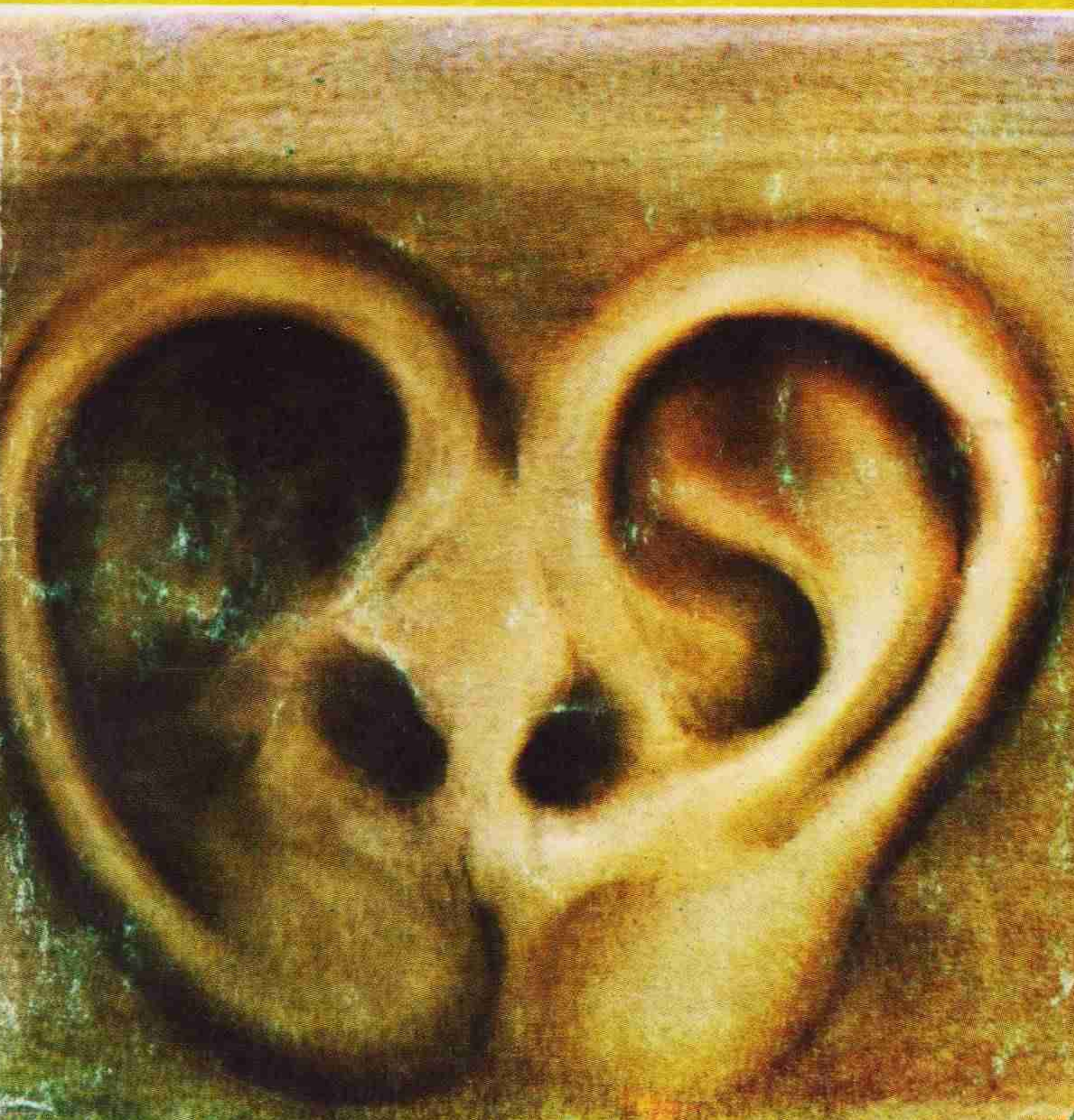
ANLAYAN TARİH

DİL - TARİH İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Yazko 1981 İnceleme Büyük Ödülü

ÖNAY SÖZER



ANLAYAN TARİH

ÖNAY SÖZER

yazko

ANLAYAN TARİH

inceleme

YAZKO
Nuruosmaniye caddesi
Atasaray, 206.
Cağaloğlu - İstanbul

1981 İNCELEME
BÜYÜK ÖDÜLÜ

Bu kitap Ağaoğlu Yayınevi Tesislerinde
dizildi, basıldı, ciltlendi, 27 73 37
Kapak: Mengü Ertel
İstanbul, 1981

ANLAYAN TARİH

Dil - Tarih İlişkisi Üzerine
Bir İnceleme

ÖNAY SÖZER



Yazarlar ve Çevirmenler Yayın Üretim
Kooperatifi

İÇİNDEKİLER

Sayfa

GİRİŞ 11

BİRİNCİ BÖLÜM

Yorumbilgisinin Kültür, Dil ve Tarih Karşısındaki Genel Tutumu

I. Kültür, Dil, Tarih: Kültür ve Dil Açısından Tarihe Yaklaşım 21

II. Yorumbilgisi ve Ona Dayalı Felsefenin Baş Sorunu: Tarihi «Anlamak» 27

III. Yorumbilgisinin Dilthey, Heidegger, Gadamer'deki Belirgin Sav ve Kavramlarına Genel Bakış 33

IV. Yorumbilgisinin Getirdiği «Anlama» Sorunun Mantıksal Öndayanağı Olarak «Süreklilik» ve «Bütünlük» Kavramları 42

İKİNCİ BÖLÜM

J. Lohmann'da Dil-Tarih İlişkisi

V. Yorumbilgisi Açısından «Dil Tarihi»yle «İnsanlık Tarihi»nin İlişkisi 53

VI. Humboldt'un «Dilin İç Biçimi» Kavramının Lohmann ve Merleau-Ponty'deki Fenomenolojik Yorumlanışı 58

VII. «İnsanların-Birbiriyle-Konuşması» olarak Tanımlanan «Dil Tarihi»nin Genel Belirlenimleri 63

VIII. «Dil Tarihi»nin Somut Belirlenişine Giriş: Karşıt Dil Tiplerinin İlişkileri 69

IX. Hint-Avrupa Dil Tipi Çerçevesinde Gerçekleşen «Dil Tarihi»nin Aşamaları 78

X. Lohmann'ın Önemli Saptaması: «Düşünen Özne Dili Bırakıp Gidiyor.» 84

XI. «Kopula»: «Felsefe»nin Hint-Avrupa Dil Tipindeki Olanak ve Temeli 90

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

«Tarihsiz» Diller ve Dil Tarihinin Sona Ermesi

XII. Hint-Avrupa Dil Tipinin «Tarih» Boyutu Karşısında Başka Dil Tiplerinin Gösterdiği Göreli «Tarihsizlik» ve «Türkçe» Örneği 97

XIII. Dil Tiplerinin Olumlu İçerik Taşımasının Somut Anlamı 106

XIV. «Tarihin Sonu» mu, «Bütünlük» mü? 112

XV. «Dilin Güdümlenebilmesi» ve Borges'te «Yapay Dil» Sorunu 124

SONUÇ VE GERİYE - BAKIŞ

A — SONUÇ 135

B — GERİYE-BAKIŞ

a — Kültürün Dilsel Arka - Planı ve «Bunalım» 139

b — Türk Dil ve Kültürünün Evrensel Bağlamı Sorunu 153

Dip-Notları 167

Kaynakça 179

«Gitmez mi doğruya basan ayağın, hatılarda gibi?»

Hölderlin

GİRİŞ

Seçilen başlığın da anlattığı gibi, dil ile tarihin ilişkisini ve bu ilişkide ortaya çıkan sorunları ele almak istiyor bu çalışma. Bu ilişki burada belli bir açıdan tanımlanacak, buna karşılık sorunlar olanca çeşitliğiyle -ama kuşkusuz genel kavramlarına göre derlenip toparlanarak- sergilenecek. Belli açıyla şunu söylemek istiyorum: dil ile tarihin ilişkisi burada çağdaş felsefenin başlıca görüş ve öğretilerinden biri olan *yorumbilgisinin* («hermeneutik»in) bakış açısından, onun yaklaşımıyla ele alınacak; aynı konuya yorumbilgisi dışındaki yaklaşımlar doğrudan bir ilgi görmeyecek bu inceleme boyunca, ancak dolaylı, yani yorumbilgisine göre ayrılıkları gösterilmek ya da -gerekiyorsa- eleştirilmek üzere ele alınacaklar. Niçin yorumbilgisi? Bu soruyu yanıtlamak üzere, bu çalışma daha değgin şu noktaları saptayabiliriz ilk elden: «yorumbilgisi» genel olarak yazılı yapıtları «yorumlama»da başvurulması gereken kuralların bilgisidir. Bu tür bir bilginin önemi açıktır; gerçekten de eğer örneğin bir yazın yapıtı üzerine yapılmış bir yorumu yalnızca bir sonuç olarak öğrenmişsek bu bilgimiz pek fakir bir bilgidir, o yorumu yeterince ve değerince kavramak için aynı zamanda neyin, nasıl, hangi ölçü ve kurallara göre yorumlandığını bilmeliyiz. Beri yandan yorum «dil»siz düşünülemez, yorum yukarda da belirtildiği gibi tüm yazılı metinlerin yorumudur, bunun yapılabilmesi için ise ilkin o yapıtların yazıldığı «dil» yorumlanmalıdır. Öyleyse yorumbilgisi «söz»ün, insan dilinin anlaşılabilmesinin genel kurallarını da

içerip aydınlatmalıdır. Bunlar «yorumbilgisi» deyiminin ilk bildirdikleri. Bütün bunları genel «tarih» kavramına bağlarsak dil ile tarihin ilişkisini araştırmada neden yorumbilgisel yaklaşımı incelemek istediğimizi açık kılabiliriz sanıyorum. Şöyle ki, yorum, geçmiş dönemlere ait yazılı belgelerin yorumu, tarih çalışmasının da onsuz-olunmaz bir ögesidir. Yorumbilgisi doğrudan dilsel yapıtların ve ayrıca kendi başına *dilin* yorumunu konu edindiğine göre, yorumbilgisi açısından dil-tarih ilişkisine yaklaşım, bu ilişkide genel olarak «dil»i kendisine merkez alan bir yaklaşımdır. Kısaca yalnız yorumbilgisi, bize dilin ve dilsel ürünlerin sınırları içinde kalınarak tarihi nasıl kavrayabileceğimizi gösteriyor, bu sınırları genişleterek, kapsayıcı kılarak. İşte konumuzun ilginç olan yanı buradadır. Yalnız «dil»e bakarak, ilk bakışta dil dışındaymış gibi gözüken başka herşeyi dilin yaratıcı kaynaklarına geri götürerek tarihi anlamak! Ama bunu yapmak için dilin, insan dillerinin yaşanan tarihi kendinde taşıdığını önceden kabul etmeliyim; yorumbilgisi de en başta bunu öngörüyor. İşte, dille tarihin içiçe ilişkisini, dilden tarihe, tarihten dile sayısız gözüken giriş çıkışları incelemek için yorumbilgisel yaklaşım ele alındı burada. Tek yönlüğümüzün nedeni dilden tarihe bu içerden bakışı, dilin ötesinde değil, tam da berisinde yeralan bu «tarih»i yakalamak, onu kovuşturup soruşturmak.

Konu ve tutumumuzu daha iyi tanıtacak şu iki noktayı ekleyelim şimdi de: yorumbilgisi tarihe yaklaşımında dar anlamda bir tarih araştırmasının kendisini sınırlayacağı belli yazılı belgelerle (sözgelimi siyasal metinler, tarihsel olaylar, saptayan her türlü kayıtlar ve benzerleriyle) yetinmemektedir; tarihi anlamada onun başlıca kaynağı *yaşayan bir varlık olarak dil* ve yazın yapıtlarıdır (bu nokta, yukardaki açıklamalarda zaten içerilmişti). Çağdaş yorumbilgisi anlamında yorum herşeyden önce sanat ve yazın yapıtlarının tarihsel-insansal özünü aydınlatma-

ya yönelir. Bu nokta üzerinde yeri gelince gerektiği biçimde duracağız. Şimdiden şunu belirtelim ki, tarihi, tarihsel varlığı anlamada «dil»in -özellikle yazın yapıtlarındaki yetkin kullanılış biçimiyle- kendi başına bir anlam kaynağı olarak kabul edilmesi, yorumbilgisinin *derinlik* boyutunu oluşturmaktadır. Bu derinlik boyutunu yorumbilgisinin *genelgeçerlik* iddiasıyla birlikte düşünmek, onunla bütünlemek gerekir. Nedir buradaki genelgeçerlik? Az yukarda yorumbilgisinin «yorumlamada başvurulacak kuralların bilgisi» olduğu söylenmişti: işte bu bilgi yarım yamalak, bölüklü parçalı bir biçimde kalmamalıdır. Kuralların bilgisi onları düzenleyen en genel ilkelere, kavramlara bağlanmalıdır: «*yaşam*», «*tarih*», «*insan konuşması*», «*süreklilik*», «*bütünlük*» böylesine kavramlardır. Bir yandan bu kavramların kendi aralarındaki mantıksal ilişkilerini düzenlerken, öbür yandan da bunları genelgeçer ilkeler olarak tek tek, kültür dönemlerine, bireysel yapıtlara, ulusal «dil»lere uygulamaya çalışır yorumbilgisi. Her tarihsel dönem, evrensel tarihin bir parçasıdır ve bu «bütün»ün bir parçası olarak anlaşılmak gerekir. Öyleyse «tarih» herşeyden önce bir «bütünlük»tür. Ama beri yandan «dil» kadar bizde «bütünlük» izlenimini uyandıran başka birşey de gösterilemez. Bu hem sözcüğünden sözdizimine değin biçimsel anlamda «dil» için böyledir, hem de belli bir dildeki yazın içeriği için. Tek tek yazın yapıtlarını alalım, bunları başka yapıtlarla olan ilişkisine, büyük yazınsal geleneklerin sürekliliğine göre düşünmüyorsam, pek kavradığım söylenemez. Her yazın yapıtı içinde yer aldığı yazınla bütünleştiği ölçüde anlam kazanır. Beri yandan hem «tarihsel dönem», hem de «yazın yapıtı» kavramları bizi aracısız olarak «yaşam» kavramına vardırır; her tarihsel dönem yaşamın yeni bir örgütlenmesidir çünkü, yazın ise yaşamın canlılığıyla doludur. En sonunda, bütün bu kavramların özünü somut insan konuşmasının ,«dil»in, yeryüzündeki dillerin oluşturduğunu düşünürsek, «dil» ile «tarih»

kavramlarının büyük, kuşatıcı, bağlamda birbirine kavuştuğunu anlayabiliriz. Gerçekten de, bu incelemede görüşlerine geniş yer verilecek olan Freiburg'lu filozof ve dilbilimci Johannes Lohmann'a göre -onun anladığı anlamda- «*dil tarihi*», yorumbilgisinin asıl genelgeçerliğini sağlayan temel kavramdır. Lohmann, genel evrensel bir «dil tarihi»nin bütün diller için geçerli kurallarını araştırmıştır, bu yönden bu *yorumbilgisel dil tarihi* dilbiliminde aynı adla adlandırılan dil tarihinden, ya da daha doğru olarak dil tarihlerinden kesin olarak ayrılmaktadır. Dil tarihi deyince -yorumbilgisi dışında- tek tek dillerin, sözgelimi Almancanın, Fransızcanın dilbilgisi, sözcük, üslup, koşuk sanatı yönlerinden ele alınan tarihleri anlaşılır (bu konuda akla A. Bach, F. Brunot, G. Jespersen gibi adlar gelmektedir). Lohmann'ın sözcülüğünü yaptığı yorumbilgisine dayalı dil tarihi böyle tek tek dilleri, belli yönlerden incelememektedir; tam tersine bütün diller için geçerli yorum kurallarını, ortak dilbilimsel bir temel açısından (bu temel hangi dil söz konusu olursa olsun «sözcük»tür) yukarda anılan yorumbilgisi ilkelerine göre ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Kaldı ki, bu tek tek dil tarihleri yorumbilgisinin «derinlik» boyutundan da yoksundurlar: bu «tarihler» dil kavramında derinleşerek içerden «tarih»e varacakları yerde, dil ile tarihin ilişkisini dış bir ilişki olarak görür, işin içine coğrafi, toplumbilimsel, ruhbilimsel etmenleri de dışardan hazır veriler olarak katarlar.

Dil-tarih ilişkisine yorumbilgisinin yaklaşımındaki bu temel noktalara böylece dikkati çektikten sonra, sırası gelmişken, çalışmanın konuyu değerlendirişindeki bir özelliğe değinmek istiyorum. Az önce Johannes Lohmann adı anıldı. Lohmann'ın görüşlerine çokça yer verilmiş olmakla birlikte, bu incelemenin doğrudan doğruya Lohmann üzerine olduğu söylenemez. «Birinci Bölüm»de yorumbilgisinin genel savlarına ve konuya yaklaşımına -çeşitli düşünürlerde ortaya çıktığı biçimiyle- geniş yer ayrılmıştır.

Hemen hemen bütünüyle Lohmann'ın incelendiği sonraki ana bölümde ise, karşılaştırma yoluyla W. von Humboldt'un, M. Merleau-Ponty'nin ve Benjamin Lee Whorf'un düşüncelerine ayrıntılı göndermeler yapılmıştır. Son bölümde ise, bir yandan Lohmann'ın görüşlerini bütünlemek üzere yeniden W. von Humbold'ta başvurulurken, öbür yandan da, bütün bu düşüncelerin en duygan, en eleştirilebilir yerinden yakalanmasına izin verdiği için Arjantinli yazar J. Luis Borges'in konumuzla yakından ilgili bir öyküsünün çözümlenip yorumlanmasına çalışılmıştır. Görülüyor ki, bu incelemede Lohmann merkez olmakla birlikte, onun düşüncesinin önlayanak, çerçeve ve uzantıları da bütünlüklü bir tablo çizmek üzere *ayrıca* değerlendirilmiştir. İşte araştırmamız böyle bir *denge* uzerinde duruyor. Bu denge içinde ise Lohmann'ın kendi yeri yeniden dikkati çekmekte; ilk ana bölümde tanıtılan yorumbilgisinin belirgin, genel görüşlerine bağlılığıyla göze çarpan bir yazar karşısındayız. Sözgelimi Dilthey'la olan düşünsel ilişkisi açıktır: bu çalışma boyunca en önemli noktalarda (özellikle «tarih» ve «akıl» kavramları arasında kurulan bağıntıda) vurgulanmıştır. Beri yandan Lohmann, yaşamı boyunca M. Heidegger ve H.G. Gadamer gibi yorumbilgisinin çağımızdaki en hatırı sayılır temsilcileriyle yakın ilişkiler içinde olmuştur: yapıtlarında her iki düşünüre de sıkça yaptığı göndermeler buna yeterince tanıklık ediyor. Bütün bunlar göz önünde bulundurularak şu nokta saptanabilir: J. Lohmann'ın ele alınan konu yönünden ağırlık ve önemi, yorumbilgisinin belirgin savlarını, genel olarak «dil»e, yeryüzündeki dillerin tipolojisi ve tarihselliği sorununa *çok belirgin ve ilginç bir biçimde uygulamış* olmasından ileri gelmektedir. Eğer yorumbilgisinin bu konuda hangi tutarlı ve belirleyici sonuçlara varabileceğini öğrenmek istiyorsak, bu filozofun görüşleri vazgeçilmez bir örnek oluşturmaktadır bizim için. İşte kendisine burada ayrılan geniş yer, onun görüşlerinin yorumbilgisi üzerine

düşünmek, «dil»le ilgili yorumbilgisel savları son sonuçlarına vardırmak için gerçek bir model olmasından ileri geliyor en başta. Öyleyse bu inceleme Lohmann'da dil ve tarihin ilişkisi üzerine bir çalışma olmaktan çok, onun gösterdiği tutarlı örneğe göre, yorumbilgisinin dil-tarih bağlamı üzerine olanaklı görüşlerini elden geldiğince tüm sonuçlarıyla ele almaya yöneliyor. Genel çizgi özeli değerlendirmede başlıca bir anahtar oluyor. Bu yine de özelin inceliklerine inilmeyecek demek değil, ancak bu incelikler ya genele yükselmemize engel olmayacak bir biçimde ele alınıyor, ya da bu yapılmıyorsa, yazarın düşüncesinin genel savları aşan yanlarına dikkat çekilmeye çalışılıyor.

J. Lahmann adı bugün Avrupa'da ancak belli çevrelerin, fenamenoloji, ama daha da çok yorumbilgisi ve genel olarak dil felsefesiyle uğraşan çevrelerin tanıdığı ve ün olarak bunların dışına taşmamış bir ad: Bu çevreler ise onun Hind-Avrupa dil tipiyle bizim «Batı Felsefesi» diye adlandırdığımız felsefî düşünme tarzı arasında bulguladığı ilişkiyi yorumbilgisine başlıca bir katkısı olarak görüyorlar. (bu konuya bu kitapta XI. altbölümde yer verildi). Lohmann'ın yapıtlarında bu çerçeveyi aşan ilginç görüş ve özgün bakış açıları bulunduğunu İsviçreli düşünür J. -Claude Piguet daha bu yenilerde göstermeye çalıştı. Piguet, «La connaisance de l'individu et la logique du réalisme» («Bireyin Bilgisi ve Gerçekçiliğin Mantığı», 1975) adlı yapıtında Lohmann'ın dil üzerine olan görüşleriyle «müzik fenomenolojisi» arasındaki yakınlıklara da dikkati çekti. Bütün bunlar Lohmann'ın görüşlerinin, yorumbilgisinin (ve fenomenolojinin) dilbilimine düz anlamda bir uygulanması almanın da ötesinde bulgulanmayı bekleyen özgün anlamlar taşıdığını ortaya çıkarıyor. Bu çalışmada da özellikle sonra doğru Lohmann'ın yorumbilgisi içindeki (ve karşısındaki) özgün yanı, bir eleştiri için ipucu olarak değerlendirildi. Lohmann'ın gösterdiği düşünme modeli» düpedüz bir şema

olarak ele alınmak yerine tüm canlılığıyla dillendirilmeye çalışıldı.

Geriye altı çizilmesi gereken son bir nokta kalıyor. Diller ve tarih ilişkisinin yorumbilgisinin ilkelerine göre bu kovuşturuluşunda Türk kültür bağlamında düşünülebilecek bir dil-tarih ilişkisi ayrıca ele alındı. Kuşkusuz burada böyle bir ilişki ancak genel bir başlık altında ortaya çıkıyor: Hint-Avrupa dil ve kültür tipi dışındaki dil ve kültürler. Bu genel başlık altında Türkçe, kendisininkinden çok ayrı bir dil tipine giren Arapçanın sözcük ve kurallarını bir dönemde almış olmasıyla özel bir belirlenim kazanıyor. İşte Türkçenin ait olduğu dil tipinin gösterdiği düşünme-dil-tarih ilişkisi, burada temel sorunun sınırları zorlanmadan, yalnızca genel çerçevede söylenenlerin özel bir belirlenimi olarak, ama konuya yaptığı katkı vurgulanarak işlendi. Doğrudan doğruya Türkçeden söz edilmediğinde de gerek ana sorunun evrilip çevrilmesinde, gerekse çözüm ya da çözümler için gösterilen çabalarda Türkçenin verdiği örneğin -arka alanda da olsa- canlı kalıp kalmadığını saptamak okuyana düşüyor.

BİRİNCİ BÖLÜM

YORUMBİLGİSİNİN KÜLTÜR, DİL VE TARİH KARŞISINDAKİ GENEL TUTUMU

I.

KÜLTÜR, DİL, TARİH : KÜLTÜR VE DİL AÇISINDAN TARİHE YAKLAŞIM

«Tarih» Türkçede iki anlamlı bir sözcük; bir anlamıyla tarihsel olayları, yaşanmış tarihi, öteki anlamıyla da bu olayları kendisine konu olarak alıp araştıran ve inceleyen bilimi gösteriyor. Sözcüğün kullanılışına göre bu iki anlamı birbirinden ayırdetmemizin bizim için güç olmadığı ortada. Ancak «bilim» anlamında «tarih»i ele aldığımızda öncekinden daha çok ciddiye alınması gerekecek yeni bir çokanlamlılıkla karşılaşıyoruz: «Hangi tarih kitabı?», «hangi tarih?», «hangi tarih kuramına göre?» gibi sorularda beliren bu çokluk ve çokanlamlılık tek bir tarihsel olaya ya da döneme bilim adına oldukça ayrı açılardan bakılabileceğini ve değişik «tarih»ler yazılabileceğini gösteriyor. İşte bu «tarih»in başka başka bakış açılarından yazılabilmesi olanağı, burada koymak istediğimiz ana sorun yönünden bizi en başta ilgilendirmektedir.

Konuya tarihle ilgilenen herkesin kendisini içinde bulacağı bir durumdan yola çıkarak yaklaşalım, diyelim ki belli, geçmiş bir dönemdeki olayları salt ardarda sıralamakla yetinen tarihsel bir metin okumaktayız. Bu metni okuyup bitirdiğimizde yüksek araştırma heveslerine kapılmamıza gerek kalmaksızın *enazından* bilir ve sezeriz ki, yaşanmış, gerçek tarihsel dönem, olayların bu düpedüz ardarda gelişinden, onların bir çeşit sayısal toplamından *daha başka* («daha fazla» demiyorum) birşeydir. Bu tür

sıralamada o tarihsel dönemin «hava»sından, birbiriyle hesaplaşan çeşitli «eğilim»lerinden, belki de bu «hesaplaşma»nın kendisinden, «amac»ından, giderek olayların «anlam»ından pek fazla bir şey kalmamıştır geriye. Duyduğumuz bu ilgilerle bu durumda başka türden yaklaşım ve okumalara girişmemiz gerekecektir. Buradaki «gerekme» tarih karşısında başka türlü bir bakış-açısını gereksememizin bir sonucudur. Tarihsel olayları düpedüz ardarda sıralayan tutum da belli bir bakış-açısından ileri gelmekteydi. İşte bu durumda bunu yeterli görmemeye başladığımızı, bir başka «tarih» istediğimizi rahatlıkla söyleyebiliriz.

Örnek olarak bir tarihsel dönemi aldık, ya öteki dönemler, tüm olayların başlangıcından bugüne, soluk aldığımız şu şimdiki zamana değin izlediği yollar, kendi ulusal tarihimiz yanında başka ulusların tarihleri, bütün bunların oluşturduğu insanlık tarihi? Bu «bütün»e benzer ilgi ve sorularla yaklaştığımızda sorunun daha da karmaşıklaştığı, karmaşıklaştığı ölçüde de ilk baş vurduğumuz sözcük ve kavramların yetersizliği görülecektir. Sorunun geçmiş olayların tümünün «anlamı»nın ne olduğu biçiminde konması gerekecek, tek tek bireysel amaçlar yerine belki de tarihe egemen olan «yapı»lardan söz edilecek, bütün bu gidişin varacağı, kendisinde son bulacağı bir «son-erek»in («telos») olup olmadığı sorulacaktır. Hemen belirteyim ki, insanlık tarihini bu tür sorularla kavrama çalışmaları oldukça yenidir ve kaynağını ilkin 18. yüzyılda Avrupa'da akılcılık akımına karşı bir tepki olarak gelişen «*tarih*çilik» (Alm. «Historismus») akımına borçludur. Bu akımın baş temsilcisi ise Hegel'dir: Hegel tarihin anlam ve ereğinin ne olduğu sorusuna emprik tarih araştırmasının, kısacası tarih biliminin değil, «spekulativ felesefe»nin bir yanıt verebileceğine inanıyordu. Hegel'e göre İnsanlık tarihinin son durağı «saltık ide» («absolute Idee»)den başka birşey değildi ve tarihin bir dönemden ötekİ döneme gidişini belirleyen de buydu(1). Görülüyor ki yukardaki so-

runun konulmasıyla, bu konudaki daha ilk düşünme çabalarımızla birlikte karşımıza başka bir sorun çıkmaktadır: tarih biliminin bu soruna yanıt ve çözüm getirmede yeterli olup olmayacağı sorusu. Hegel'in bu konudaki yanıtı kesinlikle olumsuzdur: Tarihsel bilgileri son aydınlığına empirik, deneye bağlı çalışma değil, en yüksek ve soyut anlamında «kuram» «theoria», «speculatio» («salt-bakış») kavuşturacaktır. Hegel'in düşüncesine ister katılalım ister katılmamayalım, konumuz için asıl önemli olan şudur: tarihin onlamını, yapısını araştırmaya kalkıştık mıydı, tarih biliminin kendisi de bizim için sorun olmakta, belki de ilk kez böylece tarih biliminin dışına çıkarak *onun üzerine* konuşmaya hak kazandığımızı görmekteyiz (hatta Hegel'in savlarına karşı tarih bilimini savunmaya kalksak bile bu böyle.) İşte bize tarihin son-anlam ve ereğine yönelen bu bakış açısını sağlayarak bu türlü konuşma hakkını veren çalışma alanının adı «*tarih felsefesi*»dir. Genellikle insanlığın kültür bağlamına yönelen bütün sorunların dönüp dolaşıp varacağı asıl nokta bu olmakla birlikte, biz burada konuyu -deyim yerindeyse- «bir geriden», başlangıçtaki yaklaşımımıza uygun olarak tarihsel tek tek dönemler açısından, yüksekten ve soyut olarak değil de, somut, olgusal tarih bağlamı çerçevesinde izlemeye çalışalım.

Yine yukarda verdiğimiz örneğe dönelim. Bir tarihsel dönemi belirleyen şeyin olayların düpedüz birbirini izlemesi olmadığına yürekten inanmış kişiler olarak ne yapabiliriz? Bir dönemin havasını koklamak, olayların geçmişteki kişilerce yaşandığı gibi olan anlamını ortaya çıkarmak, bu anlamı başka tarihsel dönemlerin başka türlü yaşanmış anlamlarıyla karşılaştırmak ve bütün bu anlam zincirini yaşadığımız günlere kadar izlemek istiyoruz. Bir başlangıç olarak da ilkin geçmişimizin belli bir tarihsel dönemine eğiliyoruz. Olaylardan başka neyi bilmeyi gerekseriz bu durumda? Kuşkusuz o dönemi bir *kültür dönemi* yapan kültür yapıtlarını tanımak isteriz. Bu kültür yapıtlarının dönem ve çağla

sıkı bir ilişki içinde olduklarını, o çağın insanının olayları duyuş, algılayışını ve olaylar karşısında kendini bilişini yansıttıklarını düşünürüz. Öyle ise çalışmalarımızı salt tarih belgelerini incelemek yanında geniş anlamda kültür ve sanat yapıtlarını incelemeye doğru genişletir, tarih bilgilerini bu tür bilgilerle tamamlamaya bakarız. Kültürün özü ise *dildir,* çeşitli tarihsel dönemlerde konuşulduğu ve yazıya geçirildiği biçimiyle olan dil. Burada kültürün özünün dil olduğunu söylemekle dilsel olmayan başka kültür ve sanat yapıtlarının, mimarlık ve benzeri güzel sanatların kültüre yaptıkları yaratıcı katkıların önemini küçümsemiş olmuyorum. Amerikalı dilbilimci Benjamin Lee Whorf insan uygarlığının büyük yaratılarından olan müzik ve matematiğin kendi başlarına birer «dil» olduklarını, çıkış ve temel olarak bildiğimiz anlamda dili gereksediklerini söylemişti(²); bu görüşü genişleterek görsel alana giren sanat yapıtlarının da temel olarak dili gereksediklerini, bunların arasında ilk bakışta sanılabileceğinden daha sıkı bir bağlantı olduğunu söylemek istiyorum. Bu kabulümüzle birlikte şu ortaya çıkmaktadır: Dil ve tarih (daha doğrus olarak diller ve insanlık tarihi) *önemli bir bağlamda* birbirlerine ortak olmaktadır. Bu bağlamın adının *tinsellik* olduğunu söyleyebiliriz. Burada «tinsellik» sözcüğünü zaman zaman «anlam», «insan ereği» vb. gibi sözcük ve deyimlerle anlatmak istediğimiz şeyin genel adı olarak kullanıyorum. «Düşünme» ve ona bağlı olarak «düşünce» sözcüklerinin «tinsellik»le eşanlamlı olduğu da söylenebilir. Demek ki «dil» ve «tarih» kavramlarını birbirine bağlayan, onları birbirine ortak yapan bağlam genel anlamda *insan düşüncesi* bağlamı olsa gerektir. «Olsa gerektir» diyorum; çünkü burada kurmak istediğimiz ilişki, aydınlatılması ve yanıtlanması gereken bir sürü soruyu da birlikte getirmektedir. Bu sorulara temel olabilecek ana sorunu ise şöyle koyabiliriz: Dille düşünmenin, düşünme biçimlerinin, giderek insan düşüncesinin ilişkisi tarhsel dönem-

lerle, bütün bunların toptan bağlamı olarak genel insanlık tarihiyle çakışmakta mıdır? «Dil» kavramını -deyim yerindeyse- «tarih»e germek istiyoruz bu soruda, onu genellikle içinde bulunduğu gevşeklikten kurtararak, üzerine yeni yükümler alabileceğini -daha doğru olarak bu yükümleri ne ölçüde ve hangi anlamda alabileceğini- göstermeyi denemek istiyoruz. Dili «tarih»e germekte ya da «tarih»le örtüştürmede «düşünme»nin dille ilişkisi ne türden bir rol oynamaktadır? Bu da yukardaki ana sorunun -oradaki gerilimin- içerdiği, onunla birlikte ele alınması gereken başka önemli bir sorun. Hemen söyleyeyim ki bu sorular, yukarda gösterdiğimiz ilgilerle konuya eğildiğimizde ilk başta -ve bu biçimleriyle- sorulması *gereken* sorular olmakla birlikte, çeşitli olanaklı yanıtları karşısında yansız ve açık olarak kalmaktadırlar. Amacımız bu soruların kaçınılmaz olduğunu kabul ederek, bu soruların tüm sonuçlarına katlanarak (ancak bundan sonra) tartışma ve eleştiriye geçebileceğimiz noktayı elde etmektir([3]).

Kültür ve dil yapıtlarıyla onların ardındaki yaratıcı insan gücünün («insan düşünmesi»nin) ilişkisini araştıran ve bu ilişkinin ancak tarihsel olarak kavranabileceğini, giderek, asıl ve gerçek anlamda «tarih»in burada soluk aldığını ileri süren yöntem öğretisi ve felsefenin adı bizim burada «*yorumbilgisi*» olarak çevirmek istediğimiz- «*Hermeneutik*»tir. Yukarda koyduğumuz sorun bu genel başlık altına giriyor. Beri yandan «yorumbilgisi» öğretisinin «tarih felsefesi» alanıyla -burada ayrıntılarına giremeyeceğimiz- yakın bir ilişki içinde olduğu da ortada: ancak ilk ve temel bir ayrım olarak «yorumbilgisi»nin dil yapıtlarının *yorumu*ndan kalkarak tarihsel tabloyu ortaya çıkarmaya çalıştığını (özellikle yakın yüzyılların «tarih felsefe»leri için hiç de zorunlu olmayan bir tutum!), bu arada tarih felsefesinin karşısına «bilimsellik» ve «nesnellik» ve asıl «bilgi temeli» olma iddialarıyla çıktığını söylemekle yetinelim. Buradaki inceleme ve irdelemelerimizi ise biz

«yorumbilgisi» konusuyla sınırlıyoruz; ortaya koyacaklarımızdan bir «tarih felsefesi» anlamı olsa olsa dolaylı bir biçimde ortaya çıkacak. İlkin «yorumbilgisi»nin konumuza getirdiklerini «*genel planda* ve *mantıksal öndayanaklarına göre* sergileyecek ve «tarih»le «dil»in kavramlarının birbirine kenetlendiği düşünme tabanını tanımlamaya çalışacağım. Dille tarihin *özel ilişkisini* ise, daha çok, Wilhelm von Humboldt'un ünlü «dil tipleri» öğretisini yorumbilgisel bir yöntemle geliştiren çağdaş Alman dilbilimci ve filozofu Johannes Lohmann'ın görüşleri açısından, onun bize vereceği *düşünme modeli üzerinde* inceleyeceğim.

II.

YORUMBİLGİSİ VE ONA DAYALI FELSEFENİN BAŞ SORUNU: TARİHİ «ANLAMAK»

«Yorumbilgisi» («Hermeneutik») denilen çalışma alanını, bunun dayandığı temel ilkeleri ve arkasındaki kuramsal tavır-almayı ilkin felsefe tarihi içinde ortaya çıktıkları durum ve koşullara göre, sonra da genelleyen bir yaklaşımla bu çalışma alanının -filozoftan filozofa çeşitlenmekle birlikte- temeldeki değişmeyen düşünsel belirlenimleriyle aydınlatmaya çalışacağım. «Hermeneutik» sözcüğü Grekçe «hermeneia» («konuşma», «yorum») ve «hermeneuo» («yorumluyorum», «açıklıyorum», çeviriyorum») sözcüklerinden geliyor; eski grek söylencelerindeki tanrıların habercisi Hermes»in adının da bu sözcükle ilişkisi var. Terim olarak ilk kullanılışı Aristoteles'e kadar giden «Hermeneutik»in eski Yunandaki ilk ortaya çıkışından ve daha sonra İskenderiye'li filologlarca işlendiği biçimiyle yazın yapıtlarına ve elde kalan eski metinlere yönelik bir yorum sanatı ve tekniği olarak belirlendiğini görüyoruz. Bu sanatın bilimsel bir kimliğe bürünmesi ilkin Orta Çağın sonunda Protestanlık akımı çerçevesinde gerçekleşiyor: ancak bu dönemde yorumbilgisinin salt dinsel bir işlevi var, kutsal kitabın yorumlanmasında göz önünde bulundurulacak, bu kitabın içeriği ve biçimiyle ilgili tartışmalarda baş vurulacak kuralların tümü bu ad altında toplanıyor. Kısaca bu dönemde tanrıbilimsel bir yorum sanatının ilk bilimsel temellerinin atıldığını görüyoruz. Tanrıbilimsel yorum sa-

natını daha genel bir yorum kuramının özel bir uygulaması olarak gören ilk düşünür Schleiermacher'dir (1768-1834). Schleiermacher'den önce de yorumbilgisi genel anlamda filoloji çalışmaları ile ilişkili görülmeye başlanmıştır. Örneğin ünlü Homer filologu August Wolf'a göre dilbilgisi ve eleştiri yorumbilgisiyle birlikte filoloji için yapılması gerekli hazırlık çalışmalarını oluşturuyordu, yani bunlar aynı düzeydeydi. Schleiermacher ilk kez 1829'daki ünlü akademi konuşmasında Wolf'dan ayrılmış, dilbilgisinin yanında yer almakla birlikte ağırlık noktası ruhbiliminde olan bağımsız bir yorum kuramına yönelmiştir(1). Bugün anladığımız anlamda bilimsel ve felsefî bir yorumbilgisinin ise ilk kez Schleiermacher'in izinde, fakat onun düşüncelerini Hegel'in ve Husserl'in görüşleriyle tamamlayıp geliştiren Wilhelm Dilthey'ca (1833-1911) yaşamının son dönemlerinde gerçekleştirdiğini görüyoruz (2). Konumuz için belirleyici önemi olan Dilthey'ın düşüncelerinin başlıca iki büyük özelliğine, ilkin Dilthey'ın bu sözcüğe yüklediği yeni anlam ve sorun yüküne, sonra da Dilthey'ın yorumbilgisi öğretisinin kendisinden önceki felsefe karşısında tutumuna ve çağımız felsefesi içindeki yerine kısaca değinelim.

Dilthey'ın yorumbilgisi başlığı altında uğraştığı asıl sorun kendi çağında büyük bir parlama dönemine varmış ve felsefede «positivizm» adı altında kuramsal düzeyde temellendirilmiş doğa bilimleri karşısında tinbilimlerinin («Geisteswissenschaften») savunulması ve *temellendirilmesiydi*. İlkin, Dilthey'ın tinbilimlerini -doğabilimlerinin ilerlemesi önündetemellendiren savlarının konumuzun *kuramsal olarak hazır kılınması* yönünden önemini görelim(3). Dilthey, tinbilimlerinin adlarına yakışır bir biçimde temellendirilmesi işinde, tarih biliminin önderlik yapabileceğine inanıyordu: tarihbiliminin karşılaştığı güçlük bütün «tinbilimlerinin kapısından içeriye adımımızı atar atmaz» karşılaştığımız güçlükle özdeşti, ona göre. Bu güçlük şöyle özetlenebilir:

tekil ve bireysel olanın genelgeçer ve nesnel bir bilgiyle kavranması. «Tüm filoloji ve tarih bilimi, tekil-olanı anlayışımızın nesnellik kazanabileceği görüşünde temellenir»(4). Tarihe eğildiğimiz zaman ilk elden ne ile karşılaşıyoruz? Filan dönem, filan ulus, filan büyük devlet adamı.. Bütün bunlar bireysel varlıklar değil mi? Evet, fakat tarih bilimi bu bireysel, hatta kendi özelliklerine kapanmış gibi gözüken varlıkları genel yasalarına göre açıklamaya çalışıyor, bunlar üzerine bize nesnel bilgiler veriyor ya da verdiğini iddia ediyor. Bu nasıl olabilir? Dilthey'a göre bu sorunun yanıtı -tarih dışındaki bütün tinbilimleri için de geçerli olmak üzere- yorumbilgisinin kendisindedir. Schleiermacher'in kendisine verdiği laik ve genel-kuramsal belirlenimle yorumbilgisi tüm yazın yapıtlarının «anlaşılma»sı, «yorumu» işini üzerine almıştır. Genel olarak sanat ve yazın yapıtları kadar bireysel olan, yapıcı ve yaratıcısının kişiliğinin damgasını üzerinde taşıyan başka bir varlık gösterilebilir mi? Beri yandan bu kişilik, içinde soluk aldığı tarihsel dönemin tekil, biricik belirleniminden ayrı düşünülemez. Öyleyse sorunun can alıcı noktası buradadır: Eğer yazınsal yapıtların bireyselliğini- bu bireyselliği zedeleyip bozmadan- genel yasalarına göre kavrayıp aydınlatabilirsek, bu öznelliğin bilgilerimize en çok direndiği yerde, hem de tam bu direnmeden ötürü bir başarı sağlamış olacağız demektir. Dilthey'a göre bu başarı sağlanabilir, yorumbilgisinin bir bilim olarak, en temel ve gerçek anlamda bir «tarih felsefesi« olarak geliştirilmesi koşuluyla. Dilthey'ın yorumbilgisinin araştırma konusu olarak gördüğü yapıtlar en başta *dile dayalı yapıtlardır.* Dilthey şöyle diyor: «Tinsel yaşamı ve tarihi anlamada yazının sonsuz önemi şuradan ileri gelir: yalnız dilde insanın iç durumları kendi eksiksiz, tüketici ve nesnel anlatımına kavuşmaktadır»(5) Görülüyor ki, böylece dil ve tarih kavramları birincisinin ikincisine açılmasıyla birlikte birbirine sıkı sıkıya bağlanmaktadır: Dilsel yapıtların anlaşılması ve yorumu tarihin

anlaşılması demek olmaktasır. «Yorumbilgisi» de Dilthey'da en başta bireysel yazın yapıtlarından genel tarihsel yasalara varma *yönteminin* adı olmakta, bu yöntemle tüm yazın yapıtlarını kendisine konu alan bilimler temellendirilmiş olmaktadırlar. Bu yöntemin özellik ve süreçlerine aşağıda değineceğim(6). Dilthey'ın koyduğu sorunun ve şimdi bir sonuç olarak tanıttığımız çözümün bu konunun Dilthey'dan sonraki işlenişleri için önemi şu noktalardadır: İlkin dilsel yapıtlarla ve genel olarak dille «tarihsellik» arasında kurulan bu ilişki hep belirleyici olarak kalmış, yalnız çeşitli filozoflarca değişik düzenlemelere bağlanmıştır. Yorumbilgisinin tinbilimleri ile ilgili bir *yöntem öğretisi* olması ise yorumbilgisel felsefenin çağımızdaki başlıca temsilcilerinden Heidegger'ce kabul edilmemiş, buna karşılık Gadamer vePaul Ricoeur'ce benimsenmiştir. Gadamer, bu konu ile ilgili kitabının «tinbilimlerinin yöntem kavramı üzerine düşünüp ama bu kavramı geride bırakarak» «tinbilimlerinin 'olanak'ı sorununu» koyduğunu ileri sürer(7). Yani Gadamer Dilthey'ın yorumbilgisi yöntemi öğretisini daha üst düzeyde bir kuramın içine sokmayı denemekte, ama onun için de tinbilimlerinin varlığı ve sürdürülmesi başlıca bir sorun olarak kalmaktadır. Ricoeur de «bilen öznenin bir metni ya da tarihi hangi koşulla anlayabileceği sorusu»nun geçerli bir sorun olduğunu kabul etmiştir(8). Bu açıklamalarımızın gösterdiği gibi, yorumbilgisi bir anlamıyla daha çok tinbilimlerini temellendirmeye yönelik bir yöntem öğretisinin, -özellikle Heidegger'de ortaya çıkan- öteki anlamıyla ise bunu aşan (ana özelliklerini aşağıda belirleyeceğimiz) bir felsefenin adı oluyor. Gadamer ve Ricoeur'de yöntemle felsefenin içiçe girdiğini görüyoruz.

Şimdi de yorumbilgisinin felsefe tarihi içindeki konumunu, bugüne kadar koruduğu yeri kısaca görelim: Yorumbilgisi yöntem ve felsefesi Dilthey'ca ortaya konduğu biçimiyle Kant'ın akılcılığına karşı hatırı sayılır bir tepkidir. Kant'ın ünlü yapıtı «Salt Aklın

Eleştirisi»ndeki amacı, deneyimizi bu deneyin kendisinde bulunan a priori kavramlara, yani *kategorilere* göre çözümleyerek doğabilimlerini temellendirmekti. Tinsellik alanı ile ilgili tüm bilgiler bu temellendirmenin dışında kalıyordu; doğa bilimiyle ilgili bilgilerimizin bu eleştirisi akıl süzgecinden geçenlerle yetinmekte, aklın kendisi de böylece varılan sınırlarla tanımlanmaktaydı. Dilthey Kant'ı şöyle eleştirir: «Kant'ın eleştirisi insan *bilgisinin cismi* içine yeterince derin olarak girmemiştir,» «Gerçekliğin kendisi son durağında mantıksal olarak aydınlatılamaz, ancak anlaşılabilir. Bize öylece verilen her gerçeklik parçasında doğası gereği dile getirilemez, tanınamaz birşey vardır»(9). Bir başka yerde de şöyle der: «Nasıl yaşamın kendisi akıldışı birşey ise, her anlamada da bir akıldışılık vardır; mantık işlemlerinin formülleriyle anlatılamaz bu»(10). Yine de belirtmek gerekir ki Dilthey'in asıl amacı -örneğin kendisinden sonraki varoluşçularda olduğu gibi- akıldışı bir felsefe yapmak değil, hayır, yazınsal yapıtlarla tarihin özgün bağlamını aydınlatacak yeni kavramlar ve ilkeler getirmek, deyim yerinde ise, *başka bir akıl* bulmaktır. Böylece onun kendisine buyurduğu ödev Kant'a karşı, fakat Kant'ın izinde «tarihsel aklın eleştirisi»ni yapmaktır(11). Dilthey ölümünden sonra yayınlanan «Tinbilimlerinde Tarihsel Dünyanın Kuruluşu» adlı yapıtında bu tarihsel aklın a priori kavramlarının, kategorilerinin neler olabileceğini göstermeyi denemiştir: Burada tek tek tarihsel olaylar, yukarda andığımız tarihsel-bireysel varlıklar, Kant'ın bilgi öğretisindeki duyu verilerine benzetilir. Nasıl Kant'a göre, öznede bulunan a priori form ve kategoriler bu duyu verilerine biçim, düzen ve kurallılık verirse, tarih alanında da tarihsel aklın kategorileri tarihin gösterdiği malzemeye benzer bir yoldan düzen verecek, onları genelgeçer yasalara göre kavramamızı sağlayacaktır. Bu yeni akılcılık eğiliminin Dilthey sonrası yorumbiligisel felsefede de, tinbilimlerini temellendirme çabasına para-

lel olarak hep sürdüğünü görmekteyiz. Bu akılcı tutumun son bir çözümlemede genel olarak insan «dil»inin akılla kavranabilir bir yapı taşımasında temellendiğini söyleyebiliriz, her ne kadar bu yapı bugüne değin tümüyle ve gerektiği biçimde ışığa kavuşturulamamış olsa da. Bu nokta ve bu sorun ilerdeki bölümlerin konusu olacak.

