

DİN & FELSEFE

ARAŞTIRMALARI

Religion and Philosophical Research

e-ISSN: 2667-6583

Aralık 2024 | December 2024

Cilt | Volume: 7 - Sayı | Number: 2

AUGUSTINUS FELSEFESİNDE “ARA VARLIK” OLARAK İŞARET (SIGNUM) VE DİLSEL İŞARET

The Sign as “Intermediate Being” in Augustinian Philosophy
and The Linguistic Sign

Merve Nur YAMAN

mrvmr06@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9129-8652>

Makale Türü | Type of Article: Araştırma Makalesi | Research Article

Başyuru Tarihi | Date Received: 12.12.2024

Kabul Tarihi | Date Accepted: 19.12.2024

Atıf | Cite As

Yaman, Merve Nur. “Augustinus Felsefesinde “Ara Varlık” Olarak İşaret (Signum) ve Dilsel İşaret”. *Din ve Felsefe Araştırmaları* 7/2 (Aralık 2024): 91-109.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Etik Beyanı | Ethical Statement

Bu makalenin yazarı/yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uyduklarını kabul eder.

The author/authors, referees, and journal editorial group acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research.

AUGUSTINUS FELSEFESİNDE “ARA VARLIK” OLARAK İŞARET (SİGNUM) VE DİLSEL İŞARET

Merve Nur YAMAN

ÖZ

Augustinus, işaretlere (*sign*) ilişkin tartışmalarda ve semiyotiğin tarihsel gelişiminde önemli bir yere sahiptir. Onun sahip olduğu önem, konuya pek çok eserinde değinmesinin yanı sıra işaretlere dair teorik düşünceyi kökten bir şekilde dönüştürmesi ve konuya dair terminolojiyi belirlemesinden kaynaklanır. Augustinus, Antik Yunan’ın ampirik çıkarıma dayalı işaret anlayışından farklı olarak, kelimeleri ve dili de kapsayacak daha genel bir işaret (*signum*) fikrine ulaşır. Hem Platoncu hem de Hristiyan bir zihnin ürünü olan bu yeni işaret düşüncesi, bir yandan Stoa mantığından bir yandan da Platoncu metafiziğin ruh-beden, akledilir dünya-duyulur dünya gibi temel bazı ikiliklerinden yararlanır. Böylece işaret, ontolojik hiyerarşide daha önce hiç sahip olmadığı bir konum elde eder: İki dünya arasında “ara bir varlık olarak işaret”. Ara varlık olarak işaretler ve özellikle de dilsel işaretler, Augustinus’un “içsel” olan olarak düşündüğü ruhla “dışsal” olan olarak düşündüğü beden arasında geçişkenliği sağlarken, içsel benliğin ya da ruhun ifşasını mümkün kılar. Bu çalışmanın amacı, Augustinus’un bu yeni işaret düşüncesinden hareketle, işaretlerin ve özellikle de dilsel işaretin ontolojik konumuna ilişkin bir inceleme yürütmektir. Augustinus’un konuyla ilgili teorik tartışmasının, işaretlerle iletişim kuran ve sonsuzca işaret üretebilme gücüne sahip bir varlık olarak insanın bu temel kabiliyetine daha yakından bakmamıza imkân sağlayacağını düşünüyoruz.

Anahtar Kelimeler: Augustinus, İşaret, Dilsel İşaret, Dil.

The Sign as “Intermediate Being” in Augustinian Philosophy and The Linguistic Sign

ABSTRACT

Augustine has an important place in the debates on signs and in the historical development of semiotics. His importance stems not only from the fact that he touches upon the subject in many of his works, but also from the fact that he radically transformed the theoretical thought on signs and defined the terminology of the issue. In contrast to the Ancient Greek understanding of signs based on empirical inference, Augustine arrives at a more general idea of sign (*signum*) that encompasses words and language. This new idea of sign, which is the product of both a Platonic and a Christian mind, draws on Stoic logic on the one hand and some of the basic dualisms of Platonic metaphysics such as soul-body, intelligible world-sensible world on the other. Thus, the sign acquires a position in the ontological hierarchy that it never had before: “the sign as an intermediate being” between two worlds. Signs as intermediate beings, and linguistic signs in particular, make

possible the disclosure of the inner self or soul, while providing the transitivity between the soul, which Augustine thinks of as the “inner”, and the body, which he thinks of as the “outer”. The aim of this study is to analyze the ontological position of signs, especially the linguistic sign, in light of Augustine’s new idea of the sign. We believe that Augustine’s theoretical discussion on the subject will allow us to take a closer look at this fundamental capability of the human as a being who communicates with signs and has the power to produce signs infinitely.

Keywords: Augustinus, Sign, Linguistic Sign, Language.

GİRİŞ

Peki, bu şey ne? Yeryüzüne sordum, şöyle dedi: “O şey ben değilim.” Yeryüzünün kapsadığı her şeye sordum, aynı itirafta bulundular. Denize sordum, uçurumlara sordum ve yerde sürünen tüm canlılara, şöyle yanıt verdiler: “Biz senin Tanrın değiliz, bizim üstümüze bakmalısın [...] Dünyanın o koca kütesine de sordum Tanrımı, bana şöyle yanıt verdi: “Ben Tanrı değilim, ama beni O yarattı.”

Augustinus, *İtiraflar*, X.9.

Bugün hem dilin en önemli birimleri olan dilsel işaretleri hem de dumanın ateşin varlığına işaret etmesinde olduğu gibi, doğal işaretler olarak düşünebileceğimiz şeyleri “işaret”¹ kavramı altında ele alıyoruz. Fakat doğal fenomenleri ve dil gibi insani ya da kültürel fenomenleri kapsayan bu genel işaret belki de ilk kez en belirgin hâliyle M.Ö. 5. yüzyılda, Augustinus’un yazılarında karşımıza çıkar. Augustinus, Antik Yunan’ın ampirik çıkarıma dayalı işaret anlayışından (bu bağlamda “doğal işaretler” dememiz daha doğru olur) farklı olarak, kelimeleri ve dili de kapsayan genel bir işaret (*signum*) fikrine ulaşır. Yunanlılar yukarıda ifade ettiğimiz örnekte olduğu gibi dumanın varlığının ateşe işaret etmesini, ampirik alanda var olan iki ayrı şey arasında kurulan çıkarım ilişkisine - Eco’nun ifadesiyle bir “çıkartım mekaniği”ne- dayandırır ve bunu, dilsel olandan kesin bir şekilde ayırırlar.² Dildeki kelimeler ile yerine durdukları şeyler arasındaki ilişki, semboliktir (*symbolon*) ve kelimeler bir tür uzlaşma üzerinden gönderimde

¹ Türkçe çevirilerdeki “gösterge” kullanımı yerine “işaret-işaret eden ve işaret edilen” terminolojisini tercih ediyoruz. “Gösterge-gösteren ve gösterilen”in kendisindeki fiziksel gösterme fiiline ilişkin vurgu nedeniyle, gösterme dışındaki işaretleri de kapsayacak şekilde, daha nötr bir kavram olarak “işaret”i ve ondan yola çıkarak “işaret eden” ve “işaret edilen”i tercih ediyoruz. Türkçede semiyotik (göstergebilim) ile ilgili terminoloji, 1960’lı yıllarda İstanbul Üniversitesi’nin çevirileriyle gelişir. Bu çevirilerde, örneğin Berke Vardar’ın, Saussure’ün *Genel Dilbilim Dersleri* çevirisinde *signe*, *signifiant* ve *signifié*, sırasıyla “gösterge”, “gösteren” ve “gösterilen” olarak çevrilir. Bundan sonra semiyotik ve semiyoloji için “göstergebilim” şeklindeki çeviri kabul görmüştür. ODTÜ çevresi ise işareti, “im” ve türevleriyle ifade eder. Bu iki farklı çeviri tercihi hakkında bir değerlendirme için bkz. Nami Başer, *Lacan* (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 127-128.

² Umberto Eco, “On Animal Language in the medieval classification of signs”, *On the Medieval Theory of Signs*, ed. Umberto Eco-Costantino Marmo (Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1989)

bulunur.³ İşte Augustinus, bugün modern semiyotiğin⁴ de konu edindiği jenerik işaret (*signum*) kavramını icat eder ve bunu yapmakla işaretlere dair teoriyi de kökten bir şekilde de dönüştürür. Fakat bizim bu çalışmadaki amacımız, Augustinus’un işaret düşüncesinin ayrıntılarını sunmak değildir. Bize göre Augustinus, bu yeni işaret düşüncesini geliştirirken, insanın çok temel bir yeteneğinden hareket etmektedir: Fiziksel dünyadaki herhangi bir şeyi, kendisinden başka bir şeyin yerine duracak şekilde işaretleştirebilme. Yukarıdaki epigrafta, Augustinus’un Hristiyanlığa ait işaretlerle ilgili olarak dile getirdiği, “kendini değilleyerek kendisinden başka bir şeye yönlendirme” anlamı bütün işaretlere uygulanabilir. Bir işaret, ancak kendisinin olumsuzlanması yoluyla, kendisinden başka bir şeyin yerine durma ilişkisini kurabilir. Dolayısıyla işaretler temel olarak hem kendileri olmak hem de kendileri olmamak bakımından çelişiktirler.

