DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

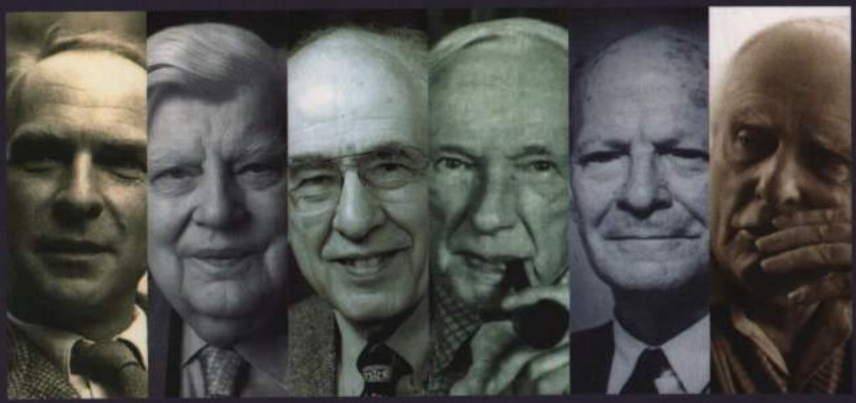
• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

ZEKİ ÖZCAN

Dil Felsefesi
II

(Gündelik Dil Paradigması)



Sentez Felsefe Kitapları: 50
Referanslar Dizisi: 20

Dil Felsefesi II: Gündelik Dil Paradigması
© Zeki Özcan
Sentez Yayıncılık 2016

Bu kitabın yayın hakları Sentez Yayıncılık'a aittir.
Yayınevinin yazılı izni olmaksızın, kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz,
hiçbir şekilde kopya edilemez, çoğaltılamaz, yayınlanamaz.

ISBN 978-605-9922-43-2

1. Basım Sentez Yayıncılık
İstanbul Mayıs 2016

Kapak ve İç Düzen
Sentez

Baskı
TARCAN MATBAACILIK
Zübeyde Hanım Mah. Samyeli Sok. No:15
İskitler/ANKARA
Tel: 0. 312. 384 34 35 Faks: 0.312. 384 34 37
Sertifika No: 25744

SENTEZ
YAYIN VE DAĞITIM EĞİTİM ve
ÖĞRETİM KURUMLARI TİC.ve SAN. A.Ş.
Cumhuriyet Cad. Eski Tahıl İçi Sokak No:5 BURSA
Tel: (0 224) 225 11 80 (pbx) Faks: (0 224) 225 02 00
http://www.sentezdagitim.com.tr
e-mail: bilgi@sentezdagitim.com.tr
Sertifika No: 14399

Prof. Dr. ZEKİ ÖZCAN

Dil Felsefesi
II
(Gündelik Dil Paradigması)

SENTEZ YAYINCILIK®

ZEKİ ÖZCAN

Prof. Dr.; 1952 yılında doğdu; son zamanlarda çalışmalarını dil felsefesi üzerinde yoğunlaştırdı. Beş ciltlik dil felsefesinin üçüncüsünü yakında yayınlayacaktır. Antik felsefeye ve modern felsefeye dair çevirilerini de sürdürmektedir. Evlidir ve iki çocuğu vardır.

Yayınlarından Bazıları:

Telif Kitapları:

Dil Felsefesi 1: Mantıkçı Paradigma
İnsan ve Tolum Bilimleri I: Genel Bakış
İnsan ve Toplum Bilimleri II: Epistemolojik ve Kavramsal Sınırlar
Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma, (Doktora Tezi), çıkacak
Teolojik Hermenötik, (Doçentlik Çalışması), çıkacak

Çeviriler:

Nikomakhos'a Etik: Aristoteles
Ruh Üzerine: Aristoteles
Dokuzluklar I: Plotinus
Dokuzluklar V: Plotinus
Dokuzluklar Plotinus *(Seçme Metinler)*
Viyana Çevresi Üzerine: (Giriş Yazısı ve Seçme Metinler)
Görecelilik: Raymon Boudon
Din Felsefesi Yazıları I (Derleme)
Din Bilimleri Yazıları I (Derleme)
*Din Dilinin Anlamı:*Friedric Ferré
Wittgenstein'da Din Felsefesi: Jean Greisch
Din Felsefesi: Paul Tillich
İnsan ve Tanrı: Georges Gusdorf

Makalelerinden Bazıları:

Ortaçağ'da Birey ve Bireyleşme: *Doğu Batı* 33. Sayı
Sosyo-Kültürel Fenomen Olarak Entelektüeller: *Doğu Batı* 36. Sayı
Aristoteles'te Noûs Kavramı: *Cogito* Felsefe Dergisi 77. Sayı
Din Felsefesinin Felsefesi: *Din Felsefesine Dair Okumalar*, Editör Recep Alpyağıl, İz Yayınları, 2012

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 7
GİRİŞ 11
GRICE 47
RYLE 89
STRAWSON 143
MOORE 189
PUTNAM 231
DUMMETT 271
KAYNAKLAR 319

Oğlum Ali Dildehan'a ve Kızım Elif Ayşenur'a...

ÖNSÖZ

Dil felsefesi serimizin ilk kitabını daha önce yayınlamıştık.* Bu kitap, farklı çevrelerden ve beklediğimizden de çok ilgi gördü. Serimizi iki kitapla tamamlamayı düşünmüştük ve bunu da ifade etmiştik. Ancak konuların içine girince iki kitapla yetinemeyeceğimizi fark ettik; beş kitap yazmaya karar verdik. Elinizdeki çalışmayı ve yakında çıkacak üçüncü kitabımızı gündelik dil felsefesine ayırdık. Dördüncü ve beşinci kitaplarda daha özel konuları ele almayı düşünüyoruz.

Burada Önsöz'e Önsöz olarak şunu belirtelim: Ülkemizde ***dil felsefesi*** ve ***dil üzerine felsefe*** karıştırılmaktadır; Wagner'in haklı olarak dediği gibi ***dil üzerine söylenen şeyle dilde söylenen şey arasında ayırım yapılmamaktadır.*** Oysa bunlar hem konuları hem de metodolojileri bakımından çok farklıdır. Bu farkı şöyle gösterebiliriz: Dil üzerine felsefe, metafizikçi filozofların dil metafizikleri'dir yani spekülasyonlarıdır. Metafizikçilerde dil felsefesinde olması gereken iki temel şeyden biri yoktur: Anlam teorisi veya anlam betimi. Onlar anlam sorunuyla ilgilenmezler; dili kullanan kişiyi ihmal ederler; dilin mantığını ve sentaksını düşünmezler; gramer kurallarının rolünü, dilin uylaşımsal özelliğini yok sayarlar; dilin kognitif gücünü, önermelerin doğruluk ve yanlışlık şartlarını, edimsel özelliklerini vs. dikkate almazlar; önermeleri ya da sözceleri analiz etmek yerine dil hakkında sadece bir ide, bir tasavvur ortaya koymakla yetinirler. Onların ele aldıkları problemlerden bazı şunlardır: Dilin kaynağı nedir? Dil mi insanı yoksa insan mı dili belirler?

---

* ***Dil Felsefesi 1 Mantıkçı Paradigma***, Sentez Yayınları, Bursa 2014.

Dil düşüncenin bir kılık değiştirmiş biçimi midir? İnsan dilin mahkumu mudur? Dil varlığın evi midir? Dil bize ihanet edebilir mi? Yazı ve söz arasında ne gibi ilişki vardır? Yazı yoksa söz mü önceliklidir? Bu sorulara verilecek her cevap son derece karmaşık bir yapısı olan dili, görünüşlerinden birine ya da birkaçına indirgemektir; bu yüzden betim değildir; spekülasyondur; kaçınılmaz olarak kendisi kadar haklı karşıt bir spekülasyonlara yol açar. Kısaca söylersek, Dil üzerine felsefeler, ***dil antinomileridir***; düşüncenin yerine tasavvuru koyar; objektiflik endişesi taşımaz; kişisel bakış açısını dil gerçeğinin özü diye kabul eder.

Oysa dil felsefesine göre felsefi problemler düşüncenin değil; dilin problemleridir ya da dilde ortaya çıkan problemlerdir; spekülasyonla değil; dilin mantıksal ve semantik analiziyle; kullanım ve iletişim kuralları dikkate alınarak çözülebilir. Felsefi problemleri fark edebilmek ve çözebilmek için önce dilin mekanizması ve bu mekanizmanın işleyişi iyi bilinmelidir. Dil felsefesinin temel problemleri şunlardır: Dilin kaynağı, fonksiyonları, anlamları ifade etme kapasitesinin temeli ve özellikle "söylemin farklı bölümleri"; bu bölümlerin fonksiyonları; dil-düşünce, dil-realite ilişkisi; dil ve dış dünya arasındaki, dil ve toplum arasındaki ilişkinin farklı türleri; ifadenin diğer modları, bilgi ve iletişim arasındaki ilişki; dillerin çokluğu; göstergelerin semantik değeri, metnin, söylemin ve sözcenin doğası; anlam verme ya da genel olarak anlam; dilin kullanılması, öğrenilmesi ve yaratım süreçleri; iletişim, yorumlama ve çeviri; bireyi belirten özel adın anlamını bilme; ifadenin anlamının lengüistik ifadesiyle ilişkisi; anlamın ifadeyi doğrulayan şartlara bağlılığı. Görüldüğü gibi dil felsefesinin konularıyla dil spekülasyonlarının konuları arasında hiçbir benzerlik yoktur.

Öte yandan dil felsefesi konusunda karıştırılan bir başka konu da şudur: Bazı dilbilimcilerin dile ilişkin görüşlerinin dil felsefesi sayılması. Bu, bize göre kesinlikle yanlıştır. Kuşkusuz geçmişte çok önemli dilbilimciler olmuştur ve günümüzde de vardır. Ama onların dille ilgili görüşlerini dil felsefesi sayamayız. Çünkü dilbilim, insan ve toplum bilimlerinden biridir; dilin bilimsel betimini yapar; gramer, sentaks, semantik, fonoloji, fonotetik, pragmatik gibi bölümlere ayrılır. O, dili, artsüremli ve eşüremli tarzda teorik ve uygulamalı olarak; bir dil ailesinin

içine yerleştirerek, bağlamdan ve kullanıcısından bağımsız biçimde inceler. Bir dilbilimci kendini filozof görmediği gibi yaptığı şeye de asla felsefe demez. Sonuç olarak ne dilbilimci bir dil filozofudur ne de yaptığı şey bir dil felsefesidir.

