

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

FILOZOFÇA

Dil Felsefesi

Mehmet Akkaya



FİLOZOFÇA

Dil Felsefesi

Mehmet Akkaya

Mehmet Akkaya, Malatya'da (Yazihan) 1964 yılında doğdu. İlkokulu doğduğu kentte okudu, orta ve lise eğitimini İstanbul'da tamamladı. Kocasinan Lisesi'ni bitirdikten sonra Anadolu Üniversitesi İşletme Bölümü'nden mezun oldu. Maltepe Üniversitesi'nde, Psikoloji, İnsan Bilimleri ve Felsefe Bölümü'nde yüksek lisans yaptı; dil ve kültür felsefe-



si konusundaki tez çalışmasıyla mezun oldu. Çeşitli gazete ve kültür sanat dergilerinde yazdığı felsefe, sanat ve siyaset içerikli yazılarıyla biliniyor. Ayrıca *İnsancıl* dergisinin sürekli yazarları arasında olan Akkaya, televizyon ekranlarında yaptığı felsefe/düşünce programlarıyla da tanınıyor. 2008'den itibaren kitap çalışmalarına ağırlık veren yazarımızın eserleri geniş bir okur kitlesince ilgiyle izleniyor. Akkaya'nın yayınevimizden çıkan kitapları:

Filozofça Düşünceler, Belge Yayınları, (2008)

Filozofça Bakış, Belge Yayınları, (2009)

Filozofça Portreler, Belge Yayınları, (2010)

Filozofça Dil Felsefesi, Belge Yayınları, (2011)

BELGE YAYINLARI: 685

Düşünce Dizisi

FİLOZOFÇA DII Felsefesi

© Mehmet Akkaya

Kapak Tasarım

Aristan

Arka Kapak

Gustav Klimt

Ön Kapak

Gasper Friedrich David

Sayfa Düzeni

Aristan

Birinci Baskı

Eylül 2011

İç/Kapak Baskı-Cilt

Berdan Matbaacılık

0 (212) 613 12 11

Davutpaşa Cad. Güven Sanayi Sitesi

C Blok No: 239 Topkapı / İstanbul

BELGE ULUSLARARASI YAYINCILIK

Divanyolu Cad. Binbirdirek İşhanı No:15/1

Sultanahmet/İstanbul

Tel: 0 (212) 638 34 58

Fax: 0 (212) 517 44 53

E-mail: belgeyayinevi@hotmail.com

belgekitapkulubu@yahoo.com

www.belgeyayincilik.com

FİLOZOFÇA

DİL FELSEFESİ



Mehmet Akkaya



belge
yayınları

Felsefi Materyalizmin Çağdaş Temsilcileri Olan
Ve Genç Yaşlarında Faşizmin Azgın Saldırılarında Yitirdiğimiz
Christopher Caudwell, Georges Politzer Ve Poul Nizan'a.....

I Ç I N D E K İ L E R

ÖNSÖZ ../.. 9

I. BÖLÜM:

DİL FELSEFESİNİN NERESİNDEYİZ?

VAROLUŞ DİLDEN ÖNCE GEİR ../.. 15

Düşünce-Dil ../.. 16

Dünya görüşü, Devrim, Kültür ve Dil ../.. 18

Dil Yetisi, Kant ve Croce ../.. 20

DİL ZİHNİN AYNASIDIR ../.. 22

İnsanın İkinci Doğası: Kültürel Dünya ../.. 23

Latineden Ulusal Dillere ../.. 25

Dilin Yapısı Zihniyetin Yapısı mıdır? ../.. 30

DİL VE DİL-DÜNYA İLİŞKİSİ ../.. 31

Doğal, Kültürel ve Mekanik Dil ../.. 33

Dil Oyunu Kuramı ../.. 35

Dil-Düşünce-Varlık Özdeşliği ../.. 37

DÜŞÜNCENİN GÖRÜNÜŞE ÇIKMASI: DİL ../.. 39

Dil Dolayım, Dolayım, Dolayım olmaz ../.. 40

Tarihsel Süreçte Dil ../.. 44

FELSEFİ FARKINDALIK NE SÖYLER? ../.. 46

İlk Baştan Bir Şey Bir şey Değildir ../.. 48

J.Locke, Descartes, Kant ve Hegel'e Eleştiriler ../.. 49

Farkındalık Felsefesinin Aşıl Topuğu ../.. 51

Hakikatte Görünen Bir Dünya Yoktur ../.. 55

ANA AKIM DİL FELSEFESİ MADDİ GERÇEKLİĞİ INKAR MI EDİYOR? ... 59

Analitik Felsefe Maddi Gerçekliği Inkâr Ediyor ... 60

Pozitivizm, Bilgiyi Deneye mi İndiriyor? ... 61

Pozitivizmden Pragmatizme: Ulusal Devletler/Eğitimler ... 66

DİL, BİR ÜSTYAPI KURUMU DEĞİLDİR ... 69

"Burjuva Grameri" ve "Proletarya Grameri" ... 71

Dil, Bir Üstyapı Kurumu mu? ... 72

Marx, Engels, Lafargue, Lenin ve Dil ... 74

IDEOLOJİ VE DİL ... 78

Voloşinov, Marksist Çizgidedir ... 79

İdeoloji ... 81

Sözcelem ve Dil ... 83

Psşe ve Psikoloji ... 85

Öznel Bireycilik ve Soyut Nesnelcilik ... 87

Sonuç ... 90

II. BÖLÜM:

DİL VE KÜLTÜR BAĞLAMINDA NERMİ UYGUR'UN FELSEFE ANLAYIŞI

GİRİŞ ... 95

BİR ÇEVİRİ DÜZENECİ OLARAK DİL ... 104

Varlık Düzleminden Bilme Düzlemine ... 104

Kendinde Şey-Bizim İçin Şey ... 110

Dilin Değişmesi Gerçekte Anlamın Değişmesidir ... 114

Anadildeki Felsefe ... 117

Anadilin Sınırlandırıcı Gücü ... 119

Ad Verme, İnsana Özgü Bir Etkinliktir ... 122

Dilsiz Düşünülebilir mi? ... 125

Dilbirliği Sorunu ya da Evrensel Dil ... 128

TÜRKÇEDE FELSEFE .../... 130

Türkçenin Gelişim Koşulları ve Bazı Temel Özellikleri .../... 130
Somuta, Yalına Dönük Bir Dil Olarak Türkçe .../... 135

DİL-KÜLTÜR İLİŞKİSİ .../... 138

Dil Kültürün Damgasını Taşır .../... 138
Kültür; Dil, Felsefe ve Dünyagörüşünün Ortamıdır .../... 141
Dilin Arıtılma Problemi .../... 145
Dil ve Düşünme Öğrenilir, Öğretilir .../... 148

DİL ve TEKNİK .../... 150

İllerlemenin Motor Gücü Teknik .../... 150
Evrensel Bir Dizge Olarak Teknik .../... 153
Tekniğin Değiştirici Gücü ve Yerel Değerler .../... 156

UYGUR'UN FELSEFE ANLAYIŞI: "BÖLÜK-PÖRÇÜK FELSEFE" .../... 159

Hep Yolda Olan Bölük-Pörçük Felsefe .../... 159
Anadil ve Bilgi .../... 163
Konuşma ve Düşünme .../... 167
Dilin Bilgi Disiplinlerine Özgürlüğü ve Fizik Felsefesi .../... 171
Demokrasi Bilincine Açık Toplum Felsefesi .../... 175
Eleştiriye Olanak Veren Kültür Felsefesi .../... 179
Sonuç .../... 181
Ne Dediler? .../... 187

III. BÖLÜM:

DİL VE KÜLTÜR FELSEFESİ BAĞLAMINDA

NERMİ UYGUR'UN FELSEFE ANLAYIŞI İÇİN EKLER

**DİL ve KÜLTÜR BAĞLAMINDA NERMİ UYGUR'UN FELSEFE ANLAYIŞI
ÜZERİNE (Betül Çotuksöken) .../... 193**

DENİZ, MAĞARA ve LOGOS (Kaan Ökten) ../.. 205

Deniz ve Birol ../.. 206

Mağara Meseli ../.. 208

Deniz, Mağara ve Logos ../.. 213

NERMI UYGUR'A BÖLÜK PÖRÇÜK BAKIŞ (Cengiz Gündoğdu) ../.. 221

Yerleşik Bilince Tokat ../.. 222

Dil Sorunu ../.. 224

Dilin Sınıfsal Niteliği ../.. 229

MARKSİST BİR DİL FELSEFESİNE NEDEN İHTİYAÇ VAR?

(Yener Orkunoğlu) ../.. 233

Burjuva Dil Felsefesi ve Gerçeklik ../.. 241

İdeoloji ve Dil Felsefesi ../.. 249

Gösterge Nedir? ../.. 253

Sonuç ../.. 263

Adlar Dizini ../.. 267

ÖNSÖZ

Dil felsefesi; siyaset felsefesi ile birlikte pratik felsefenin bir alt dalı olarak düşünülebilir; ancak onun siyaset felsefesinden daha siyasi bir disiplin olduğuna kuşku yoktur. Tarihsel süreçte 19. ve 20. yüzyıllarda ön plana çıkmasının da elbette siyasal-toplumsal nedenleri var. İmparatorluklardan ulus-devletlere geçildiği bir momentte gündeme gelmesi düşündürücüdür. Şu kadarı söylenebilir ki, ulus-devlet teorisi yapan düşünürlerin birçoğu dille ilgilenme gereğini düşünmüş ve onu, bir topluluğu ulus yapan unsurlardan biri olarak görme gereği duymuştur. Giderek sosyoloji, psikoloji, siyaset bilimi hatta felsefi antropoloji, dil psikolojisi, dil fizyolojisi, dil sosyolojisi dille ilgilerini sürdürmüşlerdir. Ancak bu bilgi dalları dilin yalnızca bir yönünü ele alma eğilimi göstermişlerdir. Denilebilir ki bütünlüklü bakma görevini, kavramsal bakış açısına ya da felsefeye bırakmışlardır. Bu görevi devralan faaliyetin başında da dil felsefesi gelmiştir. Kanaatimiz odur ki, ülkemizde dile olan ilginin nedenleri, Batıdaki dile olan ilginin nedenleriyle aynı olmuştur. Modern devletlerin kurulmaya başlaması, dile olan ilgiyi kışkırttığı gibi, çoğu zaman da bu devletler dili ve dilsel gelişmeleri, ona olan merakı koşullamışlardır. Batıda 19. yüzyılda başlayan dil felsefesine dair çalışmalar ülkemizde ise Cumhuriyet yıllarıyla birlikte başlamıştır.

Felsefenin, özellikle epistemoloji bağlamında, bitmez tükenmez tartışmalarından birisi, bilgi sorununda, düşünceden mi yoksa maddi dünyadan mı hareket edileceğidir; bunların birine karar

verildikten sonra da sıra diğer yana ne oranda ağırlık verilmesi gerektiğine gelir. Bu, felsefenin konusunu ve kaynaklarını göstermesi bakımından felsefenin, eskiden olduğu gibi günümüzde de en temel sorunudur. İkinci sorun ise yöntemle ilişkindir. Maddi olsun düşünsel olsun ele alınan ya da çıkış noktası yapılan kategorilere nasıl bakılacağıdır. Felsefenin ya da felsefi bakışın bu bağlamdaki bitmez tükenmez sorunu ise konuya analitik yöntemle mi diyalektik yöntemle mi bakılması gerektiğidir. Felsefe çalışmaları, dünyada olsun ülkemizde olsun, incelendiğinde bakış biçimlerinin genellikle bu çerçevede oluştuğu görülecektir. Analitik derken; bilinmek üzere nesne kılınan her olay ve olgu kendisini çevreleyen olay ve olgulardan yalıtılarak ele alınır; bu yalıtılarak ele alma çoğu zaman nesnede derinleşme adına yapılır, kastedilen budur. Dil felsefesinde Saussurecü bakış, bu anlayışın ta kendisidir. Bu anlayışın felsefi referansı ise res cogitans (düşünce) ve res extensia (madde) ayrımı yapan Descartes'tır. Analitik bakışta, analiz etme adına bütünün parçalandığı ve her parçanın diğer unsurlardan izole edilerek ele alındığı gözlerden kaçmaz. Dolayısıyla "nesnenin özü" yerine birtakım ayrıntılar içinde hareket edilir ve bütünsel gerçekliği kavramak gerçekte mümkün olmaz. Buna rağmen analitik anlayışın içindeki göz bir yanılsama olarak gerçeğe dokunduğunu iddia eder. Diyalektik yöntem bunun tersidir. Bütünü diğer bütünlülerle ilişkisi içinde ele alma yatkinlığındadır; analitiğin sergilediği verimli öğeleri ise dışlamaz. Bir ağacı düşünelim. Analitik yöntem, ağacın kökünü, dallarını ve yapraklarını en ince ayrıntılarına kadar inceler. Ama ağacın toprak, su, güneş ve iklim gibi unsurlarla ilişkisini dikkate almaz. Kökler, dallar, yapraklar ve benzeri organlar elbette ağaca aittir ve bunların saptanması son derece önemlidir; ama bu organlar iklim, toprak, hava, su ve güneşle ilişkileri gözardı edildiği sürece anlaşılamaz. Kısacası diyalektik, varlığı dinamik bir olgu olarak görür, onu çevresiyle ilişkisi içinde ele almayı tercih eder. Dolayısıyla diyalektik yöntem de analitik gibi, bilmek üzere nesne kıldığı olay ve olguları parçalarına ayırsa da; ancak bu ayrıştırılan kategorileri birbirleriyle

korelasyon halinde görür. Bu çalışmada görüşleri değerlendirilip yorumlanan dil filozofu V.Voloşinov, bu bakışın tipik temsilcisi olarak görülmelidir. Bu yöntemin tarihsel bağlamda felsefi referansı ise Hegel'dir.

Filozofça Dil Felsefes'i nin hazırlanmasında analitik ve diyalektik yöntemin farkını da göstermek üzere bir yol izlendiği iddia edilebilir. Fakat doğaldır ki, felsefe birçok bilgi disiplininin ayrı olarak katı tutumları kaldırmaz ve katı tutumlara, dediğimdedikçi yaklaşımlara karşı mücadele de eder. Bu yüzden kitabın içeriği birçok bakımdan zengin tutuldu; Nermi Uygur'un düşünme sistemine uyarısına "bölük-pörçük" olana ilgi gösterildi. Bu zenginlik konu yönünden olduğu kadar konulara bakış yönünden de zengindir. Ülkemiz felsefesine rengini kazandırmış felsefecilerin dil felsefesine dair çalışmaları çözümlendi ve bazen de özetlendi, eleştirildi. İlk kuşak felsefeciler Bedia Akarsu ve Macit Gökberk'in çalışmaları anıldı öncelikle. Ö. Naci Soykan, Taylan Altuğ ve Erkut Sezgin gibi felsefecilerimizin konuya ilişkin yazı, makale ve kitaplarından yapılan değerlendirmelere ayrı ayrı başlıklarla yer verildi. Dil felsefesinin neresinde olduğumuz ve konunun içeriğini anlamak üzere ele alınan çalışmaların karşılaştırılması bu noktada verimlilik sağlayacaktır. Karşılaştırma yalnızca ülkemiz felsefecileriyle sınırlı da kalmadı. Çünkü bu da eksikli kalmak anlamına gelirdi. M. Cornforth, J.Stalin ve V. Voloşinov üzerine yapılan çözümlemelerle bu karşılaştırmalar daha etkin kılındı ve zenginleştirildi. Yetmedi! Yüksek lisans sırasında üzerinde çalıştığım ve oldukça özgün bulduğum Nermi Uygur'un görüşlerini kitabın İkinci Bölüm'ünde değerlendirme gereği duydum. Uygur'un meseleye filozofça baktığına kuşku yok. Dili bir çeviri düzeneği olarak görmesi ise oldukça ilginçtir. Ancak analitik bakışın bazı sakıncalı sonuçlarını Uygur'un çalışmalarında da görmek olası. Yine de tez çalışmasının gereği olarak da Uygur'un tüm eserleri ayrıntılı bir okumadan geçirilerek, ülkemiz felsefesine merak duyanlar için aktüelleştirilmiş oldu. Yetmedi! Özellikle Nermi Uygur Bölümü'ne ilişkin eklere yer verildi. Bunun iki nedeninden söz etmek

mümkündür. Birisi Uygur'un dil görüşünü daha anlaşılır kılmak ve ikincisi karşılaştırma yapmak üzere yeni bakışları göstermek. Önceki kitap ve entelektüel çalışmalarında olduğu gibi *Filozofça Dil Felsefesinde* de katkılarıyla izini hissettiren Betül Çotuksöken bu bakışlardan birisidir. Yine görüş ve önerilerinden her zaman yararlandığım dost ve ağabey, felsefeci Yener Orkunoğlu'nu mutlaka anmam gerekiyor. Felsefemizin genç temsilcilerinden Kaan H. Ökten de çok enteresan bir yorumuyla çalışmada yer alıyor. Felsefeye olan ilgimizi ve merakımızı her zaman kışkırtmış olan Cengiz Gündoğdu'nun, çalışmamıza ilişkin kısmi eleştiriler de içeren bir yazısı, kanaatimizce kitaba yeterince ilginin uyanmasına katkı sunacaktır.

Altı çizilmesi gerekir ki, diyalektik bakmak olgu ve olaylara tek değil çok yönlü bakmayı gerektirir; zira her şey oluş halindedir, maddi ve entelektüel her türlü gelişimin dinamizmi ilişkililiktir. Bu bakımdan felsefeyi içsel ilişkileri temel alan bir etkinlik olarak görmek yerinde olur. Kitapta, dil düşüncesiyle teşriki mesaisi olan birçok felsefecinin görüşlerine yer verilmesi bu bağlamda anlamlı olmalıdır. Filozofça'nın diğer çalışmalardaki "kolektif bilinç" çabası bu çalışmada da kendini göstermiştir; kitaba birkaç akademisyen ve entelektüelle birlikte imza atmış olmak bilinçli bir tercihtir. Dahası var, kitap çalışmalarında görünmeyen çok sayıda kimsenin katkısı çoğu zaman görmezden gelinir. Her kitap ya da benzeri çalışma sosyal koşullar tarafından çevrelenir; bu çerçevenin sınırlarındaki birçok kurum, kişi ya da ilişki ihmal edilir. Oysa fikir alışverişi yaptığımız akademisyen dostlar, yazarlar, düşünürler ve yayıncılar, kültürel çalışmalara omuz verenlerden sadece bazılarıdır. Unutmayalım ki düşünceler toplumsal ortama uygun olarak biçimlenir. Bu ortamın içinde mesleki eğilimlerimiz, siyasal etkinliklerimiz, yaşam tarzımız ve her türlü pratiklerimizin yanı sıra geleneksel ilişkiler, aile bireyleri, büyükler, gençler ve çocuklar başta gelir. Bunlar her türlü bilinç ürününü büyük oranda koşullar. "Farkındalık felsefesi"nin, dili bu çerçevede, söz konusu ilişkiler açısından ele alması ve Voloşinov'un da dili "ideoloji" ve "sözcelem" terimleri bağlamında

çözümlemesi oldukça didaktiktir. Bu durum insanı dilin, bilincin ve her türden teorik çalışmanın düşünsel boyutlarının yanı sıra pragmatik boyutlarına da götürür. Pragmatik ilişkiler de düşünsel olandan ayrılamaz. Birçok yazarın kitaplarını aileden ya da çevreden birilerine ithaf etmesi boşuna değildir. Yani kitapların girişinde dile getirilen “teşekkür” notları asla gereksiz bir ayrıntı olarak ya da sadece bir nezaket tavrı olarak düşünülmemelidir. Çünkü kitap çalışmasında görünmeyen bu türden kesimlerin katkısı az değildir; bu katkılar bizim çalışmamızın da adeta ruhuna katılmıştır. Katkı, her zaman maddi olana gönderme yapmaz; zira onun her zaman maddi nitelikte olması gerekmez.

Filozofça Dil Felsefesi de benzer bir ortamın ürünü olarak görülmelidir. Bir bakıma kolektif bir bilincin ürünü olarak düşünülmesi gerektiğini bir kez daha belirtmekte yarar var. Arif Arslan ve Sadık Albayrak, fikir tartışmaları yaptığım kişiler olması dolayısıyla baştan adları anılması gereken kişilerdendir. Yıllardır basın fotoğraflarımı çeken Hidayet Kalınlıoğlu, bu çalışmanın da yanında oldu; kendisine ne denli teşekkür etsem azdır. Kitapların yazılması ve basılması yetmiyor, onların ilgili okurlara ulaştırılması da önemlidir; buradaki ilgili ilişkiler ise “ideoloji” ve “sözcelem” bağlamında düşünülmalıdır. Bu noktada katkılarından dolayı Müfit Elçi, Basri Günhan ve Tahsin Akkaya’ya da teşekkür etmek isterim. Aynı nedenlerle adı anılması gerekenlerden birisi olan felsefeci Merdan Aslan’ın da saygıyı hak ettiğini bilmem belirtmem gerek var mı? Entelektüel çalışmalarda sosyal desteğin, kültürel desteğin yanında moral destekler de son derece verim sağlar. Yazdıklarıma gösterdiği ilgiden dolayı felsefe hocalarımızdan Çetin Veysal’ı anmak isterim. Yine aynı istikamette moral değer bakımından desteklerini gördüğüm, arkadaşlarım Mustafa Kullu, Şiar Rişvanoğlu, Mustafa Turan, Ulaş Fırtına, Mustafa Göksoy ve Özden Özoğul’a en içten duygularıyla teşekkürler...

Mehmet Akkaya

1 Eylül 2011

Bahçelievler/İstanbul

I. BÖLÜM:

DİL FELSEFESİNİN NERESİNDEYİZ?

VAROLUŞ DİLDEN ÖNCE GELİR

Dil felsefesiyle ilgilenen birçok kimseye elbette ki "varoluş dilden önce gelir" savsözü yadırgatıcı gelecektir. Çünkü birçok dil görüşü açısından insanı insan yapan dildir. Böyle düşünenlerden birisi de dil felsefesinin ilk kuşak filozoflarından Humboldt'tur. Humboldt üzerine çalışmalarıyla tanınan felsefeci Bedia Akarsu da filozof üzerine yaptığı, *Dil-Kültür Bağlantısı* (Akarsu, 1998) adlı araştırmada aynı istikamette düşünmekte olduğunu açıkça söyler. Konunun ayrıntısına geçmeden söyleyelim ki, Humboldt dili bir yaratma olarak bir bakıma da bir etkinlik olarak görmektedir. Bununla beraber filozof, dilin voluntarist açıklamasından kopmadığı gibi dilin belirlenimci çözümlemesine de açık kapı bırakmıştır. Ancak Humboldt, son çözümlemede bir idealist olarak dile bakmıştır. Dile olanak veren "dilnin organizması", "yaratıcı yaşam ilkesi" ya da "ruh gücü" kavramına sığınmıştır. Kant'tan esinlenmiştir, romantiklere yakın durmuştur. Felsefesi oldukça eklektiktir, bu eklektiklik bazı zamanlar ya birbiriyle çelişen fikirlerin birlikte anılmasına neden olmuş ya da anlamayı zorlaştırmıştır.

Humboldt erken dönem dil filozoflarından biri olduğu için, bir bakıma geçiş dönemi düşünürü olarak da algılanabilir. Zira dil, öncelikle bir filoloji faaliyeti olarak görülmüştür. Hatta empiristler bakımından bilgi meselesine nesne olmuş, bir yandan da iletişim aracı olarak görülmüştür. Konunun genişliğinden dolayı da Akarsu, çalışmasında ister istemez meseleyi Antikiteye kadar genişletmektedir. Sokrates ve Platon için dil, sözcüklerin adları olmakla, nesnesini

yansıtıp yansıtmaması açısından ele alınmış ve nesnesiyle özdeş oldukları düşünülmüştür. Hatta Platon, sözcüklerin (idea) varlıktan önce geldiğine inanmıştır. Bu anlamaya göre varlık ile dil, sözcük ile anlam birbirinden ayrılmaz. Sofistler ise aynı kanaatte değildirler. Çünkü sözcükler nesnelere gelişigüzel verilmiş kelimelerdir, dolayısıyla iletişimi kolaylaştırmaktan başka bir değer ifade etmezler. Farklı toplumların dillerinin farklı olması da bu bağlamda düşünülmelidir.

Düşünce-Dil

Dilin düşünceyle ilişkisi sorunu oldukça eski bir sorundur. Akarsu'nun Humboldt okumasına bakılırsa; filozof, dilin yalnızca düşünceyle değil kültürle, dünya görüşüyle, devrimle, bilgiyle, doğayla, felsefeyle, edebiyatla, uygarlıkla, töre ve geleneklerle de ilişkisini kurmuş, bu ilişkilere dair zengin ve ilginç açıklamalar yapmıştır. Dil düşünceyle özdeş midir? Bu sorunun yanıtı Humboldt'ta net ve açık değildir. Zira onda dil kah düşüncenin taşıyıcısı olur kah düşünce, dil olarak ortaya çıkar. Ama bunların özdeş olduğu açıkça söylenmez. Dolayısıyla Platon'la başlayan, Vico ve Hamann'a kadar birçok özdeşçiden ayrılmış olur. Humboldt, dili düşünmenin bir ürünü olarak gören Herder'den de yollarını ayırmıştır. Ona göre dil ve düşünce karşılıklı olarak birbirlerini oluştururlar. Dil düşüncenin aracı durumundadır ama dilin kendisi de düşünce içinde meydana gelmiştir. *"Büyük düşünürlerin büyük düşünce yapılarını kurabilmelerini yalnız dil sağlayabilir, ama bunu yapmak için de dil yeniden araç olur"* (s.41). Humboldt, bir yandan dili düşünsel bir etkinlik olarak görür. Böyle olunca da dil düşünsel etkinliğe eşitlenir. Aynı zamanda filozof açısından dil düşünce içinde meydana gelir.

Ulus-Dil

Akarsu'ya göre filozoflar uzun süre dili daha sınırlı çerçevede ele aldılar. Humboldt bu sınırları genişleten düşünürlerden biri oldu. Dilin bütün unsurlarının taşıdığı anlama dikkat çeken de odur.

Humboldt'a göre dili gelişkin olan uluslar yüksek düzeyde entelektüel ürünler ortaya koydular. Ama aynı dillerin gelişmişliğini de ulusal özellikler belirlemiştir. Görüldüğü gibi burada da bir korelasyon söz konusu olmaktadır. Ulusal özellikler, o ulusun coğrafi özellikleri ve tarihsel geçmişleri gibi özellikleriyle işaret edilir. Her ulusun ruhu kendini o dilde açığa vurur. Ulusu diğer uluslardan ayıran en önemli ögenin dil olduğu açıktır. Burada filozofun metafiziğe kaydığı söylenebilir. Zira Humboldt, insanda tinsel özellikler bulunduğu inaniyor. Akarsu'nun yorumuna da bakılırsa filozofa göre bir toplumu ya da ulusu homojen kılan, toplumu oluşturanların aynı kafatası yapısı ya da deri rengi veya saç biçimi değil kullandıkları dildir. Akarsu için de *"ulusu ulus yapan en önemli etken dil olarak kabul edilmiş oluyor"* (s.51). Humboldt, aslında görüşlerini genişletmeye çalışırken, diyalektik bakıştan yararlanırken yine de sistemi kapatma sorunuyla karşı karşıya gelmekten kurtulamaz. Zira ulusu dille, dili ulusla açıklama yoluna gider, bir bakıma totolojiye olanak verir. Dilin kültürle olan ilişkisi de farklı değildir. Dil bir ulusun kültürel değerlerinin hem üreticisi olur hem de taşıyıcısı. Ancak aynı dil o ulusun kültürünün bir yansıması değilse bile kültürünün el verdiği oranda bir dildir. Dolayısıyla kültürü zengin olan ulusların dili de zengindir. Dili zengin olan ulusların da kültürü zengindir.

Humboldt, kaba ve aydınlanmamış uluslardan da söz eder. Ona göre böyle uluslar vardır. Bu ulusların dilleri ve edebiyatları da kaba ve aydınlanmamıştır. Humboldt açıkça şunu söylemiştir: *"Ancak yüksek bir olgunluğa erişen dillerde gerçek bir düşünce etkinliği meydana gelir"* (s.43). Bu yaklaşımdan dolayı filozofun bazı dilleri diğerlerine göre yüksek düzeyde gördüğü sonucu çıkarılabilir. Bununla birlikte sade ve anlaşılır dillerden de söz etmektedir. Ona göre yalın ve anlaşılır dillere karşılık gelen toplumlar uygarlaşma konusunda daha büyük olanaklara sahiptirler. Akarsu'nun bazı Humboldt değerlendirmeleri de, filozofun sübjektivizme düştüğünü gösterir niteliktedir. Mesela Humboldt soruyor?: *Acaba Kartaca-Roma savaşında Kartacalılar yenseydi, Arapların Avrupa içlerine olan*

*sızmaları devam etseydi, Hint ilkçağ kültürü Avrupa üzerine etki yap-
saydı sonuç ne olurdu?* Yanıtı Akarsu veriyor: “*Humboldt’a göre her-
halde bugünkünden daha az elverişli bir durum doğacaktı*” (s.84).

Dünya Görüşü, Devrim, Kültür ve Dil

Dilin dünya görüşü ile de ilgisi bulunur. Her toplumun dünya görüşü en iyi dilde görünüşe çıkar. Ama dünya görüşü de dil için bir ortam hazırlamaktadır. Her dünya görüşünün kendine özgü bir dili olur. Bu noktada hatırlatmak gerekir ki, dünya görüşü, ulusal özellikler, bir ulusun kültürü birbirine çok yakın olan kavramlardır. Akarsu’nun sunumunda bunlar tek tek dile getirilir. Akarsu, sunu-
munu Harris’in açıklamalarına kadar genişletmiştir. Harris’e göre bir Yunancanın bir Latincenin bir İngilizcenin genius’u vardır. Genius bir ulusun karakteridir, ruhudur. Bu ruhu bir ülkenin sanatında ve bilim yapıtlarında buluruz. Bu yoruma bakılırsa Yunanlıların savaşçı kavimler olduğunu edebiyatlarından anlamak olasıdır. Roma edebi-
yatına ise yurt sevgisi damgasını vurmuştur. Belki dilin devrimle olan bağlantısı ise biraz daha farklıdır. Burada dilin değişme kate-
gorisi de dikkat çeker. Devrimler yeni ortamlar, yeni kültürel unsur-
lar, yeni düşünceler getireceğinden, gelenek ve göreneklerde de değişiklikler ortaya çıkaracağından bir defa dile yeni terim ve söz-
cükler gireceğinden, dilde bu manada bir değişiklik olacağı kaçınıl-
maz olur. Ayrıca dildeki eski kelimeler yeni anlamlar, yeni duygu ve düşüncelerle zenginlik kazanır. Yeni kelimeler ve kavramlar da dili ve dilin taşıdığı anlamların içeriğini genişletir. “*Ona göre diller, ken-
di başlarına ve özgür olarak doğmazlar. Bağlı oldukları kültür çev-
relerinin özelliklerine göre ve o özelliklerle birlikte gelişirler*” (s.50). Humboldt’un üzerinde durduğu değişim kategorisi son derece önemlidir. Akarsu’nun da bu noktaya sıklıkla vurgu yapması bunun kanıtıdır. Buna göre dil doğal akışı içinde de değişmeye mahkum-
dur; hele hele devrim ya da köklü ulusal değişimler sırasında tepe-
den tırnağa değiştiği olur. Filozofu yorumlayan Akarsu bakın neler söylüyor?: “*Humboldt bir yazısında, dilin sadece bilinen doğruları*

betimleyen bir araç olmayıp, daha çok bilinmeyi bulgulayan bir araç olduğunu söylemekle dilin yalın bir araç olmadığını, düşünce yaratan bir edim olduğunu belirtmiş oluyor” (s.40).

Değişme ve Dil

Dilin değişmesi Humboldt’u, dilin bireyle ve toplumla ilişkisine de götürür. Humboldt açısından toplumlar ya da bireyler ölse bile dil bakidir. Ancak korelasyon burada da söz konusu olur. Humboldt, insanı (bireyi) öne çıkarır. Çünkü dili kullanan ve geliştiren bireydir. Ama birey ölür, dil varlığını sürdürür. Buna göre denilebilir ki Humboldt açısından dil, insan varoluşundan ya da bireyden önce gelir. Değişme basitten karmaşığa doğru bir yol alır, dil belli bir noktaya geldiğinde değişmesi zor bir kalıp alır, değişme yavaşlar. Humboldt giderek dilin işlevini genişletir. Ona göre dili en geniş çerçevede kullanan halktır. Ama entelektüeller dili geliştirirler. Bilimi, sanatı ve felsefeyi yapan da entelektüellerdir. Yani Humboldt’ta dilin kaynağı halk olsa da, o günlük yaşamın yüzeyselliklerinin dışında, salt düşünce içinde serpilir ve özgür betimlemeye yükselir. Şöyle yazıyor Akarsu: *“Bir dil, halkın ağzında yaşadığı sürece o dilin sözcük dağarcığı durmadan çoğalır, yeni sözcükler yaratılır, sözcük kurma yetisi dilin biçimini borçlu olduğu köklerde, konuşulanların öğrenilmesinde ve sözün günlük kullanımlarında yeni biçimler ortaya koyar”* (s.32). Bu tartışmaları sürdüren filozof, dili halkın yarattığı sonucuna gitmediği gibi dili kitlelere denli indirdiği halde onun üretim süreçleriyle de ilişkisini kurmaz. Adeta bunu bilinçli olarak yapar. Dilin kökenine ilişkin soru sormaması ya da bu doğrultuda fikir beyan etmemesinden dolayı bu durum anlaşılır. Açıkça şunu söyler: *“Dilin mi toplumun mu önce geldiğini araştırmalar bize gösteremez”* (s.44).

Dil ve Köken Sorunu

Akarsu, Humboldt’un dilin kökeni konusundaki görüşlerine yorum getirme ihtiyacı duymuş gibidir. Dolayısıyla filozofun bu konuya

da eğildiğini şu sözlerle açıklamaya çalışmaktadır: *"Her insan, öteki insanlarla yaşamak zorunda olduğundan, başlangıçtan beri insanlar aralarında topluluklar kurmuşlar, yasalar koymuşlardır. Bu topluluklarda sonraki toplumların düzenli, yasalı yaşamını hazırlamıştır. Dil de insanların bu birlikte yaşamaları ile, onların tinsel derinleşmesiyle yakından bağlıdır"* (s.44). Dikkat edilirse toplumsallığa vurgu yapılmıştır. Akarsu haklıdır da. Zira tek başına insan olmamıştır, tek insan diye bir varlık tek olarak ve teorik düzeyde tasarlanırsa bile dile gereksinim duymaz. Bu yüzden de dili toplumla ilişkilendirilmesi akla yatkın görünüyor. Ancak insanlar birlikteyken üretim yaparlar, dil bu üretim süreciyle ilgili olmalıdır. Yani onun evrime (tarihsel) tabi olduğunu düşünmenin yanı sıra toplumsallığına ve üretimle olan bağına vurgu yapmak gerekirdi. Akarsu, burada meselenin evrimsel boyutuna ve toplumsallığına da işaret ettiği halde üretimle olan bağına değinmez. Bunun yerine alıntıda da gösterildiği gibi "tinsel derinleşme" kategorisine bağlanmayı yeğlemiştir.

Dil Yetisi, Kant ve Croce

Akarsu, Humboldt'u yorumlarken Croce'un yaratmacı kuramını da söz konusu etmektedir. Croce'a göre Humboldt, dilin bir dış iletişim gereksiniminden çıktığına inanmamıştır. Tersine iç gereksinimden doğmuş olmalıdır. Croce, iç gereksinimi açıklarken "görü" kavramını kullanır ki, bu da Kant'a gönderme yapmaktan başka bir anlama gelmez. Croce'un değerlendirmesinin Humboldt'la bağlantısını kuran Akarsu'ya göre filozof demek ister ki dilin "görü"leri, yani "dil yetisi" doğuştan insanda vardır. Yani dilin kendisi verilmiş bir şey değildir, dil yeteneği doğuştan insanda vardır. İnsanlar içine doğdukları toplumun ulusal, kültürel, entelektüel özelliklerine göre diller edinmişlerdir. Akarsu'nun çalışmasında, bu bağlamda Kant'ın adının geçmemesi ilginçtir. Zira Kant da görü ve kategorileri, apriori olarak akla yerleştirdikten sonra "bilgi deneyle başlar" ifadesini kullanmıştı. Humboldt da dilin meydana gelmesine ilişkin düşüncelerinde formlardan, yetilerden, apriori olan unsurlardan söz

etmektedir. Ona göre her dilin ulusal bir formu vardır. Bu form insanın doğasında bulunur. Bunu söyledikten sonra Humboldt, 'ama dil hazır olarak verilmemiştir diye ekler'. Çünkü tarihsel bir gerçekliği vardır, tarih içinde gelişir diye düşünmektedir. Aslında Humboldt'un dilin kökenine ilişkin açıklamaları yüzeysel değildir, üretim sürecine kadar gerilere gitmemiş olsa bile. Buna rağmen Akarsu'nun nazarında bu çalışmalar, "*Humboldt'u dilin kökü sorununa götürmez, onun dil felsefesinde köken sorunu zorunlu olarak dışarıda kalır. Ama Humboldt'taki bu diyalektik, insandaki 'dil yeteneği' ve 'dil gücü' ile çözülüyor*" (s.22).

Dil Bir Etkinliktir

Humbolt, dili düşünce ile büyük oranda eşitlemiş olmakla birlikte ona Platon'un baktığı gibi bakmamıştır. Dili karmaşık bir yapı olarak ele aldığı her cümlesinden anlaşılmaktadır. Dil sadece bir iletişim aracı olmaktan çok uzaktır. O, dili Descartes ve Leibniz gibi genel geçerliği olan bir yapı olarak da düşünmemiştir. Dili rasyonalistler gibi aklın bir yansıması olarak da görmeyen filozof, deneyciler gibi dili psikolojik ya da estetik bir etkinlik olarak da ele almamıştır. Humboldt'a göre dil doğal seslerin taklidiyle de açıklanamaz. Bilindiği gibi pozitivistler dilin doğadaki sesleri öykünmeden çıktığını söylemişlerdir. Elbette ki dil, teolojinin sandığı gibi Allah vergisi hiç değildir. Dolayısıyla Humboldt açısından dil bir ürün de değildir. Zira ürün, olmuş bitmiş bir unsur işaret ettiğinden bir süreç meselesi olan dile tekabül etmemektedir. Ona göre dil yaratma içinde bir etkinliktir. Yani "*dilin kendisi bir ürün değil, bir etkinliktir*" (s.68). Humboldt'un dil teorisinde "ruh gücü" ya da aynı anlama gelmek üzere "yaşam ilkesi" kategorisi merkezci bir konum işgal etmektedir. Bu ilke, dille birlikte düşünceyi de geliştirmektedir. Düşüncenin dile, dilin düşünceye etkisi altı çizilmesi gereken bir noktadır. Dil dinamik ve birçok toplumsal kurum ve yapılarla diyalektik ilişki içinde varlığını sürdürmektedir. Bu yüzden de Akarsu; yaşam, tarih, kültür, ulus, devrim gibi kavramların, Humboldt'un anahtar kavramları

olduğunun altını çizmiştir. Akarsu'nun da yorumlarında vurguladığı üzere Humboldt; dili, sözcüklerin ve seslerin araştırılması olarak düşünmemiştir; bunu sözlük çalışması yapanlara bırakmıştır. Ona göre dil bunları aşacak kadar kompleks bir yapıdır. Dilin canlı yanına yönelmek için sanat yapıtları, bilimsel eserler göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü dil, bilimlerin olsun sanatların olsun formunu belirlemektedir. Humboldt açısından dili incelemek cansız bir bitki incelemeye benzemez ya da ölmüş bir yapıyı çözümlemek değildir. Kısacası *"dil ölü bir ürün değil, bir etkinliktir. Durmadan yaratılan bir şeydir. Her birey ve her kuşak ona yeni bir şey katar. Onun için dil ancak tarih içinde araştırılır"* (s.78).

DİL ZİHNİN AYNASIDIR

Cumhuriyetin ilk kuşak felsefecilerinden Macit Gökberk de dil sorunuyla ilgilenenlerden birisidir. Onun konuya ilişkin görüşlerini *Değişen Dünya Değişen Dil* (Gökberk, 2004) adlı eserinde bulmaktayız. Kitabın adının da işaret ettiği gibi Gökberk dili, değişen dünyaya koşulların değişimle yanıt veren bir yapı olarak görmektedir. Bu yüzden kitabının birinci bölümünde dünyadaki ve ülkemizdeki değişiklikler üzerinde durmaktadır. Birçok felsefi ve bilimsel çalışmada da üzerinde durulduğu gibi Gökberk'in de üzerinde durma gereği duyduğu tarihsel süreçte iki dönemin altını çizmek gerekiyor: Neolitik devrim ve endüstri dönemi. Birinde avcılıktan tarıma geçildi; diğesinde ise tarımdan sanayi dönemine. Bu süreç yazar açısından bir ilerleme olarak algılandığından bunun dile de birebir yansımından söz edilebilir. Çünkü dil de, değişen dünya koşullarına göre değişen bir görünüm ortaya koymuştur. Baştan söylenmeli ki, Gökberk dildeki değişiklik olarak, çoğunca onun sözcük hazinesindeki değişikliği anlamıştır. *"Bir dilin temeli sözcüklerdir"* (s.97) demekle bunu savunduğunu belli eder. Bu bakımdan meseleye

yüzeysel yaklaştığı izlenimi vermektedir. Ancak birçok yerde de dilin zihinsel yapılarla, ulusal ve kültürel özelliklerle ve hatta onun bilim ve felsefeyle ilişkisini kurarak okuru şaşırtmaktadır. Ona göre *"dil, bir fizik yönü, bir ruhsal yönü, bir de anlam yönü olan üç boyutlu bir yapıdır"* (s.68). Yanısıra dillerdeki değişikliği izlerken hem yerel planda hem evrensel planda örneklerle ilgilenmiştir. Yalnız Türkçenin serüveniyle sınırlanmamış, Batının belli başlı dillerindeki değişikliği de izlemiştir. Hatta çalışmasındaki metodoloji gereği söylenebilir ki öncelikle İngilizce, Fransızca ve Almanca gibi dillerle teşriki mesaide bulunmuştur. Bunları yaparken Gökberk, Leibniz'in dile bakışından da yararlanmış ve yazıya başlık yaptığımız ifadeyi de Leibniz'den almıştır.

İnsanın İkinci Doğası: Kültürel Dünya

Dilin, değişme kategorisiyle ilgisinin kurulması, *Değişen Dünya ve Değişen Dil* de vazgeçilmez bir önemde görülüyor. Değişme elbette ki dünyanın değişmesi, daha doğrusu insan ve toplum dünyasının değişmesidir. Bu değişmenin motorunun ne olduğu birçok felsefi söylemin temel problemidir de. Bunun için ilk nedenlere gitmek çoğunca alışkanlık olmuştur. Thales de ilk nedeni araştırmış, bunun su olduğunu ileri sürmemiş miydi? Nedenlerin izini süren Gökberk, insan ile hayvanlar arasında bir analogi yapmak ihtiyacı duymuştur. Çünkü insan, organları bakımından birçok hayvandan daha güçsüzdür. Bu güçsüzlüğü, varlığını sürdürdükçe yaşaması olası değildir. Bunu zekasıyla aşmaya çalıştığı genelde kabul gören bir düşüncedir. Gökberk'e göre insan, organlarındaki yetersizliği aşmak için zekasını kullanmış, bunun neticesinde de aletler ve her çeşit araçlar icat etmiştir. Bunlara kısaca teknik demek yerinde olur. Teknik insanın başlıca üç eksiğini gidermiştir; ya da tekniğin insan açısından üç işlevi olmuştur. Bunlardan birincisi tekniğin, eksik organın yerini tamamlamış olmasıdır. Keskin dişler yerine bıçak ve kama türünden aletler yapmıştır. İkincisi mevcut organların gücünü artırmıştır, mesela zamanımızda kullanılan mercekler, teleskoplar

gözün, görme yeteneğini kat be kat artırmıştır. Üçüncü olarak da insanın yükünü üzerinden almış olmasıdır; bunun sonucu olarak da arabalar, traktörler taşımada kullanılmıştır.

Günümüzde etkili olan uçaklar, bu bakımdan her üç ihtiyaca da cevap olmuş görünmektedir. Ondaki uçma yeteneği, en güçlü uçan hayvanı geride bırakacak niteliktedir, dolayısıyla onun uçması insanın kanatlanması demektir ve nihayet en uzak yere her türlü yükü taşıyabilmektedir. Peki insan tekniği doğaya bakarak mı geliştirmiştir? Gökberk, bu konuda alışıldık olanın aksine, insan iradesine bir özgürlük alanı açmak için soruya "hayır" diyerek yanıt vermektedir. Yazar açısından *"teknikteki en eski, en önemli buluşlara, doğa örnek alınmadan varılmıştır. Bir tahta parçasını ötekine sürerek ateş yakmayı, ok ile yayı, hele bir eksen etrafında dönen tekerleği -bu çok büyük buluşu-, bir motorda hareketi sağlamayı, bütün bunları, doğada bulamıyoruz. Bütün bunlar, insan zekasının soyut yaratılarıdır"* (s.14). Gökberk bakımından, insanın birçok organı eksiktir ve olanlar da yetersizdir, yani zayıftır. Bunların tamamlanmasında teknik ya da alet kullanması devreye giriyor ve bu da gelişmenin motoru oluyor. Demek ki insan, kendisine bir doğa daha yapıyor, teknik dünya onun "ikinci doğa"sı oluyor. İnsanın kültürel dünyasının en önemli unsurunun teknik olduğu düşünüldüğünde yazarın konuya vurgusu daha iyi anlaşılacaktır. Aslında Gökberk, dili de teknik düzeyinde görebilirdi. Çünkü dil de insanın olmayan bir organını, belki de en güçlü organını oluşturmaktadır. O da diğer araç ve gereçlerden misliyle kuvvetli bir organdır. Bir bütün olarak organizmanın bir parçasıdır. Bu yönüyle belki de her türlü tekniği incelemektedir.

Rönesans ve reformasyon süreci, insan ve toplum dünyasının değişmesinde bir dönüm noktası oldu. Bu değişmeye bağlı olarak Latincenin sınırlandıran gücü gerilemeye başladı. Yerel, ulusal ya da aynı anlama gelmek üzere anadilinde düşünme belirleyici oldu. Gökberk'e göre anadilde düşünmenin önünün açılması, bilimde, felsefede ve sanat dünyasında devrimler yapma noktasına geldi. Değişime, gelişme ve devrim gibi kavramları yazarın sıklıkla kullan-

diğini bir not olarak düşmek lazım. Buna göre bu devrimler ilerlemenin de yolunu açmışlardır. Rönesans sürecini her zamankinden daha verimli bulan yazara göre, bu dönemde Antikçağa da yönelindi ve Yunan-Latin kaynaklarının kültürel zenginliğinden yararlandı. Çünkü *“yeni Avrupa kültürü felsefesinin, biliminin, sanat ve edebiyatının kökleri, ilk örnekleri Greklerde; devlet ve hukuk yapısı Romalılardan gelir”* (s.78). Yazar açısından Antik dönemde üretilen bilimsel, felsefi ve sanatsal terimler, sözcükler Ortaçağ boyunca unutulmuş ya da unutturulmuştu, oysa onlar Yeniçağ düşüncesini zenginleştiren unsurlar oldular. Yani *“Greklerle Romalıların yaratmış oldukları kültür içeriklerini dile getiren terimler sistemini, ulusal kültürlerini bu yaratmalar üzerinde geliştirmiş olan yeni Avrupalı uluslar da benimsemişlerdir”* (s.78). Gökberk, Batıdakine benzer bir sürecin ülkemiz için de geçerli olduğunu söyler. Batının Ortaçağ değerlerini aştığı gibi Türkiye de Doğunun dinsel dünyasını aşmış ve Batıda gelişmekte olan değerlere yönelmiştir. Bu konuda Tanzimatla başlayan değişiklikler Batının Rönesans, reform ve Aydınlanma sürecini andırmaktadır. Arapçadan Türkçeye dönüş de bu çerçevede düşünülmelidir. Gökalp, bilim ve teknolojide Batılı olalım ama manevi değerler açısından Türk kalalım, demişti. Gökberk’e göre Batıyla entegrasyon sağlama ancak devrimci bir tarzda olmalıydı, Cumhuriyetin kurulma süreciyle başlayan yeni evre de değişikliğin bu istikamette olduğunu göstermiştir.

Latince'den Ulusal Dillere

Dilin, zihinsel yapıyla ilgisinin kurulması yeni değil. Anlaşılan Leibniz de Gökberk de bu geleneğe uyuyor. Yani zihin duru ve etkin işliyor ya da ilerliyorsa dil de duru ve etkin işleyecek demektir. Bunun tersi de doğrudur. Bu anlamaya göre her iki felsefeci açısından da Grekler, Romalılar ve Araplar zekaca yüksek ürünler ortaya koydular, çünkü dilleri bu zekaya olanak verecek nitelikleydi. Onlara göre zekâ, dili zenginleştirir, dil de zekâyı zenginleştirir. Gökberk, Leibniz’in fikir yürütmesinden hareket ederek sözcüklerin gücünden söz

eder. Sözcükler nesnelerin özelliklerini taşıyan öğelerdir. Bunlar düşünmenin yapıtaşları olmakla, her türlü verimli ve canlı düşünmenin de olanaklarını yaratırlar. Sözcükler, nesneleri olmadığı anlarda da bellekte tutabildikleri için düşünceye büyük olanak verirler. Tıpkı matematikteki rakamlar gibi işlev görürler. Matematik hesabını parmaklarla yapmak ile soyutlama gücüyle yapmak arasındaki fark gibidir. Parmak hesabına kalınsaydı ya da sözcükler nesneden soyutlanamasa, insanlık çok az yol katedebilirdi. Nesnenin yerine sözcüğün konması bildirişim sırasında olduğu gibi insanın tek başına olduğu durumlarda da zihinsel etkinliği sağlayabilmektedir. Sanırım Gökberk'in şu ifadeleri durumu pek güzel özetlemektedir: *"Nesnenin yerine bir sözcüğü koyma, zihnin işlemesini kolaylaştırır ve hızlandırır; çünkü zihin bunu yapmakla, düşünürken nesneyi her defasında göz önüne getirmekten kurtulur"* (s.90).

Ortaçağdan Yeniçağa geçiş köklü bir değişiklikti. Bunun dil alanına yansımaları ise kaçınılmazdı. Gökberk'e göre bütün Ortaçağ boyunca bilim ve felsefe dili Batıda Latince, Doğuda ya da Arap dünyasında ise Arapçaydı. Bunun anlamı, bu dilleri yalnızca ayrıcalıklı olan aristokrat sınıfların biliyor olmasıydı, onlar okuyup yazmaktaydı. Yeniçağın insani değerleri ayrıcalıklı sınıfların hegemonyasını zorlamaya başlamıştı. Rönesansın insani değerleri yalnız aristokratları ve dini yetki sahiplerini değil, tüm toplumları ve insanları özleştirme eğiliminde oldu. Her türlü zenginlik halk için olmalıydı, okuma ve yazma da, eğitimde fırsat eşitliği düşüncelerinin tohumları atılmıştı. Bunun hayata geçmesi için yerel ya da ulusal dillerin Latinceye karşı geliştirilmesi lazımdı. Gökberk açısından, yerel dillerin -ki bunlar anadilleridir- etkinlik kazanarak bilim ve kültür dili olmaya başlamasının bir sonucu olarak bilim ve düşün faaliyeti de toplumun geniş kesimine açılacaktır. Bilim, sanat ve düşün etkinlikleri aristokrasinin ve kilisenin egemenliğinden özgürleşecektir. Bu bağlamda yazarın anadili vurgusu son derece önemlidir, zira insan en aktif ve canlı biçimde ancak anadilinde düşünebilir. Rönesans döneminde altyapıda aristokrasi ve burjuva çatışması ya da

feodalizm ile kapitalizm çatışması devam ederken dil planında da Latince ile yerel diller arasında bir çatışma yaşanmıştır. Sonuçta sermayecilik düzeni gücünü artırdıkça yerel diller de egemen hale gelmeye başlamışlardır.

Değişen Almanya Gelişen Dil

Gökberk'in Leibniz üzerinden sunumuna bakılırsa, yerel dillere ya da ulusal dillere geçiş o denli de kolay olmamıştır. Özellikle bir geçiş dönemi yaşanmıştır. Bu geçiş döneminde anadilini önemseyen Leibniz de dahil olmak üzere Descartes gibi filozoflar Latince'den kolayca kopamamışlardır. Çünkü yerel dillerle yazdıklarında derinliği yakalayamadıkları kanaatindedirler. Ayrıca yerel dille yazılan metinler entelektüel kesimlerde rağbet görmemektedir. Mesele Erasmus, Luther'i Latince'den uzaklaştığı için ve Almanca yazdığından dolayı küçümsemiş ve kınamıştır. Neden? Çünkü Luther ilk defa bir cesaret örneği göstererek Kutsal Kitabı Almanca'ya çevirmişti. Erasmus, hala anadilinin bilincinde ve öneminde değildir. Oysa bu, Gökberk açısından bir devrimdir. Aslında Latince, kavuştuğu mevki itibarıyla Rönesans yıllarında elbette ki verimlidir. Ancak ulusal diller potansiyel olarak ondan çok daha büyük olanaklara sahiptir; Erasmus gibi düşünürlerin göremediği budur. Ulusal diller o an için işlenmediklerinden, sanatta, edebiyatta ve bilimde değerlendirilmedikleri için kendi potansiyellerini ortaya çıkaramamışlardır. Bu yüzden de Leibniz ve Descartes gibi filozoflar anadilini önemsemekle birlikte paradoksal bir görünüm ortaya koydular. Gökberk'in sunumuna bakılırsa Latince'den sonra etkili olan dil Fransızca oldu. Yani Alman aydınları da Fransızcaya yönelmişlerdi. Gerçekte de İngilizce, Fransızca ve Almanca içinde en geç olgunlaşan ve birliğini sağlayan dil Almanca oldu. Peki neden? Gökberk'in isabetle belirttiğine bakılırsa, Almanya ekonomik ve sosyal alanda da eski, Ortaçağ düzeninden kopmada İngiltere ve Fransa kadar devrimci yol izleyemedi. Bu alandaki pasif ya da yavaşlık kendini dilde de göstermiştir. Gökberk konuya ilişkin şunları yazıyor: "18. yüzyılın sonunda

gelişen, içinde Goethe, Schiller'in bulunduğu Alman edebiyatı, Almanca'yı yabancı etkilerden kesin olarak kurtarmıştır. Almanlar siyasi birliklerine ancak 19.yüzyılın sonlarında, 1871'de erişebilmişlerdir..... Almanların birliği, önce bir dil birliği olarak gerçekleşmiştir denir ki, çok doğru bir görüştür" (s.110).

Arapçadan Türkçeye: Anadil

Çok sayıda prensliklerden oluşan Almanya, bu çeşitlilikten dolayı dil birliğini de geç zamanlarda gerçekleştirdi. Leibniz zamanında beğenilmeyen Almanca ile bir süre sonra Kant, Hegel, Nietzsche gibi filozoflar büyük felsefeler kurdular. Anadilin etkin kılınması, bunun tüm topluma yayılması, o toplumdaki kültürel ve her türlü entelektüel çabayı tetikler. Gökberk'in anlamasına göre tekrar edelim ki ekonomik, kültürel değişiklikler de çok daha etkili olarak dili ve düşüncüyü değiştirir. Marksist terminolojiyle söylenirse Gökberk, dili adeta bir üst yapı kurumu olarak görmektedir. Yazar Batı dillerindeki gelişmeyi analiz ettiği yöntemi Türkçeye de uygular. Belki de, izlediği yönetime bakılırsa konuyu Türkiye'ye getirmek için Latincenin evrimini sunmuştur. Gerçi süreç olarak Latinceden kopuş, ülkemizin Arapçadan, daha doğrusu Osmanlıcadan kopuşundan daha evvel olması da bunda neden olarak düşünülebilir. Gökberk açısından Cumhuriyet Türkiye'si, Doğunun İslam kültüründen koparak Batının modern değerlerine bağlanmıştır. Bu değişim Tanzimat Fermanı yıllarıyla kımıldamış ve özellikle de Cumhuriyetin kuruluşuyla zirve yapmıştır. Onun mantığına bakılırsa, Batıda Rönesans yıllarında Latince ne ise Türkiye'de de Osmanlıca odur. Osmanlıca dili; Arapça, Farsça, Türkçe gibi dillerin sentezinden ibaretti ve alfabe olarak da Arap harfleriyle yazılmaktaydı. Oysa halk Türkçe konuşmaktaydı, anadil Türkçeydi. Türkçe konuşmak, anadille konuşmak demek, o dilde düşünmek ve davranışta bulunmaktır. Bilim, sanat ve siyaset dilini tekellerine alan elit bir entelektüel kesim, fırsat eşitliğinin önünde bir engeldir. Osmanlıca tekelinin kırılması, hem düşüncenin gelişmesinde prangaların kırılması hem de bilginin tüm

topluma yayılmasında bir devrim yapılması anlamına gelir. Çünkü Türkiye toplumunun anadili Türkçedir, insanlar bu dille düşündüklerinde daha üretken olmaktadır.

Gökberk açısından, Türkçede algılamaya ve düşünmeye başlamanın yaygınlaşması üzerine Batı değerleri daha kolaylıkla alınmaya başlamıştır. Belirtmek gerekir ki, Gökberk Batı değerlerini son derece önemsemiş hatta Doğu değerleri söz konusu olduğunda, işi küçümsemeye kadar vardırmıştır. Ona göre Cumhuriyet devrimlerinin başında dil devrimi gelir dense yeridir. Çünkü dil devrimiyle, kitleler bilim ve sanat dünyasına açılmıştır. Dil sayesinde Batı değerlerine nüfuz edilmiştir. Yeni dil nedeniyle ki diğer reform ve devrimler anlaşılır ve benimsenir hale gelmişlerdir. Bu noktada “dil neden değişir” sorusunu da yanıtlamak gerekir. Gökberk’e göre bu soru, daha genişletilebilir, kültürün neden dinamik olduğuna, kültürü mobilize eden etkenlerin neler olduğuna kadar ilerletilebilir. *“Çünkü dil yalnız başına değişmez, içinde yer aldığı kültürün bütünü’nün devrimine ayak uydurur. Onun için kültürün bütünü’nün bir andaki durumu dilde de kendini açığa vurur”* (s.74). Gökberk’e göre eski dile özenenler ya konunun özüne uzaktırlar ya da kasıtlı olarak ümmet dilini savunmaktadırlar. Çünkü Türkçe eski dile göre çok daha üretkendir, canlıdır, verimlidir. Türkçe kökleri halk zaten bilmektedir, bu köklerden türetilen kelimeleri de küçük bir çabayla öğrenmektedirler. Dolayısıyla yapılması gereken eski dil üzerine yoğunlaşmak yerine, “dil elden gidiyor” diye düşünmek yerine, yeni dilin potansiyellerini ortaya çıkarmaktır. Dil sorunuyla ilgilendiği 1950’li yıllarda Gökberk, çalışmalarında yeni dilin giderek egemen olduğunu ve Türkçeye özgü bir felsefe ve bilim dili yaratıldığına vurgu yapmıştır. Bu anlamaya göre ülkemizde “bilgi demokrasisi” egemen olmaya başladı. Çünkü eğitimde eşitlik ilkesi geçerli kılındı. Bunun neticesinde de halk kendi dili olan Türkçeyi daha çabuk okuyor ve yazıyordu. Bu durum bir geçiş dönemi yaşayan ülkemiz için son derece önemliydi; Asya’dan Avrupa’ya iltihak ediyorduk. Dildeki değişim bu geçiş sırasında devrimci bir rol oynuyordu. Çünkü dil

Gökberk'in söylemiyle basit bir bildirişim aracı değildi. Yani *"dil yalnız bir anlaşma, bir bildirişme aracı değildir. Dilde, bir ulusun dünyayı anlayışı, gerçeği yorumlayışı, bu dili kullanmış olan kuşakların görgü ve yaşantıları da saklıdır. Bundan dolayı dil ulusal özelliği en iyi yansıtan ortamdır diye görülür ve anlaşılır"*(s.140).

Dilin Yapısı Zihniyetin Yapısı mıdır?

Dilin ulusal duruşla ilgisi, onun nasıl yerleşik ve yaygın hale geleceği, yeni dilin halk kesimlerini yönlendirmedeki rolü Gökberk'in sorunsalları arasındadır. Yazarın düşünce sistematığına bakıldığında, sorunsalların irdelenmesinde Batıdaki izlenen yollardan hareket ettiği gözlerden kaçmaz. Ona göre Batıda dilin yerleşik ve yaygın hale gelmesi, benimsenmesi için dernekler kurulmuştur. Bunlara yöneticilerden çok kültür insanları ve halk önyak olmuştur. 17. yüzyıldan itibaren birçok Avrupa ülkesi bu türden derneklerle dik-kati çekmiştir. Buna göre ülkemizdeki Türk Dil Kurumu ve benzer kurumların organize olması tesadüfi değildir. Konunun bir boyutunu aydınlar oluşturuyorsa bir boyutunu da halk oluşturmaktadır. Halkın kullandığı dili izlemek son derece önemlidir. Öyle ki, bir sözcüğü anlamakta halk zorluk çekiyorsa onu kullanmamalıdır. *"Zira halk dili ile anlatılamayacak hiçbir şey yoktur"* (s.99). Gökberk dilin ulusallıkla da ilişkisini kurar. Bir topluluğu ulus yapan elamanların başında dil gelir. Dolayısıyla bir ulusu yok etmenin yolu o ulusun dilini yok etmekten geçer. Çünkü bir ulusun her türlü kültürel zenginliği dilinde içerilmektedir. Bu içerik aydınların, filozofların çabalarıyla gelişir, derinleşir, bu yüzden entelektüel kesimlerin dil üzerinde belirleyici bir etkileri vardır. Konuya ilişkin Dilthey'in belirlemesi pek yerindedir: *"Nasıl Descartes Fransız ruhuna yönünü kazandırmış, nasıl Locke İngiliz Ruhunu belirlemişse, Leibniz de -Alman- manevi kültürümüzün kılavuzu olmuştur"* (s.83-84)

Yazarın yönünü Leibniz'e çevirerek dili, zihnin aynası olarak görmesi kayda değerdir. Gökberk'in bu noktada abartıya düştüğü

düşünülse de o, dil konusunda yurtsever olmak gerektiğini ileri sürer. Keza ulusal dillerin değişme halinde olması da üzerinde durmayı gerektirir. Bu noktada yazarın, bu kitapta yer verdiğimiz birçok kişinin dil anlayışına uyduğu görülür. Onun açısından dilde sürekli yeni sözcükler oluşur, bazıları eskir ve gündelik kullanımdan düşer. Eskiden kullanılmış ve unutulmuş sözcükleri “diriltmek” de yazarın üzerinde durduğu temalardan birisi olmuştur. Gökberk, değişen dünya koşullarına öncelik verdiği için ona bağlı bir dil değişikliğini ileri sürmekte birçok dildiden daha cesaretli görünmektedir. Dilin gelişmesinde önemli olan yeni kavram ve sözcüklere yükselebilmektir. Unutulmasın ki yazar için bir dilin temeli sözcüklerdir. Yabancı sözcükleri anadile çevirirken de sözcük seçimine özen göstermelidir. Ona isabetli Türkçe karşılık vermelidir. Ancak her zaman her yabancı sözcüğe kendi dilinizden karşılık veremeyebilirsiniz, o da olduğu gibi kabul edilmelidir. Yanısıra dil yobazlığına düşmek de gerekmiyor, Türkçeye uyan ve güzel bir kullanımı olan, anlamda kaymaya neden olmayan yabancı sözcükler de kullanılabilir, bunlar konuşmaya ve yazıya üslup zenginliği katacakları için tercih edilmelidir. Özleşmecilikten uzak durmak gerekmektedir. Kısacası *“güzel ve yerinde olan yabancı bir sözü kullanmak bir suç değildir, yoksa anlatım zayıflar. Bazılarının sözde özleştirmeciliği, bir ustanın işlediği şeyi kırıp dökülünceye kadar egelemesine benzer”* (s.97). Görüldüğü gibi bu alanda katı bir tutum almak mükemmellik hastalığından başka bir şey olmamaktadır Gökberk için.

DİL VE DİL-DÜNYA İLİŞKİSİ

Felsefeci Ö. Naci Soykan, Türkiye felsefesinde dile dair birçok sorunu tartışma gündemine getiren biri. Onun Wittgenstein üzerine çalışmalarını dışta tutarsak, dil felsefesine ilişkin felsefi söylemini *Arayışlar / Felsefe Konuşmaları* (Soykan, 2003) adlı eserinde bulmak

mümkündür. Bu bakımdan "Dil ve Dil-Dünya İlişkisi" başlıklı yazı incelemeye değer, bu yazıda geniş bir alana projeksiyon tuttuğu görülmektedir. Soykan bu yazısına düşünülen tüm dillerin bir sınıflamasını konu ederek başlıyor. Öncelikle dil bir iletişim aracı olarak belirleniyor, kişilerarası bir olgu olarak tanımlanıyor ve onun sürekli yenilenen özelliği dikkate alınarak organik yapıda olduğu vurgulanıyor. Soykan dilin iletici, ileti ve alıcı gibi üç bileşenden oluştuğunu söyler. Ona göre iletişim sadece dil aracılığıyla olmadığı gibi sadece insanlar arasında olmakla da sınırlı değil. Dil dışı araçlarla da insanlar iletişim kurabiliyorlar. Örneğin trafik işaretleri ve günlük yaşamda karşılaştığımız çok sayıda işaret buna örnek verilebilir. Renklerle, seslerle, çizgilerle bir bakıma görsel bir iletişimin yolları düşünülebilir, vardır da. Ancak Soykan bakımından bunlar da son çözümlenmede bir dildir. Trafikte kırmızı ışığın yanması, onu gören için "dur" anlamını taşır. Elbette ki kırmızı rengi okumak, daha önce bu konudaki bir öğrenmeye ve uzlaşımaya dayanmaktadır. Bu tartışmanın dil felsefesi yanında bir de göstergebilimle ilgisi olduğu açıktır. Oysa Soykan açısından kırmızı ışık örneğinin de gösterdiği gibi dil dünyası gösterge dünyasını içerebilmektedir. Zira her ikisinde de bir anlamdan söz edebiliyoruz. Herhangi bir sözcük olabilir, fiziksel bir işaret olabilir; bunlar, ortak kullananlar için bir anlama sahiptirler. Bu işaretlerin, renklerin, yazıların veya seslerin gösterdiklerine "gösterilen" ya da "anlam" deniyor; işaretlerin, seslerin ya da renklerin kendilerine ise "gösteren" denilmekte. Gösteren ile gösterilenin ikisine birden de "gösterge" denilmektedir. Göstergeye simge de denir. Soykan açısından gösteren duysal ya da fiziksel olana, gösterilen ise düşünsel ya da zihinsel olana karşılık gelmektedir.

Soykan dili, sınırları (çeşitleri) bakımından genişlettiği gibi onun alanını kullananlar bakımından da genişletmiştir. Çünkü iletişim, alışkanlık olduğu üzere insanlar arasında düşünüldüğü halde Soykan açısından hayvanlar arasında ortaya çıktığı gibi mekanik dünyada da iletişim söz konusu olabilmektedir. Bu açıdan denilebilir ki, Türkçede yapılmış dil felsefesinin en geniş ve derin çalışmalarından

birisini de Soykan ortaya koymuştur. Dili hem genel plan da hem de Türkçeye özgülüğü bakımından inceleme konusu yapmıştır. Ona göre her dilin bir semantik (anlambilim) ve sentaktik (sözdizim) boyutu bulunmaktadır. Soykan, dillerin evrensel ve evrensel olmayan özelliklerini de araştırmalarının gündemine almıştır. Her dilin bir sentaktik ve semantik düzeni bulunur. Sentaktikteki düzen cümlede hangi sözcükten sonra nasıl bir sözcük gelmesi gerektiğini söyler. Yuvarlak ve kare sözcüklerinin arka arkaya gelmeyeceği ortadadır. Bu art arda gelme iş yalnız Türkçe için değil diğer diller için de geçerlidir. Soykan Türkçenin sentaktik ve semantiğine ilişkin özgünlüğü göstermek üzere birçok çalışma yapmıştır. Onun optiğinde Türkçenin sentaktığı oldukça hareketlidir, işlevseldir. Ona göre *“Almanca ve İngilizce (cümlelerde) söz dizimini değiştirdiğimiz zaman, anlam ya değişmektedir ya da yok olmaktadır (.....) Oysa Türkçe cümlemizde benzeri değişiklikler, anlamı ne değiştiriyor ne de yok ediyor”* (s.111). Bu noktada Soykan'ın Amerikalı dilbilimci Chomsky ile polemiğe girdiği görülür. Çünkü Chomsky açısından sentaktik yapı ile anlam arasında sıkı bir ilişki vardır. Yani bir dilin sentaksı semantiğini belirler. Yukarıdaki alıntıda da görüldüğü gibi Soykan Türkçenin, Fransızca ve İngilizceden ayrıldığını ileri sürerken Chomsky'ye yönelik şunları söyler: *“Böylesine kesinlikle dile getirilmiş olan sentaksın semantiği belirlediği, sentaksta semantiğin adeta kodlandığı görüşü, bizim için, burada en fazla şüphe götüren noktayı oluşturuşu”* (s.110).

Doğal, Kültürel ve Mekanik Dil

Önce diller, ileti türü açısından salt biçimsel dil, -ki bu matematiksel dildir- ve anlamlı diller diye iki sınıfa ayrılıyor. Soykan anlamlı diye belirlediği dilleri de insan dili ve hayvan dili diye tekrar ayırıyor. Buna bir üçüncü dili daha eklemektedir. Bu da sinyalizasyonlarla meydana gelen, makinelerin çalışmasını sağlayan sinyal sistemidir. Soykan, hayvanların dilini doğal uzlaşma dayalı olmakla tanımlıyor, daha doğrusu betimliyor. Hayvanların iletişimi doğal

uzlaşımaya dayanır, çünkü hayvanların iletişimde bulunurken başvurdukları renk çıkarma, koku salma, ses verme gibi özellikler onlara doğaca verilmişlerdir. Bu yüzden hayvanların her çıkardıkları sesin, kokunun ve vücutlarındaki davranış değişikliklerinin mutlaka bir anlamı vardır ve bu anlam aynı türün tüm üyeleri için özdeştir. Soykan'ın burada anlam kavramını dar çerçevede kullandığı, bir işaretin gösterdiği şey olarak ele aldığı anlaşılıyor. Hayvanda bir işaret yanlışı veriliyor veya verilen bir işarete yanlışı yanıt veriliyorsa, burada iletiyi alan veya veren hayvan hastalanmış demektir. Bakın Soykan neler söylüyor?: *"Bazı hayvan davranışları, örneğin hayvanların kızışma zamanlarında çıkardıkları sesler, yaydıkları kokular vb. bir ileti değeri taşır (.....) Bu ses ve kokuları duymlayan karşı cins hayvanlar, iletiye uygun olarak beklenen davranışta bulunurlar. Burada da bir uzlaşım söz konusudur: Bu ses ve kokuların ne anlama geldiği cinsler arasında bilinir. Bu "bilgi" hayvana doğuştan, doğaca verilmiştir. Bu nedenle bu uzlaşım salt doğal bir uzlaşımdır"* (s.16). Hayvanların iletişimindeki dil tümüyle anlamlı, tümüyle eşdeğer simgelidir ve bunun doğal uzlaşımaya dayandığı açıktır.

Peki hayvanlarda egemen olan doğal uzlaşım örneğine benzer bir durum insan dünyasında geçerli olabilir mi? Soykan açısından insanlar arasındaki iletişimin kültürel uzlaşımaya dayandığına kuşku yoktur. Ancak bazı hallerde insan da doğuştan getirdiği bazı özellikleriyle iletişimde bulunabiliyor. İnsanlar beklenmedik bir anda düşmüş ve canları yanmışsa acı içinde kıvrılırken bazı sesler çıkarırlar, bu durumlarda çıkartılan sesleri duyanlar kötü bir durum olduğunu hemen anlar. Zor durumlarda ağlanması, sevinçli hallerde kahkaha atılması buna örnek verilebilir. Fakat genel planda insanın dili kültürel uzlaşımılıdır. Bu dil betimleyicidir, yani yerine geçici değildir, kısmen tanımsal ve kısmen anlamlıdır. Anlamlılık bakımından matematiksel dil ise dışta kalır. Çünkü matematiksel dil kültürel uzlaşımaya dayalı olmakla birlikte anlamlı değildir. Ona göre matematiksel işaretlerin de kendi dışlarında bir gösterilenleri, yani anlamları yoktur. Bu işaretler sadece birer sözcedirler. Örneğin "2" sayısı ya

da "+" işareti yalnız "2"yi ya da "+" işaretini gösterir. Fakat bu dilin evrensel geçerliliği vardır. Çünkü bunun eğitimi her toplumda aynı biçimde verilir, aynı işaretler aynı tanımla verilir. Kısacası *"Matematiksel, salt biçimsel sözcelerin işlevselliği kültür ayırımına, kullanım bağlamına ve kullanıcıya göre değişmez. Onların işlevselliği evrenseldir, tüm insanlar için aynıdır"* (s.25).

Sanayi devrimiyle birlikte, çağdaş dünyada otomasyon üretim de kendini gösterdi. Gelişen aletler, makineler arasında da bir dilin ortaya çıkmasına neden oldu. Bir düzenekte bir aletten çıkan bir sese, bir renge, bir ışığa, başka bir makinenin yanıt vermesi biçiminde oluşmaktadır mekanik dil. Soykan'a göre mekanik dil tümüyle anlamlı ve eşdeğer simgeli bir dildir. Hayvanda hastalanma durumu, kendini makinede arıza biçiminde ortaya koyar. Böylece hayvan ve makinenin (isteseler de) yalan söyleyemeyeceğini belirten Soykan, insanın ise yalan söyleyebilen bir varlık olarak tanımlanabileceğini ileri sürer. Ancak buradaki sorun insanın etik açıdan yalan söylemesinden farklıdır. Çünkü insan dili, insanın yalan söylemesine olanak verecek türdendir. Hayvansal ve mekanik diller ise taşıyıcısına bu imkanı verecek potansiyelden yoksundur. Hayvanın bir iletiye beklenmedik bir yanıt verme olanağı yoktur; eğer beklenmeyen bir yanıt veriyorsa o hayvan hasta demektir. Makine dili de öyledir; eğer bir makine bir sese veya ışığa, beklenmedik bir tepki vermişse o makine arızalanmıştır. Hayvanların ve makinelerin yalan söyleme ve hile yapma yetenekleri yoktur. *"Bu sonuncularda yalnızca arızalar, kesintiler olabilir ve o zaman da iletişim tümüyle ortadan kalkar. Ancak, arızanın giderilmesiyle, kesintiye uğramış olan iletişim yeniden başlar"* (s.22).

Dil Oyunu Kuramı

İnsan dili, dendiği gibi kültürel uzlaşımaya dayalıdır. Bir sözcüğün ya da işaretin ne anlama geldiği bir toplumda tüm üyelerce aynı anlamda kullanıldığından bu, toplumsal-kültürel uzlaşımındır. Soykan'a

göre sözcüklerin ya da çeşitli simgelerin (gösterge de denebilir) ne anlama geldiğini, insan dil oyunları yöntemiyle öğrenir. Soykan burada Wittgenstein'a başvurur ve onun ünlü oyun kuramını anar. Çünkü dil oyununa katılmayan, öbür insanlarla iletişim kuramaz. Hatta insanların mimik ve jestlerinin anlamını da öğrenemez. Wittgenstein'ın "Çinlilerin el, kol, kafa işaretlerinin anlamlarını bilmek için Çinceyi bilmek gerekir" sözlerini bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Son yüzyıllık süreçte dil felsefesiyle ilgilenirken sözü Wittgenstein'e getirmek bir gelenek olmuştur. Soykan da görüldüğü gibi bu geleneğe uymuştur. Filozofun "dil oyunu" kuramı en çok gönderme yapılan konudur. Çünkü *"Wittgenstein'a göre dil, dil oyunlarından başka bir şey değildir"* (s.67). Dil oyunu kuramı aslında dilin nasıl öğrenildiğini bir bakıma dilin köken sorusuna yanıt veren bir kuramdır ve dünyada olduğu üzere ülkemizde de ilgisi bir haylicedir. Soykan'ın yorumuna bakılırsa insan, belli bir dil yetisiyle doğmakla birlikte dili yetişkinlerden öğrenir. Ancak bu öğrenme yetişkinlerin çocuğa, kendi kullandıkları dili anlatmaları şeklinde olmuyor. Bu oyun içinde öğretiliyor çocuğa. Oyun konusuna aslında deneyleme ya da pratik de denebilir. Oyun kavramı aslında Türkçe de olumsuz bir çağrışım da yapar. Birisi karşıdakine "beni oyuna getirdin" diyerek onu eleştirir veya "oyun oynama" denilerek karşıdaki ciddiyete davet edilmiş olur. Felsefi planda "dil oyunu" nun elbette bununla ilgisi bulunmuyor. Şimdilik hatırlatalım ki, "Dil Oyunu" meselesine "Felsefi Farkındalık Ne Söyler" başlıklı yazıda tekrar değinilecektir.

Wittgenstein, dil oyunu kuramını geliştirirken Augustinus'a kadar gerilere gitmiş ve onun konuya getirdiği açıklamayı anmıştır. Augustinus'un örneğini Soykan da anar: *"Yetişkinler bir nesnenin adını söylediklerinde, onların bu sırada nesneyi göstermelerini tekrar tekrar izleyen ya da türlü mimik ve el kol hareketleri eşliğinde çıkardıkları sesleri tekrar tekrar işiten çocuk Augustinus, hangi sözcüklerin hangi nesneleri gösterdiğini yavaş yavaş öğreniyordu"* (s.69). Wittgenstein ve Soykan'ın, bu açıklamaya dikkat çekmelerinin

iki nedeni olmalıdır. Birincisi dil, bir uzlaşım meselesidir; bu noktada Augustinus ile aynı doğrultuda düşünülmektedir. İkincisi ise dilin nasıl öğrenildiğidir; bu bakımdan Augustinus, yetersiz bulunmaktadır. Zira sözcükler, adlar veya cümleler öğretilirken oyun (pratik) içinde olmak gerekir. Yani çocuk sözcüğü ya da cümleyi duyduğunda, o sözcük ya da cümlenin anlamına göre bir uygulamaya da tanık olmalı, hatta kendisi de o uygulamanın içinde yer almalıdır. İnanma kavramı bu noktada önem kazanır. Çünkü çocuk deyim yerindeyse her söylenene inanmak durumundadır. Çocuk “neden buna elma deniyor” diye soru sormaz, onun doğruluğuna inanır. Dil oyunları çeşitlidir, belki de sonsuzdur. Sosyal yaşamda olsun, bilimde, felsefede, sanatta, siyasette öğrenilmiş oyunlar geçerlidir. Bazı dil oyunları eskiyebilir, gündemden düşer, yeni dil oyunları ortaya çıkar. Soykan dil oyunu konusundaki düşüncelerini şu pesimist ifadeyle bitirir: “Biz ‘dil kafesi’nin içindeyiz” (s.73).

Dil-Düşünce-Varlık Özdeşliği

Nasıl ki felsefenin temel sorunu bilen ile bilinen arasındaki ilişki sorunuysa; dil felsefesinin de temel meselelerinden birisi dilin dünyayla (varlıkla), düşünceyle, bilinçle ve ideolojiyle ilişkisi sorunudur denilebilir. Soykan’ın diliyle konuşacak olursak, dil ile düşünce özdeş olmakla birlikte dil ile varlık farklıdır. Ona göre düşünmek demek bir dil kurmak demektir. Dilsiz düşünemeyiz. “Düşünüyorum ama dile getiremiyorum” ifadesi onun açısından geçersizdir. Bu ifadeyi kullanan kişi gerçekte ne bir düşünce ne de bir dil oluşturmuştur. Yalnızca zihninde düşünce kıvılcımları ya da dilsel kıvılcımlar vardır o kadar. Bu kıvılcımlar ya da imgeler düşünceye dönüştüğünde dile de dönüşmüş demektir. “Önce düşünce meydana geliyor, sonra o dile aktarılıyor diye bir şey olmaz. Düşünce ile dil birdir, birlikte oluşur” (s.47). Soykan aynı doğrultuda fikir yürüten düşünürlere de atıflar yapmış, onlardan alıntılara yer vermiştir. Wittgenstein için de “düşünme bir tür dildir. Sapir de aynı istikamette yolculuk yapar: “Dil ile düşünce ayrılamaz biçimde birbirine geçmiştir. Onlar,

aslında, bir ve aynı olayın yalnızca iki yanındırlar" (s.107). Soykan insan dilini her ne kadar anlamlı dil diye belirlese de buna bazı istisnalar getirmek gerektiğini düşünüyor. Soru şudur: Dilimizdeki her sözcüğün bir gösterileni, yani bir anlamı var mıdır? Örneğin "hep", "hiç", "herkes", "hiç kimse" ... gibi günlük yaşamda çok yararlandığımız bu sözcüklerin ağaç dediğimizde, ağaç sözcüğünün gösterileni gibi bir gösterileni var mı? Soykan haklı olarak bunların anlamlarının olmadığını ama işlevsel olduklarını söylüyor. Yine daha çok dinsel anlamdaki "Tanrı", "melek", "cin" ... gibi birçok kavramın anlamı, yani gösterileni yoktur diye düşünmek gerektiğinin altını çiziyor. Soykan'ın konuyu bu noktaya getirmesi/ kaydırması tartışmanın Eskiçağa kadar, Platon'a dek gerilere götürülmesine neden oluyor.