Diğer taraftan kendileri fiziksel alanda olmakla birlikte (örneğin bir ses dalgası ya da duman), yine fiziksel alanda olan başka bir şeyi gösterebilecekleri gibi, duyulur alemin dışındaki şeylere de işaret edebilirler. Bu anlamda da ikili bir karaktere sahiplerdir.⁵ Şu hâlde işaretler hem duyulur hem de akledilir olanla ilişki içinde olan bir “ara varlık” olarak düşünülebilir. Bu çalışmada temel olarak, bir yandan Augustinus’un işaret düşüncesinden hareketle işaretlerin bu ara varlık statüsünü ortaya koymaya, bir yandan da insanın bahsi geçen temel kabiliyetinin ve bu kabiliyetin en temel görünümü olarak dilin, Augustinus’un düşüncesi içinde nasıl teolojik bir işleve sahip olduğunu göstermeye çalışacağız. Bunun için öncelikle Augustinus’un işaret (*signum*) düşüncesinin Antik Yunan’ın çıkarıma dayalı doğal işaret (*sêmeion*) fikrinden nasıl ayrıldığını ve jenerik bir kavrama dönüştüğüne değineceğiz. Daha sonra işaretin yukarıda ifade ettiğimiz ara varlık olarak konumunu ele alacağız. Son olarak da Augustinus’un işaretlerden oluşan dili nasıl ele aldığını tartışacağız.

1. Sêmeion’dan Signum’a İşaretin Dönüşümü

Augustinus’un işaretlere ilişkin tartışmasına, Antik Yunan’ın ve sonrasında ise Helenistik dönemin işaret ve dile ilişkin düşüncelerinden başlamak, onun düşüncesini

³ Aristoteles, *Peri Hermenias*, 16a21.

⁴ İngilizcede işaret, *sign* olarak çevrilir. Diğer taraftan işaretler ilgilenen bilim, Grekçe *sêmeion* köküyle bağlantılı olarak semiyotik (*semiotic/semiotic/semiotics*) şeklinde adlandırılmıştır. Bu kullanımın belirginleşmesi, Locke’un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* adlı kitabında, *semiotike* ifadesini “doctrine of signs” karşılığı olarak kullanmasıyla gerçekleşir. Locke şöyle ifade ediyor: “Üçüncü dal *Semeiotike* ya da işaretler doktrini olarak adlandırılabilir; en yaygın olanı kelimelerdir, *Logike*, mantık olarak da adlandırılması uygundur: bunun işi, zihnin şeyleri anlamak ya da bilgisini başkalarına aktarmak için kullandığı işaretlerin doğasını düşünmektir. Çünkü zihnin kendisi dışında, düşündüğü şeylerin hiçbiri, müdrikeye sunulmadığından, düşündüğü şeyin bir işareti ya da temsili olarak başka bir şeyin ona sunulması gerekir: Bunlar da idealardır [...] bu nedenle düşüncelerimizi birbirimize iletmek ve kendi kullanımımız için kaydetmek için, fikirlerimizin işaretleri de gereklidir: insanların en uygun buldukları ve bu nedenle genellikle kullandıkları, eklemli seslerdir.” John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch (Oxford: The Clarendon Press, 1999), 717-18.

⁵ Remo Gramigna, *Augustine’s Theory of Signs, Signification, and Lying* (Berlin, Boston: De Gruyter, 2020), 28.

anlamak bakımından önemlidir. Çünkü Augustinus’un işaret fikri, doğal olaylarla ilişkili olarak düşünülen ve ampirik çıkarım mekaniğine dayanan Antik Yunan’ın doğal işaret (*sêmeion*) düşüncesinden Stoacıların da etkisiyle radikal bir şekilde ayrılır. Bu ayrılık, yalnızca doğal işaretleri kapsayan *sêmeion*’dan, dilsel işaretleri kapsayacak şekilde genişletilen *signum*’a bir dönüşümü de ifade etmektedir. Bu başlık altında bahsi geçen dönüşüme ve Augustinus’un işaret tanımının getirdiği yeniliklere kısaca değineceğiz.

Antik Yunan’da işaretlere (*sêmeion*) ilk olarak kehanet ve tıp alanında rastlıyoruz. Örneğin kehanet söz konusu olduğunda işaretler, tanrıların kutsal alanından insanların daha aşağıdaki dünyasına inerek tanrılar ve insanlar arasındaki iletişimi sağlar.⁶ Fakat bu iletişimin sağlanması, her zaman için tanrılardan gelen karmaşık ve gizemli işaretleri yorumlayacak ve onu insanî alanla ilişkilendirecek bir yorumcuyu da gerektirir. Bir diğer alan ise tıptır. Tıp söz konusu olduğunda kehanet alanından farklı olarak, işaretlere ilişkin daha sıkı bir teorik zemin olduğunu görüyoruz.⁷ Tıpta işaretlerin kullanımı, “eğer *p* ise, o hâlde *q*” ($p \Rightarrow q$) şeklindeki belli bir mantikî çıkarım formunu takip etmektedir. Bu çıkarım formu, Antik Yunan’ın işaret (*sêmeion*) düşüncesinin temelini oluşturur. Buna göre ampirik olarak gözlemlenebilir ve tekrar eden fenomenlere uygulanan, bu anlamda ampirik çıkarıma dayalı akıl yürütme, işaretlerin nasıl çalıştığını anlamak için temeldir. Burada Augustinus’ta göreceğimiz gibi iki farklı varlık düzeyini bir araya getirme yoktur. Daha çok her ikisi de fiziksel dünyada bulunan iki şeyin birbiriyle ilişkilendirilmesi, birinin diğerini gerektirmesi vardır.

Aristoteles’te ise işaretlere dair terminolojinin genel şeklini almaya başladığını görüyoruz. Aristoteles doğal işaretler olarak çevirebileceğimiz *sêmeion* ile dilsel olanı ifade etmek için kullandığı *symbolon*’u birbirinden kesin bir şekilde ayırır:⁸

⁶ Giovanni Manetti, *Theories of the Sign in Classical Antiquity* (Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1993), 15.

⁷ Manetti’nin de belirttiği üzere, tıp etrafında gelişen işaretlere dair terminoloji ve teorik yapı, felsefe ve retorik gibi alanlara aktarılacaktır, bu anlamda örneğin *sêmeion*, *tekmêrion*, *aitia*, *prophasis*, *eikos* gibi terimlerin kehanet, tıp, edebiyattaki temel anlamları, bahsi geçen yeni alanlardaki kullanımlarında da devam edecektir. Manetti, *Theories of Sign*, 36.

⁸ Antik Yunan’da ve özel olarak da Aristoteles’in düşüncesinde *sêmeion*’un, jenerik işaret kavramını ifade edecek şekilde “işaret” olarak çevrilmesi doğru değildir. Çünkü *sêmeion*, daha çok ampirik çıkarım temelinde anlaşılan doğal işaretleri karşılar. *Sêmeion* ve *symbolon*’un Aristoteles bağlamında da birbirinden ayrılması önemlidir. Dolayısıyla, Aristoteles’in düşüncesi bağlamında *sêmeion*’u doğal işaret olarak karşıladık. Matthew D. Walz, “The Opening of ‘On Interpretation’: Toward a More Literal Reading”, *Phronesis*, 51/3 (2006), 235.

Seste olanlar (*ta en tē phônē*) ruhtaki etkilenimlerin (*pathêmatôn*), yazılanlar (*graphomêna*) ise seste olanların sembolleridir (*sumbola*). Harfler herkes için aynı olmadığı gibi, sesler de aynı değildir. Bununla birlikte, aynı işaretler (*sêmeia*) için ruhtaki duygulanımlar herkesçe aynı, tasarımları aynı olanların nesnelere de aynı olacaktır.⁹

Doğal işareti, işaret ettiği şeye bağlayan çıkarım ilişkisinden farklı olarak dilsel olan ile dile getirdiği şey arasında “uzlaşım” ilişkisi vardır. Sembolik ilişki, uzlaşımaya dayanmaktadır. Bu anlamda kullanılan sembolün, nesnesine herhangi bir şekilde benzer olması gerekmez. Bu, insanların neden farklı yazı ve ses biçimlerine sahip olduklarını da açıklar.¹⁰ Bu ayrım aynı zamanda, mantık ve bilginin elde edilmesiyle ilgili konuların, dil teorisinden ayrılmasını da ifade eder. Böylece işaretlere ilişkin düşünce hem mantık kitaplarında hem de retorik kitaplarında ele alınır.¹¹ *Birinci Analitikler*'de ise işareti şu terimlerle tanımlar:

İşaret, bir şey için ya zorunlu ya da itibar edilebilir (*éndoksos*) kanıtlayıcı bir önerme anlamına gelir; öyle ki başka bir şey olduğunda ya da varlığa geldiğinde diğeri daha önce ya da sonra varlığa gelmişse, diğerin varlığının ya da varlığa gelmiş olmasının bir işaretidir.¹²

Bu anlamda Aristoteles'te işaret, çıkarımda bir önermeyi temsil eder. Ruhun bir faaliyeti olarak kendini ifade etmek üzere işaretleri kullanmasına doğal işaretlerin (*sêmeia*) dünyasında rastlamıyoruz. Fakat Aristoteles için *psukhê* bunu başka bir araç olan dille (yani sembollerle) gerçekleştirmektedir. Bu anlamıyla *sêmeion*, yani doğal işaret düşüncesi, dil teorisini kapsayan *symbolon*dan tamamen ayrılır.