III.

YORUMBİLGİSİNİN DİLTHEY, HEIDEGGER VE GADAMER'DEKİ ANA SAV VE KAVRAMLARINA GENEL BAKIŞ

Yorumbilgisinin yukarda kısaca vermeye çalıştığım tarihsel-düşünsel konumundan sonra şimdi -çeşitli düşünürlerdeki ayırımlarına karşın yine de büyük ortaklık gösteren- belli başlı sav ve kavramlarını burada A, B, C, D olarak dört bölükte saptayıp özetlemeyi deneyeceğim. Bu saptamalar konumuzun sonraki gelişmeleri için de belirleyici kalacak, ortaya çıkacak bir takım güçlükler ve buna dayanan eleştirilerimiz de doğrudan doğruya buraya bağlanacak.

A. Yorumbilgisel düşüncenin bir çok filozoftaki ortak çıkış noktası şudur: Yorumbilgisi insanlığın bugün eriştiği düşün, kültür durumunu ilkin göz önünde bulundurur ve bu durumu artık bilmezlikten gelinen, unutulmuş ya da boşlanmış özgün bir «temel»e göre, ona geri giderek aydınlatmayı dener: başka bir deyişle bu tarihsel son- durumun içerdiği bir ilk temel durumu kendine özgü bir yöntemle ortaya çıkarmaya, tanıdık kılmaya, bugünün karmaşıklığını hiç değilse bir zamanlar olmuş olan bir yalınlık temelinde çözmeye çalışır. Bugünün insanı soyut bir düşünce düzeyine varmıştır (bu düşünce düzeyinin anlatımını «dil»de bulduğu ortaya atılan başlıca bir iddiadır), bu soyutluğun temelindeki somutun bulunup ortaya çıkarılması ve soyut olanın *kendisinden oluştuğu kaynak olarak* gösterilmesi ge-

rekir. Ne demek istediğimizi daha yakından açıklayalım. İlkin «bugün erişilen düşün ve kültür durumu» ya da «son-durum» ne demektir? Dilthey'a göre bu son-durum, tümüyle yazıya geçmiş kültürden başka birşey değildir. Yorumbilgisinin konusu «yaşamın değişmez bir biçimde saptanmış dışlaştırmaları», «insan varoluşunun yazıya geçen izleri», «yazı yoluyla bize kalan şeyler»dir (1). Sözlü geleneklerin tümüyle ortadan yiterek, yazılı kültürün herşeye egemen olması bugünkü Avrupa insanı için belirleyici son-durumdur: Varılan bu noktada konuşma önemini yitirmiş, yazı dili kendi biçimlerini insan konuşmasına buyurmaya başlamıştır. Dilthey'ın tanrıbilimsel metinlerden romantik sanat ürünlerine, oradan da müziğe kadar genişleyen ilgilerinin temelinde hep bu yazı yoluyla saptanmışlık olayı yatmaktadır; kendi kültür çevresinin bütün ürünleri son biçimlerini almış olarak karşısındadır Dilthey'ın. Gadamer de Avrupa insanının kültür kalıtını bu belirlenimiyle yeniden yüklenir. Filolog olarak Batı Felsefesinin en eski ve en yeni yapıtları yanında şiire, genel olarak sanata ve sanat eleştirisine eğilmiştir. Peki ama eğer son-durum buysa, hangi nedenle ondan başka bir şeyi, onu aydınlatacak özgün bir temel-duruma geri dönmeyi, onunla bütünleşmeyi istiyor bütün bu düşünürler? Bu son-durum aynı zamanda bir büyük bunalımı da içermektedir de ondan; yeni bir bireşim gereksemesi buradan ileri gelmektedir. Bu bunalım şöyle özetlenebilir: Avrupa insanı çeşitli biçimlerde kendi geleneğinden kopmuş, açıkta ve ortada kalmıştır. Heidegger'e göre «konuşma»nın içi boşalmış, kendisi «boş konuşma» («Gerede») olmuştur(2): İnsan kendisini dile getirirken çoktan dile getirilmiş bulmakta, böylece kendi kendisine yabancılaşmaktadır(3). Heidegger bu yabancılaşmaya «yurdundan olmuşluk» («Heimatlosigkeit») adını verir ve bu sözcüğün vatandan ya da ulusundan yoksunluğu değil de, tarihten yoksunluğu anlattığını söyler(4). Ama buradaki «ta-

rih» «geçmiş» anlamında değildir, daha çok yaşayan, hep-sürmekte olan tarih anlamındadır, böylelikle de «varlık»ın kendisiyle özdeşleşmiştir. Dilthey da yorumbilgisinin toplumsal bunalım dönemlerinin ürünü olduğuna dikkati çekmişti: «Bu bilimin garip bir yazgısı olmuştur. Yorumbilgisi tekil tarihsel varlığın bu tür anlaşılmasını bilim için bir kaçınılmazlık haline getiren büyük bir tarihsel devinim içinde dikkati çekiyor yalnızca, sonra yeniden karanlıkta yitmek üzere. Protestanlık için Hristiyanlığın kutsal yazılarının açımı bir ölüm dirim sorunu olduğunda bu böyleydi ilkin» (5). Protestanlığın ortaya çıktığı dönemle çağımız arasında ne gibi bir benzerlik ya da ilişki olabilir? Dilthey Hristiyan inançlarının gittikçe dogmatik bir belirlenime bürünerek içeriksiz, salt biçimsel hale gelmesiyle çağımız Avrupa kültürünün gittikçe anlam ve içerikten yoksunlaşarak biçimselleşmesi arasında bir paralellik görmekte ve bu duruma karşı çare olarak Luther'inkine benzer bir tutumla yazılı kültür yapıtlarının insanın tinsel özüne uygun bir biçimde yeni bir ışıkta aydınlatılmasını mı öngörmektedir? «Yazıyla saptanmış olma» onun için de (Heidegger'inki gibi trajik bir anlamda olmasa bile) bütün geleneksel kültürün tek bir anda karşımızda olması ve anlam-içerik yönünden artık orada olmaması, bizim olmaması mı demektir? Kuşkusuz Luther'in de, Dilthey'ın da, Heidegger'in de içinde yaşadıkları tarihsel yıllar ve geçen olaylar birbirinden ayrıydı, ancak bu ayrılığa karşın «bunalım» sözcüğü Avrupa kültür ve tarihinin bunalımı olarak yukarda belirlediğimiz ortak belirlenimle karşımıza çıkmaktadır: kültür değerlerinin gitgide soyutlaşıp biçemselleştiği ve bunun doğrudan doğruya tarih, gelenek adına ne varsa ondan kopma anlamına geldiği bir son-durum. Kültür kendi temelinden olmuş, temelsiz kalmıştır. İşte yorumbilgisel düşünce hemen hemen bütün temsilcilerinde temele dönmeyi istemektedir. Bu temelin ne olduğu, ne olabileceği tartışmalıysa da ortak birtakım çizgiler yakalama

olanağımız var: İlkin bugünkü temelsizliğimizi giderecek biçimde aranan temel tarihsel niteliktedir; ikinci olarak da bu temele varış yönteminin adı «*anlama*»dır. İlkin bu ikincisi üzerinde duralım, sonra da yorumbilgisi anlamında «tarihsellik» kavramının nasıl belirlendiğini görelim.

B. «Anlama kavramı» yorumbilgisinin temel kavramlarından biridir. Dilthey bu kavramı şöyle tanımlıyor: «Duyularımıza dışardan verilen göstergeler aracılığıyla içerdekini tanıma sürecine *anlamak* adını veriyoruz»(6). Başka bir yerde de anlama «duyu yoluyla verilen dışlaştırmalarına göre yaşamın kendisinin tanınması süreci» diye tanımlanıyor. «Yorum» denilen şeyin temelinde de bu anlama süreci yatmaktadır: «Yazı ile saptanmış yaşam dışlaştırmalarını anlama sanatına açım, yorum deriz»(7). Anlama nasıl gerçekleşecek? Dilthey'a göre burada -kuşkusuz gerçek süreç içinde içiçe bulunan- iki aşamayı birbirinden ayırd etmek gerekir: «kendini - içine - koyma» («transpositio») ve «yeniden - yaşama» («Nacherleben»). Bir şiir okuduğumuzu düşünelim. Bu şiiri anlamak için ilkin kendimi ozanın şiiri yazdığı ruh durumunun içine koymalıyımdır: Başka bir deyişle şiirin sözcüklerine dönüşmüş ruhsal durum ya da yaşamı yeniden elde etmek üzere bu kez sözcüklerden yaşama giden yolu gerisin geriye izlemeliyimdir. Ama şiirsel anlamın tümünü kavramak için bu ozanın yerine geçmemin bir çeşit «ozan adına yaşamam»la bütünlenmesi de gerekir: yani bu aşamada ozanın yaşantısını kendim için yeniden kurar, ozandan bağımsız olarak, ama onun çizgisinde yeniden yaşarım, giderek onun yaratıcılığını paylaşır, kendim yaratıcı olurum. Dilthey bu durumu şöyle saptıyor: «Yeniden yaşama olup-bitenin çizgisinde yaratmadır»(8) Böylece sanatçıyı «onun kendisini anladığından daha iyi anlamak» yorumbilgisi için başlıca bir ödev oluyor. Dilthey'ın anlama kavramının konumuz ve özellikle bizi asıl uğraştıracak olan Lohmann'ın görüşleri açı-

sından önemli iki belirlenimi şunlardır: İlkin Dilthey'a göre anlama dolaylı bir biçimde gerçekleşir, yani her anlama *duyusal olarak dışlaştırılmış olan* şeyin anlaşılmasıdır. Başka bir deyişle karşımızda ya yazılı bir metin ya bir müzik parçası ya da -ruhbilim alanında kalacak olursak- yapılan bir davranış, bir jest söz konusudur. Anlama dışlaşmış olan bu şeye, dışardakine, anlatıma bakarak dışlaştırılana, arılatılana, Dilthey'in sıkça kullandığı bir deyimle «*içerdeki*»ne yönelir. Dilthey'in bu «*içerdeki*» deyimi ile eşanlamlı olarak kullandığı öteki deyim ve sözcükler şunlar: «iç gerçeklik», «ruhsal durum», «ruh yaşamı», «varoluş», «insan varoluşu», ama aynı zamanda «yaşam», «yaşam ve tarih», Bu son kavramlar üzerinde biraz aşağıda duracağım. Burada şimdilik şunu göstermek yetiyor: «ruh durumu»ndan «tarih»e kadar -Dilthey'ın kullanışına göre- az çok eşanlamlılık göstererek uzanan bu sözcükler ancak yazılı yapıtlar için bir anlam taşıyor. «Anlamak» hep bu dolayımı, dışın içe çevrilmesini, bu içle ancak bu koşul altında içlenmemizi öngörüyor. Hemen belirteyim ki gerek Heidegger'de gerekse Gadamer'de «anlama»nın anlamı zorunlu olarak böyle bir dolayımdan geçmiyor. Heidegger'e göre «anlamak» doğrudan doğruya «varoluşun tarihselliği»ni anlamak demek; böylece Heidegger'de «anlamak» Dilthey'de olmayan bir biçimde varlıkbilimsel (ontolojik) boyutlara varıyor. Gadamer ise Heidegger'in bu varlıkbilimsel anlama kavramını kendisine çıkış noktası yapmakla birlikte doğa bilimleri yanında tinbilimlerini de bu varlıkbilimde temellendirmeye çalıştığı ölçüde Dilthey'ın tutumuna yaklaşmakta. Aşağıda görüşlerini ele alacağımız Lohmann'ın ise, kendisinde Heidegger ve Gadamer'in görüşlerinin izlerini taşımakla birlikte, bir im dizgesi olarak dili araştırma konusu yaptığı için Dilthey'ın tutumuna yaklaştığı, ancak Dilthey'daki «dış» ve «iç» kavramlarını bir düzeye getirip aşmaya çalıştığı söylenebilir. Bu noktaya yeri gelince ileride değineceğim(9).

C. Yorumbilgisine özgü bir kavram olarak yukarda tanımlandığı biçimiyle «anlama»nın yöneldiği son amaç *tarihin kendisidir*. Bu da şu demektir: Yazınsal yapıtların yorumu bu yapıtların yaratıcılarını ilkin tarihsel kişilikler olarak kavrar, giderek onları yaşadıkları tarihsel dönemin birer temsilcisi olarak görür, son aşamada aydınlatılması gereken ise *tarihsel-olandır, tarihselliktir*. Tarihin belirlenimini taşıyan kişiler, dönemler ve onlardan oluşan, onların içinde yer aldığı bağlamdan başka birşey olmayan tarihsellik. Dilthey «yaşam ve tarih» sözcüklerini birlikte, bölünmez bir kavramı gösteren tek bir deyim gibi kullanır. Yaşam ona göre tarihsel gerçeklik demektir: «Tarih, bir bağlam oluşturan insanlığın tümünün bakış açısından kavranan yaşamdır yalnızca»([10]). Bu tümcede «bir bağlam», «insanlığın tümü» deyimleri yaşamın bireysel değil bütün insanlara ortak olduğunu, «tarih» sözcüğü de yaşamın büyüme ve gelişme içinde kavrandığını gösteriyor([11]). Dilthey'ın yaşam kavramı hiç kuşkusuz biolojik anlamda değildir: İnsan tininin tüm güçlerinin gerçekleştirdiği bir büyük oyun, sürekli bir akıştır o. Dilthey'ın yorumbilgisi öğretisinin yukarda andığımız akıldışı yanı bu yaşam kavramında yoğunlaşmaktadır, bu akıldışılığın yeni bir aklın ışığında aydınlatılması ise doğrudan doğruya «yaşam ve tarih» deyiminin gösterdiği şeyin anlaşılır kılınmasına bağlıdır. «Yaşam» sözcüğü çok anlamlıydı Dilthey'da. Heidegger bu sözcüğü kendine göre varlıkbilimsel bir biçimde yorumlayarak «varoluş» («Dasein») kavramını türetmiş, bununla varlığı doğrudan doğruya anlayan insan varoluşunu söylemek istemiştir. Heidegger'de bu «varoluş» tarihseldir, yani varlığın anlaşılması tarihseldir, tıpkı böylece anlaşılan varlığın kendisinin de tarihsel olduğu gibi. Gadamer'de çıkış noktası olarak kendisine Heidegger'in bu «varoluş» kavramını almakla birlikte tinbilimlerini temellendirmeye dönük ilgisi onu başka türlü bir yorum ve bir tarih anlayışına vardırmıştır: «*etki-tarihi*»

(«Wirkungsgeschichte»). Gadamer'e göre, geçmişin olayları bize doğa olayları gibi yalınkat ve nesnel bir çıplaklıkla verilmez: tarihe bakan bakışımızın içinde biz de varızdır. Başka bir deyişle tarihe bakarken kendimizi belli bir geleneğin içinde buluruz, kendi bakışımızın şimdiye değin sürmüş olan bir bakış tarzının, bir bakıla-gelmenin parçası olduğunu kavrarız hemen. Kısaca tarih önünde önyargılarımızla dururuz ve Gadamer'e göre bu önyargılar bir anlamda yargılardan daha önemlidir: çünkü üzerine eğildiğimiz tarihsel olayın bir «etki»si («Wirkung») olan bu önyargılar tarihsel olanı anlamamızı olanaklı kılar. Gadamer şöyle diyor: «Gerçek bir tarihsel düşünmenin kendi tarihselliğini birlikte düşünmesi gerekir»([12]). Böylece Gadamer'in yorumbilgisi kuramında gelenek, yapıla -gelmiş- olan ve bunun arkasındaki, yorumcunun boyun eğmesi gereken «otorite», tarihi anlayışımızı belirlemekte, hatta bu anlayış doğrudan doğruya gelenekle özdeşleşmektedir. «Otorite» karşısında yapılacak olan onun buyurduğunu salt «uygulama»dan başkası değildir: bu uygulama ise bize tarih ve gelenek üzerine doğrudan bilgi vermekte, halkaya bağlandığı yerde kendisi bütün zinciri aydınlatmaktadır.

Görülüyor ki başka başka yaklaşış ve tanımlamalara göre de olsa tarih boyutu ve onun bilinci yorumbilgisel düşüncede onsuz olunmaz bir rol oynuyor. Bu rolün bugünkü kültürün genel bunalımına çare bulma amacıyla belirlendiğini, «yaşam ve tarih», «varoluş», «etki-tarihi» kavramlarının özellikle Avrupa kültürünün saplandığı soyut biçimselliği, kültür-tarih yabancılaşmasını yenmek üzere ortaya atıldığını (yukarda (A) da saptadığım genel çıkış noktası) belirtmemiz gerekir.

D. Yorumbilgisinin zorunlu bir biçimde dille, dile dayalı yapıtlarla ilgilendiğine değinmiştik([13]). Şimdi yukarda saptadığımız bunalıma çare olarak gösterilen «anlayarak tarihe yönelme» işinde dilin nereye oturduğunu, anlama yönteminin onu hangi yeni iş-

lev ve boyutlarla zenginleştirdiğini kısaca görelim. Pöggeler, Gadamer'in dille ilgili savını şöyle özetlemektedir: «anlaşılan varlık dildir; ancak dil konuşan tek kişiyi aşan bir olaydır, yani tarihtir»(14), Pöggeler'in bu çarpıcı özeti «anlama»yla tarih arasındaki yorumbilgisel ilişkinin sonucunu dile taşımaktadır: Bir yanda varlığın anlaşılması dille olmakta, daha doğru olarak anlaşılan varlık dile dönüşmekte, öbür yanda ise dil de tarihle özdeşleşmektedir. Bu özdeşleşme ise bize dille tarihin ortak özünü açıyor: Her ikisi de zorunlu bir biçimde bireyi aşmaktadır. Başka bir deyişle dilin de tarihin de öyle bir nesnelliği, bizden önce ve bizsiz olmuşluğu vardır ki, başka hiçbir şey gerekmeksizin kendimizi onun içinde bulur, bütün bireysel çabalarımızın onun yasaları dışına çıkmayacağını görürüz. Bu, Dilthey'ın ve Heidegger'in benzer düşüncelerini özümseyen Gadamer'in vardığı sonuçtur. Dilthey'a göre, de, yazılı metin, onun ardındaki bireysel yaşam ve sonunda tarih iç içe girerler: yaşam kendini «tarih»de anlatır bize ve bu anlatım içinde de dille tarih gitgide birbirlerine benzerler. Heidegger'e göre ise, dil kendi yapısıyla zaten yorumbilgisinden başka birşey değildir, yani dil varlığı yorumlar, onu gerçek anlamıyla açar bize; başka bir deyişle, dile baktığımızda onun varlıkla olan ilişkisini orada bizim için hazır olarak buluruz, dil, yorumlanmış varlıktır. Bütün bu saptamalara bakarak bu düşünürlerde dille genel olarak tarihsellik arasındaki ilişkiyi kurmada ortaya çıkan ortak bir tutumu şöyle belirleyebiliriz: *tarih ya da varlık diliçre* («immanent») *dir*, öyle ki dili kendi asıl yapısına göre kavrarsak, varlığı ve tarihi de birlikte kavramış oluruz. Bu açıdan bakıldıkta daha önce üzerinde durduğumuz, tarihteki bireyselliğin kendi genel yasalarına, bu bireyselliği düzenleyen kategorilere göre aydınlatılması sorunu bu bağlam içinde yeni bir anlam boyutu kazanmaktadır(15): şöyle ki, tarihteki tekil-genel ilişkisini aydınlatma dildeki tekil-genel ilişkisini örnek olarak

almaktadır. Konuştuğumuz zaman bireysel bir edimi gerçekleştirdiğimizi sanıyoruz, oysa ağzımızdan çıkan her anlamlı ses ana dilimizin genel kuralların boyun eğmektedir yalnızca. Tarihteki her biricik olayla varlığı kabul edilen genel yasaların ilişkisi de işte buna benzetilmektedir. Yorumbilgisi pekiştirerek şu inancı getirmektedir: dildeki en genel ve temel kurallılıkların bulunması bizi zorunlu olarak dili tarihsel bütünlüğü içinde kavramaya yöneltecek, bu bütünlük içinde ise dil, düşünme ve yaşam için ortak açıklayıcı bir temel oluşturacaktır. Bu noktayı aşağıda Lohmann'ın düşüncelerini ele aldığımız zaman daha yakından ve somut olarak belirleme fırsatını bulacağım.

IV.

YORUMBİLGİSİNİN GETİRDİĞİ «ANLAMA» SORUNUNUN MANTIKSAL ÖNDAYANAKLARI OLARAK «SÜREKLİLİK» VE «BÜTÜNLÜK» KAVRAMLARI

Dilthey'in kızı Clara Misch'in bildirdiğine göre, Berlin yakınındaki Grünewald ormanlarında birlikte gezerlerken babası ona sık sık kendi yapıtlarının gençliğindeki düşünme ve planlamasının bir uygulaması olduğunu söylermiş([1]). Dilthey'a göre tek kişinin yaşam öyküsüyle genel ve asıl anlamında tarih içiçeydi: biri ötekine kendi içinden göndermeler yapmaktaydı. Öğretisinin bu genel doğrusunu kızının yukarda bildirdiğine bağlayacak olursak, tüm yorumbilgisi çalışmalarıyla igili önemli bir öndayanağı ortaya çıkarabiliriz sanıyorum. Dilthey kendi kuramının, inceleme ve araştırma konusu olan «yaşam ve tarih»le içiçe kaynaşan bir ilişki içinde olduğuna inanıyordu. Kendi yaşamına baktığı zaman onda düşüncelerini buluyordu, tıpkı düşüncelerine bakınca yaşamını yeniden bulduğu gibi. Bu içiçeliğin, Dilthey'ın deyimiyle «yaşamın yaşamı tanıması»nın genel koşulu «*süreklilik*» kavramında yatmaktadır. Neyle neyin sürekliliği? «Anlama» amacıyla yazılı yapıtlara, «tarih»in bu öz kaynağına eğilen bizlerin, bu «anlama» ediminin gerçekleştiricisi olan bizlerin yöneldiğimiz konuyla olan sürekliliği. Kısa bir açıklama baştan beri eğildiğimiz sorunun can damarının buradan geçtiğini gösterecektir sanıyorum: En başta çabalarımızın belli bir tarihsel «anlam» sorununa

yöneldiğini «olayların geçmişteki kişilerce yaşandığı gibi olan anlamını ortaya çıkarmak, bu anlamı başka tarihsel dönemlerin başka türlü yaşanmış anlamlarıyla karşılaştırmak ve bütün bu anlam zincirini yaşadığımız günlere kadar izlemek» istediğimizi söylemiştik: Bu anlamı yaratan başlıca bir öğe olarak da dil-düşünme etmenine işarette bulunmuştuk(2). Eğer belli bir tarihsel dönemin «anlam»ından bize, yaşadığımız çağa kalmış birşeyler yoksa, düşünsel bir iz sürmek olanaklı değilse nasıl olup da «anlam»dan, giderek «anlamak»dan söz edebiliriz? Bu açıdan «anlam», «anlam»ın sürekli olarak bizim için orada olması demektir, araya bir kesilme, kopukluk girdiğinde de varlık ve geçerliliğini yitirir. Kopuk kopuk sıralanan şeyler bizim için anlamlı değildir artık; kopukluğun derecesine göre izlenemez hale de gelebilirler. Yukarda yorumbilgisinin bir bunalım çağı düşüncesi olduğunu söylediğimizde de özellikle bugünkü Avrupa kültürü açısından koymak istediğimiz sorun zorunlu olarak bu süreklilik sorunuydu(3). Bu sorunun önemi ve büyüklüğü sürekliliğin hem tinsel hem maddesel koşulları içeren bir kavram olmasından bellidir: Kendi geçmişimle bir ilgi kurabilmek için ilkin varolmalıyım, yaşam en temel anlamında sürmüş olmalı, «süreklilik» ancak burada ortaya çıkar; yani kopukluğa, artık varolmamaya, kesintiye karşı kazanılmış bir utku olarak.. Biz şimdilik burada bu kavrama ilk bir yaklaşım sağlamak amacıyla başlıca Gadamer ve Dilthey'daki ortaya çıkış ve işleniş tarzlarını görelim, sonra da bu kavramın ardında nasıl temel felsefe sorununun yattığına değinelim.

Gadamer konumuzla ilgili yapıtı «Doğruluk ve Yöntem»de iki çeşit sürekliliği birbirinden ayırd etmektedir: tarihin sürekliliği, «varoluş»un («Dasein») sürekliliği. Tarihin sürekliliği kavramı değişik yorumlanışları içinde ünlü tarih yazarı Leopold Ranke (1796-1886), tarihçi J.G. Droysen (1808-1884), kültür

ve sanat tarihçisi Jacob Burckhardt'da (1818-1897) ortaya çıkmaktadır. Bunların ortaklaşa savı tarihin özünün, tarihi tarih yapan şeyin tarihin sürekliliği olduğudur. Droysen'e göre doğa ile insanın tarihi arasındaki büyük ayırım birinin kendi biçimlerini düpedüz yinelemesine karşılık, ötekinin olayları sürekli kendine katarak ilerlemekte olmasıdır. İnsanlık tarihi kazandığını saklar ve kazançlarına yeni kazançlar katar. Yukarda «süreklilik»den en başta kendimizle tarih, tarihi anlamamızla tarihsel içerikler arasındaki sürekliliğin anlaşıldığını belirtmiştik. Droysen'in süreklilik kavramı da belli bir ölçüde bu türlü bir yoruma yaklaşmaktadır: O'na göre, «tarihin kendini bilmesi tarihin kendisidir». Daha önce, eğer tarihte belli bir «anlam» arıyorsak, olayların salt bir ardarda sıralanışıyla yetinmeyeceğimizi belirtmiştim(4). Bu yetinmemenin ötesinde, anılan tarihçilerde «süreklilik» başlığı altında aynı zamanda tarihin birliği, tarihle zaman ilişkisi vb. sorunlar da gündeme getirilebilmektedir. Beri yandan gerek Ranke, gerekse Burckhardt sürekliliği Batı kültür ve tarihine özgü birşey olarak düşünmüşler, bunun Doğu'da olmadığını ileri sürmüşlerdir(5). Özetleyecek olursak tarihsel süreklilik kavramı şu özsel belirlenimlerle ortaya çıkar: İlkin, burada *insanlık tarihinin birliği, ulaşılması gereken bir ide olarak temeldir.* İkinci olarak ise, *süreklilik bu birliği sağlamada zaman içinde gerçekleşen bir kültür geleneğinin zorunlu halkaları olarak rol oynamaktadır.* Yani burada süreklilik tarihsel olayların sürekliliğinden çok kültür içeriklerinin, kendi kendisini yorumlayan bir geleneğin sürekliliği olarak anlaşılmaktadır.

Gadamer'in «varoluşun sürekliliği» dediği şey ise en iyi örneğini genel olarak sanat yapıtıyla ilgili yaşantılarımızda bulmaktadır. Gerçek sanat yapıtı bizi yaşamın bütünlüğü ile karşılaştırır. Sanat yapıtı daima bireysel bir üründür ve şu ya da bu özelliklerle karşımıza çıkar, ama eğer yaşam bir bütünse bütünden koparılmış bir parça olmalıdır bu. Ger-

çekten de bu parça kadar bize bütünü veren başka birşey yoktur. Böylece parça bütünle *sürekliliğe* kavuşur(6). Gadamer bu durumu şöyle anlatmaktadır: «Dünyada sanat yapıtı ile, tekil sanat yapıtında da bir dünya ile karşılaştığımız ölçüde, bu sanat yapıtı bizi bir an için içine alıp büyüleyen yabancı bir evren olmaktan çıkar. Daha doğru olarak o sanat yapıtında kendimizi anlamayı öğreniriz, bu da yaşantının süreksizlik ve kopukluğunu kendi varoluşumuzun sürekliliği ile aşmamız demektir»(7). Kendimizle yaşamın bütünlüğü arasında kurduğumuz bu ilgi yalnızca sanat yapıtına özgü değildir: Bildiğimiz gibi sanat yapıtları tüm yazınsal yapıtlar gibi yorumbilgisi için tarihi anlamada yüksek düzeyde birer araçtırlar. Bu açıdan denilebilir ki Gadamer'in varoluşun sürekliliği dediği şey son bir çözümleme ile *tarihsel varoluşun sürekliliği* anlamına gelmektedir. Şiirle tarihin kaynaşık birliğine, her ikisinin de «yaşama» ve «anlama»nın atbaşı birlikte gittiğine inanan Dilthey da «süreklilik» kavramının önemini şöyle vurgulamaktadır: «Her tarihsel görünüşün, her insanlık ya da toplum durumunun *sonluluğu,* her çeşit inanma biçiminin göreceliği ile ilgili *tarihsel bilinç* insanın özgürleşmesi yolunda atılacak son adımdır. Bu adımla birlikte insan her yaşantıdan onun içeriğini kazanma, insanı bağlayacak hiçbir felsefe ya da inanç dizgesi yokmuş gibi sınırsızca kendini bu içeriğe adama egemenliğine erişir. Yaşam kavramsal bilgiden kurtulup özgür olur; tin dogmatik düşüncenin tüm örümcek ağları karşısında egemenliğini ilan eder. Her türlü güzellik, her türlü kutsallık, her kurban, bir kez yeniden yaşamanın konusu olup yorumlandı mıydı, bir gerçekliğe açılan bakış açıları getirir. Tıpkı bunun gibi kötüyü, korkunç ve çirkin olanı dünyada yeri olan, dünya bağlamında haklı çıkarılması gereken bir gerçekliği taşıyan birşey olarak içimize alırız. Varlığını yoksayamayacağımız birşeydir bu. Böylece göreceliğin karşısında yaratıcı gücün *sürekliliği* özlü tarihsel

olgu olarak kendini geçerli kılar». (Ben altını çiziyorum). Görüldüğü gibi Dilthey'ın büyük kuramsal amacı tarihteki göreceliklerin, sonlu durumların bilincine vararak ancak bu yoldan bütün bu göreceliklerin birbirine kavuştuğu sürekliliği kurmaktır. Burada tüm görecelikleri bağrında besleyen sürekliliğe varma çabası bir anlamda insanın da kurtuluşu, daha doğrusu kendini özgür kılışı demek olmakta, sürekliliği sağlama yaratıcılıkla birleşmektedir artık. Yaşamın anlamı doğrudan süreklilikten doğmaktadır: «İçinde her parçanın bir anlam taşıdığı, bir yaşam ve tarih bağlamını deneyleriz. Bir sözcük nasıl harflerine değin anlamlıysa, yaşam ve tarih de öylesine anlamlıdır. Bir bağlaç ya da fiil çekimi gibi sözdizimsel ögeler vardır yaşam ve tarihte ve bunlar anlamlıdır.» (8).

Gadamer'in kavramlaştırmasına göre tarihsel süreklilikle varoluşsal sürekliliği birbiriyle karşılaştıracak olursak şunu görüyoruz: Tarihsel süreklilikte araştırma konumuz olan tarihe kendimiz de *ait olduğumuz* ölçüde tarihi anlıyoruz; yani burada özdeş bir tarihe ait olma, sürekliliği tanımlamaya yetiyor. Varoluşsal süreklilikte ise istenen düpedüz bir ait olmadan daha fazla birşey: bir bütünün parçası olarak doğrudan doğruya bütünü *temsil ediyoruz*, tıpkı bir sanat yapıtının yaşamın tümünü önümüze getirdiği gibi. Burada parçalar salt özdeş bir bağlam içinde yer almakla (birinci anlamdaki süreklilik) kalmıyor, her bir parçayla bağlamın kendisi yaklaşıyor bize, bağlam parçada dile geliyor.

İlerde dil-düşünme bağlamı ile «tarih»in ilişkisi yönünden «süreklilik» kavramını yeniden ele alacağım(9). Şimdilik yukarda söylediklerime şu açıklayıcı ve geliştirici noktaları ekliyorum: Gadamer süreklilik konusuna yukardaki ayırımı getirmekle kalmamış, bu kavrama «Doğruluk ve Yöntem»de ayrıca yer yer göndermeler yapmıştır. Süreklilik yukarda andığımız «etki-tarihi» öğretisinin oldukça önemli mantıksal bir öndayanağıdır. Gadamer'in öğretisinin man-

tıksal kuruluşu içinde bu öndayanağın nereye oturduğunu, varılan sonuçlar yönünden nasıl bir rol oynadığını göstermek ayrı bir çalışma konusudur. Biz buraya girmiyoruz. Dilthey'dan yukarda yaptığımız alıntılar ise ölümünden sonra yayınlanan «Tinbilimlerinde Tarihsel Dünyanın Kuruluşu» adlı bitmemiş yapıtının devamı için hazırlanan planın bölükleri içinde yer almaktadır. Dilthey'da da süreklilik kavramı yeri geldikçe işlenmiş, önemli bir varsayımdır. Bu öneme yukardaki alıntılar yeterince tanıklık etmektedir. Şimdi de şu noktaya dikkati çekmek istiyoruz: Süreklilik kavramı yorumbilgisinde yalnızca tarihi anlamamızın olanağı olarak değil aynı zamanda bütün bu konuyu başka temel bir soruna, bilinen adıyla «*bütünlük*» (*«Totalitaet», «Ganzheit»),* parçanın içinde yer aldığı en geniş, en kavrayıcı bağlamın araştırılması sorununa bağladığı için önemlidir.

Yorumbilgisi sorunun dışında da varlıkbilimsel, giderek metafizik bir anlamda Batı Felsefesi içinde ortaya çıkan «bütünlük» kavramının tanımlanması ve bunun ardında yatan sorunsalın ortaya konması ta Aristoteles'e kadar geri gitmektedir([10]). Yorumbilgisi açısından ise bu sorun ayrı bir önem taşıyor. Yukarda Dilthey'ın yorumbilgisi için öngördüğü başlıca görevin tekil olana bakıp, onu nesnel ve genel bağlamı içinde anlama olduğunu, tarih biliminin zorunlu olarak tek tek tarihsel varlıklardan kalkarak onların uyduğu genel yasaları araştırdığını, yorumbilgisinin bu araştırmada bir büyük yöntem öğretisi olarak iş gördüğünü belirtmiştik([11]). Ama işte «süreklilik» kavramı üzerine olan açıklamalarımızdan sonra artık buradaki tekille genel ya da bireyle genel ilişkisinin tekil ve bireysel -olanın salt kendi genel kavramının altına konması, altlanması («Subsumption») salt bu mantıksal işlem olmadığını söyleyebiliriz. *Araştırılan genel yasalar bireyi yutmamalı, onu ilkin ait olduğu bütün içine yerleştirmelidir.* Bireyi genele vardıran yol en az genelin ken-

disi kadar önemlidir. Dilsel bir yapıta dayanarak o yapıtın yazıldığı tarihsel dönemi kendi anlamına göre anlamaya çalışıyorum diyelim: bu yapıt kuşkusuz bireysel bir varlıktır, bir bireydir, ona temel olacak olan «genel» (sözgelimi o çağın «ruhu», ortak anlatım kuralları vb.) dışarıdan, yapay ve zorlama bir biçimde, âdeta o bireyi yok edercesine getirip konmamalıdır. Burada tam tersine genel-olanı bulmak için o yapıttan yazarın başka yapıtlarına geçmeli, gerekirse çağdaşlarının yapıtlarına bakmalı, böylece genel-olanı bütünde aramalıyım. Ancak bu araştırmada ortaya çıkan yöntemsel soruna ve bu sorunun nasıl üretken kılınacağına, yorumbilgisinde -genellikle parçalarla bütün arasındaki zorunlu döngü'yü göstermek üzere- «yorumbilgisel döngü» başlığı altında ele alınan bu konuya burada girmiyorum. Sorunun dilsel yapıtlar yanında bir kez de salt «dil» açısından olan önemine dikkati çekmek istiyorum yalnızca. «Bütünlük» kavramı bu bağlamda kullandığımız her sözcüğün, kurduğumuz her tümcenin *dilin bütünüyle doğrudan bir ilişki içinde olmasında* ortaya çıkar. Schleiermacher söylenen her sözün iki türlü ilişkisi olduğunu vurgulamıştı: Söylenen her söz söyleyenin tüm düşüncesine, ama aynı zamanda dilin tümüne bağlıdır. W. von Humboldt da dilin bütünlüğü konusunda aynı görüştedir ([12]). Bruno Liebrucks dildeki parça-bütün ilişkilerine ayırdığı «Hegel'in «Doğru Olan Bütündür» Tümcesi Üzerine Düşünceler» başlıklı yazısında dili «ses veren bir halı»ya benzetmektedir: «dil burada gerçekten de yalnızca bir yerine dokunulduğunda bütünü işin içine giren bir örgüye benzetilebilir» ([13]). Yabancı dil bilenlerin çok iyi tanıdıkları bir olay vardır: yabancı dil öğrenip de uzun zamandır konuşma fırsatını bulamamış bir kimse yeniden konuşmaya başladığında ilkin bir hayli güçlük çekebilir. Ama bir kez konuşmaya başladı mı hemen arkası gelir: daha kullanılan ilk sözcükler başka sözcükleri, tümceler tümceleri getirir. Yeni

konuşmaya başlayan çocuğun durumu daha da ilginçtir: ilk kez kullandığı sözcük daha önce kullandığı sözcüklere örülmüş gibi birdenbire çıkıverir ortaya. Sözcükler değil, bu örgüler di ilkin öğrenilen. Gerçek dil bu örgülerdir işte. Dil ya bir bütündür, ya da hiçbirşey. Eğer bu böyleyse yorumbilgisinin *tüm «anlama» sorununun bütünü anlamaya, parçayı bütün içinde görüp kavramaya dönüştüğünü* kesinlikle söyleyebiliriz. Anlamak «bütün» içinde soluk alıp varolmak demek olmaktadır. Fakat nasıl? Liebrucks «dil»i «ses veren bir halı»ya benzetirken Hölderlin'in şu dizesinden yararlanmışsa benzemektedir([14]):

«Gitmez mi doğruya basan ayağın, halılarda gibi?»
(«Geht auf Wahrem dein Fuss nicht, wie auf Teppichen?»)([15])

Halı içiçe bir örgüdür, dokusu *sürekliliği* getirir. Ancak bu sürekliliği en iyi onun üzerinde adım atmaya başlar başlamaz duyuyorum. Ayağım halının parçası oluyor, ona örülüyor bir an ve her an halı *bütün* olarak canlanıyor. İşte bundan sonraki bölümler bu canlanmanın nasıl olduğunu Humboldt'tan Johannes Lohmann'a ama aynı zamanda Benjamin Lee Whorf'a varan bir çizgi üzerinde göstermeye ayrılacak.

İKİNCİ BÖLÜM

J. LOHMANN'DA DİL-TARİH İLİŞKİSİ

V.

YORUMBİLGİSİ AÇISINDAN «DİL TARİHİ»YLE «İNSANLIK TARİHİ»NİN İLİŞKİSİ

Yorumbilgisiyle ilgili bu genel açıklamalardan sonra şimdi yorumbilgisinin dile yaklaşımını ve bu yaklaşımda ortaya çıkan sorun ve kavramları belirlemeye çalışacağım. Bu amaçla çağdaş yorumbilgisinin bulgularını dile uygulayıp geliştiren Alman dilbilimcisi ve filozofu Johannes Lohmann'ın görüşlerini ele alacağım. Bu ele-alış yorumbilgisinin daha önceki bölümlerde sunup tanıtmaya çalıştığım savlarının bu can-alıcı konuda yeniden gözden geçirilmesi gibi bir anlam da taşıyacak. Nedir Lohmann'ın ana savı? Bu sav belki de şöyle özetlenebilir: «dil tarihi» (tabii Lohmann'ın bu deyime yüklediği özel anlamla) evrensel insanlık tarihine ışık tutmaktadır, daha doğrusu «dil tarihi» asıl anlamında «insanlık tarihi»dir, beri yandan en yüksek düzeydeki bir bilgi olarak «insanlık tarihi» gerçek anlamda «felsefe»nin ta kendisidir. Daha bu ilk saptamayla birlikte görülüyor ki yorumbilgisinin daha önce üzerinde durulan «tarih» ile ilgili sorunu, Lohmann'da «dil tarihi» adı altında ilk elden ve somut bir biçimde karşımıza çıkmaktadır.

Lohmann'ın sav ya da savlarının bir çeşit doruk noktasını oluşturan «insanlık tarihi»nin «felsefe»nin ta kendisi olduğu görüşünü burada en başta kısaca açıklayarak «dil» ve tarihle ilgili daha karmaşık görüşlerine yol açalım. Lohmann'ın burada

kastettiği «felsefe»nin yorumbilgisel *felsefe* olduğunu saptamak hiç de zor değildir. Dili anlayarak, tarihi tüm «insanlık tarihi»ni anlama, kısaca genelgeçerlik iddiasıyla ortaya çıkan bir «anlayan tarih» tir burada varılmak istenen son amaç. Bu da dile yönelik bir yorumbilgisinden başka birşey değildir. Bu da şunu gösterir: Yorumbilgisi Lohmann için salt bir yöntem öğretisi değildir, bir yöntem -daha doğrusu «mantık»- öğretisini de içine alan başlıbaşına bir felsefedir (bu açıdan belki de Lohmann'ın yorumbilgisi Dilthey ve Gadamer'inkinden çok Heidegger'in görüşlerine yaklaşmaktadır). Yine de Lohmann'ın gerçekleştirmeye çalıştığı şeyin salt bir *dil felsefesi* olduğunu söylemek yanlış olacaktır. «Dili ve dolayısıyla dilsel etkinliği bütünlüğü içinde kavrama, dilin insan ve toplum, deney ve davranış, düşünme ve bilme açısından olan temel anlamını aydınlatma çabaları» dil felsefesi adı altında toplanıyor. Dilin ortaya çıkışı, simgeleştirme ve dilsel imin kuruluşu, dille gerçekliğin ilişkisi, anlam ve imlemenin özü, bildirişme ve iletişimin kurucu ögeleriyle ilgili sorunlar «dil felsefesinin başlıca sorunları oluyor»(1). Bu sorunlar kuşkusuz Lohmann'ın da zaman zaman ele aldığı ve çözüm getirmeye çalıştığı sorunlar olmakla birlikte bunların burada artık başka bir sorun-bağlamı içinde yer aldığı söylenebilir: Lohmann'ın ana ilgisi «dil»de ve «dil tarihi»nde insanın tüm insan-olma olanağını, -eğer «felsefe»yi de insan-olma diye tanımlarsak- «felsefe» diye birşey olabilmesinin temel koşulunu araştırmaktadır. Ana yapıtı olan «Felsefe ve Dilbilim» (1965) için yazdığı önsözde şöyle diyor: «Bu kitap şöyle yalnızca dilbilimsel bir bakış-açısını değil, fakat aynı zamanda genel olarak «felsefe»yi içermekte, ötekiler arasına bir de bu türlü bir dilbilimsel bir yön getirmemekte, fakat şimdiye kadarki bilim kavramını aşacak bir biçimde dilbiliminin tamamiyle yeni bir temellendirmesine girişmektedir; yalnızca *dil* tarihiyle ilgili yeni bir taslak değildir, evrensel tarihe (in-

sanın ve özellikle insan-olmanın evrensel tarihine) yeni bir görünge getirmek üzere yapılan bir girişimdir».(²). Görülüyor ki Lohmann'ın kendisine buyurduğu ödev çok-yönlü bir ödev, yine de bu çok-yönlülüğün dolayısıyla «dil tarihi»nin bir ana doğrultusu var, o da dilin kendisinde insan-olmanın ve böylelikle felsefenin temel olanağını araştırıp deneyen bir *felsefe* olması. Şimdilik bir çerçeve olarak koyabildiğimiz, ama içi asıl dil tarihinin ana eğilimlerine göre somut olarak belirlenmesiyle dolacak olan sonuç işte bu.

Peki ama dil tarihinin evrensel insanlık tarihi olarak anlaşılması nasıl olanaklı oluyor, biri ötekiyle nasıl olup da örtüşüyor? Buradaki örtüşmeyi Lohmann'ın «dil» anlayışı sağlamakta. Lohmann «dil» kavramında bugün bizim «kültür» ve «doğa» diye ayırdığımız şeylerin bütününü, bunların asıl ve gerçek birliğini görüyor. Biz «kültür» deyince, bugünkü anlayışımıza göre «doğa»ya karşıt olan, doğal değil, insanca, insan eliyle yapılmış birşey anlama eğilimindeyiz. Böylece varlığı kültür ve doğa olarak ikiye bölmüş oluyoruz. Bu ikilikten, bölünmeden kendimizi kurtarmak, doğa ile kültürü birbirine kavuşup ulandıkları alanda yakalayabilmek istersek zorunlu olarak «dil» kavramına varacağız. Ama bu «dil» bugün anlaşılan anlamında dil değildir artık, aşağıda daha açıklayacağımız «asıl ve doğru anlaşılan biçimiyle, insan dili toplam-olayı»dır bu. Bu toplam-olay bir yanda insanın doğal bir varlık olarak tepkisini, karşılaştığı olaylara verdiği «karşılık»ı, öbür yanda bu tepkinin denetlenmesini, giderek yerinde kullanılmasını içermektedir. Dil -Türkçedeki bir atasözünün de gösterdiği gibi «hâkim» olunacak birşeydir ve doğal olanın nasıl toplumlaşmış olduğuna benzersiz bir örnek oluşturmaktadır. «Dil»in kültür ve doğanın mutlu birliğini temsil etmesinden iki önemli sonuç doğmaktadır, Lohmann'a göre: «kültür» ün dil kavramının içine bu geri alınması yalnızca insanlığın tinsel tarihini ve onunla

birlikte genel olarak insanın tarihini bir *bütün* olarak ele almamızı sağlamakla kalmaz, aynı zamanda dil için, kendi tarihinin birlikli bir toplam-tablosunun oluşabilmesine izin verir...»(3) Genel olarak insanlık tarihinden insanın doğa tabanında kurduğu kültür yaşamını anlıyorsak, bu tarihin anlaşılması için anahtarı bize «dil» kavramı verecektir, çünkü doğayı da, kültürü de bütün olarak kuşatan üst kavram odur. Bu ilk nokta. İkincisi ise şu «dil»in doğa-kültür birliği içinde özellikle kültür yaratıcı öge olarak görülmesi («kültür»ün dil kavramının içine geri alınması»nın anlamı bu) dili kendi tarihi içinde, çizdiği eksiksiz tarihsel tabloya göre ele almamızı sağlayacaktır. İşte dil tarihinin tüm insanlık tarihiyle örtüşmesine, dil tarihinin tüm yorum ve tarih ilişkisine önderlik etmesine yol açan da bu noktadır.

