

Romantik Bir Mitos: Dilin Kökeni

Fatma Berna Yıldırım¹

Özet: Ana akım felsefe tarihi yazımınca farklı farklı başlıklar altında ele alınırlar da, XVIII. yüzyılın dört önemli filozofunu, Vico, Condillac, Rousseau ve Herder'i birbirine bağlayan özel bir sorun vardır: Dilin kökeni meselesi. Aslında dönemin başka düşünürlerinin de katkıda buldukları önemli bir tartışmadır bu. Tartışmanın en ilginç yönü ise, ilgili filozofların konuya dair açıklamalarının neredeyse istisnasızcasına hep bir anlatı formu taşıması, bu anlatıların hem birbirleriyle hem de *Kitabı Mukaddes*'in dilin kökeni anlatısıyla bağlantılı olması ve mitos niteliği taşımasıdır. Bu çalışmada, felsefi söylem içerisinde üretilen bir mitos olarak dilin kökeni anlatıları incelenmekte; dile dair anlatılar üretilirken doğan epistemolojik ve ontolojik kavrayış kalıpları, özellikle de kökencilik ve özcülük izlenmekte ve bu mitos üretiminin dönemin romantik eğilimleriyle ilintisi kurulmaktadır.

Anahtar sözcükler: Romantik Felsefe, Kitabı Mukaddes, Kökencilik, Özcülük, Mitos

Giriş

XVIII ve XIX. yüzyılların felsefe metinlerinde nüksedip duran özel bir anlatı çeşidi vardır: Dilin kökeni hikâyesi. Aşağıda sunulacak Vico, Condillac, Rousseau ve Herder örneklerinde görülebileceği gibi, tam ve düz anlamıyla “anlatı”dır bunlar – kişileri, mekânı, zamanı iyiden iyiye belirgin, motifleri, temaları rahatlıkla saptanabilir hikâyeler. Daha ilginç, bu hikâyeler münferit anlatılar değil, kuruluş özellikleri bakımından ortak bir kalıbı çeşitleyen, birbiriyle ilintilendirilebilir “değişke”lerdir. Dolayısıyla okurlarını iki farklı düzeyde beliren zorlu bilmecelerle karşı karşıya bırakırlar. Öncelikle, bunların,

¹ Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

kuruluşu ve söylem rejimi bakımından anlatisallıktan uzak olması beklenen felsefe metinlerinin arasında, felsefi söylemin ortasında ve ısrarla aynı mesele söz konusu olduğunda belirmeleri başlı başına bir muammadır ve bu konuda az çok tatmin edici bir fikir geliştirebilmek için, söz konusu anlatıların nasıl bir ihtiyaç karşısında ve nasıl bir kültürel alışkanlıkla üretildiklerini düşünmek gerekir. İkincisi, temel felsefi yönelimleri bakımından hiç de yan yana getirilemeyecek, felsefe tarihi kitaplarında aynı kısımlarda bile yer almayan ilgili filozofların ürettikleri, benzer motifleri tekrarlayıp duran, benzer temaları geliştiren bu çeşitlemelerin felsefe düzleminde ne söyledikleri, ne gibi bariz epistemolojik ve ontolojik kavrayış kalıplarına işaret ettikleri de, söz konusu anlatılara yakından bakmayı gerektiren esaslı bir bulmacadır. Üstelik bu iki ayrı bulmacaya yaklaşabilmek de başlı başına metodolojik bir bulmacadır: Felsefe söylemine gömülü birtakım anlatılar varsa elde, yöntem düzeyinde, felsefe ile anlatıların söylem rejimlerini birbirinden ayırmak anlamlı, hatta mümkün olmayacak, dolayısıyla *ad hoc* bir yöntem “terkibi” hazırlamak gerekecektir – hem dönemin konuya ilişkin geçerli hikâye kalıbı ile ilgili çeşitlemeler arasındaki bağı gösterecek hem de bunlardaki felsefi eğilimi tespit etmeyi sağlayacak özel bir terkip.

Aslında, öyle ya da böyle sonuçta tarih yazımına çıkan bulmacalardır bunlar. Felsefe tarihi dökümlerimizin bize sunduğu düzenli, güvenli, anlaşılabilir rota ve eğilimleri, hatta düşünce tarihi dökümlerinin yazı türü tasniflerini hiç değilse bir süreliğine askıya almaksızın hakkında düşünemeyeceğimiz sorunlar olduklarına göre de, standart dönem ve akım tanımlamalarından, hatta bunları biraz esnetmeye imkân veren romantizm gibi işlevsel etiketlemelerden uzak duran, küçük ölçekli, mütevazı, deneme niteliğinde yeni bir tarihsel bağlam çizmemizi, belirlememizi beklemektedirler.

Bu denemeye alışılmışın tersi yönden girişmenin, XVIII-XIX. yüzyıl köken anlatıları sürecinin başlarından önce sonlarına değinmenin, bu özel durumda, iki önemli faydası olacaktır. “Sondan başlayan” bir bakış, bize, hem dilin kökeni hikâyelerinin, kendi içinden çıkma yeni bir disiplin tarafından nasıl dışlandığını gösterebilir, hem de meseleye yaklaşmak için gereken temel metodolojik ipucunu sunabilir. Kuşkusuz mutlak bir son nokta olmamakla birlikte, dile dair köken anlatılarının gözden düştüğünü, itibarsızlaştığını ortaya koyan, buna karşılık başka bir araştırma çeşidinin,

etnografinin geçerlilik kazandığını gösteren ya da hiç değilse bu iki yönelim arasındaki dönüşsüz çatallanmaya tanıklık eden bir metin vardır elde: 1864’te kurulan Paris Dilbilim Derneğinin 1866 tarihli kurucu tüzüğüdür bu... Antik dönemden beri pek çok düşünürü, 1866’dan önceki yaklaşık bir buçuk yüzyıl boyunca da birçok önemli düşünürü uğraştırmış olan “dilin kökeni” sorununun akıbetini belgeleyen tüzüğün, köken sorununun ne bağlamda dışlandığını ortaya koyan ilk iki maddesi şöyledir:

“(1) Dilbilim Derneğinin amacı, etnografi bilimine ışık tutabilecek dil, efsane, gelenek, görenek ve belgeleri araştırmaktır. Diğer bütün araştırma konuları kati suretle yasaktır. (2) Dernek, dilin kökenine ya da evrensel bir dil yaratmaya dair hiçbir çalışmayı kabul etmez.” (<http://www.slp-paris.com/102.html>)

Derneğin kendi tanımını “yasakladıkları” üzerine *de* kurması ya da en azından, pozitif alan tanımını yeterli bulmayıp bu alanın “dışını” ayrıca ve özellikle yasaklama gereği duymuş olması hayli ilginçtir. Daha ilginç, etnografiye tanıdığı ayrıcalıklı konum olsa gerektir; öyle ki, Derneğin niye bir etnografi derneği değil de dilbilim derneği olduğu merak edilebilir rahatlıkla. Ama belki de “etnografi”yi bir bilimsellik ölçütü olarak anlamak gerekmektedir burada: Etnografik değer taşımayan, etnografinin diline tercüme edilemeyecek malzemeyi reddetmektir asıl maksat. Kasıt ne olursa olsun, XIX. yüzyıl dünyasının, halkbilimden etnografiye uzanan “genç” çalışma alanlarının yükselen itibarı açıkça teyit edilmektedir metinde.

“Kabul edilmez” bulunan çalışma çeşitlerine gelince: Bir kurucu tüzüğün, faaliyet alanı tanımının verildiği ilk maddesinin hemen ardından, daha *ikinci* maddede anılmalarına bakılırsa, bilimselliği zedeleyebilecek *en önemli* iki sözde-bilimsel araştırma çeşidi, dilin kökenine ve evrensel dil kurmaya yönelik çalışmalardır. Bu iki araştırma alanının yüklü, son derece karmaşık bir ortak tarihi vardır. Umberto Eco’nun (2009) *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*’nda, tek-köken, köken, kusursuz dil ve evrensel dil arayışlarının karmakarışık izlerini sürerken mükemmelen serimlediği bir tarihtir bu. İki alanın uğradığı ortak kader de yine bu ortak tarihe dayalı ortak nitelikten kaynaklanmış gibi görünmektedir: Marina Yaguello (2008: 79), 1866 yasağı bağlamında, dilin kökeni ve evrensel dil araştırmalarını “söylencesel birlik ve ütöpik birlik konusunda (...) dirençle birleştirilmiş, aynı kınamanın hedefi olan iki boş düş” diye niteler. İster köken anlatıları-

nın “söylencesel”liğini ister evrensel dil arayışlarının “ütöpic”liğini taşıyın, “birliğe” yönelik boş arayışların bilime aykırılığıdır temel sorun.² Ve bu aykırılık, özellikle köken arayışları söz konusu olduğunda, tam bir infial yaratmış gibi görünmektedir (Yaguello, 2008: 79):

“XIX. yüzyılda, karşılaştırmacılığın ilk başarıları dünyanın bütün dillerinin soyağacını yapma ve tek ana dile değin ulaşabilme olasılığını ortaya koydu, çünkü tarihsel ve karşılaştırmalı dilbilimin ilerleyişi karşısında tek kökten türeme yanlıları teslim olmadılar. Ama böylesi bir girişimin yararsızlığını, düşsel niteliğini ortaya koyan sesler giderek daha fazla yükseldi. Demek oluyor ki bu, 1866’da Paris Dilbilim Derneğinin kuruluşu sırasında bir patlama gösteren, somut gereçler üzerine titiz ve yöntemli bir çalışma yapmasını öğrenen bilim dünyasının ‘sabrını taşıran’ son damla oldu.”

Tüzüğe değinen başka yazarların da örnekledikleri bir açıklama tarzıdır bu; yeni dilbilimde, *bilimsellik gereği*, köken arayışlarına yer yoktur.³ Ancak, Jean-Pierre Vernant’a bakılırsa, bilimsel olan karşısında bilimsel olmayanın kabul edilemezliğinden daha ince bir sorunla karşı karşıyayızdır; Vernant, Maurice Olender’in kitabı *Cennetin Dilleri*’ne yazdığı “Önsöz”de şunları söyler:

“*Journal de Psychologie*’nin yazışleri sekreterliğini yaptığım zaman, ben de, Dilciler Derneğinin, kuruluş yönetmeliğinin 2. maddesinde açıkça belirttiği kuralı, (...) benimsemiştim: Dil yetisinin kökeniyle ilgili hiçbir makaleyi kabul

² Yasağın tam olarak kime karşı getirildiği konusunda Eco ile Yaguello iki ayrı yöne işaret eder. Eco İbranicenin köken dil olduğunu savunan saf dini kökencilige ağırlık verirken Yaguello karşılaştırmalı dilbilimin getirdiği seküler tek kökene gitme, köken dili kurma eğilimlerini öncelikli muhatap sayar. Tüzük bu konuda açık bir veri sunmaz. Ancak, aşağıda görüleceği gibi, burada incelenecek filozoflar bu iki uç arasındaki gerilimin öncelleri, dolaşısıyla da yasaklanan eğilimin geçmiş ama etkin temsilcileridirler.

³ Mesela Jean Aitchison bu kısıtlamayı yorumlarken, derneğin kurumsal kimliğinin niteliğine vurguda bulunma gereği duyar: “1866’da, belki de çağının en önemli *akademik* dilbilim kurumu olan Paris Dilbilim Derneğinin kurucu tüzüğünde bu konuya ilişkin bir yasak yer aldı.” (Aitchison, 2000: 5; vurgulamalar eklenmiştir) Aitchison’ın “akademik kurum” ile dillerin kökenini araştırmak arasında bariz bir karşıtlık gördüğü anlaşılmaktadır. Eco ise yasak kararını, köken ve evrensel dil araştırmalarının, “Belgeleri geçmişin karanlığında yitmiş ve olsa olsa tahmin konusu olabilecek bir argüman” olmasına bağlar (Eco, 2009: 96). Keza, Atakan Altınörs de yasağı epistemoloji açısından yorumlar ve ampirik verilerle desteklenemeyen spekülasyonlar üreten felsefe karşısında, dilbilimin bilim olma mücadelesi verdiğini söyler (“Sunuş” metni, Renan, 2011: 10).

etmemek. Bir yanda çeşitli diller, dil yetisi, düşünce ve uygarlıklar üzerine yapılan araştırmalar; öte yanda ilk konuşma ya da insan serüveninin en son akıbetleriyle ilgili masallar. Akılcı yolun kesin yöntemleriyle mitik imgelemin safdil fantezileri arasındaki ayrılık, bize, belirgin, açık ve kesin görünüyordu. Aslında safdil olan bizim duyduğumuz güvendi.” (Olender, 1998: 10)

Zaten *Cennetin Dilleri* tam da söz konusu “safdil güven”in bir tarafa bırakılabilmesiyle yazılması mümkün hale gelen hayret verici bir dilbilim tarihi sunar okuruna ve “mitik imgelemin safdil fantezileri”nin “akılcı yolun kesin yöntemleri”ne nasıl katışıp dilbilimin “sağlam” kategorilerini belirlediğini ortaya koyar. Olender’in bu ufuk açıcı serilmemesi bir yana, Vernant’ın dilin kökeni anlatılarını nitelerken seçtiği sözcükler, bu çalışmada çizilmeye çalışılacak mikro tarihsel bağlamın tam merkezine işaret etmektedir: Öyle ki, “mitik imgelemin safdil fantezileri” deyişi muhtemelen ilk bakışta görüldüğünden çok daha esaslı bir açıklayıcı güç taşımaktadır – özellikle de “mitik” sıfatıyla.