Stoacılar da ise anlam ve semantik ile ilgili gelişmiş bir terminolojiyle karşılaşırız. Stoacılar da semantik ile semiyotiğin terminolojisini birbirinden net bir şekilde ayırır. Bu anlamda dilsel olanın kendisi *sêmaina*, ampirik çıkarıma dayanan doğal işaretler ise *sêmeion* üzerinden düşünülür.¹³ Diğer taraftan *sêmainon* ve *sêmainomenon* arasındaki ilişki, dil ve dilin ifade ettiği şey arasındaki bir ilişkiyken, *sêmeion* ile *sêmeiôton* arasındaki ilişki ilk olarak bilinen şey ile onun aracılığıyla bilinen şey arasındaki ilişkidir.¹⁴ Bu anlamda dil ve işaretler birbirinden ayrı düşünülmeyle devam eder. Diğer taraftan, bazı farklar bulunsa da Aristoteles'te olduğu gibi, Stoacılar da mantık ve işaret fikrinin bir tür bileşimi vardır. Yani işaretler ampirik dünyadan çıkarıma dayalı bilgi elde edilmesiyle ilişkilidir.¹⁵

⁹ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 16a4-9.

¹⁰ Aristoteles'in buradaki ifadeleriyle ilgili ayrıntılara şu çalışmamızda değinmiştik. Bkz. Merve Nur Yaman, *Khôra ve İşaret: Platon'un Khôra Kavramının İşaretin Kuruluşu Bakımından Derinleştirilmesi* (İstanbul: Sonçağ Yayıncılık, 2024), 102-103.

¹¹ Manetti, *Theories of Sign*, 77.

¹² Aristoteles, *Birinci Analitikler*, 70a8-10.

¹³ Phillip Cary, *Outward Signs: The Powerlessness of External Things in Augustine's Thought* (New York: Oxford University Press, 2008), 34.

¹⁴ William Kneale - Martha Kneale, *The Development of Logic* (Oxford: The Clarendon Press, 1985), 142.

¹⁵ Bu konuyla ilgili ayrıntılı tartışma için bkz. Philip Cary, *Outward Signs*, 35-36.

Dolayısıyla Augustinus’a (M.S. 354-430) kadar işaret ve işaretin delalet ettiği şey arasındaki ilişki, Greklerle ilgili olarak zikrettiğimiz anlamda bir tür çıkarım ilişkisi olarak kalmaya devam eder. Nihayet Augustinus’ta işaret teorisi ile dil teorisi birleşecektir. Bu anlamda, dilin kendisinin de bir tür işaret olduğu fikri en açık bir şekilde Augustinus’ta karşımıza çıkmaktadır. Fakat bunun mümkün olabilmesi için her iki türü yani doğal işaretleri ve dilsel işaretleri kapsayacak yeni bir işaret tanımı gerektiği ortadadır. Augustinus’un işaretlerle ilgili tartışması çeşitli eserlere yayıldığı gibi, birden fazla da işaret tanımı verir. Erken dönem eserlerinden birisi olan *De Dialectica*’da işaretin “bir işaret, kendisi duyumlanan ve zihne kendisinin ötesinde bir şeyi gösteren bir şeydir” (*signum est et quod se ipsum sensei et praeter se aliquid animo ostendit*).¹⁶ Fakat daha geç bir dönemde yazdığı *De Doctrina Christiana*’da verdiği işaret tanımına bazı eklemeler yapar:

İşaret, bir şeyin kendisinin duyular üzerinde yarattığı izlenimin ötesinde bir şey düşünmemize neden olan bir şeydir. (*signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*).¹⁷

Augustinus’un bu yeni işaret tanımı, işaretin yalnızca doğal fenomenlere (Antik Yunan’ın *sêmeion*’una) değil, aynı zamanda dile ve kültür alanına da uygulanabilen jenerik bir kavram olduğunu ifade eder.¹⁸ Böylece, antik dönemden gelen çıkarıma dayalı işaret anlayışını, bütün işaretleri kapsayacak şekilde dönüştürür ve bütün işaretlere uygulanabilen genel bir işaret kavramına (*signum*) ulaşır. Eco’nun ifadesiyle Augustinus, genel bir semiyotik teorisi öne süren ilk isimdir.¹⁹

İşte Augustinus’un, bu çalışmanın geri kalan kısmında tartışacağımız işaret düşüncesi, işaretin bu yeni tanımının, ontoloji, epistemoloji ve özellikle de teoloji alanına uygulanması etrafında şekillenir. Bu uygulamada göreceğimiz üzere, işaretin elde ettiği yeni ontolojik statü, Augustinus’a, Platoncu duyulur dünyanın, akledilir dünya bakımından nasıl açıklanacağı yani *methexis* probleminden, ruhun bedenle olan ilişkisinin nasıl kurulacağına, yaratıcı bir Tanrı’nın âlemle olan ilişkisinden, kutsal

¹⁶ Augustine, *De Dialectica*, çev. B. Darrell Jackson (Dordrecht-Holland/Boston-U.S.A.: D. Reidel Publishing Company, 1975), V. 9-10.

¹⁷ Augustine, *De Doctrina Christiana*, ed. ve çev. R.P. H. Green (Oxford: The Clarendon Press, 1995), II, I, 5-7.

¹⁸ Örneğin *De Magistro*’da, “genel olarak bir şey ifade eden (?) her şeye işaret diyoruz, bunlara kelimeleri de dâhil edebiliriz” der. Augustine, *De Magistro*, ed. K. D. Daur (Belgium: Brepols Publishers NV, 1970), 4.9. Augustinus’un işareti hem doğal fenomenlere hem de dile uygulanan jenerik bir kavram olarak ele alması, bugün bizler işaretleri zaten bu şekilde düşündüğümüz için yeni ve büyük bir şey gibi gelmeyebilir. Fakat 20. yüzyılda dilbilimci Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri* adlı kitabında, dilin, işaretleri ele alan bir bilimin (semiyoloji/*semiologie*) alt dalı ve diğer işaret sistemlerine örneklik edebilmesi bakımından en üstünü olduğunu söylemesine kadar, sistemleşmiş değildir. Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual, 1998), 47. Benzer bir vurguyu Augustinus yine *De Magistro*’da dilin, diğer işaretlerden daha farklı ve öncelikli olduğunu söyleyerek yapar.

¹⁹ Umberto Eco, “Latratu Canis or: The Dog’s Barking”, *Frontiers in Semiotics*, John N. Deely, Brooke Williams, Felicia Kruse (eds.) (Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1986), 65.

metinlerin anlaşılmasına pek çok meseleye bir çözüm getirebilme imkânı sağlayacaktır. Biz bu çalışmada Augustinus'un bu meselelere işaret düşüncesi üzerinden getirdiği çözümleri ayrıntılı bir şekilde ele almayacağız, fakat işaretin, Augustinus'un bu çözümlerini mümkün kılan ontolojik statüsüne ve bir işaret olarak dilsel işaretin ve dilin Augustinus düşüncesindeki işlevine değineceğiz.

2. Augustinus'ta İşaretin Ontolojik Statüsü: "Ara Varlık" Olarak İşaret

Düşünce tarihi içinde "bir şeyin işaret olması ne demektir?" sorusuna verilen cevaplar küçük farklarla temelde şunu dile getirir: "Bir işaret, kendisinden başka bir şeyin yerine duran şeydir." İşaretin bu tanımı, işaret eden ile işaret edilen arasındaki bir ilişkiyi varsayar. Bu anlamda işaretler, ilişkisel şeylerdir. Diğer taraftan işaretlerin temel başka bir özelliği de "kendisinden başka bir şeyin yerine durma" ifadesinin ima ettiği üzere ikili bir karakterde olmalarıdır. Bir işaret hem kendisidir hem de kendisi değildir. Bu anlamda çelişiktir. İşaretler bir yandan duyulur özelliklere sahiptir hem de bir şeye işaret edebilmeleri için duyulur özelliklerinin aşılması ve akledilir olana yönlentmeleri gerekir. Bu anlamda duyulur ve düşünülür olan arasında fakat her ikisine ayağını basan bir konumdadır. Dolayısıyla işaretler, "arada" olarak ya da "ara varlık" olarak bir ontolojik statüye kavuşur. İşte Augustinus'un işaret düşüncesi de işaretlerin bu karakterinden hareket eder. İşaretlerin bahsettiğimiz doğası, Augustinus'un elinde hem epistemolojik hem de teolojik bir açıklama aracına dönüşecektir.

