15. faslında şöyle açıklar: «Tümelin ruhun dışında mevcut bir cevher olmadığını apaçık bir şekilde ispatlayabiliriz» (1993: I, 15). Ockhamlı William realitenin sadece bireysel/ayrı cevherlerden oluştuğunu savunur: «Bireysel farklılık gerçek tabiattır ... yaratılmış dünyada her şey birbirinden farklıdır» (1993: I, 16) Madem ki ona göre şeyler tümel değil bireyseldir/tektir, o halde tümel nedir? Nerede bulunur? Ockhamlı William bu soruya, "Philosophus" diye andığı Aristoteles'ten esinlenmiş bir cevap verir: Türler ve çeşitler olduğunu düşündüğü tümeller, zihnin yönelimleri ya da kavramlarıdır (1989: 321). Ockhamlı William ruhun yönelimlerinin ya da kavramların, doğası gereği tümel olduğunu düşünür (1989: 317-318). Böylece, Ockhamlı William'ın tümeller tartışması bakımından kavramcılıkla nominalizm arasında bir konuma yerleştiği görülür.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Çotuksöken, Betül (1993), *Ortaçağ Yazıları*, İstanbul: Kabalcı Yay.
- Jeauneau, Edouard (1998), *Ortaçağ Felsefesi*, Çev. Betül Çotuksöken, İstanbul: İletişim Yay.
- Guillaume, d'Ockham (1993), *Somme de Logique*, I. Cilt, Fr. Çev. Joël Biard, Mauvezin: Ed. Trans-Europ-Repress.
- Guillelmus, de Ockham (1989), «Terimler üzerine», *Ortaçağ'da Felsefe* içinde, Der. ve Çev. Betül Çotuksöken, Saffet Babür, İstanbul: Ara Yay.
- Weber, Alfred (1993), *Felsefe Tarihi*, Çev. H.Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yay.
- William of Ockham (2012), *Summa of Logic*, (Ing. çev. belirtilmemiş) elektron ik edisyon: http://pvspade.com/Logic/docs/ockham.pdf

7. Bölüm
YENİÇAĞ FELSEFESİNDE DİL

27 | Hobbes'un dil anlayışı nedir?

Dil hakkında müstakil bir eser kaleme almış olmamakla birlikte eserlerinde bu konuya değinen Thomas Hobbes nominalizmin radikal bir versiyonunu savunmuştur. Hobbes *Leviathan*'da, düşünme faaliyetinin bir "içsel" ya da "zihinsel söylem" olduğunu savunur (1996: III). Ona göre, ister zihinsel ister sesli olsun konuşma, adların bağıntısından oluşur (1996: IV). Kelimelerin bu iki farklı söylem türünde yerine getirdiği iki işlevi şöyle açıklar: «Konuşmak ... zihinsel söylemimizi sesli söyleme veya düşünce zincirimizi kelime zincirine çevirmektir; bunun da iki faydası vardır. Birincisi, hafızamızdan silinip gitmesinler diye düşüncelerimizin kaydedilmesidir. Böylece, adların ilk faydası hafıza simgeleri [*notae*] olarak kullanılmalarıdır (1999a: V, § 1). Diğer faydası ise, insanların düşüncelerini, duygularını birbirlerine aktarmada kelimeleri kullanmalarıdır» (1996: IV).

Hobbes adları, 'Peter', 'John', 'bu adam', 'bu ağaç' gibi özel adlar ve birçok şeyi müştereken ifade eden 'adam',

'ağaç' gibi genel adlar olmak üzere ikiye ayırır. Hobbes'a göre «Dünyada adlardan başka hiçbir şey genel değildir; çünkü adlandırılan nesnelerin her biri tikel ve biriciktir» (1996: IV). Hobbes aralarında belirli ortak nitelikler bulunan şeylerin tek bir ad altında toplandığını tespit eder. Hobbes bir adın, adlandırılan şeye daima keyfî olarak tahsis edilmiş bir simge olduğunu savunur (1999a: V, § 2). Ona göre 'insan' gibi bir adın tümel olmasından hareketle, böylesi adlarla belirtilen şeylerin de tümel olduğu zannına kapılırız. Neticede, Hobbes'un nazarında adların haricinde hiçbir şey tümel değildir (1999a: V, § 6).

Hobbes hakikati yalnızca dilsel beyanlarımıza [*enunciatio*] özgü bir niteliğe indirger: «*Hakikat söylenmiş olandadır, şeylerde değil* [*veritas enim in dicto, non in re consistit*]» (1999b: I, II, §7). Hakikatin beyanlarımızdaki adların doğru sıralanışından başka bir şey olmadığını savunur (1996: IV). Hobbes'un hakikat görüşünün "akıl"dan anladığı şeye bağlı olduğunu gözlemliyoruz. *Leviathan*'ın V. Bölümünde aklı şöyle tanımlar: «Akıl, düşünme yeteneğinden, yani düşüncelerimize simgeler tahsis etmek için üzerinde mutabık kaldığımız adlandırmaların hesaplanmasından -yani toplanmasından ve çıkarılmasından- başka bir şey değildir». Böylece, muhakeme etmenin hesap yapmakla aynı şey olduğunu savunur: «Birisi muhakeme ettiğinde bütün yaptığı, parçaların toplanmasından veya bir toplamın başka bir toplamdan çıkarılmasından oluşan bir bakiye düşünmektir» (1996: IV). Hobbes muhakemenin, şeylerin tabiatına ilişkin herhangi bir bilgi vermediğini öne sürer: «Bir muhakeme, adların bu "-dır" kelimesiyle bir araya getirilmesinden ve zincirlenmesinden başka bir şey değildir. Bundan şu netice çıkacaktır: Akıl aracılığıyla şeylerin tabiatına temas eden hiçbir sonuç çıkarmayız, sadece onların adlandırılmalarına temas eden bir sonuç çıkarırız» (Arnauld&Nicole: 1992:36).

Açık açık söylediği gibi, Hobbes keyfî olarak yapılmış adlandırmalar arasında bağıntı kurma faaliyeti olarak gördüğü muhakemeden çıkan sonuçları da keyfî doğruluk-

lardan ibaret görür. Aşırı nominalizminin yol açtığı büyük bir yanılgı olarak Hobbes'un bu görüşüne, başta Leibniz olmak üzere şiddetle karşı çıkmış filozoflar vardır.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Arnauld, Antoine – Nicole, Pierre (1992), *La Logique ou l'Art de Penser*, Paris: Gallimard.
- Hobbes, Thomas (1996), *Léviathan*, Fr. Çev. François Tricaud, Paris: Editions de Sirey.
- _____ (1999a), *De la Nature Humain*, Fr. Çev. Baron d'Holbach, Paris: J.Vrin.
- _____ (1999b), *De Corpore*, édition critique, notes, appendices et index par Karl Schumann, Paris: J. Vrin.

28 | Descartes'ın dil felsefesi alanındaki önemi nedir?

René Descartes'ın felsefesinde, dilin sistematik bir refleksiyon alanı meydana getirmediğini peşinen belirtmek gerekir. Dil hakkında yazdıkları, eserlerinde pek fazla yer işgal etmemektedir. Bununla birlikte, konu hakkındaki önermeleri, tutarlı bir bakış açısına dayanmaktadır. Bilhassa da düşünce ile dil arasındaki ilişki konusunda, Descartes'ın kararlı ve net bir yaklaşım sergilediği gözlemlenmektedir. Descartes'ın bu konudaki yaklaşımı *Metot Üzerine Konuşma*'sının 5. Bölümüyle beraber Newcastle Markisi'ne hitaben 23 Kasım 1646 tarihinde kaleme aldığı mektubunda açıkça görülmektedir.

Descartes *Metot Üzerine Konuşma*'sının 5. Bölümünün son paragraflarını insanın konuşma melekesiyle ilgili analizlerine ayırmıştır. Bu analizlerinde bir faraziyeden hareket ettiği görülür: "makine-insan" faraziyesi. Şöyle ki, etrafımızda tıpatıp insana benzeyen ve bütün davranışlarımızı taklit eden makineler bulunduğunu düşünelim. Bu bağlamda Descartes o makinelerin gerçekte insan olmadığını teşhis etmeye imkân vereceğini savunduğu iki ölçüt

geliştirir: [1] Onlar hiçbir zaman, bizim düşüncelerimizi başkalarına bildirmek için yaptığımız gibi, sözleri ve diğer işaretleri birleştirerek kullanamayacaklardır; çünkü bu makineler en kıt zekâlı insanların bile yapabildiği gibi, karşısında söyleyeceğimiz her şeyin manâsına karşılık vermek üzere sözleri ve diğer işaretleri çeşitli biçimlerde düzenleyemez. [2] Birçok şeyi bizim kadar ve belki bizden de iyi yapsalar bile, yapamayacakları şeyler vardır ki bu da onların bilgiyle değil, yapılarına bağlı hazır bulunuşluklarla [*dispositions*] hareket ettiklerini gösterir (1966: 79). [1] numaralı ölçütte "söz veya diğer işaretler" ifadesiyle belirttiği gibi, Descartes bir varlığın "dil"i olmasını, eklemli seslerden müteşekkil kelimelerle konuşmak ile sınırlandırmamaktadır; işitme engellilerin aralarında anlaşırken kullandıkları işaretler de onların dilidir (2011: 1).

Descartes "makine-insan"ı hakikî bir insandan ayırmak üzere geliştirdiği iki ölçütün, insan ile hayvan arasındaki farklılığı teşhis etmede de işlevsel olduğunu düşünür: «Yine bu iki yolla, insanlarla hayvanlar arasındaki farklılık da bilinebilir. Zira, kaçıklar, şaşkalozlar ve aptallar da dâhil olmak üzere, kendi düşüncelerini anlatmak için değişik sözleri bir arada düzenlemeye ve onlardan bir söylev meydana getirme becerisinden yoksun bir insan olmaması; bunun tersine, doğuştan ne kadar mükemmel ve talihli olursa olsun buna benzer bir şey yapabilecek başka bir hayvanın da bulunmaması çok dikkat çekicidir» (1966: 79-80). Descartes'a göre bu durum hayvanlardaki bir organ eksikliğinden kaynaklanmaz; çünkü saksağanlar ve papağanlar da insanların sözlerini telâffuz edebildiği halde insanlar gibi konuşamazlar; yani söylediklerini düşünemezler. Hâlbuki organları bakımından engelli olan doğuştan sağır ve dilsizler bile, işaretler uydurup düşündüklerini başkalarına bu işaretlerle anlatırlar.

Descartes'ın bu gözlemlerinden çıkardığı sonuç, hayvanların insanlardan daha az akıllı olduğu değil, akıldan tamamen yoksun olduğudur (1966: 80). Descartes açısından insanın hayvandan farklılığı "derece" bakımından değildir; aralarında bir "fıtrat/tabiat" farklılığı vardır. Des-

cartes için, zihinsel ve bilişsel melekeleri en alt seviyedeki bir insanın bile, söz konusu melekeleriyle, hemcinsleri arasında en üst seviyede görünen bir hayvandan fersah fersah ileride olduğu âşikârdır.

Demek ki Descartes'a göre söz, hayvan ile insan arasındaki farklılığın başlıca belirtisidir. Bu farklılığın Descartes'taki ontolojik temeli, hayvanları âdeta dünyadaki mekanik "aksesuvarlar" gibi kavramasıdır. Onun nezdinde hayvanlar makinelerden, otomatlardan farksızdır: «Bir maymunun ya da akıldan yoksun başka bir hayvanın organlarına ve şekline sahip öyle makineler olsaydı, elimizde o hayvanlarla tamamen aynı tabiatı taşımadıklarını teşhis edecek hiçbir yol olmayacaktı» (1966: 79). Descartes hayvanlarda görülen bazı ifade biçimlerinin de beşerî konuşmadan net bir şekilde ayrıldığını savunur: «Sözleri de, teessürleri yansıtan ve hayvanlar kadar makineler tarafından da taklit edilebilen doğal hareketlerle karıştırmamalı; yine bazı eskiler/kadimler gibi, her ne kadar biz dillerini anlayamıyorsak bile hayvanların konuştuğu sanılmamalıdır» (1966: 80).

Dilin sadece insana has bir meleke oluşu Descartes'ın yeryüzündeki varlıklar arasında "idealar"ın da sadece insanda bulunduğu inancına upuygundur. Descartes'ın felsefesi açısından düşünce ve dil insanda, maddî ve biyolojik evrimin bir ürünü değildir; insanın bir akıllı ruh ile yaratılmış olmasının görünümleridir. İdealar akıllı ruhta fıtratı/tabiatı icabı bulunduğu gibi, dil de insanda fıtrî bir melekedir. Tecrübenin ve öğrenmenin işlevi sadece, bu potansiyeli fiilî hale dönüştürmekten ibarettir.

Hayvanların sadece teessürlerini dışavurduğu, bu itibarla da hayvana dil yetisi atfedilemeyeceği de Descartes için tartışma götürmez. Papağanlar ve muhabbetkuşları birtakım kelimeleri taklit edebildiği halde, duruma özgü beyanlarda bulunamaz ve karşılarında konuşan birine cevap mahiyetinde sözler edemez. Descartes hayvanların sesle ya da davranışlarla teessürlerini dışavurmasının basit bir uyaran-tepki mekanizmasından öteye geçmediğine inanır. Descartes'a göre söz vasıtasıyla sadece muhakemeye dayalı düşünceler

değil, arzular, öfke, sevinç ve hüzün, kısacası ruhun her tür teessürü de dışavurulur. Fakat, bir kez daha belirtmelidir ki insanların teessür ifadeleriyle hayvanların teessür ifadeleri arasında radikal bir farklılık vardır: Descartes'ın terminolojisinin dışına çıkarak söylersek, hayvanların bu tür dışavurumları, içgüdüsel, otomatik, tekdüze/basmakalıp ve sınırlı bir repertuvara dayalı iken, insanın konuşma melekesi sınırlı sayıdaki kelimeyle sınırsız beyan kombinasyonuna imkân veren bir yaratıcılık sergiler. Descartes'ın genel olarak felsefesi göz önünde tutulduğunda, onun nazarında bu yaratıcılığa imkân veren şeyin, hayvanın yoksun bulunduğu, insanın "sınırsız" irade gücü olduğu muhakkaktır. Öyle ki, işkence altında bile "konuşmamak", insan iradesinin en üst noktasındaki temsilidir.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Descartes, René (1966), *Discours de la Méthode*, Paris: Garnier-Flammarion.
- _____(2011), «Lettre au Marquis de Newcastle», elektronik edisyon: http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/logphil/oeuvres/descarte/newcastl.htm

29 | Port-Royal Ekolü'nün dil görüşü nedir?

Port-Royal Ekolü diye anılan düşünürler şunlardır: Antoine Arnauld (1612-1694), Pierre Nicole (1625-1695) ve Claude Lancelot (1615-1695). Arnauld ile Lancelot'nun müştereken kaleme aldığı *Grammaire générale et raisonnée* ve Arnauld ile Nicole'ün müştereken kaleme aldığı *La logique ou l'art de penser* başlıklı eserlerde ortaya koydukları dil anlayışından bahsetmeye başlamadan önce, onların Platoncu-Augustinusçu geleneğin takipçisi olduğunu peşinen söyleyelim.

Arnauld ve Nicole'ün *Logique*'inin 1. Kısmı, Platoncu-Augustinusçu şu postüla ile başlar: «Bizim dışımız-

da kalan herhangi bir şeyin bilgisini edinemeyiz» (Arnauld&Nicole, 1992: 33). Aynı kısmın "Tabiatlarına ve menşelerine göre idealar" başlıklı 1. Bahsinde ise, tahayyüllere ilişkin, Augustinus'un bir tespitini naklederler: «Aziz Augustinus'un da sık sık belirttiği gibi, beşer, ilk günahtan bu yana, sadece duyular yoluyla beynimize giren imgeler [*images*] olan cismanî şeyleri dikkate almaya öylesine alışmıştır ki, çoğunluk, bir şeyi, ancak onu imgeleyebiliyor [*imaginer*] ise, yani cisimsel bir imge altında onu tasarlayabiliyor ise [*représenter*] kavrayabileceğini -sanki bu bizdeki tek düşünme ve kavrama tarzıymış gibi- zanneder» (1992: 33-34).

Yazarlara göre, insanların birçoğu, tahayyül etme [*imaginer*] ile halis akletme [*pure intellection*] arasındaki ayrımın bilincinde değildir (1992: 34). Bunu üçgen ve "bin kenar" örneğiyle izah ederler: Bir üçgen imgelediğimiz sırada, üç kenarlı bir şekli zihnimizde tasarlarız. Oysa bin açılı bir şekli düşünmek istersek, bu şeklin bin kenarını imgeleyemediğimiz, yani şeklini gözümüzün önüne getiremediğimiz halde, tıpkı üçgenin üç kenardan oluştuğunu kavradığımız gibi kolayca bu şeklin bin kenardan oluştuğunu kavrarız (1992: 34).

Arnauld ve Nicole ideaların köken bakımından imgelem [*imagination*] ile bir bağı olmadığını savunur: «Öyleyse idealardan bahsettiğimizde, bu kelimeyle fantezide tasarladığımız imgeleri değil, bir şeyi kavradığımızı hakikaten söyleyebildiğimizde, akıllı ruhumuzda [*esprit*] olan her şeyi adlandırıyoruz» (1992: 34). Bunu takiben, Platoncu-Augustinusçu yaklaşıma bağlı kalarak ideaların kaynağının duyular olmadığını beyan ederler (1992: 34). İdealar, işitme yahut herhangi başka bir duyum vasıtasıyla öğrenilmez. Yazarlara göre, sağır-dilsiz kimselerin "düşünce" kelimesini hiç duymadıkları halde, kendi düşünceleri üzerine refleksiyon yaparak "düşünce" ideasının kendilerinde mevcut olduğunun farkına kolaylıkla varabilmeleri, bunun açık bir kanıtıdır (1992: 40). Arnauld ve Nicole, *Logique*'in 4. Kısmının 1. Bölümünde, hakikate duyularımızla erişemeyeceğimize ilişkin Platoncu-Augustinusçu

anlayışa iştirak ettiklerini şöyle beyan eder: «Platon'dan sonra Aziz Augustinus'un hakikate dair hükmün ve onun ayırdına varmaya yönelik kuralın hiç mi hiç duyulara mahsus olmadığını, akıllı ruha mahsus olduğunu savunmakta haklı olduğunu itiraf etmek gerekir» (1992: 275).

Arnauld ve Nicole, işaretleri "tabiî" ve "icat edilmiş" olmak üzere ikiye ayırır. İnsanların fantezisine bağlı olmayan tabiî işaretlere, bir şeyin aynada yansıyan suretini örnek verirler (1992: 47-48). Kelimeler icat edilmiş işaretler grubuna dâhildir ve temsil ettikleri [*figurer*] şeylerle ya uzak bir bağlantı içindedir veya aralarında hiçbir bağlantı yoktur. Yazarlara göre, «kelimeler, insanların ruhunda cereyan eden şeyleri simgelemek [*marquer*] için meydana getirdiği işaretler olan seçik ve eklemli seslerdir» (1992: 95). Netice itibariyle, idealar, şeylerin tabiî işaretleridir; kelimeler ise ideaların kurulmuş işaretleridir (1992: 48). Arnauld ve Nicole'in nezdinde kelimeler, duyulur dünyaya ait seslerden müteşekkil olduklarından, ideaları vasıtasız akletmeye [*intellection*] kıyasla alt seviyedeki bir bilme tarzının elemanlarıdır, demek yanlış olmayacaktır.

Yazarlara göre, dışsal işaretler olarak kelimeleri kullanma lüzumu, kendimizi anlatma arzumuzdan doğar (1992: 76). Arnauld ve Nicole, iletişimde ideaları kelimelerle temsil etmenin, çoğunlukla şeylerin kendisinden ziyade kelimelere itibar etmemize neden olduğu tespitinde bulunur. Onlara göre, bu alışkanlığımız, düşüncelerde ve konuşmalardaki bulanıklığın [*confusion*] en yaygın nedenidir (1992: 76). Yazarlar, sık sık aynı şeye ilişkin sahip olduğumuz farklı ideaları, «bir pagan filozofun erdem hakkındaki ideası, bir ilâhiyatçınınkiyle aynı olmadığı halde, her ikisi de ona ilişkin ideasını aynı "erdem" kelimesi aracılığıyla açıkladığındaki gibi» tek bir kelimeyle ifade ettiğimize dikkat çeker (1992: 76). Sonuçta kelimelerimizdeki bulanıklık, düşüncelerimizde ve ifadelerimizde de bulanıklığa yol açar.

Yazarlar, yukarıda özetlediğimiz bölümü takip eden XII. Bölümde, bulanıklıktan kaçınmanın çaresini şöyle dile getirir: «Kullanageldiğimiz dillerde tesadüf ettiğimiz

haliyle kelimelerin bulanıklığından kaçınmak için en iyi yol, sadece temsil etmek istediğimiz idealara bağlı olacak yeni kelimeler ve yeni bir dil oluşturmaktır; fakat, bunun için yeni sesler meydana getirmek zorunlu değildir, çünkü hâlihazırda kullanımda olanlardan, onlara vermek istediğimiz anlam için, sanki evvelce hiç manâları yokmuş gibi bakarak ve onlara tatbik etmek istediğimiz ideayı, hiçbir müphemliği [anlam belirsizliği] olmayan basit başka kelimelerden yararlanılabilir. Meselâ ruh [*âme*] kelimesine, sanki hiçbir anlama gelmeyen bir ses gibi bakacağım ve ona sadece, bizde düşüncenin kaynağı olan şeyi, şöyle söyleyerek uygulayacağım: Bizde düşüncenin kaynağı olan şeyi "ruh" diye adlandırıyorum» (1992: 78-79).

Yazarlar, yukarıdaki tanımı "kelime tanımı" [*définition du mot*] olarak adlandırır ve onu "şeyin tanımı"ndan [*définition de la chose*] ayırmak gerektiğini belirtir: «Ad tanımları [*définition du nom*] keyfîdir [*arbitraire*] ve şeylerin tanımları hiç öyle değildir» (1992: 79). Yani şeylerin tanımları insan iradesine bağlı değildir. Arnauld ve Nicole, idealara ilişkin ad tanımlarının keyfî yapılabilmesine bağlı bir rizikoyu şöyle açıklar: «Onları tanımlamak isterken, şayet bu idealara, onların ihtiva etmediği şeyleri yüklersek, kaçınılmaz biçimde yanılgıya düşeriz» (1992: 80). Yazarlar böylece, idealarn, mutabakatla kararlaştırılmış kelimelerle adlandırılmasında, o kelimeyle temsil ettiğimiz ideayı tanımlayabildiğimiz takdirde, hiçbir sakınca görmez. Hakikat kelimelerde değil, idealarn kendi arasındaki bağıntılardadır. Kelimelerin keyfî olduğunu söylemek, hakikatin keyfî olduğunu söylemekten farklı bir şeydir.

Arnauld ve Nicole yukarıda özetlemeye çalıştığımız nedenlerle, "mutabakatçılık"ın Hobbes'taki versiyonuna şiddetle karşı çıkar. Yazarlara göre "mutabakat", belirli sesleri belirli idealarn işaretleri olarak kullanma konusunda insanlar arasındaki bir uyumdur. Oysa Hobbes'un iddia ettiği gibi, biz idealara değil de sadece adlara sahip olsaydık, bu mutabakat imkânsız olurdu. Yazarlar Hobbes'a karşı şöyle güçlü bir argüman ortaya koyar: «Şayet muhakeme,

Hobbes'un savunduğu gibi, "-dır" kelimesiyle yapılmış bir adlar terkibinden ibaret olsaydı, şeylere farklı adlar vermiş olan milletlerin, aynı hakikate temas eden aynı muhakemeleri yapmaları mümkün olmazdı» (1992: 36-37). Arnauld ve Nicole'ün, bir ideanın şu değil de bu seslerden müteşekkil bir kelimeyle adlandırılmasındaki keyfîliğe hiçbir itirazı yoktur; ama "idealar keyfî değildir" (1992: 37).

Son olarak da Port-Royal Ekolü'nün çağları aşan etkisine işaret edelim. Arnauld ile Lancelot *Grammaire*'de, bütün dillerde çok yaygın kullanılan ilkelerin [*maximes*] var olduğuna işaret eder (1810: 378). Chomsky *Kartezyen Dilbilim* başlıklı eserinde, Port-Royal'in "temelleri akla dayanan gramer" tasavvurunu, kartezyen dil felsefesi geleneğinin hayranlık verici bir uzantısı biçiminde değerlendirir (1969: 62). Chomsky kendi dil teorisinde cümlelerin "derin yapısı" ile "yüzey yapısı" arasında yaptığı ayrımın da Port-Royal'in asırlar önce nüve halinde ortaya koyduğu fikrin daha güncel bir terminolojiye dökülmüş hali olduğunu ima eder görünür (1969: 62). Şöyle ki, Chomsky'nin *Grammaire*'den naklettiği gibi (1969: 62-63) Port-Royal, düşüncenin esas formu olarak değerlendirdiği ettiği "hüküm" [*jugement*] ile hükmün dilsel ifadesi olan önerme ya da cümle [*proposition*] arasındaki ayrımı vurgular. Chomsky bunu Port-Royal'in meşhur örneğini kullanarak açıklar: "Görülemeyen Tanrı görülür dünyayı yarattı". Chomsky'nin terimleriyle, bu önermenin altta yatan derin yapısında üç soyut hüküm saklıdır. Şu üç hüküm dışavurulmamış, yalnızca zihinde verilmiş yahut tasdik edilmiştir: "Tanrı görülemez", "Tanrı dünyayı yaratmıştır", "dünya görülür" (1969: 63). Chomsky, Port-Royal'in örneğindeki gibi "anlam"ı dışavuran/ifade eden derin yapının bütün dillerde ortak olduğunu kaydeder (1969: 64). Derin yapı, dönüştürme kuralları yoluyla, bir dilden diğerine farklılaşan yüzey yapılara çevrilmektedir (1969: 64). Kitabımızın 8. Bölümünde Chomsky'nin bu eksendeki dil ve gramer teorisini detaylandıracağız.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Arnauld, Antoine - Lancelot, Claude (1810), *Grammaire Générale et Raisonnée*, Paris: chez Bossange et Masson.
- Arnauld Antoine - Nicole, Pierre (1992), *La Logique ou l'Art de Penser*, Paris: Gallimard.
- Chomsky, Avram Noam (1969), *La Linguistique cartésienne*, Fr. Çev. Nelcya Delanoë et Dan Sperber, Paris: Seuil.

30 | Locke'un dil felsefesi alanındaki yeri ve önemi nedir?

Anlam sorunuyla ilgili bölümde de açıkladığımız gibi, John Locke -dile zihinci yaklaşımının doğal bir uzantısı olan- son derece kapsamlı bir ideacı anlam teorisi ortaya koymuştur. Locke'un anlam teorisinin temelinde, hem ideaların hem de kelimelerin "işaret" vasfını taşıdığı fikri bulunur. Locke'un nezdinde, kelimeler idealarımızın, idealarımız da şeylerin işaretleridir. Locke'a göre her iki işaret türünü anlamlı kılan, bir "yerini tutma" olgusudur (III, II, §1). Locke'a göre, düşüncelerimizi meydana getiren idealar başkaları tarafından doğrudan doğruya görülemediklerinden, hem düşüncelerimizi başkalarına iletebilmek hem de kendi düşüncelerimizi gelecekte hatırlamak üzere idealarımızı kaydetmek için kelimelere ihtiyacımız vardır (IV, XXI, §4).

Böylece insanlar zihinlerinde görünmez ve kapalı bir şekilde bulunan idealardan müteşekkil düşüncelerini birbirlerine iletebilmek için dışsal ve duyulur işaretlere ihtiyaç duymuştur (III, II, §1). Bu amaçla, çok kullanışlı işaretler olan, eklemli seslerden oluşan kelimeleri icat etmiştir. Locke dilin ve kelimelerin işlevi hakkındaki görüşünü üç madde halinde şöyle sıralar: [1] Başkalarını, düşüncelerimizden ya da idealarımızdan haberdar etmek; [2] bunu mümkün olduğunca kolay ve akıcı bir şekilde yapmak; [3] şeylerin bilgisini zihne taşımak (III, X, §23).

Tekrarlarsak Locke'un dil ve anlam teorisinde kelimeler konuşan kişinin zihnindeki ideaların işaretleri olarak kullanılır. Bu itibarla da kelimelerin ve dilin kullanımı hakkındaki görüşlerini anlayabilmek için öncelikle Locke'un idealar tasnifini gözden geçirmemiz gerekir. Locke'un idealar tasnifindeki iki ana sınıf "yalın idealar" ve "karmaşık idealar"dır. Locke'un "yalınlık"tan kastı, başka idealarla karışmış bir halde olmamadır [*unmixed*]. Yani renk, yalnızca renktir. Bu tür idealar homojendir, bölünemez ve analiz edilemez. Yalın idealar açıklanamaz ve tanımlanamaz. Bildiğimiz yalın ideaları, onları şahsen tecrübe etmemiş birine aktaramayız. Locke'a göre yalın idealar bilginin veya düşüncenin yegâne malzemesidir. Bir yalın ideayı yoktan var edemeyeceğimiz gibi, yok da edemeyiz. Yalın ideaların hepsi, duyumdan ya da refleksiyondan gelir ve tecrübenin dolaysız verileridir. Yalın ideaların bazıları duyumun ve refleksiyonun her ikisi tarafından üretilmiştir: "Haz", "acı", "kaygı", "kudret", "mevcudiyet" ve "birlik" bu tür idealardır. Yalın refleksiyon idealarına gelince, Locke'a göre başlıca üç yalın refleksiyon ideamız "algı", "hatırda tutma" ve "ayırt etme"dir.

Karmaşık idealar ise yalın idea kombinasyonlarıdır. Locke'a göre müdrike [anlama yetisi], yalın idealara birtakım işlemler tatbik etmek suretiyle sonsuz miktarda karmaşık idea imal edebilir. Müdrike karmaşık ideaları şu üç yolla imal eder: [1] Birkaç yalın ideayı tek bir karmaşık ideada birleştirir; [2] yalın veya karmaşık iki ideayı, tek bir ideaya dönüştürmeden, ikisine aynı anda erişebilmek için başka bir idea aracılığıyla onları muhafaza eder, yani bağıntı kurar; [3] bir ideayı, realitede ona eşlik eden diğer tüm idealardan ayırır, yani soyutlar (II, XII, §1). Karmaşık ideaların üç türü, "mod ideaları", "bağıntı ideaları" ve "cevher ideaları"dır. Mod ideaları, kendinden kaim olmayan, "üçgen", "kadirşinaslık", "cinayet" kelimeleriyle işaret edilen idealar gibi, Locke'un cevherlerin teessürleri [*affections*] olarak değerlendirdiği karmaşık idealardır (II, XII, §4). Locke mod idealarını da "yalın modlar" ve "karma modlar" olmak üzere ikiye ayırır. Yalın modlar bir

yalın ideanın zihinde yinelenmesiyle teşkil edilir. Örneğin "iki", sadece "bir-lik" yalın ideasının yinelenmesiyle teşkil edilmiştir. "Uzay", "süre", "sonsuzluk" gibi idealarla sayısal ve geometrik idealarımız yalın mod idealarıdır. Karma mod idealarına gelince, bunlar heterojen yalın idea kombinasyonlarıdır. Bu tür karmaşık idealar, birincil nitelik idealarıyla ikincil nitelik idealarının kombinasyonuyla meydana gelir.

Locke karma mod idealarının türlerinin özlerinin "mefhumlar" [*notions*] olduğunu düşünür ve bunların müdrikeye, diğer idealardan daha özel bir biçimde ait olduğunu savunur (III, V, §12). Çünkü, Locke'a göre bu tür idea kombinasyonlarını her birimiz zihnimizde gönlümüzce oluştururuz (II, XXXI, §3). Karma mod ideaları, zihnin sadece pratik bir nedenle ve tabiatta gerçekten de birleşik halde var olup olmadıklarına bakmaksızın keyfî olarak bir arada bağladığı ayrı ayrı ve bağımsız idealardır. Karma mod idealarımızın reel kalıpları [*archetypes, patterns*] yoktur. Karma mod ideaları "mecburiyet", "yalan", "sarhoşluk", "kadirşinaslık", "güzellik" gibi mefhumlardır [*notions*]. Bu nevi mefhumları sabit tutan ve gerektiğinde hatırlamamızı sağlayan tek şey onları adlandıran kelimelerdir. Locke'un karma mod idealarının kombinasyonlarını her birimizin zihnimizde gönlümüzce oluşturduğumuza ilişkin düşüncesi, aşağıda açıklayacağımız gibi, bu tür ideaların yerini tutan kelimelerin anlamlarının standart olmadığı iddiasının temelinde yer alır. Karma modların ve bağıntıların soyut idealarına, onların adlarını duymadan önce sahip olduğumuz varsayımı -yalın idealar ve cevherlerde öyle olmadığı halde- Locke açısından geçersizdir. Locke buna bağlı olarak "mefhumlar"ın hem belirli bir cemiyetin hayat tarzına [*habitus*], hem de o cemiyetteki her bir bireyin zihnine izafen değişiklik arz ettiğini savunur.

