cogito

TAYLAN ALTUĞ

dile gelen felsefe

YKY

DİLE GELEN FELSEFE

Taylan Altuğ (Prof. Dr.) 1950 yılında Gömeç (Burhaniye/Balıkesir)'de doğdu. 1967'de Haydarpaşa Lisesi'ni, 1973'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. Aynı Bölümde 1982 yılında felsefe doktoru unvanını aldı. 1979 yılından bu yana Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

1970'li yıllarda çeşitli dergilerde (*Yeni Dergi, Papirüs, Türkiye Defteri, Yedinci Sanat*) edebiyat ve sinema yazıları yayımlandı. Dergilerde yayımlanmış felsefe yazılarının yanısıra yazarın şu kitapları bulunmaktadır: *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi ve Yolaçtığı Bilgikuramsal Sorunlar* (1989); *Kant Estetiği* (1989); *Estetik, Güzel Sanat Üzerine Dersler* (Hegel'den çeviri, 1994); *Kant'ın Eleştirel Felsefesi* (Gilles Deleuze'den çeviri, 1994).

TAYLAN ALTUĞ

DİLE GELEN FELSEFE

YKY
İSTANBUL

Yapı Kredi Yayınları - 1442
Cogito - 100

Dile Gelen Felsefe / Taylan Altuğ

Kitap Editörü: Ömer Faruk Şerifoğlu
Düzelti: İncilay Yılmazyurt

Kapak Tasarımı: Nahide Dikel
Baskı: Şefik Matbaası

1. Baskı: İstanbul, Mart 2001
ISBN 975-08-0260-8

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş. 2000

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
Yapı Kredi Kültür Merkezi
İstiklal Caddesi No. 285 Beyoğlu 80050 İstanbul
Telefon: (0 212) 252 47 00 (pbx) Faks: (0 212) 293 07 23
http://www.yapikrediyayinlari.com
http://www.shop.superonline.com/yky
e-posta: ykkultur@ykykultur.com.tr

İÇİNDEKİLER

Giriş • 7

BİRİNCİ BÖLÜM
İdeler ve Sözcükler: John Locke • 25

İKİNCİ BÖLÜM
Dil ve Tin: Wilhelm von Humboldt • 59

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Dilin Özü: Varlığın Dili: Martin Heidegger • 87

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Dil Oyunları: Ludwig Wittgenstein • 149

BEŞİNCİ BÖLÜM
Bir Değerler Dizgesi Olarak Dil: Ferdinand de Saussure • 173

ALTINCI BÖLÜM
Postmodern Dil Durumu: Jacques Derrida • 215

Yararlanılan Kaynaklar • 241

Dizin • 245

Giriş

Dilde yaşıyoruz; "Bir dialog olduğumuzdan beri."

İnsanın bir dialog olması, birbirinden işitmesi ve birbirine söylemesidir. İşiteni, söyleyeni ve hakkında konuşulan şeyi bir araya getiren, bir araya toplayan ve bir arada tutan dialogdur. Dialogun taşıyıcısı, dialoga yön ve düzen veren ise, ne işiten ne de söyleyendir; fakat dil'dir. Dialogda konuşan/konuşulan dil, kendi hakikatini kendinde taşır. Bir sözcüğün bir diğerini izlediği yolda, konuşanlar sonuçta neyin ortaya çıkacağını önceden bilmezler. Dil, söyleyen ve işitenin dialogunda o zamana kadar mevcut olmayan bir şeyi görünüşe çıkarır ve konuşanlar için dünyayı açık kılar. Dil, bir dialog olarak insaniliğimizin açıldığı yerdir, orada insan kendisi ile diğeri ile ve dünya ile bir aradadır. Dialogda içkin olan şey, dilin, insana içerisinde yer alacağı bir uzay açmış olmasıdır. Bu bir anlam uzayıdır. İnsana özgürlük ve gelecek bahşedilen bu anlam uzayında, insanda insani olan, tarihte kültürel olan gerçekleşir, muhafaza edilir ve taşınır. Bu bakımdan insanın belli bir tarihsel dönemdeki tüm tinsel gerçekliği onun dilde durduğu yerdedir ve dil ile olan ilişkisinin aldığı biçime bağlıdır. Dilde durma, nihayetinde, dünyada durma, dünyada olma'dır.

Dünyası olan biricik canlı varlık insandır. Hayvanın bir yaşama çevresi vardır, fakat bir dünyası yoktur. Çünkü hayvanın bir *dili* yoktur. Dil, insan için dünyanın başka hiçbir canlının deneyimlemediği bir dünya olarak mevcut olmasının koşuludur. Dil, her tür insan deneyiminin biricik *a priori*'sidir ve insani deneyime kendine özgü karakteristiğini veren şeydir. İnsan

deneyiminin kendine özgü karakteristiği, *anlamlı* olmasıdır. Deneyim, özünde *anlama*'dır. Anlama ancak anlamın olduğu yerde yani dilde gerçekleşir. Dil, anlamanın, içerisinde kendisini gerçekleştirdiği açıklık'tır. Anlama neyi anlar? Anlama dile gelen şeyi anlar; şeyin dile gelmesi, onun anlamıdır. Bu bakımdan denebilir ki, dünya, anlamanın dilde anladığı biçimiyle şeylerin bir toplamıdır. Dilde anlama'nın bize açtığı bu dünya, şeylerin basitçe bir yan yana gelmesi değildir; fakat içerisinde şeylerin karşılıklı olarak birbirleri ile ilişkiye girdiği ve kendilerini anlaşılır/anlamlı olarak görünüşe çıkarabildikleri bağıntılar bütünüdür.

Bu durumda, denebilir ki, şeyin şey olarak görünüşe çıktığı dünya, imkânını bağıntılılıkta ya da genel olarak "bağıntı"da bulur. Saf bağıntı, yani bağıntıladığı şeylerden ayrı olarak düşünülmüş haliyle bağıntı, *biçim* dediğimiz şeydir. Bu anlamda biçim, tam da dünyayı dünya kılan şeyin özüdür. Bu öz dilde bulunur. "Dil bir töz değil, bir biçimdir." Kendi başına alındığında, dil, tıpkı sanat eseri gibidir: içeriğin biçime büründüğü, biçim haline geldiği, salt biçim olduğu şeydir. Biçime bürünme, biçim haline gelme, biçim olma, görünür olma'dır, açıklığa gelme'dir yani dile gelmedir. Dil biçim ilkesi uyarınca, yani bağıntılılık ilkesi uyarınca, şeyleri şeylikleri ile donatır, şeyleri anlama için açık kılar. Dilde biçim almamış, bu demektir ki, dil tarafından dolayımlanmamış ve böylece de görünür kılınmamış hiçbir şey, bizim deneyim çevrenimize girmez. Dil şeyleri şeylikleri içinde tutup muhafaza eden dolayımdır, o mevcudiyetin koruyucusudur ve dilin gücü de buradan gelir. Kendilerini tutan ve bağıntılayan "örgü" olmaksızın, şeylerin bütünü, dünya karanlığa gömülür.

İnsan dilde ışıldar. Burada ışık, tüm varolanlara varlığını kazandıran şeydir ve insan da, bu ışığın kendisinde ışıldadığı şeydir. İnsani deneyimin dilsel olması, insanın dilde yaşaması, kendisini dilde bilmesi, tanıması anlamına gelir. İnsanın özünü gerçekleştirmesi yönünde bir "imkân olarak dünya"yı, bu yüzden "bir imkân olarak dil" şeklinde anlamakta bir sakınca yoktur. Fakat gündelik yaşamamızda dil ile olan ilişkimiz, dili kolaylıkla kullandığımız bir araç olarak görme eğilimimiz tarafın-

dan belirlenir. Bu doğrultuda, dil, düşüncelerimizi kendisi aracılığıyla ilettiğimiz, denetimimiz altındaki bir işlevsellik olarak kavranır. Fakat bu işlevselliğin dildeki gerçekleşme biçimini anlamaya yöneldiğimizde, ses ve düşünce bileşiği olarak görünüşe çıkan dilin *kendiliğindenliği* ile karşılaşırız. Sesin düşünce ifade edebilecek şekilde eklemlenmesi ya da daha doğrusu düşünce ve sesin eklemlenmedeki birleşimi -ki bu insan varlığının açık kılınma anıdır- dilin kökenine ait bir olup bitmedir. Dilin kökeni, dilde kayıtlı olmadığı için bizim açımızdan bilinemez olarak kalır; dolayısıyla dilin biçimini belirleyen, ses ve düşüncenin kökensel eklemlenmesindeki işlevselliği ele geçirme çabalarımız boşa çıkar.

Dili araçsallaştırma çabası, dili dünyayı düzenleme ve denetlemede bir *teknik* haline getirmek ister. Fakat dilin "dolayımlanamayan dolayım" olma özelliği, şeyleştirilemezliği, yaşama biçimine örülmüşlüğü buna izin vermez. Dilin bu direnmesi, bu ele geçirilemezliği, kendisi olarak kalması, dilin büyüsü diye adlandırılan şeyi oluşturur. Varolan her şey, dil dolayımından geçerek "bizim için" olur; fakat bütün dolayımların dolayımı olan şey, yani dilin kendisi dolayımlanamaz ve "bizim için" olmaz. Dil bizim için en yakın ve en uzak, en ilksel ve en temel *öteki* olarak kalır. Kendisi nesne haline gelmeksizin, her şeyi nesnelleştiren özel ve biricik hayat süreci olarak dil, varoluşumuzun her girdi çıktısına nüfuz eder. Dil bize öncesiz sonrasız bir dolayım zinciri içerisinde dünyayı sunar ve bu sunum adına kendisi ortadan kaybolur. Ancak sunuma kendi izini bırakır, kendi damgasını basar. Bu yüzden, her dil bir dünyadır, denebilir. İnsan şeylerle değil, fakat sözcüklerle dialog sayesinde bir dünyada olur. Bu yüzden dile yönelik soru, dilin görünüşlerini betimleyen empirik dil incelemesinin ötesine geçer. Dil sorusu, insanın özü için stratejiktir ve ancak insanın özü ile ilişkisi içinde aydınlatılabilir.

Dilin dolayım karakterini -dil için özsel olan şeyi- dilin görünüşe çıkışını kendinde toplayan "sözcük"te bulmayı deneyebiliriz. Seslenen ve işitilen bir şey olarak varlığa gelen sözcük, seslendiğinde ve işitildiğinde *"araya girer"*. Sözcük ilkin ve öncelikle "araya giren"dir: Ben ile dünya, ben ile sen (o) ve ben ile ben arasına girendir. Araya girmekle, sözcük bir aralık

açar, arasına girdiği şeylere özdeşliklerini (ne ise o olmalarını) veren ayrımı meydana getirir. Ancak ayrımın olduğu yerde, ayrımına varma, ayırt etme, tanıma, anlama ve bilme mümkün olur. İnsan varlığı olarak "ben"im hakikatim, işte tam da bu araya giren'de bulunur. Sözcük benim varolanlara ve hemcinslerime olan *açıklığım*'dır. Sözcüğü seslemekle, bir şeye ad vermiş olurum. Ad vermekle, kendimi ad verdiğim şeyden ayırmış olurum. Böylece ben ve adlandırdığım şeyin bir adını, onu benim dışıma koyan ve gösteren şeyi elde etmiş olurum. Bu ad, bu gösteren olmasaydı, o şey benim için görünür/anlaşılır olmazdı.

Ayrımı bilme, sözcüğü bilme'dir, nihayetinde özsel öteki'nin içine salınıp kendini bilmedir. Kendi kimliğimi dilde tanırım, fakat ancak dil içinde bir nesne gibi kendimi kaybetmekle bunu yaparım. Bilinen bir benzetmeye geri dönüyoruz burada: Göz kendisini nasıl görürse, ben de kendisini kendisi olarak öyle bilir. Göz kendisini doğrudan göremez, ancak ayna dolayımında, yansıtıcı bir düzlemde görür; ben de kendisini doğrudan bilemez ve ben için bu yansıtıcı düzlem, dilin dünyasıdır.

O halde, sözcüğün dolayım karakterinde içkin olan şey *"gösterme"*dir. Sözcük kendisini göstermekle (sözlü ve yazılı olarak mevcudiyete gelmekle), eş zamanlı olarak bir başka şeyi gösterir; aslında görünür olmayan bir şeyi gösterir. Sözcük, özünde, göstergedir (*semeîon*). Gösterge, genelde, bir şeyin yerine duran, bir şeyi temsil eden, bir şeye işaret eden şey olarak anlaşılır. Gösterge, bu tanımda öne çıkan salt yerine durma, temsil etme özelliği içerisinde tüketilemez olsa da, bu özellik - göstergenin sembolik değeri diyebiliriz buna- göstergeye kendine özgü varlık tarzını verir ve onu şeyler arasında bir şey olmaktan çıkarır. Çünkü, sembolik değer üretme (yerine durma, temsil etme ilişkisi kurma), bir şeyi bir başka şeyle *doğada olmadığı şekilde* ilişkilendirmek demektir. Bu ruhsal edim sayesinde - ki özünde dilsel ve kamusaldır- sembolik değer taşır hale gelen şey, yani gösterge, işaret ettiği şeyden ayrılmış olur. İnsan, şeyler düzeninden temsiller düzenine geçmekle, kendisini doğadan serbest kılar. Bir şeyi bir başka şeyle doğada olmadığı şekilde ilişkilendirmekle ve bunu bir dolayımda nesnelleştirmek-

le, doğal nedensellik zincirinin dışına çıkar; dolaysız etki-tepki mekanizmasının üzerine yükselir. Gösterge/sözcük insanın yalnızca bir *duyusal izlenim* olarak alımlamadığı, fakat sembolik işlevi içerisinde yorumladığı *biricik* şeydir. Bu da şu demeye gelir ki, gösterge/sözcük (dil), insan varlığı olarak bizim *aşkınlığı-mızın* büründüğü biçimdir.

Sözcük şeyin yerine geçer ve yerine geçtiği "şey"de bulunmayan bir özellikle, tekrarlanabilirlik özelliğiyle, bilinci işlemsel kılar. Bilinç, mevcudiyetini muhafaza edip tekrarlayabildiği nesnelerle (sözcüklerle) etkin hale gelir; anlar, anlaşır, anlatır ve bunları yapmakla kendisini *dışarıya* projekte eder. Böylece insan, temsil düzeyinde, şeylerden bağımsız olarak şeyleri birbirleri ile ilişkilendirmenin sınırsız imkânına, kendi varoluşunun sınırsız imkânına açılır. Şeyleri anlayarak kendisini anlamanın; şeyleri dönüştürerek kendisini dönüştürmenin sonsuz yoluna konulmuş olur.

Sözcük daima anlaşılacak bir şey verir ve anlamayı talep eder. Fakat anlaşılacak bir şey verme ve anlamayı talep etme, ancak bir anlaşma temelinde mümkündür. Anlamanın kökeni anlaşmadır; insan daima anlaşarak anlar, *diğeri* ile bir şey üzerinde anlaşarak bir şeyi anlar. Bir şeyi gösterge kılmakla, bir şeyi bir başka şeyin yerine durur hale getirmekle, o şeyi olduğu şey olmaktan (örneğin, fiziksel sesi fiziksel ses olmaktan) çıkarırız; bunu yapmakla, ona sembolik değer yüklemiş oluruz. Bu sembolik değer, bizim ortaklaşa-anlamamızın, kökensel anlaşmamızın sözcükte cisimleşmiş halidir. Her dilin öndayanağı, ortak bir dünyadır. Dildeki hiçbir sözcük, salt fiziksel bağıntı temelinde, doğal bir olaya dayanarak varolan bir şey değildir. Heidegger'in Aristoteles yorumunda belirttiği gibi, sözcük *sumbolon* (sembol) vuku bulduğunda varlığa gelir. *Sumbolon*'un vuku bulması (*sum-ballo*: birlikte fırlatma), bir şeyi bir başka şeyle birlikte tutmanın, bir şeyi bir başka şeye bağlamanın, onları yan yana tutmanın, onları uygun düşürmenin olagelmesidir. "*Sumbolun*"un *genesis*'i anlaşmadır." Bir şeyi bir başka şeyle bir arada tutmanın olup bittiği yerde, aynı zamanda bir anlaşma vardır. Bir şeyin anlaşmaya gelmesini sağlayan ve onu birlikte tutan temel bağıntı için ortaya çıkan sesler, sözcüklerdir. Sözcükler, insan varlıklarının birbirleri

ile olan özsel anlaşmalarından doğar; insanlar bu anlaşmaya göre, diğerleri ile birliktelikleri içinde çevrelerindeki varolanlara açılırlar. Bu durumda onlar, bu şeyler hakkında bireysel olarak anlaşabilirler, fakat bu bireysellik marjı nedeniyle, bu "hakkında anlaşma", aynı zamanda bir anlaşamamadır.

İnsan teklerinin kökensel anlaşmadan çıkarak, sonsuzca süregiden bir anlaşamamaya açılmaları dilin bir ironisidir. Fakat ilginç olan, dildeki yaratıcılığı ve insani dünyanın anlam zenginliğini tam da bu ironiye borçlu olmamızdır. Bir an durup düşünelim: Hepimiz kullandığımız sözcüklerle aynı şeyleri kastediyor olsaydık ne olurdu? En basitinden, anlam üretemezdik ve bildirişimimiz dururdu. İnsanların kökensel anlaşmadan çıkarak varolan şeyler hakkında kendi anlamalarını ortaya koymaları; böylece de bir bakıma, nihai olarak her birinin diğerinin anlayamayacağı kendi dilini konuşuyor hale gelmesi ve anlaşmanın daima gerçekleştirilecek *dialogik* bir imkân olarak yaşanması ve nihayetinde her anlamanın bir "yanlış anlama" olması, bütün bunlar, sözcük/göstergenin özyapısında temel bulan olgulardır. Bu temele ilişkin olarak şunu söyleyebiliriz ilk elde: Sözcüğün özyapısı o şekildedir ki, dildeki her söyleme, söyler göründüğü şeyden farklı bir şey söyler. (Bu, genelde, *metafor* adı altında düşünülmüş olan dilsel işleyişi belirtir.)

Şimdi, söylenenden başka bir şeyi gösterme imkânı, dilin ilişkili olduğu şeyden bağımsız olduğunu ve dolayısıyla *bu ilişkiye* nasıl ve hangi yönden bakmamız gerektiğini göstermiyor mu? Acaba bu bizi, sözcüğün kendisi olduğu yere, sözcüğün hakikatine yaklaştırabilir mi, yakınlaştırabilir mi? Bir başka sapağa giriyoruz: Sözcük basitçe bir şeyin yerine durmaz, fakat yerine durduğu şeyi bize sunar. Sözcüğün bu sunumu, sözcüğün bu "araya girmesi" sayesindedir ki, insan bir şeyi bir şey *olarak* kavrar. Yalnızca insan, dile sahip varlık olmakla, bir şeyi bir şey olarak kavrama özelliğine sahiptir. Hayvan kendisine açık olan şeyi, bir şey *olarak* kavrama yeterliğinden yoksundur. İmdi, bir şeyi bir şey olarak kavrama, aslında öyle olmayan bir şeyi öyleymiş gibi kavramayı (da) içerir. Olarak-kavramada, "öyle olmama" imkânının içerilmesi, dilin gerçekliğe olumsuzluğu (negativiteyi) dahil etmiş olduğunu gösteriyor.

Sözcük bir şeyi bir şey *olarak* sunmakla, aynı zamanda "öyle olmama"nın, olumsuzluğun, yokluğun alanını da bize açar. Sözcük, "öyle olma" ve "öyle olmama" dialektiği içerisinde, gerçekliği açık kıldığı yerde gerçekliği gizler. Öyle ki, dile gelen şey, bütün zenginliği ile işte tam da bu "öyle olmama"da, bu yoklukta gizlenmiş olarak kalır. Aslında her sözcük, kendisine karşılık verdiği, kendisine işaret ettiği "söylenmemiş olan"ı kendi içinde taşır. Sözcük, sunumunu yaptığı şeyin yerine geçer, onu iptal eder ve onu boşluğa salar. Dil, gönderim'i iptal eder. Gönderimin iptal edilmesi, hükümsüz kılınması, dilin dolayım gücünün dialektik sonucudur. Gönderim boşluk haline gelir, fakat bu boşluk dilin sunum biçimi tarafından yaratılır. Sözcük bir şeyi bir şey *olarak* sunmakla, daima o şeyin öyle olmama imkânını da birlikte taşır ve böylece kendi sunum biçimini sonsuzca genişletir. Bu yüzden bir şeyi dile getirmenin sayısız yolu vardır. Nitekim her insan konuşmasında, yani şeylerin neliğine ilişkin belirlenimli bir yorumun seçildiği her durumda, şeylerin neliğine ilişkin umulmadık imkânlar daima dışta bırakılmış olur. Bu imkânlar, sözcüğün *olarak - yapısında* içerilen *öyle olmama*'da gizlenmiş olarak kalır.

O halde sözcüğün dile getirdiği şey ile kurduğu *eşdeğerlik* ilişkisi ikili bir yapıdadır; öyle olma ve öyle olmama'yı içinde barındırır. Bu eşdeğerlik hem bir birliğe sahiptir hem de bir ayrım içerir; şeyin varlığı ile şeyin sunum biçimi arasındaki ayrımdır bu. Fakat şeyin varlığı, şeyin sunum biçiminden ayrılamaz (ya da sadece mevcut-olmama ile ayrılır); şeyin varlığı ancak şeyin sunum biçimi içinde mevcudiyete gelir, yani *sözcükte*, yani *dilde*. Dile gelen şey, konuşulan sözcüğün kendisinden farklı bir şeydir. Fakat öte yandan, sözcük tam da kendi içerisinde dile gelen şey yüzünden bir sözcüktür. Fiziksel varlığı içerisinde sözcük, yalnızca söylenen içerisinde, dile gelen içerisinde, ortadan kaybolmak için vardır. Fakat dile gelen şey de, dilden önce verilmiş bir şey değildir; o, mevcudiyetini sözcük içerisinde edinir. Bu çerçevede, sözcük/gösterge, "mevcut olmayan bir y'nin yerini tutan bir x" olarak görülebilir ve x'den y'ye giden süreç de anlamlama'dır.

İmdi, gösterge, ikili bir yapıya sahip olan ve varoluşunu anlamlama edimine borçlu olan şeyi belirtir. Burada, her biri diğerinin yerine duran, aynı şeyin iki yarısı, ancak orijinal bütünü yeniden oluşturacak şekilde eşleştirildiklerinde, tamamen etkili hale gelirler. Gösterge işlevi, mevcut olan ve mevcut olmayan dialektiği ile, türdeş olmayan iki alan arasındaki karşılıklı değiş-tokuş olarak varolur. (Anlamlama, "birbirine benzemez iki öge arasındaki değiştirilebilirlik"e işaret eder.) Gösterge, kendisi ile değil de, kendisi olmayanla ilişkisinde varlık kazanmakla; kendinde saf bir özdeşliği değil fakat bir ayrımı, hatta bir yarılmayı belirtir. Göstergenin doğası, göstergeyi teşkil eden ve aynı zamanda onu iptal eden "ayrım"da bulunur. Ayrım, aralarındaki karşıtlıktan ortaya çıktığı kutuplar için kurucu bir işleve sahiptir. Dolayısıyla, gösterge tarafından kurulmuş olan eşdeğerlik ilişkisi, ayrımların bir özdeşliği olacaktır. Göstergede hüküm süren ayrımın içsel dinamiği, göstergeye sunum biçiminin sınırsızlığını kazandıran şeydir. Gösterge/sözcük gücünü, tüketilemez potansiyelini, mevcut olan ile mevcut olmayan, duyulur olan ile düşünülür olan, görünür olan ile görünür olmayan, söylenmiş olan ile söylenmemiş olan arasındaki ayrımdan, yarılmadan alır.

Dilde yaşamak, sözcükleri seslemek ve sözcükleri işitmek, dilin sonsuzca süregiden anlamlama zincirinin içersine dahil olmak demektir. Göstergenin, varoluşunu kendisine borçlu olduğu anlamlama edimi, göstergenin özsel ayrımını, gösteren ile gösterilen arasındaki yarılmayı kapatma yönündeki tüm insani girişimimizi temsil eder. Bu girişimde, insanın özü dile gelir. İnsanın özü, insan ister tür varlığı isterse birey olarak alınsın, dile gelmekle ve dile geldiği ölçüde varolur. Dilin anlamlama zinciri içersine dahil olmakla, bireysel varoluşumu gerçekleştiririm. Benim konuşmam, benim sözüm, benim "söylem"imdir. Söylem, bireyin bir yaşama pratiği olarak kendisine malettiği, özümsediği *dil*'idir. Bir *ben* olarak onun hakikati, onun *söylem*'indedir. Bu bakımdan insan, bireysel söz almayı başaramadığı yerde kendi hakikatinden kopar, kendisi olma hakkından el çeker. Şüphesiz o, dilin açtığı açıklıkta bir bilinç varlığı olarak yaşamasını sürdürür; fakat tam anlamında özbilinçli varlık

haline gelemez. O, dil içinde durduğu yeri ve dolayısıyla dünya içinde durduğu yeri bilmez. Bunu bilmek istemediği gibi, bilme ihtiyacı da duymaz. Oysa ki, özbilinç olarak insanın kökeni, dil aracılığıyla kendisini açığa vuran "ben"den başka bir yerde bulunmaz.

Hakiki insan varoluşuna giden yol, felsefi varoluş, "dilde yaşama"nın özgün bilincidir. "Anlam veren varoluş" olarak insan hakkında düşünme, daima zorunlu olarak dile çıkar ve bu da, dile özel bir dikkat yöneltmeyi talep eder. Bu talebin ortaya çıkışı ve uygun karşılığını bulması, felsefede bir paradigma değişikliğine yok açacak şekilde, XX. yüzyılda gerçekleşir. "Ne bilebilirim?" sorusu yerini "Ne anlayabilirim?" sorusuna bırakır. Dile yönelik ilgi, modern bir ilgidir ve anlamla kuşatılmış modern insanın, kendisine ilişkin ifade edilmemiş bir anlam arayışını yansıtır. Bu yönde tarihsel açıklamalara girişmeksizin, şunu söylemekle yetinebiliriz: Zamanımızda dil, içinde yaşadığımız dünyayı kavramamızda çevresel bir araç olmaktan çıkıp, dünyada varolmamızın özsel boyutu haline gelmiştir.

Antikite'de dil üzerine düşünme, oldukça önemsiz ve marjinal idi. Greklerin bizim bugünkü "dil" sözcüğümüze karşılık gelen bir sözcükleri yoktu. Dil, çok anlamlı *"logos"* sözcüğünde *söyleme* (legein) olarak içkin halde bulunuyordu gerçi; fakat sözcüğün başat anlamı, düşünme, anlama ve akıl çerçevesinde toplanmıştı. Grek düşünme öğretisi, bir *logos* öğretisi olarak vücut buldu. Grekler için temel felsefi sorun, varlık ve düşünce, *physis* ve *logos* arasındaki özsel birlik ve ayrım sorunuydu. *Lego*, *legein*, kökensel anlamında, bir araya toplama, bir araya getirme idi. *Logos*, varolanları bir araya toplayan, düzenleyen, anlamlı kılan ilkeyi belirtiyordu. O, mantıksal kategorilerin kuruluşu içerisinde varlığın birliğini mümkün kılan şeydi. O halde, Grekler için *logos*, öncelikle bir tür "söylem-düşünce" idi. Düşünme tıpkı bir söylem gibi, varolanları bir araya topluyor, onları düzenliyor, farklı yönlerini eklemliyor ve böylece de onları *açık kılıyordu*. Sözcükler bu *logos*'un, bu söylem düşüncenin yalnızca dışsal bir örtüsüydü. İdealar öğretisiyle bir tür *ontik logos* formule eden Platon, sözcükler içerisinde nesnel hakikate ulaşılamayacağı kanısındaydı. Düşünme yalnızca kendisine dayan-

malı ve kendisini hakiki nesnelerine, yani idealara açmalıydı. Hakikate giden yolu açan, sözcük değildi; sözcük yalnızca dışsal ve müphem bir ögeydi. Tıpkı şeylerin duyusal görünüşleri gibi, dialektikçinin ardında bırakması gereken bir şeydi. Sözcükler *ontik logos* için zorunlu değillerdi.

Sözcüklerin görece önemsizliği, dünyayı Tanrının *logos*'unun cisimleştiği anlamlı bir düzen olarak kavrayan Ortaçağ düşüncesinde de süregider. Platon'un ideaları, şimdi Tanrının düşünceleri haline gelmiştir ve dünya her şeyin gösterge olduğu anlamlı bir metindir. Felsefi aklın, bu şekilde *logos* içerisinde örtüp gizlediği dile ilişkin *erken* bilincin ortaya çıkışı, XVII. yüzyıl bilimsel devrimiyle birliktedir. Bu dönemde sözcükler, "nesnel bir süreç olarak dünya"nın bilgisini edinmede, düşünce birimlerinin dışsal araçları olarak önem kazanırlar. Şeylerin düzenini, düşüncede şeyleri temsil eden idelerimizi uygun biçimde düzenlemek suretiyle biliriz. İdelerimizi bir araya getirip toplamada ve düzenlemede ise sözcükleri kullanırız. Sözcükler idelerin göstergeleri olmakla, ideleri belirtmekle anlam kazanırlar. Bu belirtme ilişkisinin saydam biçimde kurulamadığı yerde; idelerimizi gerçek olan'a uygun biçimde düzenleme imkânını kaybederiz. Sözcükler bizi yanıltabilirler. Bu yüzden sözcükler daima bizim denetimimiz altında olmalıdır. Dil kullanımını, zihinsel söylemin sözel söyleme aktarılması veya düşünce akışının sözcüklerin akışına çevrilmesi olarak formule eden bu anlayış, dili, insanın kendi amaçları doğrultusunda denetim altına alabileceği ve iyileştirebileceği bir araç olarak görür.

XVIII. yüzyıl sonlarında romantism adı verilen yeni bir düşünce ve duygu iklimi içerisinde boy veren dil ilgisi, dilin ifade boyutunu öne çıkararak; dile atfedilen araçsallık statüsüne bir karşı çıkış geliştirir. Buna göre, sözcükler idelerimizi düzenlemekte kullandığımız ve denetim altında tuttuğumuz saydam bir "gösterenler" kümesi değildir. Dili kullanmakla, yalnızca şeyler ve şey-durumları hakkında konuşmayız; şeyler hakkında konuşurken aynı zamanda duygularımıza ifade veririz, şeyleri duyumsama yollarını ifade ederiz. Dil, konuşma aracılığıyla inşa edilir ve konuşma da düşünce veya duygulanımın ifa-

desidir. İfade etme, bir şeyi cisimleştirmek suretiyle görünür kılmaktır. Böylece göstergeler öğretisi, bir görünüşe çıkma teorisi olarak anlaşılır. İfadede, ifade edilen şey, ifade aracından ayrılamaz. İfade edilen şey, yalnızca ifadede ve ifadede görünüşe çıktığı şekliyle vardır. Onun, kendisi dışında, geri götürülebileceği elde-mevcut bir "öncesi" yoktur. Ifade, ifade ettiği şeyi oluşturur, bu anlamda dil *kurucu*'dur. Bu bakımdan ilkin ideler meydana getirip, sonra da bunları sözcüklerle donatmayız; tersine düşünmek zaten dili eylemektir. Dil ve düşünce iki ayrı süreç değildir, fakat tek bir süreçtir ve dil, zihnin ya da *tinin* yaratıcı bir edimidir.

Romantik estetik devrimin öznelci ruhunu içinde barındıran bu görüş, aklın dil süreci üzerindeki denetleyici gücüne karşı çıkar ve özne'nin sahip olduğu bir güç olarak ifadeyi vurgular. Özne, dilsel varoluş içerisinde sahip olduğu ifade gücü ile, o zamana kadar gizli kalmış bir gerçekliğin görünüşe çıkabileceği ortamı yaratır. İfade aracılığıyla görünüşe çıkma, bu yüzden bir yaratım ögesi içerir. Gerçekliğin ilk defa olarak görünüşe çıktığı bir ortam oluşturur. Dönemin, tinsel etkinlikleri açıklamada sanatı bir model olarak alma eğilimi, burada da kendisini gösterir. Dil yalnızca düşüncenin değil, fakat aynı zamanda insani duygunun da kuruluşunu sağlar ve böylece insanın insaniliğini gerçekleştirir. İnsan kendisini ifadede bütünler.

İfade özne-bağıntılı bir oluşumdur ve "nesnel bir süreç olarak dünya"yı bilmede uygun analitik bir araç olarak dil düşüncesiyle çatışır. Dilin kökleri, aklın işleyişlerinde değil, insanın duyusal-duygulanımsal varoluşunun ifadesinde bulunabilir. Kendini ifade etme, insanın doğal ve kökensel bir gereksinimidir. Ve insan ifadede ve ifade aracılığıyla dünyayı ve kendisini *görür*. İnsani ifade aracı olarak dil, doğrudan doğruya bireylerin ve halkların *iç ruhunu* aktarır. Bu bağlamda, diller arasındaki farklılıklar, düşünce şekilleri arasındaki farklılıklara paraleldir. Bir halkın dilinin aldığı şekil, o halkın düşünme şeklinin yönüne karşılık gelir.

XX. yüzyılda felsefe, özelleşmiş bilimler karşısında kendisini yeniden konumlamak durumunda kaldığında; *kendisini* soru konusu haline getirir ve bu radikal *kendini sorma* girişi-

minde *dil* ile yüz yüze gelir. Felsefenin bu şekilde dile *gelmesi* ve dili *görmesi*, basitçe dilin düşünce için önemini fark etme ve bu çerçevede dili felsefenin problemlerinden biri olarak almanın ötesinde; felsefenin, kendisinin dilsel olduğunu kavraması ile sonuçlanır. Felsefe sorularının dilin mantığını yanlış anlamaktan ileri geldiği; felsefenin esas görevinin *"temel sözcüklerin"* gücünü korumak olduğu; felsefenin önermelerin anlamlarını açıklayan bir dil çözümlemesi olduğu; epistemolojinin dilde anlamlılık sınırını çizmekle işe başlaması gerektiği, vb. görüşleri, felsefedeki kökten dönüşümün çerçevesini oluştururlar. Böylelikle, felsefi *akıl*, kendisinin nihayetinde felsefi *söylem* olduğunu görür. Bu, bir bakıma kökensel *logos*'un içerdiği düşünce-dil birleşiğinde, çekim merkezinin yer değiştirmesidir, dilin merkeze gelmesidir. Şimdi *logos*, gizli olanın açık kılındığı eklemlenme olarak dil'dir. Aynı zamanda hem insan konuşmasını hem de insan düşünmesini açıklayan tek bir örgütlü yapı düşüncesi olarak dil'dir. Çağımızda dilbilimin doğuşu ve yaptığı büyük patlama, iletişim teknolojisinin ulaştığı düzey, medyanın yaşamımızda tuttuğu yer, bir bakıma, bu kökensel *logos*'un, empirik görünüşe çıkmaları olarak görülebilir.

Felsefi anlama'nın, özünde dil *medium*'unu anlamaya bağlı olduğunun anlaşılması, aynı zamanda hakikatin doğasının değişmesine de yol açmıştır ya da hakikatin doğasının değişmesinin bir belirtisi olmuştur. Hakikatin özü, gerçekliğe (şeye) uygun düşme olarak doğrulukta değil; fakat bu uygun düşmeyi mümkün kılan şey olarak *anlam*'da aranmalıdır. Hakikatin yasası, her şeyin açık kılınması, hiçbir şeyin gizli kalmamasıdır. Açık kılma ise, dilin anlam verme gücünden başka bir şeyi belirtmez. Charles Taylor'a göre, zamanımızda bir *medium* olarak dile yönelik ilgi, aslında modern *tinin* çok yönlü *anlam* ilgisi ile bağıntılıdır ve bu ilgi yalnızca dili değil; her türden sembolik biçimler alanını kuşatır: "Dil fenomenine nasıl yaklaşmalıyız? İnsanların bir şeyler söylemeleri ve diğerlerinin bunları anlamalarında ne olup bitmektedir? Sözcüklerin ve başka işaretlerin bir anlamı olması, inanılmaz ölçüde derin, bulmacamsı ve anlaşılması zor görünmektedir. Bu derinlik duygusu, bir yandan, dilin insan hayatı için bir şekilde özsel olduğunu kavra-

maktan; öte yandan da anlamın hayatımızdaki yaygınlığından, fenomenleri bir odağa toplama güçlüğünden ileri gelmektedir. Bir bakıma anlamla çevrelenmiş durumdayız: Değiş-tokuş ettiğimiz sözcüklerde; kullandığımız bütün işaretlerde; yarattığımız ve haz duyduğumuz sanatta, müzikte, edebiyatta; içinde yaşadığımız insan-yapımı çevrede; kendimizi sessiz biçimde ya da olmayan başkalarına bildirmekten alamadığımız iç konuşmada."* Modernite, bir anlam devrimi olarak sahne alır, fakat paradoksal bir şekilde, kendisini anlamın yitirilmesi olgusu ile karşı karşıya bulur. Bir *muamma* olarak "Anlam nedir?" sorusu, bu kitapta bir *dip tema* olarak sürüp gitmektedir.

Son olarak, *dil* daima *bir* dildir; belli bir halkın konuştuğu özgül, bireysel dildir. Her dil kendi dünyasını temsil eder; kendi temeli ve dayanağı olarak tarihi varoluş içerisinde bilincin mevcudiyetini gerçekleştirir. İnsan bilincinin gerçekliğe nüfuz edişi, gerçekliğe ne tarzda kök salmış olduğu, onun dilinin bireyselliğindeki kendine özgü özelliğe bağlıdır. Bu bakımdan insani bilincin yüksek biçimlerinden birisi olarak felsefe, tam da bir bireyin veya bir halkın *kendi* dili ile derinden bağlıdır. İnsan kendi dilinde ve kendi deyiş biçimi içerisinde felsefe yapmalıdır.

Hegel, kendi dilinde konuşma ve düşünmeyi, bir birey ya da halkın özgürlüğe ulaşmasının koşulu sayar. Özgürlüğün edimsel imkânını ve tarihsel başlangıcını, bir halkın sanatsal, dinsel ve felsefi en yüksek *"spekulatif"* emellerini kendi dilinde ifade edebilme yeteneği ile özdeş kılar. Bireysel ya da kollektiv bilincin, felsefi düşünce alanına dahil edilmesi ve böylece de intellektual gelişme ve özgürleşmenin önünün açılması, insanın konuştuğu anadilinin özdoğasına dayanır. Felsefi düşünme için gerek duyulan, insanın kendi dilidir, *yabancı* bir dil veya *biçimsel* bir dil değil. Gerçi anlama yetisinin kategorilerini güçlendirmek amacıyla, başlangıçta bir yabancı dil, özellikle de klasik bir dil öğrenmek zorunlu olabilir. Böyle bir çaba, insana kendi olağan kavramsal güçlerini yetkinleştirmek için bir mesafe sağlayabilir. Ama insan, bilinçte mevcut bu mesafeyi/yabancılaşma-

* Taylor Charles: *Human Agency and Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 248.

yı, sonunda kendi dili aracılığıyla aşabilmelidir. Bir birey ya da bir halk, deneyimlerinin, yaşanmış durumlarının hakiki anlamını kendi öz dilinde eklemleyebilmelidir.

Felsefi söz bir boşlukta varolmaz. Felsefi sözün ortaya çıktığı yer, felsefi düşünmenin sürekli içerisinde dolaştığı gündelik dilin sözcükleridir. Felsefe, gündelik dilin alışılageldik bağlamlarını ve onlarda yerleşik olağan düşünce kalıplarını kırmak suretiyle, sözcükleri özgür kılar. Bu çaba, felsefi anlamın sözcüklere gelmesini sağlar. Sözcük ortak *kullanım*'dan çıkar ve özgürce *konuşur* hale gelir. Bu kırılma nedeniyledir ki, felsefi söz farklılaşır; kendisini dolaysız biçimde ele vermez; hep bir yeniden-okuma talep eder. Düşünebilir olmanın, düşünüyor olmak anlamına gelmediğini gösterir. Yeniden-okuma talebi, düşüncedeki düşünülmeyen'e bir çağrıdır. Felsefi söz, bilinci, dışrak (exoterik) olandan içrek (esoterik) olana yöneltmek durumundadır. Bu bakımdan o, gündelik dilin imge ve tasarımlarını başlangıçta terk edemez ve tam olarak da onlardan uzaklaşamaz. Gündelik dil ve felsefi düşünce arasındaki çatışma, felsefi çaba için özseldir ve asla tam olarak aşılamaz. Felsefe insani ifadenin rastlantısal biçimleri içinde varolan akılsal/kavramsal ögeleri ayırt edebilir; felsefi içermeleri ve bağıntıları yakalayabilir; fakat bu ancak, bireysel ya da ulusal bilincin *dili*, kendi özgül toplumsal ve tarihsel perspektivi içinde görüldüğünde yapılabilir.

Bu belirlemelerin ışığında şimdi sorabiliriz: Varoluşumuzu içerisinde gerçekleştirdiğimiz *dilimizde*, Türkçede, felsefe nerede duruyor? Felsefe Türk dilinin *özünün* yakınında mı yoksa uzağında mı duruyor? Bu dilin, varlığı açık kılma tarzına nüfuz edip onu kendine maledebilmiş mi; bu dilin "dünya"sını, bu dilin anlam bütünlüğünü felsefi kılabilmiş mi? Bu tür sorulara yol açan dil-tarihsel olgu, felsefenin, kendi kültürümüzün kendi dilimizde bize konuştuğu anlam bütünlüğü içersine *sonradan* girmiş olmasıdır. Felsefi düşünce, Türk dilinin kendi iç biçiminden doğmamıştır; bu dilin gerçeklik ilgisinde, somut tümel olarak *kavram* boy vermemiştir. Son iki yüzyıldır çözmeye çalıştığımız temel kültürel sorunumuzun, somut tikel ile soyut tümel arasındaki kapatılamaz mesafede kitlenip kalmasının nedeni belki de budur.

Gelenek bize şunu söylüyor: Türk dili, özsel olarak, şiirde konuşuyor, fakat düşüncede (felsefede) konuşmuyor. (Burada şiir ve düşünceyi Heideggerci anlamda, bir dilin *authentik* konuşmasının gerçekleştiği iki temel kanal olarak alıyoruz.) Fakat biz, kendi dilimiz içinde felsefe konuşmuyor muyuz? Elbette konuşuyoruz. Yeni bir kültür çevresi (Batı) içerisinde varolmayı seçişimizle birlikte, felsefenin Türkçe konuşması yönünde büyük kazanımlar elde ettik. Felsefe olan ile felsefe olmayan arasındaki ayrım çizgisini çektik. Bir kendilik olarak felsefeye, bu dilde eriştik. Ama ne var ki, henüz yoldayız: Türk dilinin düşüncede konuşma yolunun açıldığı yerdeyiz. Felsefe Türk diline *kavram*'ı yerleştirmeye çalışıyor; fakat henüz kavram yaratmıyor. Felsefe, ulusal bilinçte aşılması gereken bir mesafe, bir yabancılaşma olarak mı duruyor hâlâ bizim için? Felsefe Türk dilinde söylenmemiş olanı söylemeye mi çalışıyor son kertede? Fakat söylenmemiş olanı söylemek için, dilde önceden söylenmiş olanı *işitmek* gerek. Ne yapmalı o halde? Dili işitmeli, dili dinlemeli.

Felsefenin dile gelmesinin özgül anlamı bu olabilir mi?

BİRİNCİ BÖLÜM

İdeler ve Sözcükler: John Locke

İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme'nin son bölümünde Locke, anlama yetisinin kuşatımı içine giren her şeyin, yani tüm bilgi nesnelerinin, üç öbekte toplanabileceğini belirtir; birincisi, kendilerinde oldukları şekliyle şeylerin doğası, bağıntıları, işleyiş tarzları; ikincisi, akılsal ve iradi bir eyleyici olarak insanın, herhangi bir amaca ulaşmak için "yapması gereken"; üçüncüsü ise, her iki alanın bilgisine kendisiyle ulaştığımız ve bu bilgiyi ilettiğimiz yollar ve araçlar. Bu konu-alanı bölünümüne paralel olarak, bilim de sırasıyla üç disipline ayrılır: *physica, practica* ve *semeiotike*.

"İntellektual dünyanın birbirinden tamamen ayrı ve seçik üç büyük bölgesi"ni (IV. XXI. 5) oluşturan bu bilimlerin ilki, kendinde bilinebildikleri ölçüde *şeyleri* konu edinen *doğa felsefesi*'dir. Diğeri, amaçlarına ulaşmak için insanın gerçekleştirmesi gereken *eylemleri* ele alan *ethik*'tir. Sonuncusu ise, sağın bilgi için *göstergeler*'in doğru kullanımını inceleyen *göstergeler öğretisi*'dir ('the doctrine of signs'). Şüphesiz, bu bölümlemede bizi ilgilendiren, Locke'un, alışılageldik teorik felsefe-pratik felsefe ayrımına eklemiş olduğu üçüncü halka'dır. Locke'un şimdiye kadar tanıyıp bildiğimizden başka çeşit bir mantık ve eleştiri'nin temeli olarak gördüğü *semeiotike*'dir. Bu bilim dalının işi, "zihnin şeyleri anlamak veya bilgisini başkalarına aktarmak için kullandığı göstergelerin doğasını incelemektir." (IV. XXI. 4)

Locke'un öngördüğü bu yeni mantıkta, gösterge kavramı, hem şeyleri anlamada şeylerin göstergesi olarak *ideleri;* hem de bilginin aktarılmasında idelerin göstergesi olarak *sözcükleri*

kapsar. Demek ki, "göstergeler öğretisi", yalnızca sözcüklerin değil, fakat aynı zamanda idelerin de *gösterge* olarak çözümlenebileceği düşüncesini içerir. Buna göre, ideler ve sözcükler, gerçekten varolan şeylerin ve olması gereken eylemlerin birincil ve ikincil göstergeleridir. Şimdi Locke'a göre, "zihnin kendisinden başka, zihnin seyrettiği şeylerden hiçbiri, anlama yetisine verilmediğine göre; zihnin gözden geçirdiği şeyin bir göstergesi veya temsili olan bir başka şeyin anlama yetisine verilmesi gerekir: ve işte bunlar, idelerdir." (IV.XXI.4). Öte yandan, insanın düşüncelerini oluşturan ideler, bir başkasının dolaysız görüşüne açık olmadıkları, yani zihne-kapanmış oldukları için, "hem düşüncelerimizi birbirimize iletmek hem de onları kendi kullanımımız için kaydetmek yönünde, aynı zamanda ideleri-mizin göstergelerine de gerek vardır; bunlar da, insanın bu işe en elverişli bulduğu *eklemli sesler*'dir" (IV.XXI.4), yani *sözcükler*'dir.

Locke'un "bilginin en önemli araçları" olarak nitelediği ideler ve sözcükler ile gösterge alanı tüketilmiş olur: "Esas olarak kullandığımız göstergeler ya idelerdir ya da sözcüklerdir." (IV.V.2). Locke'un sözcüklere idelerle eşdeğer bir önem atfetmesi, bilginin ilerlemesinde dilin ve dilsel göstergelerin oynayabileceği role ilişkin genel anlayışının bir parçasıdır. Şimdi ele alınması gereken sorun, idelerin ve sözcüklerin nasıl imleme (signification) yaptığının açıklanmasıdır. İlkin ideleri gözden geçirelim; çünkü sözcüklerin doğrudan imlediği şey zaten idelerdir ve onların gösterge-işlevi ideye bağımlıdır.

İde, Locke'un *Deneme*'sinde adı en çok geçen, en önemli terimdir. Öyle ki, *Deneme*, ideler aracılığıyla bilmenin *yeni yolunu* keşfetme çabasıdır. Locke'un genel programı, "insan bilgisinin kaynağını, kesinliğini ve genişliğini araştırmak"tır. Bu yönde yapılması gereken de, ilkin, insanın anlama yetisinin neyi ne ölçüde kavrayabileceğinin belirlenmesidir. Düşünme yetisinden başka bir şey olmayan anlama yetisi ise, Locke'a göre, ancak, düşünmede zihnin dolaysız nesneleri olan ideleri gözden geçirmek suretiyle incelenebilir. Çünkü insan düşündüğü zaman, zihninde mevcut olan biricik şey ideleridir. İde, anlama yetisinin herhangi bir ediminde doğrudan doğruya bilinen ve bilin-

cine varılan tikel *zihinsel nesne*'yi belirtir. Locke'un tanımladığı şekliyle, "insan düşündüğü zaman, anlama yetisinin nesnesi olan şey" idedir (I.I.8). İdeleri ortadan kaldırdığımızda, bilgi imkânsız olur; çünkü bu durumda zihnin önünde bilinecek hiçbir şey kalmaz.

İdelere ilişkin ilk belirlenim, onların bilen zihin ile dolaysız bir bağıntı içinde olduklarıdır. Doğrudan tanıma ile bildiğim biricik şeyler, idelerimdir. İdelerin düşünmenin nesneleri olmaları, ilk elde, onların ontolojik statüsünü *özneye-bağlı* kılmaktadır. İdelerin varlığı, bu bağlamda, hemen tamamıyla düşünme edimine, öznenin bir bilinç tarzına bağımlı görünmektedir. Daha kesin söylenirse, ideler, onları kavradığımız düşünme ediminden bağımsız bir varoluşa sahip değildirler: "İdelere sahip olmakla algılamak aynı şeydir." (II.I.9). Demek ki, Locke, ideleri zihnin algılarından başka bir şey olmadığını düşünmektedir. Algılama ise, Locke'da, anlama yetisinin bütün işlemlerinin genel adıdır ve kendisiyle bir nesne ya da bir içeriğin apaçık bilincine sahip olduğumuz bir düşünce edimini belirtmek için kullanılır.[1] Sonuçta, idenin, kavranmış olmasından başka bir varlığı olması imkânsızdır. İdeler zihinde bulunan ve zihinde meydana getirilen nesnelerdir.

Ancak ideler, yalnızca bu öznel varoluş yönünden ibaret değildirler. Onlar aynı zamanda *nesnel gönderime* de sahiptirler. Gibson'un belirttiği gibi, Locke'un, bilgimizin tüm içeriğini nesnel bağıntıdan yoksun bir dizi psikolojik olgudan çıkarsamaya çalıştığını varsaymak, onun konumuna ilişkin temel bir yanlış anlama olurdu.[2] Locke, bilgi sürecinden bağımsız, fakat bilgimizin nihai olarak kendisiyle bağıntılı olduğu bir gerçek varlık alanı varsaymak suretiyle idelerin nesnel gönderimini tesis eder. İdelerin sahip olduğu bu varlık ilgisi, bir bakıma, bilginin "gerçekliği"nin koşuludur. Bu durumda ideler hem zihne aittirler, hem de *nedensel* şekilde bağıntılı oldukları gerçek varlık alanına gönderimde bulunurlar. "Locke'a göre ide, aynı zamanda hem bir içeriğin kavranması, hem de kavranmış olan içeriktir; ide hem psikolojik bir varlık hem de mantıksal bir anlamdır."[3] Yani ide, hem bir düşünce edimi, hem de bu düşünce edimi ile sahip olduğumuz, bir nesne ya da içeriğin bilincidir.

Böyle olmakla ide, kavrandığı ve kavranmakla varlık kazandığı bilinç durumunun ötesine bir uzanımı içerir. İşte bu iki yönlü bağıntı özelliği, ideyi, *semiolojik* bir nesne haline getirir: İdeler, zihnin, düşünme edimi içerisinde ilişkili olduğu gerçekliğin *göstergeleri*'dir.

Locke'un bilgi kuramında ideler, zihin ile nesne arasındaki *dolayım* olarak konumlanırlar. İdeler, kendi özüne, kuruluşuna, özgülük ve işlemlerine sahip bir töz olarak *zihin* ile diğer tözlerden oluşan *gerçek varlık* arasındaki dolayımlardır. Buradaki temel kabul şudur: Özne dış dünyayı doğrudan doğruya değil, ancak dış dünyadaki nesne ve olguların *temsilcisi* olarak iş gören *ideleri* aracılığıyla deneyimler. O'Connor'un belirtmiş olduğu gibi, bu bilgi anlayışında "bilme süreci, zihin ve zihin tarafından bilinen nesne şeklinde iki etmeni değil; fakat zihin, nesne ve nesnenin idesi şeklinde üç etmeni içerir."[4] Gerçeklik anlama yetisi için ancak idelerde ve ideler aracılığıyla görünüşe çıkar. İşte idelerin, zihin ile diğer tözler arasındaki bu zorunlu dolayım işlevi, onların gösterge karakterini öne çıkarır.

İdelerin gösterge olarak taşıdığı özelliklere baktığımızda, ilkin, ide-göstergenin imleme bağıntısının *doğal* olduğunu yani insan kararları ile değiştirilemez olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu söylenenin yalnızca basit ideler için geçerli olduğunu; bileşik ideler, özellikle de karışık kipler (mixed modes), yani dostluk, zorunluluk, yalan gibi sözcüklerin temsil ettiği ideler söz konusu olduğunda, imlemenin büyük ölçüde keyfi (arbitrary) olduğunu belirtmeliyiz. Öte yandan, zihin duyuların yardımı olmaksızın hiçbir şekilde basit ideleri oluşturamadığına göre; bu idelerin, temsil ettikleri şeylerle varoluş bakımından bir nedenlilik bağıntısı içerdiği de ortadadır: ideler, şeylerin duyuları etkilemesi sonucu varlığa gelirler. Bu durum, bilginin *gerçekliğini* güven altına alır ve idelerin, gösterge olarak, sözcüklerden farklılığını ortaya koyar.

İdelerin temsil edici işleve sahip olmaları (gösterge karakteri), onların *örnek* (token) olarak değil, fakat *tip* olarak ele alınmalarını gerektirir. Aynı idenin zihinde her edimsel geçişi *örnek olarak ide;* aynılığı sağlayan ve bu tek tek idelerin örnekleri olduğu genel kalıp ise *tip olarak ide*'dir. Sorunu ortaya koyan

O'Connor'a göre, "belleğin imkânı ve onunla birlikte herhangi bir tutarlı deneyimin ve bilginin imkânı, ide tipleri anlamında idelerin varlığına dayanır."[5] Bu durumda her ide-örneğinin kendi ide tipini temsil ediyor olması gerekir. Aynı şey dilde sözcükler için de geçerlidir. Göreceğimiz gibi, Locke için, sözcüklerin genel olması (tip olarak sözcük) bildirişim için koşuldur.

Locke'un ide'yi merkeze koyan bilgi çözümlemesi, göstergeler öğretisi doğrultusunda sözcüklerin semantiğine yönelir. Locke, idelerin doğası, kaynağı ve gerçeklikle ilişkisi üzerine araştırmasında, bilgi kuramının pek çok sorununun dile ilişkin sorunlar olduğunu görmüştür: "İdeler ve sözcükler arasında öylesine yakın bir ilişki var ki, ve soyut idelerimiz ile genel sözcükler öylesine sürekli bir bağıntıya sahipler ki, ilk olarak, dilin doğasını, kullanımını ve imleme'sini ele almaksızın, önermelerden oluşan bilgimiz üzerine açık ve seçik olarak konuşmak imkânsızdır; bu yüzden bundan sonraki kitabın işi bu olmalıdır." (II.XXXIII.19). Böylece Locke, düşüncenin epistemik yapısını açığa çıkartmaya dönük "idelerin yeni yolu"nun sözcükler ortamından geçtiğini görerek, bu iki düzey arasındaki iç bağı aydınlatmaya yönelir. Gerçi, onun dile yönelik ilgisinde, düşünce bulanıklığının sözcüklere ilişkin yanıltılardan ileri geldiği ve yapılması gerekenin idelerin apaçıklığına geri gitmek olduğu şeklindeki yaygın anlayışın da ('Port Royal Mantığı') rolü vardır. Üstelik bu anlayışın Locke'u, sözcüklere ilişkin çözümlemesinde, işlevci bir perspektive ittiği de söylenebilir. Fakat, göreceğimiz üzere, Locke, dilin ikincil düzeyden araçsal bir olgu olmadığının farkına vararak, bu sınırlı perspektivin ötesine geçmiştir. Onun dil felsefesine açtığı kapıda, ideler ve sözcükler arasındaki *içsel* ve *eşdeğerli* bağıntı düşüncesi bulunur: "İdelerin yeni yolu ve anlaşılır biçimde konuşmanın eski yolu daima aynı şeydi ve aynı şey olacaktır."[6] Bu demektir ki, ideler biçimlendirmek, sözcükleri anlamakla özdeştir. İdeler sözcüklerin anlamıdır.[7]

Göstergeler öğretisi, sözcüklerin edimsel kullanımında örtük olan yapıyı ortaya çıkarmayı amaçlar ve bu yüzden de düşünen ve dil kullanan'ların varlığına dayanır, onları varsayar.[8]

Bu yöntemsel tutumu nedeniyle, Locke, dilin kökenine ilişkin teorik bir açıklamaya yer vermez. Bu yönde, dilin *bildirişimsel* (toplumsal) karakterini başlangıca koymakla yetinir. Ona göre, Tanrı, toplumsal bir yaratık olacak şekilde tasarladığı insanı "toplumun en büyük aracı ve ortak bağı" olan dil ile donatmıştır (III.I.1). İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır ve dilin birincil amacı da bu doğrultudadır: İnsanlar arasında düşünce bildirişimini sağlamak. Öyle ki, düşüncelerin bildirişimi olmaksızın, insanlar, toplu yaşamanın rahatına ve avantajına sahip olamazlardı. "Bu yüzden insan, doğası gereği, sözcük dediğimiz eklemli sesler çıkarmaya uygun olarak meydana getirilmiş organlara sahipti." (III.I.1).

Sözcüklere ilişkin ilk tanım, onların *eklemli sesler* (articulate sounds) olduklarıdır. Ancak sözcük yalnızca eklemli ses olmakla, dilin bir parçası haline gelemez. Locke, papağanların da eklemli sesler çıkarabildiklerini, fakat bunun hiç de onların bir dil yetisine sahip oldukları anlamına gelmediğini belirtir. Dil ve bildirişim, yalnızca eklemli sesler çıkarmayı değil; fakat bu sesleri bir *anlam*'a bağlayabilme yeterliğini de gerektirir. Bu bakımdan, Locke'a göre, insanın dil kullanabilmesi, eklemli sesleri idelerinin göstergesi yapması ile mümkündür. O halde, "eklemli seslerin yanı sıra, insanın bu sesleri içsel kavramlarının göstergeleri olarak kullanabilmesi ve onları belirtgeler (marks) olarak kendi zihnindeki ideleri temsil eder hale getirmesi gerekir ki, bunlar aracılığıyla ideler başkalarınca bilinir hale gelsin ve insanların zihinlerindeki düşünceler birbirlerine aktarılabilsin." (III.I.2). Demek ki, eklemli sesler ideleri temsil etmekle, yani bir *imlem*'e sahip olmakla dilin birimleri haline gelirler. Ama bu kendiliğinden olan bir şey değildir. Locke, dil kullanan öznenin, sesi zihnindeki ideleri temsil edecek şekilde kullanma yeterliğine sahip olmasının, yani imleme etkinliğini gerçekleştirebilir olmasının, konuşma ve anlama için koşul olduğunu belirtmektedir.

Öte yandan, ses'in fizikselliğinin, duyusal karakterinin ideleri aktarımı için taşıdığı zorunluluk da göz ardı edilmemelidir: sözcükler bildirişim için gerekli *duyulur* göstergelerdir (sensible sings). Locke'a göre, "insan ne kadar çok çeşitli düşünce-

lere sahip olsa da ve kendisi kadar başkaları da bunlardan yararlanıp haz alabilecek olsa da; yine de bu düşünceler sadece onun içindedir, başkalarından gizlidir ve başkalarınca görülemez ve görünür de kılınamazlar." (III.II.1). Bu durumda insan, birtakım dışsal, *duyulur* göstergeler keşfetmek zorundadır, öyle ki, bunlar aracılığıyla, görünmeyen ideleri başkaları tarafından bilinir kılınsın.

Bu bakış açısından, sözcükler, *immaterial* zihin içeriğini *material* hale dönüştürüp, özneler arası kılan *araçlar*'dır yalnızca. Düşüncenin birimi olan ide, dilin birimi olan sözcük tarafından basitçe dışlaştırılır. Woozley'e göre, sözcükler ile ideler arasında yapmış olduğu bu ayrım, Locke'u "benimsediği fakat bağlanmadığı" şu sonuca götürmüştür: Sözcükler düşüncenin kamusal (public) ifadesi ve bildirişimi için gereklidirler, fakat düşüncenin kendisi için gerekli değildirler.[9] Burada Locke, dil öncesi, sözel olmayan bir düşünce oluşumu varsayan anlayışa bağlanır görünmektedir. Nitekim, bu doğrultuda, benzer bir ayrımı önermelere de uyguladığını görüyoruz. Nasıl ki, sözcük ve ide olmak üzere iki çeşit gösterge varsa, aynı şekilde, *zihinsel* önerme ve *sözel* önerme olmak üzere iki çeşit de önerme vardır ona göre (IV.V.2). Genelde, önermeler, göstergeleri birleştirmek veya ayırmakla oluşturulur. Şimdi, anlama yetimizdeki ideleri, onların uyuşumunu veya uyuşmazlığını algılayan veya yargılayan zihin tarafından, sözcükler kullanılmaksızın, bir araya getirilmesi veya birbirinden ayrılmasıyla zihinsel önermeler oluşturulur. Sözel önermeler ise, sözcüklerin yani ideleri gösterge lerinin, olumlayıcı veya olumsuzlayıcı cümleler içinde bir araya getirilmesi veya birbirinden ayrılmasıyla oluşur (IV.V.5). Bu şekilde birbirine koşut iki *ayrı* bağıntılılık düzeyi varsayılmış olmaktadır. Bu durumda ise, dil kullanımı, bir bağıntılılık düzeyini, zihinsel söylemi, diğer bağıntılılık düzeyine, sözel söyleme çevirmekten ibarettir.

Ancak bu varsayım sorunludur. Çünkü imgelerle ilgili durum bir yana bırakılırsa -imgeler kendilerini ifade eden sözcüklerden ayrılabilir, yani sözcükleri uygulamaksızın da bir imgeye sahip olabiliriz- bir ideyi, bir kavramı ya da bir düşünceyi, onu dile getirmede kullandığımız *sözcüklerden soyarak*, bilinç

için tanınır ya da bilinir kılmanın hiçbir yolu yok gibidir. Nitekim yapmış olduğu zihinsel önerme-sözel önerme ayrımına karşılık, Locke da, zihinsel önermeleri incelemeye kalktığımızda, sözcükleri kullanmanın kaçınılmaz olduğunu ve bu durumda zihinsel önermelere ilişkin verilen örneklerin, derhal, salt zihinsel olmaktan çıkıp sözel hale geldiklerini belirtir (IV.V.3). Bu demektir ki, *salt* zihinsel önermeyi ya da *çıplak* düşünceyi, dil olmaksızın zihinde yakalamak ve belirli kılmak mümkün olmamaktadır. Buna bağlı olarak Locke, düşünme ve akıl yürütmelerimizde, özellikle de düşünmemizin konusu bileşik ideler olduğunda, ideler yerine sözcükleri kullandığımızı ve düşünmenin büyük ölçüde sözcükler içinde gerçekleştiğini kabul eder. Bu durumda sözcükler, düşüncenin *dışsal* aktarıcıları olmaktan daha fazla bir şey haline gelirler.

Şimdi, Locke, sözel olmayan bir düşüncenin bulunduğunu, adlar olmaksızın birtakım idelere sahip olabileceğimizi söylemiş, fakat buradan kalkarak tutumunu, "ideal-sözel olmayan düşünce" anlayışıyla eşleştirmemiştir.[10] Tersine, sözcükler ile ideler arasındaki sıkı ilişkiyi vurgulamakla, sözcüklerin, düşüncenin *içsel* bileşenleri olduğuna dikkat çekmiştir. Düşünce karışıklığının hemen her zaman sözel bir karışıklıktan ileri geldiğini kabul etmekle birlikte; kimi bileşik ideler söz konusu olduğunda (insan, cesaret, zafer gibi), adların idelerden "daha açık, kesin ve seçik" olduğunu belirtmekten de geri durmamıştır. Demek ki, idelerimizin apaçık olmadığı yerde, dil pekâla bize bu açıklığı sağlayabilir. Sözcükler, bunu, idelerin ayrımlarını belirgin kılmak suretiyle yapabilirler.

Görülen o ki, anlamlı söylem ile düşünsel etkinlik birbirinden ayrılamayacak kadar yakın ve sıkı bir ilişki içindedir. Öyle ki, birincisini ikincisi çerçevesinde açıklamak pek mümkün değildir. Bu bakımdan, Locke'un dile yaklaşımını şu önerme çerçevesinde görmek aydınlatıcı olacaktır: Sözcükleri anlamlı biçimde kullanmak, bir zihinsel etkinliktir. Sözcükler yalnızca düşünceleri bir başkasına aktarmak için gerekli araçlar değildirler; onlar aynı zamanda, insanın, zihinsel yetilerini işler kılmasını sağlarlar, bu yetilerin işleyişi ve gelişmesi duyularla algılanabilir olan göstergelerin kullanımına bağlıdır. Böylece,

sözcüklerin anlamını zihinsel etkinlik aracılığıyla açıklamaktan çok, zihinsel etkinliği, sözcüklerin doğru biçimde kullanımı çerçevesinde açıklamak daha uygundur, bildirimine[11] bağlanırsak; Locke'un dil çözümlemesinde indirgemeci bir perspektiv (*ideism*) görmekten kaçınmış oluruz.

Şimdi, "*imleyen*" olarak sözcüklerin doğasını gözden geçirebiliriz. Locke'a göre, dildeki imleme bağıntısı, sözcükler ile *şeyler* arasında değil, sözcükler ile *ideler* arasındadır. Onun dil öğretisine ayırt edici özelliğini veren bu ilkedir. Sözcüklerin şeyleri değil ideleri temsil ettiği/imlediği şeklindeki ileri sürme, dili doğrudan doğruya nesneleri belirten bir adlar dizelgesi ('*nomenclature*') olarak gören yaygın ve yerleşik anlayışın bir yadsınmasıdır. Dili konuşanlar alışkanlıkla, "sanki ad, şeyin türünün ya da özünün bilgisini kendinde taşıyormuş gibi" sözcüklerin adeta şeyler oldukları inancına kapılırlar. Böylece de, dilin, dünyanın envanterini veren güvenilir ve basit bir adlar dizelgesi olduğunu varsayarlar. Oysa bu inanış, ciddi bir yanıltıdır. Sözcükler şeyler hakkında değil, fakat ideler hakkındadır. Sözcükleri şeylerle karıştırmak yüzünden, dil büyük ölçüde yanıltıcı olabilmektedir. Locke, içinden çıkılmaz görünen pek çok felsefi tartışmanın gerisinde bu yanıltının bulunduğu kanısındadır.

Hans Aarsleff'e göre[12], Locke'un bu görüşü, pragmatik bir şekilde eğilimli olduğumuz şey-sözcük eşleştirmesine karşı olmaktan çok daha fazla, bunun Adem'ci dil öğretisindeki cisimleşmesine karşıdır. Bu öğretiye göre, diller, çeşitliliklerine ve kaotik görünüşlerine rağmen; Adem tarafından (hayvanları adlandırdığı zaman) yaratılmış olan mükemmel dilin ögelerini içerirler. Ortak kökenlerinin tanrısal doğasını hâlâ korumakta olan diller, doğa ile temelde uyum içindedirler; hatta bizzat diller, yaratımın ve doğanın parçasıdırlar. Bu özcü ve doğuştancı öğretiye göre, sözcükler de şeylerin *doğasını* ve *özünü* yanıltısız biçimde açımlayan adlardır. Doğanın gerçek bilgisine giden yol, insanın aldatıcı duyularından ve mükemmel olmayan aklından değil, *dilden* geçer, yapılması gereken, sözcüklerin gizli hakikatini ele geçirmektir.

İşte sözcüklerin yanıltıcı olabileceğini vurgulayan Locke'un dil anlayışı tam da bu öğretinin karşısında yer alır. Ona

göre sözcükler, şeylerin türünün ve özünün bilgisini içermediği gibi (çünkü biz şeylerin *nominal öz*'ünden daha fazla bir şey bilemeyiz); dil de ne tanrısal ne de doğal bir şeydir. Tersine *insan yapması* ve *uzlaşımsal* bir şeydir, bu yüzden de yetersiz ve eksikli'dir. Dil, şeyleri, onlarda bulguladıkları duyulur nitelikler aracılığıyla sınıflandırmış ve adlandırmış olan cahil ve sıradan insanlar tarafından yaratılmıştır. Dil, bildirişimin "kolaylıkla ve hızla" gerçekleşmesi gereksinimine bağlı olarak; bu amaca doğası gereği son derece uygun olan eklemli sesler'in insanlar tarafından idelerinin göstergeleri olarak kullanılmaya başlanması ile meydana gelmiştir. Bu durum, Locke'a göre, "tikel eklemli sesler ile belli ideler arasında bulunan herhangi bir doğal bağıntı ile değil; fakat isteğe bağlı bir yükleme (imposition) ile ve herhangi bir sözcüğün nedensiz biçimde (arbitrarily) herhangi bir idenin belirtgesi yapılması ile gerçekleşmiştir." (III.II.1).

Burada modern dil incelemesi'nin sınırları içindeyizdir artık. Adem'ci öğretinin dil göstergesinin doğal ve uniter olduğu yolundaki ileri sürmesine karşıt olarak; dil göstergesinin ikili yapısı vurgulanıp, gösteren ile gösterilen arasındaki bağıntının nedensiz/keyfi olduğu belirtilmektedir. Sözcük nedensiz olarak seçilmiş uzlaşımsal bir göstergedir. Sözcük imlediği şeyle, örneğin, hiçbir benzerlik bağıntısı taşımaz. Sözcüklerin imleme'sinin nedensiz oluşu, Locke'a göre, dillerin çok çeşitli olması olgusunda apaçık kanıtını bulur: Sözcükler ile imledikleri şey arasında doğal bir bağ olsaydı, "insanlar arasında tek bir dilden başka bir dil olmazdı." (III.II.1). Sözcüklerin uzlaşımsal temeli ve nedensizlik karakteri, varsayılmış sözcük-şey bağıntısını koparmakla kalmaz; dili *physis* düzleminden *nomos* düzlemine çeker. Öyle ki, anlam, dil ile birlikte doğal olarak *verilmiş* bir şey olmaktan çıkarak; dil içerisinde insanın yaptığı, kurduğu bir şey haline gelir. Böylece, Locke'la birlikte, artık sözcüklerin uzlaşımsal kullanımdan bağımsız olan *real anlam*'lara sahip olabileceği inancına kuşku ile bakar hale geliriz. Ve anlarız ki, bir adı kullanıyor olmamız nedeniyle, mutlaka bu adın gönderimde bulunduğu bir şeyin varolduğu sanısı, adların şeyleri temsil etmesi gerektiği boşinancından kaynaklanır.

Şimdi, nedensiz bir gösterge olarak sözcükler, ilk elde neyi imlerler? Hiç kuşkusuz ideleri, ama doğrudan doğruya ve yalnızca konuşan kişinin idelerini. "Sözcükler birincil veya dolaysız imlemeleri içinde, onları kullananın zihnindeki idelerden başka bir şeyi temsil etmezler" (III.II.2), diyor Locke. Sözcükler isteğe bağlı olarak seçilmiş göstergeler oldukları için, insan bunları bilmediği şeylere yükleyemez ve bizim doğrudan tanıma ile bildiğimiz biricik şeyler *kendi idelerimiz* olduğuna göre, imleme onlarla sınırlı olacaktır. Göstergeler olarak sözcüklerimizi, sahip olduğumuz idelerden başka bir şeye uygulamak, Locke'a göre, "onları hem kendi kavramlarımızın göstergeleri yapmak hem de başka idelere uygulamak" (III.II.2) olacaktır. Bu ise, sözcükleri aynı zamanda hem idelerimizin göstergesi yapmak hem de yapmamak olurdu ki, böyle bir durumda da sözcüklerin hiçbir imleme sahip olamayacağı besbellidir. Demek ki, bende hiçbir idesi bulunmayan herhangi bir şeyi imlemek için bir sözcük uygulamam ilkece imkânsızdır. Böyle bir durum gerçekleştiğinde, kullandığım sözcükler boş sesler olacaktır. Sözcüklerin anlamlı kullanımı, bu sözcüklerin anlamı olarak *benim* zihnimde birtakım idelerin bulunmasını gerektirir. Bu açıdan bakıldığında, "insan, sözcüklerini ne şeylerin niteliklerinin ne de başkasının zihnindeki kavramların göstergesi yapabilir; çünkü kendi zihninde bunların hiçbirisi yoktur." (III.II.2).

Locke'un imlemeyi konuşan kişinin ideleri ile sınırlandırması, dilde anlam açıklığı sağlama kaygısı ile ilintilidir. Ona göre, kullandığımız sözcüklerin kendi idelerimizden başka şeyleri temsil ettiğini varsaydığımızda, imleme karışılıklığının ve ardı sıra anlam belirsizliğinin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Buradaki anlayış şudur: kullandığım sözcük, zihnimdeki ide ne kadar açıksa o kadar açıktır. Örneğin, fiziksel bir nesne olarak masanın kendisi, olduğu şeydir. O, kendi positiv karakterine sahiptir. Fakat buradan kalkarak masa sözcüğünün anlamının, onu kullandığımda bana aynı şekilde açık olduğunu varsayamam. Çünkü sözcüğün anlam açıklığı şey'e değil fakat ideye bağlıdır. Aynı şekilde, bu ide başkasının zihninde tamamen açık olabilirken, benim zihnimde hiç de açık olmayabilir.

O halde, kullandığım sözcük zihnimdeki ide kadar açıktır, asla daha fazla değil.[13]

Locke'un imlemeye ilişkin bu ilkesini benimsediğimizde; sözcüklerin kendilerine bağlandığı idelerin nüfuz edilemez öznelliği yüzünden, her bireyin radikal biçimde *özel* bir dile sahip olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu durum, bildirişim umudunu değilse de, mükemmel bildirişim umudunu boşa çıkarmaktadır. Şimdi, sözcüklerin imlemesinin bireysel zihnin ideleri içine kapanışı, dillerimizin dünyalarımız kadar özel olduğu sonucunu verecek şekilde anlaşılmamalıdır. Bu, bildirişimin imkânını ve dilin gerçekliğini ortadan kaldırırdı. Locke'un söylediğinden, daha çok, dilin ve bildirişimin *kendi* idelerimizle dolayımlanmış olduğu ve anlam açıklığının da burada aranması gerektiği sonucunu çıkarmak gerekir.

Nitekim Locke, dilin edimsel kullanımını göz önünde bulundurarak; insanların düşüncelerinde, kullandıkları sözcüklere, hem başka insanların zihnindeki idelere hem de şeylere ve şeylerin özelliklerine yönelik *"gizli bir gönderim"* (secret reference) yüklediklerini belirtir. Buradan anlaşılan, imleme edimlerinin *iki yönlü* olduğudur: sözcükler *doğrudan doğruya* konuşan kişinin idelerini imlerler; fakat *dolaylı olarak* hem başka zihinlerdeki ideleri hem de şeyleri imlerler. Şimdi bu dolaylı imleme ya da "gizli gönderim", bir yönüyle, belirtildiği gibi, diğer insanların zihnindeki idelere ilişkindir; öyle ki, bu sayede, aynı dili konuşanlar karşılıklı olarak birbirlerini anlayabilmektedirler. Dolaylı imlemenin işlevlerinden biri, demek ki, bildirişimdir. Locke şöyle söylüyor: "İlk olarak, insanlar sözcüklerini bildirişimde bulundukları diğer insanların zihnindeki idelerin de belirtgesi sayarlar; çünkü aksi takdirde, eğer bir ideye uyguladıkları sesler, onu işiten tarafından başka bir ideye uygulanmış olsaydı - bu, iki ayrı dil konuşmak olurdu- boşuna konuşmuş olurlar ve anlaşma sağlayamazlardı." (III.II.4).

O halde, insan, bildirişimde kendi idelerini temsil etmekte kullandığı sözcüklerin, aynı zamanda başkalarının zihnindeki idelerin de göstergesi olduğunu *varsaymaktadır*. Sözcüklerimizin her birimizin zihnindeki *benzer* ideleri temsil ettiğini varsaymadıkça, bildirişime hiçbir şekilde bel bağlayamayız. "Bir

insanın kullandığı sözcükler, konuşurken bu sözcükleri kendilerinin temsilcisi yaptığı aynı ideleri, işitende uyandırmadıkça; o, anlaşılır biçimde konuşmuyor demektir." (III.II.8). Fakat Locke, bu varsayıma ilişkin herhangi bir dayanak vermemektedir. Buradaki biricik tutamak, yine, sözcükleri kullananın zihninde-ki ideler olmaktadır. İnsan başka zihinlerdeki ideleri, kendisine, yine kendi ideleri aracılığıyla tasarlamakta ve adlandırma'yı da yine kendi idelerine göre yapmaktadır. Dolayısıyla her konuşan, sözcüğü, *kendi idesine* uygulamaktadır. Durum böyle olunca, zihnimde belli bir sözcükle temsil ettiğim idenin, konuştuğum kişinin zihninde aynı sözcüğün temsil ettiği ide ile *özdeş* olduğunu nasıl bilebilirim? Locke'un öncülleri çerçevesinde bunun tesis edilmesi, yani konuşan kişilerin zihnindeki idelerin özdeşliğine ilişkin herhangi bir ölçüt verilmesi imkânsız görünmektedir.