Peki ama dil tarihinin «birlikli bir toplam-tablosu» ne demektir? Bizi bütün bu çalışma boyunca uğraştıracak bir konu bu. Burada önalarak küçük bir taslak çizmekle yetinelim. Lohmann'a göre, dil «kültür-yaratıcı sürecin en özlü *alet*»i olarak görülmelidir. Kısacası dil kültürün hizmetindedir, bu hizmetin gerekim ve olanakları dışında düşünülemez. Bu hizmet ya da ödev açısından da dil belli amaçları gerçekleştirmeye yönelik bir «*davranış*» olarak belirlenir(4). Dil bir davranışsa öncelikle bir etme-eylemedir. Böylece dili insanın bir etme-eylemesi olarak gören Pragmacılara bir ölçüde yaklaşmaktadır Lohmann(5). Ancak Pragmacılıktan ayrıldığı nokta, bir davranış olarak dille «düşünme» arasında kurduğu yakın ilişkidedir: dilde davranış ile düşünme içiçedir. Öyle ki dili aynı zamanda bir «düşünen davranış» ve «davranan düşünüş» olarak almak zorunludur. Bu içiçelik ve birliği temeldeki bütünlüğüne göre anlamak gerekir, Lohmann'a göre. Bu bütünlüğe Lohmann «karmaşık temel-olay» adını veriyor(6). Dilin «davranma» ve «düşünme» yönleri ilkin eski Yunanistanda Homeros ve Thales'

le birlikte, bir yanda «şiir» («poiesis», «yapma») öbür yanda felsefe ve bilim («episteme», «bilgi») olarak birbirinden ayrılmış, böylece dilin temel işlevi kendi kendisinden saklanırcasına ikiye bölünmüştür. Lohmann'a göre bugün de bu ayrım dil anlayışımızda sürmektedir ve bizi yanıltmakta, *dilin temel ve birincil işlevinin* düşünme ve davranmanın ayrılmaz birlikli bütünlüğünde olduğunu gözümüzden kaçırmaktadır. Bu işlev tüm dilin şiir diline dönüştürülmesi diye anlaşılmamalıdır, burada söylenmek istenen daha çok bilim ve şiir dilinin ortak ve yaşayan kaynağı anlamında, hem onun üstünde hem de içinde olan gerçek «dil»dir. Çizmeye çalıştığımız bu tablo tarihsel bir tablodur: çünkü bize bilim ve felsefenin *nasıl doğmuş olduğunu* açıklamaktadır. Bu biçimde konduğunda burada yeni birşey olmadığı söylenebilir ilk bakışta. Oysa bir yenilik vardır ve bu Lohmann'ın bütün bir «tarih»i -ileride görüleceği gibi- «dil tarihi» olarak dillerin kendi yapı ve gelişimlerinde açıklamış olmasındadır. Bilimin doğması «dil tarihi»nin kendi büyük olayıdır. Dil Tarihinin niçin ve nasıl olup da tüm insanlık tarihini (kuşkusuz yorumbilgisel anlamında bir «anlayan tarih» olarak) temsil edebileceğini böylece görmüş oluyoruz. Bu temsil işinde başı «kültür», daha doğrusu kültürün başlıca bir organı olarak -hâlâ tanımlamadığımız- «dil» çekiyor. Kültür yaratıcı işleviyle dil nedir? Şimdi bu konuya değinelim.

VI.

HUMBOLDT'UN «DİLİN İÇ BİÇİMİ» KAVRAMININ LOHMANN VE MERLEAU-PONTY'DE «FENOMENOLOJİK INTENTIONALITE» OLARAK YORUMLANIŞI

Lohmann'a göre «dil»in kültür yaratıcı özüne göre tanımı yapılmıştır, yalnız sonradan bir yana bırakılmış ya da asıl amacı doğrultusuna -belki yapan tarafından da- oturtulmamıştır. İşte onu ilkin asıl anlamıyla yeniden ele almak, sonra da doğru olarak geliştirmek gerekir. Bu tanım Wilhelm von Humboldt'un (1767-1835) ölümünden sonra yayınlanan başyapıtı «İnsanın Dilyapısının Çeşitliliği ve İnsan Soyunun Tinsel Gelişmesine Etkisi Üzerine» adlı yapıtında yer alan tanımdır. Buna göre dil «eklemlenmiş sese düşünceyi anlatabilecek gücü vermek üzere Tin'in kendini sonsuz yineleyen çalışması»ndan başka birşey değildir(1). Bu tanımda vurgulanıp üzerinde önemle durulması gereken, fakat Humboldt'tan sonraki dilbiliminin gözden kaçırdığı başlıca iki önemli nokta vardır. İlkin dil, hazır, olmuş-bitmiş bir nesne değildir, yani onu «sesbiçimi»ne -«Lautform»- göre dışardan, bir nesneymiş gibi bakarak değil, bir «çalışma» olduğunu, hem de tinsel bir «çalışma» olduğunu gözönünde bulundurarak içerden anlamak gerekir (Humbold'dan sonra Berlin Üniversitesi'ne çağrılan Franz Bopp (1791-1867) ters yolu tutmuş, dilin sesbiçimine önem vermiştir; buna karşılık asıl Humboldt'çu geleneği kuran ve konumuz açısından belli ölçüde haklı sayılar

geliştiren öbür Berlinli profesörler Heymann Steinthal (1823-1899), Franz Nikolaus Finck (1867-1918) ve Ernst Lewy'dir). İkinci olarak da buradaki «çalışma» «ortaklaşa bir çalışma»dır, yani insanlığın, insan topluluk ve budunlarının bu yöndeki çeşitli çabalarını kapsayan, tüm insanlığın katıldığı bir çalışma olarak karşımıza çıkar. İşte Lohmann'a göre Humboldt'un tanımındaki bu iki ana noktayı daima gözönünde tutarak «*tarihsel açı* içine yerleştirmek, insanın dilsel anlam-yaratıcı etkinliğini, asıl soluk aldığı yer olan tarih bağlamı içinde görmek gerekir (bu nokta, Humboldt'da kısır ve eksik kalmıştır(2). Şimdiden anlaşılmaktadır ki, Lohmann'ın çabaları en sonunda Humboldt'çu savları yorumbilgisel bir tarih yorumu, -daha önceki bölümde belirlemeye çalıştığımız- bir «*anlayan tarih*» için üretken kılmakta yoğunlaşmaktadır. Bu çabaların nasıl ve nereye vardığına aşağıda geleceğiz; şimdi ilkin bu yolda çıkış noktasını oluşturan, Humboldt'un dille ilgili yukardaki tanımını biraz açmaya çalışalım.

Dilin, dışardan bir ses-biçimi olarak değil de içerden kavranması, onun herşeyden önce Humboldt'un ünlü deyimiyle «iç biçim» «dilin iç biçimi» («Innere Form» «innere Sprachform») olarak görülmesi demektir. W. von Humboldt'un Herder ve Hamann'dan alıp geliştirdiği, çağımızda ise L. Weisgerber, W. Porzig, B. Croce, E. Cassirer ve N. Chomsky gibi dilbilimci ve filozofların yeniden işledikleri bu kavram neyi anlatmaktadır? Yukardaki tanımla dilin Tin'in «çalışma»sı olduğu saptanmıştı. İlk elden denilebilir ki «iç biçim» bu «çalışma»nın -yani sesin düşünceyi dışlaştırabilecek hale getirme çalışmasının- «biçim»idir, daha doğru olarak bu «çalışma» ile birlikte ortaya çıkan «biçim»dir(3). Humboldt'a göre dilin amacı salt insanın gereksinmelerini karşılamak değildir, dil aynı zamanda «onun tinsel güçlerinin gelişimini ve bir dünya görüşü kazanması»nı sağlar(4): önemli olan, asıl ilgiye değen de budur. İşte bu «dünya görüşü» de ken-

dini ilkin dildeki «iç-biçim»le belli eder. Kuşkusuz burada «belli eder» demek yeterli değildir. daha doğru olarak dünya-görüşüyle «dil»in çakıştığı birbiri içine geçtiği yerdir «dilsel iç-biçim»: «Bir halkın tinsel özelliği ve dil oluşumu öyle sıkı sıkıya bir kaynaşma içindedir ki, yalnız biri verilseydi öteki ondan eksiksiz olarak türetilebilirdi. Çünkü tinsellik ve dil yalnız birbirine karşılıklı olarak uyan biçimlere izin verir, onları korur. Dil halkların tininin dıştan görünüşüdür sanki; dili tinidir, tini de dili; insan bunları hiçbir zaman yeterince özdeş düşünemez(5). Humboldt'a göre «dil düşüncenin oluşturucu organıdır», ama işte böyle bir organ olmasını da taşıdığı «iç-biçim»e borçludur(6). Lohmann Humboldt'ta asıl büyük ve önemli kavram olarak selamladığı bu «iç-biçim»i kendinden önceki dilbilimin -özellikle Steinthal'ın- ruhbilimci yorumundan kurtararak, Humboldt'un asıl amacı olan «tinsel - tarihsel» tabana oturtmaya çalışmaktadır. Bu tabanda, Lohmann'a göre «dilsel iç-biçim» özellikle E. Husserl'in «intentionalite» dediği şeyle birdir. Husserl'in fenomenolijisinde bu deyim, bilincin ve bilinç-yaşantısının ana yapı ve belirlenimini göstermekteydi: şöyle ki her bilinç yaşantısı birşeye yönelmiştir ve bilinç de bilinç yaşantısında yönelinen şeyin bilincidir («birşeyin bilinci») son çözümlemede. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, ne bu «birşey» bilincin dışında, maddesi nitelikte bir «nesne» dir, ne de bu «yönelme» biyolojik-organik bir anlam taşır. Bilincin yöneldiği şey canlı bir «anlam»dır, yönelme de başlıca bir «erek» olarak kabul edilen bir «anlam»a yönelme, onu amaçlama, onunla amaçlanma(7). Dilin bu anlamda «intentional» olması, onun kendinde kendisinin de bilmediği bir «amaç» taşıdığını, sürekli bu «amaç»la canlı olduğunu göstermektedir(8) Bu dilsel «intentionalite»dir, Lohmann'a göre, Humboldt'un «dilsel iç-biçim» deyimiyle anlatmak istediği(9).

Burada akla şöyle bir soru gelebiliyor:

Yukardanberi gördük ki dilin «iç biçim»i -Hum-

boldt'un anladığı yolda- kişiyi, bireyi aşan birşeydir, tinin dili yoğuran çalışması da belli bir halkın halkların- ortak dünya görüşünü dile getirmek içindir. Oysa «intentionalite» bilinçle, «ego»yla ilgili bir belirlenim. Bu ikisi nasıl bağdaşıyor? Lohmann'a göre dilsel, intentionalite'nin belirli, somut, bireysel bir öznesi yok, ama burada yine de bir «yönelme» bir «demek-isteme», bir «diyebilme» söz konusu. İşte bu «demek-isteme»yi bizim tek tek intentionlarımızın bir «olanak»ı olarak anlamak gerekir. Bu «olanak» ise genel ve nesnel oluşuyla bir yanda bireyi, özneyi aşarken öbür yanda «birey»in varolabilmesinin asıl koşulunu oluşturmakta. Bu açıdan Humboldt'un «dilin iç biçimi» kavramını yine fenomenolojik bir intentionalite olarak yorumlayan M. Merleau-Ponty'nin şu gözlem ve saptaması buradaki soruya da karşılık olabilir: «Kendi anlamlı yönelişini dışlaştırmak için zorunlu sözcüklerin ve sözcük dizilerinin ben konuşurken, bana sığınmaları Humboldt'un «innere Sprachform» (çağdaşlarımızın da «Wortbegrief» -«sözcük kavramı»-) dediği şeyle gerçekleşiyor yalnızca, yani belli bir konuşma üslubuyla; sözcükler dizi dizi bu üslubu açıklıyor ve onları kendim için tasarımlamama gerekmeksizin yine bu üsluba göre örgütleniyorlar. Hâlâ dilsiz olan kendi yönelişimle sözcüklerin arasını yapan «dilsel» bir anlamı var dilin, öyle ki kendi sözlerim beni şaşırtıyor ve kendi düşüncemi öğretiyorlar bana. Örgütlenmiş imler kendi im-içre anlamlarına sahip, bu da «ben düşünüyorum»u değil «ben düşünebiliyorum»u açıklıyor»([10]).

Biliyoruz ki, eklemlenmiş sese düşünsel anlatım kazandırma çalışmasında, bu «tinsel çalışma»da oluşup ortaya çıkan yapının adıdır «dilin iç biçimi»: Şimdi de onun, dilsel davranışın bir düşünme olarak taşıdığı «biçim» olduğunu söyleyebiliriz. Böylece bu kavram Lohmann'ın dille ilgili olarak öngördüğü düşünme-davranma birliğinin anahtarı olmaktadır. Merleau-Ponty'nin yukardaki açıklayıcı görüşüne

göre, dil yoluyla kendimi anlatmaya çalışırken, bu düşünme etkinliği içinde, dilin benim adıma davrandığını gözlemleyebiliyorum: ama bu davranma ile birlikte bir düşünme de ortaya çıkıyor: dil benim için davranırken ben de dille birlikte düşünüyorum. Daha doğru olarak -Merleau-Ponty'nin deyimiyle- «düşünebiliyorum»: («düşünebilirim»). Dildeki «davranış» «düşünüş»ün «olanak»ı haline geliyor. Bu dilsel davranışın kendinde belli bir «intentionalite» taşıdığı kesin. Böylece bu «intentionalite»nın bizim bireysel konuşmamızı bu konuşmanın yaratıcı «olanak»ı olarak nasıl aştığını görüyoruz.

Aşma, davranma, düşünme... Beri yandan bütün bunların Humboldt'ta tek bir adı var: «etkinlik» (*«energeia»*). Humboldt, alıntı olarak çok kullanılmış ünlü tümcesinde dili «etkinlik» olarak tanımlamıştı: «Kendisi bir etki ya da ürün (ergon) değildir, fakat etkinliktir (energeia). Doğru tanımı bundan dolayı yalnızca genetik olabilir.»([11]). Dilin «dış biçim»i yerine «iç biçim»iyle tanımlanması asıl anlamına bu «etkinlik» kavramında kavuşmaktadır, çünkü bu «iç»tir eyleyen, sürekli kendi kendini üreten ve üretişi içinde durdurulmadan kavranması gereken. Dil bir etkinliktir, yani «konuşma», «insan konuşması» olarak sürekli kendi kendini üretir, bir durumdan ötekine geçer, kendini yenileyip durur. Akışlı gidişlidir dil: «anlam»ları, «kavram»ları önüne katıp durmamacasına götürür. Boşluğa, bilinmeyen bir yere değil, bu akına-gitme-götürme onun en özlü yaratıcılığıdır. İleride bu kavramı özellikle dildeki süreklilik ve bütünlük sorunu yönünden yorumbilgisi içinde kazandığı işlevle daha ayrıntılı olarak ele alacağız([12]). Şimdi Lohmann'ın Humboldt'un «dilin iç biçimi»yle ilgili düşüncelerini genişleterek getirmek istediği şu «tarih» boyutunu görelim: bu nokta bizi dillerin iç-biçimlerinin çeşitliliği ile ilgili olarak Humboldt'dan beri süregelen tartışmalar üzerine Lohmann'ın özgün görüşlerine vardıracak.

VII.

«İNSANLARIN-BİRBİRİYLE-KONUŞMASI» OLARAK TANIMLANAN «DİL TARİHİ»NİN GENEL BELİRLENİMLERİ

Lohmann'a göre W.V. Humboldt, nasıl kendi buluşu olan «dilin iç biçimi» kavramına tutarlı bir biçimde bağlı kalmayıp Franz Bopp'un tam ters yönde, yani «dış biçim»le ilgili çalışmalarını evetlemişse, tıpkı bunun gibi dilin «etkinlik» yani tinsel güç olduğu düşüncesini de varabileceği son vargılarına vardıramamıştır: «Her insanın özel bir dile sahip olduğunun yanında aynı doğrulukta tüm insanlık soyunun yalnızca *bir* dile sahip olduğu da söylenebilir» demişse de bunun nasıl olacağını göstereememiştir. Oysa Lohman'a göre, «tarihsel sürec»in kendisidir, durmadan eyleyen tinsel gücün kendisini gerçekleştirdiği alan. Gerçi tarihin dillerin oluşumundaki önemini biliyordu Humboldt(1). Ama yine de birey ile bütünün çelişkisini aşma çabalarında yine bu çelişkiyle bağlı kalmış, incelediği dilleri «dışardan, böylelikle de oldukça öznel» bir biçimde ele almış, bu da onun 19. ve 20. yüzyıl posivitistlerince tepkiyle karşılanmasına yol açmıştır(2). Humboldt'un ve Humboldt'çuların yine bu yukardaki noktaya bağlanan bir yanlışları da «dili birey (çağdaş düşünme biçiminin düşünen «özne»si) açısından onun «düşünme»sinin... ya da planlamasının *anlatımı* olarak anlama»larıdır(3). Oysa insan dillerini tek bir dilmiş gibi tarihsel bütünlüğünün ilişkileri içinde alırsak «düşünme» dediğimiz şeyin ilkin

bu sürecin bir ürünü olduğunu göreceğiz Lohmann'a göre (bu noktaya ilerde yeniden döneceğiz). İşte Lohmann kendi tarihi ile çakışmış olarak kavranan dildeki tinsel yaratıcılığa «insanların-birbiriyle-konuşması» adını vermektedir: bu kavram kendine özgü belirlenimleriyle «tarih» olarak dilin kendisidir.

«İnsanların-birbiriyle-konuşması» kavramı özellikle «Felsefe ve Dilbilim» adlı yapıtında işlendiği biçimiyle kendi içinde çeşitli anlam dilimlerini barındırmaktadır. Yani bu kavram çok anlamlıdır; ancak bu anlamların yanyana durmaktan çok içiçe bir ilişki içinde oldukları, bu içiçe geçişte de bir önem ve ağırlık sırasının, bir *sıradüzenin* ortaya çıktığı söylenebilir. Beri yandan bu sıradüzeni -öyle anlaşılmaktadır ki- «dil tarihi»nin kendi belirlenimidir: yani buradaki düzen tarih içinde oluşmakta, daha doğru olarak tarih bu düzenle oluşmaktadır. Şimdi bu birbirlerini içiçe taşıyan ve bütünleyen anlamları -en ağırlıklı ve belirleyici olanı sona saklamak üzere- kısaca görelim.

Lohmanna göre, «insanların-birbiriyle- konuşması» anlamında dil ilkin «*köprü işlevi*»yle belirlenir. Dil insanla gerçeklik arasında bir köprüdür. Dilin bu köprü olma işlevini, insanların oluşum tarihi içinde belirginlik kazanan yüz anlatımlarının, mimik ve jestlerinin de ortaklaşa sahip olduğu bir işlev olarak düşünmek gerekir. Hayvan ağız ve burnunun oluşturduğu bütünün gelişim yoluyla insan yüzüne varması (tam gelişmiş çenenin dik duran kafatasıyla birlikte öne çıkması, alınla çene arasındaki dikey çizginin geriye itilmesi) insana kendi iç dünyasını dışa yansıtma olanağı vermiştir, böylece ilk kez görünen dışla görünmeyen iç arasında bir köprü kurulmuştur: «dil»de dışla içi birbirine bağlayan bu anlamda bir köprüdür ilkin(1). Beri yandan bu köprü insanın dünyadaki ilk uygarlık kurucu başarılarının, alet kullanmasının, ateşi bulmasının da ön koşulu ve dayanağıdır (şimdiye kadarki antropolojinin

inanmak istediğinin tersine). Bu tür «ilk» başarılarından önce insanla maddesel dış dünya arasında a priori anlamda böyle bir köprünün var olması zorunluydu: bu köprü ona hem tinsel gelişimini hem de gerçeklikte daima yeni yeni tutamaklar bulmasını sağlamıştır([5]). Peki bu köprünün temelinde ne var? İnsan anlağı mı tek başına? Hayır. Lohmann bu köprünün «somut varlığı»yla «anlak ve duyarlık»ın bağlantısından oluştuğunu kabul etmektedir: «iç ve dış dürtülere karşı gösterilen denetlenmiş, alışkanlıklar tarzındaki tepkilerin dizgesi» olarak dili gerçekten de bu «köprü» benzetmesi çok iyi vermektedir: içle dışı birbirine bağlarken kendisi de hem içerde hem dışarda yer almaktadır([6]). Beri yandan bu benzetmeyi daha da derinleştirerek köprünün yalnızca iki yakayı birbirine yaklaştırmakla kalmayıp birbirine bağladığı yerleri bizim için ilk kez birer «yaka», «taraf» haline getirdiği söylenebilir. Gerçekten de Lohmann'a göre köprü benzetmesi sınır durumunda tek-insanın ruhsal varlığıyla, insanın içinde «*zoon politikon*» olarak yaşadığı toplum arasındaki ilişkiyi gösterir: burada artık bu köprüdür yaratan bu iki yakayı. İnsanın insana dilden geçen ilişkisidir son bir çözümlemeyle dışı içi, doğayı kültürü yaratan.

Böylece «insanların-birbiriyle-konuşması» anlamında «dil»in ikinci anlam dilimine gelmiş bulunuyoruz. Lohmann buna «değme» («Kontakt»)-olayı» adını veriyor. İnsanların birbirine «değme»si «anlaşma»larıdır onların: «Pratik konuşmanın sürükleyici motoru insana insan olarak özgü bir itkidedir: türdeşleriyle «anlaşma» («Verständigung»)([7]). «Anlaşma» (Almancada olduğu gibi Türkçede de) iki anlamlı bir sözcük: «karşılıklı birbirini anlama» anlamı yanında «bir konuda birleşmek, görüş birliğine varmak» anlamı da var. Lohmann daha çok bu ikinci anlamında kullanmakta sözcüğü: «Anlaşmak» karşılıklı birbirini kabul etmek demek. Bundan sonraki bölümde üzerinde duracağımız insan topluluk-

larıyla ilgili çeşitli dünya yorumları, düşünme biçimleri ve özellikle «bilim» dilin bu «anlaşma» yanıyla açıklanabilmektedir ilkin. «Değme» ya da «dokunma» benzetmesinin altında yatan düşünce de daha bir açıklığa kavuşmaktadır bu noktada. Dil canlıların dış derisi gibidir; nasıl canlı varlıklar dış dünyaya çevre koşullarına göre değerek duyu organlarını geliştirmişlerse, tıpkı bunun gibi insanlar da birbirlerine tinsel bir dokunma içinde çeşitli düşünce biçimlerini, bu arada en son olgunlukta bir ürün olarak «bilim»i üretmişlerdir. Görülüyor ki «insanların-birbiriyle-konuşması» bir «anlaşma» olayının gelişme biçimleri olarak zaten «tarihsel»liğin çekirdeğini kendinde taşımaktadır. Böylece «*değme*» dil olayı için en başta gelmektedir»(*). Yorumbilgisinin temel kavramlarından biri olan «anlama» ise burada «anlaşma süreci» içinde ortaya çıkan bir «yapı» olarak tanımlanıyor(9). Böylece «anlama» kendisinde zaman zaman «estetik», «varoluşsal» renk ve özellikler taşıyan «yaşamın anlaşılması»ndan (Dilthey) çok bütün bunların bir çeşit mantıksal ön koşuluna dönüşmektedir Lohmann'da. «Anlamak» insanların birbirine tinsel olarak değmelerinin, buradaki gidişin bir parçasıdır ve ancak bu çerçeve içinde düşünülebilir.

«İnsanların-birbiriyle-konuşması»nın gerçekliğe uzanan bir köprü olması ve insanlar arasındaki «anlaşma»yı içermesi yanında -daha doğru olarak bunların üstünde- yer alan üçüncü bir belirlenimi, bu konuşma içinde insan bilincinin «gizlilik»den «açıklık»a çıkması, bilinçsizlikten bilinçliliğe geçmesidir. Bu geçiş dil tarihinin, dolayısıyla tarihin kendisidir. «İnsanların-birbiriyle-konuşması» asıl «tarihsellik» boyutuna bu gizlinin gizsiz kalması, bilinçaltındakinin bilinç üstüne çıkmasıyla kavuşmaktadır. Gerek dilin «köprü» işlevi gerekse «değme» olayı da belli bir tarihsel devinişi içeriyordu. Tarih, bu kavramların içerdiğine göre insanların konuşarak birbirlerine değmelerinin, birbirlerine değerek, tutunarak hayvansı içgüdü dünyasından «istenç»in, «kendini bil-

me»nin dünyasına geçişlerinin ve bununla bağlantılı olarak bilimsel düşünceyi yaratmalarının tarihidir: bu kavramların birbirini bütünleyerek gösterdikleri budur. Şimdi ele aldığımız «gizlilikten açıklığa çıkma» kavramı ise bu geçişin tepeden inme, yoktan varolma birşey olmadığının gözönüne alınmasını istemektedir. Düşünce ve kültürümüzün bugünkü ürünleri gizli olarak, biz onları bilmeden, «bilinçsiz bilinç»imizde zaten vardı, konuşmaya başladığımızdan beri. Lohmann burada Hölderlin'in ünlü dizesini anıyor: «Seit einem Gespräch wir sind» «Bir konuşmadan beri varız»([10]). Tüm tarihin bir bilinçsizden bilinçliye gidiş süreci olarak ele alınması Hegel'in tarih anlayışıydı: Hegel'e göre tarihin varacağı son durak Tin'in ereği olarak ilkin soyut bir biçimde vardır, bir gizilgüç olarak. «Gerçeklik kazanabilmesi için ikinci bir öğe eklenmelidir: bu da etkinliktir, gerçekleşmedir, ilkesi de istençtir, genel olarak insanların dünyadaki etkinliğidir([11]). Lohmann, Hegel'in sözünü ettiği bu «etkinlik»i, son bir çözümlemeyle «insanların-birbiriyle-konuşması» olarak yorumlamaktadır, denilebilir: işte bu konuşmada gizlilikler açıklığa kavuşmakta, başlangıçta gerçekliği olmayan şeyler gerçeklik kazanmaktadır.

Bu sürecin iki ana özelliğini de vurgulamak gerekir. İlkin burada «gizlilik» hiç bir zaman derinlerdeki bir giz anlamına gelmemekte, büsbütün maddesiz, belirtisiz kalmamaktadır: gizliliği kendinde ilkin somut biçimler olarak taşıyan dildir. Bu öyle bir süreçtir ki, «insanların-birbiriyle konuşmasının son derece somut deyileri, (kendilerinde başlangıçtanberi bulunan bir eğilim sayesinde) yeryüzünün belli noktalarında «salt» deyiler halinde arınmakta, bu hâlâ bilinçsiz dil deyileri de sonunda, belli bir arılık derecesine eriştikten sonra, toplumsal koşullar elveriyorsa, yeni tinsel biçimler meydana getirmek üzere bilinçli «düşünme» aşamasına geçebilmektedir»([12]). Bundan sonraki bölümlerde bu «somut deyiler»den «bilinçli düşünme»ye uzanan gidişi ayrıca ayrıntılı olarak ele alacağım. Ancak burada, kendi-

sini bilmeyen bu bilincin Lohmann'a göre yine de bir çeşit maddesellik taşıdığına, *kendi biçimini evirip çevirerek bilinçsiz bir oyunu sürdürdüğüne* dikkati çekmek istiyorum. Örneğin, her türlü kuramsal-dilbilgisel sınıflandırmadan önce de kuşkusuz «dil» var, düzenli bir biçimde konuşuluyor, onun kendinde taşıdığı somut deyilerin «dilbilgisi» adı altında arınması başka bir aşama, bu dilden (eğer tarihsel olarak böyle belirlenebiliyorsa) «mantık»ın ortaya çıkması da somut biçimlerin bilinçlilik kazanması yolunda başka daha ileri bir aşama oluyor.

Burada söylenenlerin tümünü kapsayacak son bir saptamada daha bulunalım: En son belirlenime gizliliğin tarihsel olarak açık kılınması tarzındaki bu anlam devinişinde kavuşan «insanların-birbiriyle-konuşması» Humboldt'un «dilin iç biçimi» dediği şeyin tarihi içinde soluk alıp verişini göstermekte. Buradaki «tarih» -artık kendiliğinden anlaşılıyor ki- neden-etki ilişkilerine dayanmaktan çok «erek»e yönelen, kendi erek-nedeninde temellenen bir tarihtir: Lohmann, 19. ve 20. yüzyılların dilbiliminin Aristoteles'in ünlü dört nedeninden yalnızca «etkileyici-neden» ve «maddesel neden»ine dayanarak dilsel olguları açıklamaya çalıştığını, bu çabaların dildeki «erek-neden»in göz önünde bulundurularak genişletilmesi gerektiğini savunur. Eğer yeryüzündeki bütün dilleri tek bir dilmiş gibi ele alıp bunların yöneldiği tek ereği göz önünde bulundurabilirsek (ancak bu koşulla!) dil tarihini bütünlüğü içinde anlayacak duruma geleceğiz([13]). *Bütünlük*, yani insanlığın yeryüzünde geliştirdiği tüm diller. Dilsel süreçlerin gizli ereğini araştıran bu dil tarihi zorunlu olarak -tüm yorumbilgisinin başlıca mantıksal öndayanaklarından olan- «bütünlük» kavramını gereksemekte. Peki ama bu bütünlüğü meydana getiren öğeler neler? Bu nokta bizi burada soyut, genel belirlenimleriyle gördüğümüz «dil tarihi»ni bir kez de somut gelişimi içinde görmeye çağırıyor (Lohmann'ın konumuzla ilgili asıl ilginç görüşleri de burada toplanmakta).

VIII.

«DİL TARİHİ»NİN SOMUT BELİRLENİŞİNE GİRİŞ: KARŞIT DİL TİPLERİNİN İLİŞKİLERİ

Şimdiye değin kendisine pek çok gönderme yaptığım «Felsefe ve Dilbilim» adlı yapıtında Lohmann'ın düşünme üslubu iç içe örülü düşünce atkılarına benzetilebilir: bu atkılar ilk bir örgü halkası oluşturduktan sonra gözden yitiyor, tüm örgüyü bir uçtan bir uca geçtikten sonra yeniden ortaya çıkmak üzere. Biz de şimdi buna benzer bir yoldan daha önce attığımız bir atkıyı yeniden yakalayacağız. Yukarda Humboldt'a göre bir halkın «tinsel özelliği» ile «dilin iç biçimi»nin ayrılmaz bir bütün oluşturduğuna değinmiştik(1). Temelini bu görüşte bulan «dil tipleri» ya da «dil-yapısı tipleri» öğretisi konumuz açısından bizi en başta ilgilendiriyor: Çünkü bundan önceki bölümde genel belirlenimleriyle ele aldığımız «insanların-birbiriyle-konuşması» anlamındaki «dil», kendi tarihinden başka birşey olmayan ve Lohmann'a göre son bir çözümlemeyle «insanlık tarihi»yle çakışması gereken bu «dil», somut ve özel belirlenimine dil tiplerinin birbirleriyle «zaman» içindeki ilişkilerinde kavuşmaktadır. Bu açıdan diyebiliriz ki, «dil tarihi» dil tiplerinin gelişim, oluşum ve -eğer varsa- etkileşim tarihidir. Humboldt'un insanlık dillerinin «iç biçim»lerine göre birbirlerinden ayrı oldukları görüşüne, bu kez bu ayrılığın tarihsel olarak açıklanmasıyla yeni bir boyut getirilmek istenmektedir. Aslına bakılırsa bu konuda ilk önemli

adımı atarak dil tarihini tarihsel bağlamı içine yerleştiren Ernst Lewy'dir. Lewy'den önceki durum şöyle: yine Berlin üniversitesinde Humboldt'un açtığı yolda dil yapıları üzerine çalışmalar yapan Heymann Steinthal (1823-1899) dillerin sınıflandırılmasına yenilik getiriyor: belli dilsel özelliklere dayanarak yapılan genel ve evrensel bir sınıflandırma (kendisinin de ilkin yanlısı olduğu buydu) yerine, tek başına belli bir dili tipik bir dil yapısının temsilcisi olarak alan ve onun tüm dolayıyla betimine önem veren bir sınıflandırmayı geliştiriyor. Bu tipleri de «dil ide'sinin gerçekleşmesi» yolunda doğal gelişme *basamakları* olarak görüyor: tabii böyle doğal bir basamaklanışı -hele dil tarihinin başlangıcına giderek- kanıtlamanın olanaksızlığı bugün ortada. Beri yandan Steinthal'ın asıl önemi «*geneldeki insan dil yapısının olanaklarının bir dizge*»sini denemiş olmasında. Steinthal'ın ardçıları Misteli ve Franz Nikolaus Finck (1867-1910) bu dizgeye belli katkılarda bulunuyorlar. Dönüm noktası ise hocası Finck'de bulduğu biçimiyle dil tiplerini bir tarih tablosu içine yerleştiren Ernst Lewy ile geliyor(2). Ernst Lewy'nin dil tipleriyle ilgili başlıca önemli gözlemi şudur: diller haritasına baktığımız zaman dört tane yaygınlık kazanmış ana-tip olarak bağımlayan Ural -Altay, gövde-bükümleyen Hint-Avrupa, sözcük-yalınlayan Hint-Çin, kök-bükümü yapan Hami-Sami Tiplerini (Önasya ve Kuzey Afrika'daki diller) görüyoruz(3). İşte bu ana tipler (Lewy bunlara «aşırı tipler» de diyor) bugün için daha az önemli olan bir takım başka dil tipleriyle (söz gelimi Hottantoca, Eskimoca, Koryakca vb.) çarpışarak onları haritada kenarlara itmişler, böylece yaygınlık kazanmışlardır: dolayısıyla kenarda kalanlar daha eski bir gelişmenin, ortadakiler ise sonraki bir yayılmanın ürünüdürler(4). Lohmann'a göre doğru ve yerinde olan bu gözlemde yalnızca bir eksiklik vardır: Lewy bu gelişme ve yayılmayı salt bugünkü olgusal bir sonuç olarak ele almış, bu olgunun ardın-

daki «*mantık*»ı görememiştir. Bu «mantık» yukarda açıkladığımız dil tarihinin *genel belirlenimine* göre, dillerin yapısında gizli bulunan «mantıksal anlam»ın tarih içinde (ama tarih zaten bu demek oluyor) açıklığa kavuşmasındaki mantıktır. Dil tarihinin *özel ve somut belirlenişi* açısından ise aynı mantık, en başta yukarda sayılan ana dil tiplerinin birbirleriyle *gelişmeye egemen olan ilkeye göre* «karşılaştırılma»sıyla belirlenmektedir. (buradaki «gelişme» daha önce belirlediğimiz «gizlinin açıklığa kavuşma sı»nın özel durumlara, yani dil tiplerine uygulanmasından başka birşey değil). Böylece, varlığını W. von Humboldt'a borçlu olduğumuz, ama ondan ayrı olarak «yaratıcı» diyebileceğimiz bir biçimde Benjamin Lee Whorf tarafından da kullanılmış olan diller arasında karşılaştırma yöntemi Lohmann'da ilk kez olarak «zaman» boyutuna kavuşmaktadır. Lohmann, yukarda saydığımız Lewy'nin 4 «aşırı tip»ine Malaya-Polinezyacayı ve Bantu-dillerini de katarak karşılaştırılan birimleri 6'ya çıkarıyor, ama yine de bu karşılaştırmada başı Hint-Avrupa dilleri çekmekte. Çünkü Hint-Avrupa dilleri bir «dil-tarihi» için kendilerinde uygun bir ivme taşıyor; ayrıca bu ilk hız Hami-Sami dillerinden alınan yeni hızla birleşiyor sonradan. Lohmann'a göre bu iki dil tipi Hint-Avrupa dilinin tarihini yaratmak üzere bir kez birbirlerine kavuşmuşlar; bu ikisi arasında tarihsel bir alış veriş var. İşte bütün bu tarihsel alış-veriş konumuz için en başta belirleyici nitelikte.

Bu tarihsel tabloya giriş olmak üzere, Lohmann, 1974'de Louvain'de verdiği bir konferansa dayanan «Aquino'lu Thomas ve Araplar (Dilbilimsel Yapılar ve Düşünme Biçimleri)» başlıklı yazısında genel, karşılaştırmalı bir sonuç-dökümünden yola çıkıyor. Biz de ilkin, kestirmeden gitmek üzere bu dökümü ve ona temel olan sınıflandırmayı göz önüne alalım. Lohmann'a göre yeryüzündeki dil tipleri içinde iki tanesi vardır ki, bunlarda tümcenin kuruluşu «son noktasına varmış bir merkezleşme» ile belirlenmek-

tedir: bunlar Hint Avrupa dilleriyle, Kuzey Atlantik'ten Pasifik'e, Laponya ve Macaristan'dan Japonya'ya kadar kocaman bir bölgede yer alan, içinde çeşitli Türk dillerinin yer aldığı Ural-Altay dilleri kümesidir. Aralarında bilinen hiçbir «soykütüğü yakınlığı» olmayan bu iki dil tipi, tam da birbirinin karşısında yer alan mantıksal, daha doğru olarak *mantıksal-dilsel belirlenimler* göstermekte, ayrı birer merkez olmaktadırlar. Ural-Altay dil tipinde (Türkçe) tümcenin kuruluşu *çizgiseldir:* belirleyen söz ögesi belirlediklerinden daima önce gelir, başka bir deyişle tümcenin «özne»si daima yüklemin önündedir, öyle ki «belirleme» işlemi ancak tümcenin sona ermesiyle sona erer. Burada tümcenin her sözcüğü son sözcüğe bağlanır, bir çizgi üzerinde ona kavuşur; buradaki belirleme çizgiseldir(5). Türkçe tümcenin bu yapısı ve ondan doğan sonuçlar üzerinde aşağıda, ilkece, yani yorumbilgisi'nin genel sorunu olan dil ve «anlayan tarih»in ilişkisi yönünden duracağız(6). Burada henüz «Türkçe» -Lohmann'ın da adı geçen yazıda dediği gibi- «bir gönderme noktası» oluşturuyor, Hint-Avrupa dil tipinin yapısını karşıtlık yoluyla ortaya çıkarmak için. Nasıl bir özellik gösteriyor Hint-Avrupa tipi Ural-Altay tipinin karşısında? Lohmann'a göre Hint-Avrupa dillerinde tümce (Latince'de «verbum finitum» denilen) bir fiilin çevresinde *döngüsel* bir düzenle kümelenen ögelerden oluşmakta. Bu ögelerden her biri fiille doğrudan doğruya ya da dolaylı bir biçimde ilgili bulunmakta(7). Buradaki döngüsel düzen aynı zamanda soykütüğü dallanmalarına, yelpaze biçimi bir açılmaya benzetiliyor. İşte bu dallanıp açılma içinde Hint-Avrupa tipine giren dillerde tümce konuşmacının mantıksal «karar-verme» yeri oluyor: daha doğru olarak karar-verme («fiil») buradaki tüm dönen ilişkilerin asıl merkezi olarak gözüküyor(8). Mantıksal anlamda «yargı» adını verdiğimiz bu tümce kuruluşunun belkemiğini —Aristotoles'e göre bütün başka fiillerde de örtük bir biçimde var olan—

«esti» («Kopula») oluşturmakta (buna karşılık Ural-Altay ve ona akraba dillerde bir *çift* fiil görüyoruz: Türkçedeki «var, yok» buna bir örnek). «Kopula» Lohmann'a göre, bu ögeye sahip olan (Hint-Avrupa) dil tipini, başka bütün dil tiplerinden ayırmakta, onu salt dilbilgisi ve sözdizimi yönünden değil, gösterdiği düşünme yapısı yönünden de belirlemektedir. Aşağıda «kopula»nın tüm Batı Felsefesine sağladığı dilsel olanak ve temel üzerinde ayrıntılı olarak duracağız(*). Şimdi Hint-Avrupa tümcesinde fiilin çevresinde döngüsel olarak kümelenen sözcüklerin «büküm» özelliğine dikkati çekelim: «gövde-bükümü» denilen bu özellik, soneklerin «gövde»ye belli kurallara göre eklenmesinde ortaya çıkar. Ural-Altay dil tipinde yetenek, işdeşlik, olumsuzluk, zaman, kişi göstermek için değişmeyen bir köke tek bir çizgi üzerinde ayrı ayrı ekler bağlanırken, burada «gövde»nin değiştiğini, tek bir sonekin çeşitli görevleri aynı zamanda yüklendiğini görüyoruz (fiil çevresindeki döngüsel devinim de böylece oluşuyor).

Gövde-bükümleyen dil tipinde *«gövde» «kavramın» taşıyıcısıdır.* Büküm yoluyla «gövde»ye soneker getirilerek, bu *«kavram» gösterdiği nesneye uygulanır,* onunla belli bir ilişki içine sokulur. Bu dil tipi için son derece önem taşıyan, gövde bükümünün ardındaki düşünsel-dilsel davranışı, dünya-ilişkisini özetleyen bu noktayı, bakışlarımızı bu kez de Hami-Sami dil tipine kaydırarak, onunla karşılaştırmalı bir biçimde göstermeyi deneyelim: Arapçada (tüm Hami-Sami tipinde) özel bir dilbilgisi süreci egemendir: «kök-bükümü» («flexion des racines», «Wurzel-Flexion»). «Sami köklerinin bükümünde konuşucu (Arapçada «lafz» denilen) belli sescil bir eklemlemeyi, yani ünsüz kümelerinin (köklerin, örneğin «yazmak»ı imleyen k-t-b) belli dizgeli bir bileşimini belirli bir ünlüleme ile (örneğin «kâtib», «kitab») birlikte istenen bir anlamı anlatmak için... kullanır»([10]). Verilen örnekte «k», «t», «b» ünsüz ya da fonem-

leri etkin bir biçimde semantik yapıya katılmaktadır. Lohmann'a göre işte bu etkin kullanıştadır. Arapçanın «iç yapısı». Bu «iç yapı» kendi anlatımını gerek İslam dininde, gerekse -eski Yunan düşüncesi ve Hristiyan Ortaçağıyla karşılıklı alışverişinde ele alınması gereken- İslam Felsefesinde bulmuştur şimdiye değin. Arap da tıpkı eski Yunanlı gibi kendini *dünya ile ilişki içinde* duymaktadır: ama bu ilişkiyi düzenleyen Yunanlı için göz olduğu halde («theoria», «salt-bakış»), Arap için kulaktır, bu da İslamlık gibi büyük bir dinin doğmasına yol açmıştır. «Gövde» ve «Sözcük» bükümü yapan Hint-Avrupa dil tipinde «gövde» ve «sözcük»ün ilgisi *nesneye*dir, oysa Arapçanın kök-bükümü *durumla* olan bir ilgiyi gösterir: bu da birini «bilim»e, ötekini yalnızca «Allahın iradesi»ne dayanan bir din anlayışına vardırmıştır. «İrade», istenç (ister Tanrıya, ister insana ait, ister etkin, ister edilgin olarak tasarlansın), «insanın kendisini «ahlâksal» kişilik olarak içinde bulunduğu, *belli bir zamandaki durumla ilgilidir*»([11]). Tüm İslam dininin peygamberin kişiliğinde İslam öncesi dönemde Arap budununun içinde bulunduğu belli tarihsel-toplumsal bir duruma etkin, istençli bir yanıt olduğu, bu yanıtın da «Allahın iradesi ya da takdiri» kavramında genelleşerek kendisi için hep süren bir şimdiki zaman yarattığı Lohmann'ın bu dil yapısının ardındaki tinselliği anlamaya yönelen çözümlemelerinden çıkmaktadır. Denilebllir ki, Arap kültürü tarihsel geçmişini sürekli «şimdi»sine yayan, neredeyse geçmişiyle şimdisi arasında bir ayırım tanımayan bir kültürdür, bu da dil yapılarına koşuttur: Hint-Avrupa dillerinde ancak «etimoloji» denilen dil tarihiyle ilgili çalışmalara konu olan «kök» (Sözcük oluşumlarının bu anlambilimsel çekirdeği), Arapçada «konuşanın yaşayan dil bilincine ait» olarak karşımıza çıkmaktadır([12]).

Şimdiye değin yaptığımız, durağan bir çerçeveye dökmek oldu üç ana dil tipini; gerçekte ise bu söy-

lenenlerin devingen bir tablo olarak kavranması gerekiyor. Çünkü -yukarda belirttik- Lohmann'da karşılaştırma yönteminin bilinçsiz dilsel biçimlerin nasıl bilince kavuştuğunun gösterilmesiyle bütünlenmesi gerek. Bir de Hint-Avrupa dilleriyle Hami-Sami dillerini özel tarihsel konumlarından ötürü salt karşılaştırmakla yetinmemeli, aynı zamanda bunların kültür-yaratıcı etkileşmelerini göz önünde bulundurmalıyız. Gövde-bükümleyen dillerin nasıl bir bilinç-kazanma süreci gösterdikleri konusunu sonraya bırakarak Hami-Sami dil tipine eğilelim. Bugün Arap-İslam kültürü dediğimiz şey Arapçadaki ilkin bilinçsiz birtakım biçim ögelerinin -uygun koşulların biraraya gelmesi sonucu- kendilerinden bilinçli tinsel biçimler yaratılmasıyla gerçekleşmiştir. Bilinçsizin, bilince bu dönüşümünü -belki İslam dini örneğinden daha da dikkati çekici bir biçimde- Aristoteles'in düşüncelerinin İslam düşünürlerince çeviri yoluyla benimsenişinde gözlemleyebiliyoruz. İbni Rüşd'ün Aristoteles'in «Metafizik»ine, özellikle de «varolan» (Gr.-«on») kavramının işlendiği Delta Kitabının 7. Bölümüne yazdığı yorum bu açıdan ilginç bir örnek oluşturmaktadır. İbni Rüşd burada Aristoteles'in «Varolan» kavramını ele aldığı dörtlü ayırıma (deyiler, doğru-yanlış, olanak-edim, «ilinek»-«kendinde») başka bir açıdan yeni bir ayırım eklemiş, bu ayırımı da Aristoteles'ce yapılmış gibi göstermiştir: *esso in intellectu* ve *esse extra animam* ayırımı, zihinde bir ilişki olarak varolan şeyle ruhun dışında varolan özün (Arapça «zat») ayırımı. Aquino'lu Thomas «De ente et essentia» adlı yapıtında İbni Rüşd'ün yaptığı bu ayırımı bilerek almış özellikle bizi ilgilendiren «zihindeki varlık»ı için ise Arapçadaki «mânâ» sözcüğünün karşılığı olarak «*intention*» sözcüğünü kullanmıştır. İlginç olan şudur: Aristoteles'de olmayan bu ayırım ve bu kavram (İbn Rüşd her ne kadar Aristoteles'ın doğru-yanlış için verdiği örneklerden esinlenmiş gibi gözükse de), doğrudan doğruya Arapça'nın yukarda belirlediğl-

miz dil yapısının düşünceye yansımasında, dilde bilinçsiz olarak bulunan biçimin bilince girmesinde kaynaklanmaktadır Lohmann'a göre. Yukarda Arapçanın dizgeli bir biçimde birleştirdiği ünsüzleri belli bir yoldan ünlüyerek istenen anlamı yaratmak için kullandığını söylemiştik. İşte bu anlam Arapçada «mânâ»dır: «konuşmacının amaçladığı, istediği ve anladığı bir «mânâ»ya yönelmiş bir «lafz»: tıpkı bir rehberin kervanı bir subaşına yöneltmesi gibi...»([13]). «Arapçadaki konuşmanın bir «mânâ»lar bağlamı, örgüsü gösterdiği»ne dikkati çeken Lohmann bu dil tipine «intentional dil», «mânâ dili» adını yakıştırmaktadır([14]). Arapçadan aldığımız «Mânâ» sözcüğü dilimizdeki belli kullanışlarında aslındaki anlamı korumuştur: «mânâlı bir söz söyledi», «mânâsız bir davranış» vb. Burada söylemek istediğimiz, anlamamıza düpedüz konu olan şey, herhangi bir «şöyle ya da böyle» anlaşılan değil, o sözle demek-istenilendir. «Mânâ» (lat. İntentio) böylece «anlam»dan fazla birşeyi, anlatılmak-isteneni gösterir: anlamdaki anlamdır o. İşte Lohmann'a göre, Arapça kendi «iç-biçimi» açısından böyle bir «mânâ» dilidir.