İkinci olarak bağıntı idealarına gelince, Locke için "bağıntı", dikkate alınan bir şeyin, başka bir şeyi de kapsadığının [*implicate*] fark edilmesi şeklinde bir mukayeseden ibarettir. Başlıca bağıntılar, "nedensellik" ve "aynılık" [*identity*] ya da "gayrılıktır" [*difference*] (II, XII, §7).

Üçüncü karmaşık idea türü olan cevher ideaları ise, tek bir objeye ait gibi görünen ve tek bir adla belirtilen, daima birleşik halde bulunan idealardır. Locke'a göre cevher ideaları, kendinden kaim olan tikel ve ayrı şeyleri temsil ettiği farz edilen birtakım yalın idea kombinasyonlarıdır (II, XII, §6). "Genel olarak cevher"e gelince, "ne olduğunu bilmediğim bir şey" olmaktan öteye gitmez; cevherin, yalın idealar uyandırmaya elverişli niteliklerin ya da ilineklerin altındaki destek [*substratum*] olduğu farz edilir. Locke'a göre cevherler hakkında kolektif idealar da biçimlendirebilir; onları tek bir imajda, tek bir temsilde birleştirebiliriz: "Ordu" ve "kâinat" idealarında olduğu gibi. Locke'un yaklaşımına göre, bağıntı ideaları, cevher idealarından genellikle daha açık ve seçiktir: Cevher idealarının aksine, bağıntı idealarının bileşimindeki yalın idealarının hepsini kolayca tanırız.

Locke'un bu tasnifi ışığında, her bir idea sınıfını adlandıran kelimelerin müphemliğine [anlam belirsizliğine] ilişkin düşüncelerini incelemeye geçelim. Genel olarak söylendiğinde, Locke'un yaklaşımı açısından, bir kelimenin yerini tuttuğu idea ne kadar karmaşık ise, yani bir arada bağladığı idea sayısı ne kadar fazla ise, kelimenin anlamı o ölçüde müphemleşir. Locke karmaşık idealarının adları olan kelimelerin, idealarımızın yerini tutma işlevinden farklı bir işlevine daha dikkat çeker. Bu durumda kelimeler, çeşit çeşit yalın ideaları bir arada bağlayıp öyle tutmaya yarar: «Karmaşık idealarının dağınık parçaları arasındaki bağlantıyı tesis eden zihin olduğundan, tabiatta özel bir temeli olmayan bu birlik, parçaları bir arada tutup dağılmalarına mâni bir şey yoksa, yeniden dağılır. Dolayısıyla koleksiyonu yapan zihin olsa da, onları sımsıkı bağlayan düğüm, addır» (III, V, §10).

Locke "yalın dış duyum idealarının" aksine, zihnin, karma mod ve bağıntı idealarının arketiplerini, reel mevcudiyete tâbi olmadan gönlünce oluşturduğu kanısındadır (III, V, §3). Dolayısıyla karma mod ve bağıntı ideaları, herhangi bir gerçek mevcudiyete referans olmaksızın son derece keyfî olarak imal edilir ve bunların adları tabiattaki herhan-

gi bir kalıba işaret etmeyen ve sadece konuşan kişinin zihnindeki soyut ideaların yerini tutan kelimelerdir. Locke'un "mefhumlar" [*notions*] diye andığı karma mod ve bağıntı idealarının adlarının yerini tuttukları idea demetleri/kombinasyonları her birimizde farklı olduğundan, nosyonların anlamları standart ya da sabit değildir. Hatta Locke bir kimsenin kendisinin bir arada bağladığı bu tür idea kombinasyonlarının bile, bugünden yarına çoğunlukla değiştiğini ifade eder (III, IX, §6).

Locke karma mod ve bağıntı idealarının adları gibi, cevher idealarını adlandıran kelimelerin anlamlarının da –bu kez onlardan farklı bir sebeple- standart değil, müphem olduğunu belirtir: «Karma modların adlarının anlamları, bu ideaların referans yaptığı ve bağlanabileceği gerçek modellerin tabiatta olmamasından dolayı müphem hale geliyorsa, cevherlerin adları da, fakat zıt bir nedenle, yani yerini tuttukları ideaların şeylerin gerçekliğine uygun düştüğü ve tabiatın ürünü olan modellere referans yaptığı farz edildiğinden, bir müphemlik arz eder» (III, IX, §11). Locke cevher idealarının adlarının çifte referans ile kullanıldığını savunur. (III, IX, §12). Ona göre cevher ideaları bir yandan şeylerin reel yapısına, diğer yandan ise, cevherlerden bir arada edinilmiş yalın idealara referans yapar (III, IX, §13). Cevherleri adlandıran kelimelerin zihindeki referansı, tek bir yalın idea değil, daima bir yalın idealar koleksiyonudur.

Essay'in III. Kitabının 9. ve 10. Bölümlerinde "kelimelerin yetersizliği" ve "kelimelerin suiistimali" üzerinde uzun uzun duran Locke'un dilin kusurlarına karşı alınacak tedbirlere dair söylediklerinin ayrıntısına girmeksizin özünü belirtmeye çalışalım: Locke'un iletişimi mümkün mertebe açık kılmaya yönelik bir teklifi vardır. Bu teklifi, ona nakledilmiş olan "konuşan ve soruları anlayıp cevap veren papağan" anekdotunu (II, XXVII, §9) nasıl değerlendirdiği konusunda, gerekçeli bir yorum yapmamıza da imkân tanır. Locke insanların çoğunlukla kelimeleri idealardan önce edindikleri için, kullandıkları kelimelerin zihinlerinde yerini tuttuğu açık seçik idealara sahip olmadan konuştuğu

kanısındadır. Buna bağlı olarak da, insanların gündelik konuşmalarında, duyup ezberlediği sesleri ve kelimeleri taklit eden papağanlardan pek farklı davranmadığını savunur (III, II, §7). Locke'a göre, idealara sahip hayvanlar arasında konuşabilenler var olabilse bile, bu durum yine de insan konuşmasından farklı olacaktır. Çünkü Locke'un nezdinde, beşerî konuşmaların karakteristik yönü, söylediklerimizin muhatabımız tarafından anlaşılır olması niyetiyle açıklayıcı konuşmaktır (III, XI, §11).

Böylece Locke açısından hakikî bir beşerî konuşmayı hipotetik bir hayvan konuşmasından farklı kılan şeyin, söylediklerimizi, başka cümlelerle açıklayabilme becerimiz olduğunu düşünüyoruz. Locke'a göre, söylediklerimizin anlaşılır olması için daima açıklayıcı konuşmak, kullandığımız kelimelerin zihnimizde yerini tuttuğu ideaları muhatabımıza mümkün olduğu ölçüde açıkça belirtmeye çalışmak; kelimelerin kifayetsizliği, müphemliği veya kötüye kullanılmasından doğan iletişim kusurları karşısında alınacak başlıca önlemdir (III, XI, §14).

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Altınörs, Atakan (2009), *Idealar ve Dil Bağlamında Locke ile Leibniz*, Ankara: Efil Yay.
- Didier, Jean (2009), *John Locke*, Çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Paradigma Yay.
- Locke, John; *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford: Clarendon Press, 1975; Fransızca çevirisi: *Essai Philosophique concernant l'Entendement Humain*, Fr. Çev. Pierre Coste, Paris: J. Vrin, 1998.

31 | Leibniz dile ilişkin ne gibi değerlendirmelerde bulunmuştur?

Gottfried Wilhelm Leibniz'in dil hakkındaki felsefî değerlendirmelerine geçmeden önce, onun dilin çeşitli boyutları konusunda eşine az rastlanır bir araştırmacı oldu-

ğunu belirtelim. Şöyle ki Leibniz dili yalnızca bir felsefî problematik alanı olarak enine boyuna değerlendirmekle yetinmemiş, yazılarını çoğunlukla Latince ve Fransızca kaleme alan bir Alman olarak anadilinin meseleleri üstüne de kafa yormuştur; diller hakkındaki bitip tükenmeyen merakı ve araştırmalarıyla, Başkan'ın da belirttiği gibi (2003: 45) tarihsel dilbilim alanının kuruluşuna önderlik etmiştir; Çince'nin idiyografik alfabesini incelemiştir; Perrot'nun vurguladığı gibi (1997: 62) bugünkü adlandırılmasıyla Hint-Avrupa dil ailesinin neredeyse eksiksiz bir tasnifini yapmıştır. Gelelim Leibniz'in özel olarak dil felsefesi alanındaki düşüncelerine.

İnsan müdrikesinin [anlama yetisinin] aynası olarak gördüğü dil Leibniz'in felsefesinde ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Leibniz kelimeleri konu edinen incelemelerin iki değişik perspektiften yapılabileceğini düşünür. "Etimolojik" olarak adlandırabileceğimiz ilk perspektif, yerel dillerdeki kelimelerin tarihsel oluşum süreci, diller arası akrabalıklar gibi konulara odaklanır. Leibniz *Nouveaux Essais*'de böyle bir perspektifin "kelimelerin içeriği" ile ilgilenen bir tutum olduğunu belirtir (III, II, §2). Leibniz "formel" olarak nitelendirdiği ikinci perspektifin, farklı dillerde ortak olan "anlamı" [*signification*] konu edindiğini söyler (III, II, §2). Leibniz, etimolojik incelemelerin "mefhumların menşeine" değil, yalnızca bizim mefhumları keşfetme tarihimize ışık tutacağı kanısındadır (III, I, §5). Leibniz kavramlarımızın anlam içeriklerinin zamanla değişebildiğini belirtir. Buna karşılık, onun "formel anlam" olarak adlandırdığı, kavramların mantıksal açıdan "neliklerinin" değişmezliği, tüm yerel dillerin ortak bir kökene bağlı olduğunu düşünmesinin sebebidir.

Leibniz kendi çağında "altın" kavramının ihtiva ettiği "metallerin en ağırı" tanımının, gelecekte ondan daha ağır bir metalin keşfedilmesiyle değişebileceğini söyleyerek kavramlarımızın anlam içeriğinin değişebildiğini tasdik eder (III, VI, §17). Gerçekten de kavramların anlam içeriğinin tarih boyunca değişebildiğini, fakat buna karşılık onların "neliklerinin" değişmediğini görürüz. "Altın"

kavramının anlamında Leibniz'in öngördüğü temel bir değişiklik olmuştur: Artık metallerin en ağırının altın değil fransiyum olduğunu biliyoruz. Bununla birlikte, belirli bir şey olarak "altın" kavramının "neliği" değişmemiştir.

Diğer yandan Leibniz'e göre kavramların adı olan kelimeler yalnızca onu telâffuz eden kimsenin ondan anladığı şeye değil, aynı zamanda o kişinin söz konusu kavram hakkında bilmediği, fakat muhatabınca bilinen şeylere de işaret edebilir (III, XI, §24). Bir kimse "altının" sarı renkli ve kıymetli bir maden olduğunu, bir başkası eritilebilir ve ağır olduğunu, yine bir başkası ise onun kal potasına ve kezzaba karşı dayanıklı olduğunu bilebilir. Bir sarraf ise, altından yapılmış farklı objeleri inceleyerek onların ayarlarını tayin edebilecek bir bilgiye sahiptir. Böylece karşılıklı konuşmada aynı kelimeyle işaret ettiğimiz bir kavramdan anladığımız şeyler çoğunlukla farklı farklıdır.

Leibniz Nizolius'un *De Veris Principiis* başlıklı kitabına yazdığı önsözde, dilsel ifadelerin açıklığı konusundaki görüşlerini ortaya koyar. Anlam konusundaki değerlendirmelerinde, bilgilerimizden söz ederken kullandığına benzer bir terminoloji kullanır. Dilsel ifadelerin anlamının kavranması olarak tanımladığı "açıklığı" [*claritas*] engelleyen iki kusurun "karanlık olma" [*obscuritas*] ve "müphemlik" [*ambiguitas*] olduğunu belirtir (1996: 139). Bu kusurlar ifadenin anlamını kat'ilikten uzaklaştırır. Kelimelerin açıklığının ise şu iki faktöre bağlı olduğunu kaydeder: [1] Kelimenin kendisinin açıklığı; [2] Kelimenin kullanıldığı sözün içinde söylendiği koşulların açıklığı [*Porro claritas vocabuli ex duobis oritur: vel ex voce per se, vel ex circunstantiis orationis*]. Kelimenin kendisinin açıklığı ise ona göre şu iki faktöre bağlıdır: [1] Kelimenin menşeinin açıklığı; [2] Kelimenin kullanımının açıklığı (1996: 139). Kelimenin menşeinin açıklığını belirleyen iki faktör ise, Leibniz'e göre "kelime kökünün kullanımı" ve "yapılmış kelime türetiminin kök ile analojik olması"dır [*origo autem vocis tandem in duo resolvitur, usum radicis, et analogiam ex radice factae derivationis*].

Leibniz *Nouveaux Esaais*'de dünya üzerindeki tüm yerel dillerin [*langues vernaculaires*] ortak bir kök dil [*langue primigène*] olarak Âdem lisanından türemiş olduğunu iddia eder. Göçler, coğrafî etkenler, telâffuzu daha kolay seslerin zamanla zor olanların yerini alması gibi nedenlerle, Âdem lisanının tarih boyunca değişerek çeşitlendiğini ve günümüzdeki dillerin meydana geldiğini kaydeder (III, II, §1). Leibniz'e göre, yaratılmış ilk insan olan Âdem'in, kendisine Tanrı tarafından bahşedilmiş olan konuşma melekesiyle, ilk sesleri "onomatope", yani tabiattaki seslerin taklidi yoluyla çıkarmış olduğu, akla uygun bir açıklamadır: «Kökenine inildiği her seferinde, adların hepsinin menşelerinin onomatope olduğu keşfedilir. Fakat, genellikle, üzerinden zaman geçmiş ve insanların çok yer değiştirmiş olması, kadim ve ilk anlamları değiştirmiş ve karanlıklaştırmıştır. Diller ne bir takdir kudretiyle kutsanmış, ne de herhangi bir yasayla yaratılmıştır; insanların sesleri duygularına ve heyecanlarına tatbik ettiği bir tür doğal dürtüden –"yapay dilleri" müstesna tutuyorum- doğmuştur» (2000: 172-173).

Yapay ve ideal bir dil geliştirmek de Leibniz'in hayatı boyunca hep aklını kurcalamıştır. Leibniz ideal dil projesiyle, bir yandan mevcut dillerdeki kelimelerin anlam belirsizliklerinin sebep olduğu iletişim kusurlarından arındırılmış bir "evrensel karakteristik"i, diğer yandan da muhakemeleri hatasız ve hızlı gerçekleştirmeye imkân verecek bir "icat sanatı"nı insanın anlama yetisinin istifadesine sunacağını umut eder. Leibniz evrensel karakteristiği cebirsel sembolizasyon modeline göre tasarlar. Karakteristikte yalın kavramların temsilinde asal sayıları kullanır. Yalın kavramların kombine edilmesi (ya da sentezi), o kombinasyondaki kavramları temsil eden asal sayıların "çarpımı", bileşik kavramların analizi ise "asal çarpanlarına ayrılması" işleminden ibarettir. Leibniz'in örnek uygulamalarından birisi şudur: "İnsan akıllı hayvandır" tanımını, "akıllı" kavramı için 3 sayısı ve "hayvan" kavramı yerine 2 sayısını koyarak, 3×2=6 biçiminde sembolleştirir. Tersinden gidildiğinde, "insan" kavramının karakteristik sayısı olan 6'yı asal çarpanlarına ayıran kimse, onun bile-

şimine katılan yalın kavramların karakteristik sayılarını elde edecektir.

Leibniz karakteristiğin tıpkı bir cebir hesabı yaptığımız sıradaki gibi, kelimelerin müphemliğinden sıyrılmış bir açıklık durumu içinde ve kelimelerin bizde uyandırdığı duyguların uzağında objektif bir şekilde muhakeme etmemize imkân vereceğini düşünür. Gündelik dilde kullandığımız kelimelerin temsil ettiği bulanık mefhumlarımızı seçik şeyler gibi kabul ederek düşünmeye nazaran, kelimelerin yerine duygusal açıdan nötr ve her birine sadece bir tek terimin tekabül edeceği sayılar kullanarak muhakeme etmek, Leibniz'e göre daha avantajlıdır. Ne var ki Leibniz'in ideal dil projesi, bütün kavramların standart tanımlarını yapmak gibi bir koşula bağlı olması nedeniyle başarısız bir girişim olarak kalmıştır. Bununla birlikte, sembolik mantığın Leibniz'in evrensel karakteristik projesinin ete-kemiğe bürünmüş hali olduğunu söylemek de mümkündür.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Başkan, Özcan (2003), *Lengüistik Metodu*, İstanbul: Multilingual Yay.
- _____ (1935), *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, Paris, E. Flammarion, 1935.
- _____ (1996), *Die Philosophischen Schriften*, IV. Cilt, éd. par C. I. Gerhardt, George Olms Verlag.
- _____ (2000), *L'harmonie des Langues*, texte présenté, traduit et commenté par Marc Crépon, Paris: Seuil.
- Perrot, Jean (1998), *Dilbilim*, Çev. Emel Ergun, İstanbul: İletişim Yay.

32 | Condillac'ın dil anlayışı nedir?

Cevabımızın başında, Etienne Bonnot de Condillac'ın dil felsefesi alanındaki düşüncelerinin değerinin ülkemizde pek keşfedilmemiş olduğunu belirtelim. Con-

dillac felsefe tarihinde kendisinden önceki dönemlerde dil hakkında geliştirilmiş yaklaşımları damıtarak kendi felsefesiyle tutarlı bir yorumla sunmuştur. Condillac dil anlayışında, görebildiğimiz kadarıyla en fazla Hobbes'un, Leibniz'in, Berkeley'in ve Locke'un görüşlerinden beslenmiştir. Kısaca belirtecek olursak, Hobbes'un ve Berkeley'in nominalizmi, Leibniz'in işaretlerin sevke tâbi [*discursive*] düşüncedeki tayin edici rolüne dair tespitleri ve Locke'un -genel hatlarıyla idealar teorisiyle birlikte- kelimelerin ideaların adları olarak kullanıldığı görüşü, Condillac'ın zihinsel potasında eritilerek imal edilecek yeni bir alaşıma katılır.

İdealar teorisi ve bilgi görüşüyle Locke'un mirasından hareketle radikal bir duyumculuk inşa etmeye çalışan Condillac, dil anlayışında da ondan etkilenmiştir. Kelimelerin ideaları adlandırdığı, diğer deyişle kelimelerin ideaların işaretleri olduğu anlayışı, Condillac'ın Locke'tan devraldığı mirastır. Ama Locke'tan farklı olarak Condillac açısından dilin düşüncelerin meydana getirilmesinde işlevi, iletişimi sağlama işlevinden daha önceliklidir. Condillac'a göre kelimeler, mevcut olmasalardı tikel/özel algılarla ve tahayyüllerle sınırlı kalacak insan zihninin soyut ve karmaşık fikirlere yükselmesini sağlar.

Condillac'ın muhtelif eserlerinde "davranış" ya da "hareket" dili [*le langage d'action*] kavramı karşımıza çıkmaktadır. Eklemli seslerden müteşekkil dillerin, haykırışlarla/nidâlarla desteklenen bir jest dilinden türediği faraziyesini geliştirme payesi, felsefe tarihinde Condillac'a aittir. *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme*'nin 2. bölümünün dilin kaynağını ele aldığı ilk faslında, konuşma melekesinin "tanrısal bir bağış olduğu" biçimindeki hipotezi tasdik eder "görünürken", Büyük Tufan'dan bir süre sonra, aralarında anlaşacakları herhangi bir dil bilmeyen kız ve erkek çocuk kurgusu üzerinden dilin kökenini açıklamayı tercih eder. Dünya üzerinde kendilerinden başka kimse kalmamış olan iki küçük çocuk kurgular. Aralarındaki ilk iletişimin, -fizyolojik- ihtiyaçlarından kaynaklanan bedensel dışavurumlarla gerçekleşmiş olacağına hükmeder.

Çocuklar yavaş yavaş çevrelerini keşfettikçe, dış varlıklardan edindikleri duyumları birbirlerine el, kol, baş vb. uzuvlarının hareketleriyle anlatmaya çalışır. Condillac'ın kurgusunda, bu çocuklar erişkinliğe geçip bir bebek dünyaya getirirler ve bebek bitip tükenmeyen "ihtiyaçlarını" çıkardığı seslerle dışavururken yavaş yavaş eklemli seslerden müteşekkil basit kelimeler oluşmaya başlar (2010a: II, I, §1). Condillac böylece, duyumcu/sansüalist bilgi görüşüyle tutarlı bir şekilde, dilin kökenini de "duyumlar" ile açıklamaktadır.

Condillac'a göre idealarımızı adlandırdığımız eklemli sesler olarak kelimeler, dilin gelişiminin son aşamasında ortaya çıkmıştır (1798a: 20). Bu bağlamda akla şu soru gelir: Beşeriyeti davranış dili safhasında kalmayıp sözlü dili icat etmeye sevk eden nedir? Condillac'ın sözlü dillerin doğuşundan önce kullanıldığını farz ettiği davranış dili, şu iki hususta elverişsizdir: [1] Sadece göze hitap ettiğinden uzaktan anlaşmada kullanışlı değildir (1798a: 7). Condillac davranış dilinin, teessürlerimizi iletmek istediğimiz kişilerin dikkatini çığlık atarak çekmeseydik, bir işe yaramayacağını belirtir (1798a: 7). [2] Davranış dilinin "analiz etme" kabiliyeti çok zayıf olduğundan ideaları seçik biçimde sunamaz. Condillac davranış dilinin kifayetsizliğini şu sözlerle ortaya koyar: «Biz şeyleri, ancak teker teker gözlemlediğimiz müddetçe seçik bir şekilde görürüz. Bu bakımdan davranış dili dezavantajlıdır; zira, eklemli seslerden oluşan dilde seçik olan şeyleri birbirine karıştırmaya müsaittir» (1798a: 16).

Böylece Condillac tarihteki fikrî zenginleşmeye paralel olarak davranış dilinden eklemli dile geçildiğine inanır. Davranış dilinin analiz kapasitesinin çok zayıf olması, ideaları seçik biçimde ifade etmeye imkân vermemesi, insanlığı yapay işaretlerden oluşan eklemli dili icat etmeye götürmüştür. Condillac semiyotiğinde, şu üç işaret türünü birbirinden ayırır: [1] Rastlantısal [*accidentel*] işaretler: Birtakım özel koşulların, nesneleri bazı idealarımızı uyandıracak şekilde idealarımıza bağladığı işaretlerdir. [2] Tabiî işaretler: Tabiatın sevinç, korku, keder, vb. duygular için [insana ve bazı hayvanlara] yerleştirdiği çığlıklar-

dır. [3] ihdas edilmiş [*d'institution*] ya da yapay işaretler: Kendi seçtiğimiz ve idealarımızla arasında sadece itibarî [*arbitraire*] bir bağ olan işaretlerdir (2010a: I, II, 4, §35).

Condillac bu ayrımının ardından okurlarını, hiçbir itibarî işaret kullanamayan bir insan farz etmeye çağırır (2010a: I, II, 4, §37). Condillac bu adamın yalnızca rastlantısal işaretler yardımıyla tahayyül etme ve hatırlama faaliyetinde bulunabileceğini; yani, ancak karşısına konan bir nesneyi, geçmişte benzer bir nesneden edindiği algıya bağlayabileceğini söyler (2010a: I, II, 4, §37). Bu nesne ortalıkta bulunmadığı sırada ise, adamın nesneyi iradî olarak hatırlama kudretinden yoksun olacağını savunur. Bu itibarla da o kimsenin hafızası, kendi denetiminde olmayan tahayyüllerle, muhayyilesinin rastlantısal çağrışımlarıyla sınırlı kalacaktır. Tabiî çığlıklara gelince, farazî adamcağız, o tür çığlıkları tetikleyen hisler kendisinde uyanır uyanmaz, çığlık atacaktır (2010a: I, II, 4, §37). Fakat bu tür çığlıklar adamcağız için bir "işaret" olmayacaktır; zira, çığlıkları kendisinde algılar uyandırmayacak, tersine, algılarının etkisiyle atılacaktır. Condillac'ın işaretler hakkında buraya kadar naklettiğimiz açıklamalarını bir cümlede toparlarsak, yapay işaretler kullanamayan bir kimse müdrikesinin faaliyeti üzerinde denetim gücünden yoksun, dolayısıyla da bilişsel melekeleri bakımından hayvanat seviyesinde kalacaktır.

Condillac hafızayı meydana getiren şeyin, işaretler olduğunu bildirir: «Kendisinde sadece rastlantısal işaretler ve tabiî işaretler bulunan bir adamın hizmete koşacağı hiçbir şeyi yoktur. Demek oluyor ki bu adamın ihtiyaçları sadece muhayyilesini harekete geçirebilir. Böylece, bu adam hafızasız [*sans mémoire*] olsa gerekir» (2010a: I, II, 4, §39). Bundan hareketle, hayvanların insanlarınkine benzer bir hafızaya sahip bulunmadığına hükmeder (2010a: I, II, 4, §41). Ona göre, hayvanlarda ancak imgesel çağrışımlar bulunduğu söylenebilir. Hayvanların beslenme, barınma, savaşma, kaçma gibi hayatta kalmalarını sağlayan otomatik tepkileri, refleksiyondan tamamen yoksun davranışlardır ve Condillac bu tür davranışların bizde de

bulunduğunu kaydeder: «Bizi bir tehlikeden kurtarmada çok hantal kalacağı durumlarda, [hayvanlardakine] benzer bir şeyi kendimizde de fark ederiz. Meselâ bizi ezmek üzere olan bir cisim görür görmez, muhayyile bize ölüm fikrini veya buna yakın bir şeyi hatırlatır ve bu fikir de bizi tehdit eden darbeden çabucak kaçınmaya sevk eder. Böyle anlarda, sadece hafıza ve refleksiyona sahip olsaydık, muhakkak ki mahvolup giderdik» (2010a: I, II, 4, §41).

Condillac'a göre insan icat ettiği itibarî işaretleri idealarına bağlamaya başladığında onda hafıza teşekkül eder (2010a: I, II, 4, §46). Condillac'ın nezdinde, işaretler icat edip kullanabilmek, insanı hayvandan ayıran temel bir beceridir: «İdealar ve mefhumlar [*notions*] sadece refleksiyon kabiliyetine sahip varlıklarda bulunabilir. Hayvanlara gelince, onlarda sadece duyumlar [*sensations*] ve algılar [*perceptions*] olabilir. Hayvanlar için yalnızca bir algıdan ibaret olan şey, bu algının bir şeyi temsil ettiğine dair yaptığımız refleksiyon dolayısıyla bizde "idea" haline gelir» (2010a: I, III, §16). Condillac *Traité des sensations* [Duyumlar Hakkında Deneme] başlıklı eserinde de işaretlerin genel idealar meydana getirebilmek için zorunlu olduğunu vurgular (1798b: IV, VI, §4). Condillac'a göre yapay ya da ihdas edilmiş işaretler, ideaları birbirleriyle mukayese edebilmek, birleştirebilmek ve karmaşık ideaları analiz edebilmek için de zorunludur. Yapay işaretler olmaksızın ne bilgi ne de refleksiyon mümkündür.

Condillac açısından muhakeme, esasen bir cebir hesabından farksızdır: «Muhakeme ettiğim sırada, hesaplama yapan matematikçi için rakamlar ve semboller ne ise, benim için de kelimelerin öyle olduğunu hissederim» (1801: 253). Condillac'ın iki ayrı ameliye/işlem olmadığını, sadece aynı işleme verilen iki ad olduğunu savunduğu (1801: 254) muhakeme ve hesaplama ancak, itibarî işaretlerden meydana gelen yapay dillerle icra edilebilir. Condillac'a göre bir dil, analiz kapasitesi oranında "yapaylaşır" ve en iyi analiz eden dil, dillerin en yapayı olan cebirdir. Bunu açmak üzere, Condillac'ın "analiz" anlayışını tetkik edelim.

Condillac'ın metodolojisinde analiz çok ayrıcalıklı bir yere sahiptir ve onun nezdinde bilimler ile diller, bu ortak metodu kullanmaları bakımından temelde bir ve aynı şeydir. Condillac *Essai*'de bir tuvale resmedilmiş kompozisyonu meydana getiren unsurları tek tek fark etmeye benzettiği "analiz"i, *Logique*'te, gece vakti ilk defa gittiğimiz ve vadiye hâkim bir tepedeki şato örneğiyle izah eder: Ertesi sabah uyandığımız odadaki pencerenin ahşap panjur kanatlarını bir anlığına açıp kapatacak olsak, vadide bulunan şeylerin hepsini o anlık görürüz. Bu hareketi defalarca tekrarlasak bile, ihtiva ettiği her şey ile o vadiyi tanımaya yetmeyecektir. Condillac, o vadi hakkında bir bilgi edinebilmek için ihtiva ettiği her şeyi aynı anda değil, tek tek, kısım kısım görmek ve uzun uzun bakmak gerekeceğini savunur (1780: 15). Condillac naklettiğimiz örneğindeki gibi, genel olarak analiz metodunun, bir nesnenin/konunun niteliklerini, o niteliklere, içinde bulundukları eşzamanlı/simültane düzeni zihnimizde de vermek üzere, ardışık bir sırada gözlemlemekten ibaret olduğunu kaydeder (1780: 19).

Condillac'ın idealar kompozisyonu olarak gördüğü (1798a: 39) düşüncelerimiz de analiz yoluyla açıklığa kavuşur. Yukarıda naklettiğimiz bir vadinin kısım kısım keşfi örneğindeki gibi, «düşüncenin kısımları [...] ardışık bir sırada gözden geçirilir» (1780: 20). Analiz yoluyla, idealar arasında mukayeseler yapmak ve bu yolla aralarındaki bağıntıları ve üretebilecekleri yeni ideaları keşfetmek üzere idea kompozisyonları bileşenlerine ayrılır [*décomposer*] (2010a: II, I, VII, §66). Condillac analizi, bizi daima eşyanın/şeylerin menşeine/kaynağına yükseltmesi bakımından "keşiflerin hakikî sırrı" diye nitelendirir (2010a: II, I, VII, §66). Ona göre, analizin müdrike için faydası, müdrikeye en yalın seviyedeki ideaları takdim etmesidir (2010a: II, I, VII, §66).

Condillac düşüncelerin ancak dil sayesinde analiz edilebileceğini vurgular: «Bir düşüncenin bileşimini meydana getiren idealar zihinde eşzamanlıyken, konuşmada art arda gelir: Demek ki düşüncelerimizi analiz etme yollarını

bize sağlayan, dillerdir» (1798a: 41). Sözlü dillerde düşünceler, kelimeler vasıtasıyla analiz edilir: «Düşüncenizi bileşenlerine ayırmak için, idealarınızın işaretleri olan kelimeleri birbirinden ayırdınız. Her kelimede bir ideayı tek başına dikkate aldınız. [...] Öyleyse idealarınızın her birini bizatihî/kendinde dikkate almaya ve bağıntılarını keşfetmek için birbirleriyle karşılaştırmaya, kelimelerin kullanımıyla muktedir olsanız gerek» (1798a: 44). Condillac analizin, yapay işaretler olmadan icra edilemeyeceğini vurgular (1798a: 61). Yapay işaretler kullanabilmenin, teorik bilgiler üretebilmek için bir ön şart olduğunu da açıklar. Şöyle ki, *Traité des animaux* [Hayvanlar Üzerine Deneme] başlıklı eserinde, tabiî işaretlerle sınırlı hayvanların bilişsel melekelerinin de çok kısıtlı olduğunu belirtir (2010b: 45). Hayvanların türe has içgüdülerden kaynaklanan "pratik bilgiler" ile sınırlı kaldığını, yani kendisi için neyin faydalı neyin zararlı olduğunu bildiğini; oysa insanın pratik bilgiler yanında teorik bilgiler de ürettiğini kaydeder (2010b: 45). Teorik bilgiler seviyesine yükselmeye imkân veren şey, sözlü dildir. Neticede, yapay işaretlere, yani dile sahip bulunmayan mahlûkat çevresi hakkında bulanık, gayri-seçik ve içgüdüsel tasavvurların ötesine geçemez.