İdelerin zihinler arası özdeşliği, ancak dil düzleminde, gösterge aracılığıyla ve *ortak kabul*'e (common acceptation) dayanarak oluşturulabilir. Bu açıdan görüldüğünde, sözcük, ideler arası özdeşliğin uzlaşım aracılığıyla, *yaklaşık olarak* kendisinde ortaya çıktığı bir gösterge olmaktadır. Bildirişimin dayanağı olan "gizli gönderim" varsayımının geçerliliği, ancak sözcüğün edimsel kullanımında böyle ortak kılıcı bir işlevi yerine getiriyor olmasında bulunabilir. Locke, hiç kimsenin kendi kullandığı sözcükleri kullandıkları zaman başkalarının zihninde, kendisinde bulunan idelerin bulunmasını sağlayamayacağını belirtmekle birlikte; yine de, *dil kullanımının* farklı zihinlerdeki ideleerin *örtüşme* imkânını içerdiğini düşünür: "Ortak kullanımın, örtülü bir onayla, bütün dillerde belli sesleri belli idelere maletti-ği doğrudur ki, bu, belli bir sesin imlemesini sınırlandırır; öyle ki, insan bu sesi aynı ideye uygulamadıkça gerektiği gibi konuşamaz." (III.II.8). Nitekim, eklemli seslerden oluşan duyusal *aracı* üzerinde uzlaşmak, onu bir gösterge haline getirmek demektir. Bu da, gösteren ile gösterilen ilişkisinin karşılıklı (kişiler arası) düzeltimini yapmak ve bu ilişkiyi sabit kılmakla mümkündür. İşte ancak, gösteren ile gösterilen ilişkisinin bu şekilde sabit kılınmasıyla, idelerimizin örtüşmesi (eşleşmesi) tesis edilebilmektedir. Bu çerçevede, sözcüğün imlemesi, dili kullanan-

ların *genel olarak* o sözcüğe bağladıkları ide ile sınırlanmakta ve bu, o sözcük için standart bir anlam oluşturmaktadır. O halde, idelerin kişiler arası özdeşliği varsayımı, bir sözcüğü, o dilin *ortak kabul*'ü içinde kullanıldığı gibi kullanmamızda temel bulur ve böyle olmakla geçerlilik kazanır.

Ian Hacking, konuşan ve anlayan'da idelerin ortaklaşalığı sorununu, Locke'un, felsefi bildirişim teorisi çerçevesinde ele almadığı kanısındadır.[14] Ona göre, Locke açıklamasını dış uyarımların ideleri meydana getirme tarzına ilişkin bir kestirime dayandırmaktadır. Nasıl ki, uyarımlar ideleri uyandırma işini düzenli bir şekilde yapıyorlarsa, yani aynı dış uyarımlar, benzer iç etkileri meydana getiriyorsa; bu durum, bir uyaran olarak alınan sözcükler için de geçerlidir. Bu yönde Locke şunları söylemektedir: "Sürekli kullanım ile belli sesler ve bunların temsil ettiği ideler arasında öyle bir bağıntı meydana gelir ki; işitilen adlar sanki bizzat bu ideleri meydana getirebilen nesneler duyuları gerçekten etkilemiş gibi, kolayca belli ideleri uyandırırlar." (III.II.6). Burada söylenen, sözcüklerin, çağrışımsal bağlarla bağlanmış hale geldikleri ideleri uyandırmak suretiyle işlevde bulunduklarıdır. Bildirişimin gerçekleşmesi de, aynı sözcüğün (uyarım) farklı zihinlerde aynı ideyi (iç etki) çağrıştırmasına (yol açması) bağlıdır. Bu açıklama, gösteren ile gösterilenin bireysel zihindeki bağıntılanma mekanizmasına ışık tutmakta, fakat bildirişimin başarılmasına ilişkin herhangi bir öndayanak vermemektedir. Bunun nedeni, gösteren-gösterilen bağıntısının hiçbir şekilde *doğal* olmaması ve bu bağıntının sabit kılınmasının da ancak, göstergenin topluluk içinde (özneler arası) dolaşımı ile mümkün olmasıdır. İşte bundan dolayı, Locke'un "dil kullanımı"nı sürekli referans vermek suretiyle "ortak kabul" kavramını (kamusal bildirişim) ne ölçüde işin içine soktuğunu görmüştük.

Düşüncemizde sözcüklere yüklediğimiz diğer "gizli gönderim", *şeylerin gerçekliği*'nedir. Şu açıktır ki, çıkardığımız eklemli sesleri ve kâğıt üzerine döktüğümüz belirtgeleri meydana getirişimizdeki temel amaçlardan birisi, şeylere gönderme yapmak ve gönderimde bulunduğumuz şeyleri betimlemektir. Bu yüzden, Locke'a göre, tözler için kullandığımız sözcüklerin ci-

simleri temsil ettiğini varsayarız. Çünkü "insanların gerçekten varolan şeyler hakkında değil de, sadece kendi hayal güçleri hakkında konuştukları düşünülemez." (III.II.5). Nasıl ki, ideler-den şeylere gitmedeki epistemik güçlüğe rağmen, Locke için bilginin bir *gerçekliği* varsa; aynı şekilde dilin de bir gerçekliği olmalıdır. Dilin gerçekliğinin, yani dilin dünya hakkında olmasının koşulu da işte bu ikinci "gizli gönderim" varsayımıdır. Dil, *gerçekten varolan* şeyleri temsil eden ideleri imlemek suretiyle gerçekliğe bağlanır. Demek ki, gerçek varoluşa sahip cisimlerin ideleri aracılığıyla, cisimler hakkında konuşmamızın *gerçekliği*'ne giden dolaylı bir yol daima vardır. Kretzmann, dilin gerçekliğini tesis eden bu dolaylı imlemeyi şu şekilde açıklamaktadır: "Bir defa, sözcüklerin *doğrudan doğruya* ancak sözcükleri kullananın idelerini imlediği açıklık kazandı mı; artık doğrudan doğruya imlenmiş olan idelerin bizzat gösterge olmaları durumunda –yani temsil edici ideler oldukları yerde– idelerin orijinallerinin bu sözcükler tarafından *dolaylı biçimde* imlenebilecekleri de açıklık kazanır."[15] Burada *dolayım*'ın taşıdığı önemi belirtmek gerekir. Locke'un, sözcükler ile şeylerin doğrudan olmayan imlenmesi bakımından altını çizdiği nokta, bu imlemenin şeylerin ideleri aracılığıyla mümkün olduğudur. Bu yüzden, eğer bir sözcüğün dil içi bir anlamı yoksa, yani zihnimizde anlamı oluşturan bir ideye sahip değilsek; o sözcük *gönderimsel* olarak kullanılamaz. Nitekim Locke'a göre, sözcükler, hiçbir idesine sahip olmadığımız *real* özlere asla gönderimde bulunamazlar. Bunu akılda tutarsak, sözcüklerin doğrudan şeyleri temsil ettiği yanıltısından kaçınabiliriz. Sözcüğün anlamının, dil dışı gönderme yaptığı şeyde bulunduğu fikrine kapılmayız.

Şimdi, dilde gönderim için anlam önkoşul ise de, bunun tersi doğru değildir, yani her anlamlı sözcüğün mutlaka gönderime sahip olması gerekmez. Locke açısından, anlamlı konuşma ya da anlaşılır konuşma, bu konuşmanın içerikleri olarak idelere sahip olmayı gerektirir. Ancak anlaşılır konuşma, her zaman *şeyler* hakkında konuşma demek değildir. Locke'un değindiği gibi, dil edinme sürecinde, alışkanlığa bağlı olarak, genelde, sözcükler şeylerin açık ideleri edinilmeden önce öğrenilir. Bu şekilde insanlar, gramer kurallarına uygun olarak kendi

topluluklarının dilini konuşmayı öğrenirler; fakat bu, onların tam anlamıyla şeylerin kendileri hakkında konuştukları anlamına gelmez. Tersine, olup biten, daha çok, salt sözel olan; yani hakikati, ideler ve şeyler karşısında denetlenmemiş bir dil ile konuşuyor olmamızdır. Ancak böyle bir dil ile "faydalı hakikatlerin keşfinde" ve "hayal gücünde oldukları şekliyle değil, fakat kendi başlarına şeylerin bilgisinde" pek bir ilerleme kaydedilemez (III.II.24).

Yolton'a göre, Locke'un okul metafiziğinin dilinde bulduğu hata da budur. Bu dil gramatik ve dedüktiv idi, fakat gerçekdışı ve yararsızdı. Adlar birbirine bağlanabilir, böylece önermeler meydana getirilebilir, çıkarımlar gerçekleştirilebilir; sözcükler ile kanıtlamalar ve kuşku duyulmaz önermeler ortaya konabilir; "fakat yine de şeylerin hakikatine ilişkin bilgide en küçük bir ilerleme olmaz." (IV.VIII.9). Çünkü bu dil, sözel hakikatte kalan bir dildir. Oysa Locke'a göre, dil, yalnızca düşüncenin iletimi ya da kendi kullanımımız için düşüncenin kaydedilmesi işlevleri ile sınırlı değildir; dil aynı zamanda *bilgi verici* olmalıdır. Bu gereğin yerine getirilmesi yönünde, dil dünya hakkında olacaksa eğer; cisimlere verdiğimiz adların *imleminin*, insanın idelerinin hakikati ile olduğu kadar şeylerin hakikati ile de uyuşması gerekir. Bu durumda, Yolton'un belirttiği gibi, dilin gerçekliğine ilişkin ölçüt sorunu, bilginin gerçekliğine ilişkin ölçüt sorunundan hiç de farklı olmayacaktır: "Gerçek varoluş bağıntısı içinde, sözcükler ve ideler, gözlenebilir nesnelerin hatasız kaydedicileri olup olmamalarına bağlı olarak gerçek veya gerçekdışı olabilirler."[16] Bunu denetlemenin biricik yolu da dikkatli gözlemdir.

Şimdi, dil kullanımının olması gerektiği kadar yararlı ve mükemmel hale gelmesi için, Locke'a göre, yerine getirilmesi gereken temel bir koşul daha vardır. Bu da, sözcükleri, bir sözcük bir tikel varlıklar çokluğunun belirtgesi olacak şekilde kullanmaktır. Yani, her dilde, özel adlar dışında bütün sözcükler *genel* olmak zorundadır. Gerçek anlamda dili tanımanın ilk çıkış noktası budur. Locke'a göre, "varolan her şey tikel olduğuna göre", şeylere uygun düşmesi gereken sözcüklerin de, imlemeleri bakımından böyle olması gerektiği düşünülebilir. Fakat

durum bunun tamamen tersidir: "Bütün dilleri oluşturan sözcüklerin büyük bölümü aklın ve zorunluluğun eseri olarak genel terimlerdir." (III.III.1).

Sözcüklerin genel olması, dilin doğasının dayattığı bir gerekliliktir. Nitekim, dünyada varolan bütün tek tek nesnelere ayrı bir ad vermemizi engelleyecek hiçbir şey yoktur. Fakat böylesine geniş bir sözcük dağarcığını zihinde tutmanın, her tikel şey için özel bir adın bulunacağı bir dilin sayısız ayrıntısını hatırda tutmanın, öncelikle, psikolojik olarak imkânsız olduğunu belirtir Locke. Böyle bir durumda, zihnin tek tek şeylerin farklı idelerine sahip olması ve her bir ideye bağlanmış tikel bir adı muhafaza etmesi gerekecektir. Oysa karşılaştığımız her tikel şeyin ayrı bir idesini biçimlendirmek ve bunu adıyla birlikte akılda tutmak, insan yeterliğinin gücü ötesindedir.

O'Connor'la birlikte, dili, belli ve sınırlı amaçlar için oluşturulmuş, fiziksel ve zihinsel tüm evrenin bir haritası olarak tasarlayabiliriz. Bu durumda, dünya ile verilmiş bir dil arasında eksiksiz bir yapı benzerliği asla olamayacaktır. Bir doğal dil, ne kadar gelişmiş olsa da, haritasını çıkarttığı dünyadan çok daha yoksul ve çok daha az karmaşık olacaktır. Dil ile dünya arasında böyle bir eşbiçimlilik (isomorphism) bulunmayışı, dil için bir kusur değildir. Bir harita için gerek duyduğumuz ölçü ve ayrıntı, her zaman onu kullanışımızdaki özel amaçlar tarafından belirlenir. En müşkülpesent gereksinimlerimiz için bile elverişli olan ölçü ve ayrıntının dahi daima bir sınırı vardır.[17]

Kaldı ki, dünyanın her özelliğinin, buna karşılık gelen bir dil özelliğinde yansıtıldığı, tamamen özel adlardan oluşmuş bir dil mümkün olsa bile; böyle bir dil, bildirişim için kullanılamaz bir dil olurdu. Locke'un belirttiği gibi, bildirişim, "tikel şeylere uygulanmış adlarla yapılamaz; bu şeylere ilişkin yalnız benim zihnimde ideler bulunduğu için, benim ayırdına varmış olduğum bu tikel şeyleri tanımamış olan bir başkası için bunların adları anlamlı ya da anlaşılabilir olamazdı." (III.III.3). Bu durumda, insanlar, düşüncelerini iletmede hiçbir işe yaramayacak olan, tikel şeylerin adlarını boşu boşuna zihinlerine yığmış olacaklardır. Çünkü sadece tikel şeylerin adlarından oluşan bir özel sözcükler dağarcığı ile tek tek şeyler zikredilebilir fakat

hiçbir şey söylenemezdi. Böyle bir dil, halihazırdaki deneyimimizin dışındaki herhangi bir şeye gönderimde bulunmamıza imkân vermezdi. Bir şey söylemenin imkânı *genel* sözcüklerden çıkar. Bu bakımdan, hiçbir dilde, bütünüyle özel adlardan oluşan anlamlı bir cümle kurulamaz. Göstergenin *genel* olmadığı yerde, göstergenin gösterdiği şeyden kopup ayrılması ve dilin kendi başına, bağımsız bir temsil edici düzeye yükselmesi mümkün değildir.

Son olarak, böyle bir dil, Locke'a göre, bilgi bakımından da hiçbir kazanım sağlamazdı. Çünkü hiçbir genel terimi bulunmamakla, bu dil, karşılaştırmaları, sınıflandırmaları ve genellemeleri kaydedeceğimiz hiçbir araç veremezdi ve dolayısıyla "bilginin iyileştirilmesi yönünde bir yarar sağlayamazdı." (III.III.4). İşte bütün bunlardan ötürü, özel adlar dışında, bir dilin bütün sözcükleri genel olmak durumundadır.

Dilin özsel amacı (düşünce iletimi) doğrultusunda kullanımı, ancak genel sözcüklerle ve bağımsız bir temsil düzeyi ile mümkün olduğuna göre; şimdi incelenmesi gereken, sözcüklerin nasıl ve ne anlamda genel olduklarıdır. Varoluşları bakımından *tikel* olan sözcükler, kullanımlarında nasıl genel hale gelmektedirler? Locke'un dile getirdiği şekliyle: "Varolan her şey yalnızca tikeller olduğuna göre, genel terimleri nasıl elde ederiz ya da genel terimlerin temsil ettiği varsayılan genel özleri nerede buluruz?" (III.III.6). Locke'un bu soruya verdiği ilk karşılık şudur: Sözcükler *genel idelerin* göstergesi yapılmakla genel hale gelirler. Demek ki, bir sözcük, verilmiş bir şeyler ya da özellikler öbeğini veya bir ideler öbeğini imlemekle değil; fakat *tek bir genel ide*'yi imlemekle genel hale gelir. Fakat bu açıklama sorunun çözümünü vermemekte, yeni bir soruya yol açmaktadır: Bir ide nasıl genel hale gelir? Bu soru da bizi, Locke'un *tümeller*'e ilişkin açıklamasına götürür.

Başlangıçta Locke, *tümel*'i ya da *genel ide*'yi, başka pek çok tikeli (ideyi) temsil eden bir tikel ide olarak belirler. Bu, Berkeley'in vermiş olduğu açıklama ile de örtüşür: "Kendi başına alındığında tikel olan bir ide, aynı türden diğer bütün tikel ideleri temsil eder veya onların yerini tutar kılınmakla genel hale gelir." (Introduction to *Principles*, para.12). Şimdi, bu nasıl ger-

çekleşir? Her tikel ideye farklı bir ad vermemizi ve böylece de sonsuz sayıda adlar meydana getirmemizi engelleyen şey, Locke'a göre, zihnin tikel nesnelerden edinilmiş olan tikel ideleri genel hale getirmesidir. Bu genel kılma işlemi, tikel bir ideyi diğer bütün varlıklardan ve zaman, mekân veya ilintili başka ideler gibi gerçek varoluş koşullarından ayrıştırmak suretiyle yapılır (II.XI.9). Locke bu işleme *soyutlama* adını verir. Soyutlama ile, "tikel varlıklardan elde edilen ideler, bütün aynı türden olanların genel temsilcileri haline gelirler ve bunların adları da genel adlar olurlar." (II.XI.9). Burada zihin, çeşitli zamanlarda çeşitli nesnelerde gözlemlemiş olduğu bir görünüşe (örneğin, beyazlık) dikkat yöneltir, onu ayrı düşünür ve bu görünüşü, bu türden bütün görünüşlerin temsilcisi yapar. Demek ki, genel kılma sürecinde, zihinde ikili bir işlem gerçekleştirilir: Genelleştirilecek içerik, ilk önce, bir soyutlama ile, deneyimimizdeki orijinal konumlanışından *ayrı* olarak düşünülür. Daha sonra bu içerik, aynı türden diğer bütün tikel içerikleri temsil ediyor olarak düşünülür.[18] Bu ilk tanımlanışında, *tümel*, temsil edici yeterliği içerisindeki *tikel ide*'den başka bir şey değildir. Locke'un çok defa belirttiği gibi, varolan bir şey olarak ide tikeldir; onun genel olabilmesi ancak temsil edici özelliği, yani gösterge karakteri bakımındandır.

Locke, genel idelere ilişkin bu düşüncesini Üçüncü Kitap'ta *yeniden* formule eder: "İdeler, onlardan zaman ve mekân koşullarını ve onları şu ya da bu tikel varlığa göre belirleyebilecek olan başka ideleri ayrıştırmak suretiyle genel hale gelirler. Bu soyutlama yoluyla ideler, birden fazla bireyi temsil edebilir duruma getirilir ki, bu bireylerin her biri, bu soyut ideye uygun olmakla, bu türden olurlar." (III.III.6). Locke, bu paragrafa ilişkin açıklamasında, bu defa, genel ideye ve genellemeye daha farklı bir belirleme getirir. Burada açıklanması hedeflenen, şeyleri, çeşitli türlere ait olarak nasıl deneyimler duruma geldiğimizdir. Bu bağlamda, genel ide ya da tümel, deneyimin yol göstericiliğinde gerçekleştirilen bir eleme işleminin ürünü olarak karşımıza çıkar. Burada zihin, tek tek şeylerde ortak olan nitelikleri alıkoyup, teke özgü bütün nitelikleri dışarıda bırakmak suretiyle bir tip tasarımı kurar. Bu şekilde biçimlendirilen

genel ide, ilişkili olduğu bir tikel ideler öbeğinin göstergesi veya temsilcisi yapılır. Buradaki gösterge bağıntısı, genel ide ile bu idenin ayrımsız hepsini temsil ettiği tikel ideler öbeğinin üyeleri arasındaki uygunluktan ibarettir; bu uygunluk kısmi bir benzerlikten oluşur. Bu benzerlik kısmidir, çünkü bireysel idelerin her biri, genel ideyi kuran bütün özellikleri bileşenler olarak içermekle birlikte; bunun tersi geçerli değildir. Locke'un verdiği açıklamaya bakacak olursak: çocuklar "insan" genel idesine ulaştıkları zaman, "yeni hiçbir şey meydana getirmezler, fakat sadece Peter ve James, Mary ve Jane hakkında edinmiş oldukları bileşik ideden, onların her birine özgü olanı dışta bırakırlar ve yalnızca bunların hepsinde ortak olanı alıkoyarlar." (III.III.7).

Bu belirlemeye göre, genel ide, Aaron'un belirtmiş olduğu gibi, başka pek çok tikeli temsil etmesi için seçilmiş olan somutluğu içerisinde bir tikel "görünüş" değildir artık; kendisinden pek çok niteliğin soyutlanmış olduğu tikel bir "görünüş"tür. Daha doğrusu, artık o kendi sıfatıyla tikel bir görünüş değil, soyutlama ile elde edilmiş, tamamen eksiltme (omission) ile yapılmış bir idedir.[19] Bu şekilde, seçici dikkat düzeyindeki soyutlamadan daha üst düzeyde bir soyutlama işlemi ile ulaşılan bu genel ide, benzerlerini temsil eden bir somut görünüş/bir imge değil; fakat ortak karakterlerin toplamı olan bir soyut idedir/bir tip-kavramıdır.

Burada şunu ileri sürüyoruz: yukarda belirlendiği şekliyle soyut ide/tümel nosyonu, ancak dilde ve dil aracılığıyla mümkündür. Soyut ide, bir yandan, varolan nesne türlerinin *özü*'dür; öte yandan, bu öz, göstergenin yapısını oluşturan diğer yarı'dır, yani *"gösterilen"*dir. Şimdi, tümel sorununun Locke'da bir anlam teorisi olarak nasıl şekillendiğini görerek, bu yargıları gerekçelendirelim. Genel sözcüklerin sahip olduğu imlemenin ne tür bir imleme olduğu sorusu, çözümlemenin başlangıç noktası olarak alınabilir. Locke'a göre, genel sözcüklerin yalnızca tikel bir şeyi imlemedikleri besbellidir; çünkü bu durumda onlar genel terimler olmaz, özel adlar olurlardı. Öte yandan, genel sözcüklerin bir çokluğu da imlemedikleri ortadadır; çünkü bu durumda insan (man) ve insanlar (men) söz-

cükleri aynı şeyi imliyor olurlar ve dolayısıyla sayısal ayrım gereksiz ve yararsız olurdu. "Bu durumda, genel sözcüklerin imlediği şey, şeylerin bir türüdür ve sözcüklerin her biri, bunu, zihindeki bir soyut idenin göstergesi olmakla yapar; varolan şeylerin bu ideye uygun düştüğü görüldüğünde, onlar bu ad altında sınıflandırılırlar ya da bu türden olurlar." (III.III.12).

Demek ki, bir tikel için, bir genel ad altında sınıflandırılmak ve belli bir türden olmak bir ve aynı şeydir. Bunu sağlayan dolayım da, zihnimizdeki *soyut ide*'dir. Adlarla belirttiğimiz türlerin özleri, varolan tikel şeyler ile onları altında sınıflandırdığımız adlar arasındaki bağlar olan soyut idelerdir. Genel adlar, tikel varlıklarla bir bağıntıya sahip olduklarında, soyut ideler onları birleştiren aracıdırlar (III.III.13). O halde, şeylerin türlerinin özü, bizzat türleri kendisine göre belirlediğimiz ortak karakterler toplamı olan soyut ide'den başka bir şey değildir. Soyut ide ise, *genel sözcük* kullanıldığında kastedilen anlam'dır. Burada bilme ve adlandırmayı, onları birbirinden ayıramayacağımız kadar sıkı bir bağıntı içinde buluyoruz. Her ikisi birlikte, ayırt etme ve sınıflandırma etkinliğimize işaret ediyorlar: "Herhangi bir türün özüne sahip olmak, her hangi bir şeyin bu türden olmasını sağlayan şey olduğuna göre ve adın kendisine iliştirildiği ideye uygunluk, bu ada hak kazandıran şey olduğuna göre; öze sahip olmak ve bu uygunluğa sahip olmak aynı şey olmayı gerektirir, çünkü herhangi bir türden olmak ve bu türün adıyla anılma hakkına sahip olmak bir ve aynı şeydir." (III.III.12).

O halde, tümel'in "şeylerin türünün özü" olması demek, herhangi bir tikelin hangi türe ait olduğunu kendisi aracılığıyla belirlediğimiz genel sözcüğün *anlamı* olması demektir. Şimdi, bu vargının dayanağı, açıktır ki, tümel'in "bizim yaptığımız bir şey" olması olgusunda bulunur. Nitekim Locke'a göre, tümel ne zihnin dışında, şeylerin gerçek varoluşlarında bulunan ne de "zihinden bağımsız tözsel formların intellektual dünyasında" varolan bir şeydir. "Genel ve tümel, şeylerin gerçek varlığına ait değildir, anlama yetisinin kendi kullanımı için meydana getirdiği buluşlar ve yaratımlardır." (III.III.11). Tümel, şeylerin varoluşuna ait olmadığı gibi (varolan her şey tikeldir), kendi

başına alındığında adlara da ait değildir. Tümel, insan zihninin anlamlandırma etkinliğinin hem imkânı hem de bir yaratımıdır/ürünüdür. Şüphesiz, Locke'çu çerçevede, tümeller zihin tarafından kurulur. Ama nasıl? Hem düşünsel, hem de dilsel etmenin birlikteliğinde, *imleme* (ya da genel olarak *anlam verme*) ediminde kurulur. İde olsun sözcük olsun, göstergelerin sahip olduğu ve sahip olmakla *genel hale* geldiği *imleme*'nin, insan zihni tarafından onlara eklenmiş olan bir bağıntıdan başka bir şey olmadığını söylerken (III.III.11) Locke, bu duruma işaret etmektedir. Demek ki, tümel, insanın gösterge bilincinin bir parçası; gösterge kullanma yeterliğinin bir yönüdür, ama aynı zamanda da bu bilinç ve yeterliğin oluşmasında rol oynayan bir etmendir. Çünkü göstergenin, gösterdiği şeyden/gerçeklikten kopup ayrılmasının koşulu, *imleme* ediminde göstergenin genel ve tümel kılınmasıdır. Tümel'in bu semiotik karakteri, bilgi alanına uzlaşım'ı ve zihne bağımlı bir nesnelliği yerleştirir. Bu durumda, varolan nesne türleri de doğada ve doğa tarafından bizim için ayrımlanmış kendi başına varolan şeyler olarak değil; fakat zihnin oluşturduğu tümellerin bir işlevi olarak görülür: "Şeylerin türlerinin özleri ve dolayısıyla şeylerin türlere ayrılması, soyutlama yaparak bu genel ideleri oluşturan anlama yetisinin bir işidir." (III.III.12).

Ancak tümel'in bizim kurduğumuz bir *anlam* olması, *uzlaşım*'ın, gerçek varoluş'a bağımlı bir nesnelliği tamamen dışta bırakacak şekilde bilme sistematiğimizi baştan aşağı kuşatması anlamına gelmez. Her ne kadar duyu deneyimi tümelleri vermese de ve anlama yetisi onları, kendi dışında varolan bir şey olarak kavramasa da; yine de tümeller duyu deneyimine dayanırlar. Onlar, deneyimde verilmiş olan'dan soyutlama ile, verilmiş olan'da gözlemlenen bağıntı ve benzerliklere göre kurulurlar. Duyu deneyimimizde belli bir önekliklerin olup bitmesi, bir öze sahip tür kavrayışı biçimlendirmemize yol açar ve bilginin kazanımı ve iletilmesi için kaçınılmaz olan sabit ve sürekli (kalıcı) nesne tipini elde etmemizi sağlar. Bu bakımdan anlama yetisi, özellikle tözler söz konusu olduğunda, şeyleri adlar altında türlere ayırma işini tamamen keyfi biçimde değil; fakat şeylerin benzerliklerine dayanarak yapar: "İnsanlar belli niteliklerin da-

ima birbirine bağlı ve birlikte varolduklarını gözlemler; burada doğayı kopya eder ve bu şekilde birleştirdikleri idelerden tözlerin bileşik idelerini oluştururlar." (III.VI.28).

Fakat bu defa da, Locke'un gerçek varoluşa yaptığı bu göndermle, *anlam*'ın zihinden tamamen bağımsız bir gerçeklik dünyasına ait olduğu şeklinde bir nesnelliğe bağlanmadığını da unutmamak gerekir. Tümeli bilmek, dışsal olarak varolan bir doğal türün özünü bilmek değildir. Locke'a göre, fiziksel nesnelere girmemizi sağlayan biricik aracı olan duyum, bize doğadaki şeylerin iç kuruluşunu *"real öz"*ünü vermez. Nesneyi bilme ve nesne hakkında konuşma, deneyimde bulgulanabilir olan niteliklerin ötesine geçemez. Şüphesiz, deneyim aracılığıyla, doğadaki benzerlik ve ayrılıkların ayırdına varırız; fakat bir genel ide ile diğeri arasındaki ayrımı, karar veya uzlaşımla biz yaparız. Doğadaki benzerlikler temelinde, fakat özgür istememizle belli nitelikleri seçeriz ve onlarla bir öz kurarız.

İşte, genel *sözcüğün* temsil ettiği soyut ide, bu anlamda, türün özüdür. Yani bu öz, "şeylerin real, içsel fakat bilinmeyen kuruluşu", *real öz*'ü değil; fakat *nominal öz*'üdür. Nominal öz, gerçek varoluşa ait bir şey değil, zihnin bir "gösterilen" olarak kurduğu bir idedir. Nominal öz, kendisi altına konulan tikel şeyin varoluş koşulu değildir; fakat yalnızca onun bilinmesinin/tanınmasının koşuludur. Linguistik terimlerle ifade edecek olursak, nominal öz'ün "uzlaşımsal anlam" olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda *tümel/öz*, bir kılavuz olarak deneyimi kullanarak genel sözcüğün ne anlama geldiğini *kararlaştırdığımız* şeydir.[20]

Öte yandan, tümeller, doğa felsefesini ve genel olarak bilimi mümkün kılan kavramlar olmakla, gelip-geçici ve değişken *özler* olamazlar. Deneyimde olup biten her türden değişmeye karşılık, onlar, sabit kılınmış ve değişmez anlamlar olarak kalmak durumundadırlar. Locke'a göre "varedilemez ve bozulamaz" olan özler, ebedi ve kalıcı özdeşliklerdir. Ve işte bu anlamda bir nesnelliğe de sahiptirler. Yani, tümellerin nesnelliği, gerçek varoluş'un bir türevi değildir; fakat yalnızca anlamca sabit kılınmış ve kalıcı olmaktan ibarettir. Locke'un, real şeylerin ve olayların sürekli değişen dünyasına karşılık; soyut idele-

rin (özlerin) değişmezliği öğretisi, "bu ideler ile onların göstergeleri olan belli sesler arasında kurulmuş olan bağıntıda temellenir ve aynı ad hep aynı imleme sahip olduğu sürece de daima doğru olarak kalır." (III.III.19).

Bilgi uzayımızı kuran şeyin, genel sözcüklerle temsil edilen *özler*, yani gösterenler aracılığıyla birlik verilip sabit kılınmış *gösterilenler/anlamlar* olduğunu gördük. Üstelik bu anlam alanının, büyük ölçüde, uzlaşımsal biçimde yapılandırıldığı da ortaya çıkmış oldu. Locke'un dil düşüncesinin ayırt edici yönü de, dile geleneksel bakış biçimini kökten değiştiren işte bu uzlaşımsallık anlayışıdır. Şüphesiz bu anlayış, Locke'un epistemolojik tutumuna bağlı olarak belli sınırlamalara sahiptir. Her şeyden önce, dilin mutlak *autonomi*'si gibi radikal bir sonucu içermez. Nitekim, görmüş olduğumuz gibi, Locke için gösterilenin daima aşkın bir yönü vardır ve bu yön bilgi ve dilin gerçekliği sorununda belirleyicidir. Locke'a göre, bu uzlaşımsal karakterdeki anlam alanı, kendinde başlayıp kendinde biten ve yalnızca dil kullananların "hayal ve kuruntularından" ibaret içkin bir alan değildir. Onun bu yöndeki kabulü, dilin *gerçekliği* ('gerçek varoluş'u) dilde dilegetirdiğidir. Dil, şüphesiz, bu türden "gerçek dışı" kullanıma da açıktır, fakat insanların yalnızca kendi hayal güçleri üzerine konuşan bir dil ile, şeylerin gerçekliğine ulaşması mümkün değildir. Bu durumda şu soru ortaya çıkar: Dilin gerçeklikle bağıntılanışı nasıl olmaktadır? Bu sorunun karşılığı, tözlerin ve basit idelerin adlarının *imleme biçimlerinde* bulunabilir. Ama şimdiden şunu söyleyebiliriz: Nasıl ki, bilginin gerçekliği, basit idelerin şeylerin gerçek varoluşu ile olan uyuşumu sayıltısında temel buluyorsa; dilin gerçekliği de, basit idelerin adlarının bir *real anlam*'a sahip oldukları varsayımında temel bulacaktır.

Şimdi, sözcükler hem *basit idelerin*, hem *karışık kiplerin* (ahlaki, theolojik, hukuki varlıklar) hem de *tözlerin* adı olabilirler. Bu adlar imleme biçimleri bakımından ya da temsil ettikleri ideleerin genetik farklılıklarına bağlı olarak birbirlerinden ayrılırlar. Locke, imleme biçimlerine göre, basit idelerin ve tözlerin adlarını bir yana; karışık kiplerin adlarını öbür yana koyar. Bu ayrım, bir bakıma, uzlaşımsal anlam ile real anlamın sınırlarını belirle-

me girişimi olarak görülebilir. Aynı amanda dilin gerçekliği'ne ilişkin içermeler de taşır. Buna göre, "karışık kiplerin adları, ideleri tamamen keyfi biçimde (arbitrary) temsil ederler. Tözlerin adları bütünüyle böyle değildir, onlar bir kalıpla (pattern) ilişkilidir; basit idelerin adları ise tamamen şeylerin varoluşundan alınırlar ve hiçbir şekilde keyfi değildirler." (III.IV.17).

Bazı adların imlemesinin tamamen keyfi, bazılarının ise hiç de böyle olmadığını söylemekle, Locke, dilin anlam boyutunun bütünüyle özne sınırları içinde kalan, yani tek tek insanların idelerine indirgenebilen türde bir uzlaşım sorunu olmadığını belirtmeyi amaçlar. Burada ayırt edici nokta, bazı adların imlemesinin ide'de/zihinde son bulmasına karşılık; bazılarının imlemesinin, ide dolayımı ile ide-ötesine/zihin dışına uzanmasıdır: "Basit idelerin ve tözlerin adları, dolaysız biçimde imledikleri zihindeki soyut idelerle birlikte, aynı zamanda kökensel kalıplarının kendisinden türediği gerçek varoluşu da ima ederler. Oysa karışık kiplerin adları zihindeki idede son bulur ve daha fazla bir düşünceye götürmezler." (III.IV.2).

Görülen o ki, Locke, *salt* biçimde uzlaşımsal anlamın yalnızca *karışık kipler* için söz konusu olduğunu düşünmektedir. Karışık kiplerin özleri (anlam) zihin tarafından keyfi biçimde, herhangi bir dışsal kalıba veya gerçek varoluşa bağlı olmaksızın meydana getirilir (III.V.3). Bireysel insan zihinleri tarafından işlenip biçimlendirilmiş bileşimlerdir bunlar; ancak tamamen gelişigüzel bir şekilde değil, fakat dilin gereklerine uygun olarak; karışık kiplerin özleri, şeylerin nesnel doğaları tarafından belirlenmeyip, bildirişime elverişlilik (convenience) ve yararlılık motivlerince etkilenmiş olan bireysel iradeler tarafından biçimlendirilir. Bu durumda, karışık kiplerin özlerinin bütünüyle *dil içinde* yapılandırıldığını söyleyebiliriz. Locke, dilin anlamı yapılandırmasının *doğal* olmayıp; büyük ölçüde keyfi ve toplumsal bağlamla ilintili olduğunu görmüştür. Farklı dillerde birbirine çevrilemeyen sözcükler bulunması olgusundan hareket ederek, her dil topluluğunun kendine özgü değer ve gelenek-görenek çerçevesinde anlam ürettiğini belirtir: "Bir ülkedeki insanlar, gelenekleri ve yaşama tarzları yüzünden, başka ülkedeki insanların özgül ideler içinde toplamadıkları birçok bi-

leşik ideler yapma ve bunlara adlar verme gereği duymuşlardır." (III.V.8). Locke'un, karışık kiplerin özü ile genel adlar arasındaki sıkı bağıntıyı öne çıkarmakla da, anlamın dil içi belirlenişine işaret ettiğini görüyoruz. Buna göre, karışık kiplerde ide bileşimini bağlayan ve onu bir tür yapan şey *ad* olduğu gibi; karışık kiplerin özünü muhafaza eden ve onlara süreklilik veren de *ad*'dır; karışık kiplerin özü için zorunlu olan "birliğin sürekliliği ve sabitliği, ortak kullanımda kendisine verilen ad'a dayanır." (III.V.10).

Karışık kip adlarının imlemleri, uzlaşımsal anlamın üst sınırını oluştururlar. Bunların idelerini, doğadaki bileşimleri içeren kalıplara göre doğrulama ya da düzeltme imkânı yoktur. Karışık kiplerin özlerinde, *adın anlamı* biricik ölçüt ve *arketip*'tir. Tikel şeyler, ancak, insan tarafından yapılmış olan bu *arketip*'e uygun olmaları ölçüsünde, imlemesi *arketip* olan adlarla adlandırılırlar. Bu bakımdan, Locke'un belirtmiş olduğu gibi, karışık kipler için nominal öz-real öz ayrımı yapılamaz. Karışık kiplerde öz, real varoluşa hiçbir gönderme içermeksizin bütünüyle zihin tarafından meydana getirildiği için; onlarda bir real öz ayrıştırmak mümkün değildir. Karışık kiplerde real öz, tanımı içerisinde eksiksiz biçimde ifade edilmiş olan *nominal öz*'dür. Nominal özlerin bu şekildeki varlığı, tekil örneklerden, tek tek varolanlardan bağımsızdır; aynı ad hep aynı imlemi taşımayı sürdürdüğü sürece, nominal özler doğruluklarını sürdürürler.

Karışık kiplerde önce ad'ın öğrenilmesi de, onların bu özelliklerinden ileri gelir. "Karışık kiplerde ve özellikle bunların en içeriklileri olan ahlaki sözcüklerde, genellikle, önce sesler öğrenilir; sonra da bu seslerin hangi bileşik ideleri temsil ettiklerini öğrenme işi ya başkalarının açıklamalarından beklenir" ya da insanın dil kullanımına ilişkin "kendi gözlem ve çabalarına bırakılır." (III.IX.9). Burada dil dışına bir gidip-gelme söz konusu değildir. Bu özellikleri nedeniyle, çoğu zaman belirsiz ve bulanık imlemlere sahip olan karışık kiplerde, bütün tartışma bir sesin anlamı üzerinde döner. Bu tür seslerin imlemlerini sınırlamada, ayırt etmede veya değiştirmede belli bir ölçüt veya bir sınır bulunmadığı için, onlar daima çok anlamlılığa açık dururlar.

Locke'un karışık kipler açıklamasında, "keyfilik" ögesine fazla vurgu yaptığı ve karışık kiplerin (özellikle ahlak alanına ait olanların) *rational kuruluşu*'nu gözden kaçırdığı ileri sürülmüştür.[21] Bu eleştiriye karşı şu söylenebilir: Karışık kiplerin rational kuruluşu, böyle bir şeyi kabul edecek olursak eğer, ancak dilin mantığı tarafından oluşturulmuş olabilir. Unutmamalı ki, dilin gerisinde akıl değil, uzlaşım vardır. Sonuçta, Locke, sözcüklerin anlamının, özellikle karışık kipler söz konusu olduğunda, onların kullanımını yöneten uzlaşımlara bağlı olduğunu apaçık görmüştür.

Şimdi, tözlerin ve basit idelerin adları söz konusu olduğunda acaba durum nedir?

Bu yöndeki ileri sürme şudur: Tözlerin ve basit idelerin adları, imlemleri bakımından, "şeylerin varoluşu" tarafından belirlenir. Tözlerin ve basit idelerin adları, her ne kadar dolaysız olarak yalnızca idelere gönderimde bulunuyorlarsa da; dolaylı olarak şeylere ve niteliklere de gönderimde bulunurlar ve bu adlar, temsil ettikleri ideler hatasız tasarımlar oldukları ölçüde hatasız sayılırlar. Bu demektir ki, töz ve basit ide adlarının imlemleri, zihinde son bulmayıp zihin dışına gidip-gelmekte ve dolayısıyla bir *real anlam* talebiyle ortaya çıkmaktadırlar.

Önce basit idelerin adlarını gözden geçirelim. Çünkü göreceğimiz gibi, bu zihin dışına "git-gel"in ve "real anlam"ın gerçekleştiği tutamaklar basit idelerdir. Locke'a göre, basit idelerin adları tamamen "şeylerin varoluşu"ndan alınırlar ve hiçbir şekilde keyfi değildirler. Şüphesiz, burada, ad imlemi bakımından göz önünde bulundurulmaktadır. Şimdi, duyu nesneleri tarafından veya zihnin işlemlerinde *edimsel olarak* sunulan basit ideler, zihin ve gerçeklik arasındaki, deyim yerindeyse, en *dolaysız dolayımlar*'dır. Onlar dolaysızdır, çünkü gerçek varoluşun duyularımızdaki doğrudan etkisi sonucu oluşurlar. Ama onlar aynı zamanda "dolayım"dırlar, çünkü duyusal algı, niteliğin *kendisi* değildir. Bu durumda, basit idelerin adlarının imlediği şey, dilin gerçekliğe temas ettiği noktadaki elemanter semantik birimlerdir (duyu algısı). Buradan, basit idelerde, adların temsil ettiği özlerin *nominal* olamayacağı, bu adların imlemlerinin keyfi, isteğe bağlı herhangi bir öge içermediği sonucu çıkar. Nitekim Locke,

basit idelerde, zihnin herhangi bir öz meydana getirme gücüne sahip olmadığını söyler. Zihin burada, özü, kendisi üzerinde etkide bulunan şeylerin gerçek varlığı tarafından kendisine sunulduğu şekliyle alır. "Basit idelerin adları, dolaysız biçimde imledikleri çıplak algı'dan başka herhangi bir öze gönderimde bulunmazlar." (III.IX.18). O halde nominal öz-reâl öz ayrımı, tıpkı karışık kiplerde olduğu gibi, basit idelere de uygulanamaz; ancak bu defa karşıt bir nedenle, yani onlarda bir nominal öz ayrıştırmanın mümkün olmayışı nedeniyle. Basit ideler bizim tarafımızdan meydana getirilmezler, fakat bize "*verilir*"ler.

Bu nedenle, bir basit ideyi imleyen ad, salt sözel düzeyde kalınarak anlaşılamaz. Eğer böyle olsaydı, basit ide adları tamamen dil-içi olur ve Locke'un ileri sürdüğünün tersine tanımlanabilirlerdi. Basit ideler, tek bir nitelik içerdikleri için, hiç şüphesiz, tanımlanamazlar; çünkü tanım bir nitelikler çokluğunu gerektirir. Basit ideler tanımlanamaz olmalarına karşılık, bir duyusal imgede örneklenebilirler. Bu durumda, bir basit idenin adı, söz konusu basit ide -ister duyum isterse düşünüm idesi olsun- bilinçte kavranmadan önce anlaşılamaz. Bu tür idelere sahip olmak için de, iç veya dış duyuya başvurmak gerekir. Basit ideler ancak edimsel olarak sunulmakla; somut bir deneyimdeki görünüşlerine dayanılarak edinilebilirler. "Bunlar bu şekilde alımlanmazlarsa; bu idelerin adlarından herhangi birini açıklamak veya tanımlamak için kullanılacak dünyadaki bütün sözcükler, bu adın temsil ettiği ideyi bizde asla meydana getiremez." (III.IV.1). Bir basit ide adının imlemini bilinir kılmanın yolu, o halde, zihinde bu ideyi meydana getirebilecek konuyu *duyulara sunmak* ve sözcüğün temsil ettiği ideyi *edimsel olarak* meydana getirmektir. İmlemleri bakımından *zihin dışı*'nın belirlenimi altında bulunan basit ide adları, bu özellikleriyle, dildeki uzlaşımsallığın alt sınırını oluştururlar ki, bu da *real anlam* düzeyidir (ya da bu şekilde adlandırılabilir).

Son olarak, *tözlerin adlarına* gelince, bilindiği gibi, bu adların imleme'leri *ikili* yönelme ile karakterize olur. Töz adlarının doğrudan doğruya imledikleri şey, zihnin bireysel tözlere ilişkin olarak kurmuş olduğu genel tasarım'dır, yani soyut ide veya öz'dür; ama bu adların dolaylı biçimde imlediği şey ise gerçek

varoluş'tur. Tözlerin özleri (ad ve soyut ide eşleşmesi olarak *nominal* öz), nihai olarak *bizim kurduğumuz* bir şey olmakla birlikte, kendilerinde bir real varlık varsayımı taşırlar; onlar gerçek varoluş'tan alınırlar ve ona uygun düşerler. Bu demektir ki, tözleri adlandırdığımız sözcüklerin anlamları, gerçek varoluştan alınmış *arketip*'lere geri götürülebilirler, yani bu adların nesne gösteren tanımları (ostensive definition) yapılabilir. Fakat, öte yandan, töz adlarının aynı zamanda sözel tanımları da yapılabilir. İnsanların bir adın anlamına dahil ettikleri nitelikler çokluğunun, yani soyut ide'yi oluşturan tüm niteliklerin eksiksiz bir dökümü yapılmak suretiyle ad *belirtik* olarak tanımlanabilir.

Töz adlarının imleme'sindeki bu ikili yönelme, *gerçeklik* üzerine konuşan dilin, semantik bakımdan, uzlaşımsal anlam ile real anlam arasında bir gidip-gelme ile karakterize olduğunu gösterir. Genel olarak hakikatin içerisinde varlık kazandığı, özne ile nesne arasındaki *güç alanı*'nı, Locke'un nominal öz ve real öz ayrımı çerçevesinde kavramayı denediğini görüyoruz. Buna göre, hakikat/bilgi/anlam, bireysel olan'dan bağımsız "nominal öz" ile bireysel olana ait *bilinemez* "real öz" arasındaki asla kapatılamaz olan mesafede bulunacaktır. Şüphesiz, töz adlarının doğrudan gönderimi, nominal öz'leredir: Hakkında konuşabileceğimiz biricik özler, dil içerisinde yine kendimizin işleyip yaptığı özlerdir, çünkü evreni oluşturan bireysel tözlerin *real* özleri, insanın duyularına ve düşünsel bakışına kapalıdır. Gelgelelim, bunun böyle olması, gerçeklik hakkında konuşan dilin, aslında yalnızca kendisi üzerine konuştuğu, yalnızca kendi kendisine gönderen bir dizge olduğu anlamına da gelmez. Locke için, dil-dışı gönderim bir olgudur ve bunun nihai temeli duyuların etkileniminde bulunur. Bu bakımdan Locke, töz adlarının imlediği bileşik idelerin, doğada birlikte varoldukları gözlemlenmiş olan basit idelerden ve yalnızca bunlardan oluşmak durumunda olduğunu belirtir. Töz adlarının imlemlerinin insanların ideleriyle olduğu kadar, şeylerin gerçekliği ile de uyuşmaları gerekir (III.XI.24). Bunu sağlayan tutamaklar, bireysel tözlerin duyusal algıda *tanınmış* olan "nitelikleri", yani basit idelerdir. Şeylere uygunluğun nihai güvencesi, o halde, *edimsel olarak* edindiğimiz basit idelerdir. Demek ki, töz adları duyular-

da görünüşe çıkabilen bir basit ideler kümesini, yani nihai olarak duyularımız tarafından *doğrulanabilir olan* şeyi imlemek durumundadır.

Bu durumda şu söylenebilir: Töz adlarının imlemleri, şeylerin duyularda görünüşe çıkmayan iç kuruluşlarını, yani real özlerini vermemekte; fakat buna karşılık, duyarlığın koşulları altında bu iç kuruluşların *izini düşürmektedirler*. İşte ancak bu *izdüşürme* bağlamında, töz adlarının bir real anlam'a sahip olduğu söylenebilir. Biz anlamı *izdüşümler* üzerine kurabiliriz, fakat *izi düşürülen şeyler* üzerine kuramayız. Töz adlarının, Locke tarafından, imlemleri bakımından daima yetersiz ve eksikli sayılmalarının nedeni de budur. Töz adlarında meydana gelen karışıklıklar, büyük ölçüde, bilgi eksikliğimizden ve tözlerin real kuruluşlarına nüfuz edemeyişimizden ileri gelir. İnsanın bireysel tözlere ilişkin bütün soyut ideleri, edimsel gerçekliğe tam uygun değildirler; ama yine de bizim kurduğumuz bu anlamlar, duyuların koyduğu sınırlar altında mümkün olduğu ölçüde real olabilirler. "Bireysel şeylerin 'nominal özleri' olan kavramlarımız, ulaşılamaz olan 'real özlere' doğru ilerlememize yardım ederler; bu 'real özler' idealler olarak, bizim intellektual ilerlememizin kaynaklarıdırlar ve onlarda fiziksel evrenin bilimsel sırları saklı olarak kalır."[22] Locke'un 'göstergeler öğretisi'nin amaçladığı şeylerden birisi de, gerçeklik hakkında *konuşma*'nın mümkün olduğu ölçüde bilgi verici ve real hale getirilebileceği yolları göstermektir.

Sonuçta, Locke'un dili kavrama biçimi, gösterenler'in daima real anlamları imlediğini ve dil ile gerçeklik arasında bir eşbiçimlilik bulunduğunu iddia eden *mutlak realism* ile anlamı, tamamen bir gösterenler (adlar) sorununa indirgeyen, bilgi-içerimsiz (nescient) *nominalism* arasında bir orta konum'a yerleşmiş görünmektedir. Bu durumda, dilin varettiği *anlam uzayı*'nın, gerçek varoluş'a ilişkin bir *izdüşümler* veya bir *olasılıklar* uzayı olarak anlaşıldığını ileri sürebiliriz. Kantçı terimlerle ifade edersek, dilsel anlam uzayı, *transcendental idealite*'ye ve *empirik realite*'ye sahip olan bir anlam uzayıdır. Hakikat, iletişimin birliğinde ve bu birliği kuran uzlaşımsallıkta bulunduğu kadar; gerçek varoluş'un izlerini düşüren gösterilenler'dedir de.

NOTLAR

1 Gibson, James: *Locke's Theory of Knowledge and Its Historical Relations*, Cambridge University Press, London 1968, s. 21.
2 Gibson: *A.g.e.*, s. 20.
3 Gibson: *A.g.e.*, s. 19.
4 O'Connor, D.J.: *John Locke*, Dover Publications Inc., New York 1967, s. 61.
5 O'Connor: *A.g.e.*, s. 38.
6 Locke, John: *Controversy with Stillingfleet, An Essay Concerning Human Understanding*, The Fontana Library, London and Glasgow 1973, s. 448.
7 Woozley, A.D.: *Introduction in An Essay Concerning Human Understanding*, The Fontana Library, 1973, s. 31.
8 Yolton, John W.: *Locke and the Compass of Human Understanding*, Cambridge University Press, London 1970, s. 220.
9 Woozley: *A.g.e.*, s. 36.
10 Woozley: *A.g.e.*, s. 36.
11 Cooper, David E.: *Philosophy and The Nature of Language*, Longman, London 1979, s. 27.
12 Aarsleff, Hans: *From Locke to Saussure*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1985, s. 25-26.
13 Aaron, Richard I.: *John Locke*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1963, s. 210.
14 Hacking, Ian: *Why Does Language Matter to Philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge, London, New York 1978, s. 52.
15 Aktaran: Yolton: *Locke and the Compass of Human Understanding*, s. 209.
16 Yolton: *A.g.e*, s. 215.
17 O'Connor: *John Locke*, s. 135.
18 Gibson: *Locke's Theory of Knowledge and Its Historical Relations*, s. 68.
19 Aaron: *A.g.e.*, s. 200.
20 Aaron: *A.g.e.*, s. 205.
21 Bkz. Fraser, Alexander Campbell (Ed.): *An Essay Concerning Human Understanding*, Vol.II, Oxford Clarendon Press, 1894, s. 54, dipnot 2.
22 Fraser (Ed.): *Essay*, Vol.II, s. 31, dipnot 2.

İKİNCİ BÖLÜM

Dil ve Tin: Wilhelm von Humboldt

Humboldt'un dilin doğasını açıklama girişimi, dil ile tinin birliği/özdeşliği düşüncesi üzerinde temellenir. Dil, kendi sıfatıyla varoluşu bir etkinlik olarak karakterlendirilen tin'in bir ürünüdür, fakat aynı zamanda bütün tinsel varoluşu şekillendiren bir karşı etki alanıdır. Dil insanlığın tinsel evrimi içerisine derin biçimde kök salmıştır ve her aşamasında bu evrime eşlik eder. Ancak başlangıçta tin ve dil, etkinlik ve yaratım birbirinden ayırt edilemez biçimde iç içedir. Tinin ve dilin bu birlikteliğinde ayırt edici etmen bireysellik'tir. Tinsel güç, kendisi tarafından meydana getirilmiş olan ürüne eşlik eder ve onu kendi bireyselliğine göre şekillendirir, yaratım bu bireysellikle kuşatılır. Bu bakımdan, diller, özgül araçlarla özgül amaçlara ilerleyen bir işleyiş olarak ele alınmalı ve her dil, o dili konuşan ulus tarafından şekillendirilmiş olarak görülmelidir.

Bu noktada Humboldt'un dil görüşü, genelde, insan tekle-rinde en önemli ve değerli şeyin, bütün insanlarda aynı olan şeyden oluştuğu varsayımına dayanan evrenselci "tekbiçimciliğe" karşıt olarak; insan topluluklarının, halkların düşünme, duyumsama ve kendini ifade etme farklılıklarının doğal ve zorunlu olduğunu ileri süren tikelci "farklılıkçılık" anlayışı ile ilintilendirilebilir. İnsanlığın halklara ve uluslara bölünmesi ile dillerin çeşitliliği arasında içsel ve doğrudan bir bağıntı olduğunu ileri sürmekle, Humboldt, bu zemine yerleşmiş görünür. Bu, tümellere yönelik bir tavır değişikliğinin işaretidir ve "yaratıcı öznellik" olarak bireyselliğe yapılan bir vurguyu içerir. Humboldt'a göre, dilin doğasını bulgulayacağımız yer, dilin, ulusun

tinsel gücünün şekillenmesi ile bağıntılı olduğu noktadır. Bir ulusun hakiki özünü ve tek bir dilin iç bağıntısını kavramak, bizzat tinin/zihnin bireyselliğini göz önünde bulundurmaya bağlıdır. Dil ve tinin iç içeliğinde, ulusun karakteri birliğini kazanır ve ulusun tüm yapıp etmeleri, duygu ve düşünceleri, saatlarda ve kurumlarda kendini ortaya koyuş biçimi bu karaktere dayanır. "İç varlığın organı" olarak dil, ulusun tinsel gücünün şekillenmesinde temel eyleyici'dir. Öyle ki, dil, en ince liflerine kadar ulusal tin içine kök salar; ulusun tini dile ne kadar uygun biçimde tepki verirse, dilin gelişimi o kadar zengin ve düzenli olur. "Bir halkın tinsel bireyselliği ile dilinin şekli öylesine birbiriyle kaynaşmıştır ki, bunlardan biri verilse, diğeri ondan bütünüyle çıkarsanabilir. Çünkü intellektualite ve dil ancak karşılıklı olarak birbirine uygun düşen biçimlere izin verirler ve bunların gelişmesine yardımcı olurlar. Dil sanki halkın tininin dış görünüşüdür, dil halkın tini ve tin de halkın dilidir. Onları asla yeterli biçimde özdeş olarak düşünemeyiz."[1]

Humboldt'u "dilsel görelilik" tezine bağlayan bu görüşün teorik çekirdeği, düşünme ve dil ilişkisinin formulasyonunda bulunur. Humboldt'un bu yöndeki savı, düşünme ve dilin, bunları özdeş olarak görmemizi gerektirecek kadar sıkı bir birlik oluşturduklarıdır. "Dil, dilden bağımsız olarak meydana getirilmiş düşünceleri belirtmekten ibaret değildir; fakat bizzat düşünmenin biçimlendirici organıdır."[2] Düşünme daima dili gerektirir, öyle ki dil olmaksızın düşünme olmaz. Dil düşünmenin oluşumu için zorunlu koşuldur.

Humboldt'un bu ileri sürümü, kendisinden önce gelen Hamann ve Herder'in, Aydınlanma Düşüncesinin dil anlayışına karşı başlattıkları tartışmaya, bir bakıma, nihai çizgilerini kazandırır. Evrenselci perspektive yerleşmiş olan Aydınlanma'cılar, düşünme ve dili farklı iki etkinlik olarak görüyorlar ve dili, kendisine önce gelen düşüncenin bir aracı, düşüncelerin bir bireyden diğerine iletilmesinin zorunlu bir aracı sayıyorlardı. Akıl yetisi dilden önceydi, bağımsız ve tümel bir varoluşa sahipti ve dilin mükemmellik durumunun da bir ölçütü idi. İnsan akılsal bir varlık olduğuna göre, doğal olarak, o kendi dilini de akılsal ilkelere göre yaratmış olmalıydı. Dilin duyusal varoluşundan ileri gelen eksiklik ve yetersizlikleri de yine akla başvurularak giderilebilirdi, bu

bağlamda dil "iyileştirilebilir" bir şeydi. Böylece, aklın tümelliğinin, kendisinin bir aracı, bir ürünü olan dilde de yakalanabileceğini düşünen Aydınlanmacılar, tarihsel dillerin gösterdiği farklı biçimlerin altında tümel/evrensel bir dil bulgulanabileceği kanısına bağlanmışlardı; böyle bir dil, zihnin kavramlarını ideal biçimde tasarımlayacak bir dildi.[3]

Hamann, dili, aklın bir yaratımı olarak gören Aydınlanmacı konumu tersine çevirir. Dili aklın sadece bir aracı ya da bilinçli bir ürünü olarak görmek şöyle dursun; dilin bizzat düşünmenin, bilmenin yapısı içine kök salmış bir etmen, bir bakıma aklın kurucu bileşeni olduğunun ayırdına varmamız gerekir. Nasıl ki, başlangıçta Tanrı ilahi logos aracılığıyla dünyayı varlığa getirmişse; insan da dili aracılığıyla kendi tinsel gerçekliğini yeniden yaratmıştır. Dil ve akıl eşzamanlı olarak meydana gelir ve onlar arasında mantıkça bir ayrım yapıldığında dil daima önce gelir. Dil bir *urfaktum*'dur, ayrıştırılamaz bir birlik sunan ve tarihsel olarak ifade edilemez olan bir "ilkolgu"dur.[4]

Böylece Hamann, dil ve düşüncenin iki ayrı süreç olmayıp, tek bir süreç olduğunu ileri sürer. Tüm düşünme yeterliğimiz dile dayanır, akıl dilin nedeni değildir; çünkü en dolaysız deneyim biçimimiz akılsal değil dilsel'dir. Akıl bağımsız bir bilgi yetisi olarak işlemez, daha çok dil tarafından verimli kılınır. İlkin birtakım ideler biçimlendirip ya da alımlayıp, sonra da bunlara sözcükler iliştirmeyiz, tersine, düşünmek aslında semboller kullanmaktır. Herder'e bir mektubunda, Hamann şunları söylemektedir: "Eğer Demosthenes kadar uzsözlü olsaydım, tek bir maksimi üç defa tekrarlamaktan başka bir şey yapmazdım: Akıl dildir, logostur."[5]

Öte yandan, dil asla yalnızca genel değildir, fakat daima özgül dildir ve her dil kendi dünyasını temsil eder. Dil, bireylerin ve insan topluluklarının iç ruhunun dolaysız taşıyıcısıdır ve bu ruhun kendiliğinden ifadesidir. Dilden bağımsız düşünce olmadığı gibi, tarihüstü, tarihdışı bir akıl da yoktur. Bir halkın dilinin anaçizgileri, o halkın düşünme şeklinin yönüne karşılık gelir.

Aydınlanma'nın dil anlayışı karşısında benzer bir konuma yerleşen Herder de, dil ve düşünmenin birliği ve dillerin bireyselliği ilkesi gibi Humboldt'un başlıca temalarının önbelirtileri-

ni verir. Ona göre, dil, insan bilgisinin bütününe sınırlarını ve kuşatımını veren şeydir. Dil içinde düşünürüz ve gündelik hayatta düşünme, konuşmadan başka bir şey değildir. Dil düşünce biçimlerini kendi içinde taşır; biz ancak dil içinde ve dil ile düşünürüz. Düşünce, içselleştirilmiş dilden başka bir şey değildir. "Dilsel olarak ifade edilemeyen hiçbir zihin durumu veya zihnin sözcükleri tarafından belirlenmeyen hiçbir zihin durumu yoktur."[6] İnsan tini, sözcüklerle düşünür; tin, dil aracılığıyla yalnızca düşüncelerini seslendirmez, fakat aynı zamanda onları kendisi için sembolleştirir ve düzenler. Bu şekilde, dil aracılığıyla idelerimizi ayrımlaştırır ve birbirine bağlarız.

Herder de, Hamann gibi, insanda aklın bağımsız ve tek başına etkinliği olan bir güç olmadığını, aklın dil içerisinde bir gerçeklik kazandığını belirtir. İnsanın bir akıl varlığı olması, onun düşünme yetisine sahip olması demektir. Dil dediğimiz şey de, düşünmenin dışa vurulmasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla insan, insan olduğu günden beri dili olan bir varlıktır. Dil ne insandan önce ne de insandan sonradır, fakat insanla birliktedir. Eğer insanda akıl ya da düşünme yetisi dediğimiz bir şey varsa, bu yetinin gerçekleşmesi ancak dille imkân kazanır. Dilsiz bir düşünme, mümkün değildir. Ne dil düşünmesiz ne de düşünme dilsiz olabilir.[7] İnsanın dili, insanın dünyasıdır.

Her dil, insan kültürünün bütün diğer biçimleri gibi, bireyselliğin damgasını taşır. Dil ulusal zihniyetin bir yansıması ve en yüksek ifadesidir ve özgül bir zihniyetle özdeş olmakla, dünyayı kendine özgü biçimde yansıtır. "Her ulus düşündüğü şekilde konuşur ve konuştuğu şekilde düşünür. Bir ulusun şeylere, kendisi ile baktığı görüş açısı ne kadar çeşitli ise, ulusun şeyleri belirtmesi de bu şekildedir."[8] Bir ulus için dil, kendi tarihinin, yapıp etmelerinin, sevinç ve üzüntülerinin bir yansımasıdır. Öyle ki bir halkın dehası, kendisini en iyi biçimde, konuşmasının fizyonomisinde açığa vurur.

Dile yönelik felsefi ilgiyi farklılaştıran bu bildirimlerin ışığı altında Humboldt, ilkin, dilin araçsal statüsünü yerinden ederek; dil ve düşünme özdeşliğinde yatan imkânları bulgulamaya yönelir. Bu yüzden, dili nesnelerin belirticisi ve anlama yetisi-

nin bir aracı olarak işleyişinden yalıtmalı; dilin, tinin etkinliği ile iç içe girmiş kökenine ve dilin, tin üzerindeki karşı etkisine yönelmemiz gerekir. Dil yalnızca düşüncenin iletilmesi amacına yarayan bir gölgefenomen, düşüncenin dışsal tezahürü ya da büründüğü kılık değildir. Aynı şekilde sözcükler de, zihinde önceden varolan kavramlar için uygun etiketler olarak görülmemelidir. "Dil, *düşüncenin* biçimlendirici organıdır. Bütünüyle tinsel, içsel ve iz bırakmadan geçip giden düşünsel etkinlik, *ses* aracılığıyla söz içerisinde dışsallaşır ve duyularla algılanabilir hale gelir. Bu yüzden düşünsel etkinlik ve dil, bir ve aynı şeydir ve birbirinden ayrılamaz. Bununla birlikte, düşünsel etkinlik, doğası gereği, sözel ses ile birlik içine girmek zorundadır; düşünce aksi takdirde açıklık kazanamaz ve tasarım da kavram haline gelemez."[9] Dil, yalnızca bildirişimin bir aracı değildir; fakat daha çok konuşanın tininin ve dünya görüşünün bir yansımasıdır. Toplumsal yönü, kuşkusuz dilin gelişimi için kaçınılmazdır, fakat dilin ilişkili olduğu tek amaç değildir. "Dolayısıyla, insanlar arasındaki bildirişim göz önünde bulundurulmaksızın, konuşma, tek başına bir bireyin düşünmesinin zorunlu koşuludur."[10] Düşünme dili gerektirir; dil olmaksızın düşünmek imkânsızdır.

Humboldt'un, dilin düşüncenin oluşumunda zorunlu koşul olduğunu ileri sürmesi, ilkin, tinin kendiliğinden etkinliğinin dil içinde biçim kazandığını, ikinci olarak, düşünmenin kendi birimlerini sesi biçimlendirmekle ayrımlaştırdığını ve nihayet düşünme ve dilin ortak kökenli olduğunu bildiren içermeler taşımaktadır. Biçim almamış ve açıklık kazanmaya çalışan düşünmenin kendiliğinden akışı, ses içerisinde cisimleşmiş hale geldiğinde, dil ve düşünce varlığa gelir. Dilin bu *genesis*'i aklın bir edimi olmayıp, tinin veya zihin gücünün iradi olmayan bir taşmasıdır. Tinin bu taşması, ses içerisinde, bir şimşek çakımı gibi, ani bir ışıltı parıldatır; sesi biçimlendirip düşüncenin bir ifadesi haline yükseltir. Düşünme ve sesin bu bağlılaşımı, *eklemlenme* (Gliederung) sürecinde oluıp biter. Eklemlenme, biçim almamış ve tasarımların sürekli bir akışından ibaret olan düşünme ile yine biçimden yoksun sesin, karşılıklı açıklık kazanma çabası içinde birbirleriyle bir araya gelip, dilin bileşenle-

ri halinde düzen kazandıkları bir tinsel etkinlik sürecidir. Humboldt eklemlenme'de ses ve düşüncenin karşılıklı uyumunu şöyle anlatır: "Düşünce bir şimşek çakması gibi, tüm ideleştirme gücünü tek bir noktada toplar toplamaz, ses de ani bir keskinlik ve birlik ile çınlar. Düşünce bütün zihni kuşatır kuşatmaz, ses her sinir telini kıpırdatan, nüfuz edici bir güce sahip olur. En insani durumunda düşünce nasıl ki karanlıktan aydınlığa, sınırlanmışlıktan sınırsızlığa bir özlem ise; ses de kalbin derinliklerinden dışarıya bir akıştır... ve sesin görünüşteki cisimsizliği de zihne duyusal bir karşı-parça olur."[11]

Eklemlenmede oluşturulan sentez, aklın bir edimi olmadığı için, amaçlılık ve niyetlilik içermez. Bu yüzden dil, önceden konulmuş özel görevler için tasarlanmış araçsal bir mekanizma olamaz. Eklemleme, büyük ölçüde hayal gücünün bir edimidir ve hayal gücünün canlılığına ve enerjisine göre, bir dili diğerinden farklı kılar. Her dilin biçimi veya yapısı, eklemlenme anında belirlenir. Besbelli ki, eklemlenme dilin *genesis*'inde merkezi bir konuma sahiptir. "Bütün dilde egemen olan ilke eklemlenme'dir; her dilin en önemli niteliği tutarlı ve kolay düzenlenmedir; fakat bu, yalın ve kendinde bölünemez ögeleri gerektirir. Dilin özü, fenomenal dünyanın içeriğini düşüncenin biçimleri halinde şekillendirmekten oluşur."[12] O halde eklemleme (bölümleme, parçalara ayırma şeklindeki kökensel anlamında), düşüncenin, çeşitli şekillerde (ayırma, birleştirme gibi) düzenlenmeye imkân veren parçaların bir birleşimi olarak kurulmasının zorunlu koşuludur ve böyle olmakla, fenomenal dünyanın içeriğini, düşüncenin biçimleri halinde şekillendirme etkinliği olarak dilin özüdür. Humboldt'a göre, zihin durumlarının sürekli çizgisel bir akışı olarak düşünme, *düşünüm* (reflexion) diye adlandırılan özbilinçli bir etkinlik tarafından *"eklemlenebilir"*, yani tek tek ögelere bölünüp ayrılabilir. Düşünce birimleri yani kavramlar bu şekilde oluşur.

Düşünüm etkinliği dilsel eklemlenme ile iç içedir. Humboldt, düşünümü, düşünmenin özü olarak görür: "Düşünmenin özü düşünümden, yani düşünmeyi düşünülen şeyden ayırt etmekten oluşur."[13] Düşünüm, düşünmenin öznesi, düşünmenin kendiliğinden gidişini ayrımsız biçimde izlemek yerine, bir an

için durup, bu zihinsel akışı, kendisinin gözlemlediği bir "nesne" olarak karşısına koyduğunda meydana gelir. Böylece bilinç 'salt düşünme' etkinliğinden ayrılır, düşünme üzerine düşünümsel bir dikkat olarak ayrışır. Düşünüm bu durumda, düşünme akışının kör bir kabulü olmayıp, düşünme akışının bir organizasyonudur; bu akışı parça/birimlere bölüp ayırma etkinliğidir.[14] "Düşünmenin özü, kendi akışı içerisinde alt-ayrımlar yapmak ve bu sayede kendi etkinliğinin bölümlerinden bütünlükler oluşturmak ve bu oluşumları nesneler olarak, düşünen öznenin karşısına koymaktır."[15] İşte tin, ancak bu şekilde "düşünce birimleri" yaratmak suretiyle kendi içeriğini yönetebilir ve hakiki anlamda düşünmeye, kavramsal düşünmeye geçebilir.

Düşünmenin, düşünüm etkinliği tarafından bu şekilde "eklemlenmesi", Humboldt'a göre, ancak zihnin karşı-parçası olan *ses*'in sürekli akışının da, birbirinden ayırt edilmiş bir dizi ses birimi içerisinde eklemlenmesiyle *mümkündür*. Tekrarlanabilir olan ve sembolik bir aracı olarak kullanılabilen ses birimlerinin bu eklemlenmesi, düşünmede olup biten "birim"leşmenin nesnel varoluş kazanmasının zorunlu koşuludur. Düşüncenin nesnelleşmesi, daima, dilsel sesin nesnelleşmesi içinden geçmek zorundadır. Düşünüm, işlem yapabileceği birimlerin bu şekilde nesnelleşmesine gerek duyduğu için, dil ve düşünümsel düşünce ortak bir kökene sahip olmak durumundadır. Bu bağlamda dil, insan akılsallığının başlangıçlarını belirtir. Düşünce-birimlerinin meydana getirilmesi, özne-nesne yapısının tesis edilmesinin temelidir. Bu özne-nesne yapısı, salt düşünme karşısında bilincin oluşumunu belirtir. "İnsanda özbilinç uyanır uyanmaz, o, dil ile yüz yüze gelir." İnsan arzunun sersemliğinden özbilince uyandığı anda, sözcük de insanın kendisini görmesi ve yönlendirmesi için kendisine verdiği ilk içtepi olarak dışa vurur. Böylece ses - biçimlendirme edimi ya da eklemleme sayesinde, dil, düşünce ve bilinç varlığa gelir.

Eklemlenmiş ses dolayımı, zihnin nesneleri kavraması için kaçınılmazdır. Dilsel seslerin fiziksel özelliğinin zihne sağladığı kazanım, ayırma, birleştirme, karşılaştırma etkinlikleri ile nesneleri belli bir birlik içinde kavrama çabasındaki insana gerek duyduğu donanımı sağlar. İnsan bu birliğin yerini alması için sesin birliğine başvurur: "Hem dış doğadaki şeyler, hem de iç-

ten doğan etkinlik, bir özellikler çokluğuyla insanda toplanır. Fakat insan, karşılaştırma, ayırma ve birleştirme yönünde çaba gösterir, yüksek amaçları için kuşatıcı bir birlik oluşturmaya çabalar. Böylece o, nesneleri belirlenimli bir birlik içinde kavrama yönünde diretir ve bu birliğin yerini tutacak bir ses birliği talep eder."[16] Böylece, düşünüm ve eklemlenmenin birlikteliğinde *sözcükleri* ve *dili* oluşturur: "İnsan, zihinsel olarak düşünüm ile fiziksel olarak eklemleme ile bu alanları (biçim almamış düşünce ve ses kütlelerini) bölümlemek ve bunların parçalarını, zihinsel olarak anlama yetisinin sentezi ile, fiziksel olarak ses vurgusu ile yeniden birleştirme gücüne sahiptir ki, böylece heceleri sözcük, sözcükleri de söylem olarak birleştirir."[17]

Dili arayan insan, göstergeleri arar ve göstergeler içerisinde, düşüncede yaptığı bölümlenmeler sayesinde, çok çeşitliliği bir birliğe getirir. Düşünce birimleri ya da kavramlar oluşturmada ve bunları sabitlemede, bilinç, göstergeler kullanmak zorundadır. Aksi takdirde düşünce şekillenemez ve yaratılmış olan "düşünce birimi" de birliğini kaybeder, kendilerinden kurulmuş olduğu biçimlenmemiş sunumlar içinde dağılıp gider. Düşünmemizi kavramak (kavramsallaştırmak) için, duyusal bir göstergeyi, kavramsal birliğin dağılmaması için ona bağlamamız gerekir. Bu bakımdan sözcükler, kavramları düşünce birimleri olarak kurmak ve muhafaza etmek için zorunludurlar. Bir sözcük, belirlenimsiz ve biçim almamış düşünce yığınından belli sayıda özelliği çekip çıkarır, bunları bağıntılar; seslerin seçimiyle ve başka sözcüklerle kurduğu bağıntılarla bu özelliklere belli bir biçim ve renk verir. Bu şekilde, bu özellikler sözcük tarafından bireyselleştirilebilir. Dilin içeriği, düşünme ve seste meydana getirilen yaratıcı sentez, sözcükte cisimleşir. Sözcük, içsel olarak ifade ettiği kavram aracılığıyla dışsal olarak da sesi ve vurgusu ile, belli bir birliğe ve şekle sahip bir birimdir. Humboldt, sözcüğün, kavramın basitçe bir göstergesi olmadığını vurgular: "Sözcük olmaksızın, aslında kavram ortaya çıkamazdı; kaldı ki muhafaza edilebilsin. Düşünce gücünün belirlenmemiş işleyişi, kendisini bir sözcük içerisinde toparlar. Şimdi o bireysel bir şeydir, belirlenimli karaktere ve biçime sahip bir şeydir."[18]

Demek ki eklemlenme sürecinde, düşünce-biriminin (kavramın) bir birim olarak varlık kazanması sözcük aracılığıyla gerçekleşir. Sözcük, kavrama belirli bir biçim verir; öyle ki o, ancak bu durumda bir birim olarak ele alınabilir. Kavram, bütünlüğünü sözcük aracılığıyla kazanır ve ikisi birbirinden ayrılamaz. Kavram oluşturmada sözcüklerin bu içsel etkin rolünü göz ardı etmek, Humboldt'a göre, dilin doğru değerlendirilmesini elden kaçırmak demektir.[19] Düşünmenin biçimlenmesinde ve nesnellik kazanmasında dilin oynadığı *etkin* rolün gösterilmesi, Humboldt'un dil-düşünce bağıntısını kavrayışındaki *özgül* yöndür. Humboldt bu konuma, Kantçı nesnellik kavramının ilkelerini dil sorununa uygulamak suretiyle ulaşmıştır.[20] Kant'ın nesnellik kavramını karakterize eden şey, bir bilgi nesnesinden, ancak bir bilgi işlevi ile bağıntısı içinde söz edilebileceğidir. Nesne, bir bilgi nesnesi olarak, bir görünüş nesnesi olarak "kendinde" belirlenmiş değildir; nesnenin belirlenimi, zihnin üretici etkinliği ile bağıntısında gerçekleşir. Tüm kavramanın, somut bir nesnenin tüm belirleniminin temelini oluşturan yargının sentez edimi'dir. İşte Humboldt, dil teorisinde, Kant'ta yargının sentez ediminin başardığı işin, zihnin somut yaşamında ancak dil ile mümkün olabileceğini göstermiştir.[21] Tinin özsel varoluşunun ancak dilsel olabileceğini düşünen Humboldt, böylece epistemolojik öznenin *etkinliğini*, dile aktarır. Tin ancak düşünme ve sesi eklemleyen yaratıcı sentez ile kendi öz etkinliğini kendi karşısına bir nesne olarak koyabilir. Miller'in dilegetirimiyle, o halde, "Kant için yargının sentezi ne ise, Humboldt için dil odur: zihnin yaratıcı bir edimi."[22] Nasıl ki Kant için sentez, önceden "verilmiş şeylerin" yalnızca birleştirilmesinden ibaret olmayıp, bizzat bileşenlerin doğasını belirleyen bir şey ise; aynı şekilde Humboldt için de dil, sözcüklerden ayrı birtakım düşüncelere sözcükleri iliştirmekten ibaret değildir, fakat bizzat düşünce üretme, kavram kurma sürecine katılan biçimlendirici bir etkinliktir.

Dilin, tinin yaratıcı bir edimi olarak görülmesi; dilin, bir dil topluluğunun seslere dönüşmüş bütün bir tinsel enerjisi anlamına gelmesi, bütün bunlar, dilin tanımında onun içsel dinamik karakterine yapılan güçlü vurguyu gösterir. Bu bağlamda

dil ölü bir ürün olarak görülmemeli, fakat bir yaratım olarak anlaşılmalıdır. Dil sürekli bir yaratma ve yeniden-yaratmadır: "Hakiki özü içerisinde görüldüğünde dil sürekli bir şeydir ve her an için gelip geçicidir. Dilin yazı ile korunması da yetersiz bir mumyalamadan öte bir şey değildir, canlı sözü resmetmede kendisine gerek duyulan bir şeydir. Dil bir ürün (*ergon*) değil, fakat bir etkinliktir (*energeia*). Bu yüzden dilin gerçek tanımı ancak genetik olabilir. Dil, eklemli sesi düşüncenin bir ifadesi haline getirme yönünde tinin her an tekrarlanan çalışmasıdır."[23]

Humboldt dilin bir etkinlik olduğunu ileri sürmekle, dilde işlemde bulunan *sürekli yaratıcılığı* vurgular ve böylelikle dilin ne bir mekanizma ne de bir organizma olmayıp, son derece özgül bir insan etkinliği olduğunu belirtmeyi amaçlar. Ancak öte yandan, bu yaratıcı etkinliğin, dilin başlangıç evresi dışında, yarattığı şey tarafından (ürün) etkilendiğini ve oluşumu içinde dilin gerçek doğasının, ancak *energeia* ile *ergon* arasındaki etkileşimin bir sonucu olarak kavranabileceğini ileri sürer. "Her dil daha önceki kuşaklardan bizce bilinmeyen bir tarih öncesinden gelen malzemeyi devraldığı için, düşüncenin ifadesini meydana getiren zihinsel etkinlik, daima daha önce verilmiş bir şey üzerine yönelir; bu yüzden o saf bir yaratım değil fakat bir yeniden-şekillendirme etkinliğidir."[24] Bu demektir ki, biz dil ile tarihsel olarak daima bir *ergon* olarak, yani meydana getirilmiş bir ürün olarak karşılaşırız ve her bireysel söz ediminde gerçekleştirdiğimiz yeniden-yaratımda önceden şekillendirilmiş malzemenin ve biçimin kısıtlamalarına tabi kalırız. Zihnin yaratıcı edimi, düşünce ve sesi, her birinin özel doğasının içerisinde kaybolduğu bir üçüncü öge meydana getirecek şekilde birleştirir ve zihin aynı yaratıcı edim ile, kendisini yaratılmış olanın karşısına koyar ve onun, nesne olarak kendisi üzerinde karşı etkide bulunmasına izin verir. Böylece insana yansıtılmış olan dünyadan, insanı bu dünya ile birleştiren dil ortaya çıkar ve insan aracılığıyla da dil, hep yeniden-yaratılarak verimli hale gelir. Dilin saf bir yaratıcı edim olarak betimlenmesi, dilin ilk ortaya çıktığı eklemlenme anına karşılık gelir. Bu ilk uğrakta dil, bir halkın iç dil-duyumunun (Sprachsinn) kendiliğinden kollektiv bir dışavurumudur. Bu, tamamen yaratıcı bir edimdir

ve bir halkın paylaştığı tinsel güçten başka bir şeye dayanmaz. Yaratıcı bir etkinlik olarak dil, bir halkın içsel özgürlüğünün ve enerjisinin ifadesidir. Dilin eklemlenme anındaki ilk ışıldayışı, ani bir kavrayış gibidir, bir bireyin gizemli yaratımı gibidir. İnsan dili tasarlayıp kurmaz ve belli bir amaca göre meydana getirmez. Dil kollektiv bir varlığın, bir topluluğun kendiliğinden özetkinliği ile doğar. Topluluğun üyeleri ayrı ayrı bireysellikle-re sahip olmadıkları için, sanki paylaştıkları kökensel tasarının tümelliğinden çıkan tek bir ses ile konuşurlar. Hayvanlar içgüdü ve gereksinimleri doğrultusunda eylerler, fakat biz, insanlığımızın kanıtı olarak çok kökten bir içtepi ile dile yöneltiliriz. Bu anlamda, dil ulusların bir eseri değildir, fakat ulusların içsel yazgıları tarafından onlara verilmiş bir armağandır. Uluslar dili, nasıl şekillendirmiş olduklarını bilmeksizin kullanırlar; gelgelelim diller yine de halkların tinsel bireyselliğinin özgül sınırlamalarına tabidirler. O halde dil, bir yandan, özerklik içerisinde yalnızca kendisinden ve mutlak biçimde özgür olarak ortaya çıkan bir şey; fakat, öte yandan, ait olduğu ulusa bağımlı ve kısıtlı bir şeydir.