Bu, sorunun bir yüzü; öteki yüzü ise bize Arap kültürüne özgü «mânâ» kavramının «intentio» adı altında -kuşkusuz değişik bir yorumla- Batı kültürünü bugüne değin nasıl etkilemiş olduğunu gösteriyor. Lohmann'a göre, çağdaş bilimin -ama aynı zamanda yeni çağdan günümüze kadarki felsefeyi belirleyen «öznelcilik»in («Subjektivismus»)- başlıca gönderme ve odak noktasını oluşturan «nesne» («Objekt») kavramını Arap dil ve kültürüne (ama aynı zamanda felsefesine) özgü şu «intentio» kavramının -özellikle XVIII. yy. da belirginleştiği biçimiyle- belli bir yolda yorumlanmasına borçluyuz. Lohmann gösteriyor ki bugün anladığımız anlamda «nesne» («Objekt») ne eski Grekçede, ne de Latincede vardı: Grekçe «antikeimenon» bugün «Obje» ile çevrilebilirmiş gibi gözüküyorsa da bugünkü «Obje» kavramımızla karşılaştırıldığında onun «ta-

rihin derinliklerinde yitmiş silik bir gölge»den başka birşey olmadığını anlıyoruz([15]). Arap felsefesi de -Ortaçağ Hristiyan felsefesi anlamındaki- «subjektum» «objektum» ayırımını açıkça tanımamaktadır: Bu kavramı kendisine borçlu olduğumuz Orta Çağ Hristiyan Felsefesi ise ilk kez «Objektum»dan Aquino'lu Thomas'ın «ruh dışındaki» («extra animam») varlıktan ayırarak «zihindeki» (in intellectu») dediği varlığı, yani intentionalitenin «nesne»sini. tasarımlarımızın nesnesini anlamıştır. Lohmann'a göre bugün için bize o denli çağdaş gelen «düşünen özne» yle (bilinçle) dünya arasındaki ayırım Aquino'lu Thomas'da ilk kez ortaya çıkmıştır (ama *eylemsel* bir biçimde Arap düşüncesinde de vardı). Bugünkü «öznellik» ve onun karşılığı olarak anlaşılması gereken «nesne» ve «nesnellik» kavramları ise bu çeviri tarzındaki kültür alışverişiyle başlayan «çok karmaşık ve denilebilir ki dolambaçlı bir «gelişme»nin ürünüdür([16]). Yukarda çağdaş «Özne» kavramının dilbilgisel temelinin Latince tarafından atıldığını belirtmiştik. Görülüyor ki bu «özne»nin nesneyle olan ilişkisinin doğması ve nesnenin özne tarafından belirlendiğinin ortaya konması (çağdaş «öznellik» kavramı bunu içeriyor) Ortaçağ Felsefesi üzerinden geçen geç bir gelişmenin ürünü olmaktadır. Çağdaş fenomenolojide Brentano'nun ortaya attığı ve Husserl'in geliştirdiği «intentionalite» kavramının öncesinde işte böyle düşünsel bir macera yatmakta, fenomenoloji bu deyimin Ortaçağdaki özgün ve asıl anlamına dönüşü gerçekleştirmektedir.

IX.

HİNT-AVRUPA DİL TİPİ ÇERÇEVESİNDE GERÇEKLEŞEN «DİL TARİHİ»NİN AŞAMALARI

Lohmann'a göre, eğer «dil tarihi» diye birşey varsa, bunu Hint-Avrupa dil tipinin özel yapısına, bu özel yapının yalnızca kendi koşullarından doğan, gelişmesine borçluyuz. İlkin bu dil tipinin niçin ve nasıl bir tarihi olduğu üzerinde duracağız, bu tarihin açıkladığı süreci başlangıç ve -kendinde hep taşıdığı eğilime göre tanımlanması gereken- bitimiyle gösterdikten sonra da, ileriki bir bölümde başka dil tiplerinin niçin bir «tarih» oluşturmaya elvermediklerini (Lohmann'ın ana savını bütünleyen bu ikinci savı) ele alacağız.

Hint-Avrupa dil tipinin niçin kendi iç-biçimine göre bir «tarih»i vardır? Çünkü bu dil tipi başlangıçta olduğundan başka -hatta tam tersi sayılabilecek- bir noktaya varmıştır, tabii kendi eğilimini geliştirerek, çeşitli aşamalardan, ara bölge ve belirlenimlerden geçerek. Lohmann bu başlangıç ve son durağı dilbilimine yeni kavramlar getirerek kendine özgü deyimlerle belirliyor: başlangıçta «harf-dili» («Buchstaben-Sprache») var: Lohmann bunun «Hint-Avrupa temel-dili» denilen dilin biçimi olduğunu kabul ediyor. Ancak Lohmann bu kabulüyle başlangıçtaki bir «Hint-Avrupa asıl budunu»nun varlığını ileri süren bir görüş ve tutumun dilbilim alanında temsilciliğini yapmış olmamaktadır: «harf-dili» olsa olsa dildeki bir *eğilimin* adıdır. Bu eğilim ise içerden

bir dönüşümle bugün Hint-Avrupa dil tipiyle özdeşleştirdiğimiz bir ana eğilime varmıştır. Daha açık söylendiğinde Hint-Avrupa dil tipi «harf-dili» ile başlamış, Lohmannın «Sözcük-dili» («Wort-Sprache») dediği noktaya gelmiştir; bu başlayış ve sonraki varış, bu dil tipinin dışavurucu, anlatımcı bir yapıdan en yüksek düzeyde bir düşünselleşmeye geçmesi demek olmuştur. Lohmann'a göre «harf-dili»nde «her tek tek «fonem» ilkece etkin olarak dilin biçimlerinin yapısına katılmıştır ya da katılabilir»(1). Öyle anlaşılıyor ki, burada, bu başlangıçtaki dil aşaması için, Lohmann, çağdaş yapısalcı dilbiliminin «fonem»lerle anlam arasında gördüğü ilişkinin, yani salt ayırdetme, ayırdederek -dolayısıyla- anlamı verme ilişkisinin tam tersini- öngörmekte: her fonem aracısız olarak anlama katılıyor (örn. Grekçe «phéroien» («taşısınlar») fiil çekimi biçiminde 7 fonemin herbirinin anlama katkısının çözümlenmesi -güç de olsa- yapılabiliyor), bu da dile anlatım dolu, dışavurucu bir görünüş veriyor(2). İşte Hint-Avrupa dil tipinde başlangıç bu olmakla birlikte gelişme tam tersi yönde olmuştur. Buradaki gelişme-eğilimini belirleyen dönüm noktasını ise karşılaştırmalı dil tipolojisinde «gövde-bükümü» ve dolayısıyla «gövde-bükümleyen dil» denilen yapı oluşturmaktadır(3). Gövde-bükümleyen dil tipinin başlıca özelliği, kavramsal-sözlüksel ögenin «gövde» adı altında işlemsel ve mantıksal-dilbilgisel ögeden, yani büküm soneklerinden «tutarlı olarak *ayrılması*» ve böyle ayrılmasıyla birlikte onlarla dışardan ilişkiye girmesidir (örn. Latincede equo- gövdesinin, -s, -m, ve benzeri soneklerinin taşıyıcısı olarak belirlenmesi)(4). Böylece «gövde» etimolojik olarak gitgide karanlıklaşıyor (daha doğru olarak etimoloji bu aşamadaki dil tipini aydınlatmak üzere ilkin ortaya atılıyor); saydamlık, yukarda sözü edilen dışavuruculuk ise, normal dilden ayrılarak belli, sınırlı anlam alanlarına, sövme-sözcüklerine, sevme-okşama sırasında kullanılan sözcükle-

re özgü birşey olarak kalıyor. Karşılaştırmalı dil tipolojisinin bütün bu sonuçlarıyla tanıdığı bu gövde-bükümünü Lohmann burada yorumbilgisel açıdan varabileceği son sonuçlarına vardıracak yolda yeniden yorumlamış olmaktadır. İlkin -yineleyelim!- gövde-bükümüne karşılık olan bu dilsel yapının bir öncesi var. Bu yapı birdenbire, bir dil ökesinin çarpıcı bir buluşuymuş gibi ortaya çıkmamıştır, daha önceki genel bir hazırlanmanın, başlarken bilinçsiz olan bir eğilimin ürünüdür: öyleyse gövde-bükümünü ve onun başlattığı düşünselleşme olayını daha önce ele aldığımız «bilinçsiz bilinç»ten «bilinç»in kendisine geçiş sürecinin ışığında, «temel Hint-Avrupa dili»nin kendi yapısından kendi eğilimine ters bir eğilimle zaman içinde ortaya koyduğu bir iş, başlıca dilsel bir etkinlik (ya da bunun sonucu) olarak görmeliyiz. İkinci olarak gövde-bükümünün gösterdiği aşama da son bir aşama değildir Hint-Avrupa dilinin tarihinde, daha sonraki bir aşama vardır, «sözcük dili» aşaması. Lohmann bu son durumu anlatmak üzere «gövde-bükümü»ne benzeterek «sözcük-bükümü»nden söz ediyor. Dar anlamda gövde-bükümü şemasında kavramın anlatımı, «dilbilgisel bir soyutlamanın çözümleyici ürünü» olarak olanaklıdır, yani gövdenin soyut bağımsızlığı, gövde-bükümüne, giderek bunun sözdizimsel, dilbilgisel işlevlerine bağlıdır, bunların çözümlenmesiyle elde edilmektedir sözcüğünün gövde olarak parçalanması mantıksal dilbilgisel bir parçalanmadır, gerçekliğe karşılık olmaz([5]) Oysa Lohmann'ın «sözcük-bükümleyen» dediği son aşamada artık sözcük (dolayısıyla «kavram») «büküm»ün de dışında durmaktadır, böylece konuşucu için «her zaman için ses kılığında da «kavram» olarak oradadır». İngilizcede «of the king» («kıralın») deyiminde olduğu gibi: birçok başka Hint-Avrupa dilinde bir «durum» («cas», «kasus») biçimiyle, sonekle kurulan bu anlatımın İngilizcede bir ilgeçle kurulması Lohmann'ın «sözcük-bükümü» dediği şeye belirle-

yici bir örnek oluşturmaktadır. Gövde-bükümünün kendinde taşıdığı eğilim, yani içerikle biçimin birbirinden ayrılması ve biçimin içerik üzerinde egemen olması sözcük-bükümünde son olgun aşamasına varmıştır: birinde «gövde» dilbilgisel çözümlemeyle elde olunuyordu, burada ise dilbilgisel-mantıksal öge sözcüğü (dolayısıyla «kavram»ı) *biçimlendirip* tamamlamış ve böylece karşısına koymuştur artık. Lohmann'a göre bu «sözcük-dili» aşamasının bilim alanında çağdaş üç önemli tanığı var: özellikle çağdaş yapısalcılığın belli başlı kavramı olan «nedensiz im» («sign arbitraire»), tüm formalize diller (bu arada Witgenstein'ın «konu-dili» «object language») ve «Basic English» kavramı altında yaratılmak istenen yapay İngilizce. İlk bakışta birbiriyle ilgisiz gibi gözüken ve günümüzde ayrı ayrı çevrelerin kabullerine erişmiş olan bu kavramların Lohmann'a göre ortak yanı hepsinin de «sözcük-dili»ne varan gelişmenin ürünü, «Basic English» örneğinde ise bu dilin tanımlanmış, örgütlenmiş biçimi olmaları. Yapısalcılığın babası Saussure'e göre dil bir imler dizgesidir: bu imlerin başlıca işlevi ise bize bilgi vermektir. Bil verme işi için ise imlerin birbirinden *ayırdedilmesi,* birbiriyle karıştırılmaması vazgeçilemeyecek biricik koşuldur. Sonuç: «dilde, yalnızca, salt nitelikli öğeden yoksun ayrılıklar vardır»(6): yani olumlu içeriği olmayan ayırımlar. Olumlu içeriği olmayınca yalnız dizge içindeki yeriyle belirlenince, dilsel imler uzlaşımsal ve «nedensiz» olarak kalıyor. Saussure'un genel dilbiliminin bu temel kavramı Lohmann'a göre bir yanılsamanın ürünüdür: Gövde-bükümleyen dil tipinde fonematik yapının karanlıklaşması, dilin başlangıçtaki dışa-vuruculuktan bütünüyle uzaklaşarak ancak etimolojik çalışmayla aydınlatılabilir bir duruma gelmesi bu türlü bir saptamaya yol açan etmenlerin başında gelmektedir. Sonuçta, dili uzlaşımsal imlerin bir dizgesi olarak görmek, onu «insanların-birbiriyle-konuşması»ndan, bu tarihsel süreçten soyutlamak, bu

sürecin aldığı yolu değil, yalnızca vardığı noktayı göz önünde bulundurmak demektir(7). Wittgenstein'ın «Tractatus logicophilosophicus»unda en tutarlı anlatımına kavuşturduğu «çıplak, salt, metafizikten arınmış konu-dil ide'si»nin ardında da, gövde-bükümleyen dil tipi yatmaktadır. Lohmann'a göre: ancak «kavramın anlatımı» olan «gövde» ile kavramsal ilişkileri gösteren büküm sonekleri arasında sınır çizgisinin çekilebilmesi, bu kavramları anlatan dilin (dolayısıyla «kavram»ların) mantıksal bir soyutlama yoluyla «konu-dil» olarak -tüm formalize dillerin ideali olacak biçimde- belirlenmesini olanaklı kılmıştır(8). Gerek Saussure, gerekse Wittgenstein genel anlamda dili belli tarihsel bir dil tipi ve yapısının («Hint-Avrupa») gösterdiği olanağa göre tanımlarken genelle özeli karıştırmışlar, en azından bu tutumlarının hesabını vermemişlerdir. «Basic English» olayında ise atılan adımın sonuçları daha da ağırdır: burada da yapılmak istenen, Wittgenstein'in «konudili»ne benzer bir biçimde «terim»lerin (bunu belirleyici biçimde tam olarak yalnız İngilizce söyleyebiliriz) mantıksal-dilbilgisel bir aygıt aracılığıyla «nesne'lere uygulandığı» bir dil yaratmaktır, ama İngilizce örneğine yaslanan bu yapay dil artık salt teknik bir araçtır kullananların elinde. Yalnızca, soyut kavramları (Lohmann anlamında «sözcük dili») nesnelere uygulamaya yaramaktadır. Sözcükler artık «terms» olmuştur; bunlar da sınırlı sayıdaki komut düğmelerine (yardımcı filler, ilgeçler, bağlaçlar, adıllar, sayı sözcükleri v.b.) basılarak güdümlenmektedir. Kavram ve tanımını Cambridge'li Profesör C.K. Ogden'a borçlu olduğumuz, bu İngilizceden çok İngilizce olmak iddiasını taşıyan dil, aslında gövde-bükümünden geçip sözcük-diline varan Hint-Avrupa dil tipine özgü eğilimin en aşırı bir uç noktasından başka birşey değildir(9). İşlemlere olgu-kavram ögesi, dilbilgisi ile sözlük birbirinden koparılmış, sonra da sözde bir «açıklık» adına birbirine yeniden takılmıştır (böyle

bir «ameliyat»tan sonra hâlâ canlı kalma umudu olabilirmiş gibi!). Benjamin Lee Whorf da «Bir Dünya-Diliyle İlgili Yanlış Ülkü» başlığı altında Lohmann'ınkine benzer düşünceleri ileri sürmüştü: «'Açık, yalın İngilizceyle söyle ne söyleyeceksen' diyenleri iyi anlayabiliyorum, hele bunlar böylece bilgiççe sözcüklerle yüklü bir konuşmanın içi boş biçimselliğine karşı çıkıyorlarsa. Ancak... düşünmeyi İngilizcenin yapı şemalarıyla, özellikle sadeleştirici şemalarla kısıtlamak, bir kez yitirildi mi bir daha geri gelmeyecek olan düşünme olanaklarından da vazgeçmek demektir. Tam da «en sade» İngilizce doğa üzerine en fazla sayıda bilinçsiz kabuller taşımaktadır. «Basic English» ve benzerleriyle ilgili tasarıların da yanlışı bu noktadadır. Böylelikle ne verirseniz almaya hazır bir dünyaya küllü suyla yıkanmış bir «British» İngillzcesi salt aklın tözü olarak kabul ettirilmektedir, öyle bir İngilizce ki etki kazandığı için gizli öndayanakları daha da güçlü olmaktadır. Şu sade İngilizcemizi, üzerinde kafa yorulmuş çok dilli bir bilinç açısından ele alırsak, çok daha etkili bir yolda kullanırız»([10]). Whorf'un sözünü ettiği «bilinçsiz kabul»ler hangileridir? Belirgin bir biçimde yorumbilgisini ilgilendiren bu sorunun yanıtını Whorf'dan çok Lohmann'da buluyoruz.

X.

LOHMANN'IN ÖNEMLİ SAPTAMASI: «DÜŞÜNEN ÖZNE DİLİ BIRAKIP GİDİYOR.»

Gövde-bükümleyen dil tipinin ortaya çıkışı ve sözcüğün gitgide dil içinde soyuk, ayrık bir durum kazanması yukarda bilinçsizden bilince geçiş olarak tanımladığımız dil tarihinin başlıca olayıdır Lohmann'a göre, giderek, tarih budur. Çünkü sonunda, başlıca bugünkü İngilizcede sözcük-bükümüne varan bu gelişme insanın tüm tinsel yaşamı ve varlığı için doğrudan doğruya belirleyici olmuştur. Şöyle ki, burada söz konusu olan, gövdenin büküm seneklerinden ayrılması, aynı zamanda şaşmaz bir biçimde içerik ile «form»un birbirinden ayrılmasına, böylelikle de Batı düşüncesinin tarihinde ilk kez «kavram»ın doğmasına yol açmıştır. (bu, bundan önceki bölümden doğrudan doğruya çıkan, ancak orda örnekleme yoluyla ele aldığımız sonuçlardan biriydi). «Kavram» bugünkü anlamında bilimin öncüsüdür. İnsanoğlu ilk aletleri yaptığı zaman, bilinçsiz de olsa «kavram» oradaydı, henüz tanımlanmamış çıplak varlığıyla: «alet belli bir ölçüde dışarıya yansıtılmış kavramdır, böylece kavramı varsayar»(1). İlk aletin kavramla olan bu ilişkisi çağdaş teknolojide kendisini yinelemektedir, ama bu teknolojinin temelinde gerçekleşmesi bin yılları alan «bilim» yatmaktadır. Bilimsel anlamda «kavram»a vardıran yol ise Grekçe ve Latincede -yukarda andığımız fonematik yapının anlamca kararması ve bağımsız, sonek-

lerinden ayrı gövdenin oluşmasına bağlı olarak- iki büyük aşamadan geçmiştir. Lohmann bütün bu sürece «*kavramın dilden kopması*» adını veriyor. Grekçe, «kavram»ın dilden kopmasını idea, eidos (asıl anlamı «form») olarak tanımış, Demokritostan Platon ve Aristoteles'e varan çizgide değişik biçimlerde de olsa hep «*kavramın gerçekliği*» olarak yorumlamıştır. Bu gerçeklik «logos»tan başka birşey değildir, yani düşünsel içeriğin konuşmada bildirilen olguyla özdeşliği. İlkin Latincede, gövde-bükümünün kazandığı keskin biçimle birlikte «Grek çıkışlı... *kavramın gerçekliği gerçekliğin kavramına* dönüşmüştür...»([2]). Gövdebükümleyen tipte gövdenin kavramın taşıyıcısı olduğuna daha önce değinmiştik([3]). Latincede bağımsızlığına kavuşan kavram tümce içinde *özne* ya da yüklem olarak varlıklara uygulanabilmektedir. Dil açısından fonematik yapının kararmasına, sesle anlam arasındaki ilişkinin belirsizleşmesine, anlam yönünden, tek tek varlıklara bölünmüş dünyaya tam bir esneklikle uygulanabilen «kavram»lar karşılık olmaktadır böylece. Beri yandan nasıl kavramın dilden bağımsızlaşması Grekçenin bir başarısıysa, «*Latince dilbilgisinin özel biçimiyle* ... (çağdaş anlamdaki) «*özne*» *ilk kez tümcenin dilbilgisel yapısında ortaya çıkmaktadır.* Lohmann bu ortaya çıkışta -burada ayrıca ayrıntılarına girmek istemediğim- üç türlü dilbilgisel işlevin oynadığı role dikkati çekiyor. «Tempus», «modus» ve «Genus verbi»([4]). Bunun da sonuçları öznenin «nesne»leri karşısına alması (Nesne: Alm. «Gegenstand» = Gegen + Stehen = karşı + durmak), kısaca ilk kez bir nesneler dünyasını kendisi için yaratılmış bulması, ama aynı zamanda dile «uzaklık kazanması»dır. Hint-Avrupa dilinin tarihinde, kavramın bağımsızlaşmasına paralel olarak anlaşılması gereken (ya da bu olgunun zorunlu öteki yüzünü oluşturan) bu «uzaklık» kazanmaya Lohmann «*öznenin dili bırakması*» ya da sıkça kullandığı tek bir deyimle «*ayrılıp gitme*» («Ausscheidung») diyor. «Böylece Hint-Avrupa dilinin tarihine egemen olan belir-

leyici eğilim şöyle betimlenebiliyor: «anlam» dilin kendisinden çekilmekte ve yine de yalnızca düşünen «özne»nin nesnel deneyleriyle verilmektedir»([5]). Burada «düşünen «özne»nin nesnel deneyi» demek «kavram»ın nesneye uygulanması, bağlanması demektir; canlı insan gerçekliğinden, yaşanan durumdan koparak gitgide anlamca boşalan bu dille yapılacak tek bir iş vardır artık: varlıkların, nesnelerin kavramların altına dizilmesi, «altlama» («subsumption»). Kavramlaştırma «anlam»ı engellemektedir. «Anlam» insanın dilde, dil yapısında -olaya karşılaştırmalı olarak bakacak olursak - belli bir dil tipinde kendini anlatmasıdır çünkü. İşte bu anlatım ortadan kalkmaktadır kavramla birlikte, insan içini dile dökememektedir. Eğer hâlâ bir «anlam» kalmışsa, dilden ayrılmış olan «özne» için olan bir anlamdır bu artık. «Özne»nin dilden «ayrılıp gitme»sini -Lohmann'ın bu konuda çeşitli yerlerde söylediklerini gözönünde bulundurarak- iki yönden ele alabiliriz: İlkin dil açısından (düşünen «özne»yle ilişkisini gözönünde bulundurarak), sonra da salt düşünen «özne» açısından (dille ilişkisini gözönünde bulundurarak). Düşünen «özne»nin dilden kopmasını bir yerde Lohmann «intentionalite'nin dilden ayrılıp gitmesi» olarak belirliyor: bu belirlemenin burada neyin ve nasıl ayrılıp gittiğini aydınlatmak bakımından önemli olduğunu sanıyorum([6]). Yukarda Humboldt'un «dilin iç biçimi» kavramının Lohmann'ca dilsel bir intentionalite olarak yorumlandığını göstermiştim([7]). Öyleyse burada kopan ilişki dilin iç biçimiyle olan ilişkidir. Gerçekten de Lohmann'a göre «'düşünce' dil biçimini bırakmakta ve gerçeklikteki konuşmanın düşünme-biçimine geçmektedir»([8]). Dilin canlı bağıntıların bir büyük dizgesi olduğunu biliyoruz: dil denilen bireşimi meydana getiren bu canlı bağıntılar dili konuşana bir bütün olarak verilmektedir, öyle ki konuşmasının her anında tüm dilsel biçim ve bağıntıları elinin altında tutmakta, konuşmadaki amacına göre şunu ya da bunu seçmekte, çeşitli önce-

deri verilmiş olanaklar arasında sürekli kendi yolunu bulabilmektedir. Olanakların bir büyük oyunudur dil. Bu oyunun kuralları Humbold'un «dilin iç biçimi» kavramına göre her «anadil» için doğal olarak ayrıdır; ancak burada «kural» dediğimiz şey *dilsel olanakların, yaşayan bağıntı ve işlevlerine* sonradan konulmuş bir addır. Aslında yaşayan her dil kendi işlevlerine işlevler katarak, bağıntılarına yeni bağıntılar ekleyerek bir canlı dizge halinde soluk almaktadır. Canlı süreç içindeki dil için sözdizimsel-anlambilimsel deyilerin uçsuz bucaksız gibi görünen bir «çoğalım»ı «söz konusudur, dolayısıyla Ockham'ın ünlü «*entia praeter necessiattem non sunt multiplicanda* («varlıklar zorunlu olmadıkça çoğaltılmamalı») sözü mantık alanı için herhalde geçerlidir, ama dil tarihi için değil»(9). Konuşmak varlıkları çoğaltmak demektir (dil denilen dizgenin kendi içinde kristalleştiği noktaları oluşturan «şiirsel ürün»lerin bize verdiği estetik duygunun temelinde varlıkların bu tür çoğaltılmasından duyulan bir çeşit haz yatmakta olduğu söylenebilir). Ama işte Hint-Avrupa dil tarihinin gösterdiği şey bu oyunun birgün sona erebileceği, gerçekte çoktan sona ermiş olduğudur: «bu oyundan usanan düşünsel hayalgücü dili bırakmaya» başlamıştır. «Hint-Avrupa dil tipinin «iç biçim»i adına oynanıyordu bu oyun, ama işte aynı «iç biçim» oyunun sonuna gelindiğini göstermektedir. Dilin tinselliği diltopluluğunun (o dili konuşan etnik özelliklere sahip belli bir topluluğun) malı olmaktan çıkmakta, «folklor»dan arınmakta, tek tek düşünüp konuşan «özne»lerin eline geçmektedir. Dildeki düşünce kabuğundan çıkmış «düşünme biçimi» olarak kendi «söylem»ini karşısına almıştır. Beri yandan özdeş olay aynı zamanda «düşünen özne»nin böylece ilk kez ortaya çıkmış olduğunu, kendi adına ilk kez varolduğunu göstermektedir bize (böylece «öznenin dili bırakması»nı bir kez de «özne» açısından ele alıyoruz): Yukarda Lohmann'a göre, özgün ve asıl durumuyla tanımlanan «dil»de

«şiir» ile «bilim»in ve «felsefe»nin («davranma -ya da «yapma»- ile «düşünme»nin) birbirinden ayrışmamış olduğunu, bunların birbirleri karşısında bağımsızlaşmalarının ilkin eski Yunan'da Thales'le birlikte başladığını belirtmiştim([10]). İşte çağdaş anlamda «özne» ve «öznellik»in doğmasını dildeki intentionalitenin -tabii uzun bir süreç sonunda- bu türlü «*parçalara ayrılma*»*sına* (ama bunun da temelinde yukarda «fonematik yapının kararması» diye tanımladığımız dilsel olguya) borçluyuz. Lohmann'ın savı şu: «*özne'nin ana vatanı dildir ve dilin içinden bilinçsizin bilinçlenmesi yoluyla büyüyüp ortaya çıkmıştır.*» Dilin başlangıcıyla ilgili ünlü ikilem böylece bir vuruşta çözülmüş olmaktadır. Bu ikilem şudur: dilin ortaya çıkışının kişisel bir bulgu olduğunu kabul ettiğimiz anda bu bulgunun yapılabilmesi için yine belli bir ölçüde önceden insan sesinin eklemlenmesi olduğu olgusunu, dolayısıyla «dil öncesi bir dil»i varsaymak zorunda kalırız. Bu düşünüş çıkmazdadır. Lohmann'a göre! *Dili özne değil, özneyi dil meydana getirmiştir*([11]). İşte Hint-Avrupa dil-tarihinin kendinde taşıdığı ve gerçekleştirdiği erek «kendi başına karar veren özne», «birey» dediğimiz şeydir. «Kavram»ı nesneye uygulayan, daha önceki hazır bir biçime göre değil de, kendi düşünmesiyle gerçekliği nesnel olarak kavrayan ancak «birey» in kendisidir.

Lahmann'ın «düşünen öznenin dili bırakması» biçiminde tanımladığı olay, Yeni Çağ felsefesinde «öznellik»in («Subjektivität») doğuşu olarak anlatımını bulmuştur. Bilindiği gibi, nesnelerin karşısında durup kendi edimleriyle kendisini belirleyen, böylece kendini bu özgür belirleyişinden ötürü nesneleri tanıyıp bilebilen çağdaş «özne» kavramı, Antik Felsefede, Platon'da, Aristoteles'te yoktu; bu kavram bütünüyle Yeni Çağ'ın bir buluşudur ve ilk formüllenişi Descartes'a geri gitmektedir. Descartes'ın bilen özne'nin öz belirlenimi olarak «cogito»yu («düşünüyorum»u) ortaya atmasıyla «öznellik» kavramı

ilk kez bilgi-kuramı düzeyinde tartışılabilir olmuştur. Bu kavram Kant'tan Husserl'e varan çizgi üzerinde bugün de canlılığını korumaktadır. Lohmann, yukarıya yansıtmaya çalıştığım görüşleriyle, bu kavramın dilin içinden, Hint-Avrupa dil tipinin gelişmesiyle, somut olarak bu tipe giren dillerdeki canlı anlamın çatlamasıyla ortaya çıktığını saptamaktadır. Bu açıklamada ilginç nokta, «özne» ve «öznellik» aşamasına, dilsel alanda kendi anlatımcı, dışavurucu gücünü yitirmiş bugünkü Hint-Avrupa dillerinin karşılık olmasıdır. Demek ki Lohmann, öznelliğin doğuşunu tek, yalınkat bir olay olarak değil de, hem düşünsel, hem de dilsel planda gerçekleşen «çift» bir olay olarak görmekte, buradaki ikileşmenin anlamına dikkatimizi çekmektedir. Bu nokta, bugünkü Batı Kültür ve Felsefesinin çözümlenmesi için ilginç bir tutamak oluşturuyor.

XI.

HİNT-AVRUPA DİLLERİNDE «KOPULA»NIN İŞLEVLERİ VE «FELSEFE»NİN DİLDEKİ OLANAK VE TEMELİ OLMASI

Burada anlam yönünden gelişmesinin kısa bir taslağını vermeye çalıştığım Hint-Avrupa dil tipinin başlangıcında dışa-vurucu, anlatım dolu bir yapı taşıyan «temel Hint-Avrupa dil»inin yeraldığını biliyoruz (geçerken belirtelim ki, bu dilsel dışa-vuruculuk, yani fonematik yapının aydınlık ve doluluğuyla saydam olması aynı zamanda hem Arapçanın hem de Çince ve Türkçenin bir özelliği olarak kabul edilmektedir). Bu yapıdan uzaklaşmanın nasıl bir «macera» olduğunu göstermeye çalıştık şimdiye değin. Akla doğallıkla şu soru gelmektedir: Bu uzaklaşmanın nedeni nedir? Bu sorunun Lohmann'daki yanıtını ararken, Lohmann'ı bilinen anlamda «nedensel» (Aristoteles'teki «etkileyici neden»-«causa efficiens»- anlamında) açıklamadan çok «ereksel» («son erek»-«causa finalis»-anlamında) açıklamayı yeğlediğini unutmamak gerekir. Önümüzde duran sorun açısından ise Lohmann nedensel ve ereksel açıklamaların işlevsel bir biçimde birbirine kaynaştırmaktadır. Çıkış noktası Hint-Avrupa dil tipini belirleyen «Kopula» (Lat-«copula» «bağ» anlamına geliyor) «esti» (Lat. «est», Alm. «ist», Fr. «est», İng. «is»). kavramıdır: Örneğin Latince «Puella pulchra est» («kız güzeldir») tümcesinde «est», «özne» olan «pulchra» ile yüklem («puella») arasında belli bir bağıntı kurmakta, öznenin belirlenimini

yüklem olarak özneye bağlamaktadır, ancak bu «kopula»nın yalnızca bir işlevidir. Öteki, ama bu yüklemlemeyle bir bütün oluşturan işlevi «gerçek varlık»ı dile getirmesidir: doğallıkla ilk planda bir-şeyin belli bir yerdeki somut varlığını göstermesi. Örneğin Latincede «Puella est» tümcesi (yüklem «pulchra» olmaksızın kullanıldığında da) anlamlıdır ve «kız vardır» demektir. Gerek Whorf, gerek Lohman hem yüklemlemeye hem de varlık bildirmeye yarayan bir «olmak» (Gr. «einai», Lat. «esse», «existere») fiilinin hemen hemen yalnızca Hint-Avrupa dillerine özgü olduğu görüşündeler(1). Yine her ikisi de «kopula»nın bu çift işlevinin Hint-Avrupa dil-ailesi içindeki dillerde gelişen «felsefe»leri belirlemiş olduğunu yapıtlarında göstermeye çalışıyorlar(2). Ancak Lohmann'ın «kopula»ya dayanarak kanıtlamak istediği şeyin bunun da ötesinde olduğunu söyleyebiliriz: «kopula»nın «felsefe»leri belirlemekten çok kendisinin doğrudan doğruya *felsefe* olduğu, «kopula»nın kendi başına dil tarihini temsil ettiği işte ancak bu türlü belirlenen dil tarihinin aynı zamanda felsefe ve insanlık tarihi olduğu. Yüklemleme ve varlık bildirme işlevleriyle «kopula» ilk planda *dilsel bir olgunun* adıdır: ama, Lohmann'a göre bu olgu daha en başlangıcından beri bir *«erek»*le birleşmişti, *nesnel gerçekliğin* tanıtılması ve öznel olandan ayrılması. «Yargı» işlevi de diyebileceğimiz «kopula»nın bu belirlenimini ilk kez Kant anlamış ve şu tanımı getirmiştir: «Verilen tasarımların nesnel birliğinin *(ev yenidir)* öznel olandan *(yeni ev)* ayırımı». Bu da varlıkların gerçeklikleri yönünden yargıya bağlanması ve yargının «doğru»nun anlatımı olmasından başka birşey değildir(3). Kant «kopula»yı bu türlü tanımlarken, uzun tarihsel dilsel-düşünsel bir gelişmeyi özetlemiş oluyordu. Gerçekten de iddiaya göre, eski Yunan'da tüm «gerçeklik»le, «varlığın aslı»yla ilgili sorunun temelinde «kopula» yatmaktadır: insan düşüncesine varlık bulmacasını («varlık olarak varlık», «ens qua ens») sorduran,

çeşitli çözüm denemelerinde de daima orada bulunan dil anahtarı budur. Aristoteles, tüm önermelerin, özne, yüklem ve «kopula»dan oluşan yargı biçimine çevrilebileceğini söylemekle «kopula»nın büyük dilsel-düşünsel rolünü sezmişti. İşte «kopula»nın Hint-Avrupa dil tipi içindeki yer ve işlevi genellikle «sözcük» ve onun gösterdiği «kavram»ın *«olabilmesinin koşulu»* olarak anlaşılmak gerekir(4). Çünkü -denilebilir- kopulanın işlevsel olarak bağlandığı yargı biçimi («Hint-Avrupa tümcesi») «kavram»dan («sözcük»ten) önce gelmekte ve onu mantıkça temellendirerek kendi ereğine yöneltmektedir. Lohmann «kopula»nın olgusal varlığının yanında yer alan bu ereğe yönelmişliğini anlatmak üzere ilginç bir deyime başvuruyor: «dır-deme alıştırması» («Übung im-ist Sagen») «Alıştırma, çocuğun anadilini öğrenmesi süreci içinde bilmeden, bizim ise yabancı bir dili öğrenmemiz sırasında yaptığımız kurala uygun çalışmaların adı; bu yanıyla alıştırma «öğrenme», hazır bir takım şemaları yinelemek demek oluyor, bunun için de öğrendiğimiz dilin bize ilkin hazır bir olgu olarak verilmesi gerekiyor. Ama bütün bu alıştırmaların yöneldiği bir erek olması gerekir: bu ereğin son bir çözümlemede dilin ereği ne ise o olduğu söylenebilir (Humboldt dilin ereğinin salt bilgi vermeden daha fazla birşey, yaratıcılık olduğunu vurguluyordu). İşte Lohmann'a göre, tüm Hint-Avrupa dil tarihi bir «dır-deme alıştırması» olarak özetlenebilmektedir: dilbilimsel bir olgu olan «kopula» (yüklemleme ve «varlıkbildirme» işlevleri) aynı zamanda kendi içinde taşıdığı «erekle» («yargı biçimi») tüm dil tarihini belirlemiştir. Yüzyıllardır süren bu «alıştırma» insanlığın nesnel gerçekliği öğrenme ve onun karşısına çıkma, onun önünde varolabilme alıştırmasıdır: nedenleri bilme çabası ereğe yönelmeyle bütünlenmektedir burada. Kopula «insan tininin göbekbağı» dır(5). Bu tinin son-ereği ise yargı biçimi içinde «karar-verme»dir: «Önermede söylenenin geçerliği, doğru ya da yanlış olduğu üzerin-

de karar verme, yalnız kendi aklına göre «evet» ya da «hayır» deme. «Kopula» böylece son tanımıyla insanın «doğruluk ideali»nin kurucu, yapıcı ögesi oluyor.

Şuna dikkat edelim: Almanca'da «karar-verme» «ent-scheiden» mastar biçimiyle anlatılıyor, bu da daha önce «düşünen özne»nin dilden ayrılmasını anlatmak için kullanılan «Aus-scheiden» sözcüğüyle belli bir karşılıklılık ve ortaklık ilişkisi içinde. Şöyle ki: «Scheiden» tek başına «ayırmak», «ayırdetmek» anlamlarına geliyor, burada çeşitli işlevleri olabilen «ent» önekini getirerek «karar verme» («Entscheiden»), «çıkma» «çıkarma» anlamlarını veren «aus» önekini getirerek de «ayrılmak» («Ausscheiden») fiilini yaratmış Almanca. Her iki fiilde de «Scheiden» ortak, «ent» ve «aus» önekleri ayrı. Denilebilir ki, gerçi yargı öğretisi daha Aristoteles'te tam olarak vardı ama yargı biçimi içindeki karar-vermenin gerçek anlamda, öznenin mutlak sorumluluk yüklendiği bir karar-verme olması için bunun ardında -Kant anlamındaki- bilinçli «özne» eksikti: böylece «entscheiden» ve «ausscheiden» yalnız dilsel olarak değil, anlamca da birbirlerine gönderme yapıyorlar. Öznenin dilden ayrılmasıyla, ilk kez çağdaş anlamda «öznellik»in kurulmasıyla yargı biçimi çağdaş bilimsel anlamda gerçekliğe, nesnelere uygulanabilir oluyor (ve de tersi). Bu da insanlığın tüm tarihini başından sonuna belirliyor! Bilim, gelişme, artan insan sorumluluğu, bireyin doğuşu vb. bütün bu sürecin sonuçları olarak karşımızda duruyor. Şimdiye değin Hint-Avrupa dil tarihiyle ilgili olarak yapılan bütün açıklamalar, geçildiği gösterilen bütün aşamalar, «kavram»ın ve «özne»nin doğuşu vb. sonunda «kopula»nın bu iç devinişine bağlanıyor. Bu tarih yine «kopula»nın varlığından ötürü yalnızca bir «son-etki»yi, bugünkü durumu göstermekle kalmıyor, fakat aynı zamanda «bu sonla sürecin başlangıç noktası arasındaki özellikle büyük «uzaklık»ı, ereğe doğru belli bir gidişi açıklıyor(6).

Buraya kadar Hint-Avrupa dil tipine giren, dillerin tarihini başlıca bir gelişmenin ve başlangıçta olduğundan başka bir duruma dönüşmenin tarihi olarak inceledik, Lohmann'la birlikte. Ancak, daha önce üzerinde durulan bir noktayı anımsatalım: Hint-Avrupa dillerinin tarihi yalnızca bir gelişmenin değil, aynı zamanda bir *etkileşmenin* alanıdır. Bu noktayı gözönünde bulundurarak, Lohmann Hint-Avrupa dil tipiyle ilgili tarihsel gelişme sürecini son belirlenimiyle *Doğu ile Batı arasında bir sarkaç devinimi* olarak özetlemektedir. Yukarda Hint-Avrupa dil tipi ve kültürüyle Hami-Sami dil tipi ve kültürü arasında, Aristoteles-İbn-Rüşd-Aquino'lu Thomas çizgisinin gösterdiği yolda yapılan «tarihsel alış veriş»ten söz etmiş, bu kültür «kavuşma»sıyla Arapçadaki «mânâ» kavramının «intentio» adı altında ilk kez Orta Çağ Hristiyan düşüncesine mâl edilmiş olduğunu ve bundan doğan sonuçları belirtmiştik(*). İşte bütün bunları «kopula» için söylediklerimizle bir bütün olarak görmek gerekmektedir. Dil-kültür tarihi yalnız dönüşümlerinde değil, gerçekleştirdiği alış verişle de anlamlıdır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

«TARİHSİZ» DİLLER VE DİL TARİHİNİN SONA ERMESİ

XII.

HİNT-AVRUPA DİL TİPİNİN «TARİH» BOYUTU KARŞISINDA BAŞKA DİL TİPLERİNİN GÖSTERDİĞİ GÖRELİ «TARİHSİZLİK» VE «TÜRKÇE» ÖRNEĞİ

Bundan sonra, Lohmann'ın şimdiye değin tanıtmcıya çalıştığım görüşlerini yorumbilgisinin özellikle birinci ana bölümde işlediğim genel sorun çerçevesi içine oturtmaya ve böylece sonuçlandırıcı bir değerlendirmeye gitmeye çalışacağım. Ama bundan da önce Hint-Avrupa dil tipi dışındaki dil tiplerinin (bu arada en başta Türkçenin) tarihle olan ilişkisinden doğan birtakım güçlükleri ele almak istiyorum. Bu güçlüklerin yenilmesi için öngörülebilecek ilkelerin bizi sonraki genel değerlendirmeye de hazırlayacağını sanıyorum.

Yukarda Hint-Avrupa dil tipinin gösterdiği «tarih»in, Lohmann açısından başlıca «dil tarihi» adını verebileceğimiz şeyi oluşturduğunu vurgulamıştım(1). Kuşkusuz burada «dil tarihi» deyimini kısır anlamında, yani bilinen anlamda bir «dil-yaratması» ve «dildeki değişmeler» olarak anlamamak gerekir, buradaki tarih, Hint-Avrupa dillerinin iç biçiminin tarihidir ve başlıca bir «anlam olayı» olarak «kavram»ın doğuşunu, «kopula»nın yargı biçimi çerçevesi içinde «gerçeklik»i karara bağlamadaki etkin rolünü ve son olarak da «düşünen özne»nin dilden ayrılmasını (bireysel düşünmenin doğuşunu) *tarihsel* olarak göstermektedir bize. Bu «anlam olayı» evren-

sel, yani bütün insanlığın dille ilişkisi yönünden değer taşımakta, böylelikle de «insan dilinin tarihsel olgu olarak sahip olduğu *genel yapı*»yı vermektedir bize(²). Ama bu «genel yapı» yine de yalnız Hint-Avrupa dil tipinde gerçekleşmektedir, bu anlamıyla da «tarih» yalnız Hint-Avrupa dil tipine özgü bir kavramdır: öteki dil tipleri göreli olarak «tarih»ten yoksundurlar. «Bütün öteki «tipler»i yalnızca olmuş bitmiş olarak buluyoruz, oysa burada bin yıldır süren bir süreç içinde yaratıcı bir üretkenliğin daima yeni «patlamaları»nı görüp yaşamaktayız, bu üretkenlik de sonunda bu yer küresinde bildirişimsel bir birliğe kavuşan genel insan bilincinin görkemli oyununa varmakta»(³). Hint-Avrupa dil tipi dışındaki dillerin genel «tarih» (ya da «dil tarihi») kavramı karşısındaki durumları tarihsel hiçbir «dinamizm» göstermemeleriyle belirleniyor. «Dinamizm», yani dildeki «anlam»ın kendisinden «kavram»ı yaratması, başlangıçta olduğundan başka bir aşamaya geçmesi yalnızca Hint-Avrupa dil tipine özgü görülüp öyle tanımlanmakta. Kuşkusuz bu ayırıcı belirlenim öteki dillerin bir «tarihçe»si olmasına engel değil, ama bir «tarihçe» (örneğin bilinen ilk dilsel belgelerin saptanması, yazıya geçme, derleme ve zenginleşme ya da yayılma, konuşulmama yüzünden sona erme vb. gibi olaylar) kendi başına önemli olabilirse de yaratıcı, düşünmeyi belirleyici anlamda bir «tarih» demek değildir hiçbir zaman. Burada hemen belirteyim ki, buradaki «tarihsizlik»i, Lohmann'a göre, bir çeşit dışta bırakma, yöntem açısından diller arası karşılaştırmanın artık bırakılması sonunda su yüzüne çıkan kuramsal bir olanaksızlık olarak anlamamak gerekir. Lohmann Humboldt'ça tanımlanan, ama ondan habersiz Whorf'un başarılı bir biçimde uyguladığı *karşılaştırma yönteminin genel ilke ve ruhuna* bağlı kalmaktadır bu konuda da. Bu ilke ve ruh «tarih»le ilgili soruna uygulanınca ilkin şunu göstermelidir: Hint-Avrupa dil tipinin kendinde taşıdığı «tarih» boyutu, öteki dil tiplerinin bu boyuta

sahip olmayışlarıyla *birlikte* bu genel bağlam içinde düşünülecektir. «Tarihlilik» ve «tarihsizlik» kavramları karşılaştırmayı durdurucu biçimde değil, karşılaştırma içinde ele alınmalıdır. Ama ikinci ve daha da önemli nokta şudur: Hint-Avrupa dil tipi dışında kalan dillerin -göreli anlamda- «tarih»lerinin olmayışı salt bir «yoksunluk» «olmama», «olumsuzluk» durumu değildir, öteki karşısında bu sonucu veren belli bir tutumun, bir «olma»nın belli «bir olumluluk»un anlatımıdır. Kısacası burada «tarih» olmamışsa, bir varolma tarzından ötürüdür bu.