Diğer taraftan işaretler bu işlevi, Augustinus'un Platonculuk'tan gelen bazı metafizik kabulleri bağlamında kazanır. Onun düşüncesinin temel çerçevesi, içsel olanın dışsal olana üstünlüğü, dışsal olanın yüzeyselliği ve geçiciliğine dayanır. Aynı şekilde dışsal olana tekabül eden cismani şeyler, ruh üzerinde bir güce sahip değildir. Çünkü ruh ve beden iki farklı varlık düzeyini ifade eder. Buradaki Platoncu ton açıktır, akledilir olanın duyusal olana önceliği vardır. Fakat daha açık olan ton Yeni-Platonculuk'tur. İşaretlerin de kendisinde içerildiği düşünülen düzey, yani cismani olan şeylerin içerildiği ontolojik düzey, gerçekliğin daha aşağı bir düzeyidir. Augustinus ise şimdi, Platoncu duyulur dünya-düşünülür dünya ayrımını²⁰ ve onun kendisine dayandığı metafiziği arkasına alarak işaretlere Antik Yunan'da olmayan yeni bir işlev daha yüklemektedir: İşaretler, iç ve dış ya da ruh ve beden olarak adlandırdığımız iki farklı varlık düzeyini bir araya getirme gücüne sahiptir. Bu anlamda da diğer ikisinin yanında işaretlerin üçüncü bir kategori oluşturduğunu görüyoruz. Peki işaretlerin varlık tarzı nedir?

²⁰ Platon bu iki dünya arasında ayrımı yapar, fakat bu iki ayrı dünyanın birbiriyle nasıl ilişkilendiği, diğer bir ifadeyle duyulur dünyanın düşünülür dünya tarafından nasıl açıklanabileceği hep bir sorun olarak kalır. Ünlü Platon uzmanlarından Kahn'a göre Platon, bu meseleyi ancak geç dönem diyaloglarından olan *Timaios*'ta çözüme kavuşturacaktır. Charles Kahn, *Plato and the Post-Socratic Dialogue*, 176. Platon bunu, duyulur dünyanın düşünülür dünyanın bir kopyası/imajı (*image*) olduğunu söyleyerek yapar. Bu kopyanın zemini ise, düşünülür olan ile duyulur olan arasında bir aracı olacak, diğer bir ifadeyle düşünülürün duyulurda bulunmasını mümkün kılacak bir üçüncü şeyi gerektirecektir. Platon bunun duyulurların düşünürlerin kopyası olarak ortaya çıkacakları mekân/*khôra* olduğunu söyler.

İşaretler artık yalnızca çıkarım zemininde düşünülmezler, aynı zamanda iki farklı ontolojik düzeyi (ruh-beden) ya da iki farklı dünyayı (akledilir-duyulur) bir araya getirebilme gücüne de sahiptirler. Bu doğrultuda işaretlerin iki düzey “arasında” bulduklarını ve ontolojik konumlarının “ara bir varlık” kategorisi olduğunu görürüz. Her ne kadar bu ifade, Antik Yunan’ın, varlığı, “belirlenmiş” olmakla eş tutan anlayışı bakımından çelişik olsa da işaretin durumu da tam olarak budur. İşaretler bir yandan fiziksel dünyanın unsurlarından meydana gelirler. Fiziksel dünyanın herhangi bir unsuru kendisi olmak bakımından bir işaret değildir; duyulur ya da fiziksel dünyaya ait olmaları bakımından sahip oldukları özelliklerinden sıyrılarak kendilerinden başka bir şeyi gösterdiklerinde işaretlerirler. Augustinus *De Doctrina Christiana*’da bu duruma şu şekilde değiniyor:

Tüm bilgi (*doctrina*) şeylerden (*res*) ya da işaretlerden oluşur; ama şeyler işaretler aracılığıyla öğrenilir. Burada öncelikle sadece başka şeylere işaret etmek için kullanılmayan şeylere *res* diyorum, tahta, taş, hayvan vb. gibi; ancak Yakup’un başını dayadığı taşa ya da İbrahim’in oğlu yerine kurban ettiği hayvana değil. Çünkü bunlar da başka şeylerin işaretleridir.²¹

Dolayısıyla işaretler hem fiziksel dünyada bulunurlar hem de fiziksel dünyayı aşarak başka bir şeyi gösterirler. İşaretlerin “ara varlık”lar olmaları da bundan kaynaklanmaktadır.

Diğer taraftan, Cary’nin ifade ettiği üzere Augustinus (M.S. 354-430) işaretin, “varlığın tam anlamıyla farklı iki boyutu olan, içsel olan ile dışsal, ruh ve beden arasındaki epistemik bir bağlantı” görevi gördüğünü söyleyen ilk isimdir.²² Elbette bunu söyleyebilmek, Augustinus’un teolojik kaygılarından hareketle incelikte kurduğu iç (*inner*) ve dış (*outer*) arasındaki farkın, ontolojik bir zemine dayanmasını gerektirmektedir. İç ve dış, aynı zamanda varlığa ait düzeylerdir. Diğer bir ifadeyle, dışsal olan aynı zamanda cismani olan iken, içsel olan tam tersidir. Dolayısıyla Augustinus, Platoncu ruh ve beden düşüncesini, işaretin dışsal olanı içsel olanla ilişkilendirmesi bakımından ele alır. Augustinus’un icat ettiği “iç” (*inner*) ve “dış” ayrımı (*outer*), “iç”in “dış”a olan ilişkisini kuracak bir üçüncü ya da ara şey ya da *medium* gerektirmektedir.²³ İçsel benlik, içte olanı ya da *görünmeyeni*, ancak dışsal bir araç yardımıyla gösterebilmektedir. Bu araçlar Augustinus için başta dilsel işaretler olmak üzere her türlü işarettir. Dışsal işaretler, içsel olanı ifade edebilecek güce sahiptir. Augustinus bu yolla, Platon’dan beri tartışmalı bir mesele olan ruh ve beden birbiriyle ilişkisi meselesine dair bir çözüme de ulaşmaktadır. Yine de işaretlerin, bu daha aşağı düzey ile daha üst olan akledilir dünya arasında bir ilişki kurabilme imkânı vardır. Tam olarak burada işaretlerin bir ara varlık kategorisi olarak, iki varlık düzeyini bir araya getirebilme kabiliyetinden bahsedebiliriz.

²¹ Augustine, *De Doctrina Christiana*, I. 2. 2.

²² Cary, *Outward Sign*, 18.

²³ Cary, *Outward Sign*, xi.

Augustinus'un yukarıdaki işaret tanımını tekrar hatırlayacak olursak, buradaki en önemli nokta işaretlerin "duyuların ötesindeki" bir şeyi göstermeleri ifadesidir. Burada Augustinus, işaretin -her ne kadar kendisi duyusal olsa da- duyusal özellikleri bakımından değil, tam olarak bunlardan sıyrılarak bir şeyi göstermesini ifade eder. Duyulara görüldüğü kadarıyla bir şeyin işaret olmasından bahsedemeyiz. Duyusal olan hem duyusal özelliklere sahiptir hem de duyusal olmayan ve kendisinden başka bir şeyi gösterir. Bu anlamda işaretlerin kendileri çelişiktir. Bu ancak duyulara görünen bir alan ve duyulara görünmeyen bir alan ya da ruh ve beden arasındaki bir ayrımın mümkündür. İşaretler her iki alana da ayaklarını basarak bir görev yerine getirirler.

Augustinus'un yukarıda verdiğimiz işaret tanımı, kelimelerin de bir işaret türü olarak düşünülmesini sağlar. Bu anlamda dilsel işaret de işaretin yukarıda zikrettiğimiz özelliklerine sahiptir. Yani dilsel işaretler, işaret olmaları bakımından zihni, yerine durdukları şeye yöneltirler. Neredeyse mucizevi bir şekilde zihin, fiziksel özellikleri bakımından fark ettiğimiz, -örneğin dil söz konusu olduğunda ses dalgasında- kalmaz ve o ses dalgasının kendisinin yerine durduğu şeye yönelir. Dışsal olan işaretlerle içsel olanın ifade edilmesi yine işaretlerin bu ikili yapısından kaynaklanmaktadır. Fakat Augustinus'a göre her ne kadar dilin böyle bir gücü de olsa işareti oldukları şeyin kendisinin hakikatini ya da bilgisini vermezler bize; sadece zihni o bilgiye yönlendirirler. Platon'a benzer bir şekilde Augustinus dilin bilgi karşısındaki güçsüzlüğünü vurgular. Şimdi öncelikle Augustinus'un kelimeleri dilsel işaretler olarak nasıl ele aldığına, sonrasında ise, dilin kendisini işaretler üzerinden düşünmesinin epistemolojik ve teolojik sonuçlarına değineceğiz.