Vernant’ın en verimli çağdaş mitoloji çözümlemecilerinden biri olduğu ve yukarıdaki “mitik” nitelmesini düz anlamıyla değil, mitoloji alanındaki teknik anlamıyla kullandığı düşünülürse, ayrıca bir de buna Yaguello’nun köken arayışlarını nitelerken “söylencesel” sıfatını seçmesi eklenirse, incelenecek köken anlatılarına yaklaşmak için karşımızda çok önemli bir metodolojik giriş kapısı bulunduğu sonucuna varılabilir. Ancak, bu yöntem seçeneğini düşünmeye koyulmadan önce bir kez daha vurgulanması gereken, birbirine bağlı iki olgu var: 1866 tüzüğünde dilbilim etnografik bir şey olarak tanımlanır; ne ki, onca önemli, dilbilim açısından tanımlayıcı kriter olacak denli önemli addedilen etnografinin geçmişinde, özellikle de modern anlamıyla *ethnos*’un belirleniminde, bilimselliğin dışına sürülen ve Vernant’ın deyişiyle “mitik imgelem”in ürünü olan dilin kökeni anlatıları yer alır. Aslında mitik imgelem sadece dilbilimin değil, bu bilimi bilimsel kılmak üzere öne sürülen etnografinin de gerisinde işlemekte ve tüzük bu haliyle çifte bilimsellik – etnografi/dilbilim– adına kökenci mirası toptan reddetmektedir.⁴

⁴ Tüzüğün meşhur ikinci maddesinin, yukarıdaki değinilerin de ortaya koyduğu gibi, çoğunlukla ilk madde unutulurak ele alınması, dilbilimin ne ölçüde etnografi çatısı altında düşünüldüğünü ve kökenci-evrensel dilci arayışların böylesine pekiştirilmiş bir cephenin ötesinde tutulmaya çalışıldığını görmeyi engeller. Derneğin yasağı ne köken arayışlarını ortadan kaldırır ne de ev-

Bir Mitosun Belirlenmesi

Bir anlatı çeşidinin mitikliğine nasıl karar verilebilir? Vernant haklı ise, köken arayışlarının gerisinde “mitik imgelem” yatıyorsa, bu durum ne gibi *metinsel* ölçütlerle saptanabilir? Zorlu metodolojik sorulardır bunlar. Ama ikili bir yaklaşımla, hem salt kuramsal düzlemde mitosların nasıl teşhis edilebileceğine ilişkin verilerle, hem de tarihsel düzlemde belli türden bir mitosu mümkün kılan ve besleyen mevcut mitik zeminin araştırılmasıyla az çok üstesinden gelinmez sorular da değildir.

Öncelikle, teşhise yönelik olarak, mitosların en temel işlevini hatırlamakta yarar vardır. Mircea Eliade'den (2001: 28) aktarılacak olursa:

“Mit her zaman için bir ‘yaratılış’la ilgilidir, bir şeyin yaşama nasıl geçtiğini, ya da bir davranışın, bir kurumun, bir çalışma biçiminin nasıl yaratılmış olduğunu anlatır; işte bu nedenle de, mitler insana özgü her anlamlı eylemin örnek tiplerini oluştururlar. İnsan miti bilmekle nesnelere “köken”ini de bilir (...)”

Eliade, sözlüklerdeki yerleşik “mitos” tanımına çok önemli bir vurgu eklemektedir: “Örnek tip” ile “köken” arasındaki yakınsamadır bu. Mitosların aynı anda, bir arada sundukları iki şey vardır. Hem kurmaca bir “tarih” anlatısı getirir, kökendeki olayları anlatırlar, hem de hâlihazırdaki bir olguya, bir kuruma standardını veren, dolayısıyla tarih-aşırı nitelik taşıyan bir “örnek tip”, hep geçerli olmuş ve olacak bir norm saptarlar. Claude Lévi-Strauss'un (1975: 157) deyişiyle:

“Bir mit her zaman geçmişteki olaylardan söz eder (...) Ama mitte saklı olan asıl değer, belli bir tarihte meydana gelmiş olan bu olayların, bir yandan da süreklilik gösteren bir yapıya sahip olmalarıdır. Bu süreklilik geçmiş ve şimdiki zaman için olduğu gibi gelecek için de geçerlidir.”

Dolayısıyla mitos “sürekli etkiye sahip bir şemadır” ve “hem tarihsel hem de tarih-ötesi”, “çift yanlı” bir yapı taşır (Lévi-Strauss, 1975: 157). Mitos metinleri ile tarih metinlerini karıştırmamamızı ya da bazı tarih metinlerinin “mitik”liğini saptamamızı sağlayan özelliktir bu – nitekim Lévi-Strauss'un bu konuda sunduğu örnek, Fransız devrimine ilişkin mitik tür-

rensel dil kurgularını, çünkü Eco'nun deyişiyle “dil tümelleriyle” ilgili meselelerdir bunlar (Eco, 2009: 96); ama tüzüğü tanıklık ettiği reddi miras eğilimi öylesine güçlüdür ki, o tarihten itibaren “yasaklı” girişimler nadiren dilbilimin alanına sokulma fırsatı bulabilmişlerdir.

den tarihlerdir.⁵ Elbette mitoslar yalnızca tarih metinlerinde değil her türden metinde, bu arada felsefe metinlerinde de çıkabilir karşımıza ve “çift yanlı” tarihsellikleri sayesinde mitiklikleri rahatlıkla saptanabilir – tıpkı aşağıda incelenecek anlatılarda görüleceği gibi. Ölçüt şimdiden açıktır: Bir kurumun nasıl olup da mevcut halini kazandığını anlatan “mitik” hikâye, hem tarihsellik iddiası taşıyan, dolayısıyla zamana, mekâna ve kişilere sıkı sıkıya bağlı olan bir oluntu sunacaktır bize, hem de söz konusu kurum için tarihötesi, tarihasırı bir model önerecektir.

Metodoloji açısından ikinci önemli adım, çözümleme alanını belirlemektir. Mitoloji çözümlerinde, “*bir mitos*” ifadesi *bir* hikâyeye işaret etmez genellikle. Madde sonlarında, kullanılan mitos değişkelerinin dökümünü veren her ciddi mitoloji sözlüğünün ve mesela Eliade’nin mitosları temalarına göre öbeklendirdiği *Dinler Tarihine Giriş*’inin tanıklık ettiği bir olgudur bu. Pratikte, mitoloji çözümlemesinin “mutfağında” ne anlama geldiğini ise yine en açık şekliyle Lévi-Strauss’ta görmek mümkündür. Lévi-Strauss’un bu konudaki önerisi ve ardından kesinleşmesi nettir (1975: 165-166): “Biz bir miti bütün çeşitlemeleriyle göz önüne alarak tanımlamayı öneriyoruz” ve “Bir mit aslında bütün çeşitlemelerinin toplamı”dır. *Bir* mitosunu oluşturan, farklı zamanlarda, farklı yerlerde, farklı ellerce üretilmiş farklı değişkeler, anlatılar vardır; mitos bu değişkelerde tekrarlana tekrarlana pekiştirilen mantıksal bağlarla *bir* mitos olur. Farklı değişkelerde yeni yeni motifler çıkabilir ortaya, ama bunların mantıksal-düşünsel kalıbı bil-lurlaştırmak gibi çok temel bir işlevleri vardır ve temel mantıksal-düşünsel bağlantıları belirginleştirdikleri ölçüde önem kazanırlar. Ters yönden bakılırsa, çeşitlenerek çoğaltılmaya ihtiyaç duyulmamış münferit hikâyelerin mitos sayılamayacağı da açıktır.

Lévi-Strauss’un bu bakışı bir kolaylık ile bir güçlük getirir beraberinde. Kolaylık şudur: Bir mitos eldeki değişkelerin toplamı diye anlaşılırsa, “en eski”, dolayısıyla “asıl” addedilecek örneği aramak anlamsız hale gelir. “Sonraki” anlatıların uydukları varsayılan “asıl”, “orijinal” mitosun peşine düşmeye de, eldeki çeşitlemelerden birini ana kalıp sayıp diğerlerini ona

⁵ Zaman tasarımı bakımından mitos metinleri ile tarih metinlerinin karşılaştırılması konusunda Thukydides merkezli bir usullama için bkz. “Mythos ile Logos” bölümü, özellikle de “Söylenen Tarih ile Felsefeye” altbölümü, Vernant, 1996: 194-208.

ekleme de gerek yoktur artık – sözgelimi aşağıda *Kitabı Mukaddes*'in veya Vico'nun anlatısı bir “asıl” hikâye addedilmeyecektir. Ama bu kez de bir sınır koyma sorunu doğacaktır ki bunun en bariz örneğini yine Lévi-Strauss'ta buluruz: Lévi-Strauss Oidipus mitosunu çözümlerken (1975: 166), “Freud’u Sofokles’le birlikte Oidipus mitini aktaran kaynaklar arasına sokmakta duraksamamalıyız” der ve Oidipus mitosu için belirlediği mantıksal kalıba Freud’un kuramını da kolayca ekleyiverir. Lévi-Strauss’un yaklaşımı dilin kökeni anlatılarına uygulanacak olaydı, XX. yüzyılın evrimci dilbilim kuramlarını da köken hikâyeleri listesine eklemek gerekebilirdi. Böyle bir girişimin kuramsal bakımdan hatalı olacağını söylemek bile lüzumsuzdur elbette. Ancak yine de, aynı konu hakkında geliştirilmiş mitik anlatılara, aralarında asıllık-kopyalık hiyerarşisi gözetmeksizin, tekrarlayıp belirginleştirdikleri düşünsel kalıp açısından bakmak sağlam bir yönetsel tutum olsa gerektir. Nitekim Vernant’da (1996) yetkin örneklerini bulduğumuz farklı çeşitlemeleri bir arada okuma ve mitos motiflerini geniş mantıksal bağlamlarda değerlendirme uygulamaları da bu tutumu benimser.

Peki, bu çalışmada söz konusu edilen köken anlatıları alanını nasıl belirlemeli? Herhalde, sadece düşünsel kalıbı değil anlatıların içine doğdukları *tarihi de* dikkate alan bir bakış tarzını benimsemek, Lévi-Strauss’unki gibi anakronik bir tutum geliştirmekten alıkoyabilecektir bizi. Yukarıda değinildiği gibi, dilin kökeni anlatıları XVIII. yüzyılda keşfedilmiş de değildir, 1866’dan sonra ortadan kalkmış da. Ama bu yaklaşık bir buçuk yüzyıllık süreçte dolaşıma giren anlatıların, XVIII. yüzyıl öncesinin anlatılarına da, XX. yüzyılın evrimsel dilbilime de bağlanmasını engelleyen bir özellikleri vardır: *Kitabı Mukaddes*'in dile ilişkin hikâyeleriyle aralarındaki “tedirgin” ilişki. Bu “tedirginlik” aşağıdaki anlatıları *bir* mitos sayabilmeyi sağlayacak ölçüde belirgindir. Bu durumda, sürecin başlarını tasarlayabilmek için öncelikle *Kitabı Mukaddes*'e ve özellikle de onun okunma tarihine değinmek gerekir.

Batı düşüncesindeki baskın dil tasavvurunu belirleyen temel hikâyeler, *Kitabı Mukaddes*'in daha ilk sayfalarında yer alır. Yaratılış hikâyesinin iki değişikesinde de –farklı biçimlerde olmakla birlikte– dil son derece önemli bir meseledir. İlk değişikede buyrukla, sözle yaratma ve ad koyma edimi, dolayısıyla dil-varlık ilişkisi bariz bir kalıp olarak karşımıza çıkarken (Tekvin 1), daha ziyade insanın yaratılışına eğilen ikinci değişikede Âdem’in ad

koyma edimi belirleyicidir: “Ve RAB Allah her kır hayvanını ve göklerin her kuşunu topraktan yaptı ve onlara ne ad koyacağını görmek için adama getirdi; ve adam her birinin adını ne koydu ise, canlı mahlukun adı o oldu.” (Tekvin 2: 19) Bu “ilk dil”e dair açıklamadır; gerçek dünyanın diller çokluğu olgusunun açıklaması ise meşhur Babil Kulesi hikâyesiyle gelir (Tekvin 11: 1-10). İlk –ve tek– dilin nasıl doğduğunu ve sonra nasıl unutulduğunu, birbirinin dilini anlamaz hale gelmiş insan topluluklarının dünyaya nasıl yayıldığını anlatan bu hikâyeler, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin dil olgusunu açıklarken kullanacağı temel çerçeveyi kurmaktadır.

