

T.C
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
GAZETECİLİK BÖLÜMÜ

TAHRİF EDİLMİŞ İLETİŞİM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

FATMA CANPOLAT

25010980724

DANIŞMAN: Doç.Dr. NURDOĞAN RİGEL

T.C. İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ KÜTÜPHANESİ				
TEZİN TÜRÜ			NUMARASI	
YL	DOK.	SY	DİPLOMA	DEMİRBAŞ
				009064

İÇİNDEKİLER

ÖZET	2
SUMMARY	2
1. GİRİŞ.....	3
2. DİLİN GERÇEKLİKLE İLİŞKİSİ.....	6
2.1 TARİHSEL ALTYAPI	6
2.1.1 Logos'un Belirleyiciliği	6
2.1.2 Ortaçağ'da ve İslam Felsefesinde Dilin Yeri.....	9
2.2 DİL FELSEFESİ	11
2.2.1 Analitik Felsefe ve Mantıksal Pozitivizm	12
2.2.2 Anlambilisel Yaklaşım	15
2.2.3 Pragmatik Yaklaşım	17
2.3 ALIMLAMA KURAMLARI.....	22
2.3.1 R. Ingarden'in Ontolojisi	23
2.3.2 Alımlama Estetiği	24
2.3.3 Alımlama Göstergebilimi	26
2.3.4 Hermeneutik Yaklaşım	28
2.3.5 Yapıçözümcülük.....	35
2.4 KÜLTÜR, TOPLUM VE BENLİK	40
2.3.1 Kültür-Dil İlişkisi	41
2.3.2 Psikanalitik Yaklaşım	43
2.3.3 Sembolik Etkileşimcilik	49
2.3.4 Etnometodoloji	54
3. TAHRİF EDİLMİŞ İLETİŞİM	56
3.1 AYDINLANMA MİRASI VE İLETİŞİMSEL RASYONELLİK	56
3.1.1 İletişimsel Eylem Kuramı	59
3.1.2 Geçerlilik İddiaları.....	62
3.1.3 Yaşam dünyası.....	66
3.1.4 İletişimsel Rasyonellik.....	69
3.2 SEMBOLİK İKTİDAR.....	72
3.2.1 Doksa, Ortodoksi ve Heterodoksi	73
3.2.2 Toplumsal Uzam ve Sembolik Kapital	74
3.3 SÖYLEM ELEŞTİRİSİ	77
3.3.1 Söylemin Düzeni.....	79
3.3.2 Bilgi ve İktidar Söylemi	82
4. SONUÇ	84
KAYNAKÇA	86
DİZİN	90

ÖZET

Habermas Aydınlanmanın yeniden yapılandırılması projesinin bir parçası olarak sistemli olarak tahrif edilmekte olan iletişimin, iletişimsel rasyonellik yoluyla çözümlenmesini önermektedir. Ancak bu düşünce, öncelikle dilin gerçeklikle yani dış dünyadaki nesneler ve öznel düşüncelerle ilişkisini gündeme getirmektedir. Dil sabit, değişmez bir kavramlar bütünü değildir; tarihsel ve kültürel bir olumsuzluk taşır. Her dil kendi sınıflandırma, secerelendirme, adlandırma ve nitelendirme sistemini hakim olan söylemlere göre üretir. Söylemler öncelikle bir toplumsal mücadele konusu olduğuna göre ve bizlerin dünyayı algılayışımızı söylemler oluşturduğuna göre hangi söylemin daha gerçek olduğunu belirlemek mümkün gözükmemektedir.

SUMMARY

As part of his project of reconstruction of Enlightenment, Habermas argues to solve systematically distorted communication via communicative rationality. But this claim brings into consideration the relationships with language and reality which consists of objects in the world and subjective thoughts. Language doesn't lie on a constant, continuous notions of totality, it rather bears a historical and cultural contingency. Every language produces its own classification, characterization, nominalization and qualification system relying on its prevailing discourses. Since discourses have been a subject of social conflicts and embodied our perception of the world determining the most precise discourse seems not possible.

1. GİRİŞ

Tek tanrılı geleneğe göre Tanrı'nın Adem'le konuştuğu tek bir kusursuz dil bulunmaktaydı. Bu dil Tufana kadar Ademoğullarının da birbirleriyle konuştukları dildi. “Ve bütün dünyanın dili bir, ve sözü birdi.” (Tekvin, 11:1). Ancak kibir, insanların Rab ile yarışa girip göğe ulaşacak bir kule inşa etmeyi istemelerine yol açınca Rab onların kibrini cezalandırıp, kulenin inşasını önlemek üzere şöyle der: “Gelin, inelim, ve birbirinin dilini anlamasınlar diye, onların dilini orada karıştıralım.... Bundan dolayı onun adına Babil denildi; çünkü Rab bütün dünyanın dilini orada karıştırdı; ve Rab onları bütün yeryüzü üzerine oradan dağıttı.” (Tekvin, 11:7-9). Böylece farklı dillerin doğuşu sonucu insanların birbirlerini anlayamaz hale gelmeleri Kitabı Mukaddes'te Tanrı'nın bir laneti olarak anlatılır. Bu geleneğin takipçileri binyıllar boyunca Adem'in cennette Tanrı'yla konuştuğu ve dünyayı tam olarak ifade ederek insanları mutluluğa götürecek o kusursuz dili aramışlardır¹. Yani insan bir yandan biricik konuşan varlık olmakla övünürken, bir yandan da, başlıca iletişim aracı olan dilin nesnel ve öznel dünyaları kavrama biçimine şüpheyi yaklaştırmıştır.

Dilin gerçekte ilişkisinin söz konusu sorgulanışı Antik Yunan'da demokrasinin doğuşuyla birlikte felsefenin ve toplumsal düşüncenin temel ilgi alanına dönüşmüştür. Yahudi Kabala geleneğinin ve İslam bilginlerinin katkılarıyla ortaçağ ve Aydınlanma Hareketi boyunca da süren bu ilgi, XX. yüzyıl başında felsefenin büyük oranda dil eleştirisine dönüşmesiyle büyük bir canlılık kazanmıştır. Ancak dilin mantıksal analizi yüzyılın ikinci yarısından sonra yerini yeniden dilin insanla ilişkisine bırakmaya başlamıştır.

Bu noktada dilin, iletişimin ve söylemin benlik, toplumsallaşma, güç ve otorite ile ilişkisi gündeme gelmiştir. Bu yaklaşıma göre, modern toplumların yaşadığı patolojilerin kaynağı dilin tahrif edilmiş kullanımında, iletişim süreçlerinin işleyiş biçiminde, söylemin düzeninde bulunmaktadır. Aydınlanma Projesinin ideali başarısızlığa uğramıştır ve bunun ilacı da yine dildedir.

Bu çalışmada önce dilin toplum ve bireyi nasıl şekillendirdiğine dair düşünceleri ele almaktayız. Bu amaçla birinci bölüm dil ve dünya ilişkisi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Dil hakkındaki ilk çalışmalardan yola çıkarak sofistlerin ve ortaçağ dilbilimcilerinin dünyasıyla dilsel gerçeklikleri arasındaki mütakabiliyet ilişkisi incelenmektedir. Sofistler bilginin göreceliğine ve dilin gerçekliğin algısını belirleyiciliğini savunurken, buna karşılık rasyonalist gelenek aklın birliğini kabul etmiştir. Ortaçağdaki “tümeller tartışması” gerçekçilerle adçıları karşı karşıya getirerek, bir yandan da, daha sonraki dönemlerde yıkılacak olan dogmaları tartışmaya açtığı gösterilmiştir.

¹ Kusursuz dili keşfetme ya da icat etme yönündeki çabalar için bkz. Umberto Eco, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, çev. Kemal Atakay, Afa Yayınları, İstanbul, 1995.

Pozitif bilimlerin ve tekniğin ilerlediği dönem ise dil ve gerçek arasındaki ilişkinin tartışılmasının büyük oranda heyecanını yitirdiği bir dönem olmuştur. Klasik dönemde dil düşünceyi olduğu gibi temsil eden, şeffaf bir araç olarak kavranmış ve mütakabiliyet ilişkileri tartışma dışına çıkmıştır. Dili gerçeğin aynası olarak kabul eden bu yaklaşım bir evrensel dilin olabilirliğini de kabul etmiştir. Burada söz konusu olan evrensel dil, Babil öncesinin parçalanmamış saf dili değil, anlam kaymasına yol açmayacak biçimde oluşturulacak bir dildir. Pozitivist geleneğin ardılları olan XX. yüzyıl dil felsefecileri de bu doğrultuda matematiksel ve mantıksal yetkinliğe sahip bir dil analizi ortaya koymaya çalışmışlardır. Analitik felsefenin nihai hedefi hiçbir anlam kaybı ya da kayması olmadan iletileri aktarabilen dildir. Bu bağlamda, birinci bölümün ikinci kısmı dilde herhangi bir tahrifatın olanaksız olacağı soyut bir dil arayışı ve soyut dil çalışmalarını daha somut iletişimsel bir bağlama oturtma çalışmalarına ayrılmıştır.

Dilsel pratiklerin ve anlamlandırmanın öznelliğine açılan bu kapı alımlama kuramlarının yükselmesine neden olmuştur. Dilin yeniden yorumlama, anlamlama gibi kavramlarla ele alınmaya başlanmasıyla birlikte yorumun sınırlarının olup olmadığı, doğru ve yanlış yorumdan ne ölçüde sözedilebileceği hakkındaki tartışmalara gelinmiştir. Gerçekliğin algılanışı dil yoluyla meydana geldiğine göre, dil dışında bir şey kavranılamazdır. Bu durumda “ben” diyen insan öznesi dahi dilden kaynaklanmaktadır.

Birinci bölümün sonunda işte bu görüşlerle bağlantılı olarak dilin kültür, toplum ve benlik ile ilişkisini tartıştık. Dilin ortaya çıktığı bağlamdan soyut bir sistem olarak incelenmesinin fazla ilerlemeye olanak tanımaması sonucunda dilin, ilintili olduğu kültür ve toplumla arasındaki etkileşim gündeme gelmiştir. Antropolojinin ve Amerikan yapısalcılığının gösterdiği veriler dillerin kültürlere göreceli olarak gerçekliği sınıflandırdığı ve anlamlandırdığını göstermektedir. Toplum dilin bir anlamda kaynağı ve dil de toplumun en önemli ögesi olduğuna göre benliğin oluşumuna, biçimlenişine etkisi de araştırma alanının kapsamına girmektedir.

Birinci bölümde ele alınmış olan dilin kavranılışındaki tarihsel süreç, dilin, dünyanın ve düşüncelerin şeffaf bir aynası olarak kavranılamayacağını göstermiştir. Dilsel iletişim gündelik hayatta öznel anlamlandırmalar, kültürel görecelikler, toplumsal biçimlenimler ve büyük oranda yorumlama faaliyetleri ile kaymaya açık bir zeminde yaşanmaktadır. Aydınlanmanın ve pozitivistimin tüm umutlarına ve çabalarına karşın, bugün toplumlar, kültürler ve bireyler modern idealden oldukça uzaktadırlar. İkinci bölümün temel izleğini oluşturan tahrif edilmiş iletişim kavramı da bu bağlamda ortaya çıkmaktadır. Habermas’a göre toplumumuzda iletişim sistemli olarak tahrif edilmektedir. Bu tahrifat kültürde değer kaybına, toplumsal alanda anomiye ve kişisel alanda psikopatolojilere yol açmaktadır. Habermas’a göre Aydınlanma Projesi yeniden yapılandırılarak stratejik eylem ve araçsal akıl yerine iletişimsel eylem ve iletişimsel akıl getirilirse sağlıklı bir toplum yapısına kavuşabiliriz.

Ancak Habermas’ın bir tür rasyonel eylem önkabulünden yola çıkan ve ideal bir söylemsel durumu kabul eden görüşleri rakipsiz değildir. Bourdieu, yanlış

anlamalara karşın toplumsal düzenin nasıl sürdüğünü ve amaçlara ulaşılabildiğini göstermiştir. Bourdieu'ya göre, sembolik iktidar ve sembolik şiddet toplumsal düzeni oluşturan en belirleyici g  lerdir. Foucault da Aydınlanmanın hedeflerinin baskıcılığına karşı iktidar ve bilgi sistemlerinin nasıl işlediğini gösterir. Foucault'nun söylem kuramında da Habermas'ta olduğu gibi nesneleri adlandıran, sınıflandıran, nitelendiren söylemin düzeninin iktidarla ilişkisi ele alınmıştır. Ancak burada iktidarın bilgiye ve söylem pratiklerine işlemediği bir  topya düşünülemez.

2. DİLİN GERÇEKLİKLE İLİŞKİSİ

2.1 TARİHSEL ALTYAPI

2.1.1 Logos'un Belirleyiciliği

Demokrasinin ortaya çıkışı, Eski Yunan'da *mitos* ile *logos*'un gittikçe daha bilinçli olarak birbirinden ayrılmasının başlıca etkeni olmuştur. Bu dönemde politikanın belli kurallara dayanarak düzenlenmiş ve oy çokluğu gibi matematikten esinlenmiş yöntemlere göre sonucu belirlenen bir tartışma haline gelmesiyle, konuşan kimse kendisini aşan bir Söz'ün gizli esinler almış yorumcusu olmaktan çıkarak; sorumluluğunu taşıdığı bir söylemin kimliği açıkça tanınabilir bir yaratıcısı haline gelmiştir ve kendi söyleminin diğer söylemleri yenilgiye uğratması için çaba göstermeye başlamıştır.

Atina demokrasisi bilindiği gibi doğrudan demokrasiydi. Bütün yurttaşlar *ekklesia*'nın (halk meclisi) oturumlarına katılabilir, yasamayla ilgili ve siyasal nitelikli kararlar alabilirdi. Ama iktidarı yürüten "demos" (halk), 400 000 kişilik bir nüfusun yaklaşık yarısını oluşturan kölelerin, yurttaşların eşlerinin ve Atina'da yerleşmiş yabancıların (bu yabancıların sayısı 70 000 kişi ile özgür nüfusun üçte birini buluyordu) herhangi bir siyasal hakkı yoktu. Sadece zengin ya da en azından hali vakti yerinde yurttaşlar sayısı 40'ı bulan yıllık oturumlara katılabiliyorlardı.² Daha sonra oturumlara katılanlara tazminat ödenmeye başlandığı halde yine de *ekklesia* hiçbir zaman 4000 ya da çok olağandışı hallerde 7000-8000 kişiden fazla üyeyi bir araya toplayamamıştır³. Zenginler servetleri sayesinde yüksek devlet memurlukları elde ettiler. Öte yandan büyük ölçüde işsizler ve profesyonellerden oluşan meclis üzerinde "demagoglar" tehlikeli bir biçimde etkili olmaya başladılar; bunlar, bazen kamu yararına ters düşen kararlar alınmasını sağladılar. Örneğin, 406'da Arginuseler'de Sparta donanmasını yenilgiye uğratan strategos'ları ölüme mahkûm ettirdiler. Strategos'ların suçu, fırtına çıkınca donanmayı daha emin bir yere götürmeyi seçip savaşta ölen Atina'lıların cesetlerini ortada bırakmaktı. Ancak bütün kusurlarına rağmen bu siyasal sistem işledi ve başka hiçbir site bu kadar etkili biçimde yurttaşlarının katılımını sağlayamadı.

M.Ö. 5.yy'da felsefe tarihi bir Grek aydınlanma çağından söz eder. "Aydınlanma", bir çağın önde gelen bilgelerinin insan düşüncesini atalardan miras

² Habermas söz konusu vatandaşlığın şartlarını ve Atina demokrasisinin dayandığı özgür ifade ortamını şöyle açıklar: "Siyasal düzen, bilindiği gibi, patrimonyal köle iktisadına dayanır. Vatandaşlar gerçi üretici çalışmadan muafırlar; ancak kamusal hayata katılabilmelerinin koşulu, bir aile reisi olarak, özel hayat alanında özerk olmaktır...Yunanlıların bilincinde kamu, özel alan karşısında bir özgürlük ve istikrar alemi olarak yükselir. Her şey ancak kamunun ışığında açığa çıkar, her kesin gözüne orada görünür. Meseleler vatandaşlar arasındaki konuşmalarda dile gelir ve şekillenir; eşitler arasındaki çatışmada en iyi olan ortaya çıkar ve gerçek özüne bürünür-şanın ölümsüzlüğüne." Jürgen Habermas, *Kamusal Hayatın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, s.60.

³ Maurice Duverger, *Siyasal Rejimler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, s.14.

kalan görüşlerin ve göreneklerin egemenliğinden kurtarmak ve “gelenek” karşında, özellikle de dinsel alanda bağımsız kılmak için gösterdikleri çabalar olarak anlaşılabilir. Doğa olaylarını açıklamada aklın ve özgün düşüncenin mitsel tasarımı bağımsızlığı daha VI. yüzyılda İyonya düşünürleri tarafından başlatılmıştı. Söz konusu eleştirel düşünce V. yüzyılda ise özellikle insan dünyasına yönelmiştir. Sofizmle birlikte hemen her alana egemen bir güç haline gelen bu gelişme o güne kadarki gelişmelerin basit bir devamı değil, neredeyse tamamen yeni bir başlangıçtır. V. yüzyılın ortalarında Atina’daki demokratik bir gelişme, belli bir yetişme gereksinmesine de yol açmıştır. Bundan dolayı bilgi de pratik-sosyal bir değer, bir güç olmuştur. Demokratlaşan Atina’ya şimdiye kadarki eğitim sistemi herkesin yeni duruma ayak uydurabilmek, bunda bir rol oynayabilmek için daha çok bilmek istediği bu yeni dönemde yetersiz kalmıştı; bu yüzden tüm karşı koymalara karşın yeni bir eğitim ideali ve bu ideali öğretileriyle gerçekleştirmek isteyen insanlar ortaya çıkmıştır. Değişen toplumsal koşullarla ortaya çıkan gezgin öğretmenler olan sofistler dilbilgisi, ikna sanatı, retorik, mahkemede kendini savunma sanatı, ahlakî davranış, edebiyat eleştirisi, matematik ve dilsel analiz gibi bir çok sanatı öğretme iddiasındaydılar. Sofist sözcüğü aslında “bilen, bilgili kişi” demektir, sonra siyasette yararlı olmayı öğreten kimse (Protogoras, kendisinin Sofist olduğunu söylerken bunu anlarmış), daha sonra ise retorik dersi veren kimse anlamını kazanmıştır.⁴

Sofistleri bir felsefe okulu olarak görmek olanaksız olsa da, ortak noktalarından yine de söz edilebilir. Sofistler ortak bir kuşkuculuğu, kesin ve mutlak bilgi olanağına duyulan güvensizliği paylaşıyorlardı. Ayrıca algının göreceli olduğunu öne sürmüşlerdir. İlk ve en büyük sofist olan Protogoras bireyin her şeyin ölçüsü olduğunu ve şeylerin de insan gördükleri gibi olduğunu savunarak “insan her şeyin, var olan şeylerin varlıklarının, var olmayanların yokluklarının ölçüsüdür”⁵ demiştir. Bilginin temeline algıyı yerleştiren sofistler, bilginin de göreceli olduğunu belirtmişlerdir. Mutlak ve değişmez bir doğruluk yoktur, ve bilgi ve doğruluk bireyin algılarına, toplumsal, kültürel koşullara ve kişisel eğilimlere görelidir. Duyularımızın ötesinde, algılanamayan ve dolayısıyla bilinmeyen bir gerçeklik yoktur. Doğal dünya, duyularımız aracılığıyla bilinebilir.

Sofistlere göre toplum temelini bir sözleşmeden, bireylerin ortak iradelerinden alır. Yasaların tanrısal bir kökeni yoktur, yasalar insan elinden çıkma ürünlerdir. Buna göre, yasalar ya sayıca çok olan zayıfları kontrol altında tutmak için güçlüler, ya da güçlüleri kontrol altında tutmak için zayıflar tarafından yapılır. Yasalardan başka ahlakî ölçütler de tanrısal kökenli olmayıp, insan eseridir. Sofistlere göre, insanların, toplum oluşuncaya kadar, ne ahlakları, ne ahlakî ölçütleri, ne de yasaları olmuştu; ancak eğer orman yasaları egemen olursa, toplum içinde yaşamının imkânsız olacağı kısa sürede anlaşılmış ve insanlar, güçlülerin

⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985, s.42.

⁵ Burada insan tür olarak değil birey olarak düşünülmektedir. Protogoras’tan a.k., Wilhelm Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe*, çev. Oğuz Özügöl, cilt 2, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1995, s.86.

yalnızca onlarla birlikte güçlü olmalarından dolayı, güçsüzlere saldırmama sözü verdikleri yasaların zorunlu olduğunun bilincine varmışlardır.

Yunan dininde, bir Tanrı ya da Tanrıların, insanlara tinsel esin, bilgelik ve yolgöstericilik sağlayan sözlerine verilen ad anlamına gelmekte olan *logos* kavramı önce doğa felsefesinde, daha sonra da insan felsefesinde temel kavram olarak yerini korumuş, ancak bu arada içeriğinde büyük değişiklikler meydana gelmiştir. Antik Yunan düşüncesinde söz, konuşma, düşünce, akıl, anlam, açıklama, bir şeyin ne ise o olmasını sağlayan nedenler anlamlarına gelen *logos* sözcüğünün anlamındaki değişimler⁶, Yunan toplumundaki ve kültüründeki değişiklikleri ve demokrasi ile birlikte akla dayalı söylemin ön plana çıkmasını temsil eder. Yunan mitolojisinde insan ateşi Prometheus'tan ya da herhangi bir başka tanrıdan almamıştır. Kendi us gücü ile, kendi için bulmuştur. Çünkü Yunanlılar Prometheus'u insan zekâsının bir simgesi olarak yorumluyorlardı. Ayrıca zekânın bir başka yetenekten, konuşma yeteneğinden ayrılmaz olduğunu da biliyorlardı. İnsan *logos*'a sahip olmakla hayvanlardan ayrılır; bu us'tur, anlayış ve konuşmadır.⁷

Sofistler mantık ve retorik çalışmalarında, uygun çıkarımlarda, ve bir görüş ya da bakış için elverişli durumu yaratmak için kullanılacak olan mantıksal ilke, tez ve görüşlere *logos orthos* adını veriyorlardı. Sofist Gorgias nihilizminde hiçbirşeye inanmamakta ya da yeryüzünde tek bir şeye inanmaktaydı: Sözlerin gücüne, ustalıkla biçimlendirilmiş ve ince bir üslup verilmiş sözlerle⁸.

Sofistlerin yaydıkları anlayışlardan en önemlisi ise *physei/thesei*⁹ karşıtlığıdır. Bir yandan bireyciliğin (individualism) gelişmesi, bir yandan Atina demokrasisinin yarattığı anarşi ve sofistlerin eleştirileriyle yasaların meşrulukları şüpheli bir hale gelmiştir. Böylece doğal hukuk ile pozitif hukuk birbirlerine karşıtmış gibi görünmeye başlamıştır.

Pek çok alanda Yunanlıların takipçisi olan Roma'da dile ve hitabete verilen önem daha da belirginleşmiştir. Roma hukuku, retorik geleneğinin politik felsefenin yanı sıra büyük önem taşıdığı bir alan olmuştur. Retorik, politikacıların tartışma ve çekişmelerinin önemli bir aracıydı. Ayrıca, hukukçuların belli birtakım kuralları ortaya koymalarına ve kuralın ahlaka oranla özerk olmasına olanak sağlıyordu. Retorik, bilgi söyleminin politikaya ve hukuka denk düşmediğini kabul ettirerek,

⁶ *Logos* kavramının anlamları Büyük Larousse'ta, 1.Herakleitos'un felsefesinde varlığın yasası, evrensel zorunluluk. 2.Platon'da, ideaların kaynağı olarak Tanrı. 3.Stoacılar da yazgı, akıl. 4.Yeniplatoncular da, tanrısal varlığın yönlerinden biri. 5. Hegel'in sisteminde, kavram, akıl, salt ruh olarak sıralanır. Bu kaynağa göre, Aziz Yuhanna İncili'nin Giriş bölümünde, cisimleşmiş ölümsüz Kelam'ı belirtmek için kullanılan *logos* deyimini, Philon'un İskenderiye Yahudiliğinde gnostikçilik karşıtı bir anlam taşır. Kilise Babaları çok zengin bir *logos* tanrıbilimi geliştirmişlerdir.

⁷ George Thomson, *İlk Filozoflar-Eski Yunan Toplumu Üstüne İncelemeler*, çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınları, İstanbul, 1988, s.26.

⁸ W. Capelle, *op. cit.*, s.100-101.

⁹ Yunan felsefesinde *physei*, doğa; buna karşılık *thesei* ya da *nomos* uzlaşım sal olan, toplumsal olan, insan eliyle konulmuş olan anlamına gelmektedir. Bu konuda bkz., Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s.50.

retorikçilerin uygulamalarına bir temel sağlıyordu. Romalı hatiplerin kullandığı şekliyle retorik, sadece politik gerçeğin özerkliği değil, amacı doğruyu dile getirmek yerine, ikna etmek ve etki yaratmak olan politik söylemin de temelini oluştuyordu.

Homeros'un tanrılarının eleştirisindeki en önemli aşamalardan birisi ilginç bir şekilde Sofistik düşünce ile Sokratik düşünce arasındaki gerilimdi. Ancak yine de sofistler ve Sokrates bir temel nokta da anlaşılmaktaydılar. Onlar, her felsefi kuramın ilk gereksindiği şeyin insan doğasına ilişkin ussal bir kural olduğuna inanmışlardı. Onlar için insan evrenin sadece bir parçası değil, odağıydı. Protogoras, “insan her şeyin ölçüsüdür” demiştir. Bu ilke bir anlamda hem sofistler hem de Sokrates için geçerliydi. Onların ortak amacı, felsefeyi insansallaştırmak, evrendoğum (kozmozogoni) ve varlıkbilimini (ontoloji) insanbilime (antropolojiye) dönüştürmekti. Ama onlar, ereğin kendisinde uyuştukları halde, bu ereğe ulaşmadaki araç ve yöntemler bakımından tümüyle uzlaşmazlığa düştüler. “İnsan” terimi, onlarca iki ayrı ve giderek karşıt biçimde anlaşılır yorumlandı. Sofistler için “insan” bireysel insan anlamına geliyordu. Evrensel insan diye adlandırılan, filozofların insanı onlara göre yalnızca bir kurguydu. Sokrates ise “Bir”in kararlı bir savunucusuydu. İşte sokratik sorun bu noktada karşımıza çıkmaktadır. Sokrates’e göre, sofistler insan doğasının yalnızca dağınık kalıntıları görmüşlerdir.¹⁰

2.1.2. Ortaçağ’da ve İslam Felsefesinde Dilin Yeri

Sofistlerin öznelciliğini aşmak üzere Sokrates bilginin nesnesinin tümel olan olduğunu öne sürmüş ve böylece realizmi ortaya atmıştır. Daha sonra Platon ve Aristo tarafından gerçekten var olan, insan zihninden bağımsız, nesnel bir varoluşa sahip olan tümel anlayışı geliştirilmiştir. İşte bu noktadan sonra felsefenin, dinin ve sanatların konusunu ortaçağ felsefesinde “tümeller tartışması” olarak geçen, realizm/nominalizm tartışması oluşturmuştur.

Aristoteles’in mantığı için bir önsöz yazan Porphyrius ile daha sonra Porphyrius’un yazdığı girişi yorumlayan Boethius tümeller problemini ortaçağ felsefesine getiren düşünürler olmuşlardır. Ortaçağ felsefesinde, önce, tümellerin bireylerden ayrı ve daha yüksek bir varoluşa sahip olduklarını öne süren radikal kavram realizmi egemen olmuştur. Aziz Augustinus, hem Platon’dan miras alınan radikal kavram realizmini savunmuş ve hem de bu görüş üzerinde görünüşte önem taşıyan birtakım değişiklikler yapmıştır. Buna göre, tümeller, Platon’da olduğu gibi, tikellerden ayrı ve bağımsız bir biçimde var olan İdealar ya da Formlar değil de, Tanrı’nın zihnindeki ideler olarak düşünülmüştür.¹¹ Skolastik felsefeye göre yalnız

¹⁰ Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1997, s.68-69.

¹¹ “Demek ki bir ‘doğru’ var ve söz götürmez bir doğrunun sahibiyiz de.” Zaman dışı olan mutlak bir *doğrunun* olması demek de, Augustinus’a göre, bunu karşılayan mutlak bir varlığın, Tanrının olması demektir. “Tanrının öncesiz sonrasız olan varlığını düşünmeden zamana bağlı olmayan bir doğrunun olabileceğini düşünemeyiz. Nitekim zaman dışı olan matematiğin, mantığın doğrularını ya da Platon’un idealarını düşünürken, hep Tanrısal Tin’deki düşünceleri düşünmekteyizdir.” M. Gökberk, *op. cit.*, s.154.

inancın konusu değil, bu konunun dil ile anlatımı da bir doğru olarak saptanmıştır. Bu realizm Skolastiğin temel görüşüdür.¹² Kilisenin resmi görüşüne çok uygun düştüğü ve özellikle günah kavramının açıklanmasında büyük bir başarıyla kullanıldığı için, olumlu bir destek olarak değerlendirip dört elle sarıldığı realist görüşe, ilk kez XI. yüzyılda Roscelinus tarafından karşı çıkılmıştır. Yargı formları, kategoriler, yüklemelerin sınıflanması gibi mantıksal konular üzerinde çalışan Roscelinus, tümellerin (*universalia*), nihai ve en yüksek gerçeklikler olmayıp, yalnızca adlar olduklarını savunmuştur. Roscelinus, bu çerçeve içinde, cins isimlerin yalnızca bireyleri (*individuum*) gösterdiğini, tümellerin yalnızca dilsel ya da sözel bir statüsü olduğunu iddia etmiştir. Latince “nomen” ad, isim anlamına geldiğinden, Roscelinus’un tümel görüşü, felsefede nominalizm olarak bilinir.

Skolastiğin doğuş döneminin en önemli filozoflarından olan Anselmus ise nominalistleri eleştirerek, sözcüklere göre değil (*secundum vocem*), şeylere göre (*secundum rem*) düşünmenin asıl benimsenmesi gereken düşünme biçimi olduğunu savunmuştur. Anselmus, “şeylerin” düşünme ve dil aracılığıyla, kendi doğasına upuygun yansıtılacağı inancını taşımaktaydı.¹³

Ancak ortaçağ boyunca dilin belirleyiciliği daha çok dikkati çekmeye başlar. Böylece, tümeller tartışması bağlamında, ortaçağda dilsel ürünler asıl araştırma konusu olmuştur. Önergelerin ayrıntılı bir biçimde incelendiği, her dilsel ifadenin işlevinin önerme yapısı içinde gösterildiği bu çalışmalarda, dilde var olan bir dünyanın, bir evren tablosunun sergilendiği görülmektedir. En yalın bir önermede bile doğrudan gramere ilişkin olmayıp, anlama ilişkin olan ve sözcüklerin anlamı ile işlevleri arasında bir bağ kurmaya çalışan bir yöneliş söz konusudur. Duns Scotus’un genel (*universalis*) karşısında bireysel (*individualis*) olana ve istence (*voluntas*) önem veren felsefesinin ardından Ockham’lı William’ın Kilise tarafından mahkûm edilen görüşleri gelmiştir. Ockham’lıya göre “ruhun izlenimi ya da kavram bir şeyi doğal olarak imler; oysa sözlü ya da yazılı terim sadece uzlaşımalsal olarak imler. Bu ayrım daha başka bir ayrımı ortaya çıkarır. Sözlü ya da yazılı bir terimin anlamını değiştirmeye karar verebiliriz; fakat herhangi birinin tek başına alacağı bir karar ya da uzlaşma, kavramsal bir terimin anlamını değiştirmede etkili olamaz”¹⁴. Ockham’lıya göre kavramsal terim, zihnin işleyişi sonucu olmuştur. Nitekim realistler bir anlamda dogmanın temsilcisi olmuşlar, buna karşılık kelimelerin ve dilin belirleyiciliğini savunan nominalistler (adçılar) özgürlüğün savunucuları olmuşlardır.¹⁵

Öte yandan İslam dünyası batıdan çok daha önce Antik Yunan’ın kültür mirasıyla tanışmıştı. Bizans’tan getirilen metinlerin çevirilerinde karşılaşılan güçlükleri gidermek üzere Kindi gibi bazı filozoflar Arapça felsefe terimleri

¹² *Ibid.*, s.158.

¹³ Betül Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1993, s.24.

¹⁴ Guillelmus de Ockham, “Terimler Üzerine”, *Ortaçağda Felsefe*, der. ve çev. B. Çotuksöken- S.Babür, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989, s.312.

¹⁵ Örneğin bkz. B. Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, *op.cit.*, s.35; Jacques Le Goff, *Ortaçağ’da Entellektüeller*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1994.

yaratarak çevirmenlere yardımcı oldular. Felsefe ve bilimin dinin gerekleriyle uzlaştırılması çabalarında ise çok geçmeden dil bilginleri de yerlerini aldılar. İletişim ve terimleri doğru tanımlama kaygısı, İslam mantıkçılarının ve din bilginlerinin çalışmalarını yönlendirmiştir. Örneğin İbn-i Hişam, İbn-i Malik'in Kitab-ül-Hulasa-ül-Elfiye'sinde ("Bin Beyitlik, Özetleme"), her sözcüde bir anlatım ve bir "yarar" bulunduğunu söyler. Bu "yarar" karşımızdaki dinleyicinin veya alıcının bilmediği bir bilgiyi ona iletmemizden kaynaklanır. Demek ki iletim, konuşan iki kişi arasında aynı kavram üzerinde dengeyi sağlar. Söylemin amacı, konuşanın dinleyeni kendisiyle eşit bilgi düzeyine getirmesidir. Medreselerde bilginin bölüşülmesi de, inançları imana getirme çabası da hep bu ilkeye dayanır. Basra dil araştırmaları okulunun önemli bir temsilcisi olan Sirafi ebu Hasan bin Abdullah ile mantıkçı Matta bin Yunus arasında kayıtlara geçmiş ünlü bir tartışma da vardır. Sirafi, dayanak noktalarının Eski Yunan kültürü değil, mutlaka İslam dini ve Arapça olması gerektiğini savunuyor, mantıkçı ise, akılla kavranılabilen şeylerin evrensel olduğunu ve bir ulusu olmayacağını kanıtlamaya çalışıyordu. Nitekim Arap mantığının kurucusu Farabi, ad, yüklem gibi tekil ve genel terimleri sınıflandırırken Arap dilbilginlerinin çalışmalarından yola çıkmamıştı. Buna karşılık dil bilginini, anlama yetisinin evrensel öğelerin olarak akılla kavranabilen şeylerin varlığını kabul eder; ama bu öğeleri terimleyen dildeki her dilbilgisi yanlısının öğeler açısından mantıksal bir çelişki yaratacağı inancındadır.¹⁶

Böylece düşünce tarihinde bir yandan aklın evrensel olduğu varsayımına dayanan bir dil anlayışı ile dilin dünyayı kültürden kültüre değişebilen farklı şekillerde ele alabileceğini kabul eden anlayış sürekli rekabet halinde olmuşlardır. Kant, *Salt Aklın Eleştirisi* adlı kitabının önemli bir bölümünde, bilimsel yorum yöntemindeki bir temel karşıtlıkla uğraşmaktadır. Ona göre, iki grup düşünür ve bilim adamı vardır. Birinci gruptakiler "türdeşlik"; ikincilerse "özgüleştirme" ilkesini izlemektedirler. Türdeşlik ilkesi, en ayrı olayları ortak bir ad vericiye indirgemeye çalışmakta; ikinci ilke ise, bu sözde birlik ya da benzerliği kabul etmemektedir. Özgüleştirme ilkesi, ortak özellikleri vurgulayacak yerde, her zaman ayrımları aramaktadır. Cassirer'e göre, Kant'ın doğa olaylarının incelenmesine ilişkin bu sözleri, kültürel olayların incelenmesi için de aynı ölçüde geçerlidir¹⁷. Aydınlanma süresince dilin düşüncenin bir temsili olduğu yönündeki şeffaf dil anlayışı hakim olmuştur. Ancak daha sonra yeniden dilin dünyayı ve düşünceyi kendisine göre biçimlendirdiğine yönelik kanı ağır basmaya başlamıştır.

2.2 DİL FELSEFESİ

Eski Yunan'da dil incelemeleri önceleri felsefeye bağlı olarak sürdürülüyordu; öyle ki, Batı dillerinde mantık karşılığında kullanılan *lojik* sözcüğü de Yunanca "logos"tan türemiştir Yunan kökenleriyle iyice damgalanmış olan Batı felsefesi, her zaman kendisini logos'un (hem söylem, hem de akıl olan) bir

¹⁶, Muhammed Ali Bin Mahluf, "İslam Dünyasında Bilimsel Düşünce", *Théma Larousse*, s.389

¹⁷ E. Cassirer, *op. cit.*, s.23

uygulamacısı olarak görmüştür. Platon hem felsefi söylemin özgüllüğü (Sofist diyalogu) hem de dilin konumu, yani doğal ve uzlaşımsal karakteri (Kratilos diyalogu) üzerinde düşünmüştü. Daha sonra da dil konusundaki bilgilerin gelişimi (skolastik *trivium* dilbilgisi, retorik ve mantıktan oluşuyordu) ve dilin doğası üzerindeki felsefi düşünüş her zaman birlikte ilerlemiştir. Örneğin Stoacılar daha o dönemde, gösterenin; *gösteren* (ses), *gösterilen* (anlam) ve kendisine gönderim yapılan *nesne* olmak üzere üç bölüme ayrıldığını ileri sürmüşlerdi. Yine Megara okulu filozofları “yalancı paradoksu”ndan yola çıkarak dilin rasyonel kullanımının sınırlarını vurgulamışlar ve böylece mantıksal-matematiksel çelişkilerin bulunması ve diyalogdaki pragmatik kısıtlamaların analizi hakkında ilk adımı atmışlardır.

2.2.1 Analitik Felsefe ve Mantıksal Pozitivizm

XX. yüzyılın ilk yıllarında Gottlob Frege ve daha sonra Bertrand Russell tarafından ortaya konan analitik felsefe, özellikle İngiltere ve ABD’de çok etkili olmuş olan ve dil üzerine yoğunlaşarak, olgulara ya da anlamlara uygun düşecek en iyi ve en dakik mantıksal formu bulmak için, tümceleri ya da kavramları veya dilsel ifadeleri analiz etme işiyle uğraşan bir felsefe akımı olmuştur. Analitik felsefenin temelleri atan Frege, isim, tümce ve yüklem gibi kavramları araştırarak, fonksiyonla kanıtlama türünden matematiksel kavramları gündelik dilin geleneksel özne ve yüklem deyimlerine uygulamıştır. Doğa bilimlerinin bulgularını temel alan, yöntemi itibariyle büyük ölçüde mantıksal ve dilsel analize dayanan analitik felsefe geleneği içinde, B. Russell analitik felsefenin amacının, dilsel olarak yanıltıcı tümceleri mantıksal olarak doğru olan tümce formlarına dönüştürmek olduğunu ileri sürmüştür. G. E. Moore ise analitik felsefenin, dünya ile ilgili olguları keşfetmediğini fakat daha çok kavramları tanımladığını ve açıklığa kavuşturduğunu savunmuştur.¹⁸ Başlangıçta sadece matematik bilimlerini mantığa indirgemeye dayanan bu yaklaşım zamanla sayıları durmadan artan bilgi alanlarının çözümlenmesini sağlayacak araçları yaratmak üzere gelişti ve çeşitlendi. Bilişim alanındaki gelişmelerin de pekiştirdiği bu yaklaşımla birlikte, dil Descartesçi felsefedeki unutulmuşluğundan sıyrılarak, Leibniz’in, göstergelerde bilişsel bir verimlilik bulunabileceği yönündeki idealini gerçekleştirmeye başladı.

Hesap olarak işlevini görmeden önce, bir mantığın, biçimsel bir dil olarak kurulması gerekmektedir. *İyi biçimlendirilmiş formülleri* (düzgün tamdeyimleri) doğuracak kuralları belirleyecek bir *mantıksal sözdizimi*’nin gerekliliği de, bu gerçeğin sonucudur. Standart önermesel hesapta bu sözdizimi, sözvarlığı olarak bir atomik önermeler topluluğunu kabullenerek ve bağlayıcıların nasıl kullanılacağını belirterek anlam taşıyan formüllerle [ör. $(p \Rightarrow q)$], anlam taşımayan yazıları [ör. $| \Rightarrow p(q)$] birbirinden ayırma olanağı sağlar. Dolayısıyla doğal dilde bir cümlenin herşeyden önce dilbilgisi açısından doğru olması gerektiği gibi, karmaşık önermelerin anlamından ve doğruluğundan önce, formüllerin sözdizimsel kurallara uyması zorunludur. Ne var ki, Bertrand Russell, küme kavramının kurala uymayan kullanımının Megara okulunun yalancı paradoksuna benzer durumlar yarattığını

¹⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara, 1996, s. 42.

keşfetmesiyle bu tür zorunlulukların sanıldığından daha karmaşık olduğu ortaya çıktı. Russell'ın küme paradoksu şöyledir: bir kümenin kendi kendisinin üyesi olduğu kabul edilirse, kendi kendisinin bir üyesi olamaz, çünkü, mesela, insanlar sınıfı bir insan değildir. O zaman kendisine ait olmayan kümelerin kümesi, kendisinin bir üyesi midir? Üyesiyse, değil; değilse, üyesidir. Bu tür yanılgılardan kaçınmak için Russell, tipler kuramında, bir kümenin kendisini öge olarak içermeyeceğine dair bir *anamlama koşulu* getirerek sözdizimsel sınırlamaları kuvvetlendirmeyi önerdi¹⁹. Böylece, birbirini karşılıklı olarak dışarda bırakan anamlama alanları hiyerarşisi veya tipler hiyerarşisi (bireyler, bireylerin kümeleri, bireylerin kümelerinin kümeleri vb.) ortaya konmuş oldu.

Anlamanın sözdizimsel zorunluluklara bu mantıksal açıklık kazandırması, yeni mantığın, ulusal dillerin çelişkilerini ve anlam bulanıklıklarını çözmeye yarayabilecek ideal ve yetkin bir dil olarak görülmesine yol açtı. Nitekim Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* adlı yapıtında, mantığa aşkınsal bir statü tanıdı ve mantıktan, öğretilerin ortaya konmasını sağlayan bir araç olarak değil, doğal dilin tuzaklarını ortaya koyan ve “düşüncenin mantıksal aydınlığa kavuşturulmasını” sağlayan bir felsefe için analiz aracı olarak yararlandı. Wittgenstein, çalışmasının amacını dilin sınırlarını çizmek olarak belirlemiştir ve burada kastettiği olgu dilinin sınırlarıdır. Uğraştığı felsefe sorunlarını olgu söyleminin sınırlarını saptayan bir dil eleştirisiyle çözüldüğünü iddia eder. Bu amaçla ilk olarak sıradan olgu söylemi kabarcığının yüzeyinden, içindeki kavramsal odağa, yani başlangıç önermelerine doğru gitmiştir. Ardından da mantıksal bir formül kullanarak kabarcığın dış sınırına doğru ilerlemiştir²⁰.