Soykan'a göre Platon *Sofist* diyalogunda, özetle söylendiğinde, dilde var olan her şeyin düşüncede de var olduğunu ve bunun dış dünyada da var olduğunu ileri sürmüştür. Dilin düşünceyi karşıladığı doğrudur. Ancak dilin varlığı karşıladığı doğru değildir. Soykan'ın Platon'u yorumlamasına bakılırsa; Platon, dilde olan her kavramın bir gösterileninin de olduğunu söylemiş olmaktadır. Dahası: Yunançada "to on" varlık, "meon" ise varolmayan demektir. Her sözcük bir şeyi gösterdiğine göre meon'un da gösterdiği bir şey olmalıdır. Buna göre, "varolmayan vardır" demek gerekir ki, bu tutarsızdır. Bu çelişkinin nedeni dildeki her sözcüğün bir şeyi gösterdiği yanlış varsayımıdır. Anlaşıldığı kadarıyla Soykan'a göre de dilde varolanlar düşüncede de vardır; fakat bunların tümünün dış dünyada karşılıkları olmayabilir. Soykan'a göre dilde var olan tüm sözcüklerin dışdünyada da varmış gibi algılanması iletişimi sakatlar. Dolayısıyla eleştirel bir üslupla Soykan, Platon ve bu bağlamda aynı istikamette görülen Heidegger'i eleştirir: " *'Hiçbir şey'e ve 'her şey'e birer gösterilen, birer anlam yükleme yanlışı, felsefede Platon'dan Heidegger'e dek süre gelen dil-gerçeklik özdeşliği varsayımından kaynaklanır*" (s.25) Dilin, düşünce ve varlıkla olan ilişkisine dair Soykan'ın söyledikleri kavramları kategorileştirme olanağı da vermiştir. Gösterileni olan

kavramlar olarak somut nesneleri anlamak olasıdır. Taş, ağaç, su, yol, toprak, elbise ve elma gibi. Bunlar gösterileni olan, yani gösterileni somut olan kavramlardır ve içleri doludur. İkinci bir kavram türü ise soyut kavramlardır. Demokrasi, aşk, barış, sanat, bilim, dostluk ve dil gibi. Bunların bir gösterileni olsa da, bu gösterilenler ilkinde olduğu gibi nesne niteliğinde değildir, yani ontolojik değildir. Ancak bunların nesnel (ontolojik) olanla ilgileri bulunmaktadır; nesne olandan kopuk değildir, içleri gerçekte doludur ama kısmen doluymuş gibi algılanırlar. Bir kısım kavram daha vardır ki, bunların gösterileni yoktur. Tanrı, melek, cennet, şeytan ve cin gibi. Bu kavramlar inananlar için bir moral değer ifade edebilir. Ancak gösterdikleri bir olgu yoktur; olgusal olanla da ilişkileri bulunmuyor. Soykan bunlara "içi boş kavramlar" demiş olmalıdır. Bu bağlamda matematiksel terimler de sorun olur. Soykan'ın nazarında matematiksel objeler de dilsel uzam içindedirler. Ancak onların da bir gösterileni bulunmuyor. Tek başına "2" rakamı fiziksel uzamda olsun dilsel uzamda bir olguya karşılık gelmez; bu bakımdan anlamı da yoktur. Soykan gösterimi olmayan kavramların durumuna ilişkin şunları yazar: *"Olağan dilde tıpkı matematiksel işaretler gibi bir gösterileni olmayan 'hiç', 'değil' türünden sözcükler ile bazı dil kullanıcılarınca bir anlamı olan, bazılarınca olmayan 'öte dünya', 'cennet', 'cehen-nem' gibi sözler de bulunur"* (s.31).

DÜŞÜNCENİN GÖRÜNÜŞE ÇIKMASI: DİL

İnsanı hayvandan ayıran çok çeşitli özelliklerden söz edilmiştir. Antikçağ filozoflarından beri insanı hayvandan ayıran unsurlardan birinin de dil olduğu ileri sürülmüştür. Dili sayesinde ki insanın dünyası olur hayvanınsa çevresi. Felsefeci Taylan Altuğ da bu istikamette düşünenlerdendir. Onun konuya ilişkin görüşlerini *Dile Gelen Felsefe* (Altuğ, 2001) adlı çalışmasında bulmak mümkün. Ona göre

hayvanın dünyası yoktur, çünkü onun dili bulunmuyor. Altuğ açısından insanın temel sayılacak birçok niteliğini belirtmek olasıdır; ancak bunları da önceleyen bir özelliği vardır ki o da, dile sahip olmasıdır. Buna göre insanın tüm deneyimlerini aşan bir varlık olarak dil dikkat çeker. Bu anlayışıyla Altuğ'un aşırıya düştüğü de ileri sürülebilir. Zira dilin, her türlü insan deneyiminin a priorisi olmasını ileri sürmek bu aşırılığa işaret eder.

Hegel, 'sanat geist'in görünüşe çıkmasıdır' anlamında bir ifade kullanmıştı. Buna benzer bir fikir yürütmeye Altuğ da dili, düşüncenin görünüşe çıkması olarak betimliyor. Düşünceye biçim veren unsur dildir. Nasıl ki bir sanat eserinde çeşitli düşünceler, sorunlar, duygular o sanatın araç ve yöntemleriyle dışlaşmışsa, metinde veya konuşmada ya da ontolojik göstergelerle benzer biçimde sorunlar, duygular ve düşünceler dışlaşma olanağı bulur. Bu anlamda dil düşünceye biçim vermektedir. Yazar konuya dair şunları yazmıştır: *"Kendi başına alındığında, dil, tıpkı sanat eseri gibidir: içeriğin biçime büründüğü, biçim haline geldiği, salt biçim olduğu şeydir"* (s.8). Burada dil ile düşünce arasında kurulan paralellik de elbette gözden kaçmaz. Yazara göre düşünmenin yanısıra anlama da dilde gerçekleşir. Dil sorununu bu yönde derinleştiren birçok düşünür elbette ki nesnenin belirleyiciliğini paranteze alarak idealizme düşmektedirler. Bu bağlamda her türlü düşünsel faaliyetin dile indirildiği görülür. *"Zamanımızda"* diyor Altuğ *"dil, içinde yaşadığımız dünyayı kavramamızda çevresel bir araç olmaktan çıkıp, dünyada varolmamızın özsel boyutu haline gelmiştir"* (s.15) Oysa yazarın optiğinde bazen de dilin bir dolayım ya da bilmede bir araç olduğu görülür.

Dil Dolayımlar, Dolayımlanmaz

İkinci Bölümde ele alacağımız Nermi Uygur'da da görüleceği gibi, Altuğ'da da dil bir dolayım olarak görülür. Dolayımdır; çünkü biz şeyleri dil dolayımıyla anlarız, anlamlandırırız. Dil kendinde şeyleri

bizim için şeyler haline getirir. Her türlü varlığı ve varolma durumunu dolayımlayan dilin, kendisinin dolayımlandığı söylenemez. Yani *"varolan her şey dil dolayımından geçerek 'bizim için' olur; fakat bütün dolayımın dolayımı olan şey, yani dilin kendisi dolayım-
namaz ve 'bizim için' olmaz"* (s.9). Bu bağlamda gözün kendini görmesi de, yazar tarafından bir metafor olarak kullanılır. Göz kendisini ancak ayna dolayımıyla görmektedir. Buna göre insan diğer şeyler gibi kendisini de dil dolayımıyla görmektedir. Dil bu temel etkinliği sırasında nesnelere ad verir, nesnelere ad verirken onlarla insan arasına mesafe koyar; bilme etkinliği de bu mesafenin yarattığı olanaklardan hareketle ortaya çıkar. Gerçekte, doğal konumu itibariyle ontolojik bir bütünlükten ibaret olan varlık dünyası bu adlandırmalar sayesinde kategorileştirilir, birbirlerinden ayrıştırılır. Bu türden ayırma işlemlerinin epistemolojik nitelikte olduğuna ise kuşku yoktur. Ayırım konusu önemlidir; denilebilir ki, *"ayırımın olduğu yerde, ayırımına varma, ayırt etme, tanıma, anlama ve bilme mümkün olur"* (s.10). Altuğ ilginç bir şekilde anlamayı bilme faaliyetinden ayırır. Ona göre 20. yüzyılda felsefede bir paradigma değişikliği meydana geldi: Ne bilebilirim sorusunun yerini ne anlayabilirim sorusu aldı.

Sözcük temel düşünme birimi olarak görülür. Onda her sözcük bir gösterge olur. Sözcüğün kendisi aslında bir şeyin yerine geçer; öyle ki sözcük görüldüğü veya sesletildiği halde görünmeyen bir şeyi imlemektedir. Görünmeyen olanın yerine geçmiş yani onun temsilcisi olmuştur. Sözcüklerin temsil etme yeteneği sayesinde ki doğada yan yana gelmeyen hatta ontolojik bakımdan ilgisiz görünen hemen her şey bir araya getirilir; ortak yapılar kurulabilir. Bu da düşüncenin gelişmesini sağlar; insana iç dünya zenginliği kazandırır. Demek ki sözcükler basitçe adların (dolayısıyla nesnelerin) yerine geçmekle kalmazlar, birbirleriyle ilişkiler kurarak, bazen de tekrarlanarak geleneksel düşünüş biçimlerini yaratıcı düşünüş biçimlerine çevirirler. Altuğ'un üzerinde durduğu gibi göstergeler, bir şeyi göstermekle yetinmezler, o şeyin anlamında ya da bilgisinde

hemfikir olunmayabilir; ancak onun göstergesinde bir anlaşma söz konusu olur. Kaldı ki anlama da bu uzlaşmada ortaya çıkar. Uzlaşma göstergelerde olsa da göstergelerin kavramsal niteliği kişiden kişiye değişebilir. Altuğ'a göre eğer sözcüklerle ya da göstergelerin gösterdiklerine ilişkin özdeş şeyleri anlasaydık, anlam üretemezdik; düşüncede kayda değer bir ilerleme olmazdı. Vurgulamak gerekirse, sözcük bir varlığın sadece yerini dolduran bir unsur olmakla kalmıyor; sözcük özne ile nesne arasında bir bağı temsil ediyor. İnsan bir şeyi bilirken o şeyle kendisi arasına giren sözcüğün sunduğu imkanlardan yararlanıyor; hayvan ise her şey kendisine, insanda olduğu gibi, açık bulunduğu halde onları bir şey olarak kavrama yeteneğinden yoksundur. Kısacası sözcük, sergilediği nesnenin ya da nesne durumunun ne olduğunu betimlerken onun ne olmadığını, diğerlerinden farkını da göstermiş olur.

Söz-varlık özdeşliği sorununu, Locke'un dil görüşünü ele alırken de tartışan Altuğ, burada derinleşme ihtiyacı duyar. Zira Locke, bu özdeşliği reddeden filozoflardan biridir. Ona göre sözcükler şeyleri değil ideleri imlemektedirler. Dolayısıyla sözcüklerle şeyler arasındaki ilişki keyfidir. Sözcükler şeylerin özünü yansıtmazlar, sadece onlara verilen addırlar. Bu bakımdan Locke, karşımıza bir nominalist olarak çıkar. Locke açısından sözcükler şeyleri yansıtsaydı aynı nesnelere dünyanın tüm dillerinde aynı sözcüklerle karşılık verilmesi gerekirdi; oysa her topluluk aynı nesneyi kendi anadilinden hareketle adlandırıyor. Demek ki sözcük-ide-nesne üçlüsünü düşünürsek sözcükler birer gösteren olarak öncelikle idelere gönderme yaparlar, nesnelere değil. Ide ise sözcüğün anlamı olmaktadır, ide sözcük tarafından dışlaştırılır. Çocukluktan itibaren önce nesnelerin değil de sözcüklerin öğrenilmesi, onun gösterdiğinin ise duyu deneyimlerinin zenginleşmesi üzerine ortaya çıkması da Locke'un anlamasıyla uygunluk içinde olur. Altuğ şöyle özetliyor: "*Locke'a göre, dildeki imleme bağıntısı, sözcükler ile şeyler arasında değil, sözcükler ile ideler arasındadır. Onun dil öğretisine ayırt edici özelliğini veren bu ilkedir*" (s.33).

Altuğ'un bildirdiğine göre sözcüklerle şeyler arasındaki ilişki F. Saussure'ün de üzerinde durduğu bir temadır. Hatırlanacağı gibi Saussure, dilsel göstergelerin yanında ontolojik/görsel göstergelerden de söz ederek dilin sınırlarını genişletmişti. Gösteren, gösterilen ve gösterge kavramlarını kullanmıştı. Onun açısından gösteren ile gösterilen arasındaki ilişki asla zorunlu bir ilişki değil, keyfidir. Yani ağacın göstereni olan "ağaç" sözcüğü başka türlü de olabilirdi. Kaldı ki farklı toplumlarda farklı sözcüklerle ya da seslerle karşılanması da bu fikri doğrulamaktadır. Saussure'a göre gösteren ile gösterilen arasında zorunlu bir bağ olmaması, dilin değişme ve değişmeme kategorileri üzerine düşünmeyi gerektirir. Daha belirgin söylemek gerekirse *"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"* (s.187). Bu anlayışa göre dilin değişmesi zordur. Çünkü keyfilik nedeni, değişmeye olanak verecek nedeni engellemektedir. Gösterenin değişmesini savunmak için haklı, zorunlu bir veya birden çok neden gerekmektedir. Oysa böyle neden bulmak zordur. Dilin değişmesi olasıdır. İlginç bir şekilde filozof, dilin değişme kategorisini de aynı gerekçelerle açıklıyor. Ağacı göstermek üzere pekala ağaç yerine bir başka sözcük de kullanılabilir diye düşünüyor. Eğer bir toplumsal uzlaşma bir başka sözcükte de söz konusu oluyorsa göstereni değiştirmek mümkündür. Ancak Saussure açısından, birçok dil teorisyeninde de olduğu üzere, dil bir topluluğu gerektirdiğinden böyle bir uzlaşma her zaman mümkün olmamaktadır. Dilin değişmesinin önünde sürekli engeller çıkar. Saussure'u yorumlarken Altuğ şunları yazmıştır: *"Gösterilen ile gösteren arasındaki bağıntının keyfi olması, göstergelerin değişmeden kalmasının tek nedenidir; çünkü bunu değiştirmekle hiçbir şey kazanılmış olmaz"* (s.190).

Tarihsel Süreçte Dil

Sözcükler üzerinden dilin sorunsallaştırılması, Altuğ açısından yenidir; yani 20. yüzyıldan daha eski değildir. Ancak daha eskisi elbette vardır. Çok anlamlı felsefi kavramlardan olan "logos" sözcüğünün varlığı bunu kanıtlamaktadır. Buradaki anlamaya bakılırsa Antik Yunan filozofları sözcükler yerine düşünce ile varlık arasındaki ilişki sorununa yöneldiler; sözcükleri bir bakıma önemsemediler. "Logos" derleyen, toparlayan bir kavramdı, varlıkla birlik ve karşıtlık içindeydi. Sonraları dil diye betimlenen öge "logos"un kaplama alanındaydı. Buna benzer bir tutum Ortaçağ'da da sürmüştür. Sözcüklerin, düşüncenin dışsal araçları olarak önem kazanmaları ise 17. yüzyılın bilimsel devrimleriyle senkroniktir. *"Bu dönemde sözcükler, 'nesnel bir süreç olarak dünya'nın bilgisini edinmede, düşünce birimlerinin dışsal araçları olarak önem kazanırlar"* (s.16). Bu dönemin kavrayışına bakılırsa, sözcükler insanı temsil nesnesine değil de idelere götürmekle sınırlı kalırlar. Yani sözcüklerle ideler arasındaki ilişki önem kazanır. Burada zihinsel söylemler, sözel söylemlere aktarılmaktadır ya da düşünce akışı sözcüklerin akışına çevrilmiştir. Burada parantez içi söyleyelim ki, çeviri meselesine "İkinci Bölüm"de daha ayrıntılı olarak girilecektir. Dilin, düşünce ve varlıkla ilişkisi düşünürlerin en çok üzerinde durdukları tema olmuştur. Dilin, düşünce ile birlikte duyguyla olan ilişkisi de gerçekte üzerinde durmayı gerektirir. Altuğ'un sunumuna bakılırsa, duygu boyutunu ön plana çıkaranlar 18.yüzyıl romantikleri oldu. Bunlara göre *"Dili kullanmakla, yalnızca şeyler ve şey-durumları hakkında konuşmayız; şeyler hakkında konuşurken aynı zamanda duygularımıza ifade veririz, şeyleri duyumsama yollarını ifade ederiz"* (s.16). Yazarın konuşma kavramına vurgu yaptığı açıktır; zira düşünce onunla bir form kazanmış bir bakıma maddi bir güce dönüşmüştür, bu güç aynı zamanda insanın ya da dile getirilen düşüncenin duygu boyutunu da yansıtmış olmaktadır. Konuşma olarak ortaya çıkan dil, göstergeler öğretisi hatta görünüşe çıkma teorisi olarak ifade edilebilir.

Altuğ'un bakış açısında, dil felsefeden önce gelir, dense yeridir. Onun bakışında 20. yüzyıla gelindiğinde bilimler tarafından sınırlandırılan felsefe kendisini sorunsallaştırarak özgünlük kazanmaya çalıştı. Sonuçta kendisini soru konusu haline getiren felsefe dil ile yüzleşmiştir. Açıktır ki felsefe, dili araştırma nesnesi olarak görmüştür; ancak bununla da sınırlı kalmadan felsefe için dilin öneminin üzerine parmak basmıştır. Altuğ'un mantığına göre felsefe-dil ilişkisini bu çerçevede değerlendirmek ise 20.yüzyıl düşünürleri için gereklidir ama yeterli değildir. Bundan sonrası için yazar, kanaatimizce aşırıya giden bir değerlendirme yaparak felsefenin dil olduğunu ileri sürer ya da bu doğrultudaki görüşlere katılır. *"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"* (s.18). Bu anlamaya göre gerçekte sosyal ya da insani sorunların izdüşümü olan felsefi sorunlar dilsel sorunlara, her türlü dünya sorunları ise felsefi söylemdeki sorunlara indirgenir. Gerçekte varlık merkezde olmaktan çıkarken yetmezmiş gibi düşünce de merkezden kaydırılır ve dil adeta evrenin çekim noktası olur. Dilin merkeze gelmesi, düşüncede izafi olanın da öne çıkması demektir. Zira bu anlama açısından diller arasındaki farklılıklar gerçekte düşünce farklılıklarıdır. Yazar konu bağlamında Hegel'e atıf yaparken pek haklıdır. Çünkü Hegel de, bir toplumun özgürlüğünü kendi dillerinde düşünme, konuşma ve yazmaya bağlamıştı.

Türkçe felsefe yapan ve bu çalışmada adı geçen birçok felsefecimiz gibi Altuğ'da anadilinin bağlayıcılığına vurgu yapmaktadır. Son çözümlemede düşünce anadilde olmakta ise de, yabancı bir dil öğrenmenin de düşünceyi zenginleştirici bir özelliği bulunur. Bu yabancı dilin klasik dillerden birinde olması daha anlamlıdır. Düşüncenin, özgün bir çerçevede ortaya çıkmasında klasik dilin yanı sıra gündelik dilin de önemi büyüktür. Yazar açısından gündelik dil vazgeçilemezdir, her türlü düşünce dizgesinin önkoşuludur. Felsefe,

gündelik dilin kırılmasıyla yapılır, özgünlük kazanır. Gündelik dilde etkili olan tüm sözcükler ve oluşturdukları öbeklerden ibaret cümleler, felsefecinin kaleminde klişe olmaktan, dar ve verimsiz kullanımdan özgürleşirler. Bir bakıma açık uçlu ifadelere, düşüncelere dönüşürler. Bu durum yazarın dediğine bakılırsa, düşünceyi açık uçlu hale getirir ve yeni okumaları gerekli kılarak durağanlıktan kurtarır. Şöyle ki: *"Bu kırılma nedeniyledir ki, felsefi söz farklılaşır; kendisini dolaysız biçimde ele vermez; hep bir yeniden okuma talep eder"* (s.20).

FELSEFİ FARKINDALIK NE SÖYLER?

Hepsinin gelmesini bekleme

Bir kişi gelmeyecek

Sen alışmayasın diye

Korkmayasın diye

Düşünesin diye

Özdemir Asaf

Dil felsefesine ilişkin çalışmalarıyla tanınan felsefecilerden birisi de Erkut Sezgin. Onun dille ilgili fikirlerini anlamak için *Esrariengin Arkeolog* (Sezgin, 2011) adlı kitabına bakmak gerekiyor. Kitabın adından da anlaşılacağı gibi, dil, bellek ve bilinç üzerinde bir arkeoloji yapılıyor. Kitap, içerik olarak ilginç bir çalışma olmakla beraber üslup bakımından da ilgiye değer bir eserdir. Kitabın, ele aldığı felsefi temaları şiir, resim ve mimariyle de ilişkilendirdiğinden dolayı özgün bir yerde durduğu söylenmelidir. Dolayısıyla çalışmada, yukarıda bir dürtülüğünü andığımız Özdemir Asaf'ın şiirlerinden örnekler, Melih Cevdet Anday'dan, Baudelaire'den dizelere yer verilmiş. Ressamlardan ise özel olarak Giacometti üzerinde yoğunlaşmıştır. Bir felsefe

kitabında sanata yer verilmesi, Sezgin'in merkeze aldığı dili kullanırken sanatın, felsefeden ayrı düşünülemediği nedeniyledir. Daha doğrusu yazar açısından bilim de siyaset de aynı çerçevede düşünülmelidir. Zira dil ve dilsel ürünler arasında ontolojik bir ayırım bulunmuyor.

Çağımızda ve günümüzde dil bağlamında felsefe yaparken Wittgenstein görmezden gelinemez. Görmezden gelinemez de ne demek, ona dayanmak, bunun olmadığı yerlerde de onu referans almak, ona atıfta bulunmak adettendir. Sezgin de, kitabından anlaşıldığı kadarıyla, bu hattı izlemiştir. Ancak Sezgin'in söyledikleri, Wittgenstein'in bir tekrarı değil de onun, dil anlayışının daha aşırıya götürülmesi olarak düşünülebilir. Wittgenstein, felsefesinin merkezine "dil oyunları"nı koymuştu. Sezgin'in çalışmasında da "dil oyunları" merkezci bir yer tutar. Burada durumu analiz için merkezci ifadesi kullanılsa da onun anlayışına göre "merkez", "doğru", "gerçek", "öz" gibi sözcüklerin dilden bağımsız bir anlamları bulunmuyor. Bu bakımdan Sezgin'in, dili oldukça geniş bir çerçevede ele aldığına şüphe yok. Zira her türlü "şey" dilde üretilmektedir. Bu bakımdan "dil oyunları" yerine "dil oyunları bağlamında hatırlatmalar" demek onun niyetini açıklamak bakımından daha doğru olur. Dolayısıyla şeylere ilişkin bilgi sahibi olmak isteyen, dil üzerinde bir kazı yapmalıdır; işte o kazı işini yapan kişi esrariengin arkeolog'dur. Bu arkeolog ki, varlığa karşı farkındalık kazanmıştır.

Yazıya "Felsefi Farkındalık" denmesi tesadüfi değil. Zira Sezgin'in felsefi söylemini bu başlık/kavram altında ifade etmek olası. Çünkü yazar kitap boyunca farkındalığa vurgu yapmaktadır. Hakkı da var. Çünkü her felsefi içerik, kendisine özgü kavramları ve kendisine uygun bir üslubu da gerekli kılar. Bu bakımdan Esrariengin Arkeolog'un özel bir boyutunun olduğunu belirtmeli. Kitaba esrariengiz denmemiş de esrariengin denmiş. Keza farkındalık sözcüğü de, bir bakıma yeni bir kelime olarak yeni bir içerikle kullanılmış. Anlaşıldığı kadarıyla yazar, ana tezini etkili kılarken farkındalık üzerinde önemle durmuştur. Ona göre farkındalık kazanmak isteyen kimse

dilin fonksiyonları üzerinde kazı yapmalıdır. Bu anlamda farkındalık kazanmayan kimse bilim, sanat ve felsefe adına olanı tekrar eder. Olanı tekrar etmekle de kalmaz, dil oyunları içinde edinilmiş bir "hakiki" sanısı üzerine yeni sanılar eklemeyi sürdürür.

İlk Baştan Bir Şey Bir şey Değildir

Doğu bilgelerinde de olduğu gibi Sezgin açısından da *"En baştan bir şey bir şey değildir"* (s.111). Bu bakış belki de yazarı özetleyen bir cümledir. Çünkü her türlü anlam insanlar arasındaki kültürel konvansiyonlarla belirlenir; "bir şey" haline gelir. Sezgin'in optiğinde, buradaki "bir şey"in dilde üretildiğine şüphe yoktur. Peki o dil nasıl öğrenilmektedir? Bu sorunun cevabı Wittgenstein'da da olduğu gibi yazar açısından da "dil oyunları" içinde diye yanıtlanır. Bu noktada yazarın, Wittgenstein'i "aştığı" ya da onun kuramını çok genişlettiği görülmektedir. Çünkü yazar her türlü öğrenmeyi "dil oyunu" çerçevesinde ele alıyor. Buna göre insanın belleği, zihinsel ve imgelem gücü dilden hareketle yapılanıyor. Hatta ona göre bellek, zihin, imgelem de dahil olmak üzere tüm dışdünya dilden başka bir şey değil. Biz bir şeyin varlığından veya o şeyin niteliğinden söz ediyorsak, o varlığı da o şeyin niteliğini de dilde üretmiş oluyoruz. Çocuk henüz doğduğunda ve dış dünyayla ilişki kurduğunda bir dilin içine doğuyor. Tekrar edelim ki, dil denilen yapı, konuştuğumuz, yazdığımız, çıkardığımız dilsel yapıdan çok geniş. El ve kol hareketleri, her türlü pratik dilin vazgeçilmez organları.

Çocuk, dil oyununa katılır. Kişinin doğumdan itibaren dil oyunlarının kuşatılmışlığını ima eden Sezgin, bir kavram çifti daha kullanır: Experimentum Linguae (s.148). Bu ifadenin eylem ile dil arasındaki ilişkiyi, daha doğrusu birlikteliği ifade ettiği açıktır. Ebeveyn, çocuğa "yürü" dediğinde elinden tutup eşlik etmiyorsa çocuk meselenin dil boyutunu hissetse bile harekete geçmeyecektir, zira oyunun kuralı çocuğa gösterilmemiştir. Oyunun dilsel boyutu olarak hem "yürü" denmelidir, oyunun eylem boyutu olarak hem de

elinden tutup yürütmelidir. Çocuk yürüyerek, düşerek, tepki vererek bazen istekli bazen isteksiz olarak oyuna katılır. Aslında bu çocuk için gerçek oyundan farksızdır. Yetişkinlerin yönlendirmesine tepki vermemesi yani dil oyununa katılmaması mümkün değildir. Yani verili bir dil ortamı söz konusudur; her insan bu verili ortama doğar. Doğduğu ortamdaki dil, nelerin “doğru” nelerin “yanlış”, nelerin “güzel”, nelerin “çirkin” olduğunu içeriyorsa çocuk da bunları hazır halde alır. Eğer bunun üzerinde bir kazı yaparsa yani farkındalık kazanırsa ne ala. Yoksa Platon’un, mağara metaforunda göstermeye çalıştığı gibi, ölünceye kadar gölgeleri “gerçek” sanır. Bu sanılarca kuşatılmışlık yüzündendir ki, yazarın eleştirisinden geniş bir kesim nasibini alır. Ona göre bu geniş kesim farkındalık ışığına yöneleceğine, özgür ve yaratıcı devinimin üzerindeki örtüyü kaldıracığına, sanılara ve tarihsel zihniyet yapılarına teslim oluşu karakterize eder.

J. Locke, Descartes, Kant ve Hegel’e Eleştiriler

Sezgin, felsefi söylemini oluştururken satırlarında da olsa birçok filozofla polemiğe girmiştir. Descartes bunlardan biridir. Descartes “düşünüyorum öyleyse varım” demişti. Yazar açısından her şey dile indirgendiğine göre, bu dil de pratik süreçte diğer insanlarla olan deneyim ve konvansiyonlarla oluşuyorsa Descartes “düşünüyorum” diyemez. Yani Sezgin açısından, bir kişi tek başına düşünemez, dil kuramaz. Descartes’tan sonra etkinlik gösteren filozoflardan olan J.Locke’la da yollarını ayıran Sezgin, filozofun birincil nitelik belirlemesine karşı çıkar. Bilineceği gibi Locke birincil ve ikincil nitelikler ayrımı yapmış ve birincil niteliklerin (hacim, biçim) nesneye bağlı olduğunu ikincil niteliklerin (renk, ses, koku) özneye ait olduğunu söylemişti. Dilden ibaret olan öznedenden ayrı fenomen düşünmek Sezgin açısından saçmaya düşmekten başka bir şey değildir. Yani Sezgin, demek ister ki “varolmak algılanmaktır”. Böylece deneyci Locke’u eleştirirken yine bir deneyci olan Berkeley’e bağlamayı tercih eder.

Benzer nedenlerle Kant'ı da eleştiren yazar, filozofa "kendinde şey" in ne demek olduğunu sorar. Ayrıca Sezgin bakımından zihinde Kant'ın sandığı gibi doğuştan kategoriler veya benzer yapılar bulunmuyor. Kant'ın andığı ve doğuştan anlama yetisinde bulunduğunu varsaydığı a priori kavramlar ve ayrıca aposteriori olarak ne varsa hepsi dilde üretilmiştir. Buna rağmen Sezgin'in yöntemiyle Kant arasında bir benzerlik olduğunu ileri sürmek olasıdır. Bilindiği gibi Kant, transsendental felsefe ile ilgiyi nesneden özneye kaydırırmıştı. Sezgin de son çözümlemede dikkati özneye çekmektedir. Çünkü onun söyleminde özne kendini çözümleyecek bir berraklığa ulaşmakla mükelleftir. Elbette Sezgin, dikkati nesne yerine özneye transfer etse de, vardığı sonuçlar bakımından Kant'tan ayrılmıştır. Kant'tan ayrılmıştır; çünkü dili ve zihnin yapısını deneyimden ayırmadığı gibi dili bedenden de ayırmaz. Dil, yazan bir eldir, hareket eden bir koldur, konuşan bir ağızdır, davranış gösteren bir gövdedir. Tüm bunların birbiriyle korelasyon halinde olduğuna vurgu yapan yazar açısından dil, bedenın tümüyle ilgili olduğundan, zihni kategoriler olarak parçalamanın da, "bilgi deneyle başlar" demenin de gereği ortadan kalkar. Bu anlama açısından bilgi de bir noktada dil olarak yapılır

Peki Hegel? Hegel bir defa süreci düşünceyle başlattığı için, yetmezmiş gibi Doğu dünyasını çocuk, Batı dünyasını olgun bulduğu için reddedilmelidir. Çünkü yalnızca düşünce diye bir şey olmaz, pratik gerekli. Ayrıca Sezgin açısından Doğu dünyasındaki düşünce de Batı düşüncesinin değerindedir. Yani Doğuda Güneşin tapılması bir nesne olarak görülmesi ile Batıda onun bir ısı kaynağı olarak görülmesi arasında fark bulunmuyor. Doğu kültürü/dili Güneşi tapılma nesnesi olarak kurgulamıştır; Batı dünyasının dili ve zihniyeti onu enerji olarak görmüştür. Hegel'in, deney ve gözlem gibi kavramlara sığınarak, modernizmi gerekçe göstererek Doğuyu aşağı görmesi Sezgin'in düşünme sistemine uymaz. Ona göre "*Hegel dokuyu söküme uğratmak yerine, tarihin dokusunu mutlak tinin dokuduğuna ilişkin bir anlatıyı batı kültürünün dokusuna dokumuştur*" (s.94).

Hegel, çizdiği resmin bir "öz" bilgisi olduğundan emindir. Özgürlük ise Cermen toplumunda mümkündür. Yani Hegel'in çizdiği *"bu resme göre Uzakdoğulu kültür 'çocuk kalmışken' batı kültürü 'dünya tininin' gelişmişliğini temsil eden konumdadır"* (s.94). Sezgin açısından Hegel, başlangıca düşünceyi koyarak bir bakıma Incil'de geçen bir sözü tekrarlamıştır: Önce söz var! Açıktır ki yazar için bu bir yanılsamadan başka bir şey değildir. Çünkü mesele basite indirgenmiştir, dilin kullanım ve konvansiyonel veçheleri izole edilmiştir.

Farkındalık Felsefesinin Aşıl Topuğu

Sezgin, felsefe tarihinden de beslenmiştir. Onun nazarında Platon, dil meselesinde ayık filozoflardan biridir. Zira mağara metaforunu bu sorunu aşmak üzere kurgulamış olmalıdır. Parmenides'de varlığı değişmez, parçalanmaz bir bütün olarak ele aldığından sarhoşlardan ayrılır. Çünkü dildeki parçalılıktan hareketle insan, evreni parçalı algılamaktadır. Herakleitos'ta ise "her şey değişmektedir". Buradaki rölativizm Sezgin için anlamlıdır. Stoa felsefesi de temele doğayı koymuştur. Bu bakımdan olsa gerek yazar, Stoa filozoflarına da atıf yapar. Aynı istikamette yürüdüğü anlaşılan Spinoza da benzer bir konumdadır. O da tözü teke indirdiğinden dolayı yazarın ilgisini çeker. Yazarın favori filozofları ise elbette ki, Nietzsche, Heidegger, Bergson, Merleau Ponty ve illa da Wittgenstein'dir.

Yazar, Hegel'e mesafe koymakla birlikte, konu bağlamında Marksizmle bir kesişim noktası bulur. Çünkü Marksizm de pratik olana önem vermiştir, hareket noktası olarak da pratik süreci almıştır, yaşam deneyimini önemsemıştır. Dilin kullanımını, toplumsal uzlaşımları, karşılıklı etki-tepki ilişkilerini, karşıtların birliğini ve diyalektik kavrayışı öne çıkarmıştır. Hatta Marksizm, Zen ustalarının dile getirdiği *"eller çiçekler toplamadıkça el değildir, ayaklar köprüler ve ırmaklar geçmedikçe ayak değildir"* (s.158) biçimindeki anlayışla aynı paraleldedir. Gerçi her ne kadar yazarın söyledikleri burada Marksizmle bir kesişimi duyursa da, onda karşıtların birliği ve diyalektikte

derinleşme görülmez. Hatta yazarın, üretim süreçlerini paranteze aldığı için Marksizme karşıt bir yerde durduğu da söylenebilir. İşte farkındalık felsefesinin asıl topuğu da burasıdır: üretim süreçlerinin görmezden gelinmesi. Çünkü doğru-yanlış sorunsalının sınanacağı biricik alan üretim alanıdır. Sezgin şöyle diyor: *"Kültür tarihindeki, inanış sistemlerindeki değişimler, oyunun kuralı olmuş düşüncelerin nasıl başkalarıyla, önceki kurallarla bağdaşmaz başka kurallarla, paradigmalara değişmiş olduğuna işaret eden örneklerle doludur"* (s.70). Güzel. Peki ne olmuştur da önceki kurallar, paradigmalar değişmiştir? İşte dil felsefesi, Sezgin'de de olduğu üzere bunu üretim süreçlerinde, üretim biçimlerinin değişmesinde arayacağı yerde dilde aramaktadır. Yani dildeki, inanış sistemindeki bir değişikliği, bilimde, felsefede, siyaset anlayışındaki bir değişikliğe bağlarken yine sanatta ortaya çıkan bir değişikliği de dildeki, inanıştaki bir değişikliğe bağlamaktadır.

Sezgin, adeta buradan bir atlama yaparak postmodernizme koşut olarak felsefesini derinleştirmiştir. Foucault "bende söylem konuşuyor" demişti, Derrida ise "her şey metin" diyordu. Sezgin ise "her şey dil" diyor. "Ben değil, dil konuşuyor", "ben yokum" gibi ifadeler onun literatürüne asla ters düşmez. Bu anlamda bilim, felsefe, sanat, ilerleme ve gelişme dilde üretilmiş kavramlardır, asla bir realiteyi karşılamazlar. Bilimsel gelişme, tarihsel ilerleme de keza dilden başka bir şey değildir. Tarihsel ilerlemeye inanmak Nietzsche'nin dediği gibi "tarihsel hastalık" tan başka bir şey değildir. Burada Nietzsche'nin olduğu gibi Sezgin'in de eleştiri okları Hegel'in özne merkezli bakışına yönelmiştir. Bu bakışı postmodernizm yalnızca "modern sonrası" dönem için düşünmüşken Sezgin ve Nietzsche, anlaşılan tüm tarihe yaymaktadır. Her şeyin söze indirgendiği koşullarda üretimin aktörü olan özneye özgürlük alanı bırakılmadığı açıktır. İnsan adeta bir dil hapisanesi içindedir, dilin kaderi öznenin kaderi olmaktadır

Her şeyin dilde gerçekleştiğini söyleyen bir görüş, dilde düşünüş kalıpları, soru sorma kalıpları, yanıtlar verme kalıpları bulunduğunu

ileri sürmüştür. Bu kalıplar sosyal yaşam içerisinde alışkanlıklara dönüşür. Eşzamanlı olmak üzere mantıksal yapılar, zihniyet sistemleri bu düşünme biçimleri öğrenilerek alışkanlığa dönüşür. Düşünme yöntemleriyle beraber her kavram ne tür cümleler içinde nasıl kullanılmakta, hangi bağlamlar içinde söz konusu edilmektedir; bu konularda deneyim artmaktadır. Giderek dilde alışkanlıklara bağlı uzmanlaşma olur. Bu alışkanlıklar üzerindeki örtüyü kaldırmayan, çocuk düzeyinden ergenlik ya da yetişkinlik düzeyine geçemez. Yani Sezgin'in mantığına göre *"Kavramları teknik bağlamları içinde uzmanca kullanmayı öğrenmek, uzmanımızı kullandığı uzmanlık dilinin temsil nesnelerinin dille, kültürle, insan dünyası ve zihniyeti ile bağlantılarını kavramada çocuk kalmaktan; dilin resmettiği gerçekliği çocukça sanılar içinde yorumlamaktan kurtarmıyor"* (s.103).

Farkındalık Işığında Yoksun Olmak

Sezgin açısından kültürel davranışlar, hareket tarzları ve uygulama teknikleri olarak kendilerini gösteren dünyanın ve dünyaya dair olgu durumlarının gerçek ve yaşayan dünyadan farklı olduğuna kuşku yoktur. Bu bakımdan ortada bir dünya değil onun yerine bir temsili nesneler dünyası bulunmakta. Farkındalık ışığının olmadığı yerde, her insan yaşayan dünyayla ilişki kurduğunu sanırken gerçekte nesnelleştirilmiş ya da araçsallaştırılmış dünyaya dokunulmaktadır. Yani gerçek ile onun kurgusu bir bakıma yer değiştirmiştir. Kurgu, yaşayan varlıkla insan arasına adeta duvar örmüştür. Farkındalık ışığından nasiplenmiş sanatın, felsefenin, siyasetin ve bilimin dili bu duvarı kaldırdığı hallerde bir "öz"e dokunma olanağı yakalayacaktır. Sezgin, dil oyunlarının gücünü sanat ve bilim üzerine konuşurken tekrar gündeme getirmektedir. Aynı "oyunlar" genel olarak sanat için ve özel olarak resim için de geçerlidir.

Sanattan veya bilimden anlamamak demek, bu alanlarda üretilmiş ve gelenekselleştirilmiş, alışkanlığa dönüşmüş dil ve düşünüş kalıplarını bilmemek demektir. Şairin siirini anlamak, onun bakış ve

görüş biçimini, dilini imgelere verdiği anlamları bilmeyi ve kullandığı metaforlara nüfuz etmeyi gerektirir. Sezgin'in dediği gibi "*şiiir dilini anlamayan insana bu metaforlar bütün yaratıcı pırıltısına karşın 'karanlık', anlaşılmaz görünür*" (s.27). Ancak Sezgin için, bu dili öğrenmek ilk adım olmalıdır, marifet burada yoğunlaşmak ve derinleşmek değildir. Popüler dil perdesini yırtmak gerekir, bu dili aşmak gerekir. Sanat bu dili çözüme uğrattığı oranda sanattır; felsefe bunu başardığında felsefe olur. Şiir de aynı yolu izlemelidir. Ona göre farkındalık ışığından yoksun sanatçı ya da şair, öğrenilmiş sanat dilinin kalıpları içinde kalmaya mahkumdur. O sanatçının sanatı da bir bakıma Platon'un da düşündüğü gibi kopyanın kopyası anlamında sanatı olmaktadır.

Sanatta ve Bilimde Değişen Paradigmalar

Mimarlıkta da durum farklı değildir. İnsanlar oturmak için evler yapar. Onun mimarisi, egemen anlayışın, moda biçimlerin ve bazen de geleneklerin öngördüğü biçimde dizayn edilmektedir. İnsan, nasıl bir ev istediğini sipariş ederken, kendi iradesinden bağımsız olarak "dil oyunları"nın emrettiği biçimde sipariş eder. O dil sığdır, sağırdır, bunun popüler dil olduğu açıktır. Popüler dilin içinde olduğunun farkında olmayan insan evin mimarisine ilişkin estetiğin kendine ait olduğu yanılgısına düşmektedir. Yazarın bildirdiğine bakılırsa, çevremiz, yaşadığımız toplum hatta Batı toplumları bunların örnekleriyle doludur. Zira kimse ev siparişi verirken "*içinde şarkısı, müziği olsun, ev soluk alıp versin, çevresi evi kollarıyla sarsın, evin içinde sessizliğin ritmi duyulsun.....*" (s.91) biçiminde şartlar koymaz. Çünkü alışıldık dil bunun önüne geçmektedir. İnsanı çekip çeviren alışıldık dil bilim alanında da etkindir. Bu noktada Sezgin'in T.Kuhn'a gönderme yapması isabetlidir. Çünkü Kuhn da paradigma kavramını öne çıkararak, mevcut bilim anlayışlarının belli bilimadamları topluluğunca, belli dilsel konvansiyonlar üzerinden kurulduğunu ileri sürmüştür. Tarihsel süreçte bir paradigmanın, yerini başka tarzlar da örülmüş farklı bir paradigmaya bırakması bundandır.

Akademik Felsefe ve Entelektüalizmin Çıkmazı

Zihni yeterince çözümlemek yerine, zihnin ya da onunla bağlantılı dilin ürettiklerini çözümleme yoluna giden analitik düşünme tarzı, Sezgin açısından çıkmazlarla yüklüdür. Bu çıkmazdan farkındalık ufkunun genişletilmesiyle çıkılabilir. Farkındalık felsefesine göre günümüzde sosyolojinin, arkeolojinin, psikolojinin, tarih ve kültür bilimlerinin arzuları da kendi anlatı ve kurgularına yeni anlatı ve kurgular katmak yerine, felsefi aydınlanmanın içinden giderek, dönemin moda zihniyetlerini aşmak, dolayısıyla da ilave olmuş ilmik ve düğünleri çözmek olmalıdır. Sezgin'e bakılırsa, günümüzde her türlü akılsal yönelimin dil oyununun kurallarıyla belirlendiğinden habersiz olan akademik felsefe, anlatı ve kurgular üzerinden yeni tipte anlatı ve kurgular üreterek bir kısır döngünün parçası olmaktadır. Akademik felsefenin, felsefeye çıkardığı zorlukları göstermek için yazar, Wittgenstein'e de gönderme yapar. Wittgenstein da "felsefenin bir etkinlik, yaşam biçimi olarak anlaşılması gerektiğini, onu akademizmin meslek anlayışına, bu meslek anlayışının diline kapatan bir söyleme karşı savunur" (s.38). Onun açısından birçok çalışma, felsefe görünümlü entelektüalizmdir. Nihayet Sezgin açısından Batı felsefesi de günümüzde entelektüalizm görünümündedir. Çünkü bu felsefe bugün için aklın tarihinde bir kazı yapma yeterliliğinde görünmüyor. Kısacası "Batı felsefesi tarihi burada sözkonusu tarihin kazıbilimi olarak felsefe anlayışından hala çok uzak bir felsefe anlayışına hapsolmuş durumda" (s.30).

Hakikatte Görünen Bir Dünya Yoktur

Farkındalık felsefesinde, insan kavram kuran, çevresini haritalayan, tasarımlar yapan, projeler üreten bir varlık olarak gösterilir. Daha da önemlisi insan kavramının kendisi de hiçbir gerçekliği ifade etmeksizin diğer kavramlar gibi oyunun kuralları aracılığıyla kurulanmış bir kavramdır. Dolayısıyla Sezgin açısından insanı, kavram kuran bir varlık olarak merkeze yerleştirmenin de sorunlu olduğu

ortadadır. Dili taşıyan bir varlık olarak insanın, dilden bağımsız olarak varlığı, yazar açısından elbette ki kuşku götürür. Sezgin bu yaklaşımıyla dilden ya da insandan bağımsız bir "şey" in varlığını tartışmanın anlamsız olduğunu düşünmekle beraber imkansızlığını da kabul eder ve Wittgenstein'in, G.E. Moore ile olan polemiğine atıf yapar.

Moore, kuşkuculara karşı materyalist zeminde düşünen bir 20.yüzyıl filozofudur. Kuşkuculara yönelik, kendi elini göstererek "işte bir el" demiştir. Kuşkuculara, "bunun nesinden kuşku duyuyorsunuz" diye sorar. Hem Wittgenstein hem de Sezgin bakımından Moore, söz konusu elin dilde üretildiğini; insanın, elini kullanmayla hatta el kavramını kullanmayı öğrenmekle birlikte "işte bir el" diyebildiğini ileri sürmektedirler. Buradaki el örneğinin de gösterdiği gibi dildeki tüm kavramları el, kol, masa, yeşil, sarı, koku, dışağırısı gibi tüm nesneler ve nesne durumları dilsel ve düşünsel kavramlar olarak ifade edilir. Kısacası *"hakikatte görünen bir dünya yoktur, insanın görme tepkileri ve sonuçlarının tezahürü üzerinden paylaşılan, kullanılan kullanım alışkanlıkları ve teknikleri, kültür alışkanlıklarıyla yapılanan mekan derinliği kazanan bir doku üzerinden görünürlük kazanan bir 'dünya ufkumuz' vardır"* (s.128).

Kimse Doğuştan Kör Değildir

Farkındalık felsefesi düşünce ile dili ayırmadığı gibi, dili varlık ve varlık durumlarından da ayırmaz. Bu ayrımlar olmadığına göre özne bir bakıma nesneyle özdeşleşir. Bazı durumlarda da özne her şey olur. O, dil oyunları içinde yapılmış ya da kurulmuş bir oyuncudur artık. Kendi üzerinde bir berraklaşma çabasına girmedikçe "öz" e dokunamayacaktır. Berraklaşmadan uzak özne, kimi insanları kör, kimini sağır, kimini dilsiz algılayacaktır, tüm bunların dilde üretildiğinin farkında olmaksızın. Sezgin açıkça söyler ki, doğuştan kör yoktur. Sezgin'in bu önermesi insanı gerçekte ciddi bir felsefi sorunla karşı karşıya bırakır. Farkındalığın optiğinden bakıldığında körlüğün kendini oyunda açığa çıkardığı görülmektedir. Diğer insanların

bakışına, adlandırmasına, yakıştırmasına göre bir olgu durumu kör-lük olarak kavramlaştırılmıştır. Kör ise kendisinin, alışıldık dil oyunlarına uyum sağlayamadığında kör olduğunu anlamaktadır. Diğer insanların da kör olma durumu olsaydı, ortak dil oyunlarına uyum sağlanacağından ortada kör diye işaret edilecek kimse olmayacaktı. Konuyu daha da derinleştiren Sezgin açısından *“Zihinsel kör-lük’de, ‘farkındalık körlüğü’ de böyledir. Herkesin sanılara hapsoldüğü, sanıların kural olduğu bir oyunda kimse hapsoldüğünün, ‘farkındalık körü’ olduğunun farkında değildir”* (s.129).

Doğada “hiçbir şey” kendi başına düşünülemez. Her şey birbiriyle ilişki içindedir. Sezgin için, bu verili ortama “fırlayan” her kişi olsa olsa yürürlükte olan oyunun bir aktörüdür, oyuncusudur. Bu oyunculukta tekrarlar oldukça önemlidir. Bir defada oyunun kurallarını öğrenmek olası değildir. Elini ateşe yaklaştıran çocuğun elinin yanması ikinci defa sokmaması için yeterli olmayabilir “Uzman bir oyuncu”nun “cız” diye uyarılmış olması da gerekir. Bunun da yetersiz olduğu durumlar görülebilir, çocuk ikinci bir pratik yapabilir ve bu sefer başka türlü edindiği acı duygusuyla iki sonuç birleşebilirse iyi bir oyuncu olmaya doğru yol alır. Burada oyuncu ve oyun arasındaki diyalektik ilişki dikkat çeker. ‘Oyun mu oyuncuyu, oyuncu mu oyunu yönlendirmektedir’ sorusu anlamsızlaşır.

Anlam, kültürel konvansiyonlar çerçevesinde oluştuğuna göre nesneye bağlı bir anlam aramak yersizdir. Bu anlamın temsil nesnesiyle de bir bağı bulunmaz. Buna rağmen sıradan insan, anladığında sevinir, rahatlar; anlamadığında gerilir, üzülr. Sezgin’e göre buradaki anlama sırasında *“sadece alışkanlıklarımızın döngüsü içinde beklentilerimiz yerine geldiği için rahatlıyoruz”* (s.116). Demek ki kendi başına, genel geçer bir anlamadan söz etmek için oldukça toy ve saf olmak gerekir. İşte bu anlamlar ve anlamalar nedeniyle: dir ki, Sokrates gençleri yoldan çıkarıyor, Tanrıları inkar ediyor gerekçesiyle idama gönderilmiştir. Çünkü Atinalı egemenler dilsel yapılar dışında bir Tanrının varlığının ve yokluğunun söz konusu olabileceğine inanmışlardır. Sezgin’e göre Atinalılar, kavramları temsil

eden görüngüler ya da fenomenler ile fenomenleri temsil eden adlar arasında bir özdeşlik olduğunu varsaymakla birlikte, Tanrının varlığının veya yokluğunun ileri sürülmesinin dilde gerçekleştiğini görmezden geldiler, sonuçta dilde üretilmiş bir söylem uğruna birçok kimse Sokrates'in kaderini paylaştı. Belki de bir hiç uğruna! Bu bağlamda Sezgin'in M. Cevdet Anday'a başvurması dikkate değer:

*Giden gelen yok. Bir Titreşimdir bu.
Durağan fulyanın üstünde arı
Bir diyapazon gibi titremekte. Kırlangıç
Tarihsizdir. Belleğim sarsılıp duruyor denizde
Martı bir uçta kanat bir uçta, ses
Ya sabah, ya öğle. Gemici ve bulut
Güneş ve yağmur kılpayı bir dengede
Dolu bir boşluğu boşaltmaz boşaltmak işimiz
Ölümlerle, gecelerle, sümbüllerle.*

Dilde üretilenler üzerinden hareketle yeni "üretimler" in ortaya konulması, gerçekte ise bu ürünlerle araya mesafe konulması meselesi, farkındalık felsefesinin asıl sorunsalıdır. Dolayısıyla felsefi aydınlanma, "bir yaşam akışının tezahür eden serileri içinde tekrar tekrar kullanma, öğrenme, tekrarlama teknikleri ve sonuçlarının birbirine örüldüğü dil oyunundaki bir kullanım örüntüsünün imgelem ve bellek alışkanlıklarımızla nasıl örüntülendiğini; görüşümüzü nasıl bir gerçeklik imgesi/sanısı içine hapsettığını fark etmeye açılma" ıdır (s.158). Bu açılım gereklidir, zira farkındalık kazanıncaya kadar kimse ilk baştan bu oyunun farkında değildir, herkes biricik olanı gerçekleştirdiği sanısı içindedir.

Farkındalık kazanmaya başlandığında, o ana kadar saydam görünen her şeyin bulanıkta/gölgede olduğu fark edilir ve izlenen yolun ise düz bir yol olmadığı bir labirent olduğu ortaya çıkar. Merkezileşmiş ve yapılanmış düşünme alışkanlıkları içinde bir öz-merkezi

olduğu sanısı yolun bir labirente dönüşmesinin nedenidir. Sonuç itibariyle Sezgin'e göre felsefenin ebedi çağrısına yanıt verirken farkındalık ufkunu, düşünceleri, dilsel oyunları ya da varlığı değil, onları var eden veyahut da kurgulayan her türlü düşünceyi, dilde içerilmiş olgu durumlarını görecektir tarzda deşmek ve genişletmek gerekmektedir.

ANA AKIM DİL FELSEFESİ MADDİ GERÇEKLİĞİ İNKAR MI EDİYOR?

Çağımızda ve günümüzde felsefelere ve dünya görüşlerine, çok genel planda bir bakış attığımızda liberalizm, Marksizm ve teolojik olmak üzere üç kümede toplandıkları görülebilir. Her felsefenin belli bir siyaseti yansıttığı dikkate alındığında bu üç dünyaya bakış biçiminin son 150-200 yıldır etkilerini iyiden iyiye belirginleştirdikleri görülmektedir. Bu realite üzerinden bakmak elbette felsefenin temel bazı özellikleri yanı sıra sınıf niteliğinin de üzerinde durmayı gerektirir. Düşün ve bilim kişileri de bu realiteye uygun olarak belki de en eski tarihlerden beri felsefenin sınıf niteliğine (bilerek ya da bilmeyerek) uyarak felsefe yapmaktadırlar. Bu durum bugün de değişmiş değildir. Bu çerçevede düşünülerek baskıları yapılan kitaplardan biri de İngiliz Marksist felsefeci Maurice Cornforth'a ait. Yazar, *Felsefeyi Savunmak* (Cornforth, 2009) adıyla hazırladığı kitabında analitik felsefenin kapsamlı bir eleştirisini yaparak ipliğini pazara çıkarıyor. Bunu yaparken felsefenin birçok temel sorununu da mercek altına almayı ihmal etmeyen yazar, çok geniş bir alanda tartışma sürdürmek zorunda kalıyor. Zira yirminci yüzyıl başlarından itibaren etkili olan ve felsefeyi dil felsefesine bile değil, dile indirgeyen, mantıksal çıkarımlar çemberine sıkıştıran, matematiksel işlemler düzeyinde değerlendiren akım ve anlayışlara karşı eleştirel bir tutum sergilemek durumunda kalıyor.

Analitik Felsefe Maddi Gerçekliği İnkâr Ediyor

Felsefe olarak maddeci diyalektik düşüncüyü anlayan yazar, eleştiri oklarını asıl olarak pozitivizme ve pragmatizme karşı yöneltirken amacının felsefeyi savunmak olduğunu söylüyor. Pozitivizmi ön plana çıkaran Cornforth açısından, bu bakış açısı modern bilim ve modern yaşamın tüm alanlarına nüfuz ettiği için onunla hesaplaşmak yeni bir dünya kurma fikrinde olan Marksistler için son derece önemlidir. Pozitivizm çağımızda etkili olan birçok felsefi akım ve anlayışın merkezî kavramlarından biri olduğundan yazar, öncelikle polemiklerini bu kavram çerçevesinde yoğunlaştırıyor. Yazara göre (genel kabule göre de), yeni pozitivizm, mantıkçı pozitivizm, mantıksal görgücülük/deneycilik, Viyana çevresi, pragmatizm ve yeni pragmatizm gibi akım ve anlayışlar pozitivizm başlığı altında toplanabilir.

Özellikle 20. yüzyılın başlarında reel sosyalizmlerin kurulmaya başlamasıyla bu felsefelerin de ortaya çıkmış ve gelişmeye başlamış olması düşündürücüdür. Analitik felsefe olarak da görünüşe çıkan bu felsefelerin elbette ki tarihsel toplumsal gelişmelerle yakından ilgileri bulunmaktadır. Yazar, çalışmasında bu felsefelerin birçok ayrıntısını verirken onların diğer bilgi disiplinlerine etkisini sosyal ve siyasal alandaki sonuçlarına da parmak basıyor. Cornforth'un metodolojisi yakından incelendiğinde gidimli ya da aşamalı olarak üç başlıktan söz etmek olası. Bu başlıklardan birincisi pozitivizmdir. Pozitivizm, kökleri Yeniçağ başlarına, İngiliz empiristlerine dayanmaktadır. Comte bir dönüm noktasıdır. *"Comte'a göre insanların kapsamlı bir dünya görüşüne ulaşmaya çalıştıkları 'dönem' sona ermiştir; bundan böyle 'pozitif bilgi'yi sağlayacak tek şey olan görgül bilimin yöntemlerini incelemeliyiz"* (s.34). Görüldüğü gibi filozof bilgi araştırmasının ufuklarına kalın duvarlar örmektedir. Yanısıra da felsefenin varsayımsal düşünce yeteneğinin, teoriler ve hipotezler oluşturmalarının önüne barajlar kurmaktadır. Pozitivizm, günümüzde dili, mantığı, göstergeleri dikkate alan bir anlayış olmuştur. R.Carnap, B.Russel, M.Schlick, Wittgenstein gibi adlar ilk sıralarda yer alırlar. İkincisi pragmatizmdir. Pragmatizm de pratikliğe gönderme yapmakla birlikte

bilgide “yarar” ilkesini merkezine almıştır. Bu yüzden yazarın özellikle Amerikalı filozoflar W.James ve J.Dewey üzerinde durduğu gözlerden kaçmaz.

Üçüncüsü ise semiyolojidir. Semiyoloji deyince W.Morris adının altını çizmek gerekiyor. Çünkü pragmatist-davranışçı düşünce anlayışını geliştiren kişidir. Morris, *İşaretler, Dil ve Davranış* adlı kitabında semiyolojiyi geliştirirken işaretlerin işlevlerini incelemiştir. Şimdi-lik şu kadarını söyleyelim ki, yazar, tüm bu ve benzeri anlayışları yalnızca ve yalnızca idealist çizgide görmektedir. Her ne kadar bu akım ve anlayışlar birbirlerini idealist olmakla eleştirseler de, son çözümlerde hepsi de idealizmin sularında kulaç atarken görülürler. Bu felsefelerin merkezci konularını ve hareket noktalarını “dünya ruhu”, “bilinmeyen erkler”, “dil oyunları”, “Tanrılar”, “algılanabilir olanlar”, “mantıksal tutarlılıklar” gibi konu ve kavramlar oluşturur. Yazar bunların karşısına ise diyalektik materyalist felsefeyi çıkarır. Bu felsefe ki, onun konu ve başlangıç noktası dünya, insan, toplum, çalışma, üretim, emek ve bilcümle toplumsal sorunlardır.

Pozitivizm, Materyalist Felsefeye Karşı

Temel felsefi disiplinlerinden birisinin epistemoloji (bilgi felsefesi) olduğu genelde kabul görür. Cornforth da bu anlayışa uyarak polemige girdiği söz konusu akım ve anlayışları bilgi kuramı bakımından ele almaktadır. Yazarın öncelikle üzerinde durduğu sorunlardan birisi, çoğu zaman pozitivizmin materyalizm olarak anlaşılmasıdır. Oysa bu büyük bir yanılsamadır; bağışlanamaz bir yanıştır. Bilgi anlayışı bakımından materyalizm, nesnel bir dünyanın, öznenen bağımsız olarak varlığını şartsız (koşulsuz) kabul ettiği halde pozitivizm, bunu öznenin aldığı tutumlara bağlar. Bakın R.Carnap, *Felsefe ve Mantıksal Söz Dizimi* adlı eserinde neler yazıyor: “Fiziksel dünyanın gerçekliği tezini reddediyoruz; fakat onun yanlış olduğunu söylemiyoruz, hiçbir anlamı olmadığını belirtiyor ve bu nedenle reddediyoruz. Onun idealistçe öne sürülen antitezini de aynı şekilde

reddediyoruz. Biz, bu tezleri ne kabul ediyor ne de yadsıyoruz; biz sorunu bütünüyle reddediyoruz" (s.180). Anlaşılmıştır ki, pozitivist deneycilik fiziksel realiteyi yok saymak için kuşkuculuk, bilinemez-cilik ve hiççilik üçgeninde sıkışıp kalmaktadır.

Bununla birlikte ve/veya bundan dolayı insanın kökeni de pozitivism açısından apriori ilkelere bağlanır. Oysa materyalizm insanı doğanın bir ürünü olarak ele almaktadır. Epistemolojisini daha da derinleştiren yazar açısından madde ile düşünce arasındaki ilişkiye bakış bakımından da pozitivismle materyalizm arasında önemli farklar bulunmaktadır. Pozitivizmde madde ile düşünce birbirinden ayrılmıştır; bu ayrım bir bakıma ontolojik nitelikliken, materyalizm açısından (elbette diyalektik materyalizmde) bu ayrım olsa olsa epistemolojik bir ayrımdır. Yani diyalektik materyalizm varlığın bir türevi olarak ele aldığı düşünceyi maddeden, maddeyi de düşünceden kopararak değerlendirmez. İçsel ilişkiler felsefesi bunu gerektirir. Buna göre maddenin uzanımı düşüncenin içine sirayet ederken düşüncenin uzanımı da maddenin derinlerine kadar nüfuz eder. İşte bu durumdan dolayıdır ki maddesel olan ile zihinsel olan arasında diyalektik bir bağ mevcuttur; birbirinden ayrı düşünülemezler.

Pozitivizm, Bilgiyi Deneye mi İndiriyor?

Pozitivist felsefe anlayışının temelleri Locke, Berkeley, Hume ve Comte'a kadar hatta pragmatizmi de anacak olursak F.Bacon'a kadar gerilere gider. Cornforth'un da hatırlattığı gibi adı anılan filozoflar bilgiyi deney ve gözlem çerçevesinde ele almışlardı. Yazar açısından ise bilginin kökeninde deney ve gözlem çok tayin edici bir yer tutmakla birlikte bilgi; deney ve gözleme irca edilemez. Bu noktada pozitivistler yani mantıkçı pozitivistler ve mantıkçı empiristler iki bakımdan sorunlu bir felsefe kurmuşlardır. Birisi bilginin deneye indirgenmesidir. Yani *"yalnızca kendi algılarımızın var olduğunu bilebiliriz diyen bir bilgi teorisini kendilerine temel almışlardır"* (s.34). Bu yüzden Wittgenstein, 'doğa bilimlerine ilişkin konuşalım bunun

dışında susalım' demek zorunda kalmıştır. Bu yaklaşım, empirist epistemolojinin filozoflarını getirdiği noktayı görmek bakımından ilginçtir. Aynı Wittgenstein ki, 'dünyanın sınırları dilimin sınırları' diyerek felsefeyi dile indirgemiş miydi? İkincisi de bilgide toplumsallığın gözden kaçırılması. Yazarın bilgide izlediği köken araştırması son derece önemlidir, zira Yeniçağ başlarında olduğu gibi günümüzde de bu sorunsal gözden kaçırılmakta ya da bilerek görmezden gelinmektedir. Çünkü bilgi, farkındalık felsefesinde de belirttiğimiz gibi, insanın tek başına başarabileceği bir yeti ve değer değildir; dolayısıyla bilgi bir Robinson Crusoe işi hiç değildir. Yazarın dediği gibi *"bilginin temeli gerçekte bireysel algılar değil, bilgi her zaman toplumsaldır ve temeli insanın toplumsal etkinliğindedir"* (s.38). Bilgi, toplumsal üretim süreçlerinin seyrine paralel olarak gelişmektedir. Ne yazık ki mantıksal deneyciliğin gözleri dilin gelişim sürecini de görececek denli keskin değildir.

Pozitivizm, Bilimsellik ve Kapitalizm

Bilgide toplumsallık kategorisini gözlerden kaçırarak pozitivistliğin ve onunla ittifak içindeki pragmatizmin, sosyal ve siyasal planda da halk karşıtı bir pozisyonda duracağı açıktır. Bu noktadan meselelere bakan Cornforth'a göre diyalektik felsefenin karşısında olan bu felsefelerin özellikleri; bilgiden kuşkulanan, bilginin sınırlılığını asıl veri olarak kabul etmek, felsefeyi uzman işi olarak görmek, mümkün olduğunca soyutta kalmak ve bilgiyi kısırlı bir yapıda/ortamda ele almak, onun halkla ilişkisini koparmak dolayısıyla da varolan toplumsal düzeni değiştirmek yerine onunla uzlaşarak düzeni savunmak biçiminde özetlenebilir. Bunun yanı sıra yazarın saptamaları, pozitivist felsefenin hareket tarzını da açıklamaktadır. Toplumsal ilişkileri merkezine alarak karşılıklı ilişkiler içinde kendini inşa eden felsefenin halkla buluşmasını engellemek için deney ve gözleme dayalı bilginin üzerinde durur. Böylece, sözde bilimsellik kılıfına girerek metafizik ve idealist olanla bağlarını kesmiştir. Fakat pozitivistliğin bilimselliği esas değil talidir.

Bilimselliği tali olan pozitivistizmin analizlerinin "kesin"liğine inanan kitleler, tarihsel sürecin gösterdiği gibi ondan daha derinden etkilenmişlerdir. Yazara göre bu etki egemen sınıfların belirleyici etkisiyle de birleşince, pozitivistizmin yalnız halk kesimlerinde değil geniş bir bilim ve düşün çevrelerine yayılmasına ve sanata, siyasete ve eğitim alanlarına girmesine de neden olmuştur. Bilimsellik görüntüsünden dolayı okullarda, basın organlarında, iletişim araçlarında hatta dinsel kurumlarda bu felsefeyi öğrenmek ve benimsemek çekici olmaktadır. Cornforth, pozitivistizmin bilime karşı olduğunu söylemez. Ayrıca onun teolojik olanla sıkça karşılaştığını da söyler. Özellikle ilk kuşak empiristler düşünüldüğünde Ortaçağ'dan beri aristokrasi ve dinsel kurumların çıkarlarıyla ittifak kuran mistik felsefelerle karşı ilerici bir fonksiyonu da söz konusu olmuştur. Böyle olsa da pozitivistizm yeri geldiğinde, bugün bile görebileceğimiz tarzda teolojik olanla ittifak kurmayı ihmal etmemiştir.

Yazarın sunumundan da anlaşıldığı kadarıyla pozitivistizm siyasal planda liberalizme tekabül eder ve o hiçbir zaman gerçek anlamda devrimci olmamış, burjuvazinin gençliğindeki dinamizmine paralellik arz etse bile, her zaman kendini frenlemek durumunda hissetmiştir. Zira kapitalizmin ufuklarını aşarak, devrimci bir bilim anlayışının geçerliliğini ve dolayısıyla yeni bir dünyanın kurulmasını asla savunmamıştır. Yazar pozitivistizmin bilimle ilişkisi üzerinde birçok açıdan durma gereği duyarken çok haklıdır. Çünkü pozitivistizmin büyük oranda bilime sızdığına ve onu yönlendirdiğine inanmaktadır. Bunun sonucu olarak da bilimsel çalışmaların hızı yavaşlamaktadır. Ve diyalektik düşüncenin tümüyle bilime nüfuz etmesi engellendiğinden dolayı çoğu defa bilim "zararlı" yanlarıyla daha etkin olmaktadır. Bu yüzden Marksistler açısından, kimi akımlarla birlikte, bilimi eleştirmek kaçınılmaz olmaktadır. Silah sanayinin gelişmesi, nükleer ya da kimyasal silah üretimleri gibi "bilimsel" çalışmalar bu kabildendir. Aslında burada Marksistlerin ve diğerlerinin eleştirdiği, gerçek bilimsel faaliyetler değil, bilimsellik kisvesine bürünmüş pozitivistizmdir.

Pozitivizm Idealist midir?

Cornforth, klasik ve Ortodoks Marksist anlayışlara uygun olarak her türlü düşüncenin idealist ve materyalist gibi iki temel özelliğine vurgu yapar. Buna göre felsefi materyalizmin karşısında yer alan deneycilik gibi bilime yakın ve yatkın anlayışları savunan felsefelerin maddeci karakterde olması beklenir. Oysa böyle bir anlayış toptancıdır ve yanıltıcıdır. Çünkü deneycilik de dahil olmak üzere tüm felsefeler son çözümlemede idealisttir. Yazara göre bunlar felsefe tarihi boyunca üç formda ortaya çıkmışlardır: Nesnel idealizm (Platon, Hegel), öznel idealizm (Locke, Hume, Russel) ve bazen biline-mezcilik sınırlarına dayanan kuşkuculuk (Descartes, Kant). Nesnel idealistler bir bakıma maddi varlığı reddederek "ruh", "bilinç" ve "idea" kavramlarının apriori olduğunu söylerler. İkinciler bilgiyi du-yu deneylerine indirgemişlerdir. Onlarınkini "algının dışında gerçeklik yoktur" cümlesiyle özetlemek mümkündür. Son kümedekiler ise bilgiyi, görünüş ya da fenomen bilgisi olarak kavramak isterler. Yazar, bu alana yaptığı eleştirel müdahalede Hegel'i, tarihi bilinçle başlattığı için eleştirir. Hume ise *İnsan Akli Üzerine Deneme* adlı ünlü eserinin son sayfasında felsefi olanlar için "ateşe atın gitsin, çünkü bunlar safsatadan ve yanılsamandan başka bir şey değildir" gibi ifadeler kullanmıştı. Zira ona göre deneyle doğrulanmamış fikirler bilgi olarak düşünülemezdi. Bu bilgi anlayışı da Cornforth tarafından elbette eleştirilir

Klasik deneycilerin izinden giden Russel ve benzerleri içinse "kesinlikler" söz konusuysa konuşulur ve yazılır, (ki bu kesinlikler de deneyle mümkündür) yoksa susulur. Bu kesinlik içindir ki matematiğe ve dile başvurulmaktadır. Kesin (exact) bilgiler için matematiğe başvurmak felsefede yeni bir şey olmasa da bilimin yeni düzeyi oranında tekrar ona dönüşmüştür. Russel şöyle der: *"Modern analitik felsefe ... matematikle birleşmesi ve güçlü bir mantıksal teknik geliştirmesi nedeniyle Locke'un, Berkeley'in ve Hume'un felsefesinden ayrılır"* (s.36). Russel'in açıklaması iki yoruma imkan veriyor. Birisi analitik felsefenin, bir noktaya kadar felsefe tarihinin birikimlerini yok

saymış olması; diğeri de felsefenin matematiğe, teknik buluşlara ve “zekice” akıl yürütmelere dönüştürülmüş olmasıdır. Görüldüğü gibi bilince çeşitli bağlamlarda kelepçe vuran bu akım ve anlayışlar idealizm bakımından aynı platformda bulunmaktadır. Bilinci çeşitli açılardan prangalayan bu felsefelere göre ne varolanı aşmak mümkün ne dünyanın sınırlarını genişletmek mümkün ne de kapitalizm yerine insancıl bir dünya kurmak mümkündür.

Pozitivizmden Pragmatizme: Ulusal Devletler/Eğitimler

Pozitivizm kendini hiç şüphe yok ki, olgulardan edinilen izlenimlerle sınırlamış, bilgiyi duyu organlarından gelen algılara bağlamıştı. Yani insanın çevresinde çeşitli uyarıcılar (nesneler) vardır. Bilgi süreci ise insanın bu uyarıcılara karşı verdiği bir tepki aşamasıyla başlar ve aynı zamanda canlıda bir davranış değişikliği meydana getirir. Aktif duruma gelen duyu organları elde ettiği algıları bilgiye çevirir. Pragmatizm, pozitivizmin basitleştirerek özetlenen bu epistemolojik anlayışında bir sorun görmez. Bir sorun görmediği gibi bilgiye “yarar” ilkesini eklemiştir. Bilgide yarar ilkesinin kökleri ise F.Bacon’a kadar gerilere gitmektedir. Bacon, bir bakıma Aristoteles’in “merak” ilkesi üzerinden açıkladığı bilgi meselesine “yarar” ilkesini ilave etmiştir. Gerçi Aristoteles, ayrıca bilmenin “nedenler”le ilişkisini de kurmuştu. Bir şeyin varlığını dört ögeyle açıklamıştı. Bacon’la birlikte bilginin ilkeleri daha da zenginleşmişti. Oysa Amerika’nın yeni filozofları özellikle W.James, peşinden de eğitim alanının da çok etkili isimlerinden olan J.Dewey, adeta yalnızca Bacon’un düşüncesini temel ilke olarak kabul edip benimseyerek bilginin ilkelerini zayıflatmıştır. Pragmatist epistemolojinin zaafalarını göstermesi bakımından W.James’in *Pragmatizm* adlı eserinden alınan şu satırlar pek didaktiktir: “Gerçeği araştırma zorunluluğumuz kazanç sağlayan şeyi yapma zorunluluğumuzun bir parçasıdır. Doğru fikirlerin peşinden gitmemizin tek nedeni onların sağlayacağı kazançlardır” (s.199).

Bu bilgi anlayışının etik bakımdan sorunlar taşıdığı açıktır. Ama sorunu bu kadarla açıklamak da pragmatizme haksızlık olur. Zira bir de meselenin pratik/deneysel boyutu bulunmaktadır. Pragmatik yönetime göre her kavramın ya da fikrin eylem alanında kendini göstermesi gerekir. Cornforth, aynı kitaptan şu alıntıyı yapar: *“Bir fikrin doğruluğu olagelir, o doğru halini alır, olaylar tarafından doğru kılınır”* (s.199). Pragmatizmin bakışında, birçok noktada, burada da olduğu üzere Marksizmle benzerlik vardır. Çünkü bilgide eylem boyutu materyalist epistemolojinin de gözden çıkaramayacağı bir ilkedir, hatta altın ilkedir de denilebilir. Fakat materyalist bilgi anlayışında, sorunun eylem boyutu gerekli şartlardan birisi olsa bile yeterli koşul değildir. Ayrıca pragmatizme göre bilgi statik bir momenti ifade eder. Teoriler kurmak, varsayımlarda bulunmak onun için metafizik ve idealizme işaret etmektedir. Ayrıca maddeci epistemoloji için, bilginin şimdinin yanısıra bir de geçmiş ve gelecek boyutu vardır, onun tarihi ve amaçları bulunmaktadır. İşte yazar bu noktada pragmatizme radikal hücumlar yapar.

Yazar, insanlığın ilerleyişini yavaşlatan bir bilgi ve buna bağlı olarak gelişen bir bilim anlayışının ABD tarafından yönlendirilmekte olduğunu altını çizmiştir. Keza bu istikamette felsefe yapan filozofların da birçoğu ikamet yeri olarak zaten ABD’yi seçmemiş midir? Cornforth açısından, “yarar” ve “kazanç” gibi değerleri merkezine alan bir felsefenin pozitivizmden aldığı mirasla birlikte kapitalizmin felsefesini temsil edeceği açıktır. Bu felsefe anlayışı dünyanın büyük bölümünde eğitim anlayışını da belirlemiştir. Bu eğitim anlayışıyla sosyalist kesimlere karşı bitmez tükenmez felsefi-ideolojik mücadeleler yürütülmüştür. Eskisi bir yana 20.yüzyılın başında gündeme gelen ve gelişerek yayılan bu felsefe tüm dünyada etkisini göstermiştir. Yeni kurulan ulusal devletler pozitivizmi ve pragmatizmi benimsemişlerdir. Genç Türkiye Cumhuriyeti de bunlardan biridir. J.Dewey’in, Cumhuriyetin ilk yıllarında uzun zaman Türkiye’de kalıp eğitimi biçimlendirdiği dikkate alınırsa söylenenler daha iyi anlaşılacaktır. Dolayısıyla Kemalizmin eğitim

anlayışı ve felsefesi sanıldığı gibi materyalist nitelikli değil, pozitivist ve pragmatist niteliklidir. Sıkça dillendirilen “hayatta en hakiki mürşit bilimdir” ifadesinde kastedilen bilim de pozitivistizmdir, pragmatizmdir. Dil çalışmaları ise bundan önceki yazılarda da gösterildiği gibi kısmen Humboldtçu, çoğunca da Saussurecu sınırları aşmamıştır. Birincide her dilin özünde bir felsefe taşıdığına inanılmıştır, ikincide ise dil, çevresinden yalıtılarak bir yapı olarak ele alınmıştır.

Pozitivizm ve Pragmatizmin Marksizme Etkisi

Gerek pozitivistizm ve çeşitli versiyonları ile gerekse de pragmatizmin dinsel olanlarla polemik halinde olduğu ve onları tarihsel durumların özelliklerine göre gerilediği doğrudur; doğrudur ama onunla gerektiğinde ittifak kurduğu da doğrudur. Zira birincisi pozitivistizmin ve pragmatizmin (semiyolojiyi de katalım), yapısında/doğuşunda dinsel ve teolojik özelliklerle birlikte ortak noktalar bulunduğundan ittifaklar söz konusu olur. İkincisi ise pozitivistizm ve pragmatizm, bu teze bağlı olarak elbette, ideolojik ve siyasal nedenlerle dinsel, mistik ve teolojik olanın gücünden yararlanmayı ihmal etmek istemediği için bu “birlik” gerekli olur. Dolayısıyla pozitivistizmin ve pragmatizmin albenisi günümüzde de gözleri kamaştıran görsellikte yaşamı kuşatmayı sürdürmektedir. Cornforth, genelde egemen ideolojiler için özelde de pozitivistizmin ve pragmatizmin niteliğine ilişkin şunları yazar: *“Bu yaklaşımın ayırt edici özelliği, düşüncelerin niteliği konusunda yüzeysel olarak nesnel, bilimsel ve hatta materyalist gözüken bir açıklamadan yola çıkarak ve geleneksel okulların hem nesnel hem de öznel idealist görüşlerini eleştirerek sonunda bilgi nesnesinin bir şekilde bilme sürecinin içinde oluşturulduğunu ileri süren idealist yargıya varmasıdır”* (s.232). Yani bu felsefeler idealizme karşı yeni felsefeler kurduklarını iddia etseler de, gerçekte farklı diller ve farklı araçlar kullansalar da amaçları ve vardıkları yer aynıdır.

Pozitivizm, yalnızca felsefede değil, yalnızca fizik bilimlerinde de değil, sosyal bilimlerde, etikte ve estetikte de etkisini sürdürüyor. Yazarın uyarısına kulak vermek gerekir. Çünkü birçok kesim ve kişi açısından pozitivizmle materyalizm birçok bakımdan özdeştir; oysa Cornforth'un da kitap boyunca göstermeyi amaçladığı gibi bu büyük bir yanılsamadır. Bu yanılsamanın aşamadığı koşullarda pozitivizm, materyalizme eşitlendiği gibi Marksizme de eşitlenmektedir! Dünya genelinde düşünüldüğünde de durum net görülmüyor. Zira bilime giren teolojik ve pozitivist sızıntılar aynı zamanda bilim yoluyla da Marksizme girme olanakları bulabiliyor. Kurtuluş teolojileri olsun liberalizmin birçok ekolü olsun maddeci bazı unsurlarla birleşerek Marksizme sızabilmektedir. Biraz ihtiyatla söylemek gerekir ki, İslam sosyalizmi ya da son zamanlarda ülkemizde de hissedilen sol'un ilahiyatla olası paralelliklerini ele alan anlayışları da bu çerçevede düşünmek gerekir.

DİL, BİR ÜSTYAPI KURUMU DEĞİLDİR

Dil üzerine düşünmeye başladığımda, dilin bir altyapı kurumu olduğu yönünde bir düşünceye yakın olduğumu anımsıyorum. Ayrıca düşüncenin diğer ürünleri olan sanat, bilim ve daha da üst ürünü olan felsefeyle ilgim arttığında bunların da tersine üstyapıya tekabül ettiği düşüncesi zihnimde ağırlık kazanmaya başlamıştı. Bu durumda eğer sanat, edebiyat ve felsefe olarak ortaya konulanlar üstyapıya tekabül ediyorsa, ki ediyor, o halde dil bir altyapı unsuru olmalıdır. Yani halen kanaatim odur ki, dil ekonomik temele karşılık gelirken, dil ile ortaya konulan her türden düşün ve bilim ürünleri ise üstyapıya karşılık gelmektedir. Ancak yine de bu konuda henüz son söz söylenmemişe benziyor. Altyapı ve üstyapı metaforu üzerinden dil çözümlemesi yapan J. Stalin'de 1950'li yıllarda, ölmeden evvel bir dizi açıklama yapmış ve konunun ilgilileri ile sert denebile-

cek polemiklere girmiştir. “*Dilbilimde Marksizm Üzerine*” (Stalin, 1977) başlığını taşıyan yazıdaki bazı temalara değinmek bu çalışmanın sınırlarını genişletmek bakımından yararlı olacaktır. Stalin’in yazısından anlaşıldığı kadarıyla 1940-50 arasında Pravda’da dile ilişkin bir dizi tartışma yayınlanmıştır. Stalin asıl olarak, bu tartışmalara yön veren dilbilimci N.J.Marr ile polemiğe giriyor. Marr, dilin sınıfsal nitelikli olduğunu ve buna bağlı olarak da onun bir üstyapı kurumu olduğunu ileri sürmektedir. Marr için dil ve düşünce birbiriyile özdeş de değildir. Bu yıllarda Marr, bu düşünceleriyle Sovyet dilcileri içinde birçok taraftar da bulmuştu. Tartışmaya sonradan Stalin de katılır. Stalin asla Marr gibi düşünmemektedir. Dolayısıyla yazısında dilin neden bir üstyapı kurumu olmadığını ve sınıfsal nitelikten de uzak olduğunu anlatmaya çalışmaktadır, onun için dil ile düşünce aynı şeydir, yazıda dile ilişkin birçok tema ayrıca gündeme getirilmiştir.

J. Stalin, kendisine “Dilin, temelin üzerinde bir üstyapı olduğu doğru mudur?” biçiminde sorulan bir soruyu yanıtlarken “hayır, doğru değildir” ifadelerini kullanıyor. Stalin haklı olarak bu yargıya kaynaklık eden düşünce biçimini anıyor yanıtında. Ona göre üstyapı kurumları, ekonomik temelin değişmesi üzerine aynı hızla olmasa da sonuçta değişen kurumlardır. Mesela Rusya’da ekonomik olgular yeni rejimle birlikte değişime uğramıştır. Buna bağlı olarak hukuk, politika ve eğitime dair birçok kurum da yeni bir vizyon kazanmıştır. Buna göre eğer dil bir üstyapı kurumu olsaydı Rus dilinin de değişmesi gerekirdi. Oysa Stalin’e göre devrimle birlikte eski siyasal, hukuksal ve diğer kurumların yerine yeni, sosyalist kurumlar geçtiği halde Rus dili, özü itibarıyla devrimden önceki biçimiyle kaldı. Elbette Rus dilinin hiç değişmediği söylenemez. Ancak burada kullanılan “öz” ifadesine Stalin’in dikkat çektiği hatırlatılmalıdır. Burada iki noktaya ya da dille ilgili iki kategoriden söz eden Stalin açısından bunlar dilin gramer yapısı ve dilin sözcük hazinesidir.