Condillac için analiz bilimlerin ve dillerin ortak metodudur. «İyi işlenmiş bir bilim, iyi kurulmuş bir dilden ibarettir» (1801: 8) ve bu bakımdan da onun nazarında bilimler diller ve diller de bilimlerdir: «Bir bilim yaratmak, bir dil kurmaktan farklı bir şey değildir; ve bir bilimi öğrenmek de iyi kurulmuş bir dili öğrenmekten başka bir şey değildir» (1801: 256). Bilimlerle dillerin ilerlemesi paralel gerçekleşir ve birbiriyle bağlantılıdır; bilimlerdeki hatalı muhakemelerin sebebi, dillerinin kötü kurulmuş olmasıdır. Muhakeme sanatı her zaman «iyi kurulmuş bir dile indirgenebilir» (1780: 108).

Condillac'ın inceleyegeldiğimiz değerlendirmelerinden çıkan sonuç, onun "dil-öncesi" veya "dilden bağımsız" bir düşünme faaliyetini, birtakım imgesel çağrışımlar dışında imkânsız gördüğüdür. Condillac'ın nazarında, konuşmak,

muhakeme etmek/akıl yürütmek, soyut idealar üretmek, esasen aynı şeydir (1780: 107-108). Condillac'ın insan müdrikesinin faaliyetlerinde dilin merkezî bir rol oynadığı görüşüne, Harris ve Taylor da dikkat çekerek (2002: 114) Condillac'ın attığı en önemli adımın, insanın dili kullanmadan ne düşünme ne de diğer zihinsel melekelerini iradî olarak denetleyebileceğini açıklamak olduğunu belirtir. Yazarlar, Condillac'ın dilden önce insan zihninin fizyolojik ve çevresel uyaranlara tâbi olduğunu; eski bir duyumunu iradî olarak anımsayamayacağını ve zihinsel melekelerini yönlendiremeyeceğini ortaya koymadaki başarısını vurgular (2002: 114). İnsana, zihinsel melekelerini iradesiyle yönlendirme imkânı tanıyan şeyin dil olduğunu bu kadar açık seçik gösterme payesi, felsefe tarihinde gerçekten de Condillac'a aittir.

Condillac'ın dil anlayışı, birçok filozofa ilham vermiştir. Onun dil anlayışının en önde gelen takipçisi ve aynı zamanda dikkatli bir eleştirmeni Rousseau'dur. Rousseau'nun, sözlü dillerin bir "davranış dili"nden evrimleştiği faraziyesini Condillac'tan devraldığı görülmektedir.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Condillac, Etienne Bonnot de (1780), *La Logique ou les premiers développements de l'art de penser*, Paris: Libraire d'Esprit.
- _____ (1798a), *Principes généraux de grammaire pour toutes les langues*, Paris: Librairie A. J. Ducour.
- _____ (1798b), *Traité des sensations*, in *Œuvres complètes de Condillac*, tome: III, Paris: Ch. Houel.
- _____ (1801), *La Langue des calcules*, Paris (yayınevi belirtilmemiş).
- _____ (2010a), *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, (elektronik edisyon): http://fr.wikisource.org/wiki/Essai_sur_l'origine_des_connaissances_humaines
- _____ (2010b), Traité des animaux, (elektronik edisyon): http://www.ac-nancy-metz.fr/enseign/philo/textesph/TRAITEDES_ANIMAUX_Originel.pdf
- Harris, Roy – Taylor, Tablot J. (2002), *Dil Bilimi Düşününde Dönüm Noktaları I*, Çev. Eser E. Taylan, Cem Taylan, Ankara: TDK Yay.

33 | Berkeley'in dil anlayışı nasıl tasvir edilebilir?

İmmateryalist metafiziğinin "Var olan, algılanmış olandır" [*esse est percipi*] temel teziyle hatırlanan George Berkeley, bazı eserlerinde dile ilişkin değerlendirmelerde de bulunmuş bir filozoftur. Berkeley metafiziğinin temel bir içerimiyle tutarlı olarak "...'nın ideası" şeklinde, ideaların şeylerle ilişkilendirilmesine karşı çıkar (1985a: 111). "Mevcudiyet" kelimesine bağlı herhangi bir idea olmadığı gibi, mevcut herhangi bir şeye bağlı bir ideamızın da bulunmadığını kaydeder (1985: 113). Berkeley *Theory of Vision*'da günlük konuşma diline yerleşmiş "hissedilir/duyulur nesneler" şeklindeki adlandırmanın, aslında mutlak bir dışsal mevcudiyete sahip bir nedene işaret etmediğini belirttiği paragrafta, idealarımızın dışımızdaki bir maddî varlıktan kaynaklanmadığını kasteder (1987a: 228).

Berkeley'e göre dilin temel işlevi Locke'un öne sürdüğü gibi, kelimelerle temsil edilen idealar iletmek değildir: «Kelimelerle dışavurulan/ifade edilen idealar iletmek, genellikle sanıldığı gibi dilin ne tek ne de esas hedefidir» (1985b: 177). «Dilin hakikî hedefi ne sadece ne esasen ne de her zaman idealar sağlamak veya onları iletmektir» (1997: 342). Ona göre, "Kelimelerin, ideaları temsil etme ve onları belirtme dışında başka işlevleri de vardır" (1997: 342). Berkeley, bir konuşmayı dinlerken ya da bir metni okurken insanda araya hiçbir idea girmeksizin "korku", "sevgi", "nefret", vb. teessürler [*passions*] uyandığını belirtir (1985b :313-314). Berkeley, birisi bize iyi bir şey vaat ettiğinde, o şeyin ne olduğuna dair herhangi bir ideamız bulunmadığı halde etkilenmemizi, dilin bu işlevine örnek verir. Bir diğer örneği ise, Skolastiklerden biri "Aristoteles böyle demiştir" ibaresini eklediği bir beyanda bulunduğunda, Aristoteles isminin uyandıracağı hürmet hissinden yararlanarak düşüncesini benimsetmek amacını güdeceğidir (1985b: 314).

Berkeley'e göre "anlam", bir kelimenin yerini tuttuğu veya temsil ettiği bir idea olmadığına göre, nedir? Bu bağlamda, ona izafe edilebilecek bir anlam teorisi, Locke'unki

gibi "ideacı" [*idéationniste*] diye karakterize edilemez. Ünlü Berkeley yorumcularından Brykman, onun dil ve anlam yaklaşımının "pragmatik" karakteri üzerinde durur (1993: 210). II. döneminde Wittgenstein'ın da taraftarı olduğu, anlamın pragmatik açıklaması, "anlam kullanımdır" kısa formülasyonuyla hatırlanır. Bir diğer yorumcusu Berlioz ise, Berkeley'in "dilin icra edici [*performatif*]" işlevine vurgu yapan bir yaklaşım sergilediği tespitinde bulunur (Berlioz, 2000: 130).

Dilin doğrudan doğruya "pragmatik" ya da "heyecansal" bir işlevinin görünümü olmayan söylemlerde/diskurlarda yer alan "mevcudiyet", "irade", "hafıza" gibi kelimelerin işaret ettiği yahut yerini tuttuğu herhangi bir idea olmadığına dair Berkeley'in tespitlerini yukarıda nakletmiştik. Ama bu tür kelimelerin içinde geçtiği cümlelerin büsbütün anlaşılmaz olmadığı, bizim için ne kadar açıksa Berkeley için de kuşkusuz öyledir. O halde, geriye cevaplanması gereken bir soru kalır: Bu tür kelimeleri anlamlı kılan, işiten kimsede bir heyecan, bir teessür, vb. bir şey uyandırması olmadığına göre, nedir? Tersinden bakıldığında, başka bir soru daha akla gelir: Berkeley'in bir anlamı olmadığını öne sürdüğü "maddî cevher" gibi kelimeler, onun nazarında neden anlamdan yoksundur? Berkeley hakkındaki bir makalesinde Jaffro'nun bu soruların cevaplanmasına ışık tutan refleksiyonlarda bulunduğuna şahit oluruz (Jaffro, 2004: 100 *et passim*). Jaffro'nun refleksiyonlarını kılavuz alarak, açık açık "pragmatik" veya "heyecansal/emotif" bir işlev görmeyen birtakım ifadeleri anlamlı kılan şeyin ne olduğu sorusunun cevabını, Berkeley'in eserlerinde arayalım.

Berkeley'in, Hylas ile Philonous'un arasında kurguladığı III. Diyaloğunda, "akıllı ruh/tin" [*esprit*] konulu tartışma bağlamındaki şu beyanı manidardır: «... bende, kelimenin tam anlamıyla bir "akıllı ruh" ideası olmamakla birlikte, bir "akıllı ruh" mefhumu/nosyonu bulunmaktadır» (1996: 99). Ona göre, "maddî cevher/töz" mefhumu ya da tanımı, bariz bir çelişki taşır; ama "akıllı ruh/tin" mefhumunda çelişki yoktur (1996: 98). Berkeley, Philonous'un ağzından, zihninde "maddî cevher"e dair herhangi bir

mefhum bulunmadığını öne sürmediğini belirtir; bu mefhumu reddetme gerekçesi, mefhumun içerdiğine inandığı çelişkidir (1996: 97). Peşinden hemen şunu ekler: Bizde, hakkında henüz hiçbir mefhum bulunmayan şeyler de mevcut olabilir; yeter ki bu gibi şeylerin tanımlarında hiçbir tutarsızlık ya da çelişki olmasın (1996: 97-98).

Berkeley'in *Alciphron* başlıklı eserindeki VII. Diyalog da, anlama ilişkin düşüncesinin nüvelerini sergiler. Berkeley bu defa Euphranor'un ağzından, "ben", "kendim" gibi terimlerin bizde bir ideası bulunmadığı halde, onların anlamını kavrayabildiğimizi söyler ve şunu ekler: "Kendim", "irade", "hafıza", "aşk/sevgi", "öfke", vb. terimlerin kavradığımız mefhumları vardır ve bunların işaret ettiği/anlamına geldiği şeyleri biliriz (1997: 340).

Jaffro, Berkeley'in mefhum ile tanım arasındaki ilişkilendirmesinden hareketle, ona atfedilebilecek bir anlam teorisinin taslağını çizer. Şöyle ki, Berkeley'in, bizde herhangi bir ideası bulunmadığını söylediği "akıllı ruh" gibi kelimeleri anlıyor, ama "maddî cevher" gibi kelimeleri anlamıyor olduğumuz savı; ilk kelimeyle işaret edilen mefhumun çelişki taşımadığı, oysa ikincisiyle işaret edilen mefhumun çelişkili oluşuyla izaha kavuşur. Jaffro bir mefhum ile onun tanımının aynı şey olmadığını ve zaten Berkeley'in de bu ikisini aynılaştırma amacı taşımadığını belirtmesinin ardından, bir mefhumu adlandıran kelimenin anlamının, Berkeley'in bakış açısından, o mefhumun tanımıyla ilişkilendirilmesi gerektiğine dikkat çeker (Jaffro, 2004: 100). Berkeley'in sergilediği yaklaşımın, mefhumları adlandıran kelimeleri anlamamızı, söz konusu mefhum her ne ise, ona ilişkin çelişkisiz bir tanım vermeye zihinsel hazır bulunuşluğumuz [*disposition*] ile açıklanmasına kapı araladığı, bizce de âşikârdır.

Berkeley'in bu düşüncelerinden hareketle, ona atfedilebilecek bir anlam teorisinin, çifte karakter taşıdığı görülür: Onun nazarında anlamlılığın, [1] mefhumlarımız/nosyonlarımız düzeyinde "çelişkisiz bir tanım vermeye hazır bulunma"; [2] heyecansal ifadeler düzeyinde ise "bir teessür [*passion*] veya davranış eğilimi meydana getirme"

olduğu görülür. Sonuç olarak, Berkeley'in dil anlayışının 1 numaralı cümlecikte ifade ettiğimiz yanıyla "entelektüalist/zihinci"; 2 numaralı cümlecikte ifade ettiğimiz yanıyla ise "davranışçı" [*béhavioriste*] çizgileri bünyesinde barındırdığını gözlemliyoruz.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Altınörs, Atakan (2010), «Berkeley'in dil ve anlam yaklaşımı üzerine bir inceleme», *Ethos Felsefe*, S.3, elektronik makale: http://www.ethosfelsefe.com/ethosdiyaloglar/mydocs/Ethos-6-Berkeley.pdf
- Berkeley, George (1985a), «Notes philosophiques», *Œuvres* içinde, C.I, Fr. Çev. Geneviève Brykman vd., Paris: PUF.
- _____ (1985b), «Un Traité concernant les Principes de la Connaissance humaine», *Œuvres* içinde, C.I, Fr. Çev. Marilène Phillips, Paris: PUF.
- _____ (1987a), «La Théorie de la Vision», *Œuvres* içinde, C.II, Fr. Çev. Laurent Déchery, Paris: PUF.
- _____ (1996), *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*, Çev. K. Sahir Sel, Istanbul: Sosyal Yay.
- _____ (1997), «Alciphron ou la petit Philosophie», *Œuvres* içinde, C.III, Fr. Çev. Sandra Bernas, Paris: PUF.
- Berlioz, Dominique (2000), *Berkeley: un nominalisme réaliste*, Paris: J. Vrin.
- Brykman, Geneviève (1993), *Berkeley et le Voile des Mots*, Paris: J. Vrin.
- Didier, Jean (1911), *Berkeley*, Paris: Librairie Bloude.
- Jaffro, Laurent (2004), «Le cogito de Berkeley», *Archives de Philosophie*, C.67, 2004/1, pp.85-111, elektronik edisyon: http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=APHI&ID_NUMPUBLIE=APHI_671&ID_ARTICLE=APHI_671_0085

34 | Rousseau'nun dil felsefesi alanındaki görüşleri nasıl özetlenebilir?

Jean-Jacques Rousseau'nun dil konusundaki görüşleri (kısaca *Nutuk* diye anacağımız) *Discours sur l'origine et les*

fondements de l'inégalité parmi les hommes ile birlikte (*Deneme* diye anacağımız) *Essai sur l'origine des langues*'da yer almaktadır. Rousseau'nun natamam sayarak hayattayken yayımlatmaktan kaçındığı *Deneme*, bir bakıma *Nutuk*'un içerdiği dil görüşünü müzik estetiği teorisiyle bütünleme çabasının ürünüdür. Diğer yandan Rousseau'nun dili daha ziyade pedagojik açıdan ele alarak çocukta dil gelişimine dair gözlemleri ışığında bazı tespitlerde ve tavsiyelerde bulunduğu diğer bir eserini de anmak gerekir: *Emile*. Rousseau bu eserinde çocukta konuşmanın içten gelen bir beceri olduğunu merkeze alan bir bakış açısıyla, çocuğa konuşmayı öğretmek için zorlayıcı ve endişeli tavırların hatalı olacağını savunur (Rousseau, 2009: 161).

Rousseau çok eski çağlarda ilk insanların uçsuz bucaksız kıtalarda, birbirinden uzak yaşadığını farz eder (Rousseau, 1965: 93). Burada, Rousseau'nun tabiat halinde yaşayan insanın kendine yettiği ve başkalarına ihtiyaç duymadığı şeklindeki kanaatini hatırlamakta fayda vardır. Rousseau'nun tabiat hali senaryosunda, ormanlarda avare avare dolaşan vahşî insan konuşmayı bilmediği gibi hemcinslerinin de uzağında yaşar (Rousseau, 1965: 81). Rousseau'ya göre büyük depremler, volkan patlamaları gibi jeolojik sebeplerle kıtalardan ayrılan adalarda insanlar içli dışlı bir hayat tarzına geçmek zorunda kalmıştır. Bu bir arada yaşama mecburiyeti, her ada ahalisi arasında ortak bir dil tesis edilmesini gerektirmiştir (Rousseau, 1965: 93-94). Kaynağında tabiî nedenlerin bulunduğunu düşündüğü bu "cem olma/bir araya gelme", kısacası tabiat halinden cemiyet haline geçiş, Rousseau için ilk sosyal kurum olan "söz"ü zorunlu kılmıştır.

Rousseau'ya göre, insanın ilk sesli dışavurumları, "tabiatın çığlığı" olsa gerekir (Rousseau, 1965: 66). Bu çığlık lisanı, mutabakatlara bağlı/konvansiyonel veyahut kurumsal bir dil değildir. İlk insanlar bir cemiyet halinde değil, tabiat halinde yaşadığından, ilk/köken dil içgüdüseldir. Tabiatta yaşayan ilkel insanların sözler vasıtasıyla birbirlerini ikna etmeye ihtiyacı yoktur. Rousseau sözün ortaya çıkışının, insanoğlunun ihtiyaçlarından değil, tees-

sürlerinden kaynaklandığını öne sürer. İhtiyaçlar, jestleri; teessürler ise sesleri doğurmuştur (Rousseau, 1993: 61). Böylece, sözün ve dilin türeyişinde, onun nezdinde, insanoğlunun açlık, susuzluk gibi ihtiyaçları değil, aşk, nefret, acıma, öfke gibi teessürleri belirleyicidir. Rousseau bu tezine, tabiat halindeki insanların beslenme ihtiyacını karşılamada "söz"e hacet olmadığını belirterek ispat getirmeye çalışır; meyveyle beslenmek için konuşmak gerekmediği gibi, bir hayvanı avlamak üzere peşine düşen avcı da sessiz olmalıdır (Rousseau, 1993: 62). Buna mukabil, karşı cinsten birini heyecanlandırmak ya da bir hasma gözdağı verip uzaklaştırmak için çığlıklar ve haykırışlar kullanılır. Ona göre en eski kelimeler de bu çığlıklardan ve haykırışlardan yapılmış olmalıdır (Rousseau, 1993: 62). Bu paragrafta söylenenleri bir cümleyle toparlarsak, Rousseau ilk insanların ihtiyaçlarını jestlerden müteşekkil bir işaret diliyle, teessürlerini ise henüz eklemli/artiküle olmayan seslerle, yani çığlıklarla ve haykırışlarla dışavurduğunu savunmaktadır.

Rousseau, insan tabiî ihtiyaçlarıyla sınırlı bir varlık olsaydı, kuvvetle muhtemel hiç konuşmazdı diye düşünür (Rousseau, 1993: 58). Zira o durumda, aramızda sadece jestlerle anlaşabilirdik. Ne var ki insanların ihtiyaçları yanında, ruhunda uyanan güçlü teessürleri de vardır. Rousseau, sadece göze hitap eden işaretlerin, her ne kadar işaret ettikleri şey ile taklidî bir bağa sahipseler de, sesler kadar dikkat çekici olmadığını belirtir (Rousseau, 1993: 58); işaretler, karanlık veya muhatapların arasına giren bir obje nedeniyle görülemediği için, sesler daha kullanışlıdır (Rousseau, 1965: 66).

Rousseau "söz"ün ilk sosyal kurum olduğunu, *Deneme*'nin hemen ilk paragrafında beyan eder (Rousseau, 1993: 55). Descartes gibi Rousseau da "söz"ü, insanı hayvandan ayıran başlıca meleke olarak görür: «Söz, insanı diğer hayvanlardan ayırır» (Rousseau, 1993: 55). Descartes gibi Rousseau için de, insanın konuşan bir varlık oluşu karşısında hayvanın bu özellikten yoksunluğu, hayvanlardaki organ noksanlığından kaynaklanmaz; bilâkis,

Rousseau'ya göre hayvanlarda iletişim için gerekenden daha fazla organ varken onlar bu organlarını kullanmamıştır (Rousseau, 1993: 60). Rousseau, karıncalar ve arılar gibi bazı hayvanların kendi türleri arasında tabiî bir dille anlaşabildiğini de ekler. Gelgelelim onlar türe has bu dillerinde herhangi bir ilerleme kaydedemez. Neticede, mutabakata dayalı (konvansiyonel) dil sadece insana özgüdür (Rousseau, 1993: 60).

Rousseau sözlü dilin ilk aşamasında insanoğlunun soyutlama becerisinin henüz gelişmediğinden, çevresindeki şeyleri genel adlar altında toplayamamış olması gerektiğine hükmeder. Bu esnada insanoğlunun her tek şeye özel bir ad tahsis ettiğini düşünür: «Bir meşe ağacının adı A ise bir diğeri B diye adlandırılmaktaydı» (Rousseau, 1965: 67). Rousseau'nun, insanoğlunun tikel/özel adlardan kavramlara geçişine dair açıklamasının, Locke'çu bir karakter taşıdığı gözden kaçmaz. Locke'ta olduğu gibi Rousseau'da da insanın genel idealara geçişi, soyutlama sayesinde mümkün olur ve sözlü dilin gelişiminin bu ikinci evresinde insanoğlu birbirine benzer idealarını cins isimlerle adlandırır. Yani Rousseau'nun örneğinden yararlanırsak, aynı türden ağaçlara "meşe", vb. adlar verir ve farklı türdeki ağaçların hepsini de "ağaç" cinsi altında anar.

Böylece, Rousseau *Nutuk*'unda, tabiat halinde kullanılan jestlerden ve nidâlardan ibaret iletişim tarzından, cemiyet halinde eklemli seslerden müteşekkil kelimelere ve sözlü iletişime geçişi tasvir etmeye çalışır. *Deneme*'de ise (Rousseau, 1993: 95-96), sözlü iletişimin doğuşuna dair daha pastoral bir tasvir sunmaktadır: Pınar başlarında evlerine su taşıyan genç kızlarla, sürülerini sulayan erkeklerin heyecan verici karşılaşmalarından, cıvıldaşmalar, ezgili nağmeler ve nihayet sözler taşmıştır. Rousseau *Deneme*'sinde, dilin ve müziğin kökeninin ortak olduğunu savunur: Mısraların, ezgilerin, sözlerin kökeni ortaktır (Rousseau, 1993: 102). Rousseau'ya göre şarkılarda melodi vasıtasıyla taklit edilen şey, dillerin tabiî kökeninden kaynaklanan "vurgu"dur: «Melodi, sesin dalgalanmalarını [*inflexions*] taklit ederek iniltiler, acı veya sevinç çığlıkları, tehditler,

sızlanmalar ifade eder; teessürlerin bütün sesli işaretleri, melodinin kaynağıdır. [...] Melodi, konuşur ve onun dalgalanan, canlı, ateşli, tesirli lisanı, sözün kendisinden yüz kat daha fazla enerji yüklüdür» (Rousseau, 1993: 109).

Rousseau bu nedenle İtalyanca gibi vurgulu dillerin daha otantik olduğunu; vurgusu zayıf dillerin de soğuk, karaktersiz ve ifadesiz bir melodiye sahip olduğunu savunur. Aynı görüşe *Emile*'de de yer vererek vurgusuz/aksansız konuşmakla övünen kimselerin, aslında ifadelerini güzellikten ve enerjiden yoksun kıldığını kaydeder; zira ona göre vurgu/aksan, konuşmanın ruhudur (Rousseau, 2009: 163-164).

Rousseau dilin doğuşu konusunda olduğu gibi, diller arasındaki farklılığın nedeni konusunda da natüralist ve din-dışı bir bakış açısı sergiler. Derrida'nın da belirttiği gibi (Derrida, 1967: 312) Rousseau diller arasındaki farklılaşmayı, dillerin kökeni konusundaki teolojik ya da metafizik açıklamalardan kaçınarak, tamamen tabiata bağlı coğrafî ve iklimle ilgili nedenlerle izah eder. Rousseau'ya göre, yeryüzünde dillerin birbirinden farklılaşmasının temel nedeni, değişik coğrafyalarda hüküm süren iklim çeşitliliğidir. Soğuk ve sert bir iklime sahip olan kuzey ülkelerinden güneye doğru inildikçe dillerin de iklim gibi sıcak ve canlı bir hal aldığını savunan Rousseau'nun nezdinde bir dil, gramatikal ve mantıksal açıdan ne kadar yetkin ise bir o kadar soğuk ve monotondur (Rousseau, 1993: 79).

Rousseau'da sözün, yani eklemli/artiküle seslerden meydana gelen dillerin, insanların tabiat halinden cemiyet haline geçişiyle tarih sahnesine çıktığını; insanoğlunun fikren zenginleşmesi neticesinde, ilk zamanlarda kullanılan iletişim tarzının yerini, eklemli seslerden müteşekkil kelimelerin ve sözlü dilin aldığını gördük. Şüphesiz ki konuşmak, cemiyet hayatının icap ettirdiği karşılıklı müzakerenin ve anlaşmanın en pratik yoludur. Söz, tabiat halinden cemiyet haline geçişteki en önemli vasıtadır. Bu geçişte insanlar, -Rousseau'nun evrensel olduğunu belirttiği- çığlıklarla ve vücut hareketleriyle, falan eklemli

seslerin filan anlamda kullanılacağı üzerinde ilk mutabakatlara varmaya başlamış olmalıdır.

Rousseau'nun dil anlayışının, yaşadığı dönem bakımından değerlendirildiğinde, ayırt edici bir özellik sergilediği de görülmektedir. Leibniz, Locke, Arnauld (Port-Royal Ekolü), Descartes gibi filozoflar, dili daha ziyade "idealların ifadesi" aşamasından itibaren incelemeye koyulmuştur. Buna karşılık Rousseau otantik haliyle dilin ilk işlevinin, düşüncelerin, idealların iletilmesi değil, teessürlerin veya heyecanların dışavurulması olduğunu savunur. Rousseau'nun nezdinde kelimelerin idealların adları olarak kullanılması, dilin evriminin tarihinde çok sonraları ortaya çıkmış bir olgu olabilir. Bu bakımdan da Rousseau, insan müdrikesini yahut başka bir deyişle "aklı" merkeze alan dil anlayışı geleneğinin "kırılma noktasını" meydana getirmektedir. Fakat, Rousseau'nun asıl amacı, idealların yerine heyecanları koymak da değildir; belki de daha ziyade, dil meselesini, insanın "düşünen" bir varlık olmaktan önce "hisseden" ve çevresindeki olayların tesirinde kalan bir varlık olduğunu da hesaba katan bir perspektife oturtmaktır. Böylece, Rousseau'nun dile ilişkin değerlendirmeleriyle, felsefesinin ana ekseniyle tutarlılık arz eden ve "natüralist" diye niteleyebileceğimiz bir yaklaşım sergilediği sonucuna varmaktayız.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Derrida, Jacques (1967), *De la grammatologie*, Paris: Ed. de Minuit.
- Rousseau, Jean-Jacques (1965), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris: Gallimard.
- _____ (1993), *Essais sur l'origine des langues*, Paris: G. Flammarion.
- _____ (2008), *Toplum Sözleşmesi*, Çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Say Yay.
- _____ (2009), *Emile*, Çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Say Yay.

35 | Herder dil hakkında neler söyler?

Johann Gottfried Herder bilhassa dilin kökeni konusu üzerinde durmuş bir filozoftur. Bu konudaki düşünceleri, Berlin Akademisi'nin açtığı yarışmada 1. seçildiği "Dilin Kökeni Üzerine İnceleme" [*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*] başlıklı yazısı ile *İnsanlık Tarihinin Felsefesi Üzerine Fikirler* [*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*] başlıklı eserinde yer alır. Herder kısa adıyla *İnceleme*'sini, 1769'da Berlin Akademisi'nin açtığı bir yarışma çerçevesinde, henüz 25 yaşındayken kaleme almıştır. Yarışmaya konu olan mesele şudur: «Tabiî melekeleriyle başbaşa bırakıldığı farz edildiğinde insanlar dili icat edecek durumda mıdır ve bu icada hangi yollarla erişecektir? Konuyu açıkça ve bütün çetrefil yanlarını tatminkâr biçimde izah edecek hipotezler istenmektedir» (Pénisson, 1977: 16). Sonuçlar iki yıl sonra ilân edilir ve birincilik ödülü Herder'in olur.

Herder'in *İnceleme*'sinin eleştirel hareket noktası, kitabımızın dilin kökeni sorununa ayrılmış bölümünde değindiğimiz Süssmilch'in düşünceleridir. Herder *İnceleme*'sinde, "dilin tanrısal kökeni" fikrinin savunucusu diye nitelediği Süssmilch'in bu konuya az kalsın "doğru" yaklaşacakken teğet geçtiğini iddia eder (Herder, 1977: 80). Herder'in nazarında Süssmilch'in şu tespiti son derece makbuldür: «Aklı kullanmak için dili kullanmak zorunludur» (1977: 80). Ama Herder, Süssmilch'in bu tezin peşini getiremediğine inanır. Zira, Herder'e göre bu tez bir ikincisini gerektirir: «Aklın kullanılması insanda nasıl ki tabiî ise, dilin kullanılması da öyle tabiî olsa gerekir» (1977: 80). Herder "dikkat", "refleksiyon", "soyutlama" gibi ince ussal işlemlerin/operasyonların, işaretler olmadan gerçekleştirilemeyeceğini Süssmilch'in de kabul ettiğini belirterek bu bağlamda muhatabını takdir eder. Herder dil olmaksızın aklın en küçük bir kullanımının ve en basit düzeydeki bir açık seçik bilginin bile mümkün olmadığının altını çizer

(1977: 80). Peki ama neden? Yani işaretten yoksun bir düşünce neden mümkün değildir? İşaretlere sahip olmayan bir zihne neden "akıl" denemez?

Yukarıda sorduğumuz sorunun Herder'in nezdinde cevabının ne olduğu, onun dilin kökeni meselesine yaklaşımıyla açıklığa kavuşacaktır. Bu konuda, şimdilik şunu kaydetmekle yetinelim: İşaretten yoksun bir düşüncenin imkânsızlığı, Herder'in düşüncelerinin içinde filizlendiği iklim olan Yeniçağ felsefesinde, Leibniz ve Condillac tarafından net bir şekilde ortaya konmuş durumda idi. Kesintisiz bir akış halindeki insan bilincinin, kendisi üzerine dönerek akışındaki bir düşünceyi yakalayabilmek, açık seçik idrak edebilmek, gerektiğinde onu tekrar hatırlayabilmek, başka düşüncelerle irtibatlandırabilmek için işaretlere, kelimelere, kısacası dile ihtiyacı vardır. İşaret kullanmadan soyutlama yapmak ve kavramsal düşünceye geçmek mümkün değildir. Çünkü, algılarımızın birbirine benzeyen yanlarını (karın, kirecin, sütün, vb. rengini) alıp benzemeyen yanlarını (tatlarını, kokularını, katı-sıvı oluşlarını, vb.) dışarıda bırakarak tek bir kavram altında ("beyazlık") soyutlamamız, ancak onunla ilişkilendirdiğimiz bir işaret, yani ona verdiğimiz ad sayesinde mümkün olmaktadır. Bu itibarla da "işaretten yoksun bir hafıza" ya da düşünme becerisi, imkânsız bir mefhumdur. Herder de aynı şekilde, tarih felsefesi konulu eserinde, "dilden yoksun bir zekâ"nın boş bir hayâl olduğu istikametindeki düşüncesini açıkça belirtir (1827: 160).

Herder'in itirazına dönecek olursak, ona göre Süssmilch'in dil ile aklı ilişkilendirme tarzı, köken meselesi bakımından yorumlandığında bir "kısırdöngü"ye yol açar. Süssmilch'in «[bidayette] hiç kimse dili icat edemezdi, çünkü dili icat etmek için önce akla sahip olması gerekir» iddiası döngüseldir (1977: 81). Madem ki -Süssmilch'in de tasdik ettiği gibi- dil olmadan aklın faaliyete geçmesi mümkün değildir, dilin icadının da aklın kullanılması kadar tabiî, eski, başta gelen/ilksel bir durum olduğunu kabul etmek gerekir. Oysa bu noktada Süssmilch, Herder'e göre "silahlarını kendine çevirir" ve Süssmilch'in dil ile

akıl arasında kurduğu ilişki köken meselesine uyarlandığında, insanın tanrısal dili öğrenmek için de akla ihtiyaç duyacağını hesaba katmaması bakımından çöker (1977: 82). Yani, henüz dili olmayan, dolayısıyla Süssmilch'in de benimsediği gibi akla sahip olduğundan bahsedilemeyecek bir insana Tanrı'nın dili öğrettiği faraziyesi tutarsızdır. Bir şeyi öğrenebilmek için, önce akla sahip olmak gerekir. Herder böylece, Süssmilch'in açıklamasının döngüsel olduğunu göstererek onu eleştirmektedir.