Lohmann, karşılaştırma yöntemine bu bağlamda ölçüt olacak kuralı şöyle saptıyor: «İnsan dili *kendi öz tarihine* hangi ölçüde ve nasıl davranıyorsa *kendi kendine de* öyle davranır»(1). Dilin kendi kendisi önündeki davranışı Humboldt'un «dilin iç biçimi» dediği şeydir: tek tek konuşanları aşarak dilin «birşey demek isteme»si «intentionalite» («mânâ»). İmdi, bu «iç biçim» dilin kendi tarihine davranışıyla özdeşleniyor. İlkin, Hint-Avrupa dil tipinin tarihle soluk alıp vermiş olması kendi iç biçiminin belirlenimi. Ama öteki dil tiplerinin «tarih»e yabancılığı da aynı mantıkla onların iç biçimlerinin zaman içindeki gerçekleşme tarzları oluyor. (Yukarda sözü edilen «olumluluk» tam da burada ortaya çıkıyor.) Hint-Avrupa dil tipinin kendi tarihi karşısındaki davranışını «etimoloji» denilen çalışma alanı temsil edip özetliyor: kararmış, kaynağı belirsizleşmiş olan fonematik yapının ortaya çıkarılması, dilsel iç biçimin kendi tarihsel macerasıyla vardığı noktaya karşılık oluyor. Buna karşılık Hami-Sami dil tipine ve Türkçenin de içinde bulunduğu dil tipi ailesine giren diller ayrı ve hatta ters nedenlerle («iç biçim») Hint-Avrupa dil tipi önümde ayrımsız bir biçimde «tarihsiz» olarak belirleniyorlar. Hami Sami dil tipi açısından durum açık: daha önce bu dil tipinde -ama aynı zamanda Hint-Avrupa dil tipinin başlangıcındaki durumunu içine alan ana bir eğilimin adı olarak Lohmann'ın «harf dili» dediği dilde- tek tek fonemlerin *etkin* bir bi-

çimde semantik yapıya katıldığını saptamıştık. Anlam yaratmadaki bu etkinliğin özellikle Arapçada -hiçbir «etimoloji»ye gerek bırakmayacak biçimde- geçmişi şimdiye getirdiğini göstermeye çalışmıştık(5). Böylece bu dil tipinde Hint-Avrupa dil tipindeki «sözcük-tarihi»ni yaratan süreç aracısız olarak şimdiki zamanda yaşandığı için «tarih» diye birşey söz konusu olmamaktadır. «Türkçe»nin de içinde bulunduğu dil tipinde ise tam tersi olan bir neden, yani Arapçadaki «semantik etkinlik»in yerini alan «semantik edilginlik» yine de benzer bir sonuç yaratmakta bu diller kümesi bu kez kendi başlangıç ve kaynakları karşısında hemen hemen tam edilgin bir tutum gösterdikleri için, «tarih»e ilgisiz kalmaktadırlar. Buradaki «semantik edilginlik» Türkçenin «iç biçimi»nin bir sonucudur Lohmann'a göre, daha doğru olarak onunla bir ve aynı şeydir(6).

«İnsan dili kendi öz tarihine hangi ölçüde ve nasıl davranıyorsa kendi kendine de öyle davranır». Bu kuralı kendimize çıkış noktası yaparak ilkin Türkçenin kendi tarihi karşısındaki davranışının ne olduğunu saptayalım. Bu konuda «davranış» olarak gösterebileceğimiz belirleyici olay, ilk yazılı belgelenişi İ.Ö. 8. yy.a kadar giden dilimizin özellikle XII. yy.dan başlayarak gitgide Arapça ve Farsçanın etkisine girmiş olmasıdır. Hemen belirtmek gerekir ki, yabancı sözcüklere izin vermesi yönünden Türkçe yeryüzündeki diller arasında yalnız değildir: Japonca, yeni Farsça ve Urdu (Pakistan'daki resmî dil) dillerini de bu arada göz önünde bulundurmak gerekiyor. Bir kültür dilinin yabancı sözcükleri kabul etmesi, özellikle W. von Humboldt'un «Java Adasındaki Kavi Dili Üzerine» adlı ünlü yapıtında Malaya dilinin Sanskritçe sözcüklerin etkisine girmesini incelemesiyle kuramsal bir ilgi görmeye başlıyor. Lohmann ilkin yeryüzü dilleri arasında tam bir geçirmezlik durumundan (Arapça buna örnek) başlanarak çeşitli az ya da çok geçirgenlik durumlarının olanaklar halinde tam bir listesinin göz önünde bu-

lundurulmasını, sonra da yabancı sözcük alan her dilde alınma sözcük ve kavramların kullanma-uygulanma tarzlarının, kısacası çeşitli özümsenme yollarının (bizde şimdiye değin hemen hemen hiç araştırılmamış bir konu) incelenmesini bu konuyla ilgili tüm çalışmalar için başlıca bir program olarak öngörmekte. Ancak bu türlü çalışmaların asıl kuramsal öndayanağı da yukarda andığımız kural olmalı. Ne söylüyor bu kural, sözcük gömütleri yabancı olup kalmış diller için? Herşeyden önce şunu: buradaki yabancılanmayı toplumbilimsel olarak açıklamak olanaksızdır: Arapça da, Türkçe de büyük devlet ve kültür dilleri olmuşlar, ama bu konudaki davranışları birbirinin tam tersi, (bizde de bu olayın daha çok toplumbilimsel olarak açıklanmaya çalışılmış olduğunu anımsayalım). Yapılacak açıklama bu dillerin iç biçimini gözönünde tutan açıklamadır, bir dilin iç biçimi ise zaten kendisi «tarihsel» olan birşeydir. Öyleyse burada tam bir karşılıklılık var (yani «tarih» kavramı bizi «iç biçim»e vardırdığı gibi, «iç biçim» de «tarih»e vardırıyor.) Osmanlı Türkçesi kendi geçmişi önünde nasıl davranmış? Arapça Farsça sözcüklere «geç» demesi onun kendine kendi yarattığı *tarihsel, semantik durum* oluyor. Bu durum içinde tarihsel olarak kendini belirlemiş. Bu gelişmenin gerekseme duyduğu sözcük ve kavramları kendi geçmişinden değil de Arapça ve Farsçadan alma biçiminde olması doğrudan doğruya Türkçenin iç biçimiyle birlikte giden bir olay. Şimdi buradaki «edilgenlik»in ne olduğunu daha iyi anlamak üzere Türkçenin «iç biçim»ine eğilelim.

Türkçenin de içinde bulunduğu Ural-Altay dil ailesi ilkin Franz Nikolaus Finck'in kullandığı bir deyimle «bağımlayan» («unterordnend») dil tipi olarak belirleniyor(7). Finck'den önce bu dil tipine «bitişken» («iltisakî», «agglutinierend») ve kavram adı olarak da «bitişkenlik» («iltisakîlik», «agglutination») deniliyordu. «Bitişkenlik» ile «bağımlama» kuşkusuz özdeş bir tipi belirleyen deyimler olmakla birlikte

arka plandaki anlam-tutumlarıyla birbirlerinden ayrılmaktalar. Örnek olarak, Finck'den önceki geleneğin çizgisini sürdüren Jean Deny'nin şu saptamalarını alalım: «Kelimenin teşkilî unsurları görünüşteki sabitliklerini, nisbî değişmezliklerini o kadar muhafaza ederler ki, bu sayede her zaman onları parçalamak, mesela mihanikî bir surette birbirinden bir çizgi ile ayırmak kolaydır... Türkçe kelimeler, adeta mozayikler, bitişivermiş, birbirine *yapışmış* (agglutiné) unsurlar mecmuası gibidir»([8]). Deny Türkçedeki sesuyumu kuralını Türkçe sözcüğün kurucu parçalarının, fonemlerinin «mihanikî» bir biçimde bir araya gelmiş olmasını dengeleyen bir yan olarak bitişkenliğin dışında ele almakta: «Vokaller ahengi olayı, kelimenin teşkilci unsurları arasında bir et tırnak olma (solidarité) durumu kurmaktadır. Bu nisbi ilişiklik (cohersion) hükümlü dillerdeki kelimelerin... teşkilci unsurları arasındaki ilişikliğe kıyas edilmemekle beraber, umumiyetle bitişken dillerin almaya meylettikleri parçalı, dağınık, sanki bol kemiksiz hali Türkçe kelimeden gidermeye yeter»([9]). Finck ise kendisinden öncekilerin bitişkenlik adını verdiği özdeş yapıyı şöyle tanımlıyor: «Türkçe konuşmaya damgasını vuran şey, birbirine az çok *gevşeklikle eklenen* belirlenim ve değiştirim (modifikation) ögelerinin, bir nesneyi, bir niteliği, bir süreci göstermeye ya da herhangi birşeyi imleyen gövdelere bağlı kılınmasıdır»([10]). Finck, Türkçedeki «bağımlama» özelliğinin en açık bir biçimde büyük ve küçük ses uyumunda, ama aynı zamanda belirleyici ögelerini belirlenenden önce gelmesi biçiminde tümcenin yapısında ortaya çıktığını kabul ediyor. Anlaşılıyor ki Deny'nin bitişkenliğin yanında ikinci derecede bir denge ögesi olarak gördüğü ses uyumu burada tam da «bağımlama»nın özünü oluşturan belirgin bir işlevle karşımıza çıkmakta. Bu tutum içinde Finck Türk diliyle ilgili «mekaniklik» (Deny'nin Türkçe çevirisinde «mihanikî»lik) savını da geri çeviriyor, çünkü ses uyumunun «mekanik bir ses benzeşmesi»

değil «sözcük oluşturan bir araç» olduğu ortaya çıkıyor([11]). Finck'in konuya —temelde Humboldtçu— yaklaşımındaki asıl önemli yön, Türkçeyi sözcük ve tümce olarak bütünlüğü içinde görmesinde ve bu dilin ardındaki «bu özel bağımlama tarzını yaratan tin»e dikkatleri çekmek istemesinde([12]).

Finck'in bu saptamalarını ussallaştırarak geliştiren Lohmann ise daha çok tümce kuruluşunda belirginleştiği gibi ele aldığı Türkçe'nin «iç biçimi»nde *mantıksal* ve bundan ayrılmaz bir biçimde *tarihsel* bir belirlenim görüyor. «Bağımlama» ilkin bir mantık yapısı olarak, özneyle yüklemin salt ard arda sıralanışını, «*içeriksel belirleme*»yi göstermektedir. Hint-Avrupa dil tipi üzerine Lohmann'ın saptadıklarını anımsayalım: bu tipi belirleyen gövde-bükümünün baş özelliği kavramsal-sözlüksel ögenin «gövde» adıyla dilbilgisel öge olan büküm seneklerinden, dolayısıyla içeriğin formdan ayrılmasında, ama aynı zamanda onunla -son çözümde- mantıksal bir ilişki içinde birleşmesinde ortaya çıkıyor. Bu tipe giren dillerin işleyişinde *form* ögesi (Lohmann'ın tüm «büküm» diye adlandırdığı şey, yüklemleme, «kopula» adı altında toplanan işlevler, ama aynı zamanda, düşünen özneyle nesnenin ilişkisi), içerik (ister özne, ister yüklem kılığında karşımıza çıksın en genel anlamda «kavram» «varlık belirlenimi», «konu») üzerinde egemendi: *içeriksel belirlemenin yolu formdan geçiyordu*([13]) Şimdi Türkçe için karşılaştırma yoluyla Hint-Avrupa dil tipinin formal bir biçimde (gövde-bükümüyle) anlattığı herşeyi, bu dilin sonekleri yanyana sıralayıp bağlayarak, birebir içeriksel bir sıralama ve birini ötekine bağımlama içinde anlattığını söyleyebiliriz([14]). İçeriksel, olgusal belirlemenin bu başatlığı en çarpıcı biçimde Türkçede Hint-Avrupa dil tipindeki anlamıyla bir özne-yüklem ilişkisinin bulunmamasından ortaya çıkmaktadır, Lohmann'a göre: «güzel kız»la (tamlama) «kız güzeldir» (yüklemleme) arasındaki ayırım «her iki kavramın birbirine bağlanış tarzında değil, fakat

kavram-bağlanışının bir kez adlandırma, öbür kez varlık-bildirme biçiminde ayrı ayrı kullanılışı»nda ortaya çıkmaktadır. Gerçekten de «güzel kız»la «kız güzel»dir arasında Türkçede bağlanış tarzından ileri gelen hiçbir ayrım yok, bütün ayrım aynı bağlantının değişik kullanılışında (Türkçedeki ünlü sözü anımsayalım: «ha Ali Hoca, ha Hoca Ali»). Beri yanıdan burada «dır» kopula değildir, «durur»dan gelmedir. Türkçede «bu kız güzeldir» tümcesi Latincedeki «haec puella pulchra est» tümcesine sözcük sözcüğüne benzer bir görünüşdeyse de, Türkçe tümcenin anlamı -yapısına, «iç biçim»ine göre- daha çok Almanca şu tümceyle yeniden verilebilmektedir: «diese Mädchen-Shcöheits- Existenz»([15]). Ayrıca Türkçede başat olan bu içeriksel belirleme normal insan deneyinin düzen ve sırasından bağımsız, ona ters bir doğrultuda karşımıza çıkıyor. Gene «bu kız güzeldir» tümcesini alalım, burada tümce «dır»la tamamlanmadıkça beklemek ve tamamlanınca da -tabii günlük konuşmada bir çırpıda yaptığım, ayrımına varmadığım bir devinimle- geriye dönerek sonunu başına bağlamak zorundayım (uzun tümcelerde bu nokta daha da belirginleşiyor). Böylece tümce kendi üzerine kapanmaktadır([16]). Yukarda Lohmann'ın bağımlayan dil dipine giren Türkçede tümcenin başlıca özelliğinin -«döngüsel» olan Hint-Avrupa tümcesi karşısında- «çizgisellik» olduğunu belirtmiştik([17]). Bu açıklamalarla artık buradaki çizgi gibi çekilmişliğin büyük bir «düzen» içinde gerçekleştiğini, Türkçenin yerleştirip bağlamaya önem verdiğini görmüş oluyoruz: Türkçe -Hint-Avrupa dillerinde gövdenin hiçbir zaman tek başına bulunmamasına tam ters olan bir biçimde tek başına anlamlı olan ve değişmeden kalan köklere çeşitli sonekler bitiştirek yeni «anlam»lar geliştirebilmektedir. *Kökün biçim ögesiyle yoğrulması değil, belli bir düzen içine yerleştirilmesidir burada anlamı yaratan.* Bu «anlam» kullanışa çok bağlı ve kendi içine kapalıdır. Kökün yabancı kökenli bir sözcük olması du-

rumunda da ilke değişmez, örneğin «karar» Arapça bir sözcük, bunu çeşitli Türkçe eklerle bağımlayan yapının içine hemen sokabiliyoruz: «Karar-laş-tır-ıl-dık-ı (dığı) (için)»([18]). Böylece Türkçenin «iç biçim» iyle ilgili bu açıklamalarımızın başlangıcındaki noktaya dönmüş oluyoruz. Artık Türkçenin kendi tarihi karşısındaki davranışının niçin aynı zamanda kendisine davranışı olduğunu anlayabiliriz: Türkçenin geçirgenliği, Arapça Farsça sözcükleri geniş ölçüde içine almış olması en başta kendi yapısından, kökü *etkin* bir biçimde işlemek yerine, tek başına anlamlı kabul edip ona *edilgin* bir biçimde çeşitli ekleri bağımlamakla yetinen biçiminden ileri gelmektedir: Tümce içinde de aynı yabancı sözcüğü hiçbir değişikliğe uğratmadan son anlam ögesine («dır», «fiil») bağlı kalmakla yetinilmektedir. Yabancı sözcükler karşısındaki bu edilgenlik, onları da -eklerle bütünlediği ölçüde- anlamlı kabul etme Türkçenin içinde bulunduğu *tarihsel durumu* yaratmıştır, ama bu tavır kendisine tavrıdır Türkçenin. Yine de anımsatalım ki, Türkçenin tarihsel sürece, başlangıçtaki bir «anlam»a değil de anlam ögelerinin salt düzenine önem veren bu tavrı, Hint-Avrupa dil tipi anlamında bir «tarih»i olmamasına yolaçmakla birlikte, yine de kendinde olumsuz hiçbir şey taşımamaktadır: tam tersine anlam ögelerini bağlayarak uyumlu bir biçimde bir araya getiren güç olumlu bir güçtür, dil ile bu dil çerçevesindeki kültür yaratıcılığının asıl *olumlu içeriğidir.*

XIII.

DİL TİPLERİNİN OLUMLU İÇERİK TAŞIMASININ SOMUT ANLAMI

Peki ama somut olarak nerededir bu «olumluluk»? Nasıl, hangi biçimlerle karşımıza çıkmaktadır? Eğer bu kavramı genel ve soyut olarak havada bırakmayacaksak içeriğini belirlemeye çalışmalıyız. Burada az yer ayırarak da olsa böyle bir denemeye girişeceğim.

İlkin, bir dilin iç biçiminin gösterdiği ana eğilimin olumlu olması, kendisinde kısıtlayıcı bir öge ya da koşul taşımaması anlamına geliyor sanırım. Türkçenin bağımlayıcı yapısı yalnızca bu dilin taşıdığı bir «olanak»ı gösteriyor, yoksa bir olanaksızlığı değil. Daha önce Merleau-Ponty'nin dildeki «intentionalite»yi nasıl bir «olanak», bir «düşünebilirim» olarak açıkladığına değinmiştik(1). Yukarıya aktardığımız Hint-Avrupa dil tipiyle ilgili açıklamalar, bugün «bilim» adını verdiğimiz şeyin bu dil-kültür bağlamına özgü «intentionalite»nin ürünü olduğunu gösterdi: şiirle bilimin ve felsefenin birbirinden ayrılmasıyla başlayan bu süreç bir yandan en kesin bilimsel anlamında «nesnellik»le öbür yanda -buna karşılık olarak- «düşünen özne»nin bağımsız varlığıyla sonuçlanmıştı(2). Yüzyılların çabasını en yoğun bir biçimde özetleyen bu geniş bağlam genel olarak «tarih» ile bilimin birbirine kavuştuğu alan oluyor: bilimin Hint-Avrupa dil tipinin kendi yapısı gereği doğuşu bu tipe giren dillerin «tarih»iyle, ama genel olarak insanlık tarihinin kendisiyle özdeşleşmekte

Lohmann'a göre. Ama şimdi Türkçenin bu anlamda -yani asıl ve öz anlamda- bir «tarih»i olmaması, bu dilin kendi yapısından kendi süreciyle «bilim»i çıkarmamış olmasını gösteriyor (ve bunun içerdeki, saklı, bilinçsiz nedenini açıklıyor) olsa olsa, yoksa Türklerde genel olarak «bilim»in olmadığını ya da olamayacağını değil. Bu noktada Whorf ile Lohmann birleşmekteler(3). Bu «bilim», bizde bugün «bilim»i kendi dil-kültür yapılarından özgün olarak geliştiren toplumlardan alınan bir bilim. Dil tipi bilime engel değil.

İşte dil tipleriyle ilgili olumluluk o dil tipinin olmadığı şeyle olan ilişkisinde ilkin *somut olarak* böyle belirlenlyor. Dil tipi bir dil-kültür verisinin niçin ve nasıl olduğunu ya da olmadığını (yani onun yerine başka birşeyin olduğunu) açıklıyor bize, ama olamayacağını değil.

İkinci ve asıl aydınlatılması gereken nokta da şu: Türkçenin -ve Türk kültürünün- başat ve yaratıcı anlamda bir «tarihsellik»i olmaması, bu dil (ve kültür) ile ilgili *tarihsel bir süreç*ten söz etmemize ve Türkçenin yukarda belirlenen «iç biçim»inin ışığında bir «*anlama sorununu*», yorumbilgisinin merkezini oluşturan bu sorunu gündeme getirmemize engel değil. Peki ama bu bağlamda çalışmaya yön vermesi gereken «anlama» sorunsalı nedir? Bu sorunsalı -konuya yaklaşmada gerekli eleştirel tavrı içerebilen- iki önemli ana sorunla anlatabiliriz: İlkin Türkçe ve ona dayalı bir kültür tarihi için «anlama» sorunu zorunlu, kaçınılmaz bir sorun mudur? İkinci olarak da buradaki «anlama» neyi anlamadır? Neye yönelmektedir, hangi konuya? (Hiç kuşkusuz bu sorular için Türkçe salt bir örnek oluşturmakta, yani bu sorular Hint-Avrupa dil-kültür bağlamı dışında kalan başka «kültürleri» de kapsayacak biçimde sorulmuş oluyor). Daha temel olan ilk soruyla ilgili olarak şunu söyleyebiliriz: Bir dil çerçevesinde düşünenlerin kendi dillerinin yapı ve «iç biçim»i üzerinde bilinçlenmeleri, giderek bu «iç

biçim»i dil ve düşünme etkinlikleri için değerlendirmeleri, bir anlamda dünyanın bugün içinde bulunduğu karşılıklı alış veriş, özgürleşme ortamında kaçınılmaz gözükmektedir. Bu konuda olgusal bir zorunluluktan çok, içinde bulunduğumuz durumun gerektirdiği *zorunlu bir varsayımdan* söz edilebilir sanıyorum. Öyleyse bu konuda yorumbilgisel «anlama»nın dilin iç biçimiyle ilgili bilinçsizin bilince dönüşmesi süreci nasıl ve ne anlamda zorunluysa o anlamda zorunlu olduğu söylenebilir. Bugün Türkçedeki «özleştirme» akımının (Lohmann'ın hiç üzerinde durmadığı bu «bilinçlenme»nin) geçmiş kültürden kopmak yerine, geçmişle ilgili belli bir tarihsel bilinci, ama *bugün için değer taşıyacak bir bilinci* gerçekleştirmeye yönelmesi gerekmektedir(*). Ne demektir «bugün için değer taşıyacak bir bilinç»? Böylece ikinci soruna geçiyorum: Böyle bir dil-kültür bağlamında «anlama»nın nesnesi, konusu nedir? Bunun, acele ederek, (Türk diliyle ilgili) bir «tinsellik», bu dilin ardındaki «tinsel güç» olduğunu söylemeyeceğim. Daha çok şunu soracağım: Hint-Avrupa dil tipiyle ilgili olarak yorumbilgisinin yöneldiği başlıca konu nedir ve bunun karşısında Türkçeyle ilgili «anlama» çaba ve yönteminin konusu ne olabilir? Lohmann'da, ama aynı zamanda -tutumundaki çeşitli değişikliklere karşın- Whorf'da karşılaştırmalı açıklamaların tek ve başat bir amacı var gibi gözüküyor: başka dil ve kültürlerle karşılaştırarak herşeyden önce «Batılı» denilen toplumların dil-kültür ve (Lohmann'da özellikle) dil-tarih ilişkisinin aydınlatılması. Buradaki kültür ve tarihin en önemli olayı ise Batılının bugün az ya da çok bilinçsizlikle içine gömüldüğü, günlük, alışılmış bir tavır olarak kabul ettiği *bilimsel düşünme tarzı* oluyor. Dil tiplerine yönelen yorumbilgisi son bir çözümlemeyle bu düşünme tarzının, düşünme tarzlarından, dünyaya bakışlardan yalnızca biri ve kuşkusuz en önemlisi olduğunu göstermeye çalışıyor. Whorf şöyle diyor: «Düşünmek çeşitli anadil*ler*in

işidir» (burada çoğul ekinin altını ben çizdim)(5). «Tümüyle değişik bir yabancı dili alalım şimdi de, onun karşısındaki durumumuz doğa karşısındaki durumumuz neyse onun gibidir, bu dili kendi öz dilimizin «gözlük»ü ile inceleriz. Ya da tersine: salt biçimbilimsel (morfolojik) güçlüklerin çözülmesi işi öyle dev bir hal alır ki, başka herşeyi yutar gibi gözükür. Yine de: sorun ağır da olsa, çözümlenebilir. En iyi yolsa yad dil üzerinden geçer. Onu araştırırken daha önce üzerinden geçmiş olduğumuz kendi raylarımızdır bizi götüren istesek de istemesek de. Ve bir de bakarız uzak yabancı dilin aynasında kendi dilimizi yeniden bulgulamışız»(6). Görüldüğü gibi dil tipi ve «iç biçim» karşılaştırma yöntemiyle savurulan ok dönüp dolaşıp savuranın *kendini* buluyor: Batılı bu okun izinde öncelikle kendini anlamaya çalışıyor. Whorf'un tipik benzetmesiyle «Batılı» doğanın karşısında taktığı dil «gözlük»ünün («bilim»in doğmasına yol açan bu «gözlük»ün) en iyi bu yoldan ayrımına varıyor.

Onun sanatı ve tüm kültür ürünleri «bilim»inden ayrılmaz bir bütün oluşturmakta. Yukarda bizim için kendi dilimizin düşünsel yapısından doğan bir «bilim» olmadığını saptamıştık; öyleyse bizim için «anlama»nın konusu bilimsel düşünceyi yaratan tinsel bir davranış ya da tutum olamaz. Bizim tinselliğimizin getirdiği ana sorun nedir öyleyse? İlkin şunu saptayalım: biz bilimi şimdiye değin hazır bir sonuç olarak aldık. Lohmann'ın kavramın doğması, düşünmenin ve dolayısıyla öznenin dili bırakıp gitmesiyle ilgili açıklamaları gösteriyor ki, bu türlü bir hazır almaya Batıda gerçekleştiği biçimiyle «bilim»in kendisi elverişlidir. Batı düşüncesinin kendi evrimi açısından «bilim» elbette hazır bir sonuç değildir, ancak uzun bir çaba ve birikimin ürünü de olsa bir kopmadır bilim, ardında insan bilincinin, insan düşümesinin belli bir unutkanlığı gizlenmektedir; bu çocuğun kendi «iç»inden ve «yaşam»ından olduğunu unutması. Denilebilir ki, bu «kopma» aslında Batıdaki kültür ve felsefenin ma-

yasından gelme olan «bilim»in hazır birşeymiş gibi alınmasını (en azından bizim kültürümüz için) kolaylaştırmıştır. Burada bir gerçekle karşılaşıyoruz: Batıdan «bilim»i alabiliriz, ama «bilim»in tarihsel gerçekleşme sürecini değil, ne de bununla ilgili Batıdaki sorunsalı, bunalımı; eğer bilim hazır birşey olarak alınmayacaksa, «bilim»le kendi dile bağlı düşünmemiz, kendi düşünmemiz neyse onun ilgisini kurabilmeli, «bilim»i kendi tinsel güçlerimizle uyuma sokabilmeliyiz(7). Bizim kendimizi «anlama»mız sorunu çağdaş «bilim»le bağdaşmamız sorunundan ayrı değildir ve ona düğümlenmektedir: geçmiş artık bizim için bilimin geleceğinden ayrı olarak var değildir. Bilimsel düşünce ise, -Whorf'a ve Lohmann'a göre- Hint-Avrupa dil tipinin bir ürünü olarak evrensel dillerin tek bir bütün oluşturan dil-düşünme tablosu içinde yer alıyor. Öyleyse sorun bizim bu tablo içinde nasıl ve nerede yer alabileceğimiz sorunudur: Bizim için kendimizi «anlama»mız, kendi dilimizin en içinde saklı olan «biçim»le düşüncemizin ilişkisini kurabilmemiz ancak bu düşünme-dil biçimini evrensel bağlamına oturtmamızla, olanaklı olacaktır. Denilebilir ki, Batı düşüncesi için özellikle «yorumbilgisi»nin tarih-kültür bağlamını aydınlatma çabalarında başlıca bir sonerek oluşturan «*bütünlük*» sorunu ve ona bağlı «*süreklilik*» kavramı, bizim için bu konuyla adımımızı atar atmaz karşılaştığımız ilk bir güçlük olmaktadır. *Batı için evrenseli anlama yolu hemen hemen yalnızca kendi üzerinden geçiyor, bizim için ise kendimizi anlamamızın ön koşulu evrenseldeki yerimizi anlamamız.* Lohmann'ın dil karşılaştırmalarına dayalı yorumbilgisinde Türkçe yeryüzündeki ana «aşırı dillerden» biri olarak insanlığın «dil biçimi»nde dışlaştırdığı «düşünme»sinin başlıca olgun ürünlerinden birini oluşturuyor ve «tarihsellik» le («tarihlilik» ve «tarihsizlik»le) ilgili yukarda ana çizgileriyle ele aldığım sorular yumağını getiriyor. "Whorf ise yeryüzü dillerinin gösterdikleri düşün-

me-mantık modellerinin bilimsel araştırmanın kendi elindeki matematik modellerle iş göremediği nokta ya da alanlarda başarıyla kullanılabileceği görüşünde: «matematiksel dizgelerle akraba, fakat onlarla özdeş olmayan yeni düzenleyici dizgeleri geliştirmeye elverişli önemli bir alan, bizimkinden (Hint-Avrupa) bütünüyle ayrı olan dillerde ortaya çıkıyor. Bu diller şimdiye değin yapıldığından daha da çok vurguyla araştırılmalı»(*). Kuşkusuz, örneğin Türkçenin gösterdiği düşünme-mantık modeli de bilimsel araştırma için bu yoldan değerlendirilebilir, en azından. Whorf için de dil bir «düzenleyici dizge» olmakla birlikte bu dizgenin tarihsel yönü üzerinde daha az duruluyor: model düşüncesi ise tarihsel-eleştirici bir bakış açısından çok pragmatik bir varsayıma yaslanıyor. Eğer Türkçenin gösterdiği «iç biçim»in insan düşüncesinin ana eğilimlerinden biri olduğunu kabul ediyorsak, pragmatik, hangi açıdan bakılırsa bakılsın değişmeyecek -ve yukardan beri sürdürdüğümüz sorunun yanıtı- olan nokta şudur: *dil tiplerinin olumlu içerik taşıması demek onların yeryüzündeki dillerin oluşturduğu «bütün» içinde,* evrensel-tarihsel dil-düşünme tablosunun kurucu ögeleri olarak *yer almaları demektir.* Hiçbir bireysel dil-kültür bağlamı kendi başına anlamlı değildir, ancak başka dil ve kültürlerin oluşturduğu bütünde, onlarla birlikte anlamlıdır ve böyle anlaşılıp yorumlanabilir. Bu nokta bizi şimdiye değin çeşitli yerlerde ele aldığımız «bütünlük» kavramını daha yakından incelemeye çağırıyor.

XIV.

«TARİHİN SONU» MU, BÜTÜNLÜK MÜ?

«Bireyselin Bilgisi ve Gerçekliğin Mantığı» adlı kitabında Lohmann'ın düşüncelerine geniş yer veren J.-Claude Piguet, ilk bakışta bu düşünce ve görüşlerde yeni birşey yokmuş gibi gözüktüğünü, gerçekten de Lohmann'ın bir yanda ucu Herder ve Humboldt'a varan eski romantik geleneği sürdürürken, öbür yanda Husserl fenomenolojisini kendisine temel aldığının kolayca saptanabileceğini söylüyor; ama hemen şunu ekliyor: «Bu kesinlikle doğrudur, ancak felsefî bir düşüncenin yeniliğini «tinin düşüncesi» olarak kuramsal varlığına göre ölçmemeli hiçbir zaman, tersine uygulamadaki üretkenliğini göz önünde bulundurmalı»(1). Ben de şimdi Lohmann'ın yeryüzündeki dillerin geniş bağlamını amaçlayan bu «uygulama»sıyla yorumbilgisinin daha önce tanıtmaya çalıştığım genel sav ve kavramlarında değişiklik olup olmadığını, olduysa hangi nokta ve yönlerde olduğunu kısaca göstermeye çalışacağım. Ancak bundan da önce Humboldt geleneğiyle ve fenomenolojiyle olan -Piguet'nin de vurguladığı- ilişkileri son sonuçlarıyla görmekte yarar var. Daha önce Humboldt'un dil tanımını Lohmann'ın kendisine nasıl çıkış noktası yaparak yorumladığını göstermeye çalışmıştım(2). Lohmann'ın düşüncelerini izlemedeki bu başlangıç noktamıza yeniden dönüyoruz şimdi. Orada Humboldt'dan parça parça alıp çevirdiğim tümceleri bir kez de yer aldıkları

paragrafın tümü içinde, önü ve arkasıyla birlikte okuyalım:

«Kendi gerçek özüne göre kavrandığında, dil sürekli ve her anda gelip geçmekte olan birşeydir. Yazıyla korunması da daima tam olmayan, mumyalaştırma türünden bir saklamadır, öyle ki bu saklama durumunda canlı olarak söylenen neyse onun verilmesine çalışılır, bu en başta gereksenir yine de. Dilin kendisi bir etki ya da ürün (ergon) değildir, fakat etkinliktir (energia). Doğru tanımı bundan dolayı yalnızca genetik olabilir. Eklemlenmiş sese düşünceyi anlatabilecek gücü vermek üzere Tin'in kendini sonsuz yineleyen çalışmasıdır o. Dolaysız ve dar anlamında alındığında bu her zamanki konuşmanın tanımıdır; ama yalnızca *bu konuşmanın bütününü* insan doğru ve özlü anlamında *dilmiş gibi görebilir*. Çünkü tam da dil diye adlandırmak zorunda kaldığımız şu sözcük ve kural kalabalığında yalnızca bu konuşmanın meydana getirdiği bireysel varlık bulunmaktadır, bu da hiçbir zaman tam olarak değil, buradan canlı konuşma tarzının çıkarılıp bilinmesi ve canlı dilin doğru bir tablosunun verilmesi için ilkin yeni bir çalışma gerekecek bir biçimde. En yüce ve ince olan şey şu bölük pörçük olmuş ögelerde ele vermez kendini, bağlantılı söylemede algılanabilir ya da sezilebilir ancak (bu da gerçek dilin onu meydana getiren edimde olduğunu daha da güçle gösterir). Genellikle dilin yaşayan özüne girmesi gereken bütün araştırmalar için bu bağlantılı söylemi asıl ve ilk çıkış noktamız olarak almalıyız. Dilin sözcük ve kurallar halinde parça parça edilmesi bilimsel çözümlemenin vardığı ölü bir sonuçtur olsa olsa» ([3]).

Tümüyle çevirerek aldığım bu ünlü paragrafta ağırlık noktasını dilin «ölü bir sonuç» değil de «etkinlik» (energia) olduğu düşüncesi oluşturuyor. Humboldt'a göre dilin böyle ölü bir noktadan görülmesine yol açan olayların başında onun yazıya

geçirilmesi gelmekte: böylece Lohmann'ın «intentionalite'nin dili bırakması» dediği şeyin öncesindeki önemli bir sıçrama tahtasına işarette bulunulmuş oluyor. Yazı, uygarlığın bu büyük buluşu «canlı dil»in karşımıza az ya da çok cansız bir nesne olarak çıkmasına, böylelikle de sözcük sözcük bölünüp bu sözcüklere egemen olan kuralların bulgulanmasına yol açmış: dilin açılım masasına bu yatırılışından tek tek filolojiler ve dilbilim doğuyor. Ancak «bilim» burada dilin aslında ve özünde -dillere özgü «iç biçim»lerin, «intentionalite»lerin yaratıcı, ortak kaynağı anlamında- «etkinlik» olduğunu, bu doğruyu gözlerden kaçırıyor. «Etkinlik» olarak, bu sürekli yaratıcılığıyla görülmeyen dil bütünlüğünü yitirmiş, parçalara bölünmüş oluyor. Görülüyor ki, Humboldt'a göre «etkinlik» olarak kavranan dil zorunlu olarak «bütün»dür. Böylece tüm yorumbilgisi çalışmaları için başlıca bir erek -ama aynı zamanda mantıksal bir öndayanak- olarak saptadığımız tinsel bütünlüğün elde edilmesi konusuna yeniden dönmüş oluyoruz.

Lohmann'ın Humboldt'un ana görüşünde neyi eksik bulduğunu ve bu eksikliği nasıl giderip tamamlamaya çalıştığına şimdiye değin bir çok kez değinmek fırsatını bulduk: bu tamamlamayı Humboldt'un dil tiplerinin birer *mantık* yapısı olarak görülüp genel *tarihsel ilişkileri* içinde ele alınması biçiminde özetleyebiliriz. Yukardaki paragraf göz önüne alındığında buradaki önemli ödevin *«etkinlik» (energia) kavramının tarihselleştirilmesi, «tarih» olarak aydınlatılması,* tarihsellik bağlamında yeniden kavranması olduğunu söyleyebiliriz. Bir bakıma Lohmann'a göre, Humboldt'un o denli vurguladığı dil ve kültür konusuyla ilgili bütünlük ancak dil tiplerinin bu tarih örgüsüyle örülmesiyle gerçekleşecektir. Lohmann şöyle diyor: «Humboldtçu dil tipolojisi -ilk bir yaklaşım olarak- yalnızca bu üretkenliğin *sonucunu* tek tek, sınır çizgileri keskin çizilmiş, birbiri karşısına konmuş tipler biçiminde gösterebildi, ama bun-

ları birbirine bağlayan, tüm anlamlı insan konuşmasını ta ilk başlangıcında beri tek bir halıya kaynaştıran «tinsel bağ»ı değil»(4). Dilin halıya benzetilmesi bizim için yeni değil: daha önce Liebrucks'un dildeki bütünlüğü anlatmak için «ses veren bir halı» benzetmesine başvurduğunu görmüştük(5). Burada ise «halı» simgesi diller arasındaki bütünlüğü anlatmak üzere kullanılıyor. Lohmann gerçekten dil tiplerinin tarihsel bütünlüğünü koyabilmiş midir ortaya? Bu tablo eksiksiz midir? Ama bundan da önce burada Lohmann'ın öngördüğü biçimdeki «bütünlük»ün anlamı nedir? İşte Lohmann'ın görüşlerinin kendinden önceki yorumbilgisinin genel savlarıyla ilişkisini irdelerken gözönüde bulunduracağım belirleyici, özlü sorun budur.

Lohmann «Felsefe ve Dilbilim» adlı yapıtını bitirirken, bu kitabına «en yakışacak» adın «Tarihsel Aklın Eleştirisi» olabileceğini söylüyor. Kant'ın ünlü yapıtı «Salt Aklın Eleştirisi»ni anımsatan bu başlık bizi yeniden Dilthey'la Kant'ın ilişkisine göndermekte, ama aynı zamanda Lohmann'ın tüm çalışmasını Dilthey'ın görüş ve düşüncelerine bağlamakta(6). «Tarihsel akıl»ın (yani Lohmann'a göre «insanlığın dil tarihi»nin) genel yasalarına göre aydınlatılması gereken -bu aydınlatılmaya paralel bir devinimle bu genel yasaların elestiri süzgecinden geçirilip temellendirilmesini sağlayacak- bireysel varlıklar hangileridir burada? Kuşkusuz, Lohmann'ın çabalarının varmak istediği son amacın bütün dünya dillerinin eksiksiz, genelgeçer bir tarihsel tablosunun elde edilmesi olduğu gözönünde bulundurularak, bu varlıkların tek tek diller olduğu söylenecektir. Dilthey'ın tarihsel bireyler olan kültür yapıtlarına, en başta yazın yapıtlarına yaklaşımı «anlama» yöntemine dayanıyordu. «Anlama» süreci şu içiçe iki aşamadan oluşuyordu: yazılı yapıtı var kılan tinsel canlılığın içine girme ve orada zaten yaşanmış olarak bulunan şeyi, yaşam içeriğini «yeniden-yaşama»(7). Lohmann'da ise «anlama»nın ko-

nusu dilsel yapıtlar değil, dilin kendisi. Dilthey'daki «yaşam» «tinsel canlılık» gibi kavramların yerine ise *çifte bir dönüşüm ve sonuçla* Humboldt'un «etkinlik» (energia) kavramı geçiyor. İlkin, yukarıya aldığımız paragrafın da gösterdiği gibi Humboldt dil deyince yazıya geçmiş dili anlamıyor bundan, tam tersine «konuşma»yı, konuşulan, canlı dili anlıyor («etkinlik» kavramının bütün gizi de belki burada). Öyleyse burada yazılı yapıtın ardındaki tinselliğin içine girme gibi birşey söz konusu olamaz. Lohmann «yeniden-yaşama»dan da söz etmiyor; «dil»lere yönelik «anlama»nın tek bir işleıni var: «*yeniden-gerçekleştirme*» «' Tinsel etkinlik' bu biçimiyle daha çok kendisinin yeniden - gerçekleştirilmesine izin verir ancak» diyor([8]). «Yeniden-gerçekleştirme»nin «yeniden-yaşama»dan daha güçlü, daha anlam vurgusu taşıyan bir sözcük olduğu kesin. Denilebilir ki, eğer dil yorumu yaparken o dilin iç biçimini *yeniden,* yani bir kez daha gerçekleştirmiş oluyorsam, bir dilin söylediğine yazılı bir yapıtın söylediğinden çok daha yakın duruyorum, adeta dilin söylemek istediği herşeyi kılgınlaştırarak aramızdaki bütün uzaklığı kaldırıyorum demektir. «Etkinlik» kavramının yorumbilgisi sorunsalı içersine buyur edilmesinden doğan bu birinci sonuç ikinci sonuçla pekişiyor: Dilthey'da, her ne kadar kaynaşmış bir halde yorumcunun karşısına gelseler de «anlatım» ile, «dışlaştırma»nın kendisiyle böylece «anlatılan» «dışlaştırılan», «dile getirilen»in, «dış» ile «iç»in ayırımı kesin bir ayırımdı. Bu açıdan Dilthey için «anlama»nın ancak *dolaylı* olabileceğine yukarda değinmiştik([9]). Lohmann'da ise *bu dolayımın bütünüyle ortadan kalktığını,* söylemeliyiz: ona göre dili bireyin «düşünme»sinin *anlatımı* olarak görmek ve bu varsayımla «anlama»ya çalışmak yanlıştır. Bu yanlış aslına bakılırsa Humboldt'un ve tüm Humboldtçuların da yanlışıdır: «dil»i «düşünme»nin bir anlatımı olarak görmenin geleneğini kuranlar onlardır([10]). Kuşkusuz Lohmann'ın bütün bu eleştirisinde haklı oldu-

ğunu teslim etmek gerekir. Dille düşünmenin bir «tek»e, özdeş bir varlığa indirilmesi, bunların *karşılıklı* olarak birbirine göndermede bulunduklarının kabulü, dili aldığımızda düşünmeyle, düşünmeyi aldığımızda dille karşılaştığımızın saptanması Lohmann'ın konuya yaptığı önemli katkıdır. Beri yandan bu katkının, ele aldığımız soruna yani bütünlük sorununa yeni bir ışık tutması beklenir. Daha önce Lohmann'a göre «dil»in doğrudan «tarih» olduğunu saptamıştık. Ama eğer dil «dil tarihi»yse, «düşünme» de «dil»den ayrılmadığına göre «düşünme» konusunu ele alır almaz kendimizi «tarih»in içinde bulacağız demektir. Böylece örneğin Dilthey ve belli bir ölçüde Gadamer için de zor zahmetli çabalarla, kültür ve sanat yapıtlarından yola çıkıp onların içinde yer aldıkları asıl nesnel bağlamı gösterme yoluyla varılabilecek son ereği oluşturan *tarihsel varlık,* Lohmann'ın dil tiplerini yorumlarken kendini hemen içinde bulduğu *ilk bir veri olmakta.* «Anlamak» kendiliğinden tarihsel olan birşey burada. Yukarda yorumbilgisinin gerekseyip amaçladığı *bütünlüğün* ancak «tarih» kavramında olabileceğini söylemiştik: dil tiplerini dille düşünmenin ayrılmaz bir birliği olarak ele aldığımızda kendimizi hemen «tarih»in içinde buluyorsak, «birey»den «bütün»e varan yol sanılabileceğinden de daha kestirme olmalı o zaman Lohmann'da. Zaman zaman başvurduğumuz bir benzetmeyi anımsayacak olursak: tıpkı halının bir yerine basan ayağımızın aynı anda kendini *halıda* bulması gibi.

«Bütünlük» kavramına basamak oluşturan «süreklilik» kavramını alalım. Daha önce Gadamer'in iki türlü «süreklilik»i birbirinden ayırdettiğini bildirmiştim. En başta tarihçi Droysen'e borçlu olduğumuz, tarihe eğilen öznenin tarih zincirine şaşmaz bir biçimde halkalandığını gösteren birinci anlamda «süreklilik» kavramına göre, tarihi bilmek onun kendisi demekti(11). Droysen'in bu saptamasını sık sık anan Lohmann onu kendi amaçları yönünden dil ta-

rihiyle dilin yapısı arasındaki dayanışmalı ortak bir davranış olarak görüp yeniden yorumlamaktadır: «insan dili kendi öz tarihine hangi ölçüde ve nasıl davranıyorsa kendi kendine de öyle davranır»(12). Daha önce -özellikle Türkçe sorunsalı yönünden- anlamını açıklamaya çalıştığımız bu kural dilin iç biçiminin tarih içindeki sürekliliğinden başka birşey anlatmamaktadır bir bakıma. Bu iç biçime kuramsal olarak yaklaşan yorumcu, dil tarihçisi de kendini özdeş bir süreklilik içinde bulmaktadır: onun kendi diliyle ilgili saptamaları da tarihsel süreklilik zincirine yeni bir bilinçli halka olarak ekleniyor. Onun «düşünme»si de kendi dilinin sınır ve olanakları çerçevesinde olan bir bilinçlenme, hazır ama bilinçsiz olarak bulduğu dilsel biçimin yeniden bilinçle canlandırılması. Dil tarihi alanındaki «anlama»larımızın birer «yeniden - gerçekleştirme», Humboldt'un ünlü «dilsel etkinlik»inin gerçekleşme biçimleri olduğunu söylemiştik. Bu yeniden-gerçekleştirmelerin her biri zorunlu bir süreklilik içinde yer almaktadır, demek ki. İşte Gadamer'in sözünü ettiği birinci anlamdaki «süreklilik»in «dil tarihi»ndeki karşılığı budur. İkinci anlamda «süreklilik», yani Gadamer'in «varoluş sürekliliği» dediği şeyse parça ile bütünün bütünleşme tarzını anlatmaktaydı, bunun da ardında asıl ve gerçek anlamda «bütünlük» sorunu, kültür ve tarihin tüm insanlık bağlamında bir bütün olarak kavranması sorunu yatmaktaydı(13). Yeryüzündeki ana düşünme-konuşma eğilimlerinin («dil tip»lerinin) kendi aralarındaki bütünlük ilişkisi nedir? Lohmann'a göre özellikle «aşırı tip»ler olarak adlandırılan büyük dil tipleri mantıksal bir örgü içinde birbirine kenetlenmektedir; öyle ki burada tek tek mantıksal dilsel-yapıları bu bütünün dışında anlamak olanaksızdır. Bu dil aileleri içinde yalnız Hint-Avrupa dil ailesi gerçek anlamda tarihsel bir süreçle karşımıza çıkıyorsa da onun bu tarihselliğini yine ötekilerin kendi tarihleri karşısındaki davranışlarıyla *birlikte* düşünmek gerekmektedir.