Wittgenstein dilin düşünceyi gizlediğine ve düşüncelerimizin gerçek biçimlerine ancak içinde dile getirdikleri dil çözümlenip, başlangıç önermelerine ayrıldığında ortaya çıkarılacağına inanır. Bunun için ortaya attığı anlam kuramı olgu önermelerinin anlamlarını nasıl aldıklarına yöneliktir. Wittgenstein'a göre nasıl bir şema parçalarının kimi şeyleri temsil etmesiyle anlamlı olabiliyorsa, bir olgu önermesi de kesin anlamını ancak onu oluşturan sözcüklerin şeyleri temsil etmesiyle alabilir.²¹ Wittgenstein'a göre, dil dünyayı resimleyerek onu temsil eder. Önermeler, olguların tasvirleri, olguların resimleridir. Dünya, olgular toplamıdır, belirli durumların ya da olayların var oluşudur. Olgular çeşitli nesne düzenlemeleridir ve nesnelerin de yalın olmaları gerekir²². Olgular az ya da çok karmaşıktırlar. Kompleks olgular analiz edildiklerinde, atomik olgulara ayrılabilirler. Atomik olgular, daha yalın olgulara indirgenemeyen bağımsız olgulardır. Başka bir deyişle, bu olgulardan birinin var oluşu mantıksal olarak hiçbir zaman başka bir atomik olgunun var oluşunu gerektirmez.

¹⁹ *Axis*, Doğan Kitapçılık, İstanbul, 1999, c.4, s.25.

²⁰ David Pears, *Wittgenstein*, çev. Arda Denkel, Afa Yayınları, İstanbul, 1985, s.56-58.

²¹ *Ibid.*, s.61.

²² John Heaton, *Wittgenstein*, Icon Books, Cambridge, 1994, s.36.

Wittgenstein'a göre, dünyadaki bağımsız, atomik olguların kullandığımız dilde karşılıkları vardır. Öyleyse, dil ile dünya arasında doğrudan bir ilişki vardır. Dilin dünyayla ilişkisi atomik önermelerin atomik olgulara olan ilişkisine indirgenebilir. Wittgenstein bu ilişkiyi açıklarken “resimsel dil kuramı”ndan yararlanır²³. Dil dünyanın bir resmidir ve bir resmin temel koşulu resimle resmedilen ve resmi oluşturan öğeleri birbirleriyle ilişkiye sokan yapı arasında bir karşılıklılığın bulunmasıdır. Tüm önermelerimiz bu tür atomik önermelerden, atomik önermelerin resimlerinden oluşur. Gündelik konuşmadaki kusurlardan dolayı, konuşmalarımızın çoğu bu koşulu yerine getirmeyen gibi görünür. Oysa Wittgenstein'a göre, bu konuşmalar tam olarak analiz edilirse, yukardaki koşulu yerine getiren atomik önermeler öbeği olarak ortaya çıkar.

Wittgenstein, olgu dilinin ahlak, din ve sanat hakkında geçerli olmadığını ileri sürer. *Tractatus*'da Tanrının kendini dünyada ortaya çıkarmadığını söyler; yani Tanrı kendisini belirli bir olgu ya da olgular öbeğinde göstermemektedir. Bunun sonucunda da, bu konuları söz dökmeyi reddeder. *Tractatus*'a göre bütün dünya olumsaldır. Birbirinden bağımsız durumların toplamıdır. Olaylar arasında deneyimlediğimiz ilişkiler, “nedensel bağlar” tamamen boş inançtır. Nedensellik doğanın tabi olduğu bir kanun değil, bilimin önermelerinin kurguladığı bir şeydir. Tanrılara ve kadere inanan eski insanlar, herşeyin açıklanabileceğine inanan biz modernlerden daha açık ve kabul edilebilir bir düşünceye sahiplerdi²⁴. Wittgenstein yalnızca mutluluğun içsel anlamda iyi olduğunu öne sürmeye eğilimli görünür. Ayrıca mutluluğa böyle bir içsel değer yüklemenin, bir bütün olarak kavranan olgular dünyasına ilişkin geçerli bir düşünce içerdiğini de düşünür. Çünkü ona göre mutlu olmak, olgular dünyasını bir bütün olarak, yayılan sınırlarıyla görmektir. Mutsuz bir adam ise, aynı olguları kapsayan aynı sınırları sanki kendi üzerine kapıyor gibi görecektir²⁵.

Dile getirilebilir olanın mantığını saptayan mantık ile gizemciliğin alanını etik, estetik ve din alanına süren Wittgenstein, “üzerine konuşulamayan konusunda susmalı” demiştir. Buna karşılık her çeşit dile getirilemez olanı bir kenara bırakan Rudolf Carnap, bilimlerin ampirik verilerine mantıksal analiz yöntemini uygulamak suretiyle, birleşik ya da birlikli tek bir bilim ortaya çıkarmanın olanaklı olduğuna inanmıştır. Viyana Çevresinin tüm diğer düşünürleri gibi, tümcelerın ya da önermelerin, yalnızca deneysel olarak doğrulanabildikleri takdirde anlamlı olduğunu ve metafizik önermelerin bu ölçüde tabi tutulduğu zaman anlamsız ya da olgusal bir anlamdan yoksun olduğunun gösterilebileceğini savunmuştur. Carnap mantıkçı pozitivistin doğrulanabilirlik ilkesi üzerinde durmuş ve doğada olduğu gibi, toplumsal ve tarihsel alanlarda deneysel bilimlerin terim ve önermelerinin fizik dilindeki terim ve önermelere indirgenebileceğini dile getiren fizikalist görüşü benimsemiştir. Carnap'a göre felsefeyi asıl ilgilendiren şey, sözcüklerin anlamları

²³ Burada Almanca'daki “Bild” sözcüğünün yalnızca “resim” değil, ayrıca “model” anlamına da geldiği vurgulanmalıdır. Bkz. D. Pears, *op. cit.*, s.79.

²⁴ J. Heaton, *op. cit.*, s.50-51.

²⁵ D. Pears, *op. cit.*, s. 90-93; J. Heaton, *op. cit.*, s.52-53.

ya da dille gerçek dünya arasındaki anlam ilişkisi değil, dillerin kendi içlerindeki karşılıklı yapısal ilişkilerdir.

İngiliz dilsel analizi ile Viyana Çevresinin mantıksal pozitivizmi arasında bir bağ kurmayı amaçlamış olan Alfred Ayer önermelerin geçerliliğini saptamak üzere oldukça katı bir “doğruluk kuramı” ortaya koymuştur²⁶. Bu ilkeye göre önermeleri Hume’un yaptığı gibi mantıksal ve deneysel önermeler olarak ikiye ayırmış olan Ayer’e göre ne mantıksal ne de deneysel olarak geçerliliği gösterilemeyen önermeler tamamen anlamsızdır²⁷. Önermeleri ne mantıksal doğrulara ne de deneysel hipotezlere dayanmayan metafizik için geçerli olan bu durumda nedeniyle metafizik sözde bir disiplindir ve aynı şey teoloji için de geçerlidir. Ayer’e göre etik ve estetik değer yargısı içeren önermeler de bilgi aktaran gerçek önermeler olmayıp duygusal bir tavra dairdirler.

Daha sonraki döneminde daha zayıf bir doğrulanabilirlik ilkesini kabul eden Ayer, burada kalmayıp önermelerin ilke olarak haklı kılınamayacakları yerde, onların yine de reddedilmemeleri ve hiçbir haklı kılınmanın aranmaması gerektiğini ileri sürmüştür.

2.2.2 Anlambilisel Yaklaşım

Bununla birlikte, yapısal ve mantıksal çözümlemelerin ortaya koyduğu sözdizimsel zorunluluklar, anlam için mutlak olarak gerekli ama yeterli olmayan koşullarıdır. Doğal dillerin biricik amacı cümle içindeki göstergeleri doğru olarak seçmek ve birleştirmek değildir. Nitekim, eğer sadece iyi dile getirilmiş formüller ortaya koymakla yetinilirse, mantıksal diller de içi bomboş bir oyuna indirgenmiş olacaktır. Mantığın amacı, çıkarımlarla hakikatı sağlamaktır ve doğal dillerin önemi de, dilbilgisi açısından doğru olmalarının ötesinde, gönderimlerde bulunmalarıdır. Dolayısıyla dile ilişkin içkinlik postülasının aşılması gerekir ve dillerin ister doğal ister yapay ekim olsunlar salt kendileri için değer taşıyamazlar.

Bu aşama başlangıçta önermelere doğruluk değerlerinin verilmesi, bu önermelerin anlambilimsel yorum bakımından ele alınmaları dolayısıyla mantıkçılar tarafından gerçekleştirildi. Frege’ye göre anlamın iki boyutu vardı. Buna göre, bir terim ile diğer terimlerin her anlamlı birleşiminin hem bir anlamı hem de bir göndergesi bulunmaktadır; ve anlam göndergeyi belirlemektedir. Frege’ye göre tekil bir terimin göndergesi bir nesnedir; buna karşılık bir tümcenin göndergesinin belli bir doğruluk değeri vardır. Bir tümcenin anlamının tümceyle ifade edilen düşünce olup, gerçek anlam birimi tümcedir; bir terimin anlamı ve göndergenin yalnızca tümce bağlamında gerçekleşir. Tümceler aynı zamanda kendilerini meydana getiren terimlerden kurulur ve her terim tümcenin doğruluk değerine somut bir katkıda bulunur.

²⁶ Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, 2. baskı., Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s.64.

²⁷ *Ibid.*, s.49-50.

Nitekim Frege, anlamın yanı sıra, imlemi de göz önüne alan bir gösterge çözümlemesi önererek, mantıksal anlambilimin temellerini attı. Buna göre gerçek bir özel isim *özel* isim (yalın veya karmaşık) bir anlam belirtiyor, bunun yanı sıra bir gönderimde bulunuyor ve genellikle dildışı bir nesneyi belirtiyordu. Mesela “akşam yıldızı” ismi, *anlam* olarak akşamüstü ilk görünen yıldız demekti ve imlem olarak da bir astronomi nesnesi olan Venüs gezegenine yöneliyordu. Dilsel bilgiyle verilmiş olan anlam, “imlemin veriliş tarzı”ydı, nesnenin göz önüne alınışının tikel tarzıydı. “Akşam yıldızı” ve “sabah yıldızı” adlarının farklı anlamları vardı, ama bunlar bir tek ve aynı nesneyi yani Venüs gezegenini imlemenin iki şeklini dile getiriyordu.

Böyle bir çözümleme, Saussure’ün, göstergenin tanımını yaparken başlangıçta kenara attığı imlemenin üzerinde durması bakımından önem taşımaktaydı. Farklılaşmışlık değerine ek olarak göstergenin, dünyadaki bir nesneyle olan göndergesel bağıntısına dayanan bir *anlamı* olduğunu da söylemek mümkündür. Frege’nin bu çözümlemesine dayanan Émile Benveniste, imleme bir yer tanıyarak ve göstergenin keyfiliğini, her dilde zorunlu olan gösteren ve gösterilen arasındaki düzeye değil, gösterge ile imlem arasına yerleştirerek Saussure’cü gösterge tanımlamasını düzeltmiştir. Saussure dilin nedensizliği ve keyfiliği vurgularken örneğin “öküz” gösterileninin sınırın bir yanında (Fransa) “boeuf” diğer yanında “ochs” olarak adlandırıldığını ifade eder²⁸. Ancak Saussure kavram ile gösteren arasında bir nedensizlik bulur, oysa dilin bir *töz* değil bir *biçim* olduğu kendi tarafından da kabul edildiğine göre, Benveniste kavram ile gösterenin zihnimizde keyfi değil zorunlu olduğunu ama nedensizliğin “nesne” ile gösteren arasında bulunduğunu ifade eder²⁹.

Ancak anlamı göndergesel terimlerle kavramaya çalışmak güçlükler yaratmaktan geri kalmıyordu. İmlemleri olmayan göstergelere ne gibi anlamların yüklenebileceği belirsizdi. Geleneksel çözüm, anlamı *gönderim* nesnesine ilişkin ontolojik bir görüşe dayandırarak çözüyordu. Örneğin günlük hayatımızda ‘güzel’ şeyler görsek de kendinde güzel’e hiçbir zaman rastlayamıyorduk. Ontolojik açıdan anlamın varlığını tehlikeye düşürmemek için, “güzellik” sözünün gönderimi olarak bir güzellik *İdea*’sının, bir tümel “Güzellik”in varlığını kabul etmek yetiyordu. Platon’dan beri bilinen ve tümeler tartışmasında Champeaux’lu Guillaume tarafından pekiştirilen bu felsefi anlamda gerçekçi çözümün çok basit olmak gibi bir avantajı vardı, ama aynı zamanda çok önemli ontolojik içerimleri de vardı. Russell, böyle bir ontolojiye bağlanmayı gereksiz kılan ve imlemsiz ifadelere ilişkin indirgeyici çözümleme yaptı. Buna göre, “Fransa’nın bugünkü kralı” gibi bir *belirli betimleme*, “Bugün Fransa kralı olan bir ve sadece bir birey vardır” şeklinde çözümleniyordu. Bu ifade betimlemenin söylemsel karmaşıklığını ortaya koyuyor ve nesnenin gerçek özel adı olarak bir değer taşımaktan çok, sadece kavramsal ve

²⁸ Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, c.1, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1976, s.61-62.

²⁹ Émile Benveniste, “Dil Göstergesinin Öz Niteliği”, *Genel Dilbilim Sorunları*, çev. Erdim Öztokat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1994, s.74-80.

betimsel bir işlev taşıdığını gösteriyordu. Bugünkü Fransa kralı konusundaki her yargı yanlıştı; çünkü, bugün hiçbir gerçek birey Fransa kralı olma özelliği taşııyordu. Dolayısıyla gönderim sorunu, doğruluk sorunundan ayrı tutulamazdı.³⁰

Benzer bir yaklaşımı Teo Grünberg'in anlambilimsel yaklaşımında da bulmak mümkündür. Ne Platon'umsu *soyut* nesneler, ne de Husserl'imsi "zihinsel nesneler" olarak kavramların varlığını kabul etmeyen bu görüşe göre; anlamlı olan *sözcüklerdir*; hem de belli dillerin sözcükleri. *Kavram olarak anlamlar yoktur*, sadece belli durumlarda *belli sözcükleri anlama* vardır. Sözcüklerin anlamını da etrafımızdakilerin dilsel davranışlarını gözleyip yaptığımız genellemelerle öğreniriz³¹. Grünberg, mantıkçı pozitivist geleneğin daha önceki temsilcilerinin (modern) bilim, (klasik) metafizik ve (analitik) felsefe arasında açmış oldukları uçurumu kapatmaya çalışmıştır. Grünberg'e göre ortakduyu da, bilim de, klasik metafizik de dolaysız olarak belgelenmemiş bazı önsel önermelere dayandıkları için *ön-dayanaklıdır*lar; bu anlamda her birinin dayandığı belli bir ontoloji vardır. Oysa öndayanaklı olan bir bilgiye güvenilemez; dolayısıyla felsefenin amacı güvenilmez bilgileri güvenilir hale getirmektir. Ancak, Wittgenstein ve Ayer gibi yeni-pozitivistlerden farklı olarak, Grünberg klasik metafiziğin de, ortak duyu, hatta bilim kadar yasaya-uygun olduğunu düşünür. Ona göre, ön-dayanaklı olmak, yani belli bir ontolojiye dayanmak bakımından bu üçünün farkı yoktur. Nitekim tek tek bilimler de belli birer ontolojileri olması bakımından birer metafizik sistemdirler³². Grünberg, anlamı tanımlama ile açıklar.

Alfred Tarski, doğruluğun her tanımının *içeriksel upuygunluğunun* koşullarını saptamıştır. Bu koşullar kendilerini formun (*T*) eşdeğerlilikleri ile dile getiriyorlardı. Dolayısıyla, "*X, eğer ve sadece eğer p'de X, söz konusu ifadenin bir adıysa ve P bu ifadenin simgesiye doğrudur*". Bundan ötürü "kar beyazdır", eğer ve sadece eğer kar beyazsa doğrudur³³. Bu saymacanın (*T*) göstergebilimsel özelliği, bir cümlelin doğruluğunun, söz konusu cümlelin bağlı olduğu dilden daha üst düzey bir dilde belirleme zorunluluğunu ortaya koymasındır. Russell'in tipler hiyerarşisinde olduğu gibi burada da her türlü kendine gönderim dışlanmıştır ve bu, "yalancı paradoksu" gibi her türlü anlamsal paradoksu bertaraf eder. nitekim "yalan söylüyorum" sözü anlamsızdır, çünkü kendisine göndermede bulunmaktadır.

2.2.3 Pragmatik Yaklaşım

Göstergebilimin Amerikalı kurucusu Charles Sanders Peirce'in gösterge kavramını gösterge, nesne ve yorumlayan ayırımına dayanarak ele almıştı: "Göstergeler üç ayrı üçlüğe göre bölümlenebilirler. Birinci bölümleme, göstergenin kendisinin yalın bir nitelik, gerçek bir varlık ya da genel bir kural olmasına göre

³⁰ Axis, *op. cit.*, c.4, s.26.

³¹ Hüseyin Batuhan, "Önsöz", *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, Teo Grünberg, AÜDTCF Yayınları, Ankara, 1970, s.v-vi.

³² T. Grünberg, *op. cit.*, s.21.

³³ Alfred Tarski, "The Sematic Conception of Truth", *Readings in Language and Mind*, H. Geirson ve M. Losonsky, Blackwell Publishers, Oxford, 1996, s.38-39.

yapılır. İkinci bölümlenme, gösterge ile nesnesi arasındaki ilişki ya da göstergenin kendi başına bir özellik taşımasına ya nesnesiyle varoluşsal bir ilişki kurmasına ya da yorumlayanı ile ilişki kurmasına göre yapılır. Üçüncü bölümlenme, yorumlayanın göstergeyi ya bir olasılık göstergesi ya bir gerçek gösterge ya da bir mantık göstergesi biçiminde canlandırmasına göre yapılır³⁴. Peirce'den yola çıkan Charles Morris anlamın ortaya çıkışını, yorumlayıcının (konuşanın) bir göstergesinin, “yorumlayanlar” diye adlandırılan başka göstergeler aracılığıyla bir nesneye gönderme yapmasına dayanan bir ilişkiyel kullanım olarak düşünülen *semiosis* (anlamlama) sürecinin sonucu olarak tanımlar. Morris, Carnap ve Peirce'in etkisinde tasarladığı kuramında sözdizim (sentaks), anlambilim (semantik), ve pragmatik ayrımını yapar. Sözdizim, göstergelerin bileşik göstergeler (bildiriler) oluşturmak için nasıl bir araya geldiğini incelerken; anlambilim, gösterge ile belirttiği şey (*designatum*) arasındaki ilişkiyi inceler. Pragmatik ise, göstergelerin kaynağını, kullanılışını ve etkilerini davranış çerçevesi içinde ele alan; bir başka deyişle göstergelerle bunları kullananlar (yani üretenler ve yorumlayanlar) arasındaki ilişkileri inceleyen bir yaklaşım olarak düşünülmüştür³⁵. Pragmatik çözümleme, kesin olarak belirli bir durumda, yorumlayıcının, göstergeleri, bir şeyi dile getirmek amacıyla kullanmasını inceliyordu. Örneğin, konuşan belli bir kimse tarafından belli bir durumda söylenen “masa” kelimesi, yorumlayanlar aracılığıyla saptanabilen bir nesneye, yani “üzerine nesne konabilen yatay yüzeyli bir eşyaya” gönderim yapmaktadır. Émile Benveniste'nin de ifade ettiği gibi böyle bir yaklaşım, Saussure'ün *söz*'ü dışlaması durumunu aşarak, dili edim haline getirilmesi olarak *söylemi* ele alan bir dilbilime ulaşıyordu³⁶. Böylece daha önce göstergelerin yapısal işleyişinde dışlanmış olan, söylemin kaynağı olarak yeniden ortaya çıkıyordu. Ama anlama egemen olan Descartes'çı *cogito*'ya hiç benzemeyen bu özne söylem içinde, özellik belirticilerini, yani “ben”i ve “sen”i özümleyerek kendini kuruyordu. Dolayısıyla özne, ancak, bir “sen”e hitap ederek “ben” diyendi³⁷.

Nitekim ikinci döneminde de Wittgenstein, doğal dilin söylemsel olanaklarının bir dizi dil oyununda kendini gösterdiğini ileri sürerek *Tractatus*'da mantığa yüklediği aşkın rolü reddetmiştir. Wittgenstein çalışmalarının ikinci döneminde dilin sınırlarını döşeme amacını yine muhafaza etmekle birlikte, bu kez daha farklı bir yol izleyerek, *Felsefî Soruşturmalar*'da artık dilin sınırlarının kesintisiz bir çizgi olmasını beklemekten vazgeçmiştir. Bu dönem çalışmalarında dilin öz yapısı üzerine belirgin, açık, soyut ilkeler getirmek yerine, dile doğal bir insan fenomeni, çevremizde olup biten birşey, karmaşık insan faaliyetlerinin oluşturduğu bir bütün olarak yaklaşmıştır. Wittgenstein felsefi sorunların temelini

³⁴ Chales Sanders Peirce, *Écrits sur le sign*, Seuil, Paris, 1978, s.121'den *a.k.* Mehmet Rifat, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*, c.1, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998, s.114-115.

³⁵ *Ibid.*, s.120.

³⁶ E. Benveniste, *op. cit.*, s.127.

³⁷ *Ibid.*, s.173-176.

“dilimizin mantığının yanlış anlaşılmasında” yattığına inanır³⁸. Ve bu yanlış anlaşılmaların yol açtığı “sis”i kaldırmak üzere *dilbilgisel araştırma*³⁹ yöntemini kullanır. Wittgenstein’in kullandığı anlamıyla dilbilgisi işaret sistemi olarak dile değil, kelimeleri *kullanışımıza*, dili *kullanma pratiğimizin* yapısına gönderme yapmaktadır. Buradaki “dili kullanma pratiği” dili “uzamsal ve zamansal olmayan bir fantezi” olarak değil “uzamsal ve zamansal bir fenomen” olarak⁴⁰; *kullanımdaki-dil* olarak ele alır. Burada uyguladığı yöntemle Wittgenstein bir dil eleştirisi olarak felsefeyi gökten yere indirmektedir. *Tractatus*’daki özcü yaklaşımının aksine dile dair hangi sıradan olgu söz konusu olursa olsun ilgi alanı içindedir⁴¹.

Wittgenstein, hem çocuğa dili öğretme etkinliğimizi, hem de dili amaçsal etkinlik bağlamında kullanışımızı dil-oyunu kavramı ile ele alır: “Dil ile dilin örüldüğü eylemlerden oluşan bütüne “dil-oyunu” diyeceğim”⁴²der. Dil-oyunu kavramı, dilin fiili kullanımından soyutlanarak düşünülen anlamlı bir işaretler sistemi şeklindeki kavranılışına açıkça karşı çıkmaktadır⁴³. Burada önemli olan nokta, bir çok oyunda olduğu gibi dillerdeki bir özelliğin de, kurallara uyulurken bunlara körü körüne uyulmadığı, bunların her zaman yorumlandığıdır. Bu Wittgenstein’in felsefesinde betimlediği şekliyle dilin görelî ve evrenselleştirilemeyen karakteristiğinin bir başka boyutudur. Wittgenstein bu dönemde dili insan tarafından kullanılan bir araç olarak görür. Dili öğrenmenin nesnelere ad vermekten ibaret olarak anlaşılmasına karşı çıkan Wittgenstein, aslında dil oyunları ile emir vermek, emirlere uymak, bir olayı bildirmek şarkı söylemek, bilmece çözmek, sormak, teşekkür etmek, sövmek, dua etmek, selamlaşmak gibi çok çeşitli etkinlikleri gerçekleştirdiğimizi ileri sürer. Bir ifadenin anlamı o ifadenin kullanılışlarının toplamıdır⁴⁴. Bu da anlamı, insan faaliyetlerine ve sonunda da yaşam biçimleri bütününe bağlar⁴⁵. Böylece Wittgenstein öncelikle dil analizini sözcüklerin tek başlarına kullanımlarından sözcelem içindeki kullanımlarına genişletir; ikinci olarak sadece genel olarak dil ile değil sözcelemin kullanıldığı belirli bağlamla da ilişkilendirir.

Anlamı kullanımla bağlantılandıran Wittgenstein buna bir başka boyut daha ekler: işlev. Dilin işlevi yalnızca düşünce iletmenin ötesindedir. “Dilin her zaman tek bir tarzda işlev gördüğü, her zaman aynı amaca; dilediğiniz herhangi bir şey

³⁸ Ludwig Wittgenstein, *Felsefî Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, Küreyl Yayınları, 1998, İstanbul, § 93, 109.

³⁹ *Ibid.*, § 90.

⁴⁰ *Ibid.*, § 108.

⁴¹ D. Pears, *op. cit.*, s.110.

⁴² *Ibid.*, § 7.

⁴³ Marie McGinn, *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, Routledge, London, 1997, s.44.

⁴⁴ *Ibid.*, § 43.

⁴⁵ *Ibid.*, § 23, 26, 27. “Ve o kişinin tanımı nasıl ‘anladığı’, onun bu sözcüğü tanımladığı kullanımda görülür”; *Ibid.*, § 30.

hakkında düşünceleri nakletmeye hizmet ettiği düşüncesinden kökten bir kopuş”⁴⁶ gerçekleştirmeyi önerir.

Wittgenstein’ın ardından John Austin, dilin bilişsel kullanımına haksız olarak ayrıcalık tanıyan ve tasarımsal şemadan miras kalmış olan *betimsel yanılısama*’nın içyüzünü ortaya koymuştur. Austin’e göre söylem, sadece “Kapı açık” gibi bir gerçeği saptamak için değil, ama “Kapı iyi ki açık” gibi bir duyguyu belirtmek ve bir başkası üzerinde etkide bulunmak veya onun genel bir etkide bulunmasını sağlamak için de kullanılır (mesela, “Kapıyı açınız”da olduğu gibi). Hatta, söz edimiyle bir eylem gerçekleştirmek bile mümkün olabilir. Nitekim yaptırıcılık kipi kullanan bir başkanın “oturum açılmıştır” demesi bunun bir örneğidir. Bu durumda söylem, başarı koşullarıyla kurallaştırılmış bir toplumsal etkinlik olarak ortaya çıkar.

Dolayısıyla bazı koşullar, konuşanın durumu (statüsü) ile ilgilidir. Yukarıdaki cümlede başkan oturumu gerçekten açmıştır. Aynı cümleyi söyleyen gazeteci de bir olguyu betimler ve kendi sözlerinden bağımsız bir gerçeği ileri sürer. Dolayısıyla bu durumda söz konusu olan çözümleme birimi, anlambilimcilerin ele aldıkları iddia değil, üç ögeye ayrıştırılabilen *söz edimi* bakımından iddiadır: gönderim ve açıklama içeren öge; deme’ye özgül bir *güç* kazandıran öge (saptamak, beyan etmek, yönlendirmek, buyurmak, söz vermek, teşekkür etmek vb. hem buna örnek hem de bunun türleridir); deme’nin dinleyiciler üzerindeki etkilerini karakterize eden öge⁴⁷. Söz edimi kuramı konuşan özneyi anlamın kaynağı olarak görür. Bu yaklaşım sosyal eylemin kaynağı olarak “bütünsel” öznenin rasyonel açısını kabul eden analitik felsefe ile bağlantısından doğmaktadır⁴⁸. Wittgenstein’ın dil-oyunu kuramı ve dil-kullanımına yaptığı vurgu Searle ve Austin’in söz edimi kuramlarını büyük oranda etkilemiştir. Ancak Austin’den farklı olarak Wittgenstein söz edimlerinin sınıflandırmasına girmez; ona göre söz edimleri sınırsız çeşitlilik göstermektedir⁴⁹.

Ancak edim boyutu, dilsel iletişimin karmaşıklığını tamamen çözümlemeye yetmiyordu. Bu karmaşıklık, tek bir konuşanın faaliyetinden çok, bir *ara-etkinlik* olarak ortaya çıkıyordu. Bu açıdan Paul Grice, inceleme konusu olarak bir konuşanın dilsel edimlerini değil, iki konuşan arasındaki *konuşmayı* ele alarak bu sorunsalı genişletmiştir. Bu bakış açısından, “söyleşisel” olgular, özgül bir mantığa dayanıyordu ve bu mantık da, söz konusu olguları, bir amaç ve bir ortak yön üzerinde fikir birliği içinde olan iki konuşmacının, birbirleriyle, söz alışverişinde bulunmalarının rasyonel faaliyetleri olarak temellendirilmelerini sağlayan *işbirliği ilkesi*’ne dayanmaktadır. Bu ilke dört kuralı kapsar: nicelik, nitelik, ilişki ve usul. Nicelik kuralı, talep edilenden ne daha az ne de daha fazla enformasyon

⁴⁶ *Ibid.*, § 304.

⁴⁷ Söz edimlerinin daha ayrıntılı bir incelemesi 2. bölümde verilmiştir.

⁴⁸ Son yıllarda edimsöz ediminin konuşmacının yöneliminden mi yoksa dinleyicinin yorumundan mı kaynaklandığı hakkında geniş bir tartışma vardır.

⁴⁹ *Ibid.*, § 23.

içermemesidir; nitelik kuralına göre doğruyu, söylemek, yanlış olduğuna inandığın ve yeterli kanıtın eksik olduğu şeyi söylememektir; ilişki kuralı, yerli yerinde, ilişkili konuşmayı içerir; usul kuralı ise, karanlık, belirsiz ifadelerden, çelişkiden kaçınmayı ve kısa ve düzenli olmayı gerektirir. Buna göre zımni anlatımlar, kuralların açıkça çiğnenmesi anlamına geliyordu⁵⁰. Grice'in kuramından yola çıkan Dan Sperber ve Deidre Wilson'ın *uygunluk ilkesi*, konuşma bağlamı içinde anlama yeni bir çıkarımsal boyut kazandırıyordu⁵¹. Grice'in kuramının temel zayıflığı iletişimin toplumsal şartlarının oldukça iyimser bir tablosunu çizmesidir. Her ne kadar konuşmacıların işbirliği yapmadıkları pek çok durumun bulunduğunu kabul etmiş olsa da, yine de, kuram işbirliğini sosyal hayatın evrensel çimentosu olarak görür. Bu yolla Grice etkileşimde bulunanlar arasındaki açık ya da daha az görünür olan güç ve konum farklılıklarını gizler. Grice'in şemasının ikinci zayıflığı ise, konuşmacıların ima ettiklerinin başarılı iletimi için altyapı bilgilerinin simetrik olmasını gerektirmektedir.

Pragmatik daha sonraki yıllarda sosyolojiden ödünç aldığı bazı yaklaşımlarla gelişmiştir. Önkabuller hakkındaki çalışmalar sözcelemlerin içeriğinde örtülü olarak bulunan varsayımları, var kabul edilen şeyleri incelemektedir. Sözgelimi “Soğuk Savaş bitti” cümlesi, “Soğuk Savaş”ın varlığını önvarsaymaktadır. Önkabuller hakkındaki çalışmalar genellikle dil ile ideoloji arasındaki bağlantıları ortaya koymak için uygun zemin hazırlar. Pragmatikte kullanılan bir başka çalışma alanı ise yüz ve nezaket fenomenini inceler. Dolaylı söz edimleri ve enformasyon alışverişindeki toplum-ilişkisel yönler ve sınırlar, genel olarak da yüz⁵² ve nezaket fenomeni hakkındaki araştırmaları kapsar. Dil kullanıcılarının genellikle (konuşmacının ya da dinleyicinin) yüzünü korumak adına optimal enformasyon alışverişi şartlarından ayrıldıkları gözleminden hareket eder. Söz gelimi bir “beyaz yalan” olarak ifade edilebilecek olan dilsel strateji *nitelik kuralını* çiğnese de konuşmacının örtülü olarak yüzünü korur. Bu yaklaşım Grice'in işbirliği ilkesi ve dört kuralını tamamlamak üzere nezaket ilkesini ileri sürer.

19. yüzyılda sosyal bilimlerin ortaya çıkışıyla birlikte de doğa bilimlerinin kesin yöntemlerini kullanarak pozitif bilimin olgunluğuna erişecek böylelikle değerlere, yargılara, bireysel sezgilere olan bağımlılığından kurtulacak bir bilim dalı beklentisi doğmuştu. Thomas Kuhn'a göre bilimlerde “paradigma-öncesi” dönemde rakip açıklamalar, söylemler arasındaki mücadeleyi bir tarafın kazanmasıyla birlikte “paradigmatik bilim” dönemine giriliyordu⁵³. Doğa bilimlerinin gücü, sorunları ve

⁵⁰ H. P. Grice, “Logic and Conversation”, *Readings in Language and Mind*, der. H. Geimur ve M. Losonsky, Blackwell Publishers, Oxford, 1996, s.124-125.

⁵¹ Sperber ve Wilson, “Precis of Relevance: Communication and Cognition”, *op. cit.*, s.460vd.

⁵² “Yüz” sosyolojiye Erwin Goffman tarafından sokulmuş bir kavramdır. İlk başta yadırgatıcı bir terim olan yüz, dilimizdeki yüzüstü, yüzü tutmamak, yüzü kızarmak gibi deyimlerle de birlikte düşünüldüğünde sosyal etkileşimde anlamlı bir kavram olduğu ortaya çıkmaktadır. Bkz. aşağıda 1.3.4.

⁵³ Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, 3. baskı, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1991, s.94.

yöntemleri tanımlayan genel, ortak paradigmlar geliştirerek, sonu gelmez metodolojik tartışmaların üstesinden gelebilme yetisinden kaynaklanıyordu. Son bir kaç yüzyılda doğa bilimlerindeki baş döndürücü gelişmeden sonra felsefenin tek görevinin doğa bilimlerinin nesnel bilgisi için gerekli temelleri sağlamak olduğu görüşünden yola çıkan mantıksal pozitivistler dilin mantıksal olarak çözümlenmesinden yola çıkarak hataya, çarpıtmaya ihtimal vermeyen bir dil elde etmeye çalışmışlardır. 20. yüzyılın analitik felsefecilerini kusursuz dil arayışının modern pozitivist yorumcuları sayayabiliriz. Bu anlayışa göre, gündelik dilin kusurlu yapısı nedeniyle anlam tahrif olmaktadır. Bu da felsefe ve bilimlerde uğraşılan sorunların yapısını etkilemektedir. Felsefe ve bilimin yanı sıra insan zihninin ve dünyayı algılayışının da temeli olan dili ya doğa bilimlerinin nesnel deney ve gözlem yoluyla ya da söz konusu doğa bilimlerine büyük destek sağlayan matematik bilimleri yoluyla çoğu kere her ikisini bir arada ele almak ve onu “bilimsel” olarak düzeltmek çabası gündelik dilin karmaşıklığını kavramada başarısız olmuş; ancak makine iletişiminde büyük ilerlemelere yol açmıştır.

Buna karşılık yorumcu-hermeneutik yaklaşım dikkatleri yeniden kültürel anlamların çeşitleri üzerinde odaklandırmakta, bunların özgüllükleri ve karmaşık dokusu üstünde toplamaktadır. Çünkü, insan bilimlerinde araştırmanın nesnesi de (“anlamlandırmayı”[*semiosis*] oluşturan diller, semboller ve kurumlar ağı), araştırmada kullanılan gereçler de kaçınılmaz biçimde aynı kapsayıcı bağlamı, insan dünyasını paylaşmaktadırlar. Anlam bir özne içindir ve bir durumun bağlamı içindedir; bir şey hakkındadır; bir alanın parçası olarak vardır; ve anlamın basit öğeleri diye bir şey yoktur⁵⁴.

2.3 ALIMLAMA KURAMLARI

Anlamın özneyle ilişkisi modernist sanatla birlikte daha da güçlenmişti. Modernist sanatın bulanık, belirsiz anlamlara sahip ürünleri okuru/dinleyiciyi/izleyiciyi/yorumcuyu edilgin durumdan çıkmaya itiyordu. Sözgelimi modern edebiyatta, Joyce, Kafka, Beckett ve daha pek çok yazar karakterleri, olayları, zaman ve mekanı karanlıkta bırakan, okuru bunları neredeyse sonsuz bir yorumlama faaliyetiyle çözmeye davet eden eserler vermişlerdir. Aynı şey modernist sanatın tüm dallarında da geçerli olmuştu. Bu metinlerin deneysel ya da analitik gerçekliği şeffaf bir şekilde yansıtmadığı, dünyanın temsili olan bir resim ya da ayna olmadığı açıktı. Şeffaf dil anlayışlarının sınırları bir önceki başlıkta görülmüştür. Öte yandan, Saussure’den etkilenen yapısalcılık da metinlerin anlamını kendi yapısı içinde arıyordu. Oysa Derrida bu çözümü sorgulayarak bu yolla anlamın tüketilemeyeceğini gösterdi. Ayrıca göstergebilim anlam üreten kodların, uzlaşımların [konvansiyonların] iş göreceği bir yer olarak okura döndü. Bu okur bir *kişi* değil, kodların toplandığı, anlam kazandığı bir *işlevdi*. Bu nedenle Barthes metnin birliğini, metnin çıkış noktasında (ör. yazarda) değil varış noktasında (okurda) oluştuğunu söylüyordu.

⁵⁴ Paul Rabinow ve William Sullivan, “Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu”, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990, s. 1-6.

Alımlama (reception), iletişim mesajının (metnin) basitçe ve edilgin bir biçimde tüketilme anı değil, o mesajın etkin olarak yeniden-üretilme anını ifade etmektedir. Göndericiyi ve mesajı iletişim sürecinin belirleyicileri olarak kavramlaştıran klasik iletişim modellerinde tanımlanandan daha farklı bir iletişim yaklaşımını ifade etmektedir. Alımlama, izleyicilerin metinleri yorumlamaları, deşifre etmeleri, okumaları, anlam üretmeleri, algılamaları ve kavramalarını dile getiren ortak bir terimdir. Alımlama kuramının doğum yeri Almanya'dır ve Konstanz Üniversitesi'nde yoğunlaştığı için *Konstanz Okulu* olarak da anılır. Asıl ilgi alanı anlam sorunu olan alımlama kuramı büyük oranda hermeneutik bağlamında öne sürülmüş bir kuramdır. Bu okulun kurucuları arasında Rainer Warning, Wolfgang Iser ve Hans Robert Jauss gibi düşünürler bulunmaktadır. Konstanz Okulu'nun ele aldığı sorun metin ile onu kavrayan, onunla ilgi kuran özne arasındaki ilişkidir. Ancak Konstanz Okulu'nun ele aldığı özne psikolojik araştırmaların öznesinden farklıdır ve bu nedenle "özne" yerine, psikolojik bir etkinin dışında bulunan, bu yönden tarafsız bir kavram olan *adressat* (Latince alıcı anlamına gelir) terimini kullanır. Burada asıl ilgi konusu metin ile alımlayıcı arasında meydana gelen hareketlerin koşulları, modaliteleri ve sonuçlarıdır⁵⁵.

Alımlama kuramı yapısalcı ve göstergebilimsel yaklaşımlardan büyük oranda etkilemişlerdir. Prag Göstergebilim Okulunun yanı sıra, R. Ingarden'in *edebiyat ontolojisi* alımlama kuramındaki etkisini özellikle *somutlaştırma* (konkretisation) ve *yeniden kurma* (rekonstruktion) kavramlarında görürüz. Alımlama ve yazar-okur ilişkisi ile ilgili kuramlar 1960'lardan sonra artmış, alımlama estetiğinden hermeneutiğe, ideal okur ya da örnek okurla ilgili göstergebilim kuramlarına, okur merkezli eleştiri diye adlandırılan edebiyat eleştirisi yaklaşımından, yapısöküm kadar değişik yönelimler benimsenmiş ve araştırma konusu olarak da okurun metni okuma edimi yoluyla yapıkurma ve yapısöküm işlevi seçilmiştir. Bu çalışmaların ortak temeli, herhangi bir metnin (dilsel olan ya da olmayan) işleyişini, üretilme anının yanı sıra (ya da üretilme anı yerine) bu metnin anlaşılması, gerçekleşmesi, yorumlanması açısından hem alıcısının oynadığı rol, hem de metnin bu tür katılım biçimlerini nasıl öngördüğü konusu olmuştur.

2.3.1 R. Ingarden'in Ontolojisi

Roman Ingarden, metnin varlığını bir *ontik tabakalar teorisi* ile temellendirmek ister. Bu teori dört ontik tabakadan oluşur: 1) Dilsel ses yapıları tabakası; 2) Anlam birlikleri tabakası; 3) Şematik görüşler tabakası; 4) Betimlenen nesneler tabakası ya da metafizik tabakası. Bu dört tabakadan oluşan bir edebiyat yapısı, bu dört tabakanın polifonik bir harmonisini, ontik yapısını meydana getirir.

Ancak, böyle polifonik bir yapı olarak oluşan metinde tümüyle herşey belirlenmiş değildir. Özellikle betimlenen nesneler tabakası ve görüşler tabakasında yer yer belirsizlikler kendini gösterir. Bir metinde her şey tüm ayrıntılarıyla belirlenemez. Bu durumda okuyucu "belirsiz yerlerin pek çoğunu istemeyerek de olsa belirlilikle doldururuz, bu hakkı metin bize vermese bile... Bunu da, ya metnin

⁵⁵ İsmail Tunalı, *Estetik*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989, s.106-107.

etkisiyle ya da doğal bir eğilim ile yaparız”⁵⁶. Böyle bir tutum içinde, okuyucu, yani özne, metnin tamamlanmasına katkıda bulunur, yani metin ancak onu ‘alımlayan’ öznenin katkısı ile varlığını gerçekleştirmiş olur. Böyle bir gerçekleştirme, Ingarden’e göre *somutlaştırmadır*. “Okuyucu, belli bir dereceye kadar ‘satır aralarını’ okur ve istemese bile, metin içinde belirsiz kalmış betimlenen nesnelerin bazılarını tamamlar. bu tamamlayıcı belirlemeye ben, betimlenen nesnelerin ‘somutlaştırılması’ adını veriyorum. Somutlaştırmada, okuyucunun kendine özgü, yaratıcı etkinliği dile gelir. Okuyucu kendi girişimi ve hayal gücü ile çeşitli belirsiz yerleri, birtakım düşünce ve görüşlerle ‘doldurur’; bu düşünce ve görüşler, birçok mümkün ve uygun olanlar arasından seçilir. Genelde bu ‘seçme’, okuyucunun bilinçli ve maksatlı bir amacı olmaksızın gerçekleşir”⁵⁷.