Hemen belirtelim ki Herder insandaki düşünme gücünü veya kendi dilinde kullandığı terimle "besonnenheit" eğilimini, hayvana kıyasla bir fazlalık olarak görmez. Negatif teolojisine paralellik arz eden bir perspektifle, insanın -hayvana kıyasla- tabiî zayıflığını telâfi etmek üzere geliştirdiği bir denge unsuru gözüyle bakar refleksiyona. Şöyle ki, Herder insan tür olarak tabiatta hazır melekelerle donatılmış bir şekilde bulunmadığına inanır (1977: 70). Ona göre insanın diğer yaratıklardan ayrılan yanı, içgüdü eksikliğidir (1977: 68). İnsanı bir akıl varlığı kılan şey, tam da ondaki bu içgüdü eksikliğidir ve dil de aklın bir uzantısıdır.

Herder insanın içgüdü eksikliğini telâfi eden refleksiyonun, onun aslî/özsel ve karakteristik özelliği olduğunu savunur (1977: 76). Dil de öyledir ve "insan olmak kadar fıtrî/tabiî" bir melekedir (1977: 76). Şimdi, yukarıdaki altbaşlığımızda da kısaca değindiğimiz önemli bir husus olarak Herder'in dil ile refleksiyon arasındaki ilişkilendirmesini açalım. Herder, bilincin kesintisiz akışını tasvir etmek üzere bir metafordan yararlanır: Refleksiyonun işlevini, uçsuz bucaksız okyanusa benzettiği bilinçte, âdeta bir dalgayı seçip ayırt etmek ve dikkati onda yoğunlaştırmak şeklinde tasvir eder (1977: 76). Duyularımızdan edindiğimiz bir yığın temsilin [*représentations*] biri üzerinde yoğunlaşabilmek, ona iradî olarak ağırlık verebilmek ve onu açık bir şekilde değerlendirebilmek, refleksiyon yeteneğini gerektirir (1977: 76).

Herder, Süssmilch'in "tanrısal bağış" hipotezine itirazında, dilin hazır bir halde Tanrı tarafından gökten indirilmediğini kasteder. Tanrı tarafından insana indirilmemiş olması itibariyle dilin kökeni tanrısal değildir. Herder'e

göre dil daha ziyade insanın akıllı ruhunun tabiî bir özelliğidir. Akarsu'nun da vurguladığı gibi, Herder şu anlamda dilin insan tarafından "icat edilmiş" olmadığına inanır: Dil, insanın "düşüne taşına" yarattığı bir şey değildir, onun fıtratından/tabiatından fışkırmış bir şeydir (Akarsu, 1984: 18). Bununla birlikte Herder, insanın tabiat tarafından içgüdüsel bir dil becerisiyle ya da dilde yansıyan bir akıl melekesiyle donatılmış olduğunu savunuyor da değildir. Herder'in nezdinde dil insanda fıtrî/doğuştan bir meleke olmayıp gelişiminin uzun tarihî sürecindeki bir kazanımıdır. İnsanoğlu bu kazanımı sayesinde içgüdü eksikliğini telâfi etmiş, güvenlik duygusuyla yaşayabileceği ve hemcinsleriyle kolayca dayanışma kurabileceği bir cemiyet haline geçmiştir.

West'in de belirttiği gibi (1998: 51) Herder'e göre dil, bilinçte ya da "refleksiyon"da örtük olarak bulunan insana özgü bellek ve önceden kestirme güçlerinin temelidir. Anılan güçler, insanın hayvanlara nazaran yetersizliğini ve güçsüzlüğünü telâfi eder; hayvanın içgüdüsel tepkilerinin sabitliğine/değişmezliğine mukabil insanın hürriyete sahip olmasına imkân verir. Herder açısından dil -Kant'çı bir terminolojiyle söylendiğinde- ne sadece "tabiat" alanına ne de sadece "hürriyet" ve yaratıcılık alanına ait bir fenomendir; Herder'in felsefesinde bu iki alan tek bir "organik form" ideasında birleşmiştir. Merhum Gökberk'in de belirttiği gibi, Herder için "tabiat" ile "hürriyet" arasında bir ikilik yoktur; hürriyet, tabiatın ileriye doğru gelişmesindeki bir basamaktır (1997: 136). Bu itibarla da Herder'in felsefesini, kâinatı "organik-dinamik" bir bütünlük olarak gören bir tasavvurun ürünü şeklinde değerlendirmiştir (1997: 136). Herder bu tasavvuruna uygun biçimde, dili de bir "organizma" olarak görmüştür.

Herder olgunluk dönemindeki Tanrı tasavvuruyla, tanrısal (veya semavî) olan ile tabiî olan arasında bir fark gözetmez. İnsanı içgüdüleri eksik bir varlık olarak diğer mahlûkattan ayıran, tabiattır. Tabiat da Tanrı'nın en büyük vahyi olduğuna göre, insanı dili icat etmeye götüren bu eksiklik itibariyle dilin kökeni bir bakıma da tanrısaldır.

Böylece Herder negatif teolojisine uygun bir şekilde dilin kökenini, insandaki tabiî bir fazlalığa değil, fıtratında bulunan bir eksikliği tamamlama çabasına bağlamaktadır.

Herder'in dil anlayışı, başta Wilhelm von Humboldt olmak üzere birçok düşünüre ilham vermiştir. Humboldt her dilin bir dünya görüşünün taşıyıcısı olduğu fikrini ve dilin bir ürün değil bir etkinlik olduğu yaklaşımını büyük oranda Herder'in mirasına borçludur. Herder'den ilham alan bir başka isim de çağımızın önde gelen dil filozoflarından Chomsky'dir. Chomsky'nin meşhur "kartezyen dilbilim" yaklaşımının tarihî dayanakları arasında Descartes'ın izinden gittiğini düşündüğü Herder de yer alır. Kartezyen anlayışın ihtiva ettiği ve dilin insan ile hayvan arasındaki ayırıcı hattı çektiği fikri, Herder'de en üst noktasına ulaşmıştır ve Chomsky de bunu değerli bulur.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Akarsu, Bedia (1984), *Wilhelm Von Humboldt'ta Dil-Kültür Bağlantısı*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Chomsky, Avram Noam (1969), *La Linguistique cartésienne*, traduction française par Nelcya Delanoë et Dan Sperber, Paris: Seuil.
- Gökberk, Macit (1997), *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Herder, Johann Gottfried (1834), *Idées sur la Philosophie de l'histoire de l'humanité*, 1.Cilt, traduction française par Edgar Quinet, Paris: chez F.G. Levrault.
- _____ (1827), *Idées sur la Philosophie de l'histoire de l'humanité*, 2.Cilt, traduction française par Edgar Quinet, Paris: chez F.G. Levrault.
- _____ (1977), *Traité sur l'origine de la langue*, traduction française de Pierre Pénisson, Paris: Aubier-Flammarion.
- _____ (1996), *Dieu: quelques entretien, traduction française par Myriam Eienenstock*, Paris: PUF.
- Penisson, Pierre (1977), "Introduction" in *Traité sur l'origine de la langue*, Paris: Aubier-Flammarion.
- _____ (1993), *Essais sur l'origine des langues*, Paris: G. Flammarion.
- West, David (1998), *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yay.

8. Bölüm
YAKINÇAĞ FELSEFESİNDE DİL

36 | Renan'ın dil anlayışı nasıl tasvir edilebilir?

Tarih, filoloji, ilâhiyat başta gelmek üzere pek çok alanda eser vermiş bir düşünür olan Ernest Renan dil üzerine felsefî tespitlerde de bulunmuştur. Pozitivizmin ılımlı bir versiyonu ile agnostisizmi harmanlayan bir düşünür olarak Renan'ın "dilin vahyedilmişliği" adıyla andığı tezi eleştirdiğini, kitabımızın dilin kökeni sorununa ayrılmış bölümünde incelemiştik. Şimdi de dilin kökeni ve gelişim evreleri hakkında onun iddialarını görelim.

Renan'ın dilin kökeni ve gelişim evreleri, onun insan aklının tarihteki gelişimine dair aşamalandırmasına paraleldir. Comte'un "üç hal kanunu"ndan esinlendiği tartışmaya yer bırakmayan bir şekilde Renan insan aklının tarihte şu üç halden geçtiğini savunur: [1] Senkretizm hali: Olguların, olayların genel ve muğlak bir şekilde kavrandığı dönem. [2] Analitik hal: Kısımların ayrı ayrı kavrandığı dönem. [3] Sentez hali: Kısımlardan sağlanan bilgiyle bütünün yeniden idrak edildiği dönem (1848: 301).

Renan'ın felsefî görüşünün şekillenmesinde Comte kadar etkili olmuş diğer bir filozof da Herder'dir.

Hemen belirtmek gerekir ki Renan da, dilin kökeni problemini tartışmaya yer bırakmayacak kanıtlar ışığında çözüme kavuşturmanın imkân dâhilinde bulunmadığının ayırdında bir yaklaşım sergiler. Renan dilin kökeni problemini aydınlığa kavuşturmanın önünde duran engele dikkat çekerek şöyle sorar: «... birkaç dilin içerildiği bu devasa ve insanın eseri olan karmaşıklık yumağında, birtakım yörelerde katmanlar halinde üst üste binmiş gibi duran halklar ve bölge dilleri arasında, ilkel dünyanın izini kim bulabilir ki?» (1848: 167). Bununla birlikte, Renan ilk ortaya çıktığı halini az çok muhafaza etmiş otantik dillerin yeryüzünde hâlâ mevcut olduğunu ve onların örnek alınabileceğini kaydeder (1848: 167). Ona göre insanlık tarihi boyunca bütün dilleri tek tek ele alarak onların, aynı zamanda insanın akıllı ruhunun da güzergâhı olan senkretizmden analize doğru gidişatını doğrulamak mümkün olacaktır (1858: 157). Yani diller sadece dilin ilk/başlangıçtaki halinin değil, insanın düşüncelerini ilk dışavurma usullerinin de örneğidir.

Renan, insanoğlunun ilk usullerinin bilgisine nüfuz etmemizi sağlayacağına inandığı bir "ilk psikoloji" kurmanın önemine işaret eder ve bunun bir prelüdünü de sunmaya çalışır (1848: 167). Ona göre dilin kökeni problemi ile akıllı ruhun kökeni problemi aynı şeydir (1848: 166). Renan'ın yukarıda açıkladığımız üç hal yasası uyarınca, ilk insanların yaşadığı çağ aklın "senkretizm" haline tekabül eder. Renan o çağı "her şeyin üst üste yığılmış olduğu ve birbirinden ayırt edilemediği" bir hal biçiminde tasvir eder (1848: 302): «Semâ ile arzın birbirine karıştığı o ufukta, insan Tanrı idi, Tanrı da insan» (1848: 168). Ona göre, dinin felsefe, şiirin bilim, yasanın ahlâk olduğu bu iç içe geçmişlik halinin üstünlüğü ise "kendiliğindenlik" [*spontanéité*] ve "yaratıcılık"tır (1848: 303). Diller de senkretizm çağında insanın akıllı ruhunun bu doymak bilmez yaratıcılık iştahı ile bir anda ve dünyanın farklı bölgelerinde yaratılmıştır.

Renan'a göre dil, insan fıtratında bulunan "tanrısal bir armağan"dır (1848: 261). Dil, "kendiliğinden aklın" [*la raison spontanée*] derunî faaliyetinin eseridir (1848: 261). Renan'a göre, dilin ortaya çıkışı bağlamında "belirleyici neden"in Tanrı mı yoksa insan mı olduğunu sormak anlamsızdır: Kendiliğinden olan şey hem tanrısal hem insanîdir (1848: 261). Renan'ın bu görüşünde Herder'den esinlenmiş olduğunu tereddütsüzce söyleyebiliriz. Şu bakımdan: Herder tanrısal ya da semavî olan ile tabiî olan, yani kısaca Tanrı ile Tabiat arasında bir fark gözetmemektedir. İnsanı içgüdüleri eksik bir varlık olarak diğer mahlûkattan ayıran Tabiat'tır ve insanı dili icat etmeye götüren bu eksiklik itibariyle de dilin kökeni insanî olduğu kadar tanrısaldır.

Renan'a göre, düşüncelerini ve duygularını dışavurmak insanda doğal bir ihtiyaçtır ve bu amaçla da insanın "söz"ü kullanması hem organik üretimi hem de ifade gücü bakımından son derece doğaldır (1858: 89-90). Renan insanın, gözü görmede, kulağı duymada kullanmasına bir keşif olarak bakmak ne kadar saçma ise, sözün de ifade aracı olarak kullanılmasını "icat" diye adlandırmanın da o kadar saçma olacağını savunur (1858: 90). Bu itibarla da Renan insanın işaret kullanma melekesine, tıpkı görme veya işitme melekesine malik bulunduğu gibi malik olduğunu düşünür (1858: 90). Neticede ona göre bedenin farklı organlarının kullanılmasının tecrübenin bir sonucu olduğu ne kadar söylenebilirse, eklemli seslerin kullanılmasının refleksiyonun bir sonucu olduğu da o kadar söylenebilir (1858: 90). Renan'ın dilin kökeni meselesi bağlamında Herder'den en önemli farkı da bu noktada karşımıza çıkar. Herder'e göre insanda refleksiyon [Almancası: *besonnenheit*] tabiî eğilimi vardır ve insanın konuşan bir varlık olması bu eğilimiyle alâkalıdır. Oysa Renan dilin, insanın akıllı ruhunun tabiî bir uzantısı olarak fışkırdığı senkretizm çağında, insanın henüz refleksiyonda bulunamadığına inanır. Zira ona göre refleksiyon, dillerin ikinci evresi olan "analiz" çağında ortaya çıkan bir ameliyedir.

Bu bağlamda, Renan'ın genel olarak insan müdrikesinin tarihteki terakkisini yöneten ilke gözüyle baktığı üç hal yasasını dillerin evrimine nasıl uyarladığını tartışarak açmak da yerinde olacaktır. Tarihteki ilk evre olan senkretizm çağı, dillerin (dinlerin, şiirin, efsanelerin, ahlâkın, vb.) yaratıldığı dönemdir. Renan senkretizm çağında insan müdrikesinin henüz ayrımlar yapmaya muvaffak olamadığını ve her şeyi bir karışım halinde tasavvur ettiğini şu sözlerle kaydeder: «İlkel insan ayırıp bölmez; şeyleri tabiî halleriyle, yani organik ve canlı görür. Onun için hiçbir şey soyut değildir; çünkü soyutlama hayatın parçalanmasıdır; her şey somut ve canlıdır. Ayırt etme işi başlangıçta yoktur; ilk bakış genel ve kuşatıcıdır, fakat belirsiz ve hatalıdır; orada her şey üst üste yığılmıştır, birbirinden ayırt edilmez» (1954: 68). Ama Renan insan düşüncesinin şeylere daha dikkatlice nüfuz etmeye ihtiyaç duyduğundan, insanın bu ilkel birlik halinde durup kalmamış olduğuna hükmeder (1954: 71). Böylece senkretizm çağını "analiz" takip eder. Analiz, şeylerin kısmî olarak, yani teker teker görüldüğü bir idrak halidir (1954: 71). Analiz, doğruluk, açıklık ve ayırt etme çağıdır; artık yaratılmaz, tahlil edilir; düşünce kısımlarına ayrılır, parçalanır (1954: 71).

Renan'a göre diller de başlangıçta senkretik bir haldeyken, yani her şeyi bir anda ve karmakarışık ifade eden bir yapıdayken analiz çağında söylenmek istenen şeyleri ayırt ederek, bölerek parça parça ifade eder: «Dünyanın her yerinde eski bir dil, aslında farklı bir dil olmayan, daha ziyade ondan önce gelen dilin farklı bir çağına tekabül eden yaygın bir bölgesel dile yerini terk eder. Daha arifane, kelimelerin ilişkilendirilmesini ifade edecek çekimlerle yüklü, idealar düzeni -her ne kadar bu düzen, yerini alacak dile kıyasla daha kısıtlıysa da- bakımından daha zengin bu eski dil, akıllı ruhun/tinin, unsurları, karanlık bir birlikte harmanladığı ve kısımların analitik görünüşünü "bütün"de gözden kaybettiği ilkel/başlangıçtaki kendiliğindenliğin bir temsili gibi görünmektedir. Bunun aksine, daha açık, daha belirtik olan ve eskilerin bir araya topladığı şeyleri ayıran, her bir ideaya, her bir bağıntıya

özel ifadesini vermek için eski dilin mekanizmasını kıran modern diyalekt, analiz etmedeki bir gelişmişliğe ve gitgide daha zorlayıcı bir hal alan hızlı kavrayış ihtiyacına tekabül eder» (Renan, 1863: 412). Onun nazarında analizin senkretizmden ileri olmasının tek sebebi, üstün bir hale varmanın zarurî vasıtası olmasıdır (1954: 73): Sentez. O halde geriye, cevaplamamız gereken bir soru kalır: Dillerin analitik haline göre -Renan'ın muştuladığı- sentez dönemini daha olgun kılacak olan yanı nedir?

Renan'ı Comte'a benzeterek bizim yakıştırdığımız isimle "üç hal yasası"na ilişkin tasvirindeki bütün ayrıntılara -konumuzdan uzaklaştıracağı için- maalesef yer veremiyoruz. Sorumuzun cevabı özü itibariyle şudur: Senkretizmdeki "birlik", analiz halinde ortadan kalkmış, birliğin yerini "çokluk" almıştır. Bilimler birbirinden kopmuş, aklın birliği parçalanmıştır. Ama mükemmel bilimin, ancak kısımların analizine ve tek tek görülmesine dayanmak şartıyla mümkün olacağı da Renan'ın bir kabulüdür (1954: 76). Nihayet, Renan'ın geleceğini müjdelediği sentez çağında o mükemmel birlik yeniden tesis edilecektir. Sentezin senkretizme ve analize üstünlüğü, senkretizmdeki birliği ve analizdeki çokluğu kendinde toplamasıdır (1954: 77). Renan sentezi bu itibarla, hayatı kavramada en yüksek idrak seviyesi olarak değerlendirir: «Çünkü hayat ne mutlak birlik ne de çokluktur; hayat birlikteki çokluktur» (1954: 83).

Böylece, Renan'ın üç hal yasasındaki ilk iki çağ olan [1] senkretizmin ve [2] analizin, dillerin ifade usullerinin gelişimindeki [1] "karmaşıklık/ muğlaklık" ve [2] "belirlilik" evrelerine karşılık geldiği görülür. Üçüncü çağa, senteze gelince: Bu dil, henüz dünyada konuşulmamış bir dildir. Daha doğrusu, mevcut haliyle dillere dair fütüristik bir tasavvurdur Renan'ın takdim ettiği. Dillerin gelecekteki sentez haline ilişkin doğal olarak Renan'ın pozitif bir belirlemesi yoktur. Renan'ın sunduğu malzemenin söylememize müsaade ettiği tek şey, sentez çağının muştulanmış dilinin, "birliği ve çokluğu", "vahdeti ve kesreti" ifade etmede mahir bir dil olacağıdır.

Renan insanın dili, melekelerinin doğal ve kendiliğinden bir şekilde kabarıp taşmasıyla irticalen meydana getirmiş olması gerektiğine inanır (Renan, 1864: 218). Böylece sözün, bilinçsizce ve sanki tanrısallığın etkisi altında faaliyette bulunan insan tabiatının içsel kuvvetlerinin eseri olduğunu düşünür (1858: 92). Renan'ın dilin kökeni problemine yaklaşımında dikkat çekici bir husus da şudur: Dilin kökeni hakkındaki tespitleri, onun tek köken [*monojenez*] taraftarı olmadığının açık delilidir. Renan'ın dillerin doğuşu hakkındaki, senkretizm çağında yeryüzünün çeşitli bölgelerinde yaşayan kavimlerin akıllı ruhundan bir anda çıktığı doğrultusundaki betimlemesi, onun çoğul köken [*polijenez*] taraftarı olduğunu açığa çıkarır. Renan dili bir anda oluşmuş ve her ırkın dehasından aynı anda fışkırmış gibi görmekte ısrarlı olduğunu kaydeder (1858: 16). O halde, dilin başlangıçtaki birliği fikrini içeren ve *Kitab-ı Mukaddes*'e dayanan "Âdem lisanı" hipotezi, Renan'ın nazarında geçerli değildir. Diller, başlangıçta bütün insanlarca konuşulan tek bir köken dilden çıkan dallar halinde evrimleşmemiştir. Renan dillerin, Hint-Avrupa, Sâmi, Fin, Okyanusya gibi büyük dil aileleri halinde doğmuş olduğunu savunur (1858: 116). Ona göre farklı dil aileleri arasında silinmesi imkânsız sınır çizgileri bulunur (1858: 205).

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Renan, Ernest (1848), *L'Avenir de la science*, Paris: Calmann-Lévy.
- _____ (1858), *De l'Origine du langage*, Paris: Ed.par Michel Lévy Frères.
- _____ (1863), *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Paris: Ed.par Michel Lévy Frères.
- _____ (1864), *Etudes d'histoire religieuse*, Paris: Ed. par Michel Lévy Frères.
- _____ (1946), *Nutuklar ve Konferanslar*, Çev. Ziya İshan, Ankara: MEB Yay.
- _____ (1954), *Bilimin Geleceği*, 2. Cilt, Çev. Ziya İshan, Ankara: MEB Yay.

- _____ (1965), *Bilimin Geleceği*, 1. Cilt, Çev. Ziya İshan, Ankara: MEB Yay.
- _____ (2011), *De la Métaphysique et de son Avenir*, elektronik edisyon: http://fr.wikisource.org/wiki/De_la_%C3%A9taphysique_et_son_avenir

37 | Humboldt'un dil anlayışı kısaca nasıl açıklanabilir?

Wilhelm von Humboldt hem genel dilbilim hem de dil felsefesi alanında büyük bir isimdir. Cassirer'in de söylediği gibi (1997: 147) Humboldt yeryüzündeki dilleri sınıflandırma ve dilleri belli temel tiplere indirgeme yönünde ilk adımı atan kişidir. Kardeşi Alexander von Humboldt'un Amerika Kıtası'ndaki araştırma gezilerinden edindiği bulguları kullanarak Amerikan yerli dillerinin ayrıntılı bir tasvirini yapmış ilk kişidir. Humboldt'un dil üzerine felsefî görüşü ise, her dilin o dili konuşan millete özgü bir dünya görüşünün taşıyıcısı olduğunu temel alır. Bu temele istinaden Altuğ (2001: 60) Humboldt'un dil görüşünün rölativist özelliğine dikkat çekerek Hamann'ın ve Herder'in başını çektiği "Aydınlanma felsefesinin dil anlayışına karşı çıkış hareketi"ne nihaî çizgilerini kazandırdığı değerlendirmesinde bulunur. Rölativist dil görüşüyle Humboldt'un, kitabımızın 2. Bölümünde dil-kültür ilişkisi bağlamında ele aldığımız Sapir-Whorf hipotezine ilham kaynağı teşkil etmiş olması da kuvvetle muhtemeldir.

Ancak şunu da eklemeliyiz ki Humboldt'un görüşünün tek tek halkların konuştuğu diller bakımından sergilediği rölativizm yanında, Harris ile Taylor'ın da işaret ettiği gibi (2002: 146) dilin düşünceyle bağlantısına yaklaşımı bir "mutlakçılık/absolutizm"dir. Adı geçen yorumcuların, köklerinin Port-Royal gramerine uzandığını vurguladığı mutlakçılık, bütün dillerin birtakım tümel/evrensel özellikleri paylaştığını varsayar. Böylece, Humboldt'un dil görüşünü ele alırken şu iki farklı hususu birbirinden ayırt etmekte

fayda vardır: Humboldt'un görüşü, düşüncenin (insandaki ortak) yapısının dilin yapısını belirlediğini savunan Aydınlanma filozoflarının anlayışı karşısında [1] bir rölativizm gibi görünürken, insanda bütün dilleri anlayabilme potansiyelinin bulunduğuna ve dillerin formunun ortak olduğuna inanması itibariyle kendini [2] bir mutlakçılık şeklinde sunar. Toparlarsak, Humboldt Aydınlanma'nın filozoflarının evrensel aklın yapısının dilin yapısını belirlediği şeklindeki perspektifinin tersinden bakarak, dilin yapısının düşünceleri belirlediğini öne sürer.

Humboldt'un dil anlayışını şekillendiren eleştirel hareket noktası üzerinde duran Akarsu'nun (1984: 19) şu tespiti de çok önemlidir: «... Humboldt kendine kadar gelen dil anlayışlarının hepsiyle birden savaşmıştır. Dili insan aklının ürünü olarak ele alan rasyonalistlerle de; dilin, doğanın seslerini taklitten doğduğunu ileri süren pozitivistlerle de; dili, duyuların bir kendilerini açması olarak kabul eden empiristlerle de, dili Tanrı tarafından insanlara hazır olarak verilmiş kabul eden teolojik görüşle de savaşmıştır.»

Humboldt'a göre dillerin yapısının insan neslinde arz ettiği farklılıklar, milletlerin zihinsel yapılarındaki çeşitlilikten kaynaklanır (2011: 136). Humboldt dillerin, milletlerin dünyayı nasıl görüp idrak ettiğine bağlı olarak farklılaştığını savunur: «... her dilde özel/ayrı bir dünya görüşü vardır. [...] dil ile millet arasındaki bağ öyle sıkıdır ki ikisi arasındaki etkileşim belirli bir istikamete dönünce bu mecburen bir bütünlük özelliğiyle nihayete erer. [...] her dil ait olduğu milletin çevresine, ancak aynı zamanda bir başka dilin çemberine geçildiği ölçüde dışına çıkılabilecek olan bir çember çizer» (Schaff, 1969: 9-10).

Diğer yandan dili tamamına ermiş bir ürün gibi görmemek gerektiğine dikkat çeken Humboldt (2011: 136) dilin bir eser [*ergon*] değil bir faaliyet [*energeia*] olduğunu savunur (2011: 138). Dilin sadece bir adlandırma ve iletişim aracı olmadığını söyleyen Humboldt (2011: 136) dili insanın akıllı ruhundan [*Geist*] doğal bir zorunlulukla fışkıran yaratıcı bir yeti olarak görür. Akarsu'nun da vurgu-

ladığı gibi (1984: 40) Humboldt dili sadece düşünmenin vasıtası olarak değil, aynı zamanda düşünceyi meydana getiren bir şey olarak kavrar. Ona göre dil "düşüncenin mükemmelleşmesi ve insanı insan olarak belirleyen yeteneğin doğal gelişimidir" (Humboldt, 2011: 159). Bu itibarla da Humboldt'un nezdinde insanlığı dili icat etmeye götüren dürtü, Locke'un ortaya koyduğu haliyle iletişim gibi dışsal bir dürtüye indirgenemez. Humboldt'a göre dil insanın akıllı ruhunun iç kuvvetlerinden kendiliğinden fışkırarak doğmuştur.

Özetlemeye gayret ettiğimiz dil anlayışıyla Humboldt pek çok filozofa ilham vermiştir. Her bir dilin diğer dillerden farklı bir dünya görüşünü temsil ettiği teziyle, Gadamer'in "hermeneutik tecrübenin ortamı olarak dil" telâkkisine ilham verdiği söylenebilir. Humboldt'un düşünce ile dilin birliğine yaptığı vurgudan Gadamer övgüyle bahsetmektedir (Gadamer, 2009: 196). Diğer yandan bütün dillerin genel formunun aynı olması gerektiği teziyle de başka bir filozofa, Chomsky'ye ilham vermiştir. Humboldt bu tezini şöyle beyan eder: «Dile doğal yetenek, insanların ortak yeteneği olduğu ve herkes bütün dilleri anlama anahtarını içinde taşıdığı için şu sonuç kendiliğinden ortaya çıkar: Bütün dillerin formu genel olarak aynı olmak zorundadır» (Humboldt, 2011: 160-161). Chomsky kendi "doğuştancı" dil anlayışının tarihsel dayanakları arasında Humboldt'un adını hürmetle anar. Chomsky dilin sınırlı sayıda malzemeyle -her dilin ihtiva ettiği belli sayıdaki kelimeyle- sınırsız sayıda cümle üretmeye imkân tanıması bakımından sergilediği limitsiz kapasiteye dikkat çekmiş kişi olarak da Humboldt'a atıfta bulunur (Chomsky, 1971: 18-19).

Son olarak şunu da ekleyelim ki Humboldt'un dil anlayışının destekleyen filozoflar kadar karşı çıkanlar da olmuştur. Bunların başında Benedetto Croce gelir. Akarsu'nun başka kelimelerle belirttiği gibi (1984: 25) Croce'ye göre dil her şeyden önce estetik bir fenomendir. Croce'nin dil felsefesinin merkezinde "ifade/dışavurum" kavramı bulunur. Croce için her ifade kökeni itibariyle sanatsaldır ve bir

kişisel yaratıcılığın ürünüdür. Ona göre dilin asıl belirdiği yer, bireysel ifadelerdir. Croce bu bakımdan Humboldt'u eleştirir: Düşüncenin (mantıksal) açılıp serilme aracı olarak söz anlayışıyla Humboldt'u, sözü tek boyuta indirgemekle suçlar (Croce, 1904: 328).

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Akarsu, Bedia (1984), *W. von Humboldt'ta Dil-Kültür Bağlantısı*, İstanbul: Remzi Kitabevi Yay.
- Altuğ, Taylan (2001), *Dile Gelen Felsefe*, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Chomsky, Avram Noam (1971), *Aspects de la Théorie Syntaxique*, Fr. Çev. Jean-Claude Milner, Paris: Seuil.
- Croce, Benedetto (1904), *Esthétique comme science de l'expression et linguistique générale*, Fr. Çev. Henry Bigot, Paris: V.Giard & E. Brière.
- Gadamer, Hans-Georg (2009), *Hakikat ve Yöntem*, 2. Cilt, Çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yay.
- Harris, Roy – Taylor, Tablot J. (2002) *Dil Bilimi Düşününde Dönüm Noktaları I*, Çev. Eser E. Taylan, Cem Taylan, Ankara: TDK Yay.
- Humboldt, Wilhelm von (2011), "Dil Yapılarının Çeşitliliği", *Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri* içinde, Çev. Gürsel Aytaç, Ankara: Phoenix.
- Schaff, Adam (1969), *Langage et Connaissance*, Fr. Çev. Claire Brendel, Paris: Editions Anthropos.

38 | Bergson dile nasıl yaklaşır?

Dil felsefesi alanında müstakil bir eser kaleme almamakla beraber Henri Bergson'un çeşitli eserlerine serpiştirilmiş halde bulunan dil anlayışı, onun bilgi teorisine ve toplum felsefesine sıkı sıkıya bağlıdır. Bergson'un dil anlayışından bahsederken ayrıntısına ineceğimiz şu hususu, kendimize kılavuz almak üzere peşinen ortaya koyalım: İnsanın [1] dil melekesi/yetisi [*le langage*] ile [2] tek

tek diller [*les langues*] arasında yerinde bir ayrım gözeten Bergson'un nezdinde, birincinin kaynağı tabiî/doğal, ikincinin kaynağı içtimaî/sosyaldir. Bergson'a göre içgüdünün âletlerinin organik olması itibariyle, hayvanların işaretleri organik ve tamamen tabiî bir dil meydana getirir. Hayvanların diliyle insanın dil melekesinin/yetisinin [*le langage*] kaynağı aynıdır: içgüdü (1932: 16). Dilin kaynağı, bir arada yaşama içgüdüsüdür. Buna karşılık, zekânın diğer bütün âletleri gibi -Türkçe, Fransızca, vb.- tek tek diller de icat edilmiş, dolayısıyla "yapay" âletlerdir.

Bergson dilin insanda tıpkı yürümek gibi tabiî bir meleke/yeti olduğunu düşünür (1969: 49). Tek tek diller ise dil yetisini kullanmanın bir ürünüdür (1932: 16). Bergson insan dilini, hayvanların (karıncaların) birbirleriyle işaretleşmesiyle karşılaştırır: Onların, birinden diğerine değişmeyen [*invariable*] işaretlerden meydana gelen tabiat vergisi bir dili vardır; insanoğlu ise zekâsı sayesinde, potansiyel olarak sahip olduğu konuşma yetisini kullanarak çeşitli diller icat etmiştir. Bu itibarla, Bergson açısından dilin, insanoğlunun icat ettiği âletlerden biri ve belki de en önemlisi olduğunu söylemek mümkündür.