Eklemlenme anında dilin kazandığı şekil, o dilin gelecekteki evrimini belirler; çünkü dil o an konulmuş olan sınırları ve kısıtlamaları altedemez. Bu bağlamda dil, tüm biçimini içeren bir tohuma benzer. Eklemlenme uğrağında şekillenen ses, yeni yaratım edimleri üzerinde bir etki meydana getirir, *ergon energeia*'yı etkiler; ürün, üretim üzerinde bir karşı etkide bulunur. Ses biçimi, etkili bir eyleyici haline gelir. Dildeki sürekli yaratım, bir halkın ortaklaşa paylaştığı *iç dil duyusu* ile *ses biçimi* arasındaki karşılıklı bağıntının etkisi altındadır. *İç dil duyusu* (innere Sprachsinn) ile Humboldt dil oluşturma ve kullanmaya ilişkin tüm zihin yeterliğini kasteder. İç dil duyusu, içten dışa doğru dile egemen olan ve her yerde yol gösterici içtepiyi sağlayan ilkedir. Kendinde ve kendisi için ses, biçim almaya yatkın edilgin maddeye benzer. Dil duyusunun nüfuzu, onu eklemli ses'e dönüştürür ve bu da birbiriyle birleşmiş ve karşılıklı etkileşim içindeki tinsel ve duyusal güçleri içerdiği için, ses, sembolleştirme etkinliği içinde, dilde edimsel yaratıcı ilke haline gelir. Böylece ses, karşı etki olarak iç dil duyusunun görünüm ve işleyişi-

ni değiştirir. Her sonra gelen yaratım, original zihin gücünün basitçe sürdürülmesi değildir bu yüzden; yaratım, bu güç ve önceden yaratılmış ürünün sağladığı güçten oluşmuş karma bir etkilenime tabidir. Sesbiçiminin bu etkin konumuna bağlı olarak, dilin kendisi, zihin üzerinde egemenlik kuran yabancı bir nesne haline gelir ve zihin şimdi artık engellenmemiş yaratıcılığı içinde özgürce işlemez. Zihin bir yandan yeni dilsel nesneleri en iyi biçimde kullanmaya; öte yandan da kendi özgürlüğünü sürdürmeye çalışırken; sürekli bu karşı-etki veya geri iletim süreci içinde bulunur. O halde "dil, tek bir sözcükte olsun, bağıntılı söylemde olsun, bir *edim*'dir; zihnin gerçek *yaratıcı etkinliği*'dir ve her dilde bu edim bireysel bir edimdir ve her açıdan belirlenmiş şekilde ilerler. *Kavram* ve *ses*, öz doğalarına göre birleştirilmiş olarak, *sözcük* ve *konuşma* olarak ifade edilirler ve bununla *dış dünya* ile *zihin* arasında, her ikisinden de farklı bir şey yaratılır. Dilin, bütün tikel mükemmellikleri içindeki tamamlanmışlığı bu edimin *gücüne* ve *düzenliliğine* bağlıdır; dilde daha öte yaratıma yol açan canlı ilke de buna dayanır."[25]

Tinin yaratıcı etkinliğini, *energeia*'yı dizgesel bir bütün halinde organize eden biçimlendirici ilke, Humboldt'un *dilin biçimi* (Form der Sprache) ya da daha özgül terimiyle *dilin iç biçimi* (innere Sprachform) dediği şeydir. "Eklemlenmiş sesi düşüncenin bir ifadesine yükselten tinin çalışmasında sürekli ve tekbiçimli unsur, dilin biçimini oluşturur."[26] Şimdi, şekillenmiş, dural bir şey olarak görüldüğünde, "dilin biçimi", dizim ve sözcük oluşturma kurallarını, ses dizgesini ve sözlüğü oluşturan kavramlar dizgesini belirleyen kuralların toplamı olarak görülebilir. Yani dilin biçimi, herhangi bir dilin fonolojik sentaktik ve semantik organizasyonunu içeren yapısal bütünlük olarak anlaşılabilir. Fakat Humboldt'un yüklediği anlamı içerisinde, biçim, salt bir kurallar dizgesi olarak bir "ürün" olmanın ötesinde bir anlam taşır: "Dilin biçimi ifadesiyle yalnızca gramer örüntüsünü kastetmiyorum. Dilin biçimi kavramı, sentaks kurallarının ve sözcük oluşturma kurallarının ötesine uzanır."[27]

Bu öte-anlamı içerisinde biçim, biçimlenen şey olmaktan çok, biçimlendirici süreç şeklinde anlaşılmalıdır. Humboldt'çu anlamda "biçim"den söz edildiğinde kastedilen şey *forma for-*

mata olmaktan çok *forma formans*'tır.[28] Biçim daima etkin ve dinamik bir öge içerir; o biçim verici güç'tür, şekillenmenin organik ilkesi'dir. Şekillendirilen şey bakımından şekillendiren şey'dir. Böyle olmakla "biçim", dilin bir etkinlik veya *energeia* olarak karakterlendirilmesinde özgül anlamını kazanmış olur.

Biçim dilin bütününü kuşatır; hem düşüncedeki iç biçimi, hem de bunun dış sesler şeklindeki tamamlayıcısını kuşatır; dilin en küçük ögelerinin her biri, dilin kendine özgü biçimi ile bağıntılıdır ve onun şekillendirici izlerini taşır. Humboldt'un "biçim"e yaptığı vurgu, Saussure'ü yankılar gibidir: Dilde her şey biçimdir. "Biçim, aslında, maddenin karşıtıdır. Bununla birlikte, dilin biçiminin maddesini bulmak için, dilin sınırlarının ötesine geçmek gerekir. Dilin sınırları içerisinde, bir şey ancak bir başka şeye göre "madde" sayılabilir, örneğin isim çekimi karşısında temel sözcüklerin durumu böyledir. Fakat buradaki madde, başka bağıntılar içerisinde yeniden biçim olarak kabul edilir. Mutlak olarak görüldüğünde, dil içerisinde biçim almamış hiçbir madde bulunamaz; çünkü dildeki her şey belli bir amaca, düşüncelerin ifadesi amacına yönelmiştir ve bu da, zaten, dilin ilk unsuru ile, eklemlenmiş ses ile başlar ve elbette ses biçim verilmekle eklemli hale gelir."[29] Dilin öz-doğası, zamanın akışı içerisinde edinilen bir şey olarak tasarlanamaz. Nicelik dile uygulanmaz, dil bir nitelik ya da biçimdir. Bir etkinlik olarak dil, kendisini biçim halinde açımlar. Tin ile dış dünya arasında, öznel varlık ile nesnel varoluş arasında, tinin sentetik ediminin yarattığı, her ikisinden de farklı ve bağımsız olan şey, bir *biçim* olarak dildir.

Biçim kavramının Humboldt'çu özgül anlamı, onun etkin biçimlendirme ilkesi şeklinde düşünülmüş olmasıdır. Biçim, her dilin bireysel görünüşleri ile bunların temelinde yatan ilkeler arasındaki içsel dil bağıntısı ile ilintilidir. Bu bakımdan dilin biçimi, her dilin şekillendirici ilkesidir; her dilin kendine özgü belirlenimli bir biçimi vardır, yani her dil kendi üretiminin ve daha öte üretiminin ilkelerini içerir. Humboldt, bir dili bir diğerinden ayırt eden, ses yapısından gramere ve sözcükbilgisinde içerilen kavramsal yapıya kadar, bütün özelliklerin bu dilin iç biçiminin işleyişine geri götürülebileceği kanısındadır. "Biçim

kavramı, *olgusal* ve *bireysel* hiçbir şeyi dışta bırakmaz; en bireysel özelliklerle birlikte, ancak tarihsel temeller üzerinde edimsel olarak tesis edilen her şey bu kavramca kapsanır ve bu kavramın içine girer."[30]

Dilin biçimi kavramının içerdiği daha özgül bir anlam da, onun, birey ya da ulus tarafından bir dile özel bir bakış açısı verme itkisi olmasıdır. Humboldt, "biçim"in yalnızca soyut bir düşünce nesnesi olarak görülmemesi gerektiğini belirterek; onun aslında bir ulusun düşünce ve duyguya dilde geçerlik verdiği tamamen bireysel bir itki olduğunu ileri sürer. Biz bu itkiyi bölünmemiş bütünlüğü içinde göremeyiz, fakat ancak her durumdaki özel etkilerinde görebiliriz. Bu yüzden onun eylemindeki birliği, biçim gibi bir genel kavramda toplamak durumunda kalırız. Yoksa bu itki, kendinde, tekil ve canlıdır.[31] Işte bu yüzden, dillerin farklılığı, onların biçimine dayanır; çünkü biçim, ulusların zihinsel tutumları ve yaratım anında onlar üzerine yayılan güç ile çok yakından bağıntılıdır. Dolayısıyla, bir ulusun geliştirdiği dilin biçimi, o ulusun içinde yaşadığı dünyayı düzenleme ve anlama tarzı üzerinde içsel bir etkiye sahiptir. Bunun anlamı, her dilin dünyaya belli bir bakış biçimi vermesidir.

Dilin bütün yönlerine nüfuz eden yönverici bir ilke olarak *dilin biçimi*, Humboldt'un dillerin farklılığına/çeşitliliğine ilişkin teorik bakışın temeline koyduğu *bireysellik* ilkesinin görünüşe çıkışını temsil eder bir bakıma. Dillerin yalnızca ses ve dizim kuralları bakımından değil, fakat özelliklę kavramsal olarak da farklı olduğunu bir kabul olarak alan Humboldt, dillerin oluşumuna ilişkin teorisini, dilsel farklılığın nedenleri üzerinde odaklaştırır. Bireysellik ilkesi çerçevesinde, dillerin farklılığını iki temel etmene bağlı olarak değerlendirir; bunlar "dünya görüşü" (Weltansicht) farklılığı ve "ulusal karakter" (Nationalcharakter) farklılığıdır. Söylemek bile fazla; bu her iki etmen de dilin original karakterinin belirlenimini taşırlar.

İlkin, her dil kendine özgü bir dünya görüşü verir. Öyle ki, farklı diller, bir bakıma farklı dünya görüşleri olarak anlaşılabilir. İkinci olarak, ulusal karakter ile dil arasında bütün bütüne bir çakışma, adeta bir özdeşlik vardır. İnsan ancak dil aracılı-

ğıyla düşünüp duyumsadığı için, ortaklaşa bir ürün olan dilin, ulusal karakter üzerinde bir etkisi vardır. Dillerin kendine özgülüğü, ulusların tinsel doğası üzerinde etkide bulunur. Öte yandan dil yapıları da, bu dili konuşanların farklı tinsel özelliklerinin damgasını taşır. O halde, bir ulusun karakteri ile dilinin birbiri üzerinde karşılıklı etkisi vardır. Ulusun tinsel bireyselliği, bir halkın sahip olduğu dilde yansır; buna karşılık dil de halkın gerçekliği düşünme, algılama ve anlama şeklini belirler. Ancak bu etkileşim öylesine içsel ve sıkı bağlılık içindedir ki, dildeki original karakter, ulusun sahip olduğu tinsel karakterle özdeştir. Sonuçta, bir dilin ayırt edici özellikleri, hem dilin kendine özgü, kökensel anlamlama/kavramsallaştırma biçimine (dünya görüşü), hem de dilde kendini açığa vuran ulusal karakterin etkisine bağlanmak durumundadır. İlkin birinci etmeni ele alalım; farklı ulusların dil yapıları ile bu dilleri kullananların dünya görüşleri arasındaki bağıntı.

Bu yöndeki ileri sürme şudur: Farklı diller, bu dilleri konuşanların düşünme şekli üzerinde bir etkiye sahiptir; öyle ki, insanın konuştuğu dil, onun belli bir biçimde düşünmesine, dünyayı belli bir tarzda algılamasına yol açar ve insana belli bir dünya görüşü verir. Dilsel farklılık, bu yüzden, dünya görüşü farklılığı anlamına gelir: "Dillerin farklılığı yalnızca ses ve göstergе farklılığından ibaret değildir; sözcükler ve dizim, aynı zamanda kavramları da biçimlendirir ve belirler ve bilgi ve duyumsama ile bağıntıları ve bunlar üzerindeki etkileri bakımından görüldüğünde, çeşitli diller aslında çeşitli dünya görüşleridir."[32] Dillerin dünya görüşlerindeki farklılıklar, bir dilin "nesnel alanı" görüleme ve anlamlama yeterliği çerçevesinde değerlendirilebilir. Bu yeterlik, genelde, tinsel etkinliğin *energeia*'sına ve özellikle de bu tinsel etkinliğin, ses aracılığıyla düşünceyi biçimlendirme yönündeki karakteristik eğilimine bağlıdır. Bu bağlamda, her dilin, kendi dehasının ifadesi olan bir bireyselliğe sahip olduğu söylenmelidir.

Dilde yerleşik dünya görüşleri farklılığı, dillerin kavramsal içerik bakımından farklılığını vurgular. Genel olarak, insan ancak dil aracılığıyla düşünüp duyumsadığı için, insanın bilme ve duyumsama güçleri nihai olarak konuştuğu dile bağımlıdır. De-

neyimin en dolaysız biçimleri bile, dil aracılığıyla verilir ve her dil bu biçimleri farklı şekilde sunar. Humboldt'un belirttiği gibi, insan esas olarak nesnelerle yaşar; gelgelelim duygu ve davranış tasarımlarına bağlı olduğu için de, yalnızca dilinin bunları ona sunduğu biçimde yaşar. Diller, bir bakıma, bilginin *a priori* çerçeveleri olarak anlaşılmalıdır. Bu demektir ki, dil olmaksızın aslında dış dünyanın organize bir bilgisi de mümkün değildir. Humboldt'çu düşüncenin ayırt edici yönü, bu organizasyonun tikel olduğu ve her dilin kendi özgül karakteri tarafından belirlendiğidir. Bu organizasyon en üst düzeyde tikel bir dünya görüşü oluşturur. Nitekim belirlenimli bir sözlüğe ve belirlenimli bir dizime sahip olmak, dünyanın bir eklemlenmesini oluşturmak anlamına gelir ve hiç kuşkusuz bu eklemlenme şeylerin kendinde değil, fakat dilde sabit kılınmış bir eklemlenmedir. Bu bakımdan her dil dünyaya bir girişi temsil eder. Dil dünyayı nesnelleştirmemizin biricik aracıdır; fakat bunu gerçekleştirme biçimimiz tek tek dillere göre farklılaşır. Aynı doğal çevre ile yüz yüze duran farklı dil toplulukları, bu çevreyi farklı şekilde anlaşılır kılarlar ya da kavramsallaştırırlar. Çünkü dış dünyanın algılanması, dil çerçevesinin, duyumlar akışına etkin bir biçimde uygulanması ile yapılandırılır ve her dil çerçevesi diğerinden farklıdır.

Dilin bakış biçimi, "şey"in algılanmasında, belli bir özelliğin öne çıkarılması şeklinde bir değerlendirme perspektivi sunar. Burada şeyin kendisinden gelen etki, dil çerçevesinin sağladığı öznel seçme tarafından değiştirilerek anlaşılır kılınır ya da kavranır. "Sözcük ideyi bir biçime sokar ve cisimsel nesne söz konusu olduğunda, onu, gerçekliğin bütünselliğinden yalıtır, yani tek bir özellik içerisinde sıkıca tutup sabitler ve bu özellik içerisinde, kendisine yabancı bir şey ile, vurgulu ses aracılığıyla belirtir."[33] Şey'i belirten sözcük, bu işi şeyin bütünselliğini belirterek değil, fakat onun tikel bir özelliğini vurgulayarak yapar ve bu özellik, şeyin kendisi ile anlaşılır olduğu temel haline gelir. Sözcük kendisine eklenmiş bir anlam ile kendisini zihnin bir nesnesi kılar ve şey'den bağımsız yeni bir karakter yüklenir. Şeyin bu şekilde anlaşılması, zaman içinde dile sözcüğün anlamı olarak yerleşir. Demek ki, her dil kendi bakış biçimi doğrultusunda, şeyin şu ya da bu özelliğini, şeyin kavramını oluş-

turmada ayırt edici özellik olarak seçip, sözcüğe bu anlamı bağlar. Gerçekliği anlama, aslında bir *anlamlama*'dır, yani bir dilsel etkinliktir ve bu da varolan ile insanın varolanı algılama tarzının bir karışımıdır. "Düşünme asla yalıtılmış bir nesneyi ele almaz ve asla onu gerçekliğinin bütünlüğü içinde kullanmaz. Düşünme, bağıntıların, koşulların ve görüş açılarının içinde dolaşır ve onları birbirine bağlar... Dolayısıyla haklı olarak şu söylenebilir ki, tamamen duyusal nesneler söz konusu olduğunda bile çeşitli dillerdeki sözcükler tam olarak eşanlamlı değildirler ve *hippus*, *equus* ve *Pferd** diyen kimseler, tam olarak ve eksiksiz biçimde aynı şeyi söylüyor değildirler."[34]

Sözcük, duyuların önünde duran nesneyi temsil etmez, fakat tin tarafından dil üretimi süreci içerisinde, nesneden bağımsız olarak meydana getirilmiş olan kavramları temsil eder. Dilin bakış biçimine bağlı olarak, "kavram, şeyi yansız veya bütünsel bir tarzda ele geçiremez; ancak kavram biçimlendirildiğinde şey için 'özsel' olarak görünen bir özelliği vurgular. Demek ki, sözcük şeyi, şeye ilişkin tikel bir görüşü şeyin kavramı içinde belirtmek suretiyle belirtir."[35] Humboldt'un işaret ettiği gibi, nesne, zihindeki görünüşü daima dil tarafından bireysel kılınmış bir izlenime eşlik ettiği için ve bu, düzenli biçimde sürekli tekrarlandığı için, kendinde, bu suretle *değiştirilmiş bir tarzda* tasarımlanır. Dolayısıyla pek çok dilin eşanlamlı sözcüklerinde, aynı nesnenin çeşitli tasarımları ortaya çıkar ve sözcüğün bu özelliği şu olguya götürür: Her dil, kendine özgü bir dünya görüşü verir.

"Dil olmaksızın hiçbir kavram mümkün olmadığı gibi, zihnin hiçbir nesnesi de varolamaz; çünkü dışsal herhangi bir şeyin bilinç için tam bir varlık kazanması, ancak kavram aracılığıyla olur. Fakat şeyleri öznel olarak algılamanın bütün tarzı zorunlu olarak kültürleşme ve dil kullanımından geçer. Nitekim sözcük tam da bu algılamadan doğar; sözcük kendinde nesnenin değil, fakat bu nesnenin bilinçte meydana getirilmiş imgesinin bir kopyasıdır. Her nesnel algı, kaçınılmaz olarak öznellikle karışmış olduğu için, her insan tekini, dünya görüşünün benzersiz bir yönü olarak telakki edebiliriz."[36]

* "At": sırasıyla Grekçe, Latince ve Almanca.

Bilinebilir olan şeylerin toplamı, insan zihninin işlediği bir alan olarak, bütün dillerin ortasında, bu dillerden bağımsız bir şekilde durur. İnsan, bu tamamen nesnel alana kendi bilme ve duyumsama güçlerinden başka bir şeyle, yani öznel bir tarzda olmaktan öte yaklaşamaz ve insanın bu güçleri de nihai olarak onun konuştuğu dile bağımlıdır. Bütün sözcüklerin toplamı, yani dil, dışsal fenomenal dünya ile bizim içsel etkin dünyamız arasında yer alan bir dolayım evrenidir. Bireysel ses nasıl ki insan ile nesne arasında duruyorsa; aynı şekilde tüm dil de insan ile ona hem içsel hem dışsal olarak etkide bulunan doğa arasına girer. İnsan kendisini nesneler dünyası içine sokmak ve nesneler üzerinde işlem yapmak için, kendisini bir sesler dünyası ile çevreler. Dil sadece karşılıklı anlamada bir değiş-tokuş aracı değildir, fakat tinin, kendi çalışmasıyla, kendisi ve nesneler arasına koyduğu gerçek bir *dünya*'dır.

"Nesnel hakikat, daima, öznel bireyselliğin tüm enerjisinden doğar." Humboldt'un Kant'ı yankılayan bu önermesi, dilsel görelilik tezinin dayandığı ilkeyi seslendirir: Her şey bireysel insan varlığının şeylere bireysel bakış biçimine dayanır ve bu bireysel bakış biçimini oluşturan da o insanın konuştuğu dilidir. Humboldt'un vurguladığı gibi, herkes en özel bireyselliğini ifade etmek için dili kullanır. Çünkü dil daima bireyden çıkar ve her birey dili, öncelikle yalnız kendisi için kullanır. Aslında dil, bir bireysellikten diğerine köprü kurar ve karşılıklı anlama'nın bir aracı olur; fakat gerçekte bizzat farklılığı yayıp genişletir. Çeşitli bireysellikler için bir aracı olarak işgörme yeteneği, dilin doğasının derin özünde kök bulur. Dilin ögesi, sözcük, bir töz gibi, önceden meydana getirilmiş bir şey vermez; o hazır bir *kapalı kavram* da içermez; sözcük yalnızca dili kullananı, özel bir şekilde olsa da, kendi gücüne bağlı olarak böyle bir kavramı biçimlendirmeye kışkırtır. İnsanlar, ne şeylerin göstergelerini değiş-tokuş etmekle ne de birbirlerinin karşılıklı olarak aynı kavramı kesin ve tam biçimde meydana getirmelerine yol açmakla birbirlerini anlarlar; onlar birbirlerinin duyu ideleri ve içsel kavramlaştırmalar zincirindeki aynı halkaya temas etmekle; zihinsel enstrümanları üzerindeki aynı notaya basmakla ve böylece de özdeş olmayan fakat eşleşmiş olan

kavramlar her birinde meydana getirilmekle birbirlerini anlarlar. Ancak bu sınırlar ve ayrılıklar içerisinde, onlar aynı sözcük üzerinde birleşirler. Sözcük tarafından uyandırılan ide, farklı kimselerde her birinin bireyselliğinin damgasını taşır, fakat hepsi tarafından aynı ses ile gösterilir.[37]

Dilin hem birlik verici hem de ayırt edici özelliği, Humboldt'un şu sözlerinde veciz ifadesini bulur: Her anlama, aynı zamanda bir anlamama'dır. Düşünce ve duyguda her uyuşma, aynı zamanda bir ayrışmadır. Dilin her bireydeki özelleşme tarzı, dilin belirleyici gücüne karşılık, insanın dil üstündeki egemenliğini açığa vurur. "Dilin gücü fizyolojik bir etkililik; insandan çıkan egemenlik ise salt dinamik bir etkililik olarak görülebilir. İnsana tesir eden etkide, dilin ve dilin biçimlerinin *düzenliği* bulunur. Insanın kendi tepkisinde ise bir *özgürlük* ilkesi yer alır."[38]

Aynı ulusta bulunan bireysellikler, ulusal tekbiçimliliği oluştururlar. Burada birtakım ortak özellikler yoluyla bir araya gelen insanların tikel bir birliği söz konusudur. Dil, biçimini, ulusu oluşturan bütün bireylerin *"bağdaşan eğilimleri"*nden alır. "Dil ulusallık içerisinde yaşar ve hareket eder ve dilin özündeki gizem özellikle şu olguda kendini gösterir: Dil görünüşte kaotik bireyler kitlesinden çıkıp gelişir, burada hiçbir özgül bireyin işaret edilmesi gerekmez. Dil bütün biçimini, bilinçsiz biçimde bağdaşan eğilimlerin bu karanlık, doğal etkisinden alır."[39]

Dillerin çeşitliliğinin ulusal çeşitliliğin bir ifadesi olmasının anlamı budur. Ulusal karakterin türdeş öznelliği, kavramların eklemlenmesinde bir etkiye sahiptir; öyle ki, dil, bu yolla bir ulusal dilsel dünya görüşü haline gelir. Dili kullanırken tinin süregiden çalışmasının, dilin yapısı ve biçimlerinin örüntüsü üzerinde belirli ve sürekli etkisi vardır. Dil, konuşma tarafından biçimlendirilir ve konuşma da düşüncenin veya duygunun ifadesidir. Bir halkın düşünme veya duyumsama tarzı, en baştan beri dil üzerinde işlerliktedir ve bununla o halkın dili renk ve karakter kazanır. Tin, dünyanın duyusal görüsü ve düşüncelerin iç alanı üzerinde daima bir etkide bulunur: "Bir dil, gelişimi içerisinde, özellikle dünyanın duyusal görüsünden veya dü-

şüncelerin iç alanından gelen izler taşır ki, bu dünya görüşü zaten tin tarafından etkilenmiştir."[40]

Öte yandan, dildeki dünya görüşü, dilin kendine özgü tasarım ve kavram içeriği olarak belli bir dil çevreni kurar ve bu çevren konuşan birey için bir tür sınırlandırma oluşturur. "Konuştuğumda beni sınırlandıran, bana kısıtlamalar koyan bizzat dilin kendisidir."[41] Dilin, konuşanların tinine belli sınırlar koyması, belli bir yönlendirme sağlaması, dilin, bir ulusun *"tüm düşünce tözü"* (gesammte Gedankenstoff) olması ile bağıntılıdır. Her dil, verili bir zamanda, bu dili konuşan topluluğun meydana getirmiş olduğu veya kullanmış olduğu tüm kavramsal içeriği temsil eder: "Ne şekilde olursa olsun, her dil, varoluşunun her bir noktasında, o anda ulus içerisinde geliştirilebilen bütün kavramların ifadesini taşır. Her dil, ayrıca, yaşamının her noktasında, ulusun o andaki kavram alanına eşdeğerdir. Her dil, nihai olarak, kendi durumlarının her birinde bir dünya görüşü bütünlüğü geliştirir, yani ulusun dünya hakkında ortaya koyduğu bütün tasarımların ve dünyanın ulusta meydana getirdiği bütün duyumların ifadesini içerir.

Bu önerme, düşünme ve konuşmanın özdeşliğine dayanır: İnsan düşünebildiği şeyi aynı zamanda dile getirebilir."[42]

Düşünme dile bağımlı olduğuna göre, bu durumda, belli bir dili konuşan kişi için, mümkün potansiyel düşünce, bu dilin tüm kavramsal içeriğine, yani bir ulusun kavramlarının toplamını kendisinde barındıran *"sözlüğü"* ne eşdeğer olacaktır. Demek ki, dil, konuşan kişinin mümkün bütün düşünce bileşenlerinin toplamını temsil etmektedir. Böyle olunca, "kişinin düşünebildiği şey, dilinin tüm kavramsal imkânlarının, yani dünya görüşünün kısıtlamaları ile sınırlandırılmıştır. Bu anlamda düşüncenin dil tarafından belirlenmesi, düşüncenin dil tarafından belli bir kavram uzanımı ile sınırlanmış olması anlamına gelir."[43] Konuşan kişinin düşüncesi, o halde, dilinin potansiyeli içinde hareket etmek durumundadır. Bir dilin, başlangıç evresinde şekillenen gerçekliğe kök salma tarzı ve bunun içerdiği imkânlılık, o dili kullanan ulusun düşünme üslubu ve yeterliği üzerinde belirleyici bir role sahiptir. Bundan dolayı, "bir halk nasıl düşünüyorsa öyle konuşur ve nasıl ko-

nuşuyorsa öyle düşünür ve onun böyle düşünmesi ve konuşması, özünde, o halkın cismani ve tinsel yatkınlıklarında temel bulur."[44]

Böylece dillerin çeşitliliği/dilsel bireysellik varsayımının gerisinde duran ikinci etmene gelmiş olduk; ulusal karakter ve dil arasındaki ya da tin ile dil arasındaki bağıntı.[45] Humboldt, dillerin çeşitliliğinin kökensel nedenini, ulusal karakter farklılığına bağlama eğilimindedir öncelikle. Bir halkın düşünme veya duyumsama tarzı, en baştan beri dil üzerinde işlerliktedir ve dil, bir bakıma ulusların tinsel mizacı olmakla ve olduğu ölçüde, dil yapıları çeşitlilik gösterir. Yine de, ulusal karakter dilsel çeşitliliğin nedenidir, önermesi *sorunlu*'dur. Çünkü dilden önce ve dilden bağımsız bir ulusal karakterin varolup olmadığı; varolsa bile, bu karakterin nasıl şekillendiği sorusu belirsizliğe yol açmaktadır.

Ulusun karakteri, Humboldt tarafından, dış dünya karşısındaki tikel bir ruh durumu ve tutumu olarak tanımlanır; ulusal karakter denildiğinde, bir ulusun bireylerinin her birinde büyük ölçüde ortak olan duygulanımsal bir yönelim ya da ruh durumu anlaşılmaktadır. Ulusal karakter, bir halkın doğal yatkınlığının ve eğiliminin bir örnekliğine dayanır ve halkın köken bakımından ortaklığında temel bulur: "Her dil, ulusun bireyselliği aracılığıyla, kendine özgü bir bireysellik elde eder ki, bunun da ulusun bireyselliği üzerinde bir karşı etkisi vardır. Ulusal karakter, ortak yerleşim yeri ve ortak etkinlikler tarafından desteklenir ve yoğunlaştırılır ve aslında bir dereceye kadar bunlar tarafından meydana getirilir. Gerçekte ulusal karakter doğal eğilimin (Naturanlage) bir örnekliğine dayanır ki, bu da ekseriya halkın ortak kökeni ile açıklanır."[46]

Ulusal karakter, ulusun birliğinin gerisinde duran etkiler toplamı ve bunun meydana getirdiği bir tür duygu'dur; öyle ki ondan tikel bir düşünme, duyumsama ve eyleme şekli çıkar. Böylece her ulus yalnızca kendisine ait bir özgülük kazanır. Bir halkın ulusal özgülüğünün kökensel eğilimi, dil üzerinde etkide bulunur; bu özgülükteki değişmeler, dilin gelişimi süresince, dil üzerinde bir etkiye sahiptirler. Dillerin karakteri, bir bakıma, ulusun tinsel özgülüğünün sürekli etkisinin doğal bir sonucu-

dur. Bir dilin rengi ve karakteri, bir halkın düşünce ve duyumları tarafından meydana getirilir ve bunlar, dili, en erken başlangıçlarından itibaren etkilerler. Dilin karakteri, düşüncenin seslerle bağıntılanma şekli içinde oluşur. Bu anlamda, karakter tin'dir; bu tin dilde yerleşiktir ve dili meydana getirdiği bir beden gibi canlandırır. Bu, ulusun tinsel bireyselliğinin sürekli işleminin doğal bir sonucudur. Bu bireysellik, sözcüklerin genel anlamlarını, aynı bireysel yolla kendinin kılar; aynı çağrışım ve duygularla bu anlamlara eşlik eder; aynı açılardan ideleri bağlayıp birleştirir ve dile kendine özgü bir renk verir. Bu yüzden, her dilden ulusal karakteri çıkarsayabiliriz.[47]

Bu bakış açısı, ulusal karakterin, ulusu oluşturan halkın "doğuştan" bir özelliği olduğu ve kuşaktan kuşağa aktarıldığı düşüncesini ima eder. Bu durumda, bir dilin karakteri, bu dili konuşanların ulusal karakterlerinin bir yansıması olarak gözükür: "Bir ulusun karakterinin, ulusa özgü her şeyde açığa çıktığına hiç kuşku yoksa da, bu karakter, esas olarak, *dilde* açımlanır. Tinin bütün ifadeleri ile kaynaşmış olmakla, dil, daima aynı kalan bireysel damgayı çok daha sık hatırlatır."[48] Ulusların varolan çeşitliliği, daima kendisini aynı zamanda dillerin çeşitliliğinde ifade eder. Ulusal karakter, dilin gerçeklik karşısındaki tutumuna belli bir yönseme ya da belli bir vurgu kazandırır. Ulusal karakter, tinsel bir güç olarak, dile ya *"duyusal görü"* ya da *"içsel tinsellik"* yönünde bir vurgu aşılar; öyle ki, bir dilin sözcükleri daha fazla "duyusal görü"ye sahipken, bir başka dilin sözcükleri daha fazla "içsel tinsellik" taşıyabilir. Ulusun, insan ve dünya anlayışını, kendisine göre geliştirdiği bir vurgu'dur bu ve ulusun hemen hemen bütün üretimlerinde/yaratımlarında kendisini hissettirir.

Ulusal bireyselliğin, o halde, dil yaratımına etkisindeki ayrım çizgisi, bir halkın dili içine daha fazla *nesnel gerçeklik* mi, yoksa daha fazla *öznel içsellik* mi koyduğudur. Bu oluşumun kendini açıp gelişmesi, kültürün ilerlemesiyle paralel gider; ancak yine de, onun tohumu, dilin ilk başlangıçlarında bulunur ve ses biçimi bile onun damgasını taşır. Dilde ulusal bireyselliğin bu etkisi iki şekilde ortaya çıkar; tikel kavramların oluşturulmasında ve belli türden kavramlar bakımından dilin bir di-

ğerine göre farklılığında (zenginliğinde). Bir dil durumunda, duyu görüsü tarafından yönlendirilen hayal gücü ve duyumsama, tikel *belirtme*'nin (designation) bileşen parçaları olarak ortaya çıkarken; bir başka dil durumunda belirtme açısından öne çıkan ayrıştırıcı anlama yetisi'dir; bir başka durumda ise bu etmen birleştirici tin'dir. Bütün nesne çeşitlerine ilişkin terimlere rengini veren bu etki, aynı zamanda ulusun doğa anlayışına ilişkin olan şeyi de gösterir.[49]

Fakat öte yandan, dil de, en baştan beri, ulusun düşünme tarzını etkiler ve hatta belirler; dolayısıyla da, farklı ulusal karakterlerin oluşmasına neden olur. Dil, özne ile nesnenin sentezi yönünde bir araç değildir yalnızca; fakat konuşanların düşünme ve duyumsama kanalları üzerindeki etkisi itibariyle, aynı zamanda ulusal kimliği şekillendirmenin de en önemli aracıdır. "Bireyselliğin doğası ile en temel bağıntıları içinde, dil ile ulusallığın temeli doğrudan bir benzerliğe sahiptirler. Fakat dilin etkisi, daha güçlü ve daha açıktır ve ulus kavramı, dil üzerinde temellenmek durumundadır. İnsanda, insani doğanın gelişmesi, dilinin gelişmesine bağlı olduğundan; ulus kavramı da, özel bir şekilde dili biçimlendiren bir insan topluluğu olarak verilir."[50] Humboldt'un genelde ileri sürdüğü, bir dil ulusal karakter tarafından etkilenmişse; o zaman bu dilin, bu karakteri o dili konuşanlar üzerine nakşetmek eğiliminde olacağıdır. Dillerin oluşumu sırasındaki karakter farklılığı, farklı dilleri konuşan insanların düşünme biçimlerinde bir farklılık olarak ortaya çıkacaktır.

Ancak burada sorun, bir dilin ne ölçüde ulusal karakteri etkilediği ve ne ölçüde ondan etkilendiği yönünde karar vermenin güçlüğünde ortaya çıkmaktadır. "Öncelik" sorunu, Humboldt açısından belirsiz görünmektedir. Bunun başlıca nedeni, köken açısından, sorunun bizi "geçmişin karanlığına" götürmesidir; hem dillerin hem de ulusların kökeninin geçmiş içerisinde kaybolmuş olmasıdır. Ne uluslar ne de diller, kökenlerinin belirli bir tarihlendirmesine sahip değillerdir; bu yüzden ulus ve dilin birbirini etkilemeye başladıkları bir tarih belirlemek imkânsızdır. Bir ulusun başlangıçta, dilini edindiği bir nokta varsaymak olası değildir; bizzat ulusların kökeni, sürekli bir

ilerleme içinde bir geçiş'tir yalnızca ve bir ulus için bir başlangıç noktası, bir dil için olduğu kadar, düşünülemez bir şeydir. Humboldt, *dil* ile *tin*'in bağıntısını, ulusun "tinsel gücü"ne geri götürerek konumlamak ister: "Birinin ya da diğerinin (dil ve tin) önceliği üzerine karara varma isteğini bir yana bırakıp, dilsel çeşitliliğin gerçek açıklayıcı ilkesi ve hakiki belirleyici temeli olarak, ulusların tinsel gücünü almalıyız; çünkü yalnızca o, önümüzde canlandırıcı, kendi başına varolan bir şekilde durmaktadır; buna karşılık dil yalnızca onunla bağıntılanır."[51]

Ancak burada da, ulusal karakter ile ulusun tinsel gücü arasında açık bir ayrım yapılmamaktadır. Sonuçta, dil ile ulusal karakter arasındaki bağıntı, kökensel yönü arka plana çekilerek, "*süregiden*" bir bağıntı olarak görüldüğünde ancak, bu bağda etkinin iki yönde işlediği söylenebilir. *Tin* ve *dil*'in iç içe örülmüşlüğü, böylece bizi, başlangıçtaki ünlü önermeye geri götürür: *Bir halkın dili tinidir ve tini de dilidir.*

NOTLAR

1 Humboldt, Wilhelm von: *On Language: The Diversity of Human Language-Structure and its Influence on the Mental Development of Mankind*, trs. Peter Heath, Cambridge University Press, Cambridge 1988, s. 46.
2 Humboldt: *Grundzüge des Allgemeinen Sprachtypus*, 1824-26 (GS V: 374) in Martin L. Manchester: *The Philosophical Foundations of Humboldt's Linguistic Doctrines*, John Benjamins Pub. Com., Amsterdam 1985, s. 30.
3 Miller, Robert L.: *The Linguistic Relativity Principle and Humboldtian Ethnolinguistics*, The Hague: Mouton 1968, s. 14.
4 Miller: *A.g.e.*, s. 15.
5 Miller: *A.g.e.*, s. 16.
6 Herder, Johann Gottfried: *Herders Samtliche Werke*, Ed. Bernhard Suphan, Berlin 1877-1913, V, 100, in Miller, A.g.e., s. 21.
7 Herder: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), in *Herders Werke in Fünf Banden*, Berlin und Weimar: Aufbau. Verlag 1969, s. 77-190.
8 *Herders Samtliche Werke*, II, 18, in Miller, *A.g.e.*, s. 21.
9 Humboldt: *On Language*, s. 54-55.
10 Humboldt: *On Language*, s. 56.
11 Humboldt: *On Language*, s. 55.
12 Humboldt: *vergl. Sprachstudium*, 1820 (GS IV: 17) in Manchester, *A.g.e.*, s. 39.
13 Humboldt: *Über Denken und Sprechen*, 1795-96 (GS VII: 581-83) in Manchester, *A.g.e.*, s. 35.

14 Manchester, *A.g.e.*, s. 36.
15 Humboldt: *Über Denken und Sprechen*, 1795-96 (GS VII: 581-83) in Manchester, *A.g.e.*, s. 35.
16 Humboldt: *On Language*, s. 55.
17 Humboldt: (GS IV: 4) in Miller, *A.g.e.*, s. 28.
18 Humboldt: *Aeschylos Agamemnon metrisch Übersetzt*, 1816 (GS VIII: 129) in Manchester, *A.g.e.*, s. 37.
19 Manchester, *A.g.e.*, s. 40.
20 Miller: *A.g.e.*, s. 25.
21 Cassirer, Ernst: *Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie*, Festschrift für Paul Hensel (Greiz i. V., 1923), s. 117-18.
22 Miller: *A.g.e.*, s. 26.
23 Humboldt: *On Language*, s. 49.
24 Humboldt: *On Language*, s. 50.
25 Humboldt: *On Language*, s. 183.
26 Humboldt: *On Language*, s. 50.
27 Humboldt: *On Language*, s. 51.
28 Bkz. Manchester: *A.g.e.*, s. 84.
29 Humboldt: *On Language*, s. 51-52.
30 Humboldt: *On Language*, s. 52.
31 Humboldt: *On Language*, s. 50.
32 Humboldt: *Nationalcharakter*, 1822 (GS IV: 420) in Manchester, *A.g.e.*, s. 69.
33 Humboldt: *Grundzüge*, 1824-26 (GS V: 428) in Manchester, *A.g.e.*, s. 98.
34 Humboldt: *Latium und Hellas*, 1806 (GS III: 167) in Manchester, *A.g.e.*, s. 107.
35 Manchester, *A.g.e.*, s. 98.
36 Humboldt: *On Language*, s. 59.
37 Humboldt: *On Language*, s. 151-152.
38 Humboldt: *On Language*, s. 63-64.
39 Humboldt: *Verschiedenheiten*, 1827-29 (GS VI: 188) in Manchester, *A.g.e.*, s. 115.
40 Humboldt: *Dualis*, 1827 (GS VI: 23) in Manchester, *A.g.e.*, s. 101.
41 Humboldt: *On Language*, s. 63.
42 Humboldt: *Grundzüge*, 1824-26 (GS V: 433) in Manchester, *A.g.e.*, s. 149.
43 Manchester, *A.g.e.*, s. 151.
44 Humboldt: Von dem grammatischen Baue der Sprachen, 1827-29 (GS VI: 344) in Manchester, *A.g.e.*, s. 150.
45 Bu konuda bkz.: Akarsu, Bedia: *Wilhelm von Humboldt'ta Dil-Kültür Bağıntısı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984.
46 Humboldt: *On Language*, s. 152.
47 Humboldt: *On Language*, s. 153-54.
48 Humboldt: *On Language*, s. 158.
49 Humboldt: *On Language*, s. 85.
50 Humboldt: *On Language*, s. 152-53.
51 Humboldt: *On Language*, s. 46.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Dilin Özü: Varlığın Dili: Martin Heidegger

Heidegger'in düşünmesinin üzerinde yürüdüğü yol, dil sorusunun kendisi ile iç içe geçtiği, iç içe dolandığı bir yoldur. Öyle ki, dil, yol üzerinde karşılaşılan bir soru değil; fakat bizzat yolu döşeyen, yolu açan şeydir. Düşünme, Varlığın anlamına ve insanın Varlığı anlamasının tarihine yöneliktir. Dolayısıyla denebilir ki, Varlığın anlamına yönelik soru, nihai olarak dilin özüne yönelik soru ile örtüşür. Çünkü düşünmeyi Varlığa çağıran yol dilde açılır. Varlığın anlamı ve insanın Varlığı anlamasının tarihi dilde kayıtlıdır: saklıdır. Bu bakımdan daha henüz yolun başında, dil sorusuna yalnızca bir ara uğrakta yer veren *Varlık ve Zaman*'da, Heidegger kendi düşünmesi için dilin taşıdığı önemi belirtmekten geri durmaz: "Sonunda felsefenin işi, insan varolmasının kendisini ifade ettiği en temel sözcüklerin gücünü korumaktır."[1] Bir dil teorisi geliştirmekten çok, dili korumaktır felsefenin işi; en temel sözcüklerin gücünü muhafaza etmek. Felsefe dil ile *bağlıdır*. Dil üzerine yeterli bir düşünüm olmaksızın, felsefenin, kendine özgü bir karşılık-verme (Entsprechen) olarak, kendine özgü bir konuşma yolu olarak ne olduğunu asla bilemeyiz.

Varlığın anlamına yönelik soru, Heidegger'in tüm düşünmesinin temelindedir. *Varlık ve Zaman*, bu soru doğrultusunda bir temel *ontoloji* oluşturma girişimidir. Bu ontoloji, varolan olarak varolanın ve varolanın bütününün temel bilgisi olma anlamında değil; fakat Varlığa ilişkin ontoloji-öncesi (vorontologisch) bir şey söyleme anlamında *temel*'dir. Heidegger, insan varolmasında (Dasein) içkin olan, varlığın ontoloji-öncesi anla-

şılmasından hareketle "şeylerin kendileri"nin görünür kılınmasını sağlamayı amaçlar. İnsan varolmasının dikkatli bir çözümlenmesi, bizim varlığı ontoloji-öncesi anlamamızı açık kılacak bir yol bulmamıza yardımcı olacaktır. Dolayısıyla, temel ontoloji, insan varolmasının (Dasein) varoluşsal çözümlenmesinde aranmalıdır.

Varolma (Dasein) olarak insan, özünde, "dünya-içinde-olma"dır (in der-Weltsein). İnsan, "dünya-içinde-olma" olarak, ilkin, varolanlarla (Seiende) sürekli bağlılık içinde, ontik bir boyutta bir varolan olarak varolur. Ancak insan, bir varolan olarak, dünyadaki diğer varolanlardan daima *fazla* bir şeydir: o, dünyanın ve dünya içindeki şeylerin (varolanların) kendisine açık kılındığı biricik varlıktır. Dolayısıyla o, varolanların Varlığını sorabilen tek varlıktır. Böylece, bir varolan olarak insan, Varlığın farkındalığını içermekle, diğer bütün varolanlardan kapatılamaz bir uçurumla ayrılmış olur. "Burada-olan" olarak insan varolması, Varlıkla olan bu özsel bağıntısı sayesinde *kendisi* olur. İnsan varolmasının özünün varoluşta bulunduğu önermesinin anlamı budur. Çünkü varoluş (Existenz), insan varolmasının, varolanlar arasına *fırlatılmış* olarak, varolanların Varlığını kendisi aracılığıyla kavradığı yapıdır. Varolma (Dasein) olarak insan, Varlığı anlayan varoluştur.

Varlık ve Zaman'da, ilkin, insan varolmasının varoluşsal yapıları (existentiala) bir 'analitik' içerisinde açımlanır; daha sonra da bu yapılar zamansallık tarzları olarak çözümlenir. Zamansallık insan varolmasının özüdür, bu bakımdan zaman, insanın karakteristiği olan Varlığı anlama'nın çevreni olarak kavranır. "Dünya-içinde-olma" olarak insana özgü varlık tarzının temel varoluşsal yapıları, *Existenzial*'leri, *ruhdurumu* (Befindlichkeit), *anlama* (Verstehen) ve *söylemdir* (Rede). *Dil*, bu varoluşsal yapılardan üçüncüsünün yani Söylemin görünüşe çıkması olarak konumlanır. Varoluşsal yapı, varoluş olarak insan varolmasının kurucu bir bileşenini belirtir. Bu bakımdan dil, insan varolmasının, varolanların varlık yapısını kavrayışına ve dolayısıyla insan varolmasının temel kuruluşuna bağlanır.

Temel varoluşsal yapılar –ruhdurumu, anlama ve söylem– sayesinde insan varolması (Dasein), "burada"lığına (Da) kavu-

şur; varolanlarla ve hemcinsleriyle karşılaşacak şekilde dünyada olur. "Burada"lığın Varlığı, dünyanın açık kılınmasıdır.

Dünyanın açık kılınmasının birlikli yapısı içinde, *ruhdurumu*, insan varolmasının *fırlatılmışlığını* ve onun dünyada karşılaştığı varolanlara olan bağını açık kılar. İnsan ile dünya, içerisinde şeylerin karşılıklı olarak birbirleri ile ilintilendirildiği ve kendilerini anlamlı olarak görünüşe çıkarabildikleri bağıntılar bütünü olarak dünya, arasındaki özsel bağıntı ruhdurumunda içerilir. İnsanın dünya ilgisi, kendisini, insanın şeylerle olan ilişkisinde görünüşe çıkarır. Ruhdurumu, insanın dünyadaki şeyler ortasındaki konumuna ilişkin içgörüsüdür (şeyler arasına 'fırlatılmış' varlık). İnsanın dünyada dünyevi şeylerle karşılaşması, dünyanın ona önceden açılmış olması ile mümkündür. Dünyanın bu önceden açık kılınması, insan varolmasının ruhdurumu tarafından oluşturulur ve insana en kökensel şekilde "burada-olma"nın temel ve ilksel duygusu aracılığıyla verilir.

Bu bakımdan bir ruhdurumu daima bir anlamaya sahiptir ve kendisini hep belli bir anlama içerisinde sürdürür. İnsan yalnızca bir ruhdurumu içinde olmanın varoluşsal imkânına sahip olmakla kalmaz; aynı zamanda insanın varlık tarzı, onun için aynı ölçüde temel olan "anlama"sı tarafından belirlenir. Bu anlama, somut bir bilme tarzı olarak değil; fakat bütün somut bilme tarzlarını mümkün kılan şey olarak anlaşılmalıdır. *Anlama*, bütünsel anlamlılık olarak dünya'yı projekte eden varoluşsal yapıdır. Anlama, insan varolmasını teşkil eden ve onu diğer bütün varolanlardan ayıran varoluşsal yapıdır; varolanların Varlığı, anlama sayesinde insan varolmasına açık hale gelir. Bu durum, anlama bir "projekte etme" niteliğinde olduğu ölçüde mümkündür. Projekte etme, kökensel olarak "ileri fırlatma" anlamına gelir ve ileri fırlatma, şeyin öngörülmüş olmasını içerir; böyle olmakla da bir imkânlar alanını öne açar. Bu yüzden insana özgü varlık tarzı, *anlama içerisinde* kendisini bir "yapabilme" şeklinde görünüşe çıkarır. İnsan temelde bir olabilirliktir. Anlama daima bir imkânlar alanında hareket eder: "Varolduğu sürece insan varolması, kendisini daima imkânlar çerçevesinde anlamıştır ve daima böyle anlayacaktır."[2] Anlama olarak insan varolması (Dasein), varlığını imkânlar üzerine projekte eder. O,

anlaması içerisinde kendisini kendi nihai "bir şey uğruna"sı üzerine projekte ederken, aynı zamanda "bütünsel anlamlılık" olarak dünyayı projekte eder. Anlama, dünya-içinde-olma'nın bütün birleşimini kapsar: Dünyanın temel yapısı olarak anlamlılığı ve insan varolmasının varolma gücünü.

Dünyanın açık kılınması süreci içerisinde, böylece, ruhdurumu, insan varolmasını *sonlu* olarak; *anlama* ise *aşkınlık* olarak açık kılar. Dolayısıyla her ikisi zorunlu olarak birbirlerini tamamlarlar. Bu durumda Söylem'in (Logos) rolü, açık kılma sürecinin hem sonluluğu hem de aşkınlığı içerisinde görülmesini sağlamak olacaktır.[3] Açık kılma, dünya-içinde-olma olarak insan varolmasıdır ki, bu da dilsel anlam alanına fırlatılmışlık ve projekte edilmişlik olarak burada'lığın kuruluşudur. İnsanın varolanların Varlığını anlaması, dilsel anlam alanına fırlatılmışlık ve projekte edilmişliktir. Açıklığın yeri olmakla açık kılma (dil), Varlığın burada-lığıdır: *Dasein*'dır.

Söylem, ilk elde, "anlaşılırlığın eklemlenmesi" olarak belirlenir. İnsanın dünya-içinde-olma'sının anlaşılırlığı, anlamlar içerisinde eklemlenir; işte bu eklemlenme söylemdir. Söylem, konuşulan dili mümkün kılan, insan varolmasının ontolojik kurucu bileşenidir. Heidegger'in Grekçe *Logos*'u karşılamak için kullandığı Söylem (Rede) terimi, bir araya toplama, düzen verme, birliğe getirme olarak "eklemleme" olmanın yanı sıra; Heidegger'in *Logos*'u anladığı biçimiyle, görünüşe çıkarma veya görünür olmayı sağlama sürecidir de. Söylemin işlevi, dünya-içinde-olma'yı anlamamızı dilsel anlam çerçevesinde eklemlemek ve onu *görmemizi* mümkün kılmaktır. Söylem, insan varolmasının kendi açıklığını eklemleme yönündeki kurucu yeterliğidir ve böyle olmakla, varoluşsal bakımdan ruh durumu ve anlama kadar temel ve ilkseldir.

"Dilin varoluşsal-ontolojik temeli Söylemdir."[4] Dil, Söylemin ifade kazanma yoludur. Söylem, dünya-içinde-olma'da içerilen her şeyin yani "burada"lığın anlaşılırlığını eklemler, görünür kılar. Söylemde eklemlenmiş hale gelen şey anlamdır. Anlam, insan varolmasının açıklık özelliğinin açık kılınmasıdır. Bu şu demektir: Bir varolanın anlamı, bu varolanın apaçık bir kavramla ve tematik olarak anlaşılması değil; fakat insan varol-

ması tarafından aydınlatılmış olarak kavranabilirliğidir. Yani insan varolmasının temel tasarısı içinde varolanın, olduğu şekliyle, varlık yapısı içinde anlaşılmasıdır. Bu bakımdan denebilir ki, herhangi bir varolanın anlamı, insan varolması tarafından kavrandığı şekliyle onun Varlığıdır. Bu durumda anlam, içerisinde varolanın anlaşılırlığının kendisini sürdürdüğü şey olarak görülür. Anlam, anlama tarafından eklemlenebilir olan şeye zorunlu olarak ait olan biçimsel çerçeveyi belirtir. Yani anlam kendisinden çıkılarak, bir şeyin şu ya da bu olarak anlaşılır hale geldiği şeydir. Bu yüzden anlam, dünya-içinde-olma olarak insan varolmasının bu dünya içindeki şeylerle ilişkisinde ortaya çıkar. Öyle ki insan, dünya-içinde-olmakla, bu açıklıkta keşfedilebilir olan şeyleri her anlamasında, aynı zamanda kendi varolmasını da anlaşılır kılar. Dünya-içinde-olma olarak insan varolmasına açıklık karakterini kazandıran, eklemleme özelliği ile Söylemdir, fakat ruhdurumu ve anlama da açık kılmanın yapılanmasına katılırlar. *Anlama,* anlaşılabilir olan şeyi kavrayıcı bir şekilde kendine mal etme imkânına sahiptir. Heidegger bu imkânı *yorumlama* (Auslegung) diye adlandırır. Yorumlama, anlaşılır olan şeye ilişkin bilgi edinmek değildir, fakat anlamada projekte edilen imkânları işlemektir. Yorumlama, gönderimler bütünlüğü olarak dünya içinde bir şeyi *bir şey olarak* kavramayı sağlar. Ancak anlaşılırlık açıkça eklemlendiğinde, kendine mal eden/özümseyen yorumlama meydana gelebilir ki, işte Söylem bu imkânı veren, yorumlamaya öngelen anlam eklemlenmesi olarak karşımıza çıkar: "Bir şeyin anlaşılırlığı, ona ilişkin kendine mal eden bir yorumlamadan bile önce, daima eklemlenmiştir. Söylem anlaşılırlığın bu eklemlenmesidir. Bu yüzden Söylem hem yorumlamanın hem de ileri sürmenin (Aussage) temelindedir."[5]

Yorumlama, insan varolmasının, bütünsel anlamlılığı (dünya) önceden anlamasının açık kılınması sürecidir. Anlaşılan şeyin görülmesini sağlayan eklemleme gücü olarak *Söylem,* bütünsel anlamlılığı, anlamanın projekte ettiği anlamı *sözcüklere* getirmek suretiyle bu süreci mümkün kılar. Söylemsel eklemlenmede, anlamlar, eklemlenebilir olan şeyden (bütünsel anlamlılık) çıkıp eklemlenmiş olan şeye (dile) gelirler. Söylemin işlevi, insa-

nın dünya-içinde-olmasının tüm birleşimini sözcüklere dökmektir. "Dünya-içinde-olmanın anlaşılırlığı -bir zihin durumu ile birlikte giden bir anlaşılırlıktır bu - *kendisini söylem olarak ifade eder*. Anlaşılırlığın anlamlar bütünü *sözcükler içersine* konur. Anlamlara sözcükler gelir, fakat sözcük-şeyler anlamlarla donatılmaz."[6] Söylem, dil içerisinde önceden başarılmış bir eklemlenmedir ve bu eklemlenme dil içerisinde gizlenmiş olarak kalır: "Dil kendinde gelişmiş bir kavrama yolu gizler."[7] Söylem, dünya-içinde-olmanın anlaşılırlığının, dile bağlı ve dilde saklı duran bir eklemlenmesidir; bizim gerçekleştirdiğimiz bir anlam eklemlenmesi olmaktan çok, bizim için önceden gerçekleştirilmiş ve bir dil içinde varolduğumuz ölçüde bize verilen bir eklemlenmedir. Söylem, asli anlamında dil, bizim, kendimizi bir eklemlenme yolu içersine, bir anlaşılırlık "ortamı" içersine fırlatılmış olarak bulduğumuzu belirtir. Dil içerisindeki bu hareket, kendisi aracılığıyla dünya-içinde-olmanın anlaşılırlığının, bizim anlamamıza verildiği temel harekettir. İşte bu yüzdendir ki, her *yorumlama*, yani şeyi *şey olarak* kavrama, Söylem temelinde, dil tarafından önceden başarılmış eklemlenmenin ard alanı içerisinde meydana gelir.

"Anlamlara sözcükler gelir; sözcük-şeyler anlamlarla donatılmaz." Sözcükler anlamların bir "getiri"sidir. Bu, Heidegger'in bizde yerleşik olan dili görme biçimimiz hakkında yapmış olduğu bir uyarıdır. Dil, iki *şey* öbeği arasındaki, yani bir yanda sözcük-şeyler öte yanda anlamlar veya şeyler arasındaki karşılık-gelme çerçevesinde görülürse; dilin özü açık kılınamaz. Dil, bir bütün olarak açık kıldığı bütünsel anlam bağlamı ile yani dünya ile iç içe sarılmışlığında anlaşılabilir. Gösterge olarak sözcük, gösterme bağıntısı içinde başka bir şeyin karşısında duran bir *şey* değildir. Sözcük, gösterme olarak, bütünsel anlam bağlamını, bizim çepeçevre görmemize (Umsicht) getirir. Bir sözcük bir dünya açar, öyle ki "şey" de ancak kendisini çevreleyen bu dünya tarafından desteklendiği sürece bir kendilik olarak mevcut olabilir.

Sözcükler, basitçe, kendileri aracılığıyla anlam birimlerinin iletildiği, değiş-tokuş edilmeye uygun kılındığı "araç"lar değildirler. Sözcük sanki, her şeyden önce yalnızca bir "ses"miş gibi,

duyusal bir şeymiş gibi, kendisine eklenen duyusal-olmayan bir bileşenle eşlenen bir şeymiş gibi görülmemelidir. Sözcük, ses olarak, su ile dolu bir kova gibi, içi anlamla doldurulan bir kap değildir. Sözcük kazılması gereken gizli bir kaynak gibidir. Anlamlar sözcüklere bağlanmaz, tersine anlamlar için sözcükler yaratılır. Bu, sözcüklerin anlama yol açması ve bu anlamı açık kılması demek değildir yalnızca; fakat her şeyden önce, anlamın sözcükleri ortaya çıkarması demektir. Anlam sözcüklere yol açar, sözcüklere neden olur, sözcükleri çağırır; konuşmamızı "tahakkuk" ettirir. Sözcükler anlamla doldurulmayı bekleyen *şeyler* olarak kendi başlarına varolmazlar; onların varlığı, anlamları görünüşe çıkarabilmeleri olgusunda temel bulur. Dilin gösterme yolu, bütünsel anlam bağlamı yani dünya ile ilgisi içerisinde anlaşılır; sözcüklerle şeyler veya sözcüklerle anlamlar arasındaki "karşılık-gelme" çerçevesinde değil. Dili, "karşılık-gelme" çerçevesinde gören anlayış, kendi açısından doğru bir anlayıştır, fakat dilin özü bakımından temel ve ilksel değildir. Heidegger, bu görüşün altındaki daha temel ve ilksel boyuta işaret etmek ister ki, buna göre dil, her şeyden önce, dünyanın yani bütünsel anlam bağlamının kendisini bildirmesini sağlayan bir açık kılmadır. Dil bir dünya açma'dır: anlamlara sözcükler gelir, o şekilde ki, bu sayede dünya şeylerle yakınlığı içinde açık kılınır. Dolayısıyla dilin özüne ilişkin bir kavrayışa, dünya-içinde-olma olarak insana özgü varlık tarzının çözümlenmesi ile ulaşılabilir.

Söylem (*Logos*), dili temellendiren şeydir, fakat bu haliyle o, dil değildir ve Söylem içinde bir dil yoktur. Ancak insan varolmasının özsel karakteristiği dünya-içinde-olmadır. Dünya-içinde-olmakla, diğerleri ve şeylerle birlikte oluruz ve içgörülerimizi *karşılıklı anlama* içerisinde ifade ederiz, bunu da *dil* ile yaparız. Bu durumda Söylemin yapısı genişletilmiş hale gelir: Dil, Söylemin ifade edilmişliği olarak ortaya çıkar. Söylemin ifade edilmişliği, Söylemin görünüşe çıkması, Söylemin dünyevi hale gelmesi demektir. Dil, içerisinde Söylemin kendisini dünyevi kıldığı tarzdır. Bu demektir ki, dünya-içinde-olma olarak insan varolması, açıklığını *dilde* görünür kılar. Açık kılma, temelde, dünya-içinde-olma tarafından teşkil edildiği için, Söylem dünyevi bir varlık tarzına sahip olmak zorundadır.

Dil aracılığıyla, Söylem, dünyanın bir ögesi haline gelir ve dünyada bulunan diğer şeyler gibi ele alınabilir. Dil sözcüklerin bütünlüğüdür ve Söylem bu sözcükler bütünlüğü içerisinde dünyevi varlığına sahip olur. Dünya içindeki bir varolan olarak bu sözcükler bütünlüğü, kendisi ile karşılaşabileceğimiz elde-hazır bir şeydir. Sözcüklerin bütünlüğü olarak dil, karşılıklı anlamaya yönelik bir araçtır ve donanım/alet bağlamı içinde bir öge olarak insanın kullanımına açıktır. İnsan bir gönderimler bütünlüğü (dünya) içinde aleti uygular ve böylece de aynı zamanda bu alete bağlanmış olur. Dünya içinde insan, devamlı olarak dünya tarafından massedilme, kendisini dünyada kaybetme yönünde ayartılır. Çoğunluk da, insan, Söylemin dünyevi varlık tarzı olan dil içerisinde kendisini kaybetme yönünde ayartılır. Aynı şekilde, dilde dışsallaşmış olan Söylem de dil tarafından massedilir, bu durumda o, artık dildir. "Söylem varoluşsal olarak dildir; çünkü açık kılınmışlığı Söylem tarafından anlamlara göre eklemlenmiş bu varolan, dünya-içinde-olanın varlık tarzına sahiptir."[8]

Dünya-içinde-olmanın varlık tarzına sahip olmakla, Söylem, aynı zamanda *bildirişim*'dir (Mitteilung). Söylem, özünde, *diğeri ile birlikte* meydana gelen bir görünür kılmadır ve bu yüzden ontolojik olarak daima bir bildirişimdir. Bildirişim terimi, ilkin, yorumlamanın bir türevi olan *bildirme*'nin (Aussage) üçüncü anlamı olarak karşımıza çıkar. Bildirişim olarak bildirme, bir kimsenin, işaret ettiğimiz şeyi, bu şeye belli bir karakter vermek suretiyle, *bizimle birlikte görmesini* sağlamaktır. Bir kimsenin bizimle birlikte görmesini sağlamak, belirli bir karakter içerisinde işaret edilmiş olan şeyi *diğeri* ile paylaşmak anlamına gelir. Bu belirlemeden anlaşılacağı üzere, bildirişimin öndayanağı birlikte-olma'dır (Mitsein). İnsan varolması, daima bir başka insan varolması ile birliktedir. Dünya-içinde-olma, özünde, diğeri-ile-birlikte-olmadır. Diğeri ile birlikte olma içinde insan varolması, kendisini, diğerini ve her durumda içinde varoldukları dünyayı *anlar*. Doğrudan doğruya yaşanan ortak deneyimin bu paylaşımı, bildirişimde açıkça eklemlenmiş hale gelir. İnsan varolmasının birlikte-olma olmasından dolayı bildirişim mümkün olur; insan varolmasının her durumda kendisini için-

de bulduğu edinilmiş deneyimin söze dökülmesi mümkün olur. Bu nedenle bildirişim, ancak dünyanın ortak deneyimine sahip insanlar arasında mümkündür.

Birlikte-olma, diğeri ile ilişkinin varoluşsal boyutudur. O olmaksızın dialog ve topluluk imkânsız olurdu. Dünyanın açık kılınması diğeri-ile-birlikte varolma'da meydana gelir. Diğeri-ile-birlikte-varolma, onaylama ya da reddetme, talep etme ya da ikaz etme, göz önüne alma, ileri sürme, beyan etme vb olarak *söylemseldir*. Birlikte-olma, birbirini işitmede açımlanır. *İşitme*, söylemsel konuşmaya ait varoluşsal imkânlardan birisidir; diğeri sessiz kalma'dır (Schweigen). Bu fenomenlerde, varoluşun varoluşsallığı bakımından Söylemin kurucu işlevi, ilk defa açık hale gelir. İnsan varolması, diğerlerini *işitmek* suretiyle, onlarla paylaştığı deneyimin görünür olmasını sağlar. "İşitme, birlikte-olma olarak insan varolmasının diğerlerine olan varoluşsal açıklığıdır."[9] Doğru dürüst işitmediğimizde, anlamadığımızı söylememiz hiç de rastlantısal değildir. İnsan varolması, anlayan varlık olarak işitebilir. Anlamak işitmektir. İşitme Söylem için kurucu bir ögedir. İşitmede insan varolması, diğeri ile ve onun söylediği şey ile birliktedir. Konuşmada esas olarak sözcüklere ve konuşmaya değil; fakat bunlar tarafından açık kılınan şeye dikkat yöneltiriz. Ama aynı zamanda konuşanın konuşma tarzını da işitiriz ki, bu da, konuşanın konuşulan şeye olan bağını gösterir. Bu durumda söylemsel konuşma aracılığıyla, şeyin kendisi ile ve konuşanın şeye ilişkin tutumu ile birlikte oluruz.

Söyleme ait diğer varoluşsal imkân sessiz kalma'dır. Konuşmada sessiz kalmakla insan anlamayı mümkün kılar. Bir söylemsel konuşma tarzı olarak sessiz kalma, insan varolmasının anlaşılırlığının eklemlenmesine katılır. Bunu öylesine temel bir tarzda yapar ki, "*sahici olan*"ın *işitilmesi* yönünde bir yeterliğe, bir gizilgüce yol açar; aynı zamanda diğeri ile birlikte olmayı saydamlaştırır. *Varlık ve Zaman*'da, sahici olanı işitmek için bir gizilgüç olarak konumlanan sessiz kalma, Heidegger'in sonraki dönem dil anlayışında merkezi bir rol üstlenir.

Bildirişimde, diğeri ile birlikte dünya-içinde-olmayı anlayışımız eklemlenmiş hale gelir. Burada da Heidegger için çıkış noktası, konuşma yeterliğine sahip, sözcüklerle içsel olanı dış-

sal kılma yeterliğindeki bir *özne* değildir; fakat dünya-içinde-olma olarak insan varolmasıdır. Bu bakımdan, bildirişim, bir öznenin içsel dünyasından bir diğerinin içselliğine deneyimlerin, fikirlerin veya isteklerin, aktarılması olarak görülmemelidir. Bildirişimde, insan varolmasının dışarıda-olma'sının bir eklemlenmesidir gerçekleştirilen. Çünkü insan varolması anladığı zaman, zaten dünya-içinde-olma olarak "dışarıda"dır. Konuşmada insan varolmasının kendisini ifade etmesi, işte bu dışarıda-olma'nın ifade edilmesidir. Birlikte-varolma (Mitdasein), karşılıklı *ruhdurumunda* ve karşılıklı *anlamada* zaten mevcuttur: işte orada henüz ele geçirilmemiş, özümsenmemiş bu birlikte olma, Söylemde açıkça paylaşılmış hale gelir. Dünya-içinde-olma ve bunun ruhdurumu, Söylemde görünür kılınır ve konuşma şekli ile dilde belirtilir. Heidegger, *şiirsel söylemde* insanın ruhdurumunun varoluşsal imkânlarının bildirişiminin kendi başına bir amaç haline geldiğini söyler; bu da varoluşun halis bir açık kılınması demektir.

Kendisini ifade eden Söylem, bildirişimdir.[10] Genellikle Söylem kendisini konuşma olarak ifade eder. Konuşma, bir şey hakkında konuşmadır. Söylemin kendisi hakkında olduğu şey, Söylemin zorunlu olarak sahip olduğu yapısal bir ögedir. Konuşmada, hakkında konuşulan şey, daima, belli bir bakımdan ve belli sınırlar içinde konuşulur. Bu yüzden konuşmada söylenmiş olan şey anlaşılır, fakat konuşmanın kendisi hakkında olduğu şey ancak yaklaşık olarak anlaşılır. Her konuşmada, konuşma içerisinde söylenen bir şey vardır ve Söylem, bu "söylenen şey"de kendisini bildirir. Varoluşsal olarak görüldüğünde, Söylemin bildirilmişliği dildir. Bu demektir ki, insan varolmasının anlama ve yorumlaması dilde bulunur. Bu olguda içerilenleri görmek için, ifade edilmiş Söylemin (bildirişim) varoluşsal varlık tarzını ve bunun insan varolmasının *gündelik* varlık tarzı ile bağını gözden geçirmeliyiz.

Bildirişimin varlık yönelimi, dinleyeni, açık kılınmış Varlığa katılması için, Söylemde hakkında konuşulan şeye doğru getirmeyi amaçlar. Fakat *gündelik* varoluşu içerisinde insan, dilde kendisini ifade ettiği zaman; orada daima bir *ortalama* anlaşılırlık bulunur ve bildirilmiş olan Söylem, bu ortalama anlaşı-

lırlığa göre belli bir ölçüde anlaşılabilir; ancak dinleyen kendisini, temel bir anlamasını elde edecek şekilde, Söylemin-hakkında-olduğu-şeye yöneltmez. Bu durumda, bildirişimde, hakkında konuşulan şeyden çok, yalnızca konuşmada söylenen şeyi işitir ve anlar hale geliriz. Söylenen şeyi anlamamız, *ortalama anlamanın* sınırları içinde kalır. *Aynı* ortalama anlama içinde, söylenen şeye ilişkin ortak bir anlama elde ettiğimiz için, *aynı şeyi* göz önünde bulundururuz.

Bildirişimin büründüğü bu biçim, Heidegger'in *boş konuşma* (Gerede) diye adlandırdığı şeye işaret eder. Boş konuşma, gündelik insan varolmasının anlama ve yorumlamasının varlık tarzını oluşturan bir fenomeni belirtir. Boş konuşma, "küçük düşürücü" yan anlamına rağmen, hiç de bir sahte-fenomen değildir; tersine insan varolmasının *gündelik* varlık tarzına ait asli bir gerçekliktir. "İnsan varolmasının Varlık durumuna ait olan ve insan varolmasının açık kılınmasına katılan Söylem, boş konuşma haline gelme imkânı taşır."[11] Boş konuşma içerisinde, şeylerin belli bir yorumlanma biçimi vardır ve bu yorumlama biçimi, insan varolmasına önceden kendisini yerleştirmiştir. Çünkü Söylem, daima söze dökülmekle ifade edilir ve daima böyle ifade edilmiştir, dolayısıyla anlama ve yorumlama, zaten bu şekilde ifade edilmiş olan şeyde, dilde, bulunur. Şeylerin ifade edilme veya söze dökülme şekli olarak dilde, insanın anlamasının yorumlanmış olduğu bir tarz saklıdır. İnsan varolması, yaklaşık olarak ve belli sınırlar içinde, sürekli olarak, dilde mevcut bu yorumlanmışlığa kendisini teslim eder. Bu yorumlanmışlık, ortalama anlamanın ve ona ait ruh durumunun imkânlarını denetler ve dağılımını sağlar.

Boş konuşmada işitme ve anlama, kendilerini önceden konuşmada söylenen şeye bağlamışlardır. Bu durumda, hakkında konuşulan varolana yönelik temel varlık ilgisi, bildirişim aracılığıyla paylaşılmaz; diğeri-ile-birlikte-olma yalnızca diğeri ile konuşmada ve söylenen şeye yönelik ilgide olup biter. Bu türden bir diğeri-ile-birlikte-olmaya yol açan şey, konuşmanın süregitmesidir. Söylenen şey, söz, söze dökme, burada, Söylemin halisliğinin ve halis Söyleme ait anlamanın yerine geçer. Bu tür konuşma, hakkında konuşulan varolana yönelik temel varlık il-

gisini kaybetmiş olduğu için veya böyle bir ilgiye hiç sahip olmadığı için; bu konuşma, varolanı, onun temel bir tarzda özümsenmesini sağlayacak şekilde bildirmez; fakat daha ziyade *gevezelik* ve *duyduğunu tekrar* yolu ile bildirir. Kendi sıfatıyla konuşmada söylenen şey, geniş çevrelere yayılır ve otoriter bir özellik kazanır: Şeyler böyledir, çünkü birisi onların böyle olduğunu söylemiştir.[12]

Boş konuşma, bu türden gevezelik ve duyduğunu tekrar tarafından teşkil edilir ve bu süreç, Söylemi temelsiz hale getirir. Ortalama anlama, konuşmada, çaba göstererek temel kaynaklardan çıkarsanması gereken şeyin ne olduğuna ve konuşmanın ne kadarının gevezelik olduğuna asla karar veremez; kaldı ki, ortalama anlama böyle bir ayrım yapmayı da istemez ve buna asla ihtiyaç duymaz, çünkü *o her şeyi anlar*. Bu yüzden boş konuşmada, şeyleri açık kılma edimi, şeylerin kapatılması edimine dönüşür. Doğası gereği, boş konuşma bir kapanmadır, çünkü hakkında konuşulan şey temeline geri gitmek, boş konuşmanın yapmadan bıraktığı bir şeydir. Boş konuşmanın temelsizliği, onun kamusal hale gelmesine bir engel teşkil etmediği gibi, tersine bunu teşvik eder. Boş konuşma olarak dil bir açık kılma ortamı olarak işlevde bulunmaktan ziyade, insan varolmasını dünyaya ve insanın kendisine kapatır; her şeyi gizlerinden soyulmuş ve apaçık kılmakla, rahatlık ve güven sağlar. Bu kapasitesi ile dil, gündelik hayatın işlerini yürütmek için zorunludur; fakat bu dil, şeyi şey olarak ve dünyayı dünya olarak açık kılma yeterliğinden yoksundur.

Şeyleri kapatan boş konuşma, insan varolmasının anlamasına ait bir varlık tarzıdır, ancak bu anlama köklerinden kopmuştur. Boş konuşma, varoluşsal olarak köksüzdür ve köklerinden kopma süreklidir. Ontolojik olarak bunun anlamı şudur: İnsan varolması, kendisini boş konuşma içinde sürdürdüğünde, dünya-içinde-olma olarak, o, dünyaya, birlikte-olmaya ve dünyada-olmaya yönelik temel ve halis varlık ilgilerinden kesilir. Bu şekilde köklerinden kopmuş olma, açık kılınması dil tarafından teşkil edilmiş insan varolmasının *gündelik* varlık tarzının bir gerçekliğidir. Bu köklerinden kopma, insan varolmasının bir "hiçliği" olmaktan çok, onun gündelik ve en inatçı (di-

reşken) "gerçekliğidir."[13] Gündelik varlık tarzı içinde insan, pek çok şeyi, boş konuşmada şeylerin önceden yorumlanmış olduğu tarz içinde anlar ve tanır. Şeylerin yorumlanmasının bu gündelik tarzı, ilk elde, insan varolmasının içinde varolduğu dilsel varoluştur. Bu yüzden her halis anlama, yorumlama ve bildirme, her yeniden bulgulama ve yeniden özümseme, şeylerin yorumlanmasının bu gündelik tarzı içinde, ondan çıkarak ve ona karşı gerçekleştirilir.

Heidegger, Söylemde dört kurucu öge ayırt eder: Söylemin hakkında olduğu şey (hakkında konuşulan şey); kendi sıfatıyla konuşmada söylenen şey; bildirişim ve görünür kılma. Bunlar, insan varolmasının Varlık durumunda köklerini bulan varoluşsal özelliklerdir ve ontolojik olarak dili mümkün kılan da bu uğraklardır. Dünyadaki söylemsel varolan olarak insan varolması, kendisini dilde ifade eder. İnsan kendisini konuşan varlık olarak gösterir; onun bir dili vardır. Heidegger'e göre, bu söylenen, sesli ifade imkânının yalnızca insana özgü olduğunu belirtmez; fakat insanın böyle olmakla, dünyayı ve bizzat insan varolmasını keşfeden varlık olduğunu belirtir. Dil, insan varolmasının temel varlık durumuna aittir ve insan varolmasının açık kılınmasına kurucu öge olarak katılır. Bu, insan varolmasının dile bağımlı olduğu anlamına gelmez, fakat dilin köklerini insan varolmasında bulduğu anlamına gelir. Dil, tarihsel varoluş olarak dünya-içinde-olmaya dayanan bir şey olarak ortaya çıkar ve bu çerçevede tanımlanır.