Elbette, “metinlerin tarihleri”nden söz ettiğimizde büyük ölçüde onların alımlanış tarihlerinden söz etmekteyizdir. *Kitabı Mukaddes* söz konusu olduğunda dev bir alımlanma tarihi vardır karşımızda. Bu başa çıkılması zor bütünün bizi burada ilgilendiren kısmı çok dar bir kesittir aslında. Bu kesit, *Kitabı Mukaddes* eleştirisi alanının, XVII. yüzyılda ilk sağlam adımlarını atmaya başladığı dönemdir. O dönemin tartışmasının merkezinde, Musa Peygambere atfedilen ilk beş kitap, yani Pentatök (Tekvin, Çıkış, Levililer, Sayılar, Tensiye) ve bunların yazarının sahiden Musa olup olmadığı tartışması yer almaktadır. Hobbes ve Spinoza gibi önemli filozofların da katıldıkları tartışma (*Leviathan*, XXXIII. Bölüm, 1651 ve *Tanrıbilimsel Politik İnceleme*, VIII. Bölüm, 1670), metin içi verilerden hareketle⁶ Pentatök’ün kim tarafından yazılmış olabileceği sorusunu bir tarihsel eleştiri ve filoloji sorusuna dönüştürmeye başlar – sonuçta Spinoza yazarın Musa’dan çok sonra yaşamış biri olması gerektiğine karar verir (Spinoza, 2008: 179). Richard Simon’un 1678 tarihli kitabı *Histoire critique du Vieux Testament* (Eski Ahit’in Eleştirel Tarihi), Pentatök’ün, eski metinler üzerinde çalışan, bunları düzenleyip bir araya getiren kâtiplerin, kendi çalışmalarını Musa’nın sözlerine eklemeleriyle mevcut halini aldığı sonucuna varır. Bir bakıma günümüzün temel yaklaşımı olan “dört yazar-bir redaktör” formülünün (Beltz, 1983; Friedman 2005) nüvesini veren bir görüştür bu. Ama ta-

⁶ Richard Elliott Friedman *Kitabı Mukaddes’i Kim Yazdı?*’da bu verileri özetler: Üçüncü tekil şahıs kullanımı, Musa’nın söylemesi mümkün olmayan ifadeler, Musa’nın ölümüne ve onun döneminden çok sonraki olaylara ilişkin anlatımlar, Musa sonrasına ait yer isimleri vb ile XVII. yüzyıldan sonra bunlara eklenecek unsurlar olan hikâye tekrarlamaları, bunlar arasındaki tutarsızlıklar, adlandırılmalarda farklı tercihler vb için bkz. Friedman 2005: 21-30.

bii ki bu başlangıç aşaması, döneminde çeşitli yasaklama ve kınama kararlarıyla karşılanacaktır.⁷ Bununla birlikte, entelektüel düzeyde yeni bir ufuk da açacak, ilahi kökene dayandırılan insani olgulara dair açıklamaların gözden geçirilmesini sağlayacaktır.

Nitekim dil araştırmaları söz konusu olduğunda, pratikte elde edilen bulgular da *Kitabı Mukaddes* eleştirisinin sonuçlarını destekleyecek; XVII ve XVIII. yüzyıllarda dil ve coğrafyaya dair veriler, Hindistan ve Çin'e değin uzanan, yani *Kitabı Mukaddes*'in çizdiği coğrafyayı da tarihi de aşan bir dünya tasarımı sunar hale gelecektir. Bu “geniş” dünyaya dair “modern” şarkiyatçı araştırmalar, Edward Said'in (2008: 130) deyişiyle:

“XVIII. yüzyıl Avrupa kültürünün dünyevileştirici öğelerinden türemiştir. Bunlardan ilki, yani Şarkın coğrafi bakımdan daha da doğuya, zaman bakımından daha da gerilere uzanıp yayılması, *Kutsal Kitap* çerçevesini büyük ölçüde esnetti, hatta ortadan kaldırdı. Dayanak noktaları, pek mütevazı takvimleriyle, haritalarıyla birlikte Hıristiyanlık ve Yahudilik değildi artık; Hindistan, Çin, Japonya, Sümerler, Budacılık, Sanskrit, Zerdüştlük ve Manu'ydu.”

Said, *Kitabı Mukaddes*'in tarihi ve coğrafi sınırlarının aşılması ile XVIII. yüzyıl Avrupa kültürü arasında bağlantı kurarken, tam da dilin kökeni anlatılarının doğduğu dünyanın temel karakteristiğini vermektedir: *Kitabı Mukaddes* eleştirisinin getirdiği kuşkulara eklenen sistematik şarkiyatçı bilgi yığınlarının –ve ayrıca hiç de sistematik olmayan “yeni dünya vahşileri”ne dair rivayet yığınlarının– alçalttığı bir “dünyevileşme” eşiği.

Kuşkusuz, keskin hatlarla çizilmiş bir XVIII. yüzyıl resminden uzak durmak gerekir. Tersine, XVIII. yüzyıl Avrupa kültürü, görece keskin hatların bulanıklaştığı, karıştığı, yeni tema ve tonların yavaş yavaş sahneye sokulmaya başladığı bir çağ olduğu için ve olması ölçüsünde dilin kökeni anlatılarının tarihinde belli bir dönemi sınırlayıp belirlememize, belli bir niteliği tespit etmemize izin verir. Bizi ilgilendiren konu çerçevesinde “dünyevileşme”, sahneye yeni yeni giren temaların en önemlisi olsa gerektir. Yukarıda köken anlatılarının *Kitabı Mukaddes*'le ilişkisi nitelenirken kullanılan “tedirgin” sıfatı da bu dünyevileşmenin bir “ya-ya da” formunu değil,

⁷ Spinoza'nın Katoliklerin “Yasaklanmış Kitaplar İndeksi”ne giren, hatta yazarına yönelik bir suikast girişimine neden olan çalışması gibi Simon'un çalışması da, altı nüshası hariç yakılarak imha edilmiştir (Friedman, 2005: 27-8; Olender, 1998: 40).

alçalıp yükselen bir eşik formunu taşıdığına işaret etmektedir zaten.

Eşiğin ötesinde, *Kitabı Mukaddes*'in beş bin küsur yıla kapattığı “dünya tarihi”nden çok daha eski zamanlar ve Babil Kulesinden sonra dünyaya yayılan Nuh ahvadınınkini kat be kat aşan çeşitlilikte bir halklar/diller çokluğu açıklanmayı beklemektedir. Ama, XVIII. yüzyıl düşünürü için, adı üstünde, bir “eşik”tir karşısındaki ve henüz aşılmamış, eski dünya geride kalmamıştır. Eşiğin *berisinden* bu dünyaya bakanlar için *Kitabı Mukaddes* hâlâ en önemli belirleyicidir. “Sahihliğini” gölgeleyen eleştiri de, sistematik şarkiyat bilgisi de, yeni dünyadan gelen kaotik rivayetler de onu temel referans olmaktan çıkarmış değildir. Bu durumda, eşiğin ötesindeki dünya, *Kitabı Mukaddes* anlatılarıyla eğitilmiş, kalıplanmış zihinlerde, deyim yerindeyse henüz *Kitabı Mukaddes* alfabesiyle yazılan bir dünyada nasıl tasarlanabilecektir? XVIII. yüzyılın dilin kökeni anlatıları işte tam da bu sınırlı tasavvurun bir somutlaşması, dolayısıyla *Kitabı Mukaddes*'le kurulan yeni tedirgin ilişkilerin ifadesidirler muhtemelen. Bu özgül –yere, çağa bağlı– çerçeve içerisinde de, büyük ölçüde bütünselleşmiş bir mitos alanı oluşturmakta ve mitosların kaçınılmaz çelişisini, hem tarihsellik iddiası gütmeye hem de tarih-aşırı bir model sunma niteliğini taşımaktadırlar.

Eşiğin Berisinde: Dilin Kökeni Mitosunun Çeşitlemeleri

Sürecin başlarında duran Giambattista Vico'nun dilin kökeni anlatısı, incelenecek anlatılar arasında *Kitabı Mukaddes*'le ilişkisi bakımından en az tedirginlik gösteren hikâyedir kuşkusuz. Kaldı ki, söz konusu edilecek diğer filozoflardan farklı olarak Vico'nun felsefi söyleminin belkemiğini mitik düşünce oluşturmaktadır zaten: Filozofun 1725 tarihli⁸ başyapıtı *Yeni Bilim*'de, sadece dilin değil tüm insani kurumların kökenini açıklamaya aday, parçaları sıkı sıkıya eklemellenmiş dev bir mitik hikâye yer almaktadır ve özellikle tarihe ilişkin felsefi düşünce bu hikâye veri sayılarak çizilmiş bir dünya tasvirinin üzerine eklenmektedir.

Dev mitik hikâyenin temel referansı gayet tanındıktır: tufan. Kitabın başındaki karşılaştırmalı tarih tablosu, 1656. dünya yılına yerleştirilmiş “ev-

⁸ Bizim de burada başvurduğumuz yaygın kullanılan edisyon, 1744 tarihli gözden geçirilmiş basımdır.

rensel tufan”la açılır; bunu izleyen ilk veri yüz yıl sonraya aittir ve 1756. yılın ardından tablo Kalde, Mısır, Yunan, Roma vd kültürlerle ait tarihsel, mitik ve yarı tarihsel-yarı mitik verilerle dolar (Vico, 2007: 52-3). Kitapta incelenecek “sivil”, insani kurumlar böyle bir kronoloji üzerine oturur.⁹ Dolayısıyla, Vico’da bulduğumuz tablo, bir halklar ve diller çokluğunu asli durum sayar. Bu çokluğun *Kitabı Mukaddes* anlatılarıyla ilginç bir ilişkisi vardır: Vico bir yandan Babil Kulesi anlatısına hiç başvurmamak suretiyle standart dini açıklamadan ayrılır; ama öte yandan da, “insanlığı” İbrani dünyasından, daha kesin söylemek gerekirse Nuh’un soyundan türetir. Zaten yukarıda anılan “evrensel tufan” ibaresi İbrani tarihine ayrılan sütunda yer almaktadır ve “1656. yıl” fiilen *Kitabı Mukaddes* tarihinin yaratılışla başlayan takvimi üzerindeki bir kerterizdir.¹⁰

Hikâyenin ana hatlarına gelecek olursak: Vico’ya (2007: 62) göre, “İbraniler dünyamızdaki ve kutsal tarihteki ilk insanlar”dır. Tufan öncesine ait kutsal ve saf ilk dili konuşan, “orijinal” dine inanan bu ilk halk ile farklı farklı diller konuşan halklar çokluğu arasındaki gediğin açıklaması ise şudur: Nuh’un üç oğlunun –önce Ham’ın, sonra Yafed’in, en son da Sam’ın–soyları babalarının dinini unutup vahşileşerek, Vico’nun (2007: 104, 30) deyişiyle “hayvani yaşam biçimine intikal” ederek, “büyük yeryüzü ormanında başıboş dolaşarak” birbirlerinden ayrılırlar. Bunların, Tanrı’nın müdahalesiyle göçebeliği bırakıp belli yerlerde toplanmaları, yerleşmeleriyle ilk aileler, ilk pagan topluluklar, yani halklar çokluğu doğar. Tanrı’nın buradaki “müdahalesi” iki aşamalıdır. Öncelikle birtakım “sarsıntı ve hareketler” yaratarak başıboş insanları belli yerlerde saklanmaya zorlar, ardından da Tufan sonrası süreci noktalayan büyük gök gürlemesi, şimşek ve yıldırımlarla insanların gözlerini göklere çevirmesini, böylelikle de her pagan toplulukta gökle ilintili olan “baştanrı”ların, yani en temel insani kurum

⁹ Vico’nun insani kurumları incelerken temel kaygısı, Descartes felsefesine –biraz da alın- gan bir tutumla– atfettiği “tarih bilgisi küçümsemesi”nin üstesinden gelmektir elbette. Ancak bu çekişme ve Vico’nun ünlü epistemolojik iddiası (“insan ancak kendi ürettiğini ger- çekten bilebilir” düşüncesi), bu makalenin ilgi alanı dışında kalmaktadır.

¹⁰ Vico Babil Kulesini anmaz ama doğrudan doğruya bu hikâyeye atıfta bulunan “dillerin karışması” ifadesini de kullanır. Ne ki, İbranilerin değil Kaldelilerin tarihine yerleştirdiği bir olaydır bu.

olan dinin ortaya çıkmasını sağlar. Bu durumun “fiziksel” bir açıklaması da vardır Vico’ya (2007: 104) göre: “Yüzyıllar boyunca evrensel tufanın suyuyla iyice ıslanan toprak” şimşek ve yıldırımlara engel olmuştur; dolayısıyla insan toplulukları bu hiç görülmedik, bilinmedik doğa olayı karşısında duydukları benzersiz dehşetle birbirlerinden habersiz, ortak bir akıl yürütme geliştirmiş, ayrı ayrı coğrafyalarda benzer birer göksel baştanrı icat etmişlerdir (2007: 64).