Ancak okuyucunun görevi yalnız somutlaştırmadan ibaret değildir. Okuyucu, ayrıca görüşler tabakasında da bir başka etkinlik üstlenir. Bir metnin bize belli bir açı, belli bir görme tarzı içinde verdiği nesneleri kavrarız. Bu kavrama dil tarafından dolayım lanmıştır. Metnin gönderimde bulunduğu nesneleri doğrudan kavrayamayacağımıza göre, “okuyucu, canlı tasarım malzemesi içinde duysal-görüşel görüşleri yaratıcı olarak yaşar ve böylece de betimlenen nesneleri, duysal ve tasarımsal görünüşler haline getirir”. Ingarden’in *yeniden kurma* adını verdiği bu görüşlerin aktüelleştirilmesi sürecinde okur, hiçbir şekilde keyfi davranamaz, metnin belirlediği görüşler çerçevesinde hareket eder. Ingarden’e göre okur yine de metinle sıkı sıkıya bağlı değildir. Ancak kendisini tümüyle özgürleştirirse metinden sapma kesinleşir ve metnin yetkin bir kavranışından artık söz edilemez. Öznelciliğe ve şüpheciliğe düşmekten kaçınmak isteyen Ingarden, belli bir alımlama yaklaşımı içinde de olsa, böylelikle metnin *nesnel olarak* değerlendirilmesinden söz etmektedir.

2.3.2 Alımlama Estetiği

Alımlama Estetiği (*Rezeptionästhetik*), metinleri inceleyen araştırmacının dikkatini, yazar-metin arasındaki ilişkiyi aramak yerine metin-okur arasındaki ilişkiyi incelemeye kaydırır. Böylece, edebiyat tarihçilerinin yıllardır sürdürdüğü, bir metnin hangi koşullarda üretildiğinin araştırılması süreci yerini, bir metnin çeşitli zamanlarda okurlar tarafından nasıl algılandığının, alımlandığının araştırılmasına bırakır.

H. R. Jauss’a göre, bir edebiyat yapıtı, bir metin onunla ilgi kuracak olan bir halk için, bir özne için vardır. “Yazar, yapıt ve okurun oluşturduğu üçgende okur salt tepkilerin edilgen bir parçası, zinciri değildir, tersine, o, bir tarih oluşturan enerji’dir. Çünkü ancak okurun katılımı ile yapıt, bir sürekliliğin değişen deneyim ufku içine girer”⁵⁸. Okur basit bir algı varlığı değil, algı varlığının dışında bir beklentiler varlığıdır. Bu beklentiler, daha okuyucu yapıtla karşılaşmadan önce bir

⁵⁶ Roman Ingarden, *Kunst und Rekonstruktion*, s.46’dan a.k. İsmail Tunalı, *op. cit.*, s. 110.

⁵⁷ *Ibid.*, s.111.

⁵⁸ Hans Robert Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation der Literatur-Wissenschaft*, s.126’dan a.k. İsmail Tunalı, *op. cit.*, s.122-123.

ufuk meydana getirirler. Okur yapıta ilkin böyle bir ufukla, kendine özgü kişisel ve sosyal bir varlık olarak yaklaşır. Dönem kültürü, insan olarak sahip olunan psişik nitelikleri belirler, bu belirlemeler de okurun yapıta yaklaşımını belirler. Buna Jauss, *beklenti ufku* adını verir. Beklenti ufku, yapıta yaklaşımda ilk ufuktur ancak keyfi, psişik bir olay değildir. bu ufkun sınırlarını okurun özne alanı değil, metnin nesne alanı ve yapısı belirler.⁵⁹ Ancak okurlar tarafından gerçekleştirilecek alımlamanın tarihsel ve toplumsal koşulları değiştikçe, yapının anlamında da değişiklik olur⁶⁰. Sanat yapıtı yaşayan bir varlıktır. Tarihselliğin belli sınırları olamaz, tarihsel bir varlık sürekli değişim, oluşum içinde bulunur. Bir yapıt yaratıldığı dönemdeki kuşakları aşır sonraki kuşakların okurlarına da ulaşabiliyorsa, bu, yapısının ya da biçiminin başka zamanlardaki okur kuşaklarına da seslendiğini gösterir. Dolayısıyla hem yapıtın ufku hem de bu ufku çözümlemeye giren okurun ufku (bunları belirleyen de tarih ve kültürdür) işin içine girmiş olur. Yapıtın yorum bekleyen ufku ile okurun kendi dünyasının ufku arasındaki kaynaşmadan yeni anlamlar ortaya çıkar.

Alımlama estetiğinin bir başka temsilcisi Wolfgang Iser de çalışmalarında dil felsefesi, algılamanın psikolojisi, tarih kuramı, dilbilim ve hermeneutik araştırmalarından yararlanır ve tasarladığı alımlama estetiğini de temelde *okuma edimine* dayandırır. Ona göre her metin bizi zorunlu olarak bir okuma edimine iletir; çünkü her metinde, daha doğrusu her metnin kendi düzenleniş biçimi içinde, kendi alımlamasının koşulları yatar. Iser, anlamı da estetik etkiyi de metnin verileri olarak kabul etmez; bu özellikle metnin beklediği, istediği bir karşılıklı etkiden (metin ile okur arasındaki) doğar⁶¹.

Iser'e göre bir metnin anlamı metnin içinde hazır bulunmaz, metindeki bazı ipuçlarına göre okur tarafından okuma sürecinde yavaş yavaş kurulur. Ancak burada arzu edilen anlamın okur tarafından dönüştürülmesi değildir. temel amaç, okurun algılama biçimini yönlendirecek olan ve metnin kendi içinde yatan özelliğın ne olduğunu bulmaktır. Bir okuma edimi, metnin belirsiz, örtük eğilimlerini, potansiyellerini ortaya çıkarmak demektir. Bu belirsizliği ortaya çıkaracak olan da, metin ile okur arasındaki ilişkidir. Ama Iser'in okuru, metnin içinde "örtük" bir biçimde var olan okurdur. Yani bir metin, olası okurlara belli bir rol verir; olası okurlar da, okuma edimine başladıklarında, metnin sunduğu değişik potansiyel bakış açılarını gerçekleştirme aşamasına getirirler ve okuma süreçleri ilerledikçe, ortaya çıkan birikim sonucu, metne ilişkin yeni bir gerçekliğe ulaşabilirler⁶².

Ancak alımlama estetiği, her okur metindeki boşlukları kendisine göre dolduracağı, belirsizlikleri kendisine göre yorumlayacağı şeklinde tam bir öznelci anlayışa varmaz. Her ne kadar alımlama estetiğine göre metnin tek bir doğru

⁵⁹ *İbid.*, s.123-124.

⁶⁰ Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, 8. baskı, Cem Yayınevi, İstanbul, 1991, s.226; Mehmet Rifat, *Göstergebilimin ABC'si*, Simavi Yayınları, İstanbul, 1992, s.45.

⁶¹ Mehmet Rifat, XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları, op.cit., s.151.

⁶² *İbid.*, s.151; Berna Moran, op. cit., s.220-225

okunuşu yoksa da, yorumların keyfi olduğu sonucunu da kabul etmez. Okur boş alanları kendi doldurup metnin anlamını bütünleştirecekse de, bunu yaparken başı boş bırakılmış değildir. yazarın verdiği ipuçlarından yararlanarak metindeki göstergeler doğrultusunda, bütüne uyacak biçimde boş alanları doldurur.

Okur merkezli kuramlar içinde metne anlam kazandırmakta en yetkin rolü tanıyan Amerikalı Stanley Fish olmuştur. Iser'e göre okur metnin içinde potansiyel olarak bulunan anlamı tamamlar, boşlukları bu potansiyele göre doldurarak metni bütünler. Ancak Fish bunu reddeder, çünkü ona göre anlam, okuma süreci içinde okurda uyanan yaşantılardan başka birşey değildir. Okur bu yaşantılarına göre metne anlam verir. Bir başka deyişle, bir sözcüğün, bir imgenin ya da herhangi bir ögenin metnin içinde (belli bir bağlamda) gördüğü işlevini belirlemek ona anlamını vermektir ve bu ancak okurda uyandırdığı yaşantıya bağlıdır. Fish'e göre anlam ve değerden söz etmek bir nesneyi değil bir olayı betimlemektir⁶³.

2.3.3. Alımlama Göstergebilimi

Umberto Eco sanat yapıtını “*bir tek gösterende birlikte var olan bir gösterilenler çokluğu*” olarak tanımlar. Yapıt ise, yorumların ardışıklığına, bakış açılarının evrimine olanak veren, ama aynı zamanda bunları düzenleyen yapısal özelliklerle donanmış bir nesnedir⁶⁴. Eco'ya göre, açık metinler (yapıtlar), okuyucu/yorumcunun ortaya çıkarabileceği alternatif anlamları kapatmaya çalışmayan ve kolayca elde edilebilecek tek bir anlamın altını çizmeye çalışmayan, aksine zengin ve karmaşık okumalara olanak sağlayan metinlerdir. Tek bir yorumun okura dayatılmasından uzak durmaya çalışan yapıtlardır.⁶⁵ Kapalı metinler ise, okuma edimi boyunca okuyucuyu önceden belirlenmiş bir yol boyunca yürütmeyi, acıma veya korku, heyecan veya çöküntü duygularını yerli yerinde ve gereken zamanda uyandıracak şekilde etkilemeyi amaçlayan metinlerdir. Öykünün her adımı daha ileri aşamada yanıtlanacak bir beklentiye ortaya koyar.⁶⁶

Ancak kapalı oldukları düşünülen ve okuyucunun sonsuz anlamlar türetmesini amaçlamayan, yazarın kesinlikle tek anlamlı olarak tasarladığı metinler de sonsuz kere yorumlanabilir. Örneğin “yarın, 21 Salı, sabah 10.15'te geliyorum” diyen bir telgraf, tehdit edici olduğu kadar umut verici imalarla yüklü olabilir⁶⁷. Buna karşın, gerçekte yapıtın amacı açısından çeşitli yorumlara açık olan bir metin tek anlamlı bir metin gibi okunabilir: Sözgelimi *KralOidipus*'u, yapıttaki en ilginç şeyin suçluyu bulmak olduğu polisiye bir roman gibi okuyacak birisinin okuması da böyle bir okuma olacaktır⁶⁸. Açık metinlerde bu durumda yapıtın öngördüğü bir

⁶³ Berna Moran, *op. cit.*, s.227.

⁶⁴ Umberto Eco, *Açık Yapıt*, çev. Yakup Şahan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1992, s.7-8.

⁶⁵ *İbid.*, s.18.

⁶⁶ *İbid.*, s.180.

⁶⁷ Umberto Eco, *Alımlama Göstergebilimi*, çev. Sema Rifat, Düzlem Yayınları, İstanbul, 1991, s.26-27.

⁶⁸ *İbid.*, s.27.

örnek okur figürü söz konusu okuma edimlerinin niteliğini belirler. Eco'ya göre bir demiryolu tarifesinin örnek okuru vardır, bir de Joyce'un *Finnegans Wake*'in. Ama *Finnegans Wake*'in bir metin olarak, çok sayıda olası okuma üretebilecek yetenekte bir örnek okur öngörmesi olgusu, yapının kenine özgü gizli bir kodu bulunmadığı anlamına gelmez⁶⁹. Açık metinler her yoruma açık değildir, çünkü okur metnin sözlüksel ve sözdizimsel örgütlenişiyse sıkı sıkıya tanımlanır. Kapalı metin ise okura çok sınırlı bir yorum olanakları kümesi sunmakla birlikte, metnin hedeflemediği okur veya yazarınkinden farklı sayılıtlarla metne yönelen okur nedeniyle sıklıkla "yolundan" sapabilir⁷⁰. Dolayısıyla kapalı metnin okunmasında sapma olasılığını tamamen ortadan kaldırmak mümkün olmadığı gibi, açık metnin çok sayıda yorumu yazar tarafından öngörülerek bir ölçüde yazarı tarafından kapatılır. Bu nedenle Eco, Derrida'nın yapı söküm örnekleri gibi, dilin ne derece sınırsız, başıboş bir semiosis oluşturabileceğini göstermeyi amaçlayan okumaları 'bahane-okuma' olarak adlandırmaktadır⁷¹. Peirce'in sınırsız semiosis kavramını geliştirmeye çalıştığı araştırmalarında Eco, sınırsız semiosis yorumun ölçütleri olmadığı anlamına gelmediğini ileri sürer. Göstergenin temel özelliği olan yorumun, potansiyel olarak sonunun olmadığını söylemek, her yorum ediminin mutlu sonla biteceği anlamına gelmediğini; yazarın getirdiği sözcüklerin okurun görmezden gelemeyeceği bir maddi kanıtlar kümesi oluşturduğunu öne sürer⁷².

Eco, yorumun sonsuzluğu anlayışına dayanan birçok çağdaş yaklaşım ile Antikçağ hermetizmi arasında oldukça temel pek çok ortak fikir olduğunu gösterir⁷³. Ancak hermetik semiosis adlı yorum ölçütü benzerliği aşırı hoşgörülü bir genellik ve esneklikle belirlemektedir. "Benzerlik mantığının (ve kozmik sempatinin) egemen olduğu bir evrende, bir göstergenin anlamı olduğuna inanılan şeyin aslında bir başka anlamın göstergesi olduğundan kuşkulanmak yorumcunun hakkı ve görevidir.. Eğer iki şey benzer ise, biri ötekinin –bu öteki de onun- göstergesi haline gelebilir"⁷⁴. Herşeyi herşeyin göstergesi olarak sonsuzca yorumlamanın mümkün olduğu bu yaklaşımı sınırlandırmak üzere Eco üç temel ölçüt önerir. Buna göre bir şeyin bir başka şeyin göstergesi olması ancak (1) daha iktisadi açıklanamadığında; (2) birbirinden farklı belirsiz sayıda nedene değil, tek bir nedene (ya da sınırlı bir olası nedenler grubuna) işaret ettiğinde; (3) başka bir kanıtla bağdaştığında mümkündür⁷⁵.

⁶⁹ *Ibid.*, s.39.

⁷⁰ Bunun bir örneği Eco'nun *Foucault Sarkacı* adlı romanında gösterilmiştir. Burada, basit ve sıradan bir alışveriş listesi metni yazan kişinin yönelimleri dışında sınırsız bir okuma edimine, kod açımında sapmalara konu olur. Umberto Eco, *Foucault Sarkacı*, çev. Şadan Karadeniz, Can Yayınları, İstanbul, 1993.

⁷¹ U. Eco, *Alımlama Göztergebilimi*, op. cit., s. 44-45.

⁷² Umberto Eco, "Yorum ve Tarih", *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, İstanbul, 1996, s.34.

⁷³ *Ibid.*, s. 49-50.

⁷⁴ U. Eco, "Metinleri Aşırı Yorumlama", op. cit., s.57.

⁷⁵ *Ibid.*, s.59.

Eco'ya göre bir arkadaşımızla konuşurken, bir mektup aldığımızda konuşucunun ya da yazarın niyetini anlamaya çalışırız. Bununla birlikte bir metin tek bir alıcı için değil, bir okurlar topluluğu için üretildiğinde, yazar kendi niyetlerine göre değil, okurları da içine alan (bunun yanı sıra toplumsal bir dağar olarak onların dildeki yetilerini) karmaşık bir etkileşimler stratejisine göre yorumlanacağını bilir. Burada Eco'nun toplumsal dağar olarak adlandırdığı şey, yalnızca bir dilbilgisi kuralları bütünü olarak belli bir dili değil, aynı zamanda o dilin edimlerinin kullanıldığı bütün ansiklopediyi, yani o dilin ürettiği kültürel gelenekleri ve okurun okuduğu metin de dahil olmak üzere birçok metnin önceki yorumlarının tarihini kasteder. Tek bir okurun bunların hepsine hakim olması olanaksız olsa bile, okuma edimi bütün bu öğeleri hesaba katmalıdır⁷⁶.

2.3.4 Hermeneutik Yaklaşım

Bir metnin bir dilden bir başkasına çevirirken yaşanan güçlükler, çoğu kez bir çeviriden çok yeni bir metin ortaya koyma hali, geleneksel özelliklerin “çevrilemezliği” asla tek bir gramerin içinde olmadığını gündelik deneyimine dayanmaktadır. Habermas'a göre tam bir “çevirinin” olanaksız olduğu yerde, çeviri dediğimiz yorumlama türüne gerek duyulur. Bu da dili incelemede tek yolun dil analizi olmadığını göstermektedir⁷⁷. Hermeneutik dili içte bu durumyla ele alan bir yaklaşım biçimidir. Hermeneutik genel olarak insanın eylemlerinin, sözlerinin, yarattığı ürünlerin ve kurumların anlamını kavrama ve yorumlama sanatı olarak tanımlanabilir. Teolojik bir kökeni ve uzun bir tarihi olan hermeneutik sözcüğü tanrı Hermes'ten kaynaklanan, Yunanca “yorumlamak” anlamına gelen *hermeneuein* fiili ve yorum anlamına gelen *hermeneia* ad sözcüğünden gelmektedir. Antik Yunanda Hermes tüm bilimlerin, özellikle de yazının ve büyü'nün mucidi, tanrıların habercisi; gizli dinlere giriş törenleri sırasında ve ölümden sonra (psykhopompos) ruhların rehberidir. Antik Yunan'da, tanrıların sözlerinin ve mesajlarının tanrıların habercisi olan Hermes tarafından insanlara iletildiğine inanılmaktaydı. Ancak bu sözlerde tanrılar, insan yaşamı hakkında insanların göremedikleri şeyleri “söz kalıbı” içinde aktarmakta fakat bu sözlerin yalnızca lafzi anlamlarıyla dümdüz anlaşılmayıp, açıklanmaları ve yorumlanmaları gerektiği için tanrıların sözlerini yorumlama faaliyetlerine *hermeneuein* denilmiştir.

Hermes, hellenistik dönemde, Yunanlılar tarafından Mısır'ın ay tanrısı Thot'la birleştirilmiştir⁷⁸. Evemerosçuluğun etkisiyle, M.S. 2. yüzyılda bir Mısır kralı olarak görülmüş ve “Hermes Trismegistos” (üç kez çok büyük) olarak nitelenmeye başlanmıştır. O dönemden sonra, *Corpus hermeticum* adlı felsefi bir antoloji dahil pek çok kitap ona atfedilmeye başlanmıştır⁷⁹. İskenderiye'de, Mağrib'de ve hatta Roma'da yazılmış çok sayıda yunanca, latince, süryanice,

⁷⁶ U. Eco, “Yazar ile Metin Arasında”, *op. cit.*, s.78.

⁷⁷ Jürgen Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınevi, 1998, İstanbul, s.284.

⁷⁸ Melih Başaran, *(Ve) Niçin (Yine) Felsefe*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1992, s.80.

⁷⁹ U. Eco, “Metinleri Aşırı Yorumlama”, *op.cit.*, s.61

arapça, hintçe elyazmaları ve papirüsler Hermes'in adı altında toplanmış gizemci metinlerdir. Avrupalı Batı, arap kökenli Zümrüt masa'yı bile Hermes Trismegitos'a atfetmiştir.

Hermeneutik terimi ilk olarak 17. yüzyılda İncil tefsirleri için kullanılmıştır. Protestan Reformculuğu, kutsal kitabın kilise otoritesinden bağımsız ve olası yorumların çoğulluğuna izin veren doğru bir yorumlama ilkesi temeli oluşturma ihtiyacı yaratmıştı. Hermeneutik de bu ilkeler hakkındaki çalışmalardı. Ancak zamanla, hermeneutik girişim kutsal metinlerin yorumlarından bilim ve sanat alanlarına da yayıldı.

19. yüzyılda filozof Frederich Schleiermacher ve Wilhelm Dilthey hermeneutik anlama yöntemini yazılı metinlerden sözel olan ya da olmayan bütün insani üretimlerin alanına yaydılar. Teolog Schleiermacher klasik filolojinin gramer, üslup ve İncil tefsirleri üzerindeki vurgusunu belli alanlara özgü yorumlama ilkelerinden bağımsız ilkelere dayanan genel bir hermeneutik yaratmak üzere birleştirmeyi önermiştir. Schleiermacher okurun metne yaklaşımını birbirini anlamaya çalışan diyalog halindeki katılımcılarınki ile karşılaştırır. Dinleyici sözcük ve cümleleri anlar çünkü bunlar ortak dil dağarcığından ve dilbilgisi kurallarından gelmektedirler ama aynı zamanda konuşmacıyla ortak konumu bir insani doğayı da paylaşmaktadırlar. Schleiermacher'ın anlama kavramı dilbilimsel analizin yanı sıra empatiyi de içerdiği için, anlamayı yalnızca kodlanmış enformasyonun kodaçımı ile açıklamaya çalışan çağdaş iletişim kuramlarından çok daha zengin bir kavrayış sunmaktadır. Yorum anlamaya dayanmaktadır ve aynı zamanda hem gramatik hem de psikolojik bir boyuta sahiptir. Schleiermacher başarılı bir yorumcunun yazarı belki de yazarın kendisinden daha iyi anlayabileceğini, çünkü yorumlamanın gizli motivleri ve stratejileri ortaya çıkardığını ileri sürmüştür⁸⁰.

Tin bilimlerinin (Geisteswissenschaft) yöntemi olarak hermeneutiği savunan Dilthey ise, anlayıcı bilimler olarak tanımladığı tin bilimlerini yaşama kavramından hareket eden anlayıcı bilimler olarak tanımlamıştır. Dilthey'a göre tinsel dünya, bir olgu dünyası, bir empirik gerçeklik alanı değil, bir *anlam dünyası*dır. Tinsel dünya, yaşanan, benimsenen, kabullenilen ilke, değer, kural, norm, ide gibi "tinsel öğeler" ışığında görülebilecek olan insani-toplumsal etkinliklerin dünyasıdır. Bu nedenle de tinsel dünya doğal bir olgu gibi *açıklamayı* (Enklaerung, explication) değil, öncelikle *anlaşılmayı* (verstehen) bekleyen bir dünyadır⁸¹. Dilthey bu bilimlerin, yazılı metinleri önce filolojik bir anlam eleştirisinden geçirmek, daha sonra da sözcüklerin belli bir dönem ya da çağda taşıdıkları anlamı ortaya çıkarmak durumunda olduğunu öne sürmüştür. Çünkü, belli bir dönemi ve kültürü anlamak için yazılı yapıtların sözel görünüşteki anlamını ortaya çıkarmak yeterli olmaz; ayrıca, sözcüklerin belli bir dönem ya da çağın sahip olduğu tinsel yaşam altında

⁸⁰ John C. Mallery, Roger Hurwitz, Gavan Duffy, "Hermeneutics: From Textual Explication to Computer Understanding?", *The Encyclopedia of Artificial Intelligence*, haz. Stuart C. Shapiro, John Wiley & Sons, New York, 1987; <http://www.ai.mit.edu/people/jcma/papers/1986-ai-memo-871/memo.html>.

⁸¹ Doğan Özlem, *op. cit.*, s.73.

kazandıkları anlamı da gün ışığına çıkartmak gerekir. Dilthey'a göre, bu yapıldığı zaman ancak, söz konusu anlamlar sayesinde o dönem ya da çağa egemen olan tinsellik kavranabilir. Bu anlamları açığa çıkaracak olan yöntem de, bir tür anlama ve yorumlama sanatı olan hermeneutiktir⁸². Kant'ın doğa bilimleri için yaptığını, Dilthey tarih için gerçekleştirmeye çalışmıştır.

Dilthey'in tarih görüşünden etkilenmiş olan Heidegger, beşeri bilimlerin bir yöntemi olan hermeneutiğe ontolojik bir boyut vererek ilerletmiştir. Dilthey'in epistemolojik temelli hermeneutiğine karşı Heidegger'e göre felsefenin asıl sorunu varoluş yani ontolojidir. *Varlık ve Zaman*'da Heidegger, Husserl'in fenomenolojisindeki nesnellik kavramını çürütür. Husserl transandantal fenomenolojisindeki yorumlayıcının *yaşamdünyası*'ndaki (*Lebenswelt*) öznelliği ayraç içine almasını gerektiren yöntemiyle nesnel yorumlamanın mümkün olduğunu ileri sürmüştü⁸³. Heidegger böyle bir ayraç içine almanın mümkün olmadığını savunmuştur⁸⁴. Bunun yerine durumları anlamının bir ön-bilgi ya da anlayıcının yaşam dünyası tarafından içerilen durumlara yönelik bir hassasiyet tarafından doğrudan dolayımlandığını ifade etmiştir. Dolayısıyla yaşam dünyasını askıya almak anlamayı tamamen engeller. Heidegger bu sonuca insanın zorunlu bir parçası olarak "dünyadaki-varlık"ın (*Dasein*)⁸⁵ şeyleri gündelik rutinleri ve görevlerinde karşılaşma ve kullanma biçimine göre algıladığını göstererek varır. Bu nedenle algılama ve kavrama ön-bilgiden *varoluşsal anlamaya* doğru hareket eder. bu anlama tamamlanmamış olmak durumundadır çünkü *Dasein* hem tarihsel hem de sonludur. Tarihselliği anlamının deneyimlerin birikimiyle oluşmuş bir ön-bilgiye dayanmasından kaynaklanmaktadır. Sonluluğu ise "fırlatılmışlığından", planlarının ve eylemlerinin tüm sonuçlarını kavramaya zamanı veya yeteneği olmadan durumlar içinde eyleme zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. Yalnızca eylemler durumsal zorunlulukları yerine getirmedeğinde ve bir "kırılma" yaşandığında kişiler geri çekilip şeyleri "nesnel" olarak gören bilimin teorik tutumunu yüklenirler.

Heidegger hermeneutiği bir yorumlama kuramından bir varoluşsal anlama kuramına dönüştürmüştür. Hermeneutik, insanın varlığının (*Dasein*) temel özelliklerini anlama ve yorumlamadır. Heidegger'e göre hem *Dasein* doğası ya da varlığı itibariyle hermeneutiktir, hem de çalışmasında "*Dasein*'in hermeneutiğini" önermektedir⁸⁶. *Dasein* gündelik hayatta çevresini ve dünyayı anlar ve yorumlar. *Dasein*'in bu faaliyeti hermeneutikle ve filozofun çabasıyla bağlantılıdır. Bir yandan

⁸² *Ibid.*, s.120.

⁸³ Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1997.

⁸⁴ Martin Inwood, *Heidegger*, Oxford University Press, Oxford, 1997, s.34-35.

⁸⁵ *Dasein*, orada (burada) olmak anlamına gelen Almanca sözcük ve Heidegger'in insanın varoluşunu araştırmada kullandığı temel terimdir. *Da* gündelik Almanca'da bağlama göre kimi zaman 'orada' kimi zaman 'burada' olarak çevrilir. *Sein* sözcüğü 'olmak' anlamına gelir. İnsana özgü bir varoluş biçimi olan *Dasein*, diğer varlıklardan farklı olarak belirlenmiş bir öze sahip değildir, seçimleriyle kendini oluşturur.

⁸⁶ *Ibid.*, s.88-91.

da Heidegger Dasein'ın bu gündelik anlama yorumlama faaliyetini kavramsallaştırarak hermeneutik bir çalışma yapmaya yönelmiştir⁸⁷.

Anlamayı insan varoluşunun dünyadaki-varlık olarak gerçekleştirdiği ilkel (primordial) başarı olarak tanımlayan Heidegger'in hermeneutiğinden yola çıkan Gadamer, Heidegger'in hermeneutiğe getirdiği ontolojik yeniden formüllendirmenin geliştirilmesini üstlenmiştir.⁸⁸ Gadamer, hermeneutiği, Dilthey gibi beşeri bilimlerin kendine özgü bir metodolojisi olarak değil, insanın ya da tarihsel varoluşun doğasını açımlayacak bir anahtar olarak görür. Hermeneutik bir özün anlam varlığı olarak kavranmasıdır. Çünkü insan bilimlerinde söz konusu olan anlama ve yorum, biz insan varlıklarının hep içinde olduğumuz bir faaliyetin en açık ifadesidir. Yani anlama insanın dünyayla kurduğu ilişkinin en açık ifadesidir. Böylece Gadamer, doğal bilimsel aklın evrensel geçerlilik iddialarına, daha az evrensel olmayan ontolojik bir hermeneutikle yanıt vermiştir⁸⁹.

Gadamer'e göre, "Yorumlama anlamaya sonradan katılan, ara sıra ona katılan bir eylem değildir. Tersine anlamak daima yorumlamak demektir ve yorumlama da bundan ötürü anlamının açık bir biçimini gösterir. Bu görüş çerçevesinde yorumlayan dil ve kavramsallık, aynı şekilde anlamının bir içyapı elemanı olarak bilinir ve böylece genelde dil problemi, tesadüfi bir karar sorunu olmaktan çıkarak felsefenin merkezine yerleşir"⁹⁰. Gadamer'e göre, anlamının nesnesi özdür; anlamının yöneldiği varlık ile kendisi aynı özdedir, her ikisi de tarihsel-tinseldir.

Gadamer hermeneutiğinde hocası Heidegger'i takip ederek kişinin mevcut *ufuklarının* bağının, yani bilgi ve deneyimlerini, anlamının üretimsel zemini olarak alır. "Ufuk, belirli bir noktadan görülebilir olan her şeyi çevreleyen ve kavrayan bir görme çerçevesidir"⁹¹. Ancak, "nasıl bir birey öbür bireylerle tinsel bir birliktelik içinde bulunduğu için, hiçbir zaman bir birey değilse, bunun gibi, bir kültürü içine alması gereken kapalı bir ufuk da bir soyutlamadır. Hiçbir zaman belli bir yere bağlı olmama ve bunun için de hiçbir zaman kapalı bir ufka sahip olmama, insan varlığının tinsel hareketliliğini oluşturur."⁹² Gadamer'e göre, gelenek anlamada olumlu bir belirleyici role sahiptir. "Anlama her zaman bir ön-anlamayı gerektirir, ki o da yorumcunun içinde yaşadığı ve önyargılarını biçimlendiren belli bir geleneği gerektirir"⁹³. Bununla birlikte, Gadamer bu sınırların başkalarının söylemleri ve dilsel olarak kodlanmış kültürel gelenekleri açığa çıkarma suretiyle aşılabileceğini, çünkü bunların ufuklarının böylelikle kaynaşabileceğini ileri sürer. "Bu nedenle

⁸⁷ *Ibid.*, s.38-42.

⁸⁸ G. Gadamer, "Tarih Bilinci Sorunu", *Toplumbilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, *op. cit.*, s.95.

⁸⁹ A. Cevizci, *op. cit.*, s.297.

⁹⁰ G. Gadamer, *Wirkungsgeschichte und Application*'dan a.k. İ. Tunalı, *op. cit.*, s.114.

⁹¹ *Ibid.*, s.116.

⁹² *Ibid.*, s.116.

⁹³ G. Gadamer, *op. cit.*, s.82.

başkalarıyla her karşı karşıya geliş, kişinin kendi önyargılarını “askıya alması” demektir. İster kişiye kendi doğasını ya da sınırlarını gösteren bir başka insan söz konusu olsun, ister bir sanat yapıtıyla ya da bir metinle karşılaşma söz konusu olsun, bu böyledir: Hepsinde de “ötekini anlamak”tan daha geniş bir talep söz konusudur –yani ötekinin anlam- iddiasında içkin tutarlılığın görülebilmesi ve teslim edilebilmesi”. Böylece “ancak başkaları yoluyla kendimiz hakkında doğru bilgi elde edebiliriz”⁹⁴ diyen Gadamer, ötekiyle ilişkiyi “hep daha ileriye doğru bir çağrı... ama bu, “öteki”ni potansiyel olarak doğru kabul etmeye ve onun “ben”e üstün gelmesine rıza göstermeye hazırlıklı olmayı gerektirir”⁹⁵ diyerek bir diyalog modeline dayalı iletişim sürecinin öznenin diğerközelliklere ve onların ufuklarına açılmasındaki rolünü vurgular.

Dilbilgisi kurallarında yalnızca kurumsallaşmış yaşam biçimlerini değıl, ufukların sınırlandırılışını da görür. Dil oyunlarının gramerini gösteren yaşama evrenleri, Wittgenstein’in monadolojik kavrayışının önerdiğı gibi kapalı yaşama biçimleri değıldir; ufuklar açıktır, onların içinde geziniriz ve onlar da bizimle birlikte devinirler⁹⁶. Gadamer Heidegger gibi “anlama, varoluşsal bir eylem olarak kavranmalıdır; bu nedenle de “atılmış, tasarlanmış bir projedir” der. Anlamayı gerçekteştiren *hermeneutik daire* şu şekilde işler: bir yorumcu, kimi anlaşılabilir öğeler keşfeder etmez, bütün metnin anlamının bir taslağıını çıkarır. Yorum Gadamer’e göre hiç de keyfi değıldir; bir metnin dil aracılığıyla yorumlanması olan anlama uğraşı, özerk bir yaratı olan orijinal metinden bağımsız değıldir⁹⁷. Yorumcunun metinde karşıısına çıkan “şeyi” anlaması, yorumcu okuma süreci içinde giderek düzeltilecek bir ön-projenin başlamasıdır. Her metinsel yorumun ilk adımı, yorumcunun kendini içinde bulduğı “hermeneutik” durumdan kaynaklanan önyargıları gözden geçirmesi, bunları meşrulaştırması, yani kökenlerini ve yeterliliklerini sorgulamasıdır. “Gerçek bir hermeneutik tutumla oluşan bilinç, ona kendi ufkunun dışından gelen şeylerin kökenlerine ve tümüyle yabancı özelliklerine karşı açık olmalıdır. Ancak bu açıklık, objektivist bir “yansızlıkla” kazanılamaz; kendimizi “ayraç içine almamız” ne olanaklıdır, ne gereklidir, ne de arzu edilir bir şeydir. Hermeneutik tutumun tek bir koşulu vardır: kendi görüşlerimizin ve önyargılarımızın ve böylece aşırılıklarımızı yontmak”⁹⁸. Böylece yorumcu, metnin bütünüyle parçaları arasında gidip gelerek anlamı oluşturur.

Bütün anlamları bütün ile parça arasındaki dairesel ilişkiler sistemi olarak varsaymakla Gadamer, bir “tam tutarlılık” fikri, beklentisi de varsayar. Bir metni okumaya niyetlendiğimiz andan itibaren metni bu varsayım isbetsiz çıkana dek “tutarlı” varsaymışız demektir. Tam tutarlılık beklentisi, hem metnin bir düşüncenin yeterli bir ifadesi olmasını hem de metnin bize gerçekten *doğruyu aktarıyor*

⁹⁴ *Ibid.*, s.81.

⁹⁵ *Ibid.*, s.82

⁹⁶ J. Habermas, Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine, op. cit., s.289.

⁹⁷ G. Gadamer, op. cit., s.80.

⁹⁸ *Ibid.*, s.102.

olmasını gerektirir. Bu da “bir şey hakkında bilgi sahibi olma” olan anlamının ilk anlamına gönderme yapar.

Gadamer bu bağlamda, çeşitli yorumlarımızı karşılaştırıp zıtlastırarak, onları, tüm farklılıklarına karşın, bir potada eritebileceğimizi söyler. Hermeneutiğin en nihai ve yüksek amacı, kendisini yavaş yavaş insanlık olarak görmeye başlayan bir insan topluluğunda dayanışma bilincini yeniden uyandırmaktır ve bunun da temeli diyalogdur.

Fenomenolojik hermeneutiği ile Ricœur, rakip kuramlardan sağlam ve yetkin bir sentez yaratmıştır. Ricœur’ü etkileyen üç temel kaynak, Gabriel Marcel ve Karl Jaspers’ın varoluşçu felsefesi, Fransız düşünümsel felsefe geleneği ve Alman fenomenolojisi olmuştur. Ricœur’ün temel ilgi alanı öncelikle eyleyen insan öznesidir. Çok yönlü felsefesinin arkasındaki temel motivasyon insan varoluşunun – anlamsızlığın, özgürlüksüzlüğün, acı ve kötülüğün tüm gerçek varlığına rağmen anlamlılığıdır. Varoluştaki anlamsızlığın çokluğuna karşı anlamlılığın fazlasıyla çokluğu söz konusuydu. Ricœur reflektif felsefenin ödevi olarak *kavramları kullanarak varoluşu aydınlatmayı* görüyordu⁹⁹. Anlam ve varoluş felsefi çabasını özetleyen iki kavramdır. Ricœur’ün felsefesinin nesnesi insan varoluşu olduğu için varoluşçu, ve *varoluş çabamız ve olma arzumuzu* ifade eden göstergeleri çözmek ve yorumlamak üzere kullandığı metod itibarıyla de fenomenolojik ve hermeneutiktir.

Ricœur hermenetiği “okuma sanatı”, metinlerin anlamını yorumlama olarak tanımlanabilir. Ricœur’ün çağdaş felsefeye yaptığı en büyük katkı buradaki metinsellik nosyonunu insan varoluşunun tüm *nesneleştirilmelerine* uygulamasıdır. Bir insan hayatı, bir *yarı-metin* ya da *metin benzeri* dir¹⁰⁰; yaşam da tıpkı bir metin gibi yorumlama aracılığıyla ilke olarak ortaya çıkarılabilecek bir anlamı (psikoanalizin rüyaların anlamalarını yorumlamasına benzer şekilde) cisimlendirir. Ricœur’ün hermeneutiğinin nihai amacı *varoluşun anlamını*, eyleyen insan öznesi olmanın ne demek olduğunu ortaya çıkarmaktır. Ricœur o zamana dek insan varoluşunun kognitif boyutuyla sınırlı olan fenomenolojik analizin yelpazesini duyulanım, irade ve eylem alanlarına genişletmiştir.

Ricœur, Emile Benveniste’nin dil ve söylem ayrımından yola çıkarak bir metin anlayışı geliştirir ve bu metin kavramını toplumsal eylemlere uygular. Ricœur’e göre söylemi anlamak dört boyutta gerçekleşir. Benveniste’nin “söylem anı” dediği şey yazıda ve canlı konuşmada farklıdır. Yazı, konuşma *olayını* değil, konuşmanın kendisini, yani söylediklerini/söyleneni tespit eder. Burada söylenen Austin ve Searle’ün düzsöz, edimsöz ve etki söz ayrımı gündeme gelir. Bu nedenle de, konuşma eyleminin anlamı denildiğinde bundan yalnızca dar anlamda bildirme eylemini değil, aynı zamanda ifade tarzını ve hatta ifadenin etkilerini de anlamak

⁹⁹ Paul Ricœur, “The Task of Hermeneutics”, *Hermeneutics and the Human Sciences*, der. John B. Thompson, Cambridge University Press, New York, 1981, s.49.

¹⁰⁰ P. Ricœur, “Anamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek”, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, op.cit., s.38.

gerekir. Yazı gramatik özellikler yoluyla konuşmayı tespit ederken, yalnızca konuşmanın en az söylem olan ifade tarzını tam olarak kaydedemez.

İkinci olarak, sözlü söylemde, söylemin konuşan özneye yaptığı gönderme bir “şimdi-buradalık” özelliği gösterir. Konuşan öznenin öznel niyeti ile söylemin anlamı öyle örtüşür ki, konuşmacının ne demek istediği ile söyleminin ne anlama geldiğini anlamak aynı şey olur. Oysa yazılı söylemde, yazarın kastettiği ile metnin anlamı artık ayrılmıştır. Artık metnin söylediği şey yazarın söylemek istediği şeyden daha önemli hale gelmiştir. Bu durumda metnin söyleminin anlaşılacak için tonlama, tarz, mimik ve jestlerden yardım alamamasından kaynaklanan zayıflığını ancak “yorum” kurtarabilir.

Anlamın olayı aştığı üçüncü bir durumsa, söylemin *bir* dünyaya gönderme yapmasından, gönderme yaptığı şeyin muhatapların ortak *konumu* olmasından kaynaklanır. Sözlü söylemde jestlerle, işaretlerle, işaret sıfatları, yer ve zaman zarfları, fiillerin zamanlarıyla görünür bir göndergesi vardır ve bunlar bağlamı oluşturur. Dünya da bizim için metnin ortaya çıkardığı göndermelerin bütünüdür. Nasıl metin kendi anlamını zihinsel amaçların vesayetinden bağımsızlaştırıyorsa, insan da kendi göndermesini görünür göndermelerin sınırlarının dışına çıkarır. Bir metni anlamak, aynı zamanda kendi durumumuzu da aydınlatmaktır; bağlamımızı dünya yapan göstergeleri bulup çıkarmaktır. Yazı, bizim için yeni bir dünya kurarak, yani dünyadaki varoluşumuzun yeni boyutlarını kurarak, bizi durumların görünürlüğünden ve sınırlılığından kurtarır.

Yazılı söylemin başarısını en iyi gösteren özelliği ise, onun diyalog ilişkisinin dar sınırlarından çıkıp, bilinmeyen, görünmeyen bir okuyucuya, söylemin ayrıcalıksız muhataplarına yönelmiş olmasıdır.

Böylece metnin 1. Anlam tespit edilmiş olması, 2. Anlamın yazarın zihinsel niyetlerinden ayrışması, 3. Görünmez göndermeler yapması, 4. Muhataplarının evrenselliği ile bir “nesnellığe” sahiptir. Ricœur, ardından metin ile eylem arasındaki yakınlığı gösterir. Eylemin de metin gibi bir bildiri içeriği vardır. Bu bildiri içeriği en açık eylem fiillerinde görünür. Ayrıca eylemin içerdiği bildiri, tıpkı konuşmanın “ifade tarzı” özellikleri gibi bir ifade tarzı da taşır. Austin’in sözünü ettiği söz edimlerinin değişik ifade tarzları aynı zamanda bir eylem tipolojisini olanaklı kılar. Böylece bir eylem de, konuşma eylemi gibi yalnızca bildiri içeriğine göre değil, ifade tarzına göre de teşhis edilebilir.

Bir metnin yazarından bağımsızlaşması gibi bir eylem de aktöründen bağımsızlaşarak kendi sonuçlarını doğurur. Eylemin toplumsal bir olay olması yalnızca birkaç aktör tarafından gerçekleştirilmesinden değil, aynı zamanda bizimle bağlarını kopararak amaçlamadığımız etkiler doğurmalarından kaynaklanır. Ve bu etkiler de dönemleri üzerinde iz bırakırlar, damgalarını vururlar. Eylemin bıraktığı izler böylece konuşmayı tespit eden yazılı metin gibi belgeleşir. Anlamli eylemin, “toplumsal tespitinden” kaynaklanan “nesnellik” de böylece kurumlaşmasından meydana gelir. Metnin üçüncü özelliği olan yeni göndermeler geliştirmesi ve yeni “dünyalar” kurması önemli eylemlerin içinde yer aldığı durumdan başka bağlamlarda da gerçekleşebilecek anlamlar geliştirmesinde gözlemlenebilir. Son

olarak da, metinle ilgili dördüncü ölçüte göre, insan eyleminin anlamı, aynı zamanda belirsiz sayıda “okuyucuya” yöneltilmiş bir şey olmasıdır. Burada yargıçlar tarihin kendisidir. Bu, insan eyleminin de, tıpkı bir metin gibi, anlamı “askıda” olan bir *açık yapıt* olması demektir. İnsan eylemi de okuyabilen herkese açıktır; bu süreçte de çağdaşlarının yorumunun herhangi bir ayrıcalığı yoktur.

Böylece toplumsal olayların anlaşılmasını bir “metin okuması” olarak kavrayan Ricœur, anlamadan açıklamaya ve açıklamadan anlamaya diyalektik şekilde giden bir hermeneutik daire ortaya koyar. Ricœur, hermeneutik daire ile anlamı yorumlarken düz bir çizgi izlemez, psikanaliz ve özellikle rüya yorumları üzerinde durur, imgeler, simgeler, öyküler ve ideolojiler üzerinde durur.