Buradaki süreklilik-bütünlük ilişkisini kavramak üzere konuya daha yakından bakalım: Dillerin iç biçimini «anlama»da başvurulan zorunlu, kuramsal bir davranış «karşılaştırma»dır (bu anlamıyla «karşılaştırma» doğrudan dile değil de yazılı yapıtlara eğilen «yorumbilgisi» için sınırlı bir değer taşır, «gerekirse» başvurulur). E. Lewy haklı olarak her türlü karşılaştırmadan önce ilkin inceleme konusu olan dilin kuruluş ve yapısının, ardındaki tinsel tavrın gözönünde bulundurulmasını, sonradan birbiri karşısında değerlendirmeye geçilmesini öngörmüştü(14). Bu yöntemsel sakıntı, temeldeki doğruyu değiştirmiyor: belli bir dilin *özelliğinin, ayrımının* bilincine ilk kez karşılaştırmalı davranış içinde varıyoruz: Ama bundan daha az önemli olmayarak, «karşılaştırma»nın diller arasındaki «tinsel bağ»ı, «bütün»ün geçtiği bu yolu göstermesi gerekiyor bize. Peki bu karşılaştırma yönteminin bize tanıttığı parça-bütün ilişkisi nedir, parçadan bütüne, tek tek dil tiplerinden tüm insanlığın diline (tek bir dilmiş gibi) nasıl bir geçiş var burada? Yorumbilgisinin bir çok düşünürdeki ortak savını, yani -sanat yapıtlarında olduğu gibi- parçanın bütünü temsil ederek bu sürekliliği, geçişi sağladığı savını Lohmann'da «dil tarihi» kavramının araya girmesiyle *tek yanlı* (bu sözcük bir değer yargısı getirmiyor burada) yorumlanmış olarak yeniden buluyoruz: Gerçi her dil tipi olumlu bir biçimde (yani başka «olanak»lardan yoksun olmasına göre değil, kendi olanağına göre) tanımlanıyorsa da, bu dil tipleri içinde yalnızca biri, Hint-Avrupa dil tipi bir «tarih»i yaşamış, kendinden bir «tarih» yaratmış gözüküyor. Öyleyse, eğer tarih gerçekten bütünlük ise, «bütün»ü o temsil ediyor tek başına, temsil ettiği ölçüde de evrenselleşiyor, bütün insanlığın malı oluyor. Daha önce karşılaştırma yönteminin gerek Lohmann, gerekse Whorf'da hep Batılının kendisini, kendi dil-düşünme ilişkisini anlamasıyla sonuçlandığını, -uzağa atılmış gözüken bu okun dönüp dolaşıp atanın

ayakları dibine düştüğünü- belirtmiştim([15]). Tek yanlılık işte burada. Bunu burada ele aldığımız iki türlü «süreklilik» kavramı açısından yeniden şöyle anlatabiliriz: Lohmann'da parça ile bütün arasındaki süreklilik sonunda çizgisel, tarihsel süreklilikle örtüşmekte ya da en azından ona dönüştürülebilmektedir. Avrupa insanının kendini kendi tarihsel sürekliliği içinde buluşu gerçi ancak «bütün»de (insanlığın bütününde) temellenmektedir ama Avrupalının tarihsel sürekliliği de kendi başına bu «bütün»ü temsil etmektedir. Kendimi Avrupalı olarak kendi tarihsel sürekliliğime kenetlenmiş bulduğum anda tüm süreklilik sorunu bütün insanlık için halledilmiş olmaktadır adeta. İşte Lohmann'ın «birey» le «bütün», «tekil»le «genel» arasında öngördüğü kestirme buradadır. Az yukarda Lohmann'ın çabalarının Humboldt'un «etkinlik» («energia») kavramına tarih boyutunu getirmede yoğunlaştığını belirtmiştim. Bu tarih boyutunun -yukarıya Humboldt'tan yaptığım alıntıda açıkça vurgulanan- «bütünlük»ü zedelememesi gerektiği açıkça ortadadır. Böylece Lohmann «dilsel etkinlik»in belki nesnel bir «tarih» oluşturabileceğini gösteriyor ama «bütünlük»ün böylece zedelenmemiş olduğu ileri sürülebilir mi? Hint-Avrupa dil tipinin gösterdiği tarihsel süreç gerçekten bütünü temsil edecek tüm nitelikleri taşımakta mıdır kendinde? Pürüzsüz bir yetki midir elindeki yetki?

Lohmann yazılarının bir çok yerinde kendi anladığı anlamda dil tarihinin Gadamer anlamında bir «etki-tarihi» olduğunu söylemiştir([16]). Tarihsel süreklilik böylece yeniden pekiştirilmek, güvenceye bağlanmak isteniyor kuşkusuz. Nedir buradaki güvence? Tarihi bilmemizin tarihin kendisi olmasını tarih sağlıyor, gelenek olarak, bütün uygulamalarımızdaki kural olarak, «otorite» olarak. Tarihi bilmemiz tarihin bizdeki kendi etkisi ise, son söz daima tarihsel otoritenin ise, tarihte hiçbir değişiklikten, hiçbir patlama ve devrimden söz etmemek gere-

kirdi. Oysa biliyoruz Lohmann'ın dil tarihi anlayışı bunun tersini öngörmekte: Hint-Avrupa dilleri (herbiri az ve çok) başlangıçta oldukları aşamadan başka bir aşamaya varmışlardır, en önemlisi son aşamayla birlikte «düşünme» «dil»i bırakıp gitmiştir([17]). Bu bir patlamadır, her ne kadar bir patlamanın olacağı bu dil tipinin bilinçsiz varlığında önceden yazılıysa da, bu nokta «patlama»yı hafifletmemekte, olsa olsa açıklamaya yaramaktadır. Buradaki dönüşüm «tarih»in kendisidir: «İlk ve temel anlamın yok olup gitmesi burada dil tarihinin anlamıdır»([18]). Öyleyse Lohmann Gadamer'in düşüncesinden ister istemez uzaklaşmış olmamakta mıdır? Dönüşüm, patlama bütün bunlar yorumbilgisinin genel savlarıyla uyuşabilecek kavramlar mıdır? Bunların olduğu yerde «süreklilik» içinde varılan bir «bütünlük»ten söz edilebilir mi? Lohmann'ın vurgulayarak, yeniden ve yeniden ileri sürdüğü görüş, Hint-Avrupa dillerinin bugün vardığı aşamayla, yani «sözcük-dili» denilen, mantıksal -dilbilgisel bir aygıt aracılığıyla «terim»lerin «nesne»lere uygulandığı bu son -durumla *dil tarihinin, dolayısıyla tarihin sona erdiğidir.* Daha önce de açıklamaya çalıştığımız gibi, dile canlılığını veren şey, dildeki «intentionalite», böylece dili bırakmıştır artık: terimlerden kurulu bir dilde, bilim dilinde bir «anlatım», «canlılık» aramak boşunadır([19]). «Dil»i bir büyük anlam oyunu diye ele alacak olursak, Hint-Avrupa dillerinde bu oyundan usanan, yorulup bıkan adsız oyuncuların oyunu bıraktıklarını söyleyebiliriz. Çocuğun dil öğrenme sürecini alalım: başlangıcında bu süreç ne kadar şaşırtıcı bir yaratıcılıkla, kendi gücüne güvenen rahat bir taşkınlık ve oyunculukla doludur; bir yetişkinin dil kullanımında ise bu yaratıcılığın çoktan sona ermiş, sözcüklere belli anlamların yapıştırılmış olduğunu, konuşan için «dil»in tümüyle hazır bir varlığa dönüştüğünü görüyoruz. Oradan buraya varış ilginçtir: sevimlilikle, yanlış yapma korkusu olmadan yürütülen bir büyük «alıştırma» sona ermiş gibidir.

Lohmann'ın Hint-Avrupa dil tipinin genel yazgısıyla ilgili saptaması da bireysel plandaki bu örneğe benzemektedir. Hint-Avrupa dil tipi en olgun meyvasını vererek («öznenin dilden ayrılması», «öznelcilik») ölmüştür artık, bu «ölüm» dil tarihinin de sonudur, çünkü «tarih» Hint-Avrupa dil tipinden başka hiçbir dil tipinde yoktur. Peki ama böylece tarih sona ermişse, en son aşamada tarihsel bir aydınlanmaya erişmeye çalışan yorumbilgisi ayakta kalmış olabilir mi? Az yukarda Lohmann için dilin düşünmenin anlatımı olamayacağını, bu ikisinin ayrılmaz tek bir varlık oluşturduğunu saptamıştım([20]). Lohmann şöyle sürdürmektedir düşüncesini: «Şundan ötürü olamayacak birşeydir bu: tarihsel olarak ele alındıkta bizim «düşünme» dediğimiz şey... insanların birbiriyle doğal olarak konuşmasından bir çeşit ayrılma süreciyle meydana gelmiştir ve yalnızca böyle meydana gelebilirdi»([21]). Peki, ama «düşünme»nin dili bıraktığı bu noktada hâlâ «anlama»dan söz edilebilir mi? Düşünen öznenin dili bırakması, bir bakıma yorumbilgisinin kendi konusunu, çalışma alanının yitirmesi demek olmuyor mu? Bu soruya «evet» demeye zorlanıyoruz. Çünkü böylece ortada «anlatım» diye birşey kalmıyor, anlatanın «anlatım»la olan canlı ilişkisini kopardığı noktada. Tüm yorumbilgisi gizli anlamın açıklığa kavuşturulmasına dayanıyordu. (Dilthey'ın, Heidegger'in, Gadamer'in, Ricoeur'un anladıkları «yorumbilgisi» buydu.) Oysa bu durumda gizli, saklı olup da aydınlığa kavuşturulacak, kısacası yorumlanacak birşey bulamıyoruz artık (dil tarihinin sona ermesinin bir anlamı da burada: yani bilinçsizlikten bilince herşeyin geçmiş, Hint-Avrupa dil biçiminin kendindeki bütün gizliliğe güç ve gerçeklik kazandırmış olmasında). «Anlamak» dün olanaklıydı belki, ama bugün artık değil. Olsa olsa dünkü «anlama»nın bugün neye dönüşmüş olduğu üzerinde düşünebilirim; «anlamak» böylece «anlama»nın sona erdiği bu sınır durumu kavramak oluyor. Beri yandan tüm

yorumbilgisel çalışmanın mantıksal öndayanağı olan «bütünlük» kavramı da burada tehlikeye düşmüş olmuyor mu? Bütünlük, tarihin sona ermiş olması mıdır? Yoksa bu sona erişin ötesinde, Batı kültürünün vardığı bu doyum-ölüm noktası dışında hâlâ yaşam, hâlâ bütünleşmek umudu kalmış mıdır? Bir yandan «yaratıcı bir gücün sona erdiği» kaçınılmaz bir olgudur, ama öbür yandan da Humboldt'un «etkinlik» («energia») kavramı Lohmann için de hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Bu etkinlik, sürmektedir, insan oldukça sürecektir de. Öyleyse her türlü yorumbilgisel temellendirme için istenen «bütünlük» bu sona erişte değildir, onu hâlâ yürümekte olduğumuz yolda yeniden bulgulamamız gerekmektedir.

Bu sorunun sürdürülebilmesi için (henüz istenen çözüme varılmadığına göre) gözönünde bulundurulacak bir tek şu nokta kalmaktadır belki de geriye: özne dili bırakmıştır, ama öznenin dille ilişkisi yine de sürmektedir, bu ilişki anlatılanın anlatımla içiçe bir ilişkisi olmasa da. Çözüme götürecek yolu bulmak üzere şimdi de bu ilişkinin ele alınması, buradaki güçlüğe -bütünlüğün en çok zedelendiği yerde- katlanılması gerekmektedir.

XV.

«DİLİN GÜDÜMLENEBİLMESİ» VE BORGES'TE «YAPAY DİL» SORUNU

Lohmann'a göre düşünen özne «dil»i bırakmıştır, ama böylece çekilmemiştir sahneden, benzetmemiz yerindeyse, dilin içindeyken dışına çıkıp «dil»i karşısına, önüne almıştır. «Dil» artık onun elinin altında bir yerdedir, hazır, olmuş bitmiş birşeydir. İstediği gibi kullanıp denetleyebileceği bir biçimde ilk kez buyruğuna girmiştir: bu eğilimin bütün yapay dil kurma çabalarında «Basic English»de, «lojistik» de son noktasına vardığını biliyoruz. Bu noktaya varmada «fonematik yapının kırarması» diye belirlediğimiz olayın asıl rolü oynadığına, çağımızda özellikle yapısalcılığın temsil ettiği, tüm dilin bir «uzlaşım», her imin «nedensiz im» («signe arbitraire») olduğu görüşüne böylece gelindiğine daha önce değinmiştik(1). Bununla, Lohmann'a göre Hint-Avrupa dil tipi için zorunlu, kaçınılmaz olan bu süreçle yitirilen nedir? Dildeki anlatım gücü, «canlı anlam», «intentionalite». Daha önce üzerinde durduğumuz bu noktayı, benzer bir sonuca varmış olan Whorf'un sanat alanından verdiği bir örnekle örneklemeye çalışalım şimdi de. Whorf çağımızda sanatın -bir dil olarak- tüm simgesel, törensel değerlerden arınıp soyutlandığını, yalnız bir eylem hazzına dönüştüğünü, çağımızdaki tüm estetik duygusunun da buna göre tanımlandığını saptıyor: «Bizim kültürümüzde dans artık hiçbir simgesel ya da törensel

anlam taşımamaktadır, devinmedeki sevincin anlatımıdır o, müziğimiz de danslarımızın biçimlerinden şiddetle etkilenmiştir. Birçok spor türlerimizin içine bir «devinim şiiri» işlemiştir». Whorf'a göre tüm yontu, mimarlık resim gibi sanatlar için de benzer bir saptama yapılabilir(2). Whorf'un gözönüne sermek istediğini daha iyi ortaya çıkarabilmek için, Batının dans ve sporunu kendi geleneksel dans ve spor oyunlarımızla karşılaştıralım: hiç kuşkusuz tüm folklor danslarımız güreş, cirit vb. gibi sporlarımız yoğun bir simgesel anlatımla yüklü gözükecektir bize. Danslarımızda tüm dikkat devinişin, oynayışın kendisine değil, bu oynayışın gösterdiği, yüklendiği anlama çevrilmiştir (böylece örneğin kadın-erkek ayırımı halk oyunlarımıza kesinlikle yansır). Geleneksel sporlar ise baştan sona birer törendir; erkeklik gösterisi, gücüyle kendini kabul ettirme ön plandadır. Bütün bu karşıtlığı Hint-Avrupa dil tipinin tersine kendisinde renkli bir anlatım gücü taşıdığını sandığımız Türkçenin dil yapısından ayrı düşünmek olanaklı değildir herhalde. Hint-Avrupa dil tipine dönelim: Batının danslarında simgesel anlamın yitmesi, Lohmann'ın bu dil tipinde anlatım gücünün yitmesi («fonematik yapının kararması») olarak belirlediği olaya koşut bir biçimde anlaşılabilir. Beri yandan danslarda dikkatin salt vücudun devinişine yönelmesi de Lohmann'ın «sözcük dili» dediği dil aşamasında koşutunu bulmaktadır: «vücud»un karşılığı «sözcük»lerdir, devinimlerin karşılığı ise bu dillerde baskın hale gelen tüm sözdizimsel işlemler ve işlevler(3). Böylece insan vücudunun («sözcük»lerin) tüm simgesel değerini yitirdiği, (tıpkı «nedensiz im» gibi) «nedensiz» kaldığı bu düzen içinde başat olan yalnızca «devinişler»dir (dilbilgisel işlevler). Dans eden artık ağırlıksız kalan vücuduyla yalnızca eşlik etmektedir bu devinişlere: tıpkı dilde kararan fonomatik yapının «öznenin dilden ayrılması»na «eşlik» ettiği gi-

bi(4). İşte Whorf'un da, Lohmann'ın da Hint-Avrupa dil tipinin son durumuyla ilgili olarak çizdikleri tablo budur. Lohmann bu tabloda, Whorf'tan biraz daha ileri giderek bu dil aşamasının getirdiği politik-ideolojik sonuçlara işaret etmektedir: dilin böylece nedensizleşmesi, «anlam»dan yoksunlaşması onun toplumsal ve politik güçlerce «güdümlenmesi»ni kolaylaştırmaktadır. Bu öyle saltık, öyle güdümlü bir güdümlenebilme, bir nesneymişcesine dışardan oynanabilme noktasıdır ki, burada artık herşey kendi adının tam karşıtı bir adla adlandırılabilmekte, böylece gerçeklikte neyse onun tam tersi olarak gösterilebilmektedir. Bugün Avrupadaki tüm dilsel beyin-yıkama, radyodan televizyona, gazetelerden politik demeçlere değin, hep Batılının kendi dilinde vardığı bu son durumun elverişli tabanında tohumlanır gözükmektedir(5)

Şimdiye değin «son-durum» sözünü çokça kullandım. Yine de tarihsel bütünlüğe ve bu «bütün» de gerçekleşmesi istenecek insanlık-ereğine dönük ilgimiz «bu durumu kabul etmek zorunda mıyız?», «bundan sonrası ne olabilir?» gibi soruları dilimizin ucuna getirmekte. Arjantinli yazar Jorge Luis Borges'in «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» başlıklı, ele aldığımız konuya büyük yakınlıklar taşıyan deneme-öyküsü, Whorf ve Lohmann'ın düşüncelerinin kaldığı yerden başlayarak tam da bu soruların yanıtını araştırır gözüküyor. Tahmin edilebileceği gibi, bu «yanıt» kesin bir yanıt değil, yazar yalnızca geçmişte ve bugün Batı dünyasına egemen olan bir eğilimin köktenleşebileceği bir geleceğe (kendi varsayımlarının haklı gösterdiği alaycı bir kötümserlikle) dikkatimizi çekmek ve soruyu yeniden kendimize sormamızı sağlamak istiyor. Yorumbilgisinin burada tanıtılan ana sorun ve temalarını ele alıp sürekli canlı tutan bu öykü, Borges'in birçok deneme ve öykülerinde olduğu gibi, merakımızı yenileyen bir dizi tinsel-düşünsel dönüşümden oluşmakta: bir polis romanı gerginliğiyle ortaya çıkan bu dönü-

şümler bu tür romanlarda olduğu gibi pratik-maddesel dünya ile ilgili tek tek noktaların birbiriyle ilişkisini değiştirmiyor ancak, her dönüşüm daha önceki aşamayı bütünüyle yutup içine alıyor ve onu daha başka *düşünsel* bir aşama ve dönüşüme hazırlıyor. Öykü, «Uqbar» denilen bir ülkenin tarih ve kültürüne karşı yazarla arkadaşında nasıl olup da bir merak ve ilgi uyandığının anlatılmasıyla başlıyor: o ülkeden yetişme, ama oranın inançlarını paylaşmamış bir düşünürün ilginç bir özdeyişi çekiyor ilkin dikkatlerini. Bu merak ve ilgi zamanla bu ülkenin «dil»inden geçerek tarihine varmak isteyen bir araştırma tutkusu haline geliyor. Yazarla arkadaşının kitaplıklarda eski, garip ansiklopedileri devirerek buldukları ilk sonuçlardan biri bu ülkenin sanat ve yazınında düşgücünün ağır bastığı, destan ve söylencelerinin «Tlön» adlı bir düş ülkesi üzerine olduğu... Araştırma ilerliyor ve birden şu nokta ortaya çıkıyor: daha önce bu konuya eğilen yorumcu ve tarihçiler bu destan ve söylencelerin izini sürecek yerde birden bir *dönüşüm*le «Tlön»ü uydurup yaratmaya karar vermişler nasılsa: tıpkı Aldous Huxley'in ünlü «Cesur Yeni Dünya»sı («Brave New World») gibi bir «yokülke» («utopi») mi? Galiba bundan da fazla birşey: şimdiye değin kendini saklı tutan bir ökenin yönetiminde, «astronom, biyolog, mühendis, metafizikçi, ozan, kimyacı, cebir uzmanı, ahlakçı, ressam ve geometricilerden oluşan gizli bir dernek» bu yaratma işini birinci derecede üzerine alan ve daha da bir sürü uzman olmayan «Tlöncüler». Bir yok-ülke olmaktan çok bir ara-bul-ülkesi Tlön. Başlangıçtaki yorumcu ve tarihçilerin bu «yaratıcı»lara dönüşmesi öyküdeki bir hayli ilginç bir nokta, çünkü burada Dilthey'ın tüm yorumbilgisi için koyduğu yaratıcıyı «onun kendisini anladığından daha iyi anlamak» ödevini tüm yorumcuların yaratıcılara dönüştüğü bu sınırda neredeyse gerçekleşmiş buluyoruz. Bir çılgınlık mı, yoksa gizli alayı

mı Borges'in? Belki her ikisi de. Tlön denilen bu düşsel gezegenin düşün ürünleri gözden geçirilirken aşağıdaki filozoflara sürekli göndermeler yapılıp bir çeşit «parodi» de amaçlanmakta: Schopenhauer, Russel, Kant (adı anılmadan), Vaihinger, Spinoza, Hume, Berkeley, Meinong (bunların hepsinin idealist çizgide ya da en azından Russel gibi idealist izler taşıyan filozoflar olduklarını, Kant'ın ise yorumbilgisiyle yakın ilişkisi olduğunu şimdilik anımsatmakla yetinelim). Fakat Borges'in öyküsündeki en ilginç yerler Tlön'deki düşünme -dil ilişkisinin anlatıldığı yerler. Tlönlülerin dilleriyle düşünmeleri arasında sıkı bir ilişki var: «Bu gezegenin halkları -doğuştan- idealisttir. Dilleri ve bu dilin ürünleri -din, yazın, metafizik- öndayanak olarak idealizmi gerektirir. Dünya onlar için nesnelerin uzamdaki bir biraradalığı değildir; birbirinden bağımsız eylemlerin ayrı ayrı çıkışlı sıra dizileridir. Dünya zaman içinde ardardadır, uzamda değil»(6). Kendi dillerinin yapılarına («ad»ların olmaması, «ad»ların gösterdiği herşeyin «fiil» ve «sıfat»larla anlatılması) sıkı sıkıya bağlı kalan Tlön'lüler idealizmlerini eksiksiz bir «tekçilik»e («monizm») vardırmışlardır: maddenin varlığı -eğer yukardaki dilsel-düşünsel yapı karşısında hâlâ böyle birşeyden söz edilebilecekse- bir «aykırılık»tır ve «sofizm»lere yol açmaktadır, onlara göre. «Tlöndeki metafizikçiler doğruyu aramazlar, hatta bir kez olsun doğrumsuluğu bile aramazlar: şaşma ardındadır onlar»(7). Tlönlülerin kafasındaki «ide»ler gerçi eşzamanlı olarak bir araya getirilebilirler («tekçilik»e yol açan da budur), ama hiç bir zaman özdeşlenemezler; onların dünya görüşünde «özdeşlik» diye birşey yoktur. Varlıklardan da yalnız birisinin onları algılaması koşuluyla söz edilebilir: «Tlönde nesneler çift oluyorlar; insanlar onları unutunca, belirsizleşme ve ayrıntılarını yitirme eğilimini taşıyorlar aynı zamanda. Klasik örnek, bir dilenci oturduğu sürece varlığını sürdüren ve ölümünde de gözden yitmiş olan kapı eşiğidir.

Bir ara bir kaç kuş ve bir at bir anfiteatrın yıkıntılarını kurtardılar»(8). Borges'in bu satırlarda Batı Düşüncesinin idealizmiyle acı bir alaya giriştiği kesin. Ama düşgüçleriyle kendilerine bir ülke, bir tarih, bir kültür ve bu idealizmi yaratan yorumcuların öyküsü burada da kalmıyor. Sona doğru, -yeni bir dönüşümle- Tlöncülerin asıl gizli amacı ortaya çıkıyor: yukardaki bilgilerin toplandığı 40 ciltlik İngilizce «İlk Tlön Ansiklopedisi» Tlöncülerce başka bir dilde, *Tlön'ün dillerinden birinde* yazılacak bir ansiklopediye, giriş ve temel olarak düşünülmüş. Bundan sonraki ansiklopedi, Tlönce, yani bu uydurulmuş yapay dilde, bu dilin ürünü olan Tlön kültürü, bu uydurulmuş kültür üzerine yazılacak. («Orbis Tertius» bu birincisini izleyecek yeni dünyanın adı). Öykünün bitiminde şu tümceler bağlıyor konuyu: Eğer tanılamalarımızda yanılmıyorsak yüz yıl içinde birisi İkinci Tlön Ansiklopedisinin yüz cildini bulgulayacak. İngilizce, Fransızca ve de İspanyolca o zaman bu gezegenden silinecek.. Dünya Tlön olacak»(9). Burada Tlön'ün kültürü üzerine Tlönce yazmak isteği, yapay bir dil bulmak yani *gerçeklikte olmayan bir dili yaratmak* isteği, yukarda ele aldığımız Hint-Avrupa dil ailesinde «dilin güdümlenmesi» eğilimiyle tutarlı, onu daha köktenleştiren, son bir gelişme aşaması olmakta. Bir bakıma Whorf'un ve Lohmann'ın irdeledikleri şu «Basic English» örneğiyle yaratılmak istenen de Borges'in buruk bir biçimde sezdiği bu geleceğin öncüsü sayılabilir: «nesneleşmiş» bir dilden sonra «yaratılmış» yapay bir dil gelebilir olsa olsa. İşte Lohmann'ın dilden kopan öznesini bekleyen yeni görev! Dilin içinde yaşayan, kendisine bir dil yaratabileceğini düşünmez bile. Ama düşünen özne o kadar çok kendi doğal (?) dilinin dışına çıkmıştır, o denli «dil»siz kalmıştır ki, yapay bir dil kurmaya da hazırdır. Dil güdümlemedeki amaç, böylece, tümüyle tanıma göre yaratılmış bir dille en yetkin biçimde gerçekleştirilebilecektir kuşkusuz. Borges'in öyküsü bu sonu-

cuyla özellikle Lohmann'ın görüşlerine doğrudan doğruya bağlanmış gözüküyor. Uymaz gibi gözüken tek nokta bu öyküde «dil yaratma» girişimi yorumbilginlerinin (bizim öyle adlandırmak istediğimiz kimselerin) ya da onlarla şu ya da bu ilişki içinde olan kimselerin yapmış olmaları, dolayısıyla tüm yorumbilgisel çaba ve girişimlerin bu ölü noktaya varmasıdır.

Elbette ki yorumbilgisi de zaman zaman «anlama»ya çalıştığı zaman zaman da çıkmazlarını gösterdiği, Hint-Avrupa dil tipine özgü dilsel-düşünsel gelişmenin, bu gelişmeyi temsil eden gelenek ya da geleneklerin bütünüyle dışında düşünülemez. Lohmann'ın bütün çabaları da bu «dil tarihi»nin kendi içindeki değişik eğilimlerin bir toplamı olduğunu kanıtlamaya yönelmemiş miydi? Uzaktan ve toptan bakıldığında (Borges'inki de böyle bir bakış) yorumbilgisi ve onun öndayanakları da, «sözcük-dili» de hep aynı geleneğin çeşitli oluşumları, kendi içindeki çelişkileri gibi gözükmekte. Borges'in sanatlı abartma ve köktenleştirmeleri bizi olay karşısında daha çok uyarmak amacını güdüyor kuşkusuz. Bu daha çok uyarmak isteğinin nedeni ise şimdiye değin Borges'in öyküsü açısından yeterince üzerinde durmadığımız, yorumbilgisi sorun bağlamı içinde de doğrudan adıyla anmadığımız önemli bir konuda: bütün Tlönlülerin (daha doğru olarak Tlöncülerin) «idealist» olmalarında ve yorumbilgisinin genellikle «idealizm»le olan ilişkisinde. Yorumbilgisinin başlıca temsilcilerinin, Dilthey'in, Heidegger'in, Gadamer'in ve bu arada Lohmann'ın da idealist bir gelenekle yakın ilişkiler içinde oldukları ortada olan bir olgudur, sanıyorum: örneğin Dilthey'in «yaşam» kavramı idealist bir renk taşımaktadır, tarihin bilgisiyle kendisinin özdeşleştirilmesi -«tarih»i tarihin bilgisine indirgediği ölçüde- yine idealist bir yaklaşımdır konuya. Ama bu idealizm Borges'in Tlöncülerin olumsuz dünyası olarak gösterdiği noktalarda daha da çok yapışabilmektedir yorumbilgisine. Ne-

dir bu noktalar? Borges'in bir çok deneme ve öyküsünde işlediği başlıca tema, insanların başlangıçtaki bir «khaos»dan bir «kosmos» yaratma çabalarındaki başarısızlıklardır. Bu trajik durum «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» öyküsünde doğrudan Tlön'lülerin dillerine yansır: onların dilleri «kargaşa»ya «düzen» getirme girişimlerinden başka birşey değildir. Tlöncülerin kollarını sıvayıp bu dili yaratmaya kalkışmalarında ise bu trajedi doruk noktasına çıkar: «Tlön bir labirent olabilir ama yine de insanlarca tasarlanmış bir labirenttir, planının çözülmesi insanlara düşen bir labirent»([10]). Tlön örneğiyle şunu göstermek ister Borges: «anlama» çabaları ne denli insana yakışır çabalar da olsa, insanlar böylece bir çıkmaza girmişlerdir. Bunun da Tlönlülerin (ve Tlöncülerin) idealizminde saklı iki ana nedeninin olduğu söylenebilir. Bu nedenlerden ilki Tlön'ün kuşaktan kuşağa büyüyen tek bir saplantı olmasında, Tlönlülerin (ve Tlöncülerin) gözlerinin Tlönden başka birşey görmemesinde (bu nokta en iyi Tlönlülerin «tekcilik»inde anlamını buluyor), ikincisi de yine bu idealizmin ardında saklı -ve kuşkusuz kendi varsayımlarının sonucu olan- dünyaya sonuna kadar düzen verme isteğinde ortaya çıkmaktadır. İlginçtir ki, her iki eleştirel nokta da dil tiplerine eğilen yorumbilgisini bekleyen tehlikeler arasındadır. Dil tiplerine yönelik anlama çabalarının Lohmann'da da, Whorf'da da belli bir ölçüde kendi dil ve kültürlerinde merkezleşmiş olduğuna ve bunun getirebileceği sakıncalara daha önce zaten değinmiştim([11]). Tlöncülerin kafalarında bir saplantı haline gelen «Tlön»le bu kendi merkezciliğin ağır bir eleştirisi yapılıyor bu öyküde. Beri yandan, dil tiplerini tek bir bütün içine yerleştirip orada görme çabası aşırı biçimine vardığında eleştirilen «yapay dil»lerle bir düzeye düşebilir, yani bu çaba da «dünya»ya eksiksiz bir düzen verme isteğinin kurbanı olabilir. Katı biçiminde ve tek yorumla, yani yalnızca belli bir dil ve kültürün tarihsel bütünlüğü olarak

ele alındığında «bütünlük» yaratma, körükörüne bir düzen verme tutkusuyla sonuçlanabilir. Bu ise bireyi genelin altına yerleştirmek değil, bireyi başka bireylere vardıran yollarda koruyarak bütünlüğe erişmek isteyen yorumbilgisinin -örneğin Dilthey'daki- özüne aykırı düşer. Yapılması gereken Lohmann'ın Whorf'un bilimsel olarak çözümledikleri, Borges'in ise -kimsenin çıkış noktası bulamadığı- bir labirent benzetmesiyle anlattığı «dilin güdümlenebilmesi» durumunun ne olduğunu iyi kavramaktır. Nesneleşmiş dil, *güdümlenen dil yaşayan dilin bir yadsınmasıdır.* Bu yadsınmanın ortadan kaldırılması ve «dil»in -daha doğru olarak çeşit çeşit insan dillerinin, insanlığın bu kültür yaratan organlarının- kendi canlılığına dönmeye bırakılması, Humboldt'un dilden anladığı şeyi geçerli kılmamızı sağlayacaktır. Dil bütünlükse, bu bütünlüğe erişme çabaları onun en çok zedelendiği noktayı kendisine çıkış noktası olarak almalıdır. Dil «etkinlik»tir, bu «etkinlik»i bir doğa gücüymüş gibi boyunduruk vurup kullanmak isteyen tüm toplumsal-tarihsel güçler en azından kendi bindikleri dalı kesmektedirler. Çünkü -Lohmann'ın yazılarının tümünden çıkacak sonuca göre, herhangi bir «dil»in güdümlenebilmesinin koşulu yine «dil» olmak gerekir.

SONUÇ
VE
GERİYE - BAKIŞ

A — SONUÇ

Bu çalışmada baştan beri irdelediğim sorun şu oldu: «anlayan bir tarih»in (dilsel yapıtların yorumuna dayalı genelgeçer bir kültür tarihinin) kurulması olanağı. «Yorumbilgisi» («hermeneutik) için çok belirleyici olan bu sorunu yeryüzündeki *diller* temeli üzerinde oturtulmasının anlamını ve önemini göstermeye çalıştım: bunu yaparken de Johannes Lohmann'ın -ve belli bir ölçüde de Benjamin Lee Whorf'un- bu konuyla ilgili, bu alanda şimdiye kadar «tek» olarak kalan görüşlerini kendime başlıca bir düşünme modeli olarak aldım. Bu durumda izlediğimiz sorun şu oldu: ulusların dillerine bakarak, onların «iç biçim»lerine göre yorumlayarak «tarih»lerini, giderek bütün bunların karşılıklı ilişkisinde «insanlık tarihi»ni anlayabilir miyiz? Lohmann'da bu sorunun yanıtı kesinlikle olumludur. Daha önce, bu çalışmanın III. Bölümünde yorumbilgisinin bugünün dil-kültür durumunu temel bir duruma göre *anlayıp* aydınlatmaya çalıştığını saptamıştım: bu temel-durumun adı örneğin Dilthey'da «yaşam» ya da «yaşam ve tarih»i, Heidegger'de «varoluşun tarihselliği»ydi. Özellikle dil tiplerini konu alan Lohmann'ın yorumbilgisinde ise, tüm dille ilgili «anlama» çabalarımızın yöneleceği temel-durum Humboldt'un «dilin iç biçimi» dediği şey olmaktadır. İşte dil tipleri alanında «anlayan tarih»i olanaklı kılacak temel kavram budur; ancak bu işi gerçekleştirebilmek için, Humboldt'a göre tüm dil tipleriyle ilgili biçimlerin de ardında onların genel (ve en temel) kavramı olarak yer alan, tüm dillerin özünü oluşturan

«*etkinlik*» («energia») kavramına dönmek ve ona *tarihsel boyut kazandırmaya* çalışmak gerekmektedir. Lohmann'a göre yapılacak iş işte budur. Bu nokta, şimdiye kadarki çeşitli eleştiri ve değerlendirme çabalarımız içinde bizim de *zorunlu* ve *temel* olarak gördüğümüz noktadır. Dille ilgili hemen hemen başka hiçbir tanım dilin yaratıcı yönünü «etkinlik» kavramı kadar kesinlikle ortaya koymamakta ve bu denli genelgeçerlik taşımamaktadır: eğer «kültür»den belli bir yaratıcılığı anlıyor, ama aynı zamanda bu yaratıcılığın evrensel olduğunu kabul ediyorsak kültür-tarih ilişkisine «dil»den yaklaşımımızda bu kavram gerçekten zorunlu bir çıkış noktası olmaktadır bizim için. Lohmann da buradaki kuramsal zorunluluk üzerine kurmuştur bütün düşüncelerini. Bu kavramın bu türlü yorumbilgisel bir çalışma için temel olabilmesine gelince, bunu biraz daha açıklamaya gerekseme var. Yukarda, bu çalışmanın özellikle XIV. Bölümünde Lohmann'ın görüşlerinin takıldığı güçlükleri ele aldık ve göstermeye çalıştık ki, Lohmann dünya dillerinin kardeş olduğuna, bunların birlikte yaşamasındaki önem ve değere inanmakla birlikte, eşitler arasındaki birinciliği Hint-Avrupa dil tipine vermektedir. Niçin? Çünkü bütün öbür diller «tarih»siz dillerdir ve yalnız Hint - Avrupa dil tipi bir «dil tarihi»ni göstermektedir kendi yapısı içinden. İnsanlığın tüm yaratıcı, patlamalarla dolu tarihini bütün insanlık adına yalnızca insanlığın bir bölümü özgün olarak yaşamış olmaktadır sonuçta; Arap-İslam dünyası ise bu «tarih»e dolaylı bir katkıda bulunmuştur. Burada şunu sormaya gerek var: Lohmann'ın bu saptamasının kendisi tarihsel bir saptama mıdır, yoksa tüm geleceği de kapsamakta mıdır? Eğer bu saptamanın kendisinin de konusu gibi tarihsel bir nitelikte olduğunu kabul edeceksek (daha çok budur doğru olan), o zaman geleceği neyin temsil ettiğini sorabiliriz. Gelecek için çözümü, öyle sanıyorum ki, Humboldt'un geçmiş ve şimdiyi olduğu kadar geleceği de sü-

rekli yaratıcılığıyla önüne katmış götüren dilsel «etkinlik» kavramında aramalıyız. Şöyle düşünmeye başlayabiliriz: Humboldt'un «etkinlik» kavramıyla genel ve bilinen anlamda «tarih» kavramını karşılaştıracak olursak, bunlardan belirleyici ve temel olanın «etkinlik», belirlenip temellendirmesi gereken kavramın ise «tarih» olduğunu görürüz (yoksa tersini değil). Denilebilir ki, Lohmann'ın bu temel kavrama tarih boyutunu getirme girişiminin, buna karşılık olan koşut bir yaklaşımla bütünlenmesi gerekir: yani «etkinlik» kavramını «tarih» olarak yorumlarken, aynı zamanda «tarih»i de «etkinlik» kavramıyla belirlemeliyiz. Bu nokta -bu türlü söylendiğinde yeni gibi gözüküyorsa da aslında çeşitli bağlamlarda tam sonuçlandırmadan bıraktığımız düşüncelere bağlanıyor. Şöyle ki Humboldt'a göre dilsel etkinlik her ne kadar «gelip geçmekte olan birşey» ise de bu «gelipgeçme» süreklidir, bu süreklilik içinde «konuşmanın bütünü», «bağlantılı söylem»dir ilk karşılaştığımız şey (bu noktayı yine XIV. Bölümde ele almıştık). Etkinliğin daima bir «bütün»ün etkinliği olması, etkinliğin kendi kendini bir yoldan kavradığını, kendisine tutunduğu, bu etkinliğin her «an»ının birbirine örüldüğünü gösteriyor, yoksa kayıp giden, geçici birşey bütünlük oluşturamazdı. Liebrucks da dili «ses veren bir halı»ya benzetmişti; bu halı benzetmesine Lohmann'ın da dünya dillerinin birbirine örülüşünü anlatmak için başvurduğunu görmüştük (yine aynı bölümde). «Tarih» ve «bütünlük» kavramlarının aranan mutlu bireşimi («tarih»in bir bütün olarak anlaşılması, «bütün» kavramının tarihsel bir bütün olarak somut insan gerçekliğine kavuşturulması) bu noktadadır belki de. Kendi ana dilimizde söylediğimiz her sözcükle henüz söylemediğimiz sözcükler de yaklaşıyor bize, sonunda bir halının üstünde yürür gibi oluyoruz; ama bu halının üstünde canlı yerlerin yanında aşınmış yerler, artık görülmeyen biçimler de yok mu, bu halı bütünüyle bir «tarih» değil mi? Bu halının değeri eski olmasıyla daha da artmıyor mu? Ya öteki diller, üzerlerinde

başka insanların dolaştığı öbür halılar? Bütün bu halıların tıpkı camilerde yerlere serilen halılar gibi birbirine eklendiğini göstermek, birinden ötekine geçilebileceğini ve bütün bu halıların bir «tarih»i olduğunu ve hepsinin belki de serili oldukları yerin tarihinde birleştiklerini... Bunun için belki de bu halıların ana biçimlerini simetri vb. yönünden karşılaştıran, büyük birimlere yönelik çalışmalar yanında dokunuşlarını, iplik ve örgülerini karşılaştıran çalışmalara («tümce»lerin yanında daha küçük dilsel birim ve işlevleri karşılaştıran çalışmalara) gereksinme yok mu? Lohmann'ın görüşlerinin karşılaştığı güçlük karşısında geçen bölümün sonunda önermek istediğimiz olası çözüm, yani dildeki güdümlenme olayı karşısında dilin canlı varlığına dönüşü de dilin bu anlamda «etkinlik» olarak tanımına dönüş olarak anlamak gerekecektir. Görüldüğü gibi Humboldt'un başlattığı, Whorf'un, Lohmann'ın sürdürdüğü çalışmaların yeni bir geleceği olduğunu ileri sürmek hiç de yanlış olmayacaktır: Dillerin ve insanlık tarihinin bütünlüğü daha kazanılması gereken birşeydir.

B. GERİYE BAKIŞ

(Burada, yukarda varılan sonucu daha da bir sağlamlamak üzere geriye doğru bir bakış atmak, işlenilen konuyu temel sorunlar açısından son bir kez irdelemek istiyorum. Böylece hem varılan sonucun kapsamı önce ele alınan kavramlara göre daha iyi aydınlatılabilecek, hem de bu tür çalışmalar için öngörülen «gelecek»e böylece daha bir yakınlaşma sağlanabilecektir. Buradaki «geriye-bakış» kendiliğinden bir «ileriye-dönüş»ü içermektedir.)

a) *Kültürün Dilsel Arka Planı ve «Bunalım».*

Genellikle «dil'in içinde yüzüyoruz, ister Avrupalı, ister Türk olalım değişmeyen bir yazgı bu. «Ol mahîler ki derya içredir deryayı bilmezler» dizesi tek insanın dille olan ilişkisine ne kadar da uyuyor. Hem yüzüp hem de derya içinde olduğunuzu bilmemiz başka türlü bir aydınlanmayı, bilinci gerektiriyor. Bunu bildik diyelim, kabul ettik ki «ol mahîler» şu bizleriz. Bu kadar düz, tek yönlü bir özdeşleştirme mi burada istenen? Elbette ki hayır. Denizdeki balıkların bilinçsizliği yerine öngörülen şey, kuşkusuz bir çeşit «kendini tanıma», «kendini bilme» oluyor; yine de bu tür «kendini bilme'yi, bir «kendinde derinleşme», «kendine kapanma» olarak gizemci bir biçimde anlamamalı, çünkü olayın kendisinde gizemli hiçbir yön yok. Denizdeki şu ünlü balıklar bir an için kendilerini bilselerdi, böylelikle ilkin neyi bilmiş olurlardı? Kuşkusuz kendilerinin tam şu «deniz» denilen nesne için, onun içinde yüzmek üzere yaratılmış olduklarını, solungaçtan kanada kadar herşeylerinin bu ortama uygunluk gösterdiğini, ortam-

la aralarında canlı *bir bağlantı* olduğunu. Dille bireyin ilişkisi de bundan ayrı değil; belli bir dille onu konuşanlar arasında koparılamayacak, kendi özgünlüğüne göre kavranılması gereken bir ilişki var. Hem de bu ilişkiyi hangi ucundan ele alırsanız alın aynı sonuca varacaksınız. Dili alın, onun kişiyi yansıttığını göreceksiniz (kuşkusuz buradaki «kişi» «birey» değil, belli bir dil konuşan topluluğun bütününü temsil ediyor). Kişiyi alın, onun düşüncesini alın, «dil»inin belirlenimini bulacaksınız orada. Bir uygunluk, birbiri için olma, *görecelik* var orada. B.L. Whorf bu ilişkiyi anlatmak üzere «dilbilimsel görecelik ilkesi» deyimini kullanıyor:

«Böylece yeni bir görecelik ilkesi elde ediyoruz, bu ilke şunu söylüyor: kendi dilbilimsel arka planları benzer ya da herhangi bir yoldan ortak bir paydaya vurulabilir olmadıkça, özdeş fiziksel olgulardan kalkan bütün gözlemciler özdeş bir dünya tasarımına varmazlar»(1).

Ne demek istiyor Whorf? Gerek Whorf'un, gerekse Lohmann'ın bilimi ve bilimsel düşünme tarzını Hint-Avrupa dil tipiyle sıkı sıkıya ilişki içinde gördüklerini biliyoruz.

Yukardaki tümcede «dünya tasarımı» yerine «bilimsel düşünme» de denilebilirdi. Bilimsel düşünme dünyayı içindeki tüm nesnelerle bizim için *belli bir biçimde düzenler*. İşte bu düzenleme işinde, diyor Whorf, düzenlemeyle böylece düzenlenen nesneler ve olgular arasında doğrudan doğruya bir ilişki bulunduğunu sanmak yanlış olur. Olguların kendi yasalarını düşüncelerimize buyurduklarını söylemek bir kuruntudan başkası olamaz. Olgularla düşünme tarzımız (burada «bilimsel düşünme») arasında zorunlu ve gerçek anlamda hiçbir ilişki yoktur. Düşünme tarzının ilişkisi «dil»edir. «Dil»le düşünme arasındaki ilişkidir ki düşünmenin belli bir düşünme, yani buradaki örnekte bilimsel düşünme olmasına yol açıyor. Başka bir deyişle, bilimsel düşünmenin kendisine «arka plan» olarak aldığı belli, -bütün bilimsel düşünenlere ortak- bir dil yapısı var. «Bi-

lim», «dil»le düşünme arasındaki belli bir *bağlantının* ürünü ancak, ilkin bu bağlantı olmadan, yani dille düşünme -bize dil yapısının gösterdiği gibi- belli bir biçimde birbirine bağlanmadan, «bilim» diye birşeyden söz edilemiyor. Şimdi bu bağlantıyı ve onun içerdiği göreceliği gerçek bağlamına oturtmak üzere, Whorf'un yukardaki saptamasının içerdiği kimi noktaları aydınlığa kavuşturmaya çalışalım.