3. Bir İşaret Türü Olmaları Bakımından Kelimeler (Verbum) ve Dil

Doğal işaretler ve dilsel işaretler, "yerine durdukları" şeylere, birbirlerinden oldukça farklı şekilde işaret ederler. Eco'nun da dile getirdiği gibi, Antik Yunan'da dil ve doğal işaretler alanı birbirinden katı bir şekilde ayrılmıştır. Örneğin dilin unsurları olarak kelimeler, yerine durdukları şeyle, doğal işaretlerin kurduğu ilişkiden daha farklı bir ilişkiye sahiptir.²⁴ Fakat yukarıda da ifade edildiği üzere Augustinus ile birlikte hem dilin hem de doğal işaretlerin birlikte ele alındığı bir çerçeveye ulaşıyoruz.²⁵ Doğal işaretlerin yanı sıra kelimeleri de jenerik bir kavram olarak *signum*'un altına yerleştirmesi, dilin bir işaretler sistemi olduğunu ifade eder. Şimdi öncelikle Augustinus'ta dilsel işaretlerin ve dilin yapısına kısaca değinelim. Daha sonra ise Augustinus'un dilsel olanı neden işaretler üzerinden düşündüğünü, bunun onun felsefesinde neyi çözmeye çalıştığını ele alalım.

Augustinus Stoacı kökleri olan metni *De Dialectica*'da dil ve işaretle ilgili bazı ayrımlar yapar.

Bir kelime (*verbum*), bir konuşmacı tarafından ifade edilen, bir dinleyici tarafından anlaşılabilen şeylerin bir işaretidir. Bir şey (*res*), algılanan,

²⁴ Umberto Eco, "On Animal Language", 4.

²⁵ Manetti, *Theories of Sign*, 157.

anlaşılan veya gizlenen şeydir. *İşaret hem kendini duyuya hem de kendinden başka bir şeyi zihne gösterendir.* Konuşmak, dile getirilmiş ifade yoluyla bir işaret vermektir.²⁶ (*Verbum est uniuscuiusque rei signum, quod ab audiente possit intellegi, a loquente prolatum. Res est quidquid vel sentitur vel intellegitur vel latet. Signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit. Loqui est articulata voce signum dare.*) [İtalikler bize ait].

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere, Augustinus için kelimeler, *signa data* dediği özel bir işaret türünün altında ele alınırlar. *Signa data*'yı ise Augustinus şu şekilde tanımlar:

Verilen işaretler, canlı varlıkların ruhlarının hareketini [*motus animi*] ya da başka bir anlam veya anlayışı ellerinden geldiğince göstermek [*ad demonstrandos*] için birbirlerine *verdikleri* işaretlerdir. Ve işaret etmek, yani işaret vermek için, işareti veren ruhun taşıdığı şeyi ortaya çıkarmak ve onu başka bir ruha aktarmaktan başka bir nedenimiz ya da gerekçemiz yoktur.²⁷

Bu türün en önemli örneği dilsel işaretlerdir. Konuşmak bir “işaret verme” sürecidir.²⁸ Burada önemli olan nokta, “vermek/*data*” ifadesinin hem bir iradeye hem de bir anlamın iletimine vurgu yapmasıdır. *Signa data* ve *signa naturalia* arasındaki fark, iradeye ve arzuya dayalı olup olmamakla alakalıdır. *Signa naturalia*, herhangi bir niyete, yönelimselliğe dayanmaz, fakat yine de kendilerinden başka bir şeye dikkatimizi çekerler. Örneğin, dumanın ateşe işaret etmesinde olduğu gibi.²⁹

²⁶ Augustinus, *De Dialectica*, 5. Anlamla ilgili Yunanca ifadelerin Latince'ye semiyotiğin terimleriyle (*significare, significationem*) tercüme edilmesi bazı karmaşalara sebep olmuştur. *Significare, sêmainein*'in (anlamına gelmek) mukabili olarak kullanılır. Augustinus'un *De Dialectica*'daki *significare* kullanımı da bu şekildedir. Fakat kelimenin kökündeki “işaret” (*signum*) anlamı da sürmeye devam eder. Cary'e göre, Grek semantik kavramlarının, Latinler tarafından semiyotik kavramlarla tercüme edilmesi, (msl., *semainein=significare*) kelimenin bir işaret olarak düşünüldüğünü ifade eder. Cary, *Outward Signs*, 70. Latince'de *significare, signum* (yapmak) ve *facere* (yapmak, kılmak, oluşturmak, inşa etmek) fiilinin birleşmesinden oluşur. İşaret olarak düşünülen dilin unsurlarının işaret ettiği, bu anlamda bir “anlam”dır. Bu İngilizce'deki *signify* kelimesinin, hem “göstermek” ve “işaret etmek” hem de “anlamına gelmek” anlamlarını ifade etmesinde de kendisini gösterir. Yazıda bahsettiğimiz üzere, Augustinus hem semiyotiği hem de semantiği içerecek bir işaret fikrine ulaşır. Böyle dilsel işaretler ve dil de bir işaret türü olarak düşünülür. Dolayısıyla bir kelime ya da dilsel işaretin yaptığı şey hem işaret etmek hem de anlamına gelmektir. (*to mean/sêmainein*). *significare, signum/sign* (işaret) ve *facere* (yapmak, kılmak, oluşturmak, inşa etmek). Dolayısıyla Grek semantiği de Latin semiyotik terminolojisi içinde düşünülür. Fakat dilsel işaretler nasıl işaret etmektedirler. Örneğin doğal işaretlerde olduğu gibi bir çıkarım mekaniğine mi dayanırlar? Augustinus bu iki işaret türünün, işaret etme süreçleri arasındaki büyük uçuruma rağmen nasıl *signum* olarak düşünüldüklerini açıklamaz. *Signa data* ve *signa naturalia* arasındaki fark, iradeye dayanıp dayanmamaları bakımındandır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Jeffrey Mehlman, *Dictionary of Untranslatables, A Philosophical Lexicon* ed. Barbara Cassin (Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2014), “Sign”, 981.

²⁷ Augustine, *De Doctrina Christiana*, 2.3.

²⁸ *De Magistro*'da şöyle söyler: “İnanıyorum ki şu anda benimle konuşurken (*loquendo*) boş sesler çıkarmıyorsun, ağzından çıkan her şeyde bir şeyi anlayabilmem için bana bir işaret veriyorsun (*signum mihi das ut intelligam aliquid*).” *De Magistro*, 2.3.

²⁹ Manetti, *Theories of Signs*, 166.

Augustinus, işaretlerin yukarıda ifade ettiğimiz “ara varlık” olma ve iki farklı varlık düzeyini bir araya getirme gücünü, dile uygular. İşaretler olarak kelimeler, “hem kendini duyuya hem de kendinden başka bir şeyi zihne gösterir” tanımı gereği, duyusal bir yana sahip olmakla birlikte, zihne bakan bir tarafa da sahiptir. Kelimeler, dışsal işaretlerdir ve içsel olanı dışa-vurarak (*expressing*) işaret ederler.³⁰ Böylece dilsel işaretlerden meydana gelen bir bütün olarak dil, içsel olanın dışsal olarak ifadesini mümkün kılar. İşaretlerin yukarıda bahsettiğimiz “ara varlık” olma durumları, dile ve kelimelere yakından baktığımızda daha açık hâle gelmektedir.

Augustinus, dilin ve dilsel işaretlerin içte olanı ifade etme durumunu *İtiraflar*'da başka bir açıdan ele alır. Augustinus, henüz bir çocukken insanın kendisinin dışında bulunan dünyayla iletişime geçmek için nasıl işaretleri kullanmaya başladığını, daha karmaşık arzu ve duygularını ifade etmek üzere ise nasıl daha karmaşık işaretleri yani dili meydana getirdiğini tasvir eder. İçsel benlik ile dışsal dünya arasındaki ikilik ve bu ikiliği aşmak üzere işaretler bu sefer insan dilinin işleyişini açıklamak üzere kullanılırlar.