Karl Otto Apel ise, bilginin olanaklılığının Kartezyen ya da Kantçı anlamda Saf Bilinçlilik alanında değil, Heideggerci dünyada konumlanmış olma alanında oluşturulması gerektiğini savunur ve bunu bilginin (öznelarası geçerli olan) dilselliğinde bulur. Böylece felsefesini *Kommunikationsgemeinschaft* olarak adlandırdığı temel üzerinde kurar. Apel’in *iletişimsel topluluğu*, gerçek bir yorum ve deneyim topluluğudur; gözlemlenen verilerin betimlemelerinin ve açıklamalarının geçerliliğinin ve olanaklılığının kavramsal önkabullerini öznelarası bir iletişim aracı olarak deneyimleyen bir topluluk.¹⁰¹

2.3.5 Yapıçözümcülük

Heidegger, Varlığın geleneksel felsefi düşüncede bir çeşit “bulunuş” olarak kavranıldığını göstermiştir. Batı felsefesi tarihinde Varlığın doğası, ortaya çıktığı bir geçmiş ve ona yöneldiği bir gelecek bağlamında değil, “şimdi, burada bulunan” [present] olarak temsil edildiği için çarpıtılmıştır. Heidegger’e göre bulunuş üzerindeki geleneksel vurgu Varlığın anlamı sorununu gizlemektedir. Heidegger için zamanı Aristo’cu “şimdi” anlamındaki şimdiki zaman olarak almaz. Onun için zaman soyut “şimdi”lerden de oluşmamaktadır. Zaman şimdiyi geriye geçmişe ve ileriye geleceğe bağlayan bir boyuttur.¹⁰²

Heidegger’in takipçisi olan Derrida lingüistiğin felsefi soykütüğünü, özellikle de göstergenin felsefi ele alınışını inceleyerek “bulunuş” [*présence*]¹⁰³ kavramının felsefedeki işlevini ortaya koymuştur. Derrida, Platon’dan Heidegger’e kadar yazı kavramının göstergenin felsefi tanımından ısrarlı bir şekilde dışlandığını gösterir. Platon’dan beri süren bu bastırma *epistēmē* olarak felsefenin ve *logos* ve *phonē* olarak gerçeğin kökenini oluşturmuştur¹⁰⁴. Bulunuş adına yapılan bu dışlama Derrida’ya göre Batı felsefesini belirleyen bulunuşun “baskıcı” mantığının

¹⁰¹ Paolo Teobaldelli, “Semiotics and Philosophy: Karl Otto Apel”, *Applied Semiotics*, University of Toronto Publications, Ontario, sayı 5, s.274.

¹⁰² Stuart Sim, *Postmodern Thought*, Icon Books, Cambridge, 1998, s.276; M. Inwood, *op. cit.*, s. 99.

¹⁰³ *Presence* kavramı “bulunuş” terimi dışında “hazır bulunma”, “burada bulunma”, “varlık”, “burada”, “şimdi”, “şimdiki durum”, “şu an” gibi anlamları da içermektedir.

¹⁰⁴ J. Derrida, “Freud and the Scene of Writing”, *Writing and Difference*, University of Chicago Press, 1978, s.196.

çalışmalarının “belirtisi”dir. Derrida’nın “bulunuş metafiziği” olarak adlandırdığı kavram başta Husserl olmak üzere hemen bütün filozofların “dolaysız bir kesinlik alanı” bulunduğu varsayımına olan değişmez inançlarıdır¹⁰⁵. Örneğin, Husserl dünyayı herhangi bir metafizik varsayımına dayanmayan kesin bir bilim olarak fenomenolojiyle kavramak isterken, yani saf bir anlatım biçimini temellendirmek üzere, dolaysız bir bulunuş deneyimine dayanır. Descartes’ın şüpheci yöntemi ile geriye doğru gidildiğinde elimizde şüphe edilemez tek gerçek olarak bulunuş kalır. Burada bulunmak, hiçbir dolayım olmadan yalnızca bulunuş’un bulunuş olması anlamına gelir ve kesinliğinden şüphe duyulamaz. Geçmişte olanlar ya da gelecekte olacaklar hiçbir zaman kesin değildir, oysa şimdi ve burada olandan emin olabiliriz; bu anlamda “bulunuş” algısal dünyanın ta kendisidir¹⁰⁶.

Ancak Derrida bulunuş’un olanaklı olduğunu kabul etmez. Bulunuş’u reddederek Derrida, “şimdi” diye tanımlanan belli bir tikel “an” a karşılık gelen bulunuş görüşünü de değiştirir. Derrida’nın “bulunuş metafiziği” olarak adlandırdığı olgu, gerçekliğin ve anlamın bütünlüğü içinde kavranılabileceği varsayımına dayanmaktadır. Sözgelimi, “bulunuş”un en radikal ve eleştirel restorasyonunu¹⁰⁷ gerçekleştirmiş olan Husserl, gösterme ve anlatım arasında önemli bir ayırım yaparak anlatımı konuşmacının niyetiyle ilintilendirmiş, buna karşın göstermenin hiçbir niyete konu olmaksızın saf bir işaret etme haline gönderme yaptığını ifade etmiştir. Derrida mutlak gerçekliğe dolaysız olarak işaret eden göstergelerin bulunmadığını, gösterenden bağımsız hiçbir gösterilenin bulunmadığını ortaya koymaya çalışarak bu metafiziği eleştirmiştir.

Bulunuş kavramının temellerini yerinden oynatırken Derrida, söze öncelik tanıyan dilbilimin tavrını eleştirir. Lingüistik bilimi, dili, özünün indirgenemez basitliği içinde *phone*, *glossa* ve *logos*’un birliği olarak belirlemektedir. Bu belirleme farklı okulların terminoloji sistemleri içinde ortaya çıkabilen sonuçsal farklılıkların da (dil/söz; kod/mesaj; şema/kullanım; lingüistik/mantık; fonoloji/fonematik/fonetik/glossematik) kaynağıdır. Bu yaklaşıma göre dil seslendirilen ses ve sesin içindeki anlamın birliğidir. Bu birlik anlayışına göre yazı her zaman türetilmiştir, tesadüfi, kısmi, dışsal, gösterenin (fonetiğin) ikiye katlanmasıdır. Aristo, Rousseau ve Hegel’e göre yazı “gösterenin göstergesidir”.¹⁰⁸ Fonetik sesi insan zihnindeki düşünceleri doğrudan aktaran bir araç, buna karşılık yazıyı söz konusu seslerin sembolleri olarak gören bu anlayış bilincin buradallığını, doğrudan ve aracısız mevcudiyetini varsaymaktadır. Modern felsefenin temellerini oluşturduğunu öne sürdüğü bu yaklaşımı Derrida *sesmerkezcilik* olarak adlandırır. Platon ve Aristo’dan gelen geleneksel sesmerkezcilik yazı tanımına bağlı olan Saussure’e göre de “yazı ve dil birbirinden ayrı iki göstergeler dizgesidir. Yazının

¹⁰⁵ Madan Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Post Modernizm*, çev. Baki Güçlü, Ark Yayınları, Ankara, 1997, s.59; S. Sim, *op. cit.*, s.316.

¹⁰⁶ M. Sarup, *op. cit.*, s.60.

¹⁰⁷ J. Derrida, *Of Grammatology*, Johns Hopkins University Press, 1974, bölüm 2, <http://www.marxist.org/reference/subject/philosophy/works/fr/derrida.htm>.

¹⁰⁸ *Ibid.*, bölüm 2.

biricik varlık nedeni dili göstermektir"¹⁰⁹. Bu çıkış noktasına bağlı olan Saussure "dilbilimin nesnesini yazıdaki sözcükle konuşmadaki sözcük oluşturmaz: yalnız konuşmadaki sözcük oluşturur" der.¹¹⁰ Böylece yazı, dilin yani "düşünce-ses" in dışı, dışsal temsili olarak kabul edilir; biçimlenmesinde hiçbir rol oynamadığı, hali hazırda yapılandırılmış bulunan anlamlandırma birimlerinde işlem yaptığı varsayılır. Derrida'ya göre, Batı felsefesi sesin içselliğe daha yakın olduğu, yazıya göre bir dolaysızlık ve canlılık taşıdığı, dolayısıyla sesin görünen ana, anlam veren bilincin oradalığına, "bulunuş"a bağlandığı düşünülmüştür. Ancak Derrida'ya göre bu yaklaşım "dili oluşturan şeyin dilsel göstergenin sessel karakteriyle hiçbir ilişkisinin olmadığını" ileri süren temel ilkeyle çelişmektedir. Eğer dilin "nedensizliği" ilkesi kabul edilecek olursa gösterenler ya da gösterenlerin düzeni hakkında hiçbir doğal üstünlük ya da hiyerarşi kabul edilemez. Derrida yazıyı, kökenindeki sözde gizlenen "aldatmaca"nın açığa vurulması olarak tanımlar; söylemin, ötekinin belirtisi olarak arzuda varolması gibi, yazı da, daha yazı olarak yokken bile sözde vardır. Derrida sözlü dilin bile yazıyı içerdiğini ileri sürer. "Arke-yazı" olarak yazı sözlü dilde yer alır¹¹¹.

Derrida'ya göre sesmerkezcilik kişilerin sözcükler aracılığıyla zihinlerinde bulunan anlamları dinleyici ya da okurların konuşmacının kastettiği haliyle alabileceği şekilde sorunsuzca iletişim kurabilecekleri inancı olan *sözmerkezciliğe* dayanmaktadır. Kelimelerin ve anlamların içsel bir durağanlıkları oldukları varsayılmaktadır¹¹². Batı felsefesi bütün inançlarımızın temelini oluşturan bir öz ya da gerçek olduğuna inanır. Kendisiyle birebir doğrudan ilişki kurulabilecek aşkın bir gösterenin aşkın gösterileninin düzenine yönelik bir arzu görülür. İdea, Madde, Tanrı, Tin, Özgürlük, Düzen gibi kavramlar bütün inançlarımızın kaynağını oluşturan aşkın göstergeler olarak kabul edilir. Ancak Derrida'ya göre bu anlamların ya da göstergelerin olanaklı olabilmesi için kendilerinden önce başka göstergelerin bulunması şarttır. Çünkü bir göstergenin anlamı ancak başka göstergelerle olan ilişkisiyle ortaya çıkar. Saussure göstergelerin anlamını oluşturan değerın başka göstergelerle olan ayrılık ilişkisine dayandığını göstermiştir. Bir gösterenin anlamı başka gösterenlerle arasındaki ses ayırımına dayandığı için gösterenin dışına taşan bir ilintiye bağlıdır ve hiçbir gösterenin anlamı kendinde mevcut (*present*) değildir. Buna göre, anlam kendinde verili olan bir töz değil karşıtıklara ve ayrılıklara dayanan bir değerdir. Örneğin "siyah"ın anlamı büyük ölçüde "beyaz"la karşıtlığı içinde anlamlıdır. "Baş" sözcüğünün anlamı aynı dil dizgesi içindeki diğer olanaklı sözcüklerdeki (kaş, taş, yaş vb.) ses birimlerine bağlıdır. Yani, bir göstergenin anlamını oluşturan, onda yalnız var olan değil, var olmayan ses birimleridir; onda "yok olan"dır. Öyleyse dilden önce bir kavram olamaz ve bir kavramın anlamı da başka gösterenlerle tamamlanır. Oysa Derrida'ya

¹⁰⁹ F. Saussure, *op. cit.*, s.45.

¹¹⁰ *Ibid.*, s.45-46.

¹¹¹ Paul Brennan, "Derrida ile söyleşi", On the Beach, Globe NSW, Australia, sayı.1, 1983, s.42.

¹¹² S. Sim, *op. cit.*, s.306.

göre Platon'dan beri batı felsefesi kendi kendine yeterli, dilden önce var olan bir temel ilkenin (Tanrı, Tin, Doğruluk ya da Madde) peşinden koşmuştur. Ayrıca batı felsefesi bu temel ilkeler doğrultusunda ruh/beden, töz/düşünce, doğa/kültür gibi karşıtlıklar ortaya koyarak ilk kavramların hiyerarşik üstünlüğüne inanmıştır. Anlamın dilden önce var olmasını gerektiren bu görüş sesmerkezci görüşün yanılığısıdır. Sesmerkezcilik söz ile bilinç arasındaki dolaysızlığa inanırken düşüncenin kendi başına varolabileceği yanılığısına düşmektedir. Halbuki, kendimin özne olabilme bilincine varabilmemi bile, “ben”i, “ben olmayan”dan ayıran dile borçluyumdur. Dilden önce var olduğuna inandığımız “ben” kavramı, aslında dil sayesinde var olan bir “metin”dir. Bu yolla zaten her şey temelde “metin”dir¹¹³. Söz konusu totaliter merkezietçi karşıtlıklar ise batının entosantrik yaklaşımının sonucudur ve bu büyük karşıtlıklar karşıt terimlerden birinin ancak diğeri içinde varolabileceğini göstermek yoluyla yapısöküme uğratılabilirler.

Derrida Saussure'ün yapısal dilbiliminden yola çıkmakla birlikte bu yaklaşımı yeterli bulmaz. Saussure'ün dilden önce bir anlamın olamayacağını gösteren ayrılık düşüncesi Derrida'ya göre bu kez de anlamdan önce var olan bir göstergeler sistemini ileri sürmektedir. Yapısalcılık Derrida'ya göre dayattığı yapı kavramı ile totaliter bir şiddet uygulamaktadır¹¹⁴. Yapısalcı düşüncenin merkezietçi ve totaliter yaklaşımını *solicitation*¹¹⁵ ile yerinden oynatır¹¹⁶. Batı felsefesinin temellerini yerinden oynatmak üzere Derrida *différance*¹¹⁷ kavramı ile gösteren ile gösterilen arasında teke tek bir bağlantı olmadığını ifade eder. Anlam tamamlanamaz, çünkü bir gösterenin anlamı diğerk bütün gösterenlere bağlıdır. Bu nedenle bir gösterenin anlam üretmesi bir diğerk gösteren ile *tamamlanamaz*, çünkü ikinci gösterenin de anlamı bir diğerk gösterene bağlıdır. Bundan ötürü anlam bir noktada durmak yerine her yöne yayılan, karmaşık ve kaygan bir ağıdır.

Derrida Freud'un analizinde kullandığı eğretilemesel modellerin sözlü dilden ya da sözel biçimlerden hatta fonetik yazıdan esinlenmemiş; aksine, hiçbir zaman sözel kelimeye bağlı olmamış hatta sözün önceli ya da ardılı da olmamış bir yazı eğretilemesinden yola çıkmasının bir tesadüf olmadığını söyler. Freud canlı, tam konuşmanın kopyası olmayan kendi kendinin hakimi ve kendinde mevcut olan sembollerden bahsetmiştir. Ruhsal *içerik*, özü indirgenemez bir şekilde grafik olan

¹¹³B. Moran, *op. cit.*, s. 183-184.

¹¹⁴ Bkz. J. Derrida, ““Genesis and Structure” and Phenomenology”, *Writing and Difference*, *op. cit.*, s.154-168.

¹¹⁵ Derrida ilham kaynağı Heidegger gibi pek çok yeni sözcük yaratmıştır. Bunlardan biri olan *solicitation*, Latince *sollus*, “tüm” ve *ciere* “yerinden oynatmak, sallamak” sözcüklerinden gelmektedir.

¹¹⁶ Alan Bass, “Introduction”, *Writing and Difference*, J. Derrida, *op. cit.*, s.xvi.

¹¹⁷ Derrida, fransızca *différer* fiilinin hem (uzam bakımından) ayrı olmak, hem de (zaman bakımından) ertelemek anlamlarının ikisini birden ifade etmek üzere değiştirerek *différance* şeklinde kullanmaktadır.

bir metinle *temsil* edilir. Ruhsal aygıtın yapısı bir yazı makinasıyla temsil edilir¹¹⁸. Derrida'ya göre yazı ikincil bir gösteren, sese göre dışsal bir türev değildir. Eğer yazı kaydetme, özellikle de bir göstergenin kalıcı şekilde yerleştirilmesi anlamına geliyorsa yazı dilsel göstergeler alanının tamamını içerir. Konuşma grafik bir sistemin birimleriyle kaydedilmediği durumda bile *yerleşmiş bir iz* kavramı çerçevesinde yazıyı içsel olarak içerir. Derrida'ya göre yerleştirilmiş iz bir gönderme yapısı içindeki ayrım [*différance*] düşünülmeden kavranılamaz. Bir başka burada-ve-şimdinin, aşkın bulunuşun, dünyanın böylelikle ortaya çıkan başka bir kökeninin yokluğu, izin bulunuşu içindeki indirgenemez yokluk olarak ortaya çıkışı “göstergenin nedensizliği” ile ifade edilen metafiziği sorgulamaktadır¹¹⁹.

Görüldüğü gibi, yapıçözümcülük dilin kesin ve tutarlı bir anlam üretmeye uygun olduğu inancına şüpheyle bakan bir yaklaşım olmuştur. O güne kadar dil ve yazın alanındaki çalışmalara hakim olan zihniyet edebi dilin gündelik dilden farklı olduğu, dikkati söylenene değil kendine çekmek üzere dil kurallarını kırdığı, çarpıcı bir biçimde düzenlediği şeklinde olmuştur. Gündelik dil ya da bilim dili bilgi iletmek amacını taşır yani göndergeseldir; edebiyat dili ise anlatımı, öznelliği ön plana çıkarır. Edebiyat yazarı, söylemek istediğini açıkça değil, imgelerle, simgelerle, retorik oyunlarla dolaylı bir yoldan dile getirir. Bu nedenle metnin anlamı apaçık değil örtüktür, belirsizdir ve bu kapalı anlamı açıklamak yorumcunun, eleştirmenin görevidir. Buna karşın sosyal bilimsel metinlerde dilin saydam olması, söylenmek istenen şeyi olduğu gibi, apaçık, dikkati kendine çekmeden, dili adeta ortadan silerek aktarması beklenir¹²⁰. Derrida ise bu ayrımı kabul etmez. Nedeni ise, bilimsel metinlerin de yazınsal metinler gibi, anlamı kesin olmayan belirsizlikler taşıyan ve söylemek istediklerinden farklı şeyler de söyleyen metinler olmasıdır. Üstelik edebi metin, bilimsel metne oranla sözmerkezciliğe kendini daha az kaptırmış sayılır. Çünkü anlamın kesinlikten, açıklıktan yoksun olması edebiyatın özüne uygun bir niteliktir. Edebi metnin sahibi söyler görüldüğünden farklı bir anlamı dile getirdiğini yadsımaz, tersine bunu bilinçli olarak yapar. Bu nedenle Derrida hiçbir anlatım dili arasında bir hiyerarşi kabul etmez¹²¹.

Umberto Eco, yapıçözümcülüğü aşırı yorum olarak değerlendirir: “Bahane-okuma diye bir şey vardır; bu tutum yansız kullanım biçimlerini benimser ve amacı, dilin ne derece sınırsız, başıboş bir semiosis oluşturabileceğini göstermektir. Böyle bir durumda, bahane-okumanın felsefi işlevleri vardır; Derrida'nın verdiği yapıçözümle ilgili örnekler de bana göre böyledir. Oysa garip bir kuramsal bulanıklıkla bu felsefi nitelikli bahane-okuma çoğu zaman metin açıklama terimleriyle belirtilir... bunlar ölçülü bir biçimde ve eğretilmeli bir seçkinlik

¹¹⁸ Örneğin Freud'un “Note on the Mystic Writing-Pad” (1925) adlı çalışmasında ruhsal aygıtı yazılar silindikten sonra izi kalan bir çocuk oyuncağına benzetmiştir. J. Derrida, *op. cit.*, s.199.

¹¹⁹ J. Derrida, *Of Grammatology*, *op. cit.*

¹²⁰ B. Moran, *op. cit.*, s.186.

¹²¹ *Ibid.*, s.187.

içinde uygulanmadıkları zaman kendi kendileriyle çelişkili uygulamalar haline gelirler”¹²². Eco yorumda ölçülülük cemaatin konsensusuna dayandırılmalıdır. Yorumda semiosis (anlamlandırmanın) sonsuzluğu ve her yorumsal sonucun zorunlu *yanılabilirliği* üzerinde ısrar etmiş olan C. S. Peirce’in cemaatin konsensusuna dayandırdığı yorumun asgari kabul edilebilirlik paradigması metinlerin anlamlarını ve yorumlarını sınırlayan çizgiyi belirler¹²³. Bir metnin en doğru yorumu diye bir şey kabul edilemese de, en azından yanlış yorum diye bir şey kabul edilebilir¹²⁴. Öte yandan Jonathan Culler, Eco’nun yapıçözümçülüğe eleştirisini yersiz bularak, yapıçözümçülüğün temelde keyfi olmak anlamında “sınırsız semiosis”i savunmadığını, anlamın bağlama bağlı olduğunu (dolayısıyla, verili bir bağlamda, sınırsız olmadığını), ancak verimli bir bağlam olarak görülebilecek şeyin önceden belirlenemeyeceğini (bağlamın kendisinin, ilke olarak sınırsız olduğunu) ifade etmektedir¹²⁵.

Alımlama kuramları dilin ve metinlerin tek, ya da üstün yorumlarının olanaksızlığını ortaya koymuşlardır. Metinler ve anlamları her zaman farklı yorumlara “açık”tır. Dilsel ürünlerde temel ya da öz olarak niteleyebileceğimiz bir zemin yoktur. Üstelik batılı düşünce ve bilim tarihinin ortaya koymuş olduğu hiçbir büyük teori ya da kanı da temel ya da öze dair bir saydam bir anlam taşımamaktadır. Bütün büyük kavramlar ve kuramlar aslında birer metindirler. Hatta Aydınlanma felsefesinin temel dayanağı olan cogito’nun nesnesi insan öznesi de bir metindir. Bir metin olan her şey gibi yoruma açıktır ve bu yorumun bağlamını oluşturan kültür ile karşılıklı etkileşim halinde oluşmaktadır.

2.4 KÜLTÜR, TOPLUM ve BENLİK

Geneldilbilim ilk başta sesbilim, sözdizim ve anlambilim gibi üç büyük kola ayrılan dili açıklamaya çalışmıştı. Ancak sesbilimin sözdizimine bağımlı kılınmaya çalışılması, bu esnada sözdizimine her zaman “karşı-örnekler”in varolması ve anlambilimin kapalı kalarak gelişmemesi sonucunda genel dilbilimin dil olgularının genelini kapsayamayacağı ortaya çıkmaya başladı. Öte yandan sosyolingüistik, geolingüistik, etnolingüistik, psikolingüistik gibi alanlar ortaya çıkmaya başladı. Başlangıçta genel dilbilimin alt dalları gibi görülemeye çalışılan bu yaklaşımlar aslında o güne kadar kullanılan dilbilimin birliğini ve kuramlarını tartışma konusu yapmaktaydılar. Bu sırada da ortaya iletişim sürecinde soyut olarak dil yapısı dışındaki unsurlara gönderme yapan yaklaşımlar ağırlık kazanmaya başladı. Kimi araştırmacılar *sözceleme*’yi (dili bireysel kullanma edimini) vurguladılar; bazı yaklaşımlar konuşmacı ile dinleyici arasında gelişen süreçte bir rol oynayan anlamsal kategorileri (kimlik, yer ve zaman vb.) ya da dilbilgisel kategorileri (kişi zamirleri, işaret zamirleri ve sıfatları, zarflar vb.) incelediler. Sözgelimi bazı dilsel birimler kendilerine özgü anlam taşıyor ve anlamlarını

¹²² U. Eco, Alımlama Göstergebilimi, op. cit., s.44-45.

¹²³ U. Eco, “Yanıt”, Yorum ve Aşırı Yorum, op. cit., s.158.

¹²⁴ Eco burada Popper’in *yanlışlanabilirlik ilkesini* anmaktadır. S.158.

¹²⁵ Jonathan Culler, “Aşırı Yorumun Savunusu”, *Yorum ve Aşırı Yorum*, op. cit., s.135.

sadece sözceme koşullarından alıyordu: *bunu buraya bırakın* gibi bir sözcede buraya biriminin anlamı dildışı koşullara bağlıdır. Söylem analizi yöntemleri dilsel etkinlik ile toplumsal çevre üstünde ısrarla durarak cümleler halindeki dizilerin üretimini yöneten kuralları iktisadi, psikolojik, toplumsal vb. süreçler bütünüyle açıkladı. Etkileşimci ve pragmatik yaklaşımlar dilin yapıları üzerinde dış etkenleri gözönüne almadan çalışan anlambilim ve sözdizimsel modelin dışına çıktılar.

Böylece bir kez daha sofistlerin üzerinde çalıştıkları zengin toplumsal, politik, kültürel etkileşim alanına dönülmüş oldu. İnsan için dil öteki insana ulaşmanın, ona bir bildiri iletmenin ve ondan bir bildiri almanın tek aracı kabul edilir. Dil sayesinde insanoğlu nesilden nesile edindiği tecrübeleri, bilgileri aktarabilmiş böylece kültürü yaratmıştır. Aynı zamanda dil toplumu yaratmış ve toplum dili yaratmıştır. Böyle bir bağlamda bireyin, toplum ve kültürün içerikleri birlikte harmanlanmış birlikte oluşmuşlardır. Bugün antropolojinin, sosyolojinin, psikolojinin ve psikanalizin yardımı olmaksızın iletişimin doğasını açıklayabilmek pek olası gözükmemektedir.

2.3.1 Kültür-Dil İlişkisi

İşlevselci antropolojinin kurucusu Malinowski'ye göre, kültür sürecinin somut tezahürleri incelendiğinde, her zaman birbiriyle belirli ilişki içinde olan, yani örgütlenmiş olan, insan elinin ürünü nesneler kullanan ve birbirleriyle dil ya da başka tür bir sembolizm aracılığıyla ilişki kuran insanların varlığının gerektiği görülür. El ürünleri, örgütlü gruplar ve sembolizmler kültür sürecinin üç boyutudur ve bu üç boyut birbirlerine sıkıca bağlıdır. Maddi aygıt, yani her el ürünü ya bir yardımcı araçtır ya da doğrudan kullanılan, tüketilen bir nesnedir¹²⁶. Her iki durumda da nesnenin ikincil nitelikleri ve biçimi kullanımına göre belirlenir. İşlev ve biçim birbirleriyle ilintilidir.

Bu ilinti bize insan unsurunu gösterir, çünkü ürün ya yenilip bitirilerek ya da başka bir şekilde tüketilmekte, veya tersine alet olarak kullanılmak üzere üretilmektedir. Toplumsal gerçeklik her zaman ya bir insandır ya da bir insan grubu, teknik ekonomik bir işte kendi yardımcı araçlarını kullanan, birlikte bir evde oturan, ürettikleri, topladıkları ya da hazırladıkları yiyecek maddelerini birlikte tüketen bir grup. Gerçekte maddi kültürün hiçbir ayrıntısı tek bir bireyin ürünü değildir. Ortak bir çalışma göremediğimiz durumlarda bile -ki bu pek olanaklı değildir- en azından geleneğin sürekliliğinde yatan o çok temel ortak çalışmayı gözönüne almak gerekir¹²⁷.

Burada ki ilk teorik nokta, biçimle işlev arasında her zaman kesin bir sınır çizilememesidir. Örneğin belli bir kültürdeki evlilik ilişkisinin işlevi, o kültürdeki yeniden-üretim sürecidir. Belli kültürdeki biçim bu yeniden-üretim sürecinin

¹²⁶ Bronislaw Malinowski, *Bilimsel bir Kültür Teorisi*, çev. Saadet Özkan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1992, s.22.

¹²⁷ *Ibid.*, s.22.

yürütölme tarzıdır. O yüzden farklı költürlerdeki vaftiz ayinleri, çocuğun korunma barındırılma, giydirilme, temiz tutulma ve beslenme biçimleri vb. farklılıklar gösterir.

İkinci teorik nokta ise, toplumsal davranışın maddi yanını izole etmek, ya da sembolik yanlara hiç girmeden bir toplumsal çözümleme yapmak olanaksızdır; költürel gerçeklğin üç boyutu her adımda birlikte rol oynar. Sembolizmin en önemli yanı doğaldır ki *dilsel* olanıdır. Sembolizm özü gereği, insan eylemlerinin bir bütün olarak koordine etmek için geliştirilen anlaşmalı edimlerdir. Sembol şartlı refleks için bir uyarıdır. Bir sembolizmin biçimi bağlamından koparılamaz. Askerlere “Ateş” komutunun biçiminde bütün eylem içerilmiştir, yani biçim, komuta uyan bütün davranış, anlaşmalı uyarıcı tarafından harekete geçirildiği haliyle toplumsal, eşgüdömlü davranış içinde barındırmaktadır. Bu dinamik karakter, bir kağıt üstüne yazılmış “Ateş” sözcüğü 3000 yılında hiçbir anlam ifade etmemesine neden olur. O zaman költürel bir gerçeklik değildir artık.¹²⁸

20 yüzyılın başlarında Avrupa’da *tarihsel dilbilim* Sausurre’ün etkisiyle yerini *eşzamanlı dilbilime* bırakırken, Amerika’da da Hint-Avrupa dillerinin incelenmesi yerini Kuzey Amerika yerli dillerinin betimlenmesine bırakmıştı. Sözlü geleneğe dayalı yerli dilleri Hint-Avrupa dillerinden değişik kategoriler içermektedirler. Bu nedenle Amerika’da yüzyıl başında daha çok antropoloji, sosyoloji, psikoloji, etnoloji gibi yerlileri inceleyen bilim dallarından yararlanılmaya gidildi. Avrupa’daki dilbilimcilerin çeşitli düzeylerdeki dilsel öğelerin düzenini araştırmaya ve bu öğeler arasındaki karşılıklı bağıntıları saptamaya çalışırken *dizge* ve *yapı* kavramlarını ortaya atmışlardı. Diğer taraftan Amerikan dilbilimcileri de, hemen hemen aynı dönemde, özgün bir *yapı* kavramı geliştirmişlerdir. Onlara göre yapı, öğelerin birbirleriyle birleşmesinden ve birbirlerinin yerini almasından doğuyordu. Avrupa yapısalcılığı, öğeler arası karşılıklı bağıntılara önem verirken, Amerikan yapısalcılığı, dilsel öğeleri yerlerine geçirdikleri eşzamanlı değişimlere, dağılımlarına göre betimliyordu.

Amerikan Yapısalcılığının temsilcilerinden Edward Sapir de yerli dilleri üzerinde çalışmıştır. Dil olgularıyla költür olguları arasında yakınlık bulunduğunu ileri süren Edward Saphir’e göre dil, daha doğrusu *dilsel davranış*, bireyler arasındaki bildirişimi sağlayan toplumsal etkinliktir; tıpkı sanat, dinsel tören, toplumsal davranış gibi simgelerden oluşan bir dizgedir. Sapir, Amerikan yapısalcılığının birinci doğrultusu olan *anlıkçı* (mentalist) dilbilim görüşünü yaratmış ve çalışmalarında *düşünce*, *gerçek* ve *dil* arasındaki ilişkileri ele alırken, dilsel davranış simgesel bir yapı olarak görmüş, bu yapının, iç özellikleriyle düşünceyi anlattığına, yansıttığına inanmıştır. Edward Sapir’e göre dillerle dünya görüşleri arasında yakın bir ilişki vardır¹²⁹. Benjamin Lee Whorf’la birlikte ileri sürdükleri görüşe göre, dilin, gerçeğin gösterim dizgesiyle nedensel bir ilişki içinde olduğunu ileri sürer: her dil, bu gerçeği kendine göre parçalara ayırır ve bu ayırma,

¹²⁸ *İbid.*, s.23-24.

¹²⁹ M. Rıfat, XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları, op. cit., s.50-51.

dilin sözcük varlığıyla olduğu kadar biçimbilimi ve sözdizimiyle de ilgilidir (zaman ve görünüş, kişi bağıntıları, gösterici öğeler vb.). Dünyayı her dilin kendine göre farklı sınıflandırma sistemleri içinde adlandırmasına ünlü bir örnek olarak Eskimo dilinde “kar” sözcüğünü ifade eden 22 farklı sözcüğün bulunması gösterilebilir. Ya da yine doğanın sunduğu aynı renk tayfının farklı yollardan dilimlenmesiyle oluşan farklı kültürlerin renkler için farklı sayıda sözcük kullanmaları bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Kimi kültürlerde renkler sadece soğuk ve sıcak ya da koyu ve açık olarak adlandırılırken kimi kültürlerin renkler için kullandıkları sözcük sayısı 3000’i bulabilir. Ancak bu tür farklılıklar her zaman dilin temel yapısı olan gramerinde kökten bir etki yaratmayabilir ve dilin yalnızca yüzeysel yapısını etkilerler¹³⁰. Bu nedenle Benjamin Lee Whorf çok temel sayılan zaman ve mekanın Hopi dilinde ifade biçimleri üzerinde durmuştur. Çünkü zaman ve mekan gibi kavramlar dilin bütün yapısını, şeylerin ve durumların ifade ediliş ve dolayısıyla algılanış biçimlerini belirlerler¹³¹. Böylece dil dünyayı kavrayışımızı belirleyen temel unsur olur.

Aslında dilin belirleyici gücüne duyulan inanç ilkel toplumların büyü pratiklerine dek dayandırılabilir. Büyüsel söz yoluyla hasta iyileştirilir, bitkiler büyür ve tohum verir, savaşlar kazanılır. Büyücünün sözleri, dünyada *physei/thesei* ayrımına benzer bir doğa-kültür ayrımı bulunmayan bu toplumlarda, sözün gücüdür. Ve madem ki dil dünyayı algılama biçimimizi oluşturur, o halde kişi de dilin yapısından bağımsız bir varlık olamaz, düşündükleri ve düşünmedikleri dil tarafından sınırlandırılmıştır.

2.3.2 Psikanalitik Yaklaşım

İnsan davranışının gerisindeki motivasyonları inceleyen bir araştırma yaklaşımı olan psikanaliz, tamamen konuşmaya ve sözün anlamının yorumlanmasına dayalı bir sistem olarak dil ile insan arasındaki ilişkiyi bir başka boyutta ele almıştır¹³². Psikanalizi tanıtmak üzere yaptığı bir konuşmasında Freud yaklaşımını açıklarken “Psikanalize dayanan tedavide ortada yalnızca hastayla doktor arasında söylenen birtakım sözler vardır.... Hastanın bilgisiz yakınları “Konuşmakla datedavi olur muymuş?” sözleriyle kuşkularını dile getirirler. Aslında sözcükler ve sihir başlangıçta birbirinden ayrı şeyler değillerdi. Hatta bugün bile sözcüklerin hala sihirli etkileri vardır. Salt sözcüklerle birbirimizi sonsuz mutlu edebilir ya da umutsuzluğa düşürebiliriz. Yine sözcüklerden yararlanarak öğretmen öğrencisine bilgilerini aktarır. Sözcüklerden yararlanarak bir hatip kendisini

¹³⁰ Dilde relativist anlayış hakkındaki tartışma için bkz. George Lakoff, *Women, Fire and Dangerous Things*, University of Chicago Press, Chicago, 1997, s.304 vd.

¹³¹ Bu konuda örnek olarak Lakoff’un “üstünden” ve “orada” sözcüklerinin kullanımı ve kognitiviteyle bağlantısı hakkında yaptığı ayrıntılı incelemeye bakılabilir. G. Lakoff, *op. cit.*, s.416-586.

¹³² Bkz. Emile Benveniste, “Freud’un Buluşlarında Dilin İşlevleri Üstüne Gözlemler”, *op. cit.*, s.97-107.

dinleyenleri peşine takar, onların yargılarını ve alacakları kararları istediği biçimde etkiler” diye başlayarak önce sözcüklerin önemini anlatmaya başlar¹³³.

Kısaca özetleyecek olursak Freud öncelikle, o güne dek kullanılan hipnoz tekniği yerine “serbest çağrışım” tekniğini geliştirmiştir. Hastadan hiçbir kaygı taşımadan aklına gelen her türlü fikir ve imgeyi hiç sansür etmeden söylemesini gerektiren bu teknikte “direnç” olgusu ile karşılaşmıştır. Hasta ya aklına hiçbir şey gelmediğini söylemekte ya da düşüncelerini sansürden geçirerek anlatmaktadır. Analizleri sırasında Freud bu dirençlerin özellikle bazı noktalarda yoğunlaştığını ve bu noktaların da hastalığın dinamiğini kavramak bakımından önemli olduğunu fark etmiştir. Demek ki direncin ardında bir “bastırma” mekanizması vardı.

Freud’un analizleri sırasında geliştirdiği bir başka nosyon da “aktarım” olmuştur. “Aktarım”, psikanaliz ilişkisinde hastanın hekime eski duygulanım yapılarından kaynaklanan duygularını yansıtmasına dayanmaktaydı. Örneğin hasta babasına yönelik bilinç dışı arzularını hekime aktarıyordu. Direnç de hastanın travmanın meydana geldiği dönemde yaşadığı kaygıyı, saldırganlığı ya da erotik arzuları hekime aktarmasının bir sonucuydu. Bu durumda psikanalizin ilerleyebilmesi için hastanın direnç nedenlerinin bilincine vardırılması gerekiyordu.

Freud bastırma mekanizmasını açıklamak için çelişik psişik güçler arasındaki çatışma fikrini ileri sürmüştür. Bu çatışma, bastırılmış itki bilinçdışındaki varlığını sürdürdüğü müddetçe yeni öğelerin eklenmesiyle güçleniyordu. Bastırılmış itkiler sonunda kökenindekinden farklı bir takım simgelerle bastırma mekanizmasını aşılıyor, kendisini görünüşte hiçbir önemi olmayan rüyalarda, dil sürçmelerinde, hatalı davranışlarda, nevrotik semptomlarda ifade ediyor ve doyum yolları arıyordu¹³⁴. Demek ki nevroz geçmişteki bastırılmış bir çatışmanın güncel olarak ve simgesel bir tarzda ifade edilmesi olarak görülebilirdi. Freud’un analizlerinde “rüya analizleri” giderek daha önemli bir yer tutmaya başlamıştı. Rüyalarda ilk bakışta anlamsız görünen içeriğin ardında, anlamlı bir “söylemin” bulunduğunu düşünüyordu Freud: analiz edilen kişinin özel dili anlaşılmaya başlandığında, ilk karmaşa ortadan kalkıyor rüya bir şifre çözülür gibi belli bir anlama kavuşuyordu. Bu durum da psikanaliz bir “anlam” arayışı halini almıştı¹³⁵. Daha bu aşamada bile psikanalizin tam olarak teorikleştirilebilmek için dilbilime ihtiyaç duyduğu söylenebilir.¹³⁶

¹³³ Sigmund Freud, “Birinci Konferans”, *Rüyalar ve Yamlıklar Psikolojisi*, çev. Ali Seden, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1978, s.11-12.

¹³⁴ Bkz. S. Freud, *op. cit.*; özellikle *Espriler ve Bilinçdışıyla İlişkileri*, çev. Dr. Emre Kapkın, Yaprak Yayınları, İstanbul, tarihsiz.

¹³⁵ Psikanaliz ile hermeneutik arasındaki yakın ilişki ve bir anlam yorumlaması olarak psikanaliz için bkz. James Phillips, “Hermeneutics”, *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, sayı 3.1, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1996, s.61-69

¹³⁶ Saffet Murat Tura, *Freud’dan Lacan’a Psikanaliz*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1989, s.30. Ayrıca bkz. Freud’un psikanaliz kuramının zihinsel temsillerle dil ilişkisini inceleyen André Green, “Şey Tasarımaması, Dürtü ve Dil Arasında”, çev. Alp Tümerterkin, *Cogito*, sayı 9, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s.155-165.

Ancak Ferdinand de Saussure'den önce hakim olan dilbilim anlayışı söz konusu ihtiyacı karşılamaya uygun değildir. Genellikle dillerin geçirdiği aşamalar, kelimelerin tarihi gibi alanlarla ilgili olan dilbilim, dilin ne olduğu hakkında bir kurama sahip değildi. Dilin ne olduğu hakkındaki görüş daha çok kartezyen çizgideki Port-Royal Okuluna dayanıyordu. Bu na göre dilin yapısı düşüncenin yapısını temsil eden saydam bir taşıyıcıdan ibarettir. Bir resmin bir şeyi temsil etmesi gibi, sözler de fikirleri temsil ediyordu. Hatta gramerin bile düşüncenin yapısına uyduğu öngörülüyordu. Dilin, düşüncenin, “bilinç ediminin” basit bir yansıması olarak kabul edildiği yaklaşım biçimi ise bilinçdışı kavramını imkânsız kılmaktadır.

Oysa Freud'un bilinçdışı kavramını ileri sürdüğü dönemde de Saussure dilin düşüncenin saydam bir yansıtıcısı olmadığını göstermiştir. Saussure'e göre dil, iletişim amacı ile onu kullanan insanlardan bağımsız ve onlara öncel, kendine özgü bir yapısı ve yapısal kualları olan uzlaşım sal bir sistemdir. Dil, dilin bireysel kullanımı olan söze kendini kabul ettiren toplumsal bir kurumdur. Bu şekilde ele alındığında dilden bağımsız bir düşünce, dilin kurallarının dışında ve ötesinde bir düşünce mümkün olamaz. Dil düşünceye kendini dayatır.

Dil “toplumsal-uzlaşım sal” bir kurum olduğuna göre salt bireysel düşünce de yoktur. Bilinç, kendini ancak dilin yani “toplumsal-uzlaşım sal” bir kurumun dolayımıyla ele alabilir. Psikanalizde ihtiyaç duyulan dilbilimsel teori eksikliğini gideren Lacan'a göre bilinçdışı bu “insan-dil” ilişkisinin mantıksal sonucudur. İnsan kendi varoluş gerçeğini olduğu gibi değil, ancak toplumsal bir kurumun ona sağladığı imkânlarla düşünür. Böylece insan da bir yarık meydana gelir. İşte bilinçdışını temellendiren budur. İnsan kendi gerçeğini bilinçdışı kılar. İnsan kendi gerçeğini önce ailenin, sonra diğer kültürel kurumların söyleminden dolayım lanarak düşünürken, esas otantik gerçekliğini bilinçdışı kılmış olur¹³⁷.

Freud'un ileri sürdüğü ve bilinçdışının temelini oluşturan “bastırma” mekanizmasını Lacan dilbilimsel metafor kavramıyla ele alır. Metafor, bir söylemde bilinenler aracılığıyla bilinmeyenlerin anlamını ortaya koyar. bunu gerçekleştirirken de eşzamanlı-paradigmatik olarak işlerler, çünkü aracın ve anlamın aynı paradigmaya yerleştirilebilmeleri için yeterli benzerliğe sahip olmaları ve aynı zamanda gerekli karşılaştırmayı yapabilmek için de yeterli farklılığa sahip olmaları gerekir.¹³⁸ Lacan'a göre insan kendi gerçekliğini giderek meto forlarla düşünür, böylelikle kendi gerçekliğiyle düşüncesi arasında bir uçurum meydana gelir. Üst üste yapılan metaforla ardında bilinçdışı simgeler kalmıştır. İnsan kendi gerçekliği gidere daha toplumsallaşmış simgelerle düşünür ve dile getirirken esas çıplak gerçekliğini dile getiren simgeleri geride; bilinçdışında bırakılmış olur. Kültürün simgesel düzeninin sağladığı hatta empoze ettiği metaforlar zinciri bastırmadan başka bir şey değildir. insan biyolojik bir varlıktan Kültürel bir “özne” olma

¹³⁷ S. M. Tura, *op.cit.*, s.76.