Dil filozoflarının görüşleri ne doktrinlerdir ne de teorilerdir; kişisel bakış açıları diye de nitelenemez. Onlar gerçekte, dil realitesinin farklı bir yönünün belirtilmesinden ibarettir. Bir dil filozofu diğer meslektaşlarının önem vermedikleri ya da ihmal ettikleri özelliklere ya da görünüşlere dikkat çeker. Onun dile ilişkin söyledikleri diğer açıklamaların alternatifi değil; tamamlayıcısıdır; "dil puzzlei"nın bir parçasıdır.

Bu tespitlerin ardından, kitabımızda ele aldığımız, gündelik dil felsefesine dair bazı açıklamalar yapalım. Giriş'imizde açıklayacağımız gibi gündelik dil felsefesi, Frege'nin başlattığı mantıkçı dil felsefesinin yerini almıştır; felsefede son aşamadır; ***dil konusunda en önemli keşiftir.*** Bu felsefe, metafizik sözcelerin anlamsızlığını savunur; gündelik dilin, metafizikçilerin bilmedikleri ya da ihmal ettikleri işleyiş mekanizmasını analiz eder; iletişimdeki rolünü ortaya çıkarır. Gündelik dil filozoflarına göre dil, sadece bilgi vermez; dünyayı betimlemez; ayrıca dünyayı değiştirir; dünyada yeni olguların ortaya çıkışına yani insan eylemelerine yol açar; istekleri bildirmeye, bir şeyi buyurmaya, bir niyeti anlatmaya, üzüntüleri ifade etmeye, soru sormaya ve daha pek çok amacı gerçekleştirmeye yarar. Dil bütün bu amaçları gerçekleştirmek için en uygun ifadelere sahiptir.

Bu felsefe mantıkçı filozofların biçimsel dilini kullanmaz; ideal dil araştırmaz; konuşma dilini felsefi analizin aracı yapar; gündelik dilin yeterli ve güvenilir olduğunu kabul eder; sözcelerin anlamını belirlemeye çalışır; daha doğrusu anlamı ve referansı bir ve aynı sözcenin hangi durumlarda hangi anlamlara geldiğini tespit etmeyi amaçlar. Gündelik dil filozoflarına göre anlam uylaşımsaldır yani sosyal bir özellik taşır; sentaksa ve gramere uygun ifadelerle taşınabilir; hatta bazen anlam, imada olduğu gibi, lengüistik ifadesinden daha fazla bir şeydir.

Gündelik dil felsefesi insan ve toplum bilimcilerinin gittikçe ilgisini çekmektedir. Onlar bazı metodolojik ve kavramsal problemlerin çözülmesinde gündelik dil felsefesinden de yararlanmaktadırlar. Gündelik dil felsefesinden en çok yararlananlar ise

hukukçulardır ve ahlakçılardır. Bu göstermektedir ki, gündelik dil felsefesi bir imkanlar alanıdır. Fakat ilahiyatçılar bunun pek de farkında değillerdir. Dileğimiz onların da gündelik dil felsefesinin imkânlarını fark etmeleridir.

Ele aldığımız filozofların dil felsefesine dair görüşlerinden önce metafizikle ve mantıkla ilgili düşüncelerini kısaca açıkladık. Bununla üç şey amaçladık: Birinci olarak bu filozofların niçin gündelik dil felsefesi yaptıklarını belirtmek; ikinci olarak metafiziğe, Viyana Çevresi filozoflarının dışında ve farklı açılardan yöneltilen özgün eleştirileri ortaya koymak; üçüncü olarak mantıkçıların özellikle biçimsel dil konusunda yeniden düşünmelerini sağlamak. Umarım mantıkçılar bu eleştiriler sanki yapılmamış gibi davranmazlar.

Bu kitabı yazarken ***özetin fluluğuna düşmemek*** için ele aldığımız filozofların görüşlerini olabildiğince ayrıntılı vermeye çalıştık; sadece önemli düşünceleri kitaba almaya gayret ettik; akademik üslubu korumaya; vülgarizsayondan uzak durmaya özen gösterdik. Şu ilkeyi göz önünde bulundurduk: "***Yazardan kan çıkıyorsa okuyucudan da ter çıkmalıdır***." Entelektüel yolculuğumda bana eşlik eden okuyucumun kitabımı anlamak için gerekli fedakârlığı göstereceğine inanıyorum.

Son olarak şunu söylemek isterim: Eşim, bütün akademik hayatım boyunca bana destek oldu; mütevazı bir hayatı yaşamayı seve seve kabul etti; yazmamı sürekli teşvik etti; sabrını ve anlayışını esirgemedi. Her satırımda benim emeğim kadar onun fedakârlığı ve sabrı da vardır. Bu yüzden kendisine ne kadar teşekkür etsem azdır.

Zeki ÖZCAN
Nisan/2016
İpekçilik/BURSA

GİRİŞ

Dil üzerine düşünmenin tarihi çok eskidir; aşağı yukarı felsefe tarihiyle eşzamanlıdır. Filozofların dile ilişkin başlıca problemleri şunlardı: Dilin ögeleri, yapısı, düşünceyle ilişkisi; ideleerin epistemolojik değeri vs. Filozofların bu konulardaki görüşleri, bir dil felsefesi sayılamaz. Bu görüşler gerçekte dil üzerine spekülatif düşünmelerdir; çünkü onlar bir anlam teorisi değildir; sübjektiftir ve psikolojizmdir. Oysa dil felsefesi, felsefenin bir problemi değildir; tersine o, felsefe yapmanın, felsefi problemleri çözmenin bir aracıdır; dil üzerine spekülasyon değildir; objektif ve özneller arası bir anlamın şartlarının belirlenmesidir; dilin işleyiş mekanizmasının betimidir; dilin dünyayı anlatabilme kapasitesinin ve dil aracılığıyla dünyayı değiştirebilme gücünün gösterilmesidir. Bu anlamda dil felsefesi, Frege'yle ve Russell'a birlikte ortaya çıkmıştır; I. Wittgenstein, Carnap, Tarski, Kripke, Davidson ve Quine gibi önemli filozoflar tarafından geliştirilmiştir. Dil felsefesini hem başlatan hem de geliştiren filozoflar, mantıkçılardı. O yüzden dil felsefesi aşağı yukarı yarım yüzyıl mantıksal analizden ibaret kaldı. Mantıkçı filozoflar, dil felsefesinde mantığa merkezi bir yer verdiler; dilin nesnelerden nasıl söz edebildiğini açıklamaya çalıştılar; dili dünya ile kognitif ilişkisi açısından ele aldılar.

Kuşkusuz mantıkçı filozoflar dile, önermelere, anlama ve referansa dair farklı görüşlere sahiptir; yine de paylaştıkları ilkeler vardır. Bu nedenle diyebiliriz ki, onlar mantıkçılık ailesinin bireyleri gibidir. Bütün mantıkçı filozoflara göre:

> Dil, her şeyden önce bilgiyi taşır. Filozof, sözcelerin doğruluk şartlarını dikkate almalıdır.* Doğruluk şartları bilinen sözceler sayesinde dili analiz edebiliriz; sözcelerin, referanslarını ve içeriklerini belirleriz; dünyadan nasıl söz ettiklerini anlarız; anlamlarını, zaman dışı ve bağlam dışı bir tarzda açıklayabiliriz. Düşünceler, anlamları objektif önermelerdir. Bir önerme, doğruluk şartları aynı kalması halinde başka dillerde ifade edilebilir.[1]

Mantıkçı filozoflara göre mantıksal sistem, bir dil gibidir; mantıksal dilin kendine özgü vokabüleri ve sentaks kuralları vardır. Bunlarla, bileşik ifadeler ve önermeler oluşturabiliriz. Dil felsefesinin görevi biçimsel dillerin yapısını araştırmaktır. Çünkü biçimsel diller, gündelik dillerden daha açıktır ve yalındır; dil olgusunu daha iyi yansıtır. Oysa gündelik diller kapalıdır, karmaşıktır ve yanıltıcıdır. Onu biçimsel dillerden ayıran, sadece yetersizlikleridir. Dil felsefesinde II. Dünya Savaşı'na kadar olan bu dönem, ***Birinci Analiz Dönemi***'dir.[2]

Mantıkçı modelin problemi şudur: ***O, pek çok lengüistik fenomeni, kelimelerin yapmaya izin verdikleri şeyi açıklayamaz.*** Bu nedenle dil felsefesinde II. Dünya Savaşı'ndan sonra bir başka paradigma daha ortaya çıktı: "Gündelik Dil Felsefesi". Bu dil felsefesi, aşağıda göreceğimiz gibi "biçimsel dil" idealini kabul etmedi, gündelik dili iyileştirmeye çalıştı.

Gündelik dil filozoflarına göre gündelik dili iyileştirmek için, işleyişini betimlemeliyiz ve analiz etmeliyiz. Gündelik dilin işleyiş kurallarına uyulmazsa sahte problemler doğar. Dili doğru kullanırsak sahte problemler ortaya çıkmaz. Öte yandan bazı gündelik dil filozoflarına göre dille ifade ettiğimiz sözceler bir

---

* Doğruluk şartları, bir cümle doğru olduğunda cümleyi betimleyen şartlardır. Örneğin "Uludağ'a kar yağıyor.", Uludağ'a kar yağdığında kesinlikle doğrudur. Doğruluk şartları soyut entitelerdir. Varsayalım ki, doğruluğa ilişkin bir teoride Özcan kelimesi Ali Özcan'a referansta bulunmaktadır ve "canlıdır." aktüel olarak canlı nesnelerin bir bütününe bağlıdır.

1 Ambroise, Bruno, "Le tournant cognitif en pragmatique. Un aller-retour transatlantique et ses impacts", ***Revue d'Histoire des sciences humaines***, 2011/2, nº. 25, p. 84.

2 Récanati, F., "Postface" de ***Quand dire; c'est faire***, Seuil, Paris, 1993, p. 180.

edimdir. Dilin amacı dinleyen kişiye bir şey yaptırmaktır.

Gündelik dil filozofu sayabileceğimiz pek çok filozof vardır. Bunların hepsinde gündelik dil, aynı derecede yer tutmaz. Ama yine de aralarında temel ortak yönler vardır. Gündelik dil filozofları, dil ve anlam sorunlarıyla ilgilenirler; konularını ve problemlerini dilden alırlar; teoriler ortaya koymaya çalışmazlar; bilgiyi, mantığı, matematiği veya psikolojiyi temellendirmeyi düşünmezler; sadece olup biteni ***gözlemleyip*** uygulamaları doğru biçimde betimlerler.