Nuh’un göçebe vahşilik döneminde yeryüzüne yayılan üç oğlunun soylarının yayılım alanlarını şöyle belirler Vico (2007: 151): “Ham’ın ırkı, Güney Asya, Mısır ve Afrika’nın diğer kısımlarına gitmiştir. Yafed’in ırkı, Kuzey Asya veya İskitya ve oradan Avrupa’ya doğru ilerlemiştir. Sam’ın ırkı, bütün Orta Asya’nın içinden doğuya doğru yol almıştır.” Vico burada, halkların ve dillerinin türeyişine ilişkin gelenekselleşmiş kabulleri tekrarlamaktadır; kaldı ki Hint-Avrupa dil ailesi bizim için yerleşik bu adı almazdan önce, XIX yüzyılda bile bu dil grubu için kullanılan terimlerden biri “Yafedik diller”dir.¹¹

Ancak bu halklar, diller çokluğu yine mitik hikâyenin terimleriyle kurulan bütünlüklü bir yapı taşımaktadır. Birbirinden uzak mı uzak coğrafyalarda bambaşka kültürler, kökendeki ortak kurulumdan ötürü, aynı kurumları aynı aşamalardan geççe geççe geliştirmektedirler. Din, dil, metafizik, ölü gömme, aile, mülkiyet, tarım gibi standart insani kurumlar, bütünlüklü bir gelişim şeması uyarınca ilerler (ve geri gider). Vico’nun ünlü “üç çağ” düşüncesi ortak kökene eklenen bu ortak işleyiş düzeneğini verir. Tarih dediğimiz şey de bu üç çağın biteviye döngüsüdür.

Vico’da (2007: 32-3, 180-94) dil, üç çağ düşüncesinin en bariz semptomudur: Üç çağa –tanrılar çağı, kahramanlar çağı ve insanlar çağına– özgü üç ayrı dil şekli vardır: hiyeroglif dili, simgesel dil ve kavramsal dil. İlki, sözün eşlik etmediği bir işaret dili, sessiz ve yazılı bir dildir; tanrı tapımlarına, dolayısıyla tanrısal işaretlere ve ritüellerin getirdiği ritmik beden devinimlerine dayanır. İkincisi, amblemler, simgeler, imgeler, benzerlikler, karşılaştırmalar ve metaforlarla yüklü, dolayısıyla tam anlamıyla şi-

¹¹ Bizim tanıdığımız “Sami dilleri” nitelemesi ise XVIII. yüzyılın sonlarında, 1881’de Schlözer ve 1882’de Herder tarafından önerilecektir (Olender, 1998: 27).

irsel bir dildir. Sonuncusu ise düz anlamda kavramların dilidir, anlamı sabitleyen sözcüklerle ve fonetik yazıyla işler. Bu üçü arasında bir süreklilik vardır. Paganların yeni yeni insan olmaya başladığı tanrılar çağının hiyerogliflerle gösterilen tanrısal güçleri, kahramanlar çağında yerlerini tanrılarla insanlar arasında bir tür köprü kuran kahramanlara atfedilen güç ve niteliklere bırakacak, bunların tanrılar veya kahramanlarla bağlarının kopması, yani kişileştirmelerden bağımsız kavramların doğması da insanlar çağının özelliği olacaktır. Kavramsal dil ve fonetik yazı, ilk iki dönemin –ritüeller ve şiirsellikten ötürü– doğal bileşeni olan müzikalliği koruyamayacaktır.

Vico'nun kültür, hukuk, şiir, siyaset, iktisat gibi alanlarında ağırlıklı filolojik malzemeyle izini sürdüğü bu baş döndürücü mitik yapının yöneldiği kuramsal hedef de yine iddialı bir dilsel girişimdir: Zihinsel Sözlük (2007: 46, 94). Vico'nun tasarladığı ve yer yer birkaç örneğini sunduğu bu sözlük, kökendeki birlikten ötürü tüm kültürlerde ortak olan öğelerin içerileceği karşılaştırmalı bir çalışmadır. Sözgelimi, “Tanrı” maddesi, çeşitli dillerdeki gökle ilintili tanrısalılık ifadelerini içermekle, yukarıda değinilen baştanrı fikrine kaynaklık eden tanrısal müdahaleye işaret edecektir (2007: 207).

Bu hızlı özet karşısında, ilk elde, Vico'nun hikâyesinin *Kitabı Mukaddes*'e ait orijinal hikâyeden “hafif” bir sapma gösterdiği söylenebilir. Temel referanslar henüz yerli yerindedir: ilk halk olan İbraniler, onların kullandıkları saf ve kutsal ilk dil, *Kitabı Mukaddes* tarihi ve tufan. Ancak “hafif” de olsa sapma, saf dini açıklamadan ıraksama son derece önemlidir. *Kitabı Mukaddes*'in tek dilli, tek halklı homojen dünyası, her ne kadar önerilen kronoloji gayet mitik olsa da, bir “tarih-öncesi”ne havale edilmiş durumdadır artık. Tarihsel dünyaya ait açıklama nesnesi, dünyevi verili hal addedilen diller ve kültürler çokluğunun tek biçimli yapısıdır; Zihinsel Sözlük de bu açıklama girişiminin idealize edilmiş verimidir. Başka deyişle, XVIII. yüzyıl başlarının dünyevileşme eğilimi mütevazı sınırlar içerisinde kendini göstermektedir: Eldeki hazır –*Kitabı Mukaddes*'e ait– mitik malzemeyle çatılmış iskelet, farklı kültürlere ait filolojik veri yığınlarıyla, dünyevi, seküler malzemeyle giydirilmiştir.

Karşılaştırmalı filolojinin şafağında duran *Yeni Bilim*, bu yapıyla, eski inanç formundan hafif bir sapmayla elde edilmiş, halklar ve dillerin dünyevi –dillere ve toplumsal pratiklere sinmiş– ölçütlerle karşılaştırılabilirliğine

duyulan yeni bir inancın damgasını taşımaktadır. Kökendeki “İbrani insanlık” ve tanrısal inayetin müdahalesi ortaktır ve bu ortaklıktan ötürü, halklar çokluğu, her birine nüfuz edilebilirliği sağlayan bir ortak yapı gösterir. Mitosların yukarıda değinilen hem tarihsel hem tarih-ötesi çift yönlü düzeninin Vico mitosundaki en önemli işlevi bununla ilgilidir zaten: Halk, hem tarihin tarihsel ürünüdür, şu şu olaylar sonucunda mevcut halini bulmuştur; hem de tarih-ötesi, tarih-aşırı bir kalıba uyar, tanrısal inayetin müdahalesiyle her zaman için geçerli olmuş ve olacak halini almıştır, geçmişte ve gelecekte başka türlü olması mümkün değildir. Dolayısıyla belli bir halkın belli bir tarihsel anında bulunması beklenebilecek şey tarih-aşırı halk modelinin zaten içerdiği belli kökensel ve elbette bu tanım gereği *özsel* nitelikler olacaktır. Epistemolojik düzeyde “bilmek” bu kökensel-özsel nitelikleri bilmektir, *Kitabı Mukaddes* mitosunun müthiş yetkesi de kökensel-özsel niteliklerin ontolojik teminatıdır.

Etnos, halk söz konusu olduğunda, XIX. yüzyıl halkbilimi ve etnolojisinden itibaren tanıdığımız bir bilgisel-ontolojik tutumdur bu. Tabii bir farkla: Zamanla ontolojik teminatı veren *Kitabı Mukaddes* anlatısı geri plana çekilecek, ama bir tür kültürel “alışkanlık” olarak kökendeki özlere duyulan inanç baki kalacaktır. Öyle ki, 1866 tüzüğünün başköşeye oturttuğu etnoloji, XIX. yüzyıla ait dilbilimsel ve sair örneklerinde görüldüğü üzere, halklar tipolojisi üretmek, halkların sabit, durağan özlerini yakalamak gibi bir görev edinecektir kendisine (Samiler için Renan, 2010; Ariler için Pictet, 2010; genel bakış için Olender, 1998 ve Said, 2008).

Yeni Bilim'in 1744 tarihli edisyonuyla neredeyse yaşıt, 1746 tarihli bir başka ünlü kitapta yine bir dilin kökeni anlatısı çıkar karşımıza. Étienne Bonnot de Condillac'ın *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme*'sidir bu kitap ve dile ilişkin olan ikinci bölümünün tek paragraflık “Birinci Fası”ı şöyledir (1989: 200):

“Âdem ile Havva, ruhlarındaki ameliyelerin faaliyetini deneye borçlu değillerdi; dolayısıyla de, Tanrı kendilerini yaratınca, olağanüstü bir yardım sayesinde düşünmek ve düşündüklerini de birbirlerine anlatmak durumundaydılar. Fakat ben tufandan bir müddet sonra, biri erkek, öteki de dişi olan iki çocuğun, hiçbir işareti kullanmasını öğrenmiş olmazdan önce, çöllerde yollarını şaşırmış

bulduklarını farz ve kabul ediyorum. Ben böyle farz etmeye, zikreylemiş bulunduğum olgu dolayısıyla kendimi haklı görüyorum. Kim bilir belki de böyle bir olaya kendi kaynağını borçlu olacak bir insan yığını da vardır; bunu tahmin etmeme müsaade buyrulsun; mesele, doğmakta olan bu milletin kendine nasıl bir dil yapındırmış olduğunu bilmektedir.”

Kitabı Mukaddes'in hikâyesi karşısındaki tedirginlik de, Condillac'ın köken anlatısının kişileri, zamanı ve mekânı da, dil ile halk-millet arasındaki bağıntı da, daha baştan apaçıktır. Sırayla gidilecek olursa: Condillac bu paragrafa (son cümledeki “mesele” sözcüğünden sonra) bir de dipnot ekler; dilin ilahi kökeninden değil insan doğasının sonucu olarak geliştiğini savunan Warburton'a ayrılan ve uzun alıntılar içeren bu dipnot, yukarıdaki paragrafın neredeyse üç katı uzunluğundadır. Anlaşıldığı kadarıyla Condillac ilahi köken konusundaki şüpheciliğini dillendirirken başka bir düşünürün de benzer görüşünden destek almaya özellikle ihtiyaç duymuştur. Nitekim “farz ve kabulü”nün meşruluğuna dair kaygılarla okurundan “müsaade” istediği, varsayımını geliştirmeye “hakkı olduğunu” vurguladığı da düşünülmürse, hem yerleşik ilahi köken inancının dönemin entelektüel ufku için ne kadar sağlam olduğu hem de bu inanca katılmayan düşünürün nasıl çeşitli uzlaştırma formülleri aramak zorunda kalmış olabileceği rahatlıkla görülür.

Dolayısıyla “iki çocuk” hikâyesini, öncelikle, Condillac'ın *Kitabı Mukaddes* hikâyesini kibarca reddedebilmek için geliştirdiği bir uzlaştırma formülü olarak görmek gerekmektedir muhtemelen. Hikâyenin sıfır noktası, Vico'da olduğu gibi yine tufandır ve bu halka Condillac'ın anlatısını *Kitabı Mukaddes*'e bağlamakta, onun sunduğu hakikat ve dünya düzeninin hepten reddedilmediğini göstermek bakımından hayati önem taşımaktadır. Mekân ise, Vico'nun tasarladığından epeyce farklıdır; Vico için tufan sonrası dünya “ıslak” bir yerdir ve kuruması dolaylı olarak insanların vahşilikten çıkışlarını sağlayacaktır, Condillac'ın sahnesi ise “çöller”dir. Kişilere gelince: Bilgisinin kaynağı deneyim olmayan Âdem ile Havva çiftinin yerine, ilahi bağıştan yoksun, dolayısıyla her şeyi duyum ve deneyim yoluyla kendisi üretecek bir kökensel çift vardır karşımızda. “İki çocuk” bir sonraki bölümde yavaş yavaş büyüyecek, bu arada tutku haykırıları ve devinimlerden ibaret işaretler geliştirecek, sonra sonra bunlara basit heceler, eklemlemeler katılacaktır. Hikâyenin devamında bir üçüncü kişi de eklenir bu küçük

dilsel topluluğa; çiftin, sözcük icat etme yeteneğine sahip ama beden dili karşısında bu yeteneği hızla körelen bir çocukları olur. Sözcüklerin ağırlık kazanacağı dillere ulaşmanın araya girecek “birçok nesle” havale edilmesiyle de anlatı son bulur (Condillac, 1989: 206-7).