¹³⁸ John Fiske, *İletişim Çalışmalarına Giriş*, çev. Süleyman İrvan, Ark Yayınları, Ankara, 1996, s.124.

yolunda temel itkilerine toplumsallaşmış tatminler aramak suretiyle ilerler. O halde “gerçeklik ilkesi” denilen şeyde kastedilen “gerçeklik” doğal değil kültürel bir gerçekliktir. Gerçeklik ilkesi altında “özne” ilkel itkilerine kültürel tatminler arar. Demek ki Lacan’a göre bastırma, simgesel arzulara toplum tarafından kabul gören daha “uygar” simgelerin ikame edilmesinden ibarettir. Lacancı analiz de bu bağlamda dilsel bir regresyon süreci olarak değerlendirilebilir.¹³⁹

Yeni doğan çocuk kendi bedenini dış dünyadan ayırtetmediği omnipotent bir eksiksizlik yaşamaktadır. “Ben” gelişmediği için “gerçeklik duygusu” söz konusu değildir. Çocuğun dünyadan kendisini ayırarak “ben” halini alması anne ile kaçınılmaz olarak yaşanan “tatmin-früstrasyon” diyalektiğine dayanır. Annenin gidiş gelişleri, yani çocuğa bağlı bir nesne olmaması ile çocuk önce anneyi ile kendisini ayırır. Lacan öznenin özdeşlik ve ikilik tarafından bastırılan deneyim düzenini ifade etmek için “imgesel” terimini kullanır. Çocuk onsekiz ayla altı yaş arasında hem kendi benliğini hem de Ötekini kavramaya başlar. Bu buluş çocuğun aynada kendi imgesini ilk kez görmesiyle desteklenir. İlk aşamada, aynanın önünde bir yetişkinle birlikte duran çocuk aynadaki kendi görüntüsüyle yanındakinin görüntüsünü karıştırır. İkinci aşamada, görüntü duyumunu edinen çocuk aynadaki görüntüsünün gerçek olmadığını anlar. Son olarak üçüncü aşamada, görüntünün yalnızca bir görüntü olmadığını, aynı zamanda aynadaki görüntünün kendi imgesi olduğunu, Ötekinin imgesinden ayrı olduğunu kavrar.¹⁴⁰ Ne var ki Lacan’a göre kendini tanıma yanlış tanımadan başka birşey değildir. Ayna aşaması açıkça bir yabancılaşma anıdır, çünkü dışsal bir imge aracılığıyla kendini tanıma kendine yabancılaşma anlamına gelir. Bu yüzden özne bu yansıma karşısında oldukça karmaşık bir ilişki yaşar. Çocuk aynanın kendine sağladığı uygun kimliği sever. Gelgelelim aynadaki imge kendisine dışsal olduğundan çocuk aynı zamanda o imgeden nefret de eder; birbirine böylesine karşıt duygular içinde yoğun titreşimler yaşar.¹⁴¹

Böylece çocuk giderek omnipotent olma; kendi dolayımsız tatmin kaynağı olma arzusunun sonuçsuz kaldığını algılar ve erişkinin omnipotansını paylaşmaya yönelir. Böylece erişkinin sevgisi, bu sevgiyi kazanmak ve kaybetmek arzusu ağırlık kazanmaya başlar. Dış dünyanın koşulları çerçevesinde gerçekleşen früstrasyonlar gerçeklik duygusunun yanında “gerçeklik ilkesinin” de gelişmesine ışık tutar. Çocuk davranışlarının muhtemel sonuçlarını değerlendirmeye başlar. Böylece gerçeklik ilkesi, dolayımsız tatmin arayışının yerine, gelecekte vaat edilmiş bir tatmini ikame etmeye dayanır. Ancak Lacan için söz konusu früstrasyonların biyolojik gerçekliğinden çok nasıl simgeleştirildiği önemlidir.

Freud’a geri dönmenin gerekliliğini vurgulayan Lacan, Oedipus karmaşasını yeniden ele alır. Ona göre insan yavrusunun kendi bütünsel imgesinin kazanmaya yöneldiği ayna evresinde Oedipus karmaşası devreye girerek, bu imgeyi dilbilimsel

¹³⁹ S. M. Tura, *op. cit.*, s.43.

¹⁴⁰ M. Sarup, *op. cit.*, s. 24.

¹⁴¹ *Ibid.*, s.44.

bir gösterenle temsil etme şansı verir. Oedipus döneminde çocuk önce annesi ile bütünleşmek istemektedir. Ancak annenin çocuktan bağımsız olmasından kaynaklanan früksasyonların sonunda çocuk annesi için herşey olmayı ister. Çocuğun annesi için herşey olma arzusu, hiçbir zaman bilince girmeden doğrudan bilinçaltında kodlanır. Çünkü fallus göstereninin gösterdiği yaşantılama sırasında fallus göstereni yoktur, bilinç düzeyinde yer almış bir ide söz konusu edilemez¹⁴². Burada çocuk için simgesel bir “yasa-yasak” ortaya çıkar. Bu simgesel “yasa-yasak” annenin söyleminde geçen “Babanın Adı”dır. Böylece çocuk oedipus üçgeniyle birlikte simgesel düzene girmiş olur. Çünkü “ben”in temelleri her ne kadar ayna evresinde atılmış olsa da, “ben” göstereni dilde “sen” ve “o” ile yapılaşarak kurulur. Çocuk kendisini annesinden ayırmaya daha önce başlamış olsa da “ben”in sadece “sen”den ayrımlaşması olmaksızdır. İki kişiden oluşmuş bir dünyada “ben”e ve “sen”e ihtiyaç yoktur. Bu ihtiyaç ancak bir üçüncünün “O”nun devreye girmesiyle oluşur. “O”, “Babanın Adı”dır, yani babanın simgesidir¹⁴³. Çocuk annenin kendisinden çok babaya bağılı olduğunu anlamıştır. Çocuk kendi de bir yasaya (babaya) tabi olan bir varlığa (anneye) tabidir. Gerçekte bu dolayım katı anlamıyla babanın dolayımı değil, toplumsal kodun dolayımıdır.

Oedipus karmaşasının ikinci evresinde baba bir yoksun bırakıcı, bir kastratör olarak devreye girmektedir. Burada söz konusu olan tamamen simgesel bir kastrasyondur. Böylece kültür biyolojik bir varoluşu kendi düzenine çekmek için simgesel bir hile kullanmış olur: Doğal ‘anne-çocuk’ ilişkisini yasaklayan, dolayısıyla çocuk için biyolojik bir önem taşımamakla birlikte birden önem kazanan kültürel baba ile ambivalent özdeşleşme ilişkisi. Lacan buna “insanlaştırmacı kastrasyon” adını vermektedir.¹⁴⁴

Aslında elbette doğal früksasyonlar kendinden bir zorunlulukla “baba”ya gönderme yapmaz, bunu sağlayan annenin söylemidir. O, anne-çocuk ilişkisinde bir üçüncüye yer verdiği oranda çocuğu kültürün dünyasına bağlamıştır.¹⁴⁵ Baba sadece sözden ibaret olan yasası sayesinde mevcuttur, ve bu da sözü anne tarafından tanındığı ölçüde yasa değerini kazanır. Eğer babanın durumu kesinlik kazanmazsa çocuk anneye tabi kalır. Annenin söyleminin “Babanın Adı” yoluyla kültüre gönderme yapmaması böylece, psikozun temelini oluşturur.

Ancak Lacan “ben” ile “özne”yi birbirinden ayırır. Lacan’a göre ben imgelemsel iken, özne simgeseldir. “Ben”in esas işlevi bir imge ile özdeşleşmek, bir kültürel imge halinde kendini görmektir. Bu yüzden sabitlenemez¹⁴⁶. “Özne” kavramı ise iki boyutludur. Eşzamanlı bir yaklaşımla toplumsallaşmış insanı anlatır.

¹⁴² Lacan’a göre, fallus “kökensel bastırmanın” imleyenidir; bkz. Jacques Lacan, *Fallus'un Anlamı*, çev. Saffet Murat Tura, Afa Yayınları, İstanbul, 1994.

¹⁴³ S. M. Tura, *op. cit.*, s.102-103.

¹⁴⁴ *Ibid.*, s.110

¹⁴⁵ *Ibid.*, s.47.

¹⁴⁶ Darian Leader, *Lacan*, çev. Gül Çağalı Güven, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1997, s.64, 65; ayrıca “ben” kavramı hakkında bkz. İskender Savaşır, *Kelimelerin Anayurdu ve Tarihi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1999, s.19-21.

Ama aynı zamanda art zamanlı bir boyuta da sahiptir; insanın kültüre uygun bir varlık haline gelmesini de özetler. Özne “kültürel özne”dir. Yani kültürün simge düzeniyle belirlenmiş insandır¹⁴⁷. O halde toplumsal bir üye (özne) olarak kendi bilincine varmak toplumsal simge sistemine girmekle eş anlamlıdır. Bu simgesel alan öznenin önce organize edilmiş bir alandır¹⁴⁸. Dil toplumsal bir veriyi, bir kültürü, yasakları ve yasaları taşır. Bu çok boyutlu simgesel düzene giren çocuk, bu düzen tarafından biçimlendirilecek, onun silinmez damgasını taşıyacak ve üstelik bütün bunlar çocuk farkında olmaksızın gerçekleşecektir.¹⁴⁹

Saussure bir biçimde dilin dışında durabileceğimizi bildirirken, Lacan günlük dilin içine gömüldüğümüzü, bundan asla kurtulamayacağımızı belirtmektedir. Hepimiz kendimizi dil ile ifade etmek durumundayızdır. Nitekim başkalarını kabul etmemiz ancak dil yoluyla olur. Lacan’da kelime ya da konuşma sesleri ile kavram, Saussure’de olduğu gibi birbirinden ayrılmaz, gösteren-gösterilen ilişkisi “bütünlüğü” temsil eder. Gösteren, sadece konuşma sesleri değil, kelime artı kavramdır. Gösterilen ise, öteki’nin alanını belirler.¹⁵⁰ Konuşma, kişinin konuşmacı olarak konumunu belirler, kişiye bir yer verir. Bir gösteren daima başka bir göstereni gösterir; hiçbir sözcük metafordan bağımsız değildir. Bu nedenle anlamlama zincirindeki gösterenden gösterene doğru bir kayma söz konusudur. Her sözcük ancak diğer sözcükler doğrultusunda tamamlanabilir. Üstelik, söz dökülen her sözcük ancak tümce tamamlandığında gerçek anlamını kazanır.

Öznenin, bir gösterenin, yani babanın adının yokluğuyla ve son tahlilde anlamın yokluğuyla yüz yüze kaldığı durumda psikoz oluşur. Çünkü Lacan’a göre gösterenin gösterileni getirir ve bir gösterenin yokluğu gösterilenin yokluğu demektir. Psikotik sabuklamanın yaptığı, babanın adının olmayışı yüzünden açılan deliğin yerine, kayıp gösterileni koymaktır. Lacan bir unsurun bu şekilde kökten yadsınmasına, hiçbir şekilde yer etmemiş olmasına önyadsıma der. Sonuç olarak sabuklama, boşluğu doldurarak dünyaya bir anlam vermektir. Bir unsur normalde bastırıldığı zaman, kişinin konuşmasında, gösterge zincirinde, simgeselde geri dönerbilir; ancak eğer bir unsur önyadsımaya uğratılıyorsa, son derece basit bir nedenle simgeselde geri dönemez: hiçbir zaman ilk yerde var olmamıştır. Bu nedenle, simgeselde değil, *gerçekte* geri döner: örneğin hezeyanlar biçiminde¹⁵¹. Dolayısıyla, Lacan’a göre psikozlu kimse dilin ne olduğunu öğrenmemiş kimsedir.¹⁵²

¹⁴⁷ S. M. Tura, *op. cit.*, s. 108.

¹⁴⁸ Karş., Emile Benveniste, “Dilde Öznellik Üstüne”, *op. cit.*, s.179-187.

¹⁴⁹ S. M. Tura, *op. cit.*, s.103.

¹⁵⁰ Edibe Sözen, *Söylem, Paradigma Yayınları*, İstanbul, 1999, s.52.

¹⁵¹ Darian Leader, *Lacan, op. cit.*, s.106-107.

¹⁵² M. Sarup, *op. cit.*, s.26-27.

2.3.3 Sembolik Etkileşimcilik

Toplumsal ilişkilerdeki kendi ile ötekiler arasında sembollerin değiş tokuşu yoluyla müzakere edilen anlamların etkileşimdeki önemini vurgulayan, Chicago Okulu kaynaklı bir yaklaşımdır. Mead, dönemin popüler deneyselcilğine karşı çıkışı ve rol kuramını yapılandırırken yaklaşımın kavramlarından çoğunu da ortaya koymuştur. Mead'e göre insan sadece dışsal uyaranlara yanıt veren bir varlık değildir: insan eylemleri üzerinde düşünür ve benlik sosyal etkileşim içinde hem özne hem de nesne olarak görülebilir. Bu anlamda özbilinç ötekiler tarafından şahit olunan ve kavranan çeşitli dış görünüşlerimizin sürekli değerlendirmelerinden doğar.¹⁵³ Sembolik etkileşimcilik, eylemi ve etkileşimi toplumsal aktörlerin nesnelere ve toplumsal eyleme verdikleri anlamın sonucu olarak açıklar. Davranışçılığa ve mekanik tepki-uyaran psikolojisine bir tepki olarak, anlam ve yorumun insanın özsel süreçleri olduğu iddiasıyla ortaya çıkmıştır.

Sembolik etkileşimcilik yaklaşımının kurucularından Charles Horton Cooley iletişimi insan ilişkilerinin var olduğu ve geliştiği, bütün zihinsel sembollerini mekanda iletilmesini ve zamanda muhafaza edilmesini sağlayan araçlarla işleyen mekanizma olarak tanımlar ve iletişim araçlarıyla geri kalan dışsal dünya arasında keskin bir çizgi olmadığını vurgular. Cooley'e göre bütün nesneler ve eylemler zihinsel sembollerdir, ve hemen her şey gösterge olarak kullanılabilir. İletişim olmaksızın zihin gerçek insani doğasına kavuşamaz. İletişimin yapılandığı semboller, gelenekler ve kurumlar yoluyla bireyin yalnızca bir ailenin, bir sınıfın ya da bir devletin üyesi değil aynı zamanda prehistorik insana kadar uzanan daha geniş bir bütünün parçası haline gelir¹⁵⁴.

Cooley sözlü iletişimden önce oldukça iyi yapılanmış bir jest dilinin gelişmiş olduğunu ileri sürer. Bu jest dili henüz konuşamayan çocukları yüz ifadelerini kullanma ve anlamalarında ve hayvanlarda gözlemlenebilir. Sözler yokken bile hayat etkin ve sürekli bir zihinsel bütünlük içermektedir; basit bazı genel düşünce biçimlerinin, geleneklerin ve uzlaşımların erken gelişimi bu sayede olmuştur. Konuşma ile birlikte söz konusu düşünce biçimleri, gelenekler ve uzlaşımların toplumsal ağırlığı artar. "Kelime, hiçbir zaman görmediğimiz insanın düşüncesini yüklediği, geçmişten gelen bir teknedir; ve onu anlamak için sadece çağdaşlarımızın zihinlerine değil, zaman boyunca süregelen insanlığın genel zihnine de girmeliyiz. Böylece eski bilgiyi yeniden keşfederiz. Söz gelimi *iyi, doğru, gerçek, sevgi, yuva, adalet, güzellik, özgürlük* gibi kelimeler temsil ettiklerinin güçlü işaretleridir."¹⁵⁵

Toplumsal benlik böylece iletişimsel yaşamdan doğan ve zihnin kendi bağrına bastığı herhangi bir fikir ya da fikirler sistemi olarak kavranır. Ortak konuşmadaki "ben", kelime olarak ve temsil ettiği fikirlerin iletişimsel yaşam ve dil

¹⁵³ Tim O'Sullivan, *Key Concepts in Communication and Cultural Studies*, Routledge, London, 1996, s.313.

¹⁵⁴ Charles Horton Cooley, *Social Organization*, Charles Scribner's Sons, New York, 1909, s.61-64.

¹⁵⁵ *Ibid.*, s.68.

fenomeniyle ilişkili olarak öteki insanlara bazı göndermelerde bulunan bir anlama sahiptir. Dili başkasını düşünmeden az ya da çok kullanabileceğimiz şüphelidir, ve adlandırdığımız ve reflektif düşüncemizde yer tutan nesneler hemen her zaman başka insanlarla ilişkimiz ile zihnimize girmişlerdir. Dilin olmadığı yer hiçbir terim ve geliştirilmiş hiçbir düşünce olamaz. Öyleyse “beni”, “benim” ya da “kendim” de genel yaşamdan ayrı değil, onun en ilginç parçası, aynı anda hem genel hem de bireysel olan parçasıdır. Yani, ortak hayatta yaşayan ve kendini ötekilerin zihinlerine sokmaya çalışan bir zihin safhasıdır. “‘Ben’ genel eğilimler arasında kendi yerini korumaya ve genişletmeye çalışan saldırgan bir sosyal eğilimdir; ve sosyal hayattan ayrı olarak düşünmeye çalışmak saçmadır.”¹⁵⁶

Sembolik etkileşimciliğin bir başka düşünürü olan Mead de sembolik olarak dolayımlanmış etkileşimin yapısal özelliklerini ortaya koymayı hedeflemiştir. Cooley gibi sözsüz iletişimi önceleyen bir jest diline önem veren Mead’e göre, sosyal edim gelişmiş yüksek omurgalılarıdaki jestlerle (el kol hareketleri vb.) ilk olarak görülmeye başlamıştır. Karşısındakinin yanıt verebileceği bir uyaran oluşturmak bu sosyal edimin özelliğidir. Karşılıklı uyum arttıkça eylemlerin öngörülebilirliği artar. Nefes alış hızı, kanın damarlara hücum etmesi, ve bunlara eşlik eden sesler yapılacak edimi haber verir ve aynı grubun diğer üyelerinin uygun yanıtlar vermelerini sağlar. Mead, burada *jestlerin konuşması* halinden söz eder.¹⁵⁷ Mead’e göre korku, kızgınlık, açlık, cinsel istek gibi duyguları ifade eden bu jestlerin öncelikli işlevi değişen sosyal uyaranlara karşı değişen sosyal yanıtları karşılıklı olarak yeniden düzenlemektir. Mead’e göre anlam bilincini doğuran şey, etkinlikleri oluşturan sosyal uyaran ve yanıtların karşılıklı yeniden düzenlenmesidir.

Mead için hayvanlar arasındaki jestler aracılığıyla gerçekleşen etkileşim nesnel ya da doğal anlam kavramı açısından genetik olarak büyük önem taşır. Gözlemlenen davranışsal yanıtların sistematik olarak düzenlenmiş araç-amaç ilişkilerinin nesnel ya da doğal anlamlarından adım adım dilsel iletişim biçimlerine geçişi gösterir. Sembolik anlamlar nesnel anlam yapılarının öznelleştirilmesi ya da içselleştirilmesinden doğarlar. Nesnel anlam yapıları asıl olarak hayvanların sosyal davranışlarında bulunduğu için Mead dilin çıkışını jestlerin dilini içselleştirmeleri yoluyla katılımcılar için sembolik olarak anlamlı hale gelen jestlerle dolayımlanmış etkileşimde varolan semantik potansiyel olgusuyla açıklar.

Bu süreçte iki adım ayırt edilebilir. İlk olarak, tipik davranış kalıplarının nesnel anlamlarını sembolik anlama dönüştüren ve etkileşim halindeki katılımcıların anlaşmaya varmaları sürecine açan bir *işaret dili* ortaya çıkar. Bu, jestlerle dolayımlanmışlıktan sembolik olarak dolayımlanmışlığa geçiştir ve Mead bunu doğal anlamların semantikleştirilmesine dayalı anlam kuramı için temel olarak alır. İkinci aşamada, sosyal roller işlevsel olarak belirlenmiş davranış sistemlerinin doğal

¹⁵⁶ Ch. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, Scribner’s, New York, 1902, s.179-182.

¹⁵⁷ George Herbert Mead, “Social Consciousness and the Consciousness of Meaning”, *Psychological Bulletin* 7, APA, Washington, 1910, s.397-398.

anlamını yalnızca katılımcılar için semantik olarak anlaşılabilir kılmaz, aynı zamanda normatif olarak onları bağlar.

Bu dönüşümün ilk aşamasını Habermas şöyle açıklar¹⁵⁸: Jestlerle dolayımlanmış etkileşimden sembolik olarak dolayımlanmış etkileşime geçişte, ilk olarak bireysel organizmalar için bulunan anlamların katılımcılar için ortak olan anlamlarla değiştirilmesi yoluyla jestler sembollere dönüştürülür. İkinci olarak katılımcıların davranışları konuşmacı ve dinleyici arasındaki kişilerarası ilişki uyaran-tepki-uyaran arasındaki nedensel ilişkinin yerini alacak şekilde değişerek, birbirlerine iletişimsel bir yönelimle etkileşime girerler. Son olarak da, katılımcıların anlaşmaya varma edimleriyle başarıya yönelik eylemleri ayırt etmeleriyle etkileşimin yapısı dönüşür.

Mead'e göre bu geçiş "ötekinin tutumunu alma" mekanizması aracılığıyla gerçekleşir. Piaget ve Freud da içselleştirme mekanizmalarında öğrenmeden söz etmişlerdir: ilki eylem şemalarının "benimsenmesi", ikincisi sosyal nesnelerle ilişkilerin "içselleştirilmesi" olarak. Benzer şekilde, Mead içselleştirmeyi anlamın nesnel yapılarını içsel hale getirmek olarak kavrar. Öznenin kendi kendisine nesne edindiği reflektif ilişkiden farklı olarak, içselleştirme modeli öznenin kendisini dışsal bir şeyle karşı karşıya bulduğu, karşılaştığı nesneyi kendisine aldığı ve kendinin bir şeyi yaptığı bir durumu ifade eder. Özümsemenin yapısıyla refleksiyonun yapısı ters yönlerde doğrudur: kişi dışsal bir nesnede, bir eylem şemasında ya da bir ilişkiler şemasında kendisini dışsallaşmış öznel bir şey olarak kabul eder, nesne olarak değil.

Bu açıklamalar bilinç felsefesi modeline bağlı kalmaktadır. Mead yaklaşımının köklerini Augustinus'un içsel bir diyalog olan akıl modelinden alır.

Benlik jestlerle konuşmanın organik bir biçimde içselleştirildiği bir süreç olarak bir töz değildir. Bu süreç kendi için var olmaz, aksine bireyin bir parçası olduğu bütün sosyal organizasyonun bir safhasıdır. Sosyal edimin organizasyonu organizmaya dışarıdan alınır ve bireyin zihni haline gelir. Hala ötekilerin tutumlarını taşımaktadır, ama artık yüksek oranda organize olmuş değildir, bu nedenle ayrı bireylerin rollerinden ziyade sosyal tutumlar olarak adlandırılırlar¹⁵⁹. Bir kişinin organizmasını etkileşimlerle ötekiyle bağlantılandırılması süreci, bireyin davranışına "ben" ve "beni"¹⁶⁰ konuşmalarıyla girerek benliği oluşturur. Jestlerle konuşmanın bireyin davranışlarına taşınmasının değeri bir bütün olarak toplum için kazanılan üstün koordinasyonda, ve grup üyesi olarak bireyin etkililiğinin artmasında yatmaktadır. Fare, arı ya da karınca gruplarında meydana gelen süreçle

¹⁵⁸ J. Habermas, *Communicative Action Theory*, çev. Thomas McCarty, c.2, Polity Press, Cambridge, 1997, s.9.

¹⁵⁹ Mead, *Mind Self Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1934, <http://www.runet.edu/~Iridener/DSS/INDEX/HTML>.

¹⁶⁰ Mead "I" (ben)den farklı olarak benin nesnel hali olan "me"den sözeder. Gearge Herbert Mead, "The Social Self", *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, sayı 10, 1913, s.374. "Me" Türkçede beni, bana, benden gibi anlamlar ifade ederse de burada yalnızca "beni" olarak kullanılmaktadır.

insan topluluğu arasındaki fark budur. Jestlerle konuşmanın doğası ötekinin uyarısına yanıt veren bireyin tutumunun ötekinin tutumunu değiştirmesidir.

Benliği ve zihni sosyal bir süreç, jestlerle konuşmanın bireyin organizmasına girmesi olarak ele alan Mead'e göre, bireysel organizmalar ötekilerin hitap ettikleri organize tutumları kendi tutumuyla kendi jestleri biçiminde alır, ve bu yanıt tepki olarak birey ait olduğu topluluğun diğer üyelerinin organize tutumlarına seslenir. Bu süreç "ben" ve "beni", yani bireyin "ben" olarak yanıt verdiği organize tutumlar grubunu oluşturan varlık olan "beni" terimleriyle belirlenir. Böylece Mead'e göre "ben", ve "beni" kavramları toplumdaki dilsel iletişimin sonucu ortaya çıkan kendiliklerdir.

Mead'e göre toplumsal edim, toplumsal bir iletişim sürecinin sonucudur. Anlamlı simgeler (özellikle de dil) aracılığıyla düşüncede gerçekleşen bu süreç herhangi bir işe ya da ortak duruma (genelleştirilmiş öteki) katılan bireyin, zorunlu bir roller bütününe içselleştirmesini içerir. Başkasının rolünü üstlenmek, başkasının değerini benimsemek anlamına geldiğine göre, ahlaksal edimin toplumsal bir amacı vardır: kendi çıkarını olduğu kadar başkasının çıkarını da gözetmek. Mead için iletişim süreci toplumun ya da kültürün temeli olduğu için, aynı zamanda demokratik bir toplumun başarısının da ölçütüdür. İdeal toplumda insanlar ilişkilerinde o kadar yakın olarak bir araya gelirler, gerekli iletişim sistemini o kadar geliştirirler ki, kendi özel işlevlerini gerçekleştiren bireyler, etkiledikleri insanların tutumunu yüklenebilirler¹⁶¹. Mead'e göre iletişim her aşamasında "başkasının tutumunu yüklenmeyi", "başkasına katılmayı" içerdiği için, iletişimin sorunları ile demokrasinin sorunları bunun mümkün olduğu bir topluma dair ortak sorunlardı.

Sembolik etkileşimciliğin 1950'lerde ve 60'lardaki en önemli temsilcilerinden biri olan Goffman araştırmalarında 'etkileşim düzeni' olarak adlandırdığı kavramla ilgilenmiştir. Günlük hayatın çeşitli ortamlarında bireylerin kullandıkları benlik-sunumu stratejileri ile ilgilenmesi onu gündelik sosyal etkileşimde dilin merkezi önemi üzerine odaklanmaya itmiştir. Bu konuyu ele alırken konuşmanın 'sistem' özellikleri ve 'ritüel' özellikleri arasında kesin bir ayrıma gitmiştir. Sistem özellikleri düzenli söz sırası alma gibi temel anlaşılabilirlik özelliklerini sağlamakla ilgilidir. Ritüel özellikleri ise, "yüz"ün korunması gibi başkalarına saldırmaktan kaçınmak, nezaket ve etkileşimin diğer pek çok "törensel" yönleriyle ilgilidir¹⁶².

Goffmann çalışmasında "dramaturjik yaklaşımı" benimseyerek, aktörün kullandığı kendini sunma tarzı ve bunun daha geniş bir toplumsal bağlamdaki anlamıyla ilgilenir¹⁶³. Etkileşim, çevre ve seyirciler tarafından şekillendirilen, diğerlerine aktörün arzu ettiği hedefleri ile uyumlu "izlenimler" sunmak üzere

¹⁶¹ Hanno Hardt, "Eleştirelin Geri Dönüşü ve Radikal Muhalefetin Meydan Okuyuşu", *Medya İktidar İdeoloji*, der. ve çev. Mehmet Küçük, s.4.

¹⁶² Ian Hutcby ve Robin Wooffitt, *Conversational Analysis*, Polity Press, Cambridge, 1998, s.28.

¹⁶³ Erwin Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday, New York, 1959, s.240.

yapılandırılmış bir “performans” olarak ele alınır. Performans bireyin zihinsel durumundan bağımsız olarak vardır, kendine ve performansına güven duymadığı hatta performansının farkında olmadığı zaman ise persona takınılır. Goffmann, hastasının daha etkili bir tedavi isteğinden ötürü etkisiz olduğunu bildiği halde plasebo veren doktor örneğini kullanır¹⁶⁴. Böylece birey kimliğini ya da personasını başkalarıyla etkileşiminin bir işlevi olarak, daha belirli kimlik ve davranış tanımlarına izin veren enformasyon değiş tokuşu yoluyla geliştirir. Goffman toplumsal kimliği “toplumsal performans gözlemleyenlerin konumlarını betimlemek üzere bireyin genel ve sabit şekilde düzenli olarak işleyen parçası”¹⁶⁵ olarak tanımladığı yüz kavramıyla ilintilendirir. Yüz, standardisyon aracı işlevi görerek, başkalarının bireyi normatif anlamları olan, yansıtılan kişilik özellikleri temelinde anlamalarını sağlar. “Kolektif bir temsil” olan yüz, eyleyenin üstlendiği toplumsal rol için uygun “ortam”, “görüntü” ve “tarz” yaratır, kişisel yüzle birlikte birleştirici etkileşimsel davranışı oluşturur¹⁶⁶. Aktör, etkili bir yüz sunmak için hem toplumsal rolünün yükümlülüklerini yerine getirmek hem de etkinlikler ve rolün karakteristikleri hakkında diğer kişilerle uygun bir şekilde iletişim kurmak zorundadır.

Bu süreç “dramatik gerçekleştirme”¹⁶⁷ olarak bilinir ve “izlenim yönetimi” etkinliklerine, enformasyonun performans yoluyla kontrolü (ya da kontrol yokluğu) ve iletişimine dayandırılır¹⁶⁸. Bir yüz oluşturulurken aktör hakkındaki enformasyon, seyircileri davranışın uygunluğuna etkin bir biçimde ikna edecek ve üstlenilen rol ile uyumlu olacak şekilde çeşitli iletişimsel kaynaklar tarafından verilir. Sonuç olarak, inanılabilirlik, aktörün yönelimini ortaya koymak amacıyla kullandığı sözel anlamlandırma ve seyircinin yapılan beyanatların dürüstlüğünü doğrulamada kullandığı sözel olmayan anlamlandırma yoluyla sağlanır. Aktör seyirci önünde olmadığı zamana oranla toplumun normları, âdetleri ve kurallarıyla daha uyumlu olan “ideal” bir yüz sergilemeye çalışır¹⁶⁹. Sapkın davranış ve inançlarla ilgili enformasyon, “mistifikasyon” süreci ile seyirciden gizlenerek, toplumsal olarak kutsallaştırılmış karakteristikler vurgulanır; böylece, hem bireyin toplumsal rolü, hem de rolün dahil olduğu çerçeve meşrulaştırılır¹⁷⁰.

Goffman’a göre benlik, toplumsal hayatta yüklenilen olayların akışının bıraktığı izlenimlerin yarattığı imaj parçalarından oluşur. Goffman’a göre benliğin yapısı ile sözlü etkileşimin yapısı arasında işlevsel bir ilişki vardır. Bir kişi bir konuşma esnasında desteklenen benlik-imajlarına karşı edimlerinin olası sembolik anlamını sınavarak hal ve hareketlerini nasıl düzenleyeceğini belirler. Bunu

¹⁶⁴ *Ibid.*, s.17-18.

¹⁶⁵ *Ibid.*, s.22.

¹⁶⁶ *Ibid.*, s.27

¹⁶⁷ *Ibid.*, s.30

¹⁶⁸ *Ibid.*, s.208.

¹⁶⁹ *Ibid.*, s.35.

¹⁷⁰ *Ibid.*, s.67.

yaparken davranışlarını düzenli mesaj akışına hakim olan ya da destek olan ifade düzenine uydurur. Böylece Goffman'a göre benlik iletişim temelinde ortaya çıkan bir imajlar toplamından başka bir şey değildir.

2.3.4 Etnometodoloji

Goffman ile aynı dönemde Garfinkel de etnometodoloji olarak bilinen sosyoloji yaklaşımı geliştirmiştir. Garfinkel'in çalışmaları o dönemin hakim sosyolojik paradigmalarıyla, özellikle Talcott Parson'a bağlı işlevselcilikle açık bir karşıtlık içindedir. İşlevselcilik toplumların açık düzen ve devamlılıklarını zaman içinde nasıl sürdürdükleri ile ilgilenmekteydi. İşlevselciliğin açıklaması bizlerin toplumsal normları ve değerleri sosyalizasyon süreciyle içselleştirdiğimiz yolundaydı: buna göre aile ve eğitim sistemi gibi kurumlar aracılığıyla olumlu ve olumsuz pekiştirme yaşanıyordu. Bu değerleri içselleştirerek eylemlerimizde bilinçsiz olarak yeniden üretiyorduk, böylece toplumun düzenli olarak sürmesini güvencelemiş oluyorduk. Buradan yola çıkarak işlevselci modelin ana konusu sapmanın açıklaması oldu¹⁷¹.

Garfinkel öncelikle Parsons'un toplumsal normlar ve değerleri içselleştirme üzerinde durarak toplumun sıradan üyelerinin bilebilirliklerini reddetmesini tartıştı. Garfinkel'e göre, üyeler toplum içindeki eylemlerinde rasyonel olarak anlama ve hesaplama kapasitesine sahiptirler. İşlevselciliğin sapma ve ihlallere yönelik temel ilgisi, söz konusu sapma ve ihlal kategorilerinin üyeler tarafından nasıl hesaplı bir şekilde kurulduğu ve kullanıldığını anlamak yerine, sapmanın varlığını verili kabul ederek 'nedenlerini' konumlandırmak üzere toplumun üyelerinin sağduyu bilgisine dayanmaktaydı. Buna karşı Garfinkel üyelerin sağduyu bilgilerinin basit bir kaynak yerine araştırmanın konusu olması gerektiğini savunmuştur. Garfinkel'e göre sosyolojinin amacı normların nasıl içselleştirildikleri değil, insanların hem kendi hem de başkalarının eylemlerini *hesaplamada* kullandıkları yöntemleri betimlemek olmalıdır¹⁷².

Sağduyu (ortakduyu), "gerçekliği" apaçık, doğal, kaçınılmaz, sonsuz, tartışılmaz ve "zaten/hep bildiğimiz" bir bilgi kategorisi olarak tanımlanmaktadır.¹⁷³ Sağduyu belirli bir alanda, özelleşme ve uzmanlaşma öncesinde ve gündelik yaşamla ilişki içinde gelişen, ilgili her birey tarafından paylaşılan tutarlı inançlar ve yargılar sistemidir. Sağduyu bilgisi en genel anlamı içinde, insanların gündelik yaşamın sürdürülmesi için ihtiyaç duydukları bilgidir. Sağduyu bilgisine dayalı sosyolojik yaklaşım fenomenolojik sosyolojiye dayanmaktadır. Alfred Schütz, gündelik etkileşimler dünyasının öznelerarasılığı üzerinde durmaktaydı. Schütz'e göre yaşam dünyası biyografik temellere dayanmaktaydı ve atalarımızdan bize

¹⁷¹ I. Huteby ve R. Wooffitt, *op. cit.*, s.30.

¹⁷² *Ibid.*, s.30-31.

¹⁷³ T. O'Sullivan, *op. cit.*, s.49

miras kalan ve bizim sonraki kuşaklara aktardığımız geleneklerle kurulmaktaydı¹⁷⁴. Sağduyu Alfred Schütz'a göre, toplumsallaşma aracılığıyla edinilen büyük bir anlamalar yığınının meydana gelmektedir ve gündelik yaşamdaki sıradan işlerin yürütülmesini yönlendiren bilgidir¹⁷⁵.

Schütz'un izleyicilerinden biri olan Garfinkel, yaşamdünyasının yapılarını, aktörün gündelik yaşamın durumunu ve kendini onlara uyararak tanımladığı genel yorumlama kuralları olarak anlar. Bu kurallar, olayların normalliğinin ölçüldüğü bireysel odaklanma noktalarını belirlerler¹⁷⁶. Garfinkel, sosyal yaşam dünyasının kararlılığını güvenceliyen temel modelini ortaya koymak üzere yaptığı araştırmalarında sağduyu bilgilerine dayanan iletişim süreçleri "kırılır". Deneylerde, karşılıklı anlamayı sağlayan ortak zemin "askıya alınır". Garfinkel tanıdık toplumsal senaryolarla işe başlar ve nasıl sorun yaratılabileceğini düşünür. Şaşırtmak, hayrete düşürmek ve kafa karıştırmak üzere gerçekleştirilen deneyler algılanan çevrenin anlamsız özelliklerini çoğaltarak, toplumsal olarak yapılandırılmış sıkıntı, utanç, suçluluk ve kızgınlığa sebep olurlar. Böylece etkileşimin düzenini bozmak Garfinkel'e göre, gündelik etkinliklerin yapılarının nasıl düzenli ve rutin olarak üretildiği ve sürdürüldüğünü gösterir¹⁷⁷.

Garfinkel'e göre anlama belli konular üzerinde kişiler arasında paylaşılan uzlaşmalarla sınırlı değildir. Bu hususu Garfinkel, iki kişi arasında geçen bir diyalogun ne kadar çok dile getirilmemiş ön anlamalara, ön bilgilere, başka olaylara dayandığını gösteren deneylerle ortaya koyar.¹⁷⁸ Garfinkel'e göre altyapı bilgileri önemli toplumsal etkilere sahiptirler, ama ortak bir anlamının altyapısı üretim, kontrol ve bu etkilerin kabul edilmesinde açıkça görünmeyen bir rol oynar. Bir etkileşim halindeki (en az) iki katılımcının doğrudan anlamının (bazı) önkabullerini yerine getirmediikleri zaman iletişim bozulur.

¹⁷⁴ J. Habermas, Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine, op. cit., s.237-238.

¹⁷⁵ Erol Mutlu, *İletişim Sözlüğü*, Ark Yayınları, Ankara, 1998, s.265.

¹⁷⁶ Habermas, op. cit., s.241.

¹⁷⁷ Garfinkel, Harold, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1967, s.38.<http://www.runet.edu/Iridener/courses/slthmr97.htm>

¹⁷⁸ *Ibid.*, s.38-39.

3. TAHRİF EDİLMİŞ İLETİŞİM

3.1 Aydınlanma Mirası ve İletişimsel Rasyonellik

Kant 1784 Kasım'ında *Berlinische Monatschrift* dergisinin “Aydınlanma nedir?” sorusuna yanıt olarak yazdığı yazısında şöyle der: “Aydınlanma, insanın kendi kusuru nedeniyle içinde bulunduğu erginlik öncesi durumundan çıkışı olarak tanımlanır. Ergin olmayış, insanın bir başkası tarafından yönetilmeksizin kendi aklını kullanma yeteneğinden yoksun olma durumudur. Bu durum, akıl yetersizliğinden değil de, insanın başkasının yönetmesine gerek kalmadan kendisini yönetecek kararlılık ve yüreklilik eksikliği sonucu ortaya çıkıyorsa bütünüyle bizim hatamızdan kaynaklanıyor demektir. *Sapere aude!* Kendi aklını kullanma yürekliliğini göster! İşte aydınlanmanın düsturu”¹⁷⁹.

Kant, Aydınlanma Nedir sorusuna tamamen olumsuz bir yaklaşımla cevap verir: Aydınlanma bir “çıkış”tır; Kant Aydınlanmayı ve şimdiyi geçmişe olan farklarına dayanarak açıklar. Kant'ın işaret ettiği “çıkış” bizi “olgun olmama” halinden kurtaran bir süreçtir. Kant'a göre bu “olgun olmama” hali, aklın kullanımının gerektiği alanlarda bir başkasının otoritesinin bizi yönlendirmesini kabul ettiğimiz belli bir istenç halidir. Kant üç örnek verir: anlayışımızın yerini bir kitabın aldığı, bilincimizin yerini ruhani bir öndere bıraktığı ve doğru rejimi bizim yerimize bir doktorun belirlediği durumda olgunlaşmamışızdır. Yani, her halükârda Aydınlanma irade, otorite ve aklın kullanımını birbirine bağlayan önceden mevcut olan ilişkinin düzenlenmesi olarak tanımlanır.

Kant Aydınlanmayı bir yandan devam eden bir süreç, bir fenomen olarak tanımlarken, diğer yandan da bir görev bir zorunluluk olarak nitelendirmektedir. İlk paragraftan itibaren insanın bu olgunlaşmamış konumundan sorumlu olduğunu söyler. Kant Aydınlanmanın bir düsturu olduğunu söyler (bir düstur bir kişinin başkalarına önerdiği bir talimattır): Düşünme cesaretini göster.

Kant insanın kurtulması gereken erginlik öncesi durumu için iki şart betimler: tinsel ve kurumsal, etik ve politik. Bunların ilki itaat ve aklın kullanılma alanlarının ayrılmasıdır. Kısaca “Düşünme, sadece düzene uy” olarak dile getirdiği ifade ile tanımladığı erginlik öncesi konuma örnek olarak Kant askerî disiplini, politik gücü ve dinî otoriteyi gösterir. Kant'ın metni ancak tartışmanın insanı erginliğine kavuşturacağını vurgular. İnsanlık kendisinden itaat etmesi beklenmediği zaman erginliğine kavuşacaktır, yani “İtaat et, ve böylece istediğin kadar düşünebilirsin” diyen Aydınlanmanın çağrısına uyduğunda. Foucault burada Kant'ın kullandığı *räsonieren* sözcüğünün Kant'ın terminolojisinde taşıdığı anlama dikkat çeker. Bu sözcük herhangi bir akıl yürütmeyi değil, akıl yürütmek için akıl yürütmeyi ifade eder¹⁸⁰. Kant örnek olarak vergi sistemini istediği kadar

¹⁷⁹ Immanuel Kant, “Was ist Aufklärung?”, *Modern History Sourcebook*, <http://www.fordham.edu/halsall/mod/kant-whatism.html>

¹⁸⁰ Michel Foucault, *What Is Enlightenment? (Was ist Aufklärung?)*, <http://www.knuten.liu.se/~bjoch509/works/foucault/enlight.txt>, s.4.

tartışabilirken, diğer yandan da vergisini ödeyen; ya da dinî dogmaları özgürce tartışırken kilise sistemi içindeki sorumluluğunu yerine getiren kişiyi insanın ergin konumuna örnek olarak gösterir.