> Onların bu düşüncesi biraz Grek septiklerinin aldırmazlık düşüncesini hatırlatan felsefi dinginliktir hatta Zen Budizm'dir.[3]

1950'li yıllarda felsefenin üç bölümü vardı: Zihin felsefesi, etik ve bir de gündelik dil felsefesi. Gündelik dil felsefesi Denis Vernant'a göre "Eylemsel dönemeç"tir.[4] Çünkü gündelik dil filozofları dil ve anlam sorunlarının yanında eylemi de bir felsefe problemi sayarlar.[5]

Gündelik dil felsefesinin yapıldığı döneme ***"İkinci Analiz Dönemi"*** denir. Gündelik dil filozofları biçimsel dilin analizleriyle değil; doğal dillerle ilgilenmiştir. Kuşkusuz gündelik dil filozoflarından bazıları analizlerinde biçimsel dili de kullanmışlardır. Ancak bu analizler çok azdır.

Gündelik dil felsefesi, aşağıda göreceğimiz gibi, mantıkçı filozofların bir ideal dil fikrini kabul etmez; dilin ötesine gitmeyi kesinlikle reddeder; yeni bir analizi, semantik analizi benimser; semantik analiz yaparken ifadeleri ve terimleri kullanımın somut bağlamına yerleştirir; dilin işleyişini dikkate alır.

Burada şöyle sorulabilir: Gündelik dil felsefesini ve mantıkçı dil felsefesini birbirine yaklaştırmaz mıyız? İdeal dil ve gündelik dil farkını azaltamaz mıyız? Bu sorulara olumlu cevap vermek mümkün değildir. Çünkü gündelik dil filozoflarına göre

---

3 Engel, Pascal, ***La dispute***, Les Éditions de Minuit, Paris, 1997, p. 101.

4 Vernant, Denis, ***Du discours à l'action: Études pragmatiques***, PUF, Paris, 1997, p. 61.

5 Bu konuda bkz. Jean-Luc, Petit, ***L'action dans la philosophie analytique*** PUF, Paris, 1991.

ideal dil yapaydır ve keyfidir; onun gerçek bir sentaksı da yoktur.

Gündelik dil filozofları saf bir "anlam teorisi" ortaya koymaya çalışırlar; çünkü onlara göre dil, anlamın taşıyıcısıdır; iletişim aracıdır ve sosyal bağlamın bir parçasıdır. Gündelik dil felsefesi yine de hakikat sorununu ihmal etmez; ama onu ikincilleştirir. Dildeki anlam dil felsefesinin temel konusudur.

> Gündelik dil felsefesine göre anlam, bir öz değildir; kelime bu özün yani anlamın dublörlüğünü yapamaz; anlam her kullanımda aynı şekilde görünmez. Dilin işleyişinin dışında, anlam yoktur.[6]

Gündelik dil felsefesi bir ***lengüistik Kantçılık*** gibidir. Bilindiği gibi Kant'a göre düşünce kategorileri, objektif anlamlarını veren durumlar dışında uygulanırsa, felsefi antinomiler ortaya çıkar.[7] Tıpkı bunun gibi bir sözce anlamın objektifliğini sağlayan sentaks ve gramer kurallarına uymuyorsa, kullanım ve bağlamlılık ilkelerine aykırıysa, anlamsızdır.

Dil felsefesi, özellikle de gündelik dil felsefesi ***lengüistik dönemeç*** diye nitelendirilir. ***Lengüistik dönemeç***, oldukça yaygın bir kullanımdır ve bunun kaynağı da Rorty'dir.[8] Rorty'nin bu ifadesinde biraz da ironi vardır. Ona bu ironik düşünceyi ilham eden, Austin'in şu ifadesidir:

> kelimeleri incelemek, aynı zamanda kelimelerle anlatılan realiteleri görmektir.[9]

Rorty bu cümleden hareketle demektedir ki, lengüistik dönemeç filozofları dilin kapasitesini tartışmaz; onun sadece reelden söz etme erdemini savunur. Lengüistik fenomenler, dil dışı fenomenleri nasıl açıklar? Dönemeç filozofları bunu açıkla-

---

[6] Le grand, Michel, "Langage ordinaire, historicité et science", dans ***Revue philosophique de Louvain***, tome: 72, p. 540.

[7] Ducrot, Oswald; Todor, Tzveta, ***Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage***, Seuil, Paris, 1972, p. 1126.

[8] Rorty, R., ***The linguistic Turn***, University of Chicago Press, Chicago, 1967, 1992, pp. 13-32.

[9] Austin, ***Les écrits philosophiques***, Les Éditions du Seuil, Paris, 1994, p. 144.

yamazlar. Rorty'nin temel kaygısı şudur: Felsefenin geleneksel problemleri yok sayılamaz; bu problemler sürekli tartışılmalıdır. Rorty'ye göre oysa lengüistik dönemeç filozofları bu geleneksel ve sürekli tartışılan problemlerini yok sayarlar. Peki, Rorty'nin kaygısı haklı mıdır? Fransız filozof Sandra Laugier bu soruyu ***Du reel à l'ordinaire*** (Reelden Gündeliğe) adlı kitabında cevaplar. Ona göre Rorty, haksız yere kaygılanmaktadır. Çünkü, gündelik dil felsefesinde,

1. Felsefenin geleneksel sorunları terk edilmemiştir, sadece yeni bir biçimde ortaya konmuştur;
2. Bu sorunlar spekülatif doktrinlerle ve sübjektif teorilerle değil; dilin analiziyle ve yapısının incelenmesiyle çözülmüştür.

Gündelik dil felsefesi ne doktrinler toplamından ibarettir ne de belli bir yöntemdir; daha çok bir paradigmadır. Comtecu bir terminolojiden ilhamla ifade edersek, gündelik dil felsefesi, bir tür ***ortak duyu pozitivizmi***'dir. Ortak duyu pozitivizmini daha önce Moore, anlam analizine dayanak yapmıştı. Strawson, Austin, Ryle gibi Oxford filozofları onun "ortak duyu" doktrinini belli sınırlar içinde de olsa kabul ederler; bu doktrin sayesinde spekülasyondan uzak durmaya çalışırlar.

> Oxford felsefesini Moore'un spekülasyon karşısındaki ihtiyatının lengüistik bir versiyonu gibi görebiliriz.[10]

Ortak duyu pozitivizmi sayesinde yapılacak şey şudur: Nesnelerin doğru vizyonunu ifade etmek ve bilimsel olmasa da güvenilir bir bilgi ortaya koymak. Bu filozoflar derler ki, ortak duyunun inandığı şey genellikle doğrudur ve hakikidir; ortak duyu bilimin ne karşıtıdır ne de alternatifi; çeşitli bilimlerin ürettikleri sayısız bilgi vardır. Bu bilimsel bilgilere güveniriz; ama metafizikten de kuşku duymak hakkımızdır hatta görevimizdir. Ortak duyu pozitivizminin İngiliz felsefesinde iki öncüsü Hume'dur ve Reid'dır. Ama bu pozitivizm gündelik dil felsefesinde daha çok Moore'la birlikte anılır; bunu ileride göreceğiz.

---

[10] Rée, Jonathan, "La philosophie anglaise dans les années cinquante", dans ***Philosophie analytique et histoire de la philosophie: actes du colloque***, édit. Jean-Michel Vienne Vrin, Pris, 2000, p. 43.

Burada şöyle sorabiliriz: Gündelik dil felsefesinin öncüleri var mıdır? Varsa kimlerdir? Ve bu felsefenin ilk örnekleri ne zaman ortaya çıkmıştır? Şimdi bu soruları cevaplayalım.

Bu felsefenin iki kaynağı vardır: Cook Wilson ve Wittgenstein. Mathieu Marion, Wilson'ın etkisi için demektedir ki,

> Moore'un Austin'e etkisini bir kenara bırakırsak, hiç kuşkusuz Cook Wilson'ı gündelik dil felsefesinin babası gibi görebiliriz.[11]

Wilson'ın şu ifadeleri Marion'un pek de haksız olmadığını gösterir:

> Felsefe, soyut ve derin düşünme değildir; gündelik dili kullanarak yapılan çok titiz bir araştırmadır. Gündelik dil kılavuz gibidir; bizi bilinç olgularının çukuruna düşmekten kurtaran korkuluktur.[12]
> Gündelik dilin ayırımlarının ötesine geçmek, her zaman tehlikelidir.[13]
> Herhangi bir düşünce, örtük ve açık biçimde şunu varsayar: Bilincimizde keşfedilecek herhangi bir şey vardır. Bu şey önceden kabul edilmiş teorilerle belirlenemez. Teoriler dilimizle yapacağımız aktivitelerimizi sonuçsuzluğa mahkûm eder. Gerçek yöntem, bilinç olgularına dil aracılığıyla doğrudan ulaşmaktır. Önceden kabul edilmiş teorilerin bilinç olgularını yok etmelerine izin vermemeliyiz.[14]

Wilson, Bosanquet'ye yazdığı mektupta ise mantıkla ilgili bir problematiğe dikkat çeker ve şunları söyler: "Mantıkçının görevi bir terimin ya da lengüistik bir ifadenin normal kullanımını tespit etmektir."[15]

Bu satırlardan anlıyoruz ki, Wilson'a göre gündelik dil önemlidir; çünkü bilincimizdeki değerli olan ayırımları doğru

---

[11] Alsaleh, Christophe, ***J.L. Austin et le problème du réalisme***, thèse de doctorat en philosophie du langage, en ligne. P. 26.'dan naklen.

[12] ***Loc. cit.***

[13] Armengaud, Françoise, "Logique d'Oxford École" dans ***Encyclopediae universalis***, digitale édition.

[14] ***Marion***, p. 274.

[15] ***Loc. cit.***

biçimde yansıtır.