Bu kısa masal, Vico'nun hiyeroglif dili ile paralel bir dil tasarımı içermektedir. Yalnız bir farkla: Condillac, Vico'nun pagan tarihine hasrettiği bu dili tarihselleştirirken, yine Warburton'dan aktarmalarla *Kitabı Mukaddes* tarihine başvurur, hatta Davut Peygamberin Ahit Sandığı karşısındaki dansını İbrani tarihinde böyle bir dilin var olmuş olduğuna kanıt sayar (Condillac, 1989: 208-10). Böylece insan ürünü ilk dil, kutsal hikâyeye iliştilirilmiş olur. Ayrıca, müziğin ve şiirselliğin dilsel gelişimin olmazsa olmaz, standart, kökensele-özsel “aşamaları” olarak görülmesi bakımından da Vico ile Condillac hemfikirdir. Ancak Condillac'ta, Vico'da bulunmayan ve sonradan Rousseau'da da karşımıza çıkacak olan bir ayrım belirir: Kuzeyin dilleri ile Güneyin dilleri. Anlaşıldığı kadarıyla ‘Kuzey’ Avrupa’yı, ‘Güney’ ise Akdeniz’i ve Asya’nın güney kısımlarını nitilemektedir (Condillac, 1989: 258, 270). Vico'nun Nuh'un oğullarının yerleşim bölgelerine göre düzenlediği dünyadan farklı, seküler bir tasniftir bu. Böylece, yukarıda alıntılanan giriş faslının son önemli ögesine döneriz: millet. Condillac'ın mitik başlangıç hikâyesi ile diller çokluğu olgusu arasına soktuğu “birçok nesil” meseleyi epeyce müphem bıraksa da, mitik tarafta durup baktığımızda, iki çocuk anlatısı kesin bir ifadeyle kendisine *bir* dil inşa etmekte olan *bir* millete bağlanmaktadır. Mitik sahne bittikten sonra bu kökensele çift, kökensele millet, kökensele dil kesinleşmesi yerini Kuzey ile Güneyin –kendi aralarında “gelişkin”, “yabani” ve “kaba saba” gibi derecelenmeleri olan (Condillac, 1989: 342-3)– dilleri ve halklarına bırakacak, geriye şaşırtıcı bir mitik boşluk kalacaktır.

Jacques Derrida Condillac'a ilişkin çalışması *Önemsizin Arkeolojisi*'nde, yine *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme*'nin dil bahsinde öne sürülen “tohumun gelişmesi” metaforunu anlamak üzere, “tohum”un kökenseleliği ile “gelişim”in hesaplanabilirliği karşıtlığına işaret eden ve Foucault'nun hesaplanabilirliğe dair Condillac eleştirisine (Foucault, 2006: 146) atıfta bulunan incelikli bir “epistemolojik mit” tasarımı geliştirir (Derrida, 2007: 49-50). Dilin kökeni anlatısında düşünülen mitik boşluk,

Derrida'nın tarif ettiği türden bir gediktir aslında: Kökenci bakışın düzeni ile iklim, kişisel deha gibi öğeleri bağımsız değişken olarak alan hesaplayıcı-betimleyici bakışın (Condillac, 1989: 338-9) düzeni apayrı iki epistemoloji gerektirir. Başka filozoflarda da benzerine rastlanan bu durum, katıksız kökencilik-özcülük yolundan giden ve betimleyicilik imkânına açmadığı filolojik verilerini kayıtsız koşulsuz bu yolun hizmetkârı kılan, dolayısıyla da hikâyesinde mitik bir boşluk bırakmayan Vico'dan farklı olarak, bir yanda dilin (ilk dilin) nasıl gelişmiş, öte yanda dillerin (gerçek dünyanın dillerinin) nasıl gelişmekte olduklarına dair spekülasyonlar sunmak ve apayrı iki epistemolojik düzeyde işleyen bu iki açıklamayı birbirine katıştırmak gibi bir XVIII.-XIX. yüzyıl pratiğinin en net örneklerinden biri gibi görünmektedir. Dünyevileşme sürecinin en önemli sonuçlarından biri olan bu durum mitosların diliyle ifade edilecek olursa, köken ile örnek tipin, tarihsel ile tarihötesinin paradoksal ortak işleyişi tam da bu epistemolojik yarılmayı gerektirir. Nitekim, hesaba-betimlemeye gelir, dolayısıyla –XVIII.-XIX. yüzyıldaki anlamıyla– “bilimsel” addedilen açıklamaları, kökensel-özsel olanla kurup onunla besleme eğilimi, bu dönemdeki dilin kökeni mitosunun temel özelliği olacak, *Kitabı Mukaddes* hikâyesi karşısındaki tedirginlik bu özel mitos alanına, hem bu şekilde, hem de *Kitabı Mukaddes* hikâyesinin yerine kökenciligi bakımından aynı vasıfta ama sekülerleşmiş bir başka köken hikâyesinin konmasıyla nüfuz edecektir.

Köken hikâyelerinin en güzellerinden birini, Jean-Jacques Rousseau'da, Condillac'ın kitabından kısa bir süre sonra, kesin tarihi bilinmemekle birlikte muhtemelen 1753-1762 arasında yazılmış olan *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*'de okuruz. Bu eşsiz hikâyeden önce, onu çevreleyen mitik tarih tasarımına bir göz atmakta yarar vardır. Rousseau'ya göre insanın tarihi vahşilik-barbarlık-uygarlık gibi üç evreden geçer. Vico'nun dil ve yazı çeşitlerine atıfla belirlediği çağlara her iki bakımdan da benzeyen bu üç evre, *Kitabı Mukaddes* tarihiyle ilgisi bakımından da Vico'nun tasarımı andırır. Ancak bu sadece bir “andırma”dır, çünkü itikadı sağlam Vico'dan farklı olarak Rousseau'nun kutsal öğretinin ilk dili konusunda ne düşündüğü belirsizdir. Öncelikle saf bir kuşku cümlesi: “İlk dilin –eğer böyle bir dil var olduysa– onu bütün öbür dillerden ayıracak kökensel nitelikleri korumadı-

ğından kesinlikle kuşku duymuyorum.” (Rousseau, 2009: 14) Ne ki bir başka yerde de şunları söyleyecektir Rousseau (2009: 40):

“Âdem konuşuyordu, Nuh konuşuyordu; öyle olsun. Âdem’e öğreten, Tanrı’nın kendisiydi. Nuh’un çocukları bölünerek tarımı bıraktılar ve ortak dil de ilk toplumla birlikte yok olup gitti. Bu, Babil Kulesinin hiç var olmayacağı bir zamanda meydana gelmiş olmalıdır. (...)

Bu uçsuz bucaksız ve ıssız dünyaya dağılmış haldeki insanlar, topraktan doğmuş olsalardı kendilerini bulacakları bu alık barbarlık durumuna geri düşmüşlerdir. Bu son derece doğal fikirleri izleyerek Kutsal Kitap’ın otoritesini eski yapıtlarla uzlaştırmak olanaklıdır, böylece gelenekleri masal yerine koyar duruma düşmeyiz. Bu gelenekler, onları bize ulaştıran halklar kadar eskidirler.”

XVIII-XIX. yüzyıl filozoflarının önemli kaygısını mükemmelen özetliyor Rousseau: Gelenekleri masal yerine koyar duruma düşmemeye. İlk dilin varlığından ve Babil Kulesinden kuşku duyan, Âdem’in, Nuh’un konuşmasını gönülsüzce evetleyen Rousseau, denge sağlayıcı bir hamleyle, Nuh’un oğullarının bölünüp dünyaya dağılması temasını kendi hikâyesine katar ve ardından bu uzlaştırma formülünü daha da geliştirir. İnsanlığın üç evresini üç temel uğraşla özdeşleştirirken –vahşiliğe avcılığı, barbarlığa çobanlığı, uygarlığa da çiftçiliği atfederken– İbranilerin tarihini ikinci evreyle ilintilendirir (Rousseau, 2009: 41) ve metni boyunca spekülasyonunu *Kitabı Mukaddes* tarihine atıflarla destekleyip zenginleştirir.

Bu süreci Tanrı’nın yönlendirdiği konusunda da Vico’yla hemfikirdir Rousseau. İnsanın toplum halinde yaşamasını isteyen Tanrı, dünyanın eksenini eğerek ve “benzersiz tufanlar, taşan denizler, yanardağ patlamaları, büyük depremler, yıldırımların neden olduğu ve ormanları yok eden yangınlar” yaratarak, yeryüzüne dağılmış insanları birbirlerine yaklaşmaya zorlamıştır (Rousseau, 2009: 42 ve 44).¹² Böylece de, Vico’daki gibi ilk aile

¹² Bunca koşutluk zorunlu olarak şu soruyu sordurur: Rousseau Vico okumuş muydu? Okuduğunu gösteren dolaysız bir belge veya açık bir atıf yoktur elde. Aslında, bu çalışma boyunca görüldüğü ve görüleceği üzere, sadece Rousseau’da değil, başka XVIII. yüzyıl filozoflarında da son derece dikkat çekici Vico etkileri bulunmaktadır. Vico’nun çokça üzerinde durduğu dilin gelişimi, müzikallik, şiirsellik, Homeros’un kimliği, Platon’un dil görüşü vb meseleler, Vico’nun adının neredeyse hiç anılmadığı XVIII. yüzyılda, çeşitli filozof metinlerinde tekrar tekrar ele alınır. Isaiah Berlin *Vico and Herder*’de, Vico’nun kendi yüzyılında

toplulukları ortaya çıkmıştır.

Rousseau bu toplulukların yaşadığı coğrafyayı da, doğrudan tanıyımışçasına inceden inceye tarif eder.¹³ Kaotik, altüst oluşların çok sık yaşandığı, bildiğimiz dünyadakinden çok daha şiddetli doğal felaketlerin hüküm sürdüğü çetin bir coğrafyadır bu – özellikle de suya ulaşma imkânı bakımından. “Genellikle erişilmez”, “kıyıları dik ya da bataklık”, sık sık yataklarından çıkan, taşan, yönlerini ve akışlarını değiştiren vahşi nehirlerin dünyasında insanların kuyular “kazmak için, ya da en azından kullanımı konusunda anlaşmak için bir araya gelme”si gerekmiştir (Rousseau, 2009: 47, 48). Son derece verimli sonuçlar üretecek bir gerekliliktir bu. Zira Rousseau, toplumların ve dillerin kökenini bu kuyu başlarına yerleştirecek, eşsiz köken hikâyesini tam bu noktada anlatacaktır.

Hikâyede mekân bir “su başı”dır, zaman belirsizdir, ama kişiler gayet belirgindir: genç kızlar ile genç erkekler. İzlediğimiz sahne bir “üçüz doğum”u resmetmektedir (2009: 48-49):

“Buralarda ilk aile bağları kuruldu, buralarda iki cins arasındaki ilk buluşmalar gerçekleşti. Genç kızlar ev işleri için su almaya, genç erkekler sürülerine su vermeye geldiler. Çocukluktan beri aynı nesnelere görmeye alışkın gözler buralarda daha hoş nesnelere görmeye başladı. Kalp bu yeni nesnelere heyecanlandı, bilinmedik bir çekimle vahşiliği azaldı, yalnız olmamanın hazzını duydu. Yavaş yavaş su daha çok gerekir, sürü daha sık susar oldu; aceleyle buluşulup istemeyerek ayrıldı. (...) Yıllara galip gelen yaşlı meşelerin altında ateşli bir gençlik adım adım acımasızlığını unuttu; zamanla insanlar birbirlerine alıştı; kendini an-

gayet yerel kalmış bir filozof olduğunu, nihayet yüzyıl sonlarında Almanya’da çoğunlukla yanlış anlamalara dayalı bir şöhret edinmeye başladığını, Fransa’da tanınmasının XIX. yüzyılın ilk çeyreğini bulduğunu ileri sürer (Berlin, 1980: 90-8). Öte yandan, Vico-Rousseau bağlantısı Derrida’yı özellikle ilgilendirmekte, bu çalışmada olduğu gibi Derrida da meseleyi Condillac’ı (hatta Warburton’u) katarak daha geniş bir etkilenme çerçevesinde tartışmaktadır. Rousseau’nun *Yeni Bilim*’i Venedik’te okumuş olabileceği tahminin aktaran Derrida, *Gramatoloji*’nin sonlarındaki “Kökensel Mecaz” bölümünde de dönem filozoflarını Vico’yla ilintilendirerek inceler (Derrida, 2010: 164 ve 409-427). Elbette, Vico’nun doğrudan okunmuş olmasının yanı sıra, çeşitli şifahi aktarmalar da söz konusu olmuş olabilir – kültür bazen kendine özgü yeraltı yollarından da yayılabilir.

¹³ Mesela, “Henüz insanların arasında egemen olmayan savaş doğa güçleri arasında egemen gibi görünüyordu” cümlesinin fiilinin de sağladığı gibi, mitik bir dünyanın, dolaysız tanıklık ve nesnellik bildiren bir dille tasviri söz konusudur (Rousseau, 2009: 46).

latma çabası içinde kendini ifade etmeyi öğrendi. İlk şenlikler buralarda yapıldı, ayaklar sevinçten yerinde duramaz oldu, sabırsız jest yetmez oldu, ses ona güçlü duygulanımlı vurgularla eşlik etti, birbirine karışan haz ve arzu aynı anda kendini duyurdu. Sonunda burası halkların gerçek beşiği oldu ve pınarların saf duruluğundan ilk aşk ateşleri çıktı.