İlkin, dille düşünme arasındaki bu görecelik, sorunun ağırlığını zorunlu bir biçimde dille düşünmenin *bağlantısına* kaydırmakta. Yani bu bağlamada ne dil, ne de düşünme son veriler değil, artık çözümlenemez ögeler değil, bunların ardında, Whorf'un deyişiyle «dilbilimsel arka plan»ı oluşturan bir bağlantı var. Bu arka plana geçtiğimiz, onu elde ettiğimiz zaman, gerek «dil»in, gerekse «düşünme tarzının» bu «bağlantı» tarafından yönetildiğini, bu bağlantıyla bağlananlar olarak yeni bir anlam kazandığını görüyoruz. Son söz, ne düşünmede, ne dilde, hayır, bunları dinamik bir biçimde birbirine bağlayan bağlantıda. Bu çok önemli bir nokta. Daha önce yaptığımız bir karşılaştırmayı analım: Latince «haec puella pulchra est» tümcesinin Türkçe «bu kız güzeldir» tümcesine -sözdizimi açısından- «sözcük sözcüğüne benzer bir görünüm» de olduğunu, ancak yine de Türkçenin bu tümcede dışlaşan dilsel «iç biçim»inin çok ayrı olduğunu saptamıştık. Lohmann buradaki *ayrılığın* son bir çözümlemeyle «*kullanılış*»taki bir ayrılık olduğunu söylüyordu([2]). Whorf ise aynı şeyi anlatmak için «anlamlandırıcı davranış» («significant behaviour») deyimine başvurmaktadır([3]). Gerek «*kullanış*» gerekse «anlamlandırıcı davranış» hep bu dille düşünmenin «arka planı»nı oluşturan bağıntıyı anlatmaktalar bize. Düşünmeyi dile, dili düşünmeye bağlayan şey, dilin belli bir kullanılışıdır; bu öyle bir kullanıştır ki, tüm sözcükbilim, dilbilgisi, sözdizimi üzerinde bir «son söz» olarak geçerlik kazanır, dil denilen dizgeyi son bir ay-

dınlığa kavuşturur, yani onu o dili konuşan topluluğun «düşünüş»üne *bağlar*. Bu bağlamda başat olanın «bağlantı» olduğunu kabul etmekle dille düşünme tarzını zorlama ve yapay bir biçimde birbirine yakıştıran, bu konuda -kavramlardan biri ya da öteki için- için boş genellemelere giden tutumlardan kaçınmış oluyoruz demektir. Çünkü artık yalnızca bu «bağlantı»ları -ortaya çıktığı yerde ve ölçüde- izleyeceğiz, böyle bir bağlantı kurulmadığı yerlerde de kuruntuya kapılmayacağız. En başta «dil»i ya da «düşünme»yi tözleştiren, bunlardan birini ya da ötekini tek başına bir açıklama tabanı haline getiren görüşler karşısında durumumuzu sağlama almış oluyoruz. Konumuzu metafizik kavramlar değil, canlı bağlantılar, kaçınılmaz göreceliklerin damar ve sinirleri yönetiyor. «Dil»lerde onların göreceliğini tanımayı öğreniyoruz. Bu bağlantıyı ancak *bağlama ilişkisinden* öğreneceğiz; bu ilişki ise -yakın bir bakışla- aynı zamanda böylece bağlananların *bağlanma tarzını* açıklayacak bize. «Dil» ile «düşünme tarzı»nın birbirine bağlanışındaki özellik nedir? Daha yakın bir bakış bize şunu gösterecek: «dil»le «düşünme» ilişkisinde, böylece bağlanan ögelerden «dil», «düşünme»ye göre *vurgulanmış, altı-çizilmiş* olarak verilir bize. «Düşünme» ise «dil» karşısında, ona göre düşünüldüğünde *vurgulanmamış, altı-çizilmemiş* bir öge olarak gözükür. Yani belli bir dil tipiyle ona karşılık olan -toplumdaki- düşünme tarzının ilişkisinde öne fırlayan, başı çeken, ağırlık koyan birincisidir. Örneğin Hint-Avrupa dil tipi gövde-bükümü, kopula v.b. gibi ana belirlenimleriyle, Avrupalı insanın düşünme tarzının (bilim, «felsefe») oluşumunda *baskın* rol oynar. Lohmann'a göre, dil düşünmenin ta kendisidir; ama bu tümcede vurgu «dil»in üzerindedir.

Görülüyor ki, Whorf'un «görecelik» kavramı Humboldt'tan beri «dilin iç biçimi» denilen şeyin belkemiğini oluşturmakta, şimdiye değin bu kavram üzerine söylenenler de asıl bu noktada bir merkeze ka-

vuşmakta. Kuşkusuz Lohmann'ın bu konudaki görüşlerinin altında da bu belkemiği yatıyor. Ancak ben burada biraz daha ileri giderek, «görecelik» ve «bağlantı» düşüncesinin konuyu tüm zenginliğiyle ele almamıza yardım ederken, bir yandan da sınırlamamızı, yersiz yakıştırma ve aşırılıklardan kurtarmamızı sağlayabileceğini vurgulamak istiyorum; bu açıdan da sorunun tüm bilimsel geleceği bu doğrultuda yatmakta. Biz bu gelecekten gözlerimizi ayırmadan Whorf'un yukardaki tanım ve saptamasının içerdiği temel noktaları göstermeğe devam edelim.

Whorf «benzer» ya da «ortak paydaya vurulabilir» (İng. «calibrated») «dilbilimsel arka-plan»ların sözünü etmekte. Sözgelimi İngilizce, Fransızca, Almanca, bu dil ve onların ait olduğu kültürler çerçevesinde *düşünen* öznelerin dilbilimsel arka-planlarıdır. Bunların «ortak payda vurulabilmesi» karşılaştırmalı dil tipolojisi açısından aynı dil tipine, yani «Hint-Avrupa dil ailesi»ne ait olmaları demek oluyor kuşkusuz. Ama bu ne demek? Tekbaşına bir dili -tekil olarak- ele alalım, onun «ortak bir paydaya oturtulması» ne anlama geliyor? Temeldeki nasıl bir olguyu gösteriyor bu? Şöyle düşünmeye başlayabiliriz: hiçbir dilin kendisi bir «ortak payda» değil (yani elimizde hazır bir «ortak payda» yok), ancak her dil -gerektiğinde- bir ortak paydaya oturtulabiliyor, ya da daha -doğru olarak- oturduğu gösterilebiliyor. Nasıl oluyor bu? Bu ortak paydaya oturtma işinde yolumuzun «değişken»ler («Variant») üzerinden geçerek belli bir «değişmez»e («Invariant») doğru ilerlediği söylenebilir, söylenmelidir. Bir dili mi ele alıyorum, ilkin sözel «değişken»lerle karşılaşacağım kesin; günlük konuşma dikkatimizden sürekli kaçabilen bu değişebilirliklerle, zaman zaman «keyfe kalmış», «bireysel» gibi gözüken anlatımlarla dolu değil mi? Sözcüklerin anlamları bir bağlamdan ötekine, az ya da çok değişmiyor mu? Peki ama bu «değişken»ler nasıl olup da bir değişmezi gösteriyorlar. Dili bu çeşitli kullanışlarımızın durgunluğa varıp dinlendiği *tipik noktalar* nasıl olu-

şuyor? Buradaki değişken-değişmez ilişkisinin, gerek Merleau-Ponty'nin, gerekse Lohmann'ın ele aldığı ve izlediği biçimiyle «dilsel İntentionalite» kavramında en iyi anlatımına kavuştuğunu savunuyorum. Konuştuğum, bir kimseye birşeyler aktarmaya çalıştığım sırada, kullandığım her sözcük ilkin kendi bireysel seçimime uyuyormuş gibi gözükür; kendi ruhsal durumumu anlatmak üzere adeta sözcük beğenmemekteyimdir; tümcelerimi ise söylemek istediğimi en uygun anlatımla anlatmak üzere yarım yarım bıraktığım bile olmakta... Bu çabalarım içinde birden yalnız olmadığımı, konuşurken tam da dilin kendisince desteklendiğimi algılarım. Eğer «eksiksiz anlatım (Dilthey'ın deyimidir bu) diye birşey olacaksa, sonunda bunu kendi bireysel zorlanmalarımla, dil karşısındaki «kapris»imle elde edemiyeceğimi, tam tersine bu anlatıma asıl dili benim adıma konuşmaya bıraktığım nokta ya da noktalarda varabileceğimi anlarım; gerçek «düşüncem» benim için kendi kendine örgütlenmektedir. Bir bakıma yapılmış ve yapılmakta olan bir büyük «hazırlık»tır o. Bana düşen bu hazırlığa katılmak ve sonuçları almaktan başka birşey değildir(4). Dilin kendindeki bu «demeklik», bu «demek-istema», bu dilsel «intention» çeşitli dilsel değişkenleri belli bir değişmeze doğru ortalayıp doğrulayan şeydir, giderek, denilebilir ki, dilsel intention çeşitli değişkenlerle ilişkisi içinde kavranan o değişmezin kendisidir. Gerçekten de, dillerle ilgili tüm yorumbilgisel «anlama» sorunu, dil yapılarının ardındaki düşünce-davranma bütününün kendi özel belirlenimine göre kavranması sorunu, burada, bu «değişken»leri bir uçtan bir uca kuşatan «değişmez»in ortaya çıkarılması işinde somutlaşmaktadır. Evet, ilk bakışta bana epey bireysel gelen bir biçimde konuşuyorum, ama konuşmamla aynı zamanda *anlıyorum*. *Anlayan bir konuşmayım*: yani söylediğim her sözcükle birlikte aslında «dil»in bütününün orada benim için, benim adıma hazır beklediğini, *anlaşılmayı* beklediğini görüyorum. Kuşkusuz, yalnız konuşurken anladığım

değil, anlarken konuşmaya başladığım ve konuştuğum durumları, bunların birinden ötekine geçtiğim aralıkları da tasarlayabilirim. Şöyle bir örnek alalım: Kimi zaman birşeyi anlayıp anlamadığımızı göstermek için anlatmayı denemez miyiz? Buradaki «anlatma» önceden olup bitmiş bir «anlama»nın sonraki bir dışlaştırılması sayılamaz, aslında gerçek anlamda şimdi anlıyorumdur, yani anlatarak, konuşarak ve kuşkusuz en başta kendim için. Daha doğru olarak, şöyle: başkasının konuşmasını *anlama* çabam, o edilgin dinleyişim içinde henüz sessiz olan bir konuşma zaten oradaydı. O anda bile kendi sözcüklerime çeviriyordum dinlediğim şeyi. *Konuşan bir anlama:* İşte buydum o sıra. Şimdi o gizli, sessiz konuşmaya gerçeklik ve ses kazandırıyorum. Ancak bütün bu geçiş ve değişmeler içinde dilsel bir intention daha çok belli ediyor kendini. Anlayıp anlamadığımın başkasınca denetlenmesi de yine dildeki bu «nesnel intention»un sınırları içinde oluyor. Bir konuyu kendi sözcüklerimle yeniden anlatmama dilbilim «dil içi çeviri» adını veriyor. İşte burada yapılan çeviri düpedüz bir yineleme ya da eşanlamlı olduğu daha önceden güvencelenmiş sözcükleri bulma işlemi değildir. Buradaki çeviri daha çok *dilsel değişkenleri ilkin kendi oyunlarında serbest bırakmaya,* sonra da bu çeşitlenmelerin, değişkenliklerin kendi içlerinden gösterecekleri değişkeni yakalamaya yönelmiştir(5). Belli bir dil tipinin öz belirlenimini göstermek üzere Humboldt'un «dilin iç biçimi», *Whorf*'un «anlamlandırıcı davranış», Lohmann'ın (ve aynı zamanda Merleau-Panty'nin) «dilsel intention» diye adlandırdığı şey, işte değişkenlerin bu oyununda kendini ele veren «değişmez»dir. Lohmann şöyle diyor: «*Her doğal dil ilkin ve herşeyden önce «düşünme biçimi» olarak vardır,* bu da bu «düşünme biçimi» içinde düşünen kimsece olduğu gibi tanınıp bilinmez, çünkü kendi düşüncesinin ona çok doğal gelen yollarından oluşmuştur yalnızca. Bu nedenle de, belli bir düşünürün kendi dilinin «etkisinde» kaldığı gibi sıkça raslanan bir anla-

tını tümüyle dolaşık ve yanıltıcıdır. O bu dilin kendisidir, çünkü ne kadar aydınlık düşünürse, o kadar saltlıkla dilinin «ide»sini gerçekleştirecektir. Bütün büyük düşünürler zorunlu olarak düşünürler. Bir kafa ne kadar küçükse, onun düşünmesinde raslantı o kadar çok rol oynar (çünkü küçük kafa kendi düşüncelerini «sonuna kadar düşünecek» güçte değildir)»(6). Lohmann'ın sözünü ettiği şu, düşünene «çok doğal gelen yollar», dilsel değişkenlerden başka birşey değildir; bu «yollar» ne türlü çeşitlilik gösterseler de, aynı yere varacaklardır, dildeki «düşünme biçimi»ne. Tabii «dolaşık» yollar da vardır bu gidişte, ama dildeki «değişmez»e bir türlü yaklaşamayan, işlerini nasıl sonuçlandıracaklarını bir türlü bilemeyen «küçük kafa»ların yollarıdır bunlar. Büyük kafalar ise kendilerini *yolun* götürmesine bırakırlar, buradaki kaçınılmazlığa uyarlar (örneğin Descartes, Fransızca'nın düşünsel değişmezini, «Descartesci» denilen düşünme tarzını böyle bir zorunlulukla bulgulamıştır). Lohmann'ın «düşünme biçimi» dediği şeyi Whorf «*görecelik*», dili konuşan toplulukla dilin *iç bağlantısı* olarak görüyor. Değişkenlerle değişmezin oyunu doğru anlamış olarak bu iç bağlantının tanımlanmamış, soyut, gerçek dilsel bağlamdan kopuk bir 'düşünme'ye saplanıp kalamayacağını, dille düşünmenin ilişkisinin kendi anlatımını yine dilin kendisinde bulduğunu söyleyebiliriz artık. «Değişmez»in yalnızca kendi «değişken»leri aracılığıyla verilmesi bunu gösteriyor. Dilden «düşünme»ye varan her yol aynı zamanda «dil»e iniyor, «düşünme tarzı»na; oradaki «değişmez»e her yaklaşmamıza dilsel değişkenler karşılık oluyor. «Anlayan konuşma»yla «konuşan anlama» içiçe giriyor, yani değişkenler sürekli birbirinden ürüyor ve «değişmez»i arada hiçbir sıçrama ve boşluk olmaksızın değişme ve çeşitlenmelerin çizgilerinden oluşturuyorlar. İşte bunun içindir ki, Lohmann'a göre, bir düşünürün dilinin «etkisinde» kaldığını söylemek yanlıştır; dilin bir «etki»si varsa, o «etki»nin içinde düşünürün kendi de vardır, etki alan da veren de

birdir bu bağlamda. Daha aydınlık düşünen, değişkenlerdeki değişmezi daha iyi gören kimsedir.

Değişken-değişmez ilişkisine aşağıda bir kez daha eğilmek üzere, şimdi de Whorf'un yukarıya alınan saptamasınca içerilen önemli üçüncü ve son bir noktaya değinelim. Bu nokta yukarda Lohmann'ın «zorunluluk» dediği şeye doğrudan doğruya bağlanıyor. Whorf'a göre, «bilim» Hint-Avrupa dil tipinin gösterdiği «değişmez»den zorunlulukla doğmuştur. Yani bu dil içinde düşünenlerin başka türlü düşünmeleri olanaksızdı. Batılı doğabilimci kendisinin en özgür olduğuna, en bağımsız düşündüğüne inandığı tam da o anda en az özgür, en çok bağımlıdır. Şöyle diyor Whorf: «Bu bağlamda göreli olarak en büyük özgürlüğe, çok sayıda apayrı dil dizgelerini tanıyan dilbilimci sahip olabilirdi. Ama bugüne değin hiçbir dilbilimci daha bu duruma gelmiş değildir» (Bu tümceler Whorf'un yukarıya aldığım saptamasından hemen önce gelmektedir.)(7). Dilbilimciye kendi dilinin göreceliği içinde tutsak kalmamasını, çeşitli görecelikleri tanıyarak onu aşmasını (aslına bakılırsa tanıdığı her yeni dilsel görecelikle, daha önce tanıdığı görecelikleri *bir kez daha* aşmasını) karşılaştırmalı dilbilim yöntemi sağlamaktadır. Burada, Whorf'a göre, gerçek özgürlük bir, ideal olarak kalmıştır; ancak yine de bu özgürlüğe *yaklaşmak* olanağı vardır. Nasıl? Karşılaştırdığımız birimleri çoğaltarak. Böylece çok önemli bir noktaya geliyoruz: Whorf'a göre, *bir dil-kültür bağlamında ortaya çıkan sorunların çözümü, başka dil kültür bağlamlarındaki sorunların çözümüne* (ilkin, onların çok sayılarda *tanınmasına) bağlı kılınmaktadır*. Belli bir dil-kültür bağlamının (örneğimizde, Hint-Avrupa) insanının gerçek özgürlük koşulu işte burada gerçekleşmektedir. Hiçbir toplumun tek başına özgür ve mutlu olamayacağı, birindeki sorunların çözümünün ancak ötekisindeki sorunların çözümüyle birlikte düşünülebileceği, kuşkusuz, yeryüzünde bugün için de henüz önemi tam anlaşılmamış bir doğrudur; hele ekonomik ve politik açıdan buraya varıncaya değin

aşılması gereken pek çok yol olduğu ortadadır. İlginç olan Whorf'un ve ona koşut olarak Lohmann'ın bu doğruyu bir kez de *bilim* açısından koymuş olmalarıdır. Lohman'ın tanımlamaya çalıştığı anlamda «dilbilim», tüm tek tek filolojilerin üstünde yer almakta, onların parçık pörçük ve hiçbir genel bağlam bilinci olmadan yaptıkları şeyi, kuşatıcı bir bağlama, tek bir temele oturtmaya çalışmaktadır. Beri yandan bugünkü «dilbilim»inin temeli de bu karşılaştırmalı, gerçek anlamda *felsefi,* temel dilbiliminde olacaktır. Varılmak istenen tek amaç, *görecelikler in aşılmasıdır.* Lohmann'da bu görecelikler herşeyden önce *tarihsel* belirlenimdedir; böylece bilim ve felsefe zaman boyutu içine yerleştirilerek kendi kendisiyle yüzleştirilmekte, onların gerçeği yansıtmak için kullandığı aynaya gerçeğin bir parçası olarak kendileri de yansımaktadır(8). «Anlayan tarih» in anlamı işte budur: İlkin yeryüzündeki çeşitli dilleri anlamlı tarihsel olgular olarak gören, ama aynı zamanda bu dillerin iç biçimine bağlı olarak kavranan tüm insan düşünmesini, felsefe ve bilimiyle birlikte tarihsel göreceliğin içine oturtarak *anlamaya* çalışan tarik. Deyim yerindeyse; bir «üst-tarih». «Anlayan tarih»ten önce de «anlamak» olanaklıydı, ama bunlar tek tek tarihsel «anlama»lardı: filan kültürün anlaşılması, falan tarihsel dönemin ve ulusun yaratıcı ürünleriyle anlaşılması vb. gibi. Ancak bu «anlama»lar kendi tarihsel göreceliğinin bilincinde değildi, belki de kendini yeryüzünde tek doğru sanıyordu; işte «anlayan tarih» bütün bu «anlama»ları *göreceleştirmekte,* bunu yapmak için de Whorf'un ön gördüğü biçimde -gittikçe daha çok sayıda- başka görecelikleri tanımaya çalışmaktadır. Çünkü göreceliğin ayrımına ve bilincine ilkin başka tarihsel dönemleri, kültür ve (asıl!) dilleri tanıdığımız zaman varıyoruz. Dille düşünme tarzının -baştan beri öngörülen- ilişkisi bizim için gerçek anlamda ancak çokluk ve geniş bağlam tanındıktan sonra varoluyor «Derya içre» yüzen bilinçsiz balıklar olmaktan ilkin kendimizinkinden başka «derya» ve başka

balıkları tanıdığımız zaman kurtulacağa benziyoruz.

İşte Whorf'un, dilbilimsel görecelik ilkesiyle ilgili yukarıya aldığımız saptamasının içerdiği başlıca noktalar bunlar. Whorf'un bu ilkenin ışığında yaptığı çalışmaların son amacıyla Batı kültürünün çağımızdaki bunalımına bir çözüm getirmeye yöneldiğine daha önce değinilmişti(9). Çağımızdaki düşüncenin geçirdiği «bunalım» Lohmann'ın sorun gündeminin en başlarında yer almaktadır. Her iki yazarda ortak olan başka bir nokta da, bu konuyla ilgili olarak karşılaşılan «bunalım», «güçlük», «sorun» adına ne varsa bunların çözümünün insan dilinin öz ve kuruluşunun doğru olarak anlaşılmasında saklı olduğudur. Batı dil-kültür bağlamında ortaya çıkıp kültür yaşamının tıkanıklığına yol açan her türlü idealizm, dilin güdümlenmesi, yapay dil gibi çeşitli bunalım noktaları bu dilsel kuruluşun, *gerçek dilsel özün yadsınmasında* kaynaklanmaktadır. Kısaca dilin aslına ters düşmedir söz konusu olan(10). Daha önce buradaki yadsımanın nasıl olup bittiğini yeterince açıklamamış, salt saptamakla yetinmiştim. Öyle sanıyorum ki geliştirilmeye çalışılan dilsel görecelik kavramı -yukarda içerdiği gösterilen ana noktalarda- buradaki yadsımaya önemli ölçüde aydınlık getirebilecektir. Dilsel görecelik kavramı, «düşünme tarzı»-gerçeklik, «dil» -«düşünme tarzı» arasındaki doğru ilişkileri bir çırpıda göstermektedir bize: İlkin gerçekliğin kavranışı mutlak değildir, gerçekliği belli bir biçimde (örneğin, «doğa bilimleri»nin öngördüğü biçimde) kavramada belirleyici olan- «kültür» adını da verebileceğimiz -dil-düşünme bütünüdür. İkinci olarak, dil-düşünme bütünü de son bir veri değildir, bunun da ardında başka birşey vardır; dil ile düşünme tarzının canlı bağlantısı. Bütün buradaki ilişkileri hiçe sayarak, bu canlı bağlantıyı yadsıyarak her türlü düşünme tarzını tek bir «düşünme» başlığı altında toplayan, böyle topladıktan sonra da «gerçeklik»i «düşünme»ye indirgeyen görüşler Batı düşünce dünyasını kaplayan idealiz-

mın ürünleridir. Borges'in «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» öyküsünün de gösterdiği gibi idealizm zorunlu olarak tekçilikle («monism») birleşiyor. Bu açıdan bakıldıkta, sözde olgucu, hatta zaman zaman maddeci gözüken Batı bilimlerinin -«gerçeklikleri» yalnız kendi tanımladıkları tek bir «gerçeklik»e indirgedikleri ölçüde- «idealist» (ve tekçi) oldukları söylenebilir. Oysa «düşünme» idealistçe bir mutlaklaştırmaya izin vermeyecek biçimde *görece* birşeydir; dil tiplerinin incelenmesi bunu açıkça ortaya koymaktadır. «Düşünme» son bir veri değildir, onun da ardında, «arka-planında» dille düşünme tarzının yaşayan ilişkisi kımıldamaktadır (bu ilişkiyi iyi ve gerektiği gibi izlemeyen, gözönünde bulundurmayan bir dilbilim, bu ilişkinin terimlerinden ya birine ya ötekine, ya «düşünme» ya da «dil»e saplanıp kalabilecek, yerine göre kendisi de idealist olacak, ya da herşeyi boşuna tözleştirilmiş bir «dil» kavramıyla açıklamaya çalışacaktır).

Buradan görecelikle ilgili ikinci ana nokta olarak ele aldığım konuya, çeşitlenen dilsel «değişken»ler aracılığıyla dildeki «değişmez»e sürekli yaklaşmamıza, «değişmez»in «değişken»lerin bu sürekli oyunuyla verilmesine geliyorum. Bilindiği gibi, Lohmann'a göre dil düşünmenin anlatımı değildir, ta kendisidir. Yukarda şunu göstermeye çalışmıştım: dilden düşünmeye çıkan yol, aynı zamanda dile inmektedir, her anlamada konuşma vardır, her konuşmada anlama olduğu gibi. *Dil bir yeniden-gerçekleştirmedir*. Karşımda konuşanın sözlerini anlamam, o sözleri -anlam ve düşünme içeriğiyle- yeniden-gerçekleştirebilmemi içermektədir([11]). Bu kavram «anlama» sözcüğünün «sezme», «içerden duyma», «yeniden yaşama» gibi, anlamaya çalıştığımız konu ve insan içeriğiyle aramıza ilkin bir uzaklık koyup sonra bu uzaklığı -tam da açık olmayan bir biçimde- kapatmamızı öngören anlamlarını bir atılışta arkada bırakmaktadır. «Sezme»yi alalım; sezilen şeyin kendisi (örneğin karşımızdakinin «ruh durumu») hiçbir zaman benim onu sezmemle eşdeğerde de-

ğildir; sezilen şey «asıl»dır, kendinde büyük zenginlikler taşımaktadır, oysa sezgim -ne kadar keskin sezişli olursam olayım- sezilen şeye erişme *çabalarımın* adıdır olsa olsa. «Yeniden-gerçekleştirme» kavramı ise sezilen ve sezen her iki yan için de eşit hak iddia ediyor. «Anlama»yı «sezme» ya da «içerden duyma» değil de «yeniden-gerçekleştirme» olarak tanımlarsak, şu nokta aydınlığa kavuşacaktır: Anladığım şeyi anlatmaya başlamamla, zaten karşımdakinin sözlerini işitmemle başlamış olan «*içkonuşma*»mı «ses»e dönüştürürüm, daha önce sözle gerçekleştirilmiş şeyi (karşımdakinin konuşmasını) yeniden-gerçekleştiririm. Kısacası dil ve konuşma, aracı kabul etmez. Hiçbir söylem «gerçekleşmek» için söylemle söyleyen arasındaki doğrudan doğruya, canlı ilişkiden başka bir şeyi gereksemez. Ancak Avrupa kültürünün bunalımı, dile yansıdığı ölçüde dilin bu yeniden-gerçekleştirici yönünün (dilde canlı bu «şimdiki zaman»ın) unutulduğunu, boşlandığını, bilmemezlikten gelindiğini göstermektedir. Borges'in «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» öyküsünde kurcalanan sorun tam da bu sorundur, sanıyorum. Bu öyküye göre, bugün Avrupalı kendi kültürünü ancak geçmişte yer alan yapay bir dünya olarak düşünebilmektedir. Tlön araştırmacılarının imgelemlerinde bulgulamaya çalıştıkları düşsel kültür, yine kendi düşleridir, kendi idealizmleridir, kargaşa karşısında tek ve başkası düşünülemeyecek (çünkü, başkası düşünülebilse yine «kargaşa» olacaktır) bir düzen yaratma isteklerini simgelemektedir. Düşe verilen bu önem, Batılı insanların kendi gerçeğiyle ancak düşlerinde karşılaşabildiğini anlatıyor. Batılı kendi «gerçek»ini yeniden-gerçekleştiremiyor, ancak düşleyebiliyor, çünkü belki de yeniden gerçekleşebilecek bir gücü kalmamış bu «gerçek»in; geçmiş ancak içiboş bir gelecek olarak düşleniyor. Dil ve konuşma, artık hiçbirşeyi yeniden-gerçekleştiremediği bu sınırda yapaylaşıyor, yalnızca oynanabilir, güdümlenebilir oluyor, son aşamada ise «ideal», «yapay» bir dile dönüşüyor. Lohmann'ın

«düşünen özne»nin dilin ardından çekildiği yollu saptamasını Hint-Avrupa dil tipinde «yeniden-gerçekleştirme»lerin durduğu, askıda kaldığı biçiminde anlamalıyız: düşünen ve konuşan özneyle dilin canlı bağlantısının koptuğu yerde dil de kendi gerçekleştirici gücünden utanır olmuştur. Söylenen sözcükler -örneğin «demokrasi», «insan özgürlüğü» «sevgi» v.b.- anlamlarını yitirmişlerdir artık. Deyim yerindeyse bu sözcükler yeniden-gerçekleştirmeye değil, aradaki boşluğu kapatmaya, «giderme», «telafi» işine yönelmişlerdir: Özür dileme, içi boş bir biçimde anımsama, bir çeşit «geçmiş olsun» deme sözcüklerine dönüşmüştür bütün bu deyimler. İşte Batı kültürünün bunalımı burada anlatımını bulmaktadır. Ancak bu «bunalım»ı asla ruhbilimsel anlamında anlamamak gerekir, sözcükler her dilde olduğu gibi bu dillerde de *çağrıştırmaktadır,* ancak bu çağrışmalar ya ölü dalgalar gibi kalmaktadır ya da sözlüksel anlamlarınca dondurulmaktadır. Dilsel değişkenlerin değişmezlerle olan ilişkisi kopuktur, «söz» («parola») «dil»den («langue») koparılmıştır. Beri yandan elbette ki bu «bunalım» yalnızca dilsel değildir, dil konuşan topluluğun tüm maddesel varlığı da burada içerilmiştir.

Whorf'un yukardaki saptamasıyla ilgili olarak çıkardığımız üçüncü nokta, yani yeryüzündeki dil-kültür bağlamlarının kendi özelliklerine göre bütün içindeki ilişkileriyle kavranması sorunu ise bu bunalımın asıl kızıştığı merkezi göstermekte bizlere; çünkü Hint-Avrupa dil-kültür bağlamının kendinden kopukluğu, en başta kendi varsayımlarının kölesi olması, bu kültürün başka kültürlerden kopukluğuyla bütünlenmekte, özgürsüzlük burada tek başına *kendine yargılı olmayla* eşanlama gelmekte. Ben bu sorunu buradaki «geriye bakışı»mızın çerçevesi içinde kendi dil-kültür sorunumuz açısından ele almak istiyorum. Sorun şudur: daima daha çok sayıda dil ve kültürleri kendi göreceliklerine göre içerden tanımakla eş tutulan insanlığın özgürleşmesine, Türk kültürünün -ama herşeyden önce kendi

özgürleşmemizin- katkısı ne olabilir? Görüldüğü gibi, Whorf'un vardığı sonuca göre Türk Kültürü gibi bir kültürün getirebileceği dil-kültür sorunu -belli sınırlar içinde- aynı zamanda Hint-Avrupa dil ve kültürünün kendi sorununa bağlanmaktadır. Öyleyse «bunalım» konusunu bir de bu yanıyla almak sorunun tam da özünü ilgilendirecek, böylelikle de dilsel görecelik ilkesini bütünüyle bir kez daha gözden geçirebilmemizi sağlayacaktır.

b) *Türk Dil ve Kültürünün Evrensel Bağlamı Sorunu*

Yukarda üzerine eğildiğimiz dilsel göreceliklerin (dille insan düşünmesi arasındaki görece ilişkilerin) içinde yer aldığı asıl ve gerçek anlamıyla yaratıcı bağlam kuşkusuz W. Von Humboldt'un -konumuz için büyük önemini şimdiye değin birçok kez vurgulamaya çalıştığım- «etkinlik» («energeia») kavramının gösterdiği bağlamdır. Öyle sanıyorum ki, Whorf'un «görecelik» kavramı kendinde taşıdığı ana belirlenimlerle Humboldt'un bu «etkinlik» kavramını daha yakından aydınlatabilecek durumdadır. Gerçekten de bu «etkinlik»e insan dillerine, dilsel-düşünsel göreceliklerin büyük ve sonsuz bir oyunu gözüyle bakabiliriz. Bu oyun içinde değişmez noktalar ancak değişebilirliklerin kendilerinde ortaya çıkıyor ve oradan derleniyor. Lohman'ın da gösterdiği gibi, temel olay «insanların-birbiriyle konuşması», «dil tipleri» dediğimiz değişmezler bu konuşma içinde oluşuyor, ama katılaşma ya da donma noktaları olarak değil, hepsi bir büyük akış içinde, her an yeniden-gerçekleşerek ve kendi gücüyle ayakta durarak. Burada Grekçe «energeia» sözcüğünün sözcük anlamının şimdiye değin ele aldığımız sorunu özetleyerek bütünlediğini söyleyebiliriz: «En-ergeia», yapıtını, «ergon»u kendinde taşıyan, yapıtı, ürünü kendisi olan, kendinden ayrılmayan demek. Etkinlik ve yaratıcılıktan etki ve yaratıcı, yapıcılıktan yapıt ayrılmıyor, birlikte düşünülüyor. Öyleyse «etkinlik» her anı geçip gitmekte ve sürekli -kendi kendini yenileyerek de olsa- harcamakta olan birşey de-

ğil. Bu sürekli etkinliğin kendini gösterdiği, gerçekleştirdiği yapıtlar var yine de. Dili, konuşmayı istediğimiz kadar sürekli ve büyük bir etkinlik olarak tasarlayalım, yine de bu etkinliğin sonuçları, yapıtları bizim için gün gibi ortadadır: belli kurallarına göre tanımlanabilen yeryüzündeki çeşit çeşit diller («Tarih»i de bir büyük tinsel etkinlik, bir durumdan ötekine, bir dönemden başkasına sürekli geçişler olarak tasarlayabiliriz, ama yine de bu etkinliğin kristalleştiği, tek tek durum, dönem ve kültürleri yadsıyamayız.) Sayısız dilsel değişkenlerin yüklendiği değişmezlikler burada bir kez de yeryüzündeki tüm dillerin bağıntısı yönünden görülüyor. Kuşkusuz bu etkinlikle etkinin, yapıcılıkla yapıtın ilişkisi geniş kapsamlı, evrensel bir sorun olarak karşımıza çıkmakta. Bunun *tek tek dil ve kültürlerin evrensel bağlamı sorunu* olduğunu söyleyebiliriz. Bu çalışmada «etkinlik»le «etki» ya da «ürün»ün kopmaz-ayrılmaz ilişkisini yakalamada çeşitli yazarların (Hölderlin'in, Whorf'un Liebrucks'un, Lohmann'ın çoğun birbirinden habersiz başvurdukları bir benzetme ve mecaz su yüzüne çıkartılıp değerlendirilmeye çalışıldı: «dil»in bir halı ya da örgüye benzetilmesi (Benjamin Lee Whorf da «dil»de üstüste ince çizgilerden oluşan bir duvar süsleması görüyor)(1). Öyle canlı bir halı ki her örgüsü, onu örenden bir ses vermektedir. Gerçekte örüldüğü gibidir her örgüsü, gerçekleşmiş bir emektir karşımızda. Anlaşılıyor ki, halı benzetmesi dilin sürekli etkinlik olmasıyla bu etkinliğin ürününü bireştirmekte, bunları birbirine kaynaştırarak anlamlı bir bütün içinde kavramamıza izin vermektedir. Gerçekten de, örneğin bir resimde ressamın fırça vuruşlarını yapıtın üzerinde saptayıp izlemek kolay değildir, bunlar ince mikroskopik aygıtlarla bulgulanabilse bile yapıtın kendisi için anlam ve önem taşımaz; oysa bir halıda örülen her örgü, ipliklerinin çeşitli renkleri içinde örgü örneğinin doğrudan kendisini vermektedir. Burada yapılış, yapışdaki ustalık kendiliğinden yapıtla çakışıyor. Dili de böyle kavramak istemiyor muyuz?

Whorf anlamındaki dilsel-düşünsel göreceliklerin, ilkin Humboldt'un «dilsel etkinlik» kavramının bağlamına yerleştirilmesi, sonra bütün bu bağlamın bir halı örgüsüne benzetilip bir *andırışma* tabanı kurulmasıyla *bir büyük çerçeve olarak* burada amaçlanan şeye bir bakıma erişilmiş olmaktadır. Ancak bu çerçeve içinde de henüz atkısı atılmamış, içi doldurulmamış yerlerin bulunduğu açıktır. Biz şimdilik Türk dil ve kültürünün kendi sorunlarıyla bu evrensel bağlamda nereye oturabileceğine -daha önce bu konuda yapılan saptamaların izinde- değinelim. Türkçenin bu evrensel diller halısı içindeki yeri nedir? Hangi iplikler, dokuyanın hangi vuruşlarıdır onu meydana getiren? Böylece oluşan motifler neyi göstermekte ve ayaklarımızı nerelere, başka hangi motiflere doğru sürüklemektedir? Kuşkusuz bir «geriye-bakış» içinde bu sorulara tam ve doyurucu yanıtlar getirilemez, olsa olsa bu soruları yanıtlamada ortaya çıkacak genel ve belirleyici yönlere olanaklı bir program taslağı çerçevesinde işarette bulunulabilir.

En başta kendimize bir yol açmak üzere belirtilmesi gereken iki önemli nokta var. Birincisi: Humbold'tan beri kendisine verilen adla «karşılaştırmalı dil tipolojisi», bilimsel bir çaba ve uğraşı olarak Hint-Avrupa dil ve kültürünün ürünüdür, bugünkü «bilimler» gibi kendisi de o kültürün dil-düşünme ilişkisi içinde yerini almaktadır. Tarihsel olaylar dizisinde Avrupalının Renaissaneence ile başlayan dünyaya açılmasına, bu arada sömürgecilik olayına koşut olarak düşünülebilir: «karşılaştırmalı diltipolojisi» düşüncesinin doğması için Avrupalı ilkin -hangi politik amaçlarla olursa olsun- kendi kültüründen başka kültürlerle, ayrı yaşama ve davranış tarzlarıyla tanışmalı, böylece yavaş yavaş artan bir bilgi birikimine sahip olmalıydı. Yeni yükselmekte olan bilimin adı «etnoloji» ya da «antropoloji»dir; bu da Avrupalının gittikçe artmakta olan «ulusal bilinç»iyle ve «filoloji»lerin oluşumuyla birlikte kavranılabilir ancak. W. Von Humboldt'un görüşleri

tam da bütün bu birikimle biriken bilgilerin kesişme noktasında yer almaktadır. Beri yandan şunu önemle vurgulamak gerekir: Humboldt'un kullandığı filolojik ve antropolojik karşılaştırma yönteminin bir ucunda ulusal bilincine erişmiş Avrupa insanı ve onun kültürü olmasına karşın, öbür ucunda henüz bu bilinç aşamasına varmamış, ulusallaşmamış kültürler yer alıyordu. Bu açıdan karşılaştırma yöntemiyle karşılaştırılan dil ve kültürlerin eşit ağırlıkla birbirinin karşısına çıkmadığını, Avrupa kültürü dışındaki kültürlerin -o kültürlerin kendilerince, yani filologlar ve filozoflarca- yorumlanmamış bir *malzeme* olarak kaldığını hiçbir zaman gözden kaçırmamalıyız. Bu yolda, örneğin Ural-Altay dil ve kültürleri için yapılan bütün çözümlemeler Avrupalının açısından yapılan çözümlemeler ve giderek yorumlamalardır. Eğer biz şimdi karşılaştırmalı yöntemle kendi kendimizin üzerine eğilmek istiyorsak, bu *önemli bir bakış açısı değişikliğini* de birlikte getirecektir. Bu konuya kendi bakış açımızı getirmeyi istemekte haklıyız, çünkü W. Von Humboldt'un zamanından bu yana köprünün altından çok su geçmiştir. Beri yandan Humboldt'un bütün düşüncesini «ulusal bilinç»-«filoloji»-«etnoloji» sözcüklerinin meydana getirebileceği üçgenin içine hapsetmek de yanlış olur. Bu çalışma boyunca birçok önemli noktada göstermeye çalıştım ki, Humboldt çağdaş yorumbilgisine çok yakın durmakta, hatta Dilthey'in tanımladığı anlamdaki bir anlama-yorum yöntemine önalmaktadır. Öyleyse bizim burada kendi dil-kültür sorunumuza kendimizin eğilmesi, Humboldt'tan sonraki yorumbilgisinin geniş, daha temele inen bilimsel bağlamı içinde (ama belki aynı zamanda onunla da bir hesaplaşma olarak) anlaşılmalıdır. Burada yapılması gereken Avrupalının bize bakışındaki göreceliği bulgulamak, kendi göreceliğimizi gündeme getirerek -bu görecelik önünde- onu yeniden göreceleştirmektir. Kendi dil ve kültürümüzle ilgili tüm bilgilerimizin kendi kuram ve yöntemlerimizle elde edilmesi, *kendi bilimimizin kendimizce ya-*

pılması hiçbir zaman vazgeçmememiz gereken bir büyük çalışma ilkesidir bizim için (burada, «kendi» sözcüğü bir önyargıyı değil, kendisine zorunlu olduğu ölçüde uyacağımız bir varsayımı dile getirmektedir). Ama bu aynı zamanda bizim özgürleşmemiz demektir. Şu anlamda: Kendimizi başkalarının gözlükleriyle görmekten kurtulup kendi gözümüzle tanımaya başlamamız, kendimizi tanımada Türkçenin dil-düşünme ilişkisinde saklı anlam temelini bulup ortaya çıkarmamız ve kendimizi buna göre *anlamamız* düşünsel bağımsızlığımızın, kısaca özgürlüğümüzün ta kendisi oluyor.

Böylelikle kendiliğinden ikinci noktaya gelmiş oluyoruz. Bu noktayı bir önceki alt-bölümde 'Whorf'un «dilbilimsel görecelik» ilkesinin vardığı bir sonuç olarak zaten ortaya koymuştum; göreceliklerin çoğaltılması, Hint-Avrupa dil-kültür bağlamının gösterdiği görecelikten başka göreceliklerin karşılaştırma yoluyla tanınması ve bilimin geleceği adına «düşünme modelleri» olarak kazanılması, bu kültür çerçevesi içinde *düşünenlerin* asıl ve gerçek anlamda özgürlüğü oluyordu. Bu sonucu genelleştirerek kendi durumumuza uygularsak (daha önce de değinildiği gibi) şunu görürüz; *bizim kendi özgürlüğümüzün yolu da kendimizinkinden başka dil-kültür bağlamlarını tanımamızdan geçmektedir, çünkü kendi dil ve kültürümüzün özgünlüğünün (yani «görecelik»inin) bilincine ilkin böylece varabiliyoruz.* Ne demektir bu? Belirteyim ki, bu genel doğru hemen özel olarak belirlenmeyi beklemektedir. Burada da karşılaştırma doğrudan doğruya işimize yarayacağa benziyor. Şöyle ki, Hint-Avrupa dil ve kültürü kendi dilsel yapısı içinden bugün «bilim»leri ve bilimsel düşünme tarzını geliştirmiştir; onun kendi kendini «anlama»sı için «karşılaştırma yöntemi»ni gereksemesi, bizim gibi kendi dil-düşünme bağlamı içinden salt kendi gelişmesiyle «bilim»leri ve «bilimsel düşünme»yi çıkarmamış bir kültürün kendini anlamak için aynı yöntemi gereksenmesinden ayrı nedenlere dayanır. Öyleyse -bi-

zim yönümüzden- neredeydir bu ayrılık? Biz Batıdan «bilim»i, bilimsel düşünmeyi almak için mi kendimizi anlamayı gereksemekteyiz? Burada yeni bir ayırım daha yapmak uygun olacaktır. «Bilim» alınılabilen bir şeydir, oysa *bilimsel düşünme* (dikkat: «bilimsel düşünce» demiyorum, «düşünme» adındaki o etkinliği söylemek istiyorum) alınamaz, insanın ancak kendisi *öyle düşünebilir*. «Bilim» Batıdan, onu kendi özgün kültürsel- tarihsel süreçleriyle geliştirmiş olan toplumlardan salt bir sonuç olarak alınabilir: Çünkü, Lohmann'ın da gösterdiği gibi, «bilim» zaten canlı dil-düşünme ilişkisinde «düşünme»nin «dil»i bırakmasının bir sonucudur, yani buradaki ilişkinin geçirdiği bir kopukluk nedeniyle, bu sınır durumda ortaya çıkmaktadır. *Bilimsel düşünme* hiçbir yerden alınamaz, olsa olsa sürdürülebilir. Eğer sürdürülmesinin koşulları hazırlanır ve yaratılırsa. Bizim bugünkü asıl sorunumuz da bu noktadadır. Öyleyse *bizim için kendimizi* (dil ve kültür tabanında) *anlama gereksememiz, bilimsel düşünmeyi oluşturma amacına,* doğru olarak yalnızca bu amaca yöneliktir. Bizim kendimizi anlamamız bilimsel düşüncenin kendi düşünme tarzımızdaki tabanını oramamızla örtüşüyor. Beri yandan Batılının (örneğin bir Whorf'un) bizde bir «düşünme modeli» olarak görebileceği şey doğrudan doğruya biziz, bir «model» değil, bir «asıl»dır burada söz konusu olan. Yine de «asıl» sözcüğünü burada fazla abartmamak koşuluyla. Eğer vardığımız nokta doğruysa (onun doğruluğu başlıca bir öndayanağımızdır), tüm geçmişteki kültür varlığımızı anlama ve yorumlamamız *kendi başına* çokça bir değer taşımayacaktır artık. Burada bizdeki belli bir tarihçi, sanat tarihçisi ya da türkolog tipinin geçmişe dönük tüm düşçü yaklaşımlarından kendimizi bir çırpıda kurtarmak ve doğrudan doğruya bir kestirmeden ilerlemek istiyoruz; geçmişteki Türk, bugünkü *düşünen* Türk'e (eğer böyle birşey olacaksa!) varmak için geçilecek önemli bir yoldur yalnızca. Geçmişin «büyük» kültür kalıtı bilimsel düşünmeye *bugün* katkıda bulu-

nabildiği ölçüde büyük olacaktır. Öyleyse yukarda sorduğumuz sorunun yanıtı şudur: Biz Batı'dan bilimi almak için değil, hayır, bilimsel düşünmeyi kendi dilsel-düşünsel (ussal) kaynaklarımızla uyum haline getirmek için, *ilkin biz de bilimsel olarak düşünebilmek için* bu kaynaklarımızı anlamayı gereksiyoruz.

Kendimizi dil ve tarihimizle bir bütün olarak anlamamız ancak bilimsel düşünmeyle işlev kazanmaktadır bizim için. Beri yandan kültürümüzün anlaşılıp yorumlanması kuşkusuz bilimsel düşünmenin genel koşullarına bağlıdır, bunlar da bilimin devletçe desteklenip özenlendirilmesinden düşünce özgürlüğüne değin çeşit çeşit olabilir, ama özel koşul tektir; bu dili konuşanların gerçek ve özgün anlamda düşünmelerinin ilkin bir kendini-anlama kendi dillerinin ardındaki kültür varlıklarını anlama biçiminde gerçekleşmesi.

Geldiğimiz noktayı özetleyelim: bizim için anlama sorunu dil yapımızda saklı bulunan kendi «us»umuza dönüş sorunudur, bu usa ve onun gerçekleştirebileceği «bilimsel düşünme»ye varmak için ise yeryüzü dillerinin evrensel örgüsü içindeki yerimizi bulgulamalı, evet, önce o örgünün içinde olmalıyız. Görülüyor ki, nasıl kendi kültürümüzün yaratıcı kaynaklarına dönüş «bilimsel düşünme»yle özdeşlenebiliyorsa, bunların her ikisi de şimdi yukardaki anlamda evrenselleşmemizle örtüşmektedir. Sorun belki de tektir, çözümü bulunduğunda ise bu çözüm ulusal kültür, bilimsel düşünme ve evrensellik açılarından aynı zamanda dile getirilebilecektir(²). Bu, konuyla ilgili her türlü çalışmadan önce değerlendirilmesi istenecek bir noktadır.