“Burjuva Grameri” ve “Proletarya Grameri”

Devrim yıllarında daha yoğun olmak üzere mevcut dillerin sözcük dağarcığında her zaman büyük değişiklikler olmaktadır. Bunların dilin özünü değiştirmeyeceğini söyleyen Stalin açısından dilin üstyapı kurumu olarak değişmesi demek, bir bakıma yeni bir dilin ortaya çıkması demektir ki, bu imkansızdır. Çünkü dillerin özü sayılabilecek gramer yapısı ve sözcük sistemi ya olduğu gibi kalmaktadır ya da en küçük bir değişiklik için bile yüzyılları belki de bin yılları beklemelidir. Bakın Stalin neler yazıyor?: *“Rus dilinin temelini oluşturan yeni bir sözcük hazinesine ve gramer sistemine gelince, bunlar, kapitalist temelin tasfiyesinden sonra tasfiye edilip, yerlerine sözcük hazinesinin yeni bir temel özü ve yeni bir gramer sistemi getirilmemiş, tersine, bunlar, oldukları gibi kalmışlar ve önemli hiçbir değişikliğe uğramadan varlıklarını sürdürmüşlerdir”* (s.10-11) Belkin, Holopov ve Marr gibi Sovyet dilbilimcilerle polemliğini derinleştiren Stalin, dilbilimcileri dili sınıfsal niteliği açısından ele aldıkları için de suçlar. Yani burada dilin üstyapı kurumu olarak ele alınması ile onun sınıfsal (ideolojik) özellikte bulunmasının varsayılması aynı doğrultuda düşüncelerdir. Stalin ise dilin ideolojik karakterli olduğu tezini reddeder. Dolayısıyla “burjuva grameri” veya “proletarya grameri” tarzındaki kategorileştirmelerin gerçekliği yansıtmadığının altını çizmiştir. Açıktır ki Sovyet dilbilimciler, dil konusunda Stalin’den daha devrimci bir eğilim içindedirler. Halihazırdaki Rus dilinin Rus aristokrasisinin ve Rus burjuvazisinin ruhunu taşıdığını ve bu dille düşünen ve iletişim kuran kitlelerin de eski düşünüş ve davranış alışkanlıklarını sürdürdüklerine inanmaktadırlar.

Stalin için Rus dilinin yeni sözcükler kazandığı doğrudur, bazı sözcüklerin tarihe karıştığı da doğrudur. Ancak sözcük hazinesi bakımından bile büyük bir değişiklik olmamaktadır. Zira yüzlerce sözcük anlam değiştirse, kullanımdan düşse, yüzlerce yeni sözcük üretilse, yüzlercesinin anlamı değişmiş olsa da öz ya da temel diyebileceğimiz sözcükler olduğu gibi kalmaktadır. Demek oluyor ki, birinci olarak, dilin gramer yapısında bir değişiklik olmuyor, ikincisi

temel sözcüklerde de kısmi değişiklikler oluyor, üçüncüsü ise sözcük hazinesinin genelinde değişiklikler olmaktadır. Değişme aralığı en geniş olan değişme ise gramerdeki değişikliktir; onun için bekli de binyıllar gereklidir. Temel sözcüklerin de değişmesi için o kadar olmasa da yüzyıllar gerekecektir. Genel sözcük hazinesi ise her zaman, köklü değişiklikler döneminde daha yoğun olmak üzere her zaman olasıdır.

Dil, Bir Üstyapı Kurumu mu?

Dilin ideolojik bir karakter taşıdığı konusu oldukça ilginçtir. Stalin bu konuda da Sovyet dilbilimcilerinden ayrılıyor. Stalin açısından dil diğer üretim araçlarından biri olarak ortada durmaktadır ve toplumun malıdır. Tek tek ele alındıklarında bir toplumdaki makineler, fabrikalar, her türlü zenginlik nasıl ki toplumun malıysa dil de toplumun malıdır. Ancak üretim araçlarına kimin sahip olduğu önemlidir. Buradan bakınca Stalin'in dili yalnızca bir iletişim aracı olarak görme eğiliminde olduğu söylenebilir. Burjuvazinin elindeyse araçlar, emekçilerin sömürülmesi için kullanılırlar. Emekçilerin elindeyse tüm toplumun refahı için kullanılırlar. Bunun gibi dili burjuvazi de kullanabilir, kendi sınıfının çıkarlarını merkeze alarak eserler ortaya koyar; edebiyat yapar, sanat yapar, felsefe yapar... Elbette ki dili proletarya da kendi sınıfının çıkarları açısından değerlendirir. Yani kendinde şey olarak dilin bir sınıfsal niteliğinden söz edilemez. Ancak onu kimin nasıl kullandığı noktasında sonuçlar değişiktir. Dikkat edilirse, Stalin dili üretim araçlarına benzetmiştir. Buna göre Stalin'in dili bir ekonomik olgu olarak ele alıp almadığı sorulabilir. Aslında öyle yapması da gerekirdi, ancak Stalin dili altyapı içinde de ele almaz. Dilin üstyapı içinde de yer almadığını söyleyen Stalin'e göre dil belki de "ara bir yer"dedir. *"Dil, bu bakımdan, üstyapıdan kökten farklıdır. Dil belirli bir toplumun bağrında şu ya da bu, eski ya da yeni bir temel tarafından değil, toplum tarihinin ve yüzyıllar boyunca temellerin tarihinin ilerleyişi tarafından oluşturulmuştur"* (11). Stalin'in yaklaşımında dil adeta boşlukta durmaktadır. Onun

söyledikleri yorumlanacak olursa, dilin üstyapıyı da altyapıyı da aşan bir boyutunun olduğu anlaşılabacaktır. Halbuki kendisinin de söylediği gibi N.Marr, dilin bir üretim aracı olduğunu söylemiştir. Stalin'e göre Marr, ilk döneminde dilin üstyapı kurumu olduğunu söyleyip de eleştiriye uğradıktan sonra dili üretim aracına benzetmiştir. Üretim araçları, sınıflar karşısında masumdurlar, eski ve gerici sınıflara da hizmet ederler, gelişmekte olan yeni sınıflara da. Yani üretim araçları hangi sınıfın elindeyse dil de o sınıf için, o sınıf adına üretim yapmaktadır. Aslında Stalin de dilin bu özelliğini kabul ediyor ama ona göre dilin bu özelliği onu üretim aracı kategorisinde görmeyi gerektirmez. Stalin açısından *"dil ile üretim arasında temel bir fark bulunmaktadır, bu fark, üretim araçlarının maddi mallar üretmesinde, oysa dilin hiçbir şey üretmemesinde ya da yalnızca sözcükler 'üretmesinde'dir"* (s.40).

Dil üstyapı içinde yer alsaydı Çarlık Rusya'sının yıkılması üzerine yeni kurumlar gibi dil de yenilenirdi. "Oysa" diyor Stalin, Rus dili Puşkin zamanında nasılsa şimdi de yaklaşık olarak öyledir, yani Rusça anaçizgileriyle süregelmektedir. Stalin görüşünü temellendirirken yine Rusya üzerinden hareket etmiş, feodal ve kapitalizmin tasfiye edilmesini örnek vermiştir. Bu yorum açısından Rusya'da feodalizm ve kapitalizm tasfiye edildiği halde Rusça olduğu gibi kalmıştır. Tekrar etmek gerekir ki Stalin açısından her türlü üretim alet ve araçları hızla değiştiği halde, üstyapı kurumları da keza bunu izlercesine ivme kazandığı halde dil, ifade yerindeyse bu değişimden bağımsız kalarak varlığını sürdürmektedir. Daha doğrusu *"bir dilin yaşamı, herhangi bir temelin, herhangi bir üstyapının yaşamından son derece daha uzundur"* (s.13). Stalin'e göre sınıfsal niteliğinden izole durumdaki dil, herhangi bir sınıfın eseri de değildir, bütün toplumun ve bütün sınıfların ortak eseridir. Ekonomik temelin ve üstyapının değişmesiyle değişmeyecek olan dili, Stalin açısından değiştirmenin gereği de yoktur. Yani dilin değişmezliği bir yana, yeni Sovyet düzeninin dili değiştirmeye de ihtiyacı yoktur. Önemli olan bu dille ortaya konulacak bilim, sanat ve felsefi ürünlerin niteliğidir. Dolayısıyla

Stalin soruyor: “*Su, toprak, dağ, orman, balık, insan, gitmek, yapmak, üretmek, alışveriş yapmak vb. sözcüklerin, artık su, toprak, dağ vb. olarak adlandırılmamaları ve değişik olarak söylenmeleri, kimin işine yarar?*” (s.14). Kaldı ki Stalin açısından halihazırdaki Rusça yeni rejimin ihtiyaçlarını karşılayacak niteliktedir ve uzun zamandır da bunu kanıtlamıştır. Yeni bir dilin gereksizliği bir yana istense de iradi olarak yeni bir dil yaratmanın olanağı da bulunmamaktadır.

Stalin’in dili iletişim açısından el aldığı vurgulanmalıdır. Hatta onun dili, ideolojik unsurlarından ayırarak ele almasının altında en çok da dili bir iletişim aracı olarak ele almak istemesi yatmaktadır denilebilir. Dil sadece iletişim aracı olarak ele alınırsa onun, eski rejime de yeni rejime de, çalıştırılana da çalıştırana da eşit derecede hizmet edeceği düşüncesi egemenlik kazanır. Kısacası “*toplum içinde insanlar arasında iletişim aracı olarak dil, toplumun bütün sınıflarına eşit olarak hizmet eder ve bu bakımdan sınıflara karşı, bir bakıma, ilgisiz kalır*” (s.17). Dilin sınıflara ilişkin bu kayıtsızlığına karşın sınıflar elbette ki dile karşı oldukça ilgilidirler. Kendi duygu ve düşünüş biçimlerini ifade eden sözcük ve deyimler üretmekten çekinmezler; kullanımda olan sözcükleri sınıf çıkarları gereği etkinleştirirler. Eski sınıflar kendi jargon ve lehçelerini gündemde tutmaya çalışırlar. Bu jargon ve lehçeler sanat ve edebiyat ürünlerine de girer. Tabii bütün bunlar ulusal (genel) dilin varlığını yadsımadığı gibi “sınıf dili”nin gereksizliğini de kanıtlar niteliktedir. Kullanılan jargonlar ve lehçeler bir defa mevcut dilin grameri içinde kullanılmaktadır, ikincisi bunları kullananlar belli bir elit kesimdir dolayısıyla toplumla buluşması ve uzun süre etkili olması zordur; üçüncüsü bunlar halka rağmen olduğunda zorlama tarzında ortaya çıkmaktadırlar.

Marx, Engels, Lafargue, Lenin ve Dil

Dil konusuna başta Marx olmak üzere Engels ve Lenin gibi birçok düşünür dikkat çekmeyi ihmal etmemiştir. Stalin’in yürüttüğü polemikten anlaşıldığı kadarıyla Rus dilbilimcileri, düşüncelerini geliş-

tirirken bu düşünürlerden yararlanmışlardır. Stalin çalışmasında ileri sürülen bu düşünceleri ve gerekçeleri özetlemekle yetinmektedir. Marx'a göre burjuvazinin kendi dili vardır, bu dil burjuvazinin ürünüdür, ona bezirganlık ve alım-satım ruhu sirayet etmiştir. Oysa Stalin açısından Marx, ilgili yazıda "sınıf dili"ne gönderme yapmamıştır, *"Marx, bir tek ulusal dilin oluşması yollarından söz ederken 'iktisadi ve siyasal merkezleşmeye bağlı olarak lehçelerin birtek ulusal dil olarak tümleşmeleri'nden söz etmektedir"* (s.18). Bu değerlendirmeye bakılırsa Marx, burjuvazinin kendine özgü jargonunun varlığından söz etmektedir, bu jargon da uzun süreli olamamaktadır. Asla yeni bir dil olarak düşünülemez. Rus dilbilimcileri Stalin'e karşı Engels'in yazdıklarını da anmışlardır. Engels için *"İngiliz işçi sınıfı, eninde sonunda, İngiliz burjuvazisinden bambaşka bir halk haline gelmiştir (...) İşçiler burjuvaziden değişik bir lehçe konuşuyorlar, onların değişik fikirleri ve değişik kavramları, değişik alışkı ve değişik ahlak kuralları, değişik bir dinleri ve değişik bir siyasetleri var"* (s.19). Alıntıda geçen "lehçe" sözcüğü Stalin açısından önemlidir. Çünkü Engels, ulusal bir dilin gereksizliğini ileri sürmemiş, dolayısıyla "sınıfsal nitelikli bir dil" de düşünmemiştir. Burada yeni bir lehçeden söz edildiği açıktır, bu lehçe ki, ulusal dilin bir dalı olabilir, o kadar. Stalin'e göre dilbilimciler dil ile lehçeyi birbirine karıştırmışlardır. Bununla birlikte Engels, sınıfların ahlakından, kültüründen, siyasetinden hatta dininden ve genel alışkanlıklarından söz ederken haklıdır. Çünkü tüm bu kavram ve kategoriler sınıfsal niteliklidir. Benzer bir tartışma Lafargue'dan yapılan alıntılarla da devam etmektedir. Dilbilimcilere göre Lafargue, "Devrimden Önce ve Sonra Fransız Dili" başlıklı çalışmasında bütün halk için ortak bir dilin varlığını kabul etmemiştir. Aristokratik dilden ve toplumun çeşitli katmanlarının jargonlarından söz etmiştir. Aynı noktadan hareket eden Stalin için ise burada da aynı yanlış akıl yürütme mevcuttur. Zira dilbilimciler bu lehçe ve jargonların, halkın kullandığı ortak dilin bir astı olduğunu gözden kaçırmışlardır. Gerçi aynı yazısında Lafargue, bir dil devriminden de söz etmişti, ama Stalin bu konuda filozofun yanıldığını ileri sürmektedir.

İngiltere’de İngiliz feodallerinin birçoğu yıllarca kendi ülkelerinde Fransızca konuşmuşlardır. Bu bilgiye başvuran Rus dilbilimcileri açısından halk İngilizce konuştuğu halde feodallerin Fransızca konuşması dilin sınıfsal nitelikli olduğunu göstermektedir. Oysa Stalin açısından bu feodaller kendi halklarıyla ister istemez İngilizce konuşmuşlardır. Kaldı ki bu feodallerin sayısı bir elin parmaklarının sayısı kadardır. İşin içine özentisi de girmiş olmalıdır. Nitekim Stalin’in örneğine göre bir dönemler Rus aristokratları da Çarın sarayında ve saray çevresinde Fransızca konuşmuşlardır, Rusçayı Fransızca şivesiyle konuştukları da olmuştur. Ama tüm bunlar dilin sınıfsal nitelikli olduğunu gösteren emareler değildir. Rus dilbilimcileri Stalin’e karşı Lenin’in görüşlerine de başvurmuşlardır. Çünkü Lenin özellikle sınıflı toplumlarda iki kültürden söz etmiştir. Buna göre iki kültürden söz eden birisi iki dilden de söz etmiş olmalıdır. “Sınıfsal dil, sınıfsal gramer yoktur” düşüncesinden hareket eden Stalin’e göre dilbilimciler kültürle dili aynılaştırmışlardır. Oysa kültürün sınıfsal niteliği elbette vardır. Çünkü o bir üstyapı kurumudur. Kültürün burjuvası ya da sosyalisti olur, ama dil bu niteliklerden muaftır. Dil hem burjuva kültürüne hem de sosyalist kültüre hizmet edebilir. İşte Stalin’in yorumu: *“Lenin, iki kültürden söz ederken, özellikle, iki kültürün var oluşunun birtek dilin yadsınmasına ve iki dilin oluşmasına varamayacağı, dil tek olması gerektiği tezinden hareket etmekteydi”* (s.24).

Lafargue’tan hareketle dilde devrim yapmanın olanağı da tartışma konusudur. Stalin açısından her alanda devrim yapmak mümkündür, bir tek alan devrimden uzaktır. Dil. Stalin dilin sınıfsal özellikten muaf olduğunu hem söyler hem de bunun rasyonel bir durum olduğunun altını çizer. Kaldı ki onu reformla ya da devrim yoluyla değiştirmenin de olanağı bulunmuyor. Stalin’e göre diller baskılara maruz kalsalar da yok olmaları neredeyse olanaksız yapılardır. Daha doğrusu çok uzun zamanlar, belki de çağlar boyu beklemek gerekecektir. Bu noktada Stalin’in verdiği örnek ilginçtir. *“Türk özümleyicileri yüzyıllarca Balkan halklarının dillerini bozmaya, yıkmaya, yok etmeye çalışmışlardır. Bu dönem süresince, Balkan*

dillerinin sözcük hazineleri ciddi değişmelerle karşılaştı (...) ancak Balkan dilleri direndi ve yaşamlarını sürdürebildiler. Niçin? Çünkü, gramer sistemleri ve sözcük hazinesinin temel özü, anaçizgileriyle korunabildi" (s.29). Kürtçede öyle değil midir? Çünkü benzer pozisyonunda bulunan, resmi planda kullanılmadığı gibi bilim ve sanat dili olarak da kullanılmadığı halde son zamanlarda Kürtçede de gazete, dergi ve kitap çalışmaları görülebiliyor. Bu örnekler dilin baskıyla, zorla değişmesinin veya yok olmasının imkansızlığını gösterirken, devrimin dil dünyasında geçersizliğini de gösteren örnekler olmaları bakımından ilginçtir. Stalin açısından "dilın aşamalı evrimi teorisi" gerçekliği olmayan bir teodir. Çünkü dilde evrim söz konusu olsa bile bu, bir devrime olanak vermez. Değişme son derece yavaş olmaktadır.

Dilin kökü, toplumların ve insanın kökü kadar eskidir. Doğaya karşı mücadelede önemli bir araç olmuştur dil. İnsanlararası iletişimin temel aracı olmanın yanı sıra bilgi taşımada ve diğer insanlara bilgi taşımada oldukça etkin olmuştur. Devletlerin kurulması, yazının icadı, devletlerarsı sözleşmelerin yazılı hale getirilme ihtiyacı dilin daha da kompleks hale gelmesine imkan vermiştir. Dolayısıyla dil, bir iletişim aracı olmanın yanında aynı zamanda bir savaşım aracı da olmuştur. Dil olmasaydı insanlığın ilerlemesi zorlaşır ya da imkansız hale gelirdi. Çünkü toplumsal üretim faaliyetlerinde verimliliğin artırılması noktasında dil merkezci bir işleve sahiptir. Bu ilişkiler içerisinde dil daha da gelişme olanaklarına kavuşmuş, sözcük hazinesi her geçen gün artmıştır. Birçok dilci gibi Stalin de bir dilde sözcük hazinesinin gelişmesini o dilin gelişmesi olarak değerlendirmektedir. Dillerin karışması sorunu da ayrı bir tema olarak dilbilimcilerin ve Stalin'in gündemine gelmiştir. İki dilin karışmasıyla yeni bir dil mümkün müdür? Stalin açısından bu sorunun yanıtı elbette ki "hayır"dır. Dillerden biri çeşitli nedenlerle baskın gelmektedir, gramer yapısıyla sözcük hazinesinin temel özüyle öne geçmektedir. Diğer dil ise yavaş yavaş niteliğini yitirmekte ve zamanla sönmektedir. Yani "karışım, yeni bir dil, üçüncü bir dil yaratmamakta ve ama

dillerin bir tanesini, onun gramer sistemini ve sözcük hazinesinin temel özünü korumakta ve onun, kendi gelişmesinin iç yasalarına göre evrimini sürdürmesine olanak vermektedir" (s.33). Doğaldır ki, diller karıştığında süreç az çok egemen olan dilin lehine olmaktadır. Bu konuda Stalin Rus dilini örnek vermekten çekinmemiştir. Ona göre Rus dili tarihsel süreçte başka dillerin sözcük hazinesinden yararlanarak eksiklerini gidermiş, güçlü bir dil haline gelmiştir. Şimdi de yine bir Rus düşünürü olan Voloşinov'un görüşlerine geçebiliriz.

İDEOLOJİ VE DİL

Marksist düşünce sistemi içinde dil sorunuyla en kapsamlı ve iddialı bir biçimde ilgilenen düşünürlerden birisi Valantin Voloşinov'dur. Düşünürün görüşlerini *Marksizm ve Dil Felsefesi* (Voloşinov, 2001) adlı çalışmasında bulmak mümkün. Gerçi Voloşinov'a ait olduğu söylenen bu kitabın yine bir Rus düşünürü olan M. Bakhtin'e ait olduğu da ileri sürülmektedir. Ancak eserin çeşitli baskıları nedeniyle birçok araştırmacının yazdığına bakılırsa ağırlıklı eğilim Voloşinov'dan yanadır. Dolayısıyla meselenin tartışmalı olan boyutuna ilişkin daha fazla polemiğe girmenin de gereği kalmıyor. Öyle ya da böyle dil sorunuyla Marksist bağlamda ilgilenen düşünürler 20. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Rusya'dan çıkıyor. Bunun nedenini Rusya'daki rejim değişikliğinde aramakla beraber tarihsel ve toplumsal olarak Rusya'nın özelliklerinde aramak daha doğru olacaktır. Zira Voloşinov tam da bu bakışa uygun bir mevziden dil sorununa yönelmiştir. Yeni bir perspektiften soruna dokunan düşünür, kendine özgü konu ve kavramlarla tezine ve tezlerini kurmaya özen gösterirken, egemen dil anlayışlarını da radikal bir eleştiriden geçirmekten çekinmemiştir. Ana akım dil anlayışlarını; Leibniz'den Saussure'e; Humboldt'tan Vossler'e kadar adları anılan simaları sıkı bir süzgeçten geçirmiştir. "Öznel bireycilik" ve "soyut nesnelcilik"

olarak tanımladığı iki eğilimle kapsamlı bir polemik yapmış; ideoloji, sözcelem ve psişe gibi terimler dolayısıyla ya yeni kavramlara başvurmuş ya da kullanımdaki kavramların anlamlarını genişletmiş bazen de onların anlamlarını değiştirmiştir.

Voloşinov, Marksist Çizgidedir

Marksizm ve Dil Felsefesi adlı çalışmanın büyük çoğunlukla Bakhtin'e ait olduğuna inanan ve kitabın Fransızca basımına sunuş yazan Marina Yaguello'nun görüşlerinden bazı cümle ve pasajları doğrudan aktarmak yararlı olacak:

Metnin hangi bölümlerinin Voloşinov'a ait olduğunu kesin bir şekilde saptamak zor. Bilgiyi bizzat Bakhtin'den aldığını söyleyen Profesör Ivanov'a göre, metnin başlığı ve bu başlığın seçilmesine bağlı olarak metnin bazı bölümleri Voloşinov tarafından yazılmıştır. Doğal olarak Bakhtin'in (Bakhtin'i, Voloşinov diye okumak gerekir, M. Akkaya) Marksist inançlarını tartışmak söz konusu değildir, kitap baştan sonuna Marksist çizgidedir. Ne var ki Jakopson'un ön-sözde belirttiği gibi, kitabın en şaşırtıcı olan yanı başlığıdır; bunun gerekçesi de kitabın içeriğinde yatan zenginliği ifade etmekten çok uzak olmasıdır. Bakhtin (Voloşinov) dil felsefesine Marksist bir yaklaşım getirilmesi gerektiğini savunur elbet; ama bunun yanı sıra insan bilimlerinin neredeyse tüm alanlarına –bilişsel psikoloji, etnoloji, dil pedagojisi, iletişim, biçembilim, edebiyat eleştirisi- değinir ve böyle geniş bir yelpaze içerisinde, eli değmişken modern göstergebilimin de temellerini atar. Kaldı ki, bu alanların hepsinde dikkat çekici ölçüde bütünsel ve dönemin eğilimlerine göre çok ileride olan bir vizyona sahiptir. Bununla birlikte, 'Sosyolojik Yöntemin Dilbilime Uygulanması' şeklindeki alt başlık, kitabın içeriğini yeterince açıklamaktadır. Her şeyden önce dil ile toplum arasındaki ilişkileri konu alan bu kitabın özelliği, toplumsal yapıların sonucu olarak değerlendirdiği göstergenin diyalektiğini bakış açısı olarak benimsemesidir.

Gösterge ve sözceleme doğası gereği toplumsal olduğuna göre, bilinci ya da zihinsel faaliyeti dil ne ölçüde belirler, ideoloji dili ne ölçüde belirler? Kitabın temel izleğini işte bu sorular oluşturur. İnsanlığın daha önce kendisine defalarca sorduğu bu soruları ilk defa Marksist bir bakış açısından ele alan kişi Bakhtin (Voloşinov, M.A.) dur (...)

Söz gerçekten de dilsel değişimlerin motorudur; ama bireysel bir olgu değildir; işte bu anlamda sözcük çelişik toplumsal özelliklerin çatıştığı arenadır, dil çatışmaları sistemin tam ortasındaki sınıf çatışmalarını yansıtır: Göstergebilimsel topluluk ile toplumsal sınıf örtüşmez. Öbür iletişim biçimleriyle kopmaz bir bağlantısı olan dilsel iletişim çatışma, tahakküm, direniş, hiyerarşiye uyum gösterme ya da karşı koyma ilişkilerini, dilin egemen sınıfın iktidarını pekiştirme amaçlı kullanımını vb. içerir (...)

Soyut nesnelcilik, 'sözcüğü bir sözlüğe tıkabilmek' için keyfi bir şekilde birliği körükler. Gösterge doğası gereği canlı, hareketli ve çok-vurguludur; egemen sınıf göstergeyi kendi çıkarları doğrultusunda tek-vurgulu hale getirir. Dolayısıyla, Bakhtin (Voloşinov, M.A.) burada 'yansız dağılımcılık'ın bir eleştirisini sunmaktadır (...)

Bakhtin (Voloşinov, M.A.) dilbilimsel analiz yöntemlerinin (ses-bilgisi, biçimbilimsel, sözdizimsel) tümünün de sözcelemin tamamını açıklamada yetersiz kaldığını gösterir; bu sözcelem, ister sözcük, ister tümce ya da isterse birbirini izleyen tümce öbekleri biçiminde gerçekleşsin, yetersizlik her zaman söz konusudur. Toplumsal diyaloga verilmiş bir yanıt olarak sözcelem, ister iç söylem (kendi kendimizle kurduğumuz diyalog) isterse dış söylem olsun, dilin temel bir parçasıdır. Sözcelem toplumsal bir mahiyet taşıdığı için ideolojiktir. Her konuşucu 'toplumsal bir ufka' sahip olduğundan, sözcelem toplumsal bir bağlamın dışında mevcut değildir. Her zaman, hiç değilse potansiyel bir gönderilen vardır. Konuşucu belli bir toplumsal dinleyici için düşünür ve kendisini dile aktarır. 'Marksist dil felsefesi, dilsel gerçeklik ile sosyo-ideolojik yapı olarak sözcelemi, öğretisinin temeli haline getirmelidir' (s.35-39).

Ideoloji

Voloşinov, dili canlı bir organizma olarak düşünmekle beraber onu çevresiyle ve ilgisiz görüldüğü olay ve olgularla da bir bütün olarak görürken alışıldık dil anlayışlarından uzaklaşmaktadır. Buna göre o hem ideolojinin hem psişenin hem de sözcelem kavramında olduğu gibi dil tartışmasının sınırlarını da çok genişletmiştir. Onun optiğinde dil tartışmaları, Yaguello'nun da dediği gibi sosyolojinin, edebiyatın, psikolojinin ve iktisadın alanına denli genişlemiştir. Ürnegin ideoloji kavramı sadece sınıfsal ilişkilerin çarpıklığı nedeniyle üretilen bir olgu olmakla kalmaz, gerçekliğe tekabül eden, Marksist ideoloji ifadesinde olduğu gibi, bir durumla da sınırlı değildir; onun anlayışında ideoloji sınıflar öncesi dönemin özelliklerini de taşıyan genişlikte ele alınır. Böyle bir anlamaya bakılırsa ideoloji her türlü (sınıflı, sınıfsız) toplum biçiminde, ilkel veya endüstriyel toplumlarda en geniş anlamda üretim ve yaşam araç ve aletlerinin düzeyine karşılık gelir. İşte dilin belirleyeni de bu geniş anlamıyla ideoloji olarak karşımıza çıkar. Yazar ideolojiyi, bir fikirler sistemi ya da düşüncenin bilimi gibi bildik anlamının dışında kullandığını belli etmek için ideolojem terimine başvurmuştur. Yani görüşlerindeki özgünlüğü belirtmek için bilinen bir terimin yapısına müdahale etmiştir. Dolayısıyla çalışmasında geçen ideoloji terimini ideolojem olarak almak, onu anlamak için kolaylık sağlar. Terim insanların karşılıklı ilişkilerinin söz konusu olduğu sürece tekabül eder. Bu süreç, diyalojik bir süreçtir; hareket, üretim ve eylem belirleyici olur. Buna göre "önce söz vardı" tezi yanlıştır; çünkü önce söz değil eylem vardı. Voloşinov açısından artık "ideoloji dilden önce gelir", demenin zamanı gelmiştir. Alet ve araçların birer gösterge olarak ortaya çıkması ve anlam kazanması kendiliğinden değil, toplumsal ilişkiler içinde, biraz da bilerek oluşur. Olağan hallerde birer üretim aleti dışında hiçbir değer taşımayan orak ve çekiç Sovyet sisteminin göstergesi olarak ele alındığında anlamında büyük bir derinlik ve genişlik ortaya çıkar. Yani "çekiç ve orağın katıksız ideolojik bir anlamı vardır. Buna ilaveten, her türlü üretim aracı

ideolojik olarak donatılabilir. Tarihöncesi insanların kullandıkları aletler resimlerle ya da çizimlerle –yani göstergelerle- kaplıdır” (s.48). Yazarın, sorunu tarihöncesine atıf yaparak açıklamaya çalışması elbette ideolojinin tarihönceseelliğine de işaret etmek içindir.

Voloşinov’un nazarında her gösterge ideolojik bir karakter taşır. Bunun anlamı her dilin ideolojik bir nitelik taşımakta olduğudur. Ideolojik nitelik taşıyan dil, sanıldığı gibi bir üstyapı unsuru değildir. Dil bir üstyapı unsuru olmadığı gibi ideoloji de bir üstyapı kurumu olmaz. Bu noktada yazarın yaptığı bir analogi oldukça dikkat çekicidir: Janus heykeli. Ideolojik gösterge ya da ideolojik nitelikli olan dil janus gibi iki yüze sahiptir. Janus heykeli Roma kapısında durur ve bir yüzüyle kente girenleri, diğer yüzüyle kentten çıkanları izlemektedir. Voloşinov’un, ideolojinin sınırları ve üstyapının niteliği bakımından klasik Marksist anlayışı zorladığı da ileri sürülebilir. Ve hatta onun tüm eleştirilerine rağmen kalemini, Dilthey ve Husserl gibi idealist filozoflardan yana büküğünü de iddia edilebilir. Dilthey’e yakındır; zira hiçbir anlama salt “doğru” anlama değildir; değerlendirme ve yorumlamaya göre geçerlilik kazanır. Husserlcidir; çünkü halihazırdaki dil, çeşitli anlayış ve ideolojilerce sarmalanmıştır, bunları paranteze almak gerekebilir. Elbette Voloşinov’un dil anlayışı her iki filozofun ufkunu da aşmaktadır. Çünkü her ikisi de anlamda toplumsallık kategorisini reddetmektedirler. Özellikle Dilthey anlamı, maddi dünyadan uzaklaştırarak zamansız, uzamsız bir Tine yerleştirmeye çalışmış, psikolojinin ideolojiden önce geldiğini söyleyerek gerçek dünyadan kopmuştur. Voloşinov dili, çevresiyle birlikte ele aldığı için dinamik bir dil felsefesi kurarken idealizmden ayrılır. Yani içsel ilişkiler felsefesi üzerinden çözümlmelerini yapmaya özen gösteren yazar, hiçbir olguyu hinterlandını dikkate almadan incelemesine konu etmez. Bu bakımdan dili, ideolojiyi ve psişeyi salt kültürel konumda değerlendirmedeği gibi ekonomik temelden ibaret de görmez. Bu bakımdan janus benzetmesi, onun dili nereye koymak istediğini pek açıklıkla göstermektedir. Bir yüzü ekonomik-sosyal ilişkilerde diğer yüzü

ise bu temele koşutluk eden entelektüel dünyada. Kısacası şunu der: *"Dilsel gösterge malzemesi, altyapıdan üstyapılara doğru gelişen diyalektik değişim sürecinin sürekliliğinin eksiksiz ve kolayca izlenmesine elverişlidir. Ideolojik fenomenlere ilişkin açıklamalarda bulunan mekanik nedensellik kategorisini alt etmenin en kolay yolu dil felsefesinden geçer"* (s.69).

Sözcelem ve Dil

Sözcelem, onun merkezci kavramlarından biridir. Sözcelemi, bir maddi yaşam ilişkisinin simgesi olarak düşünmek gerekir. Bu bir sözcük, imge ya da sözcük öbeği olabilir. Bunlar birbirinden ayrılmayan ögelerdir, organik bir bütünlük olarak sözcelemdir. Ama gerek idealizm gerekse mekanik materyalizm bunları birbirinden ayırarak ele alma eğilimi göstermektedir. Voloşinov'a göre bir sözcük ya da ifade kullandığımızda, onu sadece gösterdiği bir nesneden ya da zihnimizde oluşan bir tasarımdan ibaret görmek onu dondurmak ve kuru bir tarzda ele almak olur ki, yazar tüm eleştirisini bu anlayışa çevirmiştir. Elma dediğinde sadece zihinde bir elma imgesinin oluştuğunu söylemek; tatlı ve sulu, genelde yuvarlak, sarı, yeşil ve kırmızı renkte bir varlığı anlamak gerçekte elmanın ne olduğunu anlamamaktır. Böyle bir anlama yanlış olmasa bile Voloşinov'a göre eksik anlamadır, gerçekliğe uygun değildir. Elmanın hangi koşullarda üretildiği, onun zihindeki farklı nesnelerle ilişkisini, bunun kişiden kişiye değişebilir olduğunu, onun yetiştiği toprakla ve suyla ilişkisini de dikkate almak gerekmektedir. Buna göre elma artık bir söz ya da sözcük olmaktan çıkmış bir sözcelem olmuştur. Demek ki elmanın sözcelemi dediğinde elma nesnesini aşan çok geniş bir anlama söz konusudur, onun hinterlandı da elmaya eklenmiş, yani çevre de elmanın bir unsuru olmuş demektir.

Her söz ve sözcük toplumsal ilişkiler içinde bir anlam kazanır; Voloşinov'un bakışına göre kesin sınırlarla tanımlanmış bir sözcük yoktur. Sözcüğün gerçek anlamı cümledeki yerine göre değiştiği

gibi iletişim sırasındaki bedensel tavır ve davranışlara göre de değişebilir. Bu bakımdan sözlük çalışmaları, sözcükleri tek anlam ya da olası anlamlar üzerinden (ama sınırlı olmak üzere) tanımladıkları için egemen sınıfların çıkarına hizmet etmektedir. Anlam serbestisi yazarın altını çizdiği izleklerin başında gelir. *“Bir sözcüğü sözcük kılan anlamıdır. Bir yaşantıyı yaşantı kılan da anlamdır”* (s.71). Burada anlamın, temsil nesnesiyle özdeş olmadığına vurgu yapmak gerekir; zira Voloşinov açısından böyle bir özdeşlik yoktur. *“Öyle olsaydı, örneğin bir elmayı yiyince bir elma tüketmediğimi, ‘elma’ sözcüğünün anlamını tükettiğimi iddia edebilirdim”* (s.73). Söz, sözcük ve sözcelemin anlamının yaşam biçimi ve yaşam araçları bağlamında oluşması, bilginin ve bilimin gelişmesine, bireyin özgünlüğüne imkan açarken; bu da sanatın ve felsefenin derinleşmesine olanak verir. Eğer söz ve sözcüklerin anlamları sözlüklerdeki tanımlarıyla sınırlı kalsaydı yeni bakış açıları ve etik-estetik değerlerde derinleşme ve incelme olmazdı. Açıktır ki, günümüzde ve ülkemizdeki dil anlayışı, dilin belirli kurallar ve sistemler bütünü olarak anlaşılması Saussurecülüğün bir sonucudur.

Sesteş sözcüklerin aynı olmasına rağmen anlamlarını cümle içindeki yerinden anlayabiliriz. Daha da önemlisi aynı sözcüğün farklı anlamlara geldiği yine cümlelerin içindeki yerinden anlaşılır. İnsanın yüzü, denizin yüzü, dendiğinde farklı yüz anlamları oluşmaktadır. Elbette ki buna kaynaklık eden de ideolojidir; yani yüz göstergesinin bir ideolojik gösterge haline gelmiş olmasıdır. Sözcükler bağlamlarından dolayı da anlam kazanır denilebilir. Bu tartışmada, dilin bireyin tek başına üretemeyeceği bir ürün olduğu tezinin savunulduğu açıktır. Çünkü dil toplumsallığı zorunlu kılmaktadır. Toplum yoksa dil de yok. Bu yüzden yazarın bireyi de toplumdan giderek açıkladığını söylemeye bile lüzum kalmamıştır. Birey, kendini toplum içinde ve toplumdan hareketle kurarken, yaratıcılığını ve özgünlüğünü ise bireysel çerçevede gösterir. Buna göre bireyin, dilin ve psikolojinin toplumdan hareketle açıklandığında da kuşku bulunmuyor. İlişkiler sırasında biçimlenen dil, yaşam araçlarının, davranış

tarzlarının yansıması olarak biçimlenir ve işlerlik kazanır. Dolayısıyla dilde katı kurallar aramak gerçekte yaşamda katı kurallar aramakla aynı anlamına gelir. Bu demektir ki dili düzetmek istemek yaşam tarzını düzeltmek anlamına gelir. Voloşinov'un dolaylı, dolaysız ve yarı dolaylı anlatımları irdelenmesi de bu bağlamda düşünülmelidir. Direk anlatım, bir olgu durumunu anlatırken, dolaylı anlatım başka bir durumun anlatımı olur. Bu anlatım tarzı o olgu durumlarında üretilmiştir, değiştirilebilir de. Bu yorumun sonuçları açısından Türkçenin özne, nesne ve yüklem sıralamasına göre sentaks oluşturduğu ve bunun zorunlu olduğu tezi kuşkuludur. Voloşinov'un bu görüşünün Naci Soykan ile benzer olduğunu da burada not olarak düşmüş olalım.

Psise ve Psikoloji

"Dil Felsefesi ve Nesnel Psikoloji" adlı bölümde Voloşinov şu görüşlere yer vermektedir: *"Marksizmin en temel ve en acil görevlerinden biri, hakiki bir nesnel psikolojinin kurulmasıdır; bu da fizyolojik ya da biyolojik ilkelere değil, 'sosyolojik' ilkelere yaslanan bir psikolojinin kurulması demektir"* (s.69). Yazar, diyalektiği ya da Marksizmi, dil felsefesine ve psikolojiye uygulamanın çabası içindedir. Onun anlayışında elbette doğuştan gelen psikolojik süreçlerin varlığını kabul etmek gerçekleri ters-yüz etmektir. Psikolojik süreçlerin temelinde ideolojik olgular bulunmaktadır ve her bireysel psikolojik olgunun içeriği toplumsaldır. Voloşinov açısından egemen psikoloji anlayışı, işi psikolojizme kadar vardırmıştır, ki bu anlamda psikolojizm kadar anti psikolojizm de uzak durulması gereken anlayışlardır; her ikisi de hiçbir yeni fikir getirmemektedir. *"Nitekim, psikolojizm ve anti psikolojizmin birbiri ardı sıra gelmelerinden hiçbir diyalektik sentez çıkmamıştır"* (s.79). Aslolan psikoloji, içeriği ideolojik ve toplumsal unsurlarla doldurulmuş olan psikolojidir. Böyle olunca psikolojik özelliklerin doğuştan olmadığı ileri sürülmüş olur. Bu bakımdan içeriği toplumsallıkla doldurulmuş olan bir psikolojik süreçten söz etmek gerekir ki Voloşinov,

tam da bu noktada psişe terimini kullanır: *"Bu çalışmanın bağlamında, münhasıran psişe ve bilincin içeriğiyle uğraştığımız için 'psikoloji' teriminden kaçınmayı tercih ediyoruz. Bu içerik tamamen ideolojiktir; bireysel, organizmik (biyolojik ya da fizyolojik) etkenler tarafından değil, arı sosyolojik karaktere sahip etkenler tarafından belirlenir"* (s.154).

Türkçe üzerinden düşünüldüğünde ruh ya da ruhsallık, çoğu zaman psikolojinin çağrıştırdıklarından daha fazlasını çağrıştırır. Bu anlamdaki ruhsallık Hegel'in terimlerinden olan Geist'la oldukça benzerlik gösterir. Belki de bu anlamda bir ifade olarak psişe sözcüğü, Voloşinov'un eserinde çok geçer ve bu noktada da yazarın psikolojinin sınırlarını geniş tuttuğu anlaşılıyor. Ona göre psikoloji sadece psikolojiden ibaret değil, o nesnel bir içeriğe sahip. Dolayısıyla insanın zihinsel süreçlerini egemen anlamıyla psikolojik olandan ibaret saymak insanı, cansız, sıradan sönük bir varlık olarak ele alma demektir. Voloşinov'un iddiasına bakılırsa, burjuva psikolojisi, psikoloji olarak insanın doğuştan getirdiği bazı temel özellikleri anladığından, onu idealist bir tarzda ele almaktadır. Oysa her psikolojik durum bir ideolojiden beslenir, bu anlamdaki psikoloji ise psişe olarak karşımıza çıkmaktadır. Voloşinov, bu çalışmasında psikolojik süreçlerle dil süreçlerini eşzamanlı unsurlar olarak görmüş ve ideolojinin ise her iki unsuru öncelediğini savunmuştur. Voloşinov, her üç unsurun açıklanmasının temeline ise sosyolojik bakışı koyar; ona göre bir sosyolojik temel olan ideoloji teorisi kurulmadan dil ve psikoloji açıklanamaz. Dahası Voloşinov'a göre Marksist bir dil felsefi kurmanın yolu, dile sosyolojik verilerle bakmaktan geçer. Kitabın, sosyolojik yöntemi dile uygulama amacında olduğu dikkate alınırca sorun anlaşılmış olur. Demek ki Voloşinov, sosyal (ideolojik) temelli bir dil felsefesinden ve psikoloji anlayışından yanadır. Ideoloji, psikoloji ve psişe ilişkisini anlamak bakımından yazarın sözlerine bakılsın: *"Ideolojik gösterge, hem psişenin hem de ideolojinin ortak alanıdır: Maddi, sosyolojik ve anlamlı bir alan. Psikoloji ve ideoloji arasındaki sınırın bu alan üzerinde çizilmesi gerekir. Psişenin,*

evren sahnesinde karşılığı olmayan bir replik olamayacağı gibi evren de psişik kapalılıkta birlikte giden bir sahne dekoru değildir” (s.80).

Öznel Bireycilik ve Soyut Nesnelcilik

Dili; sesbilim, biçimcilik ve sözdizim açısından ele almak, Voloşinov nezdinde konuyu basite indirgemek olur. Çünkü bu yöntemlerle dili analiz etmek, dili toplumsallığından yalıtarak incelemek olur ki, bu da dilin doğasına terstir. Dilde olup bitenin karmaşık bir tarzda da olsa toplumda olup bitenle ilişkisi bulunmaktadır. Bu yöndeki görüşlerini derinleştiren düşünür, Marksist bir dil felsefesi kurmayı amaçladığını açıkça ilan eder. Voloşinov, 1929’da kitabını sunarken etkili olan iki ana akım dil felsefesine köklü bir eleştiri yapmıştır. Birisi Humboldtçu dil anlayışı, diğeri de Saussure’ün başını çektiği yapısalcı dilbilim anlayışıdır. Voloşinov’a göre Humboldtçu dil anlayışı öznel bireyci bir dil felsefesine tekabül eder ki; bu felsefe dili kişinin ruhsal yapısından, kişisel yaratımından ibaret görmektedir. Gerçi öznel bireyciler dili, bu denli toplumdan koparmış olmasalar da yazarın nazarında, son çözümlemede dili insan yaratımı olarak el almışlardır. Genel planda da tarihsel ve toplumsal koşulları paranteze almış olan bu anlayış yalnız Marksist dil anlayışı için değil Marksizmin tüm anlamaları için gerçekliği yansıtmayan, olgunun bir yanını gören bir tutumdadır; bu yüzden de Voloşinov’un eleştirileri yerindedir. Bedia Akarsu’nun Humboldt değerlendirmesinde de gördüğümüz gibi filozof; dili, varlığı kendinden menkul genius ya da ideden hareketle açıklamaya çalışmıştır. Voloşinov, bu eğilimin görüşlerini özetler: Dil bir etkinliktir, sürekli bir yaratmadır. Bu yaratmanın yasaları bireysel psikolojin yasalarıdır. Aynı zamanda bu yaratıcılık sanattakiyle benzerlik göstermektedir. Nihayet bu eğilime göre dil, durağan bir sistemdir. Voloşinov’un birinci eğilim olarak lanse ettiği bu anlayışın Vossler ve özellikle de psikolojiyi, düşüncesinin odağı olarak gören Wundt tarafından sürdürülmüş olması tesadüfi değil. Her iki düşünüründe psikolojiyi nesnel temelli olarak değil de öznel temelli olarak görmeleridir. Voloşinov konuya

dair şunları yazar: *"Wundt'un dil edimleri, mit ve din hakkında yaptığı açıklamaların hepsi, son analizde arı psikolojik açıklamalara varır. Tüm göstergelerin özelliği olan ve bireysel psikolojinin yasalarına indirgenemeyecek arı sosyolojik bir kurallılık Wundt'un görüş alanının dışındadır"* (s.99).

Dili bir sistem hatta evrensel bir sistem olarak düşünen Saussure ve aynı paralelde dil felsefesi yapan düşünürler de dilde bir nesnellik olduğuna inanmışlar, dolayısıyla dili ideolojiden izole ederek değerlendirmişlerdir. Gerçi Taylan Altuğ'un Saussure değerlendirmesinde de işaret edildiği gibi filozof, bu donukluğu aşmak için artsüremlilik ve eşsüremlilik kavramlarını getirerek sorunu aşmayı denemişti. Ancak Voloşinov açısından mekanik materyalizme düşen bu anlayış sorunu çözemez; zira kartezyen düalizme düşülmüştür. Çözemez; çünkü Saussurecü dil anlayışına göre evrensel nitelikte bir dil var ve toplumsal bir uzlaşma söz konusu olduğu için bunun değişmesinden söz etmek de gerekmiyor. Çözemez; çünkü dil bir sistemdir, belirli hatta sabit bir sentaksı ve semantiği vardır. Çözemez; çünkü filozof artsüremlilikle ve eşsüremlilik kavramlarına da mekanik materyalizm üzerinden bakmıştır. Artsüremlilik, dilin tarihselliğine gönderme yapar; ama bu tarihsellik içinde dil, diyalektik olarak değil mekanik olarak ele alınmıştır. Eşsüremlilik ise dilin, aynı anda farklı alanlardaki ortak anlamına gönderme yapmaktadır. Oysa bu da sorunludur; Voloşinov'a göre filozofun, aynı anda özdeş anlamalardan söz etme hakkı bulunmuyor. Bir gösterge bu ortamda farklı, diğer ortamda farklı anlamlara izin verebilir, temel anlamı aynı olduğu hallerde de. Üstelik filozof, dilin bir ve bütün özelliğini iki kategoriye ayırmakla, bunlar arasında olası bir korelasyonu ihmal etmekle dile bir yabancılaştırma unsuru sokmuştur. Voloşinov eleştirisinde şu görüşlere yer vermektedir: *"Saussure'ün tarih üstüne görüşleri, dil felsefesindeki ikinci düşünce eğiliminde hüküm sürmeye devam eden ve tarihi dil sisteminin mantıksal arılığını çarpıtan akıldışı bir güç olarak gören rasyonalizmin ruhuna son derece uygundur"* (s.115).

Yaguello'nun iddiasına bakılırsa 1930 yıllarda Moskova merkezli dil çalışmalarının başını çeken N. J. Marr, dilin bir üstyapı kurumu olduğunu savunurken aynı yıllarda Stalin ile görüş birliği içindeydiler. Ancak 1950'ye gelindiğinde, bu kitabın Stalin bahsinde de değinildiği gibi dilin bir üstyapı kurumu olduğu görüşü reddedilmiştir. Bu yıllara kadar Voloşinov'un görüşleriyle ilgilenilmedi. Yani 1950'lerden itibaren Sovyet dil çevrelerinin resmi görüşü, tabir yerindeyse Voloşinov'un belirlediği noktaya çekilmiş oldu. Voloşinov dili hem altyapının hem de üstyapının bir parçası olarak ele almakla, ona evrim fikrini soktu ve dildeki değişmeyi devrim düzeyinde değil de evrim olarak gördü. İlksel yaşam biçimleri, üretim ilişkileri dolaysız anlatımı gerektirirken yaşamın karmaşık hale gelmesi dolaylı ve yarı dolaylı anlatım biçimlerini gerektirmiştir.

Voloşinov'un dil felsefesinde bir çığır açtığına kuşku yok. Filozof, diyalektik ve tarihi materyalizmi dile uygularken, aynı perspektiften ideoloji ve psikolojiyi de analiz etme yoluna gitmiştir. Böylece dile tek yanlı bakışları mahkum etmiş; dili statik ve sabit bir yapı olarak ele almanın yanlışlığını etrafıca ortaya koymuştur. Onun gözünde dil canlı, değişebilir ve kendi dışındaki olgularla ilişki içinde olan dinamik bir sistemdir. Yazar bunları gösterirken, görünüşte ilgisiz ama konuya temel teşkil edecek olan birey toplum ilişkisini, yaşam ve ideoloji bağlantılarını mercek altına almaya özen göstermiştir. Dahası dille ilgisi kurulabilecek en uzak unsurları bile tartışmanın merkezine taşıyarak onu öznel bireycilik gibi idealizmden ibaret gören anlayışlara ve soyut nesnelcilikte olduğu gibi kaba mekanik nedensellik ilişkilerinin etkisinden uzaklaştırmıştır. İçsel ilişkiler felsefesini etkin kıran yazar, dili ses araştırması, sentaks incelemesi ya da anlam çözümlemesi veyahut da onu iletişimden ibaret gören anlayışlarla da arasına mesafe koymuştur. Bunu yaparken elbette ki tüm bu kategorileri göz önünde bulundurmuş ama hepsinin birbirleriyle olan içsel bağlantılarını merkeze alarak Marksist nitelikte bir dil felsefesi kurmuştur.

Sonuç

Ülkemizin felsefecilerinden yalnızca beşinin dil görüşünü yansıttığımız bu bölümde üç de farklı bakış açısı anılarak bir karşılaştırma yapılmasına olanak verilmiş oldu. Denilebilir ki, güneşin altında yeni bir şey yoktur: ama ona her felsefeci de aynı yerden bakmıyor. Tarihsel süreçte de bu, böyle olmuş. Konfüçyüs, soruna tümüyle pragmatik kaygılarla ya da işlevsel bakmıştı. Platon ise dili, düşünceye; düşünceyi de idealara indirgemişti. Aristoteles için dilde ne kadar kategori varsa o kadar da varlık ya da varlık tarzı bulunmaktaydı. Antik dönemin dil felsefesine bakılırsa, dili ortaya çıkaran koşullar olarak ve yine onu etkileyen, koşullayan unsurlar olarak ne toplumsal ilişkiler, ne üretim ne de eylem söz konusu olmuştu. Descartes'ta ilk nüvelerini bulan analitik felsefe de düşünceyle –dil ile- maddi dünyayı birbirinden koparmıştı. I.Kant ise 18. yüzyıla gelinmesine, felsefenin olgunlaşmasına rağmen halen doğuştan a priori birçok yargının olabileceğine inanmıştı. Bu gün itibarıyla, en azından kimilerimiz için, gerçekliği yansıtmaya da dönemi için tüm bu fikirlerin devrimci olduğunu, devrimci olduğu kadar da derinlikli olduğunu teslim etmek gerekir. Her fikir, her felsefi bakış belli bir çağı, dönemi yansıttığına göre Platon'un, Descartes'in ve diğerlerinin argümanları, dil felsefeleri de kendi çağlarını yansıtmıştır. Felsefelerin ve felsefi bakışların farklılığı bazı zamanlar olumsuz olarak bir fotoğraf verse de son çözümlemede bu farklılıkların birer zenginlik olduğu unutulmamalı. Bu bakımdan genelde felsefede özellikle de dil felsefesinde zenginleşmenin son iki yüzyıllık, belki daha da yakın tarihte belirmiş olması tesadüfi değildir.

Dile ilgi; düşüncede, felsefede, en başta da insan ilişkilerinde ve maddi yaşam ortamındaki ilerlemelerin olumlu bir noktaya doğru ilerlemesiyle ilgilidir. Ne kadar filozof varsa o kadar da felsefe vardır görüşü, günümüzde daha da geçerli olmakla birlikte dil felsefesi için de durum aynıdır. Aynı toplumsal ve tarihsel ortamda yetişmelerine rağmen felsefecilerimizin dil felsefesine farklı konu ve kavram bağlamlarında yönelmiş olmaları bunu göstermektedir.

Felsefecilerimizin dile ilgisi, Batı filozoflarının dille ilgilerine paralellik gösterir. Özellikle Macit Gökberk, dili toplumsal ilişkiler bağlamında ele almayı denemiş olsa da; gerçekte toplumsal ilişkilerden yeni kurulan Cumhuriyet Türkiye'sinin dile dair sorunlarını anlamıştır. Bedia Akarsu ise yöntem olarak, Batı filozoflarının dile uyguladıkları yöntemi anlamış ve konu olarak da Humboldt'u seçmiştir. Ö.Naci Soykan, kendine özgü terimlerle soruna yönelmiş, bunu yaparken de Batılı filozoflarla polemikler yapmış ve sonuçta dile Batının baktığı yerden bakmayı tercih etmiştir. Taylan Altuğ, dil çalışmalarının çoğunu Batılı filozofları değerlendirerek ortaya koyarken Erkut Sezgin de bu geleneğe uyma gereği duymuştur. Sezgin, dili pratik ve her türlü eylem süreçleriyle ilişkiye sokması bakımından ilginç bir noktada dursa da tüm felsefecilerimizde olduğu gibi dili, antropoloji, sosyoloji ve psikoloji açısından ele almayı yeğlememiştir. Aynı sorunu ikinci bölümde ele alacağımız Nermi Uygur için de söylemek olasıdır.

Bu bölümün son üç yazısı, sorunun Marksizmle bağlantısını kuran çalışmalara ayrıldı. Hem karşılaştırma yapmak hem de dil konusuna daha fazla malzeme bırakmak için bu yönetime başvuruldu. Analitik felsefenin; ayrıştırma alışkanlığına karşı Marksizmin genel bir duruşu olduğu bilinir. Gerçek olanla rasyonel olanın birbirinden ayrı düşünülmesi ve ele alınması diğerleri gibi M.Cornforth'unda kabul edeceği bir mantık değildir. Gerek Cornforth gerek Stalin ve özellikle de Voloşinov, dile diyalektik yöntemi uygulayarak, soruna öznел bireyci ya da soyut nesnelci yöntemle bakan dil filozoflarından ayrılmaktadır. Marksist perspektife göre analitik bakmak olguyu –ya da cismi- parçalamak ve bunun yalnızca bir parçasıyla ilgilenmek demektir, üstelik onun diğer unsurlarla ilişkisini paranteze alarak. Yani saptanan ve sınırları çizilen "sabit" yapılarla ya da sistemlerle ilgilenmek anlamına gelir. Genelde de ileri sürüleceği gibi, bu çalışma bağlamında da ileri sürülebilir ki, Türkiye felsefesi de bu eleştirilerle muhataptır ve bu eleştirilere yanıt vermek durumundadır. Voloşinov bağlamında da hissettirildiği gibi, dil felsefesinde

yeni, radikal ve çağdaş bakışlara olanak vermesi bakımından, Moskova dil çevresi renkli ve canlı bir görünüm çizmektedir. Kısacası felsefenin genelinde olduğu gibi özel olarak dil felsefesine katkı yapan tüm filozoflar saygıya değerdirler ve bu saygı, onların hakkıdır. Bu bölümde birçoğunun öne çıkartılmasının nedeni de budur. Ancak bu, konuya daha özgün ve kritik boyutlarından bakmış olanlarını diğerlerinden ayrıcalıklı görmemize asla engel olmamalı.

Kaynakça

Bedia Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1998.

Macit Gökberk, *Değişen Dünya Değişen Dil*, YKY, İstanbul, 2004.

Ö. Naci Soykan, *Arayışlar/Felsefe Konuşmaları I*, İnsancıl Yayınları, İstanbul, 2003.

Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, YKY., İstanbul, 2001.

Erkut Sezgin, *Esrariengin Arkeolog*, Cem Yayınları, İstanbul, 2011.

Maurice Cornforth, *Felsefeyi Savunmak*, Evrensel Basım-Yayın, Çev: Tonguç Ok, İstanbul, 2009.

J. Stalin, *Son Yazılar*, Sol Yayınları, Çev: M.Gaziturhan, Ankara, 1977.

V. N. Voşşinov, *Marksizm ve Dil Felsefesi*, Ayrıntı Yayınları, Çev: Mehmet Küçük, İstanbul, 2001.

II. BÖLÜM:

DİL VE KÜLTÜR BAĞLAMINDA NERMİ UYGUR'UN FELSEFE ANLAYIŞI

GİRİŞ

İnsanın en eski alışkanlıklarından ve düşünmenin üst ürünlerinden olan felsefe dille gerçekleşmektedir. Bir felsefenin varlığından söz ediyorsak dilin varlığını koşulsuz olarak kabul ediyoruz demektir. Her düşünce, her felsefe kuşkusuz filozofların kendi anadillerinde gerçekleşmekte. Bilindiği gibi dillerin gelişmesi, dolayısıyla düşüncelerin gelişmesi bilincin en verimli ürünü olan felsefelerin de gelişmesidir. Her dilde felsefe yapmanın mümkün olduğu düşünülse de gelişmiş dillerin yüksek düzeyde felsefe yapmak için bir imkana sahip oldukları söylenebilir. Bununla beraber Nermi Uygur için, sanılanın aksine evrensel diller yerine yerel, ulusal ya da anadillerde felsefe yapmak tercih edilmelidir. Bu yüzden Uygur tüm felsefesini anadilden yola çıkarak kurmak isteyen bir filozof olarak ilgi çekmektedir. Uygur, öğrenme açlığıyla, merak duygusuyla, sorgulayıcı kişiliğiyle kendini erken yaşlarda felsefenin, kültür dünyasının içinde bulurken bir Rönesans insanını model almış görünmektedir. Kendini büyük bir öğrenme tutkusunun içinde bulduğunu söyleyen Uygur “neye dokunsam bilgi oluversin istiyordum” derken de (2005a: 9), anadilinden hareket ederken de, Rönesans ve sonraki süreçteki aydın ve filozofların tutumunu anımsatıyor. F. Bacon, Ortaçağ düşüncesi üzerine ulusal diller ile çıkılabilir derken, Leibniz de halk diliyle anlatılamayan şeyler felsefeden uzaktır belirlemesinde bulunurken, adeta Uygur’a esin kaynağı olmuşlardır (Gökberk, 1986: 55-56).

Anadilden yola çıkan ve bu anlayış doğrultusunda felsefesini kurmaya çalışan Uygur, 20. yüzyılda yaptığı çalışmalarla Türk dilinde

felsefe yapmanın mümkün olduğunu kanıtlayan ender düşünürlerden biri olmuştur. Gerçi anadilde felsefe yapma fikrinde önceleri Hilmi Ziya Ülken, Macit Gökberk gibi isimleri anmak gerekse de konu en özgün uygulayıcısını kuşkusuz Uygur'da bulmuştur diyebiliriz. Özellikle Macit Gökberk'in *Felsefe Tarihi, Değişen Dünya Değişen Dil* adlı kitapları bu konuda ilgimizi çekmekte, Türkçeyle felsefe yapmanın olanaklı olduğunu göstermektedir. Gerek Hilmi Ziya Ülken (*Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* kitabında), gerek Macit Gökberk, Uygur'un dil yönünü önemsediklerini kabul etmişlerdir. Gökberk, Uygur'u eski karşısında yeni olarak değerlendirirken gerekçesini şu sözlerle ifade etmektedir: "Eski bir felsefecimizin, bir felsefe konusunu işleyişi ile şimdi yeni bir felsefecimizin örneğin bir Nermi Uygur'un, felsefe işleyişini alıp bakın, aradaki büyük ayrımı göreceksiniz (...) bu dil bizi gerçek düşünceye açık-seçikliğe daha çabuk ulaştırıyor" (1986: 56).

20. yüzyılda felsefenin büyük oranda bir dil felsefesi olarak anlaşılmaması ülkemizin felsefesini de etkilemiş, Nermi Uygur, Macit Gökberk'in de değindiği gibi bu anlamdaki felsefenin yükünü ilk omuzlayanlardan biri olmuştur. Türkiye'nin ilk kadın felsefe profesörü olan ve dil-kültür bağlantıları üzerine de çalışmış olan Bedia Akarsu da Uygur için şunları söyler: "Nermi Uygur, iyi bir felsefe formasyonu aldı ve çok çeşitli alanlara olan ilgisini bu formasyonu sayesinde denemelerle aktardı. Formasyonu iyi olduğu için denemeleri de sağlam oldu. Şimdi görüyorum ki gençler seviyorlar onu" (2006: 49). Türkiye'de dil felsefesine de ağırlık veren, Uygur'un öğrencisi de olmuş birçok felsefecinin dil odaklı/ağırlıklı felsefe çalışmaları yürüttükleri görülmektedir. Bu çalışmada zaman zaman adları anılan ve kendilerine, eserlerine başvurulmuş felsefecilerden/filozoflardan bazılarını Ö.Naci Soykan, Betül Çotuksöken, Ahmet İnam, Taylan Altuğ, Erkut Sezgin olarak sıralamak mümkündür. Dolayısıyla bu çalışmada dili, anadilini felsefelerinde sorun olarak belirlemiş ve bu konuda yazılar, yapıtlar ortaya koymuş felsefecilerin görüşlerine de, bağlamına denk düştüğü oranda değineceğim.

Uygur, dilin köken sorunuyla ilgilenmiş değil. Felsefe düzleminde bir dil anlayışı ortaya koymak için köken sorununun gereksizliği bir yana, Uygur, istense de bu konuda nesnel bilgiler yerine birtakım tasarımlar sunmaktan ileri gidilemeyeceğini biliyor. Bu anlayışını da onun yapıtlarının satırlaralarında bulmak mümkündür. Çünkü en eskiye doğru gidildikçe bilgide bir bulanıklıkla karşışa gelineceğı genellikle bilinen ve kabul edilen bir realitedir (Uygur, 2005a: 96). Örneğın dil konusu düşünölsün, bu konuda bazı yazılı metinlere, belgelere ulaşmak mümkün olabilir; ama kayıt tekniğının olmamasından dolayı ses yankılarına ulaşmak mümkün olmamaktadır. Bu yüzden de dil çalışmalarının köken bilgisine ihtiyaç duyulanı bu sınırdadır. Unutulmasın ki Uygur'un anlayışına göre de dilin kökeni insanın kökeni kadar eskidir. Felsefe tarihine bakıldığında bu konuda birbiriyle uyum göstermeyen çeşitli açıklamalara, anlayışlara rastlamak mümkündür. Genellikle kabul edildiğı üzere rasyonalistler dili insan aklının bir ürünü saydılar. Pozitivistler dili doğanın seslerini öykünen insanın bir başarısı olarak açıkladılar. Deneycilere gelince; onlar da dili duyuların kendini açması olarak değerlendirdiler. Teoloji ise her insan ürününde olduğı gibi dilde de Tanrı merkezli bir açıklama yapmanın hesabı peşinde olmuştur. Onlara göre de Tanrı, dili insana hazır olarak vermiştir. Marksistler de dilin çalışma hayatıyla ilgili olduğunu ileri sürmüşlerdir. Göröldüğü gibi birçok alanda olduğı üzere bu konuda da üzerinde uzlaşmış bir "doğru" görünmüyor. Fakat insan yine de Baudelaire'in de dediğı gibi "dalalım ister cennet ister cehennem olsun/ yeniyi bulmak için bilinmezin dibine" anlayışına yatkındır. Her çalışmada olduğı gibi dil çalışmasında da gelecek kuşaklar daha nesnel imkânlar yakalayacaklardır. Çünkü Uygur'un da üzerinde durduğı teknik nesneler geleceğın bilim insanlarına çok büyük malzemeler ve çok büyük olanaklar sunmaktadır.

Felsefeye dilden girme anlayışı yeni değildir. Antik felsefede belirgin bir yer tutmakla beraber Ortaçağ'da özellikle Abelardus ve Ockhamlı William'da felsefenin tümüyle dil felsefesi olduğı ileri

sürülebilir. Yeniçağ başlarında da "dinin hizmetçisi" olma konumundan kayarak seküler bir yapı kazanan felsefe, öncelikle kendini hümanist yazarlarda, edebiyat eserlerinde gösterdi. Petrarca, Dante, Montaigne, Rabelais, Shakespeare, Cervantes bu anlamda dönemin düşünürleri oldular. Bunlardan Montaigne ise deneme tarzında yazdıklarıyla ve yazdıklarının içerikleriyle, dile ilişkin yazdıklarıyla yani edebiyatçılığının yanı sıra, bir filozof modeli de olmuştur. Giderek radikal bir dönüşüm geçiren ve edebiyata sığmayacak kadar gelişen felsefe, sistem filozoflarının kaleminde yeniden varlık, bilgi, dil felsefeleri olarak kültür sahnesine çıkmıştır. Bacon, Descartes ve Leibniz gibi filozoflar dili her kapıyı açan bir maymuncuk, her sorunun yanıtını doğru veren bir yapı olarak tasarladılar. 19. yüzyıla gelindiğinde, dönemin filozofları dile ilgiyi daha da artırdılar. Fakat her dönem, dile ilgi aynı nedenlerle önem kazanmadı. Ancak nedenler farklı olsa da konu aynıydı: Dil.

Dili ve kültürü felsefesinin demirbaşları olarak gören Uygur için "dil'in gücü" kendini tüm kültür varlığında duyurur. Kültür ve kültürün tüm öğelerinin en iç ayrıntılarına kadar dilin damgasını taşıdığına vurgu yapan Uygur'un eserleri incelendiğinde başlangıçta değil ama, yazarlığa başlamakla birlikte dilin içine girdiği ve bunu yaşamının sonuna kadar sürdürdüğü görünmektedir. 21 yapıtı saptanan Uygur tüm yapıtlarında ya doğrudan ya da dolaylı olarak dili işlemiş veya ona göndermelerde bulunmuştur. Hatta her çalışmasında, makalesinde, denemesinde dilden giderek birtakım çözümlemelere, saptamalara, yargılara ulaştığı görülmektedir. Dille ilgilenmek, kültürü de zorunlu kıldığından Uygur'un odak noktası, bu çalışmanın da konusu olan dil ve kültür kavramları olmaktadır. Yani onun dil ve kültür odaklı bir felsefe yapmış olması bizim de onun dil ve kültür bağlamında yapmış olduğu felsefeye yönelmemizin nedeni olmuştur. Dil ve kültüre ilişkin çalışmaları tüm eserlerine yayıldığından tüm eserlerini inceleyip, belirlenen konu ve kavramları sistematik çerçevede ele almanın bir zorunluluk olduğu da belirtilmelidir. 1925 yılında doğan Uygur, 2005 yılında ölmüştür.

Bunun belirtilmesinin nedeni, eldeki çalışmanın, tüm eserlerini tamamlamış bir düşünürün üzerine yapıldığını söylemiş olmak içindir. Uygur tüm çalışmalarını zaman zaman vurgulandığı üzere dil ve kültür odaklı yapmıştır. Yer yer bu odakların dışına çıkılsa da, dikkatle yönelindiğinde onların da dil ve kültürle dolaylı da olsa bağlarının olduğu görülmektedir. Bu durum Uygur'un dil, kültür ve bunların dışındaymış gibi görünen düşüncelerinin dil ve kültürle birleştirilerek ele alınmasını gerektirmiştir. Uygur, her dilin bir felsefesinin olduğunu söylemekle beraber anadilini her türlü düşünme faaliyetinin başına koyduğu için felsefeye bu noktadan girmiştir. Bu durumda insanın kendi dilinin felsefesini çıkartarak felsefe yapması kadar başka doğal bir durum olamaz.

Uygur'a göre Türkçe somut, yalın bir dil olarak diğer dillerden ayrılır. Türkçenin gerçekliği somutta, yalında ortaya çıkarmasından dolayı, bu Uygur'un da gerçekliği bu anlayış üzerinden kurmasının gerekçesi olmuş gibidir. Onda büyük filozoflar üzerine ciltlerce çalışma, klasik fikirlerin eleştirileri, etkili olmuş ekoller, modern felsefeler, halen etkisi süren moda akımlar, bilgi teorileri, varlık anlayışları... yoktur. Gerçi eserlerinde felsefenin tarihinden izler bulmak mümkün. Fakat onda felsefe tarihindeki sorunlar üzerine sayfalarca yazılmış kuramsal çalışmalar bulmak güç. O, sıradan olanın, somut olanın ve gündelik yaşamın felsefesini çıkarmıştır. Bunu da günlük dilden giderek yapmıştır. Batılı filozofların karşısına Nasrettin Hoca'yla, Yunus Emre'yle, Nazım Hikmet'le çıkmanın yollarını aramıştır. Dolayısıyla geriye, üzerinde rahatça çalışılabilecek özgün bir felsefe bırakmıştır Uygur. Batı değerlerini çok önemsemekle, Batı'yı öznenin çıkış yeri saymakla beraber, Doğu değerlerini de onlar kadar önemsiyor. Batı üzerine yazılar yazmakla beraber, "Türk felsefesi"nden söz eden yapıtlar ortaya koyabiliyor. Bir bakıma Batı'daki felsefe yapma tarzından da ayrılmaktadır Uygur. Bunu da ona kendi anadili, Türkçe veriyor. Eğer aslolan, gerçekliğe evrensel düzeyde bakabilmek ise -ki öyle- Uygur için de gerçekliğe evrensel yönden bakmak, ona hem yerelin hem everenselin penceresinden

bakabilmek demektir. Uygur'un üzerinde çok durduğu çokkültürlülük kuramı da buna işaret eder.

"Bölük-pörçük felsefe"ye uygun olarak, moda olan anlayışlardan, katı olan izm'lerden ayrı kalmayı tercih etmiştir Uygur. Ona göre kavramlar çekmecelere sığacak kadar sınırlı olmadığından tanımlarla onlara sınır çizmek düşünce gelişimlerinin önünde engel olmaktır. Bu yüzden Uygur yaptığı her çalışmada başkalarına da söyleyecek sözler bırakmış gibidir. Çünkü önerdiği "bölük-pörçük felsefe" bunu gerekli kılmaktadır. Bu yüzden de onun düşünceleri hep yeni açılımlara olanak verir denebilir. Eldeki çalışma boyunca bunların izlerine rastlamak da mümkün olacaktır. Uygur, "bölük-pörçük" yazıyor. Aynı konu farklı bağlamlarda birçok yazıda, yapıtta ortaya konuyor. Tekrarı, konuşmayı seven çalışmalara imza atıyor. İşte tekrarların, konuşmaların da Türk dilinin felsefesinden ileri geldiğini vurguluyor Uygur. Türkçe, konuşma'ya en elverişli dillerden biridir ona göre. Uygur birçok felsefeci gibi klasik tarzda felsefe yapmayı sürdürebilirdi. Başlarda, özellikle Husserl üzerine bir çalışma kaleme alarak bunu yapmıştır da. Fakat felsefede daha da derinleşme olanağı yakaladığında onun anadiline döndüğü görülüyor. Klasik düzeyde kaldığı sürece "doğru" da "yanlış" da kendine ait olamayacaktı. Gerçi "büyük felsefe"ler ortaya koyma döneminde yaşamıyor Uygur, ama yine de alçakgönüllü bir tutumla sorunlara yönelmeyi tercih ediyor. Şu sözler onu pek güzel açıklar: "Bu düşünceleri bürüyen o ben-ben-diye konuşmanın, cansıkıcı, kof bir böbürlenmeyle ilgisi ilişkisi yok; başarılı başarısız, düşüncelerimin birlikte getirdiği her sonucu çekinmeden benimsediğimi göstermek için böyle davranmaktayım" (Uygur, 2002a: 15).

Uygur için gerçek felsefe, herhangi bir meslek değildir. Bu anlamda felsefe bir işe girebilmek için veya genel kültür edinmek için başvurulacak bir etkinlik olarak algılanmamalıdır. Uygur'a göre birçok meslekte mesai bittiğinde iş de biter. Zaten olması gereken de budur. Herkesin kendisini üst düzeyde felsefeci olarak yetiştirmesi beklenmemeli, kendi deyimiyle bunu beklemek gülünç duruma

düşmektir. Felsefe olanca varlığıyla insanı kuşatan bir eylemdir onda. Felsefeci ise kendini derine, temele, kökene yöneltmekle birlikte felsefenin yazgısıyla, şimdiki ve gelecekteki sorunlarıyla hesaplaşmak zorunda duyan kişidir. Demek ki Uygur için felsefeci, Wittgenstein'in da söylediği gibi mesaisi bitince işi biten felsefe memurundan ayrılan kişidir (Soykan, 1995).

Herakleitos, Demokritos ve bazı Sofistleri dışta tutarsak başlangıçlarda varlığın bilinebilir olmasından, başta Platon ve Aristoteles olmak üzere filozofların kuşkuları yoktu. Varolanın kendinde, kendi başına ne ise o olarak bilinemeyeceğinin, bilmenin koşullarının öznenin bilme koşullarına bağlı olmasının Kant tarafından ortaya konması üzerine felsefede köklü bir kırılma yaşanmıştır. Buna birinci kırılma dersek Betül Çotuksöken'e göre ikinci kırılma da Wittgenstein, Frege gibi filozoflarla oldu. Betül Çotuksöken, *Kavramlara Felsefe ile Bakmak* adlı kitabının başında filozofların dile yönelmelerine ilişkin olarak şunları yazıyor: "Günümüzde büyük ölçüde, düşünülenlerin ve öznel boyutta bilinenlerin, şeylerin, varolanların nesne boyutuna geçirilmesinin, başka öznelerin de nesnesi haline getirilmesinin vazgeçilmez ortamı olan dilde yeniden oluşturulmasının koşulları araştırılmaktadır" (Çotuksöken, 1998: 24). Uygur'a göre de varolanları nesne boyutuna getiren ve onları başka öznelerin bilgisine sunan biricik varlık insandır ve insan bunu anadilinden kalkarak yapmaktadır

Dil, bugün düşünmemizin, konuşmamızın, sevişmemizin, tat almamızın, her türlü bilincimizin oluşmasının, Lacancı anlamda tüm bilinçaltımızın oluşmasının biricik kaynağı ya da ortamı olarak genellikle kabul edilmektedir. Felsefenin yanı sıra formel bilimlerde olsun fizik bilimlerinde olsun insan bilimlerinde olsun birçok disiplinin, bu arada sosyolojinin, özellikle psikolojinin konusu olmakta; dilbilim, göstergebilim gibi disiplinler ise doğrudan dili ele almaktadırlar. Yukarıda da değinildiği üzere dil tüm felsefe tarihi boyunca filozofların ilgilendiği bir alan olmuştur. Fakat her dönemde aynı nedenlerle dille ilgilenilmiş değil. Yeniçağ'la birlikte uluslaşma

koşullarının tohumlarının atıldığı bugün açıkça bilinmektedir. 19. ve 20. yüzyıllarda ulusal dillerin önem kazandığı, birçok filozofun, düşünürün kendini dil tartışmalarının içinde bulduğu söylenebilir. Özellikle kültür dili de olması düşünülen ulusal dillerin odak noktasında da anadil kavramı yer almıştır. Çünkü her türlü düşünme anadille gerçekleşiyor ve dil bir bakıma düşüncenin biçimselleşmesi oluyor. Bir ulusun topyekun uluslaşma bilincini alması gerekiyordu; bu da anlaşılır, yalın, açık bir dille olmalıydı. Uluslaşmada kullanılacak bir kavram çiftinin, öncelikle dil ve kültür olduğunu unutmamalı. Uygur'un eserleri incelendiğinde bu iki kavramı tüm eserlerinin içine ya doğrudan doğruya koyduğu/gömdüğü ya da onların içine yedirdiği görülmektedir. Fakat bu noktada dilin bu uluslaşma sürecindeki işlevselliğini öne çıkarmanın, "Türk felsefesi"nde Uygur'dan daha çok Macit Gökberk'e ait olduğu da söylenmelidir. Çünkü Uygur, dilin pragmatik yönüyle (uygulama ve yarar) o denli de ilgilenmiş değildir. Deyim uygunsu daha felsefi bir tutum almıştır Türkçeye karşı.

Türkiye de, bazı toplumlarda olduğu gibi uluslaşma sürecine geç girdi. Türkçenin konu edilmesi, onun felsefesinin oluşturulma düşüncesi Cumhuriyet dönemine denk gelse de Uygur, soruna daha geç tarihlerde, en özel biçimde yönelenlerden biri oldu. Ancak Türkçeye ilgilenmek düşüncesinin daha eskilere dayandığını söylemekte yarar var. Eserlerinde Uygur, çocukluğunun Cumhuriyetin kuruluş yıllarına rastladığına özellikle vurgu yapıyor ki, bu dönem bir geçiş süreci olması açısından çok önemlidir. Hem eski değerleri hem yeni değerleri yaşıyor ve daha nesnel bir karşılaştırma yapma ve seçmelerde bulunma olanağı yakalıyor. Daha sonraki yıllarda da Uygur, tercihini yeni değerlerden ya da yükselen değerlerden yana yaparak yeni değerler üzerinde düşünme ve felsefe yapma imkânı bulmuştur. Türkçenin çok yoğun olarak tartışıldığı zamanlarda sorunun hangi noktada olduğunu, soruna nasıl bakıldığını gerçeğe daha uygun olarak anlayabilmek için yapılan tartışmalardan bir pasaj aktarmakta yarar var:

“Acaba bizim toplumumuzun bir dil sorunu olması nereden geliyor? Bu, kişisel birtakım çabaların, bazı kuşakların kendinden ileri gelen, içtenlikle meydana gelen bir davranışı mıdır? Yoksa bizim toplumumuzun içinde bulunduğu şartlar bizi dil sorunu ile karşı karşıya bırakmakta mıdır?’ Pek tabiidir ki, sorunun cevabı, toplum şartlarının bizi bugün, hatta bugün değil yıllardır, bir dil sorunu ile karşı karşıya bırakmasıdır. Eğer biz toplum olarak Doğu kültür çevresi içerisinde statik bir hayat yaşamaya devam etseydik, bugün ne böyle bir sorunumuz olacaktı, ne de böyle bir tartışmamız. Biz tarihin akış seyri içerisinde Batılı bir toplum olmayı kendimize amaç edinmişiz. Yapılan bütün devrimler, isterseniz III. Selim’den başlatın, isterseniz daha sonra başlatın, Mustafa Kemal’e kadar gelin, bütün devrimler, Türk toplumunun batılı bir toplum olma çabasının sonucudur, ve dil sorununu ortaya çıkaran da budur. Biz bir millet olmak istiyoruz; kendi kültürü olan, bağımsızlığı olan bir millet olmak istiyoruz, uygar bir millet olmak istiyoruz, çağdaş bir millet olmak istiyoruz. İşte dil sorunu buradan doğuyor. Öyleyse bizim dil sorunumuz başlı başına bir sorun değildir, bizim toplumumuzun ekonomik ve toplumsal sorunlarına bağlı olan, kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkan bir sorunumuzdur” (Tütengil, 1962: 35-36).

Uygur’un felsefe anlayışının ne olduğuna geçmeden önce, son olarak Uygur’un felsefe anlayışını oluşturduğu yıllarda Türkiye’nin felsefe çalışmaları yönünden nasıl bir manzarayla karşı karşıya olduğunu anlamak gerekir. Uygur bu durumu 1973’te yazdığı şu satırlarda açıklamaktadır:

“50 yılın felsefe yayınları, anaçizgileriyle, Türk düşünsel yayın dünyasının genel niteliklerini paylaşmakta. 1925-1940 arası felsefe yayınları nicelik bakımından cılız. Dil bugünün kuşakları açısından bakıldıkta, anlaşılmaya direnen, bir eskilikte. Konular, uzmanca sorunların oldukça uzağında kımıldanmakta; işleme tutumuysa, amatörce bir gevşeklik göstermekte. Devletin de Üniversitenin de katkısı pek az bu bir tutamcık yayında. 1940-1950 dönemiye Milli Eğitim Bakanlığınca gerçekleştirilen çeviri atılımından ötürü, felsefe

klasiklerinin yayın dünyasında nicelik ve nitelikçe önemli bir aşamaya ulaştığı çağdır. Bu dönemde, çeviri olmayan felsefe yazılarının da dikkati çekmeye başladığına tanık oluyoruz..." (2002a: 50).

Bazı çokanlamlı kavramların çok dile getirildiği halde, onların ayrıntılı açıklaması yapılacağında zorluk çekildiği bilinmektedir. Augustinus "zaman" kavramını "Kimse bana sormayınca biliyorum, birine açıklamaya kalkınca da bilmiyorum." diye dert yanmıştır. Uygur ise "zaman kavramı yerine dili de koyabiliriz" diyor (2005a: 9). Dil konusunda halen bir "son"a ulaşmadığının altını çizen Uygur hangi koşullarda dile yöneldi? Dil üzerine düşünmenin dünyada ve toplumumuzda gerekçelerine yapılan göndermelerden sonra Uygur'un da hangi koşullarda ya da hangi nedenlerle dile yöneldiğini anlamakta yarar var. "Yaşama gündemimde başka şeyler vardı" diyen Uygur (2005a: 9), erken yaşlarda dil sorunlarıyla ilgilenmiş değil. Uygur'un hangi koşullarda dile yöneldiğini "Anadilin Bağlayışı" adlı çalışmasında bulmak olasıdır. Uygur'un dile yönelme nedenleri kısaca; onun Almanya'ya gitmesi, birden çok yabancı dili o dille yapılan kültürü özümseyecek derecede öğrenmiş olması, toplumlar arasındaki düşünüş ve davranış farklarını gözlemlemiş oluşu, doğa ve hayvan seslerinin toplumlara özgü seslerle yansıtılmasının ilgisini çekmesi (Örneğin Almancada kikiriki diye öterdi horozlar) ve dilin şaşırtıcı görünümüyle kendini ortaya koyması biçiminde özetlenebilir (Uygur, 2005a: 10).