Ne yani! Bu zamandan önce insanlar topraktan mı bitiyorlardı? İki cins birleşmeden ve kimse birbiriyle anlaşmadan mı kuşaklar birbirini izledi? Hayır: Aileler vardı ama hiçbir ulus yoktu; evde konuşulan diller vardı ama halk dilleri hiç yoktu; evlilikler vardı ama hiç aşk yoktu.”

“Vahşilik” aşamasının sonunda, “barbarlığın” ufkunda yer alan, aşkın, halk dillerinin ve ulusların eş doğumuna tanık olduğumuz bu son derece estetize ve “romantik” sahne, aşk-egzogami-halkdili-ulus formülünden türetir her şeyi. Vahşi dünyanın jest ve işaret dili, aşk, nefret, acıma, öfke gibi örgütlü toplumsallığı gerektiren güçlü duygulanımlarla doğan mecazlı ve şiirsel-müzikal barbarlık diline; bu dil de, güçlü duygulanımlardan arınıp kalbe değil akla seslenir hale gelen, eklemliğin arttığı, daha doğru, daha kesin uygarlık diline bırakacaktır yerini.¹⁴ Söylemek bile gereksizdir: Yine Vico’nunkiyle akraba bir tasniftir elimizdeki. Ama asıl önemli öge, Rousseau’nun romantik milliyetçiliğin kurucusu sayılmasına neden olan güçlü dil-ulus bağlantısıdır. Condillac’taki mitik boşluk yoktur burada. Yekpare, bugünü de içine alan ayrıntılı bir mitik tarihe yerleşir her şey.

Öncelikle, coğrafi terimlerle belirlenen bir tarihtir bu: Yukarıda anlatılanların hemen hepsini ve tabii ki alıntılanan hikâyeyi *Deneme*’nin “Güney dillerinin oluşumu” başlıklı on beş sayfalık bölümünde okumaktayızdır (Rousseau, 2009: 35-50); bunun ardından gelen “Kuzey dillerinin oluşumu” bölümü sadece üç sayfada halletmektedir meselesini. *Deneme* boyunca Doğu dillerine, Meksikalılara ve “Amerikalı vahşiler”e atıflar da vardır ama dillerin ve toplumların yerleştirildiği ana aks, Kuzey-Güney veya *Deneme*’nin ruhuna uygun olarak değiştirirsek Güney-Kuzey aksıdır. Hatta Rousseau “sıcak ülkelerde doğan insan türü”nün buradan soğuk ülkelere yayıldığı, buralarda çoğaldığı ve tekrar sıcak ülkelere döndüğü kanısındadır (Rousseau, 2009: 34). Dikkatini yakına, yani kendisinin de yer aldığı Kuzeye değil, uzaklara,

¹⁴ Rousseau bu son değişimden pek de hoşnut değildir. Mesela şöyle söyler: “(...) dil daha kesin, daha açık, ama daha cansız, daha donuk ve daha soğuk hale gelir” (2009: 17).

ona göre en eski dillerin doğduğu Güneye yöneltmesinin¹⁵ nedeni, dillerin oluşumunda *Kitabı Mukaddes* coğrafyasına tanıdığı ayrıcalıktır muhtemelen. Zira “insan türünün ataları”nın doğduğu yer Güneyin gayet belli, gayet sınırlı bir bölgesi, Kalde çölleri ile Fenike kayalıklarıdır – özellikle belirttiği üzere Küçük Asya, Sicilya, Afrika veya Mısır değildir (Rousseau, 2009: 43). Bu “verimsiz”, zorlu başlangıç coğrafyası, deyim yerindeyse bu “distopik cennet”, göçlerin başladığı yer, insanların oradan yeryüzüne dağıldıkları merkezdir aynı zamanda. Kısacası *Kitabı Mukaddes*’in mitik tarihinin uzak bir akrabasıdır elimizdeki: uzak *ve/fakat* akraba. Yahudi-Hıristiyan mitosuyla kurulan tedirgin ilişki ve gelenekleri masal yerine koyar duruma düşmeme kaygısı, tüm spekülasyona sinmiş gibi görünmektedir. Ama belki de daha önemlisi, Condillac’ta olduğu gibi gerçek dünyanın iklim, göçler, istilalar gibi parametrelerini de işe katarak anlamaya, dolayısıyla bir hesaplanabilirlik-betimlenebilirlik alanına yerleştirmeye çalıştığı¹⁶ cari dillerin Güney-Kuzey aksında yer alan, diğer deyişle, *Kitabı Mukaddes* coğrafyası ile Avrupa arasında biçimlenmiş diller olmasıdır. Diğerleri, Doğunun ya da “Amerikalı vahşiler”in cari, yani halihazırda konuşulmakta olan dilleri, Rousseau için mitik tarihin ilk ya da ikinci aşamasında, vahşilik ya da barbarlıkta takılıp kalmış fosillerdir düpedüz. Mitik tarihindeki vahşileri anlamak için, kendi çağdaşı olan Amerika yerlilerine dair verilere ya da barbarları anlamak için Çince yazıya bakar Rousseau, fosillere bakarcasına (Rousseau, 2009: 35 ve 18). Varsayımı, bu dillerin Güney-Kuzey aksındaki dillerin geçirdiği gelişimi geçirmediği, dolayısıyla mitik tarihin donup kalmış bakiyesi olduklarıdır. Vico’nun her biri kendi döngüsünde yol alan kültürlerinden farklı olarak Rousseau’nun uluslarının bazıları mitik tarihin içerisinde, onun öznesidirler, bazılarıysa bu tarihin tamamen dışındadırlar, mitos onları da içermeye gereği duymaz. Vico’nun tüm olası halkları içine yerleştirmemizi mümkün kılan

¹⁵ Filozof, XX. yüzyıl etnolojisi için belirleyici olan ünlü cümlesini tam bu bağlamda sarf eder: “İnsanları inceleyeceksiniz yakınınıza bakmanız gerekir, ama insanı inceleyecekseniz bakışınızı uzağa taşımayı öğrenmelisiniz.” (Rousseau, 2009: 33)

¹⁶ Rousseau’da kökensel ile hesaplanabilir arasında Condillac’ta olduğu gibi bir gerilim yoktur; zira hesaplayıcı-betimleyici açıklama, Vico’da olduğu gibi Rousseau’da da, tamamen kökensel açıklamanın hizmetindedir. *Deneme*’de Condillac’taki mitik boşlukla karşılaşmamızın nedeni budur.

eşitleyici matrisinin benzerini bulamayız Rousseau'nun hikâyesinde.

Ancak, romantik milliyetçiliğin mitik görünümünü mükemmelen buluruz: hem tarihi hem tarihasırı nitelik taşıyan diller ve halklar; gerçek dünya verilerinin kökensel-özel niteliklerin hizmetine koşulabilir hale getirilmesi; vahşilik ya da barbarlığın hem tarihsel hem özel bir nitelik olması ama paylaşımında tarihselliğin “bize”, özelliğinin “diğer halklara” düşmesi vs. Romantik milliyetçiliği merkeze alan bir çalışmanın söyleyecekleri elbette bundan daha fazla olacaktır; burada bizi ilgilendiren modern *etnos*'un romantik milliyetçilikten ziyade etnografide taşıdığı anlamın arka planıdır, halklara dair her tür bilgiyi yücelten XIX. yüzyıl bilimselliğinin reddettiği mirastaki kökenci katkıdır.

Mirasın, modern etnolojinin paradoksal özgüveninin gerisinde işleyen kısmı özellikle önemlidir: Etnoloji, kendisi de *belli bir etnos terkinin*, XIX. yüzyıl Avrupa kültürünün ürünü olmasına rağmen, gelmiş geçmiş ve mevcut tüm *etnos*'lara nüfuz etme, onları anlama ve açıklama gücüne sahip olduğu konusunda en ufak bir kuşku taşımaz. Bu tartışmasız epistemolojik üstünlüğün ve özgüvenin gerisinde işleyen gücün XVIII. yüzyıldaki hali Vico ile Rousseau'da ışıldar. Tüm kültürlerin –Vico'da eşitleyici, Rousseau'da hiyerarşik matrislere yerleştirilmiş olsa da *tüm kültürlerin*–kapsamını açacak maymuncuk onların ellerindedir: Dillerin, halkların tarihlerini ayaklarının önüne seren ve hem *Kitabı Mukaddes*'e dayalı geleneksel yetkeyi taşıyan hem de XVIII. yüzyıl kültürünün dünyevileşme eğilimi benimseyen son derece sağlam, kökenselliğin-özelliğinin bilgisini kuşandıkları için sarsılmaz hikâyelere sahiptirler. Tedirginlikle de olsa *Kitabı Mukaddes* mitolojisiyle ilişkiyi sürdürmenin ya da sürdürmek zorunda kalmanın ödüllü, dünyevilikle pekişmiş bu benzersiz epistemolojik konumdur. Her halkın mitolojisinde halkın kendisi başroldedir; dilin kökeni mitosunda da durum böyledir. Ama bu özel durumda mitos, mitos sahibine bir de esaslı bir epistemolojik ayrıcalık tanımaktadır: tüm kültürlerin kökensel-özel niteliklerinin bilgisi ve bu bilgi üzerinde mutlak tasarruf yetkisi.

Dilin kökenine ilişkin merak Almanya'ya da sirayet eder. Johann Gottfried von Herder'e 1771'de Berlin Akademisi Ödülünü kazandıran ünlü yazı “Dilin Kökeni Üzerine” 1772'de yayımlanır. Herder'in metnini yukarıdaki me-

tinlerden ayıran çok önemli iki özellik vardır. İlk, ilahi köken kuşkuyla değil doğrudan doğruya, açık açık reddedilmektedir bu metinde; zaten metnin en önemli muhataplarından biri, ilahi köken yanlısı Süssmilch'tir. İkincisi de, Herder'de mitik anlatı başı sonu belli bir bütün olmaktan çıkmış, daha ziyade spekülasyonun anekdot halinde işleyen bir bileşenine dönüşmüştür.

İlk özellikten başlanacak olursa: Herder'de Tanrı, “insanlığa, ancak, (...) zaman içinde ve yeryüzünde kullanılması gereken güçleri vermekle yetinmiş” (Herder, 2006: 26), insanlığın yeryüzündeki hayatını belirlememiş, bu işi insanın özgürlüğüne bırakmıştır. Dolayısıyla Herder'in tasarımının öznesi, var olduğu, var kılındığı anda tanrısal inayetin kendisine bahsettiği dilli konuşan bir ilk insan –standart dini açıklamamanın ilk insanı– değil, aklının ve özgürlüğünün, kendi doğasının gereği olarak dili icat eden, yavaş yavaş geliştiren bir insanlıktır. Bu öznenin Herder'in metnindeki özel belirimleri de bizi filozofun mitik anekdotuna ulaştırmaktadır zaten.

Anekdotun temel birimi, Condillac'ın masalını hatırlatır: bir aile. Burada üretilen dil çeşidi, yani “aile dili” de, Rousseau'nun vahşilerinin dilini getirir akla. Ancak Herder yazısında iki cepheye birden taarruzda bulunmaktadır ve onun için Condillac ile Rousseau cephesi, en az Süssmilch cephesi kadar önemlidir. İnsan yetilerinin organizasyonu¹⁷ ve insan-hayvan farkı konusunda metnin başından sonuna Condillac ve Rousseau'yla tartışır Herder. Condillac'ın hayvanları insan haline, Rousseau'nun da insanları hayvan haline getirdiği, sonuçta da “felsefi roman”lardan öte şeyler üretmedikleri kanısındadır (Herder, 2002: 77 ve 164). Ne ki, dilin gelişimini açıklamak üzere sunduğu dört doğa yasasının ikincisi ile üçüncüsünde işleyen aile anekdotu bakımından bu hasımlarına gayet yakındır.

Herder'in yazısında, kökensel aileye gelmezden önce, “Birinci doğa yasası” çerçevesinde, özbilinç edinme sürecindeki insanın güçlerini nasıl örgütlediğini okuruz. Bundan öncesine dair söylenen tek şey, tanrısal inayetin bu bilinçlenme sürecinin sadece ilk anlarında etkin olduğu, ama bu anların mucizelerini açıklamamanın, insanın yaratışını da açıklayamayan felsefenin işi olmadığıdır (Herder, 2002: 129). *Kitabı Mukaddes*'in yaratılış hikâyesinin aynı

¹⁷ Bkz. DeSouza, http://uottawa.academia.edu/NigelDeSouza/Papers/1075844/Language_reason_and_sociability_Herders_critique_of_Rousseau.

anda hem kabulü hem de reddi anlamına gelen bir hamledir bu: Tanrı tarafından insana bağışlanmış bir ilk dil yoktur, insan bir süreç içinde dilini kendisi icat etmiştir; ama bütün bunlar yine de *Kitabı Mukaddes* tarihinin içerisinde olup bitmiştir, referans o tarihtir. Dolayısıyla Herder’de, *Kitabı Mukaddes* tarihine ait, ama yetilerini geliştiren bir prototip halinde inşa edildiği için bir yandan da tarihsellikten bağımsız bir “gelişen insan” modeli buluruz.