Ona göre insanın dil yetisinin ilkel/kökensel [*primitive*] işlevi ise, "ortaklaşa çalışmak üzere iletişimi sağlamak"tır (1969: 49). Bergson dilin kökensel işlevinin iletişimi sağlamak olduğunu kabul ederken, iletişimin sosyal faydaya yönelik bir etkinlik olduğunun altını çizer. Dilin şu iki amaçla kullanımı üzerinde durur: "buyurucu" [*prescriptive*] ve "tasvir edici" [*descriptive*]. Dilin buyurucu kullanımında faaliyete doğrudan bir çağrı; tasvir edici kullanımında ise, gelecekteki faaliyet bakımından eşyaya veya onların özelliklerinden birine dikkat çekilmesi söz konusudur (1969: 49). Bergson bunların her ikisinde de dilin esasen, sosyal bir işlev gördüğünü savunur. Dilin ve kelimelerle işaret edilen genel ideaların, faydaya dönük olduğunu belirttiği sırada Bergson'un bununla, dilin sosyal organizasyonu mümkün kıldığını hesaba kattığı anlaşılmaktadır.

Bergson dilin, zekânın özgürleşmesine katkısının büyük olduğunun altını çizer. Ona göre kelimeler, sadece

bir şeyden ötekine yol almayı sağlamakla kalmaz, aynı zamanda algılanmış olan şeyden, onun hatırasına, temsiline [*représentation*], yani ideasına geçmeye imkân tanır (Bergson 1907: 99). Böylece dil, duyumları idealar haline getirerek "soyutlama" yapmaya imkân verir. Bu itibarla tek tek şeylerden, onların genel idealarına, yani kavramlara geçiş, dil sayesinde mümkün olmaktadır. Bergson kelimenin ve ideanın kökeninin [*origine*] aynı olduğunu belirtir (1969: 49). Bu köken, Bergson için "soyutlama"dan veya aynı anlama gelmek üzere "genelleştirme"den başka bir şey değildir.

Aslına bakılırsa Bergson, realitede var olan her şeyin bireysel/tikel olduğu ve tümelliğin realitede mevcut bir şey olmadığı biçimindeki nominalist bakış açısına çok da uzak değildir: «Bir bakıma, hiçbir şey başka hiçbirine benzemez, çünkü bütün objeler farklıdır» (Bergson, 1969: 34). Aynı şekilde, Bergson için idealarımız arasında da farklılıklar vardır. Bu hususu açmaya gayret edelim. Bergson, ideaların zihnimizde [*notre esprit*] bulunduğu sırada henüz, kelimeler aracılığıyla ifade etmek/dışavurmak üzere giydirildikleri bayağı forma sahip olmadığını savunur (1888: 83). İdealar başka zihinlerde de aynı adı taşısalar bile, hiç mi hiç aynı şeyler değildir (1888: 83). Bergson idealarımızın farklılığını, felsefesinin karakteristik yanına uygun bir şekilde "vitalist" bir benzetmeyle açıklar: İdeaların her biri, bir hücrenin organizmada yaşadığı tarzda yaşar. "Ben"in genel durumunu değiştiren her şey, bizzat ideayı da değiştirir (1888: 83). Demek ki idealar, zihnimizdeki halleriyle, kişiden kişiye değiştiği gibi belirli bir K kişisinin ideaları da değişime uğrayabilir.

Bergson farklı farklı şeyleri neden bir araya topladığımızı ve aynı kelimeyle adlandırdığımızı sorar (1932: 58). Bu soruya cevabı, "dilin kullanışlılığı" için böyle yapıldığıdır. Şüphesiz ki tek tek her şeye ayrı bir özel ad verilmeye kalkışacak bir dil, aslında "konuşulamayacak" ve bu itibarla da artık "dil-olmayan" bir şeydir. Her bireyin ayrı bir kelimeyle adlandırılacağı böyle bir dilde, kavramsal düşünce de konuşma da imkânsızlaşırdı. Bu bakımdan "genellik",

kavramsallaştırmanın ve dilin tabiatında vardır. Kavramsal düşüncenin soyutlamaya ve genelleştirmeye dayalı yapısı, Bergson'un dili bir engel olarak değerlendirmesinin başlıca sebebidir: «En canlı düşünce, onu dile getiren ifadede donar» (1907: 81). Bergson'a göre dil, realiteyi sabitler ve bu suretle onun özünü meydana getiren hareketi ve değişimi görmemizi engeller. Kavramsallaştırma, sevke tâbi [*discursive*] düşünceye imkân vermekle birlikte, "Soyutlarken aynı zamanda genelleştirir, tek bir özelliği ancak sonsuz sayıdaki şey ile ortak kılarak simgeleyebilir» (1969: 103). Demek ki Bergson'un nezdinde kavramlar, şeylerin özel yanlarını dışarıda bırakmakla onların aslını da tahrif etmektedir.

Bergson'a göre algılarımız, duyumlarımız, heyecanlarımız ve idealarımız bize kendilerini iki cihetten sunar: Birincisi, net, belirli, ama kişisizdir; diğeriyse, bulanık, hareketli, dolayısıyla da "ifade edilemez"dir; çünkü dil, hareketliliği [*mobilité*] sabitlemeden kavrayamaz (Bergson 1888: 80). Bergson bu hususu şöyle bir örnekle açar: İlk defa gittiğimiz bir şehirdeki ilk gezintimizde, çevremizdeki şeyler üzerimizde bir izlenim bırakır. Sonraları, o şehirdeki binaları her gün görür, onların aynı nesneler olduğunu bilir ve aynı adla anarız. Fakat yıllar geçtikçe, o binaların da tıpkı bizler gibi yaşadığını ve yaşlandığını fark ederek şaşırırız (1888: 80). Bergson böylece, nesneler sürekli değiştiği halde, onları adlandırdığımız kelimelerin sabit kaldığına dikkat çeker.

Bergson dışsal, yani sosyal hayatımızın, içsel ve bireysel mevcudiyetimizden daha büyük bir pratik önem taşıdığını açıklar (1888: 81). Bu amaçla, dil yoluyla dışavurmak/ifade etmek üzere izlenimlerimizi katılaşmış bir hale getiririz. Kelimelerde katılaşan izlenimler, aslında sürekli oluş halindeki nesneler dünyası hakkındaki fikrimizi de sabitler. Bergson'un bu konudaki örneğini nakledersek, meselâ çocukken hoşumuza giden bir kokudan ya da parfümden şu gün iğrenebiliriz. Beğenimiz değiştiği halde "koku" ve "parfüm" kelimeleri hâlâ aynı kalır. Duygular sürekli değiştiği halde, onların kaynaklandığı nesne, ad-

landıran kelime değişmediğinden, sabit gibi görülür. Sosyal hayat, bireysel bilincin bu kalıcı olmayan ve ele avuca sığmayan izlenimlerinin belli kelimelerle ifade edilmesini gerektirir; ama kelimeler kendi durağanlıklarını, kaynaklandıkları duyumların tabiatına ters bir biçimde onlara dayatır (1888: 81).

Bergson'a göre hayattaki her şey gibi duygular da açılan, gelişen ve biteviye değişen şeyler olduğu halde onları adlandıran kelimeler durağan ve sabittir (1969: 16). Sosyal hayat, duygularımızı da kelimelere tercüme etmemizi gerektirir. Ne var ki Bergson açısından, bu tercüme işleminin upuygun olmadığı açıktır. Ona göre içsel hayat tahayyüllerle/imgelerle temsil edilemez. Hele hele kavramlarla, yani soyut idealarla temsili bundan daha az kabildir (1969: 102). Kelimeler "içsel hayatımızı" temsil etmekte kifayetsiz vasıtalardır: «Ruhumuzun hissettiklerini tamamen tercüme etmekte başarısızlığa uğrarız: düşünce, dil ile aynı ölçüye vurulamaz [*incommensurable*]» (1888: 101). Bergson böylece, dilin "bireysel olan"ı kuşatamadığını; kelimelerin, etkilenimlerimiz ve düşüncelerimiz arasındaki kişisel farklılıkları ifade etmeye imkân verememesinden dolayı onları âdeta "kişisizleştirdiğini" vurgulamaktadır. Dil bu açıdan bireysel olanın ifade edilmesinin önünde engeldir.

Bergson içsel hayatımızın nihaî ve tüketici bir şekilde dile getirilebilir olmadığına dikkat çeker: «Bilinç durumlarımız, kelimelerde katılaşır ve somut, yaşayan benimiz psikolojik olguların dışsal kabuğuyla kaplanır. Dilin kullanışlılığı ve sosyal ilişkilerin kolaylığı açısından, bu kabuğu delmemeyi ve onun üzerini kapladığı objenin formunu tastamam resmettiğini varsaymamız, menfaatimiz icabıdır» (1888: 103). Öyle anlaşılmaktadır ki Bergson, bireysel olanın bozuk bir tercümesinden ibaret kalan konuşmanın, sosyal hayata uyumu mümkün kılarak bireyin menfaatine hizmet ettiği kanısındadır. Bu bağlamda Bergson, karşılıklı konuşmanın, muhafaza edici işlevini vurgular: «Karşılıklı konuşma, muhafaza etmeye çok benzer» (1969: 50). Bergson karşılıklı konuşmanın sosyal hayata bağlı bir faaliyet

olduğunu ve toplumun da esasen sabitliği hedeflediğini belirtir (1969: 50). Bu itibarla dil, toplumun muhafazasına hizmet etmektedir.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Bergson, Henri (1888), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, elektronik edisyon: http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/essai_conscience_immediate/conscience_imm.pdf
- _____ (1907), *L'évolution créatrice*, elektronik edisyon: http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/evolution_creatrice/evolution_creatrice.pdf
- _____ (1932), *Les deux sources de la morale et de la religion*, elektronik edisyon: http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/deux_sources_morale/deux_sources.pdf
- _____ (1939), *Matière et mémoire*, elektronik edisyon: http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/matiere_et_memoire/matiere_et_memoire.pdf
- _____ (1969), *La pensée et le mouvant*, elektronik edisyon: http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/pensee_mouvant/bergson_pensee_mouvant.pdf

39 | Cassirer'in dil görüşü nasıl özetlenebilir?

Ernst Cassirer'in "sembolik formlar felsefesi" adıyla bilinen yaklaşımında dil merkezî bir konumdadır. Kitabımızın başında insanı "simgeleştiren hayvan" biçiminde tanımladığını belirttiğimiz Cassirer insanın kültür dünyasını var eden şeyin simgeleştirme becerisi olduğunu vurgular. Ona göre akıl, insanın kültür hayatını bütün zenginliği ve çeşitliliği içinde kavrayabilmemiz için elverişli bir terim değildir; simgeleştirme ise insanın karakteristik özelliğini belirten ve uygarlık yolunda yürüyüşünü anlamayı kolaylaştıran terimdir (1997: 42). Mitos, din, sanat, bilim, vb. kültürel formlar da insanın simgeleştirme becerisinin çeşitli görünümleridir. Cassirer kültürel formla-

rın «ortak ve ana zemin olan mitostan yavaş yavaş ayrılıp bağımsızlık kazanmış» olduğunu düşünür (2011: 107). Bu bakımdan Cassirer diğer kültür formları içinde dil ile mitos arasında daha özel bir bağ bulunduğu kanısındadır: «Dil ve mitos yakın akrabadır. İnsan kültürünün ilk evrelerinde dil ve mitosun ilişkisi öylesine yakın ve işbirlikleri öylesine apaçıktır ki, birini ötekinden ayırmak hemen hemen olanaksızdır» (1997: 133).

Cassirer, Max Müller'in dil ile mitos arasındaki kökensel birliği görebildiğini kabul etmekle birlikte ikisini hatalı ilişkilendirdiğine hükmeder. Müller'in (ve mukayeseli mitoloji ekolüne mensup başka araştırmacıların) dil teorisinde mitosu dilin bir yan ürünü olarak görmesi, Cassirer'e göre hatalıdır (1997: 135). Cassirer Müller'in ve taraftarlarının mitosu, dil alanında başlayan ve tehlikeli bir şekilde insan medeniyetinin tümüne yayılan marazî bir hal gibi değerlendirmesine itiraz eder (1984: 34). Aydınlanma filozoflarının yaklaşımından farksız bulduğu Müller'in mitos anlayışının, neticede mitosu büyük bir yanılsamaya indirgemesini eleştirir (1984: 35). Cassirer, Müller'in bu yanılsamanın kaynağı olarak dili gösterdiğini ekler. Müller'in ve taraftarlarının, insanlığın ilkel dönemlerinde dildeki adlandırmaların çok anlamlı, müphem ve metaforik olması sebebiyle mitos gibi bir yan ürün doğurduğu istikametindeki teorisini eleştirir: «Eğer Max Müller'in ve Herbert Spencer'ın teorileri doğu olsaydı, insan uygarlığının tarihinin basit bir yanlış yorumlamanın eseri olduğu sonucuna varmak zorunda kalacaktık. İnsan kültürünü salt bir yanılsama ürünü, sözcüklerle hokkabazlık yapma ve adlarla çocukça oynama olarak düşünme, çok inandırıcı ve akıl alır bir varsayım değildir» (1984: 36). Cassirer'in kökensel birliğine rağmen dilin mitostan farklılaşan yapısını nasıl kazandığına dair değerlendirmelerini gözden geçirelim.

Cassirer'e göre bütün dilsel ürünler aynı zamanda mitik ürünler olarak ve belli mitik güçlerle donanmış biçimde ortaya çıkmıştır (2011: 107). Cassirer çoğu kültürde "dil" anlamına gelen kelimenin kendisinin

de her varlığın ya da hadisenin başlangıcındaki mistik kudret kabul edildiğine dikkat çeker (2011: 107). Böylece "söz"ün en başta "kutsal" alanına yükseltildiğini kaydeder (2011: 108). Ne var ki insan başlangıçta dile atfettiği mitik, mistik ve büyüsel işlevin aslında bir vehim olduğunu uygarlık sürecinde idrak etmekte gecikmemiştir. Cassirer ilkel insanın söz aracılığıyla doğaya hükmetme teşebbüsünün bir vehim olduğunu idrak etmesinin onda yarattığı hayâl kırıklığını şöyle tasvir eder: «Doğaya büyülü sözcük aracılığıyla boyun eğdirme umutlarının tümü boşa çıkmıştı. Ama bunun sonucu olarak insan, dil ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi daha başka bir ışık altında görmeye başladı. Sözcüğün büyüsel işlevi ortadan kalkmış ve yerine semantik işlevi geçmişti» (1997: 137). Toparlarsak, dil ile mitosun ortak kökeni fikrini kesinlikle benimseyen Cassirer buna karşın ikisinin yapısal açıdan asla aynı olmadığını savunur (1984: 32). Zira ona göre dil mantıksal bir karaktere sahipken mitos mantığın bütün kurallarına meydan okuyan bir yapıdadır (1984: 32).

Cassirer *Philosophie der Symbolischen Formen* [Türkçe edisyonu: Simgesel Formlar Felsefesi] başlıklı eserinin "Dil" altbaşlıklı ilk cildinde, dilin tarihte üç ifade aşamasından geçerek geliştiğini savunur: [1] "Mimetik ifade" aşamasında çıkarılan sesler, duyusal etkiye mümkün mertebe yaklaşmaya ve söz konusu etkiyi tastamam taklit etmeye çalışır (2005: 180). Cassirer çocuğun dil gelişiminin ilk evrelerine benzettiği taklit aşamasının ilkel kültürlerin dilinde gözlemlendiğini öne sürer (2005: 180). Dilin bu ilk aşamasında «Somut tek olaya ve onun duyusal imgesine henüz o kadar sıkı sıkıya yaslanır ki âdeta olayı sesle tüketmeyi dener ve genel bir adla yetinmeyip olayın bütün kendine özgü ince ayrıntılarına, özel ve o durum için belirlenmiş ses nüanslarıyla da eşlik eder» (2005: 180).

Dilin gelişimindeki [2] "analojik ifade" aşamasında, önceki evrede üretilmiş seslere benzetilerek yeni sesler meydana getirilir. Cassirer ikinci aşamaya geçişi şöyler tarif eder: «Şimdi artık tek duyusal nesneyi ya da etkiyi,

taklit edici bir ses içinde sabitlenmek söz konusu değildir; tersine seslerin genel bir dizi içinde niteliksel kademelenişi, saf bir ilişki ifadesine hizmet eder» (2005: 184). Bu aşamanın en açık şekilde, müzikal hece vurgularını, kelimelerin anlamlarını ayırmak ya da gramatikal belirlemeleri ifade etmek için kullanan dillerde kendini gösterdiğini kaydeder (2005: 184).

Kavramsal düşüncenin geliştiği [3] "sembolik ifade" evresindeyse artık kavramlar, semboller aracılığıyla ifade edilmektedir. Bu evrede artık dil maddî nesneleri gösterme işlevinden genel anlam işlevine adım atmıştır (2005: 189). Anlam işleviyle dil, önceki iki aşamada içine hapsolduğu duyusal örtülerden kurtulur (2005: 189). Cassirer dilin işte bu son evrede, "derin bir zihinsel içerik" diye nitelendirdiği kavramların sembolik ifadesine dönüştüğünü savunur (2005: 189).

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Cassirer, Ernst (1984), *Devlet Efsanesi*, Çev. Necla Arat, İstanbul: Remzi Kitabevi Yay.
- _____ (1997), "Dil", *İnsan Üstüne Bir Deneme* içinde, Çev. Necla Arat, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- _____ (2005), *Sembolik Formlar Felsefesi*, 1. Cilt: dil, Çev. Milay Köktürk, Ankara: Hece Yay.
- _____ (2011), *Sembol Kavramının Doğası*, Çev. Milay Köktürk, Ankara: Hece Yay.

40 | Marksizm dile nasıl yaklaşır?

Marksizm hem bir ideoloji, bir toplum ideali olarak, hem de bu temeller üzerine inşa edilmeye çalışılmış bir rejim olarak SSCB'nin izlediği politikalarıyla dile kendine özgü bir yaklaşım sergiler. Materyalizmle bütünleşik teorik veçhesiyle Marksizm, insanın dil becerisini evrim sürecindeki bir kazanımı olarak görür. Bu kazanımı sağ-

layan şey de "emek"tir. Engels *Doğanın Diyalektiği*'nde «dilin kaynağının emek sürecinden ve emek süreciyle birlikte doğduğu açıklaması»nı tek doğru açıklama olarak sunar (1996: 189-190). Evrim sürecinde beynin ve duyuların gelişimi Engels'e göre konuşmaya ivme kazandırmıştır (1996: 191). Elin, dilin ve beynin gelişiminin tarihöncesi çağlardaki eşzamanlı olgular olması gerektiğine hükmeden Engels sosyal organizasyonun böylece mümkün olduğunu ve insanı karmaşık işlerin üstesinden gelmeye mahir kıldığını düşünür (1996: 194). Engels söz konusu eserinde dilin ortaya çıkışı hakkındaki açıklamasında Darwin'in evrim teorisini temel almakla birlikte Darvinistler'e, insanın evriminde emeğin rolünü göz ardı ettikleri eleştirisini de yöneltir (1996: 194).

Marksist felsefe ve dilbilim SSCB döneminde, dilin yapısal açıdan nasıl ele alınması gerektiği hususunda ikilemde kalmıştır. Marksist ekonomi politiğin, üstyapısal kurumların üretim ilişkilerince tayin edildiği tezi ışığında dilin hangi alanda konumlandırılması gerektiği üzerine yoğun tartışmalar yapılmıştır. Dönemin ünlü dilbilimcisi Nikolay Marr dilin bir üstyapı kurumu olduğunu savunur. Ona göre bütün diller tek bir köken dilden türemiştir ve dil insanlığın tarihteki farklı dünya görüşlerine bağlı olarak sırayla şu evrelerden geçmiştir: [1] Kozmik dönem, [2] etnik dönem, [3] sınıfsal dönem (Yaguello, 2008: 136). Marr'ın birazdan açıklayacağımız kehanetine göre de gelecekte yaşanacak nihaî evre [4] enternasyonal dönemdir. Son dönemde bütün dillerin melezlenmesiyle oluşacak tek ve mükemmel dil hüküm sürecektir.

Marr'a göre gelecekte, çok dillilikten tek dilliliğe doğru bir evrim kaçınılmazdır (2008: 279). Marr sosyal hayatın evriminden, biricik ve hakikî dilin kaçınılmaz bir şekilde türeyeceği kehanetinde bulunur (2008: 279). Marr'ın muştuladığı bu global dil, eski çağlardaki ölü dillerin ve hâlihazırdaki dillerin hepsinin zenginliklerini kendinde toplayacaktır (2008: 280). Bu itibarla da bir "mükemmel" dil olacak geleceğin ortak lisanı, Marr'ın nezdinde komü-

nizmin sınıfsız, milletsiz, bütünleşmiş insanlık ütopyasının başlıca unsurlarından biridir (2008: 280). Marr başta dilbilimciler olmak üzere bütün insanlığı bu dilin oluşumuna katkıda bulunmakla vazifeli görür (2008: 280). Marr için şu rahatlıkla söylenebilir: Diller ne kadar melezleşirse o kadar gelişkin hale gelir (Yaguello, 2008: 139). Birleşik komünist insanlık durumunun dilini mükemmel kılan yanı da işte budur. Yani, geleceğin tek lisanı, bütün dillerin melezleşmesi olması itibariyle mükemmeldir (Yaguello, 2008: 139).

Yaguello Marr'ın bu düşüncelerini şöyle değerlendirir: «Marr, Stalinizmin de desteğiyle, kırk yıl sonra, bütün zamanların en sahtekâr bilimsel dalavereciliğine dönüşecek bir kuramın temellerini atar» (2008: 127). Yaguello'ya göre Marr yanlış yönde ilerleyen bir Marksist değil, Marksizmi kendi görüşüne bahane eden bir manyaktır (2008: 130). Fakat ilginçtir ki Stalin rejimi Marr'ı 1950'ye kadar "samimi Marksist" diye nitelendirmiştir.

1930'daki SSCB Komünist Partisi'nin XVI. Kongresinde Marr bilim ve teknik emekçileri heyetinin başkanı sıfatıyla bir bildiri sunar. Aynı kongrede Stalin de sunduğu bildiride, SSCB halklarının ulusal açıdan çeşitlilik gösteren ama sosyalist karakteri bakımından tek/biricik olan kültürüne vurgu yapar. Stalin'e göre bu kültürün tek dilliliğe doğru tekamülü gereklidir. İşte bu kongrede, Yaguello'nun deyimiyle "İki Gürcü'nün düşünceleri kesişir" (Yaguello, 2008: 143). Ne var ki Sovyet dil politikası Marr'ın düşüncelerinin saptırılmış bir yorumunu kullanır. "Marrcılığa karşı Marksçılık", aslında daha doğru bir deyişle Marrcılığa karşı Stalinizm, 30'lu yıllarda yoğunlaşan bir Ruslaştırma politikasına örtü vazifesi görür (Yaguello, 2008: 144). Stalin bütün dillerin kaynaşmasından doğacak tek bir dil anlayışını, "sosyalizmin kalıcı zaferi" sonrasına erteler. Ve 1950'ye gelindiğindeyse artık Stalin dilin bir üstyapı kurumu olmadığı düşüncesini ilân eder (Stalin, 1993: 38).

Stalin şöyle söylemektedir: «Dil üst yapıdan esaslı surette ayrılır. Dili doğuran, belli bir toplumun bağrında şu ya da bu eski veya yeni temel değil, fakat toplumun ve

çeşitli temellerin yüzyıllar boyunca tekmil tarihî seyridir. Dil, herhangi bir sınıfın değil, bütün toplumun, toplumun bütün sınıflarının eseridir. Bunun içindir ki o bütün halkın dili olarak bütün toplum için tek ve toplumun bütün üyeleri için müşterek olarak yaratılmıştır. Dolayısıyla, dilin insanlar arasında anlaşma ve haberleşme aracı olarak oynadığı âlet rolü, diğerlerinin aleyhine olarak tek bir sınıfa hizmet etmekten ibaret olmayıp fark gözetmeksizin bütün topluma, toplumun bütün sınıflarına hizmet etmekten ibarettir. Bu nedenledir ki dil, can çekişmekte olan eski rejime olduğu gibi yükselen yeni rejime, eski temele olduğu gibi yeni temele, sömürenlere olduğu gibi sömürülenlere de hizmet edebilir... Bu bakımdan dil [...] üretim âletlerinden, meselâ tıpkı dil gibi sınıflara karşı kayıtsız olan ve kapitalist rejime olduğu kadar sosyalist rejime de hizmet edebilen makinelerden farklı değildir» (1993: 40-41). Bu esnada Stalin'in "dil" ile özel kastı, elbette Rus dilidir.

Stalin 20 Haziran 1950'de *Pravda* gazetesinde yayımlanan bir makalesinde, deyim yerindeyse Nikolay Marr'ın ipini çeker. Bu makalede Marr'ın dilin bir üstyapı olduğu şeklindeki yanlış ve Marksizmle bağdaşmayan tezini dilbilime soktuğunu kaydeden Stalin söz konusu tezin Sovyet dilbiliminden âcilen tasfiye edilmesi gerektiğini savunur (1993: 69). Stalin neticede, Sovyet dilbiliminin Marr'ın hatalarından yakasını bir an önce kurtarmasını, bu bilimin yaşadığı krizin atlatılması için elzem görmektedir (1993: 70).

Son olarak Marksist dil anlayışının önemli temsilcilerinden biri olan Voloşinov'un *Marksizm ve Dil Felsefesi* başlıklı önemli kitabına da değinelim. Voloşinov kitabında, dilin esasen şu iki karşıt eğilimden biriyle incelendiğini öne sürer (2001: 97): [1] Bireyci sübjektivizm, [2] soyut objektivizm. İlk eğilim dilin, insan psişesinden (ruhundan) kaynaklandığını savunur (2001: 97). İkinci eğilimse dili, fonetik, gramatikal ve leksikal formlardan meydana gelen bir sistem olarak görür (2001: 102). Voloşinov ilk eğilimin altında yatan temel ilkeleri şöyle deşifre eder:

[1] Dil bir etkinliktir; bireysel konuşma edimlerinde somutlaşan bir "energeia"dır.

[2] Dilsel yaratıcılığın yasaları, bireysel psikolojinin yasalarıdır.

[3] Dilsel yaratıcılık, anlamlar yaratması itibariyle sanata benzer.

[4] Bir ürün (ergon) olarak dil, dilsel yaratıcılığın somutlaşmış halidir (2001: 97).

Voloşinov'a göre ikinci eğilim olan soyut objektivizm ise şu ilkeleri esas alır:

[1] Dil, bireysel bilincin "hazır" bulduğu, standart, kurallı formlar sistemidir.

[2] Dilin yasaları, kapalı bir sistemdeki dilsel işaretler arasındaki ilişkilerin yasalarıdır.

[3] Dildeki iç bağlantıların sanatsal, bilişsel, vb. ideolojik değerlerle ilgisi yoktur.

[4] Dil sistemi ile, onun tarihi arasında bir bağlantı yoktur. Bunlar iki farklı bakış açısıyla görülür (2001: 109).

Hem bireyci sübjektivizmi hem de soyut objektivizmi eleştiren Voloşinov dile kendi yaklaşımını şu önermelerle özetler:

[1] Sabit formlar sistemi olarak dil anlayışı, bir uydurmacadan ibarettir. Bu bir soyutlamadır ve dilin somut realitesine aykırıdır.

[2] Dil, onu konuşanların sosyal-dilsel etkileşiminde pratiğe dökülen kesintisiz bir üretim sürecidir.

[3] Dilin üretim süreçlerinin yasaları, katiyetle bireysel psikolojinin yasaları olmayıp "sosyolojik" yasalardır.

[4] Dilsel yaratıcılık ne sanatsal yaratıclığa ne de başka herhangi bir ideolojik yaratıcılık türüne indirgenebilir. Ama dili dolduran ideolojik anlamlardan ve değerlerden ayrı olarak da anlaşılamaz.

[5] Beyanın yapısı sadece sosyolojiktir. "Bireysel söz edimi" çelişkili ve hatalı bir kavramdır (2001: 163-164).

Sonuçta Voloşinov dilsel etkileşimin, dilin temel realitesi olduğunu savunur (2001: 159). Ona göre dilsel beyanlar meydana getirme faaliyeti, bireyin sosyal çevresiyle etkileşimi temelinde açıklanabilecek bir olgudur. Ladislav

Matejka da bir yazısında, Voloşinov'un semiyotik alanına yaptığı katkıları şöyle sıralamaktadır: [1] İdeoloji, işaretin maddî gerçekliğinden ayrı tutulamaz; [2] İşaret, somut sosyal etkileşim biçimlerinden ayrı tutulamaz; [3] İletişim biçimleri, kendi maddî temellerinden ayrı tutulamaz (2001: 253).

Böylece Marksist bir perspektiften dile yaklaşan düşünürler, Marx'ın insan, toplum ve tarih anlayışı yanında Marksist ekonomi-politiğin ilkelerinin izlerini taşıyan çeşitli görüşler öne sürmüştür.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Engels, Friedrich (1996), *Doğanın Diyalektiği*, Çev. Arif Gelen, Ankara: Sol Yay.
- Marr, Nikolay Yakovleviç (2008), «Geleceğin tek dili üstüne metinler», *Hayali Diller* içinde, Çev. Necmettin Kâmil Sevil, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Stalin, Joseph Vissarionovich (1993), *Marksizm ve Dil*, Çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yay.
- Voloşinov, Valentin Nikolayeviç (2001), *Marksizm ve Dil Felsefesi*, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Yaguello, Marina (2008), *Hayali Diller*, Çev. Necmettin Kâmil Sevil, İstanbul: Yapı Kredi Yay.

41 | Frege'nin ve Russell'ın dil felsefesi alanındaki önemi nedir?

Alman matematikçi ve mantıkçı Gottlob Frege, çağdaş dil felsefesinin ve analitik geleneğin öncüsüdür. Bunun yanı sıra, yayımlanmış ilk kitabı olan *Begriffschrift* (1879) ile sembolik mantığın da temellerini atmıştır. Frege'nin dil felsefesi sorunlarına yönelmesi aslında matematik çalışmaları vesilesiyle olmuştur. Ayer'in belirttiği gibi (Magee, 2001: 313) başlangıçta aritmetik ile mantık arasındaki ilişki üstünde çalışan Frege bir dizi dil felsefesi sorunuyla karşı karşıya kalmıştır.

Frege'nin dil felsefesi sorunlarına ilişkin görüşleri şu ünlü makalelerinde yer alır: [1] "Funktion und Begriff", [2] "Über Begriff und Gegenstand" [3] "Über Sinn und Bedeutung". Bunlardan ilkinde cümleleri, oluştuğu kavramların fonksiyonları şeklinde ele alır. Frege önerme-fonksiyon teorisinde, cebirdeki fonksiyonlar teoreminden esinlenir. Frege'ye göre bildirim türünde cümleler, yani önermeler sabit ve değişken olmak üzere iki unsurdan oluşur. Sabit unsur, kendisi üzerine kapanmış ve doymuş bir yapıya sahiptir (1971a: 91). Önermenin değişken unsuru ise açık ve doymamış bir yapıdadır (1971a: 91). Önermeler içerdikleri terim sayısına göre, bir ya da daha fazla sayıda terimli fonksiyonlar olarak ifade edilebilir. Meselâ "...filozoftur" cümlesi, tek argümanla doyurulacak bir fonksiyondur. Frege tek argümanlı fonksiyonları F(x) biçiminde simgeleştirir. Fonksiyonda (x) değişkenini doyuracak adın (örneğin: "Sokrates") anlamı, önermedeki eksik düşünceyi tamamlar. Adların anlamı, fonksiyonlardan farklı olarak doymuştur; yani herhangi bir şeyle doldurulması gereken boşluklar içermez.

Önerme-fonksiyonlar birden fazla argümanlı da olabilir. Bağıntı "Caesar Cleopatra'yı seviyor" önermesi iki argümanlı -"Caesar" ve "Cleopatra"- bir fonksiyondur. Bu nedenle önermeyi iki farklı biçimde yorumlamak mümkündür. Sabit terim olarak "Caesar" alındığında değişken öğe "Caesar ...'yı seviyor" olur. "Cleopatra" sabit kabul edildiğindeyse değişken öğe "... Cleopatra'yı seviyor" olacaktır. O halde önerme, iki argüman -"falanca", "filancayı" seviyor- tarafından tamamlanabilecek "..., ...'yı seviyor" fonksiyonuna dönüştürülebilir. Bu önerme-fonksiyonu F(x, y) simgesiyle gösterilir. "Birisinin bir başkasına bir şeyi vermesi" önerme-fonksiyonunun simgesel yazılışıysa şöyledir: F(x, y, z).

Frege'nin iki numaralı makalesi, "kavram" ile "obje" arasındaki ayrımına Kerry'nin yönelttiği eleştiriye cevaben kaleme aldığı bir yazıdır. Frege bu yazısında, "kavram"ın yüklem atfedici özelliğine karşın, bir objenin adının daima özel ad olduğuna ve gramatikal bir yüklem olarak kullanılamayacağına dikkat çeker (1971b: 132). Frege öner-

melerde herhangi bir şeye yüklem olarak atfedilemeyecek obje adlarına "Sezar", "dört sayısı" ve "Venüs gezegeni"ni örnek verir. Buna karşılık "yeşil", "memeli" gibi kavramlar önermelerde yüklem olarak kullanılabilir.