Habermas'ın modernite *projesi* olarak adlandırdığı şey¹⁸¹, Aydınlanma düşünürlerinin “nesnel bilimi, evrensel ahlak ile hukuku ve kendi ayakları üzerinde duran sanatı, kendi iç mantıkları temelinde geliştirme” konusunda gösterdikleri çabadan oluşmaktadır. Amaç, özgür ve yaratıcı biçimde çalışan çok sayıda bireyin katkıda bulunduğu bir bilgi birikimini, insanlığın özgürleşmesi ve günlük yaşamın zenginleşmesi yolunda kullanmaktır. Doğa üzerinde bilimsel hakimiyet, kaynakların kıtlığından, yoksulluktan ve doğal afetin rastgele darbelerinden kurtuluşu vaat etmektedir. Rasyonel toplumsal örgütlenme biçimlerinin ve rasyonel düşünce tarzlarının gelişmesi, efsanenin, dinin, boşıncının akıldışılığından, iktidarın keyfi kullanımından ve kendi insan doğamızın karanlık yanından kurtuluşu vaat etmektedir. Ancak bu tür bir proje aracılığıyla, bütün insanlığın evrensel, sonsuz ve değişmez nitelikleri ortaya çıkarılabilir. Aydınlanma felsefecileri, bu uzmanlaşmış kültür birikiminden, gündelik yaşamın zenginleştirilmesinde, yani gündelik sosyal yaşamın akılcı bir örgütlenmesi yoluyla yararlanmak istiyorlardı.

Öte yandan bu proje bir yandan da eleştirilerin hedefi olmuştur. Bu eleştirilere en büyük damgayı vuranların başında Weber gelmekteydi. Weber, Aydınlanma düşünürlerinin umut ve beklentilerinin acı ve ironik bir yanılsama olduğunu ileri sürüyordu. Bu düşünürler, bilimin ilerlemesi, akılcılık ve evrensel insan özgürlüğü arasında güçlü bir zorunlu bağıntı görüyorlardı. Ancak maskesi çıkarıldığında ve doğru anlaşıldığında, Aydınlanmanın mirası amaçlı-aracı akılcılığın zaferi olarak ortaya çıkıyordu. Bu tür akılcılık, ekonomik yapıları, hukuku, bürokratik yönetimi, hatta sanatı kapsayan bir biçimde bütün toplumsal ve kültürel hayatı etkilemekte ve zehirlemektedir. Bu tür akılcılığın ilerlemesi evrensel özgürlüğün somut olarak gerçekleşmesine değil, içinden kaçılması olanaksız olan bir “demir kafesin”, bürokratik akılcılık kafesinin yaratılmasına yol açar.¹⁸²

Nitekim 20. yüzyıl, iki dünya savaşı, ölüm kampları, ölüm mangaları ve nükleer yokolma tehdidi ile Aydınlanmaya dair iyimserliği yok etmiştir. Hatta daha kötüsü, Aydınlanma projesinin kendi amaçladığının tersine yol açarak, insanlığın özgürleştirilmesi hedefini, insanlığın kurtuluşu adına evrensel bir baskı sistemine dönüştürmeye daha baştan mahkûm olduğu yolunda bir kuşku doğmuştur.¹⁸³ Foucault, tartışma ve düşünce özgürlüğü hakkındaki bu yaklaşıma bağlı olarak Kant'ın II. Frederick'e çekingenlikle bir tür sözleşme önerdiğinin altını çizer. Foucault'nun deyişiyle, bu özgür akıl ile rasyonel despotizm sözleşmesine¹⁸⁴ göre

¹⁸¹ Habermas, “Modernlik: Tamamlanmamış bir Proje”, *Postmodernizm*, der. Necmi Zekâ, Kıyı Yayınları, İstanbul, 1994, s.37-38.

¹⁸² Bernstein, *Habermas and Modernity*, 1985, s.5'ten a.k. David Harvey, *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*, çev. Sungur Savran, Metis Yayınları, İstanbul, 1997, s.28-29.

¹⁸³ *Ibid.*, s. 26.

¹⁸⁴ Foucault, *op.cit.*, s.5.

özerk aklın kamusal ve özgür kullanımı, uyulması gereken politik ilkenin evrensel akla uygun olması şartıyla, itaatin en büyük güvencesidir.

Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde ileri sürdükleri temel tez de bu doğrultudadır. Çünkü Aydınlanmanın şeylere karşı tutumu, diktatörlerin insana karşı tutumu gibidir.¹⁸⁵ Hesaba katılabilirlik ve yararlık ölçülerine uymayan herşey Aydınlanmanın gözünde kuşkuludur.¹⁸⁶ Öznenin uyanışı, otoriteyi tüm ilişkilerin ilkesi olarak benimseme pahasına gerçekleşmektedir. Yaratıcı tanrı ile düzenleyen akıl doğanın hakimi olarak birbirine benzemektedir¹⁸⁷.

Adorno ve Horkheimer'in temel çabası tikel olana, içinde varolduğu genelde bir hareket alanı sağlamak ve genelin tikel üzerindeki hegemonyasını kırmaya çalışmaktır. Burada "genel" ile ifade edilmek istenen "toplumsal yapı", "totalite", "düzen"dir. "Tikel" ise bu bütünün parçası olan "birey"den "sınıf"a kadar genişleyebilen bir aralığı içermektedir.¹⁸⁸ Tikel genelin içinde varolmak durumundadır ancak özerkliği sayesinde genel içinde ona teslim olmadan varlığını koruyabilir ve geneli kendi doğrultusunda değişime zorlayabilir.

Tikel ile genelin çelişkisi açısından en belirgin alanların başında da dil gelmektedir. Çünkü hiyerogliflerin tanıklık ettiği gibi sözcük başlangıçta imge işlevini de görmekteydi. Ancak, bilim ve edebiyatın birbirinden açık seçik ayrılmasıyla meydana çıkan işbölümü dile geçmektedir. Söz im olarak bilime yaklaşmaktadır. Dilin im olarak hesaba ses çıkarmaması, doğayı idrak etmek için ona benzeme savından vazgeçmesi gerekir.¹⁸⁹ Dil tarihe girdiği zaman ustaları rahiplerle büyücülerdir. Aydınlanmanın dünyanın büyüsünü bozma projesi adına simgeleri zedeleyenler doğaüstü güçler adına, temsilcileri toplumun yetkili organları olan dünyevi güçlerin eline düşerler. Egemenlik bireylerin karşısına genel-olan diye, gerçeklikteki akıl diye çıkar. Kendileri için başka bir çıkar yolunun açık olmadığı toplum üyelerinin gücü, bütünü yeniden gerçekleştirmek üzere üstlerine yüklenen işbölümü aracılığıyla birikir ve bütünün rasyonelliği bu yüzden tekrar çoğalır, artar. Azınlık tarafından yapılan herşey bireyin çoğunluk tarafından ezilmesi şeklinde gerçekleşir: Toplumun baskı altında tutuluşu aynı zamanda bir kolektif tarafından uygulanan baskının özelliklerini taşır. Burada söz konusu olan kolektiflik de düşünce biçimlerinde görülen araçsız genellik, dayanışma değil, egemenliğin birliğidir. Dili bir burjuva toplumunda ilişki aracı olarak kabul etmiş olan genelliği, söylenenler ve egemenlik ilişkilerine dilin kendisi sağlamaktadır¹⁹⁰.

¹⁸⁵ Adorno ve Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1995, s.25

¹⁸⁶ *Ibid*, s.22.

¹⁸⁷ *Ibid*, s.25.

¹⁸⁸ Besim Dellaloğlu, *"Toplumsal"ınYeniden Yapılanması*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1998, s.139-141.

¹⁸⁹ T. Adorno ve M. Horkheimer, *op. cit.*, s.34.

¹⁹⁰ *Ibid*, s.39.

Adorno ve Horkheimer'a göre, düşünme, kendi kendine yürüyen, otomatik ve sonradan yerine geçirilebilmek için yarattığı makineye öykünen bir süreç halinde şekillenmektedir.¹⁹¹ Egemenliğin bedeli insanların yalnız hükmedilen nesnelere yabancılaşmasıyla ödenmemektedir: üstelik aklın nesneleştirilmesiyle birlikte insanlararası ilişkiler, hatta bireyin kendisiyle ilişkisi bile büyüdü hale getirilmiştir.¹⁹² Ancak Habermas Aydınlanma Projesini tamamen silip atmak yerine, amaçlarını ve araçlarını gözden geçirerek yeniden yapılandırmayı önerir. Bunu yaparken de “iletişimsel rasyonellik” kavramına dayandığı bir tür ütopya ortaya koyar; iletişimsel dilin kaynaklarına yönelir. Modernitenin insanı özgürleştirmek adına soktuğu “demir kafes”ten kurtulmanın yolu olarak “iletişimsel eylemi” önerir.

Marx'ın “yanlış bilinç” olarak düşündüğü ideoloji, Habermas için, iktidar tarafından sistemli bir biçimde tahrif edilen bir iletişim biçimi, tahakkümün bir aracı haline gelen ve örgütlenmiş güç ilişkilerini meşrulaştırmaya hizmet eden bir söylem biçimidir. Gadamer gibi hermeneutikçilere göre, iletişimle ilgili yanlış anlamalar ve hatalar titiz bir yorumlama ile düzeltilebilecek türden metinsel tıkanmalardır. Habermas ise, aksine bütün bu söylemsel sistemin bir biçimde deforme olması olasılığına dikkati çeker. Bu tür bir söylemi doğruluktan uzaklaştıran şey, söylemdışı güçlerin etkisidir: ideoloji, dilin iletişimsel yapısının, kendisini zorlayan iktidar çıkarları tarafından bozulduğu yeri ifade eder. Fakat dilin iktidar tarafından çarpıtılışı yalnızca dışsal bir sorun değildir, aksine, bu tür bir hakimiyet kendi konuşmalarımızın içine işler¹⁹³.

3.1.1 İletişimsel Eylem Kuramı

Habermas iletişimsel eylem teorisi çerçevesinde kendi toplumsal teorisinin normatif temellerini kurar. *İletişimsel eylem*, ilke olarak, katılımcıların söz edimlerinin seçimi ve icrasında simetrik olarak eşit şanslara sahip oldukları, tahakkümden tümüyle kurtulmuş rasyonel olarak güdülenmiş, etkilenen herkesin birlikte doğruyu arama itkisi dışında hiçbir itkinin etkilemediği şartlar altında onaylanabilen koordinasyon sağlayıcı eylemdir. Habermas'a göre “iletişimsel eylem modeli iletişim vasıtasıyla eylemde bulunmakla aynı şey değildir. Dil aktörlerin eylemlerini koordine etmelerini, belli amaçlarını gerçekleştirmelerini sağlamak üzere bir anlaşmaya varmak için karşılıklı anlamaya yarayan bir araçtır... İletişimsel eylem yorumlayıcı tarzda bir anlama edimiyle bitmez; yorumun ortaklaşacı süreçlerinin dayandığı iletişimsel eylem aynı zamanda eylemi *koordine* etme mekanizmasını da temsil eder”.¹⁹⁴

Habermas dili sosyal koordinasyonu sağlayan bir mekanizma olarak ele alan araştırması için Alman psikolog Karl Bühler'in 1930'larda ileri sürdüğü iletişim-kuramsal yaklaşımdan yola çıkar¹⁹⁵. Bühler lingüistik ifadeleri konuşmacı, dünya ve

¹⁹¹ *Ibid.*s.42.

¹⁹² *Ibid.*s.45-46.

¹⁹³ Terry Eagleton, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996, s.183.

¹⁹⁴ J. Habermas, *Communicative Action Theory*, op. cit., c.1, s. 101

¹⁹⁵ *Ibid.*, s.298; Maeve Cooke, *Language and Reason*, MIT Press, London, 1994, s.54.

dinleyici ile ilişkili olarak ele aldığı dilin bir işlev şemasını önermiştir. Bu modelde, lingüistik gösterge aynı zamanda hem bir *sembol* (nesneler ve durumlarla ilişkili olmasından dolayı), hem bir *belirti* (öznelliğini ifade ettiği göndericiye bağımlılığından ötürü), hem de *işaret* (içsel ya da dışsal davranışını yönlendirdiği dinleyiciye başvurusu nedeniyle) işlevi görür¹⁹⁶. Bühler'e göre, dil, birbirlerine indirgenemez ancak birbirleriyle içsel olarak ilişkili olan üç işlevi yerine getiren bir araçtır.¹⁹⁷ Bühler iletişimsel olarak kullanılan lingüistik ifadelerin (a) konuşmacının yönelimlerini ya da deneyimlerini ifade etme, (b) durumları (ya da konuşmacının dünyada karşılaştıklarını) temsil etme, ve (c) bir dinleyiciyle ilişkiye girme işlevlerini taşıdığına dikkati çeker: konuşmacı/dünyadaki bir şey hakkında/ bir dinleyiciyle anlaşmaktadır.

Habermas Bühler'in sözünü ettiği üç işlevi her iletişimsel eylemin (stratejik eylemin tersine) eş zamanlı olarak önermesel, edimsözel [illocutionary] ve ifade edici (dışavurumsal) boyutlara gönderme yaptığını söyler¹⁹⁸. Önermesel unsur cümlelerin önermesel içeriği aracılığıyla oluşur. Edimsözel unsur performatif cümlelerin yardımıyla icra edilen edimsöz ediminde bulunur. Dışavurumcu unsur normal biçimde örtülü kalmasına karşın her zaman dışavurumsal bir cümle ile gösterilebilir. Sonuç olarak, Habermas'a göre, indirgemeci olmayan bir anlam kuramı dilsel ifade ile *kastedilen*, dilsel ifade ile *söylenen* ve dilsel ifadenin *nasıl* kullanıldığı arasındaki ilişkiyi göz önüne almak zorundadır. Bu bağlamda Habermas üç rakip anlam kuramını eleştirir. Grice'in¹⁹⁹ çalışmalarına dayanan ve Lewis tarafından²⁰⁰ geliştirilmiş nominalist bir anlam teorisi olan yönelimsel anlambilimini; Frege'den çıkıp Wittgenstein'in ilk dönem çalışmaları ve Davidson tarafından sürdürülen²⁰¹ biçimsel semantiği; ve Wittgenstein'in son döneminde ileri sürdüğü gibi anlamın kullanımına²⁰² dair kuramları tek unsura ağırlık vererek indirgemeci davranışlarından dolayı eleştirir. Ancak Austin ve Searle tarafından ileri sürülmüş olan söz edimi kuramının analitik gelenek içindeki söz konusu biçimsel anlambilim kuramlarıyla anlamın kullanımı kuramları arasında bir köprü kurmaları nedeniyle bir paradigma değişimi gerçekleştirmiş olduklarını ifade eder²⁰³.

Austin'in ve Searle'ün söz edimi kuramları kısaca bir şey *söylemenin* bir şey *yapmak* olduğunu ileri sürmektedirler.²⁰⁴ Austin'e göre konuşurken üç tür edimi

¹⁹⁶ J. Habermas, *Communicative...*, c.1, s.275.

¹⁹⁷ *Karş.*, *ibid.*, c.2, s.63.

¹⁹⁸ *İbid.*, s.62.

¹⁹⁹ Bkz. H. P. Grice, "Meaning" (1957), *Readings in Language and Mind*, *op. cit.*, s.103-110.

²⁰⁰ Bkz. David Lewis, "Language and Languages" (1975), *op. cit.*, s. 134-140.

²⁰¹ Bkz. Donald Davidson, "Truth and Meaning" (1967), *op.cit.*, s.64-77.

²⁰² M. McGinn, *op. cit.*, s.82-88.

²⁰³ J. Habermas, *op. cit.*, c.1, s.288.

²⁰⁴ John R. Searle, "What Is a Speech Act?" (1965), *Readings in Language and Mind*, *op. cit.* s.110-121.

gerçekleştiririz. Bunlardan ilki olan “düz söz” [locutionary] önermesel cümlelerin (*p*) ya da adlandırılmış önermesel cümlelerin (söz edilen *p*) içeriğidir. *Düz söz edimleri* yoluyla konuşmacı durumları ifade eder; bir şey söyler. İkinci olarak, *edimsöz edimi* konuşmacının bir şey söylerken gerçekleştirmiş olduğu, konuşma eyleminde bulunurken yapılan eylemdir. Edimsöz beyan etme, söz verme, emir, itiraf vb. şekilde ortaya çıkabilen cümlelerin kipini (*K p*) belirler: “Bu yolla sana *p*’yi söz veriyorum (emrediyorum, itiraf ediyorum vb.)”. Son olarak, *etkisöz edimi* ile konuşan kişi karşısındaki üzerinde bilerek ya da bilmeyerek bir etkiye bulunur. Habermas her ne kadar söz edimi kuramını önemli bir adım olarak görse de, hem Austin’in hem Searle’ün söz edimlerinin geçerliliklerini önermesel doğruluklarıyla sınırlı olarak değerlendirmelerini bir eksiklik olarak nitelendirir. Bu eksikliği gidermek amacıyla Bühler’in iletişim modeliyle birleştirir.

Sonuçta ortaya çıkan, birşey söyleyerek bir şey yapan ve söylediğinin geçerliliği önermelerin doğruluğuyla sınırlı olmayıp aynı zamanda ifade edici (dışavurumsal) ve etkileşim boyutlarında da geçerlilik kiplerini ortaya koyan lingüistik bir iletişim modelidir. Konuşmacı bir söz edimi icra etmek suretiyle dinleyici ile bir yükümlülük ilişkisine girmektedir. Bu ilişki konuşmacının nedenlere dayanarak söylemiş olduklarını destekleme yükümlülüğüne dayanmaktadır. Habermas bunu geçerlilik *iddiası* terimiyle kavramsallaştırır. Konuşmacı söylediklerinin doğru ya da yanlış olduğunu iddia etmekte ve eğer dinleyici tartışacak olursa iddiasını destekleyecek nedenler ortaya koyacağını arzetmektedir. Bu da Habermas’ın bir sözcelemin edimsöz gücüne yaklaşımını oluşturmaktadır.²⁰⁵ Sözcelemlerin edimsöz güçleri, anlamlarından (Austin) değil, *koordine edici güçlerinden* doğar. Konuşmacının söylediğinin doğrulanabilir olduğunu gösterme sorumluluğunu yüklenmesi, beraberinde karşılıklı yükümlülüklerle sınırlanan öznelarası bir ilişkiyi getirir. Habermas konuşmacının söylediğinin geçerliliğini gerekirse gösterebilecek olduğu yönündeki iddiasını “garanti” (*Gewähr*) olarak tanımlar ve edimsöz gücü ile bu garantiyi kastedir. Habermas için edimsöz gücü *bağlayıcı* bir güçtür (kelimenin hem irtibat hem de sınırlama anlamında) ve katılımcıların söz edimlerine “hayır” diyebilmesi ile oluşur.²⁰⁶ Buradaki “hayır” kapristen doğan tepkiden farklı olarak nedenlerle desteklenebilmek zorunda olmasından kaynaklanan eleştirel bir karaktere sahiptir.

Böylece söz edimi teorisinin sözmerkezliliğinden kaçınmak üzere Habermas Bühler’in görüşlerini kullanır ve bir konuşmacı tarafından ileri sürülebilecek üç çeşit iddiayı belirlerken bir yandan da aynı zamanda her bir söz ediminin bu üç

²⁰⁵ Karş., Dan Sperber ve Deidre Wilson’ın “uygunluk ilkesi” ve Grice’in “edimsöz gücü” kavramı. Sperber ve Wilson iletişim kurmanın bir kişinin dikkatini talep etmek olduğunu ve bundan dolayı iletişim kurmanın iletilen enformasyonun uygun ve ilişkili olduğunu ima etmek anlamına geldiğini ileri sürerler. Bkz., Sperber ve Wilson, “*Précis of Relevance: Communication and Cognition*”, *op. cit.*, s.460-486. Grice’in edimsöz gücü kavramı ise konuşmanın *uzlaşım sal* etkisinden yola çıkarak “koordine ediciliği ilkesini” ileri sürer. Bkz., H. P. Grice, “Logic and Conversation” (1975), *op. cit.*, s.121-133.

²⁰⁶ J. Habermas, *op. cit.*, c.2, s.77 vd.

geçerlilik iddiasına gönderme yaptığını ileri sürer. Konuşmacı tarafından ileri sürülen iddialar söz edimlerinin bir sınıflandırması için temel oluştururlar.

Habermas (a) önermesel gerçeklik iddiası, (b) normatif doğruluk iddiası, ve (c) doğruluk iddiası (*Wahrhaftigkeit*) olmak üzere üç çeşit geçerlilik iddiasının bulunduğunu ve bunların da söz edimlerinin üç yapısal ögesi olan önermesel, edimsözel ve ifade edici edimlere tekabül ettiğini söyler. Üç geçerlilik iddiası üç temel edimsözel kipi temsil eder ve söz ediminin karşılık gelen sabitleyici, düzenleyici ve ifade edici (dışavurumsal) üç kategorisi için bir temel oluştururlar²⁰⁷.

Her söz edimi “doğrudan” yani *ilk bakışta* bir iddia ileri sürer ve bu iddia söz ediminin kategorisini ve edimsöz kipini belirler. Ancak her söz edimi eşzamanlı olarak üç boyutta da geçerlilik iddiası taşıdığından diğer iki iddia da “dolaylı” olarak sürdürülür. Habermas sözcelemin değerlendirilebileceği üç bakış açısı belirler:

(I) Buna göre dinleyici *söyleneni* rededebilir. Burada ortaya atılan önermenin ileri sürdüğü *gerçeklik iddiası* üzerinde bir uzlaşmazlık vardır. Dinleyici “bunu söylerkenki nedenlerin neler?” demektedir. Habermas bu kipte tepki doğuran söz edimlerini “saptayıcı” olarak nitelendirmektedir.

(II) İkinci olarak, dinleyici konuşmacının belirli bir bağlamda *dinleyiciye söylediklerini söyleme hakkının* olmadığı itirazını yapabilir. Bu sözcelemin dile getirildiği normatif bağlamın meşruluğu hakkında bir uzlaşmazlıktır. Dinleyici “*Senin bana* bunu söylemek için ne gibi nedenlerin var?” diye sorar. Normatif haklılık iddiasında bulunan söz edimini Habermas “düzenleyici” olarak adlandırır.

(III) Sonuncusu ise, dinleyicinin konuşmacının söylediklerinin *doğruluğunu* sorguladığı durumdur. Burada konuşmacının öznel doğruluğundan şüphe edilmektedir. dinleyici “bunu *demek istediğine* inanmam için ne gibi nedenlerin var?” diye sorar. Öznel doğruluk iddiasında bulunan söz edimlerinin yarattıkları tepki ise, “ifade edici” söz edimi kipindedir.

Habermas böylece rasyonel olarak anlaşmaya varmayı hedefleyen bir iletişimsel eylemi meydana getiren söz edimlerinin edimsöz güçlerini aldıkları dayanakları belirlemiş olmaktadır. İletişimsel eylem tarafların anlaşmaya varma hedeflerini ancak rasyonel temellere dayandırdıkları durumda mümkündür ve bu dayanaklar da öznelerarası kabul edilen geçerlilik iddialarıdır.

3.1.2 Geçerlilik İddiaları

Habermas’ın kullandığı anlamda söz edimleri rasyonel olabilmek için geçerlilik iddialarına dayanmalıdırlar. Habermas *geçerlilik iddiaları* kavramını Popper’ın “üç dünya” kuramı üzerinde inşa eder. Popper birbirinden ayrı üç farklı dünya ya da evren ileri sürmektedir: fiziksel nesnelerin ya da fiziksel hallerin dünyası; bilinçlilik hallerinin ya da zihinsel hallerin veya davranışsal edim eğilimleri; ve son olarak da, özellikle bilimsel ve şiirel düşüncelerin ve sanat

²⁰⁷ *Ibid.*, s.62 vd.

çalışmalarının düşüncenin nesnel içeriklerinin dünyası²⁰⁸. Popper ardından “insan zihninin ürünlerinin” dünyasından sözeder ve hala insan zihni tarafından keşfedilmeyi ve açıklanmayı bekleyen sembolik oluşumların dahili ilişkilerini de üçüncü dünyaya dahil edilmesi gerektiğini söyler²⁰⁹. Bu evrenlerden ilki nesnel, ikincisi sosyal, üçüncüsü de öznel dünyalara tekabül etmektedir.

Örneğin ders esnasında bir öğrencisinden bir bardak su isteyen profesöre öğrencisi üç nedenden dolayı itiraz edebilir. Öncelikle belli varoluşsal önşartların geçerliliğine itiraz ederek “Hayır, lavabo çok uzak ders bitmeden getiremem” diyebilir. Öğrenci bununla nesnel gerçekliğe dair bir itirazda bulunmuş olur. İkinci olarak “Hayır, ben size hizmet etmekle yükümlü değilim” diyebilir. Böylece toplumsal normlar açısından profesörün söz ediminin geçersiz olduğunu ifade etmiş olur. Üçüncü olarak da “Hayır, bunu söylerken asıl amacınız su içmek değil, beni herkesin içinde küçük düşürmek” diyerek, sözün öznel doğruluğu ve otantikliğine karşı çıkabilir²¹⁰.

Öğrenci elbette itiraz etmeden bu talebi kabul de edebilir. Sözgelimi profesör bir öksürük krizine yakalanmışsa ve bu durumda öğrenci itiraz etmenin kabalık olacağını düşündüğü için kabul etmişse, burada toplumsal bir normun meşruluğu kabul edilmiş demektir. Ancak bu uyma davranışı profesörün statüsüne duyulan saygı ya da düşük not alma korkusundan kaynaklanırsa bu durumda geçerlilik iddiaları ileri sürme olasılığı güç ilişkileri tarafından tahrif edilmiş olur.

Habermas’a göre *iletişimsel yeterliliğe* sahip bir aktör her üç dünyayı birbirinden ayırt etme yetisine sahip olmalıdır. Habermas’a göre iletişim yetimiz evrensel bir öze sahiptir; bir dili konuşmayı öğrenmiş olan herkes temel yapılara ve ana kurallara hakimdir. İletişimsel yeterlilik yalnızca dilbilgisine uygun cümleler kurma yeteneği değildir. İletişimsel yeterliliği olan konuşmacı preteorik olarak, ötekiler *üzerinde* nedensel olarak bir etki uyguladığı, onlar *ile* bir anlaşmaya vardığı veya girişimlerinin sonuçsuz kaldığı durumları da ayırt edebilir²¹¹. Konuşurken dünya ile kendimiz, diğer özneler, yönelimlerimiz, duygu ve arzularımız arasında bir ilişki de kurmaktayızdır. Ve bu boyutların her birinde çoğunlukla örtülü de olsa söylediklerimizin, ima ettiklerimizin ya da önvarsaydıklarımızın geçerliliğiyle ilgili sürekli iddialar öne süreriz. Sözgelimi, nesnel dünyayla ilgili olarak

²⁰⁸ Habermas dünya kavramını eylem için verimli hale getirmek üzere üç açıdan değiştirmeyi önerir. İlk olarak ontolojik “dünya” kavramının yerine fenomenolojik geleneğin “dünya” ve “yaşamdünyası” çiftini yerleştirir. Ardından “nesnel zihnin” tek taraflı kognitivist yorumu yerine çeşitli geçerlilik iddialarına göre değişebilen kültürel bilgi kavramını getirir. Popper’a göre söz konusu üç dünya birbirlerinden farklı değildirler; aynı dünyanın içinde yer alırlar. Ancak Habermas üç dünyanın farklı olduklarında ısrar eder. Söz konusu dünyaların hepsi iletişim sürecinde karşılıklı olarak önvarsayılan bir referans sistemini oluştururlar. İletişimdeki katılımcılar ampirizmin kabul ettiği iletişim öncesi modeldeki gibi sadece nesnel dünya ile bağıntılı olarak anlamazlar. Konuşmacılar ve dinleyiciler herbiri aynı şekilde temel olan çeşitli dünyalardan oluşan bir sistem içinde işlerler.

²⁰⁹ *Ibid.*, c.1, s.76.

²¹⁰ *Ibid.*, s.306.

²¹¹ *Ibid.*, s.286.

söylediklerimizin gerçekliğini; söz edimlerimizin sosyal yaşamdüniamızın ortak normlarına ve değerlerine göre doğru, uygun ya da meşru olduğunu; veya yönelimlerimiz ya da duygularımızı dışa vurduğumuz ifadelerin içtenliğini ya da otantikliğini iddia ederiz. Elbette bu tür iddialara karşı çıkılabilir ve eleştirilebilir, savunulabilir ve düzeltilebilirler. Tartışılan iddiaların sonuca bağlanmasının elbette pek çok yolu vardır, örneğin otoriteye, geleneğe ya da kaba kuvvete başvurulabilir. Ancak Habermas'ın ulaşmaya çalıştığı iletişimsel rasyonellik baskı ve zorlamadan tamamen muaf, karşılıklı anlama deneyimidir.

Anlaşma (*Verständigung*) kavramı Habermas'ın kuramında önemli bir yer tutmaktadır; ve bu kavram aynı anda hem dilsel kavramı hem de uzlaşmayı ifade etmektedir²¹². Bu bağlamda anlaşma eleştirilebilir geçerlilik iddialarının öznelarası kabul edilmesi için nedenleri ya da dayanakları kullanabilme olanağıdır. Bu olanak söz konusu üç dünyanın her birisi için mevcuttur. Bu olanak yalnızca bir önermenin doğruluğu ya da bir amaca ulaşmak üzere kullanılan araçların etkililiği açısından eleştirilebilir ve nedenlerle savunulabilir olması hali ile sınırlı değildir.²¹³ Bir iddia bir eylemin belirli bir normatif bağlama uygun, doğru ya da bu bağlamda meşru kabul edilmesi gerektiğini ileri sürebileceği gibi; bir sözcelemin kişinin öznel deneyimlerinin içten ya da otantik bir ifadesi olduğunu da iddia edebilir. Bu boyutların her birinde nedenler ve dayanaklar dışında hiçbir zorlamaya müracaat edilmeden üzerinde çekişilen iddialar hakkında tartışma ve içgörü yoluyla anlaşmak mümkündür.

“Normlar tarafından düzenlenen eylemler, dışavurumsal öz-sunum ve değerlendirici ifadeler, yaşam dünyası zemininde iletişimsel bir uygulamayı yapılandıran söz edimleri için eleştirilebilir geçerlilik iddialarının öznelarası tanınmasına dayalı bir konsensus sağlama, destekleme ve yeniden elde etmeye odaklıdır. Bu uygulamanın doğasında var olan rasyonellik, iletişimsel olarak elde edilmiş bir anlaşmanın *sonunda* mutlaka nedenlere dayanmasından kaynaklanmaktadır. Ve bu iletişimsel uygulamanın katılımcılarının rasyonelliği, eğer gerekirse *uygun şartlar altında* ifadeleri için nedenler gösterebilmelerine bağlıdır.”²¹⁴ Ve Habermas'a göre, “eğer insanlığın üyelerinin toplumsal olarak koordine edilmiş etkinlikleri yoluyla sürdürdüğünü kabul edersek ve bu koordinasyon iletişim yoluyla –ve belli hayat alanlarında, anlaşmayı hedefleyen iletişim yoluyla- oluşuyorsa insanın yeniden üretimi iletişimsel eylemin doğasında bulunan rasyonellik şartlarını da karşılamayı gerektirir.”²¹⁵ Söz konusu rasyonellik kavramı “gündelik hayatın iletişimsel uygulamalarına uygun olan rasyonellik, anlaşmazlıkların gündelik rutinlerle düzeltilemeyeceği ve doğrudan ya da stratejik güç kullanımıyla çözülmediği durumlarda iletişimsel eyleme diğer araçlarla devam edebilmeyi sağlayan uzlaştıcı argümantasyon uygulamalarına işaret etmektedir”

²¹² M. Cooke, *op. cit.*, s.9.

²¹³ J. Habermas, *op. cit.* c.1, s.10.

²¹⁴ *Ibid.*, s.17.

²¹⁵ *Ibid.*, s.397.

²¹⁶olarak kavranmaktadır. Bu nedenle Habermas, evrensel geçerlilik iddialarının kesin olmayan sistematik bağlantısı olan iletişimsel rasyonellik kavramının yalnızca argümantasyon teorisi bağlamında açıklanabileceğine inanmaktadır.

Argümantasyon terimi katılımcıların geçerlilik iddialarına muhalefet ettikleri ve argümanlar yoluyla savundukları ya da eleştirdikleri konuşma türünü ifade etmektedir. Bir *argüman* problematik ifadenin *geçerlilik iddiaları*’yla sistematik biçimde bağlı olan nedenler ya da temeller içerir. Bir argümanın “sağlamlığı”, diğer şeylerin yanı sıra, katılımcıları bir söyleme ikna etmeyi başarıp başaramadığı yani, sorudaki geçerlilik iddiasını kabul etmeye yöneltip yöneltememesi yoluyla görülebilen nedenin geçerliliği bağlamında ölçülür. Bu zeminde, aynı zamanda, konuşan ve eyleyen öznenin argümanda bir katılımcı olarak nasıl davrandığına bakarak rasyonelliğini değerlendirebiliriz. Rasyonel ifadelerin açıklanabilmeye açık oluşuna müteakıl olarak, rasyonel davranan kişinin, kendini eleştiriye açma, ve eğer gerekirse, argümantasyona uygun biçimde katılma gönüllülüğü vardır.

Rasyonel ifadeler eleştirilebilirliklerine bağlı olarak kanıtları kabul edebilirler; eğer hatalarımızı başarılı bir şekilde belirleyebilirsek yanlışlarımızı düzeltebiliriz. *Temellendirme* kavramı, *öğrenme* ile iç içe geçmiştir. Argümantasyon öğrenme süreçlerinde de önemli rol oynar. Bilişsel-araçsal alanda akılcıl fikirler beyan eden ve yeterli davranışlar gösteren bir kişiyi rasyonel olarak nitelendiririz, ancak, eğer kişi varsayımlarının yanlışlanması ve müdahalelerinin sonuçsuz kalması gibi hatalarından ders alma yeteneğine sahip değilse bu rasyonellik tesadüfi olacaktır.

Bu negatif deneyimlerin verimli olarak özümseme aracı, karşıt doğruluk iddialarının konu edildiği argüman biçimi olan *teorik söylem*’dir. Buradaki durum ahlakî-pratik alana benzemektedir. Eylemlerini var olan normatif bağlamlara göre haklı çıkaran insanları rasyonel olarak adlandırırız. Bu durum özellikle normatif bir çatışma halinde mantıklı davranan, yani, ne duygularının ne de çıkarlarının peşine düşmeyerek tartışmayı ahlakî bir açıdan yargılayan ve uyuşumsal bir tavır takınan kişi için geçerlidir. Eylem normunun gerçekten tanınıp tanınmadığını hipotetik olarak sınayabileceğimiz araç, tarafsız olarak haklı çıkarılabilecek olan ve normatif doğruluğun konu edildiği argümantasyon biçimi olan *pratik söylem*’dir.

Felsefî etikte, eylem normlarıyla ilişkili olan geçerlilik iddialarının emirler ya da “-meli,-malı” cümlelerine bağlı doğruluk iddialarıyla benzer şekilde söylemsel olarak karşılanması kabul edilmez. Bununla birlikte, gündelik hayatta, hiç kimse ilke olarak temellendirilmiş bir konsensusa dayanmayan güçlü bir önvarsayımdan başlamadan ahlakî bir argümantasyona girmez. Habermas’a göre bunu normatif geçerlilik iddialarının *anlamının* kavramsal gerekliliği takip etmektedir²¹⁷. Eylem normları, geçerlilik alanlarında düzenleme gerektiren bazı durumlar, etkilenmelerinden dolayı *hepsi* için geçerli olan bir ilgi ve bundan dolayı *hakedilen* genel tanınma ile ilgili ifade talepleriyle ortaya çıkarlar. Bu nedenle,

²¹⁶ *Ibid.*, s.17-18.

²¹⁷ *Ibid.*, s.19.

geçerli normlar prensipte rasyonel olarak güdülenmiş, etkilenen herkesin birlikte doğruyu arama güdüsü dışındaki tüm güdülerinin nötralize olduğu şartlar altında onaylanabilme kapasitesinde olmalıdır. Her ne zaman ahlakî bir argüman hakkında tartışsak bu sezgisel bilgiye dayanırız; “ahlakî bakış açısı” bu önvarsayımlara dayanmaktadır. Bu görüşü savunabilmek için, *gözlemcilerin* yorumlanmış deneyimleriyle ilişkili olan teorik söyleme karşı, verili bir durumda *etkilenenlerin* yorumlanmış ihtiyaç ve istekleriyle ilişkili olan pratik söylemi yüzeysel bir biçimde ele almaktan kaçınmalıyız.

Yalnızca kognitif-araçsal ve ahlakî-pratik alanlar için değil, aynı zamanda değerlendirici ve dışavurumcu beyanlar için de düşünümsel bir araç vardır. Arzu ve duygularının doğasını kültürel temellere dayanan değerlere göre yorumlayan kişiyi özellikle de arzu ve duygularının yorumlanması yoluyla değer ölçütlerine düşünümsel bir tutum ile yaklaştığı takdirde rasyonel olarak nitelendiririz. Kültürel değerler eylem normları gibi evrensellik iddiası taşımazlar. Değerler, en fazla, etkilenenler tarafından gerekirse betimleyebilecekleri ve normatif olarak düzenleyebilecekleri ortak bir ilgi/çıkar olarak yorumlanmaya *aday* olabilir. Kültürel değerler çevresinde biçimlenen öznelarası tanıma halkası evrensel bir kabulde değil, kültürün içinde genel bir ortak kabulde buluşacakları iddiasını içerir. Bu nedenle, değer ölçütlerini haklı çıkarmaya yarayan argümanlar söylem şartlarını yerine getirmezler. Prototipik durumda *estetik eleştiri* biçiminde olurlar.

Böylece reflektif bir düzeyde kültürel gelenekler ve toplumsal kurumlar çerçevesinde şekillenen argümantasyon biçimleri bilimsel çalışmalar, hukuk sistemi, ve sanat üretmeye, yaymaya ve eleştirmeye yönelik kurumlar önermelerin gerçekliğini, eylem ve normların doğruluğunu ya da ifadelerin otantikliğini hipotetik açıdan sınama olanaklarını ve bu boyutlardaki olumsuz deneyimlerimizi üretici bir şekilde özümsemeyi temsil ederler. Kültürel geleneklerle ve sosyal kurumlarla olan bu baplantı iletişimsel eylem kavramının sosyal teori için hale getirir.²¹⁸

3.1.3 Yaşam dünyası

Yaşamdünyası ya da *Lebenswelt* kavramı Habermas'ta anlaşmanın ve iletişimsel eylem sürecinin üzerinde yaşandığı bağlamı oluşturur. Yaşamdünyası kavramı bizi bir yandan iletişimsel eylem kavramına götürürken bir yandan da dikkatimizi sosyal eylemin “bağlam-olusturucu ufuğuna” çekerek modern toplum teorisinin öznelciliğinden çıkarır. İletişimsel olarak eyleyen özneler her zaman bir yaşamdünyasının ufku içinde anlarlar. Yaşamdünyaları az ya da çok ayrıntılı, hiç bir zaman problematik olmayan, altyapı kanaatlerinden teşekkül eder. Bu yaşamdünyası zemini katılımcıların problematik olmadığını önkabul ettikleri bir durum betimlemeleri kaynağı olarak iş görür. İletişimsel topluluğun üyeleri

²¹⁸ *Ibid.*, s.xiii.

yorumsal icraatlarında bir nesnel dünyayı ve kendi öznelararası paylaşılan toplumsal dünyalarını diğere birey ve grupların öznel dünyalarından ayırırlar²¹⁹.

Habermas, “yaşamdünyası” kavramını “sistem” kavramından dikkatlice ayırarak iki aşamalı bir toplum kavramı öne sürer. Yaşamdünyası iletişimsel eylem yoluyla sembolik olarak üretilir ve yeniden üretilir. Husserl ve takipçisi Schütz, kültürel bilginin yeniden üretimi ve yenilenmesine yaptıkları aşırı vurgu ve grup üyelikleri be bireysel kimliklerin oluşum ve dönüşümlerinin görelî ihmali nedeniyle tek taraflıdırlar. Durkheim’a ve Parsons’a dayanan gelenekte kavram toplumsal bütünleşme görüşünün hakim olduğı “kurumsalcı bir yanlılık” içinde ortaya çıkmaktadır. Mead’dan esinlenen sembolik etkileşimcilik ise, yaşamdünyası kavramını toplumsallaşmanın çıkış noktası, rol yapma, rol üstlenme ve benzeri süreçlere tabi bireylerin kendilerini oluşturmalarının sosyokültürel çevresi olarak ortaya çıkmaktadır.

Habermas bütün bu yaklaşımları birleştiren bir yaşamdünyası kavramı oluşturmaya çalışmıştır. Bu amaçla da yaşamdünyasının sembolik olarak yeniden üretildiğı iletişimsel eylemin çok boyutluluğunu vurgular. Fenomenolojide sosyal eylemin ezeli ve ebedi *ufku* olarak yaşamdünyası, edimde bulunduğumuzda “herzaman/zaten” orada olan muhakkak addedilen *zemindir*²²⁰. Ancak Habermas bu haliyle bilinç felsefesiyle hala sıkı bir bağ içinde bulunduğı kavramı²²¹, “kültürel olarak iletilen ve dilsel olarak organize edilen yorumsal kalıplar” olarak yeniden formüle eder. “Dil” ve “kültür” biçiminde ortaya çıkan bu örtülü bilgi aktörlere problematik olmayan bir kanaat zemini sağlar. Yaşamdünyası önceki kuşakların yorumsal çalışmalarını da kapsar. Her fiili anlama durumunda ortaya çıkan anlaşmazlık riskine karşı muhafaza edici dengeleyicidir; iletişimsel aktörler ancak eleştirilebilir geçerlilik iddiaları hakkında evet/hayır konumları alarak anlamayı becerebilirler. *Dünya görüşlerinin merkezîleştirilmesiyle söz konusu ağırlıklar arasındaki ilişkiler değişir*. Kültürel bilgi stoklarını donatan dünya görüşleri dağıldığı oranda, eleştiriden muaf yorumlanmış bir yaşamdünyası ile *önceden* örtülmüş anlama ihtiyacı o kadar azalır, ve bu ihtiyaç katılımcıların kendilerinin yorumsal icraatları tarafından yani (rasyonel olarak güdülendiğı için) riskli anlaşma yoluyla karşılandığı oranda rasyonel eylem yönelimleri bekleyebiliriz. Böylece şimdilik yaşamdünyasının rasyonelleştirilmesini “normatif olarak yüklenen anlaşma” *versus* “iletişimsel olarak ulaşılan anlama” boyutunda karakterize edebiliriz. Kültürel gelenekler hangi geçerlilik iddialarının, ne zaman, nerede, neden, kimden, ve kim için kabul edilmesi gerektiğini belirlediğı ölçüde, katılımcılar kendi evet/hayır konumlarının dayandığı olası temelleri açıklama ve sinama olanağını o denli az bulurlar²²².

²¹⁹ *Ibid.*, s.70.

²²⁰ *Ibid.*, c2, s.119.

²²¹ *Ibid.*, c2, s. 129.

²²² *Ibid.*, c1, s.70-71.