BİR ÇEVİRİ DÜZENEGİ OLARAK DİL

Varlık Düzleminden Bilme Düzlemine

Varolanın bilme düzlemine getirilmesinde biricik etkenin dil olduğunu düşünen Nermi Uygur hemen tüm eserlerinde bilgi kuramını dil üzerinden oluşturmaya çalışmaktadır. Çeviri deyince çoğu zaman bir yazı dili ya da konuşma dilinden başka bir yazı ya da konuşma

diline çeviri anlaşılır. Bu Uygur'da da böyledir. Ancak onda çeviri kavramı daha özgün bir boyut kazanır ki bu da onun bilgi kuramını dil temeline oturtmaya çalıştığına işaret eder. Ona göre dile getirdiği şeylerin çevirisi olan dil, bu çevirdiklerinin toplamıdır (Uygur, 2005a: 38). Yani Uygur'da dile getirilenler gerçekte dile çevrilenlerdir. Uygur için varolanların bilinmesi söz konusu olduğunda onlar dile çevrilmek durumundadır, ki bu yüzden varolanların dile getirilmesi sorunu onda çok önemlidir. Bir anlamda dile getirilemeyen varlıkların bilgisinden de söz edilemez. Herhangi bir varolan dile getirilerek bilme nesnesi olur, o nesneyle ilgili kullanılan ifade, betimleme; çıkarılan resim, simge o nesneyi anlaşılır kılar. Bilgi deyince dilin akla gelmesinin bir nedeni de bilginin bilgi sayılmasının ölçütlerinden biri olan başkalarına aktarılmasında dilin biricik etken olmasıdır. Bu yüzden anadil önem kazanır Uygur'da. Ona göre dil dendi mi, anadili, tek tek anadilleri anlamalı (Uygur, 2005a: 13) Çünkü her anadilin kendine özgü dile getirme biçimi vardır. Bu yüzden ona göre bu dille, ne denli çok ve yoğun ilgilenilse yeridir Filozof, dilci, sosyolog, mantıkçı, değişik açılardan günlük dilin ya da anadilin derinlerine sokulma görevini tezelden yüklenmek zorundadır (Uygur, 1985: 102). Uygur için bir toplumun dilinde dile getirilen varlık durumu, bir varolanın o toplumun anadiline çevrilmesinden başka bir şey değildir. Gerek bilgi gerek dil felsefeleri, tartışmaların en soyut düzeyde yapıldığı alanlardır. Fakat sıra Uygur'a geldiğinde durum değişiktir. Onun her düşüncesinin somut olanla, insanla ve toplumla ilişkisini kurmak hiç de zor değildir. Onun felsefesi rahatlıkla somuta götürülebilir bir felsefedir.

Bir anadile çevrilen varlık durumu bir başka anadile çevrilecek olduğunda dil sorunu çevirinin çevirisi olarak ortaya çıkmaktadır (Uygur, 2005a: 38). Bu da Platon'u düşündürür. Platon da sanat eserini ideadan hareketle kopyanın kopyası olarak görüyordu: "Demek ki benzetme sanatı gerçekler(den) hayli uzak kalır. Her şeyi benzetebiliyorsa bu, her şeyin küçük bir yönünü yapmasından ötürüdür; bu yön de gölgenin gölgesidir. Bilirsin, ressam, bir kunduracının, bir

marangozun, yahut başka bir ustanın resmini yapar da, bunların sanatından anlamaz." (Platon, 1971, 598b: 284-285). Yalnız burada Platon kopyayı aslına uygun olmama olarak görüyordu, Uygur kopya kavramını aslına upuygunluk olarak görmekte ve fotoğraf makinesi örneğini vermektedir. Çünkü ona göre dil, çeviride fotoğraf makinesinin yaptığını yapmaz (2005a: 40). Bu durumda nasıl ki kopyanın kopyaları ideayı yansıtmıyorsa dil de varlığı yansıtmayacaktır. Örneğin "yangın var", bir varlık durumunu işaret eden ifadedir. Bu söz insanın zihnine bir yangın görüntüsü getirebilir, "yangın var" derken yapılan bu görüntüyü Türkçeye çevirmektir (Uygur, 2005a: 39). Fakat bu sözün tek anlamının zihindeki bu görüntü olduğu söylenemez. Burada Uygur'un böyle bir özdeşliği düşünmediği de açıkça ortaya konmaktadır: "Yangın var" tümcesi gerçekteki yangınla özdeş değil: "Bu tümcenin yüzümüzü yakan yalımları yok" diye çıkmaktadır Uygur. Bu durum bir yandan Platon'un *Sofist*'inde olan tartışmayı anımsatır: Söz-varlık özdeşliği: Söz, varlığı yansıtır. Bir yandan da Sapir-Worf varsayımını hatırlatmaktadır. Sapir-Worf varsayımına göre de "Öteden beri felsefenin ana sorunlarından biri olmuş olan 'dil-dünya bağıntısı', yine bu çerçevede şöyle anlaşılır. Hangi anadile sahipsek, biz o dilin yapısına göre, o dilin bakış açısından dünyayı, doğayı biliriz" (Soykan, 2003: 107).

Çeviri sırasında duyu organlarımız en önemli ögeler olarak çeviri sürecine katılırlar. Gözümüzle görürüz, kulağımızla işitiriz, elimizle dokunuruz... Peki duyu organları nesneyi ne ise o olarak kavramada yeterli midir? Uygur, bu soruya "hayır" demektedir. Ona göre "Kuşku yok ki duyularımızın çevirdiği ile duyu organlarının algıladığı dış şeyler özdeş değildir" (2005a: 70). Buna ses örneği de eklenebilir: "İşittiğimiz sesleri dilde tıpatıp verdiğimizizi ya da onlara benzeyen sesler çıkardığımızı öne sürmek iler-tutar yeri olmayan bir savdır" (Uygur, 2005a: 41). Buradan şu sonucu çıkarmaktadır Uygur: Nasıl ki duyu organları şeyleri nasıl iseler öyle yansıtmıyorsa, dil de şeyleri nasıl iseler öyle yansıtmaz. Burada iki nokta önemlidir; Uygur'a göre birinci olarak "Yangın var" sözü yangının

kopyası değildir, ikinci olarak da bir Türk'ün yangını algılama biçimiyle bir başka dil ve kültür ortamındaki insanın algılaması aynı olmamaktadır. Çünkü her dil, kendi kuruluş düzeni, işleme mekanizması, yapı ve dizim sistemi ile, bir düşünüş, anlatış ve anlayış kalıbıdır (Dilaçar, 1962). Hayvanların ses çıkarması; ötmesi, havlaması gibi durumlar da bununla benzerlik göstermektedir. Çünkü hayvanlar da o seslerle bir şey söylüyorlar. İçgüdüsel olduğunu belirtmek üzere söylendikte "korkuyorum" demiyor da hav'lıyor köpek, "an-nemi istiyorum" demiyor da me'liyor kuzu vs. Ama her dilin hayvanı aynı sesi çıkardığı halde bu sesler; farklı dil, tarih ve toplum ortamlarında farklı sesler olarak yansılır ya da algılanırlar. Uygur'un verdiği örnekte Türkçe kuzular "me" diye ses çıkarırlar fakat İtalyanca "be" diye algılanır. Uygur'a göre zaten ne Türkçe ne de İtalyanca kuzunun sesini doğru olarak yansıtmaktadır. "Me" ya da "be" bir Türk'ün ya da İtalyan'ın kendi dil ve kültürünün algılayış özelliklerine göre kaynak sesin çevirisidir. Horozlar da sadece Türkçede ü-ü-rü-ü diye öter. Bu yüzden herhangi bir "dil çevirisi ne bir fotoğraf makinesinin yaptığı gibi yapar ne de seslere aracılık eden telefon teli ni andırır" (Uygur, 2005a: 40). Bunun tersine sözcükle, sözcüğün anlattığının aynı şey olduğunu düşünen Platon ise Sokrates'e şunları söylettirir: "Adın tabiatını bilen kimse -bu, nesnede olduğu gibidir- nesneyi de bilecektir. Zira nesne ad'a benzemektedir, birbirine benzeyen şeyler için de yalnız bir tek bilgi vardır. Sözlerin dayandığı düşünce: adları bilen nesneleri de bilir, şeklinde sanıyorum" (Platon, 1989 : 115-116). Buna karşılık Sofistler, sözcüklerin çokanlamlı olduğunu ileri sürerek hiçbir zaman dünyanın özünü açıklayamayacaklarını iddia ediyorlardı (Akarsu, 1998: 29). Uygur, "Dil ve Çeviri" adlı makalesinin sonunda, çeviri sorunu söz konusu olduğunda, çevirinin bir bilim mi yoksa sanat mı olduğunu tartışmanın kendisini şaşırttığını söyleyerek çeviri kuramcılarıyla girdiği polemikte şunları söylemektedir: "Bir dil-yapıtının başka bir dile yapılan birkaç çevirisinin hepsi de, bir dilde söyleneni öbüründe de söylüyorsa yetkin, başarılı bir çeviridir" (2005a: 44). Demek ki tıpatıp bir çeviri

mümkün de değil, hiç bir kaynak dil, amaç dildekiyle özdeş de değildir. Dil olanı çevirir ama onu değiştirmez anlayışı da önem kazandırır Uygur'da. İnsan, olanı görmek istediği gibi değil de olduğu gibi kavramaya olabildiğince özen göstermelidir.

Herkes anadiline yapışıktır der Uygur (2005a: 15). Dil anlayışına yakından bakıldıkta dille ilgili iki noktanın altını çizmeden geçmemelidir. Bunlardan birisi bölüm başlığında belirtildiği gibi, Uygur'un çok tekrar ettiği üzere dilin bir çeviri olduğu, öbürü de yine Uygur'un tekrarlamaktan çekinmediği anadile verilen önemdir. Herkes anadiliyle vardır. İnsanı insan yapan anadilidir. İnsan ona yapışıktır. Bu dilden yoksun insan düşünülemez. Bir bakıma insan olmanın ölçütüdür anadil. "Hegel, kendi dilinde konuşma ve düşünmeyi, bir birey ya da halkın özgürlüğe ulaşmasının koşulu sayar" di (Altuğ, 2001: 19). Öyle ki, Tanrıtanımaz hoş görülür de, diltanıamaz hoş görülmez Uygur'da. Uygur'un söylediğine göre Konfüçyüs de bir toplumun verimli kılınması için öncelikle dilin düzeltilmesi gerektiğini söylemiş (2005a: 23). Şu çok önemli Uygur'da: Dil düzgün değilse söyledikleriniz hiçbir zaman söylemek istedikleriniz olmayacaktır. Bu da kötü ilişkiler, verimsiz sonuçlar, çarpık düşünceler, çirkin gidişatlar anlamına gelecektir. Uygur, bu durumda sanat geriler, bilim gelişmez, felsefe anlamını yitirir diye düşünmektedir. Uygur'da dilin düzeltilmesi sorunu devletin dile kurallar getirmesiyle çözülecek bir sorun da değildir. Dil onu kullananların, uzmanca çalışmalar yürütenlerin geliştireceği bir alandır. Platon da *Kratylos*'ta dili filozofların düzeltilmesi gerektiğini söylüyordu. Uygur için, insan nerede olursa olsun diliyledir, nereye giderse gitsin diliyle gider. Bu yüzden tek başına kalan kimse gerçekte tek değildir, diliyledir. Robinson Crusoe da yalnız değildi, İngilizcesiyleydi ıssız adasında. Gemisi parçalandığında kıyıya tek başına değil, diliyle çıkmıştı. Anadilinden ötede olan insan barınağından dışarı atılmış demektir. Barınağından uzaklaşan insan "Kendisi olamıyor artık, yalpalıyor, şaşırıyor, kekemeleşiyor, dilsizleşiyor" (Uygur, 2005a: 16).

Dil öğrenenler bazen ikinci, üçüncü dili de anadili gibi öğren-
diklerini söylemektedirler. Uygur'a göre insan ikinci, üçüncü dili
anadili düzeyinde öğrenebilir. Fakat insan iki dilde birden düşün-
mez. Çünkü anadil tektir. Ona göre bir insanın iki anadilinin olması
o kişinin aynı anda iki farklı yerde olması anlamına gelir (Uygur,
2005a: 17). İnsanların yanılgısıdır: İki dili anadili gibi bilen iki dilde de
düşündüğünü sanır. Oysa az da olsa birisi baskındır, düşünme işin-
de baskın olan anadildir. Uygur'a göre bir insan çevresindeki şeyle-
ri ikinci dile göre değil, anadiline göre fark edecektir. Rüyasını da
hayallerini de anadilinde görecektir. "Ölüm döşeğindeki son sözü
kuşkusuz anadilde olacaktır, sonradan öğrendiği dilde değil" (Uy-
gur, 2005a: 17). Uygur anadili belirleyici bir yapı olarak almakla bir-
likte, diller arasında üstünlük görmez. Bu tutumuyla da günümüz-
de çeşitli boğazlaşmalara zemin hazırlayan milliyetçiliğin aşırılıkları-
na karşı tutum almış olmaktadır. Yazdıklarından açıkça anlaşıldığı
üzere dillere ve kültürlere olan düşmanlıklar çoğu kez, tiksinenler-
le horlayanların kendi kültürleriyle dillerini, kültürlerin ve dillerin en
yücesi, en geçerlisi diye üstün görmesinden kaynaklanmaktadır.
Oysa dil ve kültür farklılıklarına yakından bakıldığında şu görünür:
"Her dilin başka bir görkemi, başka bir körlüğü, başka bir yaratıcılı-
ğı, başka bir aptallığı vardır" (Uygur, 2006b: 59). Her dilin kendine
özgüllüğü esastır; bu özgüllük ayrı deyiş ve söyleyişlerin yanında;
yaratıcılık, soyutluk, somutluk, canlılık, tikanıklık, erillik, keskinlik, ka-
palılık, aptallık, sevimsizlik, güleçlik, hırçınlık, kuşatıcılık, pasif-
lik...olarak kendini gösterir. Böyle bir farklılıkta ve zenginlikte her
türlü "tek"li tutumlara karşı olan Uygur'un tek dil, tek din, tek kül-
tür... karşısındaki tavrı da kendini "insan merkezli" bir felsefede
göstermektedir. Ona göre "diktatörlükten kurtulmak isteyen her
toplum dil öğrenimine ne denli önem verse yeridir" (Uygur, 2005a:
24). Uygur buradaki tutumuyla dillere yapılan baskıların karşısında
olduğunu gösterir, ona göre değersiz, önemsiz, işlevsiz bir dil yok-
tur. En küçük toplulukların, en küçük kültürlerin, birimlerin dilleri
de gelişmeye açıktır. Bu konudaki "katılığa" karşı şunları da söyler:

“Öz dillerini konuşup kullanmada, geliştirip işlemede özgür olmalı uluslar. Dil işlerinde imparatorluk ardında koşmak yüz kızartıcıdır” (Uygur, 2005a: 70).

Kendinde Şey-Bizim İçin Şey

Unutulmasın ki dil, dil olmayan bir şeyi dil olarak algılamaktadır. Algılanabilir ya da çevrilebilir olmadıkça hiçbir şeyi bilemeyiz. Tüm bilgi çeviriden ibarettir. Ancak bu demek değildir ki dışdünya olgularını algı ya da dil yaratmaktadır. Çünkü dil ya da duyu organları çevrilebilecek şeyleri varolanlar dünyasında, ifade uygunsu, hazır bulmaktadırlar. Çeviri sonucunda varlığın varolma düzlemi değişmiştir. Şöyle de denebilir: Şeyler varlık düzleminden bilme düzlemine aktarılmıştır. Uygur’un yapıtlarına yakından bakıldığında onun, ilgilendiği tüm yapıları varlık durumundan bilme durumuna getirdiği görülecektir. Dolayısıyla çeviri kavramına getirdiği özgün anlamın dışında dilden, sanattan; demokrasiye, bilim felsefesine, teknikten; günlük yaşamın kavramlarına, fiziğe, siyasete kadar kısacası hangi alanda yazmışsa, yaptığı eylem, varolanı konulaştırmak, bilmenin, düşünmenin konusu yapmaktan başka bir şey olmamıştır. Ayrıca Uygur, üzerinde yeterince durulmamış veya üstü örtülmüş, iyiden iyiye deşilmemiş, derinleştirilmemiş varlıkları gerçek anlamda varlıklar haline getirmeyi felsefe yapma tarzı olarak ortaya koymuştur. Diyor ki o: “Dilim olmasaydı, gerçek mi ya da değil mi, pek belli olmayan karmakarışık birtakım duyumsu, duygumsu haber-alışların dışında hiçti, evrendi, kendimdi, nasıl ayırtına varacaktım henüz ‘şey’ bile olmayan birtakım şeylerin?” (Uygur, 2003: 113). Bu yüzden Uygur “kendinde şeyleri bizim için şeyler” haline getirmenin felsefesini yapan felsefeci olarak da değerlendirilebilir. Aslında bu noktada Uygur’un da çeviriden başka bir şey yapmadığı görünmektedir. Çeviride, olan, değiştirilmez, dil kılığına sokulur. Büyük oranda hocası Uygur’un izinden gittiği eserlerinden anlaşılan Betül Çotuksöken de onun görüşünü şöyle yorumluyor: “Temel dayanakları büyük ölçüde dışdünyada bulunan ve

dille iletilen kavramlar ve onların anlamca belirlenmeleri, felsefenin yolunu açmaktadır" (1998: 30). Uygur'a göre her varlık durumunu karşılayan dil durumu, bu karşılayışı çeviriciliğine borçludur. Dilin bu çeviriciliğiyle kendisi için olan şeyler bizim için şeyler haline gelirler. Çünkü biz ancak dile çevirdiklerimizi bilebiliyoruz. Dili yalnızca sıradan bir iletişim aracı olarak ele almayan Uygur, Kant'ın zihinsel formlara yüklediği işlevi dile yükleyerek bir paradigma değişikliği gerçekleştirmiştir.

Yazın alanında çok tartışılan konulardan biridir çeviri sorunu. Bir dilde yazılmış metnin başka bir yazılı dile çevirisi uygun mudur değil midir diye hep tartışılır. Çevrilen kaynakla çeviri metninin özdeş olmayacağını kabul etmek üzere böyle bir çevirinin mümkün olduğunu düşünen Uygur'a göre zaten kendilerini herhangi bir açıdan (nesnel veya değil) varsaydıklarımız dile getirilebiliyorsa, kendi dilimize çevrilebiliyorsa doğaldır ki varlık dünyasının çevirisi olan metin de bir başka dile çevrilebilir (Uygur, 2005a: 42). Dilden dile çevirinin ana kaynağı yansıtmayacağını ileri sürerek çevirinin doğru olmadığını düşünenlere zaten dilin kendisinin ister istemez bir değiştirme hatta bir "bozma" işi olduğu yanıtını verir gibidir Uygur. Dolayısıyla da Uygur'un çeviri söz konusu olduğunda "hainlik" sözünü kullanması pek ilginçtir (Uygur, 2005a: 42). Uygur'un önemseydiği aydınlardan biri olan Nurullah Ataç da "hainlik" sözünü yine çeviri üzerine ama farklı bağlamda şöyle anmaktadır: "Başka dilden tercüme ettiğiniz güzel bir cümle, sizin dilinizde tatsız bir şey olmuşsa, manaya istediğiniz kadar bağlanın, gene öze hayinlik etmiş olursunuz" (1957: 117).

Çeviri deyince bir dil ortamındaki durumu başka bir dile çevirme anlaşılsa da aynı dil içinde çeviriler de yapılmaktadır. Bir şiirin bir kısmı ya da tümü aynı dilden düzyazıya çevrildiğinde de şiirin anlamında değişiklik olacağı görülecektir. Yani bir dilde görüneni başka bir dil ortamına aktardığımızda, çevirdiğimiz şey ile çeviri yapıtı hiçbir zaman özdeş olmayacaktır (Uygur, 2005a: 72). Tabii özdeş olmamak temel bazı özelliklerinin benzer olmayacağı anlamına

gelmemelidir. Çünkü çevirdiğimiz şeyle çeviri yapıtı arasında ayrılıklar, başkalıklar olsa da bu ayrılık ve başkalık içinde bir kısmî aynılık ve uygunluk aramak ve bulmak mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla "şiirin çevirisi olmaz" ya da "çeviri aslına tıpatıp uygunluktur" gibi katı bir tutum Uygur'un genel anlayışına terstir. Bunun Uygur'un bilgi anlayışına da yansıdığını onun her eserinde görmek mümkündür. Yani Uygur kesin bilgi ile görelî bilgi arasında bir taraf olmaz, bilgi anlayışını bunlar arasındaki gerilimi dikkate alarak oluşturmaya çalışır. Bu tutumu onun şu açıklamasında açıkça görülmektedir: "Bir eylemi beğenen de olur beğenmeyen de. Bazıları ters görüşü savunsa da bundan güzel bir şey olamaz bence." Aynı yerde daha da önemlisi şunu söyler Uygur: "Anlaşma kadar anlaşmama da tarihin etmenleri arasında yer alır" (Uygur, 2005a: 72).

Uygur için çeviride esas aldığımız, çevirdiğimiz kaynaktır, bu İngilizceden Türkçeye yapılan bir çeviriye, örneğin "I am hungry" sözünü "ben açım" diye Türkçeye çevirdiğimizde bir İngiliz'in de bir Türk'ün de aynı duygu ve düşünceye kapılması, aynı davranışı göstermesi beklenirse, burada tıpatıp bir uygunluk aranmış olur (Uygur, 2005a: 37). Ancak Uygur'dan anlaşıldığı kadarıyla, böyle bir upuygunluk yoktur çeviriler arasında. Bu noktada sözü edilen konu, yukarıda da değinildiği gibi, klasik felsefedeki, günümüzde de olduğu üzere, varlık-söz özdeşliği sorunu ve de genellikle sözün varlığı olduğu gibi gösterip göstermeyeceği konusudur. Ayrıca çeviri sorunu konusunda da çeşitli anlayışların, kuramların olduğu bilinmektedir. Uygur bu iki konuda tartışılan, kabul ya da reddedilen kuram ve anlayışların dışında bir tartışma yürüttüğünü şu sözlerle açıklıyor: "Asıl amacım çeviri üzerine konuşmak değil: genellikle dil olayını araştırıp aydınlatmak istiyorum ben. Çeviriye eğilmemin nedeni de bu. Çeviriyle uğraşıyorsam ... hep dil olayının ne olduğunu daha iyi kavrayayım diye yapıyorum bunu. Çevirinin yapısında derinleştikçe, genellikle dilin varlığı saydamlaşıyor gözümde. Çeviri üzerinde durup düşünmeyen, dil olayına özgü belli başlı niteliklerden bazısını nasıl görür? Dil ile çeviri özel bir ayrılmazlık içindedir.

Bence durum açık: dil dediğimiz şeyin kendisi bir bakıma çeviridir” (Uygur, 2005a: 37).

Bilgi anlayışında çeviriyi odak noktası olarak alan Uygur bizi yadırgatacak bir aşırılığa giderek hayvan dünyasının da hatta tüm canlıların da çeviri sorunuyla ilişkili olduğunu düşünür (Uygur, 2005a: 41). Ayrıca Uygur dilin yalnızca varolanı dile getirmediğini söyledikten sonra varolmasını istediklerimiz, içimizde ve çevremizde gerçekleştirilmeyi tasarladıklarımız da dil yapıtlarında büyük bir yer tutar görüşünü ileri sürmektedir (Çotuksöken, 1998: 109). İnsanın temel özellikleri için, onu öbür varlıklardan, canlılardan, hayvanlardan ayıran çeşitli ölçütler ileri sürülmüştü. Yüz yıl öncesinde, önce insan çevresine hem zihinsel hem de biyolojik olarak uyum sağlayan varlık olarak düşünülürdü, daha sonra düşünce öne çıkmış ve insanın düşünen bir varlık olduğu üzerinde durulmuştur, sonraları alet yapması insan olmanın ölçütü olarak ele alındı, giderek insan dil ve konuşma özellikleri olan bir varlık olarak düşünülürdü (Çotuksöken, 1998: 109). Uygur ise bu noktadan hareket etmekle beraber insanı insan kılan özelliklerin temeline insanın çeviri yapma yeteneğini koymaktadır. O, her ne kadar çevirinin sınırlarını geniş tutsa da özellikle insanı “çevirici bir varlık” olarak ele almaktadır. Ad vermeler, durumları kavramlaştırmalar gibi yüksek düzeydeki çeviriler dışında çok daha günlük yaşamdan örneklerle konuyu derinleştiren Uygur’a göre birine yaklaşan insanın durup dururken öksürmesi ya da ona selam vermesi, ona nasılsınız demesi şu durumun çevirisi: Ben buradayım, benimle ilgilenin, birlikte olalım (Uygur, 2005a: 50). Görüldüğü gibi çeviriyi yabancı dilden kendi diline aktarmak olmanın çok ötesinde anlamlarla karşılayan ve de insanın özünün olup olmadığının tartışılır olduğunu düşünen Uygur, eğer insanın özü diye bir şey varsa, bunun çeviri yapmak olduğunu söylemektedir. Ona göre insan çevirici/çeviren bir varlık, dil de bir çeviriden ibarettir.

Dilin Değişmesi Gerçekte Anlamın Değişmesidir

Felsefeyi büyük ölçüde anlam aydınlatması çabası olarak gören Uygur, yaşadığı çağı anlam çağı olarak adlandırmak istemektedir. Onun düşünce etkinliğinin temel kavramlarından birisi anlamdır. Uygur, bilgi kuramını dilden giderek oluşturmaya çalıştığı için temel tüm kavramları dilden giderek inceliyor. Ona göre hiçbir sözcük tek anlamlı olmadığı gibi, anlam da tek anlamlı değildir. Anlam bir sözcüğün dile getirdiği, gösterdikleri diye belirlenebilir. Ama bu biricik tanım değildir. Bir sözlükteki bir sözcüğün karşısında yazılanlar da o sözcüğün anlamı olarak kabul edilir. Dahası "Bir sözcüğün kaplamına o sözcüğün anlamı denir" (Uygur, 2005a: 56). Şöyle de söylenebilir: "Anlama ancak anlamın olduğu yerde yani dilde gerçekleşir" (Altuğ, 2002: 8). Çoğu zaman, günlük dilde yanlış olan, anlamsız olanla aynı gösterilir, oysa bir önerme yanlış olabilir ama anlamsız olmayabilir. Uygur sözcüklerin ve anlamın anlamını teke indirmek düşüncesine karşıdır; o bu konuda daha hoşgörülü tutum alır. Ona göre felsefede sorun karmaşık olanı yalınlaştırmak istemek olarak anlaşılrsa da yalınlaştırmada aşırılıklardan kaçınmak gerekir (Uygur, 2005a: 55). Uygur "tek sözcük, tek anlam" ilkesinin yalınlaştırma alışkanlığının ürünü olduğunu söyledikten sonra bunun dil gerçekliğine uygun düşmediğini ileri sürmektedir. Ayrıca Uygur'a göre sözcüklerin tek anlamı sözcüğün temel niteliklerini bildirirse de onun bir de çağrıştırdıkları vardır. "Kendiyle konuşmalar"ında en önemli özelliğinin "tek yönlü olmamak" olduğunu belirten Uygur kendiyile ilgili şunları yazmaktadır: "Tek yönlü değilim. Çeşit çeşit ilgiler ilişkiler, yönelimler, hayranlıklar sürekli yoğurur beni. Kavramın bu anlam kapsamında meraklı, çokmeraklı biriyim" (Uygur, 2003: 123). Kimseyi anlamın anlamı üzerinde uzlaşmaya zorlayamayız. Bu anlamların kişiden kişiye değişeceğini düşünen Uygur "İnsan herşeyin ölçüsüdür" demekten de kaçınmaktadır. Yine de ortak bir ölçüt olması açısından şu sözler önemlidir: "Dil kuralları, dile özgü anlam ve mantığın belirleyicileridir. Kuralların çiğnendiği yerde dilin sözü olamayacağına göre, dilce

anlamin-anlamsızın, mantıklının-mantıksızın da sözü olamaz" (Uygur, 2005a: 59). Yine ortak bilginin koşullarından söz eden J.V. Vendryes de "Birini anlamak demek, zihnimizde, bizimle konuşan kimseninkine benzer düşünceler doğması demektir. Ve bu ancak daha önceki bilgilerimizde gerçekleşebilir" der (2001: 40). Bunun yanında Uygur, tekanlamlılığın ancak matematik dilinde geçerli olacağını söylemektedir. Elbette matematikte de her sisteme göre anlamlar değişir. Yani sistem değiştiğinde anlam da değişir. Sözcükler de her dönem aynı şeyi göstermez. Anlam için sözün gösterdiği şeydir dendiğinde, her sözün tüm tarih boyunca aynı şeyi göstermediği de ortaya çıkar. Ok sözcüğü en eski çağlarda korunma ya da saldırı amacıyla yay'a takılıp fırlatılan savunma ya da saldırı nesnesi olarak anlaşılırken şimdilerde ok sözcüğünden, daha çok bir şeyin hangi yönde olduğunu işaret eden şekil anlaşılır. "Şuradaki ok'a bakınız" dendiğinde kimse yay'a takılıp atılan, savaş ya da saldırı nesnesini anlamaz, orada öyle bir nesne aramaz, düpedüz ok işaretini anlar. Okun gösterdiği yöne yönelir. Elbette bu tür sözcüklerin önceki anlamları da henüz yürürlükte. Fakat giderek anlamları değişmektedir. İçinde bulunan "hız çağı" ise bu değişimde belirleyici bir role sahiptir. Bu değişimden, bu hızlıktan dolayıdır ki: "En anlamlı diye bilinen bir dil yapısı, bir önerme, bir dize, bakarsınız, anlamı olmayan bir ses yığını oluvermiş. Terside olabilir, anlamsız yapıtlar da anlamı olan yapıtlara dönüşüverirler" (Uygur, 2005a: 58).

Dilin değişme kategorisi üzerinde de filozoflar eskiden beri kafa yormuşlardır. Daha 16. yüzyılda Montaigne şunları yazıyordu: "Bizim dilimizin bugüne kadarki sürekli değişmelerine bakılınca, elli yıl sonra şimdiki halinde kalacağını kim umabilir? Hergün elimizden kayıp gidiyor; benim yaşadığım yıllar içinde yarı yarıya değişti" (Montaigne, 1971: 188). Son yüz yıldır yapılan "Türk felsefesi"nde de felsefecilerin bu değişme kategorisi üzerinde önemle durdukları görülmektedir. Her ne kadar eserlerinde özellikle bilim terimlerini Batı dillerindeki biçimleriyle kullanma eğilimindeyse de

Türkiye’de felsefenin kurucularından olan Takiyettin Mengüşoğlu da dilsel süreçlerin dinamik bir yapıda olduğunu vurgularcasına, bütün olaylar gibi dil de oluş içindedir diyor (Mengüşoğlu, 1986: 112). Türkçenin gelişip bir kültür dili olmasında emeği herkesçe bilinen Macit Gökberk’e göre de “Zaman içinde olduğu gibi kalan, hiç değişmeyen bir dil yoktur. Her dil zamanla az veya çok değişir” (Gökberk, 2004: 103). Nejat Bozkurt da aynı paralelde şu değerlendirmeyi yapıyor: “Dilin hiç değişmediğini düşünmek bir yanılgı olur; insan, toplum ve kültür gibi dil de değişmektedir; ne var ki o, kendini yenilerken eskiyi de içinde barındırır ‘gelecek’ için tasarladıklarını ‘geçmiş’ ten de yararlanarak ‘şimdi’ de kurmaya çalışır” (1990: 2-3). “Türk felsefesi”nde -Dünya felsefesinde de böyle olduğu söylenebilir- dil felsefesine doğru giderek bir ilgi oluşmaktadır. Bu yüzden de hemen hemen tüm felsefecilerimiz dille Uygur gibi ya doğrudan ilgilenmekte ya da dolaylı olarak dile girmektedirler; ayrıca felsefecilerin dili gelişim içinde gördükleri de bir gerçektir. Örneğin yine Takiyettin Mengüşoğlu, günlük dil ile birlikte felsefe dili de çok gelişti, derken de bu değişime dikkati çekmektedir (Mengüşoğlu, 1986: 113). Dolayısıyla bugün Türkçe dilinin dinamik bir yapıda görünmesi ve buna olan ilginin belki de, belki de değil elbette Türk felsefesiyle ve bu tez açısından Uygur’un felsefesiyle çok sıkı bağlantısı bulunmaktadır.

Uygur’un eserleri incelendiğinde tartıştığı her sorunun bir ucunu felsefe tarihine götürdüğü görülecektir. Uygur, anlam konusunda da sorunun Antik’teki ele alınış tarzını belirtmeden geçmiyor. Ona göre başta Platon olmak üzere filozoflar anlamı vârolarının dışında (idea) aradılar (Uygur, 2005a: 54). Örneğin Platon’a göre “güzel”in anlamı güzel ideasından alınan payla açıklanmalıydı. Uygur için bu arayış çağımızın düşünme sistemine uygun değildir. Her çağın düşünme sisteminin farklı olduğu da buradan anlaşılır. Bu yüzden de Eskiçağın insanını günümüze getirdiğimizde büyük olasılıkla olup bitenden bir şey anlamayacaktır. Tersine bugünün insanını Eskiçağ koşullarına götürdüğümüzde de, bu insan oranın

düşünme ve bilme ortamına uyum sağlayamaz. Unutmamalı ki “bugünkü bir Yunanlı da aynı şekilde, eğer okulda öğrenmeseydi, Platon veya Homeros’un dilinden hemen hiçbir şey anlayamaz” (Porzig, 2003). Uygur’a göre anlamın biricik kaynağı insandır ve anlam da dilde içerilmiş durumdadır. Yani değişmek demek bütünlüklü bir değişmedir, çağın tüm değerleriyle, özellikleriyle, ruhuyla değişmesi demektir. Uygur’a göre dil yoksa anlam da yok. Uygur, anlamın Grekçeden, *logos* sözcüğünden geldiğini söyleyerek anlam, mantık ve dil arasında bir özdeşliğin olduğundan hareket etmekte ve Cassirer’in de belirttiği üzere “Her dil bir mantık, her mantık bir dil ortamıdır” (1980: 117) sözüne uygun şekilde düşünmektedir (Uygur, 2005a: 59). Böylece Uygur, anlamsızlık diye bir şeyin olmadığını anlamsızın da anlamın bir durumu, farklı bir görünümü olduğunu dile getirmektedir. Uygur, anlamlı ile anlamsız arasındaki ilişkiyi ise bir karşıtlık ilişkisi olmaktan çok bir koparılmazlık, bir birlikte oluş ilişkisi olarak ele almaktadır (Uygur, 2005a: 59). Çünkü ona göre dil, anlam kadar anlamsızın da ortamıdır. 20. yüzyılda anlamın anlamının daha da genişlediğini düşünmek gerekmektedir. Camus, Beckett, Ionesco gibi yazın kişileri ifade uygunsa, anlamı anlamsızda vermeye çalışan kişiler olarak “anlam çağı”nın öncüleri oldular (Uygur, 2005a: 61).

Anadildeki Felsefe

“Bu dünyadan göçüp giderken kimbilir kimler neleri özleyeceklerini düşünüp üzülmürler. Bense, dilimden, anadilimden yoksun kalacağım diye yanarım” (Uygur, 2004: 99).

Genellikle “düşünme üzerine düşünme” olarak da ifade edilebilen felsefe kavramı Uygur’da dünya görüşü ve dil bağlamında sorun haline getirilir. Uygur’a göre her dilin bir felsefesi vardır. Fakat dil, felsefe demek değildir. Felsefe, konuşulan dilde hazır değildir. Dilden giderek felsefe yapılır, her dilin de kendine özgü felsefesi olduğundan, bir dilde yapılan felsefe de o dilin yapısına göre kuru-

lur. Bu yüzden Uygur'a göre dil ile felsefe arasında karşılıklı bir ilişki, bir koşutluk oluşmaktadır. Felsefenin dünya görüşüyle ilişkisini araştıran Uygur'a göre "felsefe ile dünyagörüşü eşanlamli uğraşlar değil"dir (Uygur, 2005a: 81). Hem felsefe yapmada hem de dünya görüşünün oluşmasında dil belirleyici bir yerde durmakla beraber, Uygur açısından dünyagörüşü dilde yansır; tümüyle dil dünya görüşüdür sonucu çıkmaktadır (Uygur, 2005a: 83). Yine de Uygur bunlar arasında bir özdeşliğin bulunmadığını söylemeye eğilimlidir. En temelde dil olmakla beraber dil ve başka ögeler dünyagörüşünü oluşturur. Bu noktada başka ögeler önemlidir. Felsefenin yeri de çoğu kez dünyagörüşlerinin ötesinde oluşur (Uygur, 2005a: 82). E.Cassirer de diller arasındaki ayrımı, Humboldt'a dayanarak dünyagörüşleri arasındaki ayrım olarak görmektedir (1980: 117). Tanımlamadan uzak dursa da Uygur, kısmen tanımlara da başvurmuştur. Felsefeyi belli karışıklıklara düzen getirme denemesi olarak tanımlarken dünyagörüşü için de şunları yazmıştır: "Bir dilin dünyagörüşü, o dilin dünya-yorumu, dünyanın o dille, o dildeki kuruluşu, düzenlenişi, dünyanın o dili konuşanlarca büründüğü biçimdir" (Uygur, 2005a: 81). Dünyagörüşü, dil ve felsefe ilişkisi "bölük-pörçük felsefe" bağlamında yeniden ele alınacağından, bu konuya şimdilik sadece değinmek yeterlidir.

Anadil konusu felsefenin özellikle Yeniçağ'dan itibaren önemli bir sorunu olmuştur. Filozoflar anadili konusunda çok kez hemfikir olmadılar, ama giderek aynı noktaya doğru gelindiği de görünmektedir. Yani: anadilin önemli olduğu. Örneğin Leibniz ya evrensel bir dil arzuluyordu ya da Latince yazmanın önemine inanıyordu. Almanca'yı tutmuyordu. Descartes ise evrensel bir dil düşlese de bu noktada farklı düşüncelere de sahipti: "Eğer hocalarımın dili olan Latince de değil de, yurdumun dili olan Fransızca da yazıyorsam, bunun nedeni saflığını hiç kaybetmemiş doğal akıllarını kullanan kimselerin, görüşlerim hakkında, yalnızca eski kitaplara inananlardan daha iyi yargıda bulunacaklarını umuyor olmamdır" (Descartes, 1994: 70). Türk dili ve Türkçe felsefe konusunu ele aldığı çalışmasında

Uygur da şunları söylemekte: "Bir ülkedeki felsefenin durumu, gidişi, gelişmesi o felsefenin ortaya çıktığı dile bağlıdır varlıkça. Dil-ötesi bir felsefeden, dil öncesi ya da dil-sonrası bir felsefeden, ancak sözünü edebildiğimiz oranda haberimiz olur. Felsefe olarak felsefe, özü gereği dille, dilde kendini dışavurur. Buna göre 'Türk felsefesi' Türkçe, Türkçeyle, Türkçede kendini gösteren felsefedir" (Uygur, 2002a: 77). Gerek Macit Gökberk ve Bedia Akarsu gerekse birçok Türk felsefecisi gibi Uygur da insanın ancak kendi dilinde (anadil) yüksek düzeyde düşünme ve felsefe yapma imkânı bulacağına inanmaktadır. Bu anlayış da anadili odak alarak felsefe yapan felsefecilerimiz için ortak bir izlek durumundadır. Yani bu izleğe göre herkes için en yüksek düzeyde düşünme ve kavrayış ortaya koymanın yolu, kökeni, bağlantısı bilinmeyen diller değil, anadildir. Gökberk, herkes için en anlaşılır dil, kendi anadilidir derken pek haklıdır (2004: 112).

Dünyagörüşünün meydana gelişinde farklı değerler işe karışır, bunlar; insanın üzerinde yaşadığı ve içindeki kurdu kuşuyla doğa çevresi, yaşama koşullarıdır. Uygur'un dil, felsefe ve dünyagörüşü konusunda söyledikleri bize şu değerlendirmeyi yapma imkanı verir: Bir dilin içine doğmanın insanın elinde olmamasına rağmen, dünya görüşünün oluşmasında insan etkinleşir ve de felsefe yapma tümüyle insan etkinliği olarak ortaya çıkar. Bir başka deyişle: insan dilden önce gelir, felsefe dille yapılır, düşünme dille gerçekleşir, dilde gerçekleşir. Burada insanı dilden önceye koyan tutumuyla aynı zamanda insana önem veren yaklaşım içinde olduğunu görürüz Nermi Uygur'un. Bunu onun birçok denemesinde görmek mümkündür.

Anadilin Sınırlandırıcı Gücü

Anadili olmayan hiçbir insan topluluğuna da, anadili olmayan bir insana da rastlamak mümkün değildir (Uygur, 2005a: 13). Uygur varolanların her dilde başka biçimde dile getirildiğini belirtirken,

bunun da nedenini her dilin kendine göre bir mantığının olmasına bağlamaktadır. Ona göre neleri düşüneceğimizi, daha biz düşünmeden önce ortaklaşa dilimiz düşünmüştür. Yani insanların neyi, nasıl düşüneceklerini, bir bakıma kendilerinden önce anadilleri belirlemiştir (Uygur, 2005a: 89). Dilleri duyu organlarına yansıyışı açısından da ele alan Uygur bazı dillerin, örneğin Türkçenin, bazı sözcüklerinin işitme duyusundan hareketle oluştuğunu ileri sürüyor. Türkçedeki "çağlayan" sözcüğü suyun yüksek bir yerden akması/düşmesi sonucu çıkardığı sestten giderek oluşmuştur. Oysa aynı sözcüğü Alman ya da Fransız işiterek değil de görerek adlandırmaktadır. Çünkü Alman onu yukarıdan düşme durumu olarak kavlıyor. Bu noktada da Eskiçağ'dan beri tartışılan ad ile adlandırılanın ne derece "özdeş" olacağı tartışması karşımıza çıkmakta ve Uygur açısından bir çözüme kavuşmuş olmaktadır. Çünkü Uygur için hiçbir dilin adlandırmasının tek doğru olduğu düşünülemez, her dil kendince doğru olur. Çünkü görme üzerinden yapılan adlandırmanın işitme üzerinden yapılan adlandırmadan daha gerçekçi olmasının hiçbir mantıksal ve bilimsel gerekçesi yoktur. Şöyle ki: "Doğadaki belli bir görünümü, Türkçe, bir ses olayı olarak yorumlamış; olay, bir deyişime Türk'ün kulağına çarpmış, olayı Türk kulağıyla yakalamış; Fransız ise, bazı Avrupa dilleriyle birlikte herşeyden önce gözleriyle ilgilenmiş olayla, olaya gözle dikkat etmenin vargısını bildirmiş" (Uygur, 2005a: 84-85). Yine de sözcükleri duyu organlarıyla ilişkisi açısından ele alan Uygur için, "çağlayan" sözcüğünün Türkçede işitmeden giderek oluşmuş olması Türkçenin "ses" merkezli bir dil olduğu anlamına gelmez. Başka sözcüklerde farklı koşullarla ilgili olabilir. Çünkü yalnızca bir örneğe bakarak bunun bir genellik oluşturduğunu, Türk'ün bir ses varlığı/insanı olduğunu söylemek aşırılıktan başka bir şey değildir Uygur açısından. "Nitekim dünyayı dile getirmelerinde, Türkçe, bir tek kulağın değil, yerine göre gözün, elin, burnun, ama yalnız bunlarla kalmayıp daha da başka algılama ortamlarının etkenliğinde biçim kazanmıştır" (Uygur, 2005a: 85). Buradaki farklılıktan dolayı bir dilin yalnızca bir dünyagörüşünü yansıttığı da söylenemez.

Uygur'un dile getirdiklerinden anlaşılan, diller farklı ise algılayışların, kavrayışların da farklı olacağıdır ve bu durumun taşıdığı önemdir. Mesela İngiliz deneyci ve analitik düşünmeye yatkın olur da; Fransız yöntemli ve sistematik; Alman spekülâtif, kuramsal ve düzenli düşünmeye yatkın olur. Kant'ın düzenliliği de buradan geliyor olmalı. Uygur anlatıyor: "Kant'ın hangi saatte nerede olduğu kesinlikle bilindiğinden, çok kimse Kant'a göre ayarlardı saatini. Bir tek gün aksamış Kant'ın gezisi. Königsberg'te yıllarca sözü edilmişti bu olağanüstü olayın. Sonradan öğrenmişler ki, Kant kendisi anlatmış, Rousseau'nun Emile'ini okuyormuş, bitirmeden bırakamamış elinden" (Uygur, 1989: 284-285). Bu, basit bir anekdot olarak anlaşılacak yerine bir toplumun davranış tarzını, okumaya olan düşkünlüğünü göstermesi olarak da anlaşılmalıdır. Yine örneğin Çincenin de somut bir mantığa elverişli olduğu söylenir (Uygur, 2005a: 90). Bu, Uygur'un "anadilde düşünülür" tezine uygun bir değerlendirmeye olsa gerektir. Peki aynı dil içinde mutlaka tek kavramlaştırma biçimi mi geçerlidir? Bu soruya Uygur "hayır" diye cevap verecektir. Çünkü "James'in pragmatist, Mill'in empirist, Shaftesbury'nin idealist, Russell'in pozitivist "dünyagörüşü" hep aynı İngiliz dilinde barınmaktadır" (Uygur, 2005a: 87). Bu durumda aynı dil içine doğan insanların o dilin "dünyagörüşü"nü paylaşmadıkları gibi bir tabloyla karşılaşırız. Uygur'un dil ve kültürden kalkarak yaptığı akıl yürütmeye paralel olarak Ziya Gökalp'in şu saptaması da vurgulanabilir: "Yunanlılar estetikte, Romalılar hukukta, Yahudiler ve Araplar dinde, Fransızlar edebiyatta, Anglo-Saksonlar iktisatta, Almanlar musiki ile felsefede, Türkler de ahlakta birinciliği kazanmışlardır" (1999: 151). Görüldüğü gibi dil Uygur'da çok katlı karmaşık bir yapı olarak ortaya konmaktadır. Sorunun karmaşıklığının yanında Uygur'un tutumunda da tek yönlü, tek taraflı, tümcü, sınırlandırıcı olmama kaygısından dolayı bazı görüşlerini anlamakta belli bir zorluk da ortaya çıkmaktadır. Örneğin Uygur'un "dünyagörüşü"nü dile eşitlediği biçiminde bir okuma yapılabileceği gibi, bunların iyiden iyiye ayrı yapılar oldukları yönünde de bir okuma yapmak mümkündür.

Ad Verme, İnsana Özgü Bir Etkinliktir

“İnsan için yalnızca dünyayı bilmek diye bir şey yok. Etkendir insan, eyler, iş de görür. Eylem, insanın; hem insan tekinin hem de insan kuşaklarının olanca genişliğiyle zamanda, uzayda yönelmesini sağlayıp güder. Böylesine köklü bir insan başarısı da işte dile yapışıktır” (Uygur, 2005a: 21-22)

“Adını bağışla yığdım” diye bir söz kullanılır Türkçede. Folklorik düzeyde bir söyleyiştir. Adını söyleyen kişi kendini tanıtmış olacak, kendini ele verecek, gizlisi saklısı kalmayacak demektir. Burada ad ile kişinin iyiden iyiye özdeşleştiği varsayılır. Türk toplumunda doğan çocuklara ad koyma çok sorun edilen bir konudur ve gelenek haline gelmiştir. Beğenisi yüksek adlar, olumlu sıfatlar, çiçek adları, iyimser sözler ad olarak çocuklara verilir. Örneğin çocuğa “Zeki” adı verilir, barış yanlısı bir aile çocuğuna “Barış” adını uygun görür, birden fazla kız çocuğu olan çiftler yeni doğan kızlarına “Songül” adını verirler, her doğan çocukları öldüğünde aileler yeni çocuklarına “Dursun” adını yakıştırırlar. Bu durum toplumun adla gerçekliği özdeşleştirdiğini düşündürür. Ad sorunu felsefenin, özellikle Ortaçağ felsefesinin önemli sorunlarından biri olur: Adcılık (Nominalizm), Gerçekçilik (Realizm), Kavramcılık (Konseptüalizm) tartışması esasen adların gerçek olup olmadığı tartışmasıdır. Dilden giderek yapılan her felsefenin de önemli tartışma konularından biridir ad. İnsan ad vermek sayesinde ad verdikleriyle kendini ayırmış olur. “Adlarla donanmadan, adlandırma başarılarını kuşaktan kuşağa aktarmadan yeryüzünün binbir tehlikesi içinde barınmaz insan” (Uygur, 2005a: 92). Her ad neye yakıştırılıyorsa, onunla özdeş olmazsa da onun yerini tutar. “Özdeş olmazsa” demekle Uygur, Platon’dan ayrı düşer. Çünkü Uygur’dan “adı bilen nesneyi de bilir” gibi bir sonuç çıkmaz. Oysa Platon “adları bilen bir kimse nesneleri de bilir” sonucuna varıyordu (Platon, 1989: 115). Aristoteles de sözcükler şeyleri gösterir diyordu (Aristoteles, 2004: 166). Uygur için ad neyin adıyla onun yerini tutmaya yaramaktadır (Uygur, 2005a: 93).

Uygur, ad vermenin insan başarılarının en önemlisi olduğunu, bu yeteneğin doğa ya da Tanrı vergisi olmadığını düşünerek, insanın hayvandan farklı sayılmasının en önemli ölçütü olarak ad vermeyi görüyor. İnsan merkezci tutumu açıkça görünen Uygur için gerçekten de dilin gerisindeki temeli, dili kullanan insanı her aşamada ana kaynak olarak ele almalıdır (2005a: 61). Ona göre papağanlar ya da yunuslar birtakım sesler çıkarıyor olabilirler. Bu seslerin, nesneleri adlandırma olarak görülmemesi gerekir. Çünkü ad vermek aynı zamanda adları değişik düzeneklerde birbiriyle ilişkiye sokmayı gerektirir ki bu anlamda adlandırma yalnızca insana özgüdür. Eğer papağan ve yunus örneğinde olduğu gibi hayvanların da insanlar gibi adlandırma yaptığı düşünülürse hayvanları da insan dünyasının üyeleri saymak durumunda kalınır. Bu durumda da bir bakıma dilin ürünü olan bir kültürün yaratılmasını da hayvandan beklememiz gerekir. Taylan Altuğ da dilin insan ve hayvanla ilgisini şöyle açıklar: “Dünyası olan biricik canlı varlık insandır. Hayvanın bir yaşama çevresi vardır, fakat bir dünyası yoktur. Çünkü hayvanın bir dili yoktur” (Altuğ, 2002: 7). Hayvanla insan farkı tek nedene indirilemezse de Uygur için diğer nedenler üzerinde de en büyük etkiyi yapan dildir. Çünkü onda hayvanı insandan ayıran adım, dilin ortaya çıkardığı uçurumdur (Uygur, 2005a: 93). Kültür de insanı hayvandan ayıran önemli bir özelliktir. İnsan bir kültür varlığıdır dersek bu, Uygur’la örtüşen bir görüş olur. Ama kültür de dilden giderek oluşmaktadır. Uygur’da insan olmanın en büyük buluşu dil olmasına rağmen o dilin bulunuşundan önce yaşamış olan insan atalarına da tam anlamıyla insan olarak bakmaz (Uygur, 2005a: 97). Böylece insanı dilsiz tasarlayamayan Uygur’da en gelişkin hayvanlar dilden ve dolayısıyla insan dünyasından uzak kalır. Bunun yanında dili oluşmamış çocuklar ve dilin bulunuşundan önce yaşamış atalarımız da insan dünyasının dışında kalırlar. Dilin bu olumlu yönüyle birlikte iletişimde sorun yaratan, yalana, yanlışla olanak veren bir yanı da vardır. Öyle ki, dil ortamı dışında yanlışla, yalana pek bir yer yoktur demekten kendini alamaz Uygur (Uygur, 2005a: 22).

"İnsan dili olan bir varlıktır" dediğimizde -ki öyledir- yalan yanlış söylemenin de dilde gerçekleştiğini gözönünde bulundurmuş oluruz. Bu durumda "insan yalan ve yanlış söyleyebilen bir varlıktır" savı da onaylanmış olur. İlla yalan söyler anlamında değil, ona dil yeteneğinden dolayı yalan-yanlış söyleme potansiyeli taşıyan bir varlıktır da diyebiliriz. Akıl varlığı olduğu halde belli bir bilinç taşımayan çocuklar, hastalar ve burada üzerinde durulan hayvanların yalan-yanlış söylemeleri, bu yetenekten yoksun oldukları için, mümkün olmaz. Bir bakıma doğa hayvanı yalan söyleme yeteneğinden yoksun bırakmıştır. Dil bir uzlaşma dayanıyorsa, ki dayanıyor, hayvanların dili doğal uzlaşma dayanmakla kültürel uzlaşma dayanan insan dilinden ayrılmaktadır. Demek ki doğal uzlaşımli dilde yalan yanlış yoktur. Sadece hayvan hastaysa kendinden beklenmeyen bir davranış gösterebilir, o kadar (Soykan, 2003: 201-208). Yine de dili eleştirmeye gönlü pek de razı gelmeyen Uygur'a göre yalan, yanlış, her türlü bulanıklık, kirli yargılar çoğun dilden çok dili kullananlardan ileri gelir (Uygur, 2005a: 22).

Adları nesnelerin özeti olarak düşünen Uygur için bir şeye ad vermek, satışa sunulan bir metanın üzerine yafta koymaya benzer (2005a: 93-94). Yafta o malla ilgili alıcıyı bilinçlendirdiği, yönlendirdiği gibi nesnelerin adları da o nesneler konusunda insanı bilinçlendirir. Yani kırmızı ışık, hız limiti, dikkat göstergeleri bir sürücüye nasıl yararlı oluyorsa adlar da insanlara öyle yararlı olurlar. Bu durumda nesnelerle insan arasındaki ilişkinin adlar üzerinden kurulduğunu görürüz. Uygur için insanla insan arasındaki ilişki de zaten dil üzerinden, adlar üzerinden yürümektedir. Bu nesne adları şimdimizin de geleceğimizin de yöneticisi durumundadırlar (Uygur, 2005a: 94). Uygur'a göre dil tek kişiye özgü değildir. Dil topluma aittir. İnsanın dil potansiyeli taşıyan bir varlık olduğunu düşünen Uygur'a göre farklı dilde iki kişi bir araya gelse ortak bir dil üretiverir. Uygur'da insan dilsiz yapamaz, dil yoksa insan da yok. Adlar verilerek dil potansiyeli adeta görünüşe çıkmış olur. Adlar nesneleri özetlerken nesnelerin en belirgin özelliklerini de yansıtmış olmaktadır. Kısacası

biz dışdünyayı, oradaki varlıklara, olgulara, devinimlere verdiğimiz adlarla, anadilimizin anlayış ve anlatış yolundan giderek dile getiririz (Aksan, 2003: 151). Dil tek kişinin değil topluluğun dili olduğu için aynı dilde nesneleri herkes aynı adla çağıracağından kimse "sıcak su" yazan musluktan, bir bozukluk olmadıkça, buz gibi bir su gelmesini bekleyemez (Uygur, 2005a: 94).

Dilsiz Düşünülebilir mi?

Felsefe tarihinde birbirine bağlı iki önemli sorundan biri varlık ile dil ilişkisi sorunu, diğeri de dil ile düşünce arasındaki ilişki sorundur. Uygur da dil ile düşünce arasındaki ilişkiyi sorun yapıyor. "Dil-deki Felsefe" adlı makalesinde, bu konu üzerindeki oluşan soruları "karmaşık sorular" olarak belirledikten sonra bu soruların bir çırpıda çözülecek sorular olmadığını söylüyor (Uygur, 2005a: 88). Dolayısıyla kişiselikten yola çıkarak şu çok ilginç belirlemeyi yapmaktadır: "Dilsiz düşünemiyorum" (Uygur, 2005a: 88). Ona göre sözcükler ortamının dışında düşünme yok. Yani dil yoksa düşünme yok düşünme yoksa dil yok. Onda dil düşünmeyi düşünme dili yoğuruyor. Aralarında bir ayrılmazlık var. Zihinde düşünme oluşmuşsa dil oluşmuş demektir. Zihindeki çağrışımları ne dil olarak ne de düşünme olarak ele alabiliriz. Taylan Altuğ da dilin hem düşüncenin hem duygunun kuruluşunu sağladığını yazıyor (2002: 17). Uygur, "çağrışımların rastgele gidişi"nden söz ediyor ki bu bize şunu söyleme imkanı verir: İnsan kimi zaman zihnindeki çağrışımları düşünme olarak, dil olarak, bilme olarak görür, sıra dile getirmeye, yazmaya geldiğinde bir sonuç alamaz. Çünkü onlar bilgi değildir, henüz bilgi düzeyinde oluşmamışlardır, dolayısıyla dil de, düşünce de değildirler. Fakat dil ve düşünmeye dönüşmesine, ifade uygunsa ramak kalmıştır. Bu noktada düşünme doğru düşünme olarak ortaya çıkar Uygur'da. Vendryes de dil-düşünme ilişkisine dair, düşünmek için dil gereklidir, düşünceyi ifade edebilecek bir kalıp olmayan yerde düşünce de olmaz ifadelerini kullanmaktadır (2001: 27). Leibniz de dili zihnin ya da düşünmenin aynası olarak görürken bu ikisi arasındaki diyalektik

bağ a parmak basıyordu. Afşar Timuçin de Leibniz'in ve Uygur'un izini sürercesine dili düşünceenin aynası olarak belirledikten sonra şunları yazıyor: "Düşünce karmaşılaştıkça ya da daha doğrusu karışıklaştıkça dil de ne kadar düzgün kullanılmış olursa olsun içinden çıkılmaz bir söz dizini özelliğı göstermektedir" (1990: 2-3). Dil felsefesine yoğun emek veren Arda Denkel de bazı farklılıklarla beraber "dil ve düşünce arasında bir koşutluk olduğı kabul edilebilir bir görüştür" açıklamasını yapmıştır (1981: 20). Bu noktada, dil ile düşünme ayrılmaz diyen Uygur, bir adım daha öteye gitmekte ve ardından dilin düşünceyi tetikleyen özelliğine şu sözlerle vurgu yapmaktadır: "Günlük düşünceler, bilim-öncesindeki düşünce ürünleri, hatta bazı bilimsel doğrular, bütün bunların ortaya çıktığı dillerin derinden damgasını taşıyor bence" (Uygur, 2005a: 88).

Dil, bir bakıma sözcüklerdir, sözcük öbekleridir ve önermelerdir. Sözcüklerin düşünme üzerine etkisi tartışmalı bir sorundur. Sözcüklerin düşünceyi yönlendirdiğine, koşulladığına inanılmaktadır. Kültür ürünlerinin verimsizliğini dildeki sözcüklerin sayısıyla, yetersizliğiyle ilişkilendirmek ise insanın bilinen zaaflarından. Uygur, Türkçeyi kıyaslanamayacak kadar çok sözcüğe sahip olan İngiliz filozoflarının da aynı şikayette bulunduklarını yazmaktadır (2005a: 16). Demek ki sorun dilde değil, sözcüklerde değil, onu kullanan, bilim, sanat ve edebiyat yapan aydınların tutumundadır. Dahası dildeki fakirliği, zenginliği dillerin kendilerinde aramadan önce, o dilleri konuşan toplumun durumunda aramalıyız (Aksoy, 1962: 31). Uygur'un Geist örneğini vermesi pek öğreticidir: "Almancada bu sözcük olmasaydı yalnız filozof Hegel efendinin değil, sokakta, kahvede karşımıza çıkan bir Alman'ın da bugün bu sözcüğe başvurarak düşündükleri, salt bu sözcüğün eksikliğinden ötürü bambaşka bir kılığa bürünecekti" (Uygur, 2005a: 88). Burada sözcüğün olumlu anlamı söz konusu edilse de Uygur yine aynı sözcüğü Alman düşünce sisteminde birtakım karanlık felsefelerin de ortaya çıkmasının nedeni olarak görür. Demek ki sözcükler "doğru" ve "yanlış" yapmaya olanak veriyor. Aynı sözcükle hem "açık" hem

“kapalı” felsefeler yapılabilir. Sorun, düşünme ya da dil olarak görünen çağrışımları dile ya da düşünmeye çevirmektir. Burada farklı bağlamda da olsa bilim öncesi bilim sonrası dil ürünlerinden söz eden Uygur’a göre “Günlük düşünceler, bilim öncesindeki düşünce ürünleri, ve hatta bazı bilimsel doğrular, bütün bunların ortaya çıktığı dillerin derinden damgasını taşır” (Uygur, 2005a: 88). Farkında olduğumuz ya da olmadığımız alışkanlıklarımız, özümüzden ayıramadıklarımız bu dilin etkisiyledir. Dilsiz düşünülemez. Her türlü düşünce ve davranışımızda dilin bizi sessizce, Uygur’un ifadesiyle kendini sezdirmeden, yönlendirdiğini hissederiz, her türlü yapıp etmemizde anadilimizden bir şeyler bulunur. Dildeki felsefeyle altı çizilmek istenen düşünce budur: Her anadilin kendince düşünme, anlama tarzı ve mantığı vardır. Dolayısıyla Uygur’un “Her şeyi dilin kendisi düşünür. Neleri düşüneceğimizi, daha biz düşünmeden önce ortaklaşa dilimiz düşünmüştür” biçimindeki saptamasının altı çizilmelidir (2005a: 89).

Dil farklılığı farklı kavrayışlar getirir, bununla beraber aynı dil bütün o dilin üyelerinde aynı düşünce dünyasının oluşmasını sağlamaz. Her insanın kendine özgü bir düşünce dünyası da olur. İnsan öldüğünde özgün ya da öznel dünya sona erer ama nesnel dünya varlığını sürdürür. Öznel dünya, nesnel dünya belirlemesi dikkate değerdir Uygur’un: “Benimle birlikte yok olacak olan dünya, bu dünya değil. Benim kendi dünyam (...) Herkesin dünyası gibi benim kendi dünyam da biricik bir dünya: benimle, benden sonra yok. Yalnızca bana özgü bir dünya bu. Gerçek açık: ne kadar insan varsa, böylesi o kadar özgün dünya var. Göçüp gidenlerin dünyası, geçmiş dünyalar; yaşayanlarınkı, geçerliği olan dünyalar. Bu özgün dünyalarla o nesnel diye adlandırılan dünya, karmakarışık ilişkilerle içiçe (...) Bunalımda öznel dünyam: bir bunalım geçiriyorum” (Uygur, 1997: 85-86). Uygur’un bu anlayışı Karl Popper’in “Üç Dünya Kuramı”nı anımsatır. Popper de kuramını, fiziksel dünya, insan ürünü olan dünya ve insan zihninin dünyası diye açıklıyordu (Baudouin, 2003:16). Uygur’un öznel ve nesnel dünya ayrımı şunu

gösterebilir: İnsanın diliyle düşüncesiyle dışdünyaya "uygun" bir tasarımı olmaktadır. Fakat insanın dışdünyaya yani nesnel dünyaya "uygun" olmayan, metafizik kavramlar; Tanrı, canavar, kanatlı at gibi bir anlamda uydurmalar, yakıştırma kavramlar da icat ettiği ve bunları nesnel dünyada varmış gibi algıladığı bilinmektedir. Oysa bu "icatların" zihnin bir yaratısı ya da "uydurması" olduğu Uygur'un yaptığı ayırmada anlaşılır hale gelmektedir. Demek ki insan öldüğünde bu anlamdaki metafizik varlıklar (Tanrı, Melek) ontolojik varlıklar olmadıkları için var olmayacaklardır. Oysa Uygur'un nesnel dünya dediği, insana rağmen vardır (Uygur, 1997: 85-86).

Dilbirliği Sorunu ya da Evrensel Dil

Görüşlerinin anlaşılabilirliğine önem vermesinin yanısıra Uygur, mitolojiden, felsefe tarihinden, folklordan, insan bilimlerinden, sosyal bilimlerden yararlanmaya büyük özen göstermektedir. Tekdil konusunda etkili olmak için *Tevrat*'taki Babil söylencesini anar: En eskiden insanlar tek dil konuştukları için birlik halindeydiler, iyi geçiniyorlar, ilerliyorlardı. Bir gün bir tepesi göğü yaran bir gökdelen (Babil Kulesi) yapmaya karar verdiler. Kulenin ucu gökyüzüne doğru ilerlediğinde Tanrının dikkatini çekti. Tanrı bu birlik ve beraberliğin nedeninin ortak dil olduğunu anladı ve ancak onların dillerini farklılaştırarak öfkesini dindirebildi, kule de yarıda kaldı (Uygur, 2005a: 62). Önce şu: Uygur, dil farklılıklarını dinsel söylencelere bürünmüş ifadelerden ibaret gören bir filozof değil. Sonra: Uygur dillerin kökenini araştırmıyor, bu araştırmadan eli boş döneceğini biliyor. Bu soruları yanıtsız bırakmanın yanlış yanıt vermekten daha önemli olduğunu düşünüyor (Uygur, 2005a: 62-63). Söylenceden çıkan sonuca bakılırsa kusursuz bir dille ve bu dilde birliği sağladığınızda Tanrı'ya bile "kafa tutabilirsiniz". Evrenselliği düşünülen kusursuz dil tartışmasının kökü Umberto Eco'ya göre ise Ortaçağ'a uzanmaktadır: "Hristiyan Ortaçağ Avrupası'nın bir kusursuz dil tasarısını sistematik olarak ele aldığı ilk metin, Dante Alighieri'nin olasılıkla 1303 ile 1305 yılları arasında yazdığı *De vulgari eloquentia*'sıdır"

(Eco, 1993: 45). Dilbirliği sorununu günümüze getiren Uygur, dilbirliğinin gerekli olduğuna işaret eden bu yoruma katılmaz. Dilbirliğinin, farklı dillerdeki kişilerin, toplumların birbirini anlamakta bazı kolaylıkları olacağını düşünse de bilimin, sanatın ve felsefenin gelişmesini dünya dilbirliğine, evrensel dile bağlamaz, bilimin ilerlemesini, barışın sağlanmasını da. Bunlar dilbirliğiyle üstesinden gelinecek şeyler değil Uygur'da. Uygur asıl olarak dilbirliğine karşı olduğunu söylemez, dilbirliğini savunanların gerekçelerinin zayıflığını ve geçersizliğini tartışır. Kısacası ona göre kültür atılımlarını dilbirliğine bağlamak iler tutar yanı olmayan bir savdır.

Uygur'dan dünya dilbirliği konusunda anlaşılan şudur: Felsefe tarihinde tek, genel geçer, evrensel bir dil arama/kurma mücadelesi verilmiştir, Bacon, Descartes, Leibniz bunlardan bazılarıdır (Uygur, 2005a: 69). Aydınlanmacıların da kimileri tüm toplumların ortak kullanabileceği yapma bir dilin peşine düşmüşlerdi. "Her şeyi akla bağlayan 17. ve 18. yüzyılların akılcı felsefesi dili bu bakımdan ele almış, her zaman bir ve aynı kalan bilginin birliği ülküsünü dile aktarmak istemiştir. Mathesis Universalis isteği yanında bir de Lingua Universalis isteği ortaya çıkmıştır" (Akarsu, 1987: 52). Fakat tüm bu ortak dil arayıcıları çabalarından elleri boş dönmüşlerdir. İnsanlar, yazarıyla, filozofuyla, ozanıyla, tek dil olursa daha verimli eserler üreteceklerine inanırlar; oysa bu, insanların ortak yanılgılarından biridir. Eğer dil çeşitliliği düşünmenin önünde bir engel olsaydı, bilim, sanat, felsefe... bugünkü düzeyde gelişmiş olmazdı. Uygur'a göre dilbirliği olursa bugünkünden daha yüksek ürünlerin ortaya çıkacağını söylemek ise ezbere düşünmekten başka bir şey değildir. Çünkü tek dil bugünkünden daha verimsiz sonuçlar da getirebilir. Bu noktada sorun yine insanı merkeze almakla açıklanabiliyor. Uygur'a göre kültürü yaratan insan; kültürün yükünü kaldırmayı göze alan insan oldukça eldeki dille yüksek düzeyde ürünler ortaya konacak, kültürler yaratılacaktır. Yani nasıl ki yaşamak kadar, belki de daha çok, nasıl yaşadığımız önemliyse hangi dile doğduğumuzdan daha çok önemli olan dili ne oranda verimli kıldığımızdır (Uygur, 2005a: 70).

Zaten önemli olan da nitelikli ürünler verebilmektir. Nitelsiz bir eserin herkesin bildiği bir dilde ortaya çıkmasının benimsenir hiçbir gerekçesi olamaz. Uygur'a göre dünya dilbirliğini düşlemek iyi bir dilek olmaktan öte bir şey değildir. Uygur şunu söyler: "Değişik ulusal dillerin yerine, bütün ulusların konuştuğu birtek dili koyma işini, insanlara kaçınılmaz bir ödev olarak buyurmak gelmiyor doğrusu içimden" (Uygur, 2005a: 68). Nitekim Eco da *Avrupa Kültürü* adlı yapıtının başında şunu yazmıştı: "Elbette, burada sergilenen tuhaf düşünceyi izlemenizi ve evrensel dil düşüne kapılmanızı önermem size" (Eco, 1993: 7). Yine de Uygur'a göre dilbirliğinin yararını tümüyle reddedemeyiz, ama yüzlerce ögeyi içererek tartışılan kültürün yükseltilmesi sorununu, günümüzde çok önemli olan barış sorununu yalnızca dilbirliği sınırları içinde tartışmak abesle iştigal etmekten başka bir anlama gelmez. Dilbirliği pratikte de mümkün değil. Herkesin kendi dilinin ortak dil olmasını istediğini düşünün, giderilemez bir zorluk. İnsanların ortak dil olarak İngilizceyi düşünmeye yatkın olduklarını söyleyen Uygur, bir dilin kendi dilini önemseyerek ortak dil olmasında da bir paradoks buluyor. Çünkü kendi diliniz ortak dil olduğunda, kendi diliniz olmaktan çıkacak ve siz kendi dilinizden eski tadı alamayacaksınız (Uygur, 2005a: 71).

TÜRKÇEDE FELSEFE

Türkçenin Gelişim Koşulları ve Bazı Temel Özellikleri

Uygur'un dil felsefesini kurup geliştirdiği yıllar, dil sorunlarının siyasi yönü de dahil, çok yaygın düzeyde ele alındığı yıllardır. Dil sorunlarıyla pratik düzeyde ilgilenen kişi ve kurumlar bile dilde derinleşme ihtiyacı duyuyorlardı. Uygur'un dilden yola çıktığı dönemlerde, Türk diliyle ilgili çalışmalar ne durumdaydı? Şu uzunca pasaj, dil sorununun, 1950'lerde, ülke gündemine iyiden iyiye ağırlığını koyduğunu duyurmanın yanında bu sorunun da yanıtlarının ipuçlarını vermektedir:

"Ana dili felsefesine göre her dil, onu konuşan halk topluluğunun, gerçeği, 'lafzi' olarak, yani ses sembollerinin aracıyla özel bir şekilde kavrama kalıbıdır. Her dil, onu anadil olarak konuşanın manevi hayatını, dünya ve hayat görüşünü ve kavrama çevresini yaratır. Her dilin 'jeni'si kavramları sembolleştirme ve gidimli düşünceyi düzenleme biçimi ayrı ayrıdır. Anadili, topluluk vicdanını yansıtan ulusal bir varlıktır. Yeryüzünde kültür ve sözcük alışverişinden dolayı, içinde hiçbir yabancı öge bulunmayan arı bir dil yoksa da, sağlık durumu tam olan her dil, içindeki yabancı öğeleri atmaya ya da bunları son derece azaltmaya çalışır. Çünkü anadil felsefesinin özdeyişlerine göre, dili yapan insan değil, insanı yapan dildir. Bir ulusu tam olarak tanımak ve anlayabilmek için, onun dilini de bilmek gerekir. Ulsu kandan daha çok anadili belirtir. Dünya kişinin ruhunda bir sözlük gibidir; o, onu anadiliyle okur" (Dilaçar, 1962: 23).

Anadilden yola çıkarak felsefe yapan Uygur, özel olarak Türkçenin de felsefesini irdeleyen çalışmalar yapmıştır. Bunlardan birisi de Türkçeyle Almancayı karşılaştıran çalışmasıdır. Uygur'da özgün çalışmalar arandığında bunlara örnek verilecek çalışmalardan biri de sözünü ettiğimiz işte bu makaledir. Bunun da tarihsel-toplumsal gelişmelerle ilişkisi olduğu açık: 1900'lerle beraber, özellikle de Cumhuriyetle beraber Türkçede belli bir gelişme ortaya çıkıyor, anadil olan Türkçenin aynı zamanda kültür dili de olmaya başlaması üzerine Türkçe, üzerinde durulması, sorunlaştırılması, irdelenmesi gereken bir dil haline geliyor. Uygur, makalesinin başında şunları yazıyor: "Türkiye Türkçesi, 19. yüzyılın sonlarına doğru özellikle de (1923'te) Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla belli bir oluşum göstermiş olan Türkçedir" (Uygur, 2006: 33). Türkçenin bu durumunu ilk gören Uygur değilse bile o, bu durumu ilk gören birkaç kişiden biridir. O, dilduygusu olarak düşündüğü bir dilbilinci taşır. Bu dilbilincini, onun dile ilişkin birtakım temel düşüncelerin anlaşılmasını istemesi yaratmıştır. Uygur, Türkçenin de Batı dillerinden geri kalır yanı olmadığını, hatta hiçbir dilin diğerinden geri kalır yanı olmadığını gösteren bir iddialı çalışma yapmıştır. Türkçeyi Almancayla

karşılaştırmış olmasının nedenleri onun sıklıkla Almanya'da bulunmuş olması, halen Avrupa'nın büyük bir kısmında, dört ülkesinde Almanca konuşuluyor olması, Almanya'nın Türkiye'yle olan ilişkileri ve tarihsel olarak da Almancanın öbür Batı dillerine oranla daha geç kültür dili olmasıdır. Bu gecikme Türkçenin de gelişme çizgisiyle aynılık göstermektedir. Yine de Uygur'un karşılaştırması aynı dil ailesine yakın olması açısından öbür Batı dilleri için de geçerli olarak düşünülebilir ki, denildiği gibi Avrupa'nın dört ülkesinde Almanca konuşulduğu biliniyor (Uygur, 2006: 37).

Uygur'a göre Türkçe somut düşünme biçimine uygun bir dildir. Batı dillerindeki sistem, metot, tutum gibi soyut kavramlar Türkçede rahatlıkla üzerinde yürünen alan da dahil olan yol kavramına çevrilebilmektedir. Almancada türetilmiş olan "Geist", İngilizcede türetilmiş olan "Mind" Türkçenin somutla ilgili olduğunu Almancanın, İngilizcenin soyutla ilgili olduğunu gösteren bilinen örneklerdir. Daha doğrusu Türkçe sözcükler tasarım vermeye çok yatkındırlar. Uygur Türkçeden günlük dili anladığı için günlük dilin günlük yaşamın yansıması olduğunu da hesaba katarak sorunu daha mütevazı düzeyde ele alıyor. Şöyle ki: "Burada yapılmak istenen şey, bir bakıma: 'felsefe' kavramı katı-sert bir anlamda değil de gevşek-günübirlik bir anlamda kullanıldığında, Türk dilinin felsefesidir" diyor (Uygur, 2006: 34). Bu dilin seslenme biçimine bakıldıkta kişiler, Almancada ve Batı dillerinde olduğu gibi soyadlarıyla değil de adlarıyla ön plandadırlar. Bilindiği gibi Türkçede insanlara adlarıyla seslenilir. Uygur'a göre bir Alman adı sorulduğunda soruyu soyadını söyleyerek yanıtlar. Çünkü Alman addan soyadını anlar. Türk ise ad yerine soyadını söyleyeni yadırgar. Görülüyor ki Türk özacı olarak birinci adıyla özdeşleşirken Alman ikinci adıyla ya da soyadıyla özdeşleşmektedir. Ancak Türkçede lakabın bile soyaddan daha önemli olduğu bilinir. İnsanlar bazen soyadlarıyla değil de lakaplarıyla tanınır bilinirler. Uygur'un yaptığı değerlendirmeden bir Alman'ın karşdakine "siz" demeye, Türk'ünse "sen" demeye eğilimli olduğu sonucu çıkmaktadır. Gerçekten de Türkçede "siz" daha çok resmi

diyebileceğimiz ilişkilerde yoğunluk kazanır ve belli bir mesafeyi düşündürür. Bir de Türkçede yer yer vurgulanan “beyli, hanımlı” hitaplara Almancada istisnasız uyulduğudur. Buna göre Alman, başına bey ya da hanım getirmeden hitap etmeyi düşünemezken, Türk buna gerektiğinde başvurur. Yani Türkçede gerekmediği durumlar vardır ve insan buna uymadığında bir yanlışlığa düşmüş olmaz ve yadırganmaz. Buradaki kişilere hitapta kullanılan “bey” ya da “hanım” sözcükleri Türkçede addan sonra gelirken Almancada mutlaka addan önce gelirler.

Yukarıda bir dil birimi olarak üzerinde durduğumuz “konuşma” kavramı Türkçeye özgü özellikleriyle bir kez de bu karşılaştırmada önümüze çıkmaktadır. Bir defa “insanlar konuşa konuşa hayvanlar koklaşa koklaşa anlaşıp” özdeyişle Türkçe, konuşmayı insanı hayvandan ayıran temel bir özellik olarak belirlemiş durumdadır. Konuşkanlık, konuşmak fiiline yüklenen olumlu anlamlardan biridir. Bunun tersi durumundaki kişiye, ruhsal sorunlu çağrışımını kazandı- rırcasına içe dönük, sosyal fobisi olan insan diye iyi bakılmaz. Sosyal ilişkileri de konuşkan kişiler kurarlar, konuşkan olmayanlar iletişim kurmada, tercih edilmede geri planda kalırlar. Yaşamın hemen her alanında bu olumsuz durumdan kurtulamazlar. “Türk kültür çevre- sinde konuşma başlıbaşına bir amaçtır. Olumsuz bakımdan: bu, ko- nuşmadan tadalmayan insanlara güvensizliği gizlemeyen tekerle- melerde, deyimlerde, deyişlerde kendini belli eder. Durumu günlük Türkçede pekçok kullanılan birkaç deyimle örneklemek istiyorum: Neden konuşmuyorsun? –Söz ağzından dirhemle çıkıyor.– Konuş- sana, ağzını kiraya mı verdin?” (Uygur, 2006b: 38). Uygur aynı yerde Türkçeye özgü olan bu deyimlerin birebir Almancaya çevirisinin mümkün olmayacağını da altını çizerek. Konuşmak yazıdaki durum- dan farklı olarak karşıda birinin olmasını zorunlu da kılar. Bunun için Türkçede söz, sohbet, söyleşi, eski Türkçeyle muhabbet gibi kav- ramlar da devreye girer. Konuşma sözcüğünden övgülü ve yergili ifadeler de türemiştir. Kimi için “kapa çeneni” denir de kimi için de “ağız öpülesi”, “dili yenilesi” sözleri kullanılır. Konuşma, konferansta

olduğu gibi illa bir bilimsel konuyu ele alma süreci olarak görünmez Türkçede. Hoşça zaman geçirme, hatta bir terapi görevi de gördüğü düşünülebilir. Konuşmanın yerine kullandığımız bu söz-sohbetler, misafirlğe ve ziyarette gitme gibi yaşam biçimlerinin de bir göstergesi olmaktadır.

Konuşma toplantıları, dost sohbetleri olur Türkçede. Ayrıca birinin konuşmasının kesilmesi de hoş karşılanmaz bu toplumda. Bunun için de deyimler vardır: "Sözünüzü balla kesiyorum". Demek ki izin alınmadan birinin konuşması kesilmez. Sözü sohbeti kesmeyen, söz-sohbet bilir kişiler makbuldür Türkçede. Türkçede insan insana küser de. Çünkü onunla konuşulmaması ona bir ceza verilmesi olarak anlaşılır. Uygur bu noktada Alman dilinin Türkçedeki ve Türkiye'deki kavrayışa neredeyse hiç benzerlik göstermeyen bir yapıda olduğunu söylüyor. Şimdi söze-sohbete ve konuşmaya düşkünlük Türkçede aşırıya vardığında bir gevezelik olarak, bir hafiflik ya da sululuk belirtisi olarak da düşünülebilir. Ancak Almanca Uygur'un açıklamalarından anlaşıldığı üzere asıl yönüyle bir gevezelik olarak ortaya çıkmaktadır. Uygur Türkçedeki dilleşmek deyimini irdelerken şunları yazıyor: "Almancadaki 'sich selbst gerne hören' Türkçedeki *dilleşme*'ye yakın görünebilse de, Almanca deyişteki gevezeliğe değgin olumsuzluktan arınmıştır Türkçe *dilleşmek*" (2006: 39). İnsan insanı incitebilir, incinen küser dendi yukarıda. Bunun daha çağdaş olanı, incinenden af dilenmesidir. Bugün Türkçede özür dilemek olarak görünüyor. Bu, Almanca söylendikte yüzeysel bir özür dilemeden öte bir şey belirtmez. Oysa daha önemlisi "gönül almak"tır. Uygur'a göre Türkçedeki "gönül almak" deyimini burada daha içten, derinden etkiler taşıyan kuşatıcı bir deyimdir. Yine Türkçede kalp, yürek, ciğer gibi organlardan giderek kurulmuş ifadeler yoğun duygu, düşünce yüklü ifadeler olarak yaşamda yerlerini alırlar. Dolayısıyla "gönül almak", hem özür dilemedeki hem af dilemedeki anlamından daha farklı bir noktada durmaktadır. İçini dökmek, can kulağıyla dinlemek, yüreği parçalanmak deyimlerinin anlamları içten, özden kavrayışları zorunlu kılmaktadır.