Ama isteklerimi yerine getirecek olan insanlara bu isteklerimi nasıl anlatacağımı henüz bilmiyordum; çünkü bu istekler benim içimdeydi, oysa bu istekleri yerine getirecek olanlar benim dışımdaydı [...] bu yüzden ellerimi kollarımı çırpıyor, birtakım sesler çıkartıyordum. Bu işaretlerle derdimi anlatmak istiyordum.³¹

Ben de belleğimin uyarısına kulak verdim, insanların bazı nesnelere bazı adlar verdiklerine ve hangi nesnenin adı söylene ona doğru yöneldiklerine dikkat ettim ve belli bir nesneyi göstermek istediklerinde çıkardıkları sesin, o nesneye verdikleri birer ad olduğunu anlayıp bunu belleğime yerleştirdim [...] böylece farklı cümlelerdeki kelimeleri yerli yerine koydukça ve bu kelimeleri tekrar tekrar işittikçe, sonunda yavaş yavaş bu kelimelerin nelere işaret ettiğini tek tek çözmeye başladım. Bu işaretleri telaffuz etmemle birlikte, bunlar aracılığıyla artık isteklerimi de dile getirebildiğimi gördüm. İşte bu şekilde aralarında yaşadığım insanlarla iletişim kurmaya başladım ve bu işaretlerle onlara derdimi anlattım.³²

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere Augustinus, kelimeleri de işaretler olarak sınıflandırarak, işaretin fiilini kelimelere de uygular. Bu kelimelerin, kendisinden başka bir şeye, yani kendisinin fiziksel dünyada ses dalgalarından ibaret olan varlığından başka bir şeye yöneltmesi ve kendisinden başka bir şeyin yerine durması anlamına gelir. Fakat kelimeler, doğal işaretlerden farklı olarak bir çıkarıma dayanmazlar. Bunun nedeni, kelimelerin ve işaret ettikleri şeye işaret etmelerinin bir anlam dolayımını gerektirmesidir. Diğer bir ifadeyle kelimeler ya da dilsel işaretler, öncelikle bir anlama, daha sonra, o anlamın belirlendiği bir şeye işaret ederler. Antik

³⁰ Cary, bu nedenle Augustinus'un semiyotiğini *ekspreyonist/dışavurumcu* semiyotik olarak adlandırır, Cary, *Outward Signs*, ix.

³¹ Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), I.8.

³² Augustinus, *İtiraflar*, I.13.

Yunan’ın, kelimeleri, doğal işaret/*sêmeion* olarak düşünmemesinin nedenlerinden birisi de budur. Kelimeler söz konusu olduğunda, her şey iki fiziksel şeyin dışsal olarak birbiriyle ilişkilendirilmesinden farklıdır. Burada, biri içsel olan diğeri ise dışsal olan iki şeyin ilişkilendirilmesi, Cary’nin ifadesiyle, ontolojik ve epistemolojik olarak iki farklı dünyanın bağlantılandırılması söz konusudur.³³ İşaret edilen ile işaret eden arasındaki ilişki, yalnızca birinden diğerine giden ikili bir çıkarım süreci değildir; işaretler zihinde “gizli” bulunanı, yani anlamları gösterirler. Dil söz konusu olduğunda işaret etme süreci, işaret edenlerin işaret edilenlere zihindeki anlam üzerinden dolayımınarak gerçekleşir. Bunu mümkün kılan da yukarıda ifade ettiğimiz üzere, işaretlerin hem duyulur dünyaya ait olmaları hem de düşünülür dünyayla ilişkilenebilmeleridir.

Augustinus’un dilsel işaretlerle ilgili tartışmasına dair bir şeye daha değinmemiz gerekiyor. Onun işaret düşüncesinin, Platon’un esas meselesi olan, *methexis* yani düşünülür dünyanın duyulur dünyayla nasıl ilişkilendiği problemine yönelik bir çözüm getirdiğini de düşünebiliriz. Bilindiği üzere Platon, *Timaios* diyalogunda bu ilişkiyi paradigma/model ve kopya/taklit ilişkisi üzerinden açıklamaya çalışır.³⁴ *Kratylos* diyalogunda ise dili yine bir benzerlik ve taklit ilişkisi üzerinden açıklayacaktır:

Şayet her bir ad/yasa koyucu aynı heceleri belirlemezse, bizim bunu garipsememiz gerekir. Zira bütün demirciler aynı demire biçim vermezler, ancak aynı amaç için aynı aleti yaparlar, *benzer şekilde aynı ideayı yeniden üretirler*: başka bir demir olsa bile alet aynı doğruluktadır, burada biri de yapsa, Barbarların diyarında biri de yapsa, öyle değil mi?³⁵

Dolayısıyla Platon’a göre örneğin bir ad koyucu, adlandırma yaparken aynı ideayı farklı malzeme ile üretir. Bu malzeme, dil söz konusu olduğunda “harfler ve heceler”dir.³⁶ Burada bize, adların (*onoma*) “taklit edilmiş bir şeyin, sessel taklidi” (*mimêma phône*) olduğu ve “sesle taklit eden”in, “taklit ederek adlandırdığı” söylenir.³⁷ Dolayısıyla Platon burada, tıpkı *Timaios*’ta, fiziksel unsurlar ile idealar arasında kurulan mimetik ilişkiye benzer bir ilişkiyi dildeki adlar ve idealar arasında kurmaktadır. Augustinus’ta da dil, iki dünyanın ilişkilenebilmesinin bir tür modelini sunar. Fakat burada model-taklit ilişkisinden ziyade, dilsel işaretlere özgü bir ilişkilenebilme biçiminden bahsedebiliriz. Augustinus bu ilişkiyi esasında başka bir *medium*’da detaylandırmakta, hatta Platoncu *methexis*’in, dildeki ifadesini ayrıntılandırmaktadır. Cary Augustinus’un *signification*’ı, benzerlik yerine ikâme

³³ Cary, *Outward Signs*, 66.

³⁴ Platon, *Timaios*, çev. Özgüç Orhan (Ankara: Fol Yayınları, 2022), 29b; Cary, *Outward Signs*, 63.

³⁵ Platon, *Kratylos*, çev. Erman Gören (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 390a1-3. *Sofist* diyalogunda ise konuşmayı/ (*logos*) *eidôla legomena* (*spoken images*) olarak ifade eder. Platon, *Sofist*. çev. ve not. Ömer Naci Soykan (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015), 234c6. Dolayısıyla bu anlamıyla dil, mimetik bir taklittir. Dil ve imajı olduğu şey arasında bir model-kopya, asıl-örnek ilişkisi vardır. Sesler aracılığıyla konuşan düşüncenin bir imajını üretir. Fakat bir imaj ya da kopya, aslın yalnızca bir kopyasıdır. Duyulur olanın kendisinde kalmak, bize hakikatin kendisini sunmaz.

³⁶ Platon, *Kratylos*, 390d9-12.

³⁷ Platon, *Kratylos*, 423b4-10

ettiğini söyler.³⁸ Düşünülür olanın duyulur olan yoluyla ifadesi için arada işaretin fiiline ihtiyaç vardır.

Bu bağlamda son bir şeye değinebiliriz. *Signification*, duyulur dünyanın akledilir olandan tamamen ayrı olduğunu aralarında hiçbir benzerlik olmadığını da ima eder. İşaretlerin görevi, bize hatırlatarak hafızamızda olanı çağırmaktır.³⁹ Burada işaretler üzerinden dilin hafızayla nasıl ilişkilendiğine dair bir anlatıya ulaşıyoruz. Dolayısıyla yine işaretlerin ikili doğası, iki varlık düzeyi arasında konumlanmaları, bir yandan hafıza için bir hatırlatıcı görevi görürken, bir yandan “sadece bir hatırlatıcı” olmalarından daha fazlasına da sahip değillerdir. Bu anlamda işaretlerin bu yapısı, Platoncu duyulur âlem-akledilir âlem ayrımı temelinde, duyulur ve dışsal işaretlerin yalnızca içsel ve akledilir olana bir yöneltme aracı olarak düşünölmelerini mümkün kılar.

Buraya kadar anlattıklarımızdan, işaretlerin “ara varlık olma” statüsünün, Augustinus’a düşünölmür ve duyulur olmak üzere iki farklı ontolojik düzeyi ilişkilendirme imkânı tanıdığını açıklamaya çalıştık. Augustinus’un işaretlerin doğasından yardım alarak dili bu şekilde konumlandırmasının, epistemolojik ve teolojik bazı sonuçları da vardır. Bahsettiğimiz ilişkinin kurulabilmesi dilin hem yetersizliği hem de imkânıdır. Çünkü işaretler olarak kelimeler, her ne kadar öğrenmek için kendilerine mecbur olduğumuz araçlarsa da onlardan öğrenmeyiz. İşaretlerin kendisinde öğrenilecek bir şey yoktur. Onlar öğrenilecek olanın ya da işaret edilenin yalnızca işaretidir. Bu anlamda Augustinus, dilsel işaretlerin bu özelliklerinden hareketle hem bilginin imkanıyla ilgili epistemolojik hem de içsel hakikatin ve tek gerçek öğretmenin İsa Mesih olduğunu söyleyerek teolojik birtakım sonuçlara ulaşacaktır.

4. Augustinus’a Göre Dilin İmkânı ve Yetersizliği

Augustinus’un, kendisi ve 16 yaşındaki oğlu Adeomantus arasında geçen bir diyalog formunda yazdığı *De Magistro* (389)⁴⁰ işaretler, dil ve bilginin imkânına ilişkin ilginç bir bağlam sunmaktadır. Onun bu kitabındaki anlatısı, temelde bilginin öğretilmesinin doğasına ilişkindir. Fakat Augustinus bu temayı, bilginin öğretimin

³⁸ Cary, *Outward Signs*, 63.