Frege üç numaralı makaledeyse dilsel ifadeler bakımından şu unsurlar arasındaki ayrımı açıklar: [1] Anlam [*Sinn*], [2] referans [*Bedeutung*], [3] tasarım [*Vorstellung*]. Frege'ye göre bu üçü hem özel adların hem de cümlelerin özellikleriyken, dördüncü bir unsur olarak "düşünce" [*Gedanke*] sadece hüküm cümleleri düzeyinde söz konusudur. Frege bu dördüncü unsur hakkındaki görüşlerini "Der Gedanke" başlıklı bir başka makalesinde işleyecektir. Buna değinmeden önce, adlar ve hüküm bildiren cümleler düzeyinde ilk üç unsuru birbirinden nasıl ayırdığını görelim. Frege'ye göre bir adın referansı, onun işaret ettiği objedir (1971c: 107). Adın zihinde uyandırdığı tasarım ise, sübjektif bir şeydir (1971c: 106). Salerno'nun da belirttiği gibi (2011: 41) Frege fiziksel dünyadaki nesnelerden farklılığına dikkat çektiği tasarımların, başkalarınca algılanamadığını ve onları içeren zihne tâbi olduğunu hesaba katar. Hâl böyleyken tasarımlar tipik biçimde sübjektiftir (2011: 41). Frege'nin örneğiyle "Buchephalus"un (Büyük Iskender'in atının ismi) farklı kimselerde (meselâ bir ressamda, zoologda ve bir binicide) farklı zihinsel tasarımlar uyandırması kaçınılmazdır. Frege'ye göre anlam, tasarım gibi sübjektif değildir; ama işaret edilen obje de değildir. Denkel'in de kaydettiği gibi (1981: 9) Frege "anlam"ın, objenin sunuluş tarzı [*mode of presentation*] olduğunu savunur. Böylece, "seher yıldızı" ile "akşam yıldızı" adlarının referansı aynı şey (Venüs gezegeni) olduğu halde anlamları birbirinden farklıdır. Frege'nin "anlam", "referans" ve "tasarım" arasındaki ayrımı açıklamada kullandığı örneği de anmadan geçmeyelim: Bir kimsenin Ay'a teleskopla baktığını farz edelim, der. Ferege Ay'ın kendisini "referans"a benzetir (1979c: 106). Teleskopun merceğine düşen görüntüyü "anlam"a benzetir. Gözlemcinin retinasındaki Ay imgesi de "tasarım"a karşılık gelir.

Frege bildirim cümlelerinin, adların taşımadığı bir özelliğe daha sahip olduğuna dikkat çeker: "düşünce". Frege'ye göre, bildirim cümlelerinin anlamı, ifade ettikleri düşüncelerdir. Bir cümlenin referansı ise onun doğruluk değeridir. Frege açısından tıpkı referans ve anlam gibi düşünce de objektif bir niteliktir. Salerno'nun yerinde tespitiyle (2011: 21) Frege'de düşüncelerin ve dilsel ifadelerin semantik içerikleri ne ilişkin oldukları objeler (veya durumlar) ne de zihinsel tasarımlardır. Semantik içerikler Frege açısından zihin ile dünya arasında kalan bir üçüncü kategori meydana getirir (1971d: 192). Frege bu hususu "Der Gedanke" başlıklı makalesinde ele alır.

Neticede Frege'ye göre bir dilsel ifade, herhangi bir objeye veya duruma göndermede bulunmadan da anlamlı olabilir. Romanlar, mitoslar, vb. böyle cümlelerle doludur. Referanstan yoksun ("denizkızı" gibi) adlar ve cümleler Frege için "görünüşte ad" veya "görünüşte cümle"dir. Bu bakımdan da bir cümlenin anlamı, yani onun ifade ettiği düşünce, o cümleye bir doğruluk değeri atfetmeden de idrak edilebilir. Ama ona göre bilimsel doğruluk alanına geçildiği andan itibaren, kullanılan cümlelerin sadece anlam taşıması yetmez. Bilim alanında hüküm bildiren cümleler, aynı zamanda referansa da sahip olmak zorundadır. Çünkü, öyle olmayanlar bir doğruluk değerinden yoksundur.

Frege kendi kendisine şöyle sorar: «Fakat niçin her özel adın yalnız bir anlama değil, aynı zamanda bir referansa sahip olmasını istiyoruz? Niçin düşünce bizim için yeterli değildir?» (1971c: 109). Frege'nin sorularına cevabı nettir: «Onun doğruluk değeriyle ilgilendiğimiz için ... doğruluk için çabalamamızdır, bizi her zaman anlamdan referansa geçmeye iten» (1971c: 109). Ona göre, «Bir cümlenin referansı, onu oluşturan parçaların referansını gerektirdikçe, her zaman aranır ve durum, yalnız ve yalnız doğruluk değerini soruşturduğumuz zaman böyledir» (1971c: 109). Frege bildirim cümleleri bazında, doğruluk değerinin, cümlenin referansını meydana getirdiğini savunur (1979c: 110). Frege'nin nezdinde bir dilsel beyanın sahici bir bildirim cümlesi addedilebilmesinin koşulu,

o beyan ile dile getirilen hükme "doğru" ya da "yanlış" değerlerinden birinin verilebilmesine bağlıdır. O halde Frege'nin nezdinde, referanstan yoksun beyanlar doğruluk değeri verilemediği için "sahici bildirim" sicilinden kaydı silinmesi gereken dilsel ifadeler olmaktadır. Mantıkçı pozitivizmin ayak sesleri gelmeye başlamıştır... Analitik felsefenin ilk evresinin baskın karakteri olan mantıkçı pozitivizmin fitilini, bu itibarla Frege'nin ateşlediği söylenebilir. Takip eden soru başlığı altında inceleyeceğimiz mantıkçı pozitivistlerin anlam görüşünün temeli olan "doğrulanabilirlik" [*verifiability*] kriterini, Frege'den miras aldığı şüphe götürmez.

Russell'ın dil anlayışına gelince... 98 senelik uzun ömründe Russell'ın fikir yürüttüğü pek çok konu arasında dil de ağırlıklı bir yer tutar. Kitabımızın 4. Bölümünde de değindiğimiz gibi, Russell uzun ömrüne yayılan çok sayıdaki eserinde bir yandan "davranışçı" diye nitelendirilebilecek bir dil anlayışı sergilerken diğer yandan da anlamın "referansiyel" teorisine dâhil edilmeye müsait değerlendirmelerde bulunmuştur. Russell'ın dil hakkındaki değerlendirmeleri özellikle mantık ve bilgi teorisi problemleri etrafında şekillenmiştir. Russell'ın ampirizminin uzantısı olan dil anlayışı, "mantıksal atomculuk" öğretisiyle "belirli betimlemeler" teorisinin kesiştiği bölgede yer alır. Russell mantıksal atomculuk öğretisini ilk olarak 1918 yılında Londra'da verdiği bir dizi konferans ile tartışmaya açmıştır. *Philosophy of Logical Atomism* adlı eserinde de öğretisini ayrıntılı bir teorik çerçeveye yerleştirmiştir. Aslında birtakım epistemolojik sorunları gidermeye yönelik bir öğreti olan Russell'ın mantıksal atomculuğunu, mantıkçı pozitivist düşünürlerin hemen hemen hepsi ortak metodik çerçeve kabul etmiştir.

Russell bir söyleşisinde mantıksal atomculuğu şöyle özetlemektedir: «Mantıksal atomculuk ne demektir? - Şu demektir bence: Ele aldığımız bir konunun özüne varmak için tutulacak yol, analizdir. Her şeyi analiz ede ede, öyle bir yere gelirsiniz ki orada artık analiz edilemeyen şeylerle karşı karşıya kalırsınız. İşte onlar, mantıksal atomlardır. Mantıksal atomlar diyorum, çünkü onlar artık madde de-

ğildir. Onlara, nesneleri meydana getiren idealar da diyebiliriz». Russell mantıksal atomculuk öğretisinde, dildeki mantıksal atomların dünyadaki atomsal olgulara karşılık geldiğini öne sürmektedir. Russell'ın anlayışı, cümlelerin dış dünyada var olan şeyler ile upuygun olduğu faraziyesine dayanır. Ona göre, cümleler -heyecansal, buyurucu, dilek-istek kipinde beyanlar, vb. hariç- dış dünyadaki olguların temsilleridir ve bir cümlenin anlamı da göndermede bulunduğu olgu durumudur. Mantıksal atomculuğun temelini oluşturan dil ile dış dünya arasında uygunluk bulunduğu faraziyesi, "mantıksal atomizmin metafiziği" diye nitelendirilerek eleştirilmiştir.

Mantıksal atomculuğun dil ile dünya arasındaki uygunluk savına göre, dünyada yer alan atomsal olguların dilde karşılığı olan atomsal önermeler mevcuttur. Atomsal önermeler ampirizmin klâsik formunda tasvir edildiği şekilde, tekil duyu verilerinin [*sens-data*] dildeki temsilleridir. Atomsal bir önerme, birlikte-anlamlı (sinkategorematik) terimlerden herhangi birini ('ve', 'veya', 'bazı', 'bütün', vb.) içermez; tersinden söylersek, birlikte-anlamlı terimler içeren önermeler, atomsal önerme değildir. Örneğin "Bütün insanlar ölümlüdür" önermesi, atomsal bir önerme değildir, moleküler bir önermedir. "Sokrates ölümlüdür" önermesi ise, atomsal bir önerme olmanın bütün icaplarını yerine getirir. Atomsal bir önerme -Frege'nin simgeleştirmesiyle- standart sembolik mantığın notasyonunda F(x) biçiminde belirtilir.

Diğer yandan Russell, bir cümle içinde gramatikal bakımdan özne konumunda olduğu halde, mantıksal bakımdan öyle olmayan birtakım kelime gruplarının da atomsal bir önerme içinde yer alamayacağını düşünmektedir. Böylece ilk bakışta yalın gibi görünen herhangi bir önerme, aslında atomsal bir önerme olmayabilir. Gramatikal analiz ile yetinmeyerek mantıksal analiz yapma gereği bu noktada ortaya çıkmaktadır. Örneğin "Fransa'nın şimdiki kralı keldir" önermesi "Sokrates ölümlüdür" önermesiyle aynı formda gibi görünmektedir. Gerçekten de dilbilgisi açısından iki önerme aynı formdadır: özne-yüklem-kopula.

"Fransa'nın şimdiki kralı"nın öznesi tikel bir terim olduğuna göre, "Sokrates ölümlüdür" gibi atomsal bir önerme değil midir? Russell bu önermenin "Sokrates ölümlüdür" önermesi gibi atomsal bir önerme olmadığını, mantıksal analiz yoluyla göstermektedir.

Russell "Fransa'nın şimdiki kralı" gibi ifadelere "belirli betimleme" adını vermektedir. Russell'ın belirli betimlemeler konusundaki teorisi, esasen bu türden dilsel ifadeleri elemeye yönelik bir analiz çabasının ürünüdür. Zira Russell'a göre belirli betimlemeler, belirli tekillere göndermede bulunuyormuş gibi görünen yanıltıcı cümleler oluşturmaya yol açmakta, bir cümle içinde özne olarak kullanıldıklarında da paradoks yaratmaktadır. İçinde belirli betimlemelere yer verilmiş cümleler, çoğunlukla referansları bulanık kaldığından çeşitli paradokslara neden olabilmektedir. Bu nedenle Russell, belirli betimlemeleri elemeye yönelik bir mantıksal analiz yöntemi teklif eder. "Fransa'nın şimdiki kralı keldir" önermesi bu yöntemle analiz edildiğinde, birbirini mantıksal olarak sıkı gerektiren şu önermelere ulaşılır:

[1] Fransa şu anda krallıkla yönetilmektedir.

[2] Fransa'da şu anda bir kişi kraldır.

[3] Fransa'da şu anda kim kralsa o keldir.

Russell bu analiz yoluyla "Fransa'nın şimdiki kralı" belirli betimlemesinin ortadan kaldırılmasıyla, ilk bakışta atomsal gibi görünen "Fransa'nın şimdiki kralı keldir" önermesinin üç atomsal önermenin bileşiminden oluşan moleküler bir önerme olduğunu ortaya koymaktadır.

Kitabımızın 4. Bölümünde değindiğimiz gibi Russell *An Inquiry into Meaning And Truth* başlıklı eserinde referansiyel bir anlam görüşü ortaya koyar. Russell bir cümlenin anlam taşıdığını söyleyebilmek için onun "önerme" niteliğine sahip bulunmasını şart koşar: Yani cümle doğru ya da yanlış olmalıdır (1990: 193). Cümlede (önermede) dile gelen yargının doğru mu yanlış mı olduğu da onun göndermede bulunduğu nesne ya da olgu durumuyla uygunluğunun denetlenmesiyle belirlenebilir. Russell'a göre ancak, bu sınamanın sonucunda

doğru ya da yanlış değerlerinden birini alan önermeler anlamlı olup belirli bir referansı bulunmayan önermeler ise hakikî anlamdan yoksundur. Bu itibarla da Tepe (1995: 88) Russell'ın doğruluğu "uygunluk" olarak değerlendirdiğini belirtir. Yani bir cümlede dile getirilen inanç/kanı doğruysa, bir ya da daha çok sayıda olguyla uygunluğu dolayısıyla doğrudur (Doğruluğun "uygunluk" olarak açıklanmasının problemli yanlarını ele almak son derece yararlı olurdu, ama ne yazık ki buna yer ayıramayacağız). Sonuçta, Russell'ın ampirist bilgi görüşüyle bütünleşik bir dil ve anlam yaklaşımı geliştirdiği gözlemlenmektedir.

Bitirirken şunu da ekleyelim ki bizim buraya kadar aktardıklarımız sadece Frege ile Russell'ın dile ve anlama dair düşüncelerinin çok sınırlı bir bölümüdür.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Denkel, Arda (1981), *Yönletim*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay.
- _____ (1989) «Frege'nin Dil Felsefesi: ana çizgiler», *Felsefe Tartışmaları*, Mayıs 1989, ss.24-46.
- Frege, Gottlob (1971a), «Fonction et Concept», in *Ecrits Logiques et Philosophiques*, Fr. Çev. Claude Imbert, Paris: Editions du Seuil, pp.80-101.
- _____ (1971b), «Concept et Objet», in *Ecrits Logiques et Philosophiques*, Fr. Çev. Claude Imbert, Paris: Editions du Seuil, pp.127-141.
- _____ (1971c), «Sens et dénotation», in *Ecrits Logiques et Philosophiques*, Fr. Çev. Claude Imbert, Paris: Editions du Seuil, pp.102-126.
- _____ (1971d), «La pensée», in *Ecrits Logiques et Philosophiques*, Fr. Çev. Claude Imbert, Paris: Editions du Seuil, pp.170-195.
- Magee, Bryan (2001), *Büyük Filozoflar*, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yay.
- Rossi, Jean-Gérard (1989), *La Philosophie Analytique*, Paris: L'Harmattan.
- Russell, Bertrand (1990), *Signification et Vérité* (*An Inquiry into Meaning And Truth* başlıklı eserinin Fransızcası), Fr. Çev. Philippe Devaux, Paris: Flammarion.

- Salerno, Joseph (2001), *Frege'ye Dair*, Çev. Ayhan Dereko, Ankara: Birleşik Yay.
- Tepe, Harun (1985), *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, Ankara: Ark Yay.
- Ural, Şafak (1984), *Pozitivist Felsefe*, İstanbul: Remzi Kitabevi Yay.

42 | Mantıkçı pozitivizmin dile yaklaşımı nasıldır?

Mantıkçı pozitivizmin "evi" olarak nitelendirilebilecek Viyana Çevresi'nin oluşumu, bilimlerde ulaşılan sonuçların felsefî yorumunu yapmak amacıyla birkaç bilim adamının 1922 yılında Moritz Schlick'in girişimiyle bir araya gelmesiyle başlar. Bu girişim grubunu oluşturanlar fizikçi Schlick ve Ernst Mach ile sosyolog Otto Neurath'tır. Ardından Carnap, Reichenbach ve Natkin gibi filozofların ve çok sayıda bilim adamının katılımıyla Çevre kısa zamanda genişler. Doğrudan üye olmadıkları halde Wittgenstein, Russell ve Ayer gibi filozoflar da mantıkçı pozitivist tezleriyle Çevre'ye destek verir.

Çevre üyeleri düzenli toplantıların ürünü olan düşüncelerini, Carnap, Hahn ve Neurath'ın kaleminden çıkan bir kitapçıkla kamuoyuyla paylaşır. "Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Viener Kreis" [Bilimsel Dünya Kavrayışı: Viyana Çevresi] başlıklı kitapçık kelimenin tam anlamıyla bir manifestodur. 1929 tarihli bu manifestolarında felsefenin metafizikle ilişkisinin kesilmesi gerektiğini savunarak mantıksal ve dilsel analiz yoluyla bilimleri denetleme görevini üstlenecek yeni bir felsefe tasarımı ortaya koyarlar. Mantıkçı pozitivistlere göre, felsefe bir bilim olmadığından filozofun sentetik önermelerle konuşması beklenemez. Olgulara ilişkin sentetik önermelerin ötesinde ise felsefe için daima "metafizik" gibi bir tehlike söz konusudur. Felsefenin saygın bir düşünsel faaliyet olabilmesi, metafizikten uzak durmasına bağlıdır; zira, metafizik ifadeler boş anlamlıdır.

Mantıkçı pozitivizmin köklerinin İngiliz empirist geleneğinden beslendiğini belirten Altuğ (2004: 41) özellikle de Hume'un düşüncelerinin etkisine dikkat çeker: Metafizik önermeleri "safsata" addeden Hume, meşhur çatalındaki olgu sorunlarını [*matters of fact*] bilimlere, idea bağıntılarını [*relations of ideas*] ise matematiğe tahsis ederken felsefeye herhangi bir faaliyet alanı bırakmamıştır (Altuğ, 2004: 42). Bu geleneğin mirasçısı olan mantıkçı pozitivistler böylece felsefenin işlevini, bilimlere karışmış sözümona önermeleri [*pseudo-propositions*] ayıklamak ve dolayısıyla metafiziği önlemek üzere yürütülecek bir mantıksal ve dilsel analiz olarak tanımlamaktadır. Diğer bir ifadeyle, felsefeye yükledikleri yegâne ödev, metafiziğe yol açan dilin yanlış kullanılmasına karşı dakik bir mantıksal eleştiridir.

Mantıkçı pozitivizmin anlam görüşüne ilham veren Frege'nin ve Wittgenstein'ın yaklaşımına göre de bir cümleyi anlamak, onun temsil ettiği ve gerçek olduğu durumda onu doğru kılan olgu durumunu bilmektir. Bunu açıklamak üzere Récanati'nin (1981: 11) bir örneğini kullanırsak "snow is black" ifadesini anlamak, onun hangi olgu durumunu temsil ettiğini ve bu ifadenin ancak kar siyah olduğunda doğru olacağını bilmekle aynı şeydir. Şöyle tuhaf bir cümleyi ise anlayamayız: "Başına gelenler kanaviçenin gözündeki kılçıkları ayıklar". Çünkü bu cümleyi doğru (veya yanlış) kılacak herhangi bir durumu kavrayamıyoruz (Récanati, 1981: 12). Dolayısıyla da anlamın doğrulanabilirlik teorisi açısından bakıldığında, metafizik, etik, estetik, teolojik, vb. hükümlerin ifadesi olan cümleler sahici anlamdan yoksundur.

Ural'ın da işaret ettiği gibi (1984: 29) Viyana Çevresi üyelerinin dil analizine dayanan çalışmalarının, metafizik aleyhtarlığının ve deneysel bilimleri model alan felsefî tartışmalarının merkezinde "doğrulama" ilkesi bulunur. Bu ilkenin, sonradan mantıkçı pozitivistlerin uyarlayacağı biçimiyle ilk formülasyonu Frege tarafından yapılmıştır. Frege bir cümlenin "anlamını bilme"nin, o cümlenin "hangi koşullarda doğru olduğunu bilmek" ile aynı şey olduğunu savunmaktadır. Mantıkçı pozitivistler için

"sözde-önermeler" olan metafizik cümleler, doğrulanabilir olmadıkları için anlamdan yoksundur. Sahici önermeleri öyle olmayanlardan ayırmak üzere kullandıkları doğrulama işlemi, bir cümlenin temsil ettiği olgu durumuyla uyuşup uyuşmadığını denetlemekten ibarettir. Bu işlemle denetlenen önermelere doğru veya yanlış değeri verilirken herhangi bir olgu durumuna göndermede bulunmayan sözümona önermeler elenmektedir.

Schlick "Meaning and Verification" başlıklı makalesinde, anlam görüşünde Wittgenstein'dan esinlendiğini; bu hususta yeni bir teori geliştirmediğini, sadece bilimin uzantısı olan bir fikir öne sürdüğünü açıklar (1979: 251). Schlick'e göre bir cümlenin anlamını bilmek, o cümlede dile getirilen yargının hangi surette doğrulanacağını bilmekle aynı şeydir (1979: 252).

Ayer de *Language, Truth and Logic*'te [Türkçe edisyon: *Dil, Doğruluk ve Mantık*] ilk bakışta olgusal bildirimler gibi görünen cümleleri sınamada, doğrulanabilirlik kıstasının yegâne güvenilir yol olduğunu savunur (1998: 13). Ayer'e göre bir cümle, bir kimse için, ancak o cümleyle öne sürülen şeyi nasıl doğrulayabileceğini, yani belli koşullar altında hangi gözlemlerin kendisini önermeyi doğru olarak kabule ya da yanlış olarak reddetmeye götüreceğini biliyorsa bir anlam taşıyabilir (1998: 13). Doğrulanmaya imkân tanımayan cümleler ise -totolojiler haricinde- sözümona önermelerdir. O tür cümleler heyecansal olarak [*emotionally*] bir şeyler ifade ediyor olabilir, ama gerçekte bir anlam taşımaz (1998: 13).

Ayer gibi Carnap da "anlam"ın iki düzeyi olarak "bilişsel" [*cognitive*] ve "heyecansal" [*emotive*] anlamı birbirinden ayırır (1991: 165). Metafizik ve poetik ifadelerin duygusal anlama sahip olduğunu söyleyen Carnap, bu tür ifadelerin olgulara dair bir yargıda bulunmadığını ve bundan dolayı ne doğru ne de yanlış olduğunu belirtir. Carnap'a göre onların bir şey dile getirdiği inkâr edilemez ama bilişsel bir içerikleri yoktur (1991: 166). Rossi'nin kaydettiği gibi (1989: 48) anlamın doğrulanabilirlik teorisi, metafiziği bütünüyle tasfiye etmek için âdeta "bir

savaş aracı" olarak kullanılmıştır. Doğrulanabilirlik teorisinin en meşhur uygulaması, Carnap'ın "Die Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache" [Dilin Mantıksal Analizi Yoluyla Metafiziğin Aşılması] başlıklı metninde yer alır. Bu meşhur analizinde Carnap, Heidegger'in *Metafizik Nedir?* başlıklı yazısını amansızca eleştirir. Carnap'a göre metafizik, Heidegger'in metninin şu tipik örneklerini sunduğu sözümona önermelerle doludur: «Araştırılması gereken, yalnızca var olandır ve başka hiçbir şey; sadece var olandır ve onun haricinde hiçbir şey; tek başına var olandır ve onun haricinde hiçbir şey. Bu hiç de neyin nesi? Hiç sadece değil olduğu için, yani inkâr olduğu için mi var? Yoksa tam tersi mi? Sakın inkâr ve değil, ancak hiç var diye var olmasın? İddia ediyoruz: Hiç, değilden ve inkârdan daha kökenseldir. Hiçi nasıl bulacağız? Hiç de nedir? Hiç kendini hiçler» (Heidegger, 1929).

Carnap Heidegger'in cümlelerinin anlamdan yoksun olduğunu açığa çıkarmak üzere, bu metindeki cümlelere benzer bir gramatikal yapıda olan gündelik dilde rastlanan türde cümleler kullanır. Carnap'a göre "Dışarıda kim var?" diye sorup "Yağmur var" biçiminde cevaplamak son derece makuldür. "Dışarıda ne var?" diye sorulup "hiçbir şey" diye de cevaplanabilir, çünkü cevap ampirik açıdan sınanmaya açıktır. Ama kalkıp da bu "hiç" hakkında, bir olgu hakkında sorulanlara benzer sorular dile getirmek, Carnap'a göre saçmadır (1959).

Bir diğer mantıkçı pozitivist Hans Reichenbach *The Rise of Scientific Philosophy* [Türkçe edisyonu: *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*] başlıklı kitabında, doğrulanabilirliğin anlam teorisinde önemli bir yer tuttuğunu söyler (1993: 173). Bütün mantıkçı pozitivistler gibi Reichenbach da mümkün gözlemlerle doğruluğunun denetlenmesine imkân tanımayan cümlelerin anlamsız olduğuna inanır (1993: 173). Ona göre anlamın doğrulanabilirlik teorisi, bilimsel felsefenin vazgeçilmez öğelerinden birisidir.

Sonuçta, mantıkçı pozitivizmin doğrulama ilkesi olgular hakkında bildirimde bulunanlar dışındaki cümleleri anlamsız sayan bir ilkedir. Mantıkçı pozitivizmin doğrulama

ilkesine bağlı olan göndermeci/referansçı anlam yaklaşımı da son derece dar kapsamlı kalmaktadır. Mantıkçı pozitivizmin anlam ve dil yaklaşımına yöneltilen en güçlü eleştirilerden biri, hiç kuşkusuz Austin'in eleştirisidir. Austin *How to do Things With Words*'te [Türkçe edisyonu: *Söylemek ve Yapmak*] günlük dildeki beyanlarımızın çoğunun doğrulama ilkesine "kayıtsız" olduğunu, bunların doğrulanamadığı gibi anlamsız da olmadığını açıkça göstermektedir. Austin'in görüşünü takip eden sayfalarda ele alacağız.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Altuğ, Taylan (2004), *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*, İstanbul: Etik Yay.
- Ayer, Alfred Jules (1998), *Dil, Doğruluk ve Mantık*, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Metis Yay.
- Carnap, Rudolph (1959), "The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language", in *Logical Positivism* (Ed.) Alfred Jules Ayer, The Free Press, pp.60-81, İngilizce'ye Çev. Arthur Pap. (elektronik edisyon): http://ghiraldelli.pro.br/wp-content/uploads/2010/06/Carnap-Elimination-of-Metaphysics.pdf
- _____ (1979), "Doğruluk ve pekiştirme", Çev. Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe* içinde, Ankara: MEB Yay.
- _____ (1991), "Bilim ve felsefe", Çev. Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi* içinde, İstanbul: Remzi Kitabevi Yay.
- Heidegger, Martin (1929), «What is Metaphysics?» İng. Çev. Miles Groth, elektronik edisyon: http://www.wagner.edu/departments/psychology/sites/wagner.edu.departments.psychology/files/download/Martin%20Heidegger%20-%20What%20Is%20Metaphysics.pdf
- Récanati, François (1981), *Les Enoncés Performatif*, Paris: Editions de Minuit.
- Reichenbach, Hans (1993), *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Çev. Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi Yay.
- Rossi, Jean-Gérard (1989), *La Philosophie Analytique*, Paris: L'Harmattan.
- Schlick, Moritz (1979), "Anlam ve doğrulama", *Çağdaş Felsefe Akımları* içinde, Derleyen: Bedia Akarsu, İstanbul: MEB Yay.
- Ural, Şafak (1984), *Pozitivist Felsefe*, İstanbul: Remzi Kitabevi Yay.

43 | Wittgenstein'ın dil anlayışı nedir?

Tam ismiyle Ludwig Josef Johann Wittgenstein'ın düşünceleri iki döneme ayrılarak incelenmektedir. İlk dönemini karakterize eden *Tractatus Logico-philosophicus* (1921) mantıkçı pozitivizmin anlam konusundaki temel tezlerini destekleyen düşüncelerin yer aldığı eseridir. Wittgenstein'ın bu eserindeki dil anlayışı "resim-tasarım" teorisi adıyla anılmaktadır. *Philosophische Untersuchungen* (1953) başlıklı eserinde [Türkçe edisyonu: *Felsefî Soruşturmalar*] ise, ilk dönemindeki mantıkçı pozitivist çizgisini terk etmekte ve gündeme getirdiği "dil oyunları" kavramıyla dili toplumsal bir kurum olarak değerlendirmektedir. Bu eserleri sırayla okunduğunda ikincisinin, ilk dönem eseri *Tractatus*'a yönelik bir otokritiğin ürünü olduğu anlaşılmaktadır.

Wittgenstein'ın mantıkçı pozitivist felsefe çevrelerinde "kutsal kitap" muamelesi gören *Tractatus*'taki ana hedefi, Kant'ın aklın sınırlarını çizme denemesine benzer bir şekilde, dilin veya mümkün insanî konuşma formlarının sınırlarını çizmektir (Pears, 1985: 47). Wittgenstein'ın bu sınırları, her şeyden önce bizzat felsefî söylem için söz konusu ettiği görülmektedir. Felsefe doğa bilimlerinden biri olmadığına göre, filozoftan olgusal-sentetik bilgiler ortaya koyması beklenemez. Felsefe tarihinde olgusal bilgilerin ötesine geçmeye kalkışmış, yani söylenebilir olanın sınırlarını aşmış filozoflar ise "metafizik" fikirler üretmek dışında bir başarı sağlayamamıştır. Sonuç olarak Wittgenstein felsefenin meşru alanını, metafiziğe yol açan dilin yanlış kullanımının mantıksal eleştirisiyle sınırlar. Wittgenstein geleneksel felsefe sorunlarının dilin mantığının yanlış kullanılmasından doğduğunu düşünmektedir. *Tractatus*'taki çok bilinen "Dilin sınırları dünyanın sınırlarıdır" cümlesiyle belirttiği gibi Wittgenstein, dilin yapısının ve sınırlarının dış dünya tarafından belirlendiği görüşündedir.

Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta savunduğu anlam görüşü "resim teorisi" adıyla anılır (Magee, 2001: 333) ve Viyana

Çevresi'nin doğrulama ilkesini temel alan anlam yaklaşımından hiç de farklı değildir: Wittgenstein'a göre cümleler realiteyi resmeder veya onun temsilini sunar. Realite hakkında yargı bildirdiğimiz önermeler -ve elbette ki totolojiler- dışındaki konuşma biçimleri gerçekten anlama sahip değildir. Yani bir nesneye ya da olgu durumuna göndermede bulunmayan cümleler, bazı duyguların veya heyecanların dışavurumu olarak bir şey ifade eder. Wittgenstein bu anlam teorisi çerçevesinde, etik, teolojik, metafizik cümleleri, realitenin ve dolayısıyla dilin sınırlarını aşma girişimleri olarak mahkûm eder.

Diğer yandan Wittgenstein dilin pragmatik karakterini vurgulayarak gündelik dili konu edinen analitik bir uygulamaya geçiş hareketini 1930'lu yıllarda başlatan kişidir (Rossi, 1989: 1955). Wittgenstein'ın II. dönem yapıtı *Felsefî Soruşturmalar*'da, ilk dönemindeki dil anlayışını ve anlam teorisini terk ettiği görülmektedir. Wittgenstein bu eserinde *Tractatus*'un göz ardı ettiği dilin çeşitli kullanım formlarını inceler. İncelemesinden çıkan sonuç, Searle'ün de ifade ettiği gibi (Magee, 2001: 341) "Anlamı, kullanımdır" biçiminde özetlenebilir. İlk döneminde dünyayı olguların toplamı olarak tanımlayan ve dünya ile dil arasındaki ilişkiyi resmedilen/resmeden ilişkisi biçiminde kavrayan Wittgenstein, ikinci döneminde dünya hakkındaki tasarımını genişletir: Artık dünya, bir olgular koleksiyonu olmanın ötesinde, birtakım toplumsal mutabakatlara ve kurumlara bağlı olan insan etkinliklerinin de içinde yer aldığı bir yapıdır. Değişik amaçlara yönelen insanın dil pratiği, oyun oynamaya benzeyen bir faaliyet alanı meydana getirir. Konuşmak, çeşitli "dil oyunları" oynamakla aynı şeydir. Bu noktada Magee'nin (2001: 342) Wittgenstein'ın "dil oyunları" adlandırmasını tercih ederek kendi kastını "hafiflettiği" yönündeki uyarısını da hesaba katarak şunu vurgulayalım: Wittgenstein "dil oyunları" adlandırmasıyla asla "kelime oyunu yapmak" veya "dille eğlenmek" gibi bir eylemi kastetmez. Bilâkis, konuşmanın da bütün oyunlar gibi "kurallara bağlı" bir etkinlik olduğunu belirtmek ister.