Somuta, Yalına Dönük Bir Dil Olarak Türkçe

Toplumun en küçük biriminin aile olduğu genellikle kabul edilen bir anlayıştır. Aile ilişkilerinin dile yansıması kadar da doğal bir durum olmasa gerek. Dillerde aile üyelerinden tutalım da hısım akraba ve komşuluk ilişkilerine kadar çok çeşitli kişilerin, durumların çeşitli adlarla karşılandığı görünmektedir. Uygur'un saptamasına göre Türkçe, akrabalık ilişkilerine çok önem veren, bu yüzden de her kişiyi, durumu mümkün olduğunca farklı sözcüklerle karşılamaya yatkın bir dildir. Annenin ve babanın kız kardeşleri, sırasıyla teyze ve hala sözcükleriyle karşılandığı halde, Almancada "Tante" olarak hatta öbür bazı Batı dillerinde de tek sözcükle karşılanmaktadır. Yine anne ve babanın erkek kardeşleri, sırasıyla dayı ve amca sözcükleriyle karşılandığı halde Almancada bunlar "Onkel" gibi tek sözcükle karşılanmaktadır. Türkçe sözcük gömüsünün, çoğu zaman Almancadan daha zengin olduğunu söyleyen Uygur, Almancanın Batı dilleriyle benzer bir yapıda olduğunu da şu sözlerle açıklıyor: "İngilizceyle Fransızcada olduğu gibi Almancada da bazı akrabalık nitelemeleri, ya örtük-bulanık geçirtilir ya da dilce unutulmuş görünmektedir" (2006b: 47). Türkçe Batı dillerinden farklı olarak tanımlıklara ihtiyaç duymaz. Sözcükleri erkek, dişi, nesnel diye ayırmak Türk'e saçma gelir. Oysa Alman "das, der" tanımlıklarıyla iş görür Almancada. Almancanın ve Batı dillerinin bu yapısı şeyleri ayırıştırma, bölme kaygısı güttüğünden analitik düşünüş biçimine işaret eder. Türkçe niçin tanımlıklara gerek duymaz? Çünkü "Türkçe konuşanlara dünya, bir bakıma, daha yalın, daha bağımsız, daha tıkız, daha yöresiz görünür" Bu yüzden de "dünyayı kavramak için nesneleri tanımlıklara ayırıp bağlamak gereğini duymaz Türkçe" (Uygur, 2006b: 50). Türk, renkleri de nesnelere yükler, "çağla yeşili", "bulut beyazı", "kavuniçi sarısı" ifadelerine yer verir. Böylelikle renkleri de somutlaştırmaya yatkın bir durum alır Türkçe. Türkçe sözcük yapılarının somuta yatkın anlamı için Uygur şunları yazmaktadır: "Türkçe sözcük-gömüsünün en büyük bölümü: somut, gözle görülüp elle dokunulan, algılamaya yatkın düşen yaşama dünyasını yansıtan

sözcüklerden meydana gelmiştir. Bunun için de Türkçe konuşanlar, soyut şey-durumlarını *somut* sözcüklere başvurarak kurmak zorundadırlar çoğun” (Uygur, 2006b: 46). Türkçede beden de devreye girmektedir. Duyu organlarından, çeşitli organlardan hareket edilerek çeşitli deyimler oluşmuştur: göze girmek, eline açık olmak, elini vicdanına koymak, dilini tutmak, ayağını kaydırmak, baş kaldırmak gibi örnekler bunların bazıları. Buna göre Türkçenin somuta yatkın olması, organik kullanımları Almanın gözünde Türkçenin animist, sübjektif bir dil olarak görünmesine neden olmaktadır.

Almancada şeyler sahip olmak için vardır. Burada nesnelere sahip olan bir Alman ağrıya da sahip olur. Mesela Türk gibi “dişim ağrıyor” demek yerine “ağrıyan bir dişe sahibim” der (Uygur, 2006b: 50). Naci Soykan da Chomsky’nin aksine Türkçede söz diziminin (sentaks) anlamı (semantik) belirlemediğini belirttiği yazısında Uygur’un çalışmasına paralel düşen “Türkçenin Felsefe Yolları” adlı yazısında Türkçenin sözdizimsel durumunun Batı dillerinden farkı için şu örneği de verir: “Bir Türk ‘kitap masanın üstündedir’ der; aynı nesne durumu için bir Alman ‘Das Buch ist auf dem Tisch’; bir İngiliz ‘The book is on the table’ der” (Soykan, 2003: 111). Türkçede sigara içilir de Almancada sigara dumanı çıkarılır. Türkçede gitar, çalmak içindir ama Almancada gitar çalınmaz oynanır. Türkçenin söz diziminden de sonuçlar çıkarmayı ihmal etmeyen Uygur, Türkçede fiilin önemli bir öge olarak sonda bulunduğunu, dolayısıyla fiile yakın sözcüklerin vurgulu olduğunu belirtmektedir. Türkçenin bu durumu, Batı dillerinin genelinde olan fiilin ikinci sıradaki konumu ya da cümle başlarında olma durumundan belirgin bir farklılık gösteriyor.

Almancanın uzun cümlelerden oluştuğu hep söylenegilir. Uygur’a göre Almanca ayrıntıya eğilimli, katı kuralları olan, uzun anlatım yollarını uygun bulan bir dildir. Uygur bunu şöyle bir örnekle açıklıyor: Bir Alman: “Çok sayın taşıt konukları. Bu durak yeri çifte durak yeridir. Daha arkada duran bir araç bir kez daha durmaz burada.” der. Aynı durum Türkçede şöyle yazılır: “Araçlar iki kez durmaz”

(Uygur, 2006b: 56). Almanca sözü uzatır gibidir. Türkçe, söz yerindeyse işin kolayını, pratik olanını dener, karmaşık ve teorik açıklamalar yerine kısa ifadelerden, deyimlerden, benzetmelerden, atasözlerinden yararlanır. Mesela, daha önceden süt içtiği için ağzı yanan ve süttten ürkmeye başlayan çocuğun durumunu Türkçe, “sütten ağzı yanan yoğurdu üfleyerek yer” sözleriyle açıklar. Uygur’a göre Türkçe topluluk-sever, anlatmadan-hoşlanan bir dil olarak kurulmuştur. Uygur’un yaptığı bu karşılaştırmada da gerçekten Türkçenin gerçekliği somutta, yüzeyde, yalında aradığı, kompleks olanı basitleştirdiği görülmektedir.

Türkçenin gerçekliği yalında ortaya çıkarma düşüncesini Yunus’ta da bulmak mümkündür: Kendisine izinden gittiği Mevlana’nın binlerce beyitten oluşan dizeleri gösterildiğinde “Bu kadar söze ne gerek var, ‘Ete kemiğe büründüm/ Yunus diye göründüm’ deseydiniz” dediği söylenir (Kudret, 1985: 20). Uygur’un çok önemmediği kişilerden biridir Yunus Emre. Eserlerinde sözü çok uzatmamıştır. Çünkü Türkçe uzatmalara da eğilim göstermez. Uzunca oluşan kavramların da zamanla kısaldığı görünür. Örneğin “sayfa altı notu” diye de yazılan ifade günümüzde “dipnot”a dönüşmüştür (Uygur, 1989: 362). Uygur Nasrettin Hoca’yı da yad eder eserlerinde. Çünkü Nasrettin Hoca da karmaşığı yalında veren bir düşünüş yapısına sahipti. Onun fıkralarındaki sadeliği ortaya koymak için Uygur’un Almanya’da bir felsefeciler topluluğunda sohbet ederken yaşadığını özetlemek yeterlidir: “Konu diyalektikti. Almanlar yaklaşık olarak diyalektiği şöyle açıkladılar: ‘diyalektik, olan bir savın öne sürülmesinden sonra bu savın bir karşı-savla karşı-karşıya konması, üçüncü bir adım olarak da sav ile karşı-savın bir bütünde birleşmesinden başka bir şey değildir.’ Ben de önce Almanca düşünüp yanıtlama yoluna gitsem de bir de baktım ki Nasrettin Hoca’dan ‘Sen de Haklısın’ fıkrasını anlatıyorum. Diyalektik kavramını açıklayan bu fıkrada Nasrettin Hoca, huzuruna gelen iki davalıdan önce birine hak verir. Sonra ikinciye dinleyince ona da hak verir, “tutarsızlığı” sezen Hoca’nın hanımı da ‘ikisi de haklı olur mu hiç’ deyince Hoca

‘sen de haklısın hanım’ der” (Uygur, 2006: 60-61). Demek ki Türkçe ve Türk kültürü uzun uzun soyut, teorik açıklamalara eğilim göstermiyor. Gerçekten de “bizdeki Anadolu kültürü daha çok pragmatik bir kültürdür. Yani iş bitirici, sonuç alıcı...” (İnam, 2006: Sayı:1014). Uygur için hiçbir dil bir monad değildir, her dilin kesinlikle pence-releri vardır! Diller taşıdıkları felsefe oranında dünyayı açıklarlar, ufuk genişletmekle kalmazlar öteki olanla konuşup anlaşmaya olanak verirler. Farklı dilleri karşılaştırmak, birini üstün çıkarma anlamına gelmez. Uygur’un farklı açıklama ve örnekleriyle Türkçe, söze sohbe eğilim gösteren, yönü somuta dönük, koşullara bağlı, sertlikten uzak, yumuşak, yalın ve saydam bir yapıdadır.

DİL-KÜLTÜR İLİŞKİSİ

Dil Kültürün Damgasını Taşır

Kültür, insan toplumunun, biyolojik olarak değil de, sosyal olarak kuşaktan kuşağa aktardığı maddi ve maddi olmayan ürünler bütünü, sembolik ve öğrenilmiş ürünler ya da özellikler toplamıdır (Cevizci, 2000: 586). Anlam zenginliğine sahip ender kavramlardan biridir kültür. Yeme içme kültürü, sokak kültürü, kahve kültürü, halk kültürü, burjuva kültürü, emperyalist kültür, genel kültür, edebi kültür, sanat kültürü, yaşama kültürü, okuma kültürü, felsefe kültürü, demokrasi kültürü, şiddet kültürü... Bu arada “Türk kültürü”, “Avrupa kültürü”, “Alman kültürü”, “Fransız Aydınlanma kültürü” ve benzerleri de sayılabilir (Uygur, 2006b: 18). Bozkurt Güvenç de *İnsan ve Kültür* adlı eserinde kültürün çok sayıda tanımının olduğunu söyledikten sonra çok çeşitli tanımları olan bir kavramın tanımlanmasının da gerçekte güçlükler içereceğini yazıyor (2005: 95). Bununla beraber Güvenç, kültürel antropolojinin alanından giderek kültürü, bir toplumun ya da bütün toplumların birikimli uygarlığı olarak değerlendiriyor (2005: 95). Bunlara ek olarak aynı yerde

kültürün bir dizi sosyal süreçlerin bileşkesi olduğu vurgulanıyor. Bu geniş ve farklı anlamları içeren kültür, Uygur'a göreyse insanın ortaya koyduğu, içinde insanın varolduğu tüm gerçeklik demektir (2006b:17). Farklı kullanımlar farklı tanımlamaları da gerekli kılıyor elbet. Kültür dilden kopuk ele alınmaz Uygur'da. Dolayısıyla Uygur'un "bölük pörçük" yazdıklarının ortak noktalarından biri de dil ile kültürü birbiriyle sıkı bağları içinde ele almasıdır. Uygur'un dil-kültür ilişkisine işaret eden şu açıklamaları konuya yeterince ışık tutmaktadır: "Dil açısından bakınca, hiçbir kültür dilsiz varolamaz. Dil: kültür yapısını birarada tutan çimentodur; ya da, tekyanlı izlenimleri gidermek amacıyla başka benzetmelere başvurduğumuzda, dil: kültür alanının heryanını aydınlatan güneştir; dil: kültür kilimini dokuyan iplikti; dil: tüm kültür anıtlarının yansıdığı akarsudur" (2006b: 19). O, dili ele aldığı anda nasıl ki dili, insanı hayvandan ayıran en önemli özellik içinde görüyorsa kültürü ele aldığı anda da kültürü, insanı hayvandan ayıran en önemli özellik olarak görür: "İlkin şunu saptayabiliriz: İnsan bir kültür varlığıdır; onu hayvandan ayıran bu kültürlülüktür" (Uygur, 2006b: 19). Uygur, yazılarında insanı hayvandan ayıranın bu kültürlülük olduğunu ileri sürmektedir. Uygur, "doğanın kendisi için önceden belirlemiş olmadığı hiç bir şeyi gerçekleştiremez hayvan, insansa kültür yaratır kendine; bu kendi yarattığı kültür de insanı geliştirir" der (Uygur, 1996: 16). Uygur'un dil yazılarında insan bir dil varlığı olarak görünürken, kültür yazılarında ise insan, aynı zamanda bir kültür varlığı olarak gösterilir. İnsanın içine doğduğu dili kendinin seçmediğini belirtirken, yanısıra içine doğduğu kültürü de insanın kendisinin seçmediğini vurgulayan Uygur, kültürün pek çok ögeden oluşan bir yapı olduğunun altını çizer hep. Bütün eserlerinde söz sıklıkla kültüre gelir. Bu yüzden Betül Çotuksöken, "kültür konusuna yer vermediği yapıtı yok gibidir Nermi Uygur'un; ona bu bağlamda kültür filozofu demek daha doğru olacaktır" saptamasını yaparken çok haklıdır (1995: 74). Uygur açısından kültür, insanın ortaya koyduğu, içinde insanın varolduğu tüm gerçeklik demektir (Uygur, 2006b: 17).

İnsanın nasıl yaşadığı, nerede yaşadığı, nasıl düşündüğü; onun yararlandığı araçlar, okullar, barınaklar, sahip oldukları dil; toplumların kendilerine nasıl baktıkları, duygulanma biçimleri, geçim kaynakları, coğrafyayla ve doğal güzelliklerle kurdukları ilişkiler... kültürün öğelerini oluşturur (Uygur, 2005a: 68). Rönesans ve Reform süreçlerinden geçen bir Avrupalı (Descartes) "Düşünüyorum öyleyse varım" der de, bu süreçleri yaşamamış, farklı koşullarda olmuş Doğu dünyasının insanı (Osmanlı'da) "İnanıyorum öyleyse varım" der (İnam, 1996: 151). Yaşadıkları coğrafyanın özellikleri, bu-
 lundukları iklim kuşağından tutalım da her türlü yaşama ortamları toplumların dilini, duygusunu, düşünüşünü belirler, sevinme ve üzülmeye biçimlerinin üzerinde belirleyici etkide bulunurlar. Ayrıca insanın bütün tinsel özelliklerinin dilde kendini gösterdiğini kabul etmek gerekir (Akarsu, 1998: 35). Kısaca söylendikte, her dilin evreni dilce biçimleyişi öbüründen farklılık gösterir. Uygur şu açıklamayı yapmaktadır: "Deveye ilişkin binbir durumu belirtebilen Arapçanın evreni yoğunluğu ile bu belirmelere yer vermeyen Almancanın evreni yoğunluğu birbiriyle özdeş değildir" (Uygur, 2005a: 68). Dili, kültürden giderek açıklayan ve kültürün de dil aracılığıyla geliştiğini düşünen Uygur, bize şu örnekleri anma imkanı vermektedir: Farklı toplumların dilleri de farklıdır, ki gerçekte onların yaşam koşulları farklıdır. Göktürklerin göçebe yaşam tarzları ile Uygurların yerleşik yaşamları farklı sözcük dağarcığını gerektirmiştir. Farklı sözcük dağarcığı ise farklı düşünmenin ve kavramanın nedenleri arasında yer almaktadır. Mesela hiç "çağlayan" bulunmayan bir toplumun dilinde "çağlayan" sözcüğü de görme veya düşme yönünden de olsa kavramlaşamaz. "Ayağını yorganına göre uzat" deyimini yorgana ihtiyacı olmayan sıcak iklim kuşağı toplumlarında türetilmeyecektir. "Üzüm üzüme baka baka kararır" özdeyişi söylemek istediğinin dışında o toplumun üzümlle ilişkisini de açıklamış olur. Böyle bir özlü söz, üzüm yetişmeyen bir toplumun dilinde üretilemez. Eskimolar yüzlerce kar adı sayar da biz "kar" demekle yetiniriz. Çünkü karın etkisi bizim hayatımızdakinden çok

fazladır Eskimolunun yaşamında. Hatta buna benzer örnekler ulusal sınırlar içindeki topluluklar arasında, aynı ortak dili konuşan insanlar arasında bile bulunabilir.

Kültür; Dil, Felsefe ve Dünyagörüşünün Ortamıdır

Uygur'a göre bugün bir dil uygarlığında yaşıyoruz ki bu dil, her türlü kültürel ürünün de yapıcısı, yaratıcısıdır (2006b: 20). Uygur bu konudaki görüşünü dile kültür açısından ve kültüre dil açısından bakarak ortaya koymaktadır. Ona göre dile kültür açısından bakıldığında ortaya çıkan genel görünüm şudur: "Dil, kültürü hem kurar hem geliştirir: genellikle toplumsallaşmayı da toplumsallaşmayla birlikte tarihsel sürekliliği de sağlamakla insan varlığını eksiksizce olanaklı kılar dil" (2006b: 19). Uygur'da dil ve kültür deyince görüldüğü gibi tarih, toplum ve hatta uygarlık da devreye girer. O, kültüre dil açısından da bakarken şunları saptamaktadır: "Kültüre götürüp de dilden geçmeyen hiçbir doğal, hiçbir bol verimli yol yoktur, bir bakıma gerçekte insanın anadilini öğrenmesi, kültür edinmesinden başka bir şey değildir" (2006b: 21). Burada da anadilin sisteme katıldığı görülmektedir. Uygur'da bir dünya kavrayışı olarak ortaya konulan dil varolanı, "bölümler, ayırır, sınıflar". Burada kullanılan bölme, ayırma işlemleri klasik analitik yapma olarak alınmamalı. Çünkü Uygur esas olarak birleştirici (sentez) düşünmenin yolunu izlemektedir. Onda olgu ve olaylar arasındaki mesafeler mümkün olduğunca daraltılmaktadır. Ve bu, Uygur'un düşünme tarzına egemen durumdadır. Bir bakıma Kant'ın iyiden iyiye ayrıştırdığı zihin, Uygur'da çağın özelliklerine göre birleştirilmeye doğru yol almaya başlamış gibidir. Dil, felsefe ve "dünyagörüşü" arasındaki ilişki de bu paralelde düşünülmelidir. B.L.Whorf "Dil dünya görüşünü de etkiler" diyordu (Bozkurt, 1990: 2-3). Dil yalnızca dünyagörüşünü mü etkiler? Elbette konu açısından bakıldığında dilin felsefeyi de etkilediği söylenmelidir. Dil için söylenenler sırasıyla felsefe ve dünyagörüşü için de rahatlıkla ileri sürülebilir.

Dillerin evreni nasıl gördüğünü anlamak için dillerin ayrımları, sınıflamaları nasıl yaptıklarına bakmalıdır. Uygur yine Almancadan ve Türkçeden örnekler veriyor. Ona göre anadilinde düşünen bir Alman varlığın hayvan alanı içinde evcil hayvanı, yırtıcı hayvanı, kuşu, kurdu ya da sürüngeni anlayacaktır. Bu durum Alman'ın Alman dili içine doğmuş olmasıyla kazandığı bir özelliktir. Aynı kişi Türkçenin içine doğsaydı aynı varlık alanında hayvan, böcek, kuş ve balık gibi dört çeşitle karşılaşacaktı. Uygur'a göre evcil hayvanla yırtıcı hayvan arasında çok önemli bir fark olduğunu düşünen Alman, Türk'ün önemseyerek böcek dediğine basitçe "hayvan" ya da "hayvancık" deyip geçecektir (Uygur, 2005a: 86). İşte bu yüzden hep vurguladığımız üzere, Türkçedeki evrenle Almancadaki evrenin özdeş olduğunu söyleyemiyoruz. İçine doğduğumuz bu dili uzmanca çalışmalar yoluyla belli bir değişikliğe uğratacağımızı öne süren Uygur, bilim öncesi diye belirlediği durumun dil özelliğinin de hiçbir zaman ortaya konan dil ürünlerinden ayrılmayacağını söylemektedir. Yani her türlü dili gerektiren kültür etkinliğine dilin doğal yapısı damgasını vuruyor. Yukarıda da söylendiği gibi her dil doğaldır. Bu dil, her tür insan deneyiminin biricik *a priori*'sidir (Altuğ, 2002: 7). Doğal dilin ne olması gerektiği insanın elinde değildir. Ama dil ürünleri, bilim, felsefe, sanat, siyaset düşüncesi insanın birikimiyle, donanımıyla, tecrübesiyle ilgilidir. Anladığımız kadarıyla henüz insanın uzmanca dile müdahalesinin olmadığı süreç için Uygur, bilim öncesi terimini kullanıyor. İşte her türlü uzmanca yapılmış dil ürünü doğal dilin damgasını taşıyor dediğimiz de budur. Yani dilin gelişmediği koşullarda da kültür ürünleri dilin özelliklerini yansıtıyordu. Uygur açısından dillerin de, içinde oldukları kültürlerin damgasını taşıdıkları kesindir. Fakat kültürleri kuran da yine bu dillerdir. Uygur için dil ile kültür arasında sıkı bir bağ bulunur. Gerçekten de dil ile kültür sürekli bir devinim içinde değişimin yasalarına uyarlar (Bozkurt, 1990: 2-3). Kültür ile dil arasındaki bu sıkı bağ bizim de dil sorununu ayrı, kültür sorununu ayrı ele almak istememize aslında engel teşkil etmektedir. Uygur

kültür kavramını Antikçağ'a kadar geri götürmüştür. Buna göre Uygur'un, kültür felsefesini bazı özellikleriyle kavramların anlamlarına kesin sınırlar koymaktan kaçınan Demokritos'tan hareketle oluşturduğu görünmektedir. Uygur'a göre Demokritos'un yazdıklarının, büyük oranda kaybolan kısmını dışta tutarsak, elimize ulaşanları bile, onun kültür gerçekliğine ne denli keskin bir duyarlık ve eşine az rastlanır bir olgunlukla baktığını göstermeye yetmektedir (Uygur, 2006b: 112).

Dil ve "dünyagörüşü" değişmez yapılar mıdır? Uygur'a göre "değil". Uygur, dilbilginleri, psikologlar ve mantıkçıların yaptığı anlamda bir çalışma yapmıyor görüldüğü kadarıyla. Uygur'un anlayışında dilin kökeniyle, tarihiyle ilgili bilgiler dil felsefesi açısından çok da önem taşımaz. Çünkü bu tartışmalarla Uygur'un tartıştığı düzeyde dil sorunları çözülmüş olmaz. Ayrıca Uygur, "insan türünün geçmişini, hele en eski geçmişini bilen var mı? Gelecek önceden belli olur mu? Doğrusu, insanların yeryüzündeki ilk görünüşlerini izleyecek belgelerden yoksunuz" diyerek dilin tarihinin de bilinemeyeceğini düşünmektedir (2005a: 96). Yine de Uygur dilin tarihsel koşullarla, en eski biçimleriyle de ilgisini kuruyor söylediklerinin. Örneğin Türkçede "Güneş doğuyor" diyoruz. Oysa Güneşin doğmadığını, gerçekte dünyanın döndüğünü ve bizde dönme duygusu oluşturduğunu bugün çocuklar bile öğrenmiş durumda. Güneşin doğduğunu söylemek, onun büyüdüğünü ileride de öleceğini söylemek kadar karşılığı olmayan bir söz. Peki bu yanlış kavramlaştırma nereden geliyor; günümüzün gerçeklerine uymayan bu dünya görüşünün nedeni nedir? Uygur'un kuşatıcı savına göre bu sorunun cevabı, Türkçe konuşan toplulukların varlık anlayışlarıyla ilgilidir. Türkçe konuşanlar her varlığı canlı olarak algıladıklarından Güneşi de canlı olarak algılıyorlardı. Bu nedenle "Güneş doğuyor" sözü o zamanın dünyagörüşüne uygundu, doğruydu. O zaman o dilin içine doğan kişi, daha kendisi Güneşle ilgili bir şey düşünmeden önce içine doğduğu dil düşünmüştü. Kişi onu hazır buluyordu, yani Güneş canlıydı, doğuyordu (Uygur, 2005a: 87).

Kültürel ortamın insan düşüncesini biçimlemesine ve yönlendirmesine Thales'in ilk öge olarak "su"yu belirlemiş olmasında da rastlıyoruz. Thales'in yaşadığı ortam, ekonomik ve coğrafi koşullar -Miletos'un her yanının sularla çevrili oluşu ve suyun yaşamsal önemi vs.- onun *arkhe*'yi su olarak belirlemesinde çok büyük rol oynamıştır: "Thales, ilkenin su olduğunu söylemektedir (...) Onu bu sonuca götüren şey, herhalde her şeyin sıvı bir varlıktan beslendiği, sıcaklığın kendisinin de ondan çıktığı ve onunla varlığını sürdürdüğüne ilişkin gözlemi olmuştur" (Aristoteles, 1996: 91). Keza Mısır geometrisinin de Nil nehrinin ortaya koyduğu somut koşullarla ilgisi vardır. Belki de bu geometri Nil nehrinin Mısırlılara ve dünya insanlarına armağanıdır. Çünkü Mısır için hayati önemi olan Nil'in yıllık taşmalarını düzenlemek, bunun için kanallar açmak zorunluluğu, bu gereksinme, Mısır geometrisini ortaya koyup geliştirmiştir (Gökberk, 1996: 14).

Dil sorunuyla özellikle ilgilenen Herder, her ulusun kendine özgü bir tini (Geist) var derken çok haklıdır (Akarsu, 1987: 51). Yani "her ulusun bu evren üzerinde kendine özgü bir anlayışı, bir düşüncesi ve bir tutumu vardır" (Akarsu, 1987: 51). Bedia Akarsu bir başka yerde Herder'e dayanarak şunları söylüyor: "Her ulusun dilinde, bilinmeyerek, bilinçsiz bir biçimde elde edilmiş olarak korunan birçok bilgiler vardır. Her dil, bağlı olduğu ulusun özelliğini yansıtan bir aynadır" (1998: 51-52). Uygur açısından da dilde ve dünya görüşündeki değişiklik insanın içine doğduğu dilin kendine hazır verdiklerini alma konusunda bir değişikliğe yol açmıyor. Bugün de insanların düşünmek istedikleri konuları, içine doğdukları dil önceden düşünmüş durumdadır. Burada tarihselliğin de önemi ortaya çıkıyor. Bu durumda Uygur'da dil, düşünme, "dünyagörüşü", tarih ve tarihselliğin damgasını taşıyan kültür ve kültürün en yüksek görünümü, düşünmenin en yetkin ürünü olan felsefe arasında sıkı bir ilişki olduğu görünmektedir. Söz konusu olgular arasındaki diyalektik ilişkiyi Uygur şu uzunca alıntıda pek güzel açıklamaktadır: "Dünyagörüşü bir birçok, hem de pek çeşitli etkilerin ortaklaşa verimidir.

Taşı toprağı, havası suyu, kuşu kurduyla doğa çevresinin, bu çevre-
deki nesnelerin, olayların; yaşama koşullarından tutun da, insan te-
kinin ya da insan öbeklerinin, bireyden bireye, toplumdaki toplu-
ma, kültürden kültüre nicelik ve nitelikçe kılık değiştiren beden ya-
pısı ile özlem, dilek, gerekseme ve korku gibi binbir gönül kımıldan-
ışlarının payı vardır her dünya görüşünün meydana gelişinde”
(Uygur, 2005a: 84).

Dilin Arıtılma Problemi

Dilin, dolayısıyla Türkçenin sadeleştirilmesi veya Uygur’un tabi-
riyle arıtılması sorunu yeni değildir ve de yalnızca Türkçeye özgü
değildir. Ağâh Sırrı Levent’ten alınan şu pasaj Türkçeye ilişkin sa-
deleşme sorununun ne denli eski ve önemli olduğunu göstermek-
tedir:

“Türk dilinin sadeleşme isteğinin tarihi çok eskidir. XII. Yüzyılda
Ahmet Yesevi *Hikmet*’leriyle, XIII. Yüzyıl sonlarında Yunus Emre *İla-
hi*’leriyle, XIV. Yüzyıl başında Aşık Paşa *Garipname*’siyle bu isteği be-
lirtmişlerdir. Çünkü amaçları açıktır: halka bazı gerçekleri öğretmek.
Zaman geçip de Türk dili Arapçanın, Farsçanın salgınına uğradıkça
bu istek daha da artmıştır (...) Şinasi, Namık Kemal, Ziya Paşa, Ah-
met Mithat, Şemsettin Sami hemen ağızbirliğiyle, Türk dilinin sade-
leşmesini istemişlerdir” (Levent, 1962: 10-11).

Dilin arılaşması ve yalınlaşmasından yana olmakla birlikte Uygur,
başına öz öneki getirilerek sözü edilen dillerin gerçekliği yansıtmak-
tan uzak olduğu düşüncesindedir. Uygur “Türkçeciler” ile “Öztürk-
çeciler” arasında “Türkçeciler”i tutar görmektedir. Ona göre öz
diye bir şey yoktur, özü dil tartışmasının dışına atmak gerekir (Uy-
gur, 2005a: 76). Dil de hatta kültür de başka dil ve kültürlerden et-
kiler alır. Dolayısıyla Uygur’da sorun dilin geliştirilmesidir; onunla dil
ürünleri ortaya koyabilmektir. Dilin bu boyutu söz konusu olduğun-
da arıticıların devreye girdiği görülür. Uygur, dili geliştiren kişileri
arıticılar olarak kavramlaştırıyor. Onları dillerin koruyucusu olarak

görüyor (2005a: 76). Bugün her dil için aritıcılar vardır. Bir dil var ise o aritıcılar nedeniyle vardır. Bir dilin aritıcıları olmasa "egemen" diller tarafından eriyip gitme riskiyle karşıkarşıya kalır. Uygur bir dilin aritıcılarını o toplumun aydınları olarak düşünmektedir. İnsan olmanın ölçütünü dil olarak ortaya koymasının yanısıra Uygur, gerçek aydının ölçütünü de öncelikle dile katkısına bağlamış olmaktadır: "Gerçek aydını öncelikle dile bağından, dilinden tanırım dersem yanlış bir şey söylemiş olmam sanıyorum" (2005a: 78).

Demek ki düşünce ve sanat adamları sözleri ve yazılarıyla dile değer kazandırmaktadırlar. Bu işi dile yenilikler getirmekten çok onu bükmek, imkânlarını çoğaltmak, gücünü artırmak yoluyla yaparlar. Yeni kelimeler getirmezler. Onları zenginleştirir, anlamlarını ve kullanımlarını, sağlamlaştırır, derinleştirirler; onlara alışılmamış bir çeşni verirler (Montaigne, 1971: 233). Kavramları deşmek ve derinleşmek açısından Uygur, Montaigne'in izini sürmüşe benzer. Aydın dili zenginleştirerek arıtmıştır. Buradaki zenginleştirme kavramı Uygur açısından çok önemlidir. Zira Uygur büyük oranda bir kavram analizcisi, betimlemeci olarak çıkar karşımıza. Zaten onun "bölük-pörçük" felsefe anlayışına göre "salt kavram betimlemeleriyle yetinmeyen, betimlemelerindeki bölük-pörçüklüğü 'aşmaya' kalkışan bir felsefe ister istemez kesin doğrularla ilgisini keser. Betimlemeleri felsefe-dışı kaygılarla 'bütünlemek' kadar yanlış bir şey olmaz" (Uygur, 1995: 132). Bu anlayış ışığında Uygur'da kavramlar mitolojik, felsefi, tarihsel, edebi ve günlük anlamlarıyla, tüm kullanımlarıyla ele alınır; değil, kavramların içlemi, kaplamı genişletilir, derinleştirilir, yeni anlamlar, yeni kullanımlar önerilir. Anlam kaymaları, anlam çağrışımları açıklanır, betimlenir. İnsan için asli olan kavram üretmedir diyen Betül Çotuksöken'e göre de Uygur'un felsefe anlayışı, felsefenin bir kavram çalışması olmasına dayanmaktadır (1995: 36). Uygur, "Toptancı düşünme tarzı"ndan uzak dururken; "sırtını bir okula" veya "bir akım"a dayayarak ekollerin izinden giden, o ekollerin görüşlerini tekrar eden, aktarmakla yetinen ya da onları kendi görüşü olarak gören, algılayan kişilerden ayrılmaktadır.

Uygur'un mutlak olana uzak olmasının nedenlerinden biri de, onun bir konunun uzmanı olmakla yetinenlerin ileri sürdükleri fikirlerin katılığına karşı durmasıyla ilgili olmalıdır. Buna göre Uygur, alan uzmanlığı anlamındaki uzmanlığa da, tanımlama kavramına olduğu gibi, soğuk bakmaktadır. Ona göre bilim ve mantık yapılarından ayrı bir felsefe de; edebiyattan, sanattan uzak bir felsefe de düşünülemez. Doğaldır ki çokyönlülük kavramların anlamlarında da çok yönlülüğe, çokanlamlılığa imkan vermektedir.

Kesinlikleri tekyanlilik olarak gören Uygur, kendisiyle yapılan söyleşide felsefe-tartışma ilişkisini şöyle açıklıyor: "Yöntemleri, konuları, sınırları gereği felsefede pekçok şeyin sürekli olarak tartışmaya açık bulundurulması gerektiğine özen gösterdim" (1986: 127). Ayrıca kavramlar tarihsel olduğundan tarih de önemli bir konu haline gelir. Özellikle de felsefe tarihi. Felsefeyle tarihi arasındaki bağı dikkat çeken Uygur için "felsefe, büyük ölçüde, felsefe metinlerini okuyup anlamaya dayanmakta. Felsefe büyük ağırlığıyla kendi geçmişindedir" (1986: 115). Daha da önemlisi ona göre her filozof başka filozofların okulunda yetişir (Uygur, 1986: 155). Felsefenin geçmişine çok şey borçlu olduğunu vurgulasa da felsefe tarihinin içinde boğulmayı düşünmez Uygur. O eskiyi öğrenmekten çok, yeni saydığı bir felsefe doğrultusunda yoğunlaşmayı dener (Uygur, 1986: 155). Felsefe tarihinde üretilmiş bilgiler yeni bilgilerle gözden düşmez, adeta katlanarak büyür. Bu, hem nicelikçe hem nitelikçe olumlu bir durum olarak görünür Uygur'da. Eski ve yeni dendiğinde ilerleme kavramı akla gelir. Felsefenin önemli sorunlarından biri olmaktadır ilerleme. Acaba ilerliyor muyuz? Buna çoğunca "evet" dense de "hayır" yanıtının verildiği yazılar da mevcuttur. Uygur felsefe anlayışıyla koşutluk sağlarcasına yanıt arar bu soruya. Öncelikle şu var Uygur'a göre: a) hiçbir felsefe bilgisi tek başına edinilmiş değildir. b) elbette ilerleme vardır. Bunun kanıtına gelince; şunlar söylenebilir: Felsefe uzmandan uzmana aktarılarak devam ettirilmektedir, her felsefe bir sonraki kuşak filozoflarınca eleştiriye uğratılır, filozoflar önceki görüşlerle hesaplaşmaları temele koyarlar;

bu süreçte felsefe öğrenilerek yapılan bir etkinlik olarak ortaya çıkar, bu yapının bulunduğu ortamda ilerleme vardır. Uygur için tüm bunlardan dolayı felsefenin zaman içinde nicelik bakımından bir artış, nitelik bakımından da bir yetkinleşme gösterdiğinden kuşkuya düşülmez (Uygur, 1995: 137). İleride değinileceği üzere Uygur, ilerleme söylemini "teknik felsefesi"nde de sorun olarak algılamaktadır.

Dil ve Düşünme Öğrenilir, Öğretilir

Kaynağını Augustinus'un *İtirafı*nda bulan Wittgenstein'in oyun kuramı, dilin çocuklar tarafından bir oyun oynarcasına, kendi istekleriyle öğrenilmesine dayanır. Augustinus: "Yetişkinler, herhangi bir nesneyi aldıklarında ve bu sırada ona doğru döndüklerinde, öylece bunu algılıyordum ve onların çıkardıkları seslerle nesnelerin deyimlendiğini kavriyordum" diyor (Soykan, 1995: 338). Çocuk ebeveyninden, yetişkinlerden, öğretmenlerden gördüğü, duyduğu her sözcüğü, cümleyi, kavrayışı zamanla kendinin kılar. Oyun döneminde çocuk, kuşkuya düşmez, hiçbir dilsel öğretiyi eleştiri süzgecinden geçirmez; örneğin nesnelere verilen adları öğrenir; ancak bu adları reddederek ebeveynine karşı gelmeyi düşünmez. İşte çocukların sevinçle yöneldikleri bu durum için Wittgenstein, dil ile dilin iç içe geçtiği etkenliklerin bütünü de 'dil-oyunu' diye adlandıracağım, sözlerini kullanıyor (Soykan, 1995: 341). Uygur'da da bu dil oyunu kuramının izleri bulunur. O açıkça "anadil doğarken getirilmez, sonradan öğrenilir" der (Uygur, 2005a: 14). Kimse de dilin kendisine yanlış öğretildiğini düşünmez, bir rastgeleliğin, bir rastlantının geçerli olduğunu bilir, öğrenir. Dolayısıyla anamızdan, babamızdan öğrendiğimiz dille konuşur, onunla yazar gideriz bir ömür. Uygur'da çocuk imgesi dil oyununda, soru sormada ve anadilin yapısını kavrama noktalarında önem kazanır. Ona göre *Güneş*'te yazdığı üzere dilin yapısındaki bütün belirgin çizgileri çocukların dili "nesnel" biçimiyle kullanmalarını gözlemleyerek kavrayabiliyoruz (Uygur, 1989: 173).

İnsan her zaman kendi dışındakileri öğrenme eğiliminde olmuştur. Çağımızın insanları ise kendi dışındakileri her zamankinden daha fazla öğrenmek istiyor. Dil de düşünme de insanın öğrenmekte oldukları konu alanlarıdır. İnsan dilin içine doğsa da, dil sonradan öğrenilir. Şöyle yazmaktadır Uygur: “Düpedüz bir doğa ürünü değil dil. Ne doğar doğmaz dilimiz var, ne de bizim eylemli bir katkımız olmaksızın var. Öğrenmesiz, alışmasız, yinelemesiz edinmem dili” (2005a: 14). Burada insanın genel olarak öğrenme yeteneğine sahip bir varlık olması yanında özellikle de dilin öğrenilen bir yapı olduğuna vurgu yapılmalıdır. Chomsky, şunu der: “Her insan dil mekanizmalarına ve bilgisine doğuştan sahiptir” (Bozkurt, 1990: 2-3). Dil bir doğa ürünü olarak görülmez Uygur’da. Öğrenme vurgusu zorunlu olarak eğitim kavramını getirir. İnsanın belki de ilk öğrendiğidir dil. Dil, insanın ilk eylemi, ilk kalkışmasıdır. Dili öğrenme dışında kalan insan, Uygur’un sık sık vurguladığı üzere insan dünyasının dışında kalmış demektir. İnsan öğrenerek, yineleyerek, alıştırarak dili edinir.

Dil gibi düşünme de öğrenilip öğretilen bir bilgi alanıdır. Bu noktada Uygur için eğitim kavramı, üzerinde önemle durulması gereken bir sorun olmaktadır. Eğitimbilim, özellikle Avrupa’da 19. yüzyılın sonlarında kuruldu ve gelişmeye başladı. Cumhuriyet yıllarıyla beraber Türkiye’de de bu konuda gelişmeler oldu. Uygur’un da değindiği gibi birçok konuda olduğu gibi eğitimde de geleneksel olandan moderne bir geçiş sürecini temsil etti Cumhuriyet yılları. Ülkemizdeki eğitim çalışmaları da kültürün öbür alanlarında olduğu gibi Batı’yı izleyerek ilerledi. Baltacıoğlu, eğitimle ilgili çalışmalar yaptı. Uygur’un bu alandaki özgünlüğüne gelince, o genelde felsefe anlayışına uygun bir eğitimbilim önerdi: Çokkültürlü, çokdilli eğitimbilim. Böylece Uygur hem geleneksel eğitim anlayışından hem de Batı’da önerilen eğitim anlayışından farklı bir tutum geliştirmiş oldu. Ona göre yeni eğitimbilimin en önemli kesiti dil olmalıydı: Anadil ve yabancı dil. Uygur dilin eğitimde önemli bir yeri olduğunun altını önemle çizmektedir (Uygur, 2004: 323). O aynı yerde eğitimin büyük oranda dille gerçekleştiğini vurguladıktan sonra

şunları yazıyor: "Dile başvurmayan eğitim azgelişmişlikten öteye geçemez. Dilsiz yetişim olmaz. Çünkü kültür işidir, kültürle beslenir. Kültür de olanca yapısıyla dile dayanır, kültürün candamarıdır dil" (Uygur, 2004: 322).

Uygur için yabancı dil öğrenmek ise insanın kendi dilini, anadilini iyi öğrenmesinin yollarından biridir. Uygur için kendi özyapısını düzenleyen çokkültürlü eğitimbilime düşen biricik görev geleneksel tekkültürlü eğitimin yerini almaktır. Dolayısıyla hem günümüzün hem geleceğin eğitimcilerine düşen görev çokkültürlülüğe ilişkin yönelimleri dikkate almaktır. Uygur eğitimciyi sıradan bir hizmetli düzeyinde görmez, aksine onu yüksek düzeyde bir bilinç insanı olarak değerlendirir. Artık o yalnızca söylenenleri yapan, ezberlediğini anlatmakla yetinen biri değildir. Eğitimci, 'uzağı gören güçlü bir insan ve toplum gözlemcisi, bir kültür eleştirmeni, toplum onarıcısı, toplum düzelticisi, çağdaş bir toplum değiştiricisi' olur Uygur'un gözünde (Uygur, 2006b: 28). Ona göre her yazdığının, her söylediğinin öğrencilerce benimsenmesini bekleyen öğretici de bunları benimsemeye yatkın öğrenci de verimli değildir. Sonuçta Uygur, çağdaş çokkültürlü eğitimin sürdürücülerinin tekkültürlü eğitimle yetiştirilmiş, sınırlı kişilerden oluştuğunu görmekte, bu yüzden de eğitim sorununu bugünkü eğitimcilerin eğitilmesi sorunu olarak değerlendirmektedir (Uygur, 2006b: 29).

DİL ve TEKNİK

İlerlemenin Motor Gücü Teknik

İnsan, dünyaya geldiğinde kendini bazı yapıların içinde bulur, adeta onlara yapışık olarak doğar. Nasıl bir ortama doğacağı, nelere yapışık doğacağı onun elinde değildir. Ancak bu ortama kendi çapında müdahale etmek, ortamı insan ve yaşam yararına düzenlemek, değiştirmek, en azından bu yapılara katılmak, onlarla bütünleşmek,

çoğu zaman da ilerlemeci bir tutumla söylendikte, onları geliştirmek insanın kendi ellerindedir. Uygur, dil ve kültür kavramlarının yanına ayrıca bir öge daha getiriyor ki, bu da hiç kuşkusuz teknik kavramıdır. Dolayısıyla şöyle denilebilir: Nasıl ki insan biçiminde doğmak insanın elinde değilse, sadece gerçek, çağdaş insan olmak insanın elindeyse, tekniğin içine doğmak da insanın elinde değildir. İşte Uygur'un çok önemseydiği bu teknik kavramı, burada kültür ve uygarlığın çok önemli bir parçası olarak görüldüğünden üzerinde özenle durulma gereği ortaya çıkmaktadır. Uygur'a yakından bakıldığında onun insan dünyasında, dilde, düşünmede var olan herşeyin felsefesini yapma eğiliminde olduğunu görürüz. Dolayısıyla "teknik felsefesi" sözü de insanı yadırgatmamalıdır. Tüm çalışmalarda olduğu üzere tekniğin felsefesini yaparken de alçakgönüllü bir tutum alan Uygur, *Çağdaş Ortamda Teknik* adlı çalışmasının başında "Bölük-pörçük de olsa, uzanabildiğim yere uzanacağım, yetkinliklere erişmeyi umma zamanı değil" diyor. Teknik kavramıyla neden ilgileniyor Uygur? Şöyle yanıtlıyor: "Teknik üzerine ne düşünüyorsunuz? -hangi yönden yaklaşırsam yaklaşayım, nicedir bu soruyu da soruyorum düşünürlerime. Bakıyorum da: ya hiç dokunmamışlar bu soruya, ya da savsaklayıp geçmişler, hem soruyu hem yanıtları" (Uygur, 2002b: 137).

Teknik, insanın kullandığı tüm alet ve edevatı içerse de yalnızca bunlardan oluşmaz. Yani toplum nasıl ki toplumu oluşturan insanların toplamı değilse (Türkçe pek güzel, toplam dememiş de toplum demiş) teknik de sadece teknik nesnelerin toplamı değildir. Başka bileşenler de olguya katılmaktadır. Uygur'un teknikle ilgili çalışmasının izleklerinden birini, bu kavramın değişmeye-ilerlemeye-gelişmeye işaret etmesi oluşturur. İnsanlığın ilerleyip ilerlemediği, yukarıda da başka bir bağlamda ifade edildiği üzere, felsefi düşüncede sürekli sorun olmuştur. Tekniğin insani değerlere zarar verdiğinin yanısıra doğaya da zarar verdiği hep söylenir. Hatta Uygur'un adını birçok kez andığı Hiroşima örneğinde olduğu gibi börtü-böcekler bile bu zararlardan paylarını almaktadırlar. İşte Uygur, bu

noktada şöyle düşünür: Doğaya uyum sağlamayan, doğanın den-
gesini bozan bir türediye dönüştürülebilir teknik. İşte 20.yüzyılın da, bi-
lim ve teknolojiye sağlanan başarıyla birlikte, ne yazık ki öncelikle
bir savaşlar yüzyılı olması da bunu doğrular gibidir (İyi, 2000: 137).
Kuşku yok ki, bu nedenle, bazı çevrelerde, tekniğin, doğaya karşı,
doğaya düşman bir varlığı olduğu sık sık öne sürülür. (Uygur,
2002b: 43). Bu tartışmadan da anlaşılacağı gibi bugün teknik, eski-
çağlarda o denli olmasa bile kazandığı yeni nitelikleriyle insana da,
doğaya da zararlı yanları olan bir olgu haline gelmiştir. Daha doğru-
su denetlenmediğinde insanı kendine yabancılaştıran, insanı yok
eden bir yapı görünümündedir teknik. Yani teknik insanın deneti-
minden kurtulduğunda, insanın ve yaşamın azraili olup çıkmaktadır
(Uygur, 2002b: 43).

Uygur, içinde tekniğin de bulunduğu her türlü gelişmenin ger-
çek anlamda gelişme olup olmadığını tartışan filozoflardan Voltaire,
Diderot, Hegel, ve Comte'ü ilerlemeci olarak belirlerken, bu görüşe
karşı olanları da hatta ilerlemenin gerçekte gerileme olduğunu dü-
şünenleri de Rousseau, Spengler, Marcel, Cioran olarak belirtmek-
tedir (Uygur, 2002b: 131). Yaptığı bu ayırmada Uygur, filozof grup-
larından birine katılmak yerine ortada durmayı yeğliyor: "İnsan-top-
lum, doğa yaşamı bakımından birlikte getirdiği etkiler, tepkiler yan
etkiler yönünden rahatsız edici, tehlikeli ve yıkıcı sonuçlara da var-
dırsa, salt tekniğin tarihinde, nesnel-işlevsel gelişmelere, artımlı bi-
rikimli ilerlemelere tanık olduğumuz kanısı epeyce köklü bir kanıdır"
(Uygur, 2002b: 46). Uygur'un eserlerinde kendisinin iki özelliği sık-
lıkla görülür: alçakgönüllülük ve uçlar yerine ortalarda gezinmek. Bu
tutumlar tekniğin ele alınmasında da görünüyor: "Teknik işlerinde
bize en yakışan, alçakgönüllü tutum: dünyanın daha iyi olması için
çalışıp çabalamak" (Uygur, 2002b: 80). Uygur, ilerlemecileri iyimser-
ler olarak, buna karşıt olanları da kötümserler olarak belirledikten
sonra hem ilerleme konusunda hem de uçlardan uzak olduğu tüm
tutumları açıklarcasına şunları yazıyor: "Teknik konusunda iyimser
değilim, kötümser de değilim. Hem iyimser hem kötümser miyim

öyleyse? Böyle denemez ama; dense bile, kimilerine mantıksız görünse de yaşama gerçekliği yönünden olağan bu; öyle ya, yaşamda ille de tutarlı olmak gereği yok, kendini tutarlı sananların da öyle olduğu söylenemez. Heyecansız ve dürüst hiçkimse, kendisi için bunun tersini ileri sürmeye kalkışmaz" (Uygur, 2002a: 80).

"Teknik felsefesi"nde başlıca izleklerden birkaçı: Teknik söz konusu olduğunda, sorun, bir yandan tekniğin yaşam araçlarını geliştirdiği, insan eylemlerine kolaylık sağladığı, sağlık standartlarını yükselttiği bir yandan da doğaya, dünyaya, insana büyük acılar veren durumlara olanak vermesi, sömürü düzenlerinin, savaşların sürmesine ortam hazırlaması olarak belirlenebilir. Tekniğin kurulmasına ve gelişmesine çoğun yalnızca yarar açısından bakılmasını eleştiren Uygur, bu bağlamda insan ve emek kavramlarının altını çizercesine şunları söyler: "Herşeyden önce, fizyoloji ve psikolojiyle birlikte antropolojik tabanda, emeğin düzenlenmesi kaçınılmaz bir görev" (Uygur, 2002b: 58). Uygur'da tekniğin en önemli ilkesi "insana karşı olmamak" biçiminde ortaya çıkmaktadır. Uygur'un sisteminden söz edilecekse o da, düşünürün bir kavramı tanıdık bildik ortamının dışındaki ortamlarla ilişkiye sokması, başka kavramlarla ilişkisini kurmasıdır. İşte Uygur'un aynı anlayışı tekniği irdelerken de taşıdığı görülmektedir. Gerçi birçok kavramın birbiriyle ilgili olduğu bilinen bir durum. Uygur ise ilgi ve ilişkileri insanı yadırgatacak düzeyde yapmayı deniyor. Yadırganabilir olduğunu kendisi de bazen söylüyor. Birçok cümleye "size çocukça gelebilir ama..." ya da "size saçma gelebilir ama..." diye başladığı görülüyor. Yine de bu yadırgama Uygur'un açıklamalarına dikkat etmeye devam edildiğinde büyük oranda ortadan kalkmaktadır.

Evrensel Bir Dizge Olarak Teknik

Köken sorunu (*arkhe*) felsefenin en eski sorunlarından biri, bugün "şeyler ne'den geldi?" biçiminde bir soru sorulmasa da, yüzeysel de olsa insan konu ettiği olguların kökenini de bilmek istiyor,

filozoflar da çoğu zaman bu konulara ilişkin tasarımlarını açıklayabiliyorlar. Tekniğin kökeni nereye dayanıyor? Bizim saptadığımız kadarıyla "Türk Felsefesi"nde iki düşünür bu soruyu sormuş durumda, bunlardan ilki olan Macit Gökberk soruyu *Değişen Dünya Değişen Dil* adlı kitabında yanıtlamaya çalışmıştır: "Belli bir çevreye uyan organları olmayan, içgüdüleri pek cılızlaşmış, duyuları az gelişmiş olan, silahsız, çıplak, hayatı öylesine tehlikelerle yüklü insan..." yaşamda kalabilmek için bu eksiklerini gidermenin çözümünü alet kullanmakta bulmuştur (Gökberk, 2004: 12-13). Gökberk, aynı yapıtında, insanın organlarının, hayvanlarınkı gibi yeterli olmadığını düşünerek, insanın bu eksikliği geriletmek için tekniği kullandığını ileri sürüyor. Uygur ise adeta bu tarz bir açıklamaya yanıt verircesine şu ifadeleri kullanmaktadır: "Gene de, tümüyle teknik nesnelerin, insanın vücutça eksik doğmasından kaynaklandığı görüşünde değilim" (Uygur, 2002b: 58). Uygur'da bunun gerekçesi, bunca kültür, ayrıca söyleyeceksek, çığırâcan buluşlar, keşifler, dev yapılı teknikler yaratmayı başaran bir varlık olarak insanın söylenen bağlamda eksikli olamayacağına dayanıyor. Uygur için teknik, evrensel nitelikli bir olgu. Uygur yazıyor: " 'Bilim' ve 'teknik' deyimleri her çağda her bakımdan aynı anlama gelmezse de çağımızdaki başka ülkeler için doğru olan şey Türkiye için de doğrudur" (2002: 34). Tekniği kimin ürettiği önemli değil, onu üretenin hangi ulustan, hangi dinden olduğunun önemi yok. Her yaştan, her konumda insan kendi koşullarında teknikten yararlanabiliyor. Bunun için bir eğitime de ihtiyaç yok. Yani sanat gibi, felsefe gibi bir varlık alanı değil teknik. Sanattan, felsefeden yararlanmak eğitimi gerektirir. Teknikten herkes yararlanıyor, herkesin dünyasında teknik var, herkes tekniğin içinde. Tekniğin çağlara göre özellikler gösterdiği de bir gerçek. Ancak Uygur, tekniği de içlemiyle kaplamıyla geniş yelpazede ele aldığı için en eski insanın en basit diyebileceğimiz aletlerini de tekniğin kapsamında düşünüyor. Teknik alet denilen araçları "teknik nesne" diye kavramlaştıran Uygur için insan tarafından kullanılmış, kullanılan ve kullanılacak olan tüm araçlar teknik nesnedir.

Uygur'un insana önem veren tutumu burada da belirmektedir. Bir nesnenin teknik olup olmaması insanın onu kullanmasına bağlanır. Uygur'da aletle makine arasında bir nitelik farkı değil de bir nicelik farkı var gibidir. "100 mumluk, 200 mumluk ampül"den söz edilir, motorların gücü için "beygir gücü" ifadesi kullanılır (Uygur, 2002b: 38). Uygur'a göre teknik nesneler arasında nitelikçe bir kopuş olmadığı için ampülü mumum devamı, otomobili atın (beygir) gelişmiş bir biçimi olarak görmek doğru değil. Araçlar her çağın özelliklerinden yararlanılarak, birçok ögenin dizgeye katılmasıyla ilerlemesinden başka bir şey değildir.

Teknik, başlangıcında karınca hızıyla ilerlerken (unutmamalı ki "iğneyle kuyu kazmak" diye bir deyim var) giderek bu hızın öncekiyle kıyaslanamayacak boyutlara ulaştığı görünmektedir. Tekniğin etkisi de her geçen gün artıyor, yaşamı kuşatıyor, eleştirel bir sözle söylersek, insanı teslim alıyor. Bu yüzden Uygur, "İnsanı ürüne kurban etmek yaraşmaz" diyor (2002b: 57). İnsan da tekniğin kendisini aptallaştırmasına izin vermemelidir. Bakıyorsunuz çocuk anadilini öğrenmeden önce tekniğin dilini öğreniyor. Demek ki sorun tekniğin kölesi olmak değil de ona kumanda eden bir durumda olmak. Özellikle sanayi döneminde teknik büyük önem kazanmıştır. Sanayileşme, makinalaşma olgusu, tekniğin bilimle bütünleşmesi ve her zamankinden çok daha büyük bir hızla ilerlemesinden başka bir şey değildir. Yani bilimle bütünleşen, nihayet bilim-teknik sözü kullanılıyor; teknik eskiçağlarda aritmetik olarak ilerlerken 19. ve 20. yüzyıllarla beraber geometrik olarak ilerlemektedir. Moda bir deyimle küreselleşme sürecinde de çok önemli bir işlev görmekte, dolayısıyla da küreselleşmeyle tüm dünyaya ağırlığını iyiden iyiye hissettirmektedir teknik. Dünya sadece Güneş etrafında dönen bir nesne, bir gezegen değil, içi insan yaratısı malzemelerle, estetik nesnelerle, konumuz açısından çoğun teknik nesnelerle işgal edilmiş bir Dünya. Uygur'a göre bugün çağdaş bir ortamdan, çağdaş bir dünyadan söz ediliyorsa; bu, her türlü yaşam araçlarının teknik nesnelerden meydana gelmiş olmasındandır. Böylece çağdaş dünyanın

değişmesi, çağdaş ortamın gelişmesi bir bakıma tekniğin gelişmesi-ne indirgenir Uygur'da. Yani teknikle çağ arasında birbirini koşullayan bir ilişki var. Uygur, "her çağ, kendi çapında bir yoğunlukla, tekniğin damgasını taşır" derken (2002b: 47) bize de "her çağ tekniğin, her teknik çağın özelliklerini yansıtır" deme olanağını vermektedir.

Tekniğin Değiştirici Gücü ve Yerel Değerler

"Dil durmadan değişir, ama biz konuştuğumuz dilin değiştiğini hissetmeyiz" (J.V. Vendryes, 2001: 34).

Uygur, içinde yaşadığımız halde fark etmediğimiz, baktığımız ama görmediğimiz, üzerinde düşünmediğimizde önemsiz ama yöneldiğimizde çok önemli olduğunun ayırdına vardığımız olay ve olguları insana göstermede çok titiz bir yol izlemektedir. Tekniğin bilimle, felsefeyle, ekonomiyle, eğitimle, hukukla, dinle... ilişkisinin hangi düzeyde olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Gerçekten de üzerinde yoğunlaşmadıkça tekniğin sözü edilen alanlarla ilişkisini kurmak pek güç. Bunlardan belki en uzak olanı sanat ve din diye düşünülse de Uygur, öbür alanlarla olduğu gibi dinle de, sanatla da tekniğin ilişkisini doğrudan kurabilmektedir. Birçok din adamı bilime, tekniğe karşı savaş açarken, kutsal-dinsel kitapların, dönemine göre çok modern bir teknik olan matbaayla basıldığından habersizdirler. Sanatın güzele, tekniğin yarara işaret edeceği düşünülmektedir. Aralarındaki ilişkiyi reddedenler çıksa da, Uygur'a göre güzel olan yararlı olanla bütünleştiğinde, yararlı olan güzel olduğu durumlarda daha yetkin bir yapı ortaya çıkar. Marks insanı insan yapanın onun alet yapabilmesi olduğunu söylerken ve alet kullanma yeteneğinin olduğuna vurgu yaparken felsefeyi de dünyayı değiştirmenin bir aracı olarak ortaya koyuyordu.

Belki felsefe tekniğin seviyesine indirgenemez ama kabuledilebilir olan tekniğin dünyayı değiştirdiğidir, dünyanın görünümünü değiştirdiğidir ve onu çağdaş kıldığıdır. Bu durum, tekniğin değiştirici gücü, Uygur'un sistemine uyarcasına, insanın, toplumun

duyuş, algılayış, düşünüş biçimini koşullamakta çok daha önemli olarak dil üzerinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Teknik sayesinde çok sayıda terim, çokça karmaşık sözcükler, deyimler, zihne çalışma yeteneği veren yapılar, kavramlar insan dünyasına katılmakta, bunlar da tüm düşünce alanlarına geliştirici bir ivme katmaktadır. İnsanlaşma sürecinde nasıl ki üretilen sözcükler yeni sözcükleri doğurmuşsa teknik nesneler de yeni teknik nesneleri doğurmaktadır. Dilsiz edemeyen Uygur tekniği dille de ilişkiye sokarken “teknik geliştikçe, tekniğe bağlı yaşam koşulları geliştikçe, teknik öğelerin dildeki sayısı, etkisi, yoğunluğu artmakta” saptamasını yapmaktadır (2002b: 64-65). Dildeki bu evrimsel yapıya rağmen dilin değişmezmiş gibi algılanmasını ise Andréé Martinet şu sözlerle açıklar: “Her şey, yazılı biçimin değişmezliği, resmi ve yazınsal dilin tutuculuğu, bireylerin on yıl ya da yirmi yıl önce nasıl konuştuklarını anımsayamamaları, kişiyi kullandığı dilin olduğu gibi kaldığına ve türdeşlik gösterdiğine inanmaya sürükler” (1985: 153). Uygur; gelişme, ilerleme gibi kavramlara önce de değinildiği gibi yoğun bir biçimde vurgu yapmaktadır. Aslında bu, bir bakıma, günümüzde Türk felsefesinin durduğu yeri gösterirken bir yandan da gelecekteki felsefenin de ipuçlarını veriyor. Çünkü bugün birçok felsefecimiz bu gelişme izleğine dikkati çekiyor; Macit Gökberk *Değişen Dünya Değişen Dil* kitabında bu izleği verirken, Nejat Bozkurt da “katı ve donmuş ilkelerle bilgilerimizin gelişmesi ve daha ileri gitmemiz olanaksızdır, çünkü değişen yaşama bağlı olarak dillerimiz gibi mantığımız da değişmektedir” diyor (Bozkurt, 1990: 2-3).

Uygur, tekniksiz felsefe yapılamayacağını çok az kişi tarafından bilindiğini vurgulamaktadır. Bu arada Uygur, evrenselleşmiş değerler kadar yerel değerleri de önemseyeceğinden Dante’yi anarken; Yunus Emre’yi, Baudelaire’i, Marks’ı anarken; Ziya Gökalp’i, Nazım Hikmet’i de anar. Onda önemli olan, bir araya getirilen konu ve durumların ortak noktalarının öne çıkartılmasıdır. Yani gelişigüzel, temelsizlik, gerekçesiz fikir yürütmeler Uygur’da yoktur. Tekniğe dönersek, Uygur Nazım Hikmet’in şiirini anıyor: “Tırrım, tırrım, tırrak

tiki tiki tak/ makinalaşmak istiyorum" (Uygur, 2002b: 134). Bir bakıma teknik, felsefecilerin de gündeminden pek eksik olmadı. Descartes, insanın bir yönüyle makina olduğunu söylerken, La Mettrie de "*Makina İnsan*" adıyla kitap yazmıştır (Uygur, 2002b: 135). Birçok teknik buluş yapan, keşifler ortaya çıkaran kişilerin de filozof olduğunu unutmamakta yarar var. Ancak Uygur, tüm yaşamında yönünü yalnızca tekniğe çeviren düşünürlerin de, bakışında tekniğe hiç yer vermeyen bilginlerin de gerçekliği kavramada sınırlı kalacaklarını düşünüyor. Uygur'a göre her şeye rağmen filozoflar bilgiye, tarihe, erdeme, değere, insana yöneldikleri oranda tekniğe yönelmediler; Uygur'un söylediğine göre: "Marks, Spengler, Bergson, Gehlen, Habermas gibi düşünürler teknik konusunu felsefeye, şurasından burasından deşmişlerse de, tekniği, büyük ölçüde felsefenin ana sorunlarından biri diye ele alıp inceleyen bir felsefeden yoksunuz henüz" (Uygur, 2002a: 27-28). Bu sözleriyle Uygur, daha önce ele alınmamış veya felsefi olarak yeterince ele alınmamış, onun sık kullandığı deyimle deşilmemiş konuları, alanları bilme konusu yapmaya eğilim gösterdiğini söylemiş oluyor

Tekniğin, giderek felsefenin, düşünmenin daha da gündemine gireceğini düşünen Uygur, tekniğin yararlı ilişkisini düşünürken filozofu da bu ilişkinin dışında görmez. Uygur, felsefeye ve filozofa karşı küçümseyici bakışların altında, çoğun 'hiç bir yararı olmayan etkinlik ve saç sakalı birbirine karışmış, bakımsız insan, dahası üstü başı toz içinde bir yaban keçisi' tasarlayan anlayışların yattığını belirtmektedir. Oysa felsefe tarihi kitapları örneğin Gorgias'ın kendine özen gösteren, modaya uygun çekici, gösterişli giysilerle dolaştığını yazıyor. Uygur, filozofların gündelik yanlarından, sıradan özelliklerinden söz edilmemesinin de insanlarda yanlış bir yargıya neden olduğunu düşünüyor ve örneğin Kant'ın sosyal yanının gösterilmediğini katı, kuru bir bilgi teorisyeni olarak gösterildiğini belirttiikten sonra Kant için şunları yazıyor: "Güzel giyinirdi Kant. Modaya aykırı davranmayı delilik saydığından, gerekince değişiklik yapardı giyiminde. (...) Zamanına uygun renk renk takma saçları vardı Kant'ın. Boyunbağını titizce

bağlar, geniş kolluklu gömlek giyerdi (...) Gençliğinde, olgun yaşlarında da öyle ya, çok para sıkıntısı çektiği için, bir tek ceket, bir tek pantolonla yaşamak zorunda kaldığı dizi dizi yıllar boyunca bile tertemiz dolaşırdı" (Uygur, 1989: 285). Bu yaklaşımıyla Uygur'un felsefeye karşı olan önyargılara bir yanıt verdiği düşünülmelidir, bu önemli; ama daha da önemlisi Uygur, "basit" sayılan "yüzeysel" görünümüler sunan gerçekliklere dikkat çekiyor ve bunu başka bağlamlarda da belirttiğimiz üzere, sürekli gündeminde tutuyor. Yararlıya yönelmenin felsefenin dışında düşünülemeyeceğini ileri süren Uygur, Thales için anlatılan anekdotu anar, özetle: Gökyüzünü gözlemlerken önündeki çukuru göremeyip düşen filozof, bir kadının kendine bakarak güldüğünü fark eder, "işte felsefecinin hali" diye gülmüştür kadın. Thales aynı yıl bu gök gözleminden elde ettiği bilgilerle bölgedeki tüm zeytin atölyelerini kiralar ve iklim, filozofun öngörülerini haklı çıkardığı için büyük karlar (yarar) elde eder (Uygur, 2002b: 128). Uygur bu yarar konusunu teknikle de birleştirerek Bacon'ı anar. Çünkü Bacon da insanlığın geleceğiyle ilgili tüm umudunu tekniğe bağlayanlardandır. Uygur Bacon için şöyle yazmaktadır: "'Teknik' deyimi onda geçmiyor, ama onun 'invention' ('buluş') diye nitelediği deneysel bilgi eylemleri teknikten başka bir şey değil. Novum Organum böyle umutların en güzel dile geldiği yapıtlardan biri" (Uygur, 2002b: 130).

UYGUR'UN FELSEFE ANLAYIŞI:

"BÖLÜK-PÖRÇÜK FELSEFE"

Hep Yolda Olan, Bölük-Pörçük Felsefe

"Felsefe, bildiğini ince ayrımlara, nuance'lara elverişli bir dille belirler, bilebilir. Başarı sınırları dili ile başlayıp biter. Bu dilin yetkinliği bölük-pörçük bilgileri sağlama derecesine bağlıdır" (Uygur, 1995: 141)

Uygur özel olarak "Benim felsefe anlayışım şudur" başlığıyla bir

çalışma yapmış değilse de her çalışmasında belli bir felsefeyi kurmaya özen göstermiş, doğrudan felsefe olmayan çalışmalarında da felsefi bir tutum almayı ihmal etmemiştir. Felsefesinin temelleri bütün eserlerine -"bölük-pörçük" yazan bir filozof olarak- yayılmış olmakla beraber bunların *Dilin Gücü*'ne yoğun olarak gömülmüş olduğunu ileri sürmek abartılı bir belirleme olmayacaktır. Bununla beraber bu bölümdeki konu bağlamında Uygur'un *Felsefenin Çağrısı* adlı yapıtından hareket etmek gerekmektedir. Uygur, *Felsefenin Çağrısı*'nda kendine özgü bir gözlemden uzak olan felsefenin kör olduğunu yazmıştır (Uygur, 1995: 144). Bir felsefe kendine özgü bir bakış oluşturduğu oranda felsefedir ve o oranda dünya felsefesine katılmaktadır. Uygur'un bu noktada felsefe sorunlarını, konularını belirlerken ve çözümlemeler tasarlarken özgün olma, özgünü yakalama kaygısı güttüğü anlaşılmaktadır. Burada "bölük-pörçük felsefe"nin bir özgünlüğü duyurduğu belirtilmelidir. Bilindiği kadarıyla Türk ve dünya felsefesinde böyle bir kavramlaştırma yoktur. Çalışma içerisinde de hissettirildiği üzere Uygur sistem düşüncesini metafizik sistem düzeyinde görüyor ve buna karşı eleştirci bir tutum alıyor. "Bütün", "çok", "hepsi", "çabuk" yerine; kısım kısım kavramayı, parça parça betimlemeyi, bölüm bölüm toplanmayı, yavaş yavaş ilerlemeyi öneriyor. Çünkü ona göre ayrıntıları adım adım açığa çıkarma yöntemi olan betimleme "hepsici" değil "azıcıkçıdır" (Uygur, 1995: 134). Uygur'a göre toptancı, bütüncü tutum felsefenin değil metafiziğin sistemci tutumuna karşılık gelmektedir. Dikkat edilirse Uygur felsefeyi metafizikle ilişkili düşünse de onu metafizikten ayırmakta, dolayısıyla felsefede "aceleci tutum" almaktan uzak durmaktadır. Uygur, bir sorunu ortaya koyup kendince cevaplandırıp sistemi kapatmıyor. Descartes da doğruyu bulmada hızlı gitmeyi değil, doğru yolda yavaş yürümeyi öneriyordu (Descartes, 1994: 8). Dolayısıyla Uygur'un sistem kurma anlayışına radikal bir eleştiri getirdiği gözlerden kaçmamaktadır. Önerdiği felsefe anlayışının odak noktasını oluşturan "bölük-pörçüklük" ise dağınıklıkla karıştırılmamalıdır. Bu anlayışa göre felsefe, kavram çözümlemesi ise bu da

kavramları betimlemekten başka birşey değildir. Hiçbir kavram son çözümünü bulmadığı gibi hiçbir felsefi sorun da son açıklamasına kavuşmuş değildir. Hep bir tekrar, tekrarlarla birlikte o kavram ve soruna ilişkin katkılar söz konusudur. Felsefede betimlemeler ya da çözümlemeler sonlu olmamıştır ve olmamaktadır. Felsefede sorular kalıcılığa, cevaplar geçiciliğe yatkınlık gösterebilirler de gerçekte sorular da yanıtlar da değişmektedir. Uygur'un şu sözleri onun sistematik ya da kendi deyişiyle "çepeçevreci" tutumunu pek güzel açıklamaktadır: "Anlam kalınlıklarını çeşitli yönlerden görmek, deme-yükleri bakımından açığa çıkarmak, olanca bildirme kıvrımlarıyla gözönüne sermek, bir anlatımın kendisini başka türlü anlatmak, söyleneni daha açık söylemek, kısaca anlatma yapısını didikleme-tir" (Uygur; 1995: 136). Gerçekten de felsefedeki gelişmeler bu sözleri doğrulamaktadır. Sözel geliş "Felsefe nedir?" sorusu, temel bazı ilkeler ortak olsa da her filozofta farklı bir tanım bulmaktadır. Öyle ki, ne kadar filozof varsa o kadar da felsefe tanımı var denebilir. Böyle bir kavramın tanımında da çağdan çağa değişiklikler olmaktadır. Her filozof kavramları inceltmede, yeni anlamlar vermektedir. İşte felsefenin ilerlemesini de bu gidişatta aramalıdır.

Uygur felsefenin eskiden beri "bölük-pörçük" yapıldığını ve bugün de böyle yapıldığını düşünmektedir. Daha da önemlisi Uygur, felsefenin "bölük-pörçük" yapılması gerektiğinden yanadır. Uygur'a göre şimdiye kadarki filozoflar illa da bölük-pörçük olacağım demeseler de bölük-pörçük olmaktan kendilerini alamamışlardır (Uygur, 1995: 134). Örneğin Hume'a çözümleyici, Kant'a eleştirici denmesinin nedeni de onların sistem kurmak yerine parçalayıcı tutum almalarında aranmalıdır. Nitekim Uygur şunları yazmıştır: "Felsefenin tarihi, bakış gerçekten (ister Aristoteles ile Descartes'da, ister Augustinus ile Böhme'de, isterse de Cusanus ile Leibniz'de olsun), düşünürlerdeki felsefe içeriklerine çevrildiğinde, hep bölük-pörçük betimleme ve çözümlemelerle doludur" (1995: 136). Uygur'un başka bağlamlarda da değinildiği üzere tanımlamalardan yana değil de bir çözümlemeye değer nitelikte betimlemelerden

yana olduğu gör÷lmektedir. Ona göre tanımlama, sınırlılığı gerektiriyor; betimleme ise ifade yerindeyse yolda olmayı, bir anlamda da eksikli olmayı, eksikleri giderilecek bir durumu ortaya koyuyor. Bu noktada bir betimlemeci ustası olarak düşün÷len filozof iyi bir haritacıyı hatırlatır (Uygur, 1995: 135). Haritacı dünyayı parsel parsel ayırıp en ince ayrıntıları, dünyayı parçalayarak gösterdiği gibi filozof da felsefesinde, konusunu buna benzer biçimde deşerek, parçalayarak, kısımlara ve gruplara ayırarak derinleşir. Parçaları, kısımları kavramakla yetinmeyi bir filozof göze almalıdır, zaten filozofun yaptığı da budur. Söylenenler, yazılanlar söylenmesi gerekenin tümü ya da sonu değildir. Bu yüzden filozofun başarısı azla yetinme konusundaki gücüne bağlıdır (Uygur, 1995: 134). Azla yetinen filozof eskinin üzerinden yürüdüğünün bilincindedir. Bu anlayış filozofu geçmişten koparmaz, tam tersine filozof geçmişin mirasını hareket noktası olarak alır: Uygur'a göre "önceyi tümüyle yok sayan, yok eden devrimlere, uzmanlık isteyen felsefede değil, bölük-pörçük dokusu olmayan alanlarda, sözgelishi metafiziklerde rastlanır" (1995: 138).

"Bölük-pörçüklük" yalnızca felsefede değil bilimde de geçerli olmalıdır diye düşünen Uygur, bilimde aletlerin gelişmesiyle bilimin de yeni bilgiler ortaya çıkardığını örnek veriyor (1995: 135). Aslında Uygur, dikkatle bakıldığında her türlü düşünce etkinliğinde bu parçalılığın geçerli olduğunu düşünmektedir. şu sözler bunu açıkça ortaya koymaktadır: "Nerde amaç doğru bilgi edinmekse, asıl yapılması gereken, bilinecek şeyin kuruluşunu parça parça betimlemelerle kavramaktır" (Uygur, 1995: 135). Dolayısıyla bilimin doğru bilgi edinmede betimlemeler yaptığı söylenirse, sanatın da tümüyle betimlemelerden ibaret olduğunu söylemek gerekir. Burda dikkat edilmesi gereken ise parçalı kavramayı, bütünü görmemek olarak düşünmemektir. Çünkü "bölük-pörçüklük felsefede ne başıboşluk ne de abuksabukluktur" (Uygur, 1995:133). Felsefe bütüne yönelen bir düşünce etkinliği olsa da bütünü, "bir bütün olarak" ve "bir çırpıda" kavramak yeteneğinden yoksundur. Uygur'un buradaki

temel kaygısı, bütün olguların kalın, karanlık ve karmaşık olduğu düşüncesinden kaynaklanır. Ona göre filozofun görevi bu karanlığı aydınlatmaktır (Uygur, 2006b: 88). Bu aydınlatma etkinliğinde filozofların katkıları birbirine eklenir. Uygur bu eklenmeleri felsefede nicelikçe ve nitelikçe bir ilerlemenin kanıtı olarak düşünmektedir (1995: 137). İlerlemeye katkısı olan, felsefeye ek yapan filozoflar Uygur açısından "eksikli" filozoflardır. Çünkü Uygur'a göre her filozof mutlaka her şeyi bilmiş yazmış değildir, filozoflar sonrakilere, söyleyecek şeyler bırakan kişilerdir. "Ben herşeyi bilirim, bilmediğim yoktur, rastlanan her güçlüğün yanıtı bendedir" diyen bir filozof tipi Uygur'un tepkisini çekmektedir (1995: 148). Çünkü ona göre filozof yarı açık yarı kapalı birtakım ifadeler ortaya atan ve bunu da insanların anlayamayacağı bir kapalı dille yapan sıradan metafizikçi-den ayrılmalıdır. Gerçek filozof her soruyu yanıtlamayacağını bilen filozoftur. Uygur açısından böyle bir filozof söylediklerini o dili kullananların anlayabileceği bir yapıda ortaya koymalıdır. Aslında Yeniçağ'dan sonraki felsefe gelişmelerine yakından bakıldığında sistemcilikten uzakta felsefeler kuran filozoflar görülmektedir. Gerçekten de Leibniz ve Spinoza dışta bırakılırsa, "Descartes sonrasında hemen bütün felsefeler insanı genel düzeyde konu edinerek köktenci tutumlarını bıraktılar ve dizgecilikten uzaklaştılar" (Timuçin, 2000:157). Bu süreçteki sistem felsefelerinin en belirginini ise Hegel'in felsefesi oldu. Hegel sonrası dönemde ve günümüzde ise giderek sistem felsefesinden daha da uzaklaşmıştır. İşte Uygur için, bu "bölük-pörçük felsefe" kavramlaştırmasıyla, bu sürecin panoramasını çıkartmıştır denebilir.

Anadil ve Bilgi

Bu çalışma boyunca görülmüştür ki Uygur'un felsefe anlayışının çıkış noktası "bölük-pörçük felsefe"dir. Bu felsefe anlayışı sistem kurmanın ötesinde oluşmakla beraber metafizik anlayışların da ötesinde durmaktadır. Uygur şöyle demektedir: "Metafizik olmayan felsefenin en belli başlı niteliklerinden biri, bana öyle geliyor ki,

başarılarını bölük-pörçük bir kılıkta ortaya koymasıştır" (1995: 121). Uygur'a göre bu felsefe evreni bilip değiştirmede ortaya konulan türlü türlü anlatımları yeniden bilince ulaştırmayı deneyen çabaların ortamı olmalıdır (1995: 124). "Bölük-pörçüklük"ü metafiziğin ötesinde düşünen bir filozofun bilgi kuramını da duyumcu çizgiye yakın bir alanda oluşturacağı düşünülebilir. Uygur'un duyu organlarını önemsemesi bu duyumculuğun ipuçlarını verir gibidir. Bilme düzleminde herşeyin üstesinden gelen, dilin tükenmez gücüyle karşılaşıldığı kaç kez vurgulanmış olursa da yine de yetersiz kalınabilir. Dilden giderek bilgi görüşüne varan Uygur'la ilgili şu açıklama yapılabilir: Görme, duyma, algılama ve kavramlaştırma etkinliğinde tüm duyu organlarından daha da öne çıkan dil, hemen hemen tüm temel duyu organlarının yerini alırcasına önem kazanır. Öyle ki, nesneyi göz görmez dil görür; sesi kulak işitmez dil işitir, etkiyi deri hissetmez dil hisseder, kokuyu burun almaz dil alır; nihayet tad'ı "dil" almaz dil alır Uygur'da. "İçgöz" kavramı Uygur'un kullandığı ortadüzey kavramlardan değildir (2005a: 105). İnsanların "içgözüyle neler gördüğünü 'söylediklerine' bakarak biliyoruz" der ki bu çok önemlidir. Bilginin başkalarına iletilmesini önemseyen ve bilgide dilin işlevini vurgulayan Uygur soruna şu sözlerle ışık tutmaktadır: "Tek tek bilimlerde dile getirmediğimiz, dolayısıyla başkalarına aktarmadığımız bir bilgi, bilgiden başka herşeydir. Bazı bilgilerin dile yüklenen bulanıklığı ise, bence çoğun dilden başka nedenlere geri götürülmelidir. Bulanıklığın dilden çok dili kullananların kendisinden geldiği de olur" (Uygur, 2005a: 21).

Bilgi sorununda Uygur, tümdengelimde de eleştirel bakmaktadır. Kendi anlayışıyla tümdengelimi şöyle karşılaştırmadan geri kalmaz: "Nitekim çok yerde ya tümdengelimci bir yolla felsefe doğrularını birbirinden türetirler, ya da söz çağrışımlarının kılavuzluğunda yürürler. Gelgelelim bölük-pörçük kuruluşu gereği tümdengelimci bir kuruluşu yoktur. Felsefedeki doğrular her kez ayrı ayrı bulunup belirlenir" (1995: 132). Dilin yalnızca bir iletişim aracı olarak ele alınmaması, Uygur'un kavramları bildik anlamlarının dışına

çıkarması, onlara yeni anlamlar yüklemesi, önceki anlamlarına eleştiriler getirmesiyle ilgili olmakla beraber özellikle felsefeyi, dile dayanarak ve dil temelinde yapmak istediğindendir. Bilginin doğruluğunu gerçeklikle uyuşma olarak tanımlayan Uygur için bilgi felsefesinin en önemli sorunlarından biri de bilginin ilerleme sorunudur (Uygur, 2005a: 58). Bilginin ilerlemesi konusunda Uygur yalnız değildir. Descartes'ta da insan bilgi edinmede sürekli olarak ilerleyen bir varlıktır (Timuçin, 2000). Yani Uygur'da da insan ve bilgi gelişmeye açıktır. Uygur'un, dili bir çeviri düzeneği olarak düşünmesi ve çevirinin de nesne ve olgu durumlarını birebir yansıtmaması; bilginin çeşitlenmeye, çoğalmaya açık olduğunu nesne ve olgu durumlarının üzerine yapılan açıklamaların artmasıyla; bilginin zenginleştiğini düşünmesiyle ilgilidir. Dilin bir iletişim aracı olması düşüncesinin pek önemsenmemesi kimilerini yadırgatabilir. Gerçekten Uygur'un bu noktaya fazla önem vermediği onun düşüncelerinden çıkmakla beraber dilin bir iletişim aracı olduğu düşüncesi Uygur'da tümüyle gözardı edilen bir düşünce de değildir. Çünkü Uygur'a göre gerçekten de dilin en önemli yanı, "insan dünyasında aracılık etmesi ve insanı insanla birleştirmesidir" (2006b: 16). Yine de dilin yalnızca bir iletişim aracı olması düşüncesinin eskide kaldığı kabul edilmelidir. Nitekim Cassirer de "dil sadece bir iletişim aracı olarak görülemez bunu böyle koymak ormanın görülmesini engelleyen ağaçlarla ilgilenmeye benzer" demektedir (1980: 113). Dilin iletişim işlevini de dikkate alan Uygur'da dil, bilgi felsefesine olanak veren bir yapı olarak ortaya konduğu içindir ki onun bilgi görüşünü dilden giderek oluşturduğu sonucuna varılmaktadır.