* * *

Geç dönem Heidegger düşüncesini karakterize eden özellik, Varlık sorusunu düşünmede insan varolmasına (Dasein) yerleşen duruşun, yerini Varlık duruş-noktasına bırakmış olmasıdır. Bu süreçte inisiyatif insanda değil, fakat, Varlıktadır. Öne gelen soru dairesi, insan bakımından Varlığın "düşünmesi" ve "konuşması"nın ne demek olduğudur. Bu soru dairesi içinde dil, artık yalnızca insan varolmasının varoluşsal kurucu ögelerinden birisi olarak değil, fakat Varlığın kendisini insana bildirmesi olarak görülür. Varlığın kendisini insana bildirmesi

dilin söylemesi içinde olur; ancak dilin söylemesi içinde Varlık "düşünür" ve "konuşur". *Logos* olarak kavranan Varlık, şimdi yalnızca gizli olanın açık kılınması olarak hakikatin vuku bulması (alétheia) süreci değil; fakat aynı zamanda kökensel dilin vuku bulmasıdır, yani terimin tam anlamında *Logos*'tur (dil'dir). Bu bakış, dil sadece anthropolojik ve araçsal terimler çerçevesinde anlaşıldığında dilde kavranmadan kalan şeye, dilin *özüne* uzanır ve dil olarak dil nerede duruyorsa, dili orada ele geçirmeyi hedefler. *Dönüş* (Kehre) hareketini belirleyen de bu tutumdur. Dönüş hareketi, metafiziğin egemenliği altındaki dili bir başka dil ile değiştirmek değil; fakat dilin özü ile *dönüştürülmüş* bir bağıntı kurmaktır.

Varlık, varolanlarda hakikatin (*alétheia*) vuku bulmasıdır. Bunun anlamı şudur: Varlık, şeylerin oldukları şey olmalarını sağlayan, yani şeylerin düşünülür olmasına yol açan dünya'dır. Aynı şekilde Varlık *Logos*'tur: *Logos*, şeylerin kendilerinde ve kendileri olarak dinginlik içinde durmalarını sağlar. *Logos* olarak Varlığın *yakınlığı*, göze görünmeden bütün varolanlara egemen olur ve işte bu yakınlık bizzat dil olarak mevcudiyete gelir. Dil, Varlığın aydınlatan ve gizleyen *gelişi*'dir. Dolayısıyla, dil nihai kökeni Varlık olan bir olaydır. Dil, Varlıkta nakşedilmiş ve Varlık tarafından dikte edilen bir örüntüye göre düzenlenmiş, içerisinde Varlığın ikamet ettiği bir evdir. Varlık bir defa sözcüklere ulaştı mı, bu durumda "dil Varlığın dilidir, tıpkı bulutların göğün bulutları olması gibi."[14] Varlık kendisi olmak için, buradalığına kavuşmak ihtiyacında olduğu için dile *gelmek* zorundadır. Dolayısıyla Varlık daima *dil yolunda*'dır ve Varlığı düşünme, dil yolunda ilerlemek zorundadır.

Dil yolundaki düşünme, şimdi, hem Varlığı hem dili düşünme olarak Varlık sorusunu düşünmedir. Öyleyse Varlık, dil yolundaki yayılımı içerisinde düşünülecektir, yani dilin şeyleri gösterdiği, görünür kıldığı yerde. Yol sözcüğü ve onun belirttiği şey, bizim Varlık ve dili iki apayrı ve bağımsız şey olarak değil, fakat daima birbirine bağlı ve birbirine uyarlanmış olarak düşünmemizi gerektirir. Onlar tabii ki birbirinden farklıdırlar, fakat birbirinden kopup ayrılmış ve birbirinden bağımsız değildirler. Heidegger, Varlık olarak Varlığı dilin özünün ufku içerisinde düşünür ve

dilin özünü de Varlık olarak Varlığın ufku içerisinde düşünür. Dilin özü, dilin kökensel açık kılmasıdır. Dil özsel olarak açık kıldığında, o, şeylerin kendilerini göstermelerini ve görünüşe çıkmalarını sağlar. Bu bakımdan dili düşünmek için, dilin sözcüklerinin gösterme gücünü düşünmeliyiz. Bu, daima, varolanları Varlıkları içinde gösteren bir gösterme gücüdür. Bir şeyi sözcükler içersine koyduğumuz zaman, o şeyi daima Varlığı içinde gösteririz. Dildeki her bildirme, Varlığın açıklık ufku içerisinde ortaya konur ve Varlık da dilin kökensel açık kılmasının yani dilin özünün ufku içerisinde görünüşe çıkar.[15]

Dili düşünmenin çevresinde örgülendiği soru, "dil olarak dil nedir?" sorusudur. Bu soru, ilk elde, dilin kendisi üzerine düşünmeye çağırıyor ve dilin özünü bir kavrama indirgeme şeklindeki düşünme alışkanlığını bir yana bırakmayı talep ediyor. Dil, dilin kendisinden başka bir şey üzerinde temellendirilmemelidir; "dilin kendisi dildir ve dilden başka bir şey değildir." Burada aranan dilin özü, dil olarak dilin varlık tarzından başka bir şey değildir. Dil nasıl bir varlık tarzına sahiptir? Dil yalnızca elde hazır dünyevilik-içre bir araç mıdır? Dil insana özgü varlık tarzına benzer bir varlık tarzına mı sahiptir? Yoksa dilin kendine ait bir varlık tarzı mı vardır? İnsan varoluşunun, kendine özgü yerleşim yerini dilde bulduğunu kabul edersek; bu soruların, ilk elde, bizi dil ile olan ilişkimize dikkat göstermeye ve dildeki yerimiz üzerine düşünmeye çağırdığını görürüz. Bunu yapmakla, doğrudan kendi varlığımızı ilgilendiren bir şeyin bilincine varmamız şaşırtıcı olmayacaktır.

Nerede insan varlığı ile karşılaşırsak, orada dili buluruz. İnsan kendisinin ne olduğu hakkında düşünmeye başlar başlamaz, hemen dil ile yüz yüze gelir ve o, ancak dilde görünüşe çıkan yönlerine gönderim ile kendisini belirler. İnsan dil olarak dilde yaşar; dilin içinde ve dil ile birlikte yaşar. İnsanın dilde yaşıyor olması, insanın konuşuyor olmasıdır; o *"konuşan"*dır. Antik dönemden bu yana süregelen anlayış, insanı, her şeyden önce, konuşma yeteneği olan ve dolayısıyla dile sahip varlık olarak belirler. Aristoteles'in insana ilişkin *"zoon ekhon logon"* tanımı, Heidegger'e göre, "akla sahip hayvan" olarak değil, fakat *"Logos'*a (dile) sahip hayvan" olarak çevrilmelidir. İnsan dil

varlığıdır. Yaşama adını verdiğimiz tüm etkinlikler içerisinde insan *konuşan* olarak varolur. "İnsan konuşur": Uyanıkken ya da rüyada, hiçbir sözcüğü seslemediğinde fakat sadece dinlediğinde ya da okuduğunda ya da bunların hiçbirini yapmadığında bile o, sürekli olarak şu ya da bu şekilde *konuşur*. Konuşuruz, çünkü konuşma insan için doğal bir şeydir.[16] Bunun anlamı şudur: Konuşma kökeninde özel bir iradeden doğmaz, insan doğasının bir parçası olarak varlığa gelir; insan doğası gereği konuşur. Ancak konuşma yeteneği, insanın diğer yetenekleri arasında onlarla eş düzeyde bir yetenek değildir. Konuşma yeteneği, insanı insan olarak belirten bir özelliktir. İnsanın bitki ve hayvandan ayrımı, onun konuşma yeteneğine sahip canlı varlık olmasıdır. Konuşan olarak insan insandır. Bu belirtme, insan varlığının tasarısını içerir. İnsanın kesintisiz bir dialog olması, çeşitli biçimlerde sürekli konuşması ondan esirgenmiş olsaydı, insan insan olmazdı. Dil bütün bunları insana sağladığı ölçüde, insanın özü dilde temel bulur.[17] İnsan, konuşma gücüne sahip ya da bu gücün kendisinde yerleştiği varlıktır ve insan varlığının özünü bilmek için, bu gücü anlamak gerekir.

Nedir o halde konuşma denen şey? Yaptığımız ve yapabileceğimize güvendiğimiz bir şeydir konuşma. Ancak bu, bizi, konuşma etkinliğini bir olgu gibi görmeye sevk etmemelidir. Bu bağlamda Heidegger, dilin sahip olduğumuz sabit bir şey olmadığını, kimi zaman, örneğin korku durumunda ya da başka bir takım arazlardan dolayı konuşma etkinliğimizin kesintiye uğradığını belirtir. Kaldı ki, bu türden kesiṇtiye uğrama durumları, konuşmanın özsel karakterini belirlemede bir çıkış noktası da oluşturabilir. "İnsan konuşur." Konuşanın konuşmasını açıklamak, Antik dönemden bu yana, dil üzerine düşünmenin üstlendiği bir görev olmuştur. Halen yürürlükte olan bu dil düşüncesine göre, konuşma, sesleme ve işitme organlarının bir etkinliğidir. Bu etkinlik eklemli sesler üretmekle sonuçlanır. Konuşma, ister fiilen seslemede bulunalım isterse sessiz kalalım, eklemlenmiş sesler oluşturmayı gerektirir. O halde dil, konuşmada kendisini söz organlarının etkinliği olarak gösterir. Heidegger, Batı dillerinde dilin kendisini adlandırdığı adların - glossa, lingua, langue, language-, dilin Antik dönemden beri

bu olgular çerçevesinde kavranmış olduğunun kanıtı sayılabileceğini söyler. Bu görüşe göre, konuşma, insanın düşünce ve duygularını işitilebilir sözcükler yani eklemli sesler aracılığıyla seslemesi ve iletmesidir.

Bu alışılageldik dil kavrayışında, doğru kabul edilen üç öndayanak/önyargı bulunur. Birincisi, dili, başka bir şekilde değil de, konuşma çerçevesinde anlamaya yönelmektir ki, bu da, içsel bir şeyin ifade bulması demektir. Konuşma, insanın "iç ruhu"nda gizli olarak bulunanın söze dökülmesi ve böylece görünür hale gelmesidir. Ancak, bu şekilde, dili içsel bir şeye başvurarak açıkladığımızda; onu dışsal, yüzeysel bir şey olarak tasarlarız. İkinci olarak, bu anlayış, konuşmayı bir insan etkinliği olarak kavrama eğilimindedir: İnsan, yalnızca insan konuşur ve insan daima belli bir dili konuşur. Dil, insanın konuşmasında ve insanın konuşması aracılığıyla varlığa gelir. Böylelikle konuşan özne merkeze konmuş olur. Konuşma, ifade olarak, öznenin tasarımları çerçevesinde şeyleri açık kılması olarak görülür. Şeyler, onları tasarımlayan özneler bulunduğu için görünüşe gelirler. Açık kılma, burada, tasarıma ilişkin bir olgudur ve bu da zihinlerde, öznelerin etkinliklerinde, dil kullanımlarında olup biter. Nihayet, insani ifade etkinliği olarak konuşma, daima, gerçek olanın ve gerçek olmayanın sunumu ve tasarımıdır.[18] Düşünceyi, kendisi aracılığıyla maddesel kıldığımız bir şey olarak görülen dil, imgeyi veya kavramı temsil eden, bunların tasarımını veren bir *aracı* düzeydir.

Heidegger'e göre bu dil görüşü kendi içinde hatasızdır, çünkü belli bir zamanda dil fenomenlerinin incelenmesiyle çıkarsanabilecek sonuçlara uygun düşer. Böyle olmakla, dile ilişkin bu "düşünceler", dil üzerine çeşitli bilimsel yaklaşımları egemenliği altında tutar. Köklerini Antik gelenekte bulan bu düşünceler, yine de, dilin özüne damgasını vuran en eski özelliği hakkında bilgisiz kalırlar. Dolayısıyla Antikite'ye dayanmalarına ve anlaşılırlıklarına rağmen, bu düşünceler bizi, dil olarak dile götürmezler. Heidegger, bu durumu, bir dil felsefesi tarihçesi çerçevesinde kısaca irdeler.

Burada üç aşama üzerinde duran Heidegger, ilkin, Aristoteles örneğinde, klasik çağda Greklerin, dilin çeşitli bileşenleri

arasındaki bağıntıları, "gösterme", "görünür kılma", "görünüşe çıkarma" çerçevesinde anladıklarını ileri sürer. *Peri Hermeneias*'ın başlangıcında, Aristoteles, dilin özüne ilişkin şunları söylemektedir: "Konuşma seslerinde bulunan şey, ruhtaki tutkuların sembolüdür (sumbola); yazılı olan şey ise, konuşma seslerinin sembolüdür ve nasıl ki, yazı bütün insanlarda aynı değilse, konuşma sesleri de aynı değildir. Bunların (sesler ve yazı) ilkin gösterdikleri şeyler (semeia), ruhun bütün insanlarda aynı olan tutkularıdır; bunların (tutkuların), benzer imgelerini biçimlendirdikleri şeyler de bütün insanlarda aynıdır." Bu metinde ortaya çıkan dilin çeşitli analitik bileşenleri -harfler, sesler, ruhtaki tutkular, tutkuları uyandıran şeyler- arasındaki bağıntı, Heidegger'e göre, "gösterme"de toplanır: Harfler sesleri, sesler ruhtaki tutkuları, ruhtaki tutkular da ruhu etkileyen şeyleri gösterir. Dili, konuşma olarak, kendinde barındıran bu klasik yapıyı ayakta tutan şey, *gösterme*'dir. Gösterme örterek ya da açarak bir şeyi görünür kılar, görünen şeyin kavranmasını ve kavranan şeyin tartışılmasını sağlar. Gösterme ile gösterdiği şey arasındaki benzerlik, bu benzerliğin kendisi ve kökeni çerçevesinde açık kılınmaz. Bu benzerlik, daha sonra, gösterge ile gösterdiği şey arasındaki uzlaşımsal bağıntıya dönüştürülür. Klasik dönemde Grekler, göstergeyi "gösterme" temelinde deneyimlerler. Gösterge, göstermek için meydana getirilir.[19] Bu da, dilde, açık kılmanın hüküm sürmesi demektir. Bu bakımdan Aristoteles'in dilin özüne ilişkin açıklaması, hatasızlık olarak hakikat çerçevesinde değil, fakat açık kılma olarak hakikat (*alétheia*) çerçevesinde anlaşılmalıdır.

Hellenistik (Stoa) dönemden itibaren uzlaşım temel koşul haline geldiği için, gösterge belirtme'nin bir aracı olmaya başlar. Heidegger, Stoa döneminden itibaren gösterme bağıntısının, bir araç olarak anlaşılan gösterge bağıntısına yerini bıraktığını belirtir. Stoacıların dili ele alışları, sözcük ve sözcüğün imlediği şey arasındaki ayrım çerçevesindedir. Bu ayrım, karşılıklı konuşmaya dalmış konuşan ve dinleyen için söz konusu olmamakta, fakat ancak "barbar" karşısında, bize hitap eden fakat söylediğimizi anlamayı başaramayan ama yalnızca sesleri işiten yabancı karşısında ortaya çıkar. Bu şekilde sözcük bir sözcük-şey'e veya gös-

tergeye indirgenir ve dile yönelik ilgi de, "barbar"da olmayan şey üzerinde, Stoacıların *to lekton** dedikleri, anlamlı söylemin anlamı üzerinde yoğunlaşır.[20] Böylece sözcük-şey ya da gösterge, yalnızca belirtme'nin taşıyıcısı olarak anlaşılır. Belirtme ile tasarım koordine edilir ve bir nesneden diğerine yönlendirilir. Tasarım açık kılmanın önüne geçer. Belirtme, artık bir şeyi görünür kılma anlamında bir gösterme değildir. Heidegger'e göre, göstergenin bu değişimi, gösteren şey olmaktan çıkıp belirten şey olması, hakikatin özündeki değişmede temel bulur.

Dili, konuşma çerçevesinde, anlamların taşıyıcısı eklemli sesler bakımından tasarlayan ve dili bir insan etkinliği olarak gören bu anlayış, Heidegger'e göre, doruk noktasına Wilhelm von Humboldt'un dil üzerine düşünümünde ulaşır. Humboldt'un dil yolu insana döner, fakat yol boyunca bir başka şeye yönelir; insan ırkının tinsel gelişmesini göstermeye ve betimlemeye. Humboldt, tek bir biçim ve dünya görüşü çeşitliliği olarak dili dile getirmeyi başarır, fakat dilin özünü *energeia* olarak tanımladığında; bu sözcüğü Grek olmayan bir anlamda *öznenin* etkinliği olarak anladığı için, özellikle Leibniz'den gelen metafiziğin dilini konuşur. Ayrıca Humboldt'un açıklaması, dili, daha yüksek bir tümel aracılığıyla, yani "dünya görüşü" kavramına başvurarak kavradığı için, burada dil, dil olarak deneyimlenmez.

Heidegger'in dışına çıkmayı amaçladığı bu dil anlayışı geleneğinde, anlamın nasıl mümkün olduğunu bilmek isteyen Kantçı renk egemendir. Humboldt'un adında temsil edilen bu gelenekte, dil, tinin biçim verici, yapılandırıcı ve dizgesel olarak anlamlayıcı etkinliği olarak görülür. Dil, bütünlükleri bir arada tutan şeydir; bütünlüğü mümkün kılan şeydir. Anlam biçimdir; ancak biçime sahip olan şeyde, biçimsel uygunluk taşıyan şeyde anlam vardır ve bilinç, biçim verici olmakla, anlamın kökenindedir. Anlam bir nesneye karşılık gelme değil; fakat nesnelerin bütünsel bir çerçeve (Gestell) içinde birbirine bağlanmasıdır. Hiçbir şey kendi başına anlamlı değildir; şeyler ancak bir bağıntılar toplamına ait olmakla anlam kazanırlar, bu demektir ki, "bizim için" olurlar.

* to lekton: söylenen; anlam; ifade edilebilir olan. Grekçe bir sözcüğü işittiklerinde yabancıların anlamadığı şey.

Bu bağlamda, her ne zaman dil hakkında düşünsek veya dil hakkında konuşsak, kendimizi bir "bağıntılar örgüsü" içinde buluruz. Bizzat dilin bizi, konuşmanın içersine örgülemiş olduğunu görürüz. Dil her şeyin bir araya geldiği toplanmadır ve biz de, diğer her şeyin parçası olarak bu toplanmaya gireriz. Dil örgüsü, bir ögeler ve bağıntılar çokluğu olarak kendisini gösterir. Bu durumda dil olarak dili kavramak için, dilin özünde görünüşe çıkan çok çeşitli ögeleri kendinde birliğe getiren ve dilin özüne dile özgü birliğini veren şey üzerinde odaklaşmak, bakışımızı buna yöneltmek gerekir. Gelgelelim düşünme, böyle bir çabaya girdiği, yani dilin birlik verici birliğini bulmaya yöneldiği her defasında başarısızlığa uğramıştır. Düşünmenin görevi, yine de, umutsuz bir karışıklık arzeden "bağıntılar örgüsü" olarak dil problemini çözmek değil midir?

Heidegger'e göre, "dilin özünün birlik verici birliğini deneyimlemede düşüncemizin yetersiz kalışının uzun bir geçmişi vardır. Bu birlik verici birliğin bir ad almadan kalmış olmasının nedeni budur. *Dil* başlığı altında düşündüğümüz şey için kullanılan geleneksel adlar, bu birliği, daima sadece dilin özünün önerdiği şekilde bu ya da şu yön çerçevesinde adlandırır."[21] Bunun böyle olmasının nedeni, dilin felsefece irdelenişinin hep bir çözümleme biçimine bürünme eğilimi göstermesi ve çözümleme ile dili bileşen parçalarına ayırması olmuştur. Bu parçalar çeşitliliği karşısında, felsefi dil incelemesi, ya dilin bir yönünü egemen ve belirleyici kılmış ya da dili, dilden başka bir şey çerçevesinde -etkinlik, tin, dünya görüşü gibi- kavramak durumunda kalmıştır. Bu yüzden geleneksel yaklaşım, dilin birlik verici birliği olarak dilin özüne ulaşmada başarısız kalmıştır. Dil, çözümleme ile açığa çıkarılmış bileşen parçaları çerçevesinde anlaşılamaz. Çünkü bütünlüğe birliğini veren tümel, daima bu çözümlemeden çıkar ve bu çözümlemeye bağlı kalır. Bu yüzden dilin birlik verici birliği, yani dilin özü deneyimlenmeden ve adlandırılmadan kalır. Heidegger'e göre, dil olarak dile ulaşma başarısızlığı, geleneksel yaklaşımı belirleyen şeydir; dilin kendine özgü karakteri daima bu yaklaşımdan kurtulup kaçar. Dilin bu kendine özgü karakterini, tam da onu diğer şeylerden ayırt eden özelliği olarak düşünürsek; dil hâlâ dil ol-

mayan şeyle ilgiye sokulmakta ve metafiziksel biçimde düşünülmektedir.

Dili, her şeyden önce, bir ifade ve iletim aracı olarak görmek ve dili imleme (signification) işlevi içerisinde kavramak, dile ait empirik olgulara uygun düşen meşru bir yoldur kuşkusuz. Fakat Heidegger'e göre, dil bu işlevi içerisinde tüketilemez ve dilin özü de burada bulunmaz. Dili *insana özgü* olarak belirleyen şey, dilin bu araçsal karakteri değildir. Dili insanın araçsal bir yeteneği olarak yorumladığımızda, dilin özüne, dili dil yapan şeye dokunmadan geçeriz. Kaldı ki, dil olarak dile başvurmaksızın, bu aracın amacını tam uygun olarak anlamamız da imkânsızdır. Demek ki, dilin özü, tam da dilin imleme işlevi temelinde açıklanamaz olarak kalan, dilin bu insani yönünde aranmalıdır.

Dilin özünü sormak, alışılageldik düşünme açısından, "genel olarak dil" için geçerli özellikleri aramak anlamına gelir. Düşünme bu yolda tümel olarak dil'in ne olduğuna ilişkin bir ide biçimlendirmeye çalışır. Her tek şey için geçerli olan tümel, o şeyin özü veya doğası diye adlandırılır. Tümel olarak geçerli olanı tümel olarak tasarlamak, geleneksel anlayışa göre, düşüncenin temel özelliğidir. Bu yüzden dili, düşünme ile ele almak, dilin özüne ilişkin bir ide vermek ve bu ideyi başka idelerden özgül biçimde ayırt etmek demektir.[22] Bu da, dilin özünü bir kavrama indirgemek ve dile ilişkin diğer bütün tasarımları işlemez kılarak, dil hakkında bir genel görüş sağlamaktır. Fakat dilin özünde görünüşe çıkan şeyleri bir kavramda, bir kavram aracılığıyla koordine etmekle dilin özü kavranmış olur mu? Heidegger'e göre, dilin özü içinde dil kavramsal olarak kavranır kuşkusuz; fakat *kendisinden başka* bir şeyin kavranmasında kavranır. Dili kendisinden başka bir şey üzerinde temellendirmekle, dili dil olarak kavrayamayız; dili önceden tespit edilmiş düşüncelerin pençesine sokarak dile saldırıda bulunmuş oluruz.

İşte bu yüzden, dil olarak dil üzerine düşünümde bulunmanın yordamı, geleneksel dil incelemesi işleyişini terk etmekten geçer. Heidegger, dilin özüne yönelik sorunun dil felsefesi'nden başka bir şey olduğunu söylemekle, gelenekten bu kopuşu belirtir. Şimdi artık bir tikel olarak dili altına koyacağımız

tümel bir kavram aramayabiliriz. Kendimizi dilin deneyimine bırakarak, konuştuğumuzda dil ile nasıl bir ilişki içinde olduğumuzu görmeyi deneyebiliriz. "Dili bir şey ya da bir başka şey çerçevesinde açıklamak ve dolayısıyla dilden uzaklaşmak yerine, dil yolu, dilin dil olarak deneyimlenmesini sağlamayı amaçlar."[23] Böylece dilin özüne yönelik soru, mevcut kavramsal donanımımızı paranteze almamızla birlikte, daha geride duran bir soruya bizi götürür: Bir şeyin özünü anlamak insan için ne anlama gelir? Şimdi önümüzde yalnızca dil soru konusu olarak durmaz, fakat aynı zamanda özün ne demek olduğu da soru konusu haline gelir; dahası, özün (varlığın) ve dilin birbirlerine ait olup olmadıkları ve nasıl ait oldukları da soru konusudur.[24] Bir şeyin özünü anlamak, o şey için varolmanın ne demek olduğunu anlamaktır. O halde bakışımızı dil olarak dile çevirmeliyiz ve bir varolan olarak onu Varlığı bakımından düşünmeliyiz; fakat bu düşünce çerçevesinde aynı zamanda dilin kendi özü içinde durmasına izin vermeliyiz. Ancak bu düşünümsel duruş içerisinde, dilin özünü, dilin dil olarak sahip olduğu varlık tarzını kavrayabiliriz.

İmdi, nasıl ki fenomenoloji şeylerin kendi adlarına konuşmalarını sağlamayı amaçlıyorsa; düşünme de dilin kendi adına konuşmasını sağlamaya çalışmalıdır. Heidegger'in "dil yolu"nun yol gösterici formülü, "*dili dil olarak dile getirmek*" (Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen.), bunu gerçekleştirmeyi amaçlar. Burada ilkin ortaya çıkan şey şudur: Dil, insan konuşması ile özdeş bir şey değildir, yani dil insanın egemen olduğu ve denetimi altında tuttuğu bir şey (araç) değildir. Dil, kendi varlık tarzı içerisinde, bizim konuşmamızda bizimle ilişkiye giren bir şeydir. Dolayısıyla dilin *kendisini* düşünmek, dilin özünün olduğu yere, dilden çok kendimizi getirmek, olup-bitenin içine kendimizi toplamak anlamına gelir. Bu da, dil ile olan biricik ilişkimizde, yani dili konuşmamızda olup bitebilir. Konuşmadan başka bir şeyle dil ile ilişkiye nasıl girebiliriz ki? Dil yolunda, dil, ilkin kendisini bizim konuşmamız olarak gösterir ve gündelik konuşmada dil, kendisini geri çektiği için de, konuşanın yalnızca biz olduğumuzu düşünürüz. Fakat ilgi konumuz olan herhangi bir şey için uygun sözcüğü bulamadığımız-

da, dilin varlığı ile yüz yüze geliriz. Zihnimizde bulunan şeyi konuşmadan bırakırız ve bizzat dilin özsel varlığı ile bize temas ettiği anlar yaşarız. Dile maruz kaldığımız durumlarda, bizzat dil kendisini dile getirir. Dilin kendisi ile yüz yüze gelmek için, dil deneyimine uğrama imkânına kavuşabilmeliyiz. Bu yönde yapmamız gereken, konuşmada kendimizi dile bırakmaktır. Bu belirlemelerin ışığı altında, başta örtük olan öngörü şimdi belirtik hale geldi: Dilin özüne, dil ile insan konuşması arasındaki bağıntıda temas edilebilir.

İnsan olarak, insan konuşmasının ne demek olduğunu biliyoruz, çünkü konuşuyoruz. Fakat bunu yaparken, daima, önceden oluşturulmuş bir dilin alanı içinde duruyoruz. Şimdi, kendisini kuşanarak, kendisinden çıkarak, kendisini kullanarak konuştuğumuz bu *dil* hakkında ne söyleyebiliriz? İlkin ve hâlâ şunu söyleyebiliriz: Dil dildir. Bu, hiçbir şey söylemeyen bir totoloji değil midir? Fakat bu totolojinin fiil halinde tekrarlanması, *"Dil konuşur"* (Die Sprache spricht), bizi konuşmanın özünün ve konuşan insanın bulunduğu yere açılan bir boşluğa götürebilir. Bu boşlukta, dilin dil olarak ne şekilde vuku bulduğuna ilişkin bir içgörüye ulaşabiliriz. Dikkatimizi dilin olup-bitmesindeki açık kılma gücüne ve bu gücün sessiz kaynağına çevirebiliriz. O halde anlamsız bir totoloji olmak bir yana, bu tekrarlayıcı cümle, bizi, dili kendisinden başka bir şey çerçevesinde düşünmekten çekip alır. Böylece, dilin konuşması içerisinde yerimizi alabilir ve dilin bizi çağıracağı, kendi özünü bize bahşedeceği alana ulaşabiliriz.

Dil olarak dil nasıl kaim olur? Heidegger'in cevabı: *Dil konuşur*. Fakat *konuşan*, insan değil midir? İnsan konuşma organları aracılığıyla dili seslemedikçe dil nasıl konuşur ve ne anlamda konuşur? Şüphesiz, dil insan konuşmasına gerek duyar; ama yine de dil, yalnızca söz etkinliğimiz için yapılmış ya da bu etkinliğin emrine amade bir şey değildir. *"Dil konuşur."* Bunu söylemekle, Heidegger, alışık olduğumuz dili anlama biçimimizi kırmamızı talep eder bizden; bizde yerleşik olan dile bakış biçimimizi, dili bir araç ya da ifade olarak görme eğilimimizi tersine çevirir: "İnsan dilin yaratıcısı ve egemeni imiş gibi davranır; oysa ki, tersine, insana egemen olan ve böyle kalan dildir. Çünkü terimin tam anlamında, konuşan dildir. İnsan di-

lin kendisine söylediği şeyi dinlemek suretiyle dile karşılık verdiği ölçüde konuşur."[25]

İmdi, dilin, insanın egemen olduğu bir şey olarak değil, fakat insana egemen olan bir şey olarak tasarlanması durumunda, özsel etkinliği gerçekleştiren, yani *konuşan* artık dildir; insan konuşması da "dili işitme olarak konuşma"dır. Konuşan insan, temelde, meydana getiren, yaratan insan olarak, yeteneklerine egemen bir insan olarak davranmaz; fakat alımlayıcı bir insan olarak davranır. Dili konuşan insanın bir alıcı olması dilin özünde içkindir. Ancak bu, dilin insandan önce varolan bir şey olduğu, herhangi bir yerde kendi başına varolan bir şey olduğu anlamına gelmez. İnsanın alımlaması, dili işitmesi, o şekilde olup biter ki, burada insan da dilden önce varolan bir şey olmayıp, kendi varlığı içinde tamamen dil tarafından belirlenir. Oyle ki, insan, adeta doğası içinde konuşmaya verilmiştir.

Her konuşmada mevcut olan "dili işitme", insan konuşması için özseldir. Konuşma, konuşma organları aracılığıyla düşüncenin eklemlenmiş sesle ifadesi olarak bilinir. Fakat Heidegger'e göre, konuşma aynı zamanda işitmedir. Konuşma ve işitme, adet olduğu üzere, birbiri karşısına konulur; bir insan konuşur, diğeri işitir. Fakat karşılıklı konuşmada görmüş olduğumuz gibi, işitme, yalnızca konuşmaya eşlik edip, onu çevrelemekle kalmaz. Konuşma ve işitmenin aynı andalığının daha öte bir anlamı vardır: Konuşma kendisinden ötürü bir işitmedir. Konuşma, konuştuğumuz dili işitmedir. Dolayısıyla konuşma, eşzamanlı değil fakat önce gelen bir işitmedir. Bu işitme, farkedilmez bir tarzda, diğer bütün işitme çeşitlerine önce gelir; ne kendi iç sesimizi ne de diğerini işitmedir bu, fakat konuşuyor olmamızdan önce dili işitmedir. İşte bu kökensel anlamda dili işitme, her konuşmaya önce gelir. Her zaman, her yerde sürekli dili işitmemiş olsaydık, tek bir sözcük bile konuşamazdık. Biz yalnızca dili konuşmayız; fakat dilden çıkarak (kalkarak) dil yoluyla konuşuruz. Bunu da, ancak, konuşmaya başlamadan önce ilkin bu dili dinlemiş olduğumuz için yapabiliriz. Bu dinlemede neyi işitiriz? Dilin konuşmasını işitiriz.[26]

Fakat dil nasıl konuşur? Heidegger'in bu soruya karşılığı şudur: "Dil her şeyden önce ve doğası gereği, konuşmanın öz-

sel doğasına itaat eder: O söyler. Dil söyleyerek (sagt), yani göstererek (zeigt) konuşur."[27] Dilin konuşması, bir 'söyleme'dir. Bunun ne anlama geldiğini kavramak için, dili düşünmede önemli olanın, insanın *konuşmasından* çok, bir şeyin *söylenmesi* olduğunu görmemiz gerekir. Konuşma ve söyleme özdeş değillerdir. İnsan çokça konuşup hiçbir şey söylemeyebilir; buna karşılık sessiz kalıp pek çok şey söyleyebilir. O halde nedir söyleme'nin ayırt edici özelliği? Söyleme (sagen), kökensel anlamında, gösterme demektir. Bir şey söylemek, bir şeyi görünüşe çıkarmak, bir şeyi işaret etmek, bir şeyi görülür ve işitilir kılmaktır. Dil bize bir şey söylediği, bize bir şeyi işaret ettiği, bize bir şeyi gösterdiği ölçüde *konuşur*. Bu açıdan bakıldığında, birisine bir şey *söylemek*, hakkında konuşmak istediğimiz şeyi bir başkasına göstermektir; hakkında konuşulan şeyin görünüşe çıkmasını sağlamaktır.

O halde dilin özü, dilin bir şey söylemesinde, bir şey göstermesinde, bir şeyi görünür kılmasında bulunur. "*Dilin özsel varlığı Gösterme olarak Söylemedir.*"[28] (Das Wesende der Sprache ist die Sage als die Zeige.) Dil, mevcut olanı işaret eder, gösterir ve bu sayede mevcut olanın her bölgesine nüfuz eder; mevcut olanın görünüşe çıkmasını sağlar ya da onu gizler. Dilin bu *kökensel* söylemesi, o halde, hem açık kılan hem de gizleyen bir şekilde göster-me'dir. Dilin söylemesi, mevcut olanın görünmesini, mevcut olmayanın gizlenmesini sağlar. O, mevcut olanı sürekli mevcut olma yönünde özgür kılarken; mevcut olmayanı da sürekli mevcut olmayışına kapatır. Böylece Söyleme, her görünüşe çıkmanın aradığı ve her gizlenmenin kendisinden kaçtığı "açıklığın" açılmışlığını eklemler. Dil, bunu yapmakla, insana, içinde varolacağı bir açıklık uzayı sağlar. Ancak dil tarafından açık kılınan bu uzayın ufku içinde insan varolması olagelir. İnsan varolması, kendine özgü yerleşim alanını dilde bulur. O halde, açık kılma, bir yandan, insan varolması ile bağlantılıdır, ama öte yandan insan varolmasının denetimi altında değildir; açık kılma, insan varolmasının bir yapıp etmesi değildir, o, dilin açık kılma gücünün var ettiği bir şeydir. Dilin söylemesinin insan konuşmasına önce gelen bir şey olarak görülmesi bu yüzdendir. Dilin söylemesi, varoluşsal kuruluşu belirtirken; konuşma, bunun empirik olana dahil olan dün-

yevi yönünü belirtir. Konuşmanın ilk belirleniminin, bir şey söylemek olmayıp; işitmek, "sessiz kalmak", dinlemek olmasının nedeni budur. Dil ile olan ilk ilişkimiz, onu meydana getirmek değil, fakat onu alımlamaktır. Dili dinleme, her insan söylemesi için kurucudur. Dinlemenin önceliği, dilin, dünyanın ve diğerinin açık kılınması ile olan temel bağıntısına işaret eder.

Dil üzerine düşünmede, konuşma, bakışımızı konuşan insana, özneye yöneltir, ona odaklar; söyleme ise, söylenmiş olana söylenene yöneltir. Söylenenin, en genel anlamda, açık kılınan "gerçekliği" belirttiği düşünülürse; öznenin konuşmasından dilin konuşmasına bu yön çevirmede, söyleyen dilin *açık kılma* gücünün öne çıkarıldığı görülür. "Dilin özü bize kendisini konuşulan olarak bildirir, özünün dili olarak bildirir."[29] Dilin süregiden özü, söylenende bulunur. Söylenmiş olana kulak vermekle, onu işitmekle, dilin bizde harekete geçmesini sağlarız. Dilin açık kıldığı alana ancak böyle yerleşiriz. Dili dinleme olarak konuşma, dilin, "söylemesi" içine girmiş olmayı, dilin nüfuz bölgesinde yer almayı gerektirir. Dili dinleyerek konuşmamızda, işitmiş olduğumuz "söyleme"den sonra söyleriz. Dilin söylemesine kendimizi bırakmamız, bizim öz doğamız söyleme içine alındığı ölçüde; varlığımız böyle bir söylemeye açık olduğu ölçüde mümkün olabilir. Bir dilin "konuşmasını", ancak o dilin "konuşmada" bize açık kıldığı alana ait olmakla işitiriz. Dil, ancak, bir dile ait olanlara, dili dinlemenin ve dolayısıyla konuşmanın imkânını verebilir. Dilin bu bağışı, konuşma yeteneğini elde etmemizi sağlar. Dilin bu imkân vermesi, insanın her somut konuşma ediminde sürüp gider. Dilin özü, böyle bir imkân vermenin kaynağı olarak *söyleme*'de bulunur.

"Söyleme olarak konuşma, dilin özünün Taslağına aittir."[30] *Taslak** (Aufriβ), Heidegger'in, dilin aranmakta olan birliğine, dil örgüsünü birliğe getiren şeye verdiği addır. Taslak, dilin açık kılınmış özgürlüğüne nüfuz edip, onu yapılandıran çizimin (tasarının) özelliklerinin bütünüdür. Taslak, dilin özünün

* Heidegger, taslak (Aufriβ) sözcüğündeki "yarık" (Riβ) bileşenine dikkat çekerek, taslağı yarık açma, kesme, bölme ile ilişkilendirir. Böylece dilin özünün "ayrım"la olan bağına imada bulunur. Yarık (Riβ), şeyleri birbirinden ayırır, şeyler arasında bir "ara" yaratır; fakat şeyler arasındaki ayrımı belirlemez.

çizimidir (tasarısıdır); içerisinde, konuşanların ve konuşmalarının birleştiği, konuşmada verilen her şeyde konuşulanın ve konuşulmayanın birleştiği bir *gösterme*'nin yapısıdır. "Söylemenin ve söylenenin bütün tarzları, içerisinde, mevcut ya da namevcut her şeyin kendisini bildirdiği, kendisini onayladığı ya da reddettiği -kendisini gösterdiği veya geri çektiği bütün tarzlar Taslağa nüfuz eder. Dilin özündeki Taslağın her yanını kaplayan şey, çeşitli kaynaklardan çıkan bu çok biçimli Söylemedir. Söylemenin çokçeşitli bağlarını göz önünde bulundurarak, bütünlüğü içinde, dilin özünü *söyleme (die Sage)* diye adlandıracağız."[31]

Dilin özü Söylemede bulunur. Söyleme, gösterme demektir, aynı zamanda hem açık kılan hem gizleyen bir şekilde görünür kılma, özgür bırakmadır. Şimdi dilin Söylemesinde bize açık kılınan nedir? *Şeyler* ve *dünya*'dır. Dilin hem şeyleri hem de dünyayı görünüşe getirmesi; yani varolanı ve böyle anlamlı bir varolanın insanın ilgi odağı olup, insan tarafından tartışıldığı bir anlam uzayını görünüşe getirmesi, tam da dilin özünde içkindir. Dil, şeyleri ve dünyayı, onları meydana getirme anlamında değil; fakat *oldukları gibi* görünüşe getirme anlamında *açık kılar*. Şeyler, insanı etkiledikleri ölçüde zaten bir dünya içindedirler ve dünya da şeylerin içindedir. Söyleme, onların varlığını birbirinde görünüşe getirir. Bu şekilde dil, şeylerin ve dünyanın, varolanların ve Varlığın, birbiri içindeliklerini görünüşe getirir.

Dilin bir dünya açması, şeyleri adlandırmakla olur. Dil şeyleri adlandırarak konuşur. Heidegger adlandırmayı, basitçe, bir etiketleme olarak anlamaz. Adlandırma, sadece, tasarlanabilir bildik nesne ve olayları bir dilin sözcükleri ile donatmaktan ibaret değildir. Adlandırma bir *çağırmadır*. Adlandırma adlandırarak çağırır. Şimdi konuşma, imleme (signification) çerçevesinde değil, fakat çağırma çerçevesinde düşünülmelidir. Çağırma, çağrılan şeyi yakına getirir. Ancak bu yakına getirme, çağrılan şeyi dolaysız mevcudiyet alanına koyma anlamında hemen yanımıza getirmez. Çağırma, çağrılan şeyi *buraya* çağırsa da; yine de çağrılan namevcut olarak kaldığı bir uzaklıkta durur. O, daima, yakınlaştığı mevcudiyetten kendisini uzak tutar,

kendisini geri çeker: Bu yüzden Söyleme, çağrılan şeyi yakına getirir; fakat çağrılanı bulunduğu, kaldığı uzaklıktan çekip almaz. Söyleme, şeyleri, sanki bir ileri bir geri çağırır; burada mevcudiyete, orada mevcut-olmamaya çağırır, yani şeyleri mevcut olmaya çağırırken yine de onları, aynı zamanda, na-mevcut kalmaya çağırır. Mevcudiyet ve mevcut-olmama, yakın ve uzak gibidir, biri diğerini izler durur.

Dilin Söylemesi ile yakına çağrılan şeyler, masa ve sandalyelerin şimdi ve burada mevcut olduğu gibi, uzayda mevcut değildirler; onlar çağrıda mevcutturlar. Bu çağrı ile birlikte-çağrılan yer bile, çağrılan şeyin çağrıldığı yer bile, kendisini mevcut-olmama içinde tutan bir mevcut olma tarzına sahiptir. Çağrılan şeylerin varış yeri olarak bu yer dünya'dır. Ancak burada dünya sözcüğü, dünyevi tasarımı içerisinde doğa ve tarih evrenini belirtmediği gibi; teolojik olarak tasarlanmış yaratımı (*mundus*) da belirtmez. Dünya, basitçe, mevcut şeylerin toplamı (*kosmos*) anlamına da gelmez.[32] *Dünya,* Heidegger'in *Dörtlü* (das Geviert) diye adlandırdığı, yeryüzü, gökyüzü, ölümlüler ve ilahi varlıklar'ın birliği olarak dünyadır. Adlandıran çağrının, şeyleri çağırdığı yer Dörtlünün birliği olarak dünya'dır. Şeyler adlandırılmak suretiyle çağrıldıklarında, gökyüzünü ve yeryüzünü, ölümlüleri ve ilahi varlıkları kendilerinde toplarlar. Şeyler Dörtlünün birliğinin kendileri ile kalmasını sağlarlar. Bu toplama, bir araya getirme, kalmasını sağlama *şeylerin şeylemesidir* (dingen der dinge).

Şey, burada, nesne olarak anlaşılmamalıdır, Şey kendi başına duran'dır, kavram altına konulamayandır. Nesne ise daima bir tasarım yapısı veya bir kavramsal çerçeve içerisinde öznenin önüne konulan şeydir; nesne bir şey değildir, o bir tasarım ürünüdür. Heidegger'e göre, nesnelerin nesnellik alanı bilincin içinde kalır. Oysa ki, şey, bilince direnir, tasarlama gücüne karşı durur, bir nesne'ye dönüştürülmeye, kavramsal bir varlık olmaya kendisini bırakmaz. Şey, yakın ve uzağın belirlenimsiz bölgelerine aittir. Yakınlık, dil mevcut olmayanı çağırdığında, dilin konuşması tarafından açılan bölgedir. Bu yüzden, dil çağırdığında, çağrılan şey kendi sıfatıyla tam mevcut hale gelmez; fakat daima, şu ya da bu şekilde, mevcut olmayana dönük

kalır; bu yüzden onun eksiksiz bir betimini elde edemeyiz. Şey, dünyanın dörtlü yapısına aittir. *Dörtlü*, içerisinde şeylerin kavramsal çerçeveye sokulmuş olmaktan ziyade *şeyler olarak* vuku buldukları dünyadır. Ancak bu demek değildir ki, Dörtlünün birliği bizim dünyamızdan apayrı başka bir dünyayı temsil eder. Hayır o, bizim kendi dünyamızdır. Adlandıran çağrı, şeyleri şeyler olarak insanın 'ilgisine' davet eder. Bu şekilde çağrılan şeyler, çevrelerinde bir dünya toplarlar. Dilin söylemesi şeyleri çağırır ve onların ne iseler o olmalarını sağlar; şeyler, içerisinde geçici olarak ikamet ettikleri dünyayı, kendilerinin içerisinde anlamlı olarak ortaya çıkabildikleri dünyayı taşıyan bir şey olarak ne iseler odurlar.

Şeyin şeylemesi, "kalma"dır (Verweilung). Şey adlandırılmak suretiyle çağrılır; o, bu çağrıya, varış yerinin yakınına gelmekle cevap verir, fakat yeniden geri çekilmek yerine orada kalır. Şeyin *kalması*, orada burada dolanma değil, fakat aynı zamanda Dörtlüyü bir araya getirme, bir araya toplamadır. Böylece şeyler şeylemekle dünyayı açımlarlar. Bu, dünyanın dünya kılmasıdır. Şeylerin şeylemekle topladığı, kalmasını sağladığı Dörtlünün her biri, kendi tarzında, diğerlerinin mevcudiyetini yansıtır. Dörtlünün bu *yansı-oyunu* (das Spiegel-Spiel des Gevierts) dünyanın dünya kılmasını sağlar. Dünya, dünya kılarak kaim olur.

Kökensel bir araya toplama olarak dil, dünyanın dört bölgesi arasındaki karşılıklı ilişkileri yöneten şeydir. Bu karşılıklı ilişkiler içerisinde *yakınlık* vuku bulur. Yakınlık ve görünür kılma olarak Söyleme, sürekli olarak dilden süregelen şeylerdir, aslında onlar aynı şeydir. Dil dünyanın bölgelerini bir arada tutan, onları birbirine karşıt olarak tutan kökensel kaynaktır. Fakat dil, dünyanın dört bölgesi dışında duran, apayrı bir güç olarak anlaşılmamalıdır. Dil, aşkın (transcendent) bir güç değildir, o, Dörtlünün bizzat Dörtlüdeki bağıntılanmışlığıdır, Dörtlüde hüküm süren yakınlıktır: Dilin özü, açık kılan ve gizleyen şekilde dünyanın dört bölgesinin görünüşe çıkmasını sağlar.

Sonuçta, dilin Söylemesi, şeyleri çağırmakla aynı zamanda dünyayı da çağırır. Zaten insanın şeyleri adlandırıp, onlar hakkındaki bilgiyi hemcinsleri ile tartışabilmesi, bu bilgiyi değiş-

tokuş edebilmesi için, aynı zamanda, şeylerin insan için *görünür* olduğu, insan için anlaşılır hale geldiği bir çevren'in (ufkun) yani dünyanın da görünür kılınmış olması gerekir. Böylece, dilin Söylemesi, dünyayı şeylere verirken, aynı zamanda şeyleri "dünyanın ihtişamı içinde" muhafaza eder.[33] Dünya, şeylere, kendilerine özgü varlık tarzlarını verir; buna karşılık şeyler de dünyalarını kendilerinde taşırlar. Dilin Söylemesi, şeylerin dünyaya gelmesini ve dünyanın da şeylere gelmesini sağlar. Dünya ve şeyler asla birbirlerinden bağımsız olamadıkları için, "bir şeyin gelmesini buyurma"nın bu iki yolu birbirinden ayrılamaz. Dil, şeylerin ve dünyanın, varolanların ve Varlığın birbiri içindeliklerini, onların ayrımını koruyarak görünüşe getirir. Dilin Söylemesi, böylece, şeyleri şey kılar ve dünyayı dünya kılar ve onları birbirine doğru taşır. Söyleme, şeylere ve dünyaya bir boyut verir; öyle ki bu boyut içerisinde onlar, yakınlıkları içinde birbirleri bakımından kendileri olabilirler. Dil, böylece, şeyleri şeyler olarak ve dünyayı dünya olarak görünüşe getirir. Şeylerin ve dünyanın hem ayrımlarını koruyan hem de birbirlerine nüfuz eden bir şekilde bu iç içe girmişliği, Heidegger'in *"dünyanın ve şeylerin yakınlığı"* diye nitelediği durumdur.

İmdi, dil, "dünyanın ve şeylerin yakınlığı"nı nasıl tesis eder? Dil *konuşur*, dilin konuşması, şeylerin dünyaya gelmesini ve dünyanın şeylere gelmesini buyurarak konuşur. Bu iki buyurma tarzı farklıdır, fakat birbirinden kopup ayrılmamıştır. Çünkü dünya ve şeyler birbirleri yanı sıra varlıklarını sürdüren bir konumda değildirler; onlar birbirlerine nüfuz ederler. Böylelikle bu ikisi, bir orta noktadan geçerler. Bu orta noktada ikisi "bir" olurlar, böylece "bir olma"da birbirlerine temas ederler. İkisinin ortası, *yakınlık*'tır, *ara*'dır (Unter). "dünya ve şeyin yakınlığı, birbiri içinde erime değildir. Yakınlık ancak iki yanın, dünya ve şeyin, açıkça ayrıldıkları ve ayrılmış kaldıkları yerde ortaya çıkar. İkisinin ortasında dünya ve şeyin arasında, onların 'arasında' lığında (Unter) kesme/bölme (Schied) hüküm sürer; bir ayrı-kılma."[34]

Dünyanın ve şeylerin yakınlığı, aralarındaki bu ayrılmada, bu *ayrım*'da (Unterschied) mevcuttur. Dilin çağırmasından önce, dünya ve şeyler birbirinden ayrılmış değildirler. Dil, dünya ve

şeyleri kendiliklerine çağırmakla, onları birbirinden koparmaksızın ayırır ve *"ontolojik ayrım"*a yol açar. Ontolojik ayrım, Varlık ve varolanlar (dünya ve şeyler) arasında (*Unter*), onları tam da ikiye ayırmakla birbirleri ile ilişkiye sokan bir kesme/bölme'dir (Schied). Dilde vuku bulan ontolojik ayrım, bizzat dilin meydana getirdiği bir süreç olarak anlaşılmalıdır. Kökensel dilden çıkarak ayrımın vuku bulması, Varlık ve varolanın karşılıklı ilişkisinin tesis edilmesidir. Ayrım, temelde, *dağıtmak* (dif-ferre) ile ilişkilidir; birbirini dışarı koymak. Burada sanki Varlık ve varolan, her ikisine içsel kalan ortak bir merkezi paylaşıyor gibidirler; ayrım her ikisinin tek bir boyutu olarak işgören bir ortak ölçü, birinin diğerine bağlı kalmasının nedeni olan ve her ikisinin, kendisinden ortaya çıktığı bir temel birlik gibidir.[35]

Dilin Söylemesinin ilk çağırdığı şey, demek ki, özsel karşılıklı bağıntıları içinde dünya ve şeyler arasındaki *ayrım*'dır. "Dil olarak *Logos*'un vuku bulmasında çağrılan şey, Varlık ve varolanların (dünya ve şeylerin) karşılıklı bağıntısıdır. Onlar nereye çağrılmaktadırlar? Onlar aralarında hüküm süren ayrımın birleştiren kesme/bölme'sine çağrılmaktadırlar."[36] Şeyleri ve dünyayı çağıran çağrıda, aslına bakılırsa, çağrılan şey onların *ayrımı*'dır. Nihayet, çağrıyı yapan da bizzat ayrım'dır. Fakat ayrım aynı zamanda hem çağıran hem de çağrılan nasıl olabilir ki? Bunu şöyle anlayabiliriz: Ayrım, ayırma demektir ve bu da hem ayırmayı hem de ayrılmış olanı içerir. Ayırma bir bir-lik olarak; ayrılmış olan ise, zorunlu olarak, bir iki-lik olarak kavranmalıdır. Bütün ayrım süreci işte bu gerilimden oluşur; bir-lik ve iki-lik arasındaki bu karşılıklı bağlılık ayrımın kendisidir. Ayrım bir-lik olduğu ölçüde yani *ayırma* olduğu ölçüde, o, çağıran-olarak-ayrımdır; ayrım bir iki'lik olduğu ölçüde yani *ayrılmış olan* olduğu ölçüde, o, çağrılan-olarak-ayrımdır. Böylece birleştiren ayrım, kendisinden çıkan ayrımlaşmış iki ögeyi, onları bizzat kendisi olduğu yarığa çağırmakla bir araya getirir.[37] Dil, böylelikle, bir birliği, bu birliği karşılıklı olarak zıt ögelerden söküp alarak göstermek ister ve gösterir.

Dil, kökensel olarak görüldüğünde, işte bu ayrım'dır: "Dil, dünya ve şeyler arasında vuku bulan ayrım olarak mevcudiyete gelir."[38] Söylemenin *ayrımı*, kendilerine ait ve kendilerine öz-

gü varlık tarzları içinde dünyaya ve şeylere aracılık eder ve böylelikle onların birbirlerine ait olmalarını gerçekleştirir. Dünya ve şey için ayrım, şeyleri bir dünya duruşu içine olagetirir; dünyayı da şeyleri bahşetmeye olagetirir. Ayrım dünyayı dünya kılması içinde, şeyleri de şeylemeleri içinde gerçekleştirir; onları gerçekleştirmekle, onları birbirine doğru taşır. Bizzat, *orta, ara* olmakla ayrım, dünyayı ve şeyleri, mevcudiyetleri içinde, birliklerini sağladığı "birbirlerine doğru oluşları" içinde belirler. Böylece dilin Söylemesi, dünyanın ve şeylerin oldukları şeyler olmalarını sağlar. Mevcut olanın ve mevcut olmayanın kendilerine özgü varlık tarzlarına kavuşmalarını sağlar; mevcut olan ve mevcut olmayan, bu varlık tarzlarından çıkarak kendilerini görünüşe getirebilirler veya kendilerini gizleyebilirler ve kendi öz karakterlerine göre kendilerini sürdürebilirler.

Dilde vuku bulan ayrımdan çıka-gelen "dünya ve şeylerin yakınlığı", insan için şeylerin "anlaşılırlık çevreni"ni tesis eder. Şeyleri bir *aura* gibi saran bu çevren, baştan beri insan varolması ile bağıntılıdır. Çünkü yalnızca insan varolması, dünya-içinde-olma'dır. Bu bakımdan, şey'in, insan için "gerçek" olan herhangi bir şeyin, kendisinden çıkarak görünür olduğu ve insanın ilgisine açıldığı, bir değer kazandığı bu dünya, kendi sıfatıyla şey'in dünyası değil; fakat "anlaşılabilir" bir şey olarak bu şeyin dünyasıdır. O halde, şeyin içerisinde "kaldığı" ve 'yakınlık' içerisinde kendisine nüfuz edildiği bu dünya, aynı zamanda "birbirlerini anlamış olan, birbirlerini anlayan ve anlayacak olan kişiler için bir dünyadır."[39] Bu durumda denebilir ki, "dünyanın ve şeylerin yakınlığı", dilin açık kılması bakımından özsel olmakla birlikte, *kişiler-arası* bir konuşma uzayını, deyim yerindeyse, *"ben ve sen'in yakınlığı"*nı gerektirir. Kökensel dilin varlığının insan konuşmasına gerek duyması, her Söylemenin insan konuşması ile zorunlu olarak bağıntılı kalması, bu olguya işaret eder gibidir.

"Ben ve sen'in yakınlığı", bir konuşma uzayı olarak, ne bildik anlamda fiziksel uzay ile ne de içsel psişik uzay ('zihin alanı') ile özdeştir ve bunlardan birisine indirgenemez. "Ben ve sen'in yakınlığı", fiziksel uzay değildir, çünkü o ancak konuşan insanlar arasında kurulabilir yani insan varolması ile bağıntılıdır;

o, psişik uzay da değildir, yani zihinlerin içine de yerleştirilemez. Bu uzay, daha çok, karşılıklı konuşanlar arasında açılan açıklıktır: karşılıklı konuşmada ortak bir uzay, kamusal bir uzay açılır ve bu uzay içerisinde, konuşanlar birlikte bulunurlar.

O halde, ilkin, konuşmanın konuşanları olması gerekir; fakat bu, Heidegger'in belirttiği gibi, bir sonucun bir nedeni olması şeklinde değildir yalnızca, fakat daha çok konuşanların konuşmada mevcut olması anlamındadır. Konuşanlar kendilerini ilgilendiren ve *hakkında konuştukları şey* yüzünden bir aradadırlar. Ama öte yandan, konuşma, eninde sonunda *kişiler-arası* bir şeydir de; bir sözcük sesletildiğinde en azından iki kişiyi talep eder, onları kendisine angaje eder ve belli bir anlamda varoluşları içinde onları değiştirir. Dil, aynı zamanda, kişiler arasında konuşulandır: Ben ve sen arasındaki varoluşsal bağdır; birbirine yönelen, birbirine hitap eden kişiler *arasında* açılan'dır.

Dilin bu yönü, Heinrich Ott'un *"kişisel arasındalık"* (personal in-between) diye adlandırdığı şeydir. Kişisel arasındalık, Ott'un "hermeneutik arasındalık"tan (hermeneutic in-between) ayırt ettiği ve ben ve sen arasında konuşmanın açtığı uzaydır. Bu, dilin en derin kökeninde kişiler-arası olduğuna ilişkin *Varlık ve Zaman*'dan çıkış yapan bir vurgudur. Dilin özsel yerini, kişileri hem ayıran hem birleştiren "arasındalık"ta bulması, Ott'un dilin kişisel yapısı dediği şeydir. Kişisel yapıda (personal structure), "arasındalık" birlikte varolma'nın (Mitdasein) *birlikte*'liğini (Mit) adlandırır, insanın kişiler-arası boyutunun "arasındalık" yönünü belirtir. Hermeneutik arasındalık ise, dünya ve şeyleri birbirinden ayıran ve birleştiren, Heidegger'in ontolojik ayrım dediği şeyi adlandırır. Ben ve senin kişisel arasındalığı ile dünya ve şeylerin hermeneutik arasındalığı, Ott'a göre, dilin Söylemesinde aynı ölçüde kökensel ve aynı ölçüde kurucu olarak birbirlerine aittirler.[40] Ancak "kişisel arasındalık' boyutu, kökensel dilin Söylemesine değil, fakat insan konuşmasına ait olmakla, dilin ontolojik yapısına ilişkin çözümleme bakımından ikincil'dir ve böyle olmakla da Heidegger'in "dil yolu" üzerinde doğrudan yer almaz.

Burada önerilen, sözcük-şey yapısı ile ben-sen arasındalığının birbirlerine ait olarak düşünülmesi gerektiğidir. Bu da bizi,

dilin hermeneutik yapısında içkin olan bağlama göndermektedir: bir şeyi anlama, bu şey ile bağıntılı olarak birbirini anlama ile iç içedir. Birbirini anlama da, daima, bir şey bakımından birbirini anlamadır. Bir şeyi anlamak, birbirini anlayan kişileri gerektirir: Şeylerin şeyliklerini kazandığı dünya, ancak birbirini anlayan kişilerin varolduğu yerde bulunur. O halde dünya, dünyaya ait *şeyleri* ve aynı zamanda bu şeyler bakımından birbirini anlayan *kişileri* kuşatır. Dünya, *bir şeyi* anlamamızı ve bu şey bakımından *birbirimizi* anlamamızı sağlayan şey olarak oradadır.

Bir yanda insan ve hemcinslerinin, öte yanda da dünya ve şeylerin ayrımsal bağı arasındaki bu ilişki, insanın ve şeylerin dünyadaki bu iç içe örülmüşlüğü, temelde, kendisini görünüşe çıkaran *dile* aittir. Dolayısıyla kökensel dilin açtığı dünya olmaksızın "kişisel arasındalık" da olmaz. İnsanlar ancak dil tarafından aydınlatılan dünyanın çevreni içinde "ben ve sen" olarak birbirleri ile karşılaşabilirler. Konuşmada, kişiler karşılıklı olarak birbirlerine yöneldiklerinde, karşılıklı birbirlerini etkilediklerinde; birbirlerinin bir şey anlamasını mümkün kılarlar: Bir şey bakımından birbirlerini anlayabilirler ve bu sayede bu bir şeyi anlayabilirler. Şeyler bakımından birbirini anlama ve birbirini anlama sayesinde şeyleri anlama, dilin açık kıldığı dünyaya katılma demektir.

Sonuçta şu söylenebilir: Dil, açık kıldığı şeyleri, konuşanların "arasında"lığında açık kılar; açık kılma psişik-olan içre bir şey değildir, o konuşanlar arasındaki uzayda vuku bulur, ancak o şekilde ki, konuşanların paylaştığı uzay dilin açık kılması sayesinde belirli hale gelir. Konuşmanın içerisinde olup bittiği durum ve konuşan kişiler birbirlerine bizzat konuşma tarafından verilir. Nihai olarak "açık kılan", dildir. Bu yüzden insan konuşması, önceden dilde şeylerin açık kılınmış olmasını gerektirir. İnsan konuştuğunda, dünyanın aydınlanmasını sağlar; her önerme veya her sözcük ile bir dünya çağrılır. Bu, ancak dünya zaten verilmiş, konuşan kişiye önceden *bahşedilmiş* olduğu için ve dünya kendi *sessiz dili* içinde konuştuğu için mümkündür.

Bu bakımdan, konuşan her insanın konuşması, aynı zamanda, hem alıcı hem yaratıcıdır; konuşma aracılığıyla insan,

önceden verilmiş dünyayı değiştirir ve onu yeni bir şekilde tesis eder. İnsanın, konuşması ile dünyayı bu şekilde "aydınlatması", gizlenmişliğin karanlığından bir şeyi çekip alması ve onu, kendisi ile konuşan dilin anlaşılırlık çevreni içersine koyması demektir. Böylece insan, kendi konuşması içerisinde, dilin kendisine bahşettiği ve içerisinde şeylerin açıklıkları içinde ortaya çıkabildiği bir "açık kılınmışlık" içerisinde bir aydınlatmayı gerçekleştirir. Bu demektir ki, insan ve şey, ancak kendisini bize dilde ve dilin Söylemesi sayesinde bildiren dünyada anlamlı biçimde bağıntılandırılabilir. İnsan da bu temel üzerinde şeyleri adlandırabilir ve ifade edebilir. Dilin Söylemesinde, dil aracığıyla dünya gizlenmişliğinden çıkar ve açık kılınmışlık içine yerleşir; insan ve şeyler kadar, insan ve hemcinsleri de bu çevren içinde somut biçimde bağıntılanır. Dil açık kılan ve aydınlatan "açık uzay" olarak, insana ve insan aracılığıyla şeylere hakikatin (alétheia) imkânını verir.[41]

Dil, kendisi aracılığıyla açıklığın vuku bulduğu şeydir. Fakat açıklık nasıl vuku bulur? Heidegger bu sorunun cevabını, *görünüşe çıkma* teorisine bağlı anlayışlarda temel dayanaklar olarak karşımıza çıkan birtakım *ontik* konumlar çerçevesinde aramaz. Yani açıklığın vuku bulması, kendisini görünüşe çıkaran *Tin*'in (Hegel), *İrade*'nin (Schopenhauer) veya *Güç İsteği*'nin (Nietzsche) bir yapıp-etmesi olarak görülmez. Görünüşe çıkma teorisine ilişkin ontik temellendirme dışta bırakıldığında, geriye dilin Söylemesinden/Göstermesinden başka bir şey kalmaz. Bu durumda Heidegger, "gösterme kendisini göstermelidir" düşüncesine bağlanır: Bizzat açık kılma veya uygun biçimde açık kılmış dilin kendisi, bize onu nasıl ele alacağımızı gösterir. Böylece Heidegger, açık kılmayı, onu mümkün kılan dilsel eylemi/olayı betimlemek suretiyle formule etmeye yönelir. Dilin eylemi/olayı konuşmaktır: *Dil konuşur*. Fakat dil nasıl konuşur?

Dil *sessizliğin sesi* olarak konuşur. Dilde vuku bulan ayrım, şeyin şeylemesini, dünyanın dünya kılması içine yerleştirir ve orada kalmasını sağlar. Heidegger'e göre, bu oluş, ayrımın şeyi şey olarak dünyanın içinde *sessiz kılması*'dır. Sessiz kılma, şeye dünyada kalma yeterliği sağlar. Ayrım, şeyi "istimlak ederek", dünyanın dinginliğine salar; şeyi kendisinden alıp dünyanın

dünya kılması içine taşır. Bu, şeyi eksiltmez, tersine şey böylece kendi makamına getirilir ve dünya'da kalır. Dil, kökeninde, bütün şeylerin içerisinde "kalma yeri" buldukları sessizliktir. Dilin konuşması, şeyleri kendilerinde ve kendileri olarak dinginlik içinde tutmaktır, sessiz kılmaktır. Sessiz kılma, ayrımın "çağırması"dır; ayrım bir yandan şeyi şey olarak dünyanın içinde sessiz kılar, öte yandan da dünyanın kendisini şeyde yeterli kılmasını sağlar. Dil, kökensel bir araya toplama olarak, şeyleri dünyanın dünya kılmasına getirme olarak, sessiz kılma'dır. Sessizliğin bir araya toplayan sessiz dili, süregiden *Varlığın* dilidir.

Ancak henüz belirsizliğini koruyan bu sessizlik nedir? Sessizliğin ne olduğu sorusu, bizi, dilin özüne ya da dilin hakikatine ya da daha doğrusu dilin olagelmesine (*Ereignis*) götürür. Heidegger'e göre, sessizlik, ses-yokluğu veya sesin olumsuzlanması şeklinde anlaşılmamalıdır. Tıpkı dinginliğin sadece hareketsizlik olmayışı gibi, sessizlik de sadece sesten yoksunluk değildir. Sessizlik bir doluluktur, bir bütünlüktür; fakat metafiziksel anlamda, her şeyin içerildiği bir bütünsellik (totality) değil, ama kendisi için belirlenmiş bir nesnenin bulunmadığı bir "elle tutulabilirlik", bir "ortada"lık, bir "açıklık" anlamındadır. Sessizlik, kendisini dinlersek eğer, işitebileceğimiz bir şey olarak *orada*'dır. Sessizlik, sessiz kılma olarak vuku bulan şeydir. Sessizliğin sessiz kılması, dünyanın ve şeylerin mevcudiyetleri içinde gerçekleştirilmesidir. Dünyanın ve şeylerin, sessiz kılma tarzı içinde gerçekleştirilmesi, ayrım'ın vuku bulmasıdır. Ayrım vuku bulduğu için, sessizliğin sesi olarak dil vardır. Ayrım, şeyleri ve dünyayı, kendileri içinde sessiz kılmakla, onları yakınlıklarının ortasına çağırır. Bu bir araya getiren çağırma, bu kökensel bir araya toplama, sessizliğin sesidir, çınlamasıdır. Bu çınlamada, sadece sesin bir uyarısından ve yayılımından daha farklı bir şey olup biter. Bu farklı şey, dilin konuşmasıdır. Dil, sessiz kılma tarzında, ayrımın çağrısı olarak konuşur. Fakat ayrımın çağırması, bir öznesi, bir eyleyicisi olan bir etkinlik gibi değildir. Çağırma bir edim değil, bir olaydır, bir vuku bulma, bir olagelmedir. Çağırma, ayrımın olagelmesidir, "arasında"lığın olup-bitmesidir; sessizlik ve ses arasında, dünya ve şey ara-

sında, onların her birini kendileri kılan yarığın açılmasıdır. Böylece tıpkı şeyin şeylemesi, dünyanın dünya kılması gibi, Heidegger'in *"kopula"*yı dışarı atan söylemine dahil olarak, sessizlik de sessiz kılar. Aslında sessiz kılma tam da dilin konuşmasıdır. Heidegger'in ünlü cümlesi bunu bildirir: "Dil sessizliğin çınlaması olarak konuşur." (Die Sprache spricht als das Geläut der Stille.)[42]

Gelgelelim bu bildirim, bize, dilin ne olduğuna ilişkin herhangi bir şey söylemez. Tersine sessizliğin sesi olarak dil, kendisini geri çeker. Sanki dil varolan bir şey değildir, sanki dil mevcut değildir. Nasıl ki, şeyin şeylemesinde, özne konumundaki "şey", yükleme yani "şeyleme"ye geri çekiliyorsa, kendini şeyleme içinde gizliyorsa; "şey" tözsel bir kendilik olmaktan çıkıp bir "olay" haline geliyorsa, "şeyleme" oluyorsa; *isim* olan "şey", *fiil* olan "şeyleme"de ortadan kayboluyorsa; aynı şekilde dil de, sessizliğin sesi olarak, kendisini sessiz konuşmaya geri çekmekte, sessiz konuşmada kendisini gizlemekte, sessizliğin sesinde ortadan kaybolmaktadır. Böyle görüldüğünde, dil, gerçekten de varolan bir şey değildir; o, varolan şeyleri ve dünyayı meydana getiren bir şey de değildir; burada daha ziyade, varoluş vuku bulmaya yerini bırakır, varolanların Varlığı, *olagelme*'ye yerini bırakır.[43] O halde, sessizliğin sesi olarak dil, *vuku bulan* bir şeydir. Dil *vuku bulur* ve dilin vuku bulması, Dörtlü'nün olagelmesidir; dünyanın ve şeylerin kendi olmaklıklarına çağrılmasıdır.

Ancak dil, vuku bulmak için, sessizliğin sesi olarak kendisini bildirmek için, insana, insan diline ihtiyaç duyar. Ayrımın vuku bulması, doğası ayrım olan dile (*Logos*'a) açık olan varlıkta, yani insanda, insan aracılığıyla ve insan için olmaktan başka; ayrımlaşmış olana (dünya ve şeyler, Varlık ve varolan) yolaçamaz.[44] Bununla birlikte Heidegger, "Sessizliğin sesi insani bir şey değildir"[45] demekle, bizim dile olan uzaklığımızı belirtmekten de geri durmaz. Bizim dil ile ilişkimiz, sandığımızın tersine, bir yakınlık değil, bir uzaklıktır; bir aşinalık değil bir yabancılıktır. Heidegger, dilin konuşmasının, bizim konuşmamız olmadığını ya da en azından konuşma olarak düşündüğümüz şey olmadığını sürekli olarak belirtir. Şüphesiz biz, dilsel

varlıklar olarak *dili* konuşuruz; fakat dil, kendisini konuşmaktan bizi alıkoymak için elinden geleni yapar. Çünkü dil, kendisini saklı tutan, kendisini daima geri çeken bir şeydir. Bruns'un belirttiği gibi, gündelik yaşamımızda dili elde hazır bir şey olarak bulup kullanıyor olsak da, hatta onu inceliyor, onu nesneleştiriyor, mantıksal biçimlerine göre yeniden kuruyor olsak da; dil aslında *bizim için* olan bir şey değildir. Tersine dil, bizim için başka olan'dır, bizim için ilksel ve mutlak başkalıktır.[46]

Gündelik yaşamımızda öyle görünmesine karşılık, dil, hiç de bildik ve sıradan bir şey değildir; fakat bize baskın gelen, bizi aşan gizemli bir şeydir. Konuşmaya çalıştığımız, fakat sözcüklerin bizden kaçtığı, sözcüklerin başarısız kaldığı anları yaşadığımızda, bu durumun farkına varırız. Bu gizemliliğin bir parçası olarak, dil konuştuğunda aslında hiçbir şey söylemez. "şey şeyler", "dünya dünya kılar", "sessizlik sessiz kılar": bunların hepsi dil konuştuğunda vuku bulur. Fakat dilin bu konuşması insana ait bir şey değildir. Dil, ölüm gibi, insani olanın sınırıdır.

Görünen o ki, Heidegger, insan ile dil arasındaki bağı, onları yeniden bağıntılamak için koparmak istemiştir. Bu girişim, onun "dilin özü ile dönüştürülmüş bir ilişkiye girme" tasarısı ile bağıntılıdır. Sorun, Varlığın kendisini gösterdiği ve gizlediği yerdeki bütünsel durumu ve Varlığın ortaya çıkma sürecinde, insan ile varolanların Varlığı arasındaki bağıntıları betimleyecek uygun dili bulma sorunudur. Varlığa girmenin anahtarı dildir. Ancak bu giriş, metafiziğin uzun geleneği tarafından saydamlığı yok edilmiş bir dil içerisinde kalmakla başarılamaz. Yapılması gereken, bir dil deneyimine uğrama imkânını denemektir. Dili, insanın yönettiği veya insanı yöneten bir şey olarak değil; fakat insanın maruz kaldığı, insanın "uğradığı" bir şey olarak görmekle, bir dil deneyimine uğrama imkânını elde edebiliriz. Dili konuşanlar olarak bizler, bu tür deneyimlerle dönüştürülmüş hale geliriz. Böylece, bir defa dil ile olan ilişkimize dikkat yöneltir duruma geldik mi, dildeki yerimiz üzerine düşünmek zorunda kalırız. Ancak o zaman, insan olarak kendi varolmamızı derinden ilgilendiren bir şeyin bilincine varırız.

Şimdi dil ile ilişkimizin tersine çevrildiği bir noktada, o halde, sorabiliriz: Sessizliğin sesi olarak dil, insana ait bir şey değil ise, bir başkalık ise; bizim dil ile olan ilişkimiz nasıl bir biçime bürünmektedir? Öte yandan, insan-varolmasının kendine özgü yerleşim yerini dilde bulduğu ve "insanın özünde dilsel" olduğu doğru ise, bu bağlamda, insanın özünde dilsel olmasının anlamı ne olmaktadır? Heidegger, dil üzerine yazılarının sonuncusu olan *"Dil Yolu" (Der Weg zur Sprache)* adlı metninin son bölümünde, bu soruyu, yani insan konuşmasının, sessizliğin dili ile nasıl bağıntılandığı sorusunu ele alır. Burada "düşünmenin hizmetindeki yol gösterici sözcük *"olagelme"*dir (Ereignis)." Olagelme ya da olagelen olay, Varlığın ortaya çıkma sürecinin ve insan ile varolanların Varlığı arasındaki ilişkilerin imkânının koşulunu sağlayan ögedir. Ancak o, belli bir tanımla kuşatılabilir bir terim olmaktan çok, bazıları çıkmaz olan çeşitli yollar boyunca kendisine yaklaşılan tek bir merkez gibidir.

Heidegger, *Özdeşlik ve Ayrım* adlı yazısında şunları söyler: "İnsan ve Varlık birbirlerine olagelirler. Onlar birbirlerine aittirler."[47] Buradan kalkarak şunu söyleyebiliriz: Olagelmede olmaya gelen, insan ve Varlıktır. Olagelme insan ve Varlık arasındaki gidip gelme'dir. Varlığın, Varlığa açık duran tek varolan olarak insana doğru "geliş"i ve insanın bu gelişe, Varlığa karşılık vermek suretiyle, katılması olayıdır. Burada yürürlükte olan insan ve Varlığın *birbirine ait olma* ilişkisi, biçimsel bir bağıntı veya ilksel bir "birlik"te temellenme olarak değil; fakat bir "karşılıklı katılma" olarak düşünülmelidir. İnsan ve Varlık sanki bir dialog'un tarafları gibidirler. Burada Varlık insandan bir talepte bulunur ve insan bu talebi "dinlediği", bu talebe "karşılık verdiği" ve bu talebe "ait olduğu" ölçüde, Varlık ona ulaşır. Bunun anlamı şudur: İnsan bir varolan olmakla, tıpkı bir taş gibi, bir ağaç gibi, Varlığın bütünselliğine aittir. Fakat o, bundan fazla bir şeydir de: O, düşünen varolan olmakla Varlığa açıktır, Varlıkla yüz yüzedir. Bu ayırt edici özelliğiyledir ki, insan Varlıkla ilgiye girer, onu dinler ve ona karşılık verir. Bu karşılık verme ilişkisi ile, bu türden bir ait olma ile, insan Varlığa olagelir. Öte yandan, mevcudiyet olarak Varlık, mevcut olması ve süregitmesi yönünde insandan talepte bulunur. Çünkü Varlığa doğru açık olmakla, yalnızca insan, Varlığın mev-

cudiyet olarak ulaşmasını/gelmesini sağlar. Mevcudiyete gelme olarak Varlık, açık kılmanın açıklığına ihtiyaç duyar ve bu ihtiyaç ile insana olagelir.[48]

İnsan ve Varlık arasındaki "açık alan"da, olagelmenin hüküm sürdüğü yerde, insan ve Varlık, bir egemenlik ve tabiyet ilişkisi içinde değil; fakat tıpkı bir dansta olduğu gibi özgürlük içinde birbirlerine aittirler. Olagelme, insan ve Varlığı karşılıklı açık kılmakla, onları özsel birlikteliklerine olagetirir; insan ve Varlık, bu birbirine ait olma'dan öze ilişkin belirlenimlerini alırlar. İşte "Olagelme, içerisinde, insan ve Varlığın, metafiziğin onları donatmış olduğu niteliklerden çözülerek, özleri içerisinde birbirlerine ulaştıkları, özlerini edindikleri, kendi içinde titreşen bu alandır."[49]

Imdi, "kendi içinde titreşen" bu alanda, titreşen şey nedir? Heidegger'in cevabı: "Olagelme olayında, dil olarak konuşan şeyin özü titreşir."[50] "Çünkü dil, her şeyi olagelmenin havada asılı duran yapısı içinde tutan en incelikli ve en hassas titreşimdir. Özümüz dile verildiği ölçüde, olagelme içinde ikamet ederiz."[51] Demek ki, olagelme, insan ve Varlık üzerinde hüküm süren bir güç olarak değil; dilde vuku bulan şey, hatta dilin vuku bulması olarak görülmeli. Dilde vuku bulan şey, *gösterme*'dir. Olagelme, dilin kendisini görünüşe çıkarması ve böylece şeyleri "aydınlatması"dır. Söyleme göstermedir (Die Sage ist Zeigen): Bize hitap eden her şeyde, hakkında konuşulmakla bize temas eden, bize kendisini bildiren, konuşulmayan olarak bizi bekleyen her şeyde ve kendimizle olan konuşmamızda; mevcudiyete gelenin ışıldamasını, mevcut olmamaya çekilenin ortadan kaybolmasını sağlayan gösterme hüküm sürer.[52] Dilin Söylemesi, her yerde görünüşe çıkan her şeyin kendi içersine yerleşmesine izin veren, kendinde çok çeşitli göstermenin her görünüşünü bir araya getiren toplamadır. Söylemeye ait olmayan hiçbir şey yoktur. Dünyadaki fenomenler, dilin vuku bulması ile eşzamanlı olarak vuku bulurlar ve dünya, ancak sözcüklerin varolduğu yerde vardır.