Bu açıklamalardan sonra artık yukarda sorduğumuz soruyu ele alabiliriz: Türkçedeki bu «us» hangi noktalarda ortaya çıkmaktadır? Onu yeryüzündeki başka dillerle, başka dil-düşünme dizgeleriyle karşılaştırdığımızda onlarla ortak bir yeryüzü dilleri çatısı altında, ama *kendi özgünlüğüne göre* yer almasını sağlayan belirlenimi nedir? Daha önce bu be-

lirlenimin «bağımlama» (Alm. «Unterordung») olduğunu vurgulamış, burada nasıl bir mantık ve düşünme tarzının söz konusu olabileceğine de değinmiştik(3). Kuşkusuz burada «belirlenim» sözcüğünü dar ve katı anlamında anlamamalıyız; yani «bağımlama»nın ya da «bitişkenlik»in yalnızca Türkçede olduğu, yeryüzündeki başka dillerde bulunmadığı söylenmek istenmiyor burada. Yalnızca şu: bağımlama deyiminin gösterdiği şey Türkçeyi başka dil- ailelerine giren dillerden ayırdetme özelliğini taşıyor. Türkçenin *kendini ayırma eğiliminin* hangi noktada olduğunu anlatıyor. Şimdi bu «bağımlama» eğiliminin Türkçe örneğinde dilsel etkinlikle etkiyi («energeia» ile «ergon»u), yaratıcılık anlamında «dil»le yapıt anlamındaki «dil»i nasıl bir araya getirdiğini, bunların bütünlüğünü nasıl sağladığını soralım. Türkçe nasıl olup da hem bu eğilimiyle belirleniyor, hem bu eğilimi taşıyan dilsel yaratıcılığın adı oluyor? Kendisi nasıl bir ses halısı ki, başka ses halılarıyla (yeryüzündeki başka dillerle) tek bir düzlemi paylaşıyor? Öyle sanıyorum ki, bu sorunun yanıtı Türkçedeki «bağımlama» denilen eğilim ve olgunun başını çeken büyük ve küçük ses uyumu kurallarındadır. Daha önce ses uyumunun Türkçeyi mekanik bir yığışma olmaktan kurtardığına, bu nedenle de «sözcük oluşturan bir araç» olarak anlaşılması gerektiğine değinmiştik(4). Bu konu daha tüketilmemiştir. Ses uyumundan daha öğreneceğimiz çok şey vardır. Eğer «bağımlama» kavramının özünü bu «ses uyumu»nun oluşturduğunu kabul eder ve böylece Türkçe sözcüğün kıvrak belkemiğini oluşturan bu düzenliliğe hakkını tanırsak, şu «ses veren halı» andırışmasının Türkçeye başka dillerden çok daha iyi uyduğunu, benzetmenin burada çok somutlaştığını görebiliriz. Gerçekten de Türkçe sözcüğünün daha ilk hecesini söylememle birlikte, bir halıya ayak basmış gibi, bir yollar ve doğrultular ağının içinde buluyorum kendimi. Kalın ünlüler beni kalın, ince ünlüler ise ince ünlülere, düz ünlüler düz ünlülere, yuvarlak ünlüler, düz, ge-

niş ünlülere ya da dar, yuvarlak ünlülere götürüyor; bunların herbiri de kendi «olmama» durumlarını da içlerinde taşıyorlar, yani yukardaki bağımlanmaların dışında «uyum» olmuyor. Bir halının dokusundaki ipliklere benzeyen bu ünlülerden yine halı üzerindeki motiflere karşılık olan Türkçe sözcükler -çeşitli ekleriyle- oluşuyorlar. Ama asıl önemli ve ilginç olan, bir ünlünün söylenmesiyle birlikte kendini bütün başka ünlülerle ilişkiler içinde bulmam. Bütün ünlülerle, ama aynı zamanda (niçin olmasın?) yeryüzündeki bütün dillerin ses birim ve dizgeleriyle. Türkçenin bu açıdan karşılaştırmalı dilbilim için eşsiz bir örnek oluşturduğu söylenebilir. («Sonuç» olarak yazılan yukardaki alt-bölümde «küçük dilsel birim ve işlevlere yönelik çalışmalar»ın bu konunun geleceğini temsil edeceğini vurgulamıştım). Beri yandan büyük ve küçük ses uyumu, Türkçeye alttan alta devingen, akışkan bir görünüm vermekte, salt bitiştirip bağlamadan doğabilecek tekdüzeliği gidererek geçişlere, sesel karşıtlaşmalara olanak sağlamaktadır. Böylece ses uyumu biçimlnde ortaya çıkan düzen ve kurallılık Türkçenin genelgeçer bir bağlamda kavranmasına yol açacak anahtarı elimize verebilmektedir. Yine de bu noktada yeniden şunu sormalıyız; Sesuyumunun ilkece temsil ettiği bağımlama eğilimi Türkçenin düşünsel düzeyine hangi yoldan yansımaktadır? Buradaki görecelik kendinl nasıl belli ediyor ve Türkçenin yapısına uygun, onunla karşılıklı ilişki içinde olması gereken «düşünme tarz»ına yol açıyor? Buradaki «görecelik» nasıl olup da kendimizi anlamamızı, kendi kültürümüzü ussal bir insan yaratısı olarak kavramamızı sağlayacaktır? Ama ilkin: sağlayacak mıdır?

Bu ve benzeri soruları şöyle yanıtlamayı deneyeceğim: En başta, Lohmann'ın daha önce ele aldığımız «gizlilikten açığa çıkma» kavramını anımsayalım(5). Bu kavram şunu söylüyordu: bir dile özgü «iç blçim» sanat, felsefe, bilim olarak kendinl belli eder, dilin tipik yapısı içinde bilinçsiz olarak saklı bulunan düşünme tarzı -tarihsel bir süreç içinde-

böylece açıklığa, kendi bilincine kavuşur. Biz de ilk elden Türkçedeki düşünme tarzının şimdiye değin -«bilimsel düşünme» biçiminde değilse bile- çeşitli biçimlerde, örneğin atasözlerinde, şiirde ve başkaca yazı ürünlerinde belli bir bilince kavuştuğunu söyleyebiliriz (kuşkusuz bu, kendi yapısı içinden bilimsel düşünceyi çıkarmamış bütün başka dil ve kültürler için de nesnel planda söz konusu olan bir durumdur). En başta Türkçedeki ikilemeler (Lat. «Binom», örneğin «ölüm kalım», «ana baba», «dirlik düzenlik», «var yok» v.b.) «bağımlama» için son derece belirgin örnekler oluşturmaktadır; bunlardaki ses uyumunun -ve belki de uymazlıklarının- incelenmesi Türkçenin donmuş kavramlarla değil de karşıt tasarımları birbirine bağlayarak ilerleyen düşünme tarzına herhalde büyük ölçüde ışık tutacak, birçok atasözünün ve şiirin bu çift tasarımlarla nasıl oynamış olduğunu gözler önüne serecektir. Türkçe şiirlerde de Türk dilinin yukarda belirlediğim çizgilerinin bilinç katına çıktığına örnekler bulunabilecektir. Geçerken Kutadgu Bilig'den şu dizeleri analım:

Akar suv, yorık til, bu kut turmadı
Ajun tezginürler, yarup tınmadı
(Akar su, uz dil ve kut, durmadan
Acunu dolaşırlar yorulup dinlenmeden)(6).

Bu dizelerde, «uz dil», ustaca kullanılan dil -örneğin tam da bu dizelerde olduğu gibi- akarsuya benzetilmekte, ya da onunla bir tutulmakta, onun gibi bunun da akışkanlığına işaret edilmektedir («dil»in «acun»u dolaşıp durması da, «dil»le «acun» arasında eski Greklerin «dil»le-Gr. «logos»- «varlık» arasında kurdukları ilişkiye benzer bir ilişkiyi sezdirmektedir neredeyse). Akışkanlığı Türkçeye sesuyumunun, çeşitli uyumlulukların bir birinin ardına takılıp gitmesinin sağladığını yukarda belirtmiştim. Kuşkusuz bu konuda başka çeşitli örnekler de bulunabilir. Ancak bunlar sorunun ana noktasına teğet geçmektedirler sanki. Bütün bu tür çalışmaların bizim için asıl içinde yer alacağı büyük bağlam

gösterilmedikçe, bu çabalarda da birşeyler eksik kalacak gibidir. Sorunun merkezi -az yukarda belirttiğim gibi- Türkçenin kendi dil-düşünme göreceliğine hakkını ve yerini veren bilimsel bir düşünmenin gerçekleşmesindedir, en azından bunun gerçekleşme koşulunun hazırlanmasındadır. Sorun böyle konulunca, Türkçenin yaşadığı, yaşamakta olduğu *özleştirme* olayına da burada özel bir yer ayırmalı, onu da düşünmelerimize konu yapmalıyız. Başka bir deyişle Türkçedeki bilinçsizden bilince geçişe tanıklık eden ve böylece -karşılaştırma yöntemini biz kendi kendimize uyguladığımızda- en başta gözönünde bulundurulması gereken yalnız atasözlerimiz, geçmiş yazınımız v.b. değil, ama aynı zamanda -ve belki de asıl- bu özleştirme girişimi ve onun ürünleridir(7). Daha önce Türkçedeki özleştirme girişiminin basit bir sözcük uydurma işlemi olarak görülemeyeceğini, bunun Türkçenin kendi özgün dil ve düşünme biçimine bir dönüş anlamına gelmesi gerektiğini belirtmiştim(8). Şimdi bu noktayı geliştirip bütünlemek gerekiyor, bu konuda bizde şimdiye değin gerektiğince yapılmamış bir çalışmanın, özleştirme deviniminin -resmî belgelerin dışındaki yönleriyle- bir tarihçesinin yazılmasının birçok ilginç ve şimdiye değin karanlıkta kalmış noktayı ışıtacağı kanısındayım. Bu tarihçenin göstereceği çok önemli bir nokta şu olabilir; daha önce yukardan inme bir biçimde ders kitaplarına sokulan «öz Türkçe» 1950'lerden başlayarak ilk kez yazınımızın malı olmuş, gittikçe artan bir özenle, o zamanlar deneyimsel bir şiir ardında olan genç ozanlarca benimsenmeye başlanmıştır. Bugün genel kabul gören ve artık günlük dile giren birçok Türkçe sözcük ilk kez o zamanlar yazılan şiirlerde kullanılmıştır. Bu nokta derinden anlamlıdır ve bugün Türkçe sözcüklerin gerek konuşma gerekse her türlü yazıda yeğlenmesinin ardındaki asıl nedeni açıklamaktadır: Türkçe sözcük kullanma eğilimi *dil duygusunun* ve dille ilgili gerçek bir *beğeninin* ürünüdür; bu beğeni ise en başta ses uyumunda anlatımını bulmaktadır. Şii-

rin yalnızca ölçü ve uyağa dayanmadığını, aynı zamanda ses dağılımının da bir şiirin kuruluşunda önemli rol oynadığını düşünelim. Bütün bunlar bir kez daha şunu pekiştirir: Dil devrimi, doğru olarak anlaşıldığında Türkçenin özgün yapısına, düşünce düzen ve iç biçimine bir dönüştür. Bu dönüş Türkçenin arka-planındaki *yaratıcı düşünme* biçiminin «*mantık*»ın işbaşına getirilip etkin kılınmasını içermektedir. (bu kesin bir doğru olmakla birlikte, özleştirme akımının savunucularınca üzerinde en az durulan, bazan da saptırılan bir noktadır; burada ayrıntılarına giremiyeceğim). Buna uygun olarak bilim dilinin -her çeşit bilim dalında yeni terimlerin bulunmasına koşut bir biçimde- bilimsel düşünmeyi sağlamak, Türkçedeki «us»u gerçekleştirip edimsizlikten edimliliğe çıkarmak üzere rayına oturtulması gerekmektedir. Ancak sorun bir yandan da bu «içerme» ve «gerekme»leri aşmakta, yani bu konuda yalnızca gerekimler değil, bir de olmuş olan, olmakta olan (ve neredeyse bütün çabalarımızla boy ölçüşebilen) yanlar söz konusu. Bu yanların da Türkçenin bilinçsizlikten bilinçliliğe geçiş süresi içinde hesabının verilmesi, ama önce oldukları gibi tanınması, düşüncelerimizin ilerlemesi için onsuz olunmaz bir koşuldur. Bugün toplumsal örgütlenmenin her kesiminde, ama aynı zamanda dil alanında yaşamakta olduğumuz büyük süreksizlik ve kopukluk olayını söylemek istiyorum. Yorumbilgisi için tarihsel sürekliliğin nasıl bir öndayanak olarak gerektiğini bu çalışmanın daha ilk başlarında vurgulamaya çalışmıştım(9). Dil alanında bizim yaşamakta olduğumuz süreksizlik, geleneklerin düpedüz bir sarsıntı geçirmesinden daha fazla birşeyi anlatan «geleneksizlik» ve bunun yarattığı bunalım, düşüncelerimizde derin izler bırakacağa benzeyen çok yönlü bir çelişkiler yumağını getiriyor. Buradaki süreksizlik yalnızca eski dilin direnişi karşısında yeni bir dil akımının başlamış olması anlamında değildir /bu tür bir süreksizlik daha çok Hint-Avrupa dil ve kültürünün bunalımına yakışacak bir «sürek-

sizlik» olurdu). Bizde eskinin bir direnişi varsa, bu eskinin hâlâ sürmekte olan çöküş ve bozuluşuyla birlikte gitmekte. Aslında Türkçeleştirme çabalarının kopukluk göstermesi de, eskinin dayanağı üzerinde yeninin (ona kökten bir tepki biçiminde de olsa) yükselememesinden ileri geliyor. Bozulandan yardım beklenebilir mi ki? Çelişki burada zaman zaman trajik bir devinimsizliğe dönüşmekte, çelişkinin kendisi de havada kalmakta. Yenileşme bu koşullarla bazan eskinin bozulmasının bir süreği ya da onun bir görünüşü haline geliyor. Ancak bu koşullarla da olsa eski yaşıyor yine de, yeni asıl, özlü olan ise kendi özüne uygun filizler vermekte. Ya bu arada dönemden döneme belirmekte olan karma dil (ve üslup) biçimleri, eski yeniciler, yeni eskiciler? Bütün bunlar yaşadığımız olayın çok karmaşık boyutlara vardığına tanıklık ediyor. Yine de bütün bu çelişkiler içinde temel olay, bize düşünsel ve tarihsel olgunluk vermesi beklenecek temel olay değişmeden kalmaktadır: *Türkçenin Arapça ve Farsçanın geçmişteki etkilerinden kurtarılıp arıtılması zamanın çoğul boyutları içinde geçmekte olan bir dil-düşünme bilinçlenmesidir.* Humboldt'un ünlü kavramları dilsel «etkinlik» (energeia) ve dilsel «yapıt» (ergon) bulunduğumuz bu sınır durumunda birbiriyle karşılaşmaktalar, adeta birbirlerini karşılıklı sorguya çekmekteler. Bilinçsiz eskisinin yerine bilinçli yeninin geçmesi bizde gerçek anlamda bir *tarihsel bilincin* gelişmesine yol açacak mı? Türkçenin, kendi iç düzeni ve yapısından («bağımlama») ötürü izin verdiği şeyi, yani yabancı sözcükleri yine kendi iç düzeni adına geri çevirmesi, bu öze dönüş, bu devinim kendi dil ve düşünme tarzımız üzerinde felsefî *bir düşünmeyi* de birlikte getirecek mi? Salt bu devinim üzerine düşüncemizle bükülerek kendimizi «insanlık tarihi» içindeki asıl yerimizle kavrayabilir miyiz? Sonuç bölümünde Humboldt'u yorumlayarak varmak istediğimiz noktaya, yani «tarih»in «etkinlik» olarak anlaşılmasına kendimiz kendi kültürümüzle bir örnek verebilecek miyiz? Bu sorulara

olumlu bir yanıt verebilmek için, sanırım ki, herşeyden önce bugün yaşadığımız sarsıntının, kendinden sürekli yeni kopmalar üreten kendi kültür kopukluğumuzun giderilmesini, ayaklarımızın altında tarihsel bir tabanın oluşmasını beklemeli, ama beklerken de boş durmamalı, hazırlık ve donatımımızı tamamlamalıyız. Eskinin artık can çekişecek yerde ölmesi, *bu ölüm* onun bilincimizde yeniden doğmasına ve bilimsel bilgi olarak yaşamasına yol açacaktır belki de. Herhalde şu ya da bu yoldan bugün yaşamakta olduğumuz kültür karşıtlaşma ve savaşımının durulması gerekir.

«Düşünme»ye birazcık olsun yer ayırabilmemiz, geçmiş karşısında gereksediğimiz uzaklık ve serinkanlılığı, nesnel bakışı kazanabilmemiz için! Beri yandan Türkçenin insanlığın geliştirdiği konuşma-düşünme tarzlarından biri olarak evrensel bağlamını göstermek üzere çizmeye çalıştığım bu taslak yine -bu kez başka bir noktadan- «halı» benzetmesine vardırıyor bizi: halıya adımlarımızı güvenle basarız. Demek ki, halıyı sereceğimiz güven verici tabanın oluşturulması gerekir; bunu oluşturmak da ilkin bize düşmektedir. Ama kimbilir, ayağımızı basabildiğimiz o mutlu an, üzerindeki tüm motifleriyle bu halıyı zaten önceden tanıdığımızı, oradaki herşeyin bize tanış çıktığını göreceğiz. Hayır, bir son değil, gerçek anlamda «düşünme»miz için bir başlagıç olacak bu: *o «düşünme»nin daha önce bizde olduğu bilinci.*

DİPNOTLARI

I.

(1) G.W.F. Hegel: «Tarihte Akıl»dan Prof. Macit Gökberk: «Felsefenin Evrimi» s. 361.

(2) Benjamin Lee Whorf: Sprache Denken Wirklichkeit, s. 48. Uto-Aztek dilleri ve özelikle Hopi dili üzerinde yaptığı araştırmaları yanında «dil felsefesi»ne olan katkılarıyla da tanınan Amerikalı dilbilimci Whorf'un (1897-1941) görüşlerine bu çalışma boyunca sırası geldikçe yer verilecektir. Özellikle bak. s. 52, 70, 72, 80, 84-85.

(3) Burada gerçekleştirmeye çalıştığım tutum bir bakıma Prof. Nermi Uygur'un «Dildeki Felsefe» adlı denemesindeki tutumun tam tersi olmaktadır («Dil Yazıları», s. 30-43). Prof. Uygur dille dünya görüşü ve felsefe arasındaki ilişkiler konusunu gözden geçirdiği bu yazısında, bu çerçeve içinde sorulmuş sorulara karşı sorularla çıkarak ilkin sorunun genel haklılığına kuşkucu bir tavırla yaklaşıyor. Bu kuşku zaman zaman eleştiri boyutuna varmakla birlikte konunun özünü bütünüyle yok etmiyor, olsa olsa sınırlıyor. Buradaki konuyu ele alış ise, yukarda belirttiğim gibi, bu tür bir çözümlemeden çok, konuyla ilgili genel savları varacakları özel sonuçlara doğru gelişmeye bırakmak, bu sonuçların geçerliğini —bütün bu süreç boyunca karşılaşılan güçlükler önünde— sonradan tartışmak biçiminde özetlenebilir.

II.

(1) Karş. Heidi Göttner: Logik der Interpretation, s. 62-63.

(2) Denilebilir ki, Dilthey'ın asıl büyük ilgisi hep «yaşam felsefesi» («Lebensphilosophie»), gerçekliğin öz belirlenimini devingen, oluşan, iç-

ten gelişen «yaşam»da bulan bir felsefe olmuştur (Aşağıda bak. s. 14): bu tür bir felsefe yapmak için de «anlama»ya dayalı ruhbiliminden yorumbilgisine geçmiştir («anlama» kavramı için bak. s. 13-15) Dilthey'ın «anlama» ruhbilimi, Johann Friedrich Herbart'ın (1776-1841) ruh yaşamını ruhsal öğelerin karşılıklı etkileşmesinin mekaniğine indiren çağrışımcı ruhbiliminin tersine, ruhsal yaşamın bütününü, «yaşanan bağlam»ı gözönünde bulunduran betimleyici ve çözümleyici bir ruhbilimciydi. Ancak Dilthey sonradan Edmund Husserl'in (1859-1938) «Mantık Araştırmaları» yapıtının etkisiyle ruhbilime, genelikle her türlü ruhbilimsel açıklamaya karşı bir tavır içine girmiş, Hegel'in (1770-1831) toplum ve tarih felsefesi ise gitgide ruhsallıktan çok toplumsal ve nesnel olana önem vermesine yol açmıştır. İşte Dilthey'ın yorumbilgisi kuramı bu etkilerle ruhbilimci tutumdan uzaklaşma çabalarının bir ürünüdür (Bu konuda bak: Martin Redeker: Einleitung. W. Dilthey: «Leben Schleirmachers, zweiter Band, s. XLVI. Hans Georg Gadamer: Einführung. H.G. Gadamer — G. Boehm: Seminar: Philosophische Hermeneutik, s. 35).

(3) Doğabilimi - tinbilimi ayırımı, Dilthey'ın ortaya koyduğu biçimiyle bugün hâlâ savunulabilir mi? Otomatik, elektronik çeviri makinelerinin gelişmesi ve bu gelişmeyle birlikte dilbilgisinin gittikçe daha açık matematiksel formüllerle anlatılıp saptanması (hiç değilse belki ilerisi için) bu ayrımın kalkabileceği izlenimini yaratıyor. Yine de belirtelim ki, Dilthey temellendirme amacıyla tinbilimlerini doğabilimlerinden sınırlarken ortak çalışma yöntemlerine işarette bulunmuş, ayrı yöntemlerin birbirini nasıl bütünleyebileceğini de ayrıca göstermeye çalışmıştır.

(4) W Dilthey: «Hermeneutik'in Doğuş ve Çelişmesi» (Çev. Ö. Sözer).
Prof. Bedia Akarsu: Çağdaş Felsefe s. 208.

(5) a.g.y., s. 211.

(6) Bak. s. 11-18.

(7) Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode, s. 484.

(8) Paul Ricoeur: Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, s. 10.

(9) W. Dilthey: Gesammelte Schriften VIII s. 174.

(10) W. Dilthey: Gesammelte Schriften VII, s. 218.
(11) H. - G. Gadamer: Wahrheit und Methode s. 477.

III.

(1) W. Dilthey: «Hermeneutik'in Doğuş ve Gelişmesi». (Çev. Ö. Sözer). Bedia Akarsu: Çağdaş Felsefe, s. 211.
(2) M. Heidegger: Sein und Zeit, s. 167-170.
(3) a.g.y., s. 175-180.
(4) M. Heideger: Brief über den Humanismus, «Lettre Sur L'Humanisme» s. 94-102.
(5) W. Dilthey: Gesammelte Schriften V. Band, s. 333.
(6) W. Dilthey: «Hermeneutik'in Doğuş ve Gelişmesi». Bedia Akarsu: Çağdaş Felsefe, s. 209.
(7) W. Dilthey: Gesammelte Schriften V, s. 332.
(8) W. Dilthey: Gesammelte Schriften VII, s. 213-214.
(9) Bak. s. 78.
(10) W. Dilthey: Gesammelte Schriften VII, s. 256.
(11) Otto Fridriech Bollnow: Dilthey - Eine Einführung in seine Philosophie. s. 47-48.
(12) H. - G. Gadamer: Wahrheit und Methode. s. 283.
(13) Bak. s. 12, 14.
(14) Otto Pöggeler: Hermeneutische Philosophie, s. 41.
(15) Bak. s. 8, 10.

IV.

(1) W. Dilthey: Gesammelte Schriften XIV, s. XLVI.
(2) Bak. s. 3.
(3) Bak. s. 12-13.
(4) Bak. s. 1, 3.
(5) Gadamer: Wahrheit und Methode, s 196-197.
(6) a.g.y., s. 64-65.
(7) a.g.y., s. 92.
(8) Dilthey: Gesammelte Schriften VII, s. 290.
(9) Bak. s. 80-82.
(10) Aristoteles bütünün parçalardan önce olduğunu iddia etmişti («Metafizik» V. bölüm 25-26). Aristoteles bununla bütünün zaman içinde parçalardan önce geldiğini değil, parçalar kendi başlarına ne olursa olsunlar bunların mey-

dana getirdiği düzen ve birliğin, yani bütünün parçaları belirlediğini söylemek istiyordu (örneğin bir evin yapılışında mimarlık plânının evin tek tek kurucu parçalarından, taşlarından önce geldiği gibi). Bütünlük sorunu Aristoteleste ortaya çıktığı bu biçimiyle genel olarak töz ya da varlıkla ilgili metafizik bir sorundur. Bu sorunun özellikle çağımızda biyoloji ve toplumbilim açısından yeniden tanımlandığını görüyoruz: organizmada ve toplumda parça bütün ilişkileri, birey, ulus, toplumun karşılıklı belirlenişleri.

(11) Bak. s. 7-8.

(12) Bak. B. Akarsu: W. von Humboldt'ta Dil-Kültür Bağlantısı, s. 61.

(13) Bruno Liebrucks: Erkenntnis und Dialektik, s. 167.

(14) a.g.y., s. 183.

(15) Hölderlin'in «Blödigkeit» adlı şiirinden. Hölderlin: Selected Verse. The Penguin Poets, s. 238.

V.

(1) Th. Lewandowski: Linguistisches Wörterbuch 3, s. 726.

(2) Johannes Lohmann: «Philosophie und Sprachwissenschaft» s. 11-12.

(3) a.g.y., s. 140-141.

(4) a.g.y., s. 169.

(5) Pragmacı olarak William James (1842-1910) ile birlikte en başta adı anılması gereken Charles Sanders Peirce'e (1839-1914) göre bir tümcenin ve bir kavramın anlamı içerdiği sonuçlarda ve bağlı olduğu davranış kuralların-da ortaya çıkmaktadır. Dil ve dil-konuşma. Peirce'e göre genel yaşam bağlamı içinde, insanın içinde bulunduğu durumlara göre belirlenen bir davranış tarzıdır, salt bir etme-eylemidir.

(6) J. Lohmann: Philosophie und Sprachwissenschaft, s. 42.

VI.

(1) W. von Humboldt: «Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues...» W. von Humboldt: Ausgewählte Schriften, s. 185.

(2) Johannes Lohmann: «Philosophie und Sprachwissenschaft», s. 46 - 47; «Die Sprache als das Fundament des Menschseins», «Neue Anthropologie», «Philosophische Anthropologie», cild 7, s. 208-209.

(3) «Dilin iç biçimi» ile «tinin çalışması» arasındaki ilgi üzerine Croce'nin yaptığı estetik yorum anılmaya değer. Bak. ve karş. Bedia Akarsu: Wilhelm von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı, s. 14-18.

(4) W. von Humboldt: «Uber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues.., W. von Humboldt: Ausgewählte Schriften. Yay. Theodor Kappstein, s. 172.

(5) a.g.y., s. 183-184.

(6) a.g.y., s. 185.

(7) «Intentionalite» kavramı üzerine daha fazla bilgi için bak. Ö. Sözer: Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı, s. 30-34.

(8) Karş. Lohmann'ın Trubetzkoy'da «sesamacı» («Lautabsicht») kavramıyla ilgili dip notu. Philosophie und Sprachwissenschaft, s. 36-37.

(9) Lohmann, Humboldt'un «dış biçim» («aussere Form») dediği şeyin Arapçadaki «lafz», «iç biçim»in («innere Form») ise «mâna» olduğunu belirtmektedir. Beri yandan «intentio» sözcüğü ise bu «mânâ» sözcüğünün Ortaçağda Latince'ye yapılan çevirisinden başka birşey değildir (bak. «Neu Anthropologie» cild 7 «Philosophische Anthropologie» İkinci Bölüm s. 208). Bu sözcükler bizim de Arapçadan aldığımız ve dilimizde hâlâ yaşayan sözcükler olduğu için bizim kültürümüzü de yakından ilgilendirmektedir. Bu konuyla ilgili olarak bak. aşağıda s. 46-47.

(9) M. Merleau-Ponty: Eloge de la philosophie, s. 92-93.

(10) W. von Humboldt: Ausgewählte Schriften, s. 185.

(11) Bak. XIV. Bölüm.

VII.

(1) Karş. Bedia Akarsu: «W. von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı» s. 73.

(2) J. Lohmann: Philosophie und Sprachwissenschaft, 192-193.

(3) a.g.y., s. 49.

(4) a.g.y., s. 19.

(5) a.g.y., s. 72.

(6) Karş. s. 27-28.
(7) J. Lohmann: Philosophie und Sprachwissenschaft, s. 72-73.
(8) a.g.y., s. 74.
(9) a.g.y., s. 73, 81.
(10) a.g.y., s. 16, 108.
(11) G.W.F. Hegel: «Tarihte Akıl» Macit Gökberk: «Felsefenin Evrimi», s. 375.
(12) J. Lohmann: Philosophie und Sprachwisssenschaft. s. 49.
(13) a.g.y., s. 70.

VIII.

(1) Bak s. 32.
(2) J. Lohmann: «Die Sprache als das Fundament des Menschseins», «Neue Anthropologie», cild 7, s. 209-215.
(3) «Bağımlama» (dolayısıyla «bağımlayan») deyimini «Unterordnung (dolayısıyla «unterordnend») karşılığı kullanıyorum. «Bağımlama» bir anlamda bildiğimiz «bitişkenlik» ya da Doğan Aksan'ın deyimiyle «bağlantılılık» («agglutination») demek (bu konuda bak. Doğan Aksan: «Her Yönüyle Dil (Ana Çizgileriyle Dilbilim)» 1. Cilt, s. 105-106). Ancak özelikle Lohmann «bağımlama» deyimini dille ilgili belli bir mantık yapısını vurgulamak üzere kullanıyor. Yani «bitişkenlik» salt dilsel, «bağımlama» ise dilsel-mantıksal adı bu dil yapısının. Özellikle Türkçenin sorunsalı açısından önem taşıyan bu kavram için bak. aşağıda s. 66-68.
(4) J. Lohmann: Philosophie und Sprachwissenschaft, s. 136-139.
(5) Burada sözü edilen «çizgisel»liği Saussure'un «caractére linéaire du signifiant» («göstərenin çizgiselliği», B. Vardar çevirisi) dediği şeyle karıştırmamak gerek. Sausurre bundan genel dilbilimsel bir yasayı, herhangi bir dilde iki sesi bir defada çıkarmanın olanaksızlığını anlıyordu (Bak. Ferdinand de Saussure: Genel Dilbilim Dersleri, 1, s. 64). Burada sözü edilen «çizgisellik» ise öncelikle Türkçenin tümce yapısında ortaya çıkan **mantıksal-dilsel** bir özelliği gösteriyor.
(6) Bak s. 66-73.
(7) J. Lohmann: Saint Thomas et les Arabes (Structure linguistique et formes de pensée),

Revue Philosophique de Lovain, cild 74, s. 31.
(8) J. Lohmann: Philosophie und Sprachwisenn-schaft, s. 131.
(9) Bak. XI. Bölüm
(10) J. Lohmann: Saint-Thomas et les Arabes, Revue Philosophique de Louvain, cild 74, s. 33.
(11) J. Lohmann: Philosophie und Sprachwissen-schaft, s. 52-53.
(12) a.g.y., s. 51.
(13) J. Lohmann: «Saint-Thomas et les Arabes», a.g.y., s. 34-36.
(14) J. Lohmann: Die Sprache als Aeusserung der historischen Vernunft; Heinrich Starke. Sprache und Erkenntnis, Melsenheim, s. 70.
(15) J. Lohmann: Saint - Thomas et les Arabes, «Revue Philosophique de Louvain», cild 74. s. 37.
(16) a.g.y., s. 38, 43.

IX.

(1) J. Lohmann: Philosophie und Sprachwissen-schaft, s. 166.
(2) a.g.y., s. 129.
(3) a.g.y., s. 212.
(4) ag.y., s. 270.
(5) Th Lewandowski: Linguistisches Wörterbuch, s. 756.
(6) Ferdinand de Saussure: Genel Dilbilim Dersleri, s. 112.
(7) J. Lohmann: Philosophie und Sprachwissen-schaft, s. 118; «Die Sprache als Fundament deb Menschseins», 'Neue Anthropologie' 7. cild, s. 207-208.
(8) J. Lohmann: «Die Sprache als Fundament des Menschseins» Neue Anthropologie 7. Cild s. 216.
(9) J. Lohmann: Philosophie und Sprachwissen-schaft, s. 116.
(10) Benjamin Lee Whorf: Sprache Denken Wirklichkeit, s. 44-45.

X

(1) J. Lohmann: Philosophie und Sprachwissen-schaft, s. 241.
(2) a.g.y., s. 175.
(3) Bak. s. 44-45.
(4) a.g.y., s. 92-93.

(5) J. Lohmann: «Die Sprache als Fundament des Menschseins», Neue Anthropologie cilt 7, s. 217.
(6) a.g.y., s. 206.
(7) Karş. s. 32-33.
(8) J. Lohmann: Philosophie und Sprachwissenschaft, s. 128.
(9) a.g.y., s. 95-96.
(10) Bak s. 28-29.
(11) J. Lohmann: Philosophie und Sprachwissenschaft, s. 110.

XI.

(1) Örneğin Türkçede «kız güzeldir» tümcesindeki «dır» («durmak»tan «durur»un kısaltılmışı) bir yüklemlemeyi göstermekte; «Puella est»e benzeterek «kızdır» diyebilirsek de bu «o, kızdır» anlamını taşıyor, «varlık» belirtmiyor, Hint-Avrupa dillerinde olduğu gibi. Bu nedenle Türkçede **Hint-Avrupa dilleri** anlamında bir «kopula» olmadığı söylenebilir. Tam tersi bir görüşü R.B. Lees temsil ediyor: Lees «kopula» sözcüğünü —Whorf'u eleştirerek— Türkçe için de kullanmaktan çekinmediği gibi «Türkçe tümcelerin hepsinin «kopula»lı olduğu savını getiriyor (Bak. R.B. Lees: The Türkish copula», Verhaar (ed.): The Verb «Be» and its «Synonyms», s. 64-73).
(2) Buradaki «belirleme»nin nasıl olup bittiğine yeni, ilginç ve eleştirel bir yaklaşım A.C. Graham'ın yaklaşımı. Graham özellikle çağdaş İngilizce ve Fransızcada, ama aynı zamanda sembolik mantıkta «kopula»nın bu mantıksal yüklemleme ve «varlık bildirme» işlevlerinin birbirinden ayırdedildiğini örneklerle göstermekle birlikte yine de özellikle günlük dilin gerek kullanılış olarak, gerekse felsefe geleneklerinin etkisiyle hâlâ bu iki işlevi birleştirdiğine dikkati çekiyor; sonuçta Whorf —dolayısıyla Lohmann'ın— görüşünü çözümleyici bir yaklaşımla bölümlü ve sınırlı olarak doğruluyor. (Bak. A.C. Graham: «Being» in Linguistics and Philosophy: A Preliminary Inquiry» Verhaar (ed.): a.g.y., s. 225-233.)
(3) J. Lohmann: Philosophie und Sprachwissenschaft, s. 84.
(4) J. Lohman: Philosophie und Sprachwissenschaft, s. 116.

(5) a.g.y., s. 114.
(6) a.g.y., s. 128.
(7) Bak. s. 47.

XII.

(1) Bak. s. 49.
(2) J. Lohmann: Philosophie und Sprachwissenschaft, s. 126.
(3) a.g.y., s. 221.
(4) a.g.y., s. 209.
(5) Bak. s. 45-46, 49-50.
(6) J. Lohmann: Philosophie und Sprachwissenschaft, s. 209-210.
(7) Finck'in dilbilimindeki yeri için bak. s. 31, 42.
(8) Jean Deny: Türk Dili Grameri, s. 9.
(9) a.g.y., s. 113.
(10) F.N. Finck: Die Haupttypen des Sprachbaus, s. 74.
(11) a.g.y., s. 75-76.
(12) a.g.y., s. 78.
(13) Karş. s. 50-51.
(14) J. Lohmann: «Sprachphilosophie»... Zeitschrift für Phonetik u. allgemeine Sprachwissenschaft, 5. yıl 1/2, s. 63. Ayrıca bak, yukarda s. 44-45.
(15) J. Lohmann: M. Heidegers ontologische Differenz und die Sprache, «Lexis», I. (1948), s. 80.
(16) J. Lohmann: Philosophie und Sprachwissenschaft, s. 148.
(17) Bak. s. 44.
(18) Dogan Aksan: Her Yönüyle Dil, s. 106.

XIII.

(1) Bak. s. 33.
(2) Bak. özellikle X. Bölüm.
(3) B.L. Whorf: Sprache Denken Wirklichkeit, s. 13.
(4) Bu konuda bak. Ö. Sözer: Çevirmek: Yeniden - Yaratmak, Yeni-Yaratma? Nesin Vakfı Edebiyat Yıllığı 1980, s. 175-186.
(5) B.L. Whorf: Sprache Danken Wirklichkeit, s. 39.
(6) a.g.y., s. 78.
(7) Bugünkü durum, yani soyut bir positivizm'e, zaman zaman lojistik'e, tarihsel bağlamı yadsıyan ya da unutan bütün —izmlere kayan tutum ve görüşler bunun tersini gösteriyor: Batıdan Batı düşüncesini yadsıyıp «sıfır» noktasından başlamak isteyen öğretiler neyse on-

lan alıyoruz, belki yalnızca onlar **alınabilir** de ondan. Bu nokta üzerinde ayrıca durmak gerekir.

(8) a.g.y., s. 45.

XIV.

(1) J. Claude Piguet: La connaissance de l'individuel et la logique du réalisme, p. 6112.
(2) Bak. s. 31 ve arkası
(3) W. von Humboldt: Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues «Ausgewählte Schriften», s. 185-186.
(4) J. Lohmann: Philosophie und Sprachwissenschaft, s. 186.
(5) Bak. s. 23-24.
(6) Bak. ve karş. s. 9-10.
(7) Bak. s. 13-15.
(8) J. Lohmann: Philosophie und Sprachwissenschaft, s. 47.
(9) Bak. s. 14-15.
(10) Bak. s. 36.
(11) Bak. s. 20-21.
(12) Bak. s. 64.
(13) Bak. s. 21-23.
(14) Ernst Lewy: Kleine Schriften, s. 391.
(15) Karş. s. 72.
(16) «Etki-tarihi» kavramı için bak. s. 16.
(17) Bak. X. Bölüm.
(18) J. Lohmann: Die Sprache als Fundament des Menschseins, «Neue Anthropologie» 7, s. 217.
(19) Bak. s. 55-56.
(20) Bak. s. 78.
(21) J. Lohmann: Philosophie und Sprachwissenschaft, s. 49.

XV.

(1) Bak. s. 50-51.
(2) B.L. Whorf: Sprache Denken Wirklichkeit, s. 97.
(3) Karş. s. 50-51.
(4) J. Lohmann: Philosophie und Sprachwissenschaft, s .111.
(5) Özellikle radyo ve televizyondaki politik dil ve güdümlenme üzerine Lohmann'ın öğrencisi, daha önce Fransız Felsefesi ve dili üzerine araştırmalar yapmış olan Hans - Georg Koll'un çalışmaları anılabilir.

(6) Jorge Luis Borges: Tlön, Uqbar, Orbis Tertius. «Die Bibliothek von Babel», s. 27.
(7) a.g.y., s. 30.
(8) a.g.y., s. 35.
(9) a.g.y., s. 40.
(10) a.g.y., s. 39.
(11) karş. s. 72, 80.

SONUÇ VE GERİYE-BAKIŞ

a)

1) B.L. Whorf: Sprache Denken Wirklichkeit, s. 12.
2) Bak. S. 67
3) B. L. Whorf: a.g.y., s. 58
4) Karş. özellikle s. 33
5) Karş. J. Lohmann: Philosophie und Sprachwissenschaft, s. 197-198.
6) J. Lohmann: Philosophie und Sprachwissenschaft. In eigener Sache. «Muttersprache» Cild 11, Kasım 1966, s. 343.
7) B. L. Whorf: a.g.y. s. 12
8) J. Lohmann: a.g.y. s. 165
9) Bak s. 52
10) Karş. s. 89
11) Karş. s. 77-78

b)

1) «Sonuç» bölümünde de değinildiği gibi, bu benzetmenin öncülüğünde ta Humboldt'tan gelip yorumbilgisi öğretilerine kavuşan düşünceler son bir yorum ve değerlendirmeye bağlanmaya çalışılıyor burada. Yine de belli sınırlar içinde. İlkin elbetteki mecaz kavramla eşdeğerde değildir. Mecazın sınırları çizilmemiştir: bir sözcüğün yerine geçen sözcük, belli benzerliklerden türü bir tasırımın yerini alan öteki tasarım, bu geçmenin, yerini almanın, bir ayağıyla buradayken, ötekiyle orada olmanın belirsizliği içinde oyununu sürdürür. Düşüncemiz bu canlı, sınırsız, bellisiz oyun içinde aydınlanır. Oysa kavram birkezlik kavranmış ve bırakılmış birşeydir, ele geçmiş olması onun kesinliğidir, tanımlanabilirliğidir. Dili halıya benzetmekle onu bir kavramın altına koymuş olmuyoruz; felsefe de —ta Sokrates'ten beri— kavramlarla işgördüğünden, bu bir eksikliktir, denilebilir. Ancak yine de benzetmenin,

mecazın bir felsefe metni içinde zorunlulukla ortaya çıktığı yerleri anımsayalım: Platon'un sık sık mythoslara başvuruşunu, geometrik yöntemle düşünen Spinoza'nın benzetmelerini, Hegel'deki çoğun Yunan mitolojisine göndermeler taşıyan ozanca «mecaz»ları. Bütün bunlar, benzetme ve mecazın —bir söz ustalığı olmanın ötesinde— kavramlarla sınırlandırıldığında bir hayli zedelenecek olan bir *düşünme stratejisini* sağladığını göstermektedir bize. Mecaz, henüz kavramlarla tam aydınlatamadığımız bir noktada elimiz kolumuz bağlı kalacağımıza ileriye bir atılış yaptırabiliyor bize, uzaktakini yakına getiriyor. İşte «dil»lerin bir halı dokusuna benzetilmesi de bu çerçeve içinde anlaşılmalı.

2) Karş. s.7-73
3) Karş. s.66-68
4) Bak. s. 66
5) Bak. s.38-39
6) A. Dilaçar: Kutadgu Bilig İncelemesi, s. 98
7) J. Lohmann'la ilgili küçük bir anım tam da bu noktayı ilgilendiriyor. 1978 güzünde kendisini Freiburg'da ziyaret ettiğim sırada bana yönelttiği ilk sorulardan biri şu oldu: «Ne okuyorsunuz?» Soruyu anlamadığım için boş yere kendisine o günlerde okuduğum —daha doğrusu üzerinde çalıştığım-— hepsi de yabancı dillerdeki kimi kitapları saydığımı anımsıyorum. Ama biraz sonra bu sorunun daha derin anlamlar taşıdığının ayırımına vardım: Lohmann bana Osmanlıca yazılmış klasik denilebilecek bir yapıtı —yazı devrimi ve özleştirme nedeniyle— okuyunca anlayıp anlamadığımı, daha doğrusu anlama olanağım olmadığına göre «ne okuduğu» mu sormak istiyordu.
8) Bak. s. 71
9) Karş. «Birinci Bölüm» IV.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia, Wilhelm von. Humboldt'ta Dil-Kültür Bağlantısı. İstanbul 1955

Aksan, Doğan: Her Yönüyle Dil (Ana Çizgileriyle Dilbilim) 1, 1977 Ankara

Borges, Jorge Luis: Die Bibliothek von Babel (çevirenler: K.A. Horst, C. Meyer-Clason) Stuttgart 1974

Bollnow, Otto Friedrich: Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie, Stuttgart 1955

Deny, Jean: Türk Dili Grameri (Osmanlı Lehçesi) Çev. Ali Ulvi Elöve, İstanbul 1941

Dilaçar, A: Kutadgu Bilig İncelemesi, Ankara 1972

Dilthey, Wilhelm: «Hermeneutik'in Doğuş ve Gelişmesi» (Çev. Önay Sözer).

Prof. Bedia Akarsu: Çağdaş Felsefe, s. 207-212 İstanbul 1979

———: Gesammelte Schriften VIII. Band. Stuttgart 1968

———: Gesammelte Schriften VII. Band Stuttgart 1973

———: Gesammelte Schriften V. Band Stuttgart 1957

Finck, Franz Nikolaus: Dic Häupttypon des Sprachbaus.
Leipzig 1910.

Göttner, Heide: Logik der Interpretation. München 1973

Gadamer, Hans-Georg-Boehm, Gottfried: Seminar: Philosophische Hermeneutik Frankfurt am Main 1976

Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode, Tübingen 1960

Graham, A.C.: «Being» in Linguistics and Philosophy: A Preliminary Inquiry», Verhaar (ed.): «The Verb «Be» and its Synonyms», 1972 Dortrecht-Hollanda, s. 225-233.

Hegel, G.W.F. «Tarihte Akıl» (Çev. Önay Sözer). Macit Gökberk: «Felsefenin Evrimi», s. 359-380 İstanbul 1979

Heidegger, Martin: —Lettre sur l'humanisme (çift dilli, çev. Roger Munier) Paris 1964.

— Sein und Zeit, Tübingen 1957

Hölderlin: Selected Verse. The Penquin Poets 1961

Humboldt, W.v.: Ausgewählte Schriften Yayımlayan: Theodor Kappstein Berlin

Lees, R.B.: «The Türkish Copula», Verhaar (ed.) «The Verb «Be» and its Synoyms» 1972 Dortrecht-Hollanda, s. 64-73

Lewy, Ernst: Kleine Schriften, Berlin 1961
Lewandowski, Theodor: Linguistisches Wörterbuch, 1, 2, 3. Heidelberg 1979
Liebrucks, Bruno: Erkenntnis und Dialektik: Zur Einführung in eine Philosophie von der Sprache her. Den Haag 1972
Lohmann, Johannes: — «Philosohpie und Sprachwissenschaft» Berlin 1965
— «Die Sprache als das Fundament des Menschseins», Hans-Georg Gadamer— Paul Vogler: Neue Anthropologie» Cild 7 «Philosophische Antropologie» Bölüm II, s. 208-209 Stuttgart 1975.
— Saint Thomas et les Arabes (Structures linguistiques et formes de pensée), Revue Philosophique de Louvain, Cild 74, s. 30-44, Louvain 1976.
— Die Sprache als Aeusserung der historischen Vernunft, Heinrich Starke: Sprache und Erkenntnis, s. 67-73, Meisenheim.
— «Spnachphilosophie». «Sprachtheorie» und «Allgemeine Sprachwissenschaft», Zeitschrift für Phonetic und allgemeine Sprachwissenschaft, 5. yıl, 1/2, s. 59-64, 1951
— M. Heideggers ontologische Differenz und die Sprache, «Lexis» I (1948) s. 49-106
— Philosophie und Sprachwissenschaft — Ineigener Sache. «Muttersprache» 79. yıl 11. cild Kasım 1966, s. 339-343.
Merleau-Ponty, M.: Eloge de la Philosophie. 1953 Paris
Pöggeler, Ötto: Hermeneutische Philosophie München 1972
Piguet, J. — Claude: La connaissance de l'individuel et la logique du réalisme. Neuchatel 1975
Redeker, Martin: «Einleitung». W. Dilthey: Leben Schleiermacher, zweiter Band
Ricoeur: Le Conflit des interprétations Essais d'hermeneutique. Paris 1969
Saussure, Ferdinand de: Genel Dilbilim Dersleri 1, 2 (Çeviren: Berke Vardar) Ankara, 1976, 1978
Sözer, Önay: Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı. İstanbul 1976
— Çevirmek: Yeniden-Yaratma, Yeni-Yaratma. Nesin Vakfı Edebiyat Yıllığı 1980, s. 175-186. İstanbul 1980
Uygur, Nermi: Dildeki Felsefe, Dil Yazıları I (TDK Yayınları), s. 30-43 Ankara 1974
Whorf, Benjamin Lee: Sprache Denken Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie (Yayınlayan ve İngilizceden çeviren Peter Krausser) Hamburg 1963

ANLAYAN TARİH

ÖNAY SÖZER

Ulus'ların dilleriyle düşünme biçimlerinin ilişkisi nedir? Dile bakıp onun ardındaki yaratıcı düşünmeyi anlayabilir ve yorumlayabilir miyiz?
Ulusların düşünme biçimleriyle «tarih»leri arasında, giderek «insanlık tarihi» arasında nasıl bir ilişki vardır?
Bu kitap «Anlayan Tarih» başlığı altında topladığı bu sorulara bir çözüm getirmeye çalışıyor. W. von Humboldt, B. L. Whorf, W. Dilthey, M. Heidegger, H. G. Gadamer, M. Merleau-Ponty, Jorge Luis Borges ve bizde henüz tanınmayan J. Lohmann'ın bu konudaki görüşlerini irdeleyip eleştiriyor.

ÖNEMLİ NOT

Bu kitap basılı fiyatının üzerinde satılamaz.

100 Lira

cem ofset a.ş. ☎ 206671/72