Uygur'un felsefe anlayışı, farklı bakış açlarına açık, konuların hep yeniden ele alınmasını benimseyen bir tutumu ortaya çıkarmaktadır. Bir yandan da bir sistem kurmaktan uzak duruyor Uygur. İşte "görecelilik" de, "bölük-pörçüklük" de bu tutumdan kaynaklanıyor olmalı. Uygur'da kesin ve kestirmeden varılan sınırsız doğrular yoktur (Uygur, 1996: 98). Dolayısıyla o mutlak doğru arama anlayışından da uzaktır. Şaşmaz doğru saplantısı da Uygur'da

hiç bulunmayan bir özelliktir. Zira Uygur yanlışı da doğru kadar önemser. Hatta yanlışı doğrunun öncüsü ve yol göstericisi olarak görmektedir (Uygur, 2005b: 74-76). Görecelilik: Uygur göreceliliğini kendisi de kabul ediyor. Nitekim ahlââk çalışmasında şunları yazmaktadır: "Belli başlı iki görüşte toplanabilir bana karşı söylenebilecekler: biri ahlââkta göreci oluşum, öbürü ahlââkı sözcüklere indirgeyişim" (2006b: 100). Ahlââk konusu Uygur'da başlıca bir konu olmakla beraber bu çalışmanın dışında olduğu için kısaca değinip geçmek yeterlidir. Rousseau ve Kant'a göre ahlââklı olmak için insanın kendini eğitmesi şart değildi. Humboldt ve Herder'e göre ise ahlaki kişilik ancak insanın kendini en geniş çerçevede eğitmesiyle elde edilir (Akarsu, 1987: 53). Yine de çok kısaca söylendikte Uygur, ahlaki kavramlardaki göreceliliğin yüksek olmasının nedenini, yani insanların bu alandaki "iyi nedir?", "Kim ahlââklıdır?" türünden soru ve kavramlara verilen yanıtları, yeterli bulmamalarının nedenlerini, herkesin kendince bu sorulara ve kavramlara farklı anlamlar vermelerinde görüyor. Oysa Uygur "bölük-pörçük felsefe"ye uygun olarak, kesinlikleri kestirip atmalar olarak, mutlaklaştırmaları yalapşap ve düzayak düşünceler olarak görmektedir. Uygur, her ne söylerse kesin çerçeveler çizmemekte, sözlerinin ucunu ise açık bırakmaktadır. Çünkü ona göre felsefede doğrulamaktan çok görmek ve göstermek önemlidir. Bu yüzden onda çok açık olarak "sorucu bir felsefe" ve de "açık uçlu bir felsefe" bulunmaktadır. Bu felsefesiyle Uygur demokrasi, hoşgörü, eşitlik, özgürlük ve özerklik gibi değerlerin yüceltilmesine olanak vermektedir. Ona göre her felsefe gibi Türk felsefesinin de her zaman ve her yerde amaçlaması gereken üç öge: "Aydınlık düşünme, eleştirel kafa, hoşgörülü anlayış"tır (2002a, 86). Uygur, soru sorma potansiyeli taşımayan, gerektiğinde bunu aktüelleştirmeyen, hele hele sorularını dil yönünden, dilden oluşturmamalarının anlaşılabilir ve açıklanamaz kişiler olduğunu düşünerek onların çoğu zaman eksikli insanlar durumunda kaldıklarının altını çiziyor.

Filozof soru tutkunudur Uygur açısından (Uygur, 1995: 19). Varlık dünyasının gerçekliği, dilsel fonksiyonlara, zihinsel yapılar, yön-

temlere, kısacası herhangi bir koşula bağlı olmaksızın mevcuttur. Fakat onların, anlaşılır hale gelmesi, üzerinde bir yargıda bulunmak ve onları başkalarına aktarmak sözkonusu olduğunda, işte bu bilme kayıtsız şartsız sözü edilen yapılara bağlıdır. Bilme etkinliği soruyla başlar. Dışdünyada olup bitenleri sorun haline getirmek, onlar üzerine düşünmek ise konuşmayı da beraberinde getirmektedir. Olup bitenlerin sorun haline getirilmesi Uygur'un felsefe anlayışında önemli bir yer tutmaktadır. Uygur için soru sormada üç kesimin üzerine yoktur: yargıçlar, çocuklar ve filozoflar. Kendisi elbette üçüncü gruba girer (Uygur, 1995: 19). Peki filozofu öbürlerinden ayıran nedir? Yargıçlar sanık yanıtlasın, çocuklar anne-baba yanıtlasın diye sorarken, yani karşısındaki yanıtlasın diye sorarken; filozof, bir filozof kümesine yönelik konuştuğunda, yazdığında bile, öncelikle kendi yanıtlamak üzere sorar soruyu. Çünkü Uygur'a göre "başkasına sorduğu bir felsefe sorusunu kendisine de sormayan, bu soruyu hiç sormamış demektir" (1995: 21). Uygur'da anlaşıldığı kadarıyla soru deyince felsefe sorusu akla geliyor ya da sorular felsefi boyut veyahut da yapı kazanıyor. Sorulardan hareketle çözümlenme olanağına kavuşan varlık dünyası adlar, sözcükler, kavramlar olarak dile geliyor. Uygur için felsefe sorusu: "Dünyaya yönelmiş olan-dilin-anlamında derinleşmeyi başlatır denebilir. Böylece, felsefenin, tümüyle bu derinleşme olduğu meydandadır." (Uygur, 1995: 29).

Konuşma ve Düşünme

Uygur'un gerek "bölük-pörçük felsefe anlayışı" gerekse felsefeyi dil ve kültür bağlamında ele alan tutumu onun, düşünme ve konuşma bağına verdiği önemle de ilintilidir. Bir kere onda en küçük bir konuşma edimi bile düpedüz bir kültür edimidir. Dil yönünden kişisel bir büyüüp serpilme de kültürce zenginleşmeyle elele gider (Uygur: 2006b: 21). Uygur'a göre anadil hazır dildir, düşünmek işi ise sıradan insan açısından hazır dili benimsemekle gerçekleşmektedir. Bu durumun görüldüğü ve yaygın olduğu toplumları

Uygur, kültür taşıyası olarak ele almaktadır. Kültür merkezlerinde ise “düşünmek ‘hazır’ dili benimsemekle değil, bu dil çerçevesinde ayıklamalar, seçmeler, yanyana koymalar, birbirinden uzak tutmalar, değerlemeler çeşidinden başarılar ortaya koymakla gerçekleşir” (Uygur, 2005a: 89). Şöyle de söylenebilir: “Düşünme denince, genellikle: gerekçe öne sürme, öncülden sonuca yürüme, tek tek tasarımları belli bir düzen içinde birbiriyle birleştirme, çıkarımlama, kanıtlama, karşılaştırma, belgeleme, tanıtlama ve benzeri şeyler anlaşılır” (Uygur, 2006b: 15). Uygur’da düşünme, dili oluşturan öğelerin birbiriyle ilişkileri olarak ortaya konur. Zira dil aynı dil olduğu halde farklı dünyagörüşlerine tekabül eden ürünler ortaya çıkabilmektedir. Böylece Uygur, bireyselliği, kişiselliği, farklılığı öznenin/insanın özgürlüğünde görmemizi sağlayan açık bir kapı bırakmaktadır. Aynı dille, aynı sözcüklerle farklı ürünler elde etme de insanın başarısı, özgürlüğü olarak ortaya çıkar.

Uygur’a göre bir yerde düşünme varsa özgürlük var demektir (Özgürlüğü özerklikle karıştırmamalı). “Düşünen özgürdür” (2005a: 89) sözü başka ne anlama gelir ki? Buna göre düşünmeyen özgür değildir. Uygur bu yaklaşımıyla da toplumumuzda ve günümüzde önemli bir kavram ve sorun olarak ele alınan Düşünce Özgürlüğü konusunda da topluma ışık tutmaktadır. Uygur’un bu bağlamdaki görüşlerinden çıkan sonuç şöyle dile getirilebilir: Bir insanın özgürlüğü istediğini yapmasında, gezip tozmasında değildir, düşünme eyleminde etkin olmasındadır. Düşünmeyi ve özgürlüğü dilden giderek yalnızca bilinçli insana özgü olarak gören Uygur, işi susmanın ve dolayısıyla susturmanın suç olduğunu söylemeye kadar varır. Ona göre yaşama eylemlerimizin temel direği susmak değil konuşmaktır (Uygur, 2005a: 101). Onda toptan susmak toptan yok olmak anlamına gelir. İnsan olmanın koşulu konuşmadır. Susma iyisinden uyuklamanın dostudur, karamsarından söylenirse susmak ölümün kardeşidir. Yine de bilinmeli ki Uygur’da her susmak, susmak değildir, her döneğin de döneke olmadığı gibi (Uygur, 2005a: 33). Bu konuşma konusunda, La Fontaine ise bilineceği

üzere daha da ileri gider ve hayvanları da konuşturur. La Fontaine'e göre de: "*Her şey konuşur, her şey/ Evrende/ Yok dilden yoksun bir şey/ Evrende*" (J.V.Vendryes, 2001: 17).

Bilge kişi konuşur, Sokrates de çarşı-pazar dolaşmıştır, düşünmüştür, sormuştur, yanıtlamıştır, ama konuşmuştur. O mahkemede sussaydı Sokrates olabilir miydi? Yani sıra filozofa gelince, "filozof uyanan ve konuşan insandır" (Uygur, 2006b: 21). Keza Doğu'da Batı'da yetişmiş filozoflar kendilerini susmalarına değil konuşmalarına borçludurlar. Yaşama eylemimizin temel direği de konuşmaktır. Konuşmayı merkeze koyan Uygur için çoğu zaman bilge; boş konuşanın, düşünmeden söyleyenin, çok laf edenin düşmanıdır. Yani konuşmak "ses çıkarmak" değildir (Çotuksöken, 1998: 20). Bu durumda "ses çıkarmak" Uygur'un tabiriyle gevezelikten başka bir şey olmayacaktır. Wittgenstein ünlü yapıtı *Tractatus*'ta pek güzel söyler: "Konuşamayacağı şey üzerinde insan susmalıdır." (Akarsu, 1987: 10).

İnsanın bazen susarak, konuşanınkinden daha fazla ve etkili şeyler söylediği olmaz mı? Uygur, buna "evet" der. Uygur'da her kavram gibi susmak kavramı da tek anlamlı değildir. O bazen susanı konuşana tercih eder. "Üzerinde konuştuğu şeyin yetesiye sağını solunu bilmeyen, konuşmasını çabucak şaşırır; böylelerinin konuşmaması konuşmasından daha yararlıdır" (Uygur, 1985: 33). Konuşmayı gevezelik düzeyinde yapan ile "susarak konuşan" arasında ikincisini tercih eder Uygur. Böylece Uygur'un çok önemseydiği konuşma da her şey olmaktan çıkarılır. Çünkü "insana yakışan susma ile konuşmayı ustaca bağdaştırmaktır" (Uygur, 2005a: 111). Yani, düşünerek konuşmaktır ya da susmaktır esas olan. Anlaşılan o ki, insan bilinçli olarak susarak da bilinçli olarak konuşarak da söylemek istediklerini söylemektedir.

Martin Buber de insanı "diyalog varlığı" olarak belirliyordu (Uygur, 2005a: 95). Bu ne demektir? İnsan konuşmalı, düşündüklerini sesli bir biçimde ifade etmeli. Oysa dünyanın her yerinde düşünmeye, yazmaya, konuşmaya ambargo konmaya çalışıldığına tanık

olunmaktadır. Uygur diyalogu, konuşmayı, ad koymayı, yüksek sesle düşünmeyi insanın, çağdaş insanın ölçütleri olarak görmektedir. Bu konuda birbirine bağlı olarak verilen iki örnek pek ilginçtir. Birincisi: Latince konuşanlar, pek küçük çocuklara insan demeye yanaşmazlardı. Çünkü insan için ileri sürdüğümüz dil, konuşma henüz küçük yaşlarda oluşmamıştır. "Infans", Latince konuşmayan yani dili henüz oluşmamış anlamına gelir. Çocuk dünyaya gelir gelmez hemen dili oluşmaz, çocuk zamanla dili öğrenir, dillendikçe, dili geliştikçe insanlaşır. Dili olmadığı için hayvanın, insan dünyasının üyesi olarak görülemeyeceğini düşünen Uygur, çocukların da henüz insan dünyasının üyeleri olarak kabul edilmemeleri gerektiğini düşünür gibidir. İkincisi de Uygur'un: "Eski Yunanlılar dilini anlamadıklarına barbar diyorlarmış" ifadesini kullanmış olmasıdır (Uygur, 2005a: 52). Uygur'un bu konudaki görüşleri bize şu özeti yapma olanağını verir: Dil doğuştan değildir, insan bir dilin içine doğar ve o dili öğrenir, öğrenmesi gerekir, öğrendikçe dili ve konuşması gelişir. Uygur'un, "doğuştan dil yoktur" yalnızca dil yetisi vardır demesi insan anlığı üzerine yazdığı *Deneme*'siyle ünlü, Locke'un *tabula rasa*'sını hatırlatmaktadır. Locke da dile ve konuşmaya dikkat çektiği açıklamasında şunlara yer vermişti: "Doğa insan organlarını, sözcük adını verdiğimiz düzenli sesleri çıkarabilecek biçimde yapmıştır. Fakat bu, dili üretmeye yetmezdi; çünkü papağanlara ve başka birçok kuşlara da yeterince seçik sesler çıkarmaları öğretilir, fakat bunlarda konuşma yeteneği kesinlikle yoktur" (Locke, 1996: 239). Konuşma kişinin başkalarıyla nesneler konusunda tartışmaya girmesini getirir ki bu son derece önemlidir. İnsan nesneyle ilgili, olup bitenlerle ilgili kişice söyleyecekleri olacağından sorumlu, çağdaş bir birey olarak insan dünyasının, yaşadığı toplumun eşiğinden içeri girer. Dünyada, toplumda varlığını duyuran her birey insanlarla, nesnelerle sürdürdüğü ilişkiler düzeyinde kendini olgunlaştırıp geliştirir. Uygur'da böylesi bireyler bir yandan dili geliştirirler bir yandan da aynı bireyleri dil eğitir, onlara ölünceye kadar yol gösterici olur. İnsanların içine doğduğu dilin arılığından söz edilebilir mi?

Uygur için "hayır", söz edilemez (Uygur, 2005a: 73). Bu noktada dil ırkçılığına düşmemek gerekir. Uygur'a göre bir defa hiçbir dil tek başına var değildir. Başka dillerden çeşitli ögeler almışlardır, onlara çeşitli ögeler katmışlardır ve bu alışveriş sürekli ve sürekli.

Dilin Bilgi Disiplinlerine Özgüllüğü ve Fizik Felsefesi

Bu çalışmada sıkça adları anılan hem de birlikte anılan kültür birimleri, her türlü insan ürünü, bilgi ya da bilim alanı; bilim, sanat, felsefe, siyaset, din, ahlâk... aslında bu çalışmanın anahtar kavramlarıdır. Bu birlikte anmalar, Uygur'un felsefe yapma tarzının bir sonucu olarak görülmelidir. Çünkü Uygur, dikey bilgi araştırmalarının yanı sıra yatay bilgi araştırma süreçlerini de önemseyerek işletiyor. Durum böyle olunca bir kavramı, bir sorunu bir sistem üzerinden, bir dogmatik yapı üzerinden, bir ideoloji penceresinden betimleyip geçme lüksü de ortadan kalkıyor. Uygur şunu dile getirir bu konuda: "Hiçbir kültür dalı katışıksız görünmez, kendinden başka bir şeye yer vermeyen bir kültür etkenliği tasarlamak güçtür. 'Salt' şiir bile, çoğun dinle, ahlâkla bilgi ile içiçe girer" (2005b: 111). "Bilim devreye girdi mi felsefe geri çekilir, doğru bir siyaset anlayışı varsa sanat gereksiz olur, iyi şiir romanı gereksiz kılar" yönlü bir tutum Uygur için kaba saba düşünmekten başka bir anlama gelmez. Böyle düşünenler Uygur'a göre "toptancı ağzı"yla konuşmaktan, ezbere düşünmekten ve genellemeler yapmaktan vazgeçmelidirler. Çünkü "Ortalamalar, genellemeler, acele sonuçlamalar, ille de kuşatıcı, yuvarlak açıklamalar *felsefenin bilme titizliğiyle* bağdaşmaz" (Uygur, 1995: 125). Görüldüğü gibi konu sıklıkla "bölük-pörçük felsefe anlayışı"na gelmektedir. Bu anlayış bir bakıma her düşünceyi önemseyen bir anlayıştır. Bütüncü değil parçacıdır'lar (Uygur, 1995: 125). Uygur'a göre kendi ürününden başkasını bir kültürel yapıt olarak görmeyen kişiler ve kültürün girdi-çıkısını görmezden gelen kişiler ise sistemcilerdir. Uygur, bu kişileri kültür varlığını baştanbaşa zedeleyen zorbalılar olarak görmektedir. Uygur'un bu geniş perspektifli bakışı onu felsefenin yanısıra sanatla da bilimle de

edebiyatla da teknikle de... ilgilenmek durumunda bırakmıştır. İlgilenmek ne ki? Bile isteye seçtiği bir yoldur bu tarz felsefe yapma. Tabii o meslekten bir edebiyatçı olarak ya da meslekten bir fizikçi olarak edebiyat ya da fizik yapan biri olmamıştır. Uygur, elbette bir felsefeci olarak insan açısından, dil yönünden edebiyat ya da fizik yapmıştır. Birer bilinç ürünü olan edebiyat da bilim de felsefe de son çözümleme de insan ürünüdürler. Üreticisi de alımlayanı da insandır bu etkinliklerin. Dolayısıyla da söz konusu ürünlerin değeri de insana ilişkin olmalarından gelir. Sonuç olarak Uygur'da edebiyat insan içindir (Uygur, 2003: 14). Yalnızca edebiyat mı? Bilim de, felsefe de, gerçekte her şey, insan içindir. Peki insanı hırpalayan, insani değerleri zedeleyen yapıtlar nasıl açıklanmalı? Bu sorunun yanıtı çok basittir. Zira Uygur, insana karşı düşmanlık körükleyen eserleri gerçekte sanat-edebiyat eseri olarak düşünmemektedir

Başlangıcında her türlü düşünce-dil etkinliğiyle felsefeciler ilgilense de Yeniçağ'la beraber fizik bilimleri sınıflaması yapıldı ve zamanla da insan bilimleri kendilerine özgü konu ve yöntemlerini belirleyerek, kendilerine özgü amaçlar koyarak felsefeden ayrılmış oldular. Fizik bilimi de ayrılanlardandır. Elbette süreçteki gelişmelere basit bir kültür-tarihi olayı gözüyle bakılamaz (Uygur, 1985: 26). Fakat her türlü düşünce etkinliğinin temelinde ya da harcında bulunan felsefe sadece kendini soru konusu yapmadığı gibi, kendine konu etmeyeceği alan bırakmama alışkanlığından da geri durmadı. Felsefe, birçok bilgi ve bilim dalının adında başvurulmuş bir kavram olurken; sanat felsefesi, siyaset felsefesi, bilim felsefesi; insan, tarih, toplum felsefeleri disiplinlerinde de felsefe var. Uygur fizik felsefesini dil yönünden ele alıyor. Çünkü ona göre fizik felsefesi hem filozof fizikçinin hem de fizikçi filozofun uğraş alanı olmalıdır. Betül Çotuksöken de her şeyin felsefesi yapılıp diyor (Çotuksöken, 1998). Uygur'un da, geri durmak bir yana varolanı, bilinebilen ve dile gelebilecek olan her olguya yönelmeyi kendine esas iş olarak seçtiği anlaşıyor. Bu durum örneğin doğa bilimcilerle filozoflar arasında önceden olduğu gibi bugün de bir gerilimin yaşanmasına

yol açıyor. Uygur'un ifadesiyle daha çok filozof/fizikçi düzeyindeki-
ler değil de mühendis/tekniker düzeyindeki fizikçilere göre kasıtlı
düşünülmese bile felsefe fizikten sonra gelir (Uygur, 1985: 20). On-
lar felsefeyi fizikten öte bir yerde görerek fiziğin kendine kapalı,
kendine yeten bir etkinlik olduğunu düşünürler. Uygur'a göre fizik
hem felsefecinin hem filozofun konusu olmakla beraber, onların
bakış açıları, ele alış biçimleri dile getiriş biçimleri farklı olacaktır. Ya-
ni felsefeci fizikte henüz çözülmemiş bir fizik sorusunu bir fizikçi
gibi, bir fizik laboratuvarında çözmeye kalkmayacaktır. Bu yüzden
Uygur'da felsefe, ne doğrudan doğruya evreni bilme amacı güder,
ne de, dolayısıyla da olsa, evrene çekidüzen verme dileğindedir
(Uygur, 1985: 31). Bu, fiziğin işidir. Uygur soruna dil açısından bak-
tığı için fiziğin dilinin de farklılığını düşünür. Örneğin fizikçi "hız"
kavramından herhangi bir kişinin anladığından daha farklı şeyler an-
lar. Belki temel anlamlarında bir aynılık olabilir; ama fizikçi, kesinlik-
le "hız"ın günlük dildeki anlamından daha derin anlamları olduğu-
nu düşünür. Uygur'un felsefesine uygun olarak şu da söylenir: Her
bilgi dalının genel olarak kavramlardan, özel olarak da bilmeden,
bilgiden anladığı farklılık gösterir. Uygur da bu anlayışı kuşatırcası-
na, bilim gözlemciliği ile felsefe gözlemciliği arasında köklü bir ay-
rılık olduğunu söyler (Uygur, 1995: 143). Çünkü bilimadamı ile filo-
zofun çalışma ortamı varlıkça birbirinden ayrıdır.

Sanattaki bilgi, fizikteki "kesinliğe" yakın değildir, kişiseldir ister
istememez edebiyatın yapısı. Yani, kişiselliğe, kişisel değerlemeye da-
yanır edebiyatın dili (Uygur, 2003: 59). Şöyle de söylenebilir: edebi-
yatta ya da sanatta yaratıcısı görünür de bilimde yaratıcının izi en
azından sanat yaratıcısı kadar hissedilmez. Çünkü bilim dilinde duy-
guya, duygusallığa yer yoktur. Daha doğrusu bu tür kişisellikler en
aza indirilmiştir. Felsefedeki bilgi ile edebiyatın verdiği bilgi de bir-
birinden ayrı özellikler gösterir. Tekniğin bilgisiyle siyaset bilgisi bir-
birine uymaz. Çünkü her bilim ya da bilgi dalının nesnesini/konusu-
nu ele alış tarzı, sorularını soruş biçimi ayrıdır. Onların yanıtları, açık-
lamaları da farklılık gösterir. Bilimde dil daha dıştan, daha kesinlikli,

daha katı ve nesnel bir görünüm sunarken sanatta bunun yerini daha içten, daha öznel, çok çağrışımlı, elastiki bir kavrayış alır. Eukleides aksiyomlarının kendi sisteminde birden çok yanıtı olmaz. Keza bir fizik yasasının da güvenilirliği çok kuvvetlidir. Burada kültürel uzlaşım dayalı bir genel geçerlik vardır. Oysa bir sanat eserinin örneğin bir romanın anlamı hele hele bir şiirin şiir dizesinin "doğruluğu", "anlamı" olabildiğince geniş yelpazede düşünülür ve bu genişlikte ne denli çok anlam veriyorsa eserde o denli güzel yakalanmış demektir. Kullanılan imgelerin çağrıştırdıklarının, simgelerin anlamlarındaki zenginlik eserin güzeli yakalamakta başlıca yapıları gösterirler. Yani "düzyazının bilimsel biçimi yazınsal düzyazıdan büsbütün başkadır" (Akarsu, 1998: 35). Felsefeye geldikte felsefede de yine nesnel planda bir dil oluşur ve felsefe insanı kavramsal düzlemde ele alır. Uygur şunları yazmıştır: "Felsefenin dili bilme dilidir. Nesnel bir yapısı olacak yalnız konusunu yansıtacak; kişisel özlem ve kurmaların, bir sanat dileğinin arkasından koşmayacaktır" (Uygur, 1995: 141). Demek ki bilimin, sanatın ve felsefenin dili ve insanı ele alma düzlemi farklıdır. Uygur için ise felsefe, kavramlarla fikir üretmekten başka bir anlama gelmez. Uygur'un felsefe anlayışı geniş kuşatımlı olduğundan bilimi, sanatı ve siyaset düşüncesini de bütünler. Gerçekte tüm bu bilme disiplinleri bir yandan insandan dolayı varolan yapılar olurlarken, bir yandan da insanı anlama etkinliği olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Uygur'da kültür, sözü edilen disiplinleri de kapsar niteliktedir. Dolayısıyla Uygur için, insanı ancak dil kültür bağlantısı aracılığıyla anlamak, kavramak mümkün olmaktadır (Çotuksöken, 1995: 21).

Uygur açısından fiziğin ele aldığı, yöneldiği malzeme insan için önemli olduğu sürece fizik felsefesi yapmak meşruluğunu sürdürür. Uygur'un fizik felsefesi yapma nedeni sanat ve edebiyat felsefesi yapma nedenleriyle aynıdır. Bilim felsefesinde olduğu gibi sanat felsefesini sanatçının mı felsefecinin mi yapacağı önemli bir sorun olmaktadır. Sanat felsefesi, yalnızca sanatçıya bırakılamayacağı gibi felsefeciye de bırakılamaz. Fizikteki benzer bir kavram

olarak "sanatçı filozof"tan ve "filozof sanatçı"dan söz etmek bu gerilimi kabul edilir oranda yumuşatmaktadır. Sanat felsefesini sanatçı yapıyorsa felsefenin temel konu ve kavramlarının bilincinde olmalıdır. Felsefeci yapıyorsa sanatın dilini, girdisini çıktısını özümsemiştir demektir. Örneğin fizik felsefesi yapan "Bir fizik-filozofu, çeşitli yönleriyle fizik bilimlerini belli bir ölçüde bilen, bilmesi gereken bir kişi olarak, kendini hem bilimce hem felsefeye işine uygun bir donatıyla bezemek zorundadır" (Uygur, 1985: 33). Uygur'un yazdıklarından "tekniker" düzeyde yönelmekle ne sanat ne bilim ne felsefe sorunlarının altından kalkılabileceğini anlıyoruz. Dolayısıyla sanat, bilim, edebiyat, teknik, fizik, kültür... gibi çok geniş bir alanda çalışmalar yürütmüş olan Uygur bu duruşuyla, felsefeden ayrı etkinliklerle uğraşan, felsefeden daha çok felsefeyle ilgili alanlarda kafa yormuş ve emeği büyük oranda boşa gitmiş bir filozof olmamış, tam tersine bütünlüklü ve birbiriyle tutarlı fikirlerden oluşan bir felsefe kurmuştur. Fizik örneğinde olduğu üzere fiziği "saf fizik"ten ibaret sayan, felsefeyi "saf felsefe" sayan anlayışlardan ayrı durmuştur. Bu yüzden Uygur, üzerinde çok şey söylenecek, birçok çalışma yapılabilecek, "bölük-pörçük bir felsefe" bırakmıştır arkasında.

Demokrasi Bilincine Açık Toplum Felsefesi

Uygur'un felsefe anlayışının özünü metafiziğin sistemci bütünlüğüne, mutlaklığına karşılık felsefenin sistemsizliği oluşturmaktadır. Uygur kendi anlayışı için şunları yazmıştır: "Betimleyici doğrular arasında ilkece bir çatışmanın sözünü edemeyiz. Doğruların aynı elden çıkmaması doğruluklarına etkilediği gibi, bu doğrular gerçeğe uyduğu, demek ki doğru olduğu sürece, yeni yeni doğru bağlamlar kurmaya da engel değildir." (Uygur, 1995: 131). Uygur aynı yerde metafizik anlayışı da şu sözlerle eleştirmekten kaçınmaz: "Metafizik sistemler çoğun karşı karşıya, birbirlerini dışta bırakarak gelişirler. İster sav, ister 'izm', isterse de dünya-görüşü adı verilsin, metafizikler arasındaki bağdaşmazlıklar çok kez neredeyse düşmanca düşünme savaşlarına yolaçar."

Uygur, bu anlayışında sistemleri kapalı ve tekyanlı olarak görür. Bir sistemi kapamak ise yapılacak araştırmalara, sorulacak sorulara son noktayı koymaktır (Uygur, 1995: 122). Bu elbette her felsefeci gibi Uygur'un da kabul etmeyeceği bir anlayıştır. Uygur, metafiziğin bu katılığı yerine felsefenin açık, anlaşılır, sorgulayıcı ve aydınlatıcı tutumunun etkin kılınmasından yanadır. Uygur'un bu yaklaşımı onun insan ve toplum görüşüne de yansımaktadır. Bu kavrayıştan dolayı Uygur'un felsefesinde katı sınırlar, kesinlikler, değişmez yapılar, eleştirilemez fikirler... kendine yer bulamaz. Böyle bir felsefi anlayış çağımızda, günümüzde gezegenimizde ve ülkemizde çok gerekli olan demokrasi düşüncesine ve onun çağdaş düzeyde gelişmesine olanak verebilecek biricik anlayıştır. Dikkat edileceği üzere doğrudan bir siyaset felsefesi filozofu olmamakla beraber Uygur'un felsefesi insan, dünya ve toplum sorunlarıyla çok yakından ilgilenmiş bir felsefedir. Onda felsefe birtakım teorik söylemlerin içinde kalan "akademik gevezelik"in ötesinde durmaktadır. Onda "Düşünce eylemlere götüren, hergünkü sorunlarımızı çözülür kılabilen birtakım anlatımlar aramaktan başka bir şey değildir" (Uygur, 2006b: 45). O, umutları, amaçları olan bir filozoftur: "Hiç umutsuz değilim" diyor Uygur (1997: 17). "Güzel bir şey umut, sevinçli bir heyecan. Aptallaştırıyor umutsuzluk. Küskün, çökük, çelimsizim umutsuzken. Açık, zinde, güçlüyüm umut rüzgarı esince, az az da esse" (Uygur, 1997: 99). Alçakgönüllü bir felsefenin kurucusu oldu Uygur. Hıstan, nefretten uzak felsefesi Stoa filozoflarını düşünür Uygur'un: "Çok istemekten uzak kalabilmek; yerine göre azla yetinmek umut. Çok şey isteyince, istediklerinin çok gerisinde kalıyor, kötümserleşiyor insan, yavaş yavaş umutsuzluk sarıyor her yanı. Az şey isteyince bazı şeylerin gerçekleştiğini görüp seviniyor, iyimserleşiyor insan, burcu burcu umut taşıyor her yandan. Hem öyle az şeyler var ki, herşey anlamına geliyor. Olabilen en aza yönelik umut bile cana can katıyor bazan" (Uygur, 1997: 99). Yine de edilgenliğe karşı açıkça meydan okumalardan geri kalmıyor Uygur. Ona göre birtakım korkuya kapılmaktansa, kendini, gündemdeki

somut işlere kaptırmayı denemelidir insan (Uygur, 1997: 93). Onun gelecek tasarımına da dilden bakış damgasını vurmaktadır. Felsefede filozofların ilerlemeci ve aydınlanmacı olanları farklı dizgeler üzerinden de olsa bir "altın çağ" tasarımı bulmuşlardır. Uygur, felsefesiyle dünya sorunlarına yöneliyor, insaniliği, iyimserliği ve felsefi tutumunu elden bırakmıyor. Hasta yatağında: "Dünya hep aynı yerde: Kuzeylerde, karakıştan bazı yollar kapalı; para, doludizgin değer yitiriyor; çocukları anlayan yok; gençler sıkıntıda; yaşlılar unutulmuş; Amerika'nın bilmem neresinde, zengin ülkelerin ileri gelen işadamları önemli bir toplantı düzenlemiş. Ortadoğu cadıkazanı; prenses bilmem kim yeniden evleniyormuş." sözlerini söyleyerek dünya sorunlarına ve insana yüzünü dönmektedir (Uygur, 1997: 85).

Durağana, edilgene karşı olan Uygur, "Kendimi de toplumu da türdeşlerimle el ele vererek değiştirme çabasındayım. Değişmeyen ben'de, biz'de tökezler. Değişme olanaklarına kapalı kalmak bağnazlık çukuruna düşmektir" diyor (Uygur, 2001: 35). "*Başka Sevgisi*"nin çağırttığı üzere dil sevgisi başka dilleri sevmek gerçekliğine dayanır. Anadilinden yola çıkan felsefe için bir önyargı duyurur kendini: kendi anadilim biriciktir. Uygur, burada görüldüğü gibi, bencilliğe düşmez, özgeciliğe vurgu yapar. Onun için önemli olan, üstün bakmalardan, böbürlenmelerden, aşırılıklardan ve verimsiz "dil yurtseverliğinden" uzak durarak, Türk dilinden kurulan felsefenin evrensele bağlanmasıdır. Uygur'un hümanist tutumu, onun eğitim anlayışında dikte edici, illa kendi söylediğini benimsetici despotik tarzdan uzak durmayı zorunlu kılmaktadır. Uygur beni benden daha iyi anlayıp değerlendirenler çıkabilir diyordu (Çotuksöken, 1995: 23). Bu da ondaki esnek üslubu göstermesi açısından çok önemlidir. Dolayısıyla Uygur'da "bilgi elitizmi" anlayışı değil "bilgi demokrasisi" anlayışı geçerlidir. Bu demokratik anlayış onun bütün felsefesine egemen olmakla beraber özellikle de bilgi ve eğitim anlayışında içerilmiş en önemli yöndür. Herder "insanlık idesi"nde, Kant "ebedi barış"ın sağlanmasında, Hegel "Geist'in özgürleşmesi"nde, Comte

"pozitivizm"de, Marx "sınıfsız toplum"da bu demokrasi tasarımının gerçekleşeceğini düşündü (Uygur, 2006b: 162). Uygur ise güzel bir dünya kurulmasını dile verilen önemde buluyor, ona göre "Dile yetisiye bakım gösterilmedikçe güzel bir dünya umudu boşdüştür" (Uygur, 2004: 93).

Tekrar etmek gerekirse, Uygur'un dile dolaylı/bağlı felsefe anlayışı, onu başka dil, kültür ve anlamlara/anlamalara açık kılan özelliklerden biri olmaktadır. "Başka Sevgisi"nde şunu yazmıştır: "Anadili olarak hiçbir dili öbüründen ayıramam. Her dile, o dili öz dil diye sevip sayanlar açısından bakmayı bir ödev, ama aynı zamanda büyük bir tat pınarı olarak benimserim" (Uygur, 2001: 51). Hiçbir görüşünde "odak" kabul etmeyen Uygur'un tek "odak" kabul edebileceği, kalkış noktası, çıkış kavramı kabul edeceği olgu "anadil" içinde olmaktadır. Dil, teknik ve kültürle beraber demokrasi de insan merkezli olmalıdır. Ona göre işlevleri, olanakları, özlemleri ve tüm somut uygulamalarıyla, insan eksenini dolayında dönmesi gereken bir demokrasiden yana tutum alınmalıdır (Uygur, 2004: 157). Uygur'un felsefesi her türlü yazgı fikrine de kapalıdır, iyi kötü, doğru yanlış ne varsa hepsi insanın başarısıdır. İlla bir yazgı fikrinden söz edeceksek yalnızca ve yalnızca insanların bir dilin içine doğmalarının kendi ellerinde olmadığıdır. Ona göre herkes anadilinde bilir, görür. Dillerin farklı bakışları vardır. Şöyle yazar Uygur: "Türkçe düşünme biçimi: bazı önemli noktalarda, Almanca düşünme biçimine taban tabana karşıt bir görünümündedir" (Uygur, 2006b: 45). Bu durum diller arasında üstünlük derecesi aramamızı gerektirmez. Dolayısıyla Uygur için gerçekte hiçbir dil öbür dillerin gelişmesi noktasında engel olmadığı için diller doğal olarak birbirlerine düşman da değildir. Başka dillere düşmanlık eden kendi diline de düşman durumuna düşer. Açıkça, dürüstçe şunu söyler Uygur: "Çok sevdiğim anadilim yeryüzünün biricik dili değil" (Uygur, 2001: 51). Şöyle de söylenebilir: Herkesin dili kendisi için dünyanın en sevimli ve en değerimli dilidir.

Eleştiriye Olanak Veren Kültür Felsefesi

Uygur, kavramların iyi bilinmemesi yüzünden bazen halkın, felsefeciden çözümü olmayan şeylere yanıt beklediğini, bunu alamayınca da felsefeye karşı soğuk bir tutum aldığını söylüyor. Örnek olarak da ahlââkı veriyor. Ahlââklılığın bir ve doğru yanıtı varmış gibi cevap bekleyen insanlar bunu göremeyince felsefeye yüz çeviriyorlar; oysa bu yersiz, bilgisizlikten doğan bir tepkidir. Ona göre "bölük-pörçük felsefe" anlayışında böyle bir kesin doğru bulmak mümkün olmamaktadır. Bu tür kesin doğruları ancak sistemci metafizikler ileri sürebilir (Uygur, 1995: 130). Bu durumda Uygur sorunun kaynağını kavramların kaygan yapılarında görmektedir (Uygur, 1996: 101). Onun felsefesinde demokrasi bilincinin yanısıra güçlü bir eleştiri bilinci ve eğitim bilinci de kendini duyurmaktadır. Eleştiri olmayan yerde gelişme olmaz diye dert yanar Uygur. Eleştiri olsun ve köktenci olsun diye düşünmektedir. Ona göre "Eleştiri dediğin, özü gereği, sereserpe olmalı, durgu durak tanımamalı. Kendinden korkan, pısırik tutumlu bir eleştiri, ergeç tutucu bir eleştiridir" (Uygur, 2001: 36).

İnsan içine doğduğu dili öğrenmek zorundadır, burada "dil oyunları" anlayışına ters düşen bir şey söylemez Uygur. Aksine her şeyi öğreniyoruz ona göre, her şey dilin elverdiği oranda öğrenilebilir ve bilgi başkalarına iletilebilir. Bu yanılla "bir şey yoktur, olsa da bilemeyiz, bilsek de başkalarına anlatamayız" biçiminde özetlenebilecek olan sofistlik, bilinemezci, katı şüpheci klasik felsefelerden ayrı durmaktadır. Öğretme öğrenme ilişkisinde iki taraf da hem öğrenmekte hem öğretmektedir ona göre. Çünkü insan öğretirken de öğrenir diye düşünmektedir Uygur. Türk felsefesindeki aydınlanmacı tutumun etkili gücü onda da görünür. Çokdillilik ve çokkültürlülük kavramlarını bu noktada oldukça öne çıkaran Uygur, "günümüz eğitimbiliminin çokkültürlülüğe de, çokdilliliğe de ikinci derecede önem vermesi doğru olmaz" görüşünde ısrarını sürdürür (Uygur, 2006b: 28). Bu bağlamda Uygur'un felsefe anlayışı, en genel çerçevede dogmatizme karşı tartışmayı öngörürken tekkesliliğe

karşı tavır almakta ve moda bir tabirle çoksesliliğe eğilim göstermektedir. İşte bu insancıl tutumun altında Uygur'un öngördüğü "bölük-pörçük felsefe"lerin bilgi başarısı yatmaktadır. Yoksa birbirini dışta tutmaya çalışan metafizik sistemlerin "düzmece doğrular"ı değil (Uygur, 1995: 132).

Balığın doğduğu ortam suysa insanın doğduğu ortam da kültürdür diye düşünmektedir Uygur. Ona göre kültür özgürlük koşullarına tekabül etmektedir. Kültürle kültür ürünleri diyebileceğimiz; sanat, bilim, edebiyat, tarih, felsefe, din, siyaset, devlet, teknik... arasında bir korelasyon vardır. Kültür, kültür ürünlerinin gelişip serpilmesiyle ilerlerken ileri düzeyde kültürel yapılar da yüksek düzeyde ürünler oluşmasına olanak verirler. Tekyapılı, tekanlamlı kavrayışlardan uzak duran Uygur için kültür kavramı belki de en karmaşık kavramdır. Ona göre kültür, sınırları iyice belirgin, tek tek bölgelerin meydana getirdiği bir uzay değildir; içiçe giren bir engeller bütünüdür daha çok (Uygur: 2005b). Hatta Uygur için kültürün ürünleri ya da ögeleri olan yapı ve disiplinler de "yalın" yapılardan ibaret görülemez. Sanata da, siyasete de, devlete de... kendi dışlarında çeşitli ögeler karışır. Otoritelerle kültür ve alt kültür diyebileceğimiz yapılar arasında eskiden beri bir gerilim vardır. Uygur, devletle kültür ilişkisini ele aldığı yazısında "kültür bakanlığı" anlayışını analiz etmektedir. Uygur'a göre bu adla bakanlık olması benimsenir bir şey değildir. Çünkü kültür bakanı, birtakım işlerin yapılması için emirler verecek, talimatlar yağdıracak bir teknik görevli değildir. Zira kültür görev verilerek, öneride bulunarak, hizmet göyerek üretilen bir şey değildir. Özellikle yüksek kültür, kültür bakanlarının değil ama doğrudan kültür adamlarının yani sanatçıların, filozofların, bilim adamlarının... yaratıcılıklarıyla ve gönüllü olarak özerk koşullarda oluşturulan yapılardır. Dolayısıyla en küçük durumuyla bile güdümlü koşullar her türlü kültürel etkinliğin başdüşmanıdır. Uygur'a göre kültürün devlete karşı tutum alması gerekmez. Fakat yine de böyle bir tutum almak söz konusuysa; kültürün devlete "hayır" deme hakkı olmalı ama devletin kültüre "hayır" deme hakkı

olmamalıdır (Uygur, 2005b: 108). Çünkü "kültür yaratmada kültürü yaratanın daha yüksek düzeyde bir yetkili olması" (Uygur, 2005b: 106). Ancak bu anlayışın geçerli olduğu ortamlarda kültürde ilerleme sağlanıyor, kaldı ki Uygur açısından güdümlü kültür kültür de değildir zaten.

Sonuç

1950'lerde iyiden iyiye ağırlığını duyuran hatta felsefe deyince dil ağırlıklı felsefeleri düşünen anlayışlar çok geçmeden Türkiye'de de taraftarlarını buldu. Bunların öncülüğünü Gökberk'in de belirttiği üzere kuşku yok ki Nermi Uygur yaptı. Uygur'un yapıtlarının incelendiği bu çalışmada da görülmüştür ki o sıradan bir dil felsefesi olarak bu kervana katılmış değildir. O dilin düşünsel etkinliklerde öneminin ateşli bir savunucusu olarak hem ülkemizde, üniversitelerde ve halk kesimlerinde çalışmalarını sürdürmüş, hem de başta Avrupa ülkeleri olmak üzere dünyanın birçok yerinde dilden yola çıkan, özellikle de anadilinden yola çıkarak kurmaya çalıştığı felsefeyi paylaşmıştır. Yine yapılan bu çalışmada görülmektedir ki o dil temelinden hareketle felsefe yaparken meselenin köken sorununun antropologlara, ruhsal yönünü psikologlara, tarihini dilbilimciler... bırakmış, kendisi sorunu felsefi düzlemde ele almıştır. Sorularını, sorunlarını bu çerçevede oluşturmuş, kendi ifadeleriyle söylendikte, betimlemeleri, deşmeleri, çözümlemeleri ve derinleşmeleri "bölük-pörçük felsefe" tarzında ortaya koymuştur. Bu tarz felsefenin sonucu olarak da tekyanlılıktan, toptancı bakış tutumundan, aşırılıktan uzak durmuştur. Uygur'a göre aşırılıklar, tekyöncülüklerinden ötürü, düşünce işlerinde çekici olmasına çekiciyseler de çok kez gerçekliği tanınmayacak kadar yavanlaştırırlar (2005a: 85).

Uygur, dil ve kültür konuları üzerine yaptığı çalışmalarda da, bunlar dışında yazdıklarında da felsefe tarihinden çok yoğun olarak yararlanmıştır. Batı felsefesinin girdi-çiktısını ayrıntılı olarak incelemiş ve sindirmiştir. Ancak gerek bu felsefeleri ve problemleri gerek

filozof adlarını çalışmalarına aktarmış değildir. Dolayısıyla onda aktarmalar, alıntılar bulmak pek mümkün değil. Kısımten böyle durumlara rastlansa da bunların daha çok satıraralarında olduğu görünmektedir. Çünkü Uygur özümsemeyi çok etkili bir biçimde yaşadığından, bilgiyi kendinin kılmayı başarmaktadır. Uygur için felsefeyi Türkçeleştirebiliyor ya da "Nermileştirebiliyor" da denebilir. Felsefe de deneme geleneği var ve Uygur bu yazın biçimini tercih etmiş durumdadır. Felsefeci olmasına rağmen edebiyatla da iç içe olmuştur. Biliyor ki "felsefenin en yakın bağı sanatlardır; çünkü temel insani sorunları ve paradoksları ancak felsefe ve sanat gösterir" (Nutku, 2000: 307). Felsefe ve sanat da geniş anlamında dille yapılmaktadır. Ona göre nasıl ki ekmeğın hammaddesi un ve hamursa, her türlü düşünme ürününün bu arada özellikle de felsefenin hammaddesi de dildir; kültür ve kültür ortamıdır. İşte bu yüzden bu çalışmada Uygur'un bir dil ve kültür filozofu olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

Anadillerle kültür dilleri arasında bir gerilim her zaman söz konusu olmuştur. Batı'da özellikle Rönesans'la beraber Latince den yerel dillere geçerken filozoflar birçok sorunla yüzyüze gelmişlerdir. Aydınların bir bölümü tümüyle bilimin, sanatın, felsefenin ve siyasetin Latinceyle yapılmasını salık verirken, bir bölümü de yerel dillerde düşünce üretmeyi savunmuşlardır. Fakat bunların da bir kısmının kafalarında hep Latince hayranlığı bir ukde olarak kalmıştır. Yerel dillere imkân tanıyan ama ona eleştirel de bakan filozoflar, yerel dillerde yazdıklarında okunmayacaklarını, yazdıklarının evrensel geçerliliğinin olmayacağını düşünüyorlardı. Örneğın Montaigne bu kaygısını şöyle dile getirmişti: "Dilimiz zengin olmasına zengin ama, daha fazla kıvraklık ve sağlamlık ister. Çok yerde coşkun bir düşünceyi kaldırmıyor. Sıkı bir yürüyüşe geçtiniz mi, dil gevşeyip kalıyor. O zaman Latinceye yahut Yunancaya başvurmak zorunda kalıyorsunuz." (Montaigne, 1971: 233-234). Görüldüğü gibi Ortaçağ'dan Yeniçağ'a geçiş döneminin kültür adamı Montaigne yazdığı Fransızcaya mesafeli davranıyor, Fransızca hem etkili değil hem

de yoğun düşünmede yeterli değil diye. Pascal da Fransızca yazmayı deniyor ancak Latincenin daha etkili olduğuna inanıyordu. Oysa Pascal'dan, Montaigne'den sonraki felsefi gelişmeler göstermiştir ki Fransız dilinde güçlü sanatlar, felsefeler yapılmıştır. Moliereler, Descarteslar çıkmıştır. Leibniz'in de Latince karşısında yerel dili, Almanların anadili olarak bilinen dili küçümsediği, yani bu çoban diliyle felsefe yapılmaz diye hafife aldığı Almancayla da kendisinden 50-100 yıl sonra çağın çok büyük felsefeleri yapılmıştır. Ibsen'in köylülerin ve balıkçıların ağzında kaldı dediği Norveççe de günümüzde yüksek ürünler veren bir dil olmuştur (Aksoy, 1962: 15-16). Anadiline karşı en olumlu tutumu kuşkusuz, Fransız aydınlanma düşünürleri almıştır. Aydınlanmacıların büyük çoğunluğu anadili önemsemiştir. Bunun altında bu çalışmada da öne çıkarıldığı üzere feodal imparatorluklardan ulus devletlerin kurulma sürecine geçilmesi olgusu yatmaktadır. Bu sürece de dil filozofu olarak başta Herder ve Humboldt damgalarını vurmuşlardır. Uygur da dahil olmak üzere Türk Aydınlanmacılarına göre Türkçe de yüzyıllarca, Arap alfabesinin yanı sıra Osmanlıcanın engeline takılan bir dil olmuştur. Türkçe "sokak" dili diye, felsefe yapmaya elverişli değil diye önemsenmemiştir. Oysa bu çalışmada da görüldüğü üzere, o tür tartışmalar az da olsa halen varlığını sürdürmekle beraber, bugün Türkçeyle güçlü felsefelerin yapıldığı kabul edilmektedir.

Her çağın ve her toplumun kendi kavrayış tarzının olduğu, bir çağdan bir çağa bir toplumdan bir topluma birçok temel düşünüş ve davranış tutumunun ya kısmi değişikliklere uğradığı ya da, çoğu zaman olduğu üzere, her şeyin tepeden tırnağa değiştiği tarihin gösterdiği bir realitedir. Protagoras'ta doğrunun ölçütü insan iken, Sokrates'in sisteminde "bilge insan" doğrunun ölçütü olmaktadır. Augustinus "yanılıyorsam varım" diyordu, Descartes "düşünüyorum öyleyse varım" demiştir. Popper'e kadar bilimselliğin kıstası "doğrulanabilirlik" ilkesi iken Popper sisteminde bunun yerini "yanlışlanabilirlik" almıştır (Baudouin, 2003). Uygur'un "bölük-pörçük" felsefe anlayışına göre de zaten "herşeyi söyleyen bir tümce doğru

bir şey söyleyemez; açıkçası söylediğinin doğru olup olmadığını doğrulamamız, ne çeşitten olursa olsun belli olayların tanıklığına başvurarak doğrulamamız olanaklı değildir" (Uygur, 1995: 129). İçinde bulunulan çağ, geniş anlamda Rönesans sonrasıyla başlatılacağından, Yeniçağ akla gelmelidir. Konumuz açısından bu çağın en özgün yanı her şeyin hızla değişmesidir. Descartes ve Kant kendi çağlarının özgün özellikleri olduğunu düşünmüşlerdir. Hegel de "çağımız her şeyin tepetaklak olduğu çağdır" derken bu değişme modasına uymuştur. Yine Marks da 19. yüzyılda yeni değerlerin, yeni sınıfların ortaya çıktığını düşünerek toplumcu görüşlerini bu değişme kategorisinden giderek ortaya koydu. Bu durumda 20. yüzyılın özelliklerinin, bir önceki süreçte geçerli olan değerlerden ibaret olduğunu söylemeye kalkmaya kimsenin hakkı olmamalıdır. Çünkü gerçekte her çağ aslında bir önceki çağla kıyaslandığında tepetaklak olmuş bir çağdır. Ancak her çağın kendinden önceki çağlarla ilgisinin olmadığını da kimse söyleyemez. İşte diller de çağların bu değişme dalgalarına uyarak bu sürece katılırlar ve kendilerine düşen payı aldıkları gibi, kendilerine düşen işlevleri de yerine getirirler. Burada dillerle birlikte, insanın yüksek ürünü olan kültür öğelerinin birbirlerini nasıl etkilediği, bir başka deyişle bu öğeler arasında ne denli birbirini bağlayıcı ilişkilerin olduğu da bu uzunca metin boyunca gösterilmeye çalışılmıştır.

Fazlaca tartışma götürmeyen çağın özelliklerinden biri yaşam koşullarının, geniş anlamda kültürel yapıların farklılaştığı ve bunlara bağlı olarak da düşünce, kavrayış, algılayış gibi kategorilere karşılık gelen dilsel tutumların değiştiğidir. Bu değişiklikte son iki yüzyıldır yaşama etkisini artırarak koyan tekniğin hiç kuşkusuz ki çok büyük bir rolü olmuştur. Özellikle fotoğraf tekniğinin, ses kayıt cihazlarının, sinemanın insanın dilsel yapısına yansması; öykünün, romanın, tiyatronun gidişatında bir değişikliği de beraberinde getirmiştir. Bu gelişmeler her geçen gün daha da yoğunlaşmaktadır. Yeni teknolojilerin, gerçekliğin algısında da bir değişikliği geçerli kılacağı düşünüldüğünde, gerçekliğin sanal ortamda da ortaya konulması, bilgi

sorununu yeni koşullarda ele almayı gerektirecektir. Bundandır ki son yüzyılda sanatta olsun, felsefede olsun hatta bilimde olsun hiç bir sistem ya da paradigma uzun ömürlü olamamaktadır. Dolayısıyla yüzlerce binlerce yıl etkili olacak sistemlerden ve bu sistemleri ortaya koyarak yüzyıllarca etkili olan filozof tarzından da giderek uzaklaşmaktadır. 20. yüzyılda her iki buçuk yıla bir sanat akımı düştüğü düşünülürse, söylenmek istenenin, Uygur'un çok üzerinde durduğu teknik gelişmelerle ilişkisini kurmak oldukça anlamlı olmaktadır. Belki de, belki de değil büyük olasılıkla Uygur, dünyanın gidişindeki bu değişikliği fark etmiş ve klasik felsefe tarzlarının dışına çıkmış; örneğin katı sınırlar, kurallar, kesinlikler belirleyen anlayışların, felsefelerin dışında kalmış, felsefeyi deşmelerde, derinleşmelerde ortaya koymayı denemiştir.

Son yüzyıllık süreçte kültür alanındaki gelişmelerde iki yönlü bir gelişme kendini duyurmaktadır: Birincisi uzmanlaşmanın gelişmekte oluşu ikincisi de iç içe girmelerin kendini belirgin olarak göstermesidir. Fakat ikinci yan çoğu kez kendini gizlemektedir. Uygur bunu da ortaya koyan bir kültür kişisi olarak disiplinler arasındaki sınırı olabildiğine inceltmektedir. Bu yüzden eskiden beri felsefede sözü edilen ve birbirinden ayrı değerlendirilen üç ide'nin yani doğru, güzel, iyi idelerinin birbirinden ayrılamayacağı çağın gerçeklerine uyan bir saptama olmalıdır. "Doğru" olarak belirlenen bir durumun "iyi" ve "güzel"le de ilgisinin kurulması gerekmektedir. Hatta Uygur'dan yola çıkıldığında buna teknikteki "yarar" ve hukuktaki "haklılık" ilkesi de ilave edilebilir. Bu durumda doğrunun yarar ve haklılık kategorileriyle de bütünleştiği kabul edilmelidir. Uygur'da iyiden iyiye özgün olduğu düşünülen, bu idelerin bir bütün olarak ele alınmasının kaynağı teknik konusunda içerilmiş bulunduğundan, ilgili bölüm bu çalışmanın genel ortalamasından biraz uzun tutulmuştur.

Varlığı her bilim, bilgi ve kavrayış kendine özgü aldığına göre varolanı, en genel çerçevede ele almanın yolu da ona farklı yollarla, yöntemlerle yönelmektir. Leibniz aynı kent farklı yerlerden başka

görünür diyordu (Leibniz, 1999: 83). Madem ki aynı kent farklı yerlerden (farklı bakışaçılarından) bakıldıkta farklı görünümüler sunuyor, o halde kentin gerçek görünümünü bu bakışaçılarının bileşkesinde aramalıdır. İşte bu farklılık yüzünden Uygur, yalnızca bir bakışaçısına, bir anlatım tarzına, bir anlatı türüne, bir akımın öngörülerine, bir izm'e ve ideolojiye sıkışıp kalmamıştır. Bu durum metin boyunca gösterilmeye çalışılmıştır. Uygur, farklı türde yazılarla, farklı yöntemlerle farklı konuları çözümleyici bir tutumla ele almıştır. Onun çok eser vermesini de çok türde eser vermesini de burada aramalıdır. Uygur geniş bir alanda rahat kalem oynatabilmek için de kendisine bu rahatlığı vereceğini düşündüğü denemeyi seçmiştir. Ama bununla da sınırlı kalmamıştır. Bir denemeci filozof olarak çoğu zaman söyleyeceklerini farklı yollarla söylemeye özen göstermiştir. Tez boyunca bunun da altı çizilmeye çalışılmıştır. O alışıldıktan, aşırıktan, klişeden ve mutlaklıktan uzak durmuştur. Uygur, bu söyleme biçimlerinde deneme dilinin yanısıra şiir diline, aforizmalara ve özdeyişlere başvurmaktan kaçınmamıştır. Şu söyleyişe dikkat edilsin: "Korkuyla savaşmayan, insanı insan kılan pek çok şeyden habersizdir" (Uygur, 2001: 93). Onun felsefesine görecelilik de damgasını vurur: "İnsan insandır: gözünde büyütürsün küçücük-tür; küçücük sanırsın, öyle şeyler yapar ki büyür de büyür, ne akla ne gönle sığdırabilirsin" (Uygur, 1997: 105).

Sonuç olarak Uygur'un felsefe anlayışına ilişkin şu söylenebilir: Uygur'un felsefe yapma anlayışına "bölük-pörçük felsefe yapma" damgasını vurmaktadır. Bu anlayış, onu sistem kurma düşüncesinden uzak durmaya götürmüş; farklı görüşlere, anlayışlara önem vermesini gerekli kılmıştır. Bu durum onun anlayışında önemli bir yer tutmaktadır. Yine bu anlayış onun "büyük felsefe sorunları" yerine yani, kuram deyince, iri lafları andıran alabildiğine geniş tasarımların çekimine kapılıp gitmeden, "bölük-pörçük" derinleşmeleri, fenomenolojik-çözümleyici betimlemeleri yeğ tutmasını gerektirmiştir. Bu da onun günlük dilden, günöbirlik sorunlardan, yaşamın en sıradan eylemlerinden; horozdan, eşeğe; bisikletten at

arabasına... kadar basit ama çeşitli, yalın ama etkili, yüzeysel görüş-
nümlü ama derinlikli küçük ama zengin analizlerin içinde felsefe
yapmasını getirmiştir. Uygur'da felsefenin anadilinden giderek
oluşturulması ve dilin bir çeviri düzeneği olarak kavranması dikke-
te değerlidir. Yine dil, kültür ve eğitim arasındaki bağlarındeşilmesi
Uygur'un anlayışının temel taşlarını oluşturmaktadır. Dolayısıyla
bugün veya gelecekte "Türk felsefesi" diye dünya düzeyinde bir
felsefeden söz edilecekse, kuşkusuz; adı öncelikle anılacak kişiler-
den biri, düşünmeyi eylemden ayırmadığı için bir eylem kişisi de
olan, Nermi Uygur olacaktır. Onun felsefesinin, daha yaşadığı yıllar-
da öğrencileri tarafından merak, araştırma ve inceleme konusu ya-
pılmış olması ve yine hocaları tarafından takdir edilmiş, öğrencileri
tarafından da hakkında çalışma yapılmış ve kitap yazılmış bir düşün
adamı olması bunu göstermektedir.

NE DEDİLER?*

Felsefe onun yapıtlarıyla ilgi çeken bir alan haline geldi diyebi-
liriz. Pek çok felsefeci yetişti Türkiye'de ve bu kişilerin yetişmesin-
de önemli katkıları olmuştur. Nermi iyi bir felsefe formasyonu aldı
ve çok çeşitli alanlara olan ilgisini bu formasyonu sayesinde dene-
melerle aktardı. Formasyonu iyi olduğu için denemeleri de sağlam
oldu. Şimdi görüyorum ki gençler seviyor onu.

Bedia Akarsu

* Bakınız:, Yaza-Yaşaya, *Nermi Uygur'un Anısına* Maltepe Üniver-
tesi Yayınları, Editörler: B. Çotuksöken, Y. Çotuksöken, K. Özkan
2006, İstanbul.

Dünyaya, dünya sorunlarına, evrensel değerlerle bakmayı Nermi Uygur'dan öğrendim. Türkçe en büyük ustasını yitirdi. Ama eserleriyle Nermi Uygur Türkçesini her zaman okumaya devam edeceğiz. Türkiye en büyük filozoflarından birini kaybetti. Her zaman dersleriyle örnek bir hoca, örnek bir eğitimciydi.

Betül Çotuksöken

Düşünce yakınlığımızın sırrını yıllar sonra çözdüm: Antropoloji literatüründe adını sıkça gördüğüm, doçentlik tezimde yararlandığım yeni Kantçı "Wilhelm Dilthey'in Bilim Bağlamı", Nermi arkadaşımın doktora tezi idi. Bizi yıllar önce, *kültür bilimlerinin öncüsü* Dilthey tanıştırmıştı.

Bozkurt Güvenç

Nermi Uygur, Macit Gökberk ve Bedia Akarsu ile birlikte, Türkçe'nin felsefe dili olarak gelişmesine önemli katkılar yapmıştır. onların yaptığı çalışmalar, onlardan sonraki felsefeci kuşaklarının işini bu bakımdan oldukça kolaylaştırmıştır. Nermi Uygur'un felsefe denemeleri, felsefede Türkçe'nin kullanılışının en güzel örneklerindendir.

Ioanna Kuçuradi

Uygur'un Türk kültürüne katkısı büyük eserleri içerisinde ben özellikle felsefi bakımdan daha önemli gördüğüm şu üç kitabının adını anmak isterim: *Felsefenin Çağrısı*, *Dilin Gücü*, *Güneşle*. Tek başına bu üç kitap bile onun Türk felsefesinde önemli bir kilometre-taşı olmasını sağlar.

Ö. Naci Soykan

Nermi Uygur hocamız Türk felsefesinin önde gelen adlarından biriydi. Temiz bir dille, felsefenin en çetin sorunlarını açıklama konusundaki ustalığı bizi her zaman hayrete düşürmüştür. Felsefeyi çok geniş çerçeveli ele alan aydın bir kişiydi. Bize kazandırdığı yapıtlar onu her gün biraz daha yakından tanımamızı sağlayacaktır.

Afşar Tımuçin

Kaynakça

Akarsu, B., (1998), *Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılap Kitabevi, İstanbul.

Akarsu, B., (1987), *Çağdaş Felsefe*, İnkılap Yayınları, İstanbul.

Akarsu, B., (2006), "Türkiye’de Felsefe Nermi Uygur’un Yapıtlarıyla Ses Getirdi", *Yaza-Yaşaya*, Maltepe Üniversitesi Yayınları, Editörler: B.Çotuksöken, Y. Çotuksöken, K. Özkan, İstanbul.

Aksan, D., (2003), *Her yönüyle Dil*, TDK Yayınları, Ankara.

Aksoy, Ö.A., (1962), *Dil Üzerine*, TDK Yayınları, Ankara.

Altuğ, T., (2001), *Dile Gelen Felsefe*, YKY, İstanbul.

Aristoteles, (2004), *Retorik*, YKY, Çev: Mehmet H. Doğan, İstanbul.

Aristoteles, (1996), *Metafizik*, Sosyal Yayınları, Çev: Ahmet Arslan, İstanbul.

Ataç, N., (1957), *Günlerin Getirdiği*, Varlık Yayınları, İstanbul.

Baudouin, J., (2003), *Karl Popper*, İletişim, Çev: Bülent Özkan, İstanbul.

Bozkurt, N., (1990), "Dil-Mantık Bağlamı ya da Dil-Düşünce İltisatı Üstüne", *Felsefe Dergisi*, Sayı: 2-3, İstanbul.

Cevizci, A., (2000), *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul.

Cassirer, E., (1980), *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Çotuksöken, B., (1998), *Kavramlara Felsefe ile Bakmak*, İnsancıl Yayınları, İstanbul.

Çotuksöken, B., (1995), *Nermi Uygur’un Felsefe Dünyasından Kesitler*, Kabalcı Yayınları, İstanbul.

Denkel, A., (1981), *Anlaşma: Anlatma ve Anlama*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1981, İstanbul.

Descartes, (1994), *Metot Üzerine Konuşma*, Sosyal Yayınları, Çev: K.Sahir Sel, İstanbul.

Dilaçar, A., (1962), *Devlet Dili Olarak Türkçe*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.

Eco, U., (1993), *Avrupa Kültürü*, Yeni Binyıl Yayınları, Çev: Kemal Atakay, İstanbul.

Gökalp, Z., (1999), *Türkçülüğün Esasları*, MEB Yayınları, İstanbul.

Gökberk, M., (1996), *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Gökberk, M., (2004), *Değişen Dünya Değişen Dil*, YKY, İstanbul.

Güvenç, B., (2005), *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Inam, A., (1996), *Ararken*, Suteni Yayıncılık, Ankara.

Inam, A., (2006), Cumhuriyet Bilim Teknoloji dergisi, Sayı 1014, İstanbul.

İyi, S., (2000), "Aydınlanma Sorunu", *Bedia Akarsu Armağanı*, Editörler: B.Çotuksöken-D.Özlem, İnkılap Yayınları, İstanbul.

Kaynardağ, A., (1986), *Felsefecilerle Söyleşiler*, Elif Yayınları, İstanbul.

Kudret, C., (1985), *Yunus Emre*, İnkılap Kitabevi, İstanbul.

Kranz, W., (1994), *Antik Felsefe*, Sosyal Yayınları, İstanbul.

Leibniz, G. W., (1999), *Metafizik Üzerine Konuşma*, Cumhuriyet Yayınları, Çev: Afşar Timuçin, İstanbul.

Levent, A.S., (1962), *Dilde Özleşmenin Sınırı Ne olmalıdır?*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.

Locke, J., (1996), *İnsan Anlığı Üzerine Deneme*, Kabalcı Yayınları, Çev: Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul.

Martinet, A., (1985), *İşlevsel Dilbilim*, Birey Toplum Yayınları, Çev: Berke Vardar, İstanbul.

Montaigne, (1971), *Denemeler*, Cem Yayınları, Çev: Sabahattin Eyuboğlu, İstanbul.

Nutku, U., (2000), "Felsefenin Karşıt Kültürü" *Bedia Akarsu Armağa-*

ni, Editörler: B.Çotuksöken-D.Özlem, Inkilap Yayınları, İstanbul.

Platon, (1989), *Kratylos*, MEB Yayınları, Çev: Suad Y. Baydur, İstanbul.

Platon, (1971), *Devlet*, Remzi Kitabevi, Çev: Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul.

Porzig, W., (2003), *Dil Denen Mucize*, TDK, Çev: Vural Ülkü, Ankara.

Soykan, Ö.N., (2003), *Arayışlar I*, İnsancıl Yayınları, İstanbul.

Soykan, Ö.N., (1995), *Felsefe ve Dil*, Kabalcı Yayınları, İstanbul.

Timuçin, A., (2000), *Descartes'çı Bilgi Kuramının Temellendirilmesi*, Bulut Yayınları, İstanbul.

Timuçin, A., (1990), "Felsefenin Dili", Felsefe Dergisi, Sayı: 2-3, İstanbul.

Tütengil, C.O., (1962), *Dilde Özleşmenin Sınırı Ne Olmalıdır?*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.

Uygur, N., (2006a), *İçi Dışıyla Batı'nın Kültür Dünyası*, YKY, İstanbul.

Uygur, N., (2006b), *Kültür Kuramı*, YKY, İstanbul.

Uygur, N., (2005a), *Dilin Gücü*, YKY, İstanbul.

Uygur, N., (2005b), *Yaşama Felsefesi*, YKY, İstanbul.

Uygur, N., (2004), *Eşekler, İkindiler, Yetişimler*, YKY, İstanbul.

Uygur, N., (2003), *Dipten Gelen*, YKY, İstanbul.

Uygur, N., (2003), *İnsan Açısından Edebiyat*, YKY, İstanbul.

Uygur, N., (2002a), *Türk Felsefesinin Boyutları*, YKY, İstanbul.

Uygur, N., (2002b), *Çağdaş Ortamda Teknik*, YKY, İstanbul.

Uygur, N., (2001), *Başka Sevgisi*, YKY, İstanbul.

Uygur, N., (1997), *Bunalımdan Yaşama Kültürü*, YKY, İstanbul.

Uygur, N., (1995), *Felsefenin Çağırısı*, YKY, İstanbul.

Uygur, N., (1989), *Güneşle*, Ara Yayınları, İstanbul.

Uygur, N., (1985), *Dil Yönünden Fizik Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Vendryes, J.V., (2001), *Dil ve Düşünce*, Multilingual, Çev: Berke Vardar, İstanbul.

Whorf, B. L., (1990), Felsefe Dergisi, Sayı 2-3, Aktaran: Nejat Bozkurt, İstanbul.

III. BÖLÜM:

DİL ve KÜLTÜR BAĞLAMINDA NERMİ
UYGUR'UN FELSEFE ANLAYIŞI ÜZERİNE EKLER

DİL ve KÜLTÜR BAĞLAMINDA NERMİ UYGUR'UN FELSEFE ANLAYIŞI ÜZERİNE

*Betül Çotuksöken**

Nermi Uygur'un felsefi söylemini dil-kültür bağlamında değerlendiren Mehmet Akkaya'nın ilkin bir yüksek lisans tezi olarak kaleme aldığı bu metin, şimdi bir kitaba dönüştürülmüş bulunmaktadır. "Bir Çeviri Düzenegi Olarak Dil", "Dil-Kültür İlişkisi" ve "Uygur'un Felsefe Anlayışı: 'Bölük-Pörçük Felsefe'" başlıklarından oluşan bu metinde, Nermi Uygur'un tüm yapıtı dikkate alınarak, dil-kültür ekseninde, filozofun felsefe dünyasına nasıl eklemlendiği ayrıntılı olarak gösterilmeye çalışılmıştır.

Nermi Uygur, dışdünya-düşünme-dil ilişkisini ve/veya insan-dünya-bilgi ilişkisini özellikle dil üzerinden kurar; felsefeye dilden girer. Dil ise insana yapışık olan, en insansal olandır; insanın en ayırt edici niteliğidir. İnsanı dilde, konuşmada ve yazmada yakalamaya çalışan Nermi Uygur, özellikle anadilin bağlayıcılığını öne çıkarır. Bu bağlayıcılığın en somut örneğini Türkçeye bağlanmasıyla veren Nermi Uygur, dilde akan kültürün insan yaşamı için ne denli önemli olduğunu, her fırsatta dile getirir. Bu ana özelliği dikkate

* Prof. Dr. Betül Çotuksöken, Maltepe Üniversitesi Fen-edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

alan Mehmet Akkaya, Nermi Uygur'un felsefi söylemini genel felsefi söylem içinde artzamanlı ve eşzamanlı olarak serimlemeye-çalışır. Nermi Uygur'un tüm yapıtıyla, özellikle insan ve toplum bilimleri bağlamında, edebiyat bağlamında, çözümleyici felsefe etkenliği bağlamında, filozoflara nasıl eklemlendiğini ayrıntılarıyla ele alır.

Nermi Uygur'a göre insan aynı zamanda çeviren varlıktır. Bu çalışmada Mehmet Akkaya da bu noktaya değinmekte ve şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: "Uygur'a göre her varlık durumunu karşılayan dil durumu, bu karşılayışı çeviriciliğine borçludur. Dilin bu çeviriciliğiyle kendisi için olan şeyler bizim için şeyler haline gelirler. Çünkü biz ancak dile çevirdiklerimizi bilebiliyoruz. Dili yalnızca sıradan bir iletişim aracı olarak ele almayan Uygur, Kant'ın zihinsel formlara yüklediği işlevi dile yükleyerek bir paradigma değişikliği gerçekleştirmiştir." Gerçekten de Nermi Uygur, bir 20. yüzyıl filozofu olarak, dili, dilin sorunlu yanlarını felsefi söyleminin ana doğrultusu yapmıştır.

İnsan-dünya-bilgi ilişkisini dili aracılığıyla kendisi olan insanı temele alarak ortaya koymaya çalışan Nermi Uygur, bir yandan antropolojinin (insan-varlık bilgisi), öte yandan daha temelde yer alan hümanist metafiziğin bir temsilcisi olarak felsefi söylemini somut insansal izlekler çerçevesinde oluşturur. Dil-kültür ilişkisi bağlamında değerlendirilen bu çalışmada Nermi Uygur, aynı zamanda bir Renaissance insanı olarak betimlenir. Bu betimleme, aynı zamanda "bölük-pörçük" nitelikli bir felsefi söylem üretmenin de temel noktasını oluşturur. "Bölük-pörçük" nitelemesi, filozof olarak Nermi Uygur'un da kullandığı bir terimdir. Nasıl ki her Renaissance'ça tutumda sınırları tam anlamıyla belirgin bir biçimde çizilmiş bir felsefi söylem söz konusu değilse, Nermi Uygur da yazarlık yaşamı boyunca, değişimi, farklılığı önemsemiş, her şeye yeni bir biçimde sürekli olarak yeniden sokulmaya çalışmış ve Mehmet Akkaya'nın da haklı olarak altını çizdiği gibi, "deneme" yoluyla söylemini oluşturmuştur. Bu Renaissance'ça tutum, denemede, denemenin dilinde "kendinde şeyleri", "bizim için şeyler" haline getirmiştir. Bu tutum

aynı zamanda yine Mehmet Akkaya'nın değerlendirmesiyle, yolda olmayla da eşleşmektedir. Nermi Uygur, yöneldiği, "Nermileştirdiği" her varolana, her insanlık durumuna, her türlü kültür ögesine, kendine özgü fenomenolojik tutumuyla yaklaşmaktadır. Mehmet Akkaya'ya göre "Uygur'un felsefe anlayışı, farklı bakış açılarına açık, konuların hep yeniden ele alınmasını benimseyen bir tutumu ortaya çıkarmaktadır." (s. 165) Ona göre Uygur "Bir yandan da bir sistem kurmaktan uzak durmaktadır. (.....) Uygur'un gerek "bölük-pörçük felsefe anlayışı" gerekse felsefeyi dil ve kültür bağlamında ele alan tutumu onun, düşünme ve konuşma bağına verdiği önemle de ilintilidir. Bir kere onda en küçük bir konuşma edimi bile düpedüz bir kültür edimidir. Dil yönünden kişisel bir büyüüp serpilme de kültürce zenginleşmeyle elele gider." (s. 167)

Nermi Uygur'un söylemi, Mehmet Akkaya'nın da üzerinde durduğu gibi, çok sayıda kavramı içinde barındırmaktadır ve her kavram insan varlığıyla, insan dünyasıyla buluşturulmaktadır; hümanist yaklaşımın bir gereği olarak, her şey insan açısından verimlendirilmektedir. Yine bu bağlamda; insan, toplum, devlet konularına açık ya da örtük bir biçimde eğilen Nermi Uygur, aynı zamanda bir siyaset felsefecisidir. İnsanla ilgisinde her konuya yönelen Nermi Uygur, Mehmet Akkaya'nın dediği gibi, "(.....) dil ve kültür konuları üzerine yaptığı çalışmalarda da, bunlar dışında yazdıklarında da felsefe tarihinden çok yoğun olarak yararlanmışır. Batı felsefesinin girdi-çiktısını ayrıntılı olarak incelemiş ve sindirmiştir. Ancak gerek bu felsefeleri ve problemleri gerek filozof adlarını çalışmalarına aktarmış değildir. Dolayısıyla onda aktarmalar, alıntılar bulmak pek mümkün değil. Kismen böyle durumlara rastlansa da bunların daha çok satıralarında olduğu görünmektedir. Çünkü Uygur özümsemeyi çok etkili bir biçimde yaşadığından bilgiyi kendinin kılmayı başarmaktadır. Uygur için felsefeyi Türkçeleştirebiliyor ya da "Nermileştirebiliyor" da denebilir. Felsefede deneme geleneği var ve Uygur bu yazın biçimini tercih etmiş durumdadır. Felsefeci olması na rağmen edebiyatla da iç içe olmuştur." (s. 182)

Felsefi söylem, düşünenin ilgisini özellikle tekil-tümel, yerel-evrensel gerilimine çeker. Mehmet Akkaya'nın da bu durumun farkına vararak ve yine dil bağlamına dikkati çekerek, "yerel dillerin", "kültür dilleriyle", başka deyişle, entelektüel ürünlerin kendilerine yer buldukları dillerle olan gerilimlerine dikkat çekiyor olması, son derece önemlidir. Bu gerilim, adeta tarihüstüdür; yazılı kültürün her döneminde yaşanmıştır ve yaşanmaktadır. Uygur'un söylemi, bu gerilimi belki de en aza indiren bir söylem olmuştur. Çünkü Nermi Uygur, Türkçeyi felsefece işleyen bir tutumu, dildeki felsefeyi aynı zamanda açığa çıkarmayı deneyen bir tutumu benimsemiştir ve bu tutum onu bir bakıma ayrıcalıklı kılmaktadır.

İnsana, onun diline, konuşmasına/yazmasına, her türlü yaratısına her zaman güvenen Nermi Uygur'u Mehmet Akkaya'nın "Sonuç"ta yaptığı şu değerlendirmeyeyle daha anlaşılır kılmaya çalışalım: "Sonuç olarak Uygur'un felsefe anlayışına ilişkin şu söylenebilir: Uygur'un felsefe yapma anlayışına 'bölük-pörçük felsefe yapma' damgasını vurmaktadır. Bu anlayış, onu sistem kurma düşüncesinden uzak durmaya götürmüş, farklı görüşlere, anlayışlara önem vermesini gerekli kılmıştır. Bu durum onun anlayışında önemli bir yer tutmaktadır. Yine bu anlayış onun 'büyük felsefe sorunları' yerine yani, kuram deyince, iri lafları andıran alabildiğine geniş tasarımların çekimine kapılıp gitmeden, 'bölük-pörçük' derinleşmeleri, fenomenolojik-çözümleyici betimlemeleri yeğ tutmasını gerektirmiştir. Bu da onun günlük dilden, gününbirlik sorunlardan, yaşamın en sıradan eylemlerinden; horozdan, eşeğe; bisikletten at arabasına... kadar basit ama çeşitli, yalın ama etkili, yüzeysel görünümlü ama derinlikli küçük ama zengin analizlerin içinde felsefe yapmasını getirmiştir. Uygur'da felsefenin anadilinden giderek oluşturulması ve dilin bir çeviri düzeneği olarak kavranması dikkate değerdir. Yine dil, kültür ve eğitim arasındaki bağlarındeşilmesi Uygur'un anlayışının temel taşlarını oluşturmaktadır. Dolayısıyla bugün veya gelecekte 'Türk felsefesi' diye dünya düzeyinde bir felsefeden söz edilecekse, kuşkusuz, adı öncelikle anılacak kişilerden biri, düşünmeyi eylemden ayırmadığı

için bir eylem kişisi de olan, Nermi Uygur olacaktır. Onun felsefesi- nin, daha yaşadığı yıllarda öğrencileri tarafından merak, araştırma ve inceleme konusu yapılmış olması ve yine hocaları tarafından takdir edilmiş, öğrencileri tarafından da hakkında çalışma yapılmış ve kitap yazılmış bir düşün adamı olması bunu göstermektedir.” (s. 187)

Mehmet Akkaya'nın bu yapıtı Nermi Uygur üzerine yapılan çalışmalarla önemli bir katkı olarak dikkati çekmektedir. Mehmet Akkaya, Nermi Uygur'un sürekli olarak dile dokunuşuna vurgu yapmaktadır. Gerçekten de Nermi Uygur, tüm yapıtında dile dokunur.¹ *Dilin Gücü'nden İçimin Sesi'ne, Felsefenin Çağrısı'ndan, Dil Yönünden Fizik Felsefesine, İnsan Açısından Edebiyat'tan, Kuram-Eylem Bağlamı'na, Denemeli Denemesiz'e* kadar, kısacası tüm kitaplarında dile yönelir, dili anlamaya çalışır. Bu anlama ediminde aslında asıl amaç insanı anlamaktır. Nermi Uygur temelde insan felsefesini, felsefi antropolojiyi felsefi söyleminin ana disiplini, bilme biçimi yapar; hatta Nermi Uygur'u bu bağlamda antropontolojinin bir temsilcisi olarak değerlendirebiliriz. Çünkü onun dışdünya-düşünme-dil ilişkisini kurmasında kalkış noktası tümüyle insandır.²

Dil/söz dünyasını “içinin sesi”.olarak nitelendiren Nermi Uygur için “iç”-“dış” temel kavramlardır. O her şeye, her türlü kültür öğesine, insan yaratısına, varolana, içi dışıyla, tüm kuşatımıyla bakar;

1 Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümünün, İstanbul Marmara Eğitim Vakfıyla her yıl birlikte düzenlediği *Söylesiler*'de bu yılın konusu dil felsefesi idi ve bu bağlamda Nermi Uygur'un dil felsefesine ilişkin yaklaşımı, daha doğrusu, düşünme-dil ilişkisine yönelik tutumu, bu satırların yazarı tarafından, “Nermi Uygur ve Dil Felsefesi” başlıklı bir konuşmada ele alınmıştı (28.05.2011).

2 “Antropontolojinin Bir Temsilcisi Olarak Nermi Uygur”, Nermi Uygur'u Anma Toplantısı, Marmara Üniversitesinde 21.02.2011 günü yapılan konuşma

fenomenolojik tutum, bu iki terimle/kavramla ilgili olarak Nermi Uygur'un tüm yapıtına yayılır. Ona göre, kültür bölgeleri, insanlar, varolan her şey içi dışıyla anlaşılacak üzere öznel dünyanın içinde, öznel dünya açısından anlaşılmayı beklerler ya da onları sürekli olarak içi-dışıyla anlamak gerekir.³

İnsanın konuşan varlık olması, diğer canlılardan daha ustalıkla bir biçimde ses çıkarıyor olması, sesin "söz" haline gelmesi insan-dünya-bilgi ilişkisinin de zembereğini, asıl itici gücünü oluşturur. Söz, ilkin ses olarak, Ferdinand de Saussure'ün deyimiyle, işitim imgesi olarak, ardından da yazı olarak varlığa uzanır; varlığın şimdi ve burada olan yanını aşar, zamanın gelecek boyutuna yönelir. İnsanı tüm diğer varlıklardan ayıran da onun yazı yazmasıdır; imleri yazıya dökmesi ve bu yolla varılmasıdır. Bu noktada artık yazmak, varolmak demektir.

Nermi Uygur; dile, eğitime, kültüre yönelirken, tüm bu kavramları söze, sese ve yazıya dökerken, her zaman olduğu gibi, kendi kendisiyle hesaplaşır; kendi kendisiyle konuşur. Yazıyı yazı yapan, sözdür; insan bir söz varlığı olarak, konuşan-yazan olarak kendine ve kendisi gibi olanlara (insan), insan dışındaki her şeye (dünya), öteki yazı biçimlerine, olanaklarına (bilgi) yönelir. Bir filozof olarak Nermi Uygur için, dışdünya-düşünme-dil ilişkisinde ağırlık noktası dildedir; dilin somutlaşması olarak sözcüktedir, sözdedir, söz düzenlerindedir.