Dilin Söylemesinde vuku bulan şeyin bizi götürdüğü yerde, olagelme, sözcüğün fiil biçiminin (er-eignen) kökensel anlamı ile bağıntılı olarak, göz önüne getirme (er-augnen), görünü-

şe çağırma ve kendi(nin) kılma (an-eignen) ile ilişkilendirilir. Soru şudur: Dilin Söylemesindeki gösterme nereden ortaya çıkar? Ya da, dilin bir açıklık açmasını mümkün kılan nedir? Heidegger bu yönde şunları söyler: "Söylemenin göstermesindeki hareket ettirici güç, kendisi kılma'dır (eignen). Kendisi kılma, mevcudiyete geleni ve mevcut olmamaya çekileni, her bir durumda kendi olmaklıklarına getirir. Kendisi kılma temelinde, bu şeyler, kendilerini kendi olmaklıklarında gösterirler ve her biri kendi tarzı içinde kalır. Gösterme olarak Söylemeyi göstermesi içinde hareket ettiren bu kendiliğe-getiren kendisi kılmayı olagelen olay (das Ereignen) diye adlandırıyoruz."[53]

İçerisinde her şeyin kendisi kılındığı, hatta kendisini mevcut olmamaya çeken veya kendisini gizleyen şeyin bile, "kendisi" olduğu bu olagelen olay, bize Söylemenin hakikatini verir: "Olagelme açıklığın açık uzayını bahşeder ki, mevcut olan mevcudiyetini burada sürdürürken; mevcut olmama içine geri çekilen de buradan çıkış yapabilir."[54] Olagelme, varolanları kendilerine en uygun tarzda görünür kılma yönünde dilin açık kılma gücünü belirtir. Dilin göstermesi olarak olagelme, Varlığın mevcudiyete gelişi olayıdır ki, bu da varolanın Varlığı içinde görünür kılınması demektir. Gösterme olarak olagelme, mevcut olan her şeyin mevcudiyetinin ve mevcut olmayışının belirtisidir. Bu durumda dil, özünde, mevcudiyeti *veren* midir? Mevcudiyet olarak Varlığı *veren* midir?

Heidegger, olagelmenin herhangi bir etkide bulunmanın, yapmanın, temellendirmenin verebileceğinden daha fazlasını bahşettiğini söylerken, bunu mu demek istemektedir? Söyleme aracılığıyla olagelmenin hasıl ettiği şey, bir nedenin sonucu olarak açıklanamaz. Olagelme, bir terimde veya bir önermede ele geçirilemez; o dil-oyununun yakalanamazlığına, kuşatılamazlığına sahiptir. "Olagelme, ancak Söylemenin göstermesindeki bahşeden şey (das Gewahrende) olarak deneyimlenebilir."[55] Olagelmeyi kendisine indirgeyebileceğimiz veya kendisinden kalkarak açıklayabileceğimiz hiçbir şey yoktur; o, mevcut herhangi bir şeyi "vardır" kılan kökensel *bahşetme*'dir: "Olagelen olay (das Ereignen) başka bir şeyin sonucu değildir, fakat hasıl etmedir (er-gebnis) ki, yalnızca onun verişi, bize ilk defa olarak

"Vardır" gibisinden bir şeyi verir; bizzat Varlığın bile mevcudiyet olarak kendi olmaklığına ulaşmak için gerek duyduğu bir "Vardır"dır bu."[56] Bu yoğun pasajdaki söz oyununu şöyle anlayabiliriz: Burada, hasıl etme (er-gebnis) içindeki "verme" (geben), vardır'a (es gibt) izin vermektedir.

Fakat şimdi dilin özüne ilişkin bir *giz* olarak karşımıza çıkan bu "vardır" (es gibt) nedir? Şunu söyleyebiliriz: "Vardır", varolana Varlığını veren söylemedir. Dilin olagelmesinin hasıl ettiği bu "vardır", sözcüğün açık kılma gücünün kendisinde toplandığı ve kendisinden çıkıp yayıldığı şeydir. "Vardır" içerisinde konuşanı bulmak için, sözcüğün açık kılma gücünü düşünmeliyiz o halde. "Sözcüğün kesildiği yerde hiçbir şey yoktur." Bu, Stefan George'un bir dizesidir ve Heidegger'in "sözcük"ü düşünmesindeki kılavuz sözdür. Bahşeden Söyleme, kendisini sözcükte toplar. Söyleme sözcüğe çağırır, sözcüğe çağırmak Varlığa çağırmak anlamına gelir. Bu yüzden sözcüğün ortadan kaybolduğu yerde, hiçbir şey yoktur. Sözcük, adlandırmakla, şeyi görünüşe getirir. Sözcük şeyi görünür kılmayı başaramazsa, şey ortadan kaybolur. Demek ki, sözcük, basitçe, önceden varolan bir şeye ad vermekle kalmaz; fakat aynı zamanda mevcut olmayı bahşeder. Mevcudiyet ancak açık kılmanın hüküm sürdüğü yerde vardır. Ancak şey açıklığa getirildiği yerde, yani şey için bir sözcüğün bulunduğu yerde; şey bir "şey"dir. Sözcük şeyi olduğu şey olarak görünüşe getirir ve böylece şeyin mevcut olmasını sağlar. Şey ancak böyle *vardır*. Demek ki, yalnızca sözcük şeye Varlık verir. Sözcüğün şeyi varlığa-getirmesi, ancak uygun ve yetkili sözcüğün, verilmiş şeyi bir varolan olarak adlandırması ile olur. Bu durumda, Heidegger'in, Varlık ancak uygun sözcüğün konuştuğu yerde mi vardır, sorusunu evetlemiş oluruz. Peki, sözcük uygunluğunu nereden alır? Çünkü var olan herhangi bir şeyin Varlığı sözcük içerisinde ikamet eder. Dolayısıyla dil Varlığın evidir.[57]

Şimdi sözcük şeyi Varlıkla donatıyorsa, herhangi bir şey varolmadan önce sözcüğün varolması gerekir. Bu durumda sözcük de varolan bir şey midir? O, şeyler arasında bir şey midir? Yazılı ve sesli sözcükleri görüp işittiğimize göre, yani onları duyularla algıladığımıza göre; bunun böyle olduğunu söyle-

yebiliriz. Fakat sözcük, sözcük olarak konuştuğu zaman, hiç de varolana benzemez. Sözcük konuştuğunda şeyi şey olarak gösterir, fakat bu göstermede o, kendisini geri çeker. Onun varolana ait olması, kendi içerisinde, Varlık verdiği şeyi gizlemesi şeklindedir. Şeyi Varlığı içinde tutan ve sürdüren olarak sözcük, işte tam da şeyde olmayan bu özelliğiyle -sözcüğün gücüdür bu- şeyden ayrılır. Sözcük şey değildir; fakat sözcük, kendisine uygun düştüğünde şeyin mevcudiyetini elde ederiz. Sözcük olarak sözcük nedir o halde? Bu soruyu sorduğumuzda sözcük kendisini geri çeker, kavrayışımızdan kaçar. Varolan bir şey olmadığı görülen sözcük bizden kaçar. Besbelli, sözcük elde mevcut bulunana ait değildir. Peki, sözcük nereye aittir?

Bu soru bizi, Stefan George'un, sözcüklerin şeylere olan *önceliğinden* söz eden şiirine götürüyor yeniden: "Sözcüğün kesildiği yerde hiçbir şey olmayabilir." Heidegger, aranan cevabı, şiirde "zengin ve kırılgan bir mücevher" olarak adlandırılan şeyin konumunu irdelemek suretiyle bulmayı dener. Şiirde, şair ad vermeye getirdiği şeyin uzaktan gelen bir şey olmayıp, elde bulunan bir şey olduğunu görmüş ve bunu bir "mücevher" olarak nitelemiştir. Mücevher, kendisini takıp kuşananın varlığını görünür kılan şeydir. Gelgelelim bu, dili bahşeden Kader Tanrıçasının, kendisi için bir ad bulamadığı şeydir. Kader Tanrıçasının o ana kadar her varolan için bir ad bulmuş olduğunu göz önünde bulundurursak; şaire sunulmuş olan şeyin varolan bir şey olmadığını düşünebiliriz. Öte yandan onun bir mücevher olarak nitelenmesi, belli ki, çok özel değere sahip bir şey olduğunu, özel türde bir varolan olduğunu ima etmektedir. Bu öyle bir hazinedir ki, sözcük onu görünüşe çıkaramadığında ortadan kaybolmaktadır.

Heidegger, Kader Tanrıçasının, kendisi için bir sözcük bulamadığı şeyin, bizzat sözcükten başka bir şey olmadığını ileri sürer. Şair için sınır burada kendisini gösterir. Kader Tanrıçasının, bütün varolanları adlandıran ve böylece onları bahşeden dili verdiği yerde, *sözcük için sözcük* asla bulunamaz. Sözcük için sözcük gerçekten de bir hazinedir, bir ödüldür; fakat o, şairin ülkesinde kazanılamaz. O, düşünmede kazanılabilir mi? Düşünme bu şiirsel sözcüğü ele geçirmeye çalıştığında, sözcü-

ğün varolan bir şey olmadığı ortaya çıkar.[58] Sözcük bir *şey* değildir, onu şeyler arasında ararsak asla bulamayız. "Vardır"ı (es gibt) şeyler alanı için ayırmışsak eğer, sözcük var değildir. "Sözcük" sözcüğü varolan herhangi bir şeyin adı değildir, şeylerin varolduğunu söylediğimiz anlamda sözcük var değildir. Fakat yine de sözcük, bütün varolan şeylerden daha ayrıcalıklı bir şekilde "var-dır". Heidegger bu durumu şöyle ifade eder: "Sözcük'e ilişkin olarak, 'o vardır' (es ist) demememeliyiz, fakat 'o verir' (es gibt) demeliyiz; fakat sözcüklerin bir 'o' (es) tarafından verilmesi anlamında değil, bizzat sözcüğün vermesi anlamında."[59]

Sözcük bir "veren"dir. Sözcük neyi verir? Sözcük Varlık'ı verir. Fakat bu, sözcüğün şeyi var etmesi anlamında anlaşılmamalıdır. Sözcüğün vermesi, sözcüğün varolanın kökeni, kaynağı, temeli veya nedeni olması anlamında bir verme değildir. Sözcüğün vermesi, onun açık kılma gücünü belirtir. Açık kılan şey olarak, varolana Varlık *veren* şey olarak sözcüğü nasıl tasarlayabiliriz? "Bu durumda düşünmemiz, 'o verir' (es, das gibt) içerisinde, sözcüğü, kendisi asla verilmeyen vereni aramak durumundadır."[60]

Yeniden şu gizemli deyimsel ifadeye dönüyoruz: Var-dır (es gibt). Şimdi, "Yamaçta çilekler vardır" (es gibt an der Halde Erdbeeren) cümlesine baktığımızda, o (es)'nun "var" fiilinin öznesi olmadığını görüyoruz. Kendi sıfatıyla o (es), orada değildir, var değildir, orada yalnızca çilekler vardır. Fakat o (es), çileklerin "vardır"lığını *verir*. Demek ki, kendisi olmaksızın hiçbir şeyin varolmadığı vardır (es gibt)'daki o (es) var değildir. O (es) verir, fakat kendisini değil, o (es) kendisini geri çeker. Bu durumda "vardır" kavranılamazlığı içinde kalır, onu aradığımızda, ona baktığımızda, o orada değildir. Var-dır: fakat sözcük için, kendisi verilmeyen veren için değil.

Sözcük var değildir, fakat o verir; bu yüzden "dır" (ist) sözcüğe yüklem yapılabilecek bir şey değildir. Tıpkı "şeyin şeylemesi", "dünyanın dünya kılması" gibi "veren (sözcük) verir". Bu, dilin konuşma biçimidir. "Sözcük verir"in anlamı şudur: Sözcük olmaksızın hiçbir şey olmaz. Sözcük yoksa, "vardır" da yoktur. Dil aracılığıyla insana "vardır"ı söylemesi *verilir*. "Var-

dır"ı, aradığımız "sözcük için sözcük" olarak mı düşünmeliyiz? Ele geçirilemezliği, anlamca sabitleştirilemezliği içerisinde bir söz oyunu olarak aldığımızda, belki böyle düşünebiliriz: Vardır/Verir.

Heidegger, *Humanism Üzerine Mektup*'da, "vardır"daki (es gibt) "o (es)"yu Varlık olarak düşünmüştür: "*Es gibt* burada sözel anlamında 'o verir' şeklinde alınmalıdır. Çünkü burada veren 'o' bizzat Varlıktır. 'Verir' sözcüğü ise, Varlığın özünü, kendi hakikatini veren Varlığın özünü belirtir. *Es gibt*, 'Varlık vardır' (Sein ist) şeklinde yazmaktan kaçınmak için kullanılmıştır, çünkü olmak fiili (ist) varolanlar için uygundur, fakat Varlığın kendisi için değil."[61] Şimdi ise Heidegger, Varlığın kendisinin de "vardır"ın o'su (es) tarafından verildiğini ve olagelmeden çıktığını söylemektedir. Burada o (es), kendisi verilmeyen veren ve olagelme de verme olayıdır. Dilin olagelmesi, insana "vardır"ı söylemeyi bahşeder ki, bu, Varlığın kendine özgü olan şeye ulaşmak için gerek duyduğu şeydir: Mevcudiyetin açıklığı. O halde dilin "vermesi", bir "gizlilikten açığa çıkma" olayıdır; Heidegger'in deyişiyle, Batı düşüncesinde eskilerin en eskisi, kendisini "*alétheia*" adı altında gizleyen şeydir. Söylemenin tüm süreci *alétheia* yapısına sahiptir ve bu yapı, dilin gerçekleştirdiği verme ve bahşetmenin temelini meydana getirir. Dilin olagelmesi, açıklığın kendisini açmasıdır; öyle ki, bu açıklık içersine, kendisini insan-varolmasına bildiren her şey yerleşir. Gelgelelim bu bildirme sessizdir; ama yine de o, Varlığın sessiz sesi olarak işitilebilir. İnsan dili de, ilkin, ancak Varlığın bu sessiz sesinin çağrısına karşılık vermekle doğabilir.

Böylece başlangıçtaki soruya, Varlığın sessiz dili ile insan konuşmasının nasıl bağıntılandığı sorusuna geri dönmüş oluyoruz. "Özümüz dile verildiği ölçüde olagelme içinde ikamet ederiz": İnsan konuşması kendisi ile kaim değildir; insan konuşması kökensel dilin konuşması ile bağıntısı içinde durur. İnsanın özü de bu bağıntı içerisinde kendisini gösterir: Dile verilmiş olmak. İnsan özünde dilsel varlıktır. Heidegger'e göre bunun anlamı şudur: Dilin konuşmasından olagelmiş olmak. "Bu şekilde olagelmiş olan şey, insan varlığı, dil tarafından kendisi kılınmıştır; öyle ki o, dilin özüne, sessizliğin sesine verilmiş

olarak, dilin özü tarafından olagetirilmiş olarak kalır. Böyle bir olagelme, dilin özü, sessizliğin sesi, ölümlüler işitsin diye ses vermek maksadıyla ölümlülerin konuşmasına gerek duyduğu için vuku bulur. Ancak sessizliğin sesine ait olmakla, ölümlüler kendi tarzlarında sesli olarak konuşabilirler."[62]

İnsan ancak kökensel dile ait olmakla, kendi tarzında konuşabilir. İnsanın bu şekilde dile ait olması, insanın dilin özü tarafından olagetirilmesi, olagelen olayda dil tarafından özümsenmesi, dilin insanı kendine mal etmesi demektir. İnsanın dile olagelmesi, dilin özünden doğan bir talebin insan tarafından karşılanması ile olur. Varlığın sessiz dili, kendisine ses vermesi için insan konuşmasına ihtiyaç duyar ve bu ihtiyaç nedeniyle, insanı insana özgü olana olagetirir, insanı kendiliğine olagetirir. Ancak bu oluş, insanın kendisini teslim etmek durumunda olduğu bir güce tabi olması şeklinde anlaşılmamalıdır. Tersine insanın dile *gelmesi*, insanın özünün serbest bırakılması demektir. İnsanın Söyleme için uygun hale getirilmiş (olagetirilmiş) varlığı şu ayırt edici özelliğe sahiptir ki, bu oluş, insanın özünü kendi içinde serbest bırakır; öyle ki, konuşan olarak insan, sahip olduğu şey ile yani sözcüğün seslemesi ile kökensel dile karşılık verebilsin.

İnsan kökensel dilin çağrısını işitip, bu çağrıya özgürce karşılık vermekle konuşur; böylece dilde vuku bulan ayrımları içinde dünyaya ve şeylere, Varlığa ve varolanlara ses verir. İnsan dile karşılık vermekle konuşur, bu karşılık verme bir işitmedir. Dil ile olan ilksel ilişkimiz, konuşma değil fakat işitmedir; dili dinleme'dir. "Ölümlüler dinledikleri ölçüde konuşurlar. Dinleme, ayrımın buyruğundan, sesli sözcük olarak neyi ortaya koyacağını çıkarır. Bu dinleyen-çıkaran konuşma, karşılık-vermedir."[63] Konuşulan her sözcük bir karşılık-vermedir, karşı-Söylemedir, dinleyen-Söylemedir (hörendes Sagen). İnsan konuşması daima bir sonradan-söyleme'dir. Ancak bir sözcüğü *yeniden* söylemekle, sözcüğü söylemeye muktedir olabiliriz.

İnsan dili dinlediği ölçüde konuşur ve o ancak dile ait olmakla dili işitebilir. Ancak dile ait olanlara, Söyleme, dili dinleme imkânını ve böylelikle de konuşma imkânını bahşeder. Bizim dil ile olan ilişkimiz, dilin özünün olagelmesine ait olma tarzımız çerçevesinde belirlenir. Olagelme bir *verme* ve *alma* dili

sağlamak suretiyle insan konuşmasını mümkün kılar. Heidegger'in ünlü "dil yolu"nun nihai anlamı budur: "Dil yolu" diye adlandırdığımız şey, *bizim* yolumuz değildir, bizim tutacağımız ya da izleyeceğimiz bir yol değildir; yani bizim dile ulaşma yolumuz, dile ilişkin "doğru düşünce"ye varma yolumuz ya da dile "doğru yaklaşım" biçimimiz değildir. "Dil yolu, yol boyunca dönüşmüş hale geldi. İnsanın yapıp etmesi olmaktan çıkıp, dilin olagelen özüne dönüştü."[64] Burada "yol" sözcüğü, izlenecek bir yönteme ya da birlik verici bir teoriye işaret etmez. Heidegger bu sözcüğü felsefi olmaktan çok, bir deyim şeklinde kullanır. Ona göre "yol" (Weg), Alemannic-Swabian lehçesindeki "wëgen"dir ki, bu sözcük yol yapma (Be-wëgung) anlamına gelir. Böylece Heidegger, "yol" sözcüğünü, kendisi boyunca gittiğimiz elde hazır bir açıklık şeklinde değil; fakat bir "yol yapma" olarak düşünmemizi ister. Böyle görüldüğünde, dil yolu, açıklık açma, serbest bırakma anlamına da gelir. Yol yapma, yol açma'dır, yol olma'dır.

Şimdi olagelme, işte bu "yol yapma" olarak anlaşılmalıdır. Olagelme, *Söylemenin söze ulaşmasını sağlayan yol yapma*'dır. Bu, dilin her varolanın içinde görünür olduğu açıklığı, insana elverişli kılmak suretiyle, insanın konuşmasını sağlama yoludur. Bu yol yapma hareketi içerisinde, insanın dinleyen konuşması, Söylemeden, söylenecek şeyi yakalar ve yakalamış olduğu şeyi sesli sözcükler içersine getirir. Bu noktada, Heidegger'in *dil yolu*'nu yönlendiren *formula*'sı -dili dil olarak dile getirmek- da özgül anlamını kazanır: Söylemenin söze ulaşmasını sağlamak. Dili dil olarak dile getirmek, olagelme tarafından belirlenen Söylemenin yol yapma hareketidir. "Bu yol yapma hareketi, dili (dilin özünü), dil (Söyleme) olarak dile (sesli sözcüğe) getirir"[65] Dilin özünü sesli sözcüğe getirmek, dilin özünün her insan konuşmasında ses vermesini sağlamaktır. Böylece insan dili, Varlığın sessiz dilini sesli sözcüğe getirir.

Dilin özüne giden yol, Varlığın dile geldiği yerdedir. Bu yüzden insanın sahici doğası ve onun Varlıkla olan özsel ilişkisi, dili dil olarak dile getiren yol yapmada bulunur. Bu yol yapma hareketine ait olmakla insan, tam da Varlığın dile geldiği yerde, Varlığın açıklığında durur ve Varlığa böyle ayrıcalıklı bir

girişe sahip olduğu için diğer varolanlardan ayrılır. İnsanın "özünde dilsel" olmasının anlamı budur: "Olduğumuz şey olmak için, biz insan varlıkları dilin özüne verilmiş olarak dilin özü içinde kalırız ve asla onun dışına çıkıp bir başka yerden ona bakamayız. Bu yüzden biz, dilin özünü, ancak dilin kendisi bizi göz önünde bulundurduğu ölçüde, dil bizi kendisine mal ettiği ölçüde görürüz. Bizim dilin özünü bilemeyişimiz -tasarım olarak bilme çerçevesinde tanımlanmış geleneksel bilgi kavramına göre bilemeyişimiz- bir kusur değildir, fakat daha çok, özel bir alanın bize bahşedilmesini sağlayan bir avantajdır; bu alan, dilin konuşması için gerek duyulan ve kullanılan bizlerin, ölümlüler olarak ikamet ettiğimiz yerdir."[66]

Dilin özünü bilemeyişimiz, dile geleneksel yaklaşımda dilin özü için bir ad bulunamaz olmasındandır. Metafiziğin dili içinde duran önceki düşünürler, dilin özünü hem biliyorlar hem de bilmiyorlardı. Onlar dile tasarım (Vorstellung) çerçevesinde yaklaşmışlardı; fakat tam da bu nedenden dolayı dilin özüne girememişlerdi. Dil, tasarımın dayattığı her tür nesne'leştirmeye karşı durur. Dolayısıyla, tasarım çerçevesinde kavranmış olan dilin özü, özü içerisinde dili göstermez, dil olarak dilin kendisini açık kılma yolunu göstermez. Bu yüzden, dilin özü, onu tümel bir tasarım aracılığıyla bilme girişimlerinin başarısızlığa uğramış olmasıyla, yani dilin özünü metafiziksel tarzda adlandırma girişiminden el çekmekle, girilebilir hale gelir. Her şeyi birbirine bağlayan ve dili kendisine geri götürebileceğimiz ortak bir tasarımın, bir tümelin bulunmayışı ile, dilin özünün olagelmesine salınırız.

Ne zaman dil üzerine düşünsek veya dil hakkında konuşsak, kendimizi içerisinde bulduğumuz "bağıntılar örgüsü"nde, her şeyin bir araya geldiği toplanmada, "bağlayan bağı" aramak yerine; şimdi Heidegger, dilin bir dolaşıklık haline geldiği bağıntılar örgüsü içindeki "bağı çözen bağı" deneyimlememizi talep etmektedir. Dili kendi içersine çözüp serbest bırakan ve bütün bir örgüyü kateden bu "bağı çözen bağı" deneyimlemek, dilin özgül karakterine ilişkin bir şeyi işitmemizi sağlayacaktır. Bunun, olagelen olay'dan çıkıp insana götüren hareketin serbest kılınması olduğunu anlıyoruz. Bu yola girişimiz, dilin özü-

nün birlik verici birliği üzerine yapılan vurgunun, metafiziğin bütünselleştirme eğilimini yansıtır görünmesindendir. Şimdi Söyleme/Gösterme olarak dil ile insan arasındaki "bağlayan bağ" olarak işgören, yönetici bir tümel tasarımın dolayımından çıktığımızda; olagelen olay olarak, "bağı çözen bağ" olarak vuku bulan içgörüye yöneliriz. Bu sayede insan, artık dili bağlamaya, onu bir tümel aracılığıyla birliğe getirmeye çalışmaz; fakat bizzat kendisi olagelmeye bağlanır, böylece de *dile ait olan olarak* kendi olmaklığına gelir. Bu şekilde dilin özünün olagelmesine salındığımızda; dilin özü, kendisini, özün (Varlığın) dili olarak deneyimlenmesi gereken bir şey olarak bildirir.

"Bağı çözen bağ", dili kendi içersine salıp serbest bırakır. Heidegger'e göre, bu şekilde kendi açık uzayına serbest bırakılan dil yalnızca kendisi ile ilişkili olabilir. Burada Novalis'in sözlerini yeniden hatırlarız: "Dilin kendine özgü özelliğini -dilin yalnızca kendisi ile ilişkili olduğunu- kimse bilmez." Ama yine de dil, yalnızca kendisi üzerinde ısrar etmez. Evet, dil bir monolog'tur; fakat dilin özünün monolog karakteri, yapısını, Söylemenin açık kılma tasarısında bulur: "Söyleme olarak dilin özü, olagelen göstermedir; o, gösterilen şeyi kendi görünüşü içersine serbest bırakmak için kendisini göz ardı eder."[67] Dilin bu kendini göz ardı etmesi, kendini geri çekmesi, insan için bir açıklık açma yoludur. Böylece *dil yolunda* hem insan hem de Varlık, birbirine ait olma olarak kendi açık kılınmalarına kavuşur.

"Dil Varlığın dilidir." Kendisi olmaklığına, burada'lığına kavuşmak için Varlık, dile gelir, kendisini dile açar. Varlık dilin her tarafında konuşur, dile söyleme imkânını verir ve bu imkânı muhafaza eder. Fakat Varlık dilde nasıl konuşur? Dilin özünün konuştuğu şekilde; açıklığa getirirken gizleyen bir serbest bırakma olarak konuşur. Bu yüzden Varlığın dili olarak dilin özünde daima bir kendini gizleme, kendini geri çekme vardır. Dilin özü, ancak sesli sözcükte gizlenmiş olarak açığa çıkar. Gizlenmişlik sorununa yol açan, Varlığın açıklığının varolan üzerinden geçmesidir. Varlık, açık kıldığı varolanların içine kendisini geri çeker; varolana Varlığını veren *sözcüğün* içersine kendisini geri çeker. Bu yüzden her sözcükte, bu sözcüğe sız-

mış olan bir hiçlik bulunur ve Varlık tüketilemez zenginliği ile bunun gerisine çekilir. Bu gizlenmişlik, söylenmeyenin alanını oluşturur. Fakat söylenmeyen hiçlik değildir; o, söylenmiş olanın gizli zenginliğidir. Söylenmeyen, sözcükler içerisinde konuşan ve bizim kendisini işittiğimiz sessiz sestir ve söylenmiş olanı oluşturan da odur.[68]

Dilin gizli kaynağı, o halde, Varlığın hakikatidir: Varlığın açıklığıdır; Varlığın gizlilikten açığa çıkmasıdır, *alétheia*'dır. Varlığın açıklığı dil olarak görünüşe çıksa da, bu, Varlığın hakikati bir çırpıda dil haline gelir demek değildir. Varlığın dildeki açıklığı, sürekli bir mevcudiyet olarak anlaşılmamalıdır. Dilin açık kıldığı açıklık, içerisinde varolanların süregeldiği "perdesi daima açık, sabit bir sahne" değildir; fakat yeniden ortaya çıkmak için art alana kaçıp kaybolan değişken bir sahnedir.[69] Olagelme tarafından belirlenen Söylemenin özü, açıklık ve gizlenmişlik arasındaki bu gidip gelmede bulunur. Dilin özünün, özün dili olarak konuşma tarzıdır bu. Dilin özünün bu kendini geri çekmesi, kendini gizlemesi, bu gizlenmişlik, her açık kılmanın daimi kökenini sağlar. Heidegger, bunu "*lethe*" diye adlandırır. Söylemenin sessiz dili, *lethe*'den çıkıp gelir ve o açık kılınmışlık içine girdiğinde, sesli sözcükler içerisinde söylendiğinde bile, gizlilik tarafından nüfuz edilmiş olarak kalır. *Lethe*, söylemede açık hale gelen her şeyi bir arada tutar, bağıntılar; böylece söylenmemiş olan, söylemeye katılan bir belirleyici olarak durur. *Lethe, alétheia*'nın yüreği olarak *alétheia*'ya aittir ve düşüncenin ileri atılımını mümkün kılan şeydir. Dilin özü, *lethe*'den çıkan ve bütün Söylemeye nüfuz eden *alétheia*'da bulunur.

Dilin özü için bir ad bulunmayışıyla, bütün diller sessizliğe sızıp karışmış hale gelir. Bu durumda her dil, Varlığın sessiz sesinin çağrısına bir karşılık verme olarak vücut bulur ve bu karşılık vermede, kendine özgü özelliğini edinir. Böylece, Varlığın yazgısının verildiği, belli bir kültürel dönemin dili haline gelir. Heidegger, sessiz söylemenin sesli sözcüğe gelmesini sağlayan yol-yapma'yı, Varlığın yazgısına bağlamakla hem dilin tarihselliğini hem de tarihin dilselliğini vurgular: "Her insan dili Söylemede olagelir. Böyle olmakla her dil, olagelmeye yakınlığı ölçüsünde çeşitliliğe izin verse de, sözcüğün tam anlamında halis

dildir. Her halis dil, Söylemenin yol-yapma hareketi tarafından insana tahsis edildiği, mukadder kılındığı (gönderildiği) için yazgıya bağlıdır (geschicklich)."[70]

Yazgı kendinden ötürü tarihseldir. Tarih sürecini oluşturan şey, hakikati içerisinde Varlığın yazgısıdır. Dilin yazgısı Varlıktan gelir ve Varlığın yazgısı da dilde yazılır. Bu tarihsellik çerçevesinde insan dilinin olagelmenin doğasında bulunan kökeni, dilin kendine özgü karakterini oluşturan şeydir. Dilin kendine özgü özelliği, yazgıya bağlı belirleniminin ayrıcalığını buradan edinir. Yazgısı bulunmayan hiçbir dil yoktur, bu demektir ki, "kendi başına elde mevcut bir insan özünün dili olabilecek hiçbir doğal dil yoktur."[71] Her dil tarihseldir, belli bir kültürel döneme ilişkin olmak ve bu kültürel dönemin sınırları içinde olmak anlamında. Bu açıdan bakıldığında, dilin açtığı açıklık, varolanın, kendisini ulaşılmış olan açıklığa göre gösterebilmesi için her defasında birtakım belirlenimli özelliklerin öne geldiği bir ortam olarak anlaşılır. Bu yüzden açıklık da değişmeye tabidir. Klasik Grek düşüncesinin açıklığı (yani Grek dünyasının açıklığı), Ortaçağ dünya görüşünün açıklığından farklıdır ve modern açıklık da yine her ikisinden farklıdır.[72]

Dilin açtığı açıklık, nihai olarak, tikel ayrımları içerisinde ve tikel çevreni ile sınırlı, insanın tarihsel dünyasıdır. İnsan, dilinin bu dünyası içerisinde ve buradan kalkarak anlamı sorma ve temellendirme imkânlarını türetir ve o kendisinin ne olduğuna da ancak dili içerisinde tanıklık edebilir. Bu durumda insan, hep, içerisinde ikamet ettiği belli bir dile, belli bir kültürün kendisi ile konuştuğu dile ve bu dilin anlam çevrenine bağlanmış olarak kalır. Demek ki, insan, Varlığın hakikatine dilinin ona açtığı açıklıkta ulaşır. Herhangi bir varolanın anlamı, ilkin, insanın kendi dili içerisinde kavradığı şekliyle onun Varlığıdır. Varlığın bu şekilde açık kılınmasıyla, o dilde ikamet eden insana, şeylere ilişkin belli bir *anlama* verilmiş olur. Bu anlama tarzını kuşanmakla insan, şeyleri dilinin ona gösterdiği şekilde görür. Bu durum, insan varoluşu açısından bir kapanışı mı belirtiyor? İnsan daima belirlenimli bir dile bağlanmış olmakla, onun varoluşu bundan dolayı sınırlanmış, kısıtlanmış mı oluyor? Daima bir "sonradan söyleme" olan insan konuşması, hep

Varlığın belli bir yorumundan kalkarak ve bu yoruma bağlı kalarak mı konuşuyor? Bu, bir ölçüde böyle olsa da, dilin olagelmesi, Söylemeyi söze ileten yolu açık tutmakla, insan konuşmasına bu kısıtlamayı aşma imkânı sağlıyor. Gerçi dilin "kökensel olanı sözcüğün yumuşaklığı içinde evcilleştirme kapasitesi"[73] olagelmenin yol yapma hareketini kesintiye uğratabilir, hatta tıkayabilir ve böylece Varlığı unutulmaya salabilir. (İşte böyle bir durumda insan varoluşunun kapanışından sözedilebilir.) Ancak olagelme ile ilişkinin yeniden canlandırılması her zaman mümkündür. Çünkü insanın içersine "fırlatılmış" olduğu mevcut diller, sessizlik içinde konuşan kökensel dile doğru yönelmeye daima açık dururlar.

Öyleyse şunu söyleyebiliriz: İnsanın söylemesi, dilinin ona açtığı açıklıkta, dilinin ona koyduğu sınırlar içinde gerçekleşse de, onun varoluşu bu yüzden kısıtlanmış olmaz. Çünkü her tarihsel insan dili, kaynağını Varlığın sessiz sesinde bulduğu için, kendinde mutlak bir çevren oluşturamaz; "sessizlik" tarafından kendisine nüfuz edilmiş kaldığı için, daima tesis edilmemiş olana, olmaya, oluşa, olabilirliğe dönük kalır. İnsan sessizlikten gelen çağrıyı dinlediği ölçüde konuşur; böylece o, kendi dilinde olup bittiği şekliyle Varlığın yazgısına katılır. Kendisini kendi kültürünün kendi dilinde ona konuştuğu, görece bir anlam bütünlüğü içinde bulan insan varoluşu, "yükselip alçalan bir dalga gibi, kendisini ileri fırlatmaya, dili tarafından kendisine konulmuş olan sınırları aşmaya çalışır. Bunu yaparken varoluş, bizzat Varlığı amaçlar."[74]

"Dil Varlığın evidir": Burada insan ikamet eder. Bu evde ikamet etmek insanın özünde bulunan bir şeydir. Dilde ikamet etmekle insan, Varlığın hakikatine açık durur. İnsan Varlığın hakikatine aittir ve böyle olmakla, onu koruyup kollamak zorundadır. İnsanın kendi özüne uygun durması, içerisinde Varlığın yazgısının olup bittiği Söylemeyi dinlemekle ve kendisini ona bırakmakla olur. İnsan Varlığın açıklığı olmakla, Varlığın hizmetine konulur; kendisini, açık kılma yoluna sokan yazgıya katılmakla Varlığı gözetip kollayabilir, onu esirgeyebilir. Dil ile olan bu özsel ilişkimizi görmezden gelmek, dilin denetimi bizdeymiş gibi eylemek, özümüze karşı hareket etmektir ve bu da yıkıcı olmaktan öte bir sonuç vermez.

Charles Taylor, Heidegger yorumunda, Söyleme olarak dilin açık kılma tasarısının, açık kılmanın uygun biçimde yapılmasını dikte ettiğini ve dilin bu anlamda bir *telos*'u bulunduğunu söyler.[75] Açık kılmada, kendini bozulmaksızın açık kılma yönündeki bu *telos*, şeylerin belli bir biçimde görünüşe çıkmalarını sağlar. Ancak Heidegger, Batı düşünce geleneğinde açık kılmayı anlamamızı bozma yönünde bir eğilim bulunduğunu belirtir. Açık kılmanın açıklığını karartan bu eğilim, dili kullandığımız basit bir araç olarak görmemiz ve açık kılmayı da bizim gerçekleştirdiğimiz, bizim hedef ve amaçlarımızı yansıtan bir şey olarak anlamamızdır. Bu durumda her şeyi, "istemeyi istemenin hizmetindeki hazır kaynağa indirgeriz. Kendi ışığımızı empoze etme girişimi içinde, açık kılmanın kaynaklarını örteriz ve kendimizi bu kaynaklara kapatırız."[76] Bu eğilimin ulaştığı nokta, yüzyılımızda metalinguistik'te cisimleşmiş olan dile metafiziksel yaklaşımdır. "Metalinguistik, bütün dillerin gezegenler-arası bilişim aracı işlevi görmesi yönünde teknikleştirilmesinin metafiziğidir."[77] Oysa ki, insanın özü, dile verilmiş olma'dadır ve bu yüzden dilin özüne karşı olan şey, insanın özüne de karşıdır. İnsanın özü açık kılma olmanın yolundan çıkarsanır, dilin bir açıklık açtığı yola dikkat göstermekle çıkarsanır. İnsanın olduğu şey olması, temel bir öge olarak, açık kılmanın olagelmesinde oynadığı rolü içermek durumundadır. Varlığın hakikati, açıklığa gelme'dir; insan bu açıklığa gelme'ye dikkat yöneltmekle, insan olarak kendi yazgısına ulaşabilir.

Her halis konuşma, Varlığın sessiz sesine bir karşılık verme'dir ve Varlığı işitme ve söylemede olup biten kökensel dialogdan çıkıp gelir. Dilin kaynağı ile kurulan her yeni ilişki, insanın söylemesindeki yaratıcılığı ışıldatır ve bu türden her insan konuşması halis konuşmadır. Ancak bu, gündelik dilin çerçevesi içinde olup bitmez, fakat tam da bu çerçevenin kırıldığı yerde, dünyayı deneyimlememizi kısıtlayan önkaynakların aşıldığı yerde ortaya çıkar. İnsan Söylemeye olagetirildiğinde, açık kılma yoluna konulduğunda; sessiz söylemeyi dilinin sesine getirsin diye, insanın özü serbest bırakılır. Söylemenin bu özgürleştiren alanı içerisinde insan, gizlenmişliğin karanlığından bir şeyi çekip alır ve onu kendi dilinin anlaşılırlık çevreni

içine koyar ve böylece anlamı *authentik* bir şekilde aydınlatır. Her insan konuşmasındaki yaratıcı yön, onun dil ile olan bu ilişkisinde, Varlığı işitme ve söyleme ilişkisinde uç verir.

Dil varolanların açık kılınması olarak ortaya çıkar ve bu açık kılmayı kendinde muhafaza eder; dolayısıyla insan sözcüklerin kökensel anlamının ayırdına varmakla, bizzat Varlığı sorabilir. Çünkü dil, özünde, Varlığın sözcüklere gelmesidir. Varlık, varolanların adlandırıldığı sözcükler içerisinde ikamet eder; fakat daima kendisini geri çeken ve gizleyen bir tarzda. Bu yüzden dilin özü, özün (Varlığın) dili olarak kendisini sözcüğün gerisine çeker, kendisini sözcükte gizler. Gündelik konuşmada dil, sürekli kendisini geri çektiği için, insan burada öne geçebilir ve dilin efendisi imiş gibi davranabilir. Sözcüklerin gündelik kullanımının cazibesine kapılarak, dilin özünden kopup uzaklaşabilir. Gündelik kullanımda sözcükler, "uzlaşımsal göstergeler" olarak, gündelik yaşamanın basit araçlarına dönüşürler. Artık dil, kendisini ele geçirmemize izin vermez olur ve bizi hep apaçık, karara bağlanmış, belirgin kılınmış, ortaklaşa ve "ortalama" anlamlara sürükler; söylenmeyenle bağıntısını kaybetmiş, söylenmeyenin unutulmuş olduğu anlamlardır bunlar. Oysa ki, söylenmeyen Varlığın konuştuğu yerdedir, sessizliğin çağrısındadır. "Sessizlik henüz uygun sözcüklerin bulunmadığı yerdedir; şeyler tarafından, onları şeyler olarak açık kılma yönünde soruya tutulduğumuz yerdedir. Elbette bu, dilden önce olup bitmez, bu ancak dilin ortasında olup bitebilir. Fakat dilin içinde ve dilin amacından ötürü emsalsiz sözcükler bulmaya itiliriz ve bunları bu anlamda sessizlikten çekip çıkarırız. Bu sessizlik, dünyayı kendi ben'lerimizin ve amaçlarımızın ifadeleriyle doldurduğumuz boş konuşma (Gerede) ile karşıtlık içindedir. Bu emsalsiz sözcükler, güce sahip sözcüklerdir, yeniden ele geçiren sözcüklerdir. Bunlar, authentik düşünmeyi ve şiiri oluştururlar."[78]

Heidegger'e göre "dil ne sadece ifade alanıdır ne de sadece ifade aracıdır ve ne de bu ikisinin birliğidir."[79] Dil, özünde, düşünücü düşünme ve şiirdir. Varlığı authentik biçimde açık kılan, bu ikisidir. Sıradan görüş, şiir ve düşüncenin dili sırf ifade aracı olarak kullandığını düşünür. Oysa ki, düşünce ve şiir, kendilerini di-

lin yardımıyla ifade etmek için dili kullanmazlar yalnızca; fakat daha ziyade, düşünce ve şiir, dilin insanın ağzından konuştuğu kökensel, özsel ve dolayısıyla nihai sözdür. Düşünce ve şiir, gündelik konuşmadan farklı bir düzeydedir; gündelik dilin daha yüksek bir tarzı olmaları anlamında değil, fakat kullanılmamış ve tüketilmemiş anlamlara dönük olmaları bakımından. Heidegger şöyle söylüyor: "Dili konuşmak, dili kullanmaktan tamamen farklıdır. Sıradan konuşma yalnızca dili kullanır. Dil ile olan bu ilişki, tam da dilin sıradanlığını oluşturan şeydir. Fakat düşünce ve farklı bir tarzda şiir, terimleri kullanmaz fakat sözcükleri konuşur, bu yüzden bir düşünce yoluna koyulur koyulmaz, sözcüğün söylediği şeye özel bir dikkat göstermeye zorlanırız."[80]

Sözcüğün bir ad verdiği şeyin ne olduğunu sorarsak, sözcüğü basitçe bir terim olarak uygulamaktan çıkarız ve bir düşünce yoluna koyuluruz. "Terim" sözcüğü mantığa aittir, dolayısıyla sözcük olarak sözcüğe dikkat göstermek, bir bakıma, gramer ve mantıktan geri çekilme demektir. Anlamın karara bağlanamaz kaldığı, askıda kaldığı bir alana, söylenmeyenin alanına yönelmek demektir. Söylenmeyenin alanına girmek için, sözcüklerin gündelik anlamlarının ötesine nüfuz etmek; "yıpranmış dil"in sınırları dışına çıkmak gerekir. Bu da sözcüğü *işitmekle* olur. Bir sözcük sıklıkla ve kolaylıkla kullanıldığında, amacımıza ulaşmak için elde hazır bir araç haline geldiğinde onu işitemeyiz. Bu durumda dilin kaynağına ve insan olarak kendi özümüze açılan kapıları kapatmış oluruz. Heidegger, Hobbes'un sözlerini tersine çevirerek, sanki şunu söyler gibidir: Sözcükler gündelik varoluşun araçları; fakat düşünürlerin (ve şairlerin) parasıdır.[81] Düşünme ve şiir, bu yüzden *"özsel söyleme"* diye adlandırılır. Düşünme ve şiir, dilin kaynağına bir tür geçittir; söylenmeyene, her sözcükte içkin olan hiçliğin arkasında kendisini gizleyen şeye doğru bir sıçrama'dır, kaynak olarak Varlığa bir sıçrama'dır.

Düşünür ve şair arasındaki bağ, her ikisinin de Varlığa ortak bir yakınlık içinde ikamet etmeleridir. Dil, kaynağı bakımından, varolanlara ad vermekten oluşur; böylece adlandırma varolanların Varlığını açık kılar ve bu anlamda Varlığı görünüşe çıkarır. Varlığın görünüşe çıkması bir "armağan"dır ve böyle

olmakla o, insanın denetimi altında bulunan bir şeyden çıkmaz. O, özgür bir bağıştır. Bu bağış, şairin konuştuğu ve düşünürün yeniden ele geçirmeye çalıştığı sözcüklerdedir. Şair Varlığın sessiz sesinin çağrısına karşılık verirken, kendileri aracılığıyla Varlığı deneyimlediği şeylere (dünya, kutsal olan) ad verir. Düşünür ise, şu ya da bu şekilde sözcüklere gelmiş olan ve sözcükler içerisinde muhafaza edilen şeyi yeniden ele geçirmeye çalışır. Şair kökensel dilden sesli sözcüklere doğru bir yönelme içindeyken; düşünür sesli sözcüklerden kökensel dile yönelir. Düşünür sözcüklerin *authentik* anlamını yeniden ele geçirmekle, Varlığın ışıldamasını, aydınlanmasını sağlar. Varlığı, açıklığa kaçtığı yerde, dilde yakalar. Şairin esas ilgisi, Varlığı sözcükler içerisinde söylemektir. Düşünürün ilgisi ise, şiirsel söylemede bu şekilde açımlanmış olan şeye dikkat yöneltmek ve onu işitmektir. Fakat şair de, Varlığı söylemeden önce onu işitmek zorundadır ve düşünür de Varlığı işittikten sonra onu söylemek zorundadır.[82] Bu şekilde Varlık karşısındaki her iki duruş birbirine bağlanmış olur. Konuşma-işitme aracılığıyla Varlığın sessiz sesine kulak vermekle, sözcüklerin *authentik* konuşması gerçekleşir. Bu yüzden: "Her düşünücü düşünme şiirseldir ve her şiir bir düşünmedir. Her ikisi de, söylenmeyene kendisini vaadetmiş olan Söyleme temelinde, birbirlerine aittir, çünkü Söyleme bir şükran olarak düşüncedir."[83]

Dil, söylenmiş olanı kendinde tutma kapasitesine sahiptir, o "bağıntıların bağıntısı"dır ve böyle olmakla, henüz söylenecek olan söylenmeyeni hasıl eden de odur. Bu yüzden her halis konuşma, söylenmeyeni söylemek için, önceden söylenmiş olanı dinlemelidir. "Dilin konuşması, konuşulmuş olanda bizim için konuşur." Dilin konuşması içinde yaşamayı öğrenmeli, konuşulanda dilin konuşmasını aramalıyız. Söylenmeyen ile yakın ilişki içinde bulunan sözcükleri bulmak için yaratıcı şairlere ve düşünürlere kulak vermeliyiz. Sessizlikten çıkış, kökensel dilin çağrısına verilen karşılıktadır. İnsan, kendi dilinin somut söylemesini dinleyerek bu çağrıyı işitebilir. Böylelikle dilinin ona, aynı zamanda hem açık kıldığı hem de gizlediği Varlığın anlamını sorabilir ve insan olarak kendi yazgısına ulaşabilir.

İnsan deneyiminin imkânının koşulu, aynı zamanda insanın tarihsel dünyasının imkânının da koşuludur. Bu koşul, insan varoluşunun *özünde dilsel* olmasıdır. Dil bir iletişim aracı değildir yalnızca, insan varoluşuna insan olmanın imkânlarını açan "olagelen olay"dır. Her düşünce yolu, başlangıçtan beri, Varlık ile insanın özü arasındaki bu bağıntı içinde hareket eder.

Bu yüzden, insan varoluşunun dilselliği: Varlığın dili.

NOTLAR

1 Heidegger, Martin: *Being and Time*, Trs. Macquarrie ve Robinson, Harper-Row Publishers, New York, 1962, s. 262. *Sein Und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1927, s. 220.
2 Heidegger: *Being and Time*, s. 185; *Sein Und Zeit*, s. 145.
3 Richardson, William J.: *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1963, s. 69-70.
4 Heidegger: *Being and Time*, s. 203; *Sein und Zeit*, s. 161.
5 Heidegger: *Being and Time*, s. 203-4; *Sein und Zeit*, s. 161.
6 Heidegger: *Being and Time*, s. 204; *Sein und Zeit*, s. 161.
7 Heidegger: *Being and Time*, s. 199; *Sein und Zeit*, s. 157.
8 Heidegger: *Being and Time*, s. 204; *Sein und Zeit*, s. 161.
9 Heidegger: *Being and Time*, s. 206; *Sein und Zeit*, s. 163.
10 Heidegger: *Being and Time*, s. 211; *Sein und Zeit*, s. 168.
11 Heidegger: *Being and Time*, s. 213; *Sein und Zeit*, s. 169.
12 Heidegger: *Being and Time*, s. 212, *Sein und Zeit*, s. 168.
13 Heidegger: *Being and Time*, s. 214; *Sein und Zeit*, s. 170.
14 Heidegger: *Letter on Humanism, Basic Writings*, Ed. David Farrell Krell, Routledge, London, 1993, s. 265.
15 Emad, Parvis: *Thinking More deeply into the question of translation: essential translation and the unfolding of Language, Martin Heidegger. Critical Assessments*, Ed. Christopher Macann, Volume: III, Routledge, London and New York, 1992, s. 65-66.
16 Heidegger: *Language: Poetry, Language, Thought*, Trs. Albert Hofstadter, Harper-Row Publishers, New York, 1075, s. 189; Sprache: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959, s. 11.
17 Heidegger: *The Way to Language: On The Way to Language*, Trs. Peter D. Hertz, Harper, San Francisco, 1971, s. 112; *Der Weg Zur Sprache: Unterwegs Zur Sprache*, s. 241.
18 Heidegger: *Language*, s. 192; *Die Sprache*, s. 14.
19 Heidegger: *The Way to Language*, s. 115; *Der Weg Zur Sprache*, s. 245.
20 Bernasconi, Robert: *The Transformation of Language at Another Beginning*

in Martin Heidegger. Critical Assessments, Ed. Christopher Macann, Vol III, Routledge, London and New York, 1992, s. 175.

21 Heidegger: *The Way to Language*: *A.g.e.*, s. 121; *Der Weg Zur Sprache*, *A.g.e.*, s. 251.

22 Heidegger: *Language*: *A.g.e.*, s. 189-90; *Die Sprache*: *A.g.e.*, s.11.

23 Heidegger: *The Way to Language*, s. 119; *Der Weg Zur Sprache*, s. 250.

24 Heidegger: *The Nature of Language*: *On The Way to Language*, s. 70; *Das Wesen der Sprache*: *Unterwegs Zur Sprache*, s. 174.

25 Heidegger: ... *Poetically Man Dwells...*: *Poetry, Language, Thought*, s. 215-216.

26 Heidegger: *The Way to Language*, s. 123-4; *Der Weg Zur Sprache*, s. 254.

27 Heidegger: *The Way to Language*, s. 124; *Der Weg Zur Sprache*, s. 254-255.

28 Heidegger: *The Way to Language*, s. 123; *Der Weg Zur Sprache*, s. 254.

29 Heidegger: *The Nature of Language*, s. 76; *Das Wesen der Sprache*, s. 181.

30 Heidegger: *The Way to Language*, s. 122; *Der Weg Zur Sprache*, s. 253.

31 Heidegger: *The Way to Language*, s. 122-123; *Der Weg Zur Sprache*, s. 253.

32 Heidegger: *Language*, s. 201; *Die Sprache*, s. 23-24.

33 Heidegger: *Language*, s. 201; *Die Sprache*, s. 24

34 Heidegger: *Language*, s. 202; *Die Sprache*, s. 24.

35 Richardson, William J.: *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1963, s. 579.

36 Richardson: *A.g.e.*, s. 579.

37 Richardson: *A.g.e.*, s. 579-580.

38 Heidegger: *Language*, s. 207; *Die Sprache*, s. 30.

39 Ott, Heinrich: *Hermeneutic and Personal Structure of Language*: *On Heidegger and Language*, Ed. Joseph J. Kockelmans, Northwestern University Press; Evanston, L972, s. 183.

40 Ott, Heinrich: *A.g.e.*, s. 178-188.

41 Kockelmans: *Language, Meaning and Ek-Sistence*: *On Heidegger and Language*, s. 29.

42 Heidegger: *Language*, s. 207; *Die Sprache*, s. 30.

43 Bruns, Gerald H.: *Heidegger's Estrangements*, Yale University Press, New Haven and London, 1989, s. 95.

44 Richardson: *A.g.e.*, s. 580.

45 Heidegger: *Language*, s. 207; *Die Sprache*, s. 30.

46 Bruns: *A.g.e.*, s. 96.

47 Heidegger: *Identity and Difference*, Trs. Joan Stambaugh, Harper and Row, New York, Evanston and London, 1969, s. 31-32; Almanca metin: aynı yerde, s. 95

48 *A.g.e.*, s. 31; Alm.: s. 94-95.

49 *A.g.e.*, s. 37; Alm.: s. 102.

50 *A.g.e.*, s. 39; Alm.: s. 104.

51 *A.g.e.*, s. 39; Alm.: s. 102.

52 Heidegger: *The Way to Language*, s. 126; *Der Weg Zur Sprache*, s. 257.
53 *A.g.e.*, s. 127/258
54 *A.g.e.*, s. 127/258.
55 *A.g.e.*, s. 127/258.
56 *A.g.e.*, s. 127/258.
57 Heidegger: *The Nature of Language*, s. 63; *Das Wesen der Sprache*, s. 166.
58 *A.g.e.*, s. 86-87/192.
59 *A.g.e.*, s. 88/193.
60 *A.g.e.*, s. 88/193.
61 Heidegger: *Letter on Humanism, Basic Writtings*, Ed. David Farrell Krell, Routledge, London, 1993, s. 238.
62 Heidegger: *Language*, s. 208; *Die Sprache*, s. 30.
63 *A.g.e.*, s. 209/s. 32.
64 Heidegger: *The Way to Language*, s. 130; *Der Weg Zur Sprache*, s. 261.
65 *A.g.e.*, s. 130/261.
66 *A.g.e.*, s. 134/266.
67 *A.g.e.*, s. 131/262.
68 Richardson: *A.g.e.*, s. 609.
69 Kisiel, Theodore: *The Language of the Event: The Event of Language: Martin Heidegger. Critical Assessments*, Vol III, s. 157.
70 Heidegger: *The Way to Language*, s. 133; *Der Weg Zur Sprache*, s. 264.
71 *A.g.e.*, s. 133/264.
72 Biemel, Walter: *Poetry and Language in Heidegger: On Heidegger and Language*, s. 74.
73 Kisiel: *A.g.e.*, s. 159.
74 Kockelmans: *Language, Meaning and Ek-sistence: On Heidegger and Language*, s. 31.
75 Taylor, Charles: *Heidegger, Language and Ecology: Heidegger: A Critical Reader*, Ed.: Hupert L. Dreyfus-Harrison Hall, Basil Blackwell, Oxford, 1992, s. 262.
76 Taylor: *A.g.e.*, s. 263.
77 Heidegger: *The Nature of Language*, s. 58; *Das Wesen der Sprache*, s. 160.
78 Taylor: *A.g.e.*, s. 266.
79 Heidegger: *What is Called Thinking*, Trs.: J. Glenn Grey, Harper-Row, New York, 1968, s. 128.
80 Heidegger: *A.g.e.*, s. 128.
81 Bkz.: Richard Rorty, *Heidegger, Contingency and Pragmatism: Heidegger: A Critical Reader*, s. 214. Hobbes'un sözleri şöyledir: "Sözcükler bilge insanların araçlarıdır, fakat aptalların da harcadığı paradır." Thomas Hobbes: *Leviathan*, Penguin Books, 1983, s. 106.
82 Richardson: *A.g.e.*, s. 471.
83 Heidegger: *The Way to Language*, s. 136; *Der Weg Zur Sprache*, s. 267.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Dil Oyunları: Ludwig Wittgenstein

Wittgenstein'ın *Felsefe İncelemeleri* (1953) ile karakterize olan *sonraki* döneminde, dili düşünüş biçimi köklü bir değişikliğe uğrar. Dile bu yeni bakış tarzı, *önceki* düşünme biçiminin çok yönlü bir eleştirisinden çıkar ve bu eleştiriyle de yine ona *bağlanır*. Bu bakımdan Wittgenstein'ın yeni dil düşüncesi, kendisinin de Önsöz'de belirttiği gibi, önceki düşünme biçiminin arka planıyla karşıtlığı içerisinde doğru bir ışık altında görülebilir. Bu yönde ilk elde söylenebilecek olan, dilin, farklı söylem biçimlerinin kendisine indirgenebileceği, sağın, kuşatıcı bir mantıksal özü bulunduğu anlayışının, yerini, farklı söylem biçimlerinin bir autonomi'sinin bulunduğu ve bunların ancak kendi *sınırları* içinde anlaşılabilir olduğu düşüncesine bırakmış olmasıdır. *Tractatus*'da dil, gündelik konuşmanın rastlantısal yüzeyinin ardında gizlenmiş katı bir mantıksal öz; nüfuz edici bir çözümleme ile aydınlatılabilecek tümel bir biçim olarak tasarlanıyordu. *İncelemeler*'de dil, edimsel ve gözlemsel olarak olduğu şekliyle, insan amaçlarının basitçe sınırlandırılabilir olmayan geniş alanına ait, canlı, dizgesiz, çok biçimli işleyen bir uzlaşımlar dizisi olarak görülmektedir.[1]

Wittgenstein şunu görmüştü ki, edimsel dil, çeşitli kullanımlarını kendisi altına sokabileceğimiz bir öze sığmayacak ölçüde karmaşıktır. Onda, felsefece varsaydığımız saf ve apaçık yapıyı bulamayız. Dilde ideal bir biçimi algılamak yerine, onda *gerçekten varolan* şeyi görmek durumundayız. Böylece Wittgenstein, bakışını, farklılıkların kendisinde eritildiği felsefi bir birlik ilkesinden, büyük çeşitlilik gösteren *farklılıkların* kendisine çevirir. "Sözcük ve cümle çeşitlerinin çokluğunu" görmemizi ister.

Wittgenstein'ın düşünme biçimindeki bu değişiklikte, tek biçimli bir meta-yapının çözülüme uğratılışını; düşüncenin, merkezlilikten merkezsizliğe kayışını görüyoruz. Postmodern uçvermelere çok müsait bu girişim, Wittgenstein'ın yeni felsefi üslubu ile de örtüşmektedir. Düşüncelerini bir bütün halinde kaynaştırma yolundaki çeşitli başarısız girişimden sonra, Wittgenstein, bunu asla başaramayacağını anladığını belirtir. Besbelli ki, bu düşünceler, düşünme biçiminin doğası gereği, bir konudan diğerine atlayan kısa paragraflardan, birliği olmayan ama çeşitli yönlerde kesişen felsefi *notlar*'dan başka bir şekilde dile getirilemezler. "Bu kitap aslında yalnızca bir albümdür." Bu *albüm*'de çözümlemenin yerini *betimleme* alır ve gizli özü ele geçirme çabası da yerini, hiçbir şeyin gizli olmadığı anlayışına bırakır. *İncelemeler*'de sanki dil ve onunla birlikte felsefe, elele vererek, kendilerini demistifiye etmektedirler.

Felsefe İncelemeleri, her ne kadar *Tractatus*'un dil teorisinin eleştirel bir olumsuzlanmasını içeriyorsa da; temelde her iki dönemi birbirine bağlayan tematik bir bağ vardır. Feyerabend, *İncelemeler*'in esas olarak *Tractatus*'un temel düşüncelerinin çeşitli somut sorunlara uygulanmasını içerdiğini belirtir. Biricik fark, *Tractatus*'un teorik arkaplanını oluşturan doğa bilimlerinin dili yerine, burada dil oyunları'nın kullanılmasıdır. Her iki dönemde Wittgenstein'ın irdelediği soru, bir cümlenin nasıl anlamlı olduğudur: bir cümle nasıl bir şey söyleyebilir? Anlamın nasıl mümkün olduğunun araştırılmasında şu ilke yönlendirici olur: Bir cümle anlamlı (veya bir önerme doğru) ise, bu cümlenin (veya önermenin), kendisi sayesinde anlamlı (veya doğru) olduğu *bir şey* olmalıdır. Sonraki Wittgenstein'ı önceki döneminden ayırt eden paradigma farklılığı, işte tam da bu "bir şey"in neliğine ilişkin olarak yapılan açıklamalarda bulunmaktadır. Şimdiden söylenirse; anlamın kendisinde arandığı şey, *Tractatus*'ta gerçeklik; *İncelemeler*'de ise yaşama biçimleri içerisindeki insan etkinliği'dir. Bu farklılık, genelde, *transcendental* bir semantik'ten, *doğalcı* bir semantiğe geçiş anlamına gelmektedir.

Şimdi, kökensel soru, "bir sözcüğün anlamı nedir" sorusudur -*Blue Book*'un ilk cümlesidir bu-. Bu sorunun biçimi, insanı "anlam" diye adlandırılan bir nesneyi arama yönünde kışkırtır.

Bunun yanı sıra, sözcüklerin, öne çıkan tek bir anlamlı olma biçimi olduğunu telkin eder. Bu soruya, bu yönlenme içinde verilecek cevap bizi Augustinus'çu dil modeline, özcülüğe ve *Tractatus*'un konumuna yerleştirir: Dildeki tek tek sözcükler, nesneleri adlandırırlar; cümleler de bu tür adların birleşimleridir. "Her sözcüğün bir anlamı vardır ve bu anlam, sözcükle bağlılaşım (correlated) içindedir. Anlam sözcüğün temsil ettiği nesnedir."[2] Bu varsayım, sözcüklerin esas görevinin betimleme/resmetme olduğu görüşüne götürür. Bu durumda anlam, bir dilin kullanılıp kullanılmamasından ve hangi dilin kullanıldığından bağımsız olarak varolan bir şeydir. Filozof sözcüğün neyi temsil ettiğini ortaya çıkarmalı ve anlamı belirli kılmalıdır. Bu demektir ki filozof, sözcük tarafından belirtilen nesnenin özünü bulgulamalıdır. Sözcüğün özünün bilgisinden, sözcüğün bütün kullanımının bilgisi çıkar. Wittgenstein, "indirgeyici" olduğunu düşündüğü bu anlam açıklamasına, ilk olarak şu itirazı yöneltir: Açıklama, yalnızca *adlar* üzerinde yoğunlaşmakta ve adlardan farklı biçimde kullanılan sözcük türlerini göz ardı etmektedir. Şüphesiz, şeyleri temsil etmek, bazı sözcüklerin anlamının bir özelliğidir, fakat bu sözcükler bir bütün olarak dilin ancak küçük bir parçasını oluştururlar. Dilin edimsel işleyişine baktığımızda, sayısız söylem çeşitliliği ile karşılaşırız. Genelde, farklı sözcük türlerini aynı (benzer) sayma eğilimindeyizdir. Kaldı ki, biçimsel benzerlik (gramatik), işlevsel ayrımı örtebilir. Basılı sayfa üzerindeki birörnek görünüşlerinden, sözcüklerin işlev farklılığı asla tahmin edilemez. Oysa sembol, sözcük, cümle dediğimiz şeyler farklı işlevlere sahiptirler ve çok çeşitli kullanımları vardır. Bu bakımdan, sözcüklerin anlamını kavramak için, onların temsil ettiği nesneyi aramayı bir yana bırakıp; sözcüklerin işlev farklılıklarını göz önünde bulundurmalıyız. Sözcüklerin ve cümlelerin tek bir ortak işlevi olduğunu varsaymak, idealin gerçeklikte varolması gerektiğini talep etmektir. Dilin işlevleri o kadar çeşitlidir ki, bunların hepsinde ortak olan tek bir özellik bulunduğuna; *dili dil yapan bir şey* olduğuna inanmak için haklı hiçbir neden yoktur. "Dilin hep tek çeşit işlevi olduğu, hep aynı amacı, düşünceleri aktarma amacını güttüğü fikrinden kökten kopmak gerekir." (P. I. pr. 304, s. 102). Dilin tek

bir biçimini seçip, bunu biricik sayarak dünyaya yansıtmakla *Tractatus* da, böyle imkânsız bir idealin peşinden koşmuştur. Belli bir dil biçiminin özel olarak ayrıcalıklı, biricik ve temel bir anlamda "anlamlı" olduğu düşüncesi, teorinin gerektirdiği bir şeydir. Oysa şimdi Wittgenstein, dilin edimsel biçiminin bizim felsefi öngereklerimize uymadığını ilan etmektedir. "Edimsel dili ne kadar yakından incelersek, onunla bizim taleplerimiz arasındaki çelişki o kadar keskinleşir." (P. I. pr. 107, s. 46). Felsefi birlik idealinin (tüm söylemin temelinde yatan *biricik* bir mantıksal yapı), edimsel dilde nasıl gerçekleştirileceğini anlamıyoruz bile. Dilde, kavranamayacak kadar güzel bir tasarıyı algılamaya çalışmak yerine, gerçekten varolan şeyi görmemiz gerekir. Wittgenstein ilk döneminde aynılık ve birlik aradığı yerde, şimdi farklılık ve çoğulluk arayışı içindedir.

Dilin doğasını anlamada, sözcüklerin birörnek görünüşünün ardındaki işlev farklılıklarını görmek gerekir. Wittgenstein'ın örneğine başvuracak olursak; "beş" sözcüğü "elma" sözcüğü ad olmak bakımından birörnek oldukları halde, işlev bakımından farklılığa sahiptirler. Nitekim "beş"in ne anlama geldiğini bilmek için insanın sayı sayabilir olması gerekir; oysa "elma" sözcüğünün anlamını bilmek için böyle bir gereklilik söz konusu değildir. Wittgenstein dildeki sözcük tiplerinin işlev farklılığını göstermek yönünde, dili bir alet kutusuna benzetir. Bir alet kutusundaki aletleri düşünelim; çekiç, kerpeten, testere, tornavida, gönye, tutkal. Sözcüklerin işlevleri, işte bu nesnelerin işlevleri kadar farklıdır (P. I. pr. 11, s. 6).

Wittgenstein'ın, sözcük-nesne bağlılaşımı üzerine kurulmuş anlam modelinde soru konusu yaptığı bir başka nokta, anlam bağıntısı ile ilişkilidir. Söz konusu dil betimi, bir adın anlamını, bu adın gösterme ile tanım (ostensive definition) aracılığıyla kendisine bağıntılandığı nesnede bulmaktadır. Yani, burada, iki birim arasında, sözcük ile bir başka şey arasında kurulmuş olan *biricik* bağıntı bulunduğu ve anlamın özünün de bu biricik bağıntının görülmesiyle kavranacağı şeklinde bir anlayış vardır. Gösterme ile tanım modelinin -nesneyi gösterme edimiyle aynı anda seslendirilen bir sözcüğe anlam verilişini açıklama yolu- dil bilincimizde gerçekten çok yer etmiş olduğu

söylenmelidir. Anlam için töz adlarının model alınması eğilimi de, gösterme ile tanımın bu adlara uygulanabilir olmasından kaynaklanıyor olsa gerek. Ancak burada kurulan anlam bağıntısı, göründüğü kadar yalın mıdır acaba?

Wittgenstein *Blue Book*'ta, bir sözcüğün anlamı, anlam açıklamasının açıkladığı şeydir, düşüncesini öne çıkarır. Buna göre, bir sözcüğün anlamının açıklanması, sözel tanım ve gösterme ile tanım aracılığıyla yapılır. Sözel tanım, bizi, sözcüklerden başka sözcüklere götürür ve bir anlamda, herhangi bir ilerleme sağlamaz. Buna karşılık, gösterme ile tanımda, anlamı öğrenmede gerçek bir adım atmış gibi görünürüz. Burada anlamı öğrenmenin özsel bölümü, nesne ile karşılaşma olarak ortaya çıkar. Sözcüğün anlamını öğrenmemiz için, öğrenilecek sözcüğün anlamı olan nesne ile tanışık hale gelebileceğimiz bir konumda bulunmamız gerekir. Böyle bir tanışıklık sağlandı mı, öğrenen, dikkatini uygun nesne üzerinde sabit kılar ve sözcüğü bu nesne ile bağıntılar, böylece de sözcüğün anlamını bilir.[3] Bir defa sözcüğün neyi temsil ettiğini bilirseniz, onu anlarsınız ve onun tüm kullanımını bilirsiniz (P. I. pr. 264, s. 93).

Bu açıklamanın dayandığı ön varsayımlardan birisi, adlarla adlandırılan şey arasında *tek biçimli* bir bağıntı bulunduğudur. Oysa edimsel dil kullanımı, adlarla adlandırdıkları şey arasında mümkün pek çok farklı bağıntı olduğunu bize göstermektedir. Yani tek bir temsil etme ya da imleme bağıntısı yoktur; dolayısıyla adların özünü açıklamak için adlandırma bağıntısını kullanmanın imkânı ortadan kalkmaktadır. Tek bir temsil etme bağıntısı olmadıkça, ne *birlikli* tek bir ad kavramı ne de böyle bir "adın anlamı" kavramı olabilir. Adların anlamlarını belirlemek için, sözcüklerle şeyler arasındaki bağıntıların betimlemesini yapmak değil; adların doğru kullanımının kurallarını açık kılmak gerekir. Adın bütün kullanımını gizemli bir bağıntı ögesi içine sıkıştırmak yerine, adlar diye adlandırdığımız seslerin ve yazı-şekillerin dil içindeki çeşitli rollerine bakışımızı çevirmeliyiz.

Gönderimsel bağıntı konumundan, dilin iç işleyişine bu dönüş, Wittgenstein'ın adlandırma bağıntısında varolduğunu düşündüğü bir başka yanıltının gösterilmesiyle, daha belirgin

bir duruma gelir. Bu yanıltı, bir adın taşıyıcısı (Träger) ile adın anlamının birbirine karıştırılmasıdır. Bir sözcüğün temsil ettiği nesnenin tanınması, sözcüğün anlamının bilgisi ile aynı şey değildir. Sözcüğe karşılık gelen şey, sözcüğün anlamı değil, sözcüğün taşıyıcısıdır. Gösterme ile tanımda (ve *Tractatus*'ta) bir adın taşıyıcısı ile adın anlamı birbirine karıştırılmıştır. "Bay N. N. öldüğünde, bu adın taşıyıcısının öldüğünü söyleriz, bu adın anlamının değil." (P. I. pr. 40, s. 20). Bu durum yalnızca özel adlar için değil, cins adları için de geçerlidir. Taşıyıcısının varlığı ortadan kalkmış olsa bile; bir adın anlamı olabilir. Wittgenstein'a göre, bir adın anlamı, adın taşıyıcısına uygulanan ve onun kimliğini belirlememizi sağlayan çeşitli betimlemelerle verilir. Bu demektir ki, gösterme ile tanım, her durumda farklı şekilde yorumlanabilir (P. I. pr. 28, s. 14). "İki" sayısının gösterme ile tanımı, iki fındığa işaret edilerek, "bu ikidir" demekle yapılabilir. Fakat şimdi "iki", bu fındık grubuna verilen ad mı olacaktır? Tanım, "bu sayıya iki denir" şeklinde yapılırsa; bu defa da gösterme ile tanımın anlaşılabilmesi için "sayı" sözcüğünün daha önce açıklanmış olması gerekir.

Bu örneklerin gösterdiği şey şudur: Taşıyıcı ve anlam farklı şeyler olmakla birlikte, kimi zaman adın anlamı, bu adın taşıyıcısı işaret edilmek suretiyle açıklanabilir. Ancak böyle bir açıklamanın amacına ulaşması için, öğrenenin yalnızca taşıyıcıyı tanımış olması yetmez; o aynı zamanda sözcüğün dil içindeki rolünü de kavramalıdır. Gösterme ile tanım, diğer tanımlar gibi, bir sözcüğün doğru kullanımı için bir kural verir. Fakat bu kural, dil içerisinde sözcüğün oynadığı rolü belirleyen diğer kurallar bilinmedikçe anlaşılamaz. "Gösterme ile tanım, sözcüğün anlamını, sözcüğün dil içindeki rolü belli olduğunda açıklar." (P. I. pr. 30, s. 14).

Wittgenstein'ın amacı Strawson'un belirttiği gibi, bizi, adlandırmanın, anlamın çifte bağıntısıyla büyülenmişliğimizden çekip almak ve dili, diğerleri gibi ve diğerleriyle karşılıklı ilişki içinde bir insan etkinliği olarak görmemizi sağlamak ve bu etkinlikte sözcüklerin ve cümlelerin oynadığı farklı rollere dikkat yöneltmemizi sağlamaktır. Wittgenstein sanki şunu söylüyor gibidir: Felsefede sözcüğün anlamını ararsınız. Mitik ve biricik

biçimde bağıntılı terimi aramayın, fakat kullanıma bakın; çünkü anlam budur.[4] "Bırakın sözcüklerin kullanımı, size anlamlarını öğretsin." (P. I. s. 220).

Sözcüğün anlamını, temsil ettiği nesneye ve cümlenin anlamını da gerçekliğin bir resmi (betimi) olmasına bağlayan *Tractatus*'çu semantik, doğa bilimlerinin önermelerini model almakla; anlamı, doğruluk kavramının talepleri doğrultusunda görmek istiyordu. Bir önerme ancak doğruluk ilintisi taşıyorsa yani ima yoluyla olsa da doğru veya yanlış olmayı taşıyorsa anlamlıdır ["Önerme anlamını gösterir. Önerme doğru olduğunda şeylerin nasıl durduğunu gösterir." *Tractatus*: 4.022[5]]. Böylece her önermenin tek bir *nihai çözümlemesi* olduğu ve her önermenin eksiksiz *belirlenimli* bir anlamı bulunduğu düşüncesi öne çıkıyordu ('doğru anlam'). Anlamın belirlenimliliği talebi ise, yalın göstergelerin (teknik anlamda 'adlar') mümkün olması gerekliliğinin gerisinde duran koşulkoyucu idi. Şimdi, *gerçek anlamda* adlar, ancak mutlak olarak yalın nesnelerin adlarıdır. Bu durumda, belirlenimli anlam'ın imkânı, "dünyanın tözü" olarak adlandırılan yalın nesnelerin varlığına bağlanacaktır: "Dünyanın hiçbir tözü yoksa, bu durumda, bir önermenin anlamı olup olmadığı, bir başka önermenin doğru olup olmadığına bağlı olurdu. Bu durumda dünyanın (doğru ya da yanlış) herhangi bir betimini kuramazdık." (*Tractatus*, 2.0211-2.0212). Eğer yalın nesneler yoksa, dünyanın bir tözü, "Dünyanın değişmez bir biçimi" yoksa; bu durumda anlam belirlenimli olmazdı ve kendimize dünyanın betimlerini yapamazdık, betimleme imkânsız olurdu.

Felsefe İncelemeleri'nde, Wittgenstein, bu tür ön dayanakların varolabileceğini, daha doğrusu, varolması *gerektiğini* tasarlamanın felsefece bir hata olduğu kanısına varır. Betimlenebilir olan'ın temelinde bulunan ya da sınırında duran ve betimlenebilirliğin imkânının koşulu sayılan fakat kendisi betimlenemez olan bir şeyi keşfetme umudundan vazgeçer. Kaldı ki, bir önermenin mutlak biçimde "belirlenimli anlamı" düşüncesi, bütün insan etkinliklerinden yalıtılmış mutlak kesinlik kavramı kadar mitik bir şeydir. Aynı şekilde, dilin bütünü kendisine dayandığı için göreli olmayıp mutlak olmak zorunda olan bir "yalınlık" kavramı da, böyle felsefi bir üst-kavramdır. Burada bir yalınlık

imgesine sahibiz fakat onu nasıl uygulayacağımızı bilmiyoruz; "mutlak yalın"ın bir örneğinin ne olabileceğini bilmiyoruz. Şimdi Wittgenstein, böyle bir kavramın geçerliliğini varsayan *Tractatus*'çu konumu terkeder. Hiçbir şey kendinde mutlak olarak yalın değildir. Belli bir bağlamda, yani amaçlarımıza, bakış açılarımıza, tasarımlama tarzlarımıza göre, yalın diye adlandırdığımız bir şey, farklı bağlamlarda pekâla bileşik diye adlandırılabilir. Bir şeyin yalın mı, yoksa bileşik mi olduğu, o şeyin ele alındığı bağlama göre değişir; yalın ve bileşik olma, şeyin kendisinde içkin mutlak nitelikler değildir. Öyle ki bir şeyi mümkün bütün bağlamlarından yalıtmaya kalkışacak olursak; bu durumda o şeyin yalın mı yoksa bileşik mi olduğu sorusu kalmaz.[6]

Böylece *gerçek* adların anlamları olan, gerçekliğin yok edilemez *yalın ögeleri* düşüncesinden geri çekilen Wittgenstein, bir cümlenin anlamı olup olmadığının, bir başka cümlenin doğru olup olmadığına bağlı olduğu görüşüne, bu *doğalcı* zemine inmiş olur. Şüphesiz, burada söz konusu olan *cümle*, artık, bileşenleri yalın adlar olan ve anlamını, gerçekliğin bir resmi (betimi) olmakla edinen bir cümle değildir; bileşenleri olan göstergeleri ve sesleri kullanan insanların toplumsal pratiklerine ilişkin bir cümledir. Şimdi artık, sözcüğün ve cümlenin anlamı, onun kullanımında, dili kullananlar arasındaki kamusal bildirişim edimlerinde aranmaktadır. Bir kimsenin bir sözcüğün anlamını öğrenmiş olduğunu veya onu anladığını söylemek, bu kişinin o sözcüğü nasıl kullanacağını öğrendiğini, sözcüğün dil içindeki rolünü anladığını söylemektir. Bu da, o kişinin kurulmuş belli bir toplumsal uzlaşımın bir tarafı haline gelmiş olduğu anlamına gelir. Böylece anlamlar, dünya hakkındaki hakikatler olmaktan çıkar. Çünkü anlam, artık, bir hakikati bilmek değil; fakat bir *etkinliğe* bağlanma (angaje olma) sorunudur. Bu etkinlik de, Wittgenstein'ın "dil oyunu" (sprachspiel) diye adlandırdığı şeyde ifadesini bulur: "Dil ve dilin içinde örüldüğü etkinliklerden oluşan bütünü 'dil oyunu' diye adlandırıyorum." (P. I. pr. 7, s. 5). Bu noktada Wittgenstein'ın yeni dil anlayışının şekillenmeye başladığını görüyoruz. Buna göre, bir ad, ad olarak ancak dilsel ve dil-dışı etkinlikler dizgesi bağlamında işlev görür ve dolayı-

sıyla bir adın anlamı da ancak bir dil-oyunu içindeki kullanımında bulunabilir. *Gözde* terim, dil kavramına ışık tutmak için bir karşılaştırma nesnesi olarak benimsenen "oyun" teriminin dile içkin kılınmasıyla elde edilen "dil-oyunu" terimidir. Besbelli ki, Wittgenstein, oyunlar arasındaki çeşitliliğin kavranışında, dil biçimlerinin farklılığına ilişkin yeni içgörülerini ifade edebileceği en elverişli tutamakları yakalamıştır.