Dil yetisini geliştirmiş bu insanın kurduğu kökensel aileyle ise ilkin, insanın bir “sürü, toplum yarattığı” olduğunu bildiren “İkinci doğa yasası”nda karşılaşırız. Sürü evliliklerle örgütlenmiştir. Bunun niye ve nasıl olduğu pek açık değildir, Herder hayvanlardan farklı olarak insanların belli çiftleşme süreleriyle kısıtlanmadıklarını söylemekle yetinir ve ekler: “Leyleklerle kumrulara evlilik bağı varsa, çeşitli nedenlerle insanlarda da olmaması için bir neden göremiyorum”. (Herder, 2002: 139). Mekân yine gayet belirgindir: İnsan son derece savunmasız, güçsüz bir hayvan olduğu için, “mağaralara ihtiyaç duyar; bunlar (...) doğallıkla *komünal* mağaralar haline gelir” (Herder, 2002: 139)¹⁸. Komünalliği, yavru yetiştirme sürecinde anne ile çocuğun toplumsallığa duyduğu ihtiyaçla açıklar Herder, ardından da spekülasyonunu yeniden ana-baba-çocuk birimine yoğunlaştırır: Bir “oğul” olduğunu öğrendiğimiz çocuk, anasının memesi ile babasının dizleri arasında büyüdüğü için hayvanların en çaresizi olmaktan kurtulur. Anababanın çocuğa duydukları sevgi de haliyle bir “eğitim ve yetiştirme bağı” şeklini alır. Bu bağ aile düşünce tarzının ve aile dilinin oğula aktarımı anlamına gelir; oğul da zaten eğitilmeyi ve dil öğrenmeyi istediği için anasının memesinden, babasının dizlerinin dibinden ayrılmamaktadır (Herder, 2002: 141-2). Kaldı ki, anasının sütünü de babasının ruhunu da dil aracılığıyla alması nedeniyle aile dilini kabul etmek zorundadır. Bu arada, kadın, deneyimli, ihtiyaçları sağlayan ve dili biçimlendiren erkeğin yasasına tabidir, dolayısıyla ruh kaçınılmazcasına babaya ait olacak, aile dili ve düşünce

¹⁸ Vurgulama metne aittir. Ne yazık ki Herder’in metnini Türkçede yayımlanmış addetmek mümkün değildir. *Klasik Alman Dil Felsefesi* metinleri adlı derleme kitapta yer alan çeviri hem hatalarla doludur hem de uzun bölümlerinin çıkartılmasından ötürü anlamını tamamen kaybetmiş durumdadır. Blok halinde atlanmış kısımların yanında, metnin burasındaki gibi kısmi paragraf çıkartmalar da vardır: “İkinci doğa yasası” kısmının ilk paragrafı mevcuttur çeviride, ne ki sonraki iki paragraf çıkartılmış, doğrudan dördüncü paragrafta atlanmıştır.

tarzı bir “baba öğretisi” niteliği taşıyacaktır – Herder’de dilin ilk mucidi “baba”dır. Aile dili bu pederşahi kabilenin çekirdeği olur – küçük olduğu ölçüde sağlamlık kazanan bir çekirdek.

Anekdotun ulusal dillere ve diller çokluğu olgusuna ilişkin kısmını da, üçüncü doğa yasasında buluruz. Yasa şöyledir: “Nasıl ki insan türünün tek bir sürü olarak kalması mümkün değil idiyse, tek bir dili muhafaza etmesi de mümkün değildi. Böylece, farklı ulusal diller oluştu.” (Herder, 2002: 147) Ulusal dillerin kaynağı olan aile dillerinin pratikte nasıl olup da çoğaldıkları ne yazık ki tam olarak belli değildir Herder’de. Ama hangi ilkeyle çoğaldıkları bellidir: karşılıklı ailevi ve ulusal nefretler, düşmanlıklar. Herder’in Rousseau’ya itirazla geliştirdiği bir ilkedir bu. Ulusların oluşumunu açıklarken aileler arasında kurulan yeni ilişkilerin, göçlerin üzerinde duran Rousseau, Herder’e göre, hiç de ölçüye hesaba gelmeyecek bu meseleyi harita başında ölçüp biçerek çözmeye çalışırken yanılmaktadır (Herder, 2002: 151). Ulusları kuran, Rousseau’nun romantik kuyu başı sahnesinde olduğu gibi aileler arasındaki yakınlaşmalar değil, tersine, aileler arasına giren mesafeler, düşmanlıklardır. Aile, kendisiyle birlikte ve kendisinden olmayanı kendisinden aşağı, kendisine düşman, onun dilini de yabancı görecektir. “Barbar” sözcüğünün üç anlamı böyle belirir Herder’e göre: “aşağı”, “düşman” ve “yabancı dil konuşan” (Herder 2002; 152-3). Kısacası, aile düzeyinde beliren kabile çekirdeğinin dışı karşı berkitilmesidir ilke.

Herder’in *Kitabı Mukaddes* atıflarından en önemlisi tam bu noktada çıkar karşımıza. Babil Kulesi bölümünü, “halklar tarihinin arkeolojisi”ne dair, Şarka ait poetik bir belge olarak okur Herder.¹⁹ Dillerin çoğalmasını ve halkların birbirinden ayrılmasını, “önemsiz bir meseleden kaynaklanan guncunmayla aile ruhunun uyanması” diye yorumlar. Dolayısıyla “kökenlerin birleştirici ögesi”nin, yani ortak dilin kaybedilmesi, kendilerini hep diğer aileler karşısında konumlandıran aileler arasındaki düşmanlıklara dayalıdır. Halklar çekildiği sınırlar içerisinde kendilerini korur ve haliyle etraflarındaki halklardan farklılaşırlar.

Modern *etnos*’un en önemli bileşenlerinden birini de böylece Herder’de

¹⁹ Metnin yukarılarında aynı şeyi Âdem’in her varlığa ad koyduğu ünlü *Kitabı Mukaddes* bölümü için de yapar Herder ve elindeki metni yine Şarka ait poetik bir ürün olarak niteler (Herder, 2002: 99).

buluruz: Başka halklarla ilişkisinin bir etkilenme ilişkisinden ziyade bir içe kapanma ve “öz”ünü başka halklara *karşı* koruma tepkisi olarak görülmesi. Ailenin kökensel bir çekirdek dili, kültürü vardır ve bunun kökendeki gibi kalmasını sağlayacak bir kapanma siyaseti işlemektedir. Bu kapanma siyaseti zaten insanın yapısı gereği, doğallıkla istediği, geliştirdiği bir şeydir. Böylece bir halkın nasıl olup da özünü kökeninden geldiği haliyle korumayı başardığına dair bir açıklama da hazırdır artık XIX. yüzyılın düşünsel dağarcığında.

Herder’in *Kitabı Mukaddes*’le kurduğu ilişkinin niteliğine gelince: Bir anlamda Vico’daki rahatlığın karşıt ikizini, “arabını” buluruz Herder’de. Vico’da *Kitabı Mukaddes* hikâyelerinin sahilliği büyük ölçüde benimsendiği için tedirginlik düşüktür, Herder’de ise tersine benimsenmediği için. Elbette mutlak bir reddetme durumu değildir karşımızdaki: Herder *Kitabı Mukaddes*’i, başlangıç ilkesini ve tarihsel perspektifini kabul ettiği ama hikâyelerin sahilliğini kabul etmediği “Şarka ait poetik bir kaynak” olarak okumaktadır. Dolayısıyla da Condillac ile Rousseau’daki yüksek tedirginlik yoktur artık onda. Ne ki, mitiklik açısından bakıldığında Herder’in iyiden iyiye sekülerleşmiş anekdotlarının da öncekilerden kalır yeri yoktur. Standart kalıp, standart motifler örüntüsü burada da işlemektedir: Tüm bu hikâyelerde dil, şaşmazcasına, insanın “çoğalmasıyla”, üremesiyle ilgili bir meseledir ve anlatı her defasında ilksel çiftlerin zorlu yeryüzü şartlarında bir yandan çoğalıp halklara dönüşmeleriyle bir yandan da diller geliştirmeleleriyle ilgili olgular öne sürer – *Kitabı Mukaddes*’in dile dair hikâyelerinden gelen kalıptır bu.²⁰ Yukarıda, metodoloji bölümünde sorulan soruyu hatırlayabiliriz bu noktada: Eşiğin ötesindeki dünya, *Kitabı Mukaddes* anlatıla-

²⁰ *Kitabı Mukaddes*’in her iki yaratılış hikâyesi de üreme temasını işler. İlk hikâyede Tanrı’nın ilk insan çiftine ilk buyruğu “Semereli olun, ve çoğalın, ve yeryüzünü doldurun”dur (Tekvin, 1: 28). İkinci hikâyede ise zaten Âdem’in adlandırma edimi, Tanrı’nın ona uygun bir yardımcı yaratma çabasıyla bütünlüştür; ilk kadın yaratıldığında Âdem ona önce “kadın” cins adını, çoğalma temasının ön planda olduğu Cennet’ten kovuluş sonrasında da, “bütün yaşayanların anası” olmasıyla ilintili Havva özel adını koyar (Tekvin 2: 23 ve 3: 20). Dil ile çoğalma olguları arasında ilk hikâyede yan yanalık, daha önemli bir referans olan ikinci hikâyede ise iç içelik söz konusudur. Babil Kulesi hikâyesi ise düz anlamıyla “bir aile”nin hem demografik hem dilsel parçalanmasına ilişkindir (yukarıda Vico bölümü ve 12. dipnot). XVIII. yüzyıl anlatılarında dil ile halklar arasında kurulan ilişkinin sürekli üreme ve çoğalma motiflerini de içermesinin, böylesi bir geleneksel eğilime dayandığı sonucuna varılabilir rahatlıkla.

ryla eğitilmiş, kalıplanmış zihinlerde, deyim yerindeyse henüz *Kitabı Mukaddes* alfabetiyle yazılan bir dünyada nasıl tasarlanabilecektir? Cevap epeyce netleşmiş olsa gerektir artık: Dünyevileşme baskısının önemli bir etken olarak işlediği sekülerleşen mitos çeşitlemeleri üretilerek.

Aslında saf felsefi bir insan tanımı ve bu tanıma uyacak bir dilsel gelişim kalıbı geliştirmeye hikâye anlatmaktan daha çok önem veren Herder örneğinde bile henüz tarihsel ve tarihötesi işleyişi, köken ile örnek tipi bir arada bulduğumuz bu mitos alanı, elbette ki, başka filozoflarca da çeşitlenerek zenginleştirilmiştir. Sözelimi “dilini tarihi”nin “*a priori* tasavvur edilebileceğine” inanan Fichte’de çeşitleme siyasi yöne doğru kayar (Fichte, 2011: 71²¹). Fichte’nin dilini icadı sahnesinde “birbirine akıl danışmak için toplanmış” on kişilik bir topluluk yer alır. Henüz, aynı anda hem görme ve hem işitme duyusuna hitap eden hiyeroglif dili aşamasındaki bu topluluk bir “konuşmacı”yı dinlemektedir. Ancak onuncunun aklına bir şey eklemek gelir ve diğer sekiz kişinin dikkatini çekebilmek için yalnızca ikinci duyuyu, işitmeyi uyuracak bir ses geliştirmesi gerekir. Geliştirir de (Fichte, 2011: 77-9). Sesli sözcüklerin mucidi olan bu konuşmacıyı, bir sonraki sahnede, hem bir aile babası hem de bir kabile şefi olarak buluruz karşımızda. Bir yandan oğluna adları öğretmek aile dilini geliştirmektedir, bir yandan da halk meclisine yeni kelimeler sunarak kabile dilini (Fichte, 2011: 82-3). Dil, aile ve siyasi bir topluluk olarak kabileye dair bu hikâyecik, sahiden de *a priori* bir tarih tasarımı sunar ve “tarih” ile *a priori*’lik arasındaki bariz çelişkiyi mükemmelen özetlerken tarihötesilik veçhesini *a priori* kavramına bitişirir, *a priori* tasarımlara dayandığında tarihin nasıl tarihötesi hale gelebileceğini ortaya koyar.

Dilin kökenine dair hikâyeler anlatmanın geçerliliğini kaybettiği geç tarihlerde bile, *Kitabı Mukaddes* referans ve motifleriyle bezeli anlatılarla, anekdotlarla dolu incelemelerin üretimi sürer.²² Belki de ilgili dönemin yeğâne istisnası, “yalıtılmış, düpedüz yeni başlayan bir dille işimiz olamaz bi-

²¹ Çeviri sorunları nedeniyle Herder için kullanamadığımız *Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri* adlı derlemenin Fichte bölümü sorunlu değildir. Dolayısıyla burada bu mevcut Türkçe çeviri kullanılacaktır.

²² Sözelimi Ernest Renan’ın 1848 tarihli eseri *Dilin Kökeni Üzerine*, özcülük bakımından en sağlam XIX. yüzyıl çalışmalarıdır.

zim” diyen ve bir köken anlatısı geliştirmekten de mevcutlardan birine atıfla konuşmaktan da özenle geri duran Wilhelm von Humboldt’tur (Humboldt, 2011; 161). Salt tarihasırı, anlatıların kurgusal tarihlerinden azade bir dil modeli buluruz Humboldt’ta – temsil edici dil görüşünden tamamen uzak, Saussure’cü eşşüremlilik bakışına yaklaşan, her dilde geçerli olacak güçleri özetleyecek bir dil prototipini arayan bir model.