Wittgenstein "dil oyunları" kavramından meramını şöyle açıklar: Bir dili konuşmak, bir etkinliğin veya bir hayat formunun parçasıdır (1998: § 23). Peşinden de dil oyunlarının şu örneklerini sıralar: Emirler vermek ve onlara uymak, bir nesnenin görünüşünü tasvir etmek ya da onun ölçülerini vermek, bir olayı bildirmek, bir olaya ilişkin spekülasyon yapmak, bir varsayım oluşturmak ve denetlemek, bir deneyin sonuçlarını tablo ve çizelgelerle göstermek, bir hikâye yaratmak ve onu okumak, oyun oynamak, şarkı söylemek, şaka yapmak, pratik bir aritmetik problemini çözmek, bir dilden başka bir dile çeviri yapmak, sormak, teşekkür etmek, sövmek, selâmlaşmak, dua etmek (1998: § 23). Böylece Wittgenstein ifade etme ve ifadeleri "anlama" faaliyetini, Altuğ'un da belirttiği gibi (2001: 168) muhatapların bir dil oyununa dâhil olmasıyla açıklar. Altuğ'un değerlendirmesiyle bir dil oyununa katılmakla bir kültürel pratik örneği olan "kurallı" bir davranış ortaya koyarız (2001: 168). Dilin kuralları da belli kültürel pratiklerin formüle edilmiş soyutlamalarıdır (2001: 168).

Felsefî Soruşturmalar'da yukarıda özetlenen biçimiyle gündeme getirdiği "dil oyunları" ve "hayat formları" kavramlarıyla Wittgenstein'ın ilk döneminde savunduğu "resim-tasarım" teorisini terk ettiği görülmektedir. Gündelik hayattaki dilin değişik kullanım formlarını açıklama gücünden yoksun olduğunun farkına vardığı bu "referansçı" teorinin yerine, "anlam"ın cümlenin içinde kullanıldığı "bağlam"da aranması gerektiğini vurgulayan "bağlamsal" ve "pragmatik" karakterde bir yaklaşım geliştirmektedir. Böylece, olguları resmeden bir ideal dil anlayışı yerini, günlük hayattaki bir sosyal pratik olarak insan konuşmasının bütününü kuşatan bir anlayışa bırakır.

Bununla birlikte Wittgenstein'ın her iki döneminde de değişmeyen bazı düşüncelerine Soykan (2006: 18) şöyle işaret eder: [1] Ahlâk ve din karşısındaki tutumu: Daima, bir ahlâk biliminin olamayacağını söyler. [2] Felsefe anlayışı: Felsefe dili açıklama ve aydınlatma etkinliğidir, bir öğreti değildir. [3] Metafizik karşıtlığı. [4] Mantık-matematik anlayışı.

Wittgenstein'ın ikinci döneminde dikkatini gündelik hayat formlarına ve gündelik dilde sık sık rastlanan konuşma biçimlerine çevirmesi, kendisinden sonra gelecek bir dil filozofları kuşağına ışık tutarak analitik gelenekte "günlük dilin felsefesi" adı verilen ikinci damarı besler. Konuşmanın birtakım kurallarla belirlenmiş bir sosyal pratik olduğu yönündeki düşüncesiyle, Austin, Searle, Grice gibi filozofların "pragmatik" yaklaşımlarına da temel teşkil eder.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Altuğ, Taylan (2001), *Dile Gelen Felsefe*, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Magee, Bryan (2001), *Büyük Filozoflar*, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yay.
- Pears, David (1985), *Wittgenstein*, Çev. Arda Denkel, İstanbul: Afa Yay.
- Rossi, Jean-Gérard (1989), *La Philosophie Analytique*, Paris: L'Harmattan.
- Soykan, Ömer Naci (2006), *Felsefe ve Dil*, İstanbul: MTV Yay.
- Wittgenstein, Ludwig (1996), *Tractatus Logico-philosophicus*, Çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- _____ (1998), *Felsefî Soruşturmalar*, Çev. Deniz Kanıt, İstanbul: Küyerel Yay.

44 | Austin ve Serle'ün söz edimleri teorisi nedir?

İlk düşünürün, tam adıyla John Langshaw Austin olduğunu vurgulayarak başlamak yerinde olur. Çünkü, John adının ve Austin soyadının Britanya'da yaygın olması nedeniyle, bir dil filozofu olan Austin'in, aynı isimli başka yazarlarla, vb. ünlü kimselerle karıştırıldığını görüyoruz. John Lagshaw Austin'in *Sens and Sensibilia* başlığıyla yayımlanan eserinden kaynaklanan vahim bir karıştırma daha vardır: *Sens and Sensibility* romanının yazarı Jane

Austen ile! Sözün kısası, John Langshaw Austin 1911 ilâ 1960 yılları arasında yaşamış ve Oxford'ta felsefe profesörü olarak görev yapmış bir düşünürdür.

Kitabımızın anlam sorununa ayrılmış bölümünde de açıkladığımız gibi, dil felsefesinde yargı bildiren cümlelere odaklanmış ve anlamı referansla eş tutmuş mantıkçı pozitivist kuşağın hemen ardından gelen Austin gündelik dilde sık sık kullanılan bazı ifadeleri özenle incelemiştir. Austin'in "saptayıcı" [*constative*] diye adlandırdığı türdeki dilsel ifadeler, yani önermeler doğru ya da yanlış olma özelliğine sahiptir. Ama dilsel ifadeler arasında Austin'in "icra edici" [*performative*] diye adlandırdığı bir beyan [*utterance*] türü de vardır ki onlar ne doğru ne de yanlıştır (Austin, 1962: 271). İcra edici beyanlar birtakım fiilleri işlemeye, bazı edimleri gerçekleştirmeye yarar.

Austin'e göre, bir şey söylemek, şu üç fiil/edim katmanından meydana gelen bir dilsel faaliyettir:

[1] Seslendirme [*phonetic*] fiili/edimi: Birtakım sesler üretmeden ibarettir. Şöyle ki, "paskalyam paralaram param pam" değimde, bir fonetik fiili üretmiş olurum.

[2] Dillendirme [*phatic*] fiili/edimi: Bir dilin sözlüğünde bulunan kelimeleri, belirli bir tonlamayla ve o dilin sentaks ve gramer kurallarına uygun olarak dile getirmektir. "Paran masada" dediğimde bir dillendirme fiili gerçekleştirmiş olurum.

[3] Anlamlandırma [*rhetic*] fiili/edimi: Bir dillendirimi [*pheme*] bir signifikasyon -anlam ve referans- ile kullanmaktır. Böylece "paran masada" cümlesini, evde temizlik yapan gündelikçiye hitaben söylediğimde, bir anlamlandırma fiili gerçekleştirmiş olurum.

Austin, bu katmanların tamamını -yani seslendirme, dillendirme ve anlamlandırma fiillerini- bünyesinde toplayan bir dilsel ifadeye "düzsöz" [*locution*] fiili adını verir.

Austin bunun ardından şu üç söz fiili düzeyini birbirinden ayırır:

[1] Düzsöz edimi.

[2] Bir şey söylerken işlenen fiil/edimsöz edimi [*illocution*].

[3] Bir şey söyleme vasıtasıyla [*perlocution*] işlenen fiil/etkisöz edimi.

Örneğin şunu söylediğimi varsayalım: "Hayvanat bahçesinden kaçan bir aslan kentte dehşet saçıyor". Anlaşılır bir cümle olarak bu ifade, bir düzsöz edimidir; fakat bunu, yaşadığım şehrin ahalisine ilân ederek onları yaklaşan bir tehlike hakkında uyarmak isteyebilirim ve ahaliyi uyararak bir söylerken işlenen fiil [*illocution*] gerçekleştiririm. Bu uyarı, hiç istemediğim halde ahaliyi kaygılandırabilir, korkutabilir veya bir panik dalgasını tetikleyebilir; böyle bir durumda, söyleme vasıtasıyla [*perlocution*] işlenen bir fiil söz konusudur.

Bu noktada, özenle birbirinden ayrılması gereken üç "boyut" bulunmaktadır. Austin, düzsöz edimlerinin "anlamı"ndan, söylerken işlenen fiillerin "değeri"nden ve söyleme vasıtasıyla işlenen fiillerin "etkisi"nden bahseder. Yukarıdaki örnekte ifade bir anlama sahiptir, belirli koşullar altında (eğer söz konusu kişilere doğrudan hitap ediyorsam) bir uyarı değerini alır ve ahaliyi korkutma etkisini yaratabilir.

Austin, icra edici beyanlarla hedeflenen fiillerin işlenmesinin bazı koşullara bağlı olduğunu ve bu koşulları yerine getiremeyenlerin "başarısız" [*unhappy*] olduğunu belirtmektedir (1970: 48). Austin'in "başarı koşulları" [*felicitous conditions*] adını verdiği bu koşullar şunlardır (1970: 49):

[A.1] Ortada belirli bir konvansiyonel etkisi olan, kabul görmüş belli bir konvansiyonel prosedür bulunmalıdır.

[A.2] Koşullar ve kişiler, prosedür için uygun koşullar ve kişiler olmalıdır.

[B.1] Prosedüre katılan kişiler, bunu doğru bir biçimde yerine getirmelidir.

[B.2] Prosedüre katılan kişiler, bunu eksiksiz bir biçimde yerine getirmelidir.

[C.1] Katılımcılar, prosedürün belirttiği duygulara, düşüncelere ve niyetlere sahip kişiler olmalıdır.

[C.2] Katılımcılar, niyetli oldukları şeyi sonuçta gerçekten yapmalıdır.

Örneğin, toplantı odasına girerek oturum başkanının koltuğuna oturan ve tahta çekici masaya vurup "Oturum açılmıştır!" diyen kimsenin gerçek başkan değil de müstahdem olduğu durumda, beyanı [A.2] koşuluna aykırılık teşkil ettiğinden başarısızlığa uğramıştır ve bu durumda bir icra edilmiş bir fiilden bahsedilemez. Austin ana hatlarıyla açıkladığımız dil ve anlam yaklaşımın yanı sıra, *Sens and Sensibilia*'da ortaya koyduğu "naif realist" bir bilgi görüşü de mevcuttur.

Açık adıyla John Rogers Searle, hocası olan Austin'in yaklaşımını geliştirerek ayrıntılı bir söz edimleri teorisi ortaya koymuştur. Searle *Speech Acts* [Türkçe edisyonu: *Söz Edimleri*] başlıklı eserinde bir dili konuşmanın birtakım kurallara uygun davranışlarda bulunmak olduğunu savunur. Searle sosyal mutabakatlar olarak kuralları "düzenleyici [*regulative*]" ve "kurucu [*constructive*]" kurallar şeklinde ikiye ayırır. Düzenleyici kurallar, kendilerinden önce (veya bağımsız biçimde) var olan davranışları düzenler. Meselâ görgü kuralları, kişiler arasında bu kurallardan bağımsız biçimde var olan ilişkileri düzenlemektedir. Kurucu kurallar ise, bazı davranışları düzenlemekle kalmayıp yeni davranış şekilleri de yaratan kurallardır. Futbol veya satranç oyununun kuralları, kurucu kurallara örnektir. Futbolun ve satrancın kuralları, bu oyunları oynama imkânını meydana getirir. Toparlarsak, düzenleyici kurallar zaten mevcut bulunan ve mevcudiyeti mantıksal bakımdan kuralların varlığına bağlı olmayan bir etkinliği düzenler. Kurucu kurallar ise, mevcudiyeti mantıksal bakımdan kuralların varlığına bağlı bir etkinliği meydana getirip düzenler.

Searle bir şey söylerken işlenen fiillerin (edimsöz edimlerinin) bağlı olduğu kuralların, kurucu tipte kurallar olduğunu açıklar. Zira, söz verme, selâmlama, başsağlığı dileme, vaftiz etme, özür dileme, vb. edimsöz edimleri mutabakata dayalı kurumlara bağlı fiillerdir ve bu kurumları oluşturan kurallar aracılığıyla tanımlanır. Searle bu tespitinin ardından, söz verme örneğini kullanarak bir edimsöz üretmenin kurallarını türetir: Önerme içeriği kuralı, hazırlayıcı kurallar, içtenlik kuralı gibi kuralları tek tek ele alarak inceler.

Searle'ün *Söz Edimleri* dışında, dilimize *Toplumsal Gerçekliğin İnşâsı*, *Söylemek ve Anlatmaya Çalışmak* başlıklarıyla çevrilmiş başka değerli eserleri de mevcuttur.

Bitirirken Austin'in temellerini attığı ve Searle'ün geliştirdiği söz edimleri teorisinin Anglosakson felsefe dünyasının sınırlarını çoktan aştığını ve kıta Avrupası'nda da yankı bulduğunu ekleyelim. Söz edimleri teorisi, yalnızca dil felsefesi alanında değil, aynı zamanda iletişim etiği, eylem teorisi, hukuk felsefesi, lengüistik gibi alanlarda da temel bir referans haline gelmiştir. Söz edimleri teorisinden felsefi söylemlerinde yararlanan çok sayıda filozof arasında, Jürgen Habermas ve Paul Ricoeur gibi isimler de yer almaktadır.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Austin, John Langshaw (1962), "Performatif-constatif", *La Philosophie Analytique* içinde, ed: Jean Wahl, Paris: Minuit.
- _____ (1970), *Quand Dire C'est Faire*, Fr. Çev. Gilles Lane, Paris: Editions du Seuil.
- _____ (2009), *Söylemek ve Yapmak*, Çev. R. Levent Aysever, İstanbul: Metis Yay.
- Morris, Charles (1970), *Foundations of the Theory of Signs*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Recanati, François (1981), *Les Enoncés Performatif*, Paris: Editions de Minuit.
- Searle, John Roger (2000), *Söz Edimleri*, Çev. R. Levent Aysever, Ankara: Ayraç Yay.

45 | Grice'ın dil felsefesine yaptığı katkı nedir?

Grice dile getirilen cümle ile, aslında kastedilen şeyin birbirinden farklılaştığı durumları açıklamaya yönelik bir dizi kural ortaya koyar. Ona göre bazı hallerde söylenen şey ile kastedilen şey aynı değildir. Söylenen, o cümlenin beyan edildiği iletişim ortamından bağımsız olarak taşıdığı

içeriktir; kastedilen ise söylendiği iletişim ortamında kazandığı içerik (Grice, söylenen ve anlatılan şeyin aynı olduğu durumları elbette inkâr etmez). Grice'a göre bu içerik, hatibin beyanı aracılığıyla muhatabında uyandırma niyetinde olduğu bir etkidir ve bu etki, hatibin söz konusu niyeti anlamasıyla oluşur. Örneğin, bir çift otomobillerinde yolculuk yaptıkları sırada, birden yağmur yağmaya başlaması üzerine direksiyondaki eşine dönüp "Yol ıslak" dediğinde, yolun ıslak olduğunu söylemekte, ama aslında hızlı kullanmasının tehlikeli olduğunu kastetmektedir (1979: 7).

Grice, bir cümle aracılığıyla söylenen ve kastedilen şeyin birbirinden farklı olduğu durumlarda anlaşmayı mümkün kılan bir ilke bulunduğunu düşünmektedir. "İşbirliği ilkesi" [*co-operative principle*] adını verdiği bu ilkeyi şöyle tanımlamaktadır: «Konuşmaya katkını, katkıyı yaptığın aşamanın gerektirdiği biçimde, tarafı olduğun söz mübadelesinin kabul görmüş amacı doğrultusunda yap» (1979: 4). Grice, bu buyruğun içerdiğini düşündüğü dört alt-ilke grubunu (Kant'ın anlama yetisinin katergorilerini gruplamasından esinlenerek) şöyle sunmaktadır:

[1] Nicelik: [a] Konuşmaya katkın, tarafı olduğun söz mübadelesinin o andaki amaçlarının gerektirdiği kadar bilgilendirici olsun; [b] konuşmaya katkın, gereğinden fazla bilgilendirici olmasın (1979: 5).

[2] Nitelik: [a] Yanlış olduğuna inandığın şeyi söyleme; [b] yeterli kanıtına sahip olmadığın şeyi söyleme (1979: 5).

[3] Bağıntı: Konuşmaya katkın ilgisiz olmasın (1979: 5).

[4] Modalite: [a] Anlatımda bulanıklıktan kaçın; [b] belirsizlikten kaçın; [c] kısa konuş; [d] derlitoplu konuş (1979: 5).

Grice, örneğimizde eşine "Yol ıslak!" diyerek onun aracı hızlı kullandığını, yağışlı havalarda yolun kayganlaştığını, böyle havalarda aracı süratli kullanmanın tehlikeli olduğunu ve eşinin yavaşlaması gerektiğini anlatabilmesinin ve eşinin de bunu anlayabilmesinin bu iletişim ilkelerinin zımnen bilinmesi sayesinde mümkün olduğunu düşünür.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Aysever, R. Levent (1994), *Anlam Sorunu ve John R. Searle'ün Çözümü*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Denkel, Arda (1981), *Anlaşma: Anlatma ve Anlama*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay.
- Grice, Herbert Paul (1979), «Logique et conversation», *Communication*, Vol: 30, Fr. Çev. Frédéric Berthet et Michel Bozon, pp.57-72, elektronik edisyon: http://erssab.u-bordeaux3.fr/IMG/pdf/logique_et_conversation--Grice.pdf

46 | Quine "radikal çeviri" kavramıyla neyi kasteder?

Bu soruya vereceğimiz cevaba, Quine'ın dil ve anlam görüşünün davranışçılığın radikal bir şekli olduğunu açıklayarak başlayalım. Quine psikoloji bilimi söz konusuysa, o alanda çalışan kişinin davranışçılığı benimsemesi kadar benimsememesinin de doğal olduğunu, ama lengüistik söz konusu olduğunda artık davranışçılığı reddetme seçeneği kalmadığı kanısındadır (Quine, 1987: 5). Ona göre -tıpkı Skinner'ın savunduğu gibi- her birey kendi dilini çevresindeki insanların sözel davranışlarını gözlemleyerek ve de sözel tepkileri çevresindekiler tarafından pekiştirilerek veya düzeltilerek öğrenir (Quine, 1987: 5). Böylece Quine dilin edinilmesinde, gözlemlenebilir durumlardaki davranışa sıkı sıkıya bağlı olduğumuzu kaydeder (1987: 5).

Quine'ın davranışçı anlam teorisinin sistematik sunumu *Word and Object* başlıklı ünlü eserinde yer alır. Quine eserinde "anlam"ı, "radikal çeviri" diye adlandırdığı bir ortam kurgulayarak tartışır. Radikal çeviri, şimdiye kadar gözlerden ırak yaşamış, yani ilk kez temas edilen bir kabilenin dilinin, bilinen bir dile tercümesidir (Quine, 1999: 60). Quine'ın radikal çeviriyi açıklarken kullandığı meşhur örnek "Gavagai!"dir. Bu kurgusal örnekte, bir kabilenin hiç bilmediği dilini öğrenmeyi amaçlayan araştırmacı, yerlilerin kendi aralarında bir tavşan gördüğü sırada "Ga-

vagai!" diye bağrıştığına şahit olur. Araştırmacının "gavagai" kelimesinin "tavşan" anlamına gelip gelmediğine kesin karar verebilmek için elinden gelen tek şey, bir tavşan gördüğü her seferinde "Gavagai!" diye bağırarak yerlilerin tepkilerini gözlemlemek olacaktır. Quine netice itibariyle, gözlemlenebilir uyaranlara açıkça verilmiş tepkileri incelemek dışında, dilsel ifadelerin anlamını açıklamak üzere tutulacak başka bir yol olmadığına inanır (1999: 21).

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Quine, Willard van Orman Quine (1987), "Indeterminacy of Translation Again" in *The Journal of Philosophy*, vol: 84, No: 1, pp.5-10 (URL: http://www.jstor.org/stable/2027132).
- _____ (1999) *Le Mot et La Chose*, Fr. Çev. Paul Gauchet, Paris: Flammarion.

47 | Skinner'ın dil teorisi nedir?

Davranışçı psikolojinin büyük ismi Burrhus Frederic Skinner *Verbal Behavior*'ın "koşullanma ve sönme" altbaşlıklı bölümünde çocuğun dil gelişimini bir operant koşullanma süreci şeklinde açıklamaktadır: «Sözlü olsun başka türlü olsun herhangi bir (operant) davranışı, pekiştireç diye adlandırılan sonuç sık aralıklarla takip ettiği takdirde davranış pekişir ve öyle kalır. Operant koşullanma süreci, sözel davranışın ilk edinilişiyle en bariz halini alır. Ebeveyn, bir tepkiyi/cevabı defalarca pekiştirerek çocukta bir tepki repertuarı oluşturur» (Skinner, 1957: 29). Skinner konuşmayı öğrenen çocuğun çevresel koşullarının sözel davranış gelişimi üzerindeki belirleyici etkisini, «Uygun (çevresel) koşullar altında, hedeflenen karmaşık performansa nispeten daha kısa sürede erişilebilir» diyerek vurgular (1957: 29). Skinner pekiştirecin, sözel davranışın giderek form kazanmasındaki ve çocuğun içinde yaşadığı toplumun dili kullanma standartlarına yükselmesindeki

rolünü şöyle tarif eder: Çevresindeki erişkinler başlangıçta, yani küçük çocuk ilk sözel davranışları sergilemeye başladığı sırada, ayrım gözetmeden onun her sözel davranışını (yani -bizim yorumumuzla- "agulamalar"ını, vb. de) pekiştirir. Skinner'a göre ne zaman ki çocukta toplumun standart davranışlarına az çok benzerlik gösteren tepkilerin (yani -yine bizim yorumumuzla- "bab-ba", "anne", "mam-ma" gibi eklemli seslerin) sergilenme sıklığı artar, işte o dönemden itibaren çocuk dilsel davranışlarının toplumsal standartlara daha yakından benzetmeye zorlanır (Skinner, 1957: 29). Neticede Skinner çocuğun gelişim sürecinde giderek karmaşıklığı artan sözel formlar kullandığını savunur (Skinner, 1957: 30).

Skinner'ın anlam [*meaning*] konusundaki açıklaması da pek tabiîdir ki davranışçı bir yapıdadır. Skinner anlam hakkındaki "geleneksel teori" diye andığı yaklaşımın "anlam"ı, dil öncesi unsurlar olan "idea", "hüküm" gibi gözlemlenemeyen entitelerle açıklamasını eleştirir (1948b: 164). Ona göre sözel davranışların ne anlama geldiğinden ancak, her biri kendine özgü şartlarda sergilenen tepkiler bağlamında bahsedilebilir (1948b: 164). Skinner bilimsel bir teori olarak sözel davranış teorisinin ampirik bir mantığa dayandığını tekrarlar (1948b: 164). Skinner anlama ilişkin değerlendirmelerinde kullandığı bir örnekte "kedi" kelimesinin anlamı nedir diye sorar. Fiziken bütün kedilerin toplamı mıdır? Bütün kedilerin "küme"si midir? Yoksa eski yaklaşımın iddia ettiği gibi "kedi ideası" mıdır? Skinner "kedi" kelimesinin anlamının sadece bir soyutlama olduğunu ve bizim gözlemleyebildiğimiz yegâne şeyin, bu kelimenin kullanıldığı tek tek durumlar olduğunu kaydeder (1948b: 8). Böylece, Bronckart'ın da belirttiği (1977: 25) gibi Skinner dili "burada ve şimdi" [*hic et nunc*] somutlaşan davranışlara indirgemeyi amaçlar; zira ona göre var olan tek şey, sözel davranış ve onun yerine getirdiği işlevdir.

Skinner sözel davranışları işlevsel açıdan [1] "mand" (istediğini bildiren), [2] "tact" (adlandıran/teşhis eden), [3] "echoic" (akisli), [4] "intraverbal" (söz-içi), [5] "textual" (metinsel), [6] "audience" (dinlemeye/duymaya

özgü) diye adlandırdığı gruplara ayırır (1957: 185-186). Bunları kısaca açıklarsak: Birinci gruptakiler konuşanın muhatabına, istediği pekiştireci belirttiği sözel davranışlardır (meselâ, çocuğun annesine "bana dondurma al" demesi). İkinciler, sözel olmayan uyaranlara verilen sözel tepkilerdir; adlandıran/teşhis eden sözel davranışlarla bir nesneyi, bir durumu/olayı ya da eylemi adlandırır yahut teşhis ederiz (meselâ, "aaa, gökkuşağı!"). Üçüncü gruptakiler işittiğimiz bir şeyi tekrarladığımız, taklit ettiğimiz sözel davranışlardır (Meselâ, öğretmenin derste ilk kez kullandığı bir bilimsel terimi -iyice bellemek üzere- öğrencilerin onu hep bir ağızdan tekrarlaması). Dördüncü gruptakiler sorulan soruya cevap verdiğimiz veya karşılıklı konuşmada söz aldığımızda sergilediğiimiz davranışlardır. Yazılı dilsel ifadeleri okumak, beşinci sözel davranış türünü meydana getirir. Altıncı grupta ise muhatabın sözel olmayan tepkileri yer alır. Meselâ çocuğa "Hadi bana yaptığın resimleri göster" dendiğinde gidip resim defterini getirmesi böyle bir davranıştır. Skinner son olarak da *Verbal Behavior*'ın 12. Altbaşlığında, aslında tam anlamıyla bir sözel operant olmayan, daha ziyade hatibin söylediği şeyi açıklığa kavuşturmak veya ona nüans katmak üzere kullandığı "otoklitik" [*autoclitic*] sözel davranıştan bahseder (1957: 311). "Sanıyorum ki ....", "demek istediğim şudur ki ...", "şurası muhakkak ki ..." gibi beyanlar otoklitik sözel davranışlara örnektir.

Sözel davranış teorisinin gözden geçirdiğimiz ana hatlarıyla, Skinner'ın radikal davranışçı bir dil anlayışı sergilediği hususunun yeterince belirginlik kazandığını düşünüyoruz. Bir cümleyle özetlenirse, ona göre bütün insan davranışları gibi sözel olanları da çevresel koşullanmaların ürünüdür.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Skinner, Burrhus Frederic (1948a), *Walden Two*, New York: The MacMillan Company.
- _____ (1948b), *William James Lectures*, Harvard University, elektronik edisyon: http://www.bfskinner.org/BFSkinner/PDFBooks_files/William%20James%20Lectures.pdf

- _____ (1957), *Verbal Behavior*, New York: Appleton -Century-Crofts.
- _____ (1972), *Par délà la liberté et la dignité*, Fr. Çev. Anne-Marie Richelle-Marc Richelle, Paris: Editions Robert Laffont.
- _____ (1976), *About Behaviorism*, New York: Vintage Books Edition.
- _____ (2005), *Scienceand Human Behavior*, The B. F. Skinner Foundation, elektronik edisyon: http://www.bfskinner.org/BFSkinner/PDFBooksSHB_files/Science_and_Human_Behavior_1.pdf

48 | Chomsky'nin dil görüşü nasıl özetlenebilir?

Çağımızın en önemli dilbilimcilerinden Chomsky temelleri kartezyen felsefeye uzanan bir dil görüşüne sahiptir. Tıpkı Descartes gibi Chomsky de dilin yalnızca insana has bir meleke olduğunu ve insanda düşük zekâ dereceleriyle marazî hallerde bile, problem çözme ve başka uyum davranışları sergilemekte kıt zekâlı bir insanı geçen bir maymunun asla erişemeyeceği seviyede dil becerisi bulunduğunu savunur (2001a: 35). Chomsky şu tespitleriyle de dil becerisinin insanın aslî bir özelliği olduğuna işaret eder: «Dil yetisi insanlarda çok ciddi patolojik durumlarda ve yoksunlukta bile işlevini sürdürür. Down sendromlu çocuklar (mongoloidler), diğer zihni yeteneklerde çok gelişme göstermeseler de yavaş yavaş ve sınırlı bir biçimde dil edinirler. Görmeyen çocukların dil yetileri bir deneyimden yoksun olmalarına karşın normal gelişir. Hatta onlar "gözünü dikerek bakmak", "uzun uzun bakmak", "izlemek" gibi görsel ifadeleri aynı gören insanlar gibi kullanırlar» (2009: 52). Peşinden şunu ekler: «Dil insana özgü bir yetidir. Bütün insanlarda mevcut olup diğer canlıların sahip bulunmadığı; basit girdilerle zengin ve karmaşık dilleri ortaya çıkartabilen eşsiz bir yeti. Bu şekilde gelişen dil, bizim ortak biyolojik yapımız/tabiatımız doğrultusunda belirlenmiştir. Dil düşünceye ve kavrayışa

derin bir biçimde nüfuz eder ve yapımızın/tabiatımızın temel bir bölümünü oluşturur» (2009: 53). [1]

Chomsky hayvanların da kendi aralarında iletişim gerçekleştirebildiğini, ama insan dilinin bir iletişim sisteminin çok ötesine geçtiğini belirtir: «Dil, düşüncenin ifadesinde, kişiler arası ilişkilerde, iletişim dışı amaçlarla, oyun oynamada ve daha bir yığın insana özgü amaç için kullanılır» (2009: 51). Chomsky hayvanların sözümona dilinin [*pseudo-language*] aksine insan konuşmasının dış uyaranlarla iç tepkilere tâbi olmadığının, hür bir düşünme ve ifade etme vasıtası olduğunun altını bir kez daha çizer (1969a: 56). Chomsky -dil hakkında kartezyen bir gelenek içinde değerlendirdiği bir grup filozofun düşüncelerinden seçtiği örneklerle desteklediği bir tez olarak- insanın dili olağan kullanımının, hayvan davranışlarının dış uyaranlarca kontrol edilmesiyle karşılaştırıldığında, her türlü uyaranın kontrolünden bağımsız olduğuna dikkat çeker (2001a: 30). Burada Chomsky'nin "insanın dili olağan kullanımı"ndan kastını açmakta fayda var. Bunun en iyi yolu da karşıt kavramı olan "dilin olağandışı kullanımı"nın Chomsky'deki anlamından hareket etmek olacaktır: Dilin olağandışı kullanımı, Chomsky'nin "dilin ideal kullanımı" kavramına denk düşmektedir. Dilin ideal kullanımı, (okulda dilbilgisi derslerinde sunulan örneklerdeki gibi) dilbilgisel açıdan düzgün, eksiltili veya devrik olmayan (ve de "yadırgatıcı" olmayan) cümlelerin beyan edilmesi durumudur. Oysa ki Chomsky dilin mutat şekilde böyle kullanılmadığına her fırsatta dikkat çeker: «Dilin olağan kullanımı ... yeni cümleleri, çocuğun deneyimini edindikleri arasında birebir benzeri olmayan cümleleri içerir» (2001a: 250).

Chomsky'ye göre insan konuşmasının uyarandan bağımsız oluşu yanında ikinci özelliği "yaratıcılık"tır (1971: 18). Yani, kişinin evvelce çevresinden hiç duymadığı yepyeni cümlelerle kendisini ifade edebilmesi (1969a: 112). Chomsky, Schlegel'in düşüncelerine referansla, dilin "po-

1) Veysel Kılıç'ın çevirisini, küçük söyleyiş değişiklikleri yaparak kullandım.

etik" işlevine de işaret eder ve bunu, insanın dili hiçbir dışsal uyarandan kaynaklanmayan bir tarzda kullanma kapasitesinin bariz bir kanıtı olarak sunar (1969a: 38). Neticede Chomsky'ye göre insan konuşması sadece çevresinden işittiği ifade kalıplarını yinelemek gibi sırf taklide dayalı bir davranış olmayıp yaratıcı bir faaliyettir.

Chomsky [1] uyarandan bağımsızlık ve [2] yaratıcılıkla birlikte insan dilinin iki karakteristik özelliğini daha vurgular: [3] sınırsız/limitsiz olması, [4] tutarlılık ve duruma uygunluk (2001a: 30). Sınırsız/limitsiz olması, Chomsky'nin Humboldt'a atıfla belirttiği gibi (1971: 18-19) dilin sınırlı sayıda malzemeyle (her dilin ihtiva ettiği belli sayıdaki kelimeyle) sınırsız sayıda cümle üretmeye imkân tanımasıdır. Tutarlılık ise, insanın olağan dil kullanımının -onun deyimiyle- bir delinin abuk sabuk konuşmasından farklı olmasıdır (2001a: 30). Chomsky insan diline sayılan dört karakteristik özelliğini kazandıran şeyin ne olduğunu anlamanın, Descartes'ın 300 yıl önce olduğu kadar uzağında bulunduğumuzu belirtir. Ona göre bu sorun, psikoloğun da biyoloğun da eninde sonunda yüz yüze kalacağı bir sorun olup "alışkanlık" veya "koşullanma" gibi davranışçı kavramlarla açıklanamayacağı gibi "doğal seçilim" ile de açıklanamaz (2001a: 30).