Wittgenstein'ın "oyun" kavramına (benzeşimine) başvurması, ilk elde, dile ilişkin *özcü* anlayışa bir alternativ getirme amacı taşımaktadır. *Tractatus*'ta önermenin (ve dilin) *tümel biçimi*'nin araştırılması, böyle bir özcü anlayışın ifadesidir. Anlamca tam kesinlik talebi, bizi, dilin, önermenin, düşüncenin, dünyanın özüne ilişkin sorular sormaya zorlar. Bu tür sorular sorma dürtüsü, "özün bizden gizlenmiş olduğu" düşüncesinden ileri gelir. *Bütün* önermelerin, şey-durumlarının betimleri olan öge-önermelerin doğruluk-fonksiyonları olduğu ve nihai olarak öge-önermelere çözümlenebilir olması gerektiği (*Tractatus*), bu gizli özün ele geçirilebileceği düşüncesine dayanır: Önermelerin özü, bütün betimlerin özüdür ve "önermenin tümel biçimi" ile aynı şeydir. Dilin özünü aramak, bir bakıma, bütün cümlelerde ortak olan tek bir işlev bulma şeklindeki olanaksız ideal'in peşinde koşmaktır. Oysa: Dilin işlevleri öylesine çeşitlidir ki, bütün bunlarda ortak bir özellik -dili dil yapan bir şey- bulunduğuna inanmak için hiçbir haklı neden yoktur. Verilmiş bir genel terimin uygulandığı çeşitli bireyleri (tekleri) inceleyecek olursak; bu bireylerin hepsinin ortaklaşa sahip oldukları hiçbir şey bulunmadığını görürüz. Apaçık ortadadır ki, onlar ortak bir özü paylaşmamaktadırlar. Wittgenstein, bunu tanıtlamak için "oyun" sözcüğünü ele alır: " 'Oyunlar' diye adlandırdığımız işlemleri düşünelim örneğin. Tahta üzerinde oynanan oyunlar, kâğıt oyunları, top oyunları, Olimpik oyunlar vb. Bunların hepsinde ortak olan nedir? 'Bunlarda ortak olan bir şeyin olması gerekir, yoksa oyunlar diye adlandırılmazlardı' demeyin -fakat *hepsinde* ortak bir şey olup olmadığına *bakın* ve *görün*-. Çünkü oyunlara bakarsanız, hepsinde ortak olan bir şey görmezsiniz; fakat benzerlikler, bağıntılar ve bunların bütün bir dizisini görürsünüz. Örneğin çok çeşitli bağıntılara sahip tahta

üzerinde oynan oyunlara bakın. Şimdi kâğıt oyunlarına geçin, burada ilk grupla pek çok karşılıklılık bulursunuz, fakat pek çok ortak özelliğin kaybolduğunu ve başkalarının ortaya çıktığını görürsünüz. Top oyunlarında kazanma ve kaybetme vardır; fakat bir çocuğun topu duvara fırlatıp sonra yeniden yakalaması (oyununda) bu özellik kaybolur. Beceri ve şansın oynadığı rollere bakın ve satrançtaki beceri ile tenisteki beceri arasındaki farka bakın. Bu incelemenin sonucu şudur: Birbirine dolanan ve birbiriyle kesişen karmaşık bir benzerlikler şebekesi görürüz." (P. I. pr. 66, s. 31-32).

"Bu benzerlikleri karakterize etmek için 'aile benzerlikleri'nden daha iyi bir ifade düşünemiyorum; çünkü bir ailenin üyeleri arasındaki çeşitli benzerlikler; fiziksel yapı, çehreler, gözlerin rengi, yürüyüş tarzı, mizaç vb benzer şekilde birbirlerine dolanır ve birbiriyle kesişir. Ve şunu söyleyeceğim: 'Oyunlar' bir aile meydana getirir." (P. I. pr. 67, s. 32).

Oyunlar dediğimiz "aile"de, alt öbekler ortak bir şeye sahiptirler (top oyunları, kâğıt oyunları gibi); fakat bütün öbek böyle ortak bir şeye sahip değildir. Burada tam tanımlanmış bir çekirdekte merkezleşen rastlantısal bir çeşitlilik yerine, "karmaşık bir benzerlikler şebekesi" ile karşı karşıyayız.[7] Aklın birlik talebi doğrultusunda, bütün oyunlarda ortak bir şeyin bulunması gerektiğini ve bu ortak özelliğin, oyun terimini çeşitli oyunlara uygulamamızı haklı gösteren şey olduğunu düşünürüz; oysa ki, oyunlar bir aile oluştururlar ve üyeleri "aile benzerliği"ne sahiptirler. Bazı oyunlar eğlendiricidir, bazıları kazanma ve kaybetmeyi içerir, bazıları yarışma ilkesine dayanır ve bu benzerlikler birbiriyle örtüşur. Bu durum diller için de geçerlidir.

Farklı dil biçimlerinde onları dil yapan ortak hiçbir şey yoktur. Betimin, önermenin ve dilin, altlarına giren durumlar çeşitliliğini bir araya getiren bir özü özsel bir doğası yoktur. Ancak dilin ya da "oyun"un hiçbir özünün bulunmaması, bu terimlerin keyfi biçimde aynı adla adlandırılmış, birbiriyle bağıntısız şeyler grubuna ait oldukları anlamına gelmez. Onların ortak bir özü yoktur, ama, gördüğümüz gibi, "aile benzerlikleri" ne sahiptirler: ortaklık, dil-oyunlarının birbiriyle kesişen ve

örtüşen özelliklerinde bulunur. " 'Cümle' ve 'dil' diye adlandırdığımız şeyin, tasarlamış olduğum biçimsel birliğe sahip olmadığını; fakat az ya da çok birbiriyle bağıntılı yapılar ailesi olduğunu görüyoruz." (P. I. pr. 108, s. 46). Wittgenstein burada, dilin mantıksal uzayının *yekpare* olmadığını; fakat birbiriyle bağıntılı bir alt bölümler çokluğu olduğunu belirtmek istemektedir. Dil teriminin işaret ettiği birliği, şu benzetme çerçevesinde görmeye çağırmaktadır bizi: Gemiyi iskeleye bağlayan bir halattır ve halat liflerden oluşur; fakat halat gücünü, onu bir baştan bir başa kateden bir liften almaz, fakat birbirine dolanmış sayısız liflerden alır. Dil, tıpkı oyun gibi, işte bu anlamda bir "aile benzerliği" terimidir.

Wittgenstein'ın, anlamı bir sözcüğün kullanılma tarzı ile özdeş kılan başlangıç önermesinde içerilen *ayrımlaştırıcı* potansiyel, dilin bir dil-oyunları çoğulluğu olarak farklılaşması/parçalılaşması ile edimselleşir. Dil sözcüğünün imlediği *birlik*, tekbiçimlilik/tek işlevlilik dayatan bir *öz*'de değil; fakat çok çeşitli dil-oyunlarının sahip olduğu aile benzerliğinde bulunabilir; bu terim dil-oyunu diye adlandırdığımız iki pratik arasında ancak birkaçının geçerli olduğu geniş bir benzerlikler toplamına işaret eder. Yani, iki oyuna ait ortak bir özellik derlersek, bunun oyunlar tayfının başka bazı yerlerinde bulunmadığını görürüz.

Böylece, söylem biçimlerinin katı bir hiyerarşisini kurma girişimi (*Tractatus*), yerini dil-oyunlarının yan yanalığı/eşdeğerliliği düşüncesine bırakır. Belli bir dil biçiminin ('olgusal söylem') merkezi hatta biricik konumu kırılır. Olgusal söylemin egemenliği altındaki *anlam* serbest bırakılır. Anlam alanını belirleyen, olgusal söylemin *bütünsel* sınırları değil; fakat farklı ve özerk dil kullanımlarının *tikel* sınırlarıdır. Anlamın kullanım ile özdeş kılınması durumunda ortaya çıkan dilsel *belirsizlik* veya *kesinsizlik* şimdi bir kusur olarak görülmekten çıkıp, anlam *çoğulluğu* olarak değer kazanır. Pears'ın söylediği gibi, öbür söylem türlerinin uyguladıkları baskı mantıksal uzay haritasını değiştirmiştir.[8] Dilin sınırları mantıksal modellerin varlığı temelinde çizilmemektedir; sınırlar, edimsel dil kullanımı bağlamında ve "yaşama biçimleri" kavramına başvurularak araştırılmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında, hiçbir söylem özünde *yalın ögelere* sahip ve dolayısıyla *temel* değildir. Dolayısıyla, önermelerin, özsel ayrıştırılamaz ögelerine biricik bir çözümlenmesi yoktur. Çözümlemeyi, anlam açıklamanın ideal tekniği sayan düşünce, dili mantıksal bir biçimsel-dizge, bir "kalkulus" olarak ele alır. Oysa edimsel dil, özel teknik alanlar dışında, mantıksal bir biçimsel dizge tarzında düzenlenmiş değildir. Eğer dil böyle olsaydı, şu anki işlevlerini bütünüyle yerine getiremezdi. Dilin eğilip bükülebilirliği, bizim, dili yeni kullanımlara dönüştürebilmemizi, dile yeni görevler yükleyebilmemizi mümkün kılan şeydir. Wittgenstein'a göre, sözcükler ancak dil-oyunları içerisinde bir anlama sahiptirler ve dil-oyunları da, kurallar dizgesi tarafından yönetilen etkinlik tarzları, yaşama-biçimleri'dir (*Lebensform*). Bir yaşama-biçimi, tavırları, ilgileri ve davranışları içerir ve açıkça belirlenmiş bir biçimsel-dizgenin yönetiminden çok daha kuşatıcı bir şeydir.[9] Yaşama-biçimlerinin dizgeleştirilemeyen çoğulluğu, dil-oyunlarının çoğulluğuna karşılık gelir ve dil-oyunlarının bu çoğulluğu, ilk ve son defa verilmiş bir şey de değildir; yeni dil tipleri, yeni dil-oyunları ortaya çıkabiliyor ve diğerleri eskiyor, unutuluyor (P. I. pr. 23, s. 11). Ama biz gündelik dil-oyunlarının olağanüstü çeşitliliği konusunda bilinçsiz kalırız, çünkü dilimizin örtüsü her şeyi birbirine benzer kılar. Bu yüzden sürekli olarak, dili, kesin kurallara göre işleyen bir biçimsel-dizge olarak görmek isteriz. Bu, dile tek yanlı bir bakıştır.

Wittgenstein'a göre, "dil-oyunu" terimi şu olguyu öne çıkarmaktadır: Dilin konuşması, bir etkinliğin veya bir yaşama-biçiminin parçasıdır. (P. I. pr. 23, s. 11). Dili kullanmak, dil-oyunları oynamaktır; bu da, çeşitli yetenek ve becerileri sergileyen bir etkinlik tarzına angaje olmaktır. Bir *sözcüğün anlamı,* onun kullanımını *çevreleyen* etkinliklerde, "*yaşama-biçimi*"nde aranmalıdır. Bir ifade, ancak yaşam akışı içerisinde anlama sahiptir. Sözcükler resimler değildir, çeşitli dil-oyunlarında kullanılan parçalardır. Nasıl ki, satrançta bir taşın anlamı, onun oyundaki rolüne bağlı ise - yani bu taşın nasıl hareket edeceğine, oyuncunun onunla nasıl davranacağına bağlıysa- bir sözcüğün anlamı da, içinde yer aldığı çeşitli dil-oyunlarındaki rolünde bulunur; sözcüğün kullanı-

mını çevreleyen davranış biçiminde, kullanımın içine yerleştiği davranış biçiminde bulunur. Bir ifade, bu davranış tarzları içerisinde anlama sahiptir; aslında anlamını bu davranış tarzlarından alır. Sözcükler, ancak "orijinal yuvaları" olan dil-oyunlarındaki parçalar olarak anlama sahiptirler. Eğer dil, kendisini çevreleyen etkinlik biçimlerinden koparılırsa; yani sözcükler kullanıldıkları edimsel pratik durumlardan yalıtılarak ele alınır ve bir dil-oyununun dışında görülürse, felsefi bulmacalar ortaya çıkar. Dil makinesinin donatımlarından bağımsızlaştığımızda, dil işlemez hale gelir, dil "boşta kalır". Dilin bu işlemez hale gelişi, bu boşta kalışı, felsefi konuşmanın özelliğidir. Wittgenstein'a göre, bizi güçlüğe sürükleyen anlam karışıklıkları, dil işini yaptığı zaman ortaya çıkmaz. Fakat dil (tıpkı bir makine gibi) işlemez olduğu zaman ortaya çıkar; yani sözcükleri dilsel ve dil-dışı bağlamlardan yalıtılmış olarak, bir gizemi saklar veya bir mit'i davet eder olarak gördüğümüzde ortaya çıkar. "Felsefi sorunlar, dil tatile çıktığında ortaya çıkar." (P. I. pr. 38, s. 19).

Burada Wittgenstein'ın bir dil pragmatiğine doğru yol aldığı görülüyor. Yaşama-biçimi, ilk elde, dilin içine örüldüğü insani pratiklere işaret eden bir terim olarak alınabilir. Bir dil-oyununa katılmakla, az ya da çok karmaşık, paylaşılabilir bir insani etkinlik bağlamı içinde yer alırız. Dil-oyunları oynamaya katılmamız suretiyle dil, yaşamımıza bağıntılanır. "Yaşama biçimi" terimi, bir yandan bir dil topluluğunun etkinlikleri içerisinde, bir dili çeşitli kullanımları ile karakterize eden karmaşık bir *kültür*'ü belirtirken; öte yandan dilin öngerektirdiği dilsel ve dil-dışı davranışların temelinde bulunan *uzlaşım*'a işaret eder: "Doğru ve yanlış olan, insanların söyledikleri şeydir ve insanlar kullandıkları dil içerisinde uzlaşırlar. Bu, kanılarda uzlaşma değil, fakat yaşama-biçiminde uzlaşmadır." (P. I. pr. 241, s. 88).

Bir yaşama-biçimi, haklı gösterilmemiş ve haklı gösterilemez olan bir insan etkinlikleri örüntüsüdür. Paylaşılmış doğal ve dilsel tepkilerden, tanımlarda ve yargılardaki geniş ölçekli uzlaşımdan ve bunlara karşılık gelen davranışlardan oluşur. Wittgenstein'ın, insanların ortak davranışını, kendisi aracılığıyla bilinmeyen bir dili yorumladığımız gönderim dizgesi olarak görmesi, bu art alan çerçevesinde değerlendirilmelidir. Burada

"davranışçı" anlamda davranışa değil, fakat *kültür*'e bir vurgu yapılmaktadır. Bir dil-oyunu oynamak, bir kültür çevresine yerleşmektir. Bu yönde Wittgenstein'ın bir dil tasarlamayı, bir kültür tasarlamakla eşdeğer kılması dikkate değer.[10]

Yaşama-biçimi bir kültür örüntüsü olarak görüldüğünde; yalnızca dil-dışı etkinlikleri değil, fakat aynı zamanda dilsel etkinliğin kendisini de kuşatan bir terim olarak anlaşılır. Bu demektir ki, her dil-oyununun mutlaka dil-dışı davranışlar içersine yerleşmiş olması gerekmez. Bizzat sözcükleri kullanışımız da, daima bir davranış tarzıdır. Pitcher'in "saf dil-oyunları" diye adlandırdığı ve temelinde dil-dışı davranışların yer almadığı dil biçimlerinde de anlam dil-içi çevre ya da dil-içi kültür bağlamında üretilir ve kavranır. Dil-oyununa katılma, bu kültürel pratiğe katılmadır. Birtakım sözcükler veya semboller, mantık ve matematiğin özel sembolleri gibi, yalnızca saf dil-oyunlarında bir kullanıma sahip olabilirler; hesaplama, çıkarım yapma, teorem kanıtlama gibi. Bu saf dil-oyunları, bu sözcüklerin "orijinal yurtları"dır ve bu sözcüklerin anlamı, onların bu oyunlarda oynadıkları rollerde verilir.[11] Burada da sözcüklerin oynadığı rolleri kavramak, dil-içi kültür çevresine girmekle mümkündür.

Şimdi, dile *bakış*'ta, felsefenin yeni başvuru kaynağının "yaşama-biçimi" olduğu görülüyor ve dil oyunu oynamak da, artık daha ötesine yürünemeyecek bir son veri olarak kalıyor. Dilin dayandığı veriler, dilin içersine oturduğu yapı, değişmez yalın nesnelerin oluşturduğu bir yapı tarafından değil; fakat ortak insan doğasına aşılanmış bir yaşama-biçimleri örüntüsü tarafından verilir.[12] Kabul edilmesi gereken, verilmiş olan şey, yaşama-biçimleridir. Bu durumda yaşama-biçimleri içersine örülmüş olan dilin, kendi dışında bir meşrulaştırıcı dayanak arama gerekliliği ortadan kalkar. Bir dil, zorunlu olarak herhangi bir şeye gönderimle haklı gösterilmemiş olan; fakat yalnızca verilmiş olana, yaşama-biçimine uygun kabul edilen etkinlikler içerir. Dil, kendisinin efendisidir; o, biçimsel mantığın veya işaretleme dizgesinin (notation) kölesi değildir; dil çeşitli amaçlara hizmet edebilir ve bunu yaparken dilin riayet ettiği normlar ve pratikler, kendi kendilerini meşru kılarlar ve başka çeşit bir geçerliliğe gerek duymazlar.[13] Dil-oyunları, tıpkı oyunlar gibi,

özerk etkinliklerdir; onlar dışsal bir amaca gerek duymazlar. Yani oyunun dışında kavranabilecek veya ortaya konabilecek bir amaca, bir yararlılığa sahip olmaları gerekmez. Aynı şekilde, bir bütün olarak dil de, dil-dışı bir amacın aracı olarak görülemez; örneğin "düşüncelerin iletimi" böyle bir amaç olarak alınamaz.

Şimdi, özerk etkinlikler olarak dil-oyunlarında temel bulan bu dil pragmatiğinde *kurallar*'ın, *kurala uyma*'nın yeri nedir? Burada yine Wittgenstein'ın dil ile oyun arasında kurduğu benzeşime ve sözün uğrakları ile oyundaki hareketler arasında yaptığı karşılaştırmaya dönebiliriz. Karşılaştırma noktalarından birincisi, yukarıda görmüş olduğumuz gibi, oyunun, içerisinde farklı oyuncuların farklı rolleri yerine getirdikleri bir sosyal etkinlik olmasıdır. Diğeri ise, oyunun *kuralları izlemesi*'dir. Bir dil-oyunu oynadığımızda, tıpkı oyunlarda olduğu gibi, belli kuralları izleriz; bu kurallar, oyun oynamak isteyenler üzerinde bağlayıcıdır. Nitekim, birtakım sesler çıkarmak, bunlar kurallar tarafından yönetilmedikçe ve bu seslerin doğru ve yanlış kullanımı arasında uygulanabilir bir ayrım olmadıkça; dilsel sözceler haline gelemezler. Bir cümleyi söze döküyor ve bununla bir şey demek istiyor veya bundan bir şey anlıyorsak; bu durumda belli kurallara göre oluşturulmuş bir biçimsel-dizge ile işlem yapıyoruz demektir. Ama yine de Wittgenstein'a göre dil, *kesin* bir biçimsel-dizge değildir; onun talimatlarını eksiksiz biçimde izlemek yönünde zorlanmayız.

Dil, kuralları izler, fakat bir sözcüğün kullanımı *her durumda kurallarla sınırlanmış* değildir. *Blue Books*'ta Wittgenstein, genelde dili kesin kurallara göre kullanmadığımızı ve dilin bize kesin kurallara göre öğretilmediğini belirtir. Dili kullanırken kullanım kurallarını düşünmediğimiz gibi, bu tür kuralları vermemiz istendiğinde de, çoğu durumda bunu yapamayız. Dilden, kesin bir biçimsel-dizge içinde kullanılan bir sembolism olarak söz ettiğimizde, aklımızdaki şey ancak bilimlerde ve matematikte bulunabilir. Gündelik dil kullanımımız, bu kesinlik ölçütünü ancak nadir durumlarda karşılar. Dilin kuralları izlemesi, insanın oyun oynadığında kuralları izlemesinde olduğundan daha bağlayıcı değildir. Dilde, *kesin* kuralları izleyen bir kullanım talep

etmek, dili, içine örüldüğü yaşama-biçimlerinden koparmak anlamına gelir ki, bu da, felsefi bulmacalara yol açar: "Felsefe yaptığımızda, neden sürekli olarak sözcükleri kullanışımızı, kesin kuralları izleyen bir kullanımla karşılaştırıyoruz? Bunun cevabı şudur: Kendisinden kaçmaya çalıştığımız bulmacalar, tam da dile yönelik bu tutumdan kaynaklanırlar."[14]

Wittgenstein, oyunlara, *"kuralları izleme"*nin ne demek olduğunun apaçık olduğu bağlamlar olarak değil; fakat bu olgunun, içerisinde araştırılabileceği bağlamlar olarak başvurur. Buradan *"kurallara başvuru"*nun bir "dil açıklaması" olarak hiç de *özsel* olmadığı anlaşılmaktadır; kaldı ki aslında açıklanması gereken tam da kurallara başvurma'nın kendisidir. Konuşurken belli kurallara göre eyliyor olduğumuzu varsaymak, şu soruyu çağırıyor ister istemez: "Bu kurala nasıl uyabiliyorum?" Bu açıdan dile baktığımızda, iki etmen ile karşılaşıyoruz: Bir yanda, kurallara başvurularak değerlendirilen tikel hareketler veya pratikler; öte yandan, bizzat bu kuralların kendileri. Şimdi, kurallar bir dil-oyunundaki etkinlikleri yöneten tutamaklar olarak görünüyor. Ancak etkinlikler, her durumda kurallar tarafından sınırlandırılmış değildir. Burada sorun, kuralın bilgisi (kuralı kavramak) ile kurala göre eyleme arasında tam bir örtüşmenin bulunmayışından kaynaklanıyor. Kurala göre olan her eylem bir yorumdur. Fakat daima kuralı farklı bir şekilde yorumlama imkânı vardır. Bu durumda hangi yorumun doğru olduğuna nasıl karar vereceğiz? "Kural bir defa, etkinliğimizden kopup ayrıldı mı, bu etkinliği artık belirleyebilmesi imkânsız görünüyor."[15] Kuralı bilmek ile kurala göre eylemek arasındaki yarılma, kuralların bir oyunun ne olduğunu belirlemediği şeklinde daha radikal bir anlama bizi götürüyor. Bu da, kuralların eksiksiz bir listesini yapmak suretiyle "bir oyun oynama"nın açıklanamayacağı ve oyunda/dilde kurallar tarafından belirlenmiş hiçbir ortak karakteristik bulunmadığı demek oluyor. Kural bize kendisini eylemde değil de, zihinsel olarak bildirmeye kalktığında; kurala göre eyleme, daima bizim bu zihinsel bildirimi sonraki etkinliklerimizin gidişi içinde nasıl yorumlayacağımıza yani nasıl kullanacağımıza bağlıdır.

Burada Wittgenstein şöyle bir paradoks görür: Hiçbir eylem akışı (bir yorum olmakla) kural tarafından belirlenemez; çünkü

her eylem akışının (bir yorum olarak) kurala uygun olduğu çıkarılabilir. Eğer her şeyin kurala göre olduğu çıkarılabiliyorsa; o zaman her şeyin kurala aykırı olduğu da çıkarılabilir ve dolayısıyla ne kurala uyma ne de kurala aykırılık olmazdı (P. I. pr. 201, s. 81). Anlamları anlamak, kuralları kavramak, zihnin bir etkinliği gibi görülür. Nasıl ki duyular fiziksel dünyada yolumuzu bulmamızı sağlıyorlarsa; zihin de anlam alanında yolumuzu bulmamızı sağlayan organ gibidir. Gelgelelim, Wittgenstein'ın göstermeye çalıştığı gibi, yalnızca zihinsel etkinlik kavramına bağlanarak anlam sorunu çözümlenememektedir. Çünkü ya zihinde anlamlara veya kurallara ilişkin hiçbir tasarım yoktur; ya da böyle bir tasarımın varolduğu varsayıldığında, bu tasarım ilerleyeceğimiz yolu belirleyemez, çünkü daima pek çok yorum imkânı vardır.

Wittgenstein'a göre, bunun gösterdiği şey şudur: Bir *yorum olmayan* fakat edimsel durumlarda "kurala uyma" ve "kurala aykırı olma" dediğimiz şeyde sergilenen, bir kuralı kavrama yolu vardır (P. I. pr. 201, s. 81). Bir kural, bir işaret direğine benzer. İşaret direğini belli bir tarzda kullanmak, yani işaret direği karşısında belli bir tarzda davranmak, ona bir anlam verir ve onu insani dil-oyunlarının bir parçası haline getirir. Fakat *bu şekilde davranmak*, aynı zamanda *kurala uymak* diye adlandırılır. İşaret direğine düzenli bir tepkide bulunma biçimi varsa, insan işaret direği tarafından yönlendirilebilir. Dolayısıyla, *bir kurala uymak* da, tıpkı "oyun oynama" gibi bir *pratik*'tir.

Görüldüğü gibi, Wittgenstein, bir kuralı anlamamızın, kuralı belli bir tarzda uygulamaya bizi zorlayan bir durum olmadığını, fakat daha ziyade, bir kuralın tikel durumlarda uygulanma tarzının, kuralın anlamını belirlediğini söylemektedir. Bir kural bize, onu nasıl uygulamamız gerektiğini söylemez; yorumlar, nedenler gibi sonda ortaya çıkarlar. Bir kuralın içeriği, ancak kurala uyma pratiği tarafından tespit edilebilir. "Kurala uyma pratiğinin *kuralı* nedir?" diye sorduğumuzda, Wittgenstein, bu soruyu kurallara veya kararlara ilişkin olarak değil; fakat *uzlaşıma* (*Blue Book*) ve *yaşama-biçimlerine* (P. I.) ilişkin bir soru olarak görmemizi önermektedir. Bir cümlede formule edildiği şekliyle, yani zihinsel olarak kendisini bize bildirdiği biçimiyle, bir kural, "havada asılı" durmaktadır. Kuralın yere basmasını

sağlayan, ona içerik veren, edimsel durumlarda söylediğimiz ve yaptığımız şeydir. Bu etkinliklerin gerisinde duran şey ise *uzlaşım*'dır. Hemen daima aynı şeyi söyler ve yaparız: "Bir kurala uyduğum zaman, seçme yapmam, kurala körükörüne uyarım." (P. I. pr. 219, s. 85). Tikel bir eylemin bir kurala göre olup olmadığını belirleyen, o halde, bu uzlaşımdır. " 'Uzlaşım' sözcüğü ile 'kural' sözcüğü birbiri ile bağıntılıdır, onlar kuzendirler." (P. I. pr. 224, s. 86). Kuralları izlediğimiz için uzlaştığımızı söylemekten ziyade, uzlaşımımızın kuralların anlamını tespit ettiğini ve onların içeriğini belirlediğini söylemek daha kavrayışlıdır. Bir anlamda pratiğimiz geliştiği ölçüde, kuralların içeriği gelişir. İnsanlığın mantık ve matematik kuralları tarafından zor altında tutulduğunu düşünmek yerine, kuralların ne olduğunu insani pratiğin tesis ettiğini düşünmek daha uygundur.[16]

Böylece şu vargıya ulaşıyoruz: Bir kurala uymak, bir rapor vermek, buyruk vermek, satranç oynamak *görenekler*'dir (kullanımlar, kuruluşlar) (P. I. pr. 199, s. 81). İnsanın işaret direği karşısında belli bir tarzda davranması, ancak işaret direğinin düzenli bir kullanımı varsa, bu yönde bir *görenek* oluşmuşsa mümkündür. Bir kuralı izlemek, göreneksel olarak bir şey yapmak, yani *uzlaşılmış bir pratiğe* uymaktır. Bu yüzden insanın kurala uyduğunu *düşünmesi* kurala uymak değildir. Dolayısıyla özel olarak bir kurala uymak mümkün değildir (P. I. pr. 202, s. 81). Kurala uymak, "aynısını yapma"yı içerir ve "aynısı"nın ne olduğu, ancak birden fazla kişinin katıldığı bir pratik tarafından belirlenebilir. Bir kuralın anlaşılması, onun doğru uygulanımının tesis edilmiş olması demektir. Bir kuralın kamusal olarak gözlenebilir uygulaması ancak, ona ilişkin yorumun doğru olup olmadığını gösterebilir. Kuralın doğru uygulanmasının ölçütü, göreneksel pratiktir.

Böylece Wittgenstein'ın "kullanım olarak anlam" yorumu büyük ölçüde açılım ve içerik kazanmış oldu. Buna göre kullanım olarak anlam, yalnızca bir dilsel biçimin kullanımındaki yasallık olarak değil, fakat dil-dışı bağıntılar örgüsü içerisinde gerçeklik kazanan bir etkinlik olarak anlaşılmalıdır. Söz/konuşma, birtakım karmaşık yasalar tarafından düzenlenen seslerin bir oyunu değildir yalnızca; dil-dışı verilerle ve davranışla bağıntılı

önermeler meydana getirmektir/üretmektir. Sessel sembol (phonic symbol), onu konuşanların yaşamı ile canlanır, *kullanımı olmaksızın* sessel sembol, değer ve anlam iletemez. "*Kendi başına* her gösterge ölü görünür. Ona yaşam veren *nedir*? Kullanımı içerisinde gösterge *canlıdır*. Yaşam göstergeye orada mı verilmektedir? – Ya da *kullanım* göstergenin yaşamı mıdır?" (P. I. pr. 432, s. 128).

Bir göstergeyi canlı kılan, *orada duran* bir anlam, bir düşünce ya da bir nesne değildir. Göstergeye yaşam veren şey, göstergeye eşlik eden, göstergenin arkasında duran gizli bir şey değildir. Göstergenin anlamını, sanki o gösterge ile birlikte varolan bir nesne imiş gibi aramamalıyız; hep yaptığımız gibi bir "ad"a karşılık gelen bir "şey"i aramamalıyız. Nitekim göstergeye eşlik eden şey her neyse, bizim için yine yalnızca bir başka gösterge olurdu. Bir göstergeyi canlı kılmak için ölü göstergeye eklenmesi gereken, bütün göstergelerden farklı özelliklere sahip *immaterial* bir şeyin peşinde koşmamalıyız. Göstergeye yaşamını veren şey, onun bir dil-oyunu içerisindeki kullanımıdır. Anlam, dil-oyununun ögeleri içerisinde yüzmektedir. Ve bir dil-oyununun ögelerinin anlamı da "yüklemleme"den veya "önerme işlevi"nden değil, bu ögelerin *kullanımı*'ndan çıkar. Bu kullanım zihinsel bir olaydan, zihinsel bir süreçten tamamen farklı şeyleri, yaşama biçimini, kültürü, kamusallığı gerektirir. İnsanın bir sözcüğe bağladığı anlamı ancak sözcüğün kendisine uygulandığı şeyleri ve bu uygulamayı yaptığı dilsel ve dil-dışı bağlamları göz önünde bulundurmak suretiyle bulgulayabiliriz. Wittgenstein, özel bir dilsel deneyim olmadığını, zihinsel sözcükleri uygulayışımızın ölçütünün de, ancak kamusal olarak gözlenebilir "çevre" olduğu kanısındadır. Kullanımını *öğrenmiş olduğum* kamusal bir zihinsel dil olmadıkça, kendi zihnim hakkında konuşabileceğim bir zihinsel dil de olamaz. Her içsel süreç, kendi dışsal ölçütlerine sahip olmak zorundadır. Bu bakımdan kullanımı tamamen özel deneyimler tarafından belirlenmiş bir dil olamaz. "Bir cümleyi anlamak, bir dili anlamak demektir. Bir dili anlamak, bir tekniğin ustası olmak demektir." (P. I. pr. 199, s. 81).

Sonuçta, anlam, içsel, özel zihinsel süreçlerle açıklanamaz; anlam, sözcüklerle adlandırılan veya ifade edilen soyut "kendi-

likler" (entities) de değildir. Anlam, *anlamlama* (signification) etkinliğine dayanır. Dilsel ve semantik betimlemelerin kökünde bulunan, dilsel biçimler veya anlamlar değil; fakat dilsel davranış olarak anlamlama etkinliğidir. Dilsel biçimler, göstergeler, sahip oldukları anlamı bu etkinlikten alırlar. Anlamlama etkinliği, anlamlara ya da dilsel biçimlere değil; tersine anlam ve dilsel biçimler, anlamlama etkinliğine bağlıdırlar. Şeylere anlam veren sözcükler değildir; fakat sözcükler aracılığıyla şeylere anlam veren insanlardır. Wittgenstein'a göre, anlamlama etkinliği, zihinsel bir edim ya da özel içsel bir deneyim değildir; bir *yaşama-biçimi*, bir *kültür çevresi* içine örülmüş dilsel davranıştır. Dolayısıyla "bir dil tasarlamak, bir yaşama-biçimi tasarlamaktır."

Bir dilsel davranış olarak anlamlama edimi, bir dil oyunu içerisinde yer almakla, bir dil oyununa katılmakla gerçekleşir. Bir dil oyununa katılmakla, bir kültürel pratik örneği olan "kuralı izleyen" davranış ortaya koyarız. İnsanların düşünmeksizin gerçekleştirmeyi öğrendikleri bir davranış biçimidir bu. Bir dilsel pratik, akıl alanında formule edilmiş ve yorumlanmış kuralların bir sonucu olarak varlığa gelmez. Tersine kurallar, bu tür dilsel pratikler temelinde sonradan soyut akıl yürütme aracılığıyla türetilir ve ifade edilirler. Dilin kuralları dediğimiz şeyler, o halde, Wittgenstein'ın dil oyunları adını verdiği belli kültürel pratiklerin formule edilmiş soyutlamalarıdır.

Şimdi bir kural, anlamını, ortaklaşa paylaşılan pratiklerde yani kullanım ve bağlamda elde eder. Kullanım ve bağlamın içinde varolduğu düzlem, en nihayetinde, yaşama-biçimidir ve dil kuralı izleyen bir etkinlik olmakla, kural da yaşama biçimine örülmüştür. Bir yaşama biçimi, bir kültür çevresi anlamına gelir. Bir dil topluluğunun kültürel pratiklerini izlemek suretiyle kendimizi ifade etmeyi öğrendiğimizde, o dil topluluğunun yaşama biçimine, kültür çevresine girmiş oluruz. Temel insan doğamız da böyle şekillenir. Bu bakımdan dil, bütün dallanıp budaklanmalarıyla, insanın en kültürel yaratımı sayılmalıdır.

NOTLAR

1 Quinton, A. M.: *Excerpt from Contemporary British Philosophy in Wittgenstein*, Ed. George Pitcher, MacMillan and Co. Ltd., London 1970, s. 9.

2 Wittgenstein, Ludwig: *Philosophical Investigations*, trs.: G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1978, pr.: 1, s. 2 (Bundan sonra "P. I." kısaltmasıyla metin içinde).

3 Kenny, Anthony: *Wittgenstein*, Penguin Books, London 1973, s. 156.

4 Strawson: *Review of Philosophical Investigations in Wittgenstein, Philosophical Investigations*, (Ed.) George Pitcher, MacMillan and Co. Ltd., London 1970, s. 24.

5 Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus*, trs. Pears and MacGuinness, Routledge&Kegan Paul, London 1961.

6 Pitcher, George: *The Philosophy of Wittgenstein*, Prentice-Hall Inc., London 1964, s. 179.

7 Feyerabend: *Wittgenstein's Philosophical Investigations in Ludwig Wittgenstein. Man and His Philosophy*, Ed. K. T. Fann, A Delta Book, New York 1967, s. 218.

8 Pears, David: Wittgenstein, Çev.: Arda Denkel, Afa Yay., İstanbul 1985, s. 99.

9 Quinton, A. M.: *Excerpt from 'Contemporary British Philosophy in Wittgenstein*, Ed. George Pitcher, MacMillian and Co. Ltd., London 1970, s. 13.

10 Wittgenstein, Ludwig: *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford 1969, s. 134.

11 Pitcher, George: *The Philosophy of Wittgenstein*, s. 248.

12 Kenny, *A.g.e.*, s. 224.

13 Gellner, Ernest: *Words and Things*, Routledge-Kegan Paul, London 1979, s. 10-11.

14 Wittgenstein: *The Blue and Brown Books*, s. 25-26.

15 Feyerabend: *Wittgenstein's Philosophical Investigations, in Ludwig Wittgenstein. Man and His Philosophy*, Ed.: K. T. Fann, A Delta Book, New York 1967, s. 24.

16 Malcolm, Norman: *Wittgenstein in The Encyclopedia of Philosophy*, Vol.: 7-8, The MacMillan Company, The Free Press, New York 1972, s. 338.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Bir Değerler Dizgesi Olarak Dil: Ferdinand de Saussure

Saussure'ü bildik anlamda bir dilbilimciden ayırt eden ve felsefi dil incelemesi için vazgeçilmez kılan yön, onun "temel sorularla ilgili" olmasıdır; dilden sözettiğimizde ortaya attığımız varsayımların sorgulanmasından işe başlaması ve dilin doğasını, dil incelemesinin gerçek nesnesini belirlemeye dönük kuşatıcı sorulardan yola çıkmasıdır: "Dilbilim incelediği konunun öz niteliğini ortaya koyma sorunuyla hiç ilgilenmemiştir. Oysa, bu ilk işlemi gerçekleştirmeden bir bilim kendine özgü bir yöntem oluşturamaz."[1] Bu tutumu sayesindedir ki, Saussure, dilin özerk bir yapı olarak görülmesi gerektiği düşüncesine ulaşmış ve dil incelemesini de bu düşüncenin temellendirilmesi çerçevesinde örmüştür.

Dilin felsefece ele alınmasına ilişkin olarak yönelttiği eleştiride, Saussure, gramer incelemesi olarak başlayan dil felsefesinin mantıkta temel bulduğunu; bunun ise, dil incelemesini, dilin kendisinden uzaklaştırdığını hatırlatır. Dilin bir yapıya sahip olduğu, fakat bu yapının bir başka yapının, düşüncenin yansıması olduğu görüşünde temel bulan "gramer incelemesi" (*Port Royal Grameri*, 1660), cümle yapılarını, düşüncelerin mantıksal biçimlerinden çıkarsamaya çalışıyordu. Örneğin, töz ve nitelik kategorilerine, sırasıyla, isim ve sıfat gramer kategorileri karşılık geliyordu. Bu görüş, Saussure'e göre, dilin özerkliğini tanımıyordu. Oysa bir dilin yapısı, kendisine içsel olmak anlamında özerktir; yani bu yapı, bir başka şeyin, düşüncelerin veya verili olguların yapısının bir yansıması veya temsili değildir.

Dil özerk olduğu için, dil yapısının özelliklerini başka yapıların özellikleri çerçevesinde açıklamak bir yanılgıdır.

"Temel sorular"dan hareket etmenin, dilin özerk bir yapı olarak belirlenmesi sonucunu vermesinin, bir bakıma, Saussure'ün "Nesnenin, görüş açısından önce varolması şöyle dursun, neredeyse görüş açısı nesneyi yaratır," deyişinin bir doğrulamasını verdiği söylenebilir. Görüş açısına verilen bu önem, hiç de bir abartma sayılmamalıdır. Nitekim dil felsefesi açısından Saussure'ün önemi de, o zamana kadar yürürlükte olan dile *bakış biçimi*'ni, kökten biçimde değiştirmiş olmasından ileri gelir. XX. yüzyıl dil düşüncesine damgasını basmış olan bu "değişim", aynı zamanda insanın varoluş etkinliğinin bütününde dilin oynadığı rolün yeniden değerlendirilmesini de birlikte getirir. Saussure düşüncesi, dilin, içinde yaşadığımız dünyayı kavramada basit bir araç olmayıp; bu kavrayışın merkezinde yer aldığını; gerçekliği kavrayışımızın, sözel göstergeleri toplumsal olarak kullanışımıza bağlı olduğunu ve insan varoluşunun, özünde, dilsel olarak eklemlenmiş bir varoluş olduğunu seslendirir. Sözcükler, önceden verilmiş şeyler düzenini adlandırmada kullandığımız salt sessel etiketler veya bildirişime yardımcı ögeler değildirler; sözcükler, kendileri aracılığıyla, insanların dünyalarını kurduğu ve eklemlediği, toplumsal karşılıklı etkileşimin ürünü olan özsel ögelerdir. İnsanı "dünyayla alışverişi, en açık biçimde insan dilinde ortaya konmuş kurucu ve ayırt edici işlemlerle belirlenen bir yaratık" olarak görüyorsak ve "insanın her şeyi, anlamı ileten dizgelerle düzenleme eğiliminden söz ediyorsak, son derece Saussure'cü bir düşünce çizgisindeyiz demektir."[2]

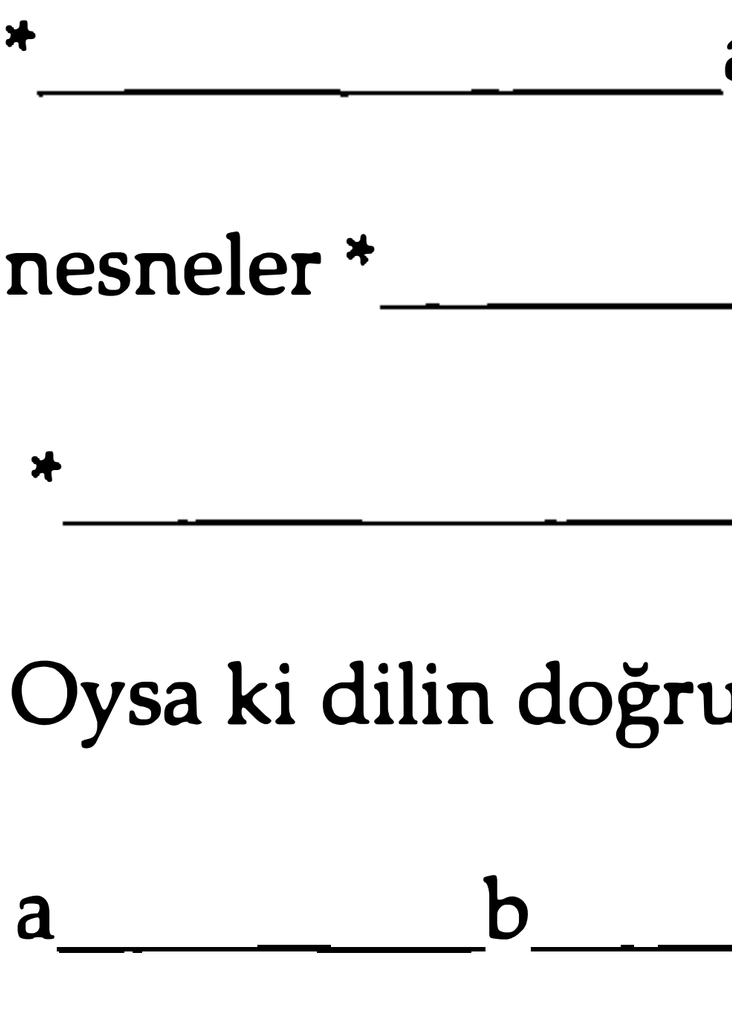
Saussure'ün dil düşüncesi, aynı zamanda, dili insan aklının temel ifade aracı olarak kabul eden anlayışın da ötesine uzanır. Aynı zamanda ön ve arka yüzünü kesmeksizin bir kâğıdı kesmenin imkânsızlığı, Saussure açısından, dilin sessel ve kavramsal yönlerinin özsel olarak ayrılmadığını sembolize eder. İşte burada, Greklerin *logos* kavramı ile Saussure'ün dilin doğasına ilişkin görüşü ortak bir noktaya sahiptir; aynı zamanda hem insan konuşmasını hem de insan aklını açıklayan tek bir örgütlü (organize) yapı düşüncesi.[3] Saussure bu yapıya dil (langue) adını verir ve *dil*'in incelenmesini dilbilimin esas görevi sayar.

Dile bakış biçiminde, Saussure'ün yaptığı değişiklik -Platon'dan bu yana Batı geleneğinde hüküm sürmüş bir dil kavrayışına meydan okumadır bu- dilin bir "adlar dizini", bir "dizelge" (nomenclature) olmayıp, bir "dizge" (system) olduğunu ileri sürmüş olmasıdır. (Bu nokta, bütün bir Saussure mirasının [yapısalcılık, semiologi] kendisinden çıktığı temeldir.) Oyle ki *Dersler*'in bütünü, bir bakıma, dilin bir dizelge olarak görülemeyeceğini kanıtlamaya adanmıştır denebilir. Dile felsefi yaklaşımların ortak perspektivini veren "dizelge" paradigması, sözcükleri, dilden bağımsız olarak tanınabilir şeylere, algı nesnelerine veya düşüncelere verilmiş adlar, etiketler olarak görür. Bu anlayış, kendilerini belirtecek etiketleri almayı bekleyen önceden hazır bir "şeyler" veya "düşünceler" stokunun varoldu-ğunu; ifade edilebilecek şeylerin/düşüncelerin, dilden önce teşkil edilmiş olduklarını ve dilin aracılığı olmaksızın tasarlanabileceklerini varsayar. Bu durumda dil, şey veya düşünce ile onu belirtmek için kullanılan ad arasındaki bağ çerçevesinde düşünülür. Sözcüklerin bir anlamı vardır, çünkü onlar "bir şey"i temsil etmektedirler. Dilin doğasını açıklamaya yönelik felsefi inceleme, işitilen şey (ses) ile anlaşılan şey (anlam) arasındaki bağıntı ya da genelde, dil ile gerçeklik arasındaki bağıntı sorunu çevresinde döner. Sözcük, temsil ettiği şeye nasıl bağıntılanır? Bu bağıntı bir tür doğal bağa mı dayanır yoksa uzlaşımsal mıdır? Sözcüğün temsil ettiği şey nedir? Sözcük, dünyada bağımsız olarak varolan bir şeyi mi yoksa zihindeki bir ide'yi mi temsil eder? Bu sorulara verilen karşılıklar, aynı bakış biçimini koruyan farklı dil teorilerine yol açar.

Saussure, felsefi dil incelemesine egemen olan bu dizelgeci ya da temsil edici dil görüşünü dilin dizgeselliğini anlamanın önünde duran başlıca engel olarak görür. Dil, bağımsız olarak verilmiş sesler veya işaretler ile bağımsız olarak verilmiş dış dünyanın özellikleri arasındaki bir dizi bağıntıdan oluşmaz. Dili böyle görmek, yalnızca sözcükleri ait oldukları dizgeden yalıtmak değil; aynı zamanda dili kullananları da dil topluluğundan yalıtmak demektir. Oysa dil asla toplumsal olgudan bağımsız olarak varolmaz. Dilin toplumsal doğası Saussure teorisi açısından, onun *içsel* özelliklerinden biridir. Dil, bireyin

kendi başına yaratamadığı ve değiştiremediği bir toplumsal olgudur. Öte yandan dili bir adlandırma süreci olarak görmek, dilin temelini adların teşkil ettiği şeklinde örtük bir varsayımı da birlikte getirir. Oysa ki bir dilsel göstergenin bir algı nesnesine karşılık gelmesi, dil için özsel değil fakat ilinekseldir. Dildeki pek çok sözcük ad değildir ve şeyleri belirtmez. Şeylerin düzeni, dilin düzenini belirlemez. Yine dizelgeci perspektiv, düşüncelerin adlardan önce varolmasını öngerektirir. Oysa Saussure'e göre, "dil olmaksızın düşünce, belirsiz, ayrımlaşmamış bir bulutsudur. Önceden varolan hiçbir düşünce yoktur ve dilin ortaya çıkışından önce hiçbir şey seçik değildir."[4] Nitekim farklı dillere baktığımızda, onların gerçekliği hiç de aynı biçimde betimlemediklerini görürüz. Bölümlemenin biçimi, gerçekliğin maddesel tözü tarafından belirlenmez. Dil kendi seçmesi doğrultusunda bölümleme ve sınıflandırma yapar. Bir yandan kendi seçtiği seslerle, öte yandan yine kendi seçtiği kavramlar arasında nedensiz bir bağ kurar. Her dil dünyayı değişik biçimde eklemler ya da düzenler. Diller varolan kategorileri adlandırmaktan çok, bizzat kendi kategorilerini eklemlerler. Dil, o halde, bir dizi evrensel kavram için meydana getirilmiş bir "adlar dizini" değildir.

Nihayet, dizelgeci anlayış, adların sessel kendilikler mi (entity) yoksa zihinsel kendilikler mi olduğunu açıklamada başarısız kalır ve ad ile adın temsil ettiği şey arasındaki bağın basit bir bağ olduğunu ima eder. Saussure'ün belirttiği bu son iki nokta, karmaşık nitelikli "dilsel birim" sorunuyla ilişkilidir. Dizelgeci anlayışın dil tasarımı şu şekildedir.[5]



Oysa ki dilin doğru tasarımı şöyledir:

Çizelge, dilin gerçekliğini, birimlerinin, temsil ettikleri dışsal şeylerle bağıntılarından değil; fakat birbirleri ile olan içsel bağıntılarından kalkarak doğru biçimde tasarlayabileceğimizi gösteriyor. Holdcroft'un belirttiği gibi, burada, "dizelge" anlayışının göstergenin anlamlamasını (signification) açıklayışının dil-içi, yani bir dilsel birimin diğer birimlerle bağıntısı çerçevesinde bir açıklama olmadığını; fakat dilsel birimin bağımsız biçimde tanınabilir bir şeyle bağıntısı çerçevesinde bir açıklama olduğunu görüyoruz. Oysa ki bir dilsel birim, bir şeyin adı ise eğer, bu, onun bir bütün olarak dil içerisinde oynadığı rolden ileri gelir. Böyle bir açıklama vermekle de dizelgeci anlayış, dilin özerkliğini ihlal eder.[6] Saussure, göstergelerin, ister algı nesneleri olsun isterse düşünce ögeleri olsun; herhangi türden bir dışsal temele sahip olduğu düşüncesine karşı çıkar. Böylece, felsefede genellikle bir üçgen olarak (şey-sözcük-düşünce) tasarlanan gösterge kavramını dönüştürür. Gerçekliği paranteze almak suretiyle, göstergeyi yalnızca iki kutup içeren bir birim olarak kurar; gösteren (signifiant)-gösterilen (signifié). Bu şekilde göstergeler alanının sınırlandırılması mümkün olur. Dilin tüm gerçekliği göstergeseldir. Gösterge hem gerçeklikten bağımsız bir dil düzenini belirler hem de dili, ses ve düşünce arasındaki bağ olarak konumlar.

Saussure'ün çığır açıcı girişimi, dil incelemesinde, sözcük ile sözcüğün anlamını oluşturan şey arasındaki bağıntıyı konu edinen *semantik* bakış açısından, göstergeyi ve gösterge dizgelerini inceleyen *semiologik* bakış açısına bir geçiş olarak da değerlendirilebilir. Saussure'ün *semiologi* (göstergebilim) tasarısını biliyoruz: "Demek ki, *göstergelerin toplum içindeki yaşamını inceleyecek bir bilim* tasarlanabilir: Toplumsal ruhbilime, bunun sonucu olarak da genel ruhbilime bağlanacak bir bilim. Göstergebilim (Yunanca *sémeîon*, 'gösterge'den) diye adlandıracağız biz bu bilimi. Göstergebilim, göstergelerin öz niteliğini, hangi yasalara bağlı olduğunu öğretecek bize. Dilbilim, bu genel nitelikli bilimin bir bölümünden başka bir şey değil. Onun için, göstergebilimin bulacağı yasalar dilbilime de uygulanabilecek."[7]

Saussure'ün semiologi'ye ilişkin açıklamaları, bir bilim olarak semiologi'nin sınırlarını ve amaçlarını yeterince belirlemez. Ama yine de bu bilim dalının kuruluş manifestosunu verir. Bir "beşeri" bilim ve sosyal psikolojinin bir bölümü olarak tasarlanan semiologi'nin, başlıca görevi, özellikle dilsel gösterge gibi keyfi olan çeşitli insani gösterge dizgelerini çözümlemek olacaktır. Bunun anlamı, kültür dizgelerinin bir dil olarak ele alınabileceği, dilsel olmayan göstergelerin anlamlarının doğal gibi görünseler de aslında bir kültür ürünü, ortak uzlaşımların bir sonucu olarak görülebileceği ve ancak bu tutum içerisinde gerçek anlamlarının ele geçirilebileceğidir. Toplumsal ve kültürel fenomenler, yalın, maddesel nesneler ve olgular olmayıp; anlamlı nesneler ve olgulardır, yani göstergelerdir. Öyleyse bu fenomenler özsel bir varoluşa sahip olmayıp tıpkı dil göstergesi gibi iç ve dış bağıntılar örgüsü ile tanımlanabilirler. İşte semiologi, toplumsal, kültürel nesne ve olguları, onlardaki anlamı mümkün kılan dizgeyi çözümleyerek açık kılabilecektir. "Böylece göstergebilim, insan eylemleri ya da ürünleri anlam ilettiği sürece, gösterge işlevi gördükleri sürece temelde bu anlama olanak sağlayan bir uzlaşı ve ayrımlar dizgesi olması gerektiği varsayımına dayanır. Göstergelerin olduğu her yerde bir dizge vardır."[8]

Saussure'ün ileri sürdüğü ikinci nokta, dilbilimin bütün semiologik araştırmalar için bir genel model (patron général) sağlamakla, bu bilim içinde ayrıcalıklı bir konuma sahip olacağıdır. "Bir toplumun benimsediği her anlatım biçimi, ilkece toplumsal bir alışkanlığa ya da -aynı anlama gelen- toplumsal bir sözleşmeye dayanır. Onun için diyebiliriz ki, göstergelerin her bakımdan nedensiz olanları, göstergesel yöntemin ülküsünü öbürlerinden daha iyi gerçekleştirir. Bundan ötürü, anlatım dizgelerinin en karmaşığı ve en yaygın olanı dil, aynı zamanda bunların en belirginidir de. Dilbilim bu bakımdan her türlü göstergebilimin genel örneği olabilir."[9] Besbelli ki, Saussure, ancak semiologik bakış açısına yerleşmekle, temel soruya gereğince bir karşılık verilebileceği kanısındadır: Dil incelemesinin gerçek nesnesi nedir? Dil incelemesinin bütünlüklü ve somut nesnesi nedir?

Bu sorunun önünde duran ilk güçlük şudur: Başka bilimler önceden verilmiş nesneleri incelerken, dil incelemesinde "çözümlemeden önce gelen hiçbir nesne yoktur." Dilbilimcinin nesnesi ancak bir görüş açısı içerisinde mevcuttur. Saussure dilbilimin nesnesi sorununu, konu (dilsel fenomenlerin bütünlüğü) ile nesne (dilbilimcinin benimsediği dilsel olgular alanı) arasında yaptığı ayrımdan kalkarak açıklar. Konu, dilsel olguların bütünlüğünü kapsar; fakat dilbilimin nesnesi bu olguların gerçekliği içinde kaydedilmiş bir şey değildir; bir disiplinin organize edici ilkesidir, olguları düzenleme tarzıdır.[10] İşte bu anlamda "benimsenen görüş açısı nesneyi yaratır." Kaldı ki dilsel kimliğin saptanması süreçlerinden bağımsız biçimde varolan kendi başına bir dilsel birim de yoktur. Dilin gözlemleyebildiğimiz yönlerine baktığımızda, hiçbir düzeyde yalın ve özerk birimlerle karşılaşmayız; tersine hemen her düzeyde birtakım *ikiliklerle* yüz yüze geliriz. Örneğin, "nu" sözcüğü, bir yandan işitimsel bir ses, öte yandan ise işitimsel-olmayan bir anlam içeren bir ikiliktir. "Pek çok biçime bürünen, karmaşık bir olgular bütünü" olan dil yetisi ya da doğal dil (langage) daima bu tür kavramsal ikiliklerle karakterize edilir. Dil yetisi/doğal dil aynı zamanda hem bireysel bir edim hem de toplumsal bir üründür; hem bir yeti hem de bir kurumdur; hem yaratım hem alımlama, hem ses tözü hem düşünce ve nihayet hem bir dizge hem de bir evrimdir. Şimdi dil yetisine ilişkin bütün bu etmenleri göz önünde bulundurursak, kendimizi, dili ele geçirmemizi adeta imkânsız kılan bir konumda buluruz; ya sorunun yalnızca bir yönü üzerinde odaklaşıp diğer yönleri gözden kaçırırız ya da dil yetisini aynı anda pek çok yönden incelemeye kalkışırız ki, bu durumda da dilbilimin nesnesi olarak karşımıza aralarında bağ bulunmayan karmaşık bir olgular yığını çıkar.[11]

Bu güçlükleri ortadan kaldıracak tek çözüm, biçimsel dizge olarak *dil*'i (*langue*), dil incelemesinin *nesnesi* kılmaktır. Saussure çeşitli karşıtlıklar aracılığıyla dil'in ayrım çizgisini çekmeye girişir. Bu yöndeki ilk belirleme, dilin (langue), dil yetisi (langage) ile eş tutulamayacağıdır. "Toplumsal nitelikli dile yönele-

rek, bunu dil yetisinin bütün öbür gerçekleşmelerinin kuralı, ilkesi saymak gerekir."[12] Böyle yapmakla insani fenomenlerin herhangi bir kategorisine yerleştiremediğimiz son derece heterojen dil yetisi içinde, hem kendine yeterli bir bütün hem de bir sınıflandırma ilkesi olan bir nesne elde etmiş oluruz. Dil, bize, böylece dil yetisinin diğer yönlerinin düzenlenmesini sağlayan bir sınıflandırma ilkesi verir. Bir sonraki belirlemede Saussure, doğal yeti ile toplumsal uzlaşım ögelerini bir ikilik olarak karşıtlaştırır: "Dil, dil yetisi ile karıştırılmamalıdır. Dil, dil yetisinin yalnızca belli bir bölümü ama özsel bir bölümüdür. Hem dil yetisinin toplumsal ürünüdür hem de bu yetinin bireylerce kullanılabilmesi için toplumun benimsediği zorunlu uzlaşımlar toplamıdır."[13]

Bu şekilde toplumsal nitelikli dil'e birincil bir yer verilmesi şöyle bir itiraza yol açabilir: Dil yetisi insanın temel doğal donanımlarından birisidir, toplumsal uzlaşım olarak dil de aslında bu temel üzerinde tesis edilmiştir. Bu durumda, dilbilimin toplumsal olarak empoze edilmiş uzlaşımlar bütününden (la langue) çok, bu doğal donanıma öncelik vermesi gerekmez mi? Bu itiraza karşı Saussure, insanın konuşma yetisinin (ses aygıtının), ayakların yürüme amacı taşıması gibi doğal olarak konuşma için amaçlanmadığını ya da en azından bu yönde bir kanıt bulunmadığını ileri sürer. Whitney'e gönderimde bulunarak, dil aracı olarak sesi kullanışımızın rastlantısal olduğuna dikkat çeker. Her ne kadar, doğa ifade biçimi olarak sesi seçmeye bizi zorlamışsa da, bu, dil aracı olarak ses aygıtının ikincil bir sorun olmasını değiştirmez: "Dil bir sözleşme, bir anlaşmadır ve üstünde anlaşmaya varılan göstergenin öz niteliği önemsizdir."[14]

Öte yandan insan türü için doğal bir yeti olan şey, sesli konuşma değil fakat gösterge dizgeleri kurma ve kullanma yeteneğidir. Fakat bu doğal "gösterge yetisi" de dil incelemesinin nesnesi olamaz. Çünkü doğal olsun ya da olmasın sözcükleri eklemleme yetisi yani gösterge kurma yetisi ancak toplumun yarattığı ve sunduğu bir araç yardımıyla işleyebilir. İnsan varlığına özgü dil yetisi, dil (la langue) dediğimiz kurumda kristalize olmadıkça gerçekleşmemiş olarak kalır. Doğa, insanı eklemli

dil için organize edilmiş fakat eklemli dilden yoksun olarak meydana getirir. Dil toplumsal bir olgudur. O halde dilin dil yetisine birlik verdiğini söylemek gerçeğe aykırı düşmez.

Saussure, dilin dil yetisi içindeki yerini ve dil ile dil yetisinin geri kalan bölümü yani *söz (parole)* arasındaki ayrımı belirli kılma yönünde, bireysel söz edimini temel alarak tasarladığı *bildirişim çevrimi*'nden yola çıkar. Yüz yüze bildirişim, birbiriyle söz alışverişinde bulunan iki kişiyi gerektirir. Saussure söz-çevrimini konuşan kişinin zihninden başlatır. Konuşan kişinin beyninde, zihinsel olguların (kavramların) dilsel seslerin tasarımları (işitim imgeleri) ile bağıntılandığı bir yer varsayar. Buna göre söz-çevrimi şu akışı izler: Konuşan kişinin beyninde bir kavram, kendisine karşılık gelen işitim imgesini canlandırır (psikolojik süreç). Beyin işitim imgesine ilişkin bir uyarımı ses organlarına aktarır (fizyolojik süreç). Ses dalgaları konuşan kişinin ağzından dinleyenin kulağına doğru yayılır (fiziksel süreç). Ses dalgaları dinleyen kişinin beyninde bir işitim imgesini canlandırır ve işitim imgesinin kendisine karşılık gelen kavramı canlandırması ile çevrim tamamlanır.

Saussure'ün bu söz-çevrimini yorumlayışı, dilin iki özsel özelliğini ayrıştırmamızı sağlar; *toplumsallık* ve *dizgesellik*. Dil, söz-çevrimini mümkün kılan örtük koşul olarak çıkar karşımıza ilkin. Dili konuşanlar özdeş biçimde değilse bile, yaklaşık olarak aynı kavramlara bağlı aynı göstergeleri kullanırlar. İşte dil yetisiyle birbirlerine bağlanan bütün bireyler arasında bir çeşit *"ortalama"* sağlayan, kollektiv dilin her bireydeki *içsel bilgisi*'dir. Bu içsel bilgi konuşan kişilerde büyük ölçüde aynı izlerin oluşmasıyla meydana gelen dilin toplumsal kristalleşmesidir. Bu toplumsal kristalleşme dil topluluğunun üyeleri arasındaki yüz yüze, bildirişimsel değiş-tokuşun bir ürünüdür ve alımlayıcı ve düzenleyici yetilerin işleyişi ile gerçekleşir. Bu çerçevede Saussure, toplumsal bir ürün olan ortak/ortalama dil'i şöyle betimler: "Sözün etkin biçimde kullanılmasıyla topluluğun bireylerinde gerçekleşen bir birikimdir bu; her beyinde daha doğrusu bir topluluk oluşturan bireylerin beyinlerinde potansiyel olarak varolan bir dilbilgisi dizgesidir. Çünkü dil eksiksiz biçimde herhangi bir konuşmacıda bulunmaz; yalnızca toplumda eksiksiz olarak bulunur."[15]

Şimdi yeniden söz-çevrimine dönerek bu defa da dilin *dizgeselliğini* çıkarsayabileceğimiz tutamaklara bakalım. Saussure söz-çevriminde dil'i (la langue) yakalayabileceğimiz kesimin zihinde bir işitim imgesi ile bir kavramın bağıntılandığı yer (psikolojik süreç) olduğunu belirtir: Dili "bir işitim imgesiyle bir kavramın çevrim içinde buluştuğu noktaya yerleştirebiliriz."[16] Burada karşımıza çıkan şey göstergedir. İşitim imgesi ve kavramın birleşimi bize göstergeyi verir. Demek ki dil sorunu her şeyden önce bir gösterge sorunudur. Öte yandan "toplumsal kristalleşme" olarak her zihinde bulunan ortak dil edinilmesi ve işleyişi bakımından, "tek tek göstergeler söz konusu olmadığında" ortaya çıkan bir *yeti*'ye dayanır. Saussure'ün söz-çevrimindeki düzeylere eklediği "çağrışımsal ve düzenleyici" yetidir bu. Dilin dizge olarak düzenlenmesinde en önemli görev bu yetiye düşer. Bu donanım içerisinde dil, kendi düzenlenmesine kendinde sahip bir dizge olarak çıkar karşımıza: Dil bir göstergeler dizgesidir. Toplumsal bir kurum olarak dili diğer kurumlardan ayırt eden en önemli özelliği budur.

Dil, söz-çevriminde *edilgin* olan bölüme karşılık gelir. Her ne kadar bildirişimde temel bulsa da, dil topluluğunun üyelerinin zihninde *psikolojik bir gerçeklik* olarak varolan dil, konuşan kişinin bir işlevi değildir, bireyin edilgin biçimde belleğine aktardığı bir üründür. Buna karşılık söz-çevriminde zihinsel bölümün tüm etkinlik alanı *söz*'e aittir. "Yürütücü bölüm daima bireyseldir ve bireyin egemenliği altındadır. İşte bu yürütücü bölümü söz (parole) diye adlandıracağım."[17] Saussıire'ün dizgesinin "ilk hakikati" olarak nitelediği *dil* ve *söz* ayrımı böylece belirmiş oldu; toplumsal dil=edilginlik=bellek bir yanda, bireysel söz=etkinlik=yaratım öte yanda. Saussure'e göre dili sözden ayırmak, toplumsal olguyu bireysel olgudan ve özsel olanı rastlantısal olandan ayırmak demektir. Dil nihai olarak birey-üstüdür. Birey tek başına onu ne yaratabilir ne de değiştirebilir, varlığını toplum üyeleri arasındaki bir tür sözleşmeden alır; üstelik bu toplumsal ürün kuralları olan bir oyun gibi özerktir, işleyişini bilebilmek için bireyin dili edinmesi gerekir. Bu da toplumsal ürünün edilgin biçimde belleğe aktarılmasıyla olur. Bu yüzden dil hiçbir önceden tasarlama gerektirmez, sınıflandırma

etkinliği dışında dilde biçimler üzerine herhangi bir ön-düşünüm veya düşünüm yoktur. Dilin psikolojik bir gerçekliğe sahip olmasının anlamı budur. O her bireyin beynindeki izlerin toplamıdır: "Toplum içinde dil, her beyinde bulunan bir izler bütünü olarak yaşar ve birbirinin eşi tüm örnekleri bireylere dağıtılmış bir sözlüğü andırır."[18] Kollektiv bir model ve kişisel irade-dışı olmakla birlikte ayrı ayrı her bireyde de bulunur; fakat ancak yaklaşık olarak. Eksiksiz dil yalnızca toplumdadır. Bir tür kod özelliği taşıyan bu soyut gerçeklik salt bir *biçim*'dir. Dolayısıyla kendisini oluşturan göstergelerin içeriğinden, maddesinden bağımsızdır. Sesleme yani işitim imgelerinin gerçekleştirilmesi, doğrudan doğruya dil dizgesini hiç etkilemez. Saussure bu durumu senfoni benzetmesi ile açıklar: Senfoninin (dilin) gerçekliği, onun yorumlanışından (gerçekleşmelerinden) bağımsızdır, yorumda yanlışlık yapılmışsa bu senfoniden ileri gelmez.

Toplumsallık ve dizgesellik nitelikleriyle belirlenen *dil*'in karşısında *söz*, etkin bireysel rol ile karakterize olur. Söz bireysel bir seçme ve gerçekleştirme edimidir. Bu edim i) konuşan kişinin kişisel düşüncesini ifade etmek için dilsel kodu kullanmasını sağlayan birleşimleri ve ii) bu birleşimleri dışa iletmesini sağlayan psiko-fiziksel mekanizmayı içerir.[19] *Söz*, bir bakıma, insanların dilsel kodu kullanarak söylediklerinin toplamıdır ve böyle olmakla da sınırlandırılıp tanımlanmaya elverişli görünmez. Söz, dilin yaşamıdır ve dil kullanımında bireyin özgürlüğünü ve yaratıcılığını seslendirir. Gerçi, bireyin kendi düşüncesini ifade etmek için dilsel kodu kullandığında ne ölçüde özgür olduğu pek belli değildir. Ancak Saussure'de bireyin söz edimi, yine de, aynı düşüncenin çeşitli biçimlerde ifade edilmesine ilişkin bir seçme sorunu olmanın ötesine geçer: Saussure, cümle üretimini (dizim) dile ait bir şey olmaktan çok, konuşan bireyin söz edimine ait olarak görür: "Cümle, dizimin (sentagma) ideal tipidir. Fakat o söze aittir, dile ait değildir."[20] Bu söylenen, *dizimin* de söz düzleminde yer aldığını mı gösterir? Saussure'e göre durum pek de böyle değildir. Sözün özelliği birleşim özgürlüğüdür; fakat bütün dizimlerin/birleşimlerin aynı ölçüde özgür olduğu

söylenemez. Dizimler dildeki mevcut birleşimler model alınarak yaratılır. Yeni oluşumlar gerçi daima söz'de ortaya çıkar; fakat belirlenimli bir şemaya uygun olarak. "Düzenli biçimlere dayanılarak kurulmuş dizim tiplerini *söz*'e değil, *dil*'e bağlamak gerekir."[21] Saussure, dil dizgesinin kısıtlayıcı işlevi ile bireysel özgürlüğe bağlanan söz edimi arasında kesin bir sınır bulunmadığını kabul eder. Birimlerin birleşiminde yani dizimde her iki etken de rol oynar. "Dil tarafından sabit kılınmış şey ile bireysel özgürlüğe bırakılmış şey arasındaki dalgalanma ancak dizimde ortaya çıkar."[22] Görülen o ki, teorisindeki gerilimler Saussure'ü cümleleri hem *sözün* birimleri olarak; hem de dizim, dolayısıyla da *dilin* birimleri olarak ele almaya yöneltmiştir. Ancak nihai olarak bir dizim olarak cümle'ye söz düzleminde yani konuşan özneye ait özgürlük alanında yer vermesi, yaratıcı dizime imkân sağlamaya yönelik bir içgörü olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşım, konuşan bireye bir ölçüde dilsel varoluş özgürlüğü sağlayarak, Saussure'cü dizgenin "holistik" bir kapanışına izin vermez. Böyle bir kapanış bireye kollektiv dil dizgesini söz içerisinde kullanmaktan öte bir rol vermezdi. Bu da şöyle bir sonuca götürürdü: insanların dil aracılığıyla konuşmalarından ziyade, insanlar aracılığıyla konuşan *dil*'dir.

Dil ve *söz* arasındaki bağıntı, dilsel pratiğin özüdür. Bu yüzden bu ikili arasındaki *ayrım* karşılıklı gerektirmeyi içeren bir ayrımdır. Potansiyel olarak varolan soyut dil dizgesi, gerçekleşimi için söz'e muhtaçtır. Kendi başına somut bir varoluşa sahip olmayan bu dizge, bireysel söz edimlerinde gözlenebilir bir gerçeklik kazanır. Birey, söz ediminde, dil dizgesinin ögelerini birleştirir ve bu biçimlerin ses ve anlam olarak somut bütünlükleri içinde gerçekleştirilmelerini sağlar, böylece de dil'in bir bölümünü geçici olarak eylemli kılar. Bir dizge olarak dil ile gerçekleştirme olarak söz arasında kopmaz bir bağ vardır; öyle ki dil, tek gerçekliği, kendi gerçekleşmeleri olan bir dizgedir. Ne dil olmaksızın söz düşünülebilir ne de söz olmaksızın dil. Ancak sözü bir gereç olarak ele alıp dile ulaşabiliriz ve ancak dile dayanarak sözü kavrayabiliriz. Bunların her ikisi de, karmaşık dil yetisi içinde bir aradadır.

Her ne kadar, dil incelemesi için bir nesne oluşturmasa da *söz*'ün Saussure dizgesinde *empirik bir önceliği* vardır. Dil soyut bir yapı, sıkı biçimde örülmüş soyut bir bağıntılılık olmakla dolaysız gözleme açık bir şey değildir. Dolayısıyla *dil*'e giriş, ancak dolaysız gözleme açık biricik şey olan söz aracılığıyla olur. Dil, *söz*'ün etkin biçimde kullanımı ile, dil topluluğunun üyeleri tarafından doldurulan bir depo'dur. Dilin toplumsal kristalleşmesi her zaman söz-dolaşımı, yüz yüze bildirişim temelinde mümkündür: "Bir kavramla bir ses imgesi, önce bir söz ediminde birleşsinler ki, birbirlerine bağlanabilsinler."[23] Dilin yerleşebilmesi/tesis edilmesi için, o halde söz zorunludur. Tarihsel olarak sözün edimselliği daima önce gelir. Öte yandan dil'in zaman etkeninden bağımsız biçimde varolmayışı da, yine sözün önceliğine işaret eder. Dil ancak söz aracılığıyla *değişir*: "Tüm değişmenin tohumu sözde bulunur." Her değişme genel kullanım için kabul edilmeden önce belli sayıda birey tarafından başlatılır.

Daha önce belirtildiği gibi söz, Saussure açısından teorik bir nesne oluşturmaz ve açıklayıcı işlevi ötesinde dil incelemesine dahil edilmez. Dil düşünümünün biricik hakiki nesnesi "kendinde ve kendisi için incelenen dil"dir. Bir dil teorisinin görevi, o halde, söz düzlemindeki kişiden kişiye değişen gerçekleşmeleri bir yana bırakarak, dile ilişkin değişmez yönleri araştırmaktır. Yapılması gereken, söz edimlerini betimlemek değil, dil dizgesini oluşturan birimleri ve bunların birleşim kurallarını tespit etmektir. Yani dilsel göstergelerin öz doğasına ve göstergelerin bir dizge oluşturma şekline ilişkin bir açıklama vermektir. İşte Saussure için dil incelemesinde belirleyici olan bu *semiologik* açıdır.

Saussure, dilin birimi olarak dilsel göstergeyi tanımlarken, dili dizelge olarak gören anlayışın, dilsel birimi, iki ögenin birbirine bağlanmasıyla ortaya çıkan iki yanlı bir kendilik (entity) olduğu düşüncesini benimser. Ancak bu birimi, dil-dışı bir dünyaya başvurmaksızın, *çağrışım* yoluyla birbirine bağlanan iki yanlı *psikolojik* bir kendilik olarak belirler: "Dil göstergesi bir nesne ile bir adı birleştirmez, bir kavramla bir işitim imgesini birleştirir; işitim imgesi salt fiziksel nitelikli maddesel ses değil-

dir; sesin psikolojik izidir, duyularımızın tanıklığı yoluyla bizde oluşan tasarımdır."[24]

Ancak çoğu zaman işitim imgesi sanki kavramın "gösterge"siymiş gibi görüldüğü için, Saussure tanımdaki bu karışıklığı giderecek yeni bir terminoloji önerir: "Bütünü belirtmek için *gösterge* (signe) sözcüğü kullanılmalıdır, buna karşılık kavram yerine *gösterilen* (signifié) ve işitim imgesi yerine *gösteren* (signifiant) terimleri kullanılmalıdır."[25] Önerilen son iki terim, bunları hem birbirlerinden hem de parçası oldukları bütünden ayıran karşıtlığı belirtme gibi bir üstünlüğe sahiptirler. Nitekim böyle üçlü bir ayrım yapılmakla karışıklık giderilmiş olur: İşitim imgesinin yani gösterenin "gösterge" gibi düşünülmesi önlenir. Gösteren ve gösterilen düzeyleri ayrı ayrı incelenebilir olsa da, hiçbir dilsel gösterge iki düzeye birden gönderimde bulunmaksızın tanımlanamaz; iki düzeyden hiçbirisi diğerinden daha önemli değildir. Üstelik bu iki düzey, birbirinden önce varolmadıkları gibi, meydana gelişlerini de aralarındaki *bağ*'a borçludurlar, onlar yalnızca "bütünde", "göstergede" varolurlar.

Göstergenin *birincil* özelliği onun *keyfi* (arbitrary) olmasıdır. Bu ilkenin belirttiği şey, belli bir ses (gösteren) ile onun kavramı (gösterilen) arasında hiçbir doğal bağ bulunmadığıdır. Örneğin, "kardeş" kavramının kendisine gösterenlik yapan "kardeş" ses dizisiyle hiçbir iç bağıntısı yoktur; başka herhangi bir ses dizisi de aynı işi görebilir. Diller arasındaki ayrılıklar, yani değişik dillerin varlığı bunu apaçık biçimde kanıtlar. Belli bir gösterilene bağlanan bir gösteren, kendisinin yerini alabilecek bir başka sez dizisinden amaca daha uygun ya da daha ifadesel olduğu için seçilmemiştir, bu seçim tamamen nedensizdir. Gösteren ile gösterilen arasındaki *eşleşme* ilişkisi, söz dolaşımında uzlaşıma bağlı olarak tesis edilir ve kurallaşır. Gelgelelim, gösteren-gösterilen bağıntısı bir dil topluluğunda bir kere yerleşti mi, artık onda bir değişiklik yapmak konuşan bireyin elinde değildir. Artık dilin kendisine empoze edildiği konuşan özne için, gösterge bağıntısı keyfi olmaktan çıkar. Konuşan birey, göstereni istediği gibi özgürce seçemez; söz alışkanlıklarını keyfince değiştiremez. Demek ki, gösteren belirttiği kavram

açısından özgür bir seçmenin ürünü olmakla birlikte, kendisini kullanan dil topluluğu bakımından özgür değil zorunludur. Dilin seçtiği gösteren yerine bir başkası kullanılamaz. Levi-Strauss bu ikilemi şöyle formüle eder: Gösterge *a priori* olarak keyfidir, *a posteriori* olarak keyfi değildir.* Topluluk söz edimin-de daima varolan dile bağımlıdır. "Keyfi, terimi, göstereni seçmenin tamamen konuşan kişiye bırakıldığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Ben gösterenin nedensiz (unmotivated) olduğunu, yani gerçekte hiçbir doğal bağıntı kurmadığı gösterilene göre keyfi (arbitrary) olduğunu söylemek istiyorum."[26] Sonuçta, bir ses dizisi ile eşdeğer olduğu bir kavram arasında, doğal veya akılsal bir nedene dayanan hiçbir özsel bağ yoktur; fakat bir defa dilde birinci, ikincinin göstereni haline geldi mi, o dili konuşanların iki ögeyi bu şekilde bağıntılamaktan başka seçenekleri bulunmaz. Saussure'ün büyük önem verdiği keyfilik ilkesi, göstergenin her türden *dil-dışı* belirlenime karşı salt uzlaşımsallığını vurgular. Fakat iş bununla kalmaz; göstergenin keyfiliği, dil dizgesinin kendisine dayandığı bir ilke olarak karşımıza çıkar. Bu durum bir paradoks içerir gibidir: Tamamen keyfi ögeler arasındaki bağıntılar nasıl olur da bir iç mantık gerektiren dizgeselliğe yol açabilir? Çözüm, şu sorunun cevabında bulunabilir: Keyfilik ilkesi, acaba göstergenin *dil-içi* belirlenimi bakımından da geçerli midir ya da ne ölçüde geçerlidir? Bu soru tüm dilsel mekanizmanın kendisine dayandırıldığı göstergenin *ikinci* ilkesi göz önünde bulundurulduğunda karşılanabilir. Yalnızca gösteren düzeyini kuşatan bu ilke, *gösterenin çizgiselliği*'dir. Dil dizgesini, diğer semiotik dizgelerden ayırt eden bu ilke olmaksızın dilin özel türde bir bağıntılar dizgesi olarak kuruluşunu açıklayamayız. Saussure çizgiselliği şöyle belirtir: "Gösteren, işitimsel nitelikli olduğundan yalnız zaman içinde gerçekleşir ve özelliklerini zamandan alır: a) Bir yayılım göste-

* Johann Georg Hamann bu belirlemeyi daha önce yapmıştır: Sözcüklerin duyusal ve mantıksal özelliklerinin birbirine bağlanma tarzını, "asli birlik" olarak niteleyen Hamann, bu sayede sözcüklerin anlam ve belirtiminin, bir sözcük-göstergenin nesnenin algısı ile *a priori* olarak keyfi ve kayıtsız, fakat *a posteriori* olarak zorunlu ve kaçınılmaz olan birleşimden doğduğunu belirtmiştir. Bkz.: Miller, RobertL.: *The Linguistic Relativity Principle and Humboldtian Ethnolinguistics*, The Hague: Mouton 1968, s. 17.

rir ve b) Bu yayılım bir tek boyutta ölçülebilir: O da bir çizgidir."[27] Yazı da mekanda bir art ardalık izler ve onun yayılımı da çizgiseldir. Gösterenin çizgisel doğası, iki ögeyi aynı anda söylememizi imkânsız kılar. Gösterenin çizgiselliği, söz zincirinin ve özellikle de dizim'in çözümlenmesinin önkoşuludur.