Gündelik dil felsefesinin ikinci kaynağı olan Wittgenstein'a gelince; bu konuda şunlar denebilir: Wittgenstein'ın öncü fikirlerinin ortaya çıkışı 1933 yılına kadar gider. Wittgenstein ***Mavi Defter***'i bu tarihte yazmıştır. Bu kitabın ilk bölümünde gündelik dilin felsefedeki rolüne işaret eder.[16] O, gündelik dil konusunda demektedir ki,

> İnanıyorum ki, sadece bir dilimiz vardır; bu, gündelik dildir. Yeni bir dil icat etmeye veya bir sembolizm oluşturmaya ihtiyacımız yoktur. Gündelik dilimiz, içerdiği belirsizliklerden kurtulmamız şartıyla kullanacağımız dildir.
> Dilimizin, sembolize ettiği şeyi açıkça bilirsek, düzenli olduğunu da anlarız.[17]

Bu görüşüyle Wittgenstein, 1930'lu yıllardan itibaren mantıkçılığı terk etti; şu düşünceleri savundu: Felsefi analizler, dilin mantıksal hesaplamasıyla yapılamaz. Felsefî analiz, gündelik dilin çeşitli kullanımlarını analizden ibarettir. Wittgenstein'ın bu düşünceleri Oxford'da yankı yaptı. Oxford filozofları Wittgenstein'dan farklı şekillerde etkilendi. Ama hepsinde şu etkiler ortaktır: Felsefenin konusu gündelik dildir ve yöntemi de gündelik dilin analizidir. Oxford filozofları bu etkiyle, dilin etkilerini kılı kırk yararcasına ele aldılar; iletişimde kullanılan dilin çeşitli görünüşünü betimlediler. Böylece gündelik dil felsefesi doğdu.

Yalnız Wittgenstein'la ilgili şu önemli açıklamayı yapalım. Wittgenstein kuşkusuz gündelik dil felsefesinin esin kaynağıdır; ama asıl anlamda gündelik dil filozofu değildir. İleride göreceğimiz gibi o, dil filozofu olmaktan çok filozoftur. Wittgenstein gösterge, anlam, iletişim, önerme, kelimenin kullanımı gibi sadece gündelik dil felsefesinin konularıyla ilgilenmedi; daha başka pek başka konuda görüşler ortaya koydu. Örneğin, yönelimlilik, irade, inanç, kuşku, dilin öğrenilmesi, acı, merhamet, psikoloji, estetik, müzik, matematik din, Tanrı, nedensellik,

---

[16] Devienne, Philippe, ***Penser l'animal autrement***, L'Harmattan, Paris, 2010, p. 15.

[17] Waismann, Friedrich, ***Wittgenstein et le Cercle de Vienne:*** Bilingue TER, Paris, 1991, p. 45.

kognitif süreçler gibi.

Kısaca söylersek, gündelik dil felsefesi, büyük ölçüde Wittgensteincı çizginin çok değişik noktalara doğru evriminden ibarettir.

Fakat şu önemli noktayı da belirtelim:

> Gündelik dil filozofları sadece Wittgenstein'dan etkilenmekle kalmamışlardır; pek çok Wittgenstein yorumcusunu da etkilemişlerdir. Diyebiliriz ki, gündelik dil felsefesi, Wittgenstein yorumcularında itiraf etmeseler de açıkça yaşamaktadır.[18]

Gündelik dil felsefesinin iki önemli temsilcisi vardır: Austin ve Strawson. Austin, "performatifler" ve "söz edimleri" kavramlarıyla gündelik dil felsefesine yepyeni ve çok etkin iki paradigma kazandırmıştır. Bu iki kavram dil felsefesinde Austin'in çok az görüştüğü Wittgenstein'ın, ***kullanım*** ve ***dil oyunları*** kavramları kadar önemlidir. Bu açıdan gerçek anlamda sadece Austin dil filozofudur. O, yalnız dilde görünen sorunlarla, söylemin doğasıyla, eylem oluşuyla, sözcelerdeki nüanslarla, eylem olarak söylemle ilgilenmiştir. Bir şey söyleyen insanın zihnindeki kognitif süreçlere ilgi duymamıştır. Austin gündelik dil felsefenin en önemli temsilcisi olmakla birlikte gündelik dil felsefesi ifadesini kullanmamıştır. O, bu felsefeyi ***lengüistik fenomenoloji***[19] diye niteler.

Strawson'ın etkisine gelince; kısaca şunu diyebiliriz: Strawson 1950'li yılların gerçek mimarı oldu.[20] Onun etkisi, referans konusunda Russell'a yönelttiği eleştirilerle olmuştur. Bu etkiyi Strawson ***On referring*** (Referansta Bulunma Eylemi) adlı makalede yapmıştır. Söz konusu makale ***Mind*** (Zihin) adlı dergide yayınlanmıştır. Strawson bu makalesinde gündelik dil felsefesinin ilkelerini belirlemiştir. Onun amacı Russell'ı eleş-

---

[18] Seymour, Michel, ***L'institution du langage***, PU Montréal, Montréal, 2005, p. 59.

[19] Austin, J. L., ***Écrits philosophiques***, Seuil, Paris, 1994, p. 13.

[20] Ballier, Jean Cassen "Interpréter Kant après Strawson", dans ***Kant et les kantismes dans la philosophie dans la philosophie contemporaine: 1804-2004***, éditeurs: Christian Berner, Fabien Capeillères, Presses Universitaires du Septentrion, 2007, p. 152.

tirmekti. Fakat bunun için önce biçimsel mantığın iddialarını reddetmesi gerekiyordu. Bu reddin, dil felsefesi açısından önemi büyüktür. Birkaç kelimeyle buna değinelim.

Russell'a göre, "Günümüz Fransa'sının kralı keldir." gibi önerme yanlış olsa da anlamlıdır. Bu önerme Fransa kralları olabilen objelere ilişkin var oluşsal bir niceleme gibidir ve şöyle yazılabilir: "Fransa kralı olan bir (X) vardır ve bu kişi (bu X) keldir." Bu önerme, Russell'a göre açıkça yanlıştır; yine de örtük biçimde olsa da "Fransa kralı" gibi bir kişinin varlığını içerir. Yani önermenin anlamı doğruluk şartlarını gerektirir. Strawson buna itiraz etti. Ona göre doğruluk şartlarının ya da referansın bulunması bir ifadeyi önerme yapmaz. Doğruluk şartları bir ifadenin doğru ya da yanlış olduğunun belirlenebilmesi demektir. Bir ifade Mantıkçı paradigmaya göre doğru veya yanlış olabilir ve onun doğru veya yanlış olduğu gösterilebilir. Bir ifade ister doğru isterse yanlış olsun; anlamlıdır. Referans ise ifadede konu edilen şey demektir. Mantıkçılar doğrulanabilen ya da yanlışlanabilen ve neden söz ettiği belli olan ifadeleri önerme kabul ederler. Oysa Strawson'a göre ifadeyi önerme yapan şey, onu belli bir kişinin belli bir yerde, belirli bir zamanda ve sadece belli bir durum için kullanmasıdır. Bir ifade ancak sadece bir kişi tarafından belli durumların betimi olarak kullanılırsa o, artık bir önerme olmuştur. Mantıkçılar "Günümüz Fransa'sının kralı keldir." gibi bir ifadeyi, "Fransa'nın kralı olan bir X gibi bir X vardır ve X keldir"e eşdeğer kabul ederler. Oysa bu iki ifade eşdeğer değildir. Çünkü cümlenin anlamını, cümleyi oluşturan ifadelerin mümkün kullanımlarıyla karıştırır. Bu eleştirisiyle Strawson, şunu ortaya koymuştur: İfadelerin mantıksal analizi yeterli değildir; ifadeleri anlamak için kullanımı dikkate almak gerekir. Söylenen şeyi ya da betimlenen şeyi kullanım belirler.

Strawson'a göre

> ne Aristoteles'in ne de Russell'ın kuralları gündelik dilin doğru mantığını vermez. Çünkü gündelik dilin kesin mantığı yoktur.[21]

---

[21] Strawson, P. F., "De l'acte de référence" dans ***Études de logique et de***

Gündelik dil felsefesine Oxford felsefesi de denir. Çünkü bu felsefeyi savunan filozofların çoğu Oxfordluydu. Oxford, gündelik dile ilgi duyan, yöntemleri birbiriyle az veya çok uyuşan filozofların bir araya geldikleri ortamdı. Bu filozoflar, matematik, kozmolojik, teolojik problemlerle hatta etik problemlerle bile ilgilenmiyorlardı. Onların tek ortak problemleri gündelik dildi.

Oxford Felsefesi'nin altın çağı Ryle'ın 1949 yılında ***Zihin Kavramı***'nı* yayınlamasıyla başladı ve bu dönem 1959 yılında Strawson'ın ***Bireyler***'inin ve Stuart Hampshire'in ***Düşünce ve Eylem*** adlı kitaplarının yayınlanmasına kadar devam etti. Her ne kadar bu Okul'u Ryle organize etmişse de onun entelektüel ilhamının kaynağı Austin'dir. Bu mutlu dönem Austin'in 1960 yılında aniden ölmesiyle son bulmuştur. Strawson'un ifadesiyle "devrimci maya" kaybolmuştur.[22]

Gündelik dil felsefesinin temel problematiği, gündelik dili temellendirmek değildir; şu soruların cevabını araştırmaktır: Dilimiz iletişim ya da kullanım sırasında nasıl işler? Söylediğimiz şeye hangi hakla inanırız? Söylediğimiz şeyi belirlemek için neye ya da kime dayanırız? Söylemek istediğimiz şeyin anlamını nasıl biliriz?

Burada şöyle sorulabilir: Gündelik dil felsefesinin analizleri lengüistik çalışmalar gibi görülemez mi? Bu soruya "evet", denemez. Kuşkusuz gündelik dil felsefesinde bazı araştırmalar lengüistik için yararlıdır; buna itiraz edilemez. Yine de gündelik dil felsefesi, felsefeyi sözlük bilimine veya lengüistiğe indirgemez.

Austin bunu şöyle açıklar:

> "Gündelik dil", "lengüistik", "analitik felsefe", "dilin analizi" dediğimizde bir yanlış anlamayı önlemek gerekir. Bunlardan kastımız şudur: Söylediğimiz şeyi incelediğimizde, hangi durumlarda hangi kelimeleri kullandığımızı düşündüğümüzde, sadece kelimelere ve anlamlara değil; fakat kelime-

---

linguistique, tr. Fr. Judith Milner, Seuil, Paris, 1977, p. 15.

* Ryle'ın bu kitabı Sara Çelik tarafından dilimize çevrilmiş ve 2011 yılında ***Zihin Kavramı*** adıyla Doruk Yayınları tarafından yayınlanmıştır.