İnsan dille kendisine ve başkalarına yönelen, uzanan bir varlıktır. Sözcüklerle bir iletişim ilişkisine, yine yazı yoluyla, hatta mektup yoluyla girmeyi deneyen Nermi Uygur'a göre sözcükler yoksa insan da yoktur. <<Siz olmasaydınız ben de yoktum; tek ben mi, tüm türdeşlerim yoktu, -hiçbirimiz yoktuk: dönüp dolaşıp sözcüklere

3 Bkz. Nermi Uygur, *İç Dışıyla Batının Kültür Dünyası*. Bir Deneme, Bir Tutam Değiş (1992), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

dayanır yazarlık. Herkes yazar değil ama. Düpedüz insan-olmak da sözcüklerin damgasını taşımaktır. İnsan varlığının *en önemli* kurucu-ögesidir sözcükler. Neysem, sözcüklerle oyum; ne olacaksam, sözcüklerle olurum. Gerçekliğim de olanağım da sözcükler. (.....) Sınırlarımı çizen sizsiniz. Sizlere başvurmadan hiçbir aydınlığa erişemem: Nesne sizinle nesne, süreç sizinle süreç, gerçeklik sizinle gerçek, güven sizinle güven. Doğru'nun, güzel'in, iyi'nin hertürlüsünde çokça sizin payınız var.>>4

Nermi Uygur'a göre tüm kuşatıcılığıyla ilişkiler bağlamının öğelerini "sözcük-gerçeklik-insan ilişkileri"⁵ adı altında özetlemek olanaklıdır. Sözcük "algı-çevresi"⁶ nin asıl harcıdır. Sözcük insan dünyasını kuran temel ögedir. Sözcüklerin dünyayı nasıl kurduğuna ilişkin şöyle bir betimleme yapar Nermi Uygur: <<Sözcükleri sözcüklere pek çok yönden yaraşır biçimde çatmak başlıbaşına bir iş, –hem de nasıl. Her şeyden önce nesnenin yapısını iskalamayacak sını; ayrıca, düşünsel-duygusal içeriğiyle hiçbir ögeyi çarpıtmayacak sını. Bunu yaparken de sözhantallıklarına düşmeyeceksin –zor mu zor bütün bu serüvenler. Sözcükleri uygun ivedilik ve hafiflikle anlaşılır bir oylumda bir araya getirmek öyle çok çaba ve rastlantı gerektirir ki.>>7

Buradaki anlatım, nesnesini gözden kaçırmayan, onu dikkate alan bir dili imler. Dünyayı kuran, düşünmeyi yansıtan tümüyle dildir, sözcüklerdir. <<Sözcüklerden yoksun bir dünya düşünmeye kal kısmak mı –of, kimbilir ne boş bir dünyadır bu. Sözcük-uğraşı, dolaşısıyla da sözcük-tadı olmayan böylesi bir dünyada yaşanmaz.>>8

4 N. Uygur, *İçimin Sesi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001, ss. 29-30.

5 N. Uygur, *Agy.*, s. 31.

6 N. Uygur, *Agy.*, s. 31.

7 N. Uygur, *Agy.*, s. 31.

8 N. Uygur, *Agy.*, s. 31.

Ona göre insan dilden, dil insandan sorumludur; ancak insanı dile, dili insana indirgemek doğru bir tutum değildir. Bu da Nermi Uygur'un insan-düşünme-dil bağlantısını indirgemeci bir anlayışla değil, karşılıklı bağlantı, ilişkiyel bağıllık çerçevesinde kurduğunu bize göstermektedir. Çünkü indirgemeci tavır, insanı ve onun tüm ilişkilerini güdükleştirir. İnsan-dünya-bilgi/dil ilişkisi, insan-sözcük ilişkisinde somutlaşır; insan yaşamını sözcüklerle sürdürür. <<Canalıcı anlamıyla: insan sözcükleri yaratmışsa, sözcükler *de* insanı yaratmıştır. Biri yoksa öteki de yok. Hiçbiri öbürüne karşı öncelik savı güdemez. İççe kaynaşmışızdır biz. Sözcükler insanlarla, insanlar sözcüklerle insan.>>⁹

Düşünme özeni ya da özenli düşünme, dil bakımı ya da özenli dil kullanımı, üzerinde durulması gereken en önemli konulardan biridir. *İçimin Ses'i*nde Nermi Uygur'un dikkatimizi çektiği noktalardan biri de budur; dil bakımıdır. Bu konuda, dil özeni, dil bakımı konusunda, dil/söz bilinci konusunda şöyle bir belirleme yapmaktadır Nermi Uygur: <<Dilde kıvam bulan, dil-bilinçli bir yaşam benim ki. Başka türlü nasıl olabilirim; bunu düşlemek bile diken diken batar her yanıma. Size dokundurmak için demiyorsam da diyeyim, çevremdeki en küçük sözcük pütürleri bile öyle bir canımı yakar ki anlatamam.>>¹⁰ Dile bakım gösterilmesinin gerekliliğini, düz anlatımların yanı sıra, eğretilmeli anlatımlarla da ortaya koymaya çalışan Nermi Uygur, dil bakımını, "çivi" eğretilmesine başvurarak anlamlı kılmaya, anlaşılır kılmaya çalışır. Böyle bir tutumun arkasında, gerçeklik-kavram-sözcük (dışdünya/içdünya-düşünme-dil/söylem) uygunluğunu, örtüşmesini sağlama çabası vardır. <<Çivi gözüyle bakarım sözcüklere. Hangi çiviye nereye, nasıl çakacaksam, her fırsatta, titizce oraya odaklarım kendimi. Eğrilip bükülmelere, yalamalıklara katlanamam. Sevgi, duygu, bilgi, deneyim, -ne gerekiyorsa

9 N. Uygur, *Agy.*, ss. 94-95.

10 N. Uygur, *Agy.*, s. 30.

ona sarılıp çiviye en yakışan yere sağlamca saptlamaya çalışırım. Peki ondan sonrası? Ondan sonrası sözcük-yaşama birlikteliğinin biçeceği yazgıda: sözcük vardır, capcanlı düşünce esinlerimi, kaşla göz arasında, karaya oturtur; sözcük vardır, hantallaşmış mavnaları püf-püf sulara götürür.>>¹¹

Sözcüklerle kurduğu bağı, dil bakımı, dil özeni belirlemesiyle dile getiren Nermi Uygur, dil kullanımındaki özgürlüğe vurgu yapar; ama öte yandan, dil kullanımındaki başıboşluğu olumsuzlar. Ona göre <<Ne efendisiyiz sözcüklerin ne de kölesi. Kasıntılığa gerek yok: yeri gelince, kılıkırkyaralım; yeri gelince, boş verelim kural gibi şeylere. Yaşam bu, sözcük bu. Nermi Uygur, dille, sözle, sözcüklerle gezintiye çıkar hep. Ona göre dil insanın, simgeleri yaratan ve kullanan insanın yine simgesel nitelikli bir başarısıdır.¹² İnsanın böyle bir varlık olması, onun dünyadaki yerini de özel bir duruma getirir. Bu özel yer ona aynı zamanda, sorumluluk da yükler. İnsanın sorumluluğunun dayanak noktası düşünme ve dil edimlerinin birlikteliğidir. İnsan bu bağlamda her şeyden önce dile karşı sorumludur. <<Tüm sorumluluklar dönüp dolaşıp hep bu temele dayanır.>>¹³ Dil içerdiği kurallılığa karşın, zaman zaman anlaşılması hiç de kolay olmayan simgeler ağı oluşturur. Bu nedenle de dilleri belli bir sıradüzenine sokmak olanaksızdır. Bu en iyi biçimde "doğal dil", "yapay dil" ayrımında kendini gösterir. <<"Yapay" bir "dil" olan matematik ile, birdeyime, "doğal" bir dil olan dili, yani anadilleri aynı düzleme koyamayız.>>¹⁴ Anadilinin bağlayıcılığını *Dilin Gücü*'nde de temel bir izlek olarak değerlendiren Nermi Uygur, bu bağlamda şu görüşü ileri sürer: <<Unutmayalım ki, elimizden çıkan

11 N. Uygur, *Agy.*, s. 95.

12 N. Uygur, *Agy.*, s. 205.

13 N. Uygur, *Agy.*, s. 206.

14 N. Uygur, *Agy.*, s. 276.

olumsuzluklar kadar güzellikler de *kendi* ürünümüzdür. İşte bu güzelliklerden pek çoğunun, *büyük ölçüde*, dille kotarıldığı yadsınmaz bir gerçektir. Dile gelince, dönüp dolaşıp anadilimizdir özkaynak. Anadil deyince de: her birey için, her toplum için son derece önemli bazı işlevleri, özellikle de anlama, çözümleme, açıklama, eyleme, değerlendirme temeli sağlayan anadilimizi, –herkesin kendi anadilini göz önüne almak gerekir.>>¹⁵

Dil öylesine farklı, çeşitli biçimlerde kullanılır ki bu farklılık, çeşitlilik düşüneni şu sonuca vardır: <<Hiçbir yazı, hiçbir “konu” tek bir söyleyiş doğrultusuna kapatılamaz. Dilin yapısı gereği böyledir; çok-yönlü, çok-katlı, çok-ögel, çok-içli, çok-biçimli binbir görünümle ortaya çıkar dil. Kıpır kıpır, devingen düzeyli, heryöne akışlı, salına salına bir gidişi vardır dilin. Konuşmak da, yazmak da böylesi bir gel-gitsiz tasarlanamaz. Dil kalıplaşmaya zorlandığındaysa, birtakım çarpıklıklara dolanıp kalır insan.>>¹⁶ İnsan dili sözlü ve yazılı olarak kullanan, yazı yazan tek varlık olarak; başka bir deyişle, imler, simgeler dizgesini kullanan tek varlık olarak sorumlu olduğu dilin pek çok katmanını geliştirmek zorundadır: <<Dil herkesin. Senin gibi benim de hakkım var dilde; benim gibi senin de hakkın var dilde. Ben de yazdım gitti öyleyse. Olmaz öyle şey, olur da olmaz ama.>>¹⁷

Felsefede en önemli ayırımlardan biri, varolan-nesne ayırımıdır. Bunu ilkin düşünme ve hemen ona eşlik eden dil dolayımında gerçekleştirmek olanaklıdır. Düşünen, dile getiren, yazan “varolan”ı “konu”laştırır: <<Yazar hazır bir konu’yu dil aracılığıyla işleyen bir kişi *değildir*. Nesneli, insanlı, doğallı, olaylı şeyler başka, “konu” başka. Nesnelerin şöyle ya da böyle varolduğu söylenebilir; ama “konu”lar

15 N. Uygur, *Agy.*, s. 276.

16 N. Uygur, *Agy.*, ss. 210-211.

17 N. Uygur, *Agy.*, s. 212.

yazarca işleyişin bir ürünüdür. Bu "konulaştırma" işlemiyse yazarın ancak dille gerçekleşen yazısı>>¹⁸ Yazar dili, varolanı özel olarak konulaştırırken söylem olarak da yeniden kurar. Nermi Uygur, bir dil/söz varlığı olduğunun ve bu durumun özne oluşuyla ne denli içten bağlantılı olduğunun altını çizer sürekli olarak. Bu durumu, en ince anlam verme katmanlarını dikkate alarak somutlaştırır.

Nermi Uygur'a göre dil varolanı insana bağlar; dil olmadan insana bağlı, insanı insan yapan hiçbir şey yoktur: <<Hep yineleyeceğim: dil olmadan ne toplum, ne din, ne hukuk, ne şiir var çünkü. Dil yoksa insan da yok. Günlük bayramlık insan yaşamının en demirbaş vazgeçilmezi dil.>>¹⁹ Gerçekten de bilim de felsefe de sanatın büyük bir kısmı da, dille yapılır, dilde varlık bulur. <<Eğreti, göstermelik değilse, bilim: bilimin yapıldığı ülkeye özgü dil geleneklerindeki sözcüklerle donanmadıkça bir dikendir, acı acı batar içlere. Felsefe: öz dildeki örtük-açık dil-gömüleri ile akıllı bir duygudaşlıkla gel-git içinde değilse, n'etse içine sinmez o felsefe insanın.>>²⁰

Her şey dilde varlık bulur, varolanın hatta tümüyle dünyanın, daha önce de belirttiğimiz gibi, sınırları dilde çizilir, varolan belirsizlikten dil sayesinde kurtulur. <<Doğrularımız, yanıltılarımız, bilgilerimiz, inançlarımız, özelemlerimiz, anılarımız –her şey sözcüklerle, sözcüklerde. Yaşam sözcüklerle *birlikte* yaşamaktır. Sözcüklere, en çok da anadilimizin sözcüklerine dayanmadan ayakta duramayız. Biz sözcüklerle biziz. Din, eğitim, yönetim, bilim, teknik, yazın, felsefe –toplumun, kültürün hangi alanında etkenlik gösterirsek gösterelim, tüm akıl, geçim ve beğenin odaklaştığı o alana özgü dili, önünde sonunda bir vatandaş olarak, kendi anadilimiz çerçevesinde özümsemek, kendi günübirlik dil-bağımıza yerleştirmek, bu

18 N. Uygur, *Agy.*, s. 213.

19 N. Uygur, *Agy.*, s. 273.

20 N. Uygur, *Agy.*, s. 273.

bağlam içinde anlayıp değerlendirmek durumundayız. İnsanı insan yapan özbilincin koşuludur bu.>>²¹ Nermi Uygur, söylemini sergilediği birçok yapıtında öznel dünyayı öne çıkardığı gibi, dil karşısında felsefe belirlediği tutumunda da, somut dili, bireysel dili öne dili öne çıkarmakta ve düşünme-dışdünya ilişkisini dil/söz üzerinden kurmaktadır. Doğal diller içinde de insana varlıkça yapışık olan anadilidir. İnsan, özne olarak, varolanı konulaştırma olanağı olan bir varlık olarak anadilinde vardır, varolmaktadır ve anadile özen gösterme, ona iyi bakma, insanın varoluşunun asıl dayanağıdır. <<İnsan-olmada, toplum-kültür yaşamında dilin eşsiz benzersiz payına beslediğim inançla, kendimi bildim bileli, tüm varlığımla dile sarılmış gidiyorum.>>²²

Bir yandan anadilin bağlayıcılığını dikkate alan Nermi Uygur, bir yandan da dil bağınazlığından kaçınmayı gündemine alarak, bu iki ağırlık noktasını dengelemeye çalışır. Bu tutum, dil bakımının başka bir göstergesidir aynı zamanda. Böyle bir dil özeni, demokrasinin de yolunu açar ona göre.

Dil üzerinden, dille, dil aracılığıyla, aslında insanı anlamaya, kavramaya çabalayan ve dil varlığı olarak insanı ölçüt kılan Nermi Uygur'a, yukarıda da belirtmeye çalıştığımız gibi, insan felsefesinin, hatta antropontolojinin ve böyle bir yaklaşımın anadayağını oluşturan hümanist metafiziğin bir temsilcisi olarak bakılabilir. Nermi Uygur'un varolanı anlamada ağırlık noktasını insanda görmesi, Mehmet Akkaya'nın çalışmasının da asıl ağırlık noktasını oluşturmaktadır. Tüm kavramların, tümellerin yaratıcısı olarak insan, insanın dili, insanın kültürü, eğitim yoluyla insanın kültürlenmesi izlekleri, Nermi Uygur'un felsefi söyleminin ana niteliklerini ortaya koymaktadır.²³

21 N. Uygur, *Agy.*, s. 273.

22 N. Uygur, *Agy.*, s. 272.

23 Bkz. Betül Çotuksöken, *Nermi Uygur'un Felsefe Dünyasından Kesitler*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995.

DENİZ, MAĞARA ve LOGOS

Kaan H. Ökten*

N ermi Uygur'un felsefe anlayışını dil ve kültür bağlamında ele alırken onun, insanın dilin içine doğmuş olmağını vurguladığını belirtmek son derece yerindedir. Bu bağlamda dil ve kültürün bir bakıma varlığın zeminini oluşturduğunun altını çizmek ve bunun felsefe üzerinden yansımaları izlemek önemli bir etkinliğe dönüşmektedir. Ben bu makalede, söz konusu anlayıştan hareketle tartışmaya başka bir yönden katkıda bulunmak istiyorum. Dil yani *logos* ve varlık meselelerinden ilham alarak önce bir düşünce egzersizinde bulunacağım (1. *Deniz ve Biro*), ardından Platon'un mağara meselini ele almaya çalışacağım (2. *Mağara Meseli*) ve son olarak da Heidegger'den hareketle eleştirel bir kapsayıcı bakış geliştirmeye gayret edeceğim (3. *Deniz, Mağara ve Logos*). Makalemin meselesi, *logos* denizi içindeyken bizlerin mağaranın dışına çıkma imkanımızın temellendirilebilir olup olmadığı şeklinde özetlenebilir. 'Dış'ın da esas itibarıyla 'iç' demek olması gerektiğini ortaya koymaya çalıştıktan sonra bunun ancak *logos* aracılığıyla semereli olabileceğini ifade etmeye çalışacağım.

* Bahçeşehir Üniversitesi

1. Deniz ve Birol

Bir düşünce egzersizi yapalım: örneğin bir balığı tasavvur edelim. Balığın adı söz gelimi Birol olsun. Birol'un büyük bir akvaryum içinde yaşadığını farz edelim. Hatta akvaryumda değil engin bir denizde varolduğunu kabul edelim. Deniz onu içeriyor olsun. Birol'un varlığı denizle kaim olsun. Deniz ve Birol, ontolojik bir rabıta bütünü oluştursunlar. Birol'un bu deniz içinde bir başına varolduğunu düşünelim. Varoluşunun hem taşıyıcısı hem de sağlayıcısı deniz olsun. Birol kendine deniz dışında bir varoluş imkanı tesis edemiyor olsun (çünkü o bir balık ve balığın varoluş sahası denizdir).

Düşünce egzersizimize devam edelim ve diyelim ki Birol, deniz içinde varoluşunu sürdürürken ve bu saha içinde sahip olduğu varoluş imkanlarının bazılarını gerçekleştirip bazılarını gerçekleştirmezken, başka bir deyişle kendi varoluşunun minvallerini icra eder, edemez yahut onlara kayıtsız kalırken, günlerden bir gün kendi kendine –çünkü Birol tek ve bir olan bir balık– şu şaşırtıcı sözü söylemiş olsun: 'Ben sudayım'. Böylece Birol, kendi varoluşunun taşıyıcısı ve sağlayıcısı olan deniz-içinde-olmaklığını 'suda-olmaklık' olarak adlandırarak bir ontolojik ayırım tesis etmiş olsun. Hatta Birol, ontolojik içgörülerine bir yenisini ekleyerek şöyle demiş olsun: 'Varoluşumun özü harekettir'. Çünkü Birol fark etmiş olsun ki hem deniz hem de kendisi dur durak bilmeyen bir hareketlilik halindedir. Bir başka deyişle hem kendisi hareket etmekte (yani yer değiştirmekte, şekil değiştirmekte, etkinlikte bulunup çevresini değiştirmek suretiyle hareket sağlamak ve saire) hem de deniz yahut suda-olmaklık tam bir hareketlilik sergilemektedir. Sanki durağanlık yok gibidir. İşte buna Birol, büyük bir hayret ve şaşkınlık içinde 'varoluşumun özü harekettir' demiş olsun.

Varsayımımıza devam edelim ve diyelim ki yine günlerden bir gün Birol, denizin içinde kendi kendine varolurken birden bire 'dışarı var' desin. Yani Birol, denizin dışında bir varoluş sahasının olduğunu iddia etmiş olsun. Burada 'dış', varoluş sahasının hem 'ötesine' hem de 'aşkınlığına' işaret ediyor olsun. Birol bu ifadeyle

denizde oluşunu, suda-olmaklığını 'beri'lik olarak 'dışarı'dan veya 'öte'likten ayırt etmiş olsun. Aynı düşünce silsilesi içinde devam eden Birol, suda-olmaklığının 'ıslak' olmaya delalet ettiğini söylesin ve suda varoluşunun temel minvalinin 'ıslaklık' olarak tayin edilebileceğini de varsaysın. Bu bağlamda Birol'un, 'su ile ıslaklık' – 'dışarı-sı ile ıslak-değillik' rabıta çiftlerini ontolojik ayrımın temel bulguları olarak belirlediğini düşünelim.

Şimdi yine varsayalım ki günlerden bir gün denize yeni bir balık gelmiş ve tesadüf bu ya, hemen Birol'la tanışmış olsun. Birol, kendi başına tespit ettiği şeyleri heyecan ve sabırsızlıkla bu yeni balıkla paylaşmış olsun. Bunun üzerine de yeni balığın, Birol'a karşılık olarak şöyle dediğini farz edelim: 'Bütün bunları nereden biliyorsun?'

Acaba Birol, yukarıda sayılan tespitlerini nasıl temellendirecektir? Arkadaşına bunu nasıl izah edecektir? Birol'un, balık-olmaklığını terk etmeksizin bunu yapabilmesi mümkün müdür? Terk ettiğindeyse Birol-olmaklığı sona ermiş olacağına göre temellendirmesini nakledeceği bir 'balık' bulunacak mıdır?

Bu aşamada artık durabiliriz. Çünkü ele almak istediğimiz mesele kendini galiba belli etmiştir. Şöyle ki: Birol ve deniz örneği üzerinden giderek bir-dünya-içinde-varolmaklık ('ben sudayım'), değişim ile zıddı olan sabitliğin nedeni ('varoluşumun özü harekettir'), iç-dış konusu ('dışarı var') ve varoluş minvallerinin temel halini belirleme gayreti ('ıslaklık') gibi son derece kapsamlı metafizik-ontolojik meselelere temas edilmiştir. Üstelik denize daha sonra dahil ettiğimiz yeni balığın bu konulara 'nereden biliyorsun' diye sorarak yaklaşması da epistemolojik temelde bir kuşkuculuğun ortaya çıkışına delalet etmektedir. Buradaki asıl mesele aslında şu olsa gerektir: Düşünce egzersizimizi oluştururken konuya 'üstten' ya da 'yukarıdan' bakan biz ile egzersizin öznesi ve nesnesi olan Birol ile deniz arasındaki ayrım, söz konusu meselenin irdelenebilmesi bakımından yerinde ve hatta doğru bir ayrım mıdır? Dışarıdaki gözlemci olarak biz, Birol'un sudaki varoluşunu inceliyor ve Birol'un kendi varoluş minvallerini dillendirmesine tanıklık ediyoruz.

Yine dışarıdan bakanlar olarak biz, denizi ve onun kapsayıcılığını gözlemliyoruz. Bu tutumların hepsi de bizim dışarıdan bakışımızla ilgilidir. Oysa Birol'un bakışı daima ve kesinlikle 'iç'tendir. Bir başka deyişle Birol için 'dışarı' varsa bile orası da aslında 'içerisi'dir. Bu durumda 'biz' ile 'Birol ve deniz' ayrımı ne kadar doğrudur? Söz konusu ayrım yüzünden mesele yoksa tutturulamamakta mıdır?

2. Mağara Meseli

Meselenin 'yeni' olmadığı aşikar ve malumdur. Zaten bu, Nermi Uygur'un felsefesinin belki de odağında yer almaktadır. Mehmet Akkaya'nın buradaki kitabında da belirttiği üzere: "Uygur için varolanların bilinmesi söz konusu olduğunda onlar dile çevrilmek durumundadır, ki bu yüzden varolanların dile getirilmesi sorunu onda çok önemlidir. Bir anlamda dile getirilemeyen varlıkların bilgisinden de söz edilemez. Herhangi bir varolan dile getirilerek bilme nesnesi olur, o nesneyle ilgili kullanılan ifade, betimleme; çıkarılan resim, simge o nesneyi anlaşılır kılar. Bilgi deyince dilin akla gelmesinin bir nedeni de bilginin bilgi sayılmasının ölçütlerinden biri olan başkalarına aktarılmasında dilin biricik etken olmasıdır." (S. 105)

Bu mesele, felsefe tarihi bakımından kökeni belki de Platon'un 'mağara meseli'ne dek geri götürülebilir. Platon bu meseli, *Politeia* (Devlet) isimli muazzam diyalogunun yedinci kitabının hemen başında dile getirmektedir (514a – 517a).²⁴ Burada Sokrates, diyalog-taki partneri Glaukon'a 'eğitilmişlik ve eğitilmemişlik hali arasındaki farkı' gösterebilmek maksadıyla mağara meselini anlatmaktadır. Buna göre yerin altında mağaraya benzer bir yerde insanlar yaşamaktadır. Mağaranın girişi güneşe doğru açıktır. İnsanlar, küçüklüklerinden beri mağarada zincirli halde yaşamaktadırlar. Bu nedenle

24 Türkçe çevirisi için bkz. Platon, Devlet, çev. Cenk Saraçoğlu, Veysel Atayman, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, İstanbul: 2005, s. 475-483.

sırtları mağara girişine doğru olacak şekilde sabitlenmişler ve yüzleriye sadece önlerindeki duvara çevrilmiş olarak durmakta, kafalarını geriye çevirememektedirler. Arkalarında bir yerde yüksekçe bir duvar vardır ve üzerinde bir ateş yanmaktadır. İnsanlar ile ateş arasında bir yol bulunmaktadır ve yolun üzerinde bir takım nesneler hareket etmektedir. Onların gölgesi mağara duvarına düşmekte ve insanlar bu gölgeleri görmektedirler. Dolayısıyla insanlar, 'ateşin (ışığının) karşılarındaki duvara yansıttığı kendi gölgelerinden ve öteki şeylerin gölgelerinden başka bir şey görmüyorlar'. İnsanlar, başka bir şey görmedikleri için yapay ışıktan (yani duvarın üzerindeki ateşin ışığından) yansıyan bu gölgeleri gerçek zannetmektedirler. Onlar için bu gölgeler, gerçekliğin ta kendisidir. Üstelik onlar, bu tespiti yaparken yanıldıklarını düşünüyor da değildirler. Ancak günlerden bir gün aralarından biri zincirlerini kırarak doğrulur ve ateşin ışığına bakar. Sadece ona bakmakla kalmaz, ateşin önünden geçen ve bugüne dek sadece gölgelerini görmüş olduğunu fark ettiği nesnelerin kendilerini de görür. Bunun üzerine, asıl gerçek şeylerin bunlar olduğunu idrak eder. Ancak Platon'un meseli burada bitmez. Çünkü burada Sokrates, zincirlerini kırmış kişiyi zor ve zahmetli bir dik yokuştan tırmandırarak mağaranın dışına da çıkartır. Güneşin parlaklığına çıkan bu kişi, gözleri kamaştığı için önceleri hiçbir şey göremeyecek, hiçbir şeyi gerçek olarak fark edemeyecektir. Gözleri yavaş yavaş hakikatin nuruna alışırken önce gölgeleri, sonra insanların ve diğer şeylerin yansımalarını, ardından onların kendilerini, sonra gece gökyüzünü süsleyen gök cisimlerini ve nihayet güneşi görüp varlıklarını idrak edecektir. 'Ardından akıl yürütme yoluyla mevsimleri ve yılları yaratanın ve dünyada görünebilen her şeyi yönetenin ve bir şekilde gördüğü her şeyin ilk nedeninin güneş olduğunu anlayacaktır'. Bunun üzerine bu kişi mağaraya geri döner ve gözleri yeniden karanlıkla dolar. Mağaradakilere hakikati ve nurunu anlatsa da onlar onun dışarıda yozlaştığını düşünürler ve hatta bu kişiyi öldürmeye yeltenerler.

Bu meseli naklettikten sonra Platon, Sokrates'in ağızından onun kısa bir yorumun da sunar: 'Bu resmi, dedim, sevgili Glaukon, bütün olarak önceki akıl yürütmelerimiz ile ilintilemelisin. Görme duyusuna yansıyan dünyayı hapishanedeki (mağaradaki) ikametgah ile karşılaştır, içindeki ateşi ise güneşin kudreti ile. Bunu yaptıktan sonra yukarıya tırmanan yolu ve üstteki dünyaya bakmayı (onu seyretmeyi) ruhun, düşünülebilir olanın dünyasına tırmanma olarak kabul edersen, duymayı arzu ettiğin görüşümüzü gözden kaçırmamış olursun. [...] Benim düşüncem şu: Bilinebilir olanın dünyasında iyi Idea'sı en yüksek Idea'dır ve güç bela tanınabilir (öğrenilebilir); ancak insan onu tanıyıp öğrenince, bütün haklı, adil, güzel ve doğru olanın nedeni olduğu da ortaya çıkacaktır; görünebilir dünyadaki ışığı ve efendisini yaratan odur; (ancak) düşünülebilir olanın dünyasında ise o bizzat hakimdir ve bizim hakikati (ve özü) kavramamıza yardımcı olur, gerek kendi dünyasında gerekse kamusal dünyada mantıklı, akıllı davranmak isteyen herkes, ona bakmak (onu görmek) zorundadır' (517b-c).²⁵

Platon'un bu meseli, çeşitli aşama veya mertebelerden geçerek hakikate ulaşmanın alegorik anlatımının belki de en güzel örneklerinden biridir. Platon'un meselinde dört mertebeden söz edilmektedir:²⁶

Birinci Mertebe: Karanlıktaki İnsanlar

Bu ilk mertebedeki insanlar, mağaranın içinde yaşamaktadırlar. Zincirlenmiş oldukları için ışık kaynağına ulaşamamaktadırlar.

25 A.g.e., s. 483-484.

26 Söz konusu dört mertebeyi tartışırken Heidegger'in bu konu hakkındaki yorumlarından yararlandım. Bkz. Martin Heidegger, "Platons Lehre von der Wahrheit", **Gesamtausgabe Band 9: Wegmarken**, 2. Basım, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1996, s. 203-238 (burada: s. 219-223).

Gördükleri, onlara kendilerini görünür kılan nesnelerin yapay ışıktan (duvar üzerindeki ateşten) kaynaklanan gölgeleridir. Mağaradaki ışık güneşin sahtesi, mağaranın kubbesi gökkubbenin sahtesi, duvardaki görüntüler nesnelerin soluk ve sahte gölgeleridir. Ancak Platon'un meselinin belki de en önemli vurgusu kendini burada belli etmektedir: zira mağarada zincirlenmiş olarak ikamet edenler, söz konusu nesnelerin sahte gölge ve yansımalarını yine de hakikatin ta kendisi olarak kabul ederler. Hakikat (yani 'mahfuz-olmayan': *aletheia*) derken, işaret ettikleri o gölge ve yansımalarıdır.

İkinci Mertebe: Zincirlerin Kırılması

Zincirlerinden kurtulan mağaradakiler, mağaranın içinde artık serbestçe hareket edebildikleri için daha önce sadece gölge ve yansımalarını tecrübe ettikleri şeylerin kendilerini görebilmektedirler. Mağaradayken gördükleri bu şeyler, kendilerini açıklarken yine de yapay bir ışıktan, mağara duvarı üzerindeki ateşin ışığından feyz almaktadırlar. Böylece mağaradakiler, daha-az-mahfuz-olan bir hakikatle yüz yüze gelmekte ve varlığa daha da yaklaşmaktadırlar. Ancak mağaradakiler, ateşin parlaklığına alışık olmadıklarından, zincirli haldeyken tecrübe ettikleri gölge ve yansımaları daha 'hakiki' olarak kabul ve tercih edeceklerdir. Bu durum onlarda kafa karışıklığına neden olacaktır. Çünkü gölgelerin gölge-olmaklıklarından haberdar olsalar bile ateşin göz kamaştırıcılığı sebebiyle gölge ve yansımalar dünyasında olmayı yeğleyeceklerdir. Dolayısıyla zincirlerin kırılmış olması henüz özgürlük anlamına gelmemektedir. Zira mağaranın içi, ister oraya zincirlenmiş olsun ister olmasın, halihazırda bir 'hapisane' olma durumunu muhafaza etmektedir.

Üçüncü Mertebe: Mağaradan Çıkış

Zincirlerini kıranlar zorluklu bir tırmanıştan sonra mağaranın dışına yani 'özgürlüğe' kavuşmuşlardır. Mağaranın dışında her şey, gerçek nur kaynağı olan güneşin parlaklığı altında apaçık ortada

durmaktadır. Varolanlar, mağaradaki yapay ışığın kafa karıştıran haliyle değil kendi apaçıklıkları içinde görünür haldedirler. İnsan artık varlığa ve varolanlara özgür duruma gelmiştir. Varolanlar kendi özleri itibariyle görünür durumdadırlar. Platon bunlara *eide* (özler, biçimler) demektedir. Özgürlük burada, sınırsız bir enginlik değil, varolanların özünü özleri itibariyle tecrübe edip açıklama anlamında varolanları toplama ve bağlama demektir. Bu noktada hakikat, kendini örtmemekte, mahfuz tutmamakta, mahremiyet ardına gizlenmemektedir.

Dördüncü Mertebe: Mağaraya Dönüş

Mağaraya geri dönüş, bu meselin tamamlayıcı mertebesidir. Zira zincirlerinden kurtulup mağaranın dışına çıkarak hakikate özgürleşen insan, yeniden mağaraya geri dönerek oradaki alelade gerçekliğin sahteliğini açığa çıkarmak durumundadır. Oysa bu, son derece ölümcül bir girişimdir. Nasıl ki Sokrates, alelade herkesler tarafından ölüme mahkum edilmişse, mağaraya geri dönen özgürler de aynı tehlikeyle karşı karşıyadırlar. Mağaranın içinde hakim olan hakikatin mahfuz-olmaklığı yahut mahremiyeti, özgürler tarafından mahfuz-olmayışa veya mahrem-olmayışa dönüştürülmelidir. Bu ancak emek ve faaliyet sayesinde, yani eğitim (*paideia*) sayesinde olabilecek bir şeydir. Zaten mağara meselinin başında Platon 'eğitilmişlik ve eğitilmemişlik hali arasındaki farkı' göstermek istemiştir. İşte *paideia*, tam da budur: varlığın hakikatine açık oluşa doğru yoğurulmak, hakikate salınmış olmak. Oysa mağarada zincirli kalanlar, hakikatin bu özgür ve açık oluşunun müjdecileri ve fatihlerini hoş karşılamayacaklar, hatta onların canlarına bile kastedeceklerdir. Çünkü mağarada zincirli kalanlar, söz konusu gölge ve yansımaları pekala 'hakikat' olarak tecrübe etmektedirler. Bu yüzden Platon, mağaranın dışına çıkıp da geri dönenlere 'daha ziyade hakiki olanı tecrübe edenler' diyecektir. Demek ki Platon'a göre, hakikatin açılanmışlık seviyelerine bağlı çeşitli mertebeler bulunmaktadır.

3. Deniz, Mağara ve Logos

Platon'un 'mağara meseli' ile 'Biol ve deniz' arasındaki benzerliğin ortak zemini nedir? Bu ortak zemin 'dil'dir (*logos*). Zira ancak dil sayesinde ve dil aracılığıyla örneğin Birol yeni gelen balığa kendi anladıklarını paylaşabilmekte yahut mağaraya geri dönen kişi mağaradiklere hakikatin açılmış halini nakledebilmektedir. Bu durumda dilin ne'liğini ve nasıl'lığını ele almak gerekir. Bu kitapta Mehmet Akkaya'nın da belirttiği gibi: "Unutulmasın ki dil, dil olmayan bir şeyi dil olarak algılamaktadır. Algılanabilir ya da çevrilebilir olmadıkça hiçbir şeyi bilemeyiz. Tüm bilgi çeviriden ibarettir. Ancak bu demek değildir ki dış dünya olgularını algı ya da dil yaratmaktadır. Çünkü dil ya da duyu organları çevrilebilecek şeyleri varolanlar dünyasında, ifade uygunsa, hazır bulmaktadırlar. Çeviri sonucunda varlığın varolma düzlemi değişmiştir. Şöyle de denebilir: Şeyler varlık düzleminden bilme düzlemine aktarılmıştır." (S. 110)

Bu noktada Heidegger'in *Unterwegs zur Sprache* [Dile Doğru Yol Alma] başlıklı kitabına kısaca göz atmakta yarar vardır.²⁷ Heidegger'in dil felsefesinin en temel metinlerinin yer aldığı bu kitabın özü, aslında çok eskilere dayanmaktadır. Zira Heidegger, daha 1920'li yıllarda Aristoteles üzerine verdiği derslerde (özellikle de Marburg Üniversitesi'ndeki derslerinde) *logos* kavramından hareket ederek dilin anlamını irdeleyen incelemelerde bulunmuştur. *Unterwegs zur Sprache*'de dil konusunu ele alan Heidegger, daha önce hiç dile getirilmemiş olanı dile getirmek amacındadır: Dil, insanın

27 Martin Heidegger, **Unterwegs zur Sprache**, Verlag Günther Neske, Pfullingen: 1959. *Toplu Eserler*'de: **Band 12: Unterwegs zur Sprache**, haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1985. Bu kitapla ilgili olarak ve buradaki yorumun kaynağı olarak bkz. Kaan H. Ökten, **Heidegger Kitabı**, 2. Basım, Agora Kitaplığı, İstanbul: 2006, s. 85-89.

varlığıdır. Varlık olarak deneyimlenebileni özümseyebilmek, temel-
lük edebilmek için dile ihtiyaç duyulmaktadır. Kitabın birinci metni,
Die Sprache [Dil] başlığını taşır. *Die Sprache*, Heidegger'in en ünlü
sözlerinden birisini içermektedir: "*Die Sprache ist: Sprache. Die
Sprache spricht.*" [Dil, dildir. Dil, dillendirir/konuşur.] Heidegger'in
bu ifadeyle kastettiği, dilin bizim aracılığımızla konuştuğu, yani di-
lin kendi başına sadece hayaletimsi bir varlığa sahip olduğu de-
ğildir. Burada Heidegger'in söylemeye ya da işaret etmeye çalıştığı
şey, konuşmanın daima belirli bir dilsel bağlam içinde gerçekleştiği
(belirli bir dil, belirli bir jargon, belirli bir durum, belirli bir zaman ve
mekan ve saire), ama aslında herşeyin dille dile getirilemediğidir:
Dil, konuşmanın bütün imkanlarının sadece bir kısmını dile getirir.
Heidegger'e göre konuşmak demek, dile mukabele etmek [*ents-
prechen*] demektir. Dolayısıyla biz, bir dille konuşmakla kalmayız,
biz o dili dillendirir, onun içinden dilleniriz. Bunun en berrak biçim-
de ortaya konulması, şiirledir. Şiire, dil dinletisi de demek mümkün-
dür bu sebeple. Örneğin *Unterwegs zur Sprache*'deki dördüncü
metin olan *Das Wesen der Sprache* [Dilin Özü], Alman şair Stefan
George'nin geç dönem şiirlerinden biri olan *Das Wort*'tan [Sözcük]
hareket eder. Burada Heidegger, dil ile varlık arasındaki bütünsel
ilişkiyi şu şekilde ortaya koymaktadır: dilin özü, özün dilidir. Ama yi-
ne de varlığın özünü sözcüklerle ifade etmek mümkün değildir.
Çünkü şairin şiiri, varlığın özünü ketumiyette cemmeder. Nihayet
Unterwegs zur Sprache'deki son metin, *Der Weg zur Sprache*'dir
[Dile Giden Yol]. Dilin esrarını koruduğunu söyleyen Heidegger, in-
sanın insan olmasının dille mümkün olduğunu, insanın varlığı bu
şekilde dillendirdiğini, dili dil olarak dillendirmenin ise asıl mesele
olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda *logos* ne demektir? *Logos*, diğer dillerde olduğu
gibi Türkçe'ye de genellikle çeşitli şekillerde tercüme edilmektedir:
"söz, sözcük; özdeyiş, atasözü, mesel; örnek, misal; vaat, söz ver-
me; bahane, uydurma neden; delil, kanıt; söz etme, bahsetme, an-
ma, zikretme; söylenti, rivayet, şayia; konuşma, görüşme; tartışma,

felsefi tartışma; öykü, hikaye, fabl; düzyazı, nesir halinde kompozisyon; söylev, nutuk; eser, yapıt; (*plur.*) edebiyat, yazın; akıl, us, zeka, sağduyu, akliselim; kanı, düşünce; açıklama".²⁸ *Logos*'un bu anlamlarının tümünün temelinde bir bakıma 'dil' ya da 'söz' yatmaktadır. Biz buna eski dilde 'nutk' ya da 'nutuk' diyoruz. Yunanca bir sözcüğü Arapça bir sözcükle karşılamak her ne kadar 'tuhaf' gelse de birikimin sağladığı çağrışım ufku zenginliği dolayısıyla *logos*'u nutk/nutuk ile çevirmek belki de daha uygun bir yoldur. Zira nutk/nutuk'un çekimli halleri olan natıka, mantık, istintak gibi örnekler *logos*'un da çağrışım zenginliğini bünyesinde barındırmaktadır. Aristoteles ve Heidegger'den hareket ederek denilebilir ki, insan varlığı *logos*'a sahip olmaklıkla ayırt edilebilir. Yani insan, deyim yerindeyse bir *beşer-i natıka'dır* (= *zoon logon ekhon*). Bu bağlamda insan, adeta balık Birol gibidir: bir deniz yahut derya içeridir ki onun dışı da hep içtir. Yani Birol, bir *logos* denizi içindeyken dışarıdan bakmak gibi adeta imkansız bir gayret içindedir. Aynı sıkıntı, Platon'un mağara adamı için de geçerlidir. Zira o, hakikat mertebelerinden yukarıya tırmanıp sonra yeniden mağarasına geri döndüğünde elinde *logos*'tan ziyade bir şey yoktur.

Peki, Birol ile mağara adamı arasında herhangi bir fark yok mudur? Düşünce egzersizimiz bağlamında Birol, kendi kendine yani spontane olarak deniz içindeki varoluşunu ve onun minvallerini idrak etmişti. Oysa Platon'da özgürleşme süreci, zincirlerin kırılmasıyla başladıysa da ona mahfuz-olanın açılması dışsal bir nur kaynağı olan güneşle sağlanmıştı. Dolayısıyla Platon'un özgürleşen mağara adamı bir dışsal nur kaynağına ihtiyaç duyuyordu. Varolanların mahfuzluk dereceleri, nur kaynağının doğasına bağlıydı: mağaranın içindeyken yapay bir nur kaynağı onun kafasını karıştırmış, dışarıya çıktığında karşılaştığı sahil nur kaynağı ise ona varolanları

kendi olmaklıkları bakımından açıklamışsa da mağaraya geri döndüğünde onu 'tuhaf' bir duruma sevk etmişti: elindeki *logos* imkanlarıyla mağara içindeki mahfuzlukları açıklamakta ve diğer mağara adamlarının kendisini anlamasını sağlamakta sıkıntı çekmişti. Çare olarak ancak 'eğitimi' görmekteydi. Halbuki Birol, belki de Heidegger'in 'Dasein' dediği ferdi insanoğlu gibi, 'dışarı'sından bahsederken bile 'içerisi'nden hareketle bunu söylemekteydi. Yani bir bakıma Wittgenstein'in "*dilimin sınırları, dünyanın sınırlarını imler*" sözüne atıfta bulunuyor gibiydi.²⁹

Bu bağlamda Birol'un ontolojik ayrımları adlandırırken sahip olduğu varoluş imkanları ile Platon'un mağara adamının mahfuz-olmayışlık anlamındaki hakikat imkanları öz itibarıyla birbirinden neredeyse tamamen farklıdır. Zira Platon, bir 'dış'ın mevcudiyetinden kesin olarak bahsederken, Birol, ontolojik tespitlerini, daha sonra denize dahil olan öteki balıkla konuşurken temellendirememiştir. Çünkü argümanlarının tamamı 'derya içeri'dir – *logos* dahilindedir, mantık (: nutk) dairesi içindedir. Bu itibarla, Birol ile mağara adamı arasında derin bir *episteme* ve *logos* uçurumu açılmaktadır. Üstelik bu tartışmada Kant'ın argümantasyonu bir çare olabilecek midir, o da tartışmalıdır. Öte yandan Heidegger'in *Unterwegs zur Sprache*'de ifade etmeye çalıştığı 'dile mukabele etmek' anlayışı buradaki meseleyi en keskin biçimde özetleyen bir formül olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira dile yani *logos*'a mukabele etmek demek hakikate mukabele etmek, o da açık-olmaklığa yani varlığa mukabele etmek, varlığa mukabele etmek ise dile gelebilmek, o da bir başka deyişle *logos*'a tekabül etmek demektir. Burada bir fasit daireyle mi karşı karşıyayız? Durum onu gösteriyor. Peki, bu durumda Heidegger'in

29 Ludwig Wittgenstein, **Werkausgabe Band 1: Logisch-philosophische Abhandlung / Tractatus logico-philosophicus**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main: 1984, s. 67 [Madde 5.6, Türkçesi Oruç Aruoba'ya ait].

'hermeneutik daire' argümanına sığınmak mümkün müdür? Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da bu sorunu şu şekilde bertaraf etmektedir:³⁰ "Fakat böyle bir girişimle açıkça kısır bir döngü içine düşülmüş olunmuyor mu? Zira ilk önce varolanı *kendi varlığı içinde* belirleme durumunda kalmak ve bundan sonra onun üzerinden varlığa ilişkin soruyu sormaya kalkışmak fasit bir daire içinde dolanmaktan başka nedir ki? [...] Aslında ana hatları çizilen sorunun formülasyonunda olgusal açıdan herhangi bir kısır döngü söz konusu değildir. Çünkü bir varolanı kendi varlığı içinde belirlemek için daha önce varlığın anlamına ilişkin apaçık bir kavramın kullanıma hazır olarak sunulmuş olması gerekmez. Eğer aksi olsaydı, şimdiye dek herhangi bir ontolojik bilgiye sahip olamazdık – herhalde olgusal olarak buna sahip olduğumuzu kimse inkar etmeyecektir. Şimdiye dek geliştirilen tüm ontolojilerde 'varlık'ın önceden 'varsayıldığı' doğru olsa da o, kullanıma hazır bir *kavram* anlamında (yani aranın karşılığı olarak) varsayılmamıştır. Varlığın önceden 'varsayılması', ona öncesel olarak bakış yöneltme karakterine sahiptir. Verili olan varolana bu şekilde bakış yönelttilerek, onun kendi varlığı içinde kendini şimdilik kaydıyla ifade etmesi sağlanır. Varlığa yönelik bu rehberlik edici bakış yöneltimi, her daim içinde hareket ettiğimiz ve *nihayetinde bizatihi Dasein'in öz konstitüsyonuna ait olan* ortalama varlık anlayışından doğup gelmektedir. Dolayısıyla söz konusu 'varsayım' ile üzerinden bir dizi önermenin tümdengelimsel biçimde çıkarsandığı kanıtlanmamış bir temel ilkenin iddia edilmesi arasında hiçbir alaka yoktur. [...] Varlığın anlamına ilişkin soruda 'döngüsel kanıtlama' diye bir şey olmasa da, bir varolanın varlık hali olarak soru sorma ile sorulan (varlık) arasında tuhaf bir 'ileriye ya da geriye doğru ilişkilendirilmişlik' olduğu görülür. Bir başka deyişle, varlık sorusunun en öz anlamlarından birisi, sorulanın, sorulan soruya özsel

30 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 2. Basım, Agora Kitaplığı, İstanbul: 2011, s. 7-8 (§ 2).

olarak tesir ediyor olmasıdır. Bunun anlamı sadece şudur: Dasein karakterindeki bir varolan ile bizatihi varlık sorusu arasında belirli bir irtibat (belki de müstesna bir irtibat) vardır.”

Heidegger burada bize ne demeye çalışmaktadır? Sanırım ifa-
de etmeye çalıştığı şey şudur: Birol, denizin içinde olsa da, yani Bi-
rol’un varlığını deniz çepeçevre sarmış olsa ve her şey deniz-içinde
ama hiçbir şey deniz-dışı ya da deniz-değil olmasa da bu bizi bir
ontolojik-metafizik çıkmaza mahkum etmez. Çünkü Birol’un de-
niz-içinde-olmaklığı ona denizin-mahremiyetini-aşıkariğe-taşıma
imkanı tanımaktadır. Bu da *logos* sayesinde olmaktadır. Dolayısıyla
Birol’un *logos* sayesinde ontolojik ayırımın idrakine varışı bir vehim,
bir kurgu ya da zan değil, deniz-olmaklığın mahfuzluğunu açığa çı-
kartabilme imkanıdır. Aristoteles’in dediği gibi: *anthropos gar ant-
hropon genna* (‘insan çünkü insanı oldurur’; *Metafizik* 12, 1070a8).
Bu bağlamda denizin ve Birol’un hemhal oluşu ontolojik bir haldir,
Birol’un deniz hakkında ve kendisiyle ilgili olarak hakikatten başka
bir şey söylemesi de mümkün olamamaktadır. Ancak bu hakikat,
bazen örtülü ve çarpık, bazen de apaçık ve yerindedir. Platon’un
mağara meseli bize burada lazım olan gözde canlandırma enstrü-
manını sağlamaktadır – ve fakat daha fazlasını belki de değil. Bu du-
rumda Birol, denizi terk etmeden denizi bilebilmekteyse de mağa-
ra adamı mağaradan çıkmadan varolanların özünü bilememekte-
dir. Bu itibarla, deniz ve Birol örneği, bir varolan olan ferdi insanoğ-
lunun kendi insanlığını terk etmeden de varlığı ve varoluşu anlayıp
anlamlandırabilmesinin hikayesidir. Denize yeni gelen balığın epis-
temolojik şüphesi, ilk bakışta yerinde gibi gözükse de, Birol’un ve
diğer bütün balıkların (yani şu belirli Dasein’in ve diğer bütün Dase-
in’lerin) elinde, *logos* gibi bir açıklama enstrümanı bulunmaktadır
ki bu enstrüman hedefini asla ıskalamaz. *Logos* her zaman ve dai-
ma hakikat-açımlayıcı, mahfuzluk-kaldırıcı, mahremiyet-gidericidir.
Ama bu, *logos*’un her zaman ve daima ‘doğru’yu dile taşıdığı anla-
mına gelmez. Çünkü hakikat kendini gizlemeyi sever, yahut Herak-
leitos’un bir fragmanda söylediği üzere: *phusis kruptesthai philei*:

'tabiat kendini kapamayı sever' (DK B123). Dolayısıyla Birol'un söz gelimi suda-olmaklığın temel minvali olarak 'ıslaklığı' tanımlaması *logos* itibarıyla (yahut öbür balık arkadaşı bakımından) temellendirilmesi güç bir tespittir. Bunun için suda-olmaklığın bize kendini *logos* aracılığıyla daha da açmasına imkan tanıyacak bir faaliyet içerisinde olmamız gerekir. Bu da felsefeyle, özellikle de dil üzerine derin felsefeyle mümkün olabilecektir. Dolayısıyla Nermi Uygur'un yolu uygun ve nermi bir yoldur. Bu yol, 'dış'ta değil 'iç'tedir, zira 'dış' 'biz'den değil 'başka'sındandır. Nasıl ki Birol sudan çıktığında balık-olmaklığı hitam ediyor, bitiyorsa ve bu anda *logos*'un bir enstrüman olarak sedası inkıtaya uğruyorsa, insanın da 'öte'ye meyletmesi ve argümanlarını 'öte'den 'beri'ye taşıması *logos*'u inkıtaya uğratacak ve dolayısıyla mağarasına geri dönen o münevver gibi ölümle karşı karşıya bırakacak, hatta onu ölüme yani varlık-değil'e tevdi edecektir. Halbuki Birol ya da Dasein, ancak 'iç'te 'var' olarak *logos*'a mukabele edebilmekte, ona işitip karşılık verebilmektedir. Zira öyle anlaşılıyor ki, *logos*'un *aletheia*'yla mukabelesi, insanın *logos*'a tekabül etmesiyle özdeştir.

NERMİ UYGUR'A BÖLÜK PÖRÇÜK BAKIŞ

Cengiz Gündoğdu

Mehmet Akkaya Nermi Uygur'la ilgili çalışmasının sonunda şöyle der, *"..... bugün veya gelecekte 'Türk Felsefesi' diye dünya düzeyinde bir felsefeden söz edilecekse kuşkusuz ki adı öncelikle anılacak kişilerden biri düşünmeyi eylemden ayırmadığı için bir eylem kişisi de olan Nermi Uygur olacaktır."*

Bu saptama doğrudur. Gerçekten de Nermi Uygur, Türk dilinin güzelliğini anlamış, bu dili geliştirmek için bütün yaşamınca uğraş vermiştir.

Bu ayrıksı bir durumdur. Çeşitli alanlarda yoğunlaşan kişiler, dili pek önemsemezler. Bu bir yana hangi dilde eğitim görmüşlerse, o dilin kelimelerini kullanırlar. Böylece Türkçe düşünememe diye bir sorun çıkar ortaya.....

Nermi Uygur'un ayrıksı olmasını sağlayan nedir peki. Mehmet Akkaya bunun nedenini şöyle belirler, *"... Uygur özümsemeyi çok etkili bir biçimde yaşadığından bilgiyi kendinin kılmayı başarmaktadır."*

Bu birinci nokta. Bilginin kendinin kılınması, önemli. Bilgi kendinin kılınmazsa, bilgi, kaynağına göre, kaynağının dil öbeğine göre anlatılıyor. Kimileyin, belki çoğu zaman bilgide anlam siliniyor.

Bilgi kendinin kılındıkta, anlam, kelime düzeyinde değil, anla-

mın kendisi oluyor zihinde. Anlamanın kendisini, konuşulan dile göre anlatmak, anlamlı oluyor.

Bu birinci noktada Nermi Uygur başarılı. Bu, başarı için yeterli değil. Yeterli olabilmesi için yazın zorunlu. Bu ikinci noktayı şöyle açıklıyor Mehmet Akkaya, *"Uygur için felsefeyi Türkçeleştirebiliyor ya da Nermileştiriyor denebilir. Felsefede deneme geleneği var ve Uygur bu yazın biçimini tercih etmiş durumda. Felsefeci olmasına rağmen edebiyatla iç içe olmuştur."*

Bu saptama doğru. Gerçekten de Nermi Uygur yazınla uğraşmış, denemeler yazmıştır

Bu iki nokta, bilgiyi kendinin kılması, yazınla uğraşması Nermi Uygur'u Türkçe düşünmeye, Türkçe yazmaya götürüyor.

Burda bir not düşmem zorunlu. Nermi Uygur üstüne çalışan, Nermi Uygur'un dilini anlatan Mehmet Akkaya, "tercih", "rağmen" kelimelerini kullanabiliyor. Ne yabansı bir durum.

Nermi Uygur, Türkçe düşünmeyi önemser dedim Kültür Kuramı (1) adlı yapıtında Türkçe düşünmekle Almanca düşünmek üstüne örnekler verir, bu örneklerden biri şöyledir.

"Almanca konuşan 'habın, sözcüğüyle, genellikle, tek tek şeylere yönelik bir sahip olması ilişkisini nesnelleştirir. Almanca için şeyler, bir bakıma sahip olmak için vardır. Almancada 'ich habe zahnschmerzen' Türkçe açısından bakılınca: 'ben dişimde acılara sahibim', 'dişim var, bu sahip olduğum dişte de ağrılar var' çeşidinden bir sav öne sürmektir. Oysa Türkçe konuşan düpedüz dişim ağrıyor der."

Yine Nermi Uygur belirler. Adınız ne sorusuna Alman soyadıyla, Türk adıyla yanıt verir.

Yerleşik Bilince Tokat

Nermi Uygur, sesini hiç yükseltmeyen bir filozof. İnsanı, yavaş yavaş sarıveren, sonra birden yerleşik bilince tokat atan...

Mehmet Akkaya, "yüksek lisans" için Nermi Uygur'a çalıştığını söyledikte sevinmiştim. Yazdıklarını okudukta sevinemedim. Kuru, düz bir anladım gördüm Akkaya'da. Sorun Akkaya'da değil. Sorun şurada. Nermi Uygur bir üniversitenin yüksek lisans ya da doktora çalışmasına uygun biri değil. O felsefenin serüvencisi..... Şunca yıldır sistem sistem denmesine karşın felsefe sistem-siz diyen biri. Bakın Mehmet Akkaya bunu nasıl belirliyor, "..... bölüm-pörçük felsefenin bir özgünlüğe işaret ettiği söylenmelidir. Bilindiği kadarıyla Türk ve dünya felsefesinde böyle bir kavramlaştırma yoktur."

Nermi Uygur, sistem-sizliği söylüyor, bir anlamda dağları tepeleri dinamitle yerle bir ediyor, Akkaya "söylenmelidir" diyor.

Bu kuru dil zorunluysa lisans için, doktora için, felsefe kürsüleri insanda coşkuyu yok ediyor.

Mehmet Akkaya da söylüyor. Bölük pörçüklük dağınıklık değil. Bölük-pörçüklükle son sözü söylemiyorsun. Bölük pörçük, sistem-siz felsefe bilinci kilitlemiyor.

Evreni Yoğurmak.....

Kültür sorununu, Nermi Uygur dallı budaklı ele almıştır. Mehmet Akkaya şöyle der, "Uygur açısından kültür, insanın ortaya koyduğu, içinde insanın var olduğu tüm gerçeklik demektir."

Gerçekten de kültürü insan yaratır, ama kültür de insanı yaratır.

Her kültür dilde kendini belli eder. Bu arıdan kültür, insanla hayvanın ayrıldığı noktadır.

Insanoğlu yabanıl doğayı değiştirmiş, evler, yollar, taşıtlar yapmış, çeşitli besin kaynakları bulmuş. Doğayı değiştirerek oluşturduğu kültür bu kez insanı değiştirmiş. Sözgelimi, antik dönemde aşkın dışavurumuyla, çağımızda aşkın dışavurumu değişiktir. Bu değişikliğin nedeni, kültürün değişmesidir.

Kültürün, dolayısıyla dilin evreni yoğuruşu der, Nermi Uygur. Söyle "Deveye ilişkin bin bir durumu belirtebilen Arapçanın evreni

yoğuruşu ile bu belirlemelere yer vermeyen Almancanın evreni yoğurması birbiriyle özdeş değildir.”

Her kültür evreni yoğururken, o kültürdeki davranışları, sözleri, oturma kalkma biçimlerini insan için doğallaştırır. Bundan ötürü kültür değişimleri sancılıdır.

Mehmet Akkaya şu sözlerle Nermi Uygur’un kültür-dil ilişkisini gösterir. *“Dili, kültürden giderek açıklayan ve kültürün de dil aracılığıyla geliştiğini düşünen Uygur, bize şu örnekleri anma imkanını vermektedir. Farklı toplumların dilleri de farklıdır. () Mesela hiç çağlayan bulunmayan bir toplumun dilinde çağlayan sözcüğü de görme veya düşünme yönünde olsa kavramlaşamaz.*

Ayağını yorganına göre uzat deyimi yorgana ihtiyacı olmayan sıcak iklim kuşağı toplumlarında türetilmeyecektir.”

Insanoğlu evrene, evrendeki varlıkları dille görür, ona göre adlandırır. Bu adlandırmayı Akkaya şu örnekle gösterir. “Uygur yine Almancadan ve Türkçeden örnekler veriyor. Ona göre anadilde hayvan alanı içinde evcil hayvanı, yırtıcı hayvanı, kuşu, kurdu ya da sürüngeni anlayacaktır. Aynı kişi Türkçenin içinde doğsaydı aynı varlık alanında hayvan, böcek, kuş ve balık gibi dört çeşitle karşılaşacaktır.”

Yine Türkler güneş doğuyor der. Bu nesnel gerçekliğe aykırı, yanlış bir sözdür. Burda sorun şudur. “Türkçe konuşan toplulukların varlık anlayışlarıyla ilgilidir. Türkçe konuşanlar her varlığı canlı olarak algıladıklarından Güneşi de canlı algılıyorlardı. Güneş doğuyor sözü o zamanın dünya görüşüne uygundu, doğruydu.

Dil Sorunu

Dil nedir

Marks, bu soruyu Alman ideolojisinde şöyle yanıtlar, “Dil, bilinç kadar eskidir, -dil, öteki insanlar içinde var olan ve o halde benim için de var olan ilk, pratik gerçek bilinçtir ve tıpkı bilinç gibi dilde

ancak diğer insanlar karşılıklı ilişkiyi (Verkehr) kurma gereksinmesiy-le, zorunluluğuyla ortaya çıkar.”

Bundan şu anlaşılır. Dil, toplumsal bir olgudur. Dille bilinç ara-sında karşılıklı etkileşim vardır Dil, bilinci oluşturur, bu karşılık bilinç-te dili oluşturur.

Dilin, bilinci oluşturma işlevi şöyledir. Dil, gerçekliği oluştura-maz. Buna karşın gerçekliği başka türlü gösterebilir. Buna örnek olarak şu kelimeleri alalım. Öldü-öldürüldü. Katledildi-ölü ele geçi-rildi-geberdi.

Bu kelimelerle olmuşmuş bir tümce bize gerçekliği başka tür-lü gösterir. (x) öldü dendiğinde yaşamın doğal biçimde bittiği anlaşı-lır. (x) öldürüldü tümcesiyle gerçeklik değişir, (x)'i biri öldürmüştür.

(x) katledildi tümcesi bize (x)'in ağır bir öldürümden söz eder. Söz gelimi Rosa Luksemburg için hiçbir zaman öldürüldü denme-meli. Onun öldürülme eylemine uygun kelime katledildi.

Ölü ele geçirildiye geldikte, katliamın saklandığı bir kelimedir bu. (x) ölü ele geçirildi demek, onu kimse öldürmedi. Belirsiz bir yerde ölü bulundu, anlamına gelir.

Geberdi kelimesi Konfüçyüs'ün. Halka baskı uygulayan, halkı kesip biçen bir prens için 'O öldü' demişler. Konfüçyüs 'Öldü deme-yin, geberdi deyin' der. Konfüçyüs, geberdi demekle prensi aşağı-lıyor, nefretini gösteriyor.

Toplumsal yaşamla ilgili bir örnek daha. Dünyaya küreselleşme kavramıyla bakılırsa, olup bitenler başka türlü yorumlanır. Buna karşı-lık emperyalizm açısından bakıldıkta olup bitenlerin yorumu değişir.

Dilin bilinç oluşturma işini burjuvalar iyi bilir. Bundan ötürü on-lar kendilerine kapitalist demezler iş adamı derler. İki kavramın gös-terdiği dünya başkadır çünkü.

Dil sorunu dedikte yazını ele almak zorunlu. Yıllardan beri yazın-da dil sorunu üstüne birçok kez yaşadım. Bakın Yıldız Güncesi'nde 1992'de neler yazmışım. *“Türkiye’de yazarın, şairin gündemindeki*

tek sorun olmalı bu. Kendine, başkalarına, evrene, topluma alışılmış dilin kalıpları dışında bakmasını bilmeli. Bakamıyorsa, kendi.. başkası. evren.. toplum hep o bildiği eski kendi, eski başkası, eski evren, eski toplumsa. o yazar, o şair eski dilin kalıplarıyla sistemin ideolojisi içinde, bilmeden, ayırtına varmadan, sistemin hakikatını güzelleştirir."

Dil sorunu en gücü kelime düzeyine indirgenmemeli.. Bir yapının dil kurgusu mekanikse o yapıt yaşamı yansıtamaz. Yaşam, diyalektiktir

Fischer, bu dediğimi şöyle açılar, *"Cezanne'nin dediği gibi sanatçı 'bütünü' yitirmişti. Doğalcılık için bir öncelik sırası yoktur, önemsiz bir ayrıntı ile belirgin bir özellik aynı dikkatle ele alınıyordu. Önemli bir konuşma ya da olayların bir arı vızıltısı ya da yumurta satan bir kadının odaya girerek o konuşmaya ya da olaya ara vermesi eşit ölçüde 'gerçek', bu yüzden de eşit ölçüde önemli sayılıyordu. Koşulların böyle bir fotoğraf gibi, diyalektik değil de duruk bir biçimde, kağıt üzerine geçirilmesi bir anlamsızlık duygusu, boğucu, umut kırıcı bir edilginlik havası yaratıyordu."* (2)

Dilde neyin "gerçek" sayıldığı son derece önemlidir. Benjamin anlatır. Baudelaire kentin gerçeği sıkıntıydı. Bundan ötürü o, kentin sıkıntısını yazdı. Oysa Brecht'e göre kentin gerçeği sınıf savaşıymıydı, sınıf savaşımını yazdı.

Romantik şiirde dilin değişimini şöyle anlatır Fischer, *"Soylu sınıfın ve Kilisenin yönetimine karşı bu romantik ayaklanma dilde de kendini gösterdi. Cadıların dolaşmalarında, şeytanların düğünlerinde, gece yarısı çalan kilise çanlarında bir ayaklanma ritmi uğulduyordu."*

Romantik şiirde ayaklanma ritmi dille sağlanıyor

Savaşın Dili

Jean Blot, savaş-dil ilişkisi için şunları söyler. "Çıkar apaçık bir olguymuş gibi gösterilemez. Buna kanıt olarak çok yakın bir geçmişte yaşanmış ve günümüzde önemini hââlââ koruyan olaylardan söz edeceğim. Bütün çabalarımın karşı Birinci Dünya Savaşına neden

olan ve savaşta etkin rol oynayan Wilhelm II Almanya'sının ne tür bir çıkar sağlamak isteyebileceği sorusuna yanıt bulamadım. Bununla birlikte Alman domuzuyla, Sırp domuzu rekabetinin bu konuda rol oynadığını söyleyenler de var. / Bir domuz uğruna veya çok daha domuz satmak için kimsenin ölümü göze alacağını sanmıyorum. Haksız yere horlanan bu hayvanın yerine altın, petrol veya bir ırmak koyabiliriz, ama hiç kuşkusuz sorunun utanç verici niteliğini değiştirmiş olmayız. Yani çıkarı gizlemek yaşamsal bir gereksinim olarak gösterip, insanların onu savunmak ve elde etmek amacıyla herhangi bir biçimde maskeleyip, gerçekliği, heyecan, tutku ve hayranlığa dönüştürmek gerekir. Sonuç olarak ozanın ve yazarın sanatından yararlanmak gerekir. / Başlayacak olan her savaşa sözcük taburları öncülük eder. Çatışmanın temelinde yatan çıkar ilişkilerini çözmek yazarların üstünden gelebileceği bir iş değildir. Ama savaşa öncülük eden, onu maskeleyen, allayıp pullayan sözcük taburları dene-timsiz altındadır, burada sorumluluğumuz birincildir.”(3)

Blot çok açık söylüyor. Çıkarlar dille gizlenir, yüce amaca dönüştürülür Dil, savaşa öncülük eder.

Burda yazarın, şairin sorumluluğu gerçekten birincildir. Halklar arasında, insanlar arasında dille düşmanlık tohumları ekmek birincil sorumluluk.

Uzam-Dil ilişkisi

Uzam-dil ilişkisini Yakup Kadri, *Ankara*(4) romanında pek güzel gösterir.

Kurtuluş savaşı sürecinde Ankara yoksul bir yerdir.

Ankara'da bir bankada çalışan kocasının yanına gelen Selma İstanbullu Ankara'ya gelen genç bir gazetecidir.

Selma, Neşet Sabit'e şöyle der, “Sanki bu alem bana küs ve ben ona dargın gibiyim. Hem, bu Anadolu peyzajlarının dili yok. İstanbul'da her yer konuşur. Her taraf, size bir şey söyler. Sanki taşı toprağı canlı gibidir”

Buna karşılık Neşet Sabit şöyle der, "Buraların da dili vardır, ama, biz anlayamıyoruz. Ömrümüzde bir kere olsun, halis Anadolu türkülerini candan dinlediğiniz oldu mu? Bu kısır derenin, şu cılız ağaçların ve bunların ardındaki taşlık dikenlik tepelerin bütün sıtması onlardadır ve bütün ihtirası....."

Selma, çok şaşırır ihtiras bu ölü, bu sönmüş doğanın neresindedir.

Selma'ya göre Ankara, Anadolu dilsizdir, dili yoktur, ölüdür.

Neşet Sabit buna karşılık şöyle konuşur, *"Bir Anadolu köylüsünün yüzüne hiç dikkatle baktığınız oldu mu? Bir Anadolu köylüsü diyorum, kadın olsun, erkek olsun, çocuk olsun, hepsinde öyle bir ifade görürsünüz ki, bütün saffetine, sadeliğine, hatta basitliğine, iptidalliliğine rağmen, vakarı, olgunluğu, derin ve ıstıraplı çizgileriyle sizi korkutur"*.

Nereye, nerden bakarsak bakalım, dilin önemini görürüz. Buna karşılık dili toplumdan, tarihten koparmak son derece yanlıştır. Yener Orkunoğlu bu konuda şöyle der. *"Her şeyi dil felsefesine indirgemek, toplumsal gerçeklikten kopmak demektir. Toplumsal gerçeklikten kopan bir felsefe doğal olarak birçok sorunu birlikte getirecektir Birincisi toplumsal sorunlar ve toplumdaki çelişkiler, dil felsefesinin dışında kalacaktır. İkincisi, dil felsefesi tarih ve zamana ihtiyaç duymaz. Dil felsefesi tarihsel olmayan bir yaklaşımı benimser. Dolayısıyla tarih bilincini zayıflatır. Üçüncüsü, dış dünyayı felsefenin dışında bırakan felsefe doğal olarak deneyi ve toplumsal pratiği de dışarıda bırakacaktır. Dil felsefesine göre dış dünya sorunu anlamsız bir sorundur. Dördüncüsü, toplumsal pratiğin felsefenin dışına itilmesi, olan ve olması gereken ayrımını ortadan kaldırır. Mevcut olanı betimlemekle yetinir. Bu tutum insanı, alternatif düşünce biçimlerinin gözden düşürülmesine götürür. Dolayısıyla tutucu bir yorum içerir"* (Marksizm ve Güncellik, S. 221, Etik Yayınları).

Dilin Sınıfsal Niteliği

Bütün bunlardan sonra şunu söylemek zorunlu. Dilin sınıfsal bir niteliği vardır.

Sözelimi, ulus, çeşitli sınıflardan oluşmuş bir toplumdur. Bir ulusun içinde sınıflar "hak yitimine" karşı savaşım verir. Bu durum açıkken, "Ulus, kaynaşmış, sınıfsız bir toplumdur" demek, dilin burjuva sınıfınca kullanımıdır.

Marks'ın da belirttiği gibi burjuva ekonomistleri, kââr, faiz, rant üstünde dururlar. Burjuva ekonomistinin dili bundan öteye gitmez. Sözelimi, kâârın, faizin, rantın bir ekonomik yapıda nasıl oluştuğunu anlatmaz.

Bu, ekonominin burjuva açısından kullanımıdır.

Burjuva tarihçisine göre, tarih, kahramanların tarihidir Sezar, Napolyon, Kanuni Sultan Süleyman tarih yaparlar. Bu tarihte halklar yoktur.

Burjuva yazarlar ya dünyayı pespembe gösteren ya da küçük burjuvanın bunalımını, insanın bunalımı diye gösteren romanlar, öyküler yazarlar.

Nesnel gerçekliği doğru yansıtmazlar.

Sömürsüz, eşitlikçi bir dünyanın kurulmasında dilin önemi büyüktür. Burjuvazinin dille oluşturup dondurduğu bilinç karşı dille açılır. Dünyadaki haksızlıkları, çirkinlikleri dille gösterilir ya da dille saklanır.

Haksızlıkları, sömürüyü örten dil, egemenlerin dilidir. Bu dille savaşı yüceltirler, halkları küçümserler. Burjuva ideolojisine karşı, karşıt dille savaşım, sömürsüz bir dünyanın kurulması için zorunludur.

Şimdi yeniden Mehmet Akkaya'nın çalışmasına dönüyorum.

Teknik

Mehmet Akkaya, Nermi Uygur'un teknik üstünde şöyle der, *"..... tekniğin içine doğmak da insanın elinde değildir. İşte Uygur'un çok önemseydiği bu teknik kavramı, burada kültür ve uygarlığın çok önemli bir parçası olarak görüldüğünden üzerinde özenle durma gereği görülmüştür."*

Teknik ilerleme ya da gelişme, iki yanlıdır. Bir yandan yaşamı kolaylaştırırken, bir yandan da yaşamı bozar. Bu konuda Nermi Uygur ne iyimserdir, ne kötümser.

Mehmet Akkaya, Nermi Uygur'un tekniğe bakışını şöyle özetler, *"Teknik Felsefesinde başlıca izleklerden birkaçı: Teknik söz konusu olduğunda, sorun, bir yandan tekniğin yaşam araçlarını geliştirdiği, insan eylemlerine kolaylık sağladığı, sağlık standartlarını yükselttiği bir yandan da doğaya, dünyaya, insana büyük acılar veren olarak vermesi, sömürü düzenlerinin, savaşların sürmesine ortam hazırlaması olarak belirlenebilir"*

Filozof

Mehmet Akkaya'nın incelemesi bize şunu gösterir Nermi Uygur, varlık evreninin gerçekliğini benimser. Varlık evreni koşulsuz vardır. Var olanları anlamak için, yargıda bulunmak öteki kişilere anlatabilmek için bilgi gerekir. Bilgi için de soru sormak zorunludur.

Soru başat ilkedir bilgi için, Nermi Uygur'a göre. Üç kişi soru sorar. Yargıç, çocuk, filozof. Yargıçlar, sanık yanıtlasın, çocuk öğrenmek için sorar. Filozofa geldikte, filozof, kendisi yanıtlasın diye sorar.

Felsefe sorusunu öbür sorulardan ayıran temel nokta, sorunun nedir'leri olmasıdır.

Aşk nedir, devlet nedir, bilinç nedir, felsefe sorularına örnektir.

Felsefe sorusunda şaşma da vardır. Şöyle der Nermi Uygur, *"..... bütün felsefe sorularında nedir'le yalnızca bir şey sorulmaz, ama aynı zamanda bir şaşma kendini açığa vurur."*

Peki, soru yanıt ilişkisi nedir felsefede. Felsefede yanıtlar, soruyu bitirici nitelikte olmaz. Sorunun yanıtına bakarak, bu soru, bundan böyle sorulamaz, yanıtı veriliş diyen bir yanılır. Felsefede soru yanıt ilişkisinde yanıtlar bitmez.

Nermi Uygur dendiğinde Yaşama Felsefesi (5) adlı yapıta göz gezdirme zorunludur. Bu yapıt, Türkiye'nin karanlıklara sürüklendiği faşist bir dönemde yayımlandı. Kendini yanılmazlıkla donatan bir yönetim vardı. Bu dönemde Nermi Uygur şunları söyledi, "Baba yanılır, ana yanılır, ağabey yanılır, abla yanılır, bakan yanılır, başbakan yanılır, başkan yanılır, öğretmen yanılır, yargıç yanılır, komutan yanılır, birinci yanılır, ödül kazanan yanılır, büyük adam yanılır, deha yanılır."

Yaşam Felsefesi, derinlemesine yaşam dersleri veren bir yapıttır. Burda her nesne yaşamla ilişkilendirilmiştir. Sözgelimi değer Nermi Uygur'a göre, "Kendi yolunu kendi yapan kişidir değer."

Ya bisiklet, "Duvara dayalıyken, bir deyme, gülünç, anlamsız, kıymıtsız bir şey. Gel gör ki sen biner binmez, elinin eli, ayağının ayağı, canın canı oluverir. Bedeninle yüreğinle ayrılmaz bir bütünsünüz artık onunla. Kırk yıldan beri bisikletmişsin gibi gelir / Bin git!"

Nermi Uygur'a göre "yaşama-coğrafyasının en önemli kavramlarından biridir ufuk."

Çünkü "Ufuklu varlıktır insan. Ufkun olmadığı yerde insan da yoktur."

Şu bildiğimiz pencereye geldikte, şöyle dur, "Penceresiz yer mezarı andırır. Penceresizlik soluk alamayıp, kapanıklık, gömülmüşlüktür."

İzlanda dili pencere hava gözü, İngilizcede yol kapısı anlamına gelirmiş. Türkçedeki pencere için "benzetmeli bir söyleyişle yazarlar, düşünürler kültür-çevrelerine yeni yeni pencereler açar dediğimizde kendini belli kılan bir nitelik"tir.

Nermi Uygur, Tadı Damağında adlı yapıtında şöyle der, "Bu kitap çeşitli anlam veriş yöneltirleri, bellek kazıları, sonu gelmeyen sorular; kültür derinleşmeleri, gizemli açılımlar, birikmiş tadlar."(6)

Bu saptama Nermi Uygur'un bütün yapıtları için geçerlidir.

1. Nermi Uygur, *Kültür Kuramı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996
2. E. Fischer, *Sanatın Gerekliği*, Çev. Cevat Çapan, Payel Yayınları, İstanbul, 2009.
3. Jean Blot, *Düşman Sözcükler*, Görüş Dergisi,
4. *Yakup Kadri Karaosmanoğlu*, Ankara, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011
5. Nermi Uygur, *Yaşama Felsefesi*, Çağdaş Yayınlar, İstanbul, 1991
6. Nermi Uygur, *Tadı Damağımda*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1991.

MARKSİST BİR DİL FELSEFESİNE NEDEN İHTİYAÇ VAR?

Yener Orkunoglu*

Mehmet Akkaya'nın '*Nermi Uygur'da Dil ve Kültür Felsefesi*' mastır tezi *İnsancıl Dergisi*'nde yayınlanmıştı. Bu vesileyle, hem Akkaya'nın tezindeki bazı görüşlerine, hem de genel olarak burjuva dil ve kültür felsefesine yönelik bazı eleştirilerimi *İnsancıl Dergisi*'nde dile getirme fırsatı bulmuştum. Mehmet Akkaya, tezini kitap haline getirme projesi nedeniyle yeni bir yazı yazıp yazamayacağımı sorduğunda, 'Evet' dedim. Çünkü Dil ve Kültür Felsefesi hakkında yeniden bazı şeyler söyleme fırsatını kaçırmak istemedim. Bu yazıda, üç şeyi yapmaya çalışacağım. 1. Akkaya'nın tezini kısaca değerlendirmeye çalışmak; 2. Burjuva dil ve kültür felsefelerine yönelik eleştirilerimi dile getirmek. 3. *Marksizm ve Dil Felsefesi* adlı çalışmanın yazarı **Voloşinov**'un görüşlerini özet olarak aktarmak.

DİL FELSEFESİNE EĞİLİM

Mehmet Akkaya'nın teziyle başlarsak, tezde şöyle bir değiniye rastlıyoruz: "*20. yüzyılda felsefenin büyük oranda bir dil felsefesi olarak anlaşılması ülkemizin felsefesini de etkilemiş, Nermi Uygur,*

Macit Gökberk'in de değindiği gibi bu anlamdaki felsefenin yükünü ilk omuzlayanlardan biri olmuştur" (s. 96). Akkaya, 20. yüzyılda felsefenin büyük oranda bir dil felsefesi olarak anlaşıldığını belirtiyor. (20. yüzyılda yalnızca dil felsefesi değil, kültür felsefeleri de felsefenin gündemine oturdu. Dil ve kültür birbirleriyle yoğun ilişki içinde olduğundan dil sorunu, beraberinde kültür sorununu da getirir). Bu belirleme doğrudur ancak sevgili Akkaya, sorulması gereken asıl soruları sormuyor. (Kuşkusuz burada eleştirimizin hedefi Mehmet Akkaya değil, düşünmeyi sınırlayan burjuva dil ve kültür felsefesidir.) Oysa Akkaya şu soruları sorabilirdi: Felsefe 20. yüzyılda esas olarak neden dil felsefesi olarak anlaşıldı ve anlaşıyor? Ne gibi değişiklikler oldu da felsefe, dil felsefesi biçiminde ortaya çıkmaya başladı? Gerçi Akkaya soru sorar gibi oluyor; ama yine gerçek soruları sormaktan kaçınıyor. Şöyle diyor Mehmet Akkaya: *"Uygur, dilin köken sorunuyla ilgilenmiş değil. Felsefe düzleminde bir dil anlayışı ortaya koymak için köken sorununun gereksizliği bir yana, Uygur, istense de bu konuda nesnel bilgiler yerine bir takım tasarımlar sunmaktan ileri gidilemeyeceğini biliyor. Bu anlayışını da onun yapıtlarının satır aralarında bulmak mümkündür"* (s. 95). Bu paragrafta üç fikir ifade edilmiş: Birincisi, Nermi Uygur'un, dilin kökeni sorunuyla **ilgilenmediği** belirtiliyor; ikincisi, dilin kökeni ile ilgilenmenin **gereksizliği** ilan ediliyor³¹; üçüncüsü, dilin kökeni konusunda

31 Mehmet Akkaya, dilin kaynağının gereksizliğini ileri süren Dil ve Kültür felsefesinin bu anlayışına eleştirel yaklaşmadığı için eleştirilebilir. Mastır tezi içinde böylesi bir eleştirel yaklaşımı sergileyebilir miydi? Eleştirel bir yaklaşım gösterseydi mastır tezi kabul görür müydü? Böylesi sorular sormamın nedeni, Türkiye'de mevcut toplumu ve devleti sorgulayan felsefe görüşlerine üniversite ve akademik dünyada yer verilmediğidir. Özgür düşünme geleneğinin köklü olmaması, Türkiye'de akademik felsefe dünyasına ve mastır tezlerine yansımaktadır.

nesnel bilgilerin ileri sürülemeyeceği, *nesnel bilgiler yerine ancak bir takım tasarımlar* sunulabileceği ifade ediliyor. Dilin kökeni ile ilgilenmenin gereksizliği ise şöyle gerekçelendirilmektedir: ‘Çünkü en eskiye doğru gidildikçe bilgide bir bulanıklıkla karşı karşıya gelineceği genellikle bilinen ve kabul edilen bir realitedir (Uygur, 2005a: 96). Örneğin dil konusu düşünölsün, bu konuda bazı yazılı metinlere, belgelere ulaşmak mümkün olabilir ama kayıt tekniğinin olmamasından dolayı ses yankılarına ulaşmak mümkün olmamaktadır. Bu yüzden de dil çalışmalarının köken bilgisine ihtiyaç duyulanı bu sınırdan kalacaktır.’ (s. 97)

Dilin kaynağı ile ilgilenmek gereksizdir, denilse de bu düşünce, felsefenin mantığına karşıdır. Çünkü felsefenin görevlerinden biri, kökeni ve ilk nedeni araştırmaktır. Felsefi soruları, “İlk kaynak nedir?” sorusundan ayırmak, felsefeyi başka alana kaydırmak demektir. İlk doğa filozoflarını hatırlarsak, onlar doğaüstü güçlere başvurmadan doğayı açıklamak istiyordu. Bir başka deyişle doğayı, mitolojik uydurmalarla değil, doğanın kendisine dayanarak açıklamayı amaçlıyor, dolayısıyla, ‘ilk neden’in veya ‘ilk kaynak’ın ne olduğunu kavramaya çalışıyorlardı. Örneğin ilk filozof olarak kabul edilen Thales doğayı açıklamak istiyor, doğanın ilk kaynağının ‘su’ olduğunu ileri sürüyordu. Kimi filozoflara göre ‘toprak’ kimine göre ‘ateş’ vb. ilk nedeni oluşturuyordu. Dolayısıyla, ilk nedeni sorgulamaktan vazgeçen bir dil ve kültür felsefesi, mevcut toplumu sorgulamaktan vazgeçiyorsa, muhafazakar bir rol oynuyor demektir.