Şimdi göstergenin keyfiliği ilkesine, bu ikinci özellik açısından yani çizgiselliğe dayanan bağıntılar açısından baktığımızda; göstergenin diğer göstergelere *göre* nedensiz veya nedenli olabileceğini görürüz. Böylece baştaki sorunun cevabı belirginleşir: "Göstergenin nedensizliği temel ilkesi, her dilde kökten nedensiz göstergelerle, görece nedensiz göstergeleri birbirinden ayırmamızı engellemez. *Gösterge görece nedenli olabilir*."[28] Göstergenin nedensizliği ilkesi dilin bütününü kuşatır; fakat ancak dile içkin üretici kalıplara göre kurulmamış olan göstergeler *kökten* nedensizdir, diğerleri ise *görece* nedenlidir. (*Göz*, kökten nedensiz fakat *gözlük* görece nedenlidir; çünkü bu ikincisi dildeki üretici bir kalıba göre oluşmuştur.) *Kökten* nedensizlik, göstergenin dil-dışı herhangi bir şey tarafından belirlenmediğini belirtir; görece nedenlilik ise göstergeler arası (dil içi) bağıntılarda ortaya çıkan belirlenime işaret eder ve böylece de dilsel dizgeye bir *giriş* sağlar. Nitekim Saussure, *dizge* olarak dile ilişkin her şeyin *"nedensizliğin sınırlandırılışı"* açısından ele alınması gerektiğini belirtir: "Dilin tüm dizgesi, göstergenin nedensizliği gibi akla aykırı bir ilkeye dayanır. Sınırsız bir uygulamayla bu ilke son derece büyük bir karmaşıklığa yol açabilir. Ama aklımız göstergeler yığınının kimi bölümlerine bir düzen ve kural ilkesi getirmeyi başarır. İşte görece nedenliliğin görevi de budur."[29] Bu yüzden dilin işleyişini *keyfiliğin sınırlandırılması* olarak incelemek gerekir. Çünkü dilin bir dizge olarak betimlenmesi, nedensizlik üzerindeki kısıtlamalar sayesinde mümkün olur. "Hiçbir ögenin nedenli olmadığı dil yoktur. Her ögenin nedenli olduğu bir dil düşünebilmek de dilin tanımı gereği olanaksızdır. Çeşitli diller her zaman iki türden -kökten nedensiz ve görece nedenli- öge kapsar. Bir bakıma nedensizliğin en yüksek orana ulaştığı diller, *sözlüğün* daha egemen olduğu, en düşük oranda kaldığı dillerde ise *dilbilgisinin* daha ağır bastığı söylenebilir."[30]

Göstergeye ilişkin son belirleme, göstergenin hem *değişebilir* hem de *değişmez* olmasıdır. Bunun anlamı, dillerin hem değişmeye direndikleri hem de değişmeye açık olduklarıdır. Bu ikiliğin ele alınışı, göstergenin *tarihselliğine* ilişkin bir tartışmayı içerir ve Saussure'cü teori açısından ayırt edici önemde bir ayrıma uçvererek sonuçlanır; *eşzamanlılık* (synchrony) ve *artzamanlılık* (diachrony). İlkin dilin *status quo*'cu bir özellik taşımasının nedenlerini gözden geçirelim. Dilin değiştirilmesi yönünde herhangi bir toplumsal talep, asla dilin içsel gereksinimlerinden doğamaz. Çünkü dili değiştirme girişimine ilişkin dil-içi hiçbir akılsal gerekçe bulunamaz. Nedensiz göstergeler dizgesi olan dilde, bir göstergenin yerine bir başkasını yeğlemek için hiçbir akılsal neden yoktur. Göstergelerin oldukları şey olmalarının hiçbir akılsal (rational) temeli yoktur. Akla uygun bir kurala dayanmadığı için "dil tartışılamaz." İkinci olarak dilin gerektirdiği göstergelerin sayıca çokluğu -dil dizgesinin niceliksel büyüklüğü- onu değiştirmek şöyle dursun, kavramayı bile güçleştirir. Bu da değişme önünde bir engeldir. Yine, dil dizgesi karmaşık bir mekanizma oluşturur ve onu her gün kullananların bile bu yöndeki bilgisizliği, dili değiştirme çabalarının uzmanlarca yürütülmesinden başka bir yol bırakmaz. Gelgelelim, bu konuda uzmanlar da tam söz sahibi değildir. Çünkü önerilen her değişiklik, nihai olarak, dilin bu öneriyi benimseyip benimsememesine bağlıdır. Ve nihayet, dil, her an herkesin etkisi altında olduğu için, dilde tümden bir değişiklik yapılması mümkün olmaz. Değişim için hiçbir akılsal gerekçenin bulunmadığı yerde, her an dile katılan herkesin dil alışkanlığını değiştirmek son derece güçtür.

Sonuçta dil, tarihsel olarak aktarılan ve olduğu gibi benimsenmeyi buyuran bir miras olarak çıkar karşımıza. Dil, kendisini, konuşanlara empoze eder, onlar tarafından kabul görmeyi beklemez. Tarih bunun böyle olduğunu gösterir; zamanda ne kadar geriye gidersek gidelim, dil daima geçmişin bir mirasıdır. Bu bakımdan geleneğin değiştirici etkiler karşısındaki zorlayıcı gücü, dilde başka kurumlarda olduğundan çok daha özgül bir biçime bürünür. Dilde "her an geçmişe bağlılık seçme özgürlüğünü köstekler. *İnsan* diyoruz, *köpek* diyoruz, neden?

Bizden öncekiler öyle demiş de ondan."[31] Bu açıdan bakıldığında, seçme *nedensiz* olduğu için, zaman etmeninin seçimi değişmez kılma yönünde işlediğini görürüz. "Gösterge nedensiz olduğu için, gelenek dışında yasa tanımaz."

Öte yandan dilin sürekliliğini sağlayan zaman etmeni, aynı zamanda dil göstergelerini değişime uğratır. Değişmeyen bir dilin hiçbir örneği yoktur. Gösterge zaman içinde kendisini sürdürdüğü için daima değişmeye açıktır. Zaman içinde değişme çeşitli biçimlere bürünür. Ancak Saussure'e göre önemli nokta şudur: Dönüştürücü etkiler, ister göstereni isterse gösterileni ya da her ikisini birden etkilesinler, daima gösteren ile gösterilen arasındaki bağıntının değişimine yol açarlar. "Gösterilen ile gösteren arasındaki bağıntıyı her an değiştiren etkenlere karşı dil kesinlikle savunmasızdır. Bu da göstergenin nedensizliğinden doğan sonuçlardan birisidir."[32]

Saussure'ün "değişebilirlik ve değişmezlik" ikiliğini tartışması göstergenin tarihselliğini ve zaman etmeninin dil üzerindeki rolünü sorgularken; bu kavramların ne kadar sorunlu olduğu da gösterir. Görünen o ki, dilin tarihselliği, diğer toplumsal kurumların tarihselliğinden tamamen farklı bir düzendedir. Diğer kurumlar şu ya da bu oranda doğal bağ üzerinde temellenirler ve dolayısıyla bu kurumların organizasyonunda, kullanılan araçla güdülen amaç arasında zorunlu bir uygunluk vardır. Oysa dil araç seçiminde hiçbir şey tarafından sınırlandırılmaz. *Herhangi* bir kavramla *herhangi* bir ses dizisini birleştirmemizi engelleyecek hiçbir şey yoktur. Dilin kendine özgü tarihselliğini oluşturan, o halde, göstergenin *salt* keyfiliğidir. Gösterilen ile gösteren arasındaki bağıntının keyfi olması, göstergelerin *değişmeden kalmasının* tek nedenidir; çünkü bunu değiştirmekle hiçbir şey kazanılmış olmaz. Öte yandan, keyfi bir bağıntı, böyle olmayan bir bağıntıdan çok daha fazla *değişmeye açıktır*. Çünkü onu elde tutmakla da bir şey kazanılmaz, bir başka gösteren de pekâla aynı işi görebilir. Bu yüzden dil özünde değişmeye karşı durma gücünden yoksun bir kurumdur. Roy Harris'in saptamış olduğu gibi, keyfilik ve tarihsellik arasında bir çatışkı vardır. Keyfilik, değişme ve *status quo* arasında bir eşdeğerlik gerektirir; oysa tarihsellik bunlar arasında sürekli

olarak bir karşıtlık gerektirir. Bu demektir ki, tarihsel çerçevede bir karşıtlık olan şey, semiologik perspektivde bir eşdeğerlik olabilir.[33] İşte bu yüzden paradoks gibi görünse de hem değişebilirlik hem de değişmezlik dilsel göstergenin karakteristiğidir.

Keyfilik-tarihsellik karşıtlığından bakıldığında, tarihsel güçlerin (zaman) salt keyfilik temeline dayanan dil dizgesini etkilemediği; buna karşılık bu güçlerin dil topluluğu üzerinde etkili olduğu söylenebilir. Keyfi göstergeler dizgesini, tarihsel süreçlerin (zamanın) işlemine bağlayan bağıntı noktasını sağlamak, dil topluluğunun üstlendiği bir görevdir. Böylece dil, konuşan topluluk+zaman (tarihsellik) olarak bütünlenir: "Dile, konuşanların istedikleri gibi değiştirebilecekleri kuru bir sözleşme gözüyle bakmamızı önleyen şey, toplumsal güçle el ele veren zamanın etkisidir. Zaman dışta bırakılırsa, dil olguları eksik kalır ve hiçbir sonuca varılamaz."[34]

Dil zaman içinde ama konuşan topluluk dışında ele alınırsa, zaman dili etkilemez; buna karşılık konuşan topluluk zaman dışında ele alınırsa, bu defa da toplumsal güçlerin dil üstünde etkisi görülmez.[35] Bu yüzden dile zaman boyutunun, yani tarihselliğin katılması gerekir. Zaman aracılığıyla dil, toplumsal güçlerin etkisine açılır ve bir değişmezlik kazanır; fakat bu aynı zamanda dilin değişmesinin de iç imkânını verir.

Böylece göstergenin değişebilirliği ve değişmezliği, bir başka asli teorik ikiliği, eşzamanlılık ve artzamanlılık ikiliğini karşımıza getirir.

Göstergenin tarihselliği nasıl ele alınmalıdır?

Göstergenin tarihselliği olgusu (dillerin daima bir evrim içinde olması), zaman etmeninin dil açısından önemini göstermekle kalmaz; aynı zamanda Saussure'ü, bu etmenin teorik bütün içindeki *yerini* belirleme doğrultusunda, *dil durumu* (état de langue) ve *değişme* karşıtlığını öne çıkaran yeni bir strateji geliştirmeye sevkeder. Buna göre zaman etmenini (tarihsellik) uygun biçimde kavramanın yolu, *eşzamanlı* (synchronic) olgular ile *artzamanlı* (diachronic) olgular arasında bir ayrım yapmaktır. Eşzamanlı olgu, zamandaş ögeler arasındaki bağıntıdır. Artzamanlı olgu ise zaman içinde bir ögenin yerine bir başka ögenin geçmesidir. Saussure'e göre, eşzamanlı olgular ekseni, aynı an-

da birlikte varolan olguların bağıntılarına ilişkindir ve zaman burada hiç müdahalede bulunmaz. Artzamanlılık ekseninde ise, aynı anda ancak bir tek olgu ele alınabilir, fakat birinci eksendeki bütün olgular değişimleriyle birlikte bu eksende yer alır.[36] O halde dil teorisinde zaman etmenini yerli yerine oturtmak için, birlikte varolan dil birimleri arasındaki bağıntıların zamansal olarak ardışık dil birimleri arasındaki bağıntılardan mantıksal ve psikolojik olarak tamamen farklı bir düzene sahip olduğunu görmek gerekir.

Saussure'e göre, böyle bir ayrım yapmak, *değerlerle* ilgili bilimler için zorunludur. Çünkü değerler daima bir dizge içerir. Böyle olmakla da, değerler ancak eşzamanlılık ekseninde incelenebilir; çünkü değerlerin durumlarındaki değişmelerde dizgesel hiçbir şey bulunmaz. *Eşzamanlılık*, soyut bir dizge olarak dilin teorik tanımını mümkün kılan bir kavram olmakla, ayırt edici bir önem kazanır: "Dil, ögelerinin bir anlık düzenlenişinden başka hiçbir şey tarafından belirlenmeyen saf bir değerler dizgesidir." Dizge, dilin evriminin belli bir anında, dilin ögelerinin organize olma tarzıdır; konuşan bireylerin zihninde psikolojik gerçekliğe sahip her şeyi içeren bir dil durumudur. Görüldüğü gibi, herhangi bir dil durumunu, nesnel biçimde tanımlanabilir bir dizge olarak ele almanın dayanağı da, *dili konuşan topluluk*'tur. Dil topluluğunun bu teorik konumu, eşzamanlı dizgeyi salt bir soyutlama olmaktan çıkarır ve ona somut bir gerçeklik kazandırır. Buna karşılık, zaman içinde dil ögelerinin ardışıklığı, *şimdi ve burada* dili kullananlar açısından mevcut değildir. Konuşan birey için, konuştuğu dilin yürürlükteki durumu, psikolojik bir gerçekliğe sahiptir, fakat dilin tarihinin böyle bir gerçekliği yoktur. Konuşan birey daima bir dil durumu ile yüz yüzedir. Bu yüzden ancak eşzamanlı olgular onun bilincine yerleşebilir. Eşzamanlı olgunun özsel karakteristiği, onun anlamlama meydana getirme yeterliğidir. Dilde yalnızca durumlar (états) "anlamlama gücü"ne sahiptir; bunlar olmaksızın dil, dil olmaktan çıkardı.[37] Dili konuşanlar için psikolojik gerçekliğe sahip olmayan olgular (dizgesel olmayan tarihsel olgular), konuşanların dile getirdiği şeyin anlamını belirleyemez.

Eşzamanlılık ve artzamanlılık, böylece, *farklı* nesnelere sahip iki farklı dilbilim dalı olarak ayrışır:

"*Eşzamanlı dilbilim,* birlikte varolan terimleri birbirine bağlayan ve konuşanların kollektiv zihninde bir dizge meydana getiren mantıksal ve psikolojik bağıntılarla ilgili olacaktır.

Artzamanlı dilbilim, bunun tersine, kollektiv zihnin algılamadığı, fakat bir dizge oluşturmaksızın birbirinin yerine geçen ardışık terimleri birbirine bağlayan bağıntıları inceleyecektir."[38]

Saussure dil incelemesinde eşzamanlı bakış açısının mantıksal önceliği olması gerektiğini ileri sürer ve böylece kendi teorik konumunu eksiksiz biçimde açık kılmış olur. Bu öncelik, yalnızca dil dizgesinin biricik teorik nesne olmasından ileri gelmez; fakat eşzamanlı dizgeler olmaksızın artzamanlı hiçbir gelişmenin mümkün olmamasından ileri gelir. Artzamanlı çözümleme, değişmeyi ortaya koyabilmek için, dilin farklı durumlarının eşzamanlı betimlemesine dayanmak zorundadır. Dildeki evrim, konuşan öznelerin etkinliği ile bir eşzamanlılıktan bir diğerine geçiştir. Dilin söz aracılığıyla değiştiğini ileri süren önerme, böylece artzamanlı perspektive bağlanır: Dilde *artzamanlı* ne varsa onu yaratan sözdür (parole).[39] Bütün değişimlerin tohumu söz düzeyinde yer alır. Genel kullanım için benimsenip yaygınlaşmadan önce değişme belli sayıda bireyde ortaya çıkar. Bireylerin söz edimlerinde ortaya çıkan yenilik, toplumsal kuruma mal olmakla bir dil olgusuna dönüşür.

Saussure'cü bakış açısından, bir dil dizgesinden bir başka dizgeye geçerek varlığını sürdüren şey, dilsel *töz*'ün ögeleridir; fakat asla dilsel *biçim*'in ögeleri değildir ve dilsel tözün bu ögelerinden yalnızca kendilerini yeni dizgeye uydurabilenler, yani yeni dizgede kendilerine gerçekleştirebilecekleri yeni bir işlev verilenler varoluşlarını sürdürebilirler. Dildeki değişmede, değişmeye uğrayan her şey, yapısal dizgelerin ardışıklığı içinde kendisine bir yer bulmalı ve bu dizgelere uymalıdır.[40] Dildeki değişmenin bu içsel mekanizması herhangi bir amaçlılık içermez. Saussure'ün değişme kavramı anti-teleologiktir: Anlamlı hale gelen şeyden rastlantı sorumludur. Dildeki bir değişme amaçlı bir nedenden ileri gelmez. Bir dil durumu, kendisini meydana getirmeye yönelik olmayan değişmelerin sonucudur.

"Dil, anlatılmak istenen kavramlar için yaratılıp dizgeleştirilmiş bir düzenek değildir. Değişim sonucu ortaya çıkan durumun, yüklendiği anlamları belirtmek gibi bir amaca yönelik olmadığını görürüz. Rastlantısal bir durumdan fõt:fét ayrımından konuşanlar tekil ve çoğul ayrımını belirtmek için yararlanmışlardır; yoksa fot:fet, bu karşıtlığı göstermek için fõt:fõti ayrımından hiç de daha amaca uygun değildir."[41] Görüldüğü gibi her dil durumunda insan zihni, verilmiş bir töze sızmış ve ona yaşam vermiştir. Yalnızca dili konuşanlar ayrımlara yaşam verir.

Dildeki değişmeler doğrudan doğruya *dizge*'yi etkilemez. Bir dil durumu tarihsel gerçekliğin belli bir andaki izdüşümüdür ve bu izdüşüm tarihsel gerçekliğe ilişkin olgulardan tamamen farklı bir özelliktedir. Bu yüzden artzamanlı olgularda dilin kendisini değil, dilin ögelerindeki değişmeleri görebiliriz. Artzamanlı olgular dizgeyi değiştirmeye yönelik değildir. Değişmeler her zaman dildeki belli birtakım ögeleri etkiler ve ancak bunlar daha sonra dizgeyi etkileyebilir. Ancak yine de dizge hiçbir zaman doğrudan doğruya değişmez. Değişmeler dizgenin kendisini değil de ancak bir ya da birkaç ögesini etkilediği için, Saussure bu değişmelerin dizge dışında incelenmesi gerektiğini vurgular: "Artzamanlı olgu, varlık nedeni kendinde bulunan bir olaydır; ortaya çıkmasına yol açabileceği eşzamanlı özel sonuçlarla bu olgunun hiçbir ilgisi yoktur."[42]

Ancak eşzamanlı bakış açısına yerleşmekle, dil, bir *değerler dizgesi* olarak çözümlenebilir. Şimdi yapılması gereken, eşzamanlı dizgenin temel ilkelerini yani her dil durumunun kurucu bileşenlerini ortaya koymaktır. Çözümleme nesnesi, o halde, konuşanların zihninde birlikte-varolan ögelerin bir dizge oluşturma tarzıdır.

Saussure'ün bu yöndeki girişimi, daha ilk anda yine bir ikilikle yüz yüze getirir bizi; ögeler ve dizge. Bu ikiliğin bağlılaşımı şöyle konumlanabilir ilk elde: Hiçbir dizge kurucu bileşenlerinden (ögelerinden) bağımsız olarak belirlenemez; ama öte yandan kurucu bileşenleri (ögeleri) tanımlamak da dizgenin çözümlenmesine bağlıdır. Saussure'ün kalkış noktası şu saptamada bulunur: Dilin ögeleri dolaysız biçimde verilmiş şeyler

değildir: "İlkin şunu görmeliyiz ki, dilin somut kendilikleri dolaysız biçimde erişilebilir şeyler değildir."[43] Bu durum başka inceleme alanlarında rastlanmayan bir sorun çıkarır karşımıza: *dilsel birim sorunu*. Çünkü dil, başlangıçta algılanamayan ama varolduklarından ve işlevlerinin dili oluşturduklarından kuşku duyulmayan "kendilikler" sunar.

Dilin somut kendilikleri dilsel göstergelerdir. Göstergenin somut kendilik olmasının anlamı, onun ancak gösteren ve gösterilen birleşimi olarak varolmasıdır. Öyle ki, gösteren ve gösterilen birbirinden yalıtılmış olarak ele alındığında *somut kendilik* yok olur ve karşımıza soyutlamalar çıkar: "Bir ses dizisi ancak bir düşünceye dayanak olduğunda dile aittir. Göstereninden ayrıldığında aynı şey gösterilen için de geçerlidir."[44] Somut kendilik düşüncesi, bize, sesleri ve anlamları ayrı ayrı çözümlemeye çalışmakla "birim"lere ulaşamayacağımızı anlatır. Yapılması gereken, her söze dökmenin (utterance) sunduğu sürekli ses zincirini, her biri, söze dökülen bildiride-ki bir gösterilene karşılık gelen parçalara ayırmaktır. Nitekim bilmediğimiz bir dil konuşulurken sürekli bir akış olarak alımladığımız seste en küçük bir ögeyi bile ayırt edemeyiz. Ses zinciri tek başına ele alındığında, bir çizgi, kesintisiz bir şerit olarak ortaya çıkar. Ancak ses zincirindeki her bölümün anlam ve işlevini bilirsek, ayrımsız şeritin parçalara bölündüğünü görürüz. Bu çözümlemede maddesel olana ilişkin hiçbir şey bulunmaz. Birimler göstergenin çizgiselliği ilkesi uyarınca, kendilerinden önce ve sonra gelen birimlerden ayrılmak zorundadırlar. Buna dayanarak Saussure, dilsel kendilik'in *sınırlanmadıkça* yani ses zincirinde kendisini çevreleyen her şeyden ayrılmadıkça, eksiksiz olarak belirlenemeyeceğini ileri sürer. Diğerleri tarafından sınırlandırılmış bu kendilikler veya birimler, dil mekanizması içinde birbirine karşıt olarak dururlar. Demek ki, dilsel birimin *tözü* bakımından hiçbir özel ses karakteri yoktur. Dilsel birim, "söz zincirinde kendisinden önce ve sonra gelen her şeyin dışta bırakıldığı, belli bir kavramın göstereni olan bir ses dilimi"dir.[45] Dilin birimlerinin doğru biçimde sınırlandırılmasının koşulu, ses zincirinde yapılan bölümlemelerin kavramlar zincirindeki bölümlemelere uygun

düşmesidir. Ses zincirinin bölümlenmesini de bu ses zincirine verilen anlamlar belirler.

Öyle görünüyor ki, dili açıklayan, töz (ses ve/veya anlam) değil; fakat dilin töze empoze ettiği biçimdir.[46] Şimdi, birimlerin özdeşliğini/kimliğini belirlemede töze dayanılmadığına göre ne gibi ölçütler kullanılabilir? Başka bir deyişle, aynı sözcüğün farklı cümlelerdeki iki geçişinin aynı olduğunu neye dayanarak söyleyebiliriz? Dizge verildiğinde, aynı anlamlayıcı dizinin (ses) aynı anlamla bağıntılı olduğunu belirtmek birim sorununu çözmez. Çünkü bağlam ya da kullanım içerisinde ses dilimi aynı olmakla birlikte anlamları farklı olan "geçiş"ler olabildiği gibi ('force' örneği), anlamı aynı olmakla birlikte ses dilimleri farklı olan "geçiş"ler de vardır ('mwa' ve 'mwaz' gibi).[47] Dilsel birimin özdeşliği sorunu, o halde, bir yandan çeşitli geçişlerde bir birimin aynılığını yani "tip" ve "örnek" bağıntısını ayırt etmemizi sağlayan koşulları, öte yandan farklı kullanımları aynı birimin kullanımları olarak görmemizi mümkün kılan bağlamsal koşulları bulgulamakla çözümlenebilecektir. Dili konuşanlar, kuşkusuz, birimlerin sınırlandırılmasına ilişkin güçlüklerle karşılaşmazlar. En ince anlama sahip herhangi bir şey bile, konuşanlara somut bir öge gibi görünür ve söylem içinde bu ögeyi rahatça ayırt edebilirler. Ama birimlerin bu hızlı ve ince işleyişini sezinlemek başka şeydir; yöntemli bir çözümlemeyle bu durumu açıklamak başka şeydir.[48]

Saussure dilsel birimin özdeşliğinin doğasını kavrama yönünde iki tip özdeşlik arasında bir ayrım yaparak işe başlar; *maddesel özdeşlik* ve *bağıntısal özdeşlik*. Örneğin yirmidört saat arayla kalkan iki "20:45 Cenevre-Paris treni"nin özdeş olduğunu söylediğimizde, bağıntısal özdeşlik kavramına dayanmaktayızdır; bu iki tren maddesel olarak özdeş değildir. Büyük bir olasılıkla lokomotif, vagonlar, görevliler, kısacası her şey değişiktir; ama yine de o, *aynı* trendir. Bunun nedeni, trenin dizge içindeki konumunun diğer konumlar karşısında aynı kalmasıdır. Yani yirmidört saat arayla kalkan iki treni özdeş kılan şey, maddesel ayrılıklarına rağmen her bir trenin kalkış saati, izlediği yol yani onu diğer trenlerdan *ayıran* koşullardır. İki öge, burada, diğer ögelerle *aynı şekilde bağıntılanmış* oldukları ve dizge

içinde aynı *işleve* sahip oldukları için özdeştir. İşte dilsel birimin özdeşliği bu türden bağıntısal bir özdeşliktir, maddesel özdeşlik değil. "Baylar" sözcüğünün iki farklı cümledeki geçişinin aynı olmasının koşulları bağıntısaldır maddesel değil: " 'Baylar' sözcüğünü her kullanışımda, onun tözünü yenilerim: Her sesleme yeni bir ses edimi ve yeni bir psikolojik edimdir. Aynı sözcüğün iki kullanımı arasındaki bağ, ne maddesel özdeşliğe ne de anlamın aynılığına dayanır."[49] "Baylar" sözcüğünün çeşitli gerçekleşmeleri, aynı sözcüğün örnekleri olarak kalırlar, ama bu, töz bakımından maddesel bir ayrılıktan değil, bir başka sözcüğe *indirgenemez* olmaları yüzündendir. Ses düzeyinde, bir sözcüğün seslemesi, daima diğer terimlerin varoluşu tarafından tesis edilmiş sınırlar içinde ayrımlanabilir. Aynı şey semantik düzey için de geçerlidir; burada da anlam, diğerlerinin sınırladığı şey olarak ortaya çıkar.

Görülen o ki, dilsel birimleri ayırt etmemizi sağlayan bağıntısal özdeşlik aynı zamanda *ayrımsal* bir özdeşliktir. Özdeşlik koşullarını kendisinde bulduğumuz bağıntılar özünde ayrımsal karakterdedir. "Dil ögelerinin en ayırdedici özelliği, diğerleri ne değilse o olmaktır." Özdeşlik koşulları, kendiliklerin diğerlerinden ayrılma biçimlerinde bulunur; pozitiv herhangi bir özellikte değil. "a" birimi, kimliğini bir töz olmakla değil fakat "b"-olmayan, "c"-olmayan olmakla edinir. *"Dilde pozitif terimler olmaksızın yalnızca ayrımlar vardır."*[50] Bütün dil dizgesi, özdeşlikler ve bunların doğal karşılığı olan ayrımlar içinde organize olur.

Tikel bir gösterenin veya gösterilenin özdeşliği, ait oldukları dizgeye dayanır; onları oldukları şey yapan, kendilerinde sahip oldukları herhangi bir pozitiv özellik değil, fakat dizgenin diğer ögelerinden ayırt edilme şekilleridir. Dilin ögelerinin vurgulanması, bir bakıma, bu ögelerin dizge içindeki işlevlerinin incelenmesi ile aynı şeydir. Öge ile dizge arasındaki ikilemin Saussure'de büründüğü biçim budur; öge *ancak* dizgeden kalkarak belirlenebilir. Dizge, önceden varolan ögelerin toplamı değildir, fakat ögeleri teşkil eden bağıntıların işleyişidir. Bu yüzden "karşılıklı olarak bağıntılı *bütün*'den başlamak gerekir." Ses ve anlam malzemesinden bir *biçim* oluşturan dizge, duyu

deneyiminde doğrudan elde edilebilir olan ögelerden daha fazla gerçekliğe sahiptir. Saussure'cü dizge kavramının ayırt edici özelliği, bizzat dizgenin, ögeleri ve ögelerin birbiriyle olan bağıntılarını yarattığı düşüncesidir. Dil dizgesi bir topluluk, bir küme olmadığı gibi; o, parçalardan kalkılarak inşa edilmiş bir yapı da değildir. Dizge ancak bir bütün olarak varolur; ancak bütün bir dizge yerli yerindeyken, parçalarının varlığa geldiği bir yapıdır bu. Dilin birimleri, yalnızca, bir bütün olarak *dile içsel* bağıntılar tarafından teşkil edilir.

Başlangıçtaki soru şimdi karşılığını bulur: Farklılıklarına rağmen iki ögeyi aynı kılan şey, bu ögelerin dizge içerisinde bir ve aynı konumu işgal etmeleri yani aynı *değere* sahip olmalarıdır. Gerçekleşmeleri ne şekilde olursa olsun, bir öge diğeri ile, aynı değeri yüklenmiş olmak koşuluyla özdeştir. Saussure, satrançla yaptığı bir karşılaştırma aracılığıyla değere ilişkin bir ön açıklama verir. Tözsel varoluşu içerisinde bir satranç taşı, oyuncu için hiçbir şey ifade etmez. Başka herhangi bir nesne de aynı *değer*'le donatılmak koşuluyla bu taşın yerini alabilir. O ancak değerini yüklendiği, değerle birleştiği zaman gerçek ve somut bir öge haline gelir. Değer dolaysız apaçıklıkta deşifre edilemeyen bağıntısal bir gerçekliktir. Bu yüzden değere ilişkin biricik gönderme noktamız dizge'dir: Dilde birbirleriyle karşıtlık ilişkisi içindeki ögeler, karşılıklı olarak birbirlerinin değerini belirlerler. O halde her dil durumunda, yalnızca dizgeden doğan değerlerle yüz yüzeyizdir. "Değer kavramının birim, somut kendilik ve gerçeklik kavramlarını kapsamasının nedeni budur."[51]

Dilin salt bir *değerler dizgesi* olarak tanımlanması, Saussure'ün, dil teorisinde gerçekleştirdiği en köktenci yeniliği temsil eder. *Dilsel değer* kavramı, bütünüyle Saussure'e özgüdür; ne kendisinden öncekilere geri götürülebilir ne de çağdaşlarına bağlanabilir. Saussure'ün dil öğretisinin bu anahtar kavramı, öğretinin özünü veren iki *dictum*'un kavşak noktasında yer alır: i) *Dil bir töz değil bir biçimdir* ve ii) *Dilde pozitiv terimler olmaksızın yalnızca ayrımlar vardır.*

Değerin özsel karakteristiği, maddesel özdeşliğin varolmayışında ya da yalnızca rastlantısal oluşunda bulunur. Şunu de-

mek istiyoruz: Maddesel özdeşliğin bulunmadığı yerdedir ki, diğer birimlerin duruşu ile sınırlandırılmış olmalarından başka hiçbir şekilde ayırt edemeyeceğimiz birimlerle karşılaşırız. Dile bir gösterge kattığımızda, diğer göstergelerin anlamlamasını kısıtlamış oluruz. Negativ sınırlandırmanın varettiği kendilik ya da ayrımlara dayanan özdeşlik: işte değer budur!

Öte yandan değer kavramı "anlam" ve "anlamlama" terimleri ile aynı düzeyde yer alır, onlarla ortak kökene sahiptir. Değer kavramı, bize, bir göstergenin anlamının yalnızca gösteren-gösterilen dikey bağıntısından ibaret olmadığını söyler ilk elde: Anlam, göstergenin diğer göstergelerle olan yatay karşıtlık ilişkisinde bütünüyle belirlenebilir ancak. Gösterge yalnızca "birleşimi" bakımından değil, ama "çevresi" bakımından da ele alınmalıdır.[52] Gösterge, kendine kapalı bir birim olmaktan çıkar böylece. Her göstergenin değeri/anlamı, dil dizgesi içindeki diğer göstergelerle bağıntısında belirlenir: "Dil, bütün ögeleri dayanışık, birinin değeri yalnızca öbürlerinin de zamandaş varlığından doğan bir dizgedir."[53]

Saussure değer kavramını açıklama yönünde, her biri bir benzetmenin çevresinde dönen iki farklı yaklaşım geliştirir. Birinci yaklaşım, biçim ve töz arasındaki ayrımı kalkış noktası olarak alır ve değerleri, biçimin şekillenmeleri olarak açıklamaya yönelir. Diğeri ise, iktisadi değer kavramı ile paralellik kurarak, dilsel değeri "mübadele" benzetmesi çerçevesinde açıklamaya girişir.

Birinci yaklaşım, biçim ve töz arasındaki karşıtlığa yerleşir ve dili, kendi başlarına alındığında şekilsiz olan tözleri (düşünce ve ses) ayrımlara bölen bir biçim olarak betimler. Dilden yalıtılmış olarak görüldüğünde, düşünce biçimlenmemiş, ayrımsız bir yığındır: "Tek başına düşünce, hiçbir zorunlu sınıra rastlanmayan bir bulutsuyu (nebula) andırır. Önceden oluşup yerleşmiş kavram yoktur; dilin ortaya çıkmasından önce hiçbir şey belirgin değildir."[54] Öte yandan ses tözü de, dilden önce, sınırlandırılmış kendilikler halinde ortaya çıkmaz. Ses, sunduğu bütün biçimlere düşüncenin de zorunlu olarak uyacağı bir kalıp değildir. Bu yüzden dilsel olgu, "hem bulanık kavramların belirsiz düzleminde hem de seslerin gene aynı oranda belirgin-

likten yoksun düzleminde birbirine bitişik bir altbölümler dizisi olarak"[55] tasarlanabilir. İki tözün birbirine indirgenemez varoluşu *bitişme*'de ortaya çıkan *biçim*'de yakalanabilir ancak. Bu bakımdan dizelgeci anlayışın telkin ettiği gibi, dilin düşünceye karşı üstlendiği, düşünceleri ifade etmek için maddesel bir ses aracı yaratmak gibi bir görevi yoktur. Dilin işlevi, "düşünce ile sese aracılık yapmaktır. Bu, o türlü koşullarda gerçekleşir ki, düşünceyle sesin birleşmesi zorunlu olarak karşılıklı birim sınırlandırmaları sonucunu verir. Özü gereği bulanık olan düşünce, ayrışma yoluyla belirginleşmeye zorlanır. Ne düşünceler maddeselleşir ne de sesler zihinsel kendiliklere dönüşür. Burada gizemli diye nitelendirebileceğimiz bir olgu söz konusudur: "Düşünce-ses" bölünme gerektirir ve dil biçimlenmemiş iki yığın arasında oluşurken kendi birimlerini yaratır."[56]

Demek ki, kendi başlarına düşünce ve ses tözleri bulanık ve şekilsizdir, ancak bu iki sürekliliği (continuum) parçalara bölen *dilsel ayrım* içinde *biçime* bürünürler. Saussure'ün gizemli diye nitelediği olgu, tam da biçimsel şekillenmelerin eklemlendiği boyuta ilişkindir. Bu boyut, iki tözün yani düşünce ve sesin ortak yüzeyidir. Dilbilimin işlem alanı da, ses ve düşünce ögelerinin birleştiği işte bu sınır bölgesidir ve *bu birleşim bir töz değil bir biçim yaratır*. Saussure bu oluşumdaki gizem örtüsünü aralama yönünde bir benzetmeye başvurur. İki tözün buluşmasını, su tabakası ile hava tabakası arasındaki temas'a benzeştirerek açıklar: Atmosfer basıncındaki değişiklikler, suyun yüzeyini bir dizi bölümlemelere yani dalgalara ayrıştırır. İşte düşünce ve ses de tıpkı dalgalar gibi bölümlenmeler halinde ayrışır ve *eşleşir*. Hem ses hem de anlam, eklemli ögelerde bir araya gelerek birimleri oluşturur. Ön yüzü düşünce, arka yüzü ses olan kâğıdı kesip parçalara ayırdığımızda elde ettiğimiz, her biri diğerlerine göre bir değer taşıyan ögelere benzeyen birimlerdir bunlar. Bu temastan önce her iki düzey de şekilsiz ve yapılanmamış haldedir ve işte iki tözün temasından doğan bu yapı dildir (la langue).

Temas, kendiliğinden, yayılımları ve dalgalanmaları birbiriyle eşleşen iki düzeyin ortaya çıkmasına yol açar. Çift eklemli bu yapı bir değerler dizgesi olarak düzen kazanır. Değerler, bu benzetme çerçevesinde, dili teşkil eden biçimsel ses-düşünce

şekillenmeleridir ve dalgalara karşılık gelirler. Benzetme, bizim, ne ses ne de düşüncenin damgasını taşımayan, bağımsız biçimde belirlenebilir değerlerin varoluşunu görmemizi sağlar; ve ancak bağımsız olarak belirlenebilir değerler, bir dizgenin ürünü olarak varolabilirler. Buradan çıkan sonuç şudur: Bir değerler dizgesi, ses ve anlam tözlerinden, kendi organizasyonlarının ilkesini içermeyen şekilsiz bir yığından kalkarak biçimlendirilemez; fakat bizzat bu değerler dizgesi, tözlerden, onları biçimle donatmak suretiyle dilsel şekiller yaratır.

Değere ilişkin bu belirlemede öne çıkan sonuçlardan birisi şudur: Dil, üçüncü bir töz katmanına ait değildir.[57] Gerçekten de bir değerler dizgesinde tözsel varoluşu ile karşımıza çıkan hiçbir yalın ögeye rastlamayız. Her yerde ve her zaman karşılıklı olarak birbirini koşullandıran, birbirinin değerini belirleyen ögelerin kurduğu aynı karmaşık dengeyle yüz yüze geliriz. "Dil bir töz değil bir biçimdir" der Saussure ve ekler: Dile ilişkin her türden yanlış anlama ve yanıltılar "bilinçsiz olarak benimsediğimiz bir varsayımdan, dil olgusunda bir töz bulunduğu varsayımından ileri gelir."[58]

Belirtilmesi gereken bir başka nokta, *değer*'in göstergenin keyfi doğasından çıktığıdır. Ses ve düşünce olarak birleşen ögeler, belirsiz ve şekilsiz olmakla kalmaz; fakat tikel bir düşünceye karşılık gelen tikel bir ses diliminin seçilmesi de tamamen nedensiz gerçekleşir. Eğer böyle olmasaydı değer kavramı tehlikeye girerdi, çünkü dıştan empoze edilen bir öge içerirdi. Ses ve düşünce arasındaki bağ tamamen keyfi olduğu için değerler bütünüyle görece kalırlar. Karşılıklı bağıntılı iki nitelik, "keyfilik ve ayrımsallık" -dilsel kendiliklerin özdeşlik koşullarının salt biçimde ayrımsal olması- değerlerin bir dile görece olmaktan başka bir varoluşa sahip olamayışlarını açıklar. Bu noktada göstergenin nedensizliği de, niçin yalnızca toplumsal olgunun bir dil dizgesi yaratabileceğini daha iyi anlamamızı sağlar: "Değerlerin yerleşebilmesi için toplum zorunludur. Değeri yaratan yalnızca toplumsal kullanım ve genel onaydır. Birey tek başına hiçbir değer yerleştiremez."[59]

Dilsel değeri açıklama yönünde iktisadi değer modelinden yola çıkan ikinci yaklaşımda, söz edimleri ticari işlemlere, söz-

cükler de paraya benzetilerek bir düşünme yordamı oluşturulur. Birinci yaklaşımın aydınlatmadan bıraktığı, değerlerin bir dizge oluşturma tarzı, bu benzeştirme çerçevesinde açıklık kazanır. Saussure, genel olarak "değer"in daima şu iki ögeden oluştuğunu ileri sürer: i) Değeri belirlenecek şeyle *değiştirilebilir benzemez* bir şey; ii) Değeri belirlenecek şeyle *karşılaştırılabilir benzer* şeyler.[60] Değerin varolabilmesi için bu iki etmen zorunludur. Örneğin beş franklık bir paranın değerini belirlemek için, bu para ile ne satın alınabileceğini yani paranın kendisine benzemeyen herhangi bir şeyle, örneğin bir ekmekle, *değiştirilebileceğini* ve aynı zamanda bu paranın aynı dizge içindeki bir değerle, örneğin on frankla ya da bir başka dizgedeki para ile, örneğin bir dolarla, *karşılaştırılabileceğini* bilmek gerekir. Tıpkı bunun gibi bir sözcük de kendisine benzemeyen bir şeyle yani bir kavramla değiştirilebilmekle ve kendisine benzer şeylerle yani başka sözcüklerle de karşılaştırılabilmekle değerini edinir. Saussure, sözcüğün şu ya da bu kavramla değiştirilebileceğini yani sözcüğün şu ya da bu anlama geldiğini belirtmekle yetindiğimiz sürece, sözcüğün dilsel değerini saptayamayacağımızı vurgular. Nasıl ki, beş frankın değerini yalnızca onun ne ile değiştirilebileceğini bilmekle bulgulayamazsak; sözcüğün değerini de onun ne ile değiştirilebileceğini bilmekle belirleyemeyiz. Sözcüğü benzer değerlerle, karşıtlık ilişkisi kurabileceği başka sözcüklerle de karşılaştırmamız gerekir. Sözcüğün içeriği ancak eşzamanlı olarak varolan başka sözcüklerin yardımıyla gerçekten belirlenebilir. Değer, o halde, somut, elle tutulur bir şey değildir; fakat bir değiş-tokuş dizgesi içindeki para gibi, işlevsel eşdeğerlikler ve ayrımlarla belirlenen bir şeydir.

Saussure'ün çizimlerle gösterdiği gibi, göstergenin değeri/anlamı yalnızca gösteren-gösterilen dikey bağıntısında değil; fakat aynı zamanda göstergeler arası yatay bağıntılarda üretilir. Bu gösterim, anlamlama (signification) ve değer'in birbirinden farklı olduğunu ve *anlam*'ın, anlamlama ve değerin birlikteliğinde ortaya çıkabileceğini belirtiyor gibidir. Ancak sorun göründüğünden çok daha karmaşıktır. Bu noktada Saussure yine bir ikileme çeker bizi: Bir sözcüğün değerinden söz edildiğinde, her şeyden önce o sözcüğün bir düşüncenin yerini tut-

ma, bir kavramı gösterme özelliği düşünülür. Gerçekten de bu dilsel değerin bir yönüdür. Fakat bir göstereni bir gösterilene bağlama ediminde yani anlamlama'da kalırsak, "gösterilen"in dizge içindeki diğer ögelerle olan karşıtlığı aracılığıyla edindiği değeri göz ardı etmiş oluruz ve dizelgeci anlayışın basite indirgenmiş gösterge modeline geri döneriz. Demek ki, dizgeden doğan değeri öne almalıyız. Gerçekten de, Saussure'ün "gösterilen"in dizgenin diğer ögelerinden yalıtılmış biçimde belirlenemez olduğunu ileri sürmesi ve giderek bir göstergedeki kavram ya da ses maddesinin, çevresindeki göstergelerin kavram ya da ses maddesinden daha az önemli olduğunu söylemesi, değer teriminin anlamlama teriminden daha önemli olduğu, anlamlamanın adeta değere eklenen ikincil bir şey olduğu izlenimine yol açmaktadır. Gelgelelim Saussure yine de anlamlama terimini elde tutmakta ısrarlıdır. Nitekim değerin anlamlamaya bütünüyle egemen olduğu düşüncesini benimsemediğini görüyoruz: "Kavramsal yönü bakımından değer, anlamlamanın bir ögesidir: kuşku yok buna. Anlamlamanın değere bağlı olmakla birlikte gene de ondan nasıl ayrıldığını anlamak çok güçtür."[61] Burada görünüşte çelişik iki şey ileri sürülmektedir: i) Değer anlamlamanın bir ögesidir; ii) Anlamlama değere bağlıdır. Bundan çıkan sonuç, değerin anlamlama için belirleyici olduğu fakat anlamlamanın yalnızca değerden türetilemeyeceğidir. Ikisi arasındaki ayrımı acaba Françoise Gadet'nin şu önermesinde bulabilir miyiz? "Değer dilin potansiyalitesidir, anlamlama ise sözün bir gerçekleşmesidir."[62] Ancak, söz içerisinde gerçekleşen, zaten bu potansiyalite, yani değer olduğuna göre, burada yine ikinci ileri sürme'nin haklı çıkarılışına tanık oluyoruz. Şimdilik şu genel sonuçta duralım ve yeniden değere dönelim: Anlamlamanın, dil dizgesi ile zorunlu bir bağıntısı vardır.

Kavramsal yönü bakımından dilsel değer, anlaşıldığı üzere, bir gösteren'in karşı-parçası olan gösterilen'den ya da anlamdan farklı bir şeydir. Çünkü gösterge veya terim, aynı zamanda diğer gösterge veya terimlerin de karşı-parçası olarak görülebilir. Göstergenin değerini belirleyen de, diğer gösterge veya terimlerle olan *karşıtlık* bağıntılarıdır. Bir sözcüğün değerini dizgesel karşıtlıklar belirler. Saussure'ün verdiği örneğe baş-

vuracak olursak: Fransızca *mouton*, aynı *anlamda* kullanılıyor olsa da İngilizce *sheep* ile aynı *değeri* taşımaz. Çünkü İngilizcede pişmiş koyun eti anlamına gelen bir başka sözcük, *mutton* vardır. Oysa Fransızcada hem canlı hayvan hem de pişmiş eti anlamlayan aynı sözcüktür. Görüldüğü gibi, İngilizcede *sheep* ile *mutton* arasında bir karşıtlık bağıntısı bulunmasına karşılık, Fransızcada *mouton* ile bir başka sözcük arasında böyle bir karşıtlık bağıntısı yoktur. Demek ki, bir dilde birbiri ile karşıtlık bağıntısı içindeki sözcükler karşılıklı olarak birbirinin değerini belirler. Dildeki herhangi bir terimin içeriği veya değeri, onun karşılaştırılabileceği öbek tarafından yani bu terimin karşıtlık bağıntısı içinde bulunduğu terimler kümesi tarafından belirlenir.

Eğer bir sözcüğün değeri/anlamı çevresi tarafından değil de yalnızca kendisi tarafından belirlenseydi, yani sözcüklerin görevi önceden belirlenmiş kavramları göstermekten ibaret olsaydı, her sözcüğün her dilde anlam bakımından tam bir karşılığı bulunması gerekirdi. "Çeviri" diye başlı başına bir sanata gerek duyulması, durumun böyle olmadığını gösteriyor -Dil, terimleri, bağıntıları temelinde organize eden bir dizgedir. Bu olgudan yola çıktığımızda, dilde önceden belirlenmiş kavramlar yerine, dizgeden doğan terimlerle karşı karşıya olduğumuzu görürüz-. Bu değerler kavramlara karşılık geliyor olarak alınırsa, "kavramların yalnızca ayrımsal oldukları pozitiv içerikleriyle salt bir kendilik gibi tanımlanmayıp, negativ olarak dizgenin öbür ögeleriyle kurdukları bağıntılarla tanımlandıklarını görürüz. Bu ögelerin en şaşmaz özelliği, diğerleri ne değilse o olmaktır."[63]

Değerin kavramsal yönüne ilişkin bu açıklamalar gösteriyor ki, herhangi bir şeyi bir değer yapan şey, o şeyin dizgedeki diğer ögeler ile kurduğu bağıntı ve ayrımlar çerçevesinde negativ olarak belirlenmesidir. Bu durum gösterilenler için olduğu kadar gösterenler için de geçerlidir. Yani maddesel yönü bakımından da dilsel değer'in belirleyici ilkesi *ayrımsallıktır*: "Sözcükte önemli olan sesin kendisi değildir, sözcüğü bütün öbür sözcüklerden ayırt etmemizi sağlayan ses ayrılıklarıdır. Çünkü anlamı taşıyan bu ayrılıklardır."[64] Göstergenin keyfi doğası ya-

ni hiçbir gösterenin verilmiş bir gösterileni ifade etmek için bir diğerinden daha uygun olmadığı göz önünde bulundurulduğunda; "a priori olarak bile, bir dil ögesinin, öbür ögelerle rastlaşmaması dışında bir temele dayanamayacağı açıktır. Nedensizlik ve ayrımsallık bağlılaşık iki ilkedir."[65] Maddesel bir öge olan sesin, ses olarak dilde yer alması olanaksızdır. Ses, ikincil bir şeydir, yalnızca yararlanılacak bir tözdür. Bütün uzlaşımsal değerler, kendilerine dayanak olan somut öge ile özdeş olmama, onunla karışmama özelliğine sahiptirler. Dil göstereni, özü bakımından hiç de ses nitelikli, maddesel değildir. Onu oluşturan maddesel tözü değil, işitim imgesinin tüm öbür işitim imgeleriyle karışmamasını sağlayan ayrımlardır. Dil yalnızca ses ayrımına gerek duyar ve sanılabileceği gibi sesin değişmez salt bir nitelik taşımasını gerektirmez.[66]

Saussure'e göre, ayrımsallık ilkesi dil için öylesine temeldir ki, sesbirimler (fonemler) de dahil olmak üzere, dilin bütün maddesel ögeleri için geçerlidir. Her ses ögesi, kesin sınırları olan bir birim oluşturur. Fakat bu ögelere özelliklerini veren onlara özgü pozitiv nitelikler değildir, yalnızca ögelerin birbiriyle karışmamasıdır. Sesbirimler "her şeyden önce karşıtlıklara dayanan göreli ve negativ kendiliklerdir."[67] Ses birimi b'nin "bal" sözcüğündeki geçişi, onun işlevsel olarak ç, k, s vb ile karşıt olmasıyla bir değer kazanır. Karşıtlık burada işlevseldir, çünkü b sesbirimi yerine diğerlerinin konulması yeni bir sözcük örneği meydana getirir: bal, çal, sal gibi. Burada sesbirim salt negatif bir değer olarak varoluş kazanır, yani sesbirimin dil dizgesi içinde varoluşunun gerekli ve yeterli koşulu, yalnızca onun diğer sesbirimlerinden farklı olmasıdır. Kendi başına alındığında a sesbirimi hiçbir şeydir; çünkü onun dildeki biricik değeri, dilin bütün diğer sesbirimleri ile özdeş-olmayışıdır. a sesbirimi yalnızca dilin diğer sesbirimlerinden farklılığı ile karakterize olur; onun kendine ait hiçbir pozitiv içeriği yoktur. Çünkü "a sesbirimi neyi anlamlar?" sorusunun hiçbir karşılığı yoktur.[68]

Bu noktada yeniden *değer* ve *anlamlama* arasındaki ayrım ve bağıntı sorununa geri dönmüş oluyoruz. Sorunu aydınlatma

yönünde David Holdcroft'un değere ilişkin olarak yapmış olduğu bir ayrımdan yola çıkabiliriz; bir değer *olmak* ve bir değere *sahip olmak*. Buna göre, bir dilsel kendilik, salt ayrımsal bağıntılar tarafından teşkil ediliyorsa, o bir *değer*'dir. Fakat bir dilsel kendilik, ayrımsal bağıntıların yanı sıra bir gösterilen ile bağlılaşımı tarafından teşkil ediliyorsa, yani bir anlamlama yapıyorsa, o bir değere *sahiptir*. Sesbirimler yalnızca diğer sesbirimlerle olan ayrımsal bağıntılar (karşıtlıklar) tarafından belirlendikleri için bir değer'dirler; fakat bir değere sahip değildirler; çünkü hiçbir şeyi anlamlamazlar. Onların hiçbir pozitiv içeriği yoktur; yalnızca anlam ayırt edici bir rolleri vardır. Buna karşılık gösterenler, bir değer olmalarının yanı sıra bir değere de sahiptirler yani uzlaşımsal olarak bağlılaşım içinde bulundukları bir gösterilene de sahiptirler. Bu durumda gösteren'in, ayrımsal karakteri içinde pozitiv bir içeriği de barındırdığı söylenebilir. Bu pozitiv içerik, yalnızca bir gösteren ile bir gösterilen arasında varolan karşılıklı bağıntıdan doğabilir. Aynı şeyin gösterilenler için de geçerli olduğu ileri sürülebilir. Gösterilenler de ayrımsallıkla belirlenen salt negativ değerler *olmakla* kalmaz, gösterenler ile pozitiv içerik üreten bir bağlılaşım içinde bulunurlar.

Buradan çıkan sonuç, gösteren ile gösterilenin karşılıklı bağıntısının ürünü olan *gösterge*'nin salt ayrımsal negativ bir kendilik olmayıp, pozitiv bir içerik taşıdığıdır. Saussure, tümü bakımından ele alındığında, göstergenin bu özelliği ile öne çıktığını belirtir. "Gösterilen ve gösteren tek tek ele alındığında salt biçimde ayrımsal ve negativ olmalarına karşılık; bunların birleşimleri pozitiv bir olgudur; dilin sahip olduğu biricik olgu biçimi de budur, çünkü iki ayrılıklar öbeği arasındaki karşıtlığı sürdürmesi, dilsel kurumun ayırt edici işlevidir."[69] Burada altı çizilen nokta, ayrımsal iki düzeyin birbiri ile *eşleşmesi* olgusudur. Nitekim dil dizgesinin tanımında da bu özellik belirtilir: "Bir dil dizgesi, bir dizi kavram ayrılığıyla birleşmiş bir dizi ses ayrılığıdır."[70]

Ancak yine de bu pozitiv olgunun, yani tümü bakımından göstergenin, ayrımsal bağıntıların bir kesişim noktası, bir *düğüm*'ü olduğu unutulmamalıdır. Onda değer ve anlamlama birbiriyle örtüşür. Dil dizgesi yalnızca birbirinin yerini tutma'lar

(substitution) değil fakat değerler meydana getirir. Bu yüzden Saussure'ün yukarıdaki cümlesini tersinden okumak daha doğru olur. O zaman gösteren ile gösterilen arasındaki karşılıklı bağıntının anlam için gerekli ama yeterli olmadığı, esas anlam üretme mekanizmasının dizge içindeki özdeşlik ve ayrım bağıntıları olduğu bir kere daha görülür. Saussure'ün sürekli vurguladığı gibi, dilde yalnızca ayrımlar vardır. Değer kavramının postule ettiği şey, nihayetinde, hem gösterenlerin hem de gösterilenlerin salt biçimde negativ ve ayrımsal kendilikler olduğudur.

Dildeki kendilikleri/birimleri tesis eden bağıntılar, bir yandan dizgesel potansiyelleri, öte yandan çizgisel gerçekleşmeleri içeren iki işlevsel öbeğe ayrılır. Dilin varlığı için zorunlu olan iki türlü zihinsel etkinliğimizin karşılığıdır bunlar. Bu iki öbek bağıntı, iki farklı değerler düzeni meydana getirir. Bu değerler düzeninin birincisi, göstergelerin/birimlerin söylemde çizgisel biçimde zincirlendikleri bağıntılardan doğar. Çizgisel zincir içinde ögeler bitişiklik bağıntılarını sürdürürler. Bu tür zincirlemeleri Saussure dizim/sentagma diye adlandırır ve bunlara karşılık gelen bağıntılar da dizimsel bağıntılardır. Dizim içerisinde çizgisel bir yer işgal etmekle "her birim, değerini yalnızca kendisinden önce veya sonra gelen ögelerle veya hem önce hem sonra gelen ögelerle olan karşıtlığından alır."[71]

İkinci değerler düzeni, bir söylemde yer aldıkları düzenlemelerden bağımsız olarak göstergelerin bellekte birbirini çağrıştırma şeklinden çıkar. Bu bağıntıları Saussure, çağrışımsal (associative) bağıntılar olarak adlandırır. Çağrışımsal bağıntılar söylem zinciri *dışında*, bu sözcüğün çeşitli şekillerde bağıntılı olduğu başka sözcükleri çağrıştırmasıyla oluşur. Bir sözcük bilinçsiz bir tarzda şu ya da bu şekilde ortak bir şeye sahip olduğu başka sözcükleri bir araya toplar. Çağrışımsal bağıntılar belleğe ait olgular olarak sunulur: onların yeri beyindedir. Her konuşan bireyin dilini oluşturan iç birikimin bir parçasıdırlar. Çağrışımsal bağıntılar belleğe ait potansiyel diziler oluştururlar. Yalnızca etkilerinde ya da gerçekleşmelerinde gözlenebilir olan dizgenin işleyişi bu bağıntılara dayanır. Saussure bu bağıntıların soyut karakterini ifade etmek için "psikolojik" veya "potansiyel" terimlerini kullanır.

Bu iki bağıntılılık alanı arasında temel bir ayrım vardır. Dizimsel bağıntılar *in praesentia*'dır, yani aynı anda birlikte varolan ögeler arasındaki bağıntılardır ve gerçekleşmiş bir dizide birlikte varolan iki veya daha fazla ögeye dayanırlar. Çağrışımsal bağıntılar ise *in absentia*'dır, yani aynı anda birlikte varolmayan ögeler arasındaki bağıntılardır ve belleğe ait bir grup oluşturan terimlere dayanır. Çağrışımsal bağıntılar söylemde yer alan bir öge ile (birlikte bulunmayan) fakat bu ögenin yerini alabilecek türden (söylemde geçmeyen) bellekte mevcut ögeler arasında kurulur. Çağrışımsal bağıntılar sözcüğe ayrımsal kimliğini verir ve değerler üreten bir dizge olarak dil, belleğin bir ürünü olarak karşımıza çıkar. Gelgelelim anlamaya açık her şey yalnızca söylemin çizgiselliği içinde görünüşe çıktığı için, dilin işleyişini, dizgede işleyen her şeyin çizgiselliğe yansıması olarak tasarlayabiliriz. Bu yüzden Saussure, dilin tüm işleyişinin gösterenin çizgiselliği ilkesine bağlı olduğunu düşünür. Ancak hangi türden ve hangi uzunlukta olursa olsun az ya da çok karmaşık her çeşit dizimin imkân olarak belleğimizde bulunduğunu unutmayalım. Bu dizimleri kullanacağımız zaman da seçim yapabilmek için çağrışımsal öbeklere başvururuz.[72] Söz zincirinin üretiminde her iki bağıntılar alanı birbirini tamamlayacak şekilde karşılıklı olarak işler. Bağıntıların bu sezgisel karşılaştırılmasına dayanan işleyiş, konuşanların dildeki birimlere ilişkin apaçık bilincini temellendirir. Bu iki eksen birbirinden ayrı düşünülemez: Onlar karşılıklı olarak birbirinin koşuludur ve dizim, onların karşılıklı ilişkilerinden çıkar: Eğer çağrışımlar grubunun sunabileceği bütün ayrımların ve karşıtlıkların farkında isek, dizim meydana getirilebilir. Dizim bağını yaratan şey çağrışımın imkânıdır, dizim ancak bir çağrışım bulunduğu için varolur. Gösterge veya göstergenin düzenleme içine girdiği dizim, çeşitli çağrışım dizilerinin kesişiminde durur. Saussure, çağrışımsal dizinin sıraca ve sayıca belirlenmemiş ve açık uçlu olduğunu belirtir. Ancak konuşan özneler çağrışımsal bağıntının türünü ayırt edebilirler. Kaldı ki, iki biçim arasında ilişki kurmak, yalnız bunların ortak bir yanları olduğunu sezinlemek değildir; aynı zamanda çağrışımlara ne türden bağıntıla-

rın yön verdiğini de saptamaktır. Bu durumda farklı bağıntı türlerine göre çeşitli çağrışımsal diziler ortaya çıkar. Örneğin "öğretim-öğretiyorum-öğretti vb " dizisinde, *köken* düzeyinde tesis edilmiş bir bağıntı ile karşılaşıyoruz; "öğretim-eğitim-bilgi vermek-ders vermek" dizisinde ise çağrışım *gösterilenlerin benzerliğine* dayanır; "öğretim-yönetim-gözetim-tüketim" dizisinde sözcüğün kuruluş tarzı ve son eklerin benzerliği çağrışımsal bağıntıyı oluşturur ya da çağrışım salt gösteren düzeyinde ses benzerliğine bağlı olarak gerçekleşir. Sonuçta, biçim ve anlam benzerliklerine dayanarak kurulan çağrışımsal bağıntılar düzleminde, sözcük, bir takım yıldızının merkezi gibi belirir: çevresinde yüzen terimlerin bir odak noktası. Bu açıdan bakıldığında, dil, anlamlama için gerekli malzemenin bütününe yayılmış bir örgü gibi görülebilir.

Tüm dil dizgesi, gerçek bir gramer oluşturan dizimsel ve çağrışımsal bağıntıların karşılıklı işleyişi çerçevesinde anlaşılır kılınabilir: "Yalnızca dizimsel ve çağrışımsal bağıntılar arasındaki ayrım, dışarıdan empoze edilmeyen bir sınıflandırma sağlayabilir. Başka hiçbir temel, gramer dizgesi için iş göremez."[73]

O halde, anlamın dilde teşkil edilme şekli, salt bağıntısal'dır. Bir dilsel biçim, konuşanın söylemesi gereken şeyi anlamladığı için seçilmez; fakat kökeni ayrımsal olan daha karmaşık bir sürece göre seçilir. Aslında düşünce bir biçimi canlandırmaz, fakat göstergeyi oluşturmak için zorunlu karşıtlıkları mümkün kılan bütün bir örtük dizgeyi canlandırır. Bu yüzden dil, bir noktasına basıldığında bütün parçalarının ses verdiği bir düzeneği andırır. Bağıntılılık ve dizge kavramları, böylelikle, *dil* (langue) kavramına içsel hale gelir. Dil incelemesinin hakiki ve biricik nesnesi de, işte kendinde ve kendisi için incelenen bu *dil*'dir.

NOTLAR

1 Saussure, Ferdinand de: *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, TDK Yayınları, Ankara 1976, s. 23; *Course in General Linguistics*, trs.: Wade Baskin, McGraw-Hill Book Company, New York 1966, s. 3. Alıntıları genelde Berke Vardar çevirisinden yaptım. Gerekli yerlerde İngilizce çeviriyi kullandım (T. A.).
2 Culler, Jonathan: *Saussure*, çev. Nihat Akbulut, Afa Yayıncılık, İsanbul 1985, s. 9.
3 Harris, Roy&Talbot, J. Taylor: *Landmarks in Linguistic Thought*, Routledge, London and New York 1991, s. 177.
4 Saussure: *Genel Dilbilim Dersleri*, Vardar: 104; Ing: 112.
5 Engler'den aktaran: David Holdcroft: *Saussure. Signs. System and Arbitrariness*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 11-12.
6 Holdcroft: *A.g.e.*, s. 12.
7 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 37; Ing.: 16.
8 Culler, Jonathan: *A.g.e.*, s. 95.
9 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 62; Ing.: 68.
10 Gadet, Francoise: *Saussure and Contemporary Culture*, Hutchinson Radius, London 1989, s. 63.
11 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 30; Ing.: 9.
12 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 30; Ing.: 9.
13 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 31; Ing.: 9
14 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 31; Ing.: 10.
15 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 34; Ing.: 13-14.
16 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 35; Ing.: 14.
17 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 34; Ing.: 13.
18 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 40; Ing.: 19.
19 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 35; Ing.: 14.
20 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 117; Ing.: 124.
21 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 117; Ing.: 125.
22 Godel, Robert: *Les Sources Manuscrites du Cours de Linguistique Générale*, Droz, Cenevre 1957, s. 169, Aktaran: Gadet: *A.g.e.*, s. 72.
23 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 40; Ing.: 18-19.
24 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 60; Ing.: 66.
25 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 61; Ing.: 67.
26 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 63; Ing.: 69.
27 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 64; Ing.: 70.
28 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 124; Ing.: 131.
29 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 125; Ing.: 133.
30 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 126; Ing.: 133.
31 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 68; Ing.: 74.
32 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 69; Ing.: 75.

33 Harris: *A.g.e.*, s. 84.
34 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 71; Ing.: 78.
35 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 71; Ing.: 78.
36 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 74; Ing.: 80.
37 Gadet: *A.g.e.*, s. 49.
38 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 92; Ing.: 100.
39 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 90; Ing.: 98.
40 Harris&Talbot: *Landmarks in Linguistic Thought*, s. 182.
41 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 78; Ing.: 85.
42 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 78; Ing.: 84.
43 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 102; Ing.: 110.
44 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 95; Ing.: 103.
45 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 96; Ing.: 104.
46 Gadet: *A.g.e.*, s. 52.
47 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 97; Ing.: 105.
48 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 98; Ing.: 106.
49 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 101; Ing.: 109.
50 Saussure: *A.g.e.*, Ing.: 120.
51 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 103; Ing.: 110.
52 Barthes, Roland: *Göstergebilimsel Serüven*, çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993, s. 48.
53 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 107; Ing.: 114.
54 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 104; Ing.: 112.
55 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 104; Ing.: 112.
56 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 105; Ing.: 112.
57 Harris, Roy: *A.g.e.*, s. 120.
58 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 114; Ing.: 122.
59 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 106; Ing.: 113.
60 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 107; Ing.: 115.
61 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 106; Ing.: 114.
62 Gadet: *A.g.e.*, s. 58.
63 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 109; Ing.: 117.
64 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 110; Ing.: 118.
65 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 110; Ing.: 118.
66 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 111; Ing.: 119.
67 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 111; Ing.: 119.
68 Holdcroft: *A.g.e.*, s. 122.
69 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 113; Ing.: 120.
70 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 112; Ing.: 120.
71 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 115; Ing.: 123.
72 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 122; Ing.: 129.
73 Saussure: *A.g.e.*, Vardar: 129; Ing.: 136.

ALTINCI BÖLÜM

Postmodern Dil Durumu: Jacques Derrida

I

Postmodernizm, insanın dünya karşısında oluşturduğu *yeni* bir duruş'a; bilgi, ahlak, politika, estetik alanlarında öznenin yaşama soktuğu yeni bir tavra işaret ediyor. Bu duruşun özgül özelliği, kendisini kavramsallaştırmaya izin vermeyişi, hatta kavramsallaştırma girişimlerine meydan okumasıdır. Postmodern deneyim, koşullarını, aklın biçim verici güçlerinde değil; fakat duyusal varoluşumuzun dolaysız tepkisinde bulan bir deneyim tarzını yaşama biçimi olarak öneriyor. Bu tartışılabilir bir şey kuşkusuz, fakat tartışma götürmeyen şey şu: Postmodern adı verilen kültürel pratikler ve yaşama biçimleri, bize, dünyayı *deneyimleme biçimi*'mizin değiştiğini gösteriyor. Bu aynı zamanda, öznenin, kendileri aracılığıyla kendisini ve dünyayı kurduğu öndayanakların terkedilmesi anlamına geliyor. Akıl, bir bütün olarak dünyayı mümkün kılan öznellik olarak, birlik verici merkezi konumundan ediliyor. Öznenin birlik verici kategorilerinin totalize edici ve hegemonik yönü, eleştirinin başlıca hedefi haline geliyor. Özne, dünya(sı) içerisindeki sarsılmaz konumunu kaybettiğini, bir anda konumsuz bir konuma geldiğini görüyor. Kendisini belirlenimsizliğin özgürlüğü içinde buluyor.

Bu zihin durumuna yol açan ayırt edici önemdeki etmen, *özdeşliğin* ayrım üzerindeki önceliğini, ayrıcalığını kaybetmesidir (*birinci belirleme*). *Ayrım*'ın (difference) özdeşliği tesis eden bir konum kazanmasıdır. Şüphesiz *bu* özdeşlik, artık asla *o* öz-

deşlik olamayacaktır (şu ünlü kimlik bunalımı). *Ayrım*, postmodern olan her şeyi baştan sona kateden biricik terimdir. Dili (deneyimi), beni ve dünyayı mümkün kılan *transcendental* koşuldur.

Postmodern zihin durumu, özünde bir dil durumudur (*ikinci belirleme*). Yüzyılımızda insan varoluşunun kökten biçimde dilselleştiğine tanık oluyoruz. "Deneyim" teriminin yerine "dil"in ikame edildiğini görüyoruz. İnsan deneyimi, özünde, dilseldir (*Gadamer*). Dil, basitçe, dünyayı betimlemede kullandığımız elverişli bir araç değil; dünyanın betimlenebilirliğinin imkânının koşulu olan şeydir. Dünyayı ve ben'i dil aracılığıyla yapılandırıyoruz; kendinde bağıntısız olan şeyi dilde, dil ile bağıntılıyoruz ve bizim için varoluş kazanmasını sağlıyoruz. Dilsel bir dünyada, biçimini dilin belirlediği bir dünyada yaşıyoruz. Medya, *information*, bilgisayar, imaj sanayi, bunlar dilsel uzayımızı kuran teknolojiler. O halde, yüz yüze olduğumuz bilinç dönüşümünü, yakalamamız gereken yerde, *dilde*, postmodern dil durumunda yakalamamız gerekiyor.

Postmodern dil durumunu karakterize eden dilsel olgu, göstergenin yapısal statüsünün yerinden edilmesidir, yani gösterilen ile gösteren ayrımının çözülüme uğratılması ve sınırın kaldırılması. Gösterge kavramının metafiziksel problematiği onun *duyulur* olan ile *düşünülür* olan arasındaki karşıtlık tarafından belirlenmesi, bu karşıtlığa dayanmasıdır. Metafizik gelenek daima göstergeyi bu iki mevcudiyet (presence) uğrağı arasındaki bir geçiş (transition), bir köprü olarak ele almıştır. Gösterge, yalnızca, nesne biçimindeki mevcudiyet (duyulur olan) ile öz-mevcudiyet biçimindeki mevcudiyet (düşünülür olan) arasında gelip geçici bir gönderim olarak işlevde bulunur. Göstergenin bu kökensel belirleniminde, postmodern bakış açısından problematik olan, *gösterilenin* kendiyle-özdeşliğinin daima, *gösterenini* kendisine indirgemiş olması veya gösterenini kendi dışına sürmüş olmasıdır. Postmodern çözülüm, bu defa da, düşünülür olan'ın duyulur olan üzerindeki önceliğinin ortadan kaldırılması ile gerçekleşir ve dil, gösterenlerin sonsuzca süren birbirinin yerini alma oyununa dönüşür. Bu yapısal çözülmenin ürettiği sonuç, anlamın tözsel niteliğini kaybetmesi;

anlamın dilin gerisinde duran *derin* boyut olmaktan çıkıp yüzeye, gösterene, duyusal olana çekilmesidir. Anlam, şimdi, yalnızca gösterenler arası bağıntıda dilsel *ayrım* olarak vardır. Lacan'ın sözünü ettiği, "gösteren altında gösterilenin sürekli kayıp gittiği" bir durumdur bu.

Postmodern dil durumunun açımlandığı kuramsal zemin, göstergenin post-yapısalcı eleştirisidir. Ancak bu eleştiri, bir düşünce sürecinin (gösterge üzerine düşünüm'ün) son uğrağını teşkil ettiği için; ilkin göstergenin *önce*'sine kısaca bir gözatmak uygun olacaktır. Modernizm öncesi, gösterge, dünyanın bir biçimi olarak vardır. Gösterge, şeyleri bir araya getirme ve birleştirme gücüne sahip benzerlik bağıyla, gösterdiği şey ile bağlılık içindedir. Foucault'ya göre[1], bu dönemde, göstergelerin şeylere yerleştirilmiş olduğu düşünülüyordu. Göstergelere anlamlama (signification) işlevini veren bilgi değildi, fakat tam da *şeylerin dili* idi. Göstergeler varolmak için bilinmek zorunda değillerdi; kimse onları algılamasa da, onlar yine de oradaydılar. Göstergeler, Tanrı'nın doğa aracılığıyla insanlarla konuşmak için kullandığı, açımlanmayı bekleyen ögelerdi. Bu dönemde gösterge, dünyayı kendisine yakın tutma ve dünyanın biçimlerinde içkin olma durumundadır. O henüz kendi tam varlığını kazanmış değildir; bir *belirtidir* (index), bir gösterge değildir. Belirti'yi göstergeden ayırt eden şey şudur: Belirtinin bir kökeni vardır, kendi dışında bir temeli, bir dayanağı vardır; göstergenin ise böyle bir kökeni yoktur.

Göstergenin kökeninden, göndergesinden (gerçeklikten) bağımsız kılınması, modernizmin *kopma*'sını belirtir. Bu sürecin başlangıcında, göstergenin, insanın bilgi etkinliğinin içersine yerleştirilmesi olgusu bulunur. XVII. yüzyıldan itibaren gösterge, artık işlevini bilginin içinde gerçekleştirmektedir. Göstergenin ancak bir bilgi edimi sayesinde teşkil edilebilir olduğu anlaşılmıştır. Çünkü bilinen iki şey arasında, bilinen bir temsil etme ilişkisinin imkânı olmadıkça, gösterge varolamaz. Göstergenin varoluş alanını bilgide bulmasının yol açtığı önemli sonuç, doğal gösterge-uzlaşımsal gösterge karşıtlığının, ikincisi lehine çözüme uğratılmasıdır. Şeyler dünyasından seçilmiş ve bilgi tarafından gösterge haline getirilmiş bir öge olan doğal gösterge, zihnin egemenlik kuramadığı, sınırlı, katı ve elverişsiz bir öge-

dir. Oysa keyfi (arbitrary) ya da insan yapması gösterge, zihnin önündeki bu engelleri kaldırır ve şeyler dünyasının en yalın ögelerine kadar çözümlenmesine ve bu ögelerin birleşimlerinin nasıl mümkün olduğunun gösterilmesine olanak sağlar.[2]

Bu dönemde, göstergenin tasarım ile, yani bir bütün olarak düşünce ile eş-yayılımlı olduğu görülmektedir. Göstergeler düşünce içerisinde ikamet ederler ve düşüncenin tüm uzanımını katederler, ancak düşünceye *dışsal* kalırlar. Epistemolojik bakış açısının egemenliğinden dolayı, göstergeler, henüz kendi başına varolan şeyler olarak görülmezler. *Sözel* gösterge, kendisi de bir gösterge olan ide'nin basit bir aracı gibidir. Böylece, Locke'un belirtmiş olduğu gibi, sözel göstergeler, zihinde kurulmuş tasarımların (idelerin) göstergesi olmakla, dolaylı biçimde de olsa gönderge ile bağıntılarını korurlar. Semantik üçgen bu anlayış üzerinde temellenir; sözcük, ide, şey.

Modernist kopma, yani göstergenin göndergesinden bağımsız kılınması ve "eşdeğerliklerin sınırsız süreci"ne girilmesi, modernizmin ucunda duran Saussure ile gerçekleşir. Saussure'ün dili bir göstergeler dizgesi olarak tanımlaması, daha baştan gönderge ile her türlü bağın koparıldığını ve dilin *özerk* bir alan olarak konumlandığını gösterir. Her şey dil içinde olup bitmektedir. Dilin ögesi olan gösterge, gösteren ve gösterilen arasındaki yapısal ilişkiden oluşur. Gösterilen nesne değil, nesnenin zihinsel tasarımıdır; gösteren de fiziksel bir ses değil, zihindeki işitim imgesi'dir. Bu belirlenimiyle gösterge, tam varlığını kazanmış ve belirti'den ayrılmıştır. Saussure'e göre, dilsel göstergenin ayırdedici özelliği, onun *keyfi* ya da *nedensiz* olmasıdır, yani gösteren ile gösterilen arasındaki bağ, doğal değil keyfi ve uzlaşımsaldır. Saussure, göstergenin *keyfiliği*'nin dili tehdit eden bir dayanaksızlığa yol açtığını görmüş ve bunu gidermek için, göstergenin anlamının, yalnızca gösteren-gösterilen dikey bağıntısında değil; fakat aynı zamanda göstergeler arası yatay bağıntıda bulunabileceğini ileri sürmüştür. Her gösterge, dilsel *değer*'ini, ancak dilin yapısı içinde, diğer göstergelerle olan ayrımsal konumu sayesinde kazanır. Saussure'ün dilsel değer kavramı, dilin serüvenini postmodern mecraya doğru sürükler.

Roland Barthes, dilsel değer kavramı üzerine yaptığı çözümlemede, Saussure'ün, iyi bir mâli düzende altının parayı temellendirmesi gibi; *gösterilen*'in de göstereni temellendireceği bir dil durumunun imkânsızlığını görmüş olduğunu belirtir. *Gösterilenin altın değeri*, sönmüş bir hayaldir. Gösterilenin sonsuza kadar kendi göstereni için geçerli olacağı bir dil mümkün değildir. Saussure, gösterenin gösterilene bağlanmasının değişken ve geçici olduğunu görmüştür. Altının paranın dayanağı olmaktan çıkması ve paraların kendi aralarında birbirini tutacağı bir dayanak dizgesi oluşturması gibi; *gösterilen* de şimdi dilden çekilmekte ve yerini gösterenlerin birbirlerine tutunmaları ile oluşan bir dayanak-dizgeye bırakmaktadır. "Gösterilen ile olan bağıntı belirsiz, dayanaksız olduğundan, dizgenin bütünü, göstergelerin kendi aralarındaki tutumlarıyla dengelenir."[3]

Barthes'a göre, "Saussure yaşamını, yitirilmiş gösterilenin kaygısı ile katışıksız gösterenin ürkütücü dönüşü arasında geçirmiş görünmektedir."[4]

II

Postmodernler/post-yapısalcılar, Saussure'ün "yitirilmiş gösterilen"e ilişkin kaygısını, özgürleştirici bir stratejiye dönüştürürler; gösterenler gösterilenlerin safrasından kurtarılmalı ve anlam, gösteren ile gösterilenin sınırsızca birbirinin yerini alma oyununa bırakılmalıdır. Böylece, postmodern uğrakta, dilin çözündürülmesi yönünde yeni bir adım atılmış olur; çözülme bizzat göstergenin içine nüfuz eder ve gösteren ile gösterilen arasındaki ayrım, göstereni *özgül* anlamdan bağımsız kılacak şekilde *silinir*. Anlam, şimdi, gösterenleri başka gösterenlerin yerine ve bunları da yine başkalarının yerine koyma oyunu içinde üretilen bir şey haline gelir. Gösterenlerin bu sınırsız oyununda, sabit sınırlar ortadan kalkar; gösteren, gösterilenini, yani önceki anlamını sırtından atar.