22 ***Rée***, p. 31.

lerle ifade ettiğimizi realitelere de bakarız.[23]

Görüldüğü gibi gündelik dil felsefesi ve lengüistik arasındaki temel fark, dilin realiteyle yani dünya ile ilişkisidir. Lengüistik dili bir sistem olarak ele alır; gramer, sözdizim, semantik, fonoloji gibi bölümlere ayrılır. Lengüistik, dilin dünyadan söz etme tarzını ele almaz; Oysa gündelik dil felsefesine göre, dil ve dünya arasındaki karşılıklı ilişki vardır. Felsefe bu ilişkileri aydınlatmalıdır; sözü ve iletişim kavramını iyileştirmelidir; insanın dille gerçekleştirdiği şeyleri analiz etmelidir.[24]

Bu nedenle gündelik dil filozofları sentaksı temel alan Chomsky'ye ve dilin düşünceye üstünlüğünü savunan Saussure'e uzaktırlar.

Gündelik dil felsefesi, felsefenin diğer alanlarını da etkilemiştir. Bilgi teorisi, etik ve felsefi antropoloji bu alanlardandır.[25]

Wilson'a göre gündelik dil felsefesinin üç versiyonu vardır:

I. Standart versiyon: Standart gündelik dil felsefesi kısmen şunu kabul eder: Gündelik dile aykırı olan her felsefi sözce yanlıştır. Bu ilke pratikte demek istemektedir ki, bir filozofun sözü, köşedeki bakkalla konuşan insanların söylediklerine benzemiyorsa, tuhaftır.

II. Metafizik versiyon: Bu versiyona göre gündelik dil bir teoriyle çatıştığında çatışma gerçek olmaktan çok görünüştedir; bu teori sokaktaki insanın kafasındaki anlamla çatışma halinde değildir. Çünkü bu anlam kelimelerin uygulanması tarafından belirlenmiştir.

III. Spekülatif versiyon: Bu versiyon dilin gerçek doğasını göz ardı eder; ayrıntılı örneklerden hareketle analizler yapar. Bu örnekler konuşanın bilincinin, bilgisinin ve amacının göründüğü diyalogların hikâyelerinden ya da bölümlerinden ibaret-

---

[23] Austin, J. L., "Plaidoyer pour les excuses", dans ***Écrits logiques***, tr. Fr. L. Aubert et A.-L. Hacker, Seuil, Paris, 1994, p. 144.

[24] Bracops, Martine, ***Introduction à la pragmatique: les théories fondatrices: actes de langage,*** Duculot, Paris, 2010, p. 97.

[25] Legrand, Michel, "Langage ordinaire, historicité et science", dans ***Revue philosophique de Louvain***, Tome 72, no. 15, p. 540.

tir.[26]

Kuşkusuz bu sınıflama bir dereceye kadar doğru gibi görülebilir. Ama bütün filozofları örneğin Austin'i ve Strawson'ı bu tasnife yerleştirmek mümkün değildir. Öte yandan bu tipoloji gündelik dil filozofları arasındaki çatışmaları da göz ardı eder. Wilson'ın temel aldığı kavramlardan başka kavramları kullanarak başka tipolojiler de oluşturabiliriz.

Giriş'imizde şimdi II. Analiz dönemini nitelemek için kullanılan "Gündelik" kelimesini kısaca açıklayalım. Önce belirtelim ki, gündelik dil, seçkincilerin diline karşıt olarak niteliksiz kalabalıkların dili değildir.[27] Ryle ***Felsefe ve Gündelik Dilin Analizi*** adlı makalesinde demektedir ki, "Gündelik" kelimesinin sınırları belirsizdir. Öte yandan gündelik dil ve teknik dil arasındaki fark da çok açık değildir. Her şeye rağmen bir ifadenin gündelik dile ait olup olmadığını kolayca biliriz; bu bilgimizden de kuşku duymayız.[28] Bir ifadenin gündelik dile ait olup olmadığını bilmek için sadece terimlerini incelemek yeterlidir.

Ryle, "dilin gündelik kullanımı" ve "gündelik dilin kullanımı" arasında ayırım yapar. Ona göre "gündelik dilin kullanımından söz ettiğimizde, "gündelik" "teknik"e, "ezoterik"e, "şiirsel"e, "arkaik"e ve "özel"e karşıt demektir. Buna göre "gündelik"in anlamı "ortak", "yaygın", "konuşulan", "sıradan", "halka ait" demektir.[29] Yani gündelik dil kavramı nispeten sınırlı kişilerden oluşan bir grubun, örneğin hukukçuların, ilahiyatçıların, ekonomistlerin, filozofların, matematikçilerin ve mantıkçıların belirli bir çerçevede bir amaç için kullandıkları teknik dillere ve sembolik dile karşıttır.[30]

Gündelik dil felsefesinin tezleri dört karşıtlığın kavşağında oluşturulmuştur. Şimdi kısaca bunu açıklayalım.

1. Metafiziğe karşıtlık: Bilindiği gibi metafizik, Platoncu

---

[26] ***Alsaleh***, P. 9.

[27] Rossi, Jean-Gérard, ***La philosophie analytique***, PUF, Que Sais-Je, Paris, 1991, p. 63.

[28] Ryle, Gilbert, "La philosophie et l'analyse du langage ordinaire", ***Revue de Métaphysique et de Morale*** 71e Année, No. 3 (Juillet-Septembre 1966) p. 259.

[29] ***Ibid.***, p. 259.

[30] ***Ibid.***, p. 260.

problemle ilgilenir; öz" araştırmasıdır. Öz araştırması "Ti esti?"nin (Bu nedir?) cevabını bulmaya çalışmaktır. Metafizik, "genelleştirir" ve soyutlar. Gündelik dil filozoflarında metafizik karşıtlığı, Wittgenstein'dan esinlenir. Wittgenstein'a göre metafizik, dilimizi yanlış kullanmadan doğar. Kelimeleri gündelik dil dışında kullanırsak, dil tatile çıkar ve felsefi problemler sökün eder.[31]

Metafizikçilerin felsefi derinlik dedikleri şey hayali çıkarımlardır; bu çıkarımların nedeni de dilin yanlış kullanılmasıdır.

Wittgenstein bunu şöyle açıklar:

> Metafizikte gündelik dil, kendi başına giden bir tekerlektir.[32]
> Demek istediğimiz şeyi demek ya da bilmek, önce cümleyi asli ülkesine doğal ortamına yerleştirmektir. Bunun için kelimeleri metafizik kullanımlarından soyutlayıp gündelik kullanımlarına kavuşturmalıyız.[33]

Cavell Wittgenstein'ın bu ilkesini "insanı dile yerleştirmek" diye yorumlar. [34]

Metafizikçi filozof kendini kötü sorunlara hapseder. Metafizik önermelerin çoğu yanlış değildir; ama anlamsızdır. Metafizikçi bir dokuma işçisine benzer; bu işçi, boşta çalışan bir dokuma tezgâhının karşısına oturmuştur; boyuna uzaktan el-kol hareketleri yapmaktadır. Karşıdan bakanlar onun kumaş dokuduğunu düşünür. Gerçekte ise bu işçi böyle bir durumda kumaş dokuyamaz.[35] Görülüyor ki, Wittgenstein metafizik dili araçsalcı ve fonksiyonalist bir dil anlayışından hareketle eleştirir.

Gündelik dil filozofları Wittgenstein'ın metafizik karşıtı görüşlerini kabul ederler ve dilsel analizlerle geliştirirler.

Gündelik dilcilere göre metafizikçilerin "sözüm ona felsefi" problemleri sahte sorunlardır; sözceleri de anlamsızdır; onların

---

[31] Wittgenstein, ***Recherches philosophiques***, Traduction Gilles-Gaston Granger, Gallimard, Paris, 2001, § 38.

[32] ***Ibid.***, § 38.

[33] ***Ibid.***, §116.

[34] Laugier, Sandra, ***Wittgenstein, le mythe de l'inexpressivité***, Vrin Paris, 2010, p. 16.

[35] ***Ibid.***, § 414.

terimleri kullanma biçimleri analiz edilirse bu, açıkça görülecektir. Örneğin "iyi", "kötü", "zorunda olmak", "değer taşımak" gibi kavramlar alalım. Bunlar analiz edildiğinde, ahlak felsefesindeki pek çok problemin sahte problem oldukları anlaşılacaktır. Sahte problemlerin ortaya çıkmaması için gündelik dilimizin işleyişi hakkında daha açık bir tasavvura sahip olmalıyız, "...dediğimizde ne yaparız?" sorusunun cevabını vermeliyiz.

Bilindiği gibi "bilgi", "ben", "varlık", obje", "önerme" ve "ad" vs. metafizikçilerin önemli terimlerindendir. Gündelik dil filozofları demektedirler ki, metafizikçiler bu terimleri kullandıklarında her zaman kendilerine şunu sormalıdır: Bu kelimeler gündelik dilde gerçekten bu anlama gelir mi? Oxford filozoflarının cevabı açıktır: Gelmez. Onlar, kelimelerin metafizik kullanımlarını değil; gündelik kullanımları kabul ederler.[36] Çünkü onlara göre gündelik dil olabildiği kadar iyidir; onda ne düzeltilecek ne de arıtılacak bir şey vardır. Metafizik, gündelik dildeki ince ayırımları göz ardı eder; anlamı belirsizleştirir. Gündelik dil felsefesinin en önemli görevlerinden biri işte burada ortaya çıkar: Gündelik dili analiz ederek belirsizliği gidermek. Kısaca söylersek gündelik dilin analizi felsefe için eleştirel bir araçtır. Metafizikten doğan sahte problemlerle uğraşmak istemiyor muyuz? Yanlış felsefi ayırımlardan kaçınmaya mı çalışıyoruz? O zaman yapılacak şey şudur: Gündelik dildeki ayrımları anlamak ve ***mantığı gerçekten keşfedilmiş*** gündelik kullanıma bağlı kalmak.

Metafizik yerine, ortak duyu kanılarını ifade eden ve iyi düzenlenmiş gündelik dili koymak; bu, gündelik dil filozoflarının istedikleri şeydir;[37] felsefe tarihindeki sahte tezlere uzak durmak; bu ise onların ortak amaçlarıdır. Onlara göre ortak duyu kötüye kullanılınca sahte tezler doğar. "Ortak duyu en önemli erdemdir." dendiğinde, buna belki itiraz edilebilir; ama "ortak duyu önemli felsefi bir erdemdir." sözüne karşı çıkılamaz.