Geldiğimiz noktada, Chomsky'nin biyolojik evrim süreciyle insanın dil becerisini ilişkilendirmesine değinmenin yerinde olacağını düşünüyoruz. Denkel'in de saptadığı gibi (1996: 61) Chomsky türlerin evrimi teorisine karşı değildir; dilin, hayvandan insana geçişte nakledilmiş bir beceri olduğu fikrine karşıdır. Chomsky için dilin insanın evrimindeki bir genetik mutasyon sonucu ortaya çıkmış bir beceri olması muhtemeldir. Dilin kökeni bağlamında spekülatif bir şey söylemekten kaçınmaya özen gösteren Chomsky dilin "muhtemelen" bir mutasyon sonucu ortaya çıktığı kanısındadır: «Belki de bunun nedeni hücrenin biyolojik yapısıdır ve belki de henüz bilmediğimiz fiziksel düzeneklerle açıklanabilecektir» (2009: 195). Chomsky'nin dil melekesinin "doğuştanlığı" tabiriyle kastettiği de dil becerimizin türümüze has bir genetik özellik olduğudur.

Bu bağlamda, herhangi yanlış anlamaya meydan vermemek bakımından şunu eklemekte fayda vardır: Chomsky genellikle ona atfedilen "doğuştancılık" yaklaşımının, aslında kendi görüşünün çarpıtılmış bir yorumu olduğunu her fırsatta tekrarlar. Chomsky "doğuştan gramer" terimini hiçbir zaman kullanmadığının altını çizer (2000: 23, 261). Kullandığı terimin "doğuştan ilkeler" olduğunu vurgular (2000: 261). Yani onun savı insanda "belli bir gramer"in doğuştan bulunduğu değildir: «Doğuştan olan, dili edinme mekanizmasıdır» (2002: 100). Besbelli ki Chomsky, doğar doğmaz insanlardan tecrit edilerek bir başına büyütülen ve sözel mübadeleden tamamen yoksun bırakılan bir çocuğun da kendi kendine konuşacağını tasdik ediyor değildir. Bilâkis, Chomsky'ye göre «Bir çocuk mahrumiyet ortamında yetişirse, doğuştan gelen yetenekleri elbette gelişmeyecek, olgunlaşmayacak ve ilerlemeyecektir» (2007b: 79-80).

Sözlerimizi çocukta dil gelişimiyle alâkalı hazin bir vakayla bağlayalım: "Genie" takma adıyla anılan ABD vatandaşı (1957 doğumlu) bir kız çocuğu küçük yaşlarından beri babası tarafından evin zemin katında tek başına yaşamaya itilmiştir. Annesinin evden kaçarak polise bu durumu ihbar etmesini takiben Genie resmî makamlarca (1970 yılında) 13 yaşındayken kurtarılır ve Los Angeles Çocuk Hastanesi'ne kaldırılır. 13 yıldır çok kötü muamele görmüş ve mahrumiyete mahkûm edilmiş Genie hem fiziksel hem de bilişsel olarak çok zayıftır. Güçlükle ayakta duran Genie "kes şunu", "yeter" gibi basit (ve hemen hemen hepsi olumsuz) ifadelerde kullandığı yirmi kadar kelimeyi saymazsak, dilden bütünüyle yoksundur. Kaldırıldığı hastanede Genie'yi takip etmek ve bilişsel becerilerini geliştirmek üzere psikolengüist ve çocuk psikiyatrı gibi uzmanlardan oluşan bir ekip görevlendirilir. Sonuçta, Genie özenli bir bakım ve eğitime rağmen dili öğrenmede pek kayda değer bir ilerleme gösteremez. Genie vakası hakkında (bu dramı bir film olarak bile görmeye cesaret edip) henüz izleyemediğim bir film bulunduğunu da ekleyeyim: *Mockingbird Don't Sing*...

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Chomsky, Avram Noam (1969a), *La Linguistique cartésienne*, Fr. Çev. Nelcya Delanoë et Dan Sperber, Paris: Seuil.
- _____ (1969b), «Un compte rendu du *Comportement Verbal* de B.F. Skinner»», *Langages*, Volume: 4, n° 16 (Psycholinguistique et grammaire générative), pp.16-49.
- _____ (1971), *Aspects de la Théorie Syntaxique*, Fr. Çev. Jean-Claude Milner, Paris: Seuil.
- _____ (1983), *Things No Amount of Learning Can Teach: interview by John Gliedman*, elektronik edisyon: http://www.chomsky.info/interviews/198311--.htm
- _____ (2000), *Réflexions sur le Langage*, Fr. Çev. Judith Milner, Béatrice Vautherin et Pierre Fiala, Paris: Flammarion.
- _____ (2001a), *Dil ve Zihin*, Çev. Ahmet Kocaman, Ankara: Ayraç Yay.
- _____ (2001b), *Le Langage et La Pensée*, Fr. Çev. Louis-Jean Calvet, Paris: Payot.
- _____ (2002), *Dil ve Sorumluluk*, Çev. Hüsnü Özasya, (basım yeri belirtilmemiş), Ekin Yay.
- _____ (2003), "Psychology and Ideology" in *For Reasons of State*, New York: The New Press.
- _____ (2007a), "Approaching UG from Below", elektronik edisyon: http://www.punksinscience.org/kleanthes/courses/UCY10S/IBL/material/Chomsky_UG.pdf
- _____ (2007b), *Demokrasi ve Eğitim*, Çev. Ender Abadoğlu, Banu Karadağ vd., İstanbul: BGST Yay.
- _____ (2009), *Bilgi Sorunları ve Dil: Managua Dersleri*, Çev. Veysel Kılıç, İstanbul: BGST Yay.
- _____ (2010), *Doğa ve Dil Üzerine*, Çev. Ayşe Banu Karadağ, İstanbul: Sözcükler Yay.

9. Bölüm
ÜLKEMİZDE DİL FELSEFESİ

49 | Ülkemizde dil felsefesi çalışmaları hangi düzeydedir?

Ülkemizde dil felsefesi alanında "hocalarımızın hocaları" tarafından açılmış bir yol vardır ki bizim yaptığımız da o yolda yürümeye devam etmekten ibarettir. Aklıma ilk gelen üstatlarımızı ve esin kaynaklarımızı anacak olursam: Merhum Takiyettin Mengüşoğlu üstadımızın *İnsan Felsefesi* eserinin "Konuşan Bir Varlık Olarak İnsan" başlıklı bölümünde dile ilişkin tespitleri ve değerlendirmeleri, Türkçe dil felsefesi literatürü açısından bir nirengi noktasıdır. Merhum Nermi Uygur da *Dilin Gücü* ve *Dil Yönünden Fizik Felsefesi* eserleri başta olmak üzere, dil felsefesi alanının önünü açan büyük üstatlarımızdandır. Bedia Akarsu'nun *Wilhelm von Humboldt'ta Dil-Kültür Bağlantısı* başlıklı incelemesi şüphesiz Türkçe dil felsefesi literatürünün klasiklerinden biridir. Adlarını şükranla andığımız bu hocalar, bizden üç önceki neslin mensuplarıdır.

Bizden iki nesil önceki değerli üstatları ve eserlerini anarsak: Ömer Naci Soykan'ın Wittgenstein üzerine ince-

lemeleri, Taylan Altuğ'un *Dile Gelen Felsefe* başlıklı kapsamlı eseri yanında *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi* başlıklı incelemesi, Şafak Ural'ın *Pozitivist Felsefe* başlıklı eseri, Türkçe dil felsefesi literatürünün klasikleşmiş kitaplarıdır. Betül Çotuksöken'in Ortaçağ filozoflarının dil felsefesiyle ilgili metinlerinden yaptığı çeviriler ve bu konudaki zengin telif eserleri yanında, kitabımızın sonundaki kaynakçada tam künyesine yer verdiğimiz "Dil felsefesine giriş" başlıklı geniş bir makalesi de temel bir başvuru kaynağı mahiyetindedir. Yine aynı kuşaktan Teoman Duralı, Cengiz Çakmak, Ahmet İnam, Yasin Ceylan, Sara Çelik, Veli Urhan, H. Nur Erkızan gibi muhterem profesörlerin de dil felsefesi alanına makaleleri, çevirileri, konferansları ve dersleriyle emek verdiğini biliyoruz.

Merhum hocamız Arda Denkel'in *Anlamın Kökenleri*, *Yönletim*, *Anlaşma: Anlatma ve Anlama*, *Anlam ve Nedensellik* başlıklı eserleri anlam felsefesi konusunda Türkçe'deki nadide eserlerdir. Denkel'in erken bir vedayla aramızdan ayrılması, Türk felsefe camiası için yeri doldurulamaz bir kayıptır. Merhum hocamız sadece Batı felsefesindeki başlıca tartışmaları var gücüyle dilimize nakletmekle kalmamış, ürettiği özgün fikirleriyle bir filozof olarak dünya çapında başarılara imza atmıştır. Dil felsefesinin ülkemizde tanınmasında ve sevilmesindeki payını hep şükranla anacağız.

Bir önceki kuşağımızdan üstatlara gelince: Hakan Poyraz'ın *Dil ve Ahlâk* başlıklı eseri hem dil felsefesi hem de etik alanında gerçek bir başucu kitabıdır. Levent Aysever'in Austin ve Searle'den dilimize kazandırdığı eserler de Türkçe dil felsefesi literatürüne çok kıymetli armağanlardır. Hüseyin Subhi Erdem'in Wittgenstein konusunda kaleme aldığı eseri de çok faydalı bir başvuru kitabıdır. Milay Köktürk'ün yıllarca emek vererek Cassirer'den dilimize kazandırdığı eserlere de gerçek bir hazine gözüyle bakılabilir. Bu kuşaktan dil felsefesi alanında makaleler yayımlamış ve dersler veren Zekiye Kutlusoy, Semiha Akıncı, Tahsin Görgün gibi muhterem profesörleri de anmak gerekir. İlhan İnan'ın Anadolu Üniversitesi tarafından yayımlanmış olan *Dil Felsefesi* başlıklı

kitabıyla, Türkçe dil felsefesi literatürüne muhteşem bir katkı sağladığını da önemle belirtelim.

Günümüzde de, önceki kuşakların verdiği eserlerin ışığında yapılan çalışmalar sürmektedir. Ülkemizde pek çok üniversitenin felsefe bölümlerinde görev yapan akademisyenler arasında Murat Baç, Metin Bal, Erdal Yıldız, Mehmet Şiray, İskender Taşdelen gibi dil felsefesi dersleri veren değerli isimler olduğunu biliyorum (keşke onların hepsini tanıyıp adlarını burada anabilseydim). Ali Utku'nun Wittgenstein üzerine eseri; Halil Kayıkçı'nın emek vererek dilimize çevirdiği (Mark Richard'ın bir derlemesi olan) *Anlam* başlıklı kitap; İbrahim Bor'un *Analitik Dil Felsefesinde Dil, Düşünce ve Anlam* başlıklı incelemesi yine bizim kuşaktan felsefecilerin değerli çalışmalarıdır. Çalışmalarından haberdar olmadığını için adlarını anamadığım diğer değerli felsefeciler ve konumuz gereği yer veremediğim -dilbilim, sosyoloji, psikoloji gibi- farklı alanlarda dile emek veren akademisyenler, araştırmacılar, yazarlar umarım beni hoşgörürler.

50 | Dil felsefesi açısından bakıldığında Türkçemiz hakkında neler söylenebilir?

Dilimizi düşündüğümde aklıma ilk gelen hatıram, ortaokul yıllarıma uzanıyor. Şükranla andığım insanî hasletleri ve üzerimdeki emekleri yanında, bir öğretmenimin "Anadolu" kelimesinin kökenine dair şu tuhaf açıklaması gözümün önünden gitmez: Bir bölük neferin, kendilerine bir testiden su veren kadına hitaben hayretle dile getirdiği "ana, dolu!", "ana! dolu" nidaları... 80'li yıllarda öğrenci olan ve bugün 40'lı yaşlarındaki bir kuşağın mensuplarının böyle nice hatırası vardır kimbilir...

Bütün diller gibi Türkçemiz de sosyal hayattan, toplumumuzun tarihsel dönüşümlerinden kopuk, statik bir kurum değil elbet. Başka dillerden etkilenen, beslenen,

değişen bir kurum. Ne mutlu ki bugün yeni kuşaklar, bizim ve bizden bir önceki kuşağın keskin kamplaşmaları gibi bir ortamda yaşamıyor. Gelişen teknolojinin sunduğu imkânlar ve çokseslilik sayesinde genç kuşaklar kültür geleneğimize daha duyarlı, bizlerden daha açık kafalı ve daha sorgulayıcı yetişiyor. Başka dillerden alıp artık kendimize mâl ettiğimiz kelimelere, eski kuşakların paranoyalarındaki gibi "ülkemizi istilâya hazırlanan şer odakları" ya da "ulusal benliğimizi zedeleyici unsurlar" olarak bakmıyor. Güldürü sanatını icra edenler de "tahayyül" gibi kelimeleri rahatça kullanıyor ve bunlar ne mutlu ki izleyicilerinde, "falanca da eskiye düşkün olmuş" gibi tuhaf refleksler uyandırmıyor. Madalyonun diğer tarafından bakıldığında, "somut", "soyut", "nesnel", "özgün" gibi dilde çok güzel tınlayan, fonetiği estetik ve ifadeli kelimeleri de yaygın olarak kullanılıyoruz. Meramımız da kolayca anlaşılıyor...

Okuma-yazması olmayan Yahya Dayı, gurbetteki kızının yeni doğan bebeğini görmek için yurtdışına giderken çıkarması gereken "pasaport"un, alması gereken "vize"nin adlarını, bu kelimeler ezelden beri Türkçeymiş gibi rahatlıkla anlıyor ve bu kelimelerin içinde geçtiği cümleler kurarken herhangi bir sıkıntı yaşamıyor. Çiftçi Ali Emmi "kamyonet"ine binip kasabadaki "banka"dan "kredi" almaya gidiyor ve köye dönüp kahvede "motorin"e gelen zamdan şikâyet ediyor. Annesi Berk'e ayakkabı bağcıklarını "fiyonk" yapmayı, kelimenin kökeninin Rumca olduğunun farkında olmadan öğretiyor. "Market"e giden Mine, annesinin sipariş listesindeki "isot"un Kürtçe'de "biber" anlamına geldiğini bilmeden satın alıyor. Eline "krem" süren Nevin teyze kullandığı ürüne herhangi bir yabancılık hissetmiyor...

Lisede sanat tarihi dersi alan Ayşe "Anadolu"nun "Anatolia"dan geldiğini öğrendiğinde narsistik bir yaralanma yaşamıyor. Belki de aksine, sayısız kültürün ve medeniyetin beşiği olan bir coğrafyada yaşamanın avantajını düşünüp mutluluk duyuyor. Yaşadığımız coğrafyanın sunduğu bu avantajla birçok kökten beslenerek zenginleşmiş Türkçemiz için kâbuslar görmenin yersiz

olduğunu düşünüyorum (doğrudan dille ilgili olmamakla birlikte, kültürel çeşitliliğimiz ve zenginliğimiz bağlamında, *Anadolu'nun Kayıp Şarkıları* isimli muhteşem belgeseli anmadan edemeyeceğim). Goethe'nin de söylediği gibi, bir dilin gücü, yabancı kelimeleri bünyesinden ne kadar ayıkladığıyla değil, onları ne kadar kendine mâl ettiğiyle ölçülür. Kitabımızda sıkça geçen yabancı kökenli kelimeleri anlamamız ve kendi dilimizin kelimeleriyle aynı rahatlıkta kullanarak iletişim kurabilmemiz de dilimizin gücünün tanıklarıdır.

"Toplumsal" deyip anlaşabilmemiz, ama "içtimaî" veya "sosyal" de deyip anlaşabilmemiz, kanımca kozmopolit ve zengin kültürlere has bir değerimizdir. Tıpkı "imge", "imaj" ve "tahayyül" ya da "sağ olun", "mersi", "teşekkürler" gibi... (Eşanlamlı deyip geçtiğimiz, ama aralarında nice nüanslar barındıran -âşikâr, münhal, müstehcen, âyan, vâzıh, sarih, berrak, bâriz gibi- kelimelerin unutulup gitmesi ve bunların hepsinin "açık" ile karşılanmaya çalışılması da çok yazık). Kendi payıma, dilimizdeki çeşitlilikten rahatsızlık duymak şöyle dursun, bu çeşitlilikle her fırsatta övünmemiz gerektiğini düşünüyorum...

Türkçe'deki dil felsefesi kaynakçası

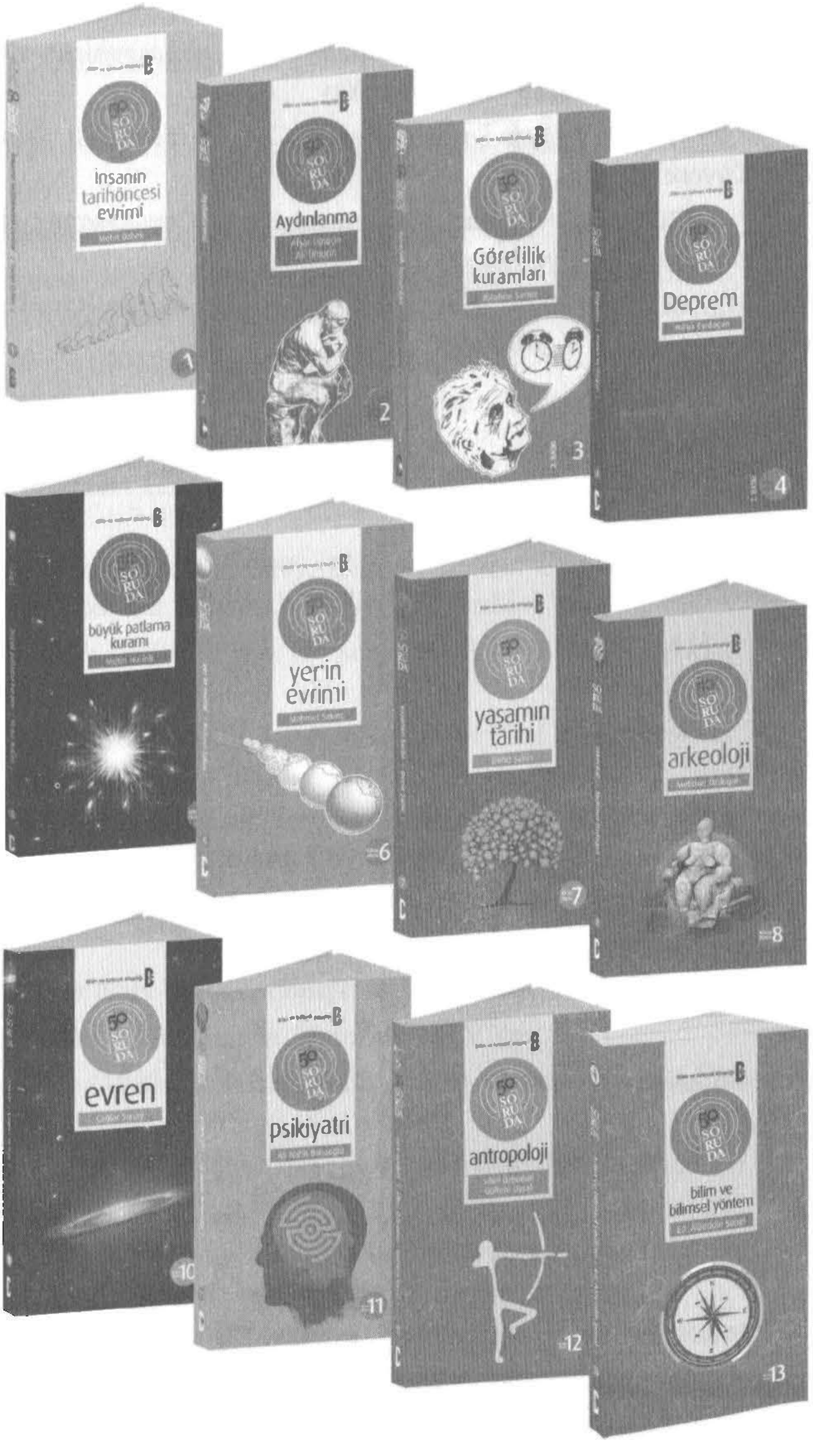
- Akarsu, Bedia (1984), *W. von Humboldt'ta Dil-Kültür Bağlantısı*, İstanbul: Remzi Kitabevi Yay.
- Aksan, Doğan (2000), *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara: TDK Yay.
- Altınörs, Atakan (2009), *İdealar ve Dil Bağlamında Locke ile Leibniz*, Ankara: Efil Yay.
- Altuğ, Taylan (2001), *Dile Gelen Felsefe*, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- _____ (2004), *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*, İstanbul: Etik Yay.
- Aristoteles, (1995), *Retorik*, Çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Austin, John Langshaw (2009), *Söylemek ve Yapmak*, Çev. R. Levent Aysever, İstanbul: Metis Yay.
- Ayer, Alfred Jules (1998), *Dil, Doğruluk ve Mantık*, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Metis Yay.
- Bergson, Henri (2011), *Metafiziğe Giriş*, Çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Paradigma Yay.
- Bickerton, Derek (2012) Âdem'in Dili, Çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay.
- Bor, İbrahim (2011), *Analitik Dil Felsefesinde Dil, Düşünce ve Anlam*, Ankara: Elis Yay.
- Bumann, Waltraud (1990), "Dil Felsefesi", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* içinde, Çev. Doğan Özlem, İstanbul: Ara Yay.

- Cassirer, Ernst (1997), "Dil", *İnsan Üstüne Bir Deneme* içinde, Çev. Necla Arat, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- _____ (2005), *Sembolik Formlar Felsefesi*, 1. Cilt: Dil, Çev. Milay Köktürk, Ankara: Hece Yay.
- _____ (2011), *Sembol Kavramının Doğası*, Çev. Milay Köktürk, Ankara: Hece Yay.
- Chomsky, Avram Noam (2000), *Dil ve Zihin*, Çev. Ahmet Kocaman, Ankara: Ayraç Yay.
- _____ (2002), *Dil ve Sorumluluk*, Çev. Hüsnü Özasya, Ekin Yay.
- _____ (2009), *Bilgi Sorunları ve Dil: Managua Dersleri*, Çev. Veysel Kılıç, İstanbul: BGST Yay.
- _____ (2010), *Doğa ve Dil Üzerine*, Çev. Ayşe Banu Karadağ, İstanbul: Sözcükler Yay.
- Condon, John C. (1998), *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, Çev. Murat Çiftkaya, İstanbul: İnsan Yay.
- Corballis, Michael C. (2003), *İşaretten Konuşmaya*, Çev. Aybek Görey, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Coward, Rosalind, John Ellis (1985), *Dil ve Maddecilik*, Çev. Esen Tarım, İstanbul: İletişim Yay.
- Çotuksöken Betül (1993), *Ortaçağ Yazıları*, İstanbul: Kabalcı Yay.
- _____ (2003), «Dil Felsefesine Giriş», *Felsefe Söyleşileri I-II* içinde (ss.46-58), İstanbul: Maltepe Üniversitesi Yay.
- Demir, Gökhan Yavuz (2007), *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği*, İstanbul: Paradigma Yay.
- Denkel, Arda (1981), *Anlaşma: Anlatma ve Anlama*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay.
- _____ (1981), *Yönletim*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay.
- _____ (1984), *Anlamın Kökenleri*, İstanbul: Metis Yay.
- _____ (1996), *Anlam ve Nedensellik*, İstanbul: Kabalcı Yay.
- Derrida, Jacques (2011), *Gramatoloji*, Çev. İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu Yay.
- Descartes, René, "5. Bölüm", *Metot Üzerine Konuşma* içinde, Çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yay., İstanbul, 2011.
- Eco, Umberto (2009), *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, Çev. Kemal Atakay, İstanbul: Literatür Yay.
- Ellul, Jacques (2004), *Sözün Düşüşü*, Çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yay.

- Erdem, Hüseyin Subhi (2007), *Wittgenstein: Dilin Yörüngesinde Felsefe*, İstanbul: Bilge Adamlar Yay.
- Foucault, Michel (2001), *Kelimeler ve Şeyler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yay.
- Gadamer, Hans-Georg (2009), *Hakikat ve Yöntem*, 2. Cilt, Çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yay.
- Hadot, Pierre (2009), *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, Çev. Murat Erşen, Ankara: Doğu-Batı Yay.
- Harris, Roy – Taylor, Tablot J. (2002), *Dil Bilimi Düşününde Dönüm Noktaları I*, Çev. Eser E. Taylan, Cem Taylan, Ankara: TDK Yay.
- Hewes, Gordon Winant (1993), *Dilin Doğuşuna İlişkin Kuramlar*, Çev. Hasan Boynukara ve Bülent Tanrıtanır, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yay.
- İnan, İlhan (2009), "Dil felsefesi", *Felsefe* içinde, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yay.
- _____ (2013), *Dil Felsefesi*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yay.
- Kolektif (2008), *Analitik Felsefe*, Der. ve Çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Say Yay.
- Kolektif (2011), *Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri*, Der. ve Çev. Gürsel Aytaç, Ankara: Phoenix Yay.
- Kripke, Saul Aaron (2005), *Adlandırma ve Zorunluluk*, Çev. Berat Açıl, İstanbul: Litera Yay.
- Locke, John (2000), "Sözcükler Üzerine", *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* (2. Cilt) içinde, Çev. Meral Delikara Topçu, Ankara: Öteki Yay.
- Mengüşoğlu, Takiyettin (1998), "Konuşan bir varlık olarak insan", *İnsan Felsefesi* içinde, İstanbul: Remzi Kitabevi Yay.
- Meyer, Michel (2010), *Retorik*, Çev. İsmail Yerguz, Ankara: Dost Kitabevi Yay.
- Özdem, Ragıp (1944), *Dil Türeyişi Teorilerine Toplu Bir Bakış*, Ankara: TDK Yay.
- Perrot, Jean (1998), *Dilbilim*, Çev. Emel Ergun, İstanbul: İletişim Yay.
- Picq, Pascal vd. (2014), *Dilin Kökenleri*, Çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yay.
- Platon, (2000), *Kratylos*, Çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yay.

- _____ (2010), *Mektuplar*, Çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yay.
- Porzig, Walter (1995), *Dil Denen Mucize*, Çev. Vural Ülkü, Ankara: TDK Yay.
- Poyraz, Hakan (1996), *Dil ve Ahlâk*, Ankara: Vadi Yay.
- Renan, Ernest (2011), *Dilin Kökeni Üzerine*, Çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yay.
- Richard, Mark (2012), *Anlam*, Çev. Halil Kayıkçı, Ankara: Gugukkuşu Yay.
- Rifat, Mehmet ve Sema (1998) *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları* (2. Cilt: temel metinler) İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Rousseau, Jean-Jacques (2009), *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, Çev. Ömer Albayrak, Istanbul: Türkiye İş Bankası Yay.
- Salerno, Joseph (2001), *Frege'ye Dair*, Çev. Ayhan Dereko, Ankara: Birleşik Yay.
- Searle, John Roger (2000), *Söz Edimleri*, Çev. R. Levent Aysever, Ankara: Ayraç Yay.
- _____ (2005), *Toplumsal Gerçekliğin İnşâsı*, Çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yay.
- _____ (2012), *Söylemek ve Anlatmaya Çalışmak*, Ankara: Bilgesu Yay.
- Soykan, Ömer Naci (2006), *Felsefe ve Dil*, İstanbul: MTV Yay.
- _____ (2006), *Wittgenstein*, İstanbul: MTV Yay.
- Stalin, Joseph (1993), *Marksizm ve Dil*, Çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yay.
- Ural, Şafak (1984), *Pozitivist Felsefe*, İstanbul: Remzi Kitabevi Yay.
- Utkı, Ali (2009), *Ludwig Wittgenstein: Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*, Ankara: Doğu-Batı Yay.
- Uygur, Nermi (1985), *Dil Yönünden Fizik Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi Yay.
- _____ (1994), *Dilin Gücü*, İstanbul: Kabalcı Yay.
- Vendryes, Joseph (1968), *Dil ve Düşünce*, Çev. Berke Vardar, Ankara: Yeni İnsan Yay.
- Voloşinov, Valentin Nikolayeviç (2001), *Marksizm ve Dil Felsefesi*, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Vygotsky, Lev Semenovich (1985), *Düşünce ve Dil*, Çev. Semih Koray, İstanbul: Kaynak Yay.

- Wittgenstein, Ludwig (1996), *Tractatus Logico-philosophicus*, Çev. Oruç Aruoba, Istanbul: Yapı Kredi Yay.
- _____ (1998), *Felsefi Soruşturmalar*, Çev. Deniz Kanıt, Istanbul: Küyerel Yay.
- _____ (2011), *Mavi Kitap, Kahverengi Kitap*, Çev. Doğan Şahiner, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay.
- Yaguello, Marina (2008), *Hayali Diller*, Çev. Necmettin Kâmil Sevil, İstanbul: Yapı Kredi Yay.



"50 Soruda" dizisi kitaplarını edinebilmek için yayınevimizle iletişime geçiniz.

Bilim ve Gelecek Kitaplığı

Moda C. Zuhal Sk. No: 9/1 Kadıköy-İstanbul • Tel: 0216.349 71 72

http://www.bilimvegelecek.com.tr • bilgi@bilimvegelecek.com.tr



50 SORUDA KİTAP DİZİSİ

YAYIMLANMIŞLAR

50 Soruda İnsanın Tarihöncesi Evrimi
Prof. Dr. Metin Özbek

50 Soruda Aydınlanma
Afşar Timuçin - Ali Timuçin

50 Soruda Görelilik Kuramları
Doç. Dr. İbrahim Semiz

50 Soruda Deprem
Prof. Dr. Haluk Eyidoğan

50 Soruda Büyük Patlama Kuramı
Prof. Dr. Metin Hotinli

50 Soruda Yer'in Evrimi
Prof. Dr. Mehmet Sakınç

50 Soruda Yaşamın Tarihi
Dr. Deniz Şahin

50 Soruda Arkeoloji
Prof. Dr. Mehmet Özdoğan

50 Soruda Matematik
Prof. Dr. Şahin Koçak

50 Soruda Evren
Çağlar Sunay

50 Soruda Psikiyatri
Doç. Dr. Ali Nahit Babaoğlu

50 Soruda Antropoloji
Doç. Dr. Sibel Özbudun-Dr. Gülfem Uysal

50 Soruda Bilim ve Bilimsel Yöntem
Ed. Alâeddin Şenel

50 Soruda Dil Felsefesi
Doç. Dr. Atakan Altınörs

50 Soruda Üniversite
Prof. Dr. İzge Günal

50 SORUDA

dil felsefesi

Atakan Altınörs

Dilin mahiyetini/neliğini düşünce, kültür, varlık ile ilişkilerinde soruşturan yanıyla felsefeyi konu alan *50 Soruda Dil Felsefesi*, "50 Soruda" dizisinin 14. kitabı. Yazarı Atakan Altınörs'ün Antikçağ'dan günümüze felsefe tarihinde dil hakkında ortaya konmuş başlıca görüşleri anlaşılır ve rahat okunan bir üslupla sunduğu kitapta yer alan bazı sorular şunlar:

Dil felsefesinin dilbilimden ayrılan yönü nedir? Hayvanlar arasındaki iletişim biçimleri bir dil meydana getirir mi? Dilin kökeni neden bir felsefî sorundur? Anlam nedir? Antikçağ felsefesinde dile nasıl yaklaşılmıştır? Ortaçağ'da dil felsefesinde tartışılan başlıca konular nelerdir? Descartes'ın dil felsefesi alanındaki önemi nedir? Berkeley'in dil anlayışı nasıl tasvir edilebilir? Rousseau'nun dil felsefesi alanındaki görüşleri nasıl özetlenebilir? Bergson dile nasıl yaklaşır? Cassirer'in dil görüşü nasıl özetlenebilir? Marksizm dile nasıl yaklaşır? Mantıkçı pozitivizmin dile yaklaşımı nasıldır? Skinner'ın dil teorisi nedir? Chomsky'nin dil görüşü nasıl özetlenebilir?



Bilim ve Gelecek Kitaplığı

ISBN 978-605-5888-26-8