Habermas'a göre eğer kültürel yorum sistemlerini bu açıdan ele alırsak, mitik dünya görüşlerinin neden yönlendirici sınırlı olgular ortaya koyduğunu anlayabiliriz. Toplumsal bir grubun yaşam dünyası mitik bir dünya görüşüyle yorumlandığı oranda, bireysel üyenin bir anlaşmayı eleştiriye açma şansı kadar yorumun yükü de omuzlarından kalkar. Lingüistik dünya görüşü dünya düzeni olarak şekleleştirilir ve eleştiriye açık bir yorum sistemi olarak görülemez. Böyle bir yönelim sisteminde, eylemler iletişimsel olarak gerçekleştirilmiş anlaşmanın eleştirilebilir geçerlilik iddialarına dayandığı otonom evet/hayır yanıtlarına bağlı olduğu o eleştirel bölgeye varamazlar. Bu bağlamda kültürel geleneklerin rasyonel eylem yönelimleri müteakıl olarak yorumlanmış yaşamdünyasında olanaklı olacaksa, bunlar rasyonel bir hayat tarzıyla birleşeceklerse hangi biçimsel özellikleri göstermesi gerektiği açıklık kazanmaktadır²²³.

a) Kültürel gelenek nesnel, toplumsal ve öznel dünyalar için biçimsel kavramları mevcut kılmalıdır; farklılaşmış geçerlilik iddialarını (önermesel doğru, normatif haklılık, öznel doğruluk) ve temel tutumların karşılık gelen farklılaşmalarını uyarmalıdır (nesnelleştirmek, norm-uyumsal, ve dışavurumsal). Sembolik ifadeler böylelikle sistematik olarak ilişkili oldukları nedenler ve nesnel değerlendirmelere açık oldukları biçimsel bir düzeyde üretilebilirler.

b) Kültürel gelenek kendisiyle düşününsel bir ilişkiye izin vermelidir; ilke olarak gelenekte yer alan yorumların sorgulanmaya ve eleştirel gözden geçirmeye izin vermek üzere kendi dogmatizminden sıyrılması gerekmektedir. Ardından anlamın dahili iç bağlantıları sistematik olarak işlenerek alternatif yorumlar metodik olarak sınanabilirler. Kognitif etkinlikler ortaya çıkar: hipotezler rehberliğindeki ve nesnelleştirici düşünce alanına ait olan argümanların süzgecinden geçmiş öğrenme süreçleri, ahlakî-pratik içgörü, ve estetik algılama.

c) Kognitif, ahlakî ve değerlendirici unsurlarında kültürel gelenek argümantasyonun özgülleşmiş biçimleriyle geri yansımali bir bağlantıyla karşılık gelen öğrenme süreçlerinin toplumsal olarak kurumsallaşması izin vermelidir. Böylece kültürel altsistemler –bilim, hukuk ve ahlak, müzik, sanat ve edebiyat- bir yandan sürekli eleştiriyle akışkanlaşırken bir yandan da profesyonel olarak güvence altına alındıkları argümanların desteğiyle geleneklerin biçimlendiği ortamda yükseltilirler.

d) Son olarak, kültürel gelenek yaşam dünyasını başarı yönelimli eylemin iletişimsel olarak tekrar tekrar yenilendiği ve kısmen de olsa anlama yönelimli eylemden ayrılan anlamının zorunluluklarından bağımsızlaştırabilir. Bu sayede genelleştirilmiş hedeflere yönelik amaç-rasyonel eylemin toplumsal kurumsallaşması mümkün olabilir. Örneğin alt sistemlerin oluşumu rasyonel bir ekonomi ve yönetim için para ve güç ile kontrol edilir. C ve d şıklarında sözü geçen alt sistemlerin oluşumunu Weber değer alanlarının farklılaşması olarak görür ve modern çağdaki kültürel ve toplumsal rasyonelleşmenin merkezi olarak değerlendirir.

²²³ *Ibid.*, s. 71.

Habermas Piaget'nin merkezsizleştirme kavramını bu şekilde anlama süreçlerinin bağlamı olarak yaşamdünyasının, rasyonel bir hayat tarzının olabilirliğinin, bir dünya görüşünün yapısıyla içsel ilişkisini aydınlatmak üzere rehber olarak alırsak yeniden iletişimsel rasyonellik kavramı ile karşılaşacağımızı söyler. Bu kavram dünyanın merkezsizleştirilmiş bir anlayışını söylemsel olarak karşılanan eleştirilebilir geçerlilik iddialarıyla bağlantılandırır.

Habermas'a göre, modernitenin tamamlayıcı hatası onun merkezsizleştirilmiş dünya anlayışının ve süreçsel rasyonelliğin kavramlarından "tamamen rasyonel bir hayat idealini" doğrudan türetebilmenin mümkün olduğunu düşünen *ütopyacılığ*²²⁴. Hayat biçimleri ne sadece az çok merkezsizleştirilmiş yapısal bakış açılarından oluşan dünya görüşlerinden, ne de yalnızca adaletin bakış açısına dahil olan kurumlardan oluşmaz. Hayat biçimleri somut "dil oyunları"ndan, adetsel uygulamaların tarihsel gruplaşmalarından, grup üyeliğinden, yorumun kültürel kalıplarından, toplumsallaşma biçimlerinden, yeterlilikten, tutumlardan, vb. oluşur. Böyle bir yığını bir bütün olarak, *bir hayat biçiminin totalitesi* olarak rasyonelliğin tekil bakış açısı altında değerlendirmek anlamsızdır.

3.1.4 İletişimsel Rasyonellik

Habermas, ideolojiyi, doğru yoldan çıkarılmış dil olarak tanımladığı oranda, "sahici" bir iletişimin neye benzediğine ilişkin bir fikre de sahiptir. Habermas ideal dilsel pratiğe analitik dil felsefecileri gibi bir üst-dil yoluyla ulaşmaya çalışmaz. Bunun yerine, dilsel pratiklerimizin altında yatan bir "iletişimsel rasyonalite" yapısı, bozulmuş fiili söylemlerimiz içinden zayıf bir ışık gibi parlayan bir tür "ideal konuşma durumu" ortaya çıkarmaya çalışır²²⁵. Böylece değişik üsluplar arasında bir düzenleyici modele ya da eleştirel değerlendirme için belli bir norma ulaşmaya çalışır. İdeal konuşma durumu, bütün katılımcıların, söz edimlerinin seçimi ve icrasında simetrik olarak eşit şanslara sahip olduğu, tahakkümden tümüyle kurtulmuş bir durumdur. İkna gücü, retoriğe, otoriteye, zora dayalı yaptırımlara veya benzeri şeylere değil, yalnızca daha iyi olan argümanın gücüne bağlıdır. Habermas'a göre, her dil, hatta baskıcı olanı bile, doğası gereği iletişime ve dolayısıyla, üstü örtük bir biçimde öznelerarası konsensusa yöneliktir. Küfür ederken bile karşımızdakinin anlamasını umuyoruzdur. En despotik söz edimleri bile, zayıf da olsa belirli bir iletişimsel rasyonellik sergilerler: konuşmacı bir şey söylediğinde, örtük bir biçimde, söylediği şeyin, kavranılabilir, doğru, içten ve söylemsel duruma uygun olduğunu iddia etmektedir. Diğer bir deyişle, fiili olarak ne söylersek söyleyelim, dilimizin temel yapıları içinde bir tür "derin" rasyonalite kavramı vardır²²⁶. Habermas'a göre mevcut söylemlerimizin eleştirisi için temel teşkil eden şey de budur.

²²⁴ *Ibid.*, s.73.

²²⁵ T. Eagleton, *op. cit.*, s184.

²²⁶ *Ibid.*, s.185.

Habermas yaşamdünyasının yeniden üretiminin üç alanda cereyan ettiğini ifade eder: kültürel yeniden üretim, sosyal entegrasyon, ve sosyalizasyon. Eğer bunları yaşamdünyasının üç yapısal ögesiyle birleştirilirse (kültür, toplum, ve kişilik), yaşamdünyasının yapısal öğelerini muhafaza etmeye yönelik yeniden üretim süreçlerini gösteren bir şemayla karşılaşılır. Habermas, uzlaşım sonrası anlamaya yönelik eylem kiplerine dayalı süreçlere bağlı olarak yaşam dünyasının rasyonelleştirildiği bir toplumdaki sosyal yeniden üretim süreçlerinin katkılarını şöyle bir şema ile göstermektedir²²⁷:

Yapısal öğeler⇒ Yenidenüretim süreçleri↓	Kültür	Toplum	Kişi
Kültürel yeniden üretim	İletim, eleştiri, kültürel bilgi edinimi	Meşrulaştırmaya etkili olan bilginin yenilenmesi	Çocuk yetiştirme, eğitimle ilgili bilginin yeniden üretimi
Toplumsal bütünleşme	Değer yönelimlerinin merkezi stoğuna karşı bağışıklık kazanma	Öznelerarası kabul edilen geçerlilik iddiaları yoluyla eylemlerin koordinasyonu	Toplumsal üyelik kalıplarının yeniden üretimi
Toplumsallaşma	Kültürlenme	Değerlerin içselleştirilmesi	Kimlik oluşumu

Şekil 1. Karşılıklı anlaşmaya yönelik eylemin yeniden üretim işlevleri.

Buna karşılık olarak, Habermas yeniden üretim süreçlerindeki rahatsızlıkları göstermek üzere bir başka şema daha sunar. Bu şema rahatsızlıkların

²²⁷ J. Habermas, *op.cit.*, c2, s. 144.

(patolojilerin) dokuz tezahür biçimini gösterir. Kültür alanında, kültürel yeniden üretimdeki bir rahatsızlıktan kaynaklanan *anlam kaybına*; toplumsal alanda, sosyal entegrasyon süreçlerindeki rahatsızlıktan kaynaklanan *anomiye*, ve kişilik alanında, sosyalizasyon süreçlerindeki rahatsızlıktan kaynaklanan *zihinsel hastalıklara* (psikopatolojilere) dikkati çeker²²⁸.

Yapısal öğeler⇒ Rahatsızlık alanları↓	Kültür	Toplum	Kişi	Gelişim boyutu
Kültürel yeniden üretim	Anlam kaybı	Meşruluğun kalkması	Yönelim ve eğitimde kriz	Bilginin rasyonelliği
Toplumsal bütünleşme	Kolektif kimliğin oturmaması	Anomi	Yabancılaş ma	Üyelerin dayanışması
Toplumsallaş ma	Gelenekte kırılma	Motivasyonun kalkması	Psikopatol ojiler	Kişisel sorumluluk

Şekil 2. Yeniden üretim süreçleri bozulduğunda ortaya çıkan krizler.

Cooke, eğer patolojilerin yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesinden kaynaklandığı gösterilebilindiğinde iletişimsel rasyonellik kavramını söz konusu rahatsızlıkların ölçütü olarak kullanabileceğimizi ifade eder²²⁹. Habermas sistematik olarak tahrif edilmiş iletişime formal pragmatik bir açıklama yaparak bunu yapabileceğini ileri sürmüştür. Bununla birlikte, durumsal öneri sözleri dışında bunu detaylı olarak açıklamaya girişmemiştir²³⁰.

Habermas tahrif edilmiş iletişim terimini kendi zorunlu önkabullerini çığneyen iletişim eylemi için kullanır. 1974’de basılan “Überlegungen zur Kommunikationspathologie” adlı makalesinde, söz konusu tahrif edilmiş iletişimi konuşmanın geçerlilik temelindeki bir rahatsızlık olarak açıklama girişiminde

²²⁸ *Ibid.*, s 143.

²²⁹ M. Cooke, *op. cit.*, s.147.

²³⁰ *Ibid.*, s.148.

bulunmuştur²³¹. Bildiğimiz gibi, dilin gündelik iletişimsel kullanımında anlam ve geçerlilik, anlam ve yönelim, ve konuşma ile eyleme arasında bir ilişki vardır. Habermas'ın "konuşmanın içsel örgütlenmesi" olarak bahsettiği şey budur. Sistemli olarak tahrif edilmiş iletişim bu içsel örgütlenmeyi ihlal eder. Habermas bunu konuşmanın dışsal örgütlenmesinin içsel örgütlenmesi üzerinde uyguladığı karşı konulmaz baskının sonucu olarak görür; konuşmanın dışsal organizasyonu tartışmanın cereyan ettiği normatif bağlamın düzenlemeleriyle ilişkilidir; kimin hangi tartışmaya katılabileceğini, konuları kimin başlatacağını, tartışmayı kimin sonlandıracağını, kimin hangi sırayla iştirak edeceğini, konuların nasıl önerileceğini, tartışma alanının nasıl belirleneceğini vb. düzenler²³².

3.2 Sembolik İktidar

Pierre Bourdieu, rasyonel eylem kuramına karşı *habitus* kavramını geliştirmiştir. Bourdieu'nun bu kavramla anlatmak istediği şey, insanlara belirli pratiklere yol açan bir dizi kalıcı eğilim aşılınmasıdır. Toplum içinde, bireyler, bu tür içselleştirilmiş sistemlere göre –"kültürel bilinçdışı"- eylemde bulundukları için, bireylerin eylemleri kurallara hiçbir şekilde bilinçli bir boyun eğmenin sonucu olmadığı halde, nesnel biçimde düzensiz ve uyumlu hale getirilirler. İnsan eylemleri, birtakım bilinçli niyetlere başvurmaksızın, bu inşa edilmiş eğilimler sayesinde bir birlik ve tutarlılık kazanabilir. Alışkanlığa dayalı davranışlarımızın "kendiliğindenliği" içinde derinlere yer etmiş örtük bazı norm ve değerleri yeniden üretiriz²³³. Yani *habitus*, zihinsel ve toplumsal yapıların günlük toplumsal etkinlik içinde vücut bulmasını sağlayan nakledici veya taşıyıcı mekanizmadır. *Habitus* insan diline benzer biçimde, bireylerin beklenmedik, sürekli değişen durumlarla başa çıkmasını sağlayan açık-uçlu bir sistemdir; bu nedenle, ayrıntılı sabit bir plan olmaktan çok, sürekli yeniliğe izin vere bir "strateji yaratıcı ilke"dir²³⁴.

Bourdieu'ya göre *habitus*, bireyi eyleme yönelten onu motive eden kurulu toplumsal yapılar sistemidir. *Habitus* dayanıklı, yer değiştirebilir eğilim sistemleridir. Pratiklerin ve temsillerin (tasarımların) meydana gelme ve yapılanma ilkesidir. Bourdieu'da yapı, insan pratiklerinin sonuçlarının yapısı olarak kavranmıştır; şeyleştirilmemesi gerekir. Öte yandan, *habitus*'un varlığı nedeniyle aktörler özgür iradeye sahip aktörler değildirler. *Habitus* hem kognitif hem de güdüleyici bir yapı olarak kendi meydana gelme ilkesinin üretiminin nesnel şartlarında içrek olan düzenlilikleri yeniden üretme eğiliminde olan pratikler üretir. *Habitus* hem bir pratik üretim kavramları sistemi, hem de pratiklerin algılanma ve değerlendirilme kavramları sistemidir.²³⁵ *Habitus* ya da eğilimler bir anlamda nesnel yapının içselleştirilmesidirler. Tarihin bir ürünü olan *habitus* tarihin meydana

²³¹ *Ibid.*, s.147.

²³² *Ibid.*, s.150.

²³³ T. Eagleton, *op. cit.*, s.220.

²³⁴ *Ibid.*, s. 221.

²³⁵ Bourdieu, Pierre, "Toplumsal Uzam ve Sembolik İktidar", *Cogito*, sayı 18, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999, s.24.

getirdiği şemalarla uyumlu olarak bireysel ve kolektif pratikler üretir. Habitus ve yapı karşılıklı olarak birbirlerini üretirler, ve eğilimler ve sosyal konumlar karşılıklı uyumlu, diyalektik ilişkilerdir.

Habitus, gücünün doruğunda olduğunda öteki isteme ve davranma tarzlarını, tek kelimeyle akla gelmeyecek şeyler haline getirerek dışarıda bırakır. Bu nedenle *habitus* “doğaya dönüşmüş tarih”tir. Bourdieu’ya göre iktidar, yapmayı kendiliğimizden istediğimiz şey ile içinde bulunduğumuz toplumsal koşulların bizden istediği şeyin, yani öznel ile nesnelin birleşmesi ile kendini güvence altına alır. Bir toplumsal düzen keyfilğini, öznel özlemlerle nesnel yapıların bu diyalektiği aracılığıyla doğallaştırmaya çalışır; bunlardan her birini ötekine göre tanımlar. Böylece “ideal” durum, failin bilincinin ona neden olan nesnel sistemle aynı sınırları paylaştığı durum haline gelir. Bourdieu’ya göre “meşruluğun kabulü, keyfilğin yanlış kavranılmasıdır”²³⁶.

3.2.1 Doksa, Ortodoksi ve Heterodoksi

Sınıflandırma sistemi yanlış kabulleri güvence altına alarak ve böylelikle dayandıkları keyfiliklerin kabul edilmelerini sağlayarak nesnel sınıfları ve bunlara karşılık gelen iktidar ilişkilerini yeniden üretir. Nesnel düzen ve örgütlenmenin öznel ilkeleri arasındaki sözde tam mütakabiliyetin bulunduğu durumlarda (antik toplumlar gibi), doğal ve sosyal dünyalar kendinden geçerli görünürler. Bourdieu farklı ya da çatışan inançlar ihtimalinin farkında olan ve bu ihtimali kabul eden *ortodoksi* ve *heterodoksiden* ayırmak üzere bu durumu *doksa* olarak nitelendirir. Bourdieu’nun *doksa* olarak adlandırdığı şey, iktidarın mevcut olandan başka hiçbir toplumsal düzenlemenin hayal bile edilemeyeceği şeklinde, tamamıyla doğallaştırıldığı ve sorgulanamaz hale getirdiği geleneksel toplumlara özgüdür. Bu düzenlerde özne ile nesne ayırt edilemeyecek denli birbirlerine karışıp kaynaşmışlardır. Bu tür toplumlarda önemli olan şey “söylenmesine gerek bile olmayan” şeydir. Bu da gelenek tarafından belirlenir ve gelenek her zaman “susar”, özellikle de bir gelenek olarak kendisi hakkında.

Durkheim’a karşı olarak mitik-ritüel temsillerin sadece kognitif ya da spekülatif işlevlerini göz önüne almanın yanlış olduğunu, çünkü bunların sınıflandırma sisteminin kendileri olduğunu ileri sürer. Bu zihinsel yapılar, atalara ya da yaşlılara saygı ya da onur duygusu gibi ürettikleri ahlaki eğilimler yoluyla en az geleneğin öngörülerine kadar etkili olarak yapıların dönüştürülmüş bir yeniden üretimi kipine katkıda bulunur, bir biyolojik ve sosyal yeniden üretim kipi oluştururlar. Doksa dünyasının varoluş şartları çok az farklılaşmış, eğilimler (az farklılık gösteren) kurumlar, dil, mit, sanat, kendinden menkullük, ortak şahitlik, otorite gibi kolektif bilinçlilik tarafından onaylanır. Nesnel dünya mite uyar, ve elbette büyü bozulmamıştır. Dolayısıyla, bu *doksa* yöneltilen herhangi bir meydan okuyuş *heterodoksidir*, ve verili düzen buna karşı iddialarını yeni bir *ortodoksi* içinde dile getirmek zorundadır²³⁷. Bu *ortodoksi*, geleneğin bekçilerinin artık

²³⁶ T. Eagleton, *op. cit.*, s.221.

²³⁷ *Ibid.*, s.221.

kendilerini savunmak için konuşmak ve dolayısıyla, örtük biçimde, kendilerini olanaklı konumlardan yalnızca biri olarak sunmak zorunda kalmaları açısından *doksadan* farklıdır.

Fikir alanı, rakip söylemlerin karşılaşma yerinde politik gerçeklikleri açıkça ifade edilmiş ya da gizli kalmış, eleştiri, öznel yapı ile nesnel yapılar arasındaki uygunluk kırılmış, sosyal olgular hakkında sorular ortaya çıkar. *Doksa* ve fikir alanları arasına çizgi çekmek hakim sınıflandırma sistemlerinin dayatmasına karşı bir mücadeledir. Bunu doğru yani *ortodoksi* ile yanlış yani *heterodoksi* arasındaki olası söylem dünyalarını sınırlayan açık zıtlık izler. Bilgi kuramı politik teorisinin bir boyutudur çünkü özellikle sembolik iktidar gerçekliğinin –özellikle sosyal gerçeklik-yapılandırılmasının ilkelerini belirleyerek politik iktidarın temel boyutunu oluşturur. Prestij, onur, vb. biçimlerindeki *sembolik kapital* ekonomik kapitale çevrilebilir ve doğal çevrenin çeşitli olduğu yerde belki de en değerli birikim biçimidir. Ekonomik ilgi/çıkarın sınırlayıcı tanımı kapitalizmin tarihsel ürünüdür. Düşünülemez, adlandırılmaz, ilgi alanı dışında bir ilgi/çıkar. Dönüştürülmüş ve böylelikle fiziksel “ekonomik” kapital kılıfına girmiştir. Kapitalin “maddi” biçimlerinden kaynaklandığı olgusunu gizlediğinde asıl etkiyi yaratır. En başarılı ideolojiler sözcüklere ihtiyaç duymayanlardır. Hakim sınıf kendisini sadece ideoloji ile değil pratik işlevi ile de haklı kılar. Yumuşak, gizli sömürüler, açık şiddet mümkün olamadığında sembolik şiddet, yumuşak, gizli biçimdedir.

3.2.2 Toplumsal Uzam ve Sembolik Kapital

Toplumsal yaşam, her sistemin, Bourdieu’nün “uzam” olarak nitelediği şeylerden birisine denk düşen bir takım farklı *habitus*’lar barındırır. Durkheim’in sözünü ettiği “toplumsal gerçekliği” Bourdieu görünmez ilişkiler toplamı olarak ele alır; buna göre toplumsal gerçeklik, birbirlerinin dışında olan, birbirleriyle ilişkilerine göre bitişiklikle, yakınlıkla, ya da mesafeyle ve hatta görece konumla, üstte ya da altta, hatta arada, ortada olan konumların uzamını oluşturan ilişkiler toplamıdır. Sosyolojiyi toplumsal bir topoloji, görece konumların ve bu konumlar arasındaki nesnel ilişkilerin analizi olarak gören Bourdieu, çalışmalarında *toplumsal uzam* yani ilişkiler üzerinde durur²³⁸. Bir “uzam” kendi iç mantığına göre işleyen ve aynı “şey” için rekabet eden kurum ve bireylerden oluşur. Bu tür uzamlarda ağırlıklı olarak söz konusu olan “şey”, kendi aralarında en yüksek hakimiyete ulaşmaktır. Böylece bu hakimiyeti ele geçiren diğer katılımcıları meşru sayma ya da meşruluklarını kaldırma olanağı ortaya çıkar.

Bourdieu’ya göre, toplumsal uzamda yer alan failler [agents], gruplar ya da kurumlar bu uzam içinde yakın oldukça daha fazla özelliğe sahiptirler, uzak oldukça daha az. Ancak gerçek, coğrafi uzamda bu böyle değildir. Toplumsal uzamda yakın olan kişiler coğrafi uzamda da –tercihen ya da zorla- yakın bulunma eğilimi gösterirlerken, toplumsal uzamda birbirlerinden çok uzak kişiler fiziksel uzamda karşılaşabilir, etkileşime çok kısa bir an için ve aralıklı olarak olsa da girebilirler. Ancak toplumsal uzamdaki konumları farklı olan kişilerin fiziksel

²³⁸ Bourdieu, *op. cit.*, s.19.

uzamdaki bir etkileşimlerinin ampirik olarak gözlemlenebilir oluşu, bunların ardında yatan belirleyici yapıyı gizler. Bourdieu yapı ile etkileşim, yapısalcılık ile etkileşimcilik arasındaki farkı göstermek üzere toplumsal uzam hiyerarşilerinden birinde yüksek bir mevki işgal eden faillerin, var olan toplumsal mesafeyi sembolik olarak yadsıdıkları durumu örnek gösterir. Bourdieu bu konumdakilerin, mesafenin tanınmasını içeren mesafenin sembolik olarak yadsınmasını (“sade biri”, “kibirli değil”, vb.) kabul etmedeki çıkarlarını *alçakgönüllülük stratejileri* olarak adlandırır²³⁹. Bu cümleler her zaman bir ima içermektedir: “Bir dük olarak sade biri”, “bir fakülte profesörü olarak kibirli değil”, vb. böylece kişiler mesafenin sembolik yadsınmasının sağladığı mesafenin kabulü sayesinde ortaya çıkan nesnel mesafelerden yararlanılabilir, yakınlığın ve mesafenin avantajlarına aynı anda sahip olunur.

Bourdieu, bu nesnel ilişkileri, etkili kaynakların dağılımında bir oyunun kozları gibi, toplumsal evrendeki ender malları sahiplenme rekabetinde sahip olunan konumlar arasındaki ilişkiler olarak kavrar. Bu temel toplumsal iktidarlar, Bourdieu’ye göre, farklı biçimdeki ekonomik kapitaldir; dahası, farklı sermaye türlerinin meşru olarak algılandıklarında ve kabul edildiklerinde büründükleri biçim olan *sembolik kapital*²⁴⁰. Bir “uzam”da hakimiyet kurmak, söz konusu alanda uygun belli tür “sembolik kapital” biriktirmede en yüksek orana erişmeyi içerir. Sözelimi hakim olan grup, soyluluk ünvanları, okul ünvanları gibi hem kendi sistemlerini meşrulaştıran hem de hakimiyetlerini ve kapitallerini arttıran bir takım değer ölçütleri geliştirirler.

Sembolik kapital eğretilmesi bir kapitalist birikim teorisinin sembolik alışverişler alanına genişletilmesine dayanır. Temel fikir, finansal kapital gibi, sembolik kaynaklar da (söylem durumlarına erişimin yanı sıra dilsel uzlaşım ortamlarını da harekete geçirebilme yetisi) bir nüfus içindeki gruplar arasında eşitsiz biçimde dağılmıştır. Sembolik kapital ihtiyaçları karşılama ve talep etme kanunlarına bağlıdır ve eşikbekçilerine göre karlı (ya da karsız) olabilir. Toplumda belli gruplar çifte avantajlı bir konumdan başlarlar: başlamak için daha çok kapitalleri vardır ve karlı hale getirmek için daha çok şeye sahiptirler (daha çok kapital sahibi oldukça karlı şekilde yatırım yapmak kolaylaşır).

Bourdieu’ya göre, belli bir durumda otorite ve güvenilirlik kazanma standart dilin hatasız kullanımını her zaman gerektirmez (ör. sendika liderlerinin sözel davranışları vb.). Standart dile hakimiyet sembolik alışveriş pazarındaki başarıyı garanti etmez. Bunun yerine, standart kullanımın başka “unsurlarla” karışık kullanımı yönündeki eğilime dayalı, etkili sosyal alanlarda başarılı bir habitusu belirleyen bir davranışsal gruplaşmayı incelemek daha ilgi çekici olacaktır. Bourdieu’ya göre, ekonomik açıdan en ileri toplumlarda en büyük farklılaşma gücü ekonomik ve kültürel unsurlarda olduğu doğru olsa da, bu ekonomik ve toplumsal farklılıkların gücü faillerin başka bölünme ilkelerine göre –örneğin, etnik, dinsel ya

²³⁹ *Ibid.*, s.20.

²⁴⁰ *Ibid.*, s.20

da ulusal- örgütlenemeyeceği tarzda değildir. Ancak olası yapılaşmaların çoğulluğuna rağmen, toplumsal dünya Bourdieu'ya göre güçlü bir şekilde yapılanmış olarak görülür. Toplumsal uzam farklı ve kendi aralarında sistematik olarak bağlı özelliklere sahip failler biçiminde kendini gösterir: şampanya içenler, viski içenler ve kırmızı şarap içenler karşıtlık içindedir. Ama şampanya içenlerin antika mobilyalara sahip olma, golf oynama, binicilik yapma büyük tiyatrolara gitme vb. şansı viski içenlerden daha fazla, kırmızı şarap içenlerden çok daha fazladır²⁴¹. Toplumsal dünyanın algılanması ikili bir yapılanmanın ürünüdür: nesnel yanıyla toplumsal olarak yapılanmıştır, faille ve kurumlara atfedilen özellikler çok eşitsiz olasılıkları olan bileşimler içinde ortaya çıkar: Gelişmiş bir dil yeteneğine sahip olanların olmayanlara göre müzelerde görülme olasılığı daha fazladır. Öznel olarak da yapılandırılmıştır, çünkü algılama ve değerlendirme kavramları, özellikle dile dahil olanlar sembolik iktidar ilişkilerinin durumunu ifade ederler²⁴².

Toplumsal dünyanın nesneleri farklı biçimlerde algılanabilir ve ifade edilebilirler. En sabit özelliklerin bileşimi bile kendi içinde her zaman değişebilir özellikler arasındaki istatistiki bağlantılara dayanır, ayrıca, zaman içinde değişimlere maruz kalırlar. Bu nesnel belirsizlik unsuru dünya görüşlerinin çoğulluğuna zemin oluşturur, bu da bakış açılarının çoğulluğuna bağlıdır; aynı zamanda meşru dünya bakışını yaratma ve dayatma iktidarı için sembolik mücadelelere de zemin oluşturur. Küfürler, dedikodular, söylentiler, iftiralar, imalar vb. büyümlü kategorileştirmeler eski politik sözdağarcığını reddederek toplumsal gerçekliğin yeni bir yapımını dayatmaya ya da ortodoks görüşü korumaya yönelik stratejilerdir²⁴³. Bourdieu'ya göre toplumsal düzenin meşrulaştırılması kasıtlı olarak yönlendirilmiş bir propaganda ya da sembolik dayatma eyleminin ürünü değildir; faillerin toplumsal dünyanın nesnel yapılarına ve bu nesnel yapılardan kaynaklanan algı ve değerlendirme yapılarını uygulamalarından ve böylece dünyayı aşıkarmışçasına algılamalarından kaynaklanır.

Bu şekilde her toplumsal uzam, zorunlu olarak, kendi içinde geçerli bir tarzda ifade edilebilen veya kavranılabilen şeylere ilişkin dile getirilmemiş bir kurallar bütünü tarafından inşa edilir; ve bu kurallar, Bourdieu'nun "sembolik şiddet" olarak adlandırdığı şeyin bir biçimi olarak işler. Sembolik şiddet meşru sayıldığı için, genellikle şiddet olarak kabul edilmeksizin varlığını sürdürür. Bourdieu sembolik şiddeti şöyle anlatır, "Şiddetin hiçbir zaman şiddet olarak algılanmayan kibar ve görünmez biçimidir; maruz kalınmaktan çok tercih edildiği söylenebilecek bir şiddettir; nüfuz kullanma, güven, yükümlülük, kişisel bağlılık, konukseverlik, hediye, minnettarlık ve acımanın şiddeti..."²⁴⁴. Örneğin eğitim alanındaki sembolik şiddet genelde öğretmenin öğrencilere "ideolojik bir biçimde"

²⁴¹ *Ibid.*, s. 25.

²⁴² Bourdieu özellikle beğeni yargısını ifade eden sıfat çiftlerini örnek gösterir: ağır/hafif, parlak/donuk vb. *Ibid.*, s.26.

²⁴³ *Ibid.*, s.27.

²⁴⁴ Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, 1977, s.192'den a.k. Eagleton, *op. cit.*, s.222.

konusması şeklinde değil, öğretmenın öğrencinin elde etme ihtiyacı hissettiğı “kültürel kapital” birikimine sahipmiş gibi davranması şeklinde işler. Dolayısıyla, eğitim sistemi, egemen toplumsal düzenin yeniden üretilmesine, teşvik ettiğı bakış açılarıyla değil, kültürel kapitalin bu planlı dağıtımıyla katkıda bulunur. Sembolik şiddetin buna benzer bir biçimi, “uygun” beğeniden yoksun olanların gözünün yaşına bakılmaksızın dışlandığı, utanç ve suskunluğa mahkûm edildiğı bütün bir kültür alanında işlerliktedir.

Bourdieu anlamı kavramanın iletişimin öncelikli amacı olmadığını ileri sürer. Ona göre, dil kullanıcıları öncelikle stratejik çıktılar (ör. inanılmak, bir kararı verdirmek) elde etmek üzere, çoğu kez yanlış anlaşılma pahasına davranışlarını düzenlerler. Bu yaklaşım, konuşmacıların çabalarının her zaman anlamaya yönelik olarak en az donanımlı olduğı varsayımına dayanan Grice gibi analitik filozofların düşüncelerine bütünüyle terstir²⁴⁵. Bourdieu’ya göre, “İletişimsel ilişkinin en önemli şekli olan dilsel alışveriş, konuşmacılar veya saygın sosyal gruplar arasındaki güç ilişkilerinin gerçekleştiğı sembolik iktidar ilişkilerini de oluşturur”²⁴⁶. Bu nedenle Bourdieu’ya göre söylem analizleri politik alanın kuruluşuna ve bu alan ile toplumsal uzam ve süreçler arasındaki ilişkileri de hesaba katmak zorundadır.

Bourdieu rasyonel olmayan bir eğilimler düzeni olarak belirlediğı *habitus* kavramı ile Habermas’ın en akıldışı söylemin bile temelinde bulunduğunu iddia ettiğı rasyonelliğe karşı çıkmaktadır. Kültürel ve sembolik kapitalin yarattığı sembolik şiddet kavramı ile de Foucault’ya yaklaşmaktadır.

3.3 Söylem Eleştirisi

Epistemolojik anlamda söylem, bir nesneyi yormlamayı ve/veya tanımlamayı amaçlayan, düzenlenmiş göstergeler bütünü olarak tanımlanır. Söylemin dilbilimsel anlamı ise, dilin bireyler tarafından gerçekleştirilmesidir (Sausurre’ün verdiği anlamda söze karşılık gelir). Tümlle sınırını aşan, tümlle dizilerinin birbirlerine bağlanma kuralları açısından ele alınan sözcedir. Bu genel kavram içinde, bir söz olayını oluşturan (söyleşi, şarkı, şiir, söylev, vaaz, mülakat,vb.) herhangi bir söz dizisi gibi farklı ifade biçimlerini kapsayabilir.²⁴⁷

Yapısalcılık ve göstergebilim ilk ortaya çıktıkları dönemde, savunucularının anlamın nereden kaynaklandığı hakkındaki düşünce ve analizleri eleştirmeye ve dönüştürmeye yeltendiğı oldukça muhalif bir düşünsel güçtü. Anlam, geleneksel olarak “orada-dışarıdaki” dünyadaki nesnelere ve bireylerin içsel özleri ve duygularına yüklenmişti. Yapısalcılık bu düşünceleri alarak, anlamın, anlamlandırmanın (signification) bir etkisi olduğı ve bu anlamlandırmanın

²⁴⁵ Ayrıca karş. Habermas’ın “iletişimsel” ve “stratejik rasyonellik” ayrımı. Stef Slembrouck, *What is Meant by Discourse Analysis?*, 1998, <http://bank.rug.ac.be/da/da.htm#pb>.

²⁴⁶ Bourdieu, *Ce Que Parler Veut Dire*, Fayard, Paris, 1982, dipnot13’ten a.k. Celso Alvarez-Caccamo, “Building Alliances in Political Discourse: Language, Institutional Authority, and Resistance”, *Folia Linguistica*, XXX.3/4, 1996, s.260, <http://www.udc.es/dep/cac/fofia.96.html>.

²⁴⁷ Erol Mutlu, *op. cit.*, s.309.

dünyanın ya da bireylerin değil dilin bir özelliği olduğunu vurgulamıştır. Bunu dışarıdaki dünyanın ve bireylerin bilinçlerinin bir *kaynak* değil, dil ve anlamlandırmanın bir *ürünü* olarak ele almak takip etmiştir. Biz söylediklerimizden oluşuruz, ve dünya da bizim söylediğimiz gibidir. Ancak bu sonuç sanki dünya ve sözcükler istediğimiz anlama gelebilirlermiş gibi bir etki bırakmaktadır. Soyut “dil” kavramı, belli anlamların tarihsel, politik, ve kültürel “sabitlenişine” ve bunların kurulu sözler, temsil biçimleri ve özellikle de kurumsal ortamlar yoluyla sürekli yeniden üretim ve dolaşımını açıklamakta yetersiz kalmıştır²⁴⁸. Söylem kavramı işte bu noktada artık gevşek ve belirsiz bir kavram olan “dil” kavramının yerine geçmiştir. “Dil” sözcüğünün aksine “söylem”²⁴⁹ [discourse] hem bir isim hem de bir fiildir; dolayısıyla genellikle bir *şey* olarak düşünülen dilden farklı olarak söylemi bir *edim* olarak düşünmek kolaydır. Yerleşik kullanımında söylem hem karşılıklı eylem süreçlerine hem de düşünce ve iletişimin nihai sonucuna işaret eder. Söylem anlam üretme ve yeniden üretmenin toplumsal sürecidir.

Anlam yalnızca *langue* ya da soyut dil sistemi tarafından üretilebildiğine ve bizler de dünyayı yalnızca dil sistemleri yoluyla kavrayabildiğimize göre genel dilin kaynaklarının tarihsel gelişimlere ve genel olarak toplumsal ilişkilerdeki çatışmalara bağlı olduğu olgusu değişmemektedir. Kısacası *langue* soyut olduğu halde, anlam hiçbir zaman değildir²⁵⁰. Benveniste dilin gerçekliği yeniden yarattığını ifade etmiştir. Benveniste’ye göre bu şu anlama gelir: “Gerçeklik dil aracılığıyla yeniden yaratılır. Konuşan kişi söylemiyle olayı ve olaya ilişkin deneyimini yeniden oluşturur. Dinleyen kişi de önce söylemi algılar ve bu söylem aracılığıyla olay yeniden oluşur. Böylece söyleşim söylem edimine ikili bir işlev yükler: konuşmacı için gerçekliği gösterir, dinleyici için bu gerçekliği yeniden yaratır”²⁵¹. Söylemler toplumsal, tarihsel ve kurumsal oluşumlardır ve anlamlar da bu kurumsallaşmış söylemler tarafından üretilirler. Bir dil sistemi potansiyel olarak sınırsız sayıda anlam üretebilecekken, her zaman verili yer ve zamandaki hakim toplumsal ilişkilerin yapısı tarafından sınırlandırılmış ve sabitlenmiş anlamlar üretir ve çeşitli söylemlerle kendisini temsil eder.

Böylece bireyler dili soyut olarak öğrenmezler, aksine herkes çeşitli *özelliklerin* –sınıf, cinsiyet, ulus, etnisite, yaş, aile ve bireyselliğin- *temsil edildiği* yerleşik söylemler tarafından öncelenirler. Bireyselliğimizi çeşitli söylemsel *özelliklere* “yerleştirerek” temellendirir ve deneyimleriz. Söylem kuramı bireyselliğin, sosyal olarak üretilmiş ve tarihsel olarak temellendirilmiş söylemlerin yeniden üretilmesi ve düzenlenmesinde olduğu gibi bir mevzi olduğunu ileri sürer.

Genel söylem kuramının ardından özel söylemler çalışma konusu haline gelmişlerdir. Medya söyleminden, tıp, edebiyat ve bilim gibi kurumsallaşmış

²⁴⁸ T. O’Sullivan, *op. cit.*, s.92-93.

²⁴⁹ Söylem kavramının batı dillerindeki karşılığı olan *discourse*, aynı zamanda, karşılıklı konuşma anlamına da gelir.

²⁵⁰ *Ibid.*, s.93.

²⁵¹ E. Benveniste, *op. cit.*, s.30.

söylemlere yönelik araştırmalar yapılmaya başlanmıştır. Söylemler yapılandırılmış ve ilişkilendirilmişlerdir; kabul edilmek için tırmanma mücadelesi veren söylemlerden bazıları diğerlerinden daha prestijli, meşru ve “daha görünür”dürler. Böylece söylemler iktidar ilişkileri olarak ortaya çıkarlar. Bağlı olduğumuz toplumsal anlamlandırmalar - medyada, okulda, söyleşilerde- söylemler arasındaki ideolojik çatışmanın sonucunda şekillenir²⁵².

Ortak sayılılarla bütünleştirilmiş bir dil-kullanım alanı olarak da tanımlanan söylemin, Fiske, bir konu alanı, toplumsal bir mekan ve özgül bir toplumsal kümenin çıkarlarının desteklenmesi olduğunu söyler. Söylem, özgül bilimsel ve uzman dil(ler) ve bunlarla bağlantılı fikirler ile bunların toplumsal sonuçları, bir düşünce biçiminin yazılı ya da sözlü anlatımı; bir kuramla, bir öğretiyile vb. ilgili olan bilimsel yazıların, konuşmaların tümü anlamını da kapsar²⁵³.

3.3.1 Söylemin Düzeni

Söylemin Düzeni adlı yazısında Foucault, söylemin üretiminin her toplumda, onun gücünü ve tehlikelerini önlemek, belirsizliğini dizginlemek, ağır, korku verici maddiliğini savuşturmak amacıyla bir takım yollarla denetlenmiş, ayıklanmış, organize edilmiş ve yeniden paylaştırılmış olduğunu söyler²⁵⁴. Foucault, söylemi kontrol altına almayı amaçlayan bu yollardan ilkinin *dışlama* olarak belirler. Dışlamanın en açık ve tanıdık şekli *yasaklanmış söz*dür. Toplumda herşeyi söyleme hakkı yoktur, herşeyden her koşulda söz edilemez, nihayet, herkes herşeyi konuşamaz. Konuşma nesnesinin tabuluğu, konuşma şartlarındaki ayinsellik, konuşan öznenin ayrıcalıklı oluşu üç tür yasağa işaret eder. Foucault’ya göre, günümüzde bu parmaklığın en sıkı olduğu bölgeler cinsellik ve politika alanlarına aittir. Söylemin görünüşte önemsiz olduğunda bile yasaklarla çevrilmesi, aslında arzu ve iktidarı yalnızca ortaya koyan bir şey değil, aynı zamanda arzunun nesnesi de olduğunu gösterir. Söylem, onun vasıtasıyla mücadele edilen şey, ele geçirilmek istenen güçtür.

İkinci dışlama ilkesi ise *akıl* ile *delilik* arasındaki paylaşım ve kovuştur. Foucault’ya göre *deli*, söylemini diğer insanlar gibi yaybilmesine imkân bulunmayan kişidir²⁵⁵. Delinin söylediği şey söylenmemiş kabul edilir, bir hiçtir, ne

²⁵² T. O’Sullivan, *op. cit.*, s.94.

²⁵³ Erol Mutlu, *op. cit.*, s.309.

²⁵⁴ Foucault, “Söylemin Düzeni”, *Ders Notları*, çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995, s.10-35.

²⁵⁵ “Delilik yalnızca eylemlerine göre yargılanmaktadır; niyetlerine ilişkin davalar açılmamaktadır ve sırlarını açığa çıkartmak söz konusu değildir. Yalnızca görünür kısmı itibariyle sorumludur. Geri kalan herşey sesiz kılınmıştır... Tımarhanelerde gelişebileceği şekliyle zihin hastalıkları bilimi, yalnızca gözlem ve sınıflandırma düzleminde yer alacaktır. Diyalog olmayacaktır. Ve ancak psikanaliz XIX. yüzyıl tımarhanesinin özü olan bu bakış olgusunu kovduğunda ve onun sessiz büyüünün yerine dilin güçlerini geçirdiğinde diyalog haline gelebilecektir. Onun gözetmenin mutlak bakışını, gözetlenenin sonsuza kadar monolog halindeki sözüyle iki katına çıkardığını –böylece karşılıklı-olmayan bakışa ilişkin eski tımarhane yapısını koruduğunu, ama onu simetrik olmayan bir karşılıklık içinde, yeni cevapsız dil yapısı ile

doğruluğu, ne de önemi vardır. Deliler tanrı katında, hukuk önünde bile söylediklerinden sorumlu kabul edilmeyerek, dinlenmezler. Buna karşın, bazı durumlarda delilere gizli bir gerçeğin sözcülüğü görevinin yakıştırıldığı da olmuştur. Ancak her iki halde de delinin söylemi ortada değildir. “Delinin divaneliği söylediklerinden anlaşılıyordu: onlar düpedüz, paylaşımın işlediği alandır”²⁵⁶.

Dışlama üçüncü olarak *doğruluk istenci* ile işler. Elbette bir söylem içindeki bir önerme düzeyinde ele alındığında doğru ve yanlış arasındaki paylaşım keyfi, değiştirilebilir ya da şiddete dayalı olarak gözükmez. Ancak tarihsel sürece bakıldığında doğru söylemin nasıl değişik şartlara göre yeniden tanımlandığı gözlemlenebilir. VI. yüzyılda karşısında saygı ve dehşet duyulmuş olan, hüküm sürdüğü için ister istemez uyulması gereken doğru söylem, konuşmaya hakkı olduğu ve ayinselliğe uyanın, adalet dağıtan, geleceği yalnızca bildirmeyip onu yaratan söylemiydi. Bundan bir yüzyıl sonra söylemin doğruluğu, etkinliğinden, adilliklerinden ve ayinselliğinden çıkıp, sözcelemin anlamına, biçimine, nesnesine doğru yer değiştirmiştir. XVI. yüzyılın sonlarıyla XVII. yüzyılın başlarında, özellikle İngiltere’de gözlemlenebilir, ölçülebilir, sınıflandırılabilir nesnelerin tasarımlarını çizen bir bilme istenci ortaya çıkmıştır. Doğrulanabilir ve yararlı olmak üzere yayılmak zorunda kalacakları teknik düzeyin belirlediği bir bilme istenci hakim olmuştur. Bu doğruluk istenci diğer dışlama sistemleri gibi kurumsal desteklere dayanmaktadır: pedagoji, kitapların, yayın dünyasının, kitaplıkların oluşturduğu sistem, geçmişin bilim cemaatleri, bugünün laboratuvarları gibi. Yüzyıllar boyunca dışlama sistemlerinin ilk ikisi sürekli doğruluk istencine doğru kaymaktadır. Bugün yasaklanmış söz ve deliliğin paylaşımını gitgide daha belirsiz hale getiren doğruluk istencidir.

Dışlama sistemleri söylemin arzuyu ve iktidarı devreye sokan yönüyle ilgilenerek dışarıdan müdahale ederler. Bunun dışında söylemin kendi kendisini denetlediği içsel denetim ve sınırlama usulleri de bulunmaktadır. Bunlardan ilki *yorumdur*. Her toplumda korunulan, tekrarlanan, ayinleştirilmiş söylemler mevcuttur. Böylece, toplumlarda söylemler arası bir hiyerarşinin varlığı görülür. Bir yanda bu tür söylemler, diğer yanda onları telaffuz eden, kullanan, onları değiştiren söylemler vardır. Bu kaynak söylemlere Batı toplumda örnek olarak dini ya da hukuki metinler verilebilir. Zamanla bunları yorumlayan söylemler ilk sıraya yerleşebilseler de, ilk metine bağlılık sürer. Yorum, ilk metini sürekli olarak tekrarlayarak, söylemin rastlantısal doğasını engeller. Metnin kendisinden başka bir şey söylese bile, eğer tamamladığı şey o ilk metnin kendisi olduğu sürece kabul edilebilir.

Bir söylemin içini boşaltmanın ikinci ilkesi *yazardır*. Bu ilke her alanda devreye girmemektedir. Örneğin gündelik dilde yazarı gerektirmeyen bir çok

dengelediğini- söylemek daha adil olacaktır. Foucault, *Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 2. basım, İmge Yayınları, İstanbul, 1995, s.654-655.

²⁵⁶ Foucault, “Söylemin Düzeni”, s.12. Karş., Lacan’ın deliliği konuşma bozukluğu olarak ele alır.

söylem dolaşır. Ancak edebiyat, felsefe, bilim gibi alanlarda bir yazara atfetme kuralı bulunmaktadır. Bununla birlikte atıf her zaman aynı rolü oynamamaktadır. Ortaçağda, bilimde bir yazara yapılan atıf zorunlu bir doğruluk göstergesiydi. Bir önerme bilimsel değerini bizzat yazarından almış kabul edilirdi. XVII. yüzyıldan bu yana bilimsel söylemde bu işlev giderek ortadan kalkmaktadır. Buna karşılık edebi söylemde yazar ilkesi gitgide öne çıkmaktadır. Eskiden anonim olan bütün edebiyat eserleri bugün bir yazarın imzasını şart koşmaktadır.

Foucault, *disiplinler* olarak adlandırılan alanda da bir sınırlama ilkesi görür. Buna göre bir disiplin herhangi bir şey hakkında doğru olarak söylenebilecek bütün şeylerin toplamı değildir; hatta aynı veri hakkında bir tutarlılık ve sistemlilik ilkesi uğruna kabul edilebilen bütün şeylerin toplamı bile değildir. Bir önermenin, bir disiplinin bütününe ait olabilmesi için karmaşık ve ağır zorunluluklara uyması gerekir; doğru ya da yanlış olduğunun söylenebilmesinden önce “doğru çizgide” olması gerekir. Bu doğru çizgi de söz konusu disiplinin o tarihsel dönemdeki araçları, metaforları, kavramları ile oluşmaktadır. Bu nedenle, örneğin Mendel’in yasaları XIX. yüzyıl botanikçi ve biyologlarınca kabul edilmemiştir, çünkü kullandığı cinsiyetsiz, türden bağımsız ve istatistiksel yöntem o dönem biyolojisinde açıklanamaz, yeni kavramsal ve kuramsal araçlarla temellendirilmesi gerekmektedir.

Söylemleri denetlemeye imkân veren üçüncü bir usul daha bulunmaktadır. Bu kez söz konusu olan ne söylemlerin taşıdığı güçleri dizginlemek, ne de rastlantıları önlemek değil; devreye sokuluşundaki koşulları belirlemek, onları sözyleyen kişileri belirli kurallara uymaya zorlamak ve böylece o söylemlere herkesin ulaşmasına izin vermemektir. Bu kez *konuşan öznelerin seyrekleştirilmesi* söz konusudur; hiç kimse birtakım zorunlulukları yanıtlamıyorsa, devreye girdiğinde eğer yeterli bulunmamışsa, söylemin düzenine dahil olamayacaktır. Kişileri seyrekleştiren usullerden ilki *sözün ayinselliği*dir. Dini, hukuki, tıbbî ve bir bölümüyle politik nitelik taşıyan söylemler, konuşan özneler için hem farklı özellikler hem de kararlaştırılmış roller saptayan bir ayinsellikten ayrılamazlar. Ayrıca sıkı sıkıya belirlenmiş *söylem cemaatleri* de söylemin belli kişilerden çıkmamasını güvence altına alır. Buna karşılık *doktriner gruplar* söylemi yaymaya çalışarak söylem cemaatlerinin aksi bir işlevi gerçekleştiriyor gibi görünürler. Ancak bir doktrin ne kadar kalabalık bir grup tarafından paylaşılsa paylaşılsın, bir tek ve aynı söylem bütününe yayar. Doktrin kişileri birtakım sözcelemleştirme tiplerine bağlar ve bütün ötekileri ona yasaklar. Kişileri birbirine bağlamak ve onları bu yolla ötekilerden ayırmak için birtakım sözcelem tiplerinden yararlanır. Bunun dışında *toplumsal benimseyiş* olarak adlandırılabilir bir ayrılık daha bulunmaktadır. Eğitim sistemimiz her ne kadar her bireyin hukuken her türlü söyleme ulaşabilmesine olanak tanısa da, bir eğitim sistemi, toplumsal mesafelerin, karşıtlık ve kavgaların imkân tanıdığı, engellediği, paylaştığı alanı izler. Her eğitim sistemi söylemlerin benimsenmesini kalıcılaştırmanın veya değiştirmenin politik bir yoludur.

Felsefenin bazı oyunları da görünüşüne rağmen aslında söylemi bir oyuna dönüştürerek yoketmektedir. Foucault’ya göre bizim uygarlığımızın logofilisi

asında derin bir logofobiği gizlemektedir. Buna karşı yapmamız gereken üç şey var: doğruluk istencimizi sorgulamak; olageliş kimliğini söyleme yeniden kazandırmak; ve anlanlandırının egemenliğine son vermektir.

3.3.2 Bilgi ve İktidar Söylemi

Foucault bilme konusunda Nietzsche'nin görüşlerinden yola çıkar. Nietzsche'ye göre bilgi, arkasında kendisinden tümüyle başka birşey bulunan bir "icat"tır; içgüdülerin, itkilerin, arzuların, korkunun, ve kendini kılma istencinin etkili olduğu bir alandır. Her zaman bu güçlerin geçici uyuşmalarının, her an değişebilecek zayıf bir anlaşmanın sonucunda ortaya çıkan bilgi, sürekli bir yeti değil, bir olay ya da olaylar dizisidir. Klasik metafiziğin kabullerinden çok ayrı olan Nietzsche'nin bilgi kavrayışına göre bilgi her zaman bir şeye hizmet eder, bağımlıdır ve çıkar peşindedir. Ancak bilginin gözettiği çıkar kendisi için değil, kendisine egemen olan içgüdüyle bağlantılı bir çıkardır. Demek ki Nietzsche'de çıkar basit bir araç olarak kullandığı bilgidan önce gelir²⁵⁷.

Bu nedenle Foucault, bilmenin söz konusu alanlarda iktidar kavramından yola çıkarak çalışmalarını gerçekleştirir. Foucault iktidarı "bir noktayla bir başka nokta arasındaki her ilişkide üreyen" ve "her yerden geldiğinden dolayı her yerde bulunan"²⁵⁸ güç dengelerinin çoğulluğu olarak kavrar. Ekonomik süreçler, cinsel ilişkiler ya da bilgi süreçleri doğrudan iktidar ilişkilerinin üretimidir. Foucault'ya göre hiçbir bilme, varlığı ve işlevi bakımından öteki iktidar biçimlerine bağlı bir iletişim, saptama, toplayıp biriktirme ve yer değiştirme sistemi olmadan oluşamaz ve bu sistemin kendisi de bir iktidar biçimidir. Buna karşılık, hiçbir iktidar, bir bilme üretimi, edinimi, dağıtımı ya da elde tutulması olmaksızın etki gösteremez²⁵⁹.

Bilme ile iktidar arasındaki ilişki Foucault'ya göre söylemsel pratikler düzeyinde gözlemlenebilir: "Çünkü iktidar ve bilme tam da söylem içinde eklenirler"²⁶⁰. Söylemsel pratikler belli bir nesne alanına ilişkin olarak, bilgi öznesine sağladığı meşru perspektifi tanımlar, kavramların ve kuramların ortaya konmasını sağlayan normları saptarlar. Bu nedenle bu pratiklerden her biri, neyin dışta bırakılacağını, neyin seçileceğini yöneten buyrukların etkisindedir²⁶¹. Bir yanda iktidar söylemi, karşısında da ona karşı çıkan bir söylem yoktur. Söylemler güç dengelerinin alanında birer öge ya da birer taktik bloktur; aynı strateji içinde farklı hatta karşıt söylemler olabilir; ya da tersine, karşıt stratejiler içinde hiç biçim değiştirmeksizin devinebilirler²⁶².

Foucault söylemleri araştırırken sözcüklerle şeylerin birbirlerine nasıl bağlandıklarını ortaya çıkarır. Saussure'den beri dilbilim ve göstergebilimin

²⁵⁷ Foucault, *Ders Notları*, s. 46.

²⁵⁸ Foucault, *Cinselliğin Tarihi I*, s.99.

²⁵⁹ Foucault, *Ders Notları*, s.51.

²⁶⁰ Foucault, *Cinselliğin Tarihi I*, s.106.

²⁶¹ Foucault, *Ders Notları*, s.43.

²⁶² Foucault, *Cinselliğin Tarihi I*, s.107.

konusunu oluşturan gösterenlerle gösterilenlerin nedensizliği ilkesi ve bunu tamamlayan toplumsal uzlaşım nosyonunu politik, ekonomik ve toplumsal bir düzlemde ele alır. Foucault'da söylem, kesinlikle dil nosyonunu anlatmaz. Söylem, *programların*, toplumsal *stratejilerin* ve *taktiklerin*, *direnişin* ve sonuçta benliğin uzamıdır²⁶³. Söylem yalnızca söylenen şeylerden değil aynı zamanda söylenmeyen/söylenemeyen şeylerden de oluşur. Bir nesnenin söylemi birtakım karmaşık ilişkilerin sonucunda ortaya çıkar. Bu ilişkiler kurumlar, ekonomik ve sosyal süreçler, davranış kalıpları, norm sistemleri, teknikler, sınıflandırma tüpleri, secereleştirme kipleri arasında temellendirilirler ve nesnelerin kendisinde önceden mevcut değildir. Şeyin içsel yapısına işaret etmez; ancak onun görünür hale gelmesini sağlayan, başka nesnelerle yan yana sıralanmasını, onlarla ilişkili olarak konumlanmasını, farkını tanımlamasını, indirgenemezliğini ve belki de heterojenliğini gösteren ilişkilere bağlıdır²⁶⁴.

Foucault, şeyler ve söylem arasındaki ilişkiyi incelerken sürekli olarak bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiye rastlar. Bu kadar çok benzer ve farklı şeyi hangi kimlikler, benzerlikler, benzetmeler uzamına göre ilişkilendirdiğimizin peşine düşer. “Şeyler arasında bir düzen kurmaktan daha fazla el yordamı gerektiren, daha ampirik olan (en azından görünüşte), gözleri açmayı daha fazla gerektiren, daha sadık ve daha biçimlendirilmiş bir dile ihtiyaç duyan birşey olamaz” der, “Fakat, donanımı olmayan bir göz, benzer birkaç biçimi yaklaştırabilir ve diğerlerini de şu ya da bu farklılıktan ötürü ayırabilir: fiili durumda, en safından bir deney için bile, kesin bir işlemde ve önceden konulmuş bir kıstasın uygulanmasından kaynaklanmayan hiçbir benzerlik, hiçbir ayırım yoktur. Düzen kendini aynı anda hem onların iç yasası, onların bir bakıma birbirlerine en uygun şekilde denk düştükleri gizli şebeke olarak; hem de bir bakışın, bir dikkatin, bir dilin çerçevesi içinde varolabilen şeydir; ve düzen, zaten oradaymış ve telaffuz edilmeyi sessizce bekliyomuş gibi, kendini derinlemesine bir şekilde dışavurabilmektedir”²⁶⁵. Bilgi Foucault'da başkaları üzerine abanan ve böylelikle onları tanımlayan bir iktidardır.²⁶⁶

Böylece Foucault herhangi tür iktidar ilişkilerinden bağımsız bir bilme şekli ve söylem düşünemeyeceğimizi ifade ederek örtülü bir şekilde dilsel sapma ve çarpıtılmayı reddeder. Çünkü toplumda hangi söylem türü hakim hale gelirse gelsin, bu yine de belli bir iktidarın söylemi, ya da bir iktidara karşı olan dirençlerle iktidar arasındaki ilişkilerin söylemi olacaktır. Arkeolojik ve soykütüksel çözümlemesinde gösterdiği üzere kesintiye uğramamış, değişmez süreklilikler yoktur. Bu nedenle Foucault'nun sosyolojisinde ideal bir söylem tanımı ya da şartı bulunmaz.

²⁶³ Orhan Tekelioğlu, *Michel Foucault ve Sosyolojisi*, s.116.

²⁶⁴ Foucault, *Archeology of Knowledge*, Routledge, 1972,
<http://www.marxist.org/reference/subject/philosophy/works/fr/fuocault/htm>.

²⁶⁵ Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s.17.

²⁶⁶ Madan Sarup, *op. cit.*, s.105.

4. SONUÇ

Dilin gerçekliği ya da düşünceleri iletirken tahrif ettiği düşüncesi örtülü olarak dilden bağımsız bir dünyanın insanlar için mümkün olduğu fikrini içerir. Mantıksal pozitivistler yetkin bir dile ulaşmaya çalışırken analitik önermelerin *a priori*liğine güvenmekteydiler. Söz edimlerinin atomik önermelerine çözümlenmesiyle hiçbir kaymaya olanak vermeyen bir dil ortaya çıkarabileceklerine inanıyorlardı. Ancak insanın kullandığı dil çok karmaşık sayısız unsurun etkisinden yalıtılamamıştır. Kullanımdaki dilin anlaşılması ve kavranılması da yine oldukça karmaşık bir zihinsel süreç olan yorumlamaya tabidir. Sofistlerin ve nominalistlerin işaret ettiği gerçek dilin *a priori* gerçekliği yansıtmak yerine kendi gerçekliğini kurgulamasıdır.

Habermas'a göre geçerlilik iddialarını rasyonel bir şekilde temellendirebildiğimiz bir iletişim mümkündür. Böyle bir iletişim sürecinin yaşandığı argümantasyonda karşısındakini evet ya da hayır konumu almaya iten motiv korku, baskı, zorlama, tehdit, güç gibi bir iktidarın uygulanması ihtimalleri değil, karşılıklı anlamaya dayalı bir rasyonelliktir. İletişimlerimizi nesnel gerçeklik, normatif doğruluk ya da öznel içtenlik temelinde gerçekleştirdiğimiz takdirde iletişim tahrif olmaktan kurtulur. Yaşamdünyasının üç boyutu olan kültür, toplum ve birey alanlarında yaşanan patolojiler sistmli olarak tahrif edilmiş iletişimden kaynaklanmaktadır. Habermas bu patolojilerin yaşanmadığı yani ideal bir toplum ütopyasını sistemli olarak tahrif edilmiş iletişimin iletişimsel rasyonellik bazında çözülmesi olarak betimlemiştir.

Ancak yaşamdünyasını oluşturan kültür, toplum ve birey dil ile karşılıklı etkileşim halinde teşekkül etmiş olgulardır. Dilin dünyayı sınıflandırması, kategorize etmesi, adlandırması ve yorumlaması kültürden kültüre derin yapısal farklılıklar göstermektedir. Toplumsal ilişkiler dile dayalı olarak oluşmakta ve dil kullanımının yarattığı bir benliğin iletişimsel performanslarıyla sürmektedir. Benlik sabit ve bağımsız bir ben'e değil, iletişimsel etkileşimlerin sonucunda meydana gelen bir imaja gönderme yapmaktadır.

Elbette herşeyin “metin” olduğunu söyleyen görüş somut nesnelerin varlığını inkar etmemektedir. Ama herşeyi kendi dilsel yapısının sınıflandırdığı ve nitelediği şekilde kavrayan insan için dil dışında bir dünya tahayyül etmek mümkün görünmemektedir. Bourdieu'nün gösterdiği gibi, eylemlerimiz rasyonel olmaktan çok toplumsal eğilimlere bağlıdır. Bu toplumsal eğilimler Foucault'nun sözünü ettiği söylemleri yaratırlar ve sürekli bir çatışmanın alanını oluştururlar. Hakim olan grubun söylemi dünyayı niteleyen kendi dilini egemen kılar. Hakim söylem Habermas'ın geçerlilik iddiaları adını verdiği önerme temellerini de etkileyerek dönüştürür. Böylece ortaya çıkan dil kendi çıkarları doğrultusunda bir dünya kavrayışı getirir. Dolayısıyla çıkar, iktidar, güç ilişkileri gibi Habermas'ın rasyonel kabul etmediği etkenler söylemlerin daha kuruluşundan itibaren işin içine girmiş olurlar.

Böyle bir dil Gadamer'in umduğu gibi titiz yorumlama çalışmalarıyla düzeltilemez. Çünkü bir iletişimsel yapı sistemli olarak çarpıtılıyorsa, normatiflik ve adalet izlemine bırakma eğilimi olacaktır. Bu denli yaygın bir tahrifat, artık çarpıtma olarak görülmekten çıkacaktır. Sistemli bir biçimde deforme edilmiş bir iletişim ağı, tam da onun *deforme edilmiş* olduğu yargısına varmak için kullanabileceğimiz normları gizlemeye ya da yok etmeye eğilimlidir ve böylece eleştiriyle çürütülemez hale gelir. “Bu durumda, bu *ağ içerisinde* kalarak onun kendi işleme biçimleri ya da olanaklılık koşullarına ilişkin sorular yöneltmek olanaksız hale gelir, çünkü bu tür sorgulamalara, deyim yerindeyse, daha baştan el konulmuştur. Sistemin tarihsel olanaklılık koşulları bizzat sistemin kendisi tarafından yeniden tanımlanır ve böylece buharlaşıp uçar. ‘Başarılı’ bir ideolojide, fikirlerden bazıları diğerlerinden daha ikna ediciymiş gibi algılanmaz; tam tersine bunlar arasında rasyonel bir seçim yapmanın zemini ustalıkla ortadan kaldırılır, öyle ki sistemin kendi terimleri dışında düşünmek ya da istemek olanaksız hale gelir. Eğer bir “söylem evreni” gerçekten bir evrense, onun ötesinde eleştiri kaldırıcını yerleştirebileceğimiz herhangi bir duruş noktası yok demektir”²⁶⁷. Mantıksal pozitivizmin yaratmaya çalıştığı üst-dil çabaları da insan iletişimini kavramaktan uzak olduğuna göre, en azından şimdilik dili nesnel olarak değerlendirme iddiası taşıyabilecek bir ölçütümüz bulunmamaktadır.

İletişimin toplumumuzda demokratik olmayan ilişki biçimleri ve otorite tarafından sistemli olarak tahrif edildiğini söylerken iletişimin hiçbir tahakküm ögesi içermeyen bir yapıda cereyan edebileceği beklentisini taşımak çok anlamlı görünmemektedir. Sonuçta Habermas'ın sözünü ettiği rasyonellik söylemi de batı-merkezli bir başka tahakküm söylemidir.

²⁶⁷ Terry Eagleton, *op. cit.*, s.183-184.

KAYNAKÇA

- ADORNO, Theodor, HORKHEIMER, Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Oğuz Özügül, cilt 1, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995.
- ALVAREZ-CACCAMO, Celso, "Building Alliances in Political Discourse: Language, Institutional Authority, and Resistance", *Folia Linguistica*, XXX.3/4, 1996, <http://www.udc.es/dep/cac/fofia.96.html>.
- Axis, Doğan Kitapçılık, İstanbul, 1999.
- AYER, Alfred Jules *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.
- BAŞARAN, Melih, *(Ve) Niçin (Yine) Felsefe*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1992.
- BATUHAN, Hüseyin, "Önsöz", *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, Teo Grünberg, AÜDTCF Yayınları, Ankara, 1970.
- BENVENİSTE, Emile, *Genel Dilbilim Sorunları*, çev. Erdim Öztokat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1994.
- BOURDİEU, Pierre, "Toplumsal Uzam ve Sembolik İktidar", *Cogito*, sayı 18, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999.
- BRENMAN, Paul, Derrida ile Söyleşi, "On The Beach", *Globe NSW*, Australia, sayı 1, 1983.
- CAPELLE, Wilhelm, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1995.
- CASSİRER, Ernst, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1997.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, 2. bas., Ekin Yayınları, Ankara, 1996.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara, 1996.
- COOKE Maeve, *Language and Reason- A Study of Habermas's Pragmatics*, MIT Press, London, 1994.
- COOLEY, Charles Horton, *Human Nature and Social Order*, Scribner's, New York, 1902. <http://paradigm.soci.brocku.ca/~lward/mead.bilio.html>.
- COOLEY, Charles Horton, *Social Organization*, Charles Scribner's Sons, New York, 1909. <http://paradigm.soci.brocku.ca/~lward/mead.bilio.html>.
- CULLER, Jonathan, "Aşırı Yorumun Savunusu", *Yorum ve Aşırı Yorum*, U. Eco, Can Yayınları, İstanbul, 1997.
- ÇOTUKSÖKEN, Betül, BABÜR, Saffet, *Ortaçağda Felsefe*, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.
- ÇOTUKSÖKEN, Betül, *Ortaçağ Yazıları*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1993.
- DAVIDSON, Donald, "Truth and Meaning" (1967), *Readings in Language and Mind*, H. Geirsson ve M. Losonsky, Blackwell Publishers, Oxford, 1996.
- DELLALOĞLU, Besim, *"Toplumsal"ın Yeniden Yapılanması*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1998.
- DERRIDA, Jacques, *Of Grammatology*, Johns Hopkins University Press, 1974, <http://www.marxist.org/reference/subject/philosophy/works/fr/derrida.htm>.
- DERRIDA, Jacques, *Writing and Difference*, University of Chicago Press, Chicago, 1978.
- DUVERGER, Maurice, *Siyasal Rejimler*, çev. Teoman Tunçdoğan, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.
- EAGLETON, Terry, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.
- ECO, Umberto, *Açık Yapıt*, çev. Yakup Şahan, Kabalcı Yayınevi, 1992.
- ECO, Umberto, *Alımlama Göstergelimi*, çev. Sema Rifat, Düzlem Yayınları, İstanbul, 1993.
- ECO, Umberto, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, çev. Kemal Atakay, Afa Yayınları, İstanbul, 1995.

- ECO, Umberto, *Foucault Sarkacı*, çev. Şadan Karadeniz, Can Yayınları, İstanbul, 1993.
- ECO, Umberto, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, İstanbul, 1996.
- FISKE, John, *İletişim Çalışmalarına Giriş*, çev. Süleyman İrvan, Ark Yayınları, Ankara, 1996.
- FOUCAULT, Michel, “Söylemin Düzeni”, *Ders Notları*, çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995.
- FOUCAULT, Michel, *Archeology of Knowledge*, Routledge, 1972, <http://www.marxist.org/reference/subject/philosophy/works/fr/foucault/htm>.
- FOUCAULT, Michel, *Deliliğin Tarihi*, Mehmet Ali Kılıçbay, 2. baskı, İmge Yayınları, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, İstanbul, 1994.
- FOUCAULT, Michel, *What Is Enlightenment? (Was ist Aufklärung?)*, <http://www.knuten.liu.se/~bjoch509/works/foucault/enlight.txt>.
- FREUD, Sigmund, “Birinci Konferans”, *Rüyalar ve Yanılgılar Psikolojisi* içinde, çev. Ali Seden, Altın Kitaplar, İstanbul, 1978.
- FREUD, Sigmund, *Espriler ve Bilinçdışıyla İlişkileri*, çev. Dr. Emre Kapkın, Yaprak Yayınları, İstanbul, tarihsiz.
- GADAMER, Hans G., “Tarih Bilinci Sorunu”, *Toplumbilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, der. W. Sullivan, P. Rabinow, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990.
- GARFINKEL, Harold, *Studies in Ethnometodology*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1967, <http://www.runet.edu/Iridener/courses/slthmr97.htm>
- GOFFMAN, Erwin, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday, New York, 1959.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985.
- GREEN, André, “Şey Tasarımılması, Dürtü ve Dil Arasında”, çev. Alp Tümertekin, *Cogito*, sayı, 9, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.
- GRICE, H. P., “Meaning” (1957), *Readings in Language and Mind*, H. Geirsson ve M. Losonsky, Blackwell Publishers, Oxford, 1996.
- GRICE, H. P., “Logic and Conversation” (1975), *Readings in Language and Mind* içinde, s.121-133.
- GRÜNBERG, Teo, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, Ankara Üniversitesi Dil Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1970.
- GUİLLELMUS De Ocham, “Terimler Üzerine”, *Ortaçağda Felsefe*, der. ve çev. B. Çotuksöken, S. Babür, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.
- HABERMAS, Jürgen, “Modernlik: Tamamlanmamış bir Proje”, *Postmodernizm*, der. Necmi Zekâ, Kıyı Yayınları, İstanbul, 1994.
- HABERMAS, Jürgen, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.
- HABERMAS, Jürgen, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, çev. Mustafa Tüzel, KabalcıYayınevi, İstanbul, 1998.
- HABERMAS, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, trans. Thomas McCarty, vol.1 ve 2, Polity Press, Cambridge, 1985.
- HARDT, Hanno, “Eleştirelin Geri Dönüşü ve Radikal Muhalefetin Meydan Okuyuşu”, *Medya İktidar İdeoloji*, çev. ve der. Mehmet Küçük, Ark Yayınları, Ankara, 1994.
- HARVEY, David, *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*, çev. Sungur Savran, Metis Yayınları, İstanbul, 1997.
- HEATON, John, *Wittgenstein*, Icon Books, Cambridge, 1994.

- HUSSERL, Edmund, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1997.
- HUTCHBY, Ian, WOOLFITT, Robin, *Conversational Analysis*, Polity Press, Cambridge, 1998.
- INWOOD, Martin, *Heidegger*, Oxford University Press, Oxford, 1997.
- KANT, Immanuel, "Was ist Aufklärung?", *Modern History Sourcebook*, <http://www.fordham.edu/halsall/mod/kant-whatism.html>.
- KUHN, Thomas, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, 3. baskı, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1991.
- LACAN, Jacques, *Fallus'un Anlamı*, çev. Saffet Murat Tura, Afa Yayınları, İstanbul, 1994.
- LAKOFF, George, *Women, Fire, and Dangerous Things*, University of Chicago Press, Chicago, 1997.
- LE GOFF, Jacques, *Ortaçağ'da Entellektüeller*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1994.
- LEADER, Darian, *Lacan*, çev. Gül Çağalı Güven, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1997.
- LEWIS, David, "Language and Languages" (1975), *Readings in Language and Mind*, H. Geirsson ve M. Losonsky, Blackwell Publishers, Oxford, 1996.
- MAHLUF, Muhammed Ali Bin, "İslam Dünyasında Bilimsel Düşünce", *Théma Larousse*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1993.
- MALINOWSKI, Bronislaw, *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, çev. Saadet Özkan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1992.
- MALLARY, J.C., HURWITZ, R., DUFFY, G, "Hermeneutics: From Textual Explication to Computer Understanding?", *The Encyclopedia of Artificial Intelligence*, haz. Stuart C. Shapiro, John Wiley & Sons, New York, 1987; <http://www.ai.mit.edu/people/jcma/papers/1986-ai-memo-871/memo.html>.
- McGINN, Marie, *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, Routledge, London, 1997.
- MEAD, George Herbert, "Social Consciousness and the Consciousness of Meaning", *Psychological Bulletin*, sayı 7, APA, Washington, 1910.
- MEAD, George Herbert, "The Social Self", *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, sayı 10, APA, Washington, 1913.
- MEAD, George Herbert, *Mind, Self Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1934. <http://www.runet.edu/~Iridener/DSS/INDEX/HTML>.
- MORAN, Berna, *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi*, 8. baskı, Cem Yayınevi, İstanbul, 1991.
- MUTLU, Erol, *İletişim Sözlüğü*, Ark Yayınları, Ankara, 1998.
- O'SULLIVAN, Tim, *Key Concepts in Communication and Cultural Studies*, 2. bs., Routledge, Londra, New York, 1996.
- OCKHAM, Guillelmus de, "Terimler Üzerine", *Ortaçağda Felsefe*, der. ve çev. B. Çotuksöken-S. Babür, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.
- ÖZLEM, Doğan, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.
- PEARS, David, *Wittgenstein*, çev. Arda Denkel, Afa Yayınları, İstanbul, 1985.
- PHILLIPS, James, "Hermeneutics", *Philosophy, Psyciatry & Psycology*, sayı 3. 1, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- RABINOW, Paul ve SULLIVAN, William. 1990, "Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşımın Doğuşu", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım* içinde, der. Rabinow, Sullivan, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- RICŒUR, Paul, "The Task of Hermeneutics", *Hermeneutics and the Human Sciences*, der. John B. Thompson, Cambridge University Press, New York, 1981.

- RİCŒUR, Paul, "Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek", *Toplumbilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- RİFAT, Mehmet, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998.
- SARUP, Madan, *Post-Yapısalcılık ve Post Modernizm*, çev. Baki Güçlü, Ark Yayınları, Ankara, 1997.
- SAUSSURE, Ferdinand de, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, TDK Yayınları, Ankara, cilt 1, 1976, cilt 2, 1978.
- SAVAŞIR, İskender, *Kelimlerin Anayurdu ve Tarihi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1999.
- SEARLE, John R., "What Is a Speech Act?" (1965), *Readings in Language and Mind*, H. Geirsson ve M. Losonsky, Blackwell Publishers, Oxford, 1996.
- SIM, Stuart, *Postmodern Thought*, Icon Books, Cambridge, 1998.
- SLEMBROUCK, Stef, *What is Meant by Discourse Analysis?*, 1998, <http://bank.rug.ac.be/da/da.htm#pb>.
- SÖZEN, Edibe, *Söylem*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- SPERBER, Dan, WILSON, Deidre, "Precis of Relevance: Communication and Cognition", *Readings in Language and Mind*, H. Geirsson ve M. Losonsky, Blackwell Publishers, Oxford, 1996.
- TARSKİ, Alfred, "The Semantic Conception of Truth", *Readings in Language and Mind*, H. Geirsson ve M. Losonsky, Blackwell Publishers, Oxford, 1996.
- TEOBALDELLİ, Paolo "Semiotics and Philosophy: Karl Otto Apel", *Applied Semiotics*, sayı 5, University of Toronto Publications, Ontario, 1998.
- THOMSON, George.1988. *İlk Fiolozoflar-Eski Yunan Toplumu Üstüne İncelemeler*, çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınları, İstanbul.
- TUNALI, İsmail, *Estetik*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1989.
- TURA, Saffet Murat, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1989.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, Küreyl Yayınları, İstanbul, 1998.

DİZİN

açık yapıt, 31
adıcılık, 7, 8
akıl, 3, 6, 9, 46, 51, 52, 53, 73
akla dayalı söylem, 6
alımlama, 3, 20-24, 36, 79
Amerikan yapısalcılığı, 3, 38
analitik, 5, 9, 12, 17, 19
analitik felsefe, 3, 9-10, 14, 17, 19, 55, 63, 70, 77
anlam kaybı, 3, 65
anlambilim, 15, 36, 46, 55
anomi, 65
Anselmus, 8
argümantasyon, 59, 60
Aristo, 7, 31, 33
arzu, 22, 29, 33, 48, 60, 73
askıya alma, 27, 28
Austin, J., 17, 30, 31, 55, 56
Aydınlanma, 2, 3, 4, 9, 36, 51, 52, 54
Ayer, A., 12, 14
ayraç içine alma, 26, 29
Basra dil okulu, 8
Beckett, S., 19
ben, 3, 16, 21, 28, 34, 41- 43, 45- 47, 58, 77
benlik, 2, 3, 44, 45, 47, 48, 77
Benveniste, E., 13, 15, 30, 39, 43, 71, 72
bilgi, 3, 5, 6, 8, 10, 12, 27, 28, 29, 35, 49, 52, 57, 61, 64, 75, 76
Boethius, 7
bulunuş metafiziği, 31, 32, 33
Carnap, R., 12, 15
Cassirer, E., 7, 9
Chicago Okulu, 44
cogito, 15, 36, 40, 66, 79, 80
Cooley, Ch. H., 44, 45
Culler, J., 36
Dasein, 27
değer, 3, 5, 12, 13, 14, 26, 60, 63, 64, 69

demokrasi, 6
Derrida, J., 19, 24, 32-35, 79
différance, 34, 35
dil analizi, 3, 17, 25
dil kullanımı, 15, 33, 35, 72
dil oyun, 16, 28, 63
dilbilgisi, 5, 9, 10, 13, 16, 24, 25, 28
Dilbilim, 13, 15, 22, 38, 40, 76, 79, 81
dilsel analiz, 9, 14, 17, 19, 55, 63, 70, 77
dilsel kullanım, 15, 33, 35, 72
Dilthey, W., 25, 26, 27
dinleyici, 33, 36, 46, 54, 56, 57, 72
dizge, 38
doğa felsefesi, 5
doğal dil, 10, 13, 16
doksa, 67
Duns Scotus, 8
ekonomik kapital, 68, 69
eşzamanlı dilbilim, 38
Farabi, 9
fenomenoloji, 26, 80
Fish, S., 22
Frege, G., 9, 13, 55
Freud, S., 32, 34, 35, 39, 40, 41, 42, 46, 81
Gadamer, H.G., 27, 28, 29, 54, 77
Garfinkel, H., 49, 50
geçerlilik, 27, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 77
geçerlilik iddia, 27, 57, 58-64, 77
gelenek, 2, 4, 28, 55, 62, 67
gerçekçilik, 7, 14
Goffman, E., 18, 47, 48, 49
görececilik, 3
Gorgias, 6
gösteren, 13, 15, 33, 44, 54
gösterge, 9, 13, 15, 28, 30, 33, 34, 35, 43, 44, 50, 54, 59, 64, 67, 76
göstergebilim, 15, 19, 20, 22, 38, 71, 81

göstergenin keyfiliği, 13, 21, 22, 28, 36, 52, 73
Grice, P., 17, 18, 55, 56, 70
Grünberg, T., 14, 79
gündelik konuşma, 10, 19, 35, 74
gündelik yaşam, 3, 10, 19, 25, 27, 35, 47, 49, 50, 52, 59, 60, 65, 74
habitus, 66, 68, 71
Heidegger, M., 26, 27, 28, 31, 32, 34, 80
hermeneutik, 19-20, 22, 25, 27-28, 31, 40
heterodoksi, 67
Hume, D., 12
Husserl, E., 14, 26, 32, 61
İbn-i Hişam, 8
İbn-i Malik, 8
ideoloji, 18, 47, 54, 68, 79, 80
iktidar, 3, 47, 54, 66-72, 75- 77, 79, 80
iletişimsel eylem, 3, 54, 55, 57, 59, 61
iletişimsel rasyonellik, 1, 54, 58, 59, 63, 65, 77
iletişimsel yeterlilik, 58
Ingarden, R., 20, 21
insan felsefesi, 5
işbirliği ilkesi, 18
Iser, W., 20, 22
işlevselci antropoloji, 37
işlevselcilik, 49
istenç, 51
Jauss, H. R., 20, 21
Joyce, J., 19, 23
Kafka, F., 19
Kant, I., 9, 26, 51, 52
kavram realizmi, 7
keyfi, 13
kimlik, 36, 48, 64
Kindi, 8
kod, 23, 33
Konstanz Okulu, 20
konuşma, 6, 18, 30, 31, 43, 49, 55, 59, 63, 65, 71-73
kullanım, 77
Lacan, J., 40- 44, 73, 80, 81

logos, 4, 5, 6, 9, 32
logos orthos, 6
Malinowski, B., 37
mantığa indirgeme, 10
mantık, 6, 9, 12, 15, 18, 33, 79
mantıksal pozitivizm, 12, 78
Marcel, G., 29
Marx, K., 54
Matta Bin Yunus, 8
Mead, G. H., 44, 45, 46, 47, 61
metafizik, 12, 14, 20, 32
metin, 20-25, 30, 31, 34, 35, 36, 77
mitos, 4
Moore, G. E., 10
Morris, Ch., 15
nesne, 9, 11, 13, 15, 21, 41, 44, 46, 67, 75
norm, 49, 58, 60
normlar, 26, 62, 66, 76
okuma, 20, 22, 23, 24
okuma edimi, 20, 22, 23, 24, 29, 35
okur, 19, 20-23
olumsallık, 1
önergeler, 10, 11, 12
ontoloji, 7, 14
ortodoksi, 67
otorite, 78
özne, 10, 16, 19, 20, 21, 34, 41, 42, 43, 44, 67
öznelarasılık, 31, 56-61, 63
öznel, 1-3, 30, 46, 57, 58, 61, 62, 66, 67, 77
Parsons, t., 49, 61
Peirce, Ch. S., 15, 24, 36
physei/thesei, 6, 39
Piaget, 46, 63
Platon, 6, 7, 9, 14, 32, 33, 34
Popper, K., 36, 57
Port-Royal Okulu, 40
Prag Göstergebilim Okulu, 20
pragmatik, 9, 15, 18, 37, 65
Protogoras, 5, 7
psikopatolojiler, 65
retorik, 5, 6, 9, 35

Ricœur, P., 29, 30, 31
Roscelinus, 7
Russell, B., 10, 14, 15
Russell'ın küme paradoksu, 10
sağduyu, 49, 50
Sapir, E., 38
Saussure, F. De, 13, 15, 19, 33-34, 40, 43, 76
Schleiermacher, F., 25
Schütz, A., 49, 50, 61
Searle, J., 17, 30, 55
şeffaf dil anlayışı, 2, 3, 9, 19
sembol, 37, 54
sembolik etkileşimcilik, 44, 61
sembolik kapital, 68, 69, 71
sembolik mücadele, 70
sembolik şiddet, 3, 68, 70-71
semiosis, 15, 19, 24, 35
sesbilim, 33, 36
sesmerkezcilik, 33-34
Sirafi ebu Hasan, 8
skolastik felsefe, 7, 9
sofizim, 2, 5-7
Sokrates, 5, 6, 7, 79
somutlaştırma ilkesi, 20
sosyal eylem, 30, 44, 61
söylem, 3, 9, 16, 17, 30, 54, 60, 67, 69, 71-78, 81
söz edim, 17-18, 31, 54-59, 63
sözcelem, 17, 74
sözdizimi, 10, 15
sözün ayınselliği, 74
Sperber, D., 18, 56
Stoacılar, 9
tahakküm, 2, 51, 67, 69, 78

tahrif edilmiş iletişim, 3, 65, 77
tarihsel dilbilim, 38
Tarski, A., 14, 15
terimler, 8, 12, 13, 18, 45
tipler kuramı, 10, 15
toplumsal eylem, 17, 61
toplumsal uzam, 68, 70, 71
tümceler, 10, 13, 43
tümeller tartışması, 2, 7, 8, 14
uygunluk ilkesi, 18, 56
varlıkbilim, 7, 14
varoluş, 26, 27, 29, 30, 41, 67
Viyana Çevresi, 12
Warning, R., 20
Whorf, B., 38
Wilson, D., 18, 56
Wittgenstein, L., 10-12, 14, 16, 17, 28, 55, 80, 81
yalancı paradoksu, 9-10, 15
yapı, 5, 11, 13, 15, 20, 25, 34, 38, 40, 53, 66, 67, 68, 77, 80, 81
yapıkurma, 20
yapısalcılık, 12, 15, 19, 23, 34, 40, 45, 56, 63, 64, 68, 77
yapısöküm, 20, 24
yasaklanmış söz, 72, 73
yaşamdünyası (*Lebenswelt*), 26, 57, 61
yazar, 19, 20, 21, 24, 74
yazı, 32, 33, 35
yorum, 3, 19, 25, 26, 27, 29, 50, 54, 77
yorumlama, 9, 13, 20, 22-25, 27, 30, 31, 35, 62
yüz kuramı, 18, 43, 44, 47, 48