Ryle demektedir ki, "Ontoloji artık bitmiştir. Felsefe gelecekte ne olacaktır? Bu, günümüzde önemsiz bir sorundur. Çünkü realiteye ilişkin değildir. Oysa felsefenin konusu realitedir; da-

---

[36] ***Le grand***, p. 540.
[37] ***Engel***, p. 83.

ha doğrusu realiteyi ifade etmeye yarayan kelimelerdir ve kavramlardır.[38]

Adı bilinmeyen bir bayan filozof da şöyle diyordu:

> Şimdi metafizik çağı terk ettik[39]

Sonuç olarak tüm Oxfordlu filozoflar diyorlardı ki,

> Metafizik çürümüşlüğün tümünden kurtulacağız; metafiziğin eski problemlerinin ortadan kalkması ve böylece metafiziğin ölümü yakındır.[40]

Sonuç olarak gündelik dil felsefesi

> geleneksel felsefeyi; onun hem problemlerini hem de metodolojisini ters yüz etmiştir.[41]

2. Mantıksal semantiğe karşıtlık: Bu dil felsefesindeki "dil", yukarıda dediğimiz gibi, mantıkçıların biçimsel dili değildir; kullanılan kelimelerin dilidir. Gündelik dil felsefesi ideal bir dil aramaz; mantıksal analiz peşinde değildir; mantıksal analizlerin önceliğine karşıdır. Bu anlamda mantıkçı gelenekten uzaktır.

Gündelik dil felsefesinin iki temel amacı vardır: Dille iletilen mesajı, realiteyle ilişkimizin ifadesini analiz etmek; dünyayı ve kelimeler arasındaki ilişkiyi betimlemek.[42] Bu nedenle o, dili biçimselleştirmeye karşıdır. Gündelik dil felsefesine göre lengüistik fenomenler karmaşıktır; dili soyut biçimselcilikten hareketle ele almamıza engeldir. Dili yeniden oluşturamayız ve tek biçimli olmaya zorlayamayız; sadece onun gündelik hayattaki kullanımlarını analiz edebiliriz.[43]

"Mantığın nesnelerini nesnelerin mantığı saymak, "Skolastik

---

[38] ***Rée***, p. 42.
[39] ***Ibid.***, p. 43.
[40] ***Ibid.***, p. 42.
[41] Thomas-Fogiel, de Isabelle, ***Référence et autoréférence: étude sur la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine***, Vrin, Paris, 2006, p. 71.
[42] ***Bracops***, p. 97.
[43] ***Loc. cit.***

bir yanılgıdır."[44]

Söylemin içeriğini değil; kendisini analiz etmelidir. Bu analizde şu belirlenmelidir: Söylem ne zaman ve hangi şartlarda ifade edilmiştir? Dili doğru ve anlamlı kullanmak için hangi şartlar gerekir?

Mantıkçı filozoflara göre sözceler nesne durumlarını temsil eder. Sözceler, nesne durumları gerçekse doğrudur; gerçek değilse yanlıştır. Dil felsefesi sadece önerme biçimlerini, özellikle kognitif önermeleri analiz etmelidir; sözü, dili kullanmayı, konuşanların içinde bulundukları bağlamları yani dil dışı ögeleri dikkate almamalıdır.

Gündelik dil filozofları buna itiraz ettiler. Onlar dediler ki, sözceler, entiteler olarak nesne durumlarından söz etmez; nesne durumlarını belli bir bağlamda ifade ederler. İki şeyi birbirinden ayırmalıdır: Gramatikal entite olarak cümle ve bu cümlenin sözcelenmesi. Nesnenin bir durumunu temsil eden ve doğru veya yanlış olan, cümle değildir; belli bir bağlamda ifade edilmiş sözcedir. Bağlam, dil dışı ögelerden oluşur. Bu dil dışı ögeler şunlardan ibarettir: İletişimin fizik durumu, konuşanların ve dinleyenlerin öncelikli bilgileri (arka plan), diyalojik rolleri, takındıkları tutumlar. Bu ögeler dilin pragmatiğini oluşturur. Bağlamın bütün ögeleri, empirik ve sezgisel analizlerin konusudur. Bu analizin biçimsel ve teorik bir temeli yoktur.[45]

Göstericiler (yer ve zaman zarfları şahıs zamirleri), nesne durumlarını belirlemede önemlidir; bunlar sözcelemenin bağlamıyla ilgilidir. Cümle sadece bağlamda anlamlıdır. Göstericiler gündelik dili biçimsel dillerden ayırır ve cümleyi de cümlenin diskürsif kullanımı olan iddiadan farklılaştırır.

Gündelik dilcilere göre mantıkçı paradigma dili soyutlaştırmıştır; bu yüzden, dilin kendine referansta bulunma özelliği bilinemez.[46] Bu durumda aktörün niyeti eyleminden çıkarılamaz, en iyimser durumda belki dolaylı olarak çıkarılabilir. Oysa

---

[44] Ambroise, Bruno; Laugier, Sandra, "Introduction générale", ***Philosophie du langage, Sens, usage et contexte***, Vrin, Paris, 2011, p 22.

[45] ***Bracops***, p. 97.

[46] Habermas, Jürgen, ***La Pensée post-métaphysique***, Arman Colin, Paris, 1993, p. 55.

gerçekte konuşanın niyeti konuşmasından anlaşılabilir. Çünkü sözcelemeler sadece kendilerine referansta bulunur ve bir içeriğin ifade edildiği bir anlamı taşır.

Austin'e göre mantıksal analizciler dilin olguyla ilişkisini göz ardı etmeye çalışırlar. Oysa bu, gerçekte imkânsız bir çabadır.

Gündelik dil filozofları şöyle demektedirler: Bizim yöntemimiz ne metafizikçilerin ne de pozitivist, Russellcı ve varoluşçu filozofların yöntemlerine benzer. Russell gibi mantıkçı filozoflar, isteseler de metafizikten kaçamazlar. Çünkü onlar, ***biçimsel mantığın bir metafizik olduğunu görmezler***.[47*]

> Ayrıca biçimsel mantık, matematiğin başka herhangi bir alanına da ait değildir. Bu nedenle bilimde de kullanılamaz. Bilim adamları bunu kullanmamaya özen gösterirler; ama bilimci filozoflar bu mantıkçıların etkisiyle "biçimsel kanıtlamalara başvururlar ve önermeler türetirler. Fakat onların bu girişimleri felsefi açıdan yetersizdir.[48]

Oxford filozofları demektedirler ki, bir an için şunu varsayalım: Mantık, sözcelerimizdeki sözdizimsel kusurları gidermeye yardım eder. Fakat bu, mantık, dilimizin tüm işleyişini açıklar, anlamına gelmez. Mantık ne betimsel yüklemlerin sayısını söyler ne de doğasını açıklar; hepsi bu kadar değildir; mantık, mantıksal olmayan vokabülerimizi iyileştirmemize de yardım edemez.[49]

Kuşkusuz vokabülerimizde pek çok belirsizlik ve elverişsizlik vardır; kimse bunu inkar edemez; dilimizdeki olumsuzlukları iyileştirme ihtiyacı da açıktır. Fakat "Kesinlikle ve kesinlikle kusursuz bir vokabülere sahip olabiliriz" denirse, bu, ideal olmaktan öte hayaldir. Örneğin renklere ilişkin vokabülerimizi alalım; renk adlarına ilişkin vokabülerimiz son ve kesin şeklini almış değildir; onu yeni renk adlarıyla sürekli geliştirip zenginleştiririz.

1950'li yılların başında Strawson şöyle diyordu:

---

47 ***Rée***, p. 43.

* Vurgu bize aittir (Z.Ö).

48 ***Loc. cit.***

49 Bouveresse, Jacques, "Langage ordinaire et philosophie", dans ***Langages*** 6e année, no 21, 1971, p. 59.

> Günümüzde yeni bir felsefi mantık vardır; pek çok mantık ve metafizik problemini onunla çözebiliriz."[50]

Oxford Okulu mantığı bir hesaplama gibi görmez; düşüncenin felsefi incelemesi sayar. Mantıkçıların örneklerini çok az kullanır. Bu akımın esin kaynağı, Oxford Üniversitesi mantık profesörlerinden John Cook Wilson'dır. Wilson 1926'da yazdığı "Statement and Inference" adlı makalesinde şuna dikkat çekiyordu: "Mantıkçının görevi, lengüistik bir terimin ya da bir ifadenin kullanımını tespit etmektir. Her şey buna bağlıdır.[51]

Oxford filozofları kuşkusuz tüm mantıkçı filozoflara karşıdır; ama onların asıl eleştirdikleri, Russell'dır; daha doğrusu Russell'ın mantıksal atomculuğudur. Onlara göre Russell, sadece biçimsel mantığı gündelik dile üstün tutmakla kalmaz; ***mantığın basit yapısını, oldukça karmaşık yapıya sahip dile empoze eder.*** Bu eleştiriye Russell şu cevabı verdi: Mantık gündelik dilin yüzey gramerini betimlemez, sadece akıl yürütmenin değişmez yapılarını ortaya çıkarır. Oxford filozofları buna, "Derin yapılar yoktur" karşılığını verdiler.