Akkaya şunları yazıyor: “Nermi Uygur’da insan dilsiz yapamaz, dil yoksa insan da yok” (s.124) Ama daha önce dilin kaynağını araştırmamanın gereksiz olduğu söyleniyordu. Şimdi deniliyor ki, “dil yoksa insan da yok”. Dilin kaynağının araştırılmasının gereksizliğini ileri sürmek, “İnsan nasıl insan oldu?” sorusundan kaçmak demektir. 20. yüzyılda felsefe alanında dil felsefesi önemli bir yer tutmaktadır. Burjuva felsefesinde dil felsefesine yönelik eğilimin nedenleri konusunda çeşitli görüşler var. Örneğin Alman filozofu Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch* (Tek Boyutlu İnsan) adlı

eserinde dil felsefesine ve Wittgenstein'e çok önemli eleştiriler yöneltmektedir.³² Yalnızca Marcuse'nin dile getirdiği eleştirilerden bir kaçına değinmek istiyorum. Marcuse'ye göre dil felsefesi;

1. Eleştirel kavramlara (çelişki, diyalektik vs.) saldırı yöneltmektedir.³³
2. Konformist olmayan sözcükleri ve eleştirel kavramları dilin dışına itmeye çalışır.³⁴
3. Dil, toplumdaki çelişkileri uzlaştırır. Sistemi aşmayan ve sistem içinde kalan çelişkileri dile getirir.³⁵
4. Gerçeklik ve düşünce arasındaki gerilimi ortadan kaldırır.
5. Gerçekliği çelişkilerden arındırarak, insan düşüncesini tek boyutlu hale getirir.³⁶
6. Tek boyutlu düşünce ise, kendini temel çelişkilerden muaf tutmaya yönelir.
7. Zaman kavramını hafızamızdan silmeye çalışır. Geçmiş ve gelecek gibi konuları dışlar.

DİL VE NESNE İLİŞKİSİ VE NERMİ UYGUR'UN BİLGİ KURAMI

Felsefenin temel sorunlarından biri özne-nesne arasındaki ilişkidir. Dil felsefesini savunanlar, özne-nesne ilişkisi yerine, dil-dünya veya söz-varlık ilişkisini geçirirler. Böylesi bir değişikliğin ideolojik bir

32 Bkz. H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, s. 104-114, ayrıca bkz. *Marksizm ve Güncellik* (Yener Orkunoğlu, Etik Yayınları 2010) Wittgenstein ve Dil Felsefesi s. 193-225.

33 H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, s. 104.

34 H. Marcues, *a.g.e* s. 105.

35 H. Marcues, *a.g.e* s. 108.

36 H. Marcues, *a.g.e* s. 114.

tutum olduğu ortadadır. Varlık Düzleminden Bilgi Düzlemine başlığı altındaki bölümde Akkaya: *"Nermi Uygur, hemen hemen tüm eserlerinde bilgi kuramını dil üzerinden oluşturmaya çalışmaktadır. Ona göre dile getirdiği şeylerin çevirisi olan dil, bu çevirdiklerinin toplamıdır"* diye yazıyor ve şöyle devam ediyor: *"Varolanların dile çevrilmesi onda (Uygur'da Y.O.) çok önemlidir. Bir anlamda dile getirilmeyen varlıkların bilgisinden söz edilemez"* (s. 105). Öncelikle şunu belirtelim: Bu saptama Nermi Uygur'a ait bir saptama değildir. Felsefeyi dile indirgeyen L. Wittgenstein'in görüşüdür. Geç Mantıksal Pozitivizmin Incil'i olarak görülen ünlü yapıtı Tractatus'ta Wittgenstein şöyle diyor: *"Üzerinde konuşulamayacak şeyler hakkında susmak gerekir."*

Akkaya, Nermi Uygur'un dil konusundaki görüşlerinin felsefi idealizm olduğunu ima etmektedir. *"Bir anadile çevrilen varlık durumunu bir başka anadile çevrilecek olduğunda dil sorunu çevirinin çevirisi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu da Platon'u düşündürür. Platon da sanat eserini ideadan hareketle kopyanın kopyası olarak görüyordu."* Şöyle devam ediyor Akkaya: *"Yalnız burada Platon kopyayı aslına uygun olmama olarak görüyordu, Uygur kopya kavramını aslına upuygunluk olarak görmekte ve fotoğraf makinesi örneğini vermektedir. Çünkü ona göre dil, çeviride fotoğraf makinesinin yaptığını yapmaz. Bu durumda nasıl ki kopyanın kopyaları ideayı yansıtmıyorsa dil de varlığı yansıtmayacaktır"* (S. 106). Felsefenin bir temel sorunu da, duyu organlarımızın dış dünyayı yansıtıp yansıtmadığı sorunudur. *"Duyu organları nesneyi ne ise o olarak kavramada yeterli midir? Uygur, bu soruya 'hayır' demektedir. Ona göre 'Kuşku yok ki duyularımızın çevirdiği ile duyu organlarının algıladığı dış şeyler özdeş değildir' (...) Buradan şu sonucu çıkartmaktadır Uygur. Nasıl ki duyu organları şeyleri nasıl iseler öyle yansıtmıyorlarsa dil de şeyleri nasıl iseler öyle yansıtmaz."* (s.106)

Burada iki noktaya dikkat çekmek istiyorum. İlk, bu paragrafta ilk soru yanlış bir sorudur. Çünkü duyu organları nesneyi kavramaz. "Kavrama" duyu organlarına ilişkin değil, akıl ve bilince aittir.

Duyu organları, bize nesnenin *imgesini* veya *simgesini*³⁷ verir. İkinci olarak "dil in nesneleri yansıtmayacağı" görüşü, "duyu organları nın nesneyi yansıtmayacağı" görüşünün bir benzeridir. Bu ise felsefi idealizmin bir çeşidi olan "septisizm'" (şüphecilik)'dir. Şüphecilik, kesin bilginin olanaksız olduğunu ileri sürer. Bilindiği gibi sofistler dünyanın açıklanamayacağını iddia ediyorlardı. Mastır tezinde Nermi Uygur'un dil ve kültür felsefesini araştıran Akkaya şunları yazıyor: "*Dili ve kültürü felsefesinin demirbaşları olarak gören Uygur için dilin gücü kendini tüm kültür varlığında duyurur. (...) Hatta her çalışmasında, makalesinde, denemesinde dilden giderek birtakım çözümlemelere, saptamalara, yargılara ulaştığı anlaşılmaktadır. Dil ile ilgilenmek, kültürü de zorunlu kıldığından Uygur'un odak noktası, bu çalışmanın da konusu olan dil ve kültür kavramları olmaktadır. Yani onun dil ve kültür odaklı bir felsefe yapmış olması bizim de onun dil ve kültür bağlamında yapmış olduğu felsefeye yönelmemizin nedeni olmuştur.*"

AKADEMİK FELSEFE DÜNYASI

Tarihsel materyalizmi temel aldığımızdan, akademik felsefe dünyasının sormadığı soruları soruyoruz: Neden akademik felsefe dünyası dil ve kültür sorunlarına ağırlık veriyor? Dil felsefesinin gerçek niyetini şu satırlarda görmek yeterli: "*Diktatörlükten kurtulmak isteyen her toplum dil öğrenimine ne denli yer verse yeridir*" (Nermi Uygur). Bu cümle nin anlamı dikkatli incelendiğinde, niyet ne olursa olsun, burjuvazinin ekonomik ve sosyal diktatörlüğünün gizlendiği görülecektir. Diktatörlükten kurtulma, dil öğrenimine indirgenmiştir. Yanlış anlaşıl mak istemem, egemen sınıfın düşüncesinden ve dil egemenliğinden kurtulmak gerektiğini reddetmiyorum.

37 Imge ve Simge ayrımı konusunda bak. Alaadin Şenel, İnsanlık Tarihi, s.

Sadece *her şeyin* tek yanlı olarak *dile indirgenmesinin* yanlış olduğunu söylüyorum. Ama kendini demokrat addeden Nermi Uygur'un hakkını yemeyelim. "Dil işlerinde imparatorluk ardında koşmak yüz kızartıcıdır" diyerek, egemen anlayışların azınlık diller üzerindeki baskısına karşı durduğunu dolaylı olarak ifade etmiştir.

Nermi Uygur, dilin düzeltilmesi sorununu da ele alıyor. Yukarıda, Wittgenstein'in "dilnin mantığının düzeltilmesi gerektiği" konusunda görüşleri açıklanmıştı. Akkaya şöyle diyor: "*Uygur'da dilin düzeltilmesi sorunu, devletin dile kurallar getirmesiyle çözülecek bir sorun da değildir. Dil onu kullananların, uzmanca çalışmalar yürütenlerin geliştireceği bir alandır. Platon da Kratylos da dili filozofların düzeltmesi gerektiğini söylüyordu*" (s. 108). Akkaya, bir başka yerde Nermi Uygur hakkında şunları yazıyor: "*Dili yalnızca bir iletişim aracı olarak ele almayan Uygur, Kant'ın zihinsel formlara yüklediği işlevi dile yükleyerek bir paradigma değişikliği gerçekleştirmiştir*" (s. 111). Evet bir paradigma değişikliğinin gerçekleştiği doğrudur. Ama bu Akkaya'ın dediği gibi Nermi Uygur'un bir başarısı değil, Viyana Çevresi tarafından ortaya atılan mantıksal pozitivizmin gerçekleştirdiği bir paradigma değişikliğidir. Akkaya, tezinin Dilin Değişmesi Gerçekte Anlamın Değişmesidir başlığı altındaki bölümünde şunları yazıyor: "*Felsefeyi, büyük ölçüde anlam aydınlatması olarak gören Uygur, yaşadığı çağı anlam çağı olarak adlandırmak istemektedir. Düşünce etkinliğinin temel kavramlarından birisi anlam. Uygur, bilgi kuramını dilden giderek oluşturmaya çalıştığı için temel tüm kavramları dilden giderek inceliyor*" (s. 114). Nermi Uygur, felsefe alanında yeni bir şey söylemiyor. Batılı düşünürler tarafından ortaya atılmış dil felsefesini Türkçeye aktarıyor. Akkaya, Nermi Uygur'un "bölük-pörçük felsefe" yaptığını belirtiyor. Uygur'un moda olan anlayışlardan ve katı olan izm'lerden ayrı kalmayı tercih ettiğini yazıyor. Oysa "bölük-pörçük" felsefe yapmanın kendisi moda bir anlayıştır. Öte yandan katı olan izm'lerden ayrı durmak da felsefedeki en son modalardan biridir.

Goethe (1749-1832) insanlık tarihini göz önüne alarak bütünlük

ve bölük-pörçüklük hakkında şunları söylüyordu: "Çürümüş ve yıkmaya yüz tutmuş tarihi dönemlerde, çok belirgin, bir öznel gericiilik göze çarparken, bütün ilerici dönemlerde dünyayı kendi **bütünselliği** içinde ve olduğu gibi kavramak gerçeği görülmektedir" Bugün dil felsefesi, mantıksal pozitivizm gibi neopozitivist felsefelerden beslendi. Bu nedenle pozitivizm; mantıksal pozitivizm ve Wittgnestein'in dil felsefelerini eleştirel bir gözle inceleme, dil ve kültür felsefelerinin arka planını anlamamıza yardım eder. Felsefecilerin 20. yüzyılın başından itibaren esas olarak neden dil felsefesine eğilim gösterdikleri de anlaşılmış olur. Hegel felsefesinin önemli özelliklerinden biri şuydu: Hegel felsefesi, burjuva toplumunu inceliyordu. Dolayısıyla Hegel felsefesinin özü, toplumsal bir felsefe olmasıydı. Toplumsal gerçeklik ve toplumsal sorunlar felsefenin merkezindeydi. Oysa dil felsefesi, toplumdan ve toplumsal gerçeklikten uzaklaşarak sorunu başka türlü ortaya koyuyor.

Dil felsefesini savunanların temel bir çıkış noktası var. Bu çıkış noktasını Akkaya, Çotuksöken'den bir alıntıyla belirtiyor: "İnsanın temel özellikleri için, onu öbür varlıklardan, canlılardan, hayvanlardan ayıran çeşitli kıstaslar ileri sürülmüştü. Yüz yıl öncesinde, insan çevresine hem zihinsel hem de biyolojik olarak uyum sağlayan varlık olarak düşünülürdü, daha sonra düşünce öne çıkmış ve insanın düşünen bir varlık olduğu üzerinde durulmuştur, sonraları alet yapması insan olmanın ölçütü olarak ele alındı, giderek insan dil ve konuşma özellikleri olan bir varlık olarak düşünülürdü" (s.19). Uygur ve dil felsefesi ekolünden geldiği anlaşılan Çotuksöken de insanı, insana ilişkin yapılan açıklamaların bir bileşiminde aramak yerine onu dili olan ve konuşan bir varlığa indirgiyor. Dil ve kültür felsefesi ile ilgilenenlerin görüşlerinin asıl kaynağını incelemek gerekir. Bunun için pozitivizmi, 20. yüzyılın başlarında ortaya çıkan Mach'ın ampriokritisizmini, Viyana Çevresi'nin ortaya attığı mantıksal pozitivizmi, dil felsefesini ve Wittgenstein'in görüşlerini ele almak gerekir. Böyle bir çalışmayı başka bir yazımla yapıyorum. Akkaya tezinde 20. yy'da felsefenin büyük oranda bir dil felsefesi

olarak anlaşıldığını doğru olarak belirlese de sorulması gereken asıl soruları sormamıştır. Ancak daha önce de değindiğim gibi eleştirim hedefi Mehmet Akkaya değil, düşünmeyi sınırlayan dil ve kültür felsefesinin kendisidir.

BURJUVA DİL FELSEFESİ VE GERÇEKLIK

Felsefe ile dil arasındaki ilişki önemli sorunlardan biridir. Ama toplumsal gerçekliğin *felsefi dilde* ifade edilişi ile *felsefenin dil merkezli* oluşunu birbirinden ayırmak gerekir. Toplumsal gerçekliğin dilde nasıl ifade edildiğinin ve toplumsal gerçekliğin şekillenmesinde dilin rolünün incelenmesi önemlidir. Ne var ki, yaygın olan burjuva kültür ve dil felsefeleri, gerçekliğin dilde ve düşüncede ifade edilmesinden ziyade, toplumsal gerçeklikten soyutlanmış dil ve kültür araştırmalarını konu edinir. Bilindiği gibi burjuva felsefesi Descartes'tan bu yana düalizmden kurtulamamıştır. Doğa bilimleri alanında esas olarak materyalist olan burjuvazi, toplum bilimleri alanında idealizme eğilim göstermiştir. Dolayısıyla burjuva düşüncesi, toplumsal gerçeklik alanında hakikate giden yolu tıkayan, insanları gerçeklik ve hakikatten uzaklaştıran binlerce yol üretir. **Hobbes**'tan **Kant**'a kadar tüm politik felsefeler, burjuva toplumunu stabilize etmeye çalışan düşünceler üretmişlerdir.

Feodalizme karşı iktidarını sağlamlaştırdıktan sonra, toplumsal gerçekliği objektif bir şekilde incelemekten de vazgeçmiştir burjuvazi. *Kapital*'in ilk cildinin Almanca 2. baskısının Önsöz'ünde **Marx** şunları yazmıştı: "*Fransa ile İngiltere'de, burjuvazi, siyasal iktidarı ele geçirmişti. Bundan sonra sınıf savaşımı, pratik olduğu kadar teorik olarak da gitgide daha açık ve tehdit edici biçimler aldı. Bilimsel burjuva ekonomisinin ölüm çanını çalıyordu. Artık bundan sonra bu ya da şu teoremin doğru olup olmaması değil, sermayeye yararlı mı yoksa zararlı mı, gerekli mi yoksa gereksiz mi, siyasal bakımdan tehlikeli mi, tehlikesiz mi olduğu söz konusuydu. Tarafsız incelemelerin yerini ücretli yarışmalar, gerçek bilimsel araştırmaların*

yerini kara vicdanlı ve şeytanca mazur gösterme eğilimleri almıştı." Burjuvazi, 1830 yıllarından sonra Avrupa'da iktidarını sağlamlaştırdıktan sonra, teknolojik alanda tüm devrimci değişimlere imza atarken, toplum bilimleri alanında sözde özgürlükçü görünürken esas olarak burjuva düzeni şu veya bu şekilde savunan 'teori'ler ile ri sürmüştür. Kapitalizmin bazı aşırılıklarına, hastalıklarına karşı duran bu teoriler, kapitalizmin kendini sorgulamazlar. Bu teorilerin özü şuna dayanmaktadır: Sermayenin ekonomik alanındaki hegemonyasını görmezlikten gelmek, ekonomik alanı emekçilerin politik etkinliklerinin dışına çıkarmak. Bir başka deyişle, **ekonomik alanı depolitize etmek**. Çünkü burjuvazi emekçilerin politika yapmasından korkmaktadır. Bu nedenle akademik dünyadaki felsefecilerin politikadan uzak duran bir felsefeye ilgi duymaları esas olarak **politik korkaklık** ile ilgilidir.

Burjuva sistemini savunan teoriler çeşitli biçimlere bürünmüştür. Kimi düşünürler (Nietzsche vb.) kapitalist kültüre karşı radikal eleştirilerde bulunduğu halde burjuvazinin ekonomik alandaki hegemonyası konusunda bir şey söylememiştir. Kimi düşünürler (Foucault vb) de, politik iktidarı aşırı abartarak sermaye'nin ekonomik iktidarına itiraz etmemiştir. Kapitalizmin ideolojik hegemonyasından kurtulamayan sosyal demokrasi ve son dönemlerde ortaya çıkan teslimiyetçi sol liberalizm ise, kapitalizme "insancıl bir karakter" kazandırma çabası içindedir.

Son 150 yıldır burjuva düzenini savunan felsefelerin ortak bir yanı daha var: **Bütünlük** düşüncesine karşı durmak. "Bütünselliği talep etmek, totaliter iktidar istemek anlamına gelir" iddiasıyla, bütünselliğe karşı savaş açılıp bütünlük düşüncesinin yerine 'bölük-pörçük' düşünceler savunulur. 1980'li ve 1990'lı yıllarda, bütünlüğün değiştirilmesini hedeflemeyen hareketlerin (Çevre hareketi, atom-karşıtı hareketler, kadın hareketi, kimlik hareketleri vb.) ortaya çıkması tesadüfi değildir. Bu hareketler, tek-konuyu merkeze oturtan tek-boyutlu hareketlerdir. Bu hareketlere karşı olduğumuz anlaşılmasın. Ancak postmodern politika, bu tek-konulu hareketlerin

taleplerini bir bütünlüğün parçaları olarak görmekten uzaklaştırır bizi. Bütünlük düşüncesinin reddi, kısmi taleplerin, genel-evrensel taleplerin bir parçası olarak görülmesini engeller. Kendini gerçekçi gören 'sol liberal' eğilimler de kapitalizmin aşılamayacağı düşünce-sine teslim olarak, mümkün olana ulaşmaya çalışmaktadır.

Burjuva felsefesinin üstünden gelemediği bir konu ise, tikel-genel, birey-toplum, parça-bütün ilişkisidir. Burjuva felsefeleri, esas olarak tikelden, bireyden, parçadan hareket ettiğinden geneli, toplumu, bütünü kavramaktan uzaktır. Kısacası burjuva felsefeleri, burjuva toplumunu değiştirmeye yönelik düşünceleri toplumun gündeminin dışına atmaya çalışır. Ekonomik alanı değiştirmeye yönelik girişimler konusunda düşünce yasakları üretir. Toplumu depolitize ederek, gerçek bir politik düşüncenin doğmasını engellemeye çalışır, dolayısıyla insanın ufkunu sınırlar.

KÜLTÜR EMPERYALİZMİ VE ÇOK-KÜLTÜRLÜLÜK

Kapitalist toplumun geçirdiği evrim süreci içinde burjuva düşüncesi çeşitli şekiller almıştır. Kültür Emperyalizmi ve Çok-Kültürlülük, *aynı* burjuva düşüncesinin farklı dönemlerdeki *farklı* biçimleridir. Kapitalist-Emperyalizmin açık sömürge ülkelere sahip olduğu dönemde burjuva düşüncesinin esas biçimi 'Kültür Emperyalizmi' idi. Kendi kültürünü, sömürge ülkelere dayatma temelli bu düşünce, bugünkü süreçte yerini farklı kültürlerin varlığını 'taniyan' çok-kültürlülük anlayışına bırakmıştır. Bir başka deyişle, küresel kapitalizm çağında burjuva düşüncesi, esas olarak çok-kültürlülük biçimine bürünmektedir. Çok-kültürlülük, ilk bakışta çekici gelen ilerici ve demokratik bir düşünce tarzı olarak görünür. Ama yakından incelendiğinde çok-kültürlülük ilerici yanlar taşımakla beraber, özünde gerici bir görüştür. Çok-kültürlülük biçim olarak ilerici, öz olarak gerici bir düşüncedir.

İlerici yanları şöyle dile getirilebilir: Başka kültürel ve dinsel grupların haklarının tanınmasına, azınlıklar üzerindeki baskıya dikkat

çekmek gibi ilerici özelliklere sahiptir. Ama çok-kültürlülüğün bir de gerici yanı vardır: Dinsel ve etnik grupları destekleyerek gerici milliyetçiliği güçlendirir. Etnik azınlıkları ve dinsel gruplar arasındaki çelişkiyi derinleştiren bir yanı vardır. Fransa'da ABD konsolosluğu yapmış olan Charles Rivkin, "*Küreselleşmenin, siyasal bakımdan bağımsız ulusların bağımsızlığının altını oymak için çok-kültürlülük görüşünü yaydığını*" belirtmişti. Postmodern felsefenin çok-kültürlülük anlayışının, küresel kapitalizmin ideolojisi haline gelmesi tesadüf değildir. Slavoj Žižek'e göre, "Çok-kültürcülük, postmodern ırkçılıktır."

BURJUVA DİL-KÜLTÜR FELSEFESİNİN ÖZELLİKLERİ

Yakından incelendiğinde burjuva kültür ve dil felsefeleri şu özellikleri ile göze çarpar:

1. Burjuva kültür ve dil felsefeleri, toplumsal gerçekliğin bütünlüğünü değil, gerçekliğin yalnızca bir parçasını dikkate alırlar.
2. Bu felsefeler, burjuvazinin ekonomik alandaki hegemonyasına gözlerini kapamışlardır. Toplumsal ve ekonomik alanı felsefenin dışına itmiştir. Burjuvazinin ekonomik alandaki hegemonyasına karşı tek bir eleştirisi yoktur. (Nietzsche, burjuva toplumuna muazzam radikal eleştirilerde bulunmuştu; ama bu eleştiriler burjuva kültürüne yönelikti. Kültür ve dil felsefeleri, burjuva toplumundaki ekonomik alanı depolitize etmektedirler)
3. Ekonomik alanının depolitize edilmesi demek ekonomik alanı, üretim sürecini bir küçük azınlığın denetiminde bırakmak, ekonomik alanın toplum tarafından kontrol edilmesini engellemeye çalışmak demektir.
4. Burjuva kültür ve dil felsefelerinin, mevcut toplumsal gerçekliğin aşılmasına, yani Hegel'in kavramıyla konuşursak gerçekliğin olumsuzlanmasına yönelik esaslı çabaları yoktur.

5. Kültür ve dil felsefeleri, kültürler ve diller arasındaki farklılığa vurgu yaparlar, ama **farklılıklar** sermayenin egemenliği altında **birleştirirler**. Sermayenin egemenliğine itirazları yoktur.
6. Dil felsefesi, toplumsal çelişkileri nötralize eder. Sermaye ve emek arasında ideolojik çelişkileri t rp lemeye veya yok saymaya çalışır.
7. Kültür felsefesi, toplumsal-ekonomik çelişkileri, kültürel alana kaydırır. Sınıf savaşını yerine, kültürler arası veya dinler arası savaşı yerleştirmeyi  enerir.
8. Kültür ve dil felsefeleri, toplumsal-ekonomik çelişkileri gizleyerek, emekçileri depolitize eder. Emekçilerin politik etkinlik alanlarını daraltır.
9. Politik alanı daraltmak: Ideolojiler arasındaki çelişkileri yok etmeye dayanarak, toplumu depolitize etmek.
10. Ekoloji, atom enerjisi karşıtı, kadın vb. hareketi gibi çeşitli kısmi taleplerin, genel taleplerin bir parçası haline gelmesinin yolunu tıkamak.

BİLGİ VE BİLİNÇ AYRIMI

Bir tez ileri sürüyorum: Burjuva felsefeleri bilgi verirler, ama bilinç kazandırmazlar. Bu tezi temellendirmek için Hegel'in ve Lukacs'ın görüşlerine başvuruyorum. *Philosophische Prop  deutik* (Felsefeye Giriş) adlı yazısında Hegel, orta eğitimdeki öğrenciler için bilinç konusunu inceler. Felsefeye Giriş, Hegel'in en karmaşık, çok zor anlaşılan, ama aynı zamanda en derin eserlerinden biri olan *Tin'in Fenomenolojisi* orta-eğitim öğrencileri için yazılmıştır. *Tin'in Fenomenolojisi*'ni Hegel, Bilincin Bilimi olarak da adlandırır. Dolayısıyla bu eser, insan bilincini, bilincin tarihsel gelişimini inceleyen bir eserdir. Felsefeyi 'bilgiyi sevme' olarak gören önyargılara karşı durur. Hegel'e göre, Felsefe, *gerçek* bilginin nasıl olduğunu açıklayan bilimdir.

Hegel; bilinci, nesnenin bilincine indirgeyen, bilinci tek-boyutlu olarak algılayan görüşlere karşı durur. Bilinci, yalnızca nesneye yönelik bilince indirgemez. Hegel'e göre **bilinç, Öznenin nesnesiyle belirli bir ilişkisidir**. Yani bilinç, hem özneyi hem de nesneyi içerir. Bilinç, nesne ve öznenin birliğidir. Dolayısıyla Hegel; insanı, yalnızca özne olarak görmez, aynı zamanda nesne olarak da görür. Hegel'in bakış açısından bakıldığında toplumsal gerçeklik yalnız nesnel olana indirgenemez. Özne de toplumsal gerçekliğin kurucu unsurudur. Toplumsal gerçekliğin oluşumunda öznedeki bilincin büyük rolü vardır. Hem burjuva ideolojisinde, burjuva toplumun gerçekliği dile getirilmektedir hem de burjuva gerçekliğinde burjuva ideolojisi içerilmiştir. Örneğin özne olarak burjuvazinin bilinci (burjuva ideolojisi) toplumsal gerçekliğin, basit bir yansıması veya gerçekliğin yanlış olan temsili değil, burjuva toplumunun kurucu öznel ögesidir. Burjuva ideolojisi ve burjuva toplumun gerçekliği, bir bütünün ayrılmaz parçalarını oluşturur.

Hegel, bilinç konusunda dikkatini hem özneye hem de toplumsal gerçekliğe yöneltir. Öte yandan Hegel, teorik bilinç ile pratik bilinç arasında ayrım yapar. Teorik bilinç algılayan, tahayyül eden, düşünen bilinçtir. Teorik bilinç, nesnesine dışsaldır. Dolayısıyla, nesnesi üzerine düşünen, ama nesnesini değiştirmeyen pasif bilinçtir. Pratik bilinç ise nesnesine içseldir. Yani pratik bilinç, nesnesini değiştirmeye yönelik bilinçtir. Lukacs da, Bilgi (Erkenntnis) ve Bilinç (Bewusstsein) arasında bir ayrım yapmıştı. Bilgi nesneye dışsaldır, nesne ile ilişkisinde pasiftir. Örneğin yeryüzünün yuvarlak olduğu bilgisi, nesnesi (yeryüzü) ile pasif ilişki içindedir. Bilinç ise eylemi içeren ve nesneyi değiştirme gücünde olan *aktif pratik bir etkinliktir*... İşçi sınıfı, sermaye tarafından sömürüldüğünün bilincine varırsa, pratik eyleme geçip durumunu **değiştirebilir**. Bilgi-bilinç ayrımından hareket ederek şu ileri sürülebilir; **Burjuva kültür ve dil felsefeleri bize bilgi verirler, ama bilinç kazandırmazlar**.

VOLOŞINOV'UN DİL FELSEFESİ KONUSUNDA GÖRÜŞLERİ

Voloşinov *Marksizm ve Dil Felsefesi* adlı kapsamlı kitabında dört sorunsalı kendine problem edinir.

1. Mekanik materyalizmin üstesinden gelmek.
2. Marksist bir dil felsefesinin temellerini atmak. Dil olgusuna, bireysel, biyolojik ve fizyolojik olarak değil, sosyolojik olarak yaklaşmak. Dolayısıyla Marksist Dil bilimi araştırmalarına yön verecek bir metodoloji geliştirmek.
3. Nesnel bir psikoloji kurmak.
4. Dilin oluşturulmasında ideolojinin etkisini saptamak ve ideoloji sözcüğünü yeniden canlandırmak

Voloşinov, hem mekanik materyalizmi hem de idealizmi eleştirir. Çünkü:

- a) Mekanik materyalizm, alt-üst yapı arasındaki bire bir nedensellik ilkesi kurar. Mekanik nedensellik ise, **dilin** (sanatın vb.) **kendi özgünlüğünü**, kendine **özgü** gelişim yasalarını yeterince dikkate almaz, hatta görmezlikten gelir. Mekanik materyalizm biricikliği, özgünlüğü açıklamaktan yoksundur. Mekanik materyalizmin bilinç, ideoloji ve diğer üst-yapı kurumları konusundaki görüşlerini yetersiz bulan Voloşinov, dil felsefesi üzerinden, mekanik materyalizmin üstesinden gelinebileceği görüşünü ileri sürer: Bilindiği gibi, mekanik materyalizm, basit neden-sonuç ilişkisinden hareket ederek özneyi pasif bir unsur olarak görür. *"İdeolojik fenomenlere ilişkin açıklamalarda bulunan mekanik nedensellik kategorisini alt etmenin en kolay yolu dil felsefesinden geçer."*³⁸ (Voloşinov, 2001:68) Bilindiği gibi kaba

mekanik materyalizm, karaciğerin salgı salgılaması gibi, bilinci de beyin tarafından salgılanan bir salgı olarak algılıyor. Kaba materyalizm, insanı pasif bir özne olarak değerlendirdiği için kendini ekonomizme teslim eder. Voloşinov, dilin oluşumunu inceleyerek diyalektik materyalist yaklaşımla dil felsefesi aracılığıyla mekanik (kaba) materyalizmin üstesinden gelmeye çalışır

- b) Idealizm ise, dili, **toplumsal gerçeklikten** kopararak, psikolojik-biyolojik-fizyolojik faaliyete indirger.

Voloşinov, dil felsefesi konusunda, hem toplumsal gerçekliği, hem de bireyin psikolojik-biyolojik-fizyolojik özelliklerini dikkate alan diyalektik bir yöntemi savunur. Toplumsal olan ile bireysel olanı bir bütünlük içinde ele almaya çalışır. Voloşinov'un en önemli görüşlerinden biri, biyolojik ve fizyolojik ilkelere değil, sosyolojik ilkelere dayanan bir dil felsefesinin ve nesnel psikolojinin geliştirilmesi gerektiği görüşüdür. Voloşinov'a göre bilinç, sosyolojik bir olgu ise biyolojinin ve fizyolojinin ilkeleri yetersiz kalır. Voloşinov, Dilthey'in idealizmini de eleştirir. Dilthey ve izleyicilerine üç temel eleştiri yöneltir. Birincisi Dilthey ve izleyicileri, bilincin oluşumunda sosyolojik-toplumsal olandan ziyade, bireysel-psikolojik olana öncelik vermektedirler. Yani Dilthey'in görüşleri, esas olarak psikolojiden hareket etmektedir; ikincisi Dilthey, sözcüklerin anlamının toplumsal karakteri konusunda hiç bir kuram öne süremiyor; üçüncüsü dilsel göstergelerin doğasını açıklayabilecek kavramlara sahip değildir.

Voloşinov'a göre burjuva felsefesi, ne psikoloji konusunu ne de ideoloji konusunu açıklığa kavuşturmuştur. En karmaşık ve en çok karıştırılan kavramlar, **bireysellik** ve **birey** kavramlarıdır. Çünkü birey, topluma karşıt olarak algılanır, toplumsallık ve bireysellik ikili karşıtlık içinde düşünülür. Voloşinov'a göre toplum-bireyi karşıtlık içinde düşünmek yanlıştır. Ona göre birey sosyolojik-ideolojik bir fenomendir. *"Bundan dolayı, 'bireysel' psişenin içeriği, tam da kendi doğası gereği en az ideolojik kadar toplumsaldır ve kişinin*

bireyselliğine, manevi haklarına ve imtiyazlarına ilişkin bilinç derecesi ideolojiktir, tarihseldir ve tamamen sosyolojik etkenler tarafından koşullanmıştır. Gösterge olarak her şey toplumsaldır ve bu nokta, en az dış gösterge için olduğu kadar iç gösterge için de doğrudur” (Voloşinov 2001:81).

Voloşinov’un özgün düşüncesi şöyle ifade edilebilir: **Bireysel psişenin içeriği, toplumsaldır.** “Öznel psişe, doğal, hayvansı organizmanın içerisinde ortaya çıkan süreçlere indirgenebilecek bir şey değildir. Psişenin içeriğini temel olarak belirleyen süreçler, gerçi bireysel organizmanın katılımını gerektirseler de, bireysel organizmanın içinde değil, dışında ortaya çıkar.” (Voloşinov, 2001:70) Yani ben konuştuğum zaman, beynim, dilim, akciğerim, ses tellerim, vücudum, ruh halim vb. konuşmaya katılır, ama konuştuğum şeylerin içeriği toplumsal gerçeklik tarafından belirlenmiştir.

Voloşinov, insanın öznel psişesinin, doğa-bilimsel analize uygun olmadığını şöyle ifade eder: “Doğal dünyadaki herhangi bir parçasının ya da sürecin tersine, insan varlığının öznel psişesi, doğa-bilimsel analize uygun bir nesne değildir: Öznel psişe ideolojik anlamaya ve anlama yoluyla sosyo-ideolojik yorumlamaya uygun bir nesnedir. Psişik bir fenomen, bir kez anlaşıldıktan ve yorumlandıktan sonra, *sırf kendi toplumsal ortamının koşulları içinde bireyin somut hayatını şekillendiren toplumsal etkenler çerçevesinde açıklanabilir hale gelir*” (Voloşinov, 2001:70). Voloşinov’a göre öznel psişe, doğası gereği, organizma ile dış dünya arasında bir yerde konumlanır; bu iki gerçeklik alanını ayıran bir **sınır çizgisinde** bulunur. Organizma ve dış dünya arasındaki karşılaşma, öznel psişede cereyan eder. Bir başka deyişle, gösterge, organizma ve dış dünyanın öznel psişede karşılaşmasıdır.

IDEOLOJİ VE DİL FELSEFESİ

Marksist bir dil felsefesi için temel atmaya çalışan Voloşinov’un en önemli sorunsalı nedir? Voloşinov, mekanik materyalizmin alt-

yapı ve üstyapı arasındaki ilişkiyi ele alış biçiminden rahatsızdır. Mekanik materyalizm, ideolojik bilinç biçimlerini, ekonomik temelin basit yansıması olarak algılar. Öznenin rolünü sıfıra indirir: *"Marksizmin temel sorunlarından biri olan altyapıyla üstyapılar arası ilişki sorunu, boyutlarının en önemlilerinde, dil felsefesine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu sorunların çözülmesi ya da biraz derinlemesine incelenmesi Marksçılığı zenginleştirir. Altyapının ideolojiyi nasıl belirlediği sorusu ortaya atıldığında, nedensel* İvurgu Voloşinov'un Y.O.I olarak belirlediği söylenir; bu da yeterince doğru olmasına rağmen, aynı zamanda gereğinden fazla genel ve dolaşısıyla muğlak bir yanıttır. Nedensellikle mekanik nedensellik kastediliyorsa eğer (çünkü nedensellik geçmişte ve bugün hââlââ doğa bilimsel düşüncenin pozitivist temsilcileri tarafından böyle anlaşılmış ve tanımlanmıştır) bu yanıt, özünde yanlış ve diyalektik maddeciliğin temelleriyle çelişkili bir yanıt olacaktır" (Voloşinov, 2001: 58).

Voloşinov, ideoloji kavramını çok sık kullanmaktadır. Ama onun ideoloji anlayışı, yaygın olan diğer anlayışlardan farklıdır. Voloşinov, ideoloji derince, üstyapı kurumlarını (bilimsel bilgi, edebiyat, din, etik, hukuk vb.) anlar. Dolayısıyla ona göre Marksist bir üstyapı (ideoloji) teorisi, dil felsefesinin sorunlarıyla yakından ilgilidir.

Voloşinov'a göre toplumsal gerçeklik, altyapı ve üstyapının diyalektik bütünlüğünden oluşur. Toplumun diyalektik yeniden üretilme süreci, hem altyapının hem de üstyapının üretilmesini içerir. Altyapıdan başlayan, üstyapılarla tamamlanan bir süreçtir. Ama üstyapıyı (ideolojiyi) mekanik nedensellik ilkesine dayanarak alt-yapıdan türetme, ideolojinin (üstyapının) kendine özgü gerçek doğasını iskarlar. Dolayısıyla altyapının, üstyapıyı *nasıl* belirlediği, öte yandan üstyapının altyapıyı *nasıl* yansıttığı ve *saptardığı* konusunun açıklanması önem kazanır. Nitekim bu noktada Voloşinov, üstyapı konusunda mekanik materyalizmin etkilerini silmek için, dil felsefesinden yararlanmak gerektiğini vurgular. *"İdeolojik fenomenlere ilişkin açıklamalarda bulunan mekanik nedensellik kategorisini alt*

etmenin en kolay yolu dil felsefesinden geçer" (Voloşinov, 2001:68). Öte yandan Voloşinov, idealist felsefenin, ideolojik bilinç biçimlerinin oluşumunu bireysel biyolojik-psikolojik-fizyolojik fenomenlere dayandırmasını eleştirir. Idealizm ve bireysel psikoloji, bilinç biçimlerinin oluşmasındaki toplumsal gerçekliği gözden kaçırmaktadır. Şöyle yazar Voloşinov: "*İdealizm de psikolojizm de ... göstergenin gösterge ile bağlantılı olduğu, bizzat bilincin ancak göstergenin maddi cisimleşmesinde doğabileceği ve yaşayan bir olgu haline gelebileceği gerçeğini gözden kaçırır*" (Voloşinov, 2001:50).

İdeoloji konusunda şunları yazar Voloşinov: "*Herhangi ideolojik bir ürün, herhangi bir fiziksel bedende, üretim aracında ya da tüketim ürününde olduğu gibi yalnızca gerçekliğin (doğal ya da toplumsal gerçekliğin) bir parçası olmakla kalmaz; fazladan olarak bu fenomenlerin tam tersine, kendi dışındaki bir gerçekliği yansıtır ve saptırır ... İdeolojik her şey **gönderene**³⁹ sahiptir: Kendi dışındaki, bir şeyleri temsil, tarif ya da ikame eder. Başka bir anlatımla, bir göstergedir. Gösterge olmaksızın ideoloji de yoktur (vurgular Voloşinov'un). Fiziksel bir beden, deyim yerindeyse, kendi kendisine denktir: başka hiç bir şeyi göstermez; kendi tikel, verilmiş doğasıyla tamamen çakışır. Bu durumda bir ideoloji söz konusu değildir*" (Voloşinov, 2001: 48)

39 Burada gönderilen ile kastedilen şey gösterilendir. Dil biliminde gösteren-gösterilen kavramları yerleşmiştir. Gösterge ile kastedilen ise, sözcük'tür. Bir başka deyimle, dilsel terim. Gösterge (sözcük) ise ikiye ayrılır: **gösteren** ve **gösterilen**. Gösterilen şey, doğa veya toplumsal gerçekliktir. Gösteren ise bireysel psişedir. Dolayısıyla gösterge, fiziksel ve düşünsel olanın bir araya gelmesiyle oluşur. Yani gösterge, organizma ve dış dünyanın öznel psişede karşılaşmasıdır

Voloşinov, ideolojilerin (ideolojik bilinç biçimlerinin) açıklanmasının psikolojiye dayandırılmasına karşı çıkar. Çünkü ideolojik fenomenlerin gerçekliği, toplumsal göstergelerin nesnel gerçekliğidir. Ideolojik gerçeklik, ekonomik temel üzerindeki üstyapıdır. Bireysel bilinç, ideolojik üstyapının mimarı değildir. Bireysel bilinç, ideolojik göstergelerden oluşan toplumsal binada geçici olarak ikamet eden bir kiracıdır. Bir başka deyişle, ideolojik bilinç biçimleri toplumsal olarak üretilir, sonra birey tarafından benimsenir. Nihayet, Karl Mannheim de *İdeoloji ve Ütopya* adlı kitabında benzer düşünceleri savunur. Mannheim da "belli düşünce biçimlerinin toplumsal kökenlerini açığa kavuşturmaya" çalışır. Mannheim'a göre de bilinç bireysel değil, toplumsal bir üründür: "Tek başına olan insanlar ve tecrit edilmiş bireyler düşünmezler; düşünenler sonsuz bir tepkiler dizisinde ortak durumlarına özgü koşullar karşısında, özgül düşünce tarzı geliştiren belli gruplardaki insanlardır." (Mannheim, s:32)

Düşünceler daima toplumsal koşullar tarafından koşullandırılır. Toplumsal olarak üretilmiş bu düşünce biçimleri bireysel bilince girer. Bireysel bilinç, bunları kendisininmiş gibi özümlediğinden, sanki bilincin kaynağı bireymiş gibi görünür. Düşüncenin, ideolojik bilincin kaynağı bireysel bilinç değildir. Düşüncenin, ideolojik bilincin kaynağı toplumdur, bireylerarasıdır.

Voloşinov, şu örtülü varsayımdan hareket eder: *İdeoloji*, uygarlık tarihinden ve yazının ortaya çıkışından beri varola gelmiştir. Voloşinov bunu açık bir şekilde dile getirmez. Ama onun bu anlayışını satır aralarında bulmak mümkün. Uygarlık sonrası üretim aletlerinin de ideolojik bir karaktere sahip olduğunu ileri sürer. Örneğin tarih-öncesi dönem için şunu yazıyor: "Tarih-öncesi insanların kullandıkları aletler, resimler ya da çizimlerle -yani göstergelerle- kaplıdır. Ama bir alet böyle kullanılmayla bizzat bir gösterge haline gelemez elbet. (...) Alet tam anlamıyla bir gösterge haline gelmediği gibi, gösterge de tam anlamıyla bir üretim aracı haline gelebilir" (Voloşinov, 2001: 48-49). Yeri gelmişken, Voloşinov ile Althusser arasında ideoloji konusundaki benzerliğe dikkat çekelim. Her ikisi

gerçekliğin bir parçası olarak var olmaz; aynı zamanda başka bir gerçekliği de bir ölçüde yansıtır ve saptırır. Voloşinov'a göre gösterge iki gerçekliğin birliğidir: Hem doğal ve toplumsal gerçekliğin, hem öznel psişenin birliğidir. *"Bir gösterge, yalnızca gerçekliğin bir parçası olarak var olmaz, başka bir gerçekliği yansıtır ve saptırır. Buna bağlı olarak, bir gösterge bu gerçekliği çarpıtabilir, ona uygun olabilir ya da onu özel bakış açısından algılayabilir vb. Her gösterge ideolojik değerlendirme ölçütüne tabidir (doğru, yanlış, adil, iyi vb. olup olmadığı konusundaki değerlendirmelere tabidir). Ideoloji bölgesi göstergeler bölgesiyle çakışır. Birbirleriyle denklenirler. Nerede bir gösterge varsa orada ideoloji de vardır. Ideolojik her şey göstergesel değere sahiptir"* [Vurgular Voloşinov'un] (Voloşinov, 2001: 49).

Voloşinov, göstergelerin bireyler arasındaki alanda ortaya çıktığını savunur. Göstergeler toplumsallığın ürünüdür. Şöyle diyor Voloşinov: *"Göstergeler, Homo sapiens türünün herhangi iki mensubu arasında doğmaz. Bu iki bireyin toplumsal olarak örgütlenmiş olması, bir toplumsal grup oluşturmaları, bir toplumsal grup (bir toplumsal birim) oluşturmaları zaruridir; göstergeler mecrası ancak bu koşul yerine geldikten sonra bu iki birey arasında biçime bürünür"* (Voloşinov, 2001: 52). Gösterge, bireyler arası toplumsal ilişkilerin ürünüdür. Bir toplumsal sınıfın, toplum alanında kendi ideolojik göstergelerini ortaya çıkarabilmesi, bu toplumsal sınıf için hayati önem taşıyan sosyo-ekonomik koşullara bağlıdır. Ama ideolojik göstergeler, toplumsal sınıf ile birebir çakışmaz. Nitekim, birbirinden farklı sınıflar aynı dili kullanır. Göstergede yansıtılan toplumsal gerçeklik yalnızca yansıtılmakla kalmaz, aynı zamanda bu toplumsal gerçeklik **saptılır**. Peki ama bu saptırma nasıl olur? Nasıl saptılır? Voloşinov bu soruya şöyle cevap verir: Sınıf çıkarları toplumsal gerçekliği saptırır. Sınıf mücadelesi, egemen sınıfı toplumsal gerçekliği saptırmaya götürür (Bkz. Voloşinov, 2001: 66-67). Örneğin, burjuva toplumunu savunan burjuva düşünürlerinin **insan, toplum** vb. anlayışı burjuva toplumunun düşünsel çerçevesi içinde düşünülür:

"İnsan doğuştan bencildir". "Kapitalist toplum ise sonsuza dek sürecektir" ideolojisi toplumda yayılır. Burjuva toplumunu aşmak isteyenler ise başka bir insan, toplum anlayışını savunurlar. Voloşinova göre ideolojik göstergelerin gerçek niteliği, toplumsal kriz ya da devrimci değişim dönemlerinde tüm çıplaklığı ile ortaya çıkar. Toplumsal mücadelenin güçsüz olduğu dönemlerde, ideolojik göstergeler gücünü yitirirler. *"Yönetici sınıf, ideolojik göstergeye sınıflar-üstü, ebedi bir nitelik kazandırmaya, ideolojik göstergeye ortaya çıkan toplumsal değerler arasındaki mücadeleyi bastırmaya ya da ruhsal hayatı sevk etmeye, göstergeyi tek-vurgulu kılmaya çalışır"* (Voloşinov, 2001: 67).

BİLİNÇ SOSYOLOJİK BİR OLGUDUR

Voloşinov'a göre çok önemli zorluklar yaratan ve büyük kafa karışıklıklarına neden olan şey, **bilinç** olgusudur. Bilinç nedir? Nasıl oluşur? Voloşinov'a göre bilincin olanaklı tek nesnel tanımı sosyolojik bir tanımdır. Bilinç, mekanik materyalizmin veya çağdaş psikolojinin çeşitli ekollerinin (biyolojik, davranışçı psikolojilerin vb.) ileri sürdüğü gibi doğrudan doğruya doğadan türetilmez. Voloşinov'a göre gerek idealizmin, gerekse mekanik materyalizmin ve onun bir biçimi olan pozitivizmin, bilinç konusuna yöntemsel yaklaşımı yanlıştır. Idealizme göre, bireysel bilinç her şeydir; varoluşu, gelişimi bireysel bilinç belirler. Mekanik materyalizm ve pozitivizm ise, idealizmin tersine, bireysel bilincin hiç olduğunu savunur.

Voloşinov, toplumsal bilinç ile bireysel bilincin bir sentezini oluşturmaya çalışır. Sentezinin çıkış noktası şudur: Bireysel bilinç, toplumsal bir olgudur. Bir başka deyişle bireysel bilincin **iceniği** toplumsal, **biçimi** bireyseldir. Bireysel bilinç toplumsal bilinçten (Voloşinov'un deyişiyle ideoloji, veya ideolojik *göstergelerden*) beslenir. Bireysel bilincin oluşumunun ve gelişiminin asıl kaynağı toplumsal bilinçtir, yani göstergelerdir. Dolayısıyla bireysel bilinç, toplumsal bilincin mantığı ve yasaları tarafından koşullandırılır. Göstergeler ise

belirli toplumsal koşullar altında egemen sınıfın düşüncelerinin mantığı tarafından belirlenir. Bu nedenle bilincin içeriği ve mantığı, toplumsal bilinç tarafından koşullandırılır. Voloşinov açısından "*bireysel bilinç hiç bir şeyi açıklamaz; tam tersine, bizzat bireysel bilinç toplumsal, ideolojik mecranın sağladığı bakış açısından hareketle açıklanmaya muhtaçtır. Toplumsal-ideolojik bir olgudur bireysel bilinç*" (Vurgular Voloşinov'un). *Bu nokta kendisinden kaynaklanan tüm sonuçlarıyla birlikte kabul edilmedikçe, ne nesnel bir psikoloji ne de ideolojilere ilişkin nesnel bir inceleme kurulabilir*" (Voloşinov, 2001:52).

SÖZCÜK IDEOLOJİNİN TAŞIYICISIDIR

Voloşinov'a göre, sözcük sorunu dil felsefesinin hayati sorunlarından biridir. Voloşinov, **sözcük** kavramının farklı anlaşıldığına dikkat çekmektedir. Sosyolojik olmayan dilbilim ve dil felsefesinin ileri sürdüğü sözcük kavramına karşı çıkmaktadır. Çünkü sosyolojik olmayan dilbilimi ve dil felsefeleri, sözcüğü, tek-boyutlu, yansız ve ideolojiden bağımsız bir şekilde ele alırlar. Dolayısıyla sözcük konusunun incelenmesi çok büyük önem taşır. Voloşinov, sözcüğün çeşitli özelliklerini inceler: Sözcük, arı ve duyarlı bir göstergedir; ideolojik yansızlığa sahiptir; insanlar arası iletişimde rol oynar; iç-sözcük haline gelme yeteneğine sahiptir; nihayet ideolojilerin oluşmasında harç rolü üstlenmesi; ideolojilerin oluşmasına eşlik etmesi. Voloşinov, tek-yanlı görüşlerden uzak kalmak için sözcük konusuna çok çeşitli perspektiflerden yaklaşır.

Voloşinov'un sözcük anlayışı yakından incelendiğinde, onun sözcük anlayışının temel **ikili özelliğe** sahip olduğunu görürüz. Voloşinov'a göre, sözcük, **hem yansız, tarafsız bir göstergedir** hem de ideolojilere destek veren bir özelliğe sahiptir; yani **ideolojinin taşıyıcısıdır**. Sözcüklerin bu ikili özelliğini savunması nedeniyle Voloşinov dil sorununa tek-yanlı yaklaşan şu iki eğilime karşı durmuştur. Birinci eğilim, dilin bir üstyapı olduğunu, **dilin** taraf tuttuğunu ve tamamen egemen sınıfın ideolojisini yansıttığını ileri süren diyalektik

olmayan mekanik materyalizmdir. Bilindiği gibi N. J. Marr, insan dilinin ta kökeninden itibaren bir sınıf dili olduğunu, dolayısıyla dilin natürel olamayacağını, sınıfsız bir dil olmadığını ileri sürer. *"Herkesin paylaştığı sınıfsız bir ulusal dil fikri kurmacadan başka bir şey değildir"* diyordu Marr (Marr'dan aktaran Voloşinov, 2001:133). Voloşinov'a göre, sınıfın ideolojisi, birebir dille çakışmaz; farklı sınıflar aynı dili konuşurlar. Voloşinov, sözcüğün ideolojik işlev bakımından nötr olduğunu vurgular, ama ideolojilerin oluşmasında sözcüğün bir harç görevi gördüğünü belirtmekten de geri durmaz.

İkinci eğilim; dilin, sözcüklerin tarafsız olduğunu, ideolojiden tamamen bağımsız olduğunu ileri süren görüştür. Bu eğilim, bireysel bilinci kuşatan toplumsal ortamı görmezlikten geldiği için Voloşinov'un eleştiri kamçısına maruz kalır. Şimdi Voloşinov'un sözcük konusunda söylediklerine geçelim: *"Bir gösterge olma işlevi sözcüğün bütün gerçekliğini tamamen kapsar. (...) Bir sözcük toplumsal iletişimin en arı ve en duyarlı mecrasıdır"*. Dilin, sözcüklerin ideolojinin taşıyıcısı olduğu görüşünü savunur. Dolayısıyla *"sözcük ideolojik bir fenomendir"* (Vurgu Voloşinov'un, 2001:54). Ideolojik bir fenomen olarak sözcüklerin temsil etme gücü vardır. Sözcüklerin bu temsil etme gücü, *"sözcüğü ideolojilerin incelenmesinde öncelikli bir konuma yükseltmek için yeterli malzeme sağlamaktadır. Göstergesel iletişimin temel, genel-ideolojik biçimlerini açığa çıkarmanın en iyi yolu tam da sözcüğün sunduğu malzemeden geçer."* devam eder. *"Ama hepsi bundan ibaret değil. Sözcükler yalnızca en arı, en belirtisel gösterge olmakla kalmayıp, buna ilaveten yansız bir göstergedir. Öteki her türden göstergesel malzeme, ideolojik yaratıcılığın tikel bir alanı için uzmanlaşmıştır. (...) Bir sözcükse, bunun tersine her türlü özgül, ideolojik işlev karşısında yansızdır. Sözcük her çeşit ideolojik işlevi -bilimsel, estetik, etik, dinsel- yerine getirebilir"* (Vurgu Voloşinov'un, 2001:54).

Voloşinov'a göre sözcüğün son derece başka bir özelliği daha var. Sözcük, bireysel bilincin birincil alanıdır. Ama sözcüğü, toplumsal gösterge olarak da derinlemesine incelemek gerekir. Sözcük,

tüm ideolojik yaratıcılık alanlarına eşlik eden zorunlu bir harç işlevini görür. Sözcüğün kendisi yalnız başına ideolojik değildir; ama sözcük ideolojik yaratım sürecine eşlik eder. Herhangi bir ideolojik fenomeni anlama süreçleri, iç konuşmanın (sözcüklerin) katılımı olmadan işlemez. Ideolojiler, yalnızca sözcüklerle oluşmaz, ama ideolojiler sözcüklerden destek alır. Eğer ideolojilerin oluşumu, duvar taşlarının dizimine benzetilirse, sözcük, ideolojik taşların dizilmesinde bir harç rolü üstlenir. Sözcüklere farklı anlamlar yüklemek, farklı toplumsal grupların çıkarlarına denk düşer. Dilin ve sözcüklerin çatışması, sınıf çatışmasını yansıtır.

Voloşinov'a göre, sözcük, ideolojinin kendisi değildir, ama ideolojinin harcı, taşıyıcısı, refakatçisidir. Bu anlamda, sözcük tamamen yansız ve ideolojiden bağımsız değildir. Sözcük *ideolojinin* taşıyıcısı, *ideoloji* de bir üstyapı kurumudur. Ona göre, ideoloji, yalnızca sözcükler ile oluşmaz. Yani sözcükler, ideolojik göstergelerin yerini alamaz. Ama sözcükler, ideolojilere destek verirler. Sözcüğün en önemli özelliği, toplumun her yerinde hazır bulunmasıdır. İnsanlar arası ilişkide, yapılan işbirliğinde, gündelik yaşamın her alanında sözcükler dolaşır. Toplumsal ilişki alanlarından akıp geçen sayısız ideolojik akış, sözcüklere damgasını vurur. Öyle ki, sözcük toplumsal değişimlerin en duyarlı belirtisidir. Sözcükler önce toplumda üretilir, daha sonra bireysel organizmaya girer. Voloşinov'a göre, özneleşme, bireycilik vb. dil felsefesi alanında toplumsal etkileri gölgelemiştir. Sözcüklerin oluşumu, toplumsal koşullar ve ilişkilerden bağımsızmış gibi algılanmıştır. Oysa *"Dil üretiminin yasaları, bireysel psikolojinin yasaları değil, sosyolojik yasalardır"* (Voloşinov, 2001:164). Dil ve sözcük çatışmaları, sınıf çatışmalarını yansıtır

ANLAM-KONU VE DEĞER YARGISI

Voloşinov, anlam sorunuyla da ilgilenmiştir. Anlam nedir? İfadelerin, sözlerin anlamı ne demektir? İfadeler ve sözcükler nasıl anlam kazanırlar? Voloşinov, bu konuyu geniş bir şekilde ele almaz,

sadece bazı temel ilkeleri açıklamakla yetinir. Biz de bir iki cümleyle, anlam sorununa değinelim. **Anlam**, sözcüklerin yorumlanmasıdır. Demek ki anlamın yorumlama ile yani değer-yargısı ile ilişkisi var. Yani sözcükler belirli bir değer yargısının süzgecinden geçerek anlam kazanırlar. Örneğin, “birey” sözcüğünün anlamı farklı değer yargılarına göre farklı yorumlanır. İlahiyatçı birinin birey anlayışı liberalin birey anlayışından, liberalin birey anlayışı da Marksist’in birey anlayışından farklı anlamlara sahiptir. Ama bir **konu (tema)** olmadan anlam olmaz. **Birey** sözcüğüdür söz konusu olan. Birey konusu (teması) üzerine yorum yapılmaktadır. Yani konu bireydir; anlamı ise, *bir ve aynı bireyin*, farklı şekillerde yorumlanmasıdır. Tek ve aynı birey, konu edilmektedir. Bu tek ve aynı birey, anlamın **konusunu (temasını)** oluşturmaktadır. Aynı birey, farklı şekillerde anlamlandırılmaktadır. **Anlam ile konu arasında nasıl bir ilişki vardır.** Konu; tektir, bölünmezdir, anlam ise çoktur, bölünebilirdir. Tek bir konu (birey olarak insan) üzerinde anlamların çoğulluğu vardır. Anlamların çoğulluğunu mümkün kılan ise, **değer-yargısıdır.**

Dil sorununa diyalektik yaklaşan Voloşinov “söz” sorununda sunları söyler: *“Aslına bakılırsa söz iki yönlü bir edimdir. Sözü belirleyen, hem kimin sözü olduğu hem de kimin için söylendiğidir. Söz, tamamen, konuşucu ile dinleyici, gönderen ile gönderilen arasındaki karşılıklı ilişkinin ürünüdür. Her bir söz ‘birisi’ni ‘öteki’yle bağıntılı olarak anlatır. Kendime başka birisinin bakış açısından, nihai olarak da ait olduğum cemaatin bakış açısından dilsel şekil verebilirim.”* Dilsel şekil vermek, değer yargısından bağımsız değildir. Temel görüş ve kavramlarını açıkladıktan sonra Voloşinov, mevcut dil bilim yaklaşımlarını inceleyerek, eksiklerini gösterir kitabında.

MEVCUT DİL BİLİMLERİNİN EKSİKLİĞİ

Voloşinov, ilkin Dil bilimi alanında göze çarpan üç eksikliği sıpar:

1. Altyapı-üstyapı ilişkisinin mekanik olarak anlaşılmasının sonucu olarak dil bilimi diyalektik bir biçimde ele alınmamıştır.
2. Dil ve ideoloji arasında bir ilişki olduğu, ideolojinin oluşturulmasında dilin önemi yeterince incelenmemiştir.
3. Dil bilimi alanındaki incelemeler çok dar tutulmuştur. Dil bilimcileri, esas olarak şu üç alanla ilgilenmişlerdir.
 - a. Sesbilgisi
 - b. Biçimbilgisi
 - c. Sözdizim bilgisi

Dolayısıyla, dil bilimi toplumsal çevresinden ve dilin üretimi maddi gerçekliğin üretiminden ayrı ele alınmıştır. Bu nedenle -Voloşinov'a göre- şimdiye kadarki Dil bilimi veya Dil felsefesi, *sosyolojik* bir yaklaşım geliştirememiştir. Bireysel psikolojinin sınırlarını aşamamıştır.

DİL KONUSUNDA İKİ YANLIŞ YAKLAŞIM

Dil konusunda Voloşinov iki yanlış yaklaşımı inceler.

- a. Öznel-Bireycilik
- b. Soyut-Nesnelcilik

A. Öznel-Bireycilik (Wilhelm von Humboldt-Vossler)

Voloşinov, öznel-bireyciliğin dört temel ilkeye dayandığını belirtir.

1. Dil, bireysel etkinliktir. İfadesini bireysel sözcüklerde bulan sürekli bir **yaratma** sürecidir.
2. Dilsel yaratıcılığın yasaları, **bireysel psikolojinin** yasalarıdır.
3. Dilin yaratıcılığı anlamlı bir yaratıcılıktır, yaratıcı sanata benzer.
4. Dilsel sistem, dilsel yaratıcılığın kalıplaşmış deposudur.

Voloşinov, öznel-bireyci eğilimin temellerini ilk atan düşünürün Wilhelm von Humboldt olduğunu vurgular ama Humboldt'un düşüncelerinin yukarıdaki dört ilkeye sığmayacak kadar kapsamlı ve geniş olduğunu vurgulamaktan çekinmez. Voloşinov, Humboldt'tan sonra gelen birinci eğilimin temsilcileri (Wilhelm Wundt, Karl Vossler) tarafından birinci eğilimin temel ilkelerinin daraltıldığını vurgular. Ampirist psikolojiye eğilim gösteren Wundt, Ulusların Psikolojisini (Völkerpsychologie) inceleyen yazısında, ulusun psikolojisinin, tek tek kişilerin psişelerinden oluştuğunu ileri sürer. Yani Wundt, tek kişilerin tam bir gerçekliği olduğu gibi bireyden hareket eder. Dolayısıyla Voloşinov'a göre, geneli açıklamaya yönelik **sosyolojik** kurallar Wundt'un görüşlerinin dışındadır. Voloşinov, öznelci-bireyci eğilimin daha sonra Vossler-Okulu tarafından geliştirildiğini belirtir. Vossler-Okulu'nun en belirgin özelliği ise, dilde yaratıcılığı göremeyen dilbilim alanındaki pozitivizmi kararlı ve teorik olarak sağlam bir şekilde reddetmesidir. Voloşinov bireyci-öznelci eğilim konusunda şunları söyler: *"Humboldt'dan sonra gelen birinci eğilimin temsilcileri, onun felsefi şentezinin kapsamına ve derinliğine ulaşamadı. Bu eğilim, pozitivist ve yarı-ampirist tarzları benimseyişinin kopmaz parçası olarak belirgin bir şekilde darlaştı"* (Voloşinov, 2001:99).

B. Soyut-Nesnelcilik (Leibniz-Saussure)

Voloşinov'a göre ikinci eğilimin tarihsel gelişiminin izini sürdürmek zor. Çünkü ikinci eğilimin çağımızın şafağında Wilhelm von Humboldt'a eşdeğer bir temsilcisi yok. Soyut-nesnelciliğin kökleri 17. ve 18. yüzyılın rasyonalizminde aranmalı. Bu kökler, kartezyen dayanaklara (Descartes'in felsefesine) kadar uzanır. Soyut-Nesnelcilik eğilimi, çok net tasvir edilmiş anlatımını Leibniz'in evrensel dil bilgisi anlayışında bulmuştur. Rasyonalizmin temel fikirlerinden biri, dilin nedensizliğidir. Felsefi rasyonalizme dayanan soyut-nesnelciliğe göre, dil göstergeler sistemidir. Dil sistemi, bireysel yaratıcı faaliyetten, bireyin amaç ve güdülerinden bağımsızdır. Bu bakış

açısı temel alınır, dilde yazarın ve konuşucunun anlamlı bir dil yaratıcılığı imkansızdır. Birey, dil sistemini olduğu gibi kabul etmeli ve özümsemelidir.

Voloşinov, soyut-nesnelciliğin de dört temel ilkeye dayandığını belirtir:

1. Dil, bireysel bilincin hazır bulduğu, durgun değiştirilemez bir kurallar sistemidir.
2. Dilin yasaları, verili olan kapalı dilsel sistem içinde bulunan **göstergeler** arasındaki **bağlantının** dile özgü yasalarıdır.
3. Dile özgü bağlantıların ideolojik değerlerle (sanatsal, bilişsel vb.) hiç bir ortak noktası yoktur. **Sözcük** ile **anlam** arasında bilinç açısından kavranabilir türde bir bağlantı yoktur.
4. Bireysel konuşma edimleri, dil sistemindeki tesadüfi sapmalar ya da açık-seçik ve yalın çarpıtmalardır.

Soyut-nesnelcilik, göstergeler sisteminin kendi iç mantığıyla ilgilenir. Soyut-nesnelcilik, göstergeleri toplumsal gerçekliğin ifadeleri olarak görmez. Göstergeler, psikolojik belirlenimler olarak görülür. Soyut-nesnelciliğin temsilcileri, dil sisteminin maddi bir gerçekliğe dayandığını kabul etmezler. Dil sisteminin bireysel bilincin dışında ve bireysel bilinçten tamamen bağımsız bir nesnel olgu olduğunu vurgularlar. Dolayısıyla soyut-nesnelcilik eğilimi, hem tarihten, hem de psikolojiden kopmuştur. Voloşinov'a göre, rasyonel bir doğaya sahip dil fikri, Aydınlanma Düşünürleri tarafından 18. Yüzyılda ortaya atıldı. Soyut-nesnelcilik fikri, Fransa topraklarında doğdu ve gelişti. (Bireyci-Öznellik ise Almanya'da doğmuştur). Soyut-nesnelciliğin en önemli temsilcileri, Ferdinand Saussure ve Cenevre Okulu'dur. Saussure, soyut-nesnelcilik eğiliminin fikirlerine berraklık ve kesinlik kazandırmıştır. Ama Saussure'nin temel tezi, toplumsal olan ile bireysel olanın karşıt olması biçimindedir. Saussure dili ve sözü de birbirine karşıt olarak görür. Dolayısıyla Saussure, dili ve sözü birbirinden ayırarak, **kartezyen düalizmi dil bilimine**

yerleştirmiştir. Saussure, sözü tamamen bireysel bir konuşma edimi olarak görür. Sözün oluşumundaki toplumsal koşulları yeterince dikkate almaz. Voloşinov, bireysel olduğu gerekçesiyle sözü inceleme alanının dışında bırakan tek-boyutlu olan Saussure ekolünü eleştirir. Voloşinov, **toplumsal gösterge** olarak sözcüğün derinlemesine ve kesin bir şekilde analiz edilmesini savunur. Burada Voloşinov'un Hegel'in tikel-genel, birey-toplum diyalektiğini iyi kavradığını görmek mümkün.

SOYUT NESNELLİĞİN ÇELİŞKİ VE YANLIŞLARI

Voloşinov'a göre soyut nesnellik, dil sistemini bireyden bağımsız olarak ele alır. Peki ama, bireyden tamamen bağımsız olan dil sistemi, bireysel bilinç tarafından özümsemesi nasıl açıklanabilir? Soyut-nesnellik, bu çelişkinin üstesinden gelememektedir. Öte yandan, soyut-nesnelcilik, dildeki göstergeleri toplumsal içeriğinden kopararak, yalnızca psikolojik özelliklere dayandırmaktadır. Dolayısıyla dili içeriğinden (ideolojik içerikten) ayrı tutmaktadır. Dili kalıplaşmış, değişmez bir sistem olarak gören bu eğilim, dil tarihinin anlaşılmasına elverişli dayanaklar sunamaz. Voloşinov, dil felsefesine genel olarak yaklaşmaz; ama kendi diyalektik yöntemini somut edebiyat, sanat eserlerine de uygular. Dolaylı anlatım-söylem ve dolaysız anlatım-söylem sorunlarıyla da ilgilenir. Dolaysız söylemin barındığı ataleti alt etmek için, yazarlar için önemli olan noktalara işaret etmektedir.

SONUÇ

Mekanik materyalizm uzun yıllar sol-düşünce saflarında egemenliğini sürdürmüştür. Mekanik materyalizm, toplum bilimi alanında sonuçta burjuva felsefesine teslimiyete götürür. Voloşinov, dil sorununa diyalektik olarak yaklaşarak, Marksist dil felsefesinin temellerini atarak alt-üst yapı ilişkisine nasıl yaklaşılmasını göstermektedir. Hegel'e göre felsefenin görevi, gerçekliği kavramaktır.

Gerçeklik ise bütündür. Bütünlük ise, hareket halinde olan muhtevadır (özdür). Dolayısıyla muhteva (öz), ancak hareket içinde kavranabilir. Hegel, felsefeyi bir meta-bilim düzeyine yükseltmek istiyordu. Yani tek tek bilimlerdeki şeyler üzerinde dağınık bilgileri bir araya getirerek gerçekliği bir bütün olarak ele alan bir felsefe sistemi geliştirmişti.

Devrimci teori dikkatini, hem toplumsal gerçekliğin bütünlüğünü, hem de toplumsal gerçekliği değiştirme gücünde olan öznelerle yoğunlaştırmalı. Yalnızca toplumsal gerçekliği açıklamak yetmez, aynı zamanda toplumsal gerçekliği kimin değiştirebileceğini de göstermelidir. Burjuva felsefesi günümüzde *bütünlük* kavramından uzaklaşmıştır. Voloşinov'a göre, toplumsal gerçeklik diyalektik bütünlük oluşturur. Voloşinov'a göre toplumun diyalektik yeniden üretilme süreci iki alanda, toplumsal-ekonomik (alt-yapı), ideolojik (üst-yapı) alanda gerçekleşir. Ama ideolojik (üst-yapısal bilinç biçimlerinin) alanı, kendi özgünlüğüne, kendi özgün gelişim yasalarında sahiptir. Üst-yapı, otomatik olarak alt-yapıdan üretilmez.

Hegel'in en önem verdiği konulardan biri, *felsefi eleştirinin özü* ve felsefi eleştirinin mevcut durum karşısındaki *tutumu* konusu idi. Burjuva dil ve kültür felsefeleri, 'felsefi eleştirinin özü nedir?' sorusunu sormaktan uzak durmaktadır. Dil bilimi, felsefi terimlerle düşünme yükümlülüğünden kaçmaktadır. Voloşinov, felsefi düşünceden kaçınmanın iki yoluna işaret eder: Birincisi, bel-kemiği olmayan, teorik görüşlerin hepsini topyekun kabul eden *akademik-eklektisizm*; ikincisi, teorik olarak tek görüşün en doğru olduğunu kabul etmeye yanaşmayan, yalnızca 'olgu'yu tek kriter olarak kabul eden, *akademik-pozitivizm*. Elbette dili ve kültürü izah eden bir felsefeye ihtiyaç vardır. Bizim eleştirdiğimiz şey, burjuva felsefesinin dile ve kültüre yaklaşım biçimidir. Bu anlayış, felsefeyi, yalnızca dile ve kültüre indirgiyor. Dil ve kültür dışındaki tüm gerçeklikler felsefenin dışına atılırken, dil ve kültür felsefesi, toplumsal sorunlardan kopartılıyor.

Yeniden başa ve Akkaya'nın tezine dönersek; Mehmet Akkaya'nın Uygur'a ilişkin çalışmasında 'Dil ve Kültür Felsefesi' ile ilgilenmesinin hem olumlu, hem olumsuz yanları olmuştur. Önce olumsuz yanına değinelim. Dil ve Kültür Felsefesi, toplumsal-ekonomik gerçeklikten kopuk ele alınmıştır. Olumlu yanı ise şöyle dile getirebilir: Türkiye'de Marksist hareketin dil felsefi ile ilgilenmediğini göstermiştir. Dolayısıyla Marksistleri kamçılayan olumlu bir yanı olmuştur. Bizleri de bu tartışmanın içine çekmeyi başarmıştır. Mehmet Akkaya, kanaatimce bugün mastır tezini yazdığı dönemdeki felsefi duruşundan uzaklaşmıştır. Burjuva dil felsefesine artık eleştirel yaklaşmaktadır ve akademik dünya ile kişisel bağlarını sürdürürken, akademik dünyanın felsefe anlayışından uzaklaşmıştır. Newton, 'Fizik kendini metafizikten koru' diye öğütte bulunmuştu. Engels, fizik bilimcilerinin, Newton'un bu öğüdünü gereğinden fazla içselleştirdiklerini eleştirir. Çünkü Newton, 'metafizik' ile esasen felsefeyi kastetmiştir. Biz de şunu dile getiriyoruz. "Felsefe kendini akademik felsefeden koru!

Adlar Dizini

- Abelardus, 97
- Akarsu B. 11, 16, 17, 18, 20, 22, 87, 91, 92, 96, 107, 119, 129, 140, 144, 166, 169, 174, 187, 189, 190,
- Aksan D., 125, 189
- Aksoy Ö.A., 126, 183, 189
- Altuğ T., 10, 39, 40, 43, 45, 88, 91, 92, 98, 108, 114, 123, 125, 142, 189,
- Anday M.C., 46, 58
- Aristoteles, 66, 90, 101, 122, 144, 161, 213, 215, 218, 189
- Asaf Ö., 46
- Aruoba O., 216n29
- Ataç N., 111, 189,
- Atayman V., 208n24
- Augustinus, 37, 148, 161, 183,
- Bacon F., 95, 62, 66, 98, 129, 159
- Baltacıoğlu İ., 149
- Baudelaire, 46, 97, 157, 226
- Baudouin, 127, 183, 189
- Bakhtin M., 79, 80
- Beckett S., 117
- Berkeley, 49, 62, 65
- Bergson H., 51, 158
- Blot J., 227, 232
- Bozkurt N., 116, 138, 141, 142, 149, 157, 189, 191,
- Böhme, 161
- Brecht B., 226
- Buber M., 169
- Camus A., 117
- Carnap R., 161
- Cassirer E., 117, 118, 165, 189
- Cervantes, 98
- Cevizci A., 189
- Chomsky N., 33, 136, 149
- Cioran, 152
- Comte A., 60, 62, 152, 177
- Cornforth M., 11, 59, 60, 61, 63, 65, 67, 69, 91, 92
- Croce, 20
- Cusanus, 161
- Çelgin G., 215
- Çapan C., 232
- Çotuksöken B., 12, 96, 101, 110, 113, 139, 146, 169, 172, 174, 177, 187n*, 188, 189, 191, 193, 204n23, 240
- Dante A., 128, 157
- Demokritos, 101, 143
- Denkel A., 126, 190

- Derrida J., 52
- Descartes R., 10, 21, 27, 30, 49, 65, 90, 118, 129, 140, 160, 161, 163, 165, 183, 184, 190, 191, 241, 261
- Dewey J., 61, 66
- Diderot D., 152
- Dilthey W., 30, 82, 188, 248
- Eco U., 129, 130, 190
- Emre Y., 99, 137, 145, 157, 190
- Engels F., 75, 265
- Eukleides, 174
- Fontaine L., 169
- Frege, 101
- Erasmus, 27
- Fischer, 226, 232
- Foucault M., 52
- Gaziturhan M., 92
- Gehlen, 158
- Giacometti, 46
- Goethe, 28, 239
- Gökalp Z., 25, 121, 157, 190
- Gökberk M., 11, 22-31, 91, 92, 95, 96, 102, 116, 119, 154, 157, 181, 188, 190, 234,
- Gündoğdu C., 221
- Güvenç B., 138, 188, 190
- Habermas J., 158
- Hacıkadıroğlu V., 190
- Hamann, 16
- Harris, 18
- Hegel F., 11, 28, 40, 45, 49, 50, 51, 52, 65, 86, 108, 126, 152, 163, 177, 184, 240, 244-246, 263, 264,
- Heidegger M.
- Herakleitos, 38, 51, 205, 210n26, 213, 213n27, 214-216, 217n30, 218,
- Herder, 16, 144, 177
- Hikmet N., 99, 157
- Hoca N., 99, 137
- Holopov, 71
- Humboldt V., 15-21
- Hume D., 62, 65, 161
- Russel B., 60, 65, 121
- Husserl E., 82, 100
- Ibsen, 183
- Inam A., 96, 138, 140, 190
- Iyi S., 190
- Jakopson R., 79
- James W., 61, 66, 121
- Kadri Y., 227, 232
- Kant I., 15, 20, 28, 49, 50, 65, 90, 101, 111, 121, 141, 158, 161, 166, 177, 184, 194, 216, 239, 241,
- Kemal N., 145
- Konfüçyüs, 90, 225, 108
- Kranz W., 190
- Kuçuradi I., 188
- Kudret C., 137, 190
- Kuhn T., 54
- Küçük M., 92
- Ionesco, 117
- Lafargue, 74-76
- Leibniz G., 21, 23, 25, 27, 28, 30, 78, 95, 98, 118, 125, 126, 129, 161, 163, 183, 185, 186, 190, 261

- Lenin V., 74, 76
 Levent A.S., 145, 190
 Locke J., 30, 42, 49, 62, 65, 170, 190
 Luther M., 27
 Lüksemburg R., 225
 Marcel, 152
 Marr N.J., 70, 71, 73, 89, 257
 Martinet A., 157, 190
 Marx K., 74, 75, 178, 241
 Mengüşoğlu T., 116
 Mettrie L., 158
 Montaigne, 98, 115, 146, 182, 183, 190
 Mill J.S., 121
 Mithat A., 145
 Moore G.E., 56
 Morris W., 61
 Nietzsche, 28, 51, 52, 242, 244
 Nutku U., 182, 190
 Ok T., 92
 Orkunoğlu Y., 12, 228, 233, 236n32
 Ökten K., 12, 205, 213n27, 219n30
 Özlem D., 190, 191
 Parmenides, 51
 Paşa A., 145
 Paşa Z. 145
 Petrarca, 98
 Platon, 15, 16, 21, 38, 49, 51, 54, 65, 90, 101, 105-108, 116, 117, 122, 191, 205, 208, 208n24, 209, 210, 210n26, 211-213, 215, 216, 218, 237, 239
 Ponty M., 51
 Popper K., 127, 183, 189
 Porzig, 117, 191
 Pascal, 183
 Rabelais, 98
 Rousseau J.J., 121, 152, 166
 Sami S., 145
 Sapir, 37, 106
 Saussure F., 43, 68, 78, 84, 87, 88, 198, 261, 262, 263
 Schiller, 28
 Schlick M., 60
 Selim III., 103
 Sezgin E., 11, 46-59, 91, 92, 96
 Shaftesbury, 121
 Shakespeare, 98
 Sokrates, 15, 57, 58, 107, 169, 183, 208-210, 212
 Soykan Ö.N., 11, 31-39, 85, 91, 92, 96, 101, 106, 124, 136, 148, 188, 191
 Spengler, 152, 158
 Spinoza, 51, 163
 Stalin J., 11, 69-78, 89, 91, 92
 Şinasi, 145
 Thales, 23, 144, 159, 235
 Timuçin A., 126, 163, 165, 189, 190, 191
 Tütengil C.O., 103, 191
 Ülken H.Z., 96
 Vendryes J.V., 115, 125, 156, 169, 191
 Vico, 16

Voloşinov V., 11, 12, 78-92, 233, 247,
247n38, 248-264

Voltaire, 152

Vossler, 78, 87, 260, 261

Whorf B.L., 141, 191

William O., 97

Wittgenstein, 31, 36, 37, 47, 48, 51,
55, 56, 60, 62, 63, 101, 148, 169,
216, 216n29, 236, 236n32, 237,
239, 240

Worf, 106

Wundt, 87, 88, 261

Yaguello M., 79. 81. 89

FİLOZOFÇA

Dil Felsefesi



Felsefecilerimizin dile ilgisi, Batı filozoflarının dille ilgilerine paralellik gösterir. Özellikle Macit Gökberk, dili toplumsal ilişkiler bağlamında ele almayı denemiş olsa da; gerçekte toplumsal ilişkilerden, yeni kurulan Cumhuriyet Türkiye'si'nin dile dair sorunlarını anlamıştır. Bedia Akarsu ise yöntem olarak, Batı filozoflarının dile uyguladıkları yöntemi anlamış ve konu olarak da Humboldt'u seçmiştir. Ö. Naci Soykan, kendine özgü terimlerle soruna yönelmiş, bunu yaparken de Batılı filozoflarla polemikler yapmış ve sonuçta dile Batının baktığı yerden bakmayı tercih etmiştir. Taylan Altuğ, dil çalışmalarının çoğunu Batılı filozofları değerlendirerek ortaya koyarken Erkut Sezgin de bu geleneğe uyma gereği duymuştur. Sezgin, dili pratik ve her türlü eylem süreçleriyle ilişkiye sokması bakımından ilginç bir noktada dursa da tüm felsefecilerimizde olduğu gibi dili, antropoloji, sosyoloji ve psikoloji açısından ele almayı yeğlememiştir. Aynı sorunu ikinci bölümde ele aldığımız Nermi Uygur için de söylemek olasıdır...

Sovyet dil felsefecileri, Marksist bir dil felsefesi kurmak üzere kolları sıvadıklarında tarih 1920-1930'lu yılları gösteriyordu: Bakhtin, Jakopson, Voloşinov... Kitabın ilk bölümünün son üç yazısı, sorunun Marksizmle bağlantısını kuran çalışmalara ayrıldı. Hem karşılaştırma yapmak hem de dil konusuna daha fazla malzeme bırakmak için bu yönetime başvuruldu. Analitik felsefenin; ayrıştırma alışkanlığına karşı Marksizmin genel bir duruşu olduğu bilinir. Gerçek olanla rasyonel olanın birbirinden ayrı düşünülmesi ve ele alınması diğerleri gibi M.Cornforth'un da kabul edeceği bir mantık değildir. Gerek Cornforth gerek Stalin ve özellikle de Voloşinov, dile diyalektik yöntemi uygulayarak, soruna özne bireyci ya da soyut nesnelci yöntemle bakan dil filozoflarından ayrılmaktadır. Marksist perspektife göre analitik bakmak olguyu -ya da cismi- parçalamak ve bunun yalnızca bir parçasıyla ilgilenmek demektir, üstelik onun diğer unsurlarla ilişkisini paranteze alarak... Filozofça Dil Felsefesi, bu parantezleri yeniden açıyor.



belge
yayınları