Gösterilen'in yerinden edilmesi, göstergenin metafiziksel problematiğini oluşturan ikiliğin tersine çevrilmesi işlemi ile

gerçekleştirilir. Bu işlem, Derrida'nın bir çeşit felsefe yapma stratejisi olarak işlerlik kazandırdığı *yapıçözümü*'dür (deconstruction): "Bir geleneksel felsefi karşıtlıkta, birbiri karşısındaki terimlerin barışçıl bir birlikte-varoluşu ile değil; fakat şiddete dönük bir hiyerarşi ile karşılaşırız. Terimlerden birisi diğerine (axiologik, logik vb biçimde) egemendir ve buyurucu konumu işgal eder. Karşıtlığı yapıçözümüne uğratmak, her şeyden önce, verilmiş bir uğrakta hiyerarşiyi tersine çevirmektir."[5] Göstergeye uygulanan da, ilk elde, gösterilenin ayrıcalıklı konumunu, içerisinde işlevde bulunduğu gösterilen-merkezli dizgenin yapısını çözmek suretiyle sarsmaktır.

Derrida, gösteren ile gösterilen arasındaki ayrımı *silme*'nin, yani hem muhafaza edip hem iptal etmenin iki yolu olduğunu belirtir; klasik yol (metafiziğin uyguladığı), gösteren'i indirgemekten veya türetmekten oluşuyordu; göstergeyi düşünceye tabi kılmak. Nitekim Saussure bile, kendisinden yola çıktığı gösterge kavramını, duyulur olan ile düşünülür olan arasındaki bir ayrımda temellendirmekle -ki, bu durumda gösteren, gösterilene giriş sağlamak için varolur ve ileteceği kavrama ya da anlama tabi görünür- henüz bu klasik çerçeve içinde (Derrida'nın "söz merkezcilik" diye adlandırdığı gelenek içinde) yer almaktadır. Gösteren ile gösterilen arasındaki ayrımı silmenin ikinci yolu (Derrida'cı pratik) ise, "önceki indirgemenin işlevde bulunduğu dizgeyi soru konusu yapmaktan oluşur."[6] Bu girişim, nihai olarak, duyulur olan ile düşünülür olan arasındaki karşıtlığın tersine çevrilmesini ve dizgenin genel bir yerinden edilmesini amaçlar.

Dil dizgesini, göstergenin metafizik hiyerarşisinden bağımsız kılma girişimi, Derrida'nın, "yapı" kavramı ve "yapının yapısallığı"na ilişkin tartışmasında yakalanabilir. Göreceğimiz gibi, bu *çözme* süreci, yapısalcılığın yapıya verdiği anlam içerisinde, "merkez"in yerine "oyun"un ikame edilmesi ile sonuçlanacaktır. Batı metafizik geleneği, yapının yapısallığını, yapıya bir merkez vermek veya yapıyı bir mevcudiyet noktasıyla, bir sabit kökenle ilişkilendirmek suretiyle tesis etmiştir. Grekler, gerçekliğin iki alana bölünmüş olduğunu; bu alanlardan birisinin sarsılmaz bir eksen, diğerinin ise bu eksenin çevresinde dönen bir

alan olduğunu düşünmüşlerdi. Greklerin öne çıkardığı yön, Derrida'ya göre, yapıya merkez kazandıran, yapının oyunu/işleyişi denilen şeyi sınırlandıran alandı. Bu durumda, merkezin işlevinin yalnızca yapıyı yönlendirme, dengeleme ve organize etmekle kalmadığı; fakat yapının organize edici ilkesinin, yapının oyununu/işleyişini sınırlandırmasını sağladığı görülmektedir. Merkez, yapıyı tanımlayan ve dolayısıyla yapının *bütünselliğini* içeren bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Merkez, yapı için öncegelen bir zorunluluktur; öyle ki, merkezden yoksun bir yapı kavramı düşünülemez bile.

Ama öte yandan, merkez, ögelerin, kendisinin yerine geçmesinin mümkün olmadığı bir nokta olmakla, "bir yapı içinde, yapıyı yönetirken, yapısallıktan kaçan şeyi" oluşturur. Derrida'ya göre, yapı ile ilgili olarak klasik düşüncenin, merkezin, paradoksal biçimde, hem yapının içinde hem de yapının dışında olduğunu söylemesinin nedeni budur. Merkez, bir bakıma, hem yapının özü, yapıyı mümkün kılan şey, hem de öte yandan yapının dışında olan şeydir. "Merkez, bütünlüğün merkezindedir, ama yine de merkez bütünlüğe ait değildir (bütünlüğün bir parçası değildir); *bütünlük, merkezine başka bir yerde sahiptir*. Merkez, merkez değildir."[7]

İşte bu merkez olmayan merkez, birbiri ardı sıra gelen, birinin yerini alan, birbiri ile yer değiştiren bir *belirlenimler* dizisi olarak, anlamın tarihini ya da metafiziğin tarihini kuran şeydir. Derrida, yapı kavramının bütün tarihinin, merkezin merkezin yerini alması şeklinde bir dizi olarak, merkezin belirlenimlerinin bir zinciri olarak düşünülmesi gerektiğini belirtir. Bu ikame zinciri içinde yol alan metafizik tarihinin kalıbı ise, Varlığın, sözcüğün bütün anlamlarında mevcudiyet (presence) olarak belirlenimidir. "Temellere, ilkelere veya merkeze ilişkin bütün adların, daima değişmez bir mevcudiyeti belirtmiş oldukları gösterilebilir -*eidos, arkhe, telos, energeia, ousia, alétheia* vb."[8]

Her tür *anlam verme*'nin, kendisini, çevresinde organize ettiği bu merkezi mevcudiyet (ya da *transcendental* gösterilen), Derrida'ya göre, asla kendisi olmamış olan, daima kendisinden, kendisinin yerini tutan'a sürülmüş olan bir mevcudiyet şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda şu da besbellidir

ki, bu "yerini tutan", kendinden önce varolmuş olan herhangi bir şeyin yerini tutmamaktadır. Bu açıdan bakılınca, merkezin, bir mevcut-varlık biçimi içinde düşünülemeyeceği; merkezin sabitlenmiş bir mevki olmayıp, bir işlev olduğu, içerisinde sonsuz sayıda göstergenin birbirinin yerini alma oyununa girdiği bir tür mevkisizlik olduğu pekâla düşünülebilir. Işte bu düşünce uğrağı, yapı kavramının sabit bir merkez veya mevcudiyet kavramı dışında düşünülmesini gerektiren Derrida'cı *kopma noktası*'nı oluşturur: "Bu, dilin tümel sorunsalı istila ettiği an idi; bir merkezin veya kökenin yokluğunda, her şeyin söylem haline geldiği, yani merkezi gösterilen'in, kökensel veya transcendental gösterilen'in, bir ayrımlar dizgesi dışında asla mutlak olarak mevcut olmadığı bir dizge haline geldiği andı. Transcendental gösterilenin yokluğu, anlamlamanın alanını ve oyununu sınırsızca genişletir."[9]

• Merkezi bir *transcendental* gösterilen, verilmiş bir anlamlama dizgesinin eklemlenmesinde özsel olan; fakat kendisi bu dizgeden bağımsız biçimde varolan bir terim olma özelliğine sahip görünüyor. Fakat anlamlama dizgesinde *böyle* nihai, kendisi ötesinde bir başka terime gönderimde bulunmayan bir terim yoksa veya bu terim, belirlediği dizgeden bağımsız olarak var değilse; bu durumda, anlamlamanın sınırsız oyunu içinde her gösterilen aynı zamanda bir gösteren olarak işlevde bulunacak demektir. Anlam, göstergeler dizgesi dışında duran ve dilde ele geçirilmesi umulan aşkın bir şey olmaktan çıkıp; gösteren ile gösterilenin sürekli birbiriyle değiş-tokuşu, sonsuz bir süreç içinde birbirine dönüp durmaları, birbirinden kopup hep yeni bileşenlere girmeleri hareketi içinde üretilen bir şey haline gelir. Böylece, gösteren-gösterilen dikey bağıntısı içinde sabit kılınmış gösterge düşüncesinden de koparız. Sınırsız ve döngüsel bir "yerini alma" süreci içerisinde, gösterenler ve gösterilenler birbirlerine dönüşüp dururlar ve bu süreçte kendinde gösteren olmayan *nihai bir gösterilene* asla ulaşılamaz.

"Dilde positiv terimler olmaksızın, yalnızca ayrımlar vardır." Derrida'nın hareket noktası, Saussure'ün bu cümlesidir. Saussure, göstergelerin keyfi ve uzlaşımsal olduklarını ve her birinin özsel özellikler tarafından değil, fakat onları diğer gös-

tergelerden ayıran *ayrımlar* tarafından belirlendiğini ileri sürer. Göstergenin keyfilik ve ayrımsallık karakteri, birbirinden ayrılamaz özelliklerdir. Öyle ki, göstergeler dizgesi yalnızca terimlerdeki ayrımlar tarafından teşkil edildiği için, keyfilik olabilir. Anlamlamanın ögeleri, onları birbirinden ayıran ve onları birbirine bağlayan karşıtlıklar şebekesi sayesinde işlevde bulunurlar. Saussure'ün, dilsel olguları, onları mümkün kılan ayrımsal bağıntılar çerçevesinde açıklama girişimi, dilsel dizgenin salt biçimde *bağıntısal doğasını* vurgulamasıyla sonuçlanır. Böylece Saussure, dilin sözcüklerden/positiv kendilik'lerden oluştuğu; sözcüklerin bir dizge oluşturacak şekilde bir araya getirildiği şeklindeki yaygın anlayışın tersine; sözcüklerin/göstergelerin positiv kendilikler olmayıp, ayrımın sonucu/etkisi olduklarını ileri sürmekle, Derrida'ya göre, sözmerkezciliğin (logocentrism) güçlü bir eleştirisini sunar. Nitekim, dil dizgesinin yalnızca ayrımlardan oluştuğunu ileri sürmek; dil teorisini söz olaylarında ya da dizgede mevcut olabilen positiv kendilikler üzerinde temellendirme girişimini yıkar.[10]

Saussure'ün ulaştığı sonuç, anlamlamanın koşulu olarak göstergenin bütünlüğünü, yani gösteren ve gösterilen olarak göstergeyi etkiler. Gösterge, ayrım ilkesine göre, artık bir *kendilik* olarak, kendine yeterli bir mevcudiyet içerisinde var değildir. Ayrımdan önce ve ayrımın dışında hiçbir mevcudiyet bulunmaz; hem gösteren hem de gösterilen, ayrımın bir sonucudur/etkisidir. Gösterge, içerisinde yalnızca *izlerin* (trace) bulunduğu sınırsız bir gönderim yapısı içinde kurulmuş bir "iz"dir: "Ayrımların oyunu, herhangi bir anda veya herhangi bir şekilde, kendinde ve kendiliğinden mevcut ve sadece kendisine gönderen yalın bir ögenin varolmasına meydan vermeyen birleşimler ve gönderimler içerir. Yazılı söylemde olsun, sözlü söylemde olsun, hiçbir öge, kendisi de basitçe mevcut olmaktan ibaret olmayan bir diğer öge ile bağıntılı olmaksızın, bir gösterge olarak işlevde bulunamaz. Bu bağıntılılık şu anlama gelir: Her "öge" dizinin veya dizgenin diğer ögelerinin kendisindeki izine başvurularak teşkil edilir. ögelerde olsun, dizgede olsun, hiçbir şey herhangi bir yerde basitçe mevcut veya namevcut (absent) değildir. Her yerde yalnızca ayrımlar ve izlerin izleri vardır."[11]

Ayrımsallık, bu şekilde, dilsel dizgenin özsel özelliği olarak görüldüğünde; anlam göstergede *dolaysız biçimde* mevcut bir şey olmaktan çıkar. Anlam göstergeler arasındaki ayrımların bir işlevidir ve her gösterge, ayrımsal bağıntıların bir düğümü'dür: Her gösterge, bizi, kendisiyle ayrımsal bağıntı içinde olduğu başka göstergelere gönderir. Bu bağıntılar sınırsızdır ve hepsi anlam üretme potansiyeline sahiptir. Bu ayrımsal yapı içinde gösterge, bir "kendilik" (entity) olmaktan çıkıp, bir 'iz-varlık' haline gelir. Gösteren düzeyinde olsun, gösterilen düzeyinde olsun, her öge, kendileri ile karşıtlık bağıntısı içinde olduğu diğer ögelerin *izleri* tarafından belirlenir. Culler'ın örneklediği gibi, herhangi bir kimse "bat" dediğinde *mevcut* olan ses, bu kişinin seslemediği biçimlerin (pat, mat, bad, bet) izleri tarafından mesken tutulmuştur ve bu ses, ancak bu tür izlerden oluşmakla bir gösteren olarak işlevde bulunabilir.[12]

O halde, göstergenin yapısı, daima namevcut olan "öteki"nin izi tarafından belirlenir. İz, göstergeyi oluşturan ayrımsal yapı içinde öteki'nin oynadığı rolü belirten bir terimdir.

Her göstergede, bu göstergenin, kendisi olmak için dışta bırakmış olduğu öteki göstergelerin izi vardır. İz, kendisini mevcudiyetin bir hayaleti, bir *simulakrum*'u olarak görünüşe çıkarır. İz, bir mevcudiyetin yokluğunun belirtisidir; daima zaten "namevcut' bir mevcut'un belirtisidir. Göstergenin yapısı bir iz yapısıdır. Bu yapı içinde, izler, izi olabilecekleri herhangi bir kendilik'ten önce gelirler. Dolayısıyla anlamlama ediminde iz'in ötesine geçemeyiz, yani öteki'nin eksiksiz varlığını asla bulamayız. Ayrımsal dizge içinde, her gösterge, asla kendi sıfatıyla ortaya çıkmayan bir başka göstergenin izi tarafından mesken tutulmuştur.

Bir sesleme edimi ile bir şey anlamlamanın imkânı, önceden dilin bu ayrımsal yapısında "yazılıdır". Anlamlama, bir göstereni bir gösterilene basitçe bağlamak şeklindeki dolaysız bir edimi belirtmez artık; ayrımsal izlerin dolayımına yerleşerek anlam *üretme*'yi ifade eder. Bu, göstergenin hep bir başka göstergeye götürdüğü, sınırsız ve döngüsel bir süreçtir; bu süreçte her bir gösterge, gösteren ve sonra da gösterilen olarak bir diğerinin yerini alır. Bu yerini alma, yerini tutma (substitution),

bir etkinlik olarak, Derrida'nın "oyun" adını verdiği şeydir ve ayrımların dizgesel bir işleyişini ifade eden *ayıram*'a[13] (*différance*) gönderimde bulunur.

Ayıram (différance), Derrida'nın ortaya attığı, bilincin erteleme (deferral) hareketi ile Saussure'ün *ayrım* (*difference*) kavramını birbirine bağlayan bir terimdir. Husserl'in, kendisini anlayan ve söylemek istediği şeyi söyleyen bir ses'in saf öz mevcudiyeti olarak gördüğü *bilinçte*, Derrida, zamansallığın ürünü olan sürekli bir *erteleme* görür. Erteleyen bilinç, mevcudiyete ilişkin epistemolojik güveni/kesinliği sağlayan "şimdi"ye bir meydan okuma'dır. Tek belirlenebilir an olarak "şimdi" yoktur. Şimdi sürekli olarak ertelenir; erteleme, şimdiye öngelir ve onu meydana getirir. Bilincin erteleyici içtepisi ile göstergelerin ikame edici doğasını bir araya getirmek suretiyle, Derrida, göstergenin imkânının erteleyici içtepide, *ertelemede* (deferral) bulunduğu anlayışına ulaşır. Erteleme kavramı, hem bilincin hareketliliğini, hem de bilincin, erteleme olarak, dil ile bağıntısını içerir.[14]

Semiologi'de gösterge, kendi dışında bir şeyin yerini tutan şey olarak tanımlanır. Çoğu zaman, göstergenin, bizzat şeyin yerine konduğu düşünülür. Derrida'ya göre, göstergenin, anlam veya göndergeyi temsil eden *mevcut* bir şeyin yerini tutmasının anlamı şudur: Gösterge, mevcut olanı yokluğu içerisinde (yokluğunda) temsil eder. Gösterge mevcut olanın yerini alır. "Şey'i kavrayamadığımızda ya da gösteremediğimizde, mevcut olanı, mevcut varlığı ortaya koyamadığımızda; mevcut olan sunulamadığında, anlamlama yaparız, gösterge sapağı (detour) ile işgörürüz. Göstergeler alıp veririz. İşaretleşiriz. Gösterge, bu anlamda, ertelenmiş mevcudiyettir."[15] Gerçekten de, göstergelerin dolaşımı, şeyin kendisi ile karşılaşabileceğimiz, onu kendimizin kılabileceğimiz, mevcudiyetini sezebileceğimiz anı sürekli erteler. Göstergenin bu klasik olarak belirlenmiş yapısı, "mevcudiyeti erteleyen göstergenin, ancak ertelediği mevcudiyet *temelinde* kavranabilir olmasını ve göstergenin, yeniden kendine mal etmeyi amaçladığı ertelenmiş mevcudiyete *doğru hareketini* öngerektirir. Bu klasik semiologiye göre, göstergenin bizzat şeyin yerini tutması, hem *ikincil* (secondary) hem de *geçi-*

ci'dir (provisional); göstergenin kendisinden türediği kökensel ve kayıp bir mevcudiyetten dolayı ikincil; göstergenin, kendisine doğru bir dolayım hareketi olduğu bu nihai ve kayıp mevcudiyetle ilişkili olarak geçicidir."[16]

Göstergenin bu tanımlanışında, birbiri ile bağıntılı iki ayrımsal çizgi ortaya çıkmaktadır. İlkin, gösterge, tanımsal bağlamı içerisinde, zaman bakımından, belirttiği/gösterdiği şeyden *sonra* geldiğini bize bildirmektedir. Bu şekilde, gösterge, zaman içerisinde, ertelenmiş olan göndergesinin mevcudiyetinden ayrılmaktadır (kendisinden türediği kökensel ve kayıp mevcudiyet). İkinci olarak, bu erteleme içerisinde, gösterge, mevcudiyetin vaadedilmiş bir yeniden kendine mal etmenin parçası olarak varolduğu yere işaret etmekte ve böylece kendisi ile göndergesi arasında uzaysal bir ayrım oluşturmaktadır. *Ayıram* (différance) işte bu zamansal erteleme ile uzaysal ayrımı temsil eder.[17] *Ayıram*, ayıran ve erteleyen ayrımdır; (mevcudiyeti, uzayda ayırma, zamanda erteleme olarak da okunabilir); *ayıram*'ın hareketi, *ayırma/ayırt etme* edimi içerisinde sürüp giden bir erteleme sürecidir. Bu açıdan bakıldığında, duyulur olan'dan ayrılmış/ayırt edilmiş düşünülür olan, aynı zamanda ertelenmiş duyulur olan olarak görünür; aynı şekilde, görü'den ayrılmış/ayırt edilmiş kavram, ertelenmiş görü, doğadan ayrılmış/ayırt edilmiş kültür, ertelenmiş doğa olarak ortaya çıkar.

III

Derrida'nın yapıçözümler aracılığıyla gerçekleştirmeye giriştiği dilsel proje, anlam alanının göstergeler alanına indirgenebilir olduğunu kanıtlamaktadır. Gösterge dizgesinin yapısı, tüm düşünce alanına atfedilebilir olmalıdır. Çünkü, anlamın olduğu yerde, göstergelerden başka bir şey yoktur. "Biz ancak göstergeler içerisinde düşünüyoruz." Klasik felsefe, göstergeyi tanımlamada herhangi bir güçlükle karşılaşmadı; göstergeyi hakikate, dili varlığa, sözü düşünceye tabi kıldı. Derrida ise, göstergeyi yalnızca hakikati anlamlama işlevinden ibaret bir şey olarak değil, hakikat veya öz diye adlandırdığımız şeye ön-

gelen bir şey olarak düşünmemizi ister. Böyle olunca, göstergeyi, hakikati veya özü kaydetmekten çok, onu meydana getiren bir şey olarak görme durumuna geliriz. Anlam karşısında göstergenin transcendental önceliği anlayışını benimsemiş oluruz. Bu bakış biçimi, genelde, postmodern dil anlayışını karakterize eder. Anlam, dilin imkânının temeli değildir. "Iz" veya "yazı" olmakla dil, daima göstergenin yapısının maddeselliği ve olgusallığı tarafından damgalanmış kalır. Bu demektir ki, düşünülür olan ile onun ifadesinin gösterge-dayanağı çözülmez biçimde birbirine örülmüştür. Bu durumda anlam, sabit kesinliklerden (özdeşliklerden) çok; dur durak bilmez bir ayrım ve erteleme hareketine, dil dizgesinin *transcendental* ilkesi olan *ayıram*'a dayanır. Anlamın, ayrımsal izlerin sonsuz ve rastlantısal oyununa bırakılması, anlamı, yerleşik bir temelden ve bu tür bir temel umudundan yoksun kılar. Bir *iz* varlığı olarak göstergeler, *açık* bir yapı oluştururlar ve bu yapı içerisinde her konum, çevresindeki konumlarla *özdeş-olmayışı* ile belirlenir. Bu açıdan görüldüğünde, dil, *transcendental* düzenliliklerin (arke-yazı) ve zamansallığın (erteleme) oyununun şekillendirdiği bir yapıdır.

Batı metafiziğinin temel düşüncesi, kendiyle özdeş anlamın ideal doğasının, dolaysız, görüsel olarak erişilebilir, edimsel deneyimin canlı mevcudiyeti tarafından garanti edildiği şeklindedir. Derrida'nın *aykırı* düşüncesi ise, hem öz-mevcudiyet olarak düşünülür olan'ın hem de nesne biçimindeki mevcudiyet olarak duyulur olan'ın, daha yüksek bir *özdeş-olmama* ilkesinin, *ayıram*'ın etkileri olarak görülebileceği yönündedir. Kendisini edimsel görüde (algıda) gösteren şeyin mevcudiyeti, doğrudan doğruya göstergenin temsil edici gücüne bağımlıdır. Bu demektir ki, (dilce) nitelenmemiş mevcudiyet olamaz. Anlamın kökeni olarak gördüğümüz yalın mevcudiyetin gerisinde, daima, onu bir etki olarak ortaya çıkaran bir ayrımlaşma varsaymak zorundayız. Bu vargıların gerisinde, mevcudiyet-mevcut-olmama şeklindeki hiyerarşik karşıtlığın tersine çevrilerek aşılması işleminin yani bir yapıçözüm'ün durduğu görülüyor. Buna göre, mevcudiyet'in *transcendental* gösterilen olarak işlevde bulunması için, karşıtına, mevcut-olmama'ya ait niteliklere sahip olması gerekir. Çünkü karşıtlıkta egemen terim, karşıtını

dışta bırakamaz. Bu durumda, mevcut-olmama'yı mevcudiyet çerçevesinde, onun olumsuzlanması olarak tanımlamak yerine; "mevcudiyet"i, genelleştirilmiş bir mevcut-olmama'nın, *ayıram*'ın *etkisi* olarak ele almak pekâla mümkündür. ('Ayıram, var değildir; o ne kadar mükemmel, biricik veya aşkın olsa da, mevcut bir varlık değildir.') Böylece, ayrıcalıklı (egemen) terim, dışta bıraktığı şey üzerinde temellendiği gösterilmek suretiyle, yerinden edilir ve yeniden tanımlanır. Mevcudiyet kavramının kökensel olmayıp, türetilmiş bir kavram olduğu görülür; mevcudiyet ayrımların oyununun bir etkisidir: "Böylece mevcudiyeti, artık varlığın mutlak merkezi biçimi olarak değil, fakat bir "belirlenim" ve bir "etki" olarak konumlamaya başlarız. Artık mevcudiyete değil, fakat *ayıram*'a ait bir dizge içindeki bir belirlenim ve etki."[18]

Mevcudiyet'in yapısı, ayrım ve erteleme tarafından teşkil edilir ve buna mevcudiyeti algılayan özne de dahildir. Özne ancak kendisini ayrımlar dizgesi içine nakşetmek suretiyle anlamlayan bir özne haline gelir. Dilsel *ayıram*'ın oyunu/işleyişi olmaksızın özne kendisi için mevcut olamazdı. Bu yüzden *ayıram* ne etkin ne de edilgindir. *Ayıram*'ın eyleyicisi yaratıcısı veya egemeni olan hiçbir özne yoktur. Çünkü mevcut olanla bağıntı, mevcut bir gerçekliğe veya bir varlığa gönderim, ayrımların oyunu içerisinde daima ertelenmiştir. Semiolojik ayrımların oyunu olarak *ayıram*, her bildirişim sürecinden ve bildirişime katılan her özneden önce gelir. Tüm dilsel ifadeler, kendisi mevcut olmayan ayıram tarafından işleme sokulurlar. Neşnelliğin nihai kaynağı, bu yüzden, ne mevcudiyette ne de transcendental özne'de bulunur; fakat dilin organizasyonunda, dilin *transcendental* düzenlilikleri olarak *arke-yazı*'da ya da onun işleyiş tarzı olan *ayıram*'da bulunur. Gösterge, bir iz-varlığı olarak tanımlandığında, anlam, göstergede mevcut olan ile mevcut olmayanın oyununda ortaya çıkar. İşte kökensel *ayıram*, yapı olarak, içerisinde mevcut olma ile mevcut-olmamanın oyununu şekillendirdiğimiz, değiştirdiğimiz indirgenemez karmaşık *örülüş*'ü ifade eder.

Derrida'nın anti-mevcudiyet takıntısı, *semiotik*'in herhangi bir anlamlama ediminin zorunlu koşulu olarak gördüğü *ayrımlar dizgesi*'ni de kuşatır. Ayrımlar sabit bir mevcudiyet değil, fa-

kat meydana getirilmiş birer etki'dirler. Ayrımlar, Saussure'cü dil ve söz arasındaki değiş-tokuşta işlerler. Bu durumda, bir yandan, anlamlama edimleri, anlamlayıcı ayrımları yaratmak için zorunludurlar; fakat öte yandan, anlamlama edimleri sabit bir ayrımlar dizgesi olarak *dil*'e (langue) ya da *kod*'a başvurmak durumundadırlar. Derrida, bu ikiliği *ayıram* kavramı içerisinde kuşatmaya çalışır. *Ayıram* hem bir ayrım, hem de bir ayırma'dır; hem anlamlamanın temeli olarak zaten varolan, *tarihsel* olarak şekillenmiş edilgin bir ayrımı; hem de anlamlamanın gerek duyduğu ayrımları meydana getiren bir ayırma edimini belirtir. Bu yüzden *ayıram*, mevcudiyet ve mevcut-olmama temelinde kavranamaz olan bir yapı ve hareket şeklinde tasarlanır. *Ayıram*'ın önceliği, mevcudiyetin değil, oyun'un/hareketin önceliğidir: "Oyun daima mevcut-olmama ve mevcudiyetin oyunudur; fakat daha köklü düşünülürse, oyun, mevcudiyet ve mevcut-olmama alternatifinden önce kavranmak zorundadır. Varlık, mevcudiyet veya mevcut-olmama olarak, oyunun imkânı temelinde kavranmak zorundadır."[19]

Ayıram, ayıran ve erteleyen yerini almalar (ikame) zinciri içerisinde, durmaksızın kendini yerinden edip durur. O, ayrımın belirlenmemiş işleyişi olarak dil dizgesine aşkın kalır. Bu yüzden Derrida, *ayıram*'ın ne bir sözcük ne de bir kavram olarak görülemeyeceğini söyler. Zorunlu olarak gösterge dizgesine dışsal bir şeyi belirtmekle, *ayıram*, bu dizgenin içinde sözcük ya da kavram olarak tutarlı biçimde işlevde bulunamaz. "Varlığın kendisinden daha eski olmakla, *ayıram*'ın dilimizde hiçbir adı yoktur." Bu adlandırılamazlık, *ayıram*'ın, basitçe, dilegetirilemez bir varlık olmasından değil; fakat adları ve kavramları meydana getiren ayrımsal kalıp olmasından dolayıdır: "Adlandırılamaz olan, hiçbir adın kendisine yaklaşamadığı dile getirilemez bir varlık değildir, örneğin Tanrı gibi. Bu adlandırılamaz olan, adsal (nominal) etkileri, adlar denilen görece birlikli ve atomik yapıları, adların birbirlerinin yerini alma zincirlerini mümkün kılan oyun'dur."[20] İçerisinde adların ve kavramların "etkiler" olarak meydana getirildiği bu ayrımsal kalıbın kendisi ontik bir şey değildir. *Ayıram* ontik olarak yansızdır; herhangi bir 'kendilik'in varoluşunu veya varolmayışını içermez veya

dışta bırakmaz. Onun rolü, içerisinde söylemin işlevde bulunduğu koşulları tesis etmektir. Ayıram dilleri, söz-dağarcıklarını, bunların nasıl hem mümkün hem de imkânsız olduklarını göstererek ve onlara kendine-yeterlik verecek bir *kapanış*'ın imkânsızlığını göstererek; dilleri ve söz-dağarcıklarını hem temellendirir hem de bunların temelini sarsar.[21] Kendisi varolmayan "saf hareket"in bizi yüz yüze getirdiği bu oynak zemin ya da hatta zeminsizlik, dil bilincimizin ön-dayanaklarına çok fazla güven duymamamız yönünde "alarm"lar verir. Temel uyarı, dilin bizzat ayıram'ın/ayrımların oyununun ürettiği transcendental koşullarını hesaba katmayan her türden mevcudiyet iddialarının kuşkuyla karşılanması gerektiğidir.

Derrida'nın dili, dil içinde yapı çözümüne uğratma girişimi, bir anlamda dilin kendi kendini aşma (self-overcoming) çabası, özünde, dilin dil-dışı bir şeyi temsil etmekle mükellef olduğu anlayışını temelinden sarsma girişimi olarak görülmelidir. Dil ve söylem, mantığın ve sözmerkezciliğin kısıtlayıcı totalize edici etkilerinden bağımsız kılınabilir. Kuşkusuz, dili, dildışı kendilikleri bildirmede kullanabiliriz ve kullanıyoruz da. Ancak Derrida'nın vurguladığı şey, dilin bu kullanımının yalnızca bir oyun olduğudur. Bu, bizim dil ile oynadığımız bir oyundur; gerçekten yararlı bir oyun olabileceği gibi, dilin dildışı bir gerçekliği tam uygun biçimde temsil edebileceğini telkin ettiği ölçüde aldatıcı da olabilir.[22] İşte *ayıram*, "silahlanmış yansızlığı"[23] ile, dilin yapmaya kalkıştığı şeyi -kendi dışındaki bir şeyi anlamlama- yapma yeterliğini soru konusu kılma yönünde bizi köktenci biçimde uyarır. Söylemin, kalkıştığı şeyi başarmış olduğu şeklindeki söz merkezci iddiayı yeniden düşünmemizi talep eder. *Gösterilen*'in prestijini ve kendinde-önemini kırarak, söylemde hiyerarşik kılınmış karşıtlıkları doğuran merkez özlemini, yetki veren baskı özlemini görmemizi ister.

Sözmerkezcilik (*logocentrism*), dilin, kendi başına varolan olarak, temel olarak, tasarlanan bir anlam düzeni -düşünce, hakikat, mantık, dünya vb- tarafından yönlendirildiği ve bu anlam düzenini yansıttığı/aktardığı inanışında temel bulur. Bu görüş açısından sözcükler, konuşan kişinin zihninde önceden

mevcut anlamların temsilleri olmakla sınırlıdırlar. Gösteren olarak sözcükler, düşüncede mevcut anlam saltlığına ancak bir ölçüde yaklaşabilen aracılardır. Dolayımsız olan sözün, bu yönde yazıya göre bir önceliği vardır. Söz, konuşanın aktarmayı umduğu şeye, insanı çok daha yakın kılar. Bu da, sözün mevcudiyetin imkânına çok daha yakın olduğu anlamına gelir. Bilincin *iç sesini* kullanarak kendimle konuştuğumda, anlam açıkça söz içerisinde içkin görünür. Konuşma anında, sözün anlamını kavradığım ve dolayısıyla "orada olan"ı, mevcudiyeti ele geçirebildiğim ortaya çıkar. Bu yüzden söz gerçekliğin doğasına ilişkin bir *içgörü* kaynağı olarak görülür. Bu şekilde sözmerkezcilik, dilin dışsallığını elimine etmeye yönelik sesmerkezcilik (phonocentrism) ile birleşerek, dil-dışı saf anlamların varolduğu düşüncesini teşvik eder ve meşrulaştırır.

Sesmerkezciliği irdelerken, Derrida, Husserl'in *transcendental* öznelliğin kendisine dayandığı öz-mevcudiyeti "ses"de, kendi kendine konuşma olarak "iç ses"de yakalama girişimine işaret eder. Fenomenolojik bilinç, transcendental indirgeme'nin (reduction) talep ettiği salt içsellik ile işlevde bulunacaksa eğer, dilin dışsallığı bilinçten dışarı atılmak durumundadır. *Transcendental* bilincin, dışsallığın izlerinden yalıtılmış olarak işlemde bulunması, içsel bir dil, dış biçimi olmayan bir içsel dil bulmaya bağlıdır. "Nesnenin idealitesi, ancak fenomenalitesi dünyevi biçime sahip olmayan bir öge içerisinde ifade edilebilir. Bu ögenin adı sestir."[24] Ses, saf bilincin ortamıdır. "Konuştuğumda kendimi işitirim. Aynı zamanda konuşuyor olduğumu işitir ve anlarım." Derrida, öznenin bilinç içerisinde kendisini salt biçimde kavrayışının, daima, kısmen de olsa, dilsel (göstergeye bağımlı) olduğunu ileri sürerek; özmevcudiyetin bu kanıtına karşı çıkar. Konuşma ve işitme arasındaki bağıntı, bunlar aynı öznede içselleştirilmiş olduklarında bile, öz-mevcudiyeti değil fakat öz-etkilenimi (auto-affection), kendisini duyumsayan ben'i belirtir. Tamamen bilince kapalı bu öz-etkilenim bile, bir bağıntıyı, sesli konuşma medium'unun yarattığı bir bağıntıyı gerektirir. Demek ki, *transcendental* bilinç, indirgemeye çalıştığı dışsal yapıları içinde taşır.[25]

Husserl, dilin dışsallığını bilinçten dışarı atma yönünde, göstergeye ilişkin olarak ifade (expression) ile belirtim (indication) arasında bir ayrım yapar. Buna göre, ifadesel göstergenin bir anlamı vardır; belirtimsel göstergenin ise bir anlamlaması (signification) olduğu halde anlamı (meaning) yoktur. Yani belirtimsel gösterge dil-dışı bir anlama sahip değildir, fakat işaret etme işlevine sahiptir. Dilin amacı ifade etmek olduğu için, ifadesellik öncegelen biçim'dir. Husserl salt ifade biçiminin, imgelemsel bir temsili/tasarımı gerçekleştiren iç konuşmada bulunabileceğini ileri sürer. Bilinç, iç ses aracılığıyla kendi kendisine temsil edebildiği için, ne bildirişime ve dolayısıyla ne de dilin maddesel, *belirtimsel* yönüne gerek kalır. Temsil etme edimi imgelemsel olduğu için, dilin dışsal yönü kullanılmaz. Buna karşı Derrida, temsil'in, göstergenin, indirgenemez belirtimsel bir yönü olduğu, yani işaret etme işlevinden asla kopamayacağı yönünde ısrarlıdır. "Aslında fiili olarak sözcükleri kullandığımda, bunu bildirişim amacıyla yapayım ya da yapmayayım, başlangıçtan itibaren, bir tekrarlanma yapısı içinde işlemde bulunmak zorundayım. Bu tekrarlanma yapısının temel ögesi ancak temsil edici olabilir. Bir gösterge asla bir olay değildir, eğer olaydan, yeri doldurulamaz, tersine çevrilemez bir empirik tikeli anlıyorsak. Ancak 'bir kerelik' olup biten bir gösterge, göstergе olmazdı."[26] Her tür temsilin/tasarımın, en içsel, en imgesel olan temsilin bile, ilkece tekrarlanabilir olma özelliği, bilincin göstergeden ve göstergelerin ayrımsal oyunundan kaçamayacağını gösterir. En salt ifade, en içsel konuşma bile, bildirişim amacı taşımasa ve maddesel dili kullanmasa da, daima içinde *belirtimsellik* ögesi taşır. Belirtimselliğin indirgenemezliği, iç ses'in tamamen *transcendental* bilincin bir edimi olamayacağını tanıtlar.

Söz merkezcilik, dilin anlamlayabileceği birtakım dil-dışı kendiliklere duyulan güçlü ve bastırılamaz arzunun bir ürünüdür. Bunun gerisinde, ancak nihai bir mevcudiyetin, bir "*transcendental* gösterilen"in, bizim gerçeklik hakkında konuşmamızı mümkün kıldığı düşüncesi durur. Çünkü ancak böyle bir dayanak sayesinde, göstergeden göstergeye gönderimin sınırsız akışına bir son konulabilir ve anlam *belirlenimli* kılınabilir. Anla-

mın belirlenimliliği talebi, sözedökmelerimizi kısıtlayan veya yönlendiren bu tür bir "gösterilen"in varlığını varsaymayı gerektirir.

Böyle verilmiş bir anlam düzeni'ne bağlanmakla, sözmerkezcilik, gösteren olarak sözcükleri, bağımsız hiçbir varoluşa sahip olmayan şeyler olarak görür. Kendi başına gösteren, ne anlam ne de anlam yanıltısı meydana getirme yeterliğinden yoksun, kısıtlanmış varoluş içerisinde, *ikincil* bir şeydir. Oysa Derrida, yalnızca gösteren'in değil, *gösterilen*'in de ikincil olduğunu, bütün anlamlama terimlerinin ikincil olduğunu ileri sürerek; gösteren ile gösterilen arasında *mutlak* bir ayrım yapılamayacağını, her ikisinin de, bağıntılı oldukları bütün diğer anlamlama ögelerinin izlerini taşıdığını belirterek, bu anlayışa karşı çıkar. Kaldı ki, her gösterilen daima zaten bir gösteren olarak işlevde bulunur. Gösterenden bağımsız hiçbir gösterilen yoktur. Kendisini belirtmekte kullanılan belirtimlerden yalıtılabilecek hiçbir anlam yoktur. Bu da, dilde, gösterenler dizgesinden kaçamayacağımız anlamına gelir. Dili oluşturan, anlamlayıcı ögelerin birbirinin yerini alma, birbirinin yerine geçme oyunundan kaçan, bu oyuna yakalanmayan tek bir *gösterilen* yoktur.

Derrida, anlamın, anlamlama ediminden ne önce ne de sonra olduğunu ileri sürmekle; gösterge dizgesi, sözmerkezci kısıtlamadan bağımsız kılındığında ulaşılacak konumu belirtmiş olur. Anlamın önceliğinin reddedilmesi, "neşeli bir anlam yaratma süreci"ne götürür. Dil, dil-dışı kendiliklerin özellikleri tarafından şekillendirilemez ve dil-dışı bir dünyayı yansıtmaya zorlanamaz. Dil *kısıtlanmamış* bir oyun türü olarak işler. Anlamın belirlenimliliği de, göstergelerin özgür oyununun, anlaşılırlığını dilin *transcendental* düzenliliklerinden alan bir söylem içerisinde *yapma* biçimde kısıtlanmasıdır; bu, dil-dışı bir ögenin dayattığı zorlayıcı bir kısıtlama değildir. Dilde dil-dışı bir dünyayı temsil etmek mümkün olsa da; dil, özünde, böyle bir amaç taşımayan, göstergelerin özgür oyunu'dur. Rorty'nin belirttiği gibi, böyle bir amaç olsa bile, dil-dışı dünyayı temsil etme girişimi, bir *vokabüleri seçme* sorunudur ve anlamı bulgulamaktan çok, anlamı yaratmaktır, dolayısıyla gerçekliği bulmaktan çok, onu icat etmektir.[27]

Kaldı ki, göstergenin keyfi doğasından yola çıkmış olsak bile, yine de göstergeleri, kararla ilk ve son defa tesis edilmiş ve katı uzlaşımlarla yönetilen şeyler olarak görme eğilimini bir yana bırakmalıyız. Biçimin, anlamın zorunlu ve yeterli belirleyicisi olmaması, anlam üretiminin sürekli bir koşuludur. Göstergenin bir *arke* veya *telos*, köken veya amaç tarafından yönetilmeyen kendine ait bir yaşamı vardır ve göstergenin özel söylem tiplerindeki kullanımını yöneten uzlaşımlar, gölge-fenomenlerdir, gelip geçici kültürel ürünlerdir. Bu durumda kendisiyle özdeş bir anlam bütünlüğü talebi, bir yanılsama olacaktır. Anlam, tarihsel olarak, ayrımların bir örülüşü şeklinde tesis edilen dizge'nin bir "etki"sidir.

Derrida'nın yaklaşımı, sonuçta, "hata içermeyen, hakikat içermeyen ve kökeni olmayan bir göstergeler dünyası"nın kabulüne çıkar. Anlamın özgür oyunu'na kapı açan bu *belirlenimsizlik*, özneyi etkin bir yorumlama sürecinin içersine sokar. Sözmerkezci bilincin kapalı dizgesinden, etkin yorumlama'nın özgür alanına çıkan yolu bize açan da *ayıram*'dır. Derrida, hem dizgeyi yönlendirip organize eden, hem de dizgenin işleyişini sınırlandıran *transcentendal* merkezi çekip çıkarmakla, göstergelerin ayrımsal oyununu özgür kılmıştır. Bu dil durumunun yolaçtığı sonuç, anlamın nihai olarak *karara varılamaz* kalmasıdır. Her gösterge, anlamını diğeri ile olan bağıntısından alıyorsa ve bu göstergelerin birbiriyle nasıl bağıntılandığını belirleyecek hiçbir olgu bulunmuyorsa; bu durumda en dolaysız söz edimi bile çeşitli şekillerde anlamlandırılmaya/yorumlanmaya açıktır ve hep kendinde bir anlam fazlalığı taşıyabilir.

Böylece anlam, yorum haline gelir ve yorumlar çokluğu içerisinde, hiçbir yorum nihai yorum olma iddiasında bulunamaz. Hiçbir anlamın sabit kılınamadığı veya karara bağlanamadığı bir dil durumunda, yorum etkinliği sonsuzca sürer. Bu belirlenimsizliği ve bunun ardında duran parçalılığı (anlamın, birbirinin yerini alan gösterenler zinciri içerisinde dağılıp parçalanmasını) aşmanın yolu yok mudur? Bu soru, bizi, "yorumun iki çeşit yorumu"[28] arasındaki salınımın içine çeker: Bu yorumlardan birisi, göstergelerin düzeni ve oyun alanı dışında bulunan bir hakikati veya bir kökeni deşifre etmeye çalışır ve

deşifre etme hayali görür; diğeri ise oyunu onaylar ve bizzat yorumun etkin, yaratıcı işlevini kabul eder ve geriye bakmaksızın neşeyle ilerler, oyunun kökenini ve amacını kaale almaz. Herhangi bir dizge için ve bu dizgeden çıkan yorumlar için, nihai ve mutlak hiçbir haklı çıkarmanın (justification) bulunmadığı yerde; sonuçların, kendisine karşılık gelmesi gereken hiçbir şey bulunmadığı için, insan, elde edilebilecek herhangi bir sonuçtan çok, bizzat yorumlama etkinliğini değerlendirmeye yönelir. Bu yaklaşım, sınırsız geriye gitmenin (bir köken veya bir hakikat aramanın) acısı yerine; sınırsız yaratımın zevkini koymaya çalışır.

IV

Yorumun bu ikinci yorumu, postmodern dil durumunu karakterize eder genelde. Gösterenden gösterene denetlenemez bir gönderim zinciri içerisinde sürüp giden "anlamın özgür oyunu" durumudur bu. Anlamlama (signification), *gerçekliği* yok edildiği için, salt bir oyun etkinliğine dönüşmüş; yansızlaştırma ve kayıtsızlık ilkesine dayanan kod'un egemenliğinin bir sonucu olarak, her şey karara varılamaz hale gelmiştir. Belirlenim ortadan kalkmış, şimdi belirlenimsizlik hüküm sürmektedir. Anlam, dilin organize edici birliği içerisinde bir araya getirilemeyen; fakat parçalara ayrılıp dağılan göstergelerin çizgisel akışına tabi kılınmıştır. Bizzat kendisini yapı çözüme uğratan dilde, geriye kalan tek şey parçalarla oynamaktır. Douglas Kellner'in belirttiği gibi, modernite'nin devrimi bir anlam devrimiydi; tarihin dialektiği, ekonomi veya arzu gibi güvenli palamarlarda temel bulan ve görünüşlerin yıkımını hedefleyen bir anlam devrimi. *Gerçek olan*'ı temsil etmeye/tasarımlamaya ve yorumlamaya çalışan teorik ve sanatsal tasarılarla yolalan bir devrim. Postmodernite ise, geniş ölçekli bir anlam yıkımı sürecidir: "Anlamla yaşayan anlamla ölür," (Baudrillard). Postmodern dünya anlamdan yoksundur; o, teorilerin boşlukta yüzdüğü bir nihilism evrenidir. Anlam derinlik gerektirir, gizli bir boyut, görülmeyen ama yine de kararlı ve sabit bir dayanağı veya

temeli gerektirir. Postmodern dünyada ise her şey görülebilir ve açıktır, saydamdır hatta açık-saçıktır, değişken ve kararsızdır. Postmodern sahnede, her an yeni bileşimlere ve dizilimlere giren ölü göstergeler ve donmuş biçimler dolanıp durur.[29]

Postmodern dil durumu, özneyi, anlamlama oyunu ile başa bırakır ve öznenin önüne kışkırtıcı, ayartıcı bir özgürlük alanı açar. Gelgelelim, bu alan bir gerçeksizlik alanıdır ve özgürlük de negatiy bir özgürlüktür; çünkü, gerisinde, dünyada tözsel hiçbir şeyin ne özne ne varlık ne değer, bulunmadığı düşüncesi yatar. Baudrillard'ın saptamasıyla[30], modada güzel ve çirkinin, politikada sağ ve sol'un, medyanın her bildiriminde doğru ile yanlışın, nesnelerde yararlı ve yararsızın, anlamlamanın her düzeyinde doğa ile kültürün birbiriyle değiştirilebilir olması, bütün büyük humanist değer ölçütlerinin, ahlaki, estetik ve pratik yargıların oluşturduğu tüm uygarlık ölçütlerinin, imgeler ve göstergeler dizgesi içinde silinip süpürüldüğünün kanıtı olarak görülebilir.

Postmodern/postyapısalcı girişim, *gösterilen*'in statüsünü kırmakla, anlamın değerini düşürmüş; bunun karşı-olumu olarak bir gösteren fetişizmine yol açmıştır. Sonuç, gösteren'in şeyleşmesidir. Gösterilen'in gücünü kaybetmesi, gösteren'in bir gönderge olarak işlev görmesi sonucunu getirir. Gösterenler göndergeler olarak veya sözcükler *şeyler* olarak anlamlama yapmaktadırlar artık. Bizler, gündelik hayatı, sanki onun maddeselliği bir gösterenler ağı imiş gibi deneyimliyoruz.[31] Lash'dan hareketle, aynı sonucu yani gösterenin şeyleşmesi sonucunu veren ikili bir durumun söz konusu olduğunu söyleyebiliriz burada: Gösteren ve gösterilen ayrımının silinmesi ile bir yandan gösteren maddesel hale ('şey' haline) gelmiş; öte yandan maddesel olan ('şey') gösteren haline gelmiştir. Bu sürece hız kazandıran ve bu durumu toplumsal yaşamın her düzeyini kuşatacak ölçüde yaygınlaştıran etmen ise, Lash'in vurguladığı gibi, postmodern anlamlamanın, sözel anlamlamadan farklı olarak, *ikonik* bir anlamlama rejimi oluşturmasıdır. *İkonik* anlamlama yapan imgeler ya da başka türden şekiller, bu işlevi göndergeye olan benzerlikleri aracılığıyla yerine getirirler. İkonik anlamlamada, gösteren (imge, şekil) göndergeye benzer ol-

makla, gösteren ile gösterilen ayrımlaşmasının çözülüşü, burada, sözel anlamlamada olduğundan çok daha hızlı ve yoğun gerçekleşir.

"İmge İmparatorluğu"nun kapısındayız artık. Gösterenler oyununun ışıltılı çekim alanına girdik. Anlamın yerini *ikon* (görüntü) aldı.

Bilgi ve anlam birikimini mümkün kılan gösteren/gösterilen dialektiğinin bu şekilde sona erişi, göstergenin özünün boşaltılması anlamına gelir. Gösterge artık bir temsil/tasarım, bir başka şeyin yerini tutan bir şey değil; fakat Baudrillard'ın bulgulamış olduğu gibi, sınırsızca çoğalan/çoğaltılabilen bir *taklit*'tir (simulacrum). Göstergenin tekrarlanabilirlik özelliği, sanki taklit'te en uygun varoluş biçimini bulmuş gibidir. Taklit, modellerle meydana getirilmiş, kökeni veya gerçekliği olmayan bir gerçekliktir.

Yürürlükteki cisimleşmesi içinde, taklit, gerçekliğe ön gelir. Gösteren, kendisini, göndergeden, "doğal" olandan ve temsili yapıdan tamamen koparıp ayırır, gösteren hem özneden hem de nesneden kopar, o kendi kendisinin göstergesi haline gelir. Böylece göstergeler, artık ne öznel ne de nesnel bir gerçekliğe gönderimde bulunmazlar; fakat yalnızca kendilerine gönderirler, çünkü temsil edilecek hiçbir gerçeklik kalmamıştır ve gerçeklik diye kabul ettiğimiz şey, zaten yekpare bir taklit'tir.

Totaliter bir gösterge-denetimi altındaki postmodern toplumda, göstergeler, taklitler ve kod'lar esas belirleyiciler haline gelirler ve kendi mantıklarını ve anlamlama düzenlerini izlerler. Böylece gönderimsel deneyim düzeninin *gerçeklik ilkesi*, yerini, kod tarafından ve anlamlama mantığı tarafından organize edilen bir düzenin egemen şeması olarak taklit'e bırakır.

Baudrillard, çağdaş dünyada temsil ile gerçeklik arasındaki sınırın infilak ettiğini ve bunun sonucu olarak "gerçek olan"ın deneyiminin ve temelinin ortadan kaybolduğunu ileri sürer. Artık temsil, gerçekliğe tabi olmaktan çıkmış, gerçeklik temsil'e tabi hale gelmiş görünmektedir. Postmodern olan budur. Media'nın yükselen rolü, gerçekliğin yitirilişinin açık bir kanıtıdır: "imgeler, göstergeler ve kodlar üreten taklit makinaları" olarak media, temsil ve gerçeklik bağıntısının yu-

karda belirtilen "tersine çevrilişi"nin en yetkin örneğini verir. Media (kamusal dil), gerçekliği yansıtan bir dolayım olmaktan çıkarak; gerçek dediğimiz her şeyin kendisinin bir dolayımı olarak ortaya çıktığı tözsel bir bulutsu'ya dönüşmüş gibidir. Sanki karşımızda gerçek olandan daha gerçek bir gerçeklik vardır.

Medium, gerçek dünya haline mi gelmiştir?

NOTLAR

1 Bkz.: Foucault, Michel: *The Order of Things*, Vintage Books, New York 1973, s. 58-63.
2 Foucault: *A.g.e.*, s. 62.
3 Barthes, Roland: *Göstergebilimsel Serüven*, çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993, s. 150.
4 Barthes: *A.g.e.*, s. 151.
5 Derrida, Jacques: *Positions*, Trs.: Alan Bass, University of Chicago Press, Chicago 1981, s. 41.
6 Derrida, Jacques: *Writing and Difference*, trs.: Alan Bass, Routledge-Kegan Paul, London and Henley 1981, s. 281.
7 Derrida: *Writing and Difference*, s. 279.
8 Derrida: *Writing and Difference*, s. 279.
9 Derrida: *Writing and Difference*, s. 280.
10 Culler, Jonathan: *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, Routledge, London 1989, s. 99.
11 Derrida, Jacques: *Positions*, s. 26.
12 Culler, Jonathan: *On Deconstruction*, s. 96.
13 Derrida'nın *différence*/ayrım sözcüğünü "a" ile yazmak suretiyle yazı'da yaptığı bir ayrımla oluşturduğu *différance* terimine Türkçe karşılık olarak *"ayıram"*, Melih Başaran tarafından önerilmiştir (Başaran: *Ve niçin [Yine] Felsefe Yapıçözümler*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993, s. 14) Ayıram/differance teriminin fiili *différer*, ayırmak ve ertelemek anlamlarına gelir.
14 Pavel, Thomas: *The Feud of Language*, Basil Blackwell, Oxford 1992, s. 50.
15 Derrida, Jacques: *Margins of Philosophy*, Trs. Alan Bass, The University of Chicago Press, Chicago 1982, s. 9.
16 Derrida: *Margins of Philosophy*, s. 9.
17 Loesberg, Jonathan: *Aestheticism and Deconstruction*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1991, s. 83.
18 Derrida: *Margins of Philosophy*, s. 16.

19 Derrida: *Writing and Difference*, s. 292.
20 Derrida: *Margins of Philosophy*, s. 26.
21 Caputo, John D.: *Mysticism and Transgression: Derrida and Meister Eckhart* in *Derrida and Deconstruction*, Ed. Hugh J. Silverman, Routledge, New York and London 1989, s. 28.
22 Novitz, David: *Metaphor, Derrida and Davidson, The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Sonbahar 1985, s. 106.
23 Caputo, John D.: *A.g.e.*, s. 24.
24 Derrida, Jacques: *Speech and Phenomena*, trs. David B. Allison, Evanston: Northqestern University Press, 1973, s. 76.
25 Loesberg: *Aestheticism and Deconstruction*, s. 88.
26 Derrida, Jacques: *Speech and Phenomena*, s. 50.
27 Novitz, David: *Metaphor, Derrida and Davidson*, s. 104.
28 Derrida: *Writing and Difference*, s. 292.
29 Kellner, Douglas: *Jean Baudrillard. From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Polity Press, Cambridge 1989, s. 118.
30 *Jean Baudrillard: Selected Writings*, Ed. Mark Poster, Polity Press and Stanford University Press, Cambridge and Palo Alto, 1988, s. 127-128.
31 Lash, Scott: *Discourse or Figure? Postmodernism as a Regime of Signification, Theory, Culture and Society*, Volume: 5, Numbers: 2-3, June 1988, s. 332.

Yararlanılan Kaynaklar

Aaron, Richard I.: *John Locke*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1963

Aarsleff, Hans: *From Locke to Saussure*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1985

Akarsu, Bedia: *Wilhelm von Humboldt'ta Dil-Kültür Bağıntısı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984

Aksan, Doğan (Ed.): *Dilbilim Seçkisi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1982

Anscombe, G. E. M.: *From Parmenides to Wittgenstein*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1981

Baker, G. P.-Hacker, P. M. S.: *An Analytical Commentray on Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Blackwell Oxford, 1992

Barthes, Roland: *Göstergebilimsel Serüven*, çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993

Bennett, Jonathan: *Locke, Berkeley, Hume, Central Themes*, Oxford Clarendon Press, 1979

Berkeley, George: *The Principles of Human Knowledge*, Ed. Warnock, Collins/Fontana, Glasgow 1981

Block, Irving (Ed.): *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1983

Brown, Roger Langham: *Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity*, Mouton, The Hauge, Paris 1967

Bruns, Gerald H.: *Heidegger's Estrangements*, Yale University Press, New Haven and London 1989

Cooper, David E.: *Philosophy and The Nature of Language*, Longman, London 1979

Culler, Jonathan: *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, Routledge, London 1989

Culler, Jonathan: *Saussure*, çev. Nihat Akbulut, Afa Yayıncılık, İstanbul 1985

Derrida, Jacques: *Margins of Philosophy*, trs. Alan Bass, The University of Chicago Press, Chicago 1982
Derrida, Jacques: *Positions*, University of Chicago Press, Chicago 1981
Derrida, Jacques: *Speech and Phenomena*, trs. David B. Allison, Evanston: Northwestern University Press, 1973
Derrida, Jacques: *Writing and Difference*, trs.: Alan Bass, Routledge-Kegan Paul, London 1981
Dreyfus, Hupert L.-Hal Harrison (Ed): *Heidegger: A Critical Reader*, Basil Blackwell, Oxford 1992
Fann, K. T. (Ed.): *Ludwig Wittgenstein. Man and His Philosophy*, A Delta Book, New York 1967
Fiumara, Gemma Corradi: *The Symbolic Function*, Blackwell, Oxford 1992
Foucault, Michel: *The Order of Things*, Vintage Books, New York 1973
Gadet, Francoise: *Saussure and Contemporary Culture*, Hutchinson Radius, London 1989
Gellner, Ernest: *Words and Things*, Routledge-Kegan Paul, London 1979
Gibson, James: *Locke's Theory of Knowledge and Its Historical Relations*, Cambridge University Press, London 1968
Hacking, Ian: *Why Does Language Matter to Philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge, London, New York 1978
Harris, Roy&Talbot J. Taylor: *Landmarks in Linguistic Thought*, Routledge, London and New York 1991
Harris, Roy: *Language, Saussure and Wittgenstein*, Routledge, London and New Yok 1990
Harris, Roy: *Reading Saussure*, Open Court, La Salle, Illinois 1991
Heidegger, Martin: *Basic Writings*, Ed. David Farell Krell, Routledge, London 1993
Heidegger, Martin: *Being and Time*, trs. Macquarrie ve Robinson, Harper-Row Publishers, New York, 1962; *Sein und Zeit*, Tubingen: Niemeyer 1927
Heidegger, Martin: *Identity and Difference*, trs. Joan Stambaugh, Harper And Row, New York, Evanston and London 1969
Heidegger, Martin: *On The Way to Language*, trs. Peter D. Hertz, Harper, San Francisco 1971
Heidegger, Martin: *Poetry, Language, Thought*, trs. Albert Hofstadter, Harper-Row Publishers, New York 1975
Heidegger, Martin: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske 1959
Heidegger, Martin: *What is Called Thinking*, trs.: J. Glenn Grey, Harper-Row, New York 1968
Herder, Johann Gottfried: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772),

in Herders Werke in Fünf Banden, Berlin und Weimar: Aufbau, Verlag, 1969

Holdcroft, David: *Saussure. Signs. System and Arbitrariness*, Cambridge University Press, Cambridge 1991

Humboldt, Wilhelm von: *On Language: The Diversity of Human Language-Structure and its Influence on the Mental Development of Mankind*, trs. Peter Heath, Cambridge University Press, Cambridge 1988

Kellner, Douglas: *Jean Baudrillard. From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Polity Press, Cambridge 1989

Kenny, Anthony: *Wittgenstein*, Penguin Books, London 1973

Kockelmans, Joseph J. (Ed): *On Heidegger and Language*, Northwestern University Press, Evanston 1972

Lash, Scott: *Discourse or Figure? Postmodernism as a Regime of Signification, Theory, Culture and Society*, Volume: 5, Numbers: 2-3, June 1988

Locke, John: *An Essay Concerning Human Understanding*, Ed.: Alexander Campbell Fraser, In Two Volumes, Oxford Clarendon Press, 1894

Locke, John: *An Essay Concerning Human Understanding*, Ed.: Woozley, London and Glasgow 1973 (Türkçe çeviri: *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev.: Vehbi Hacıkadiroğlu, Ara Yayıncılık, İstanbul 1992.)

Loesberg, Jonathan: *Aestheticism and Deconstruction*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1991

Macann, Christopher (Ed.): *Martin Heidegger. Critical Assessments*, Volume: III, Routledge, London and New York, 1992

Malcolm, Norman: *Wittgenstein in The Encyclopedia of Philosophy*, Vol.: 7-8, The Macmillan Company, The Free Press, New York 1972

Manchester, Martin L.: *The Philosophical Foundations of Humboldt's Linguistic Doctrines*, John Benjamins Pub. Com., Amsterdam 1985

Mauro, Tullio De: *Ludwing Wittgenstein. His Place in the Development of Semantics*, Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1967.

Miller, Robert L.: *The Linguistic Relativity Principle and Humboldtian Ethnolinguistics*, The Hague: Mouton 1968

Novitz, David: *Metaphor, Derrida and Davidson, The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Sonbahar 1985

O'Connor, D. J.: *John Locke*, Dover Publications Inc., New York 1967

Pavel, Thomas: *The Feud of Language*, Basil Blackwell, Oxford 1992

Pears, David: *Wittgenstein*, çev.: Arda Denkel, Afa Yay., İstanbul 1985

Pettit, Philip: *The Concept of Structuralism*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1977

Pitcher, George: *The Philosophy of Wittgenstein*, Prentice-Hall Inc., London 1964

Poster, Mark (Ed.): *Jean Baudrillard: Selected Writings*, Polity Press and Stanford University Press, Cambridge and Palo Alto 1988

Richardson, William J.: *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1963

Rotry, Richard: *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge University Press, Cambridge 1991

Saussure, Ferdinand de: *Course in General Linguistics*, trs.: Wade Baskin, McGraw-Hill Book Company, New York 1966

Saussure, Ferdinand de: *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, TDK Yayınları, Ankara 1976

Silverman, Hugh J.: *Derrida and Deconstruction*, Routledge, New York and London 1989

Silverman, Kaja: *The Subject of Semiotics*, Oxford University Press, New York, 1983

Taylor, Charles: *Human Agency and Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1985

Vattimo, Gianni: *The Adventure of Difference*, trs.: Cyprian Blamires, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1993

Wittgenstein, Ludwig: *Philosophical Investigations*, trs.: G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1978

Wittgenstein, Ludwig: *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford 1969

Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus*, trs. Pears and Mac-Guinness, Routledge&Kegan Paul, London 1961

Yolton, John W.: *Locke and the Compass of Human Understanding*, Cambridge University Press, London 1970

Dizin

ad, adlar 8,10,33, 43, 45, 48, 50-54, 106, 128, 134, 141, 152-154, 175, 176
adın taşıyıcısı 154
Adem'ci dil öğretisi 33
aile benzerlikleri 158
akıl 15, 18, 32, 51, 60-62, 168
alétheia 100, 104, 121, 131, 136, 221
algı 175-177
algılama 27, 73, 75
anlam 7, 12-20, 35-39, 48-51, 70-74, 90-93,105, 113, 137, 151-155, 159-168, 178, 184, 197, 201-209, 220-236
anlama 8-12, 15, 18, 19, 25-31, 45-47, 67, 72-78, 81, 88-98, 108-111, 121, 137, 152, 160-164, 178, 196, 201, 220, 223, 232
anlama yetisi 19, 25-28, 45, 46, 62, 66, 81
anlamlama 14, 73, 75, 168, 177 192, 202-205, 209, 217, 222-229, 233-237
anlaşma 11, 36
a posteriori 187
a priori 7, 74, 187, 205
arasındalık (in-between) 119
Aristoteles 11, 101-104
artzamanlılık 189-192
aşkınlık 90
Augustinus 151
authentik 21, 140, 142
autonomi 48, 149
Aydınlanma 60
ayıram (différance) 225-230
ayrım (difference) 215, 225

Barthes, Roland 219
Baudrillard, Jean 235-237
belirti (index) 217
belirtim (indication) 232
belirtme (designation) 16, 81, 105, 186
betim 9, 38, 68, 105, 115, 121, 124, 150-158, 168-176, 181, 185, 188, 193, 199, 216
biçim 8, 63, 66-72, 105, 149, 197-200, 208, 209, 215
bildirişim 29, 30, 36, 38, 41, 63, 94, 97, 99, 156, 181, 185, 228, 232
bildirişim çevrimi 181
bilinç 14, 27, 28, 31, 46, 65, 75, 216, 232

cümle 42, 149-151, 156, 173, 183

çağrışımsal bağıntılar 207-209

değer 10, 11, 49, 118, 159167, 198-207, 218, 219, 236
Demosthenes 61
Derrida, Jacques 215-238

dialog 7, 9, 95, 102
dialogik 12
dil-duyumu 68
dil-içi kültür çevresi 52, 162, 177, 187, 189
dilin iç biçimi 70, 71
dil oyunu; dil oyunları 149, 150, 156, 162, 168
dilsel değer 198-204, 218, 219
dilsel görelilik 60, 76
dilsel pratik 168
dizelge (nomenclature) 33, 175
dizge 53, 178-185, 188, 193-198, 202, 203, 207-209, 222-224, 228, 235
dizim (sentagma) 70, 72, 183, 184, 207, 208
doğal dil 41, 137, 179
dolayım 9, 10, 13, 28-45, 76, 226, 238
duyulur olan 14, 220, 226, 227,
duyusal görü 16
dünya görüşü 72-78, 105, 106
düşünce 9, 16-20, 27-32, 61-69, 72, 77-80, 103, 108, 139-143, 167, 174-179, 199-201, 209, 217, 218, 222, 226
düşünülür olan 14, 216, 220, 226, 227
düşünüm 52, 64-66, 87, 183
düşünür 37, 43, 100, 142

eklemlenme (articulation) 18, 30, 63-69, 74, 90, 92
eklemli ses 26, 30
empirik 9, 18, 54, 107, 111, 185, 232
energeia 68-70, 73, 105, 221
epistemik 29, 39
epistemoloji 18
ergon 68, 69
erteleme (deferral) 225-228
estetik 17, 215, 236
eşbiçimlilik (isomorphism) 41, 54
eşzamanlılık 189-193
ethik 25
Foucault, Michel 217

Gadamer, Hans Georg 216
genel ide 42-47
George, Stefan 128, 129
gönderim 13, 27, 34-39, 42, 47, 51-53, 91, 94, 101, 153, 161, 216, 223, 235
görenek 49, 166
gösteren 10, 14, 16, 34, 37, 38, 53, 101, 105, 149, 158, 177, 186, 187, 190, 195, 206-209, 216-224, 227, 231, 233, 236
gösterge 11, 14, 16, 25-28, 31, 35-39, 43-46, 73, 92, 104, 167, 177-182, 186, 187,190, 199, 203, 208, 216-229, 232, 233, 237
gösterilen 14, 34, 37, 38, 135, 177, 186, 190, 195, 199, 202, 206, 207, 216-224 227, 233, 236, 237
gösterme 92, 93, 101, 104, 105, 111-113, 121, 126-127, 135, 152-154, 203
gramer 39, 70, 141, 173, 209
Grekler 15

hakikat 104, 226, 234, 235
Hamann, Johann Georg 61
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 19
Heidegger, Martin 11, 21, 87-143
Herder, Johann Gottfried 60-62, 82, 242
Humboldt, Wilhelm von 59-83, 105
Husserl, Edmund 225, 231, 232

içgörü 89, 184, 231, 232
ide, ideler 17, 26-55, 61, 107
ifade 9, 15-20, 30, 47, 50, 54, 59-62, 66, 70, 76, 80, 87, 90-93, 96-99, 103, 107, 109, 121, 130, 140, 141, 157, 158, 167-170, 175, 180, 183, 198-201, 207, 224-228, 231, 232

ikon 237
ikonik 236
iletişim 18, 143
imge 20, 44, 237
imlem 30
imleme 28, 30, 33, 36, 44, 46, 48, 107, 153
intellektual 19, 45, 54
işitme 97, 102, 110, 118, 139-142, 231
iz, izler 63, 78, 114, 183, 188

Kant, Immanuel 67
karışık kipler 28, 49-52
kavram 20, 21, 63, 66, 67, 70, 75, 78, 107, 108, 114, 176, 186, 187, 192, 199, 203, 206, 228, 229
konuşma 61, 64, 178, 215
kopula 123
kuralı izleme / kurala uyma 163-166
kültür 21, 162, 168, 178
kültürel pratik 168, 215

Leibniz, Gottfried Wilhelm 105
Levi-Strauss, Claude 187
Locke, John 25-54, 218
logos 15-18, 61, 90, 93, 100, 101, 117, 123, 174

madde 71
mantık 25, 162, 166, 187
mantıksal yapı 152
medium 18, 231, 238
medya 18, 216
metafizik 216, 220, 221
metafor 12
modern 15, 18, 34, 137
modernite 19, 235

nedensiz / keyfi 28, 34, 35, 46, 49, 51, 158,176, 178, 186-191, 201-205, 218, 222, 223, 234
nesne gösteren tanım / gösterme ile tanım (ostensive definition) 53, 152
Nietzsche, Friedrich 121,
nominal öz 34, 47, 50-53
nominalism 54
nomos 34

olagelme (Ereignis) 125-127, 131-133, 136, 138
ontik 15, 16, 88, 121, 229
ontoloji 87, 88
ontolojik 27, 94, 98, 99, 117, 119
ontolojik ayrım 117, 119
ortak kabul 37, 38

önerme 31, 32, 120, 150, 155, 167
öz 8, 20, 47, 50-53, 67, 112, 118,173, 777, 180, 185, 225, 226
özbilinç 65
özcü anlayış 157
özdeşlik 72, 125, 196, 197, 201, 207, 216
özel adlar 40-44, 154
özel dil 167
özgürlük 7, 77, 126, 184, 236
özne 28, 49, 53, 81, 96,103, 123, 186, 228, 236
özneler arası 31

physis 15, 34
Platon 15, 175
Port-Royal Mantığı 29, 173
postmodern 150, 215-237

real öz 39, 50-53
Romantik 17
Romantism 16
ruh 79
ruhdurumu 88-96

sanat 8, 17
Saussure, Ferdinand de 71, 173-209, 218-225, 229
Schopenhauer 121
semantik 51, 53, 70, 150, 155, 168, 177, 197, 218
sembol 11, 151, 167
sembolik 18, 65
sembolik değer 10, 11
semiologi 175-178, 225
semiotik 46, 187, 228,
ses 9, 11, 30, 63, 64, 69-73, 76,77, 80, 93, 122, 132, 133, 177,-187, 190, 195-206, 209, 218, 232
sesbirim (fonem) 65
sesmerkezcilik 231
silme 220
soyutlama 43, 44, 46, 168, 192, 195
söylem 14, 15, 18, 32, 66, 70, 88, 90-99, 149, 151, 159, 160, 196, 222, 223, 230-234
söyleme 16, 31, 87, 95, 97, 111, 112, 126-128, 132, 135, 139-142
söz 14, 28, 49-51, 63-67-70, 74-77, 102, 104, 109, 128-131, 152, 156, 163, 174, 181-189, 193, 15, 200-203, 208, 223, 229-231, 234, 236
sözcük 9-16, 20, 30-41, 45, 46, 65-70, 74-77, 92, 93, 104, 110, 119, 120, 128-133 141, 149-152, 176, 177, 202-207, 229
sözmerkezcilik 220, 230-233
Stoa 104
şair 141, 142
şiir 21, 142

taklit (simulacrum) 237
tasarım 63, 78, 105, 114, 134, 168, 218
Taylor, Charles 18, 139
telos 139, 221, 234
tikel 20, 27, 34, 40-47, 50, 59, 70, 74-81, 107, 108, 137, 159, 164-166, 197, 201
tin, tinsel 7, 17, 59-64, 69, 73, 79, 80, 82, 105
töz 8, 28, 38, 76, 153, 198-201
transcendental 54, 150, 216, 221, 222, 227-233
tümel 20, 44, 45, 60, 105-108, 134, 135, 149, 157, 222
tümeller 42, 46, 47
Türk dili 20, 21

ulusal karakter 72, 73, 79-82
uyarım 38, 166, 181
uzlaşım 37, 49, 51, 104, 180
uzlaşımsal 34, 47-54, 104, 140, 175, 205, 206, 217, 222

yapı 18, 41, 162, 173, 174, 198, 200, 221-224, 227-230, 235
yapıçözümü 220
yaşama-biçimi 160-162,168
yorumlama 91-99, 164, 234, 235

COGITO

Dile Gelen Felsefe Taylan Altuğ

Doğu Avrupa'da Özelleştirme E. Apáthy vd.

Fizik Aristoteles

Retorik Aristoteles

Seçimden Koalisyona Fuad Aleskerov
Hasan Ersel - Yavuz Sabuncu

Yok Felsefesi Gaston Bachelard

Göstergebilimsel Serüven
Roland Barthes

Bilim, Din ve Eğitim Üzerine Düşünceler
Hüseyin Batuhan

Bilim ve Şarlatanlık Hüseyin Batuhan

Modernizmin Serüveni Enis Batur

Güçsüzlük İsteği – Uluslararası ve Stratejik
Tutkuların Sonu mu? Pascal Boniface

Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza
Tülin Bumin

Hegel-Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği,
Praksis Felsefesi Tülin Bumin

Zamanların Sonu Üstüne Söyleşiler
Jean-Claude Carrière vd.

İnsan Üstüne Bir Deneme Ernst Cassirer

Bir Özyaşamöyküsü R.G. Collingwood

Gazzali ve Şüphecilik İbrahim Agâh Çubukçu

Moda, Kültür ve Kimlik Fred Davis

Oğuz'dan Selçuklu'ya Sencer Divitçioğlu

Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu Sencer Divitçioğlu

Euro İçin Küçük Sözlük
Daniel Cohn-Bendit Olivier Duhamel

Türkiye'de İşsizlik ve İstihdam
Seyfettin Gürsel - Veysel Ulusoy

Felsefe Nedir? G. Deleuze - F. Guattari

Ansiklopedi Diderot - D'Alembert

Kurban – Kurbanın Kökenleri ve Anadolu'da
Kanlı Kurban Ritüelleri Gürbüz Erginer

Doğu Avrupa Devrimleri F. Fehér - Á.Heller

Ekolojik Yeni Düzen-Ağaç, Hayvan ve İnsan
Luc Ferry

Ders Özetleri Michel Foucault

Değişen Dünya Değişen Dil Macit Gökberk

Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları
Macit Gökberk

Kültürün ABC'si Bozkurt Güvenç

Hunlar ve Tanrının Kılıcı Atilla Németh Gyula

'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim
Jürgen Habermas

Profesör Heidegger, 1933'te Neler Oldu?
Martin Heidegger ile Söyleşi

Felsefe Yazıları Selahattin Hilav

Edebiyat Yazıları Selahattin Hilav

Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe Edmund Husserl

Tencere Kapak Turhan Ilgaz

Mutlak Albert Jacquard - Abbé Pierre

Marksizm ve Biçim Fredric Jameson

Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk
Walter Kaufmann

Pera Peras Poros
Haz.: Ferda Keskin - Önay Sözer

Hegel Felsefesine Giriş Alexandre Kojève

Yalanla Yaşamak - Tercih Çarpıtmasının
Toplumsal Sonuçları Timur Kuran

Yaban Düşünce Claude Lévi-Strauss

Hüzünlü Dönenceler Claude Lévi-Strauss

Üniter Devlet – Bölgeselleşmeden
Küreselleşmeye Atilla Nalbant

Akdeniz'in Kitabı Predrag Matvejević

Belirsizin Bilimleri Abraham Moles

Türkiye'de Popüler Kültür Ahmet Oktay

Y A P I K R E D İ Y A Y I N L A R I

"Yıkanmak İstemeyen Çocuklar" Olalım
Ünsal Oskay

Avcılık Üstüne José Ortega y Gasset

Sevgi Üstüne José Ortega y Gasset

Üniversitenin Misyonu José Ortega y Gasset

Yeni Toplum Görüşü Robert Owen

Piyasa Güçleri ve Küresel Kalkınma
Haz.: R. Prendergast - F. Stewart

Din İle Bilim Bertrand Russell

İnsanlığın Yarını Bertrand Russell

Sartre Sartre'ı Anlatıyor
Jean-Paul Sartre ile Söyleşi

Beşinci Disiplin Peter M. Senge

Doğayla Sözleşme Michel Serres

Her Şey Türk İşi Margret Spohn

Zümrütnâme A. M. Celâl Şengör

1982 Anayasasına Göre Türk Anayasa Hukuku
Bülent Tanör

Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri
Bülent Tanör

Çokkültürcülük Charles Taylor

Yazın Kuramı Derleyen: Tzvetan Todorov

Birlikte Yaşayabilecek miyiz? Alain Touraine

Demokrasi Nedir? Alain Touraine

Modernliğin Eleştirisi Alain Touraine

Denemeli Denemesiz Nermi Uygur

İnsan Açısından Edebiyat Nermi Uygur

Yaşama Felsefesi Nermi Uygur

Salkımlar Nermi Uygur

Dilin Gücü Nermi Uygur

Güneşle Nermi Uygur

Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu
Nermi Uygur

Bunalımdan Yaşama Kültürü Nermi Uygur

Felsefenin Çağrısı Nermi Uygur

Kuram-Eylem Bağlamı Nermi Uygur

Batının Kültür Dünyası Nermi Uygur

Kültür Kuramı Nermi Uygur

Tadı Damağımda Nermi Uygur

Başka-Sevgisi Nermi Uygur

Aşk Ahlakı Hilmi Ziya Ülken

Kan Davası Artun Ünsal

Anlatı Yerleşimleri Tahsin Yücel

Ahlaki ve Siyasi Hoşgörü Melih Yürüşen

Sonsuz Yanılgılar Karşısında John Waterbury

Tractatus Ludwig Wittgenstein

Gorbaçov Türkiye'de
-İstanbul ve Ankara Konferanslan-

http://www.shop.superonline.com/yky

Y A P I K R E D İ Y A Y I N L A R I

"Varoluşumuzu içerisinde gerçekleştirdiğimiz *dilimizde*, Türkçede, felsefe nerede duruyor? Felsefe Türk dilinin *özünün* yakınında mı yoksa uzağında mı duruyor? Bu dilin, varlığı açık kılma tarzına nüfuz edip onu kendine maledebilmiş mi; bu dilin "dünya"sını, bu dilin anlam bütünlüğünü felsefi kılabilmiş mi? Bu tür sorulara yol açan dil-tarihsel olgu, felsefenin, kendi kültürümüzün kendi dilimizde bize konuştuğu anlam bütünlüğü içerisine *sonradan* girmiş olmasıdır. Felsefi düşünce, Türk dilinin kendi iç biçiminden doğmamıştır; bu dilin gerçeklik ilgisinde, somut tümel olarak kavram boyvermemiştir. Son iki yüzyıldır çözmeye çalıştığımız temel kültürel sorunumuzun, somut tikel ile soyut tümel arasındaki kapatılamaz mesafede kitlenip kalmasının nedeni belki de budur."

1970'li yıllardan bugüne eleştirel ve felsefi çalışmalarıyla tanıdığımız Taylan Altuğ'un son eseri *Dile Gelen Felsefe*, Locke (İdeler ve Sözcükler), Humboldt (Dil ve Tin), Heidegger (Dilin Özü: Varlığın Dili), Wittgenstein (Dil Oyunları), Saussure (Bir Değerler Dizgesi Olarak Dil) ve Derrida (Postmodern Dil Durumu) evreninde "Türkçe" bir gezi...

TEMA
TÜRKİYE ÇÖL OLMASIN!
(0212) 281 10 27

ISBN 975-08-0260-8

9 789750 802607