Russell bu cevap karşısında sessiz kalmadı; tepkisini daha ileri götürdü ve Oxfordluları gözyaşsız felsefe yapmakla, çok ucuz ve taş devrine özgü felsefe yapmakla suçladı; gündelik dil felsefesi yapmayı çay saatinde hoşça vakit geçirme diye niteledi." Russell şunu da ekliyordu:

> Oxfordlu filozof olmak için İngilizce kullanım kılavuzunu okumak yeterlidir. Oxfordlular dünya ile ve dünyayla aramızdaki ilişkiyle ilgilenmezler, sadece aylakların aylaklıklar hakkında söyledikleriyle ilgilenirler.[52]

Ayrıca Russell Ved Mehta'ya şunları demekteydi:

> Oxford filozoflarını sevmiyorum. Onlar çok önemli bir şeyi tartışmalı hale getirdiler. Onların havarileri Ryle'a da değer vermiyorum. O, sadece bir laf ebesidir. Ryle, şuna inanıyor gibidir: Bir filozof, atalarımızın çok önceden beri bildikleri

---

50 Strawson, "De l'acte de référence", p. 25.

51 ***Loc. cit.***

52 Russell, ***Histoire de mes idées philosophique***, traduction Georges Auclaire, Paris, Gallimard, 1961, pp. 230-231.

> şeyin ötesinde bilimsel herhangi bir şeyi kabul etmek zorunda değildir.[53]

Austin 1956'da felsefesine taş devri felsefesi diyen Russell'a şöyle cevap verdi:

> Gündelik dilden hareket etmek yani söylemek istediğimizde demek istediğimizden yola çıkmak, en azından felsefi bir yöntemdir. Bizim kelime stokumuz insanların yapmayı yararlı buldukları ayırımları; kuşaklar boyunca kurmayı yararlı buldukları ilişkileri somutlaştırır; daha duyarlı ve daha uyumlu yaşamamızı sağlar. Çünkü bu ilişkiler hayatta kalmak için, her zamanki ve pratik bütün konularda daha uyumlu daha hassas deneyimleri destekler. Onlar sizin veya benim bir öğleden sonra koltuğumuzda tespit ettiğimiz ilişkilerden daha çok ve daha geçerlidir.[54]

Sonuç olarak gündelik dil felsefesi, mantıksal biçimselleştirmeye karşıdır; biçimsel dili kullanmaz; bu dili geleneksel felsefeyi iyileştirme aracı gibi görmez. Oxford filozoflarına göre dil mantıksız değildir. Dilde özel bir mantık vardır. Bu özel mantık, matematik mantıktan çok eylem mantığına yakındır.

Kısaca söylersek, gündelik dil filozofları doğal dillere olumlu bakarlar; onların iletişim ve pratik açıdan işleyişlerini analiz ederler; gündelik dile özgü mantık kabul ederler; psikolojizmin reddi ve gündelik dilin kurallar aracılığıyla betimi gibi, mantıkçı empirizmin bazı ilkelerini sürdürürler.[55]

Kuşkusuz gündelik dil filozofları mantıkçı filozofların yöntemlerine karşıdırlar; biçimsel soyutlamayı gündelik dilimizin sakatlanması gibi görürler; en hafif ifadesiyle ifadelerimizin sınırlanması diye düşünürler. "Gündelik dil filozoflarının mantık hakkında söyledikleri bundan ibarettir." dersek onlara haksızlık ederiz. Çünkü onlar, her şeye rağmen mantıkçı filozofların değerlerini takdir ederler; özellikle 1900'lü yılların başında idealizme karşı çıkan Bertrand Russell'a ve Moore'a; felsefeyi dil analizi haline getiren Frege'ye önemli şeyler borçlu oldukla-

---

[53] ***Vienne***'den naklen, p. 38.
[54] Austin, J. L., ***Écrits philosophiques***, p. 144.
[55] Laugier, Sandra, ***Du réel à l'Ordinaire***, Vrin, Paris, 1999, p. 31.

rını inkâr etmezler.

Mantığı tümüyle dışlamamak, gündelik dilde bir mantık olduğunu kabul etmek; bu, gündelik dil filozofları ve Wittgenstein arasında ortak bir başka noktadır. Wittgenstein demektedir ki,

> "Cümle" veya "dil" adını verdiğimiz şey, düşünebildiğim biçimsel birliğe sahip değildir. Fakat aralarında az veya çok yakınlık bulunan yapısal benzerliğe sahiptir. —Fakat o zaman mantık ne olur? Onun kesinliği burada gevşiyor gibidir.—Oysa kesinliğini nasıl kaybedebilir? Doğal olarak kaybetmez. Çünkü mantığın herhangi bir durumunu düzeltiriz. Mantığın kristal kürenin saflığına sahip olduğu bir önyargıdır. Bu önyargıyı sadece konuyu her açıdan araştırmakla ortadan kaldırabiliriz (diyebiliriz ki, araştırmamız gerçek ihtiyacımızın sabit noktasının etrafında dönmelidir.).[56]

Austin'inle birlikte dil edimleri filozofları biçimsel mantığın yerine dil edimlerine dayalı yeni bir mantık önerdiler. Bu mantığa Vanderveken'in ifadesiyle edimsözel mantık (logique illocutionnaire) denir. Edimsözel mantığa göre bir dil ediminin başarılı bir şekilde gerçekleşmesinin birtakım şartları vardır. O şartlar şunlardır:

1. Konuşanın demek istediği şeyi söylemeyi başarması.
2. Mesajın içeriğinin doğru olması.
3. Realite ve kelimeler arasında uygunluk olması.
4. Dil ediminin amacına ulaşması.[57]

Edimsözel mantıkta sadece konuşan kişi sorumluluk alır. O, kendi stratejilerini ustalıkla uygular; durumu kendi yararına değiştirmek için başkası üzerinde bir eylemi gerçekleştirmeye çalışır.[58]

Sonuç olarak, mantıkçılar ve gündelik dil filozofları arasındaki polemiğin dil felsefesi açısından sonucu önemlidir. Mantıkçılar tartışmalar sonunda şunu kabul ettiler: Biçimsel dilin

---

[56] Wittgenstein, ***Recherches philosophiques***, § 108.

[57] Devirieux, Claude Jean, ***Pour une communication efficace***, Presses de l'Université du Québec, 2007, p. 24.

[58] Jacques, Francis, ***L'arbre du texte et ses possibles***, Vrin, 2008, Paris, p. 55.

dışında pek çok dil ve bunların da kendilerine özgü mantıkları vardır. Ayrıca mantıkçılar, gündelik dil filozoflarının dil analizlerinden de esinlendiler. Gündelik dil filozofları da dilin analizinde gözardı edilemez yararlar sağladığını gördüler.

3. Semiyotiğe ve lengüistik semantiğe karşıtlık: Bu filozoflar, semiyotiğe ve özellikle Saussure semantiğine de karşıdır. Çünkü onlara göre Saussure'ün yapısalcılığı yaptığı soyutlamayla paralojizmin tuzağına düşer. Yapısalcılık, tek düze ve değişmez bir dil anlayışına sahiptir.[59] O, dilin anonim biçimlerini aşkın realiteler sayar; süjeleri ve konuşmalarını saf ilineklerden ibaret görür. Hepsi bu kadar değildir. Yapısalcılığa göre örtük kurallar sistemi süjelerin hem konuşma biçimlerini hem de yaptıkları şeyi açıklayabilir. Konuşabilen ve davranabilen süjenin bireyselliği ve yaratıcılığı, genel olarak süjeye yüklenen tüm nitelikler ihmal edebileceğimiz fenomenlerdir ya da narsisizmin belirtileri olan değersiz durumlardır. Yapısalcılık açısından, bu yaklaşımın tezlerinin haklılığının anlaşılması için her bireysel ve yenileştirici realitenin sadece sezginin nüfuz edebildiği dil öncesi bir alana yerleştirilmesi gerekir.[60]

4. Mantıkçı pozitivizme Karşıtlık: Bilindiği gibi Mantıkçı Pozitivistler metafiziğin yerine iyi biçimlendirilmiş dile sahip bir bilimi koymaya çalışırlar; analizlerini sadece nesne durumlarını anlatan önermelerle sınırlarlar. Oysa gündelik dil filozoflarına göre Mantıkçı Pozitivistler gündelik dilin işlevini kavrayamamışlardır; doğrulanamayan ve yanlışlanamayan önermeleri anlamsız saymakla yanılmışlardır. Oxford filozoflarından Mantıkçı Pozitivizm karşısında en kesin tavır takınan filozoflarından biri, Austin'dir. Austin bu tavrını şöyle açıklıyordu: "Ben, bir mantıkçı pozitivist değilim."[61] O, derslerinin önemli bir bölümünü Ayer'in eleştirisine ayırmıştı; mantıkçı filozoflara tepkiden dolayı dil edimlerini sistematik tarzda ele almıştı.

Gündelik dil felsefesini ortaya çıkaran şartlar kısaca bunlardan ibarettir. Şimdi bu felsefeyle ilgili açıklamalarımıza diğer

---

[59] Jacob, André; Baraquin, Noëlla, ***Anthropologie du langage: construction et symbolisation***, Mardaga, Paris, p. 199.

[60] Frank, Manfred, ***Qu'est-ce que le néo-structuralisme***, Cerf, Paris, 1989, pp. 257 sq.

[61] Ryle, G., ***The Revolution in philosophy***, Macmillan, London, 1956.

konularla devam edlim.

Gündelik dil felsefesinde Wittgenstein'ın ve Austin'in etkisiyle gündelik dilin edimsözel ve önermesel görünüşleri üzerinde duruldu. Habermas'a göre

> sözcelerin analizinde bu iki görünüşün dikkate alınması bir keşiftir; pragmatik ögelerin biçimsel analizle birleştirilmesine doğru atılan bir adımdır. Sonraki adımda dil felsefesi, iletişime katılanların dünyada var olan herhangi bir konuda anlaşabilmeleri için yerine getirmeleri gerekli şartlarla ilgilendi.[62]

Tümü uzlaşım ürünü olan bu şartlar iletişimin ideal ögeleri sayıldı. Örneğin her iletişimde şunların varlığı kabul edildi: Konuşanların ve dinleyenlerin tümü, aynı lengüistik ifadeleri aynı anlamda kullanır. Konuşan kişi sözcenin açıklama mı, emir mi, yasaklama mı, rica mı olduğu açıkça bilir. Konuşmayı şimdi, şurada gibi zarflar ve bunların belirlediği bir bağlam anlamlı yapar.

Dünyaya ilişkin tasavvurumuzu düzeltmek veya daha sağlam, daha kesin temellere dayandırmaya çalışmak; gündelik dil felsefesi bunu amaçlamaz.

Bu felsefenin dile bakışı realisttir. Realizmin anlamı şudur: Sözceler tıpkı bilimsel açıklama gibi nesnel durumlara ilişkin olmalıdır ve nesne durumlarını betimlemelidir; dilin kullanımına ve bilimsel bilginin zorunluluklarına uymalıdır. Gündelik dil felsefesi de betimsel disiplin gibidir. Ancak yine de gündelik dil felsefesi doğa bilimiyle aynı derecede bilim olan bir bilgi ortaya koymayı amaçlamamalıdır.