³⁹ Hafıza ve işaretler arasındaki bu ilişkiye, Descartes’ta da rastlıyoruz. Şöyle söylüyor: “Örneğin, ‘rex’ [kral] kelimesinin yüce güç anlamına geldiğini duyduğumda, bunu hafızama kaydederim ve daha sonra ise bu anlamı hatırlarım. Bunu mümkün kılan şey akli hafıza olmalıdır. Çünkü R-E-X harfleri ile anlamları arasında, anlamı harflerden türetmemi sağlayacak bir yakınlık kesinlikle yoktur. Harflerin neyi temsil ettiğini hatırlamamı sağlayan şey akli hafızadır.” Dolayısıyla Descartes, cismani hafızaya ek olarak bir de anlamların depolandığı ve dille yakından ilişkili başka bir hafızadan bahseder. Cottingham’ın dediği üzere, “işaret ile işaret edilen arasındaki aralık, fiziğin nedensel yasalarıyla aşılabilir türden değildir.” Bu anlamda dil, hafıza ve anlam ilişkisi mekanik olarak açıklanamaz. Bunun açıklanabilmesi için Descartes ruha akli bir hafıza atfeder. John Cottingham, *A Descartes Dictionary* (UK: Wiley-Blackwell, 1993), 120.

⁴⁰ Augustinus’un *De Magistro*’daki tekniği ve ulaştığı sonuç, Platoncu diyaloglara yaklaşıp. Tıpkı diyalogların bir *sophos*’un ve *philosophos*’u diyalektik yöntem aracılığıyla eğitmesi gibi *De Magistro*’da da bir *discipulus* ve bir *magistro* vardır. Augustinus’un *De Magistro*’su, temelde bilginini imkânına yönelik bir inceleme yürütür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cary, *Outward Signs*, 80.

aracı ve birer işaret olan kelimelerin yani dilin doğasına ilişkin bir tartışmayla geliştirir. Kitabın ilk kısmı öğretimin ve öğrenimin gerçekleşmesinin ancak işaretler yoluyla gerçekleşebileceği fikri etrafında şekillenir. Fakat ikinci kısımda, her ne kadar işaretler vazgeçilmez araçlar olsa da bilginin işaretlerden öğrenilemeyeceği iddiasını detaylandırır. Dilsel işaretler, yukarıda zikrettiğimiz ikili doğaları bakımından, diğer bir ifadeyle duyulur ve akledilir arasında bir üçüncü “ara” *medium* olarak hem bir imkânı barındırırlar hem de kendileri geçici ve değişken duyulur dünyanın unsurları oldukları için ve hep kendilerinden başkasının yerine durdukları için bir tür yetersizlikleri vardır. Şimdi Augustinus’un dilin bu ikili yapısına dair tartışmasına kısaca değinelim.

De Magistro’nun hemen girişinde Augustinus oğlu Adeomantus’a şöyle sorar:

Augustinus: Konuştuğumuzda neyi gerçekleştirmek istiyor gibi görünüyoruz? **Adeodatus:** Şu anda aklıma geldiği kadarıyla ya öğretmek (*docere*) ya da öğrenmek (*discere*). **Augustinus:** Bu noktalardan birini görüyorum ve buna katılıyorum, çünkü konuşarak öğretmek istediğimiz açık. Ama öğrenmek? Nasıl öğreneceğiz? **Adeodatus:** Sence soru sorduğumuzda öğrenmiyorsak, nasıl öğreniyoruz? **Augustinus:** O zaman bile sadece öğretmek istediğimizi düşünüyorum. Sana soruyorum: Birine [duymak] istediğin şeyi öğretmek dışında herhangi bir nedenle soru soruyor musun? **Adeodatus:** Haklısın. **Augustinus:** Öyleyse şimdi konuşarak öğretmekten başka bir şey istemediğimizi görüyorsun.⁴¹

Dolayısıyla öğretmek ve öğrenmek işaretler aracılığıyla gerçekleşir. Öğretmenin temelinde ise, bilginin konuşma yoluyla iletimi vardır. Konuşan “iradesinin dışsal bir işaretini eklemli bir ses aracılığıyla verir (*Qui enim loquitur, suae voluntatis signum foras dat per articulatum sonum*).”⁴² Dolayısıyla işaretlerin olmadığı bir öğretim ve öğrenim sürecinden bahsedemeyiz.

Fakat işaretlerin kendisinde de kalamayız. Aslında hakikatin elde edilmesinde kelimelerin ya da dilin kendisinin güvenilemeyeceği teması yeni değildir. *Kratylos* diyalogunda Platon da kelimelerden oluşan dilin hakikatin kendisini ifade etmediği, ancak ona yöneltebileceğini düşünür. Örneğin Platon, adlarla öğrendiğimizi söyler. Fakat adların aldatıcı bir yanı vardır.⁴³ Bu bir yandan onun felsefesi içinde, bir felsefi metot ve dille gerçekleştirilen bir faaliyet olarak diyalektiğin sonucunda, *philosophos*’un ruhunun akledilir olana çevrilmesini hatırlatır. Fakat diyalektiğin kendisi bize hakikati vermez, öğrencinin ruhunu hakikate çevirir. Benzer şekilde Augustinus, *De Magistro*’da dilsel işaretlerin ve dilin, “işaret ettiği Hakikati bize veremeyeceklerini”, buna rağmen zihnimizi o hakikate yöneltebileceklerini söyler. İşaretler işaret ettikleri şeyin bilgisini vermezler, onların böyle bir gücü yoktur. Dolayısıyla dilin yetersizliği esasında kendisinde bir imkânı da barındırır. Bu durum

⁴¹ Augustine, *De Magistro*, I, 1-1.

⁴² Augustine, *De Magistro*, I, 1-2.

⁴³ Platon, *Kratylos*, 436b-438b.

işaretin ikili doğasına dayanır, işaretler kendilerini değil, kendilerinden başkasını göstererek bilgiye yöneltir.⁴⁴

De Magistro, bilginin imkânına dair bir tartışma yaparken bunun dilin bilgiyi iletmedeki rolünü öne çıkararak yapar.⁴⁵ *De Magistro*, bilginin elde edilmesi, bu bilginin dil ya da diğer işaret sistemleriyle aktarımının imkânını konu edinir. Burada Augustinus'un esasında teolojik bir kaygıyla yazdığını biliyoruz. Zira Augustinus'a göre İsa öğretmediği müddetçe bilgi mümkün değildir. Biz kelimelerden öğrenmeyiz, içsel öğretmenden (*inner teacher*), yani İsa'dan başka öğretmen yoktur.⁴⁶ Peki Augustinus, dille ilgili tespitlerden bilginin imkânı meselesine nasıl geçmektedir?

Bana bir işaret verildiğinde ve işareti olduğu şeyi bilmediğimi gördüğünde, bana öğretmez; ama işareti olduğu şeyi bildiğimi görürse, o zaman işaretten ne öğrenirim?⁴⁷

Bu alıntı bize Platon'un *Menon* diyalogundaki paradoksu hatırlatır.⁴⁸ Bilindiği üzere, bu doğrudan bilginin imkânına yönelik paradoksun içinden Platon, ruhun ölümsüzlüğü ve hatırlama kuramını devreye sokarak çözmeye çalışır. Şimdi Augustinus da işaretler üzerinden bu paradoksu yeniden sunar: İşaretin işareti olduğu şeyi bilmeden, işareti anlayamam. Augustinus da benzer bir paradokstan hareketle, bizi bu paradokstan kurtaracak yegâne imkânın, Tanrı'nın kendisi olduğunu söyleyecektir. Tıpkı *Menon* diyalogundaki Sokrates'in köleye geometriye dair zaten köle çocuğun ruhunda olan şeyleri hatırlatır.⁴⁹ Aslında bu işaretlerin doğasıyla da uyumludur; işaretlerden öğrenmeyiz, işaretler yoluyla kendimizdeki bir bilgiye yöneliriz. Bu anlamda işaretler, hatırlamanın bir aracıdır.⁵⁰ Augustinus'un bilginin elde edilmesini, işaretlerin bu ikili doğası üzerinden mümkün görmesi de bu bakımdan anlamlıdır. Şu hâlde öğretmen, öğrencinin zihnini bir kap gibi bilgiyle doldurmaz. Onları işaretler yoluyla kendi içlerindeki hakikate yönlendirir.

⁴⁴ İşaretlerin bu doğası, her şeyi Tanrı'nın bir yaratımı olarak gören dindar bilinç için âlemin kendisi büyük bir işarete dönüşmektedir. Bu anlamda âlemin duyulur yanı bakımından geçiciliği, tıpkı işaretlerde olduğu gibi kendilerinde kalınmaması ve onların bu duyusal özelliklerinin ötesindeki asıla yüzlerini çevirmeleri gerektiğini ima eder. Augustinus *İtiraflar*'da bunu şu şekilde dile getiriyor: "Peki, bu şey ne? Yeryüzüne sordum, şöyle dedi: "O şey ben değilim." Yeryüzünün kapsadığı her şey sordum, aynı itirafta bulundular. Denize sordum, uçurumlara sordum ve yerde sürünen tüm canlılara, şöyle yanıt verdiler: "Biz senin Tanrın değiliz, bizim üstümüze bakmalısın [...] Dünyanın o koca kütesine de sordum Tanrımı, bana şöyle yanıt verdi: "Ben Tanrı değilim, ama beni O yarattı." Augustinus, *İtiraflar*, X.9.