Çağının istisnası olan Humboldt bir yana bırakılacak olursa, dil konusunda, köken anlatılarıyla oluşmuş bir mitos alanı, ürettiği kökenci-özcü bakış çeşitlemeleri ve *ethos* tanımlarıyla, *Kitabı Mukaddes*’in yetkesini yavaş yavaş poetik bir yetkeye dönüştürerek, kökenciliği bu dünyaya indirip seküler bir epistemolojinin dayanağı kılarak XIX. yüzyılın düşünsel dünyasını biçimlendirir. Ne ki, sonuçta bu mitos bilim alanından kovacak olan XIX. yüzyıl etnografisi, köken anlatılarının *ethos*’larını yine onların özcülüğüyle inceleyecek, bu anlatıların *Kitabı Mukaddes* karşısında gösterdiği tedirginliğin bir benzeri XX. yüzyıl etnografi ve antropolojisinde görülene değin, özcü tipolojilerini üretmeyi sürdürecektir.

Yerini Bulan Bir Sıfat: Romantik

Son olarak, bu karmaşık durumun felsefi tarihyazımı açısından ne anlam taşıdığını sormak kalıyor geriye. Artık bilgisel düzeyde *Kitabı Mukaddes* sınırlarına sığdıramayan bir dünyanın getirdiği sekülerleşme baskısıyla üretilen bu mitos çeşitlemeleri, adı konabilir bir eğilime işaret ediyor olabilir mi? Benzer sorunlarla uğraşan iki yazara bakılacak olursa, bu soruya “evet” cevabı vermek mümkündür: Said *Şarkiyatçılık*’ta, XIX. yüzyılın “romantik revizyonist emelleri”ni çözümlmek üzere Meyer Howard Abrams’ın, XVIII. yüzyıl sonlarının romantik yazarlarına dair belirlemesine başvurur. “Romantik yazarlar” hakkında şunları söylemektedir Abrams (aktaran: Said, 2008: 125):

“İnsanın tarihi ile yazgısına ilişkin genel bakışı, varoluş paradigmalarını, dini miraslarının belli başlı değerlerini, hem duygusal açıdan uygun hem de düşünsel açıdan kendi dönemlerinin kabul edebileceği bir biçimde yeniden kurarak korumaya girişmişlerdi.”

Abrams’ın tarif ettiği edim, “yeniden kurarak koruma”, yukarıda incelenen “eşiğin berisindeki” filozofların üretimlerini nitelemekte de rahatlıkla

kullanılabilir elbette – hele ki “dönemin kabul edebileceği bir biçimi” gözetme vurgusu eklenirse. Dil olgusunu açıklamak söz konusu olduğunda dönemin kabul edebileceği “biçim”, geleneksel *Kitabı Mukaddes* hikâyelerinden gelen anlatisallıktır; felsefi söylem hiç de dönemin kabul edebileceği bir “biçimsel” seçenek değildir bu konuda. “Yeniden kurularak korunan” ise, dönemin düşünsel repertuarının *Kitabı Mukaddes* anlatılarından çıkma temel mitik verileri, temel düşünsel kalıplarıdır. Mitik oldukları ölçüde de, Eliade’nin anladığı anlamda “köken”le ilişkili, “köken”e yöneliktirler. Kökenlere ulaşmaksızın eldeki olguyu açıklanmış saymama denebilecek bir mitik-düşünsel tutumdur karşımızdaki.

Abrams’ın romantik düşünürlerle dair belirlemesine böylesi bir kökencilik vurgusu da eklendiğinde artık “romantik” sıfatı yerli yerine oturur – ancak sadece bir “sıfat” olarak kullanılmak kaydıyla. Zira, bir “düşünce akımı” olarak romantizmi tanımlamak hiç de kolay, hatta mümkün bir iş değildir. Bir defa, Isaiah Berlin’in çalışması *Romantikliğin Kökleri*’nin de tanıklık ettiği gibi, “romantik” sıfatının sızdığı tüm disiplinlere hitap edecek, diyelim müzikteki romantik ile şiirdekini, bilimdeki ile felsefedekini toptan birbirine yakınsatacak bir akım belirlemeye çalışmak, hem beyhude hem de hatalı bir girişim gibi görünmektedir. Daha dar çerçeveler bile epeyce sorunludur: Mesela felsefede ölçüt Aydınlanmacılık ve Aydınlanma karşıtlığı mı olacaktır, yoksa Fransa-Almanya arasındaki tarihi gerilimler ya da eski rejim yanlılığı mı? Gayet sorunlu ölçütlerdir bunlar. Avrupa’da yüksek bir kültürel entegrasyonun yaşandığı XVIII. yüzyılın her biri apayrı siyasi ve felsefi angajmanlarla felsefe üreten filozoflarının belli bir öbeğine uyacak bir akım tasarlamak, nereden bakılırsa bakılsın, tarihe çok dar bir elbise biçmek anlamına gelir.

Yine de, dilin kökeni mitosu gibi birtakım görece küçük araştırma birimleri, mütevazı bağlantı hatları çizme ilhamı verir. Berlin’in baş döndürücü çalışması *Romantikliğin Kökleri* de bu konuda bize bir şeyler söyler gibidir: hem anlattıklarıyla hem de doğrudan doğruya “adı”yla... Romantisizmi tartışma işinin bir kök, köken bulma işi olarak görüldüğünü adıyla bildiren kitap, bu kökleri Provençal ozanlarında arayan August Wilhelm Schlegel’den Kelt kültürüne dayandıran Renan’a, Breton kökenler üzerinde duran Gaston Paris’ten Platon ve sahte Dionysios Areopagites’e uzanan Seilliere’ye ve

başka onlarca yazara uzanan inanılmaz köken arama listeleri sunar (Berlin, 2010:19-39). Elbette anlamsız değildir bu listeler. En azından, romantisizmin kendisi söz konusu olduğunda bile köken aramaya yönelik güçlü bir eğilimin beliriverdiğini, bu çalışmada değinilen kökenci merakın tam da kendisinin romantik bir tema olduğunu ortaya koyar.

Sonuçta, ele avuca gelmez bir akım olarak romantisizm bir yana bırakılır da dilin kökeni mitosunu geliştirmek gibi tarihyazımı açısından gayet sınırlı, belirli bir alan dikkate alınırsa, bu denli ortak yönelim ve tasalarla hareket eden bir filozoflar topluluğunun ürettikleri için, bu çalışma boyunca ortaya çıkan “kökenlere yönelik, sekülerleşme yolunda bir ilgi” anlamıyla kökenci meraka işaret eden “romantik” sıfatını kullanmak mümkün olsa gerekir. Sözceleme düzeyinde “ilk, “başlangıç”, “orijinal” gibi sözcüklerle yüklü metinlerle, söylem düzeyinde köken mitosunu anlatılarıyla, düşünce düzeyinde kökenci-özcü tutumla, metinlerarası düzeyde de *Kitabı Mukaddes* referanslarıyla oluşan, mevcut mitik repertuarı dönüştürerek, çeşitleyerek sürdüren, “yeniden kurarak koruyan” bu eşsiz kökenci düşünce adacığın pek uygun bir sıfat olacaktır “romantik”.

A Romantic Myth: The Origin of Language

Abstract: The four eminent philosophers of the XVIIIth century, Vico, Condillac, Rousseau and Herder –although they are classified separately under diverse titles by the mainstream historiography of philosophy– share a certain interest in the problem of the origin of language. This problem which is of great importance and discussed by some other thinkers of the age as well has a characteristic aspect: almost without exception all the relevant philosophers offer a narrative which has a certain mythical structure which refers to the Biblical myth of language. This paper focuses on the astonishing mythical production on the origin of language inserted in the XVIIIth century’s philosophical discourse, and the core of the examination is the epistemological and ontological patterns of conception –especially the persistent interest towards origins and essentialism– occurred in the mythical narratives of philosophers. The connection of this mythical production with romantic tendencies of the age is the final topic of the paper.

Key Words: Romantic Philosophy, Bible, Origins, Essentialism, Myth

Kaynakça

- Aitchison, Jean** (2000), **The Seeds of Speech: Language Origin and Evolution**, Cambridge: Cambridge University Pres.
- Beltz, Walter** (1983), **God and the Gods: Myths of the Bible** (Çeviri: Peter Heinegg), Middlesex: Pelican Books.
- Berlin, Isaiah** (1980), **Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas**, Londra: Chatto & Windus.
- Berlin, Isaiah** (2010), **Romantikliğin Kökleri** (Çeviri: Mete Tunçay), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Condillac, Étienne Bonnot de** (1989), **İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerinde Deneme** (Çeviri: Miraç Katircioğlu), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Derrida, Jacques** (2010), **Gramatoloji** (Çeviri: İsmet Birkan), Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Derrida, Jacques** (2007), **Önemsizin Arkeolojisi: Condillac Okuması** (Çeviri: Ali Utku ve Mukadder Erkan), İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- DeSouza, Nigel**, **Language, Reason, and Sociability: Herder's Critique of Rousseau**,
http://uottawa.academia.edu/NigelDeSouza/Papers/1075844/Language_reason_and_sociability_Herders_critique_of_Rousseau.
- Eco, Umberto** (2009), **Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı** (Çeviri: Kemal Atakay), İstanbul: Literatür Yayınları.
- Eliade, Mircea** (2001), **Mitlerin Özellikleri** (Çeviri: Sema Rifat), İstanbul: Om Yayınevi.
- Fichte, Johann Gottlieb** (2011), Dil Becerisi ve Dilin Kökeni Üzerine (Çeviri: Gürsel Aytaç, [(Yay. Haz.) Gürsel Aytaç, **Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri**, Ankara: Phoenix Yayınevi] içinde: 69-103.
- Foucault, Michel** (2006), **Kliniğin Doğuşu** (Çeviri: İnci Malak Uysal, Ankara: Epos Yayınları.
- Friedman, Richard Elliott** (2005), **Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?** (Çeviri: Muhammet Tarakçı), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Herder, Johann Gottfried von** (2006), İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler (Çeviri: Doğan Özlem), [(Yay. Haz.) Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu (2002), **Tarih Felsefesi: Seçme Metinler**, Ankara: Doğu-Batı] içinde: 23-29.
- Herder, Johann Gottfried von** (2002), Treatise on the Origin of Language (Çeviri: Michael N. Forster), [(Yay. Haz.) Michael Forster, **Philosophical Writings**, Cambridge: Cambridge University Pres] içinde: 65-164.

- Hobbes**, Thomas (2012), **Leviathan** (Çeviri: Semih Lim), İstanbul: YKY.
- Humboldt**, Wilhelm von (2011), Dil Yapılarının Çeşitliliği ve Bunun İnsan Neslinin Zihinsel Gelişimine Etkisi (Çeviri: Gürsel Aytaç), [(Yay. Haz.) Gürsel Aytaç, **Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri**, Ankara: Phoenix] içinde: 109-167.
- Kitabı Mukaddes** (1995, kurul çevirisi), İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.
- Lévi-Strauss**, Claude (1975), Mitlerin Yapısı (Çeviri: Fatma Akerson), **Felsefe Arkivi** (19), s. 153-180.
- Olender**, Maurice (1998), **Cennetin Dilleri: Tanrısal Bir Çift: Ariler ve Samiler** (Çeviri: Nevzat Yılmaz), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Pictet**, Adolphe (2010), *Les Origines indo-européennes ou les Aryas primitifs. Essai de paléontologie linguistique* (ilk basım, 3 cilt, 1859, 1863, 1877), Charleston: Nabu Pres.
- Renan**, Joseph Ernest (2010), *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* (ilk basım 1855), Charleston: Nabu Pres.
- Renan**, Joseph Ernest (2011), **Dilin Kökeni Üzerine** (Çeviri: Atakan Altınörs), İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık.
- Rousseau**, Jean-Jacques (2009), **Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme** (Çeviri: Ömer Albayrak), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Said**, Edward W. (2008), **Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları** (Çeviri: Berna Ülner), İstanbul: Metis Yayınları.
- Spinoza**, Baruch (2008), **Tanrıbilimsel Politik İnceleme** (Çeviri: Betül Ertuğrul), Bursa: Biblos Kitabevi Yayınları.
- Vernant**, Jean-Pierre (1996), **Eski Yunan'da Söylen ve Toplum** (Çeviri: Mehmet Emin Özcan), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Vico**, Giambattista (2007), **Yeni Bilim** (Çeviri: Sema Önal), Ankara: Doğu Batı.
- Yaguello**, Marina (2008), **Hayali Diller: Söylenceler, Ütopyalar, Fantazmalar, Kuruntular ve Dilsel Kurgular** (Çeviri: Necmettin Kâmil Sevil), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- <http://www.slp-paris.com/102.html>