Pascal Engel demektedir ki,

> gündelik dil filozofu, küçük bir bilgine benzemez. Onun bilim adamlarının bir asistanı olduğu da söylenemez. O, gerçekte felsefi zihnin hastalıklarını tedavi eden bir terapisttir. Bir başka açıdan da denebilir ki, o, ortopedik tedaviler yapan bir kırık çıkıkçıdır; her ne kadar resmi onaylı hekimlik belgesi olmasa da tıp eğitimi görmüş ortopedistler kadar iyi tedavi eder. Bunlara ek olarak şu da söylenebilir: Gündelik

---

[62] ***Loc. cit.***

> dil filozofu kelimelerin doğru anlamlarını bulup ortaya çıkaran bir tür su arayıcısıdır.[63]

Gündelik dile başvurulma nedeni, dilin uzlaşımsal olmasıdır; anlamların özü üzerinde değil; kullanımlarımız üzerinde birleşmemizdir.

> Gündelik dil felsefesinde amaç, kelimelerin otantik ve ilk anlamlarını keşfetmek değildir. Çünkü kelimeler bize uzaklardan gelir. Onlar bizden önce şurada vardır. Biz onlarda doğarız; demek istediğimiz realiteyi kelimelerin durumlarından öğreniriz.[64]

Gündelik dil felsefesi gündelik dilin sözcelerinin betiminden ibarettir. Fakat bu felsefenin mahiyetine ilişkin bir başka değerlendirme daha vardır. Bu değerlendirme bazı Amerikan filozoflarına aittir. Onlara göre

> gündelik dil felsefesiyle ilgili bir çalışma, bir etnologun çalışmasına değil; gündelik hayatta bazı uzlaşımlarımızı yazıya geçiren ya da açıklayan bir hukukçunun çalışmasına daha yakındır. Çünkü hukukçular, gündelik dil felsefesi sayesinde hukuksal normları daha anlaşılır ve daha açık hale getirir.[65]

Dil felsefesi çalışmasını yasama görevi yapan hukukçunun çalışmasına benzetmenin sonuçları önemlidir. Doğrusu en azından Kant'tan beri hukuk paradigması felsefede giderek önem kazandı. Örneğin Kant ahlak yasasını ahlaki eylemlerin ilkeleri kabul eder.

Söz konusu gündelik dil felsefesi filozoflarının çalışmaları da tıpkı hukukçunun a posteriori hukuk kuralları belirlemeye çalışması gibi, gündelik dille ilgili normlar ve kurallar koymaya çalışır. Bu Oxford paradigmasıdır. Ryle Gündelik Dil adlı makalesinde demektedir ki,

> Tartışmalarımızda bazı ifadeler hakkında bu ifadeler yar-

---

[63] ***Engel***, p. 85.

[64] Laugier, Sandra, "L'ordinaire transatlantique De Concord à Chicago, en passant par Oxford", ***L'Homme***, 2008/3-4 n° 187-188, p. 177.

[65] ***Alsaleh***, p. 13.

dımıyla, spontane tek bir harekette kanıt gösteriyoruz. Kanıtladığımız şeyi kayda geçirmeye çalışıyoruz; şurada burada gözlemlediğimiz mantıksal kodları kural haline getiriyoruz.[66]

Gündelik dil filozoflarına göre dilin pek çok fonksiyonu vardır. Bunlar:

A. nesne durumlarını açıklamak, dünyayı betimlemek;
B. Bu betime ilişkin bir tasavvur oluşturmak;
C. Reeli etkilemek ve değiştirmek;
D. Başkasının davranışlarını yönlendirmek ve reaksiyonlarını etkilemek;
E. Çok çeşitli ve oldukça karmaşık yollarla iletişimi gerçekleştirmektir.

Dil etkileme ve değiştirme fonksiyonunu dil edimleri aracılığıyla gerçekleştirir. Dil edimleri emir, yasak, rica, istek, soru, hayret gibi eylem modlarıdır. Kısacası dil, söz edimlerinden ibarettir.

Yukarıda söylediğimiz gibi gündelik dil felsefesinin en önemli filozoflarından biri, Austin'dir. Onun dil edimlerinin analizine katkıları çok önemlidir, lengüistiğe etkileri de büyüktür. Austin başlıca eseri ***Söylemek Yapmaktır***'da şunu kanıtlar: Bir cümleyi söylediğimizde, örneğin "vaat ediyorum", "özür diliyorum", "tuzluğu bana veriniz" dediğimizde bazı eylemleri gerçekleştiririz.[67]

"Dil bir etkinliktir ya da bir şeyler yaptırmaya yarar" düşüncesi yeni değildir. Bu düşünce, Aristoteles'te[68] ve Ortaçağ filozoflarında da vardı. Modern zamanlarda İngiltere'de Gardiner[69] ve Malinowski, Almanya'da Bühler ve Reinach bu tezi savundu-

---

[66] Ryle, "La Philosophie et l'Analyse du langage ordinaire", ***Revue de Métaphysique et de Morale*** 71e Année, No. 3 Juillet-Septembre 1966, p. 265.

[67] Bu konuda bkz. J. L. Austin, ***Söylemek ve Yapmak***, çev. Levent Aysever, Metis Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 77-79.

[68] Bu konuda bkz. Séguier, M., ***La Philosophie du langage d'après d'Aristote***, Paris, 1838, pp. 133-142.

[69] Gardiner, Alan Henderson, ***Langage & acte de langage. Aux sources de la pragmatique***, Presses universitaires de Lille 1989, pp. X-44.

lar. Fakat dilin bu özelliği onlarda bir dil teorisinin temeli olmamıştır. Oysa Oxford filozoflarında ve Wittgenstein'da dilin bu özelliği felsefe analizinin temelidir. Üstelik bu filozoflar dil konusunda yeni keşifler yaptılar ve bu keşiflerden hareketle birer dil teorisi ortaya koydular.

Kuşkusuz Oxford Okulun'nun "dil bir etkinliktir" tezini en sistematik biçimde Austin ifade etmiştir. Austin dilde çok ince ve önemli ayırımlar yapar; kelimelerin gündelik kullanımlarını titiz biçimde analiz eder ve sınıflar.

Austin şunu hatırlatmayı da yeğler: Kelimeler ve cümleler tüm kullanım bağlamının dışında kesinlikle hiçbir şey belirtmez ve anlam, bağlamların fonksiyonuna göre değişir.

Burada önemli bir noktaya işaret edelim. Kuşkusuz Austin, dilin bir etkinlik olduğunda ısrar eder; bazı kelimelerin sadece nesneleri temsil etmediklerini; tersine kimi eylemleri gerçekleştirdiklerini söyler. Ama yine de o, lengüistik yapmakla yetinmez; ***eylemler***'imizin türleriyle de ilgilenir. Konuşurken etkili olabilmemizden ve bazı edimleri gerçekleştirebilmemizden eylem kavramına ilişkin sonuçlar çıkarır. Örneğin bir sonucu şöyledir: "Vaat ediyorum" derken aynı şekilde betimlenen iki eylemi-belli bir sözceyi söylemeyi ve belli bir vaatte bulunmayı- yapıyorum ve yine de bu iki eylem birbirinden ayrılmaz. Hangi şartlarda iki şeyi aynı anda yapabiliriz? İki eylem- bir cümleyi söylemek ve bir vaatte bulunmak- özdeş midir? Ve iki eylem ne zaman özdeştir? Austin'in dil felsefesine olduğu kadar eylem felsefesine de katkısı önemlidir.

Böylece Austin, dil edimleri doktriniyle pragmatik dediğimiz lengüistik disipline katkıda bulunur. Onun lengüistik analizleri bir doktrin değildir. O, sadece gündelik deneyimlerin anlamının betimsel fenomenolojisinin bir biçimini ele almak istiyordu. Onun yazıları "büyük sorunlar" karşısında bile betimsel ve deflasyonist[70] bir tarzı benimser.

---

[70] Hakikatin deflasyonist teorisi P'nin doğru olduğunu söylemek ve P'dir demek arasında hiçbir fark olmadığını söylemekten ibarettir. Bu açıdan hakikat iddia ettiğimiz hiçbir şeye katkıda bulunmaz. Gerçekte Gökyüzü mavidir dersem, bu, Gökyüzünün mavi olması gerçek durumdur, anlamına gelir (Z.Ö).

Kuşkusuz Austin'in dil edimlerine dayalı analizi Oxford Okulu'nun temel yaklaşımıdır. Ama bu okulda önemli bir başka yaklaşım daha vardır: ileride göreceğimiz Grice'ın ima doktrini. Bu doktrin de gündelik dil felsefesinin etkin analiz yollarından biridir. İma doktrinine göre bir sözcede, lengüistik anlamın ötesinde bir başka anlam; ima edilen anlam vardır; muhatap bu ima edilen anlamı keşfetmek zorundadır. Grice'e göre "demek" ile "demek istemek" arasında büyük fark vardır. "Demek", sözcenin lengüistik formları tarafından verilir; oysa "ima" ise konuşanla dinleyen arasındaki süreçte ortaya çıkar. İma kavramı şunları içerir: Anlamı anlamak için konuşanın zihinsel durumları dikkate alınmalıdır; iletişim etkinliğine katılanlar, düşüncelere ve yönelimlere sahiptir. İmayı anlamak, akıl yürütme yoluyla çıkarım yapmaktır.

Deflasyonist dil felsefesini Austin'den önce Wittgenstein savunmuştu. Wittgenstein demektedir ki, sadece bazı belirli kullanımlarda kelimeleri kullanmaya götüren "dil oyunları" vardır. Bu kullanımlar dilimizde "hayat biçimleri"mizin ifadesidir. Fakat bu hayat biçimleri hakkında çok şey söylenemez: Onlar sadece dildedir. Bu anlayışa göre felsefe bilgiye olumlu bir katkıda bulunamaz. Felsefe sadece özellikle filozoflara hitap eden bir anti-mitolojidir. Wittgenstein kendisini, görüşmedikleri kiracılarını aldatan ve dürüstlükten uzak ev sahiplerini eleştiren birine, felsefi düşünce hastalıklarını tedavi eden bir hekime benzetir. Bu; "analizin tedavi edici" kavramı dediğimiz şeydir.[71]

> Hastalığı tedavi etmek için, dikkatimizi gündelik dile yoğunlaştırmalıyız. Gündelik dilin işleyişi hastalıklı değildir. En önemli şeyler karşımız basit ve sıradan görünüşleriyle çıkar.[72]

Empirik olmayan felsefi problemler, dilimizin objektif bir incelemesiyle çözülmelidir.

Gündelik dil filozoflarının amaçları, nesnelerin tanımları değildir; fakat kavramların kelimelerle ifade edilen tanımlarıdır. Bu filozoflar nesnelerle değil; sadece kelimelerle ilgilenirler. Ancak bu kelimeler, "