⁴⁵ Gramigna, *Augustine's Signs*, 41.

⁴⁶ Cary, *Outward Signs*, 87.

⁴⁷ Augustine, *De Magistro*, 3.3.

⁴⁸ Hatırlanacağı üzere Menon'un paradoksu diyalogda şöyle ifade ediliyordu: "Sokrates, tam olarak bilmediğin bu şeyin ne olduğunu bir şekilde arayacağını mı söylüyorsun? Ne şekilde tasarlandığını bilmediğin bir şeyi mi arayacaksın? Ya da eğer ona rastlarsan bilmediğin şeyin o olduğunu nereden bileceksin?" Platon, *Menon*, çev. Özlem Sinal Bayoğlu (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 43.

⁴⁹ Bu konuyla ilgili daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Cary, *Outward Signs*, 96.

⁵⁰ Yine *Menon*'da Platon, öğrenme denilen şeyin esasında bir hatırlama olduğunu ifade eder. Şöyle söyler: "Nitekim aramak ve öğrenmek, bütünü hatırlamadır. (*anamnêsis*)" Platon, *Menon*, 45.

Fakat buradaki esas öğretmen kimdir? Son olarak bu sorunun cevabıyla, Augustinus’un dilsel işaretlere ilişkin tartışmasının teolojik imalarına ulaşıyoruz. Kuşkusuz Yeni-Platoncu bir Hristiyan olarak Augustinus’un işaretlere dair düşüncelerinin arkasındaki motivasyonu teolojiktir. Augustinus, kelimelere ve dilin kendisine, Tanrı’nın kendisinde bulunabileceği bir mekân olarak ruhun ya da içsel benin ifşasını mümkün kılacak bir araçsallık atfetmek ister. Yukarıda dile getirdiğimiz üzere, her şeyi işaretlerle öğrenmemize karşın, tek öğrenme aracımız ya da *medium*’umuz olan dil, ikili bir doğada olan işaretlerden oluşması bakımından, onlarda kalındığı sürece bir şey öğretemez. Bilgi ancak içsel öğretmen (*inner teacher*) ışığı ile mümkündür. Böylece işaretlerin ve dilin yetersizliği daha üst bir gücün yardımını gerektirir. Görünüşe göre Augustinus, *inner teacher*’ın varlığını işaretlerin bu yapısından yola çıkarak temellendirmektedir.

İnsanın hakikatleri idraki, dışsal işaretleri kullanan bir öğretmenle değil, zihnin kendi “içinden” gelen, içsel olarak onu yöneten Hakikat’tir.⁵¹ Esas öğretmen olarak içimizdeki hakikat, dışsal öğretmen gibi, kelimeler üzerinden öğretmez, kendisini zihnin görüşüne gösterir.⁵² Burada Hristiyan inancına göre, İsa Mesih’in (*Christ*) *logos* ve Tanrı’nın ezeli bilgeliği olduğu hatırlandığında, içsel olarak kendini gösteren ve bizim içsel olarak edindiğimiz hakikatin mahiyeti de ortaya çıkar. Ruhun kutsal mekânında yerleşik olan İsa Mesih hem öğretmen hem de bilgidir. Buradaki önemli nokta, ilahi hakikatin, bütün insanlara özgü olan rasyonel zihin yoluyla idrak edilmesidir. Bu anlamda, İsa Mesih’ten başka öğretmen yoktur.

SONUÇ

Bugün işareti hem doğal fenomenlere hem de dil ve kültür alanına uygulanabilen jenerik bir şey olarak düşünsek de çalışmamızda göstermeye çalıştığımız üzere, bu genel işaret fikrinin ilk sistematik sunuluşunu Augustinus’un eserlerinde buluyoruz. Augustinus, Antik Yunan’da ve Stoacılar da empirik çıkarım temelinde düşünülen ve bu anlamda duyulur dünyada var olan iki fiziksel fenomenin birbirini gerektirmesini ifade eden *sêmeion*’u, dili kapsayacak şekilde genişleterek *signum*’a ulaşır. Çalışmada iddia ettiğimiz üzere Augustinus, işaretlerin ikili doğasından, yani hem kendileri olmaları hem de olmamalarından hareketle onu duyulur ve akledilir olan arasında, ruh ile beden arasında, iç ile dış arasında üçüncü bir şey olarak konumlandırır. Dolayısıyla işaretler hem duyulur hem de akledilir olanla ilişki içinde olan bir “ara varlık” olarak düşünülebilir. Bize göre ara varlık statüsü, esasında insan ruhunun çok temel bir kabiliyetini ifade etmektedir. Bu faaliyet bir şeyi kendisinden başka bir şeyin yerine duracak şekilde işaretleştirme kabiliyetidir. Augustinus bu kabiliyetin en temel görünümü olarak dilin, içsel olanı dışsal olarak ifade edebildiğini söylemek ve böylece, ruh ile beden, akledilir olan ile duyulur olan arasındaki ilişkinin kurulmasını mümkün kılmak üzere, yeni işaret tanımını dili de kapsayacak şekilde genişletir. Fakat dil ve işaretin, Platoncu metafiziğin kabulleri etrafında bir araya gelmesi, Augustinus için teolojik bir kaygının

⁵¹ Augustinus, *De Magistro*, 3.8.

⁵² Cary, *Outward Signs*, 97-98.

da sonucudur. Her ne kadar kelimeler ve dilsel işaretler bir işaret türüyse de işaret olmaları bakımından işaret ettikleri şeyin bilgisini vermezler. Bu anlamda Augustinus, yine Platoncu bir tonla dilin güvenilmezliğini ve dil üzerinden hakikatin bilgisinin elde edilemeyeceğini vurgular. Fakat buna rağmen işaretler, zihnimizi işaret ettikleri hakikatlere, yani yüzeysel ve duyulur olan kendilerinden, derinde ve tanrısal olana yöneltirler. Bu anlamda işaret olarak dil hem bir gücü hem de bir imkânsızlığı barındırmaktadır. Son olarak Augustinus'un dil ve işaretlere yönelik bu sezgisinin, yani bizim insanın çok temel bir kabiliyeti olarak ifade ettiğimiz "işaretleştirme" faaliyetinin bugün işaretlerden oluşan bir sistem olarak düşündüğümüz dil hakkında, yeni şeyler söyleyebilmemize imkân tanıyacağını düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

Augustine. *De Dialectica*. çev. B. Darrell Jackson. Dordrecht-Holland / Boston-U.S.A.: D. Reidel Publishing Company, 1975.

Augustine. *De Doctrina Christiana*. ed. ve çev. R.P. H. Green. Oxford: Clarendon Press, 1995.

Augustine. *De Magistro*. ed. W. M. Green and K. D. Daur. Corpus Christianorum Series Latina (CCSL 29), Turnhout, 1970.

Augustinus. *İtirafılar*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.

Aristoteles. *Yorum Üzerine (Peri Hermenias)*. çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Yayınevi, 2018.

Cary, Phillip. *Outward Signs: The Powerlessness of External Things in Augustine's Thought*. New York: Oxford University Press, 2008.

Cottingham, John. *A Descartes Dictionary*. UK: Wiley-Blackwell, 1993.

Eco, Umberto. “On Animal Language in the medieval classification of signs”. *On the Medieval Theory of Signs*. ed. Umberto Eco-Costantino Marmo. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1989), 3-43.

Eco, Umberto. “Latratus Canis or: The Dog's Barking”, *Frontiers in Semiotics*. eds. John N. Deely, Brooke Williams, Felicia Kruse. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1986.

Gramigna, Remo. *Augustine's Theory of Signs, Signification, and Lying*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2020.

Kahn, Charles H. *Plato and the Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature*. Yer: Cambridge University Press, 2014.

Kneale, William – Kneale, Martha. *The Development of Logic*. Yer: Oxford University Press, 1985.

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. ed. Peter H. Nidditch, Oxford: The Clarendon Press, 1999.

Manetti, Giovanni. *Theories of the sign in classical Antiquity*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

Mehlman, Jeffrey. *Dictionary of Untranslatables, A Philosophical Lexicon*. ed. Barbara Cassin. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 1. Basım, 2014.

Markus, R. A. “St. Augustine on Signs”. *Phronesis*. 2/1 (1957), 60-83.

Platon. *Kratylos*. çev. Erman Gören. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

Platon. *Sofist*. çev. ve not. Ömer Naci Soykan. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015.

Platon. *Timaios*. çev. Özgüç Orhan. Ankara: Fol Yayınları, 2022.

Saussure, Ferdinand de. *Genel Dilbilim Dersleri*. çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual, 1998.

Walz, Matthew D. “The Opening of ‘On Interpretation’: Toward a More Literal Reading”, *Phronesis*. 51/3 (2006), 230–51.

Yaman, Merve Nur. *Khôra ve İşaret: Platon'un Khôra Kavramının İşaretin Kuruluşu Bakımından Derinleştirilmesi*. İstanbul: Sonçağ Yayıncılık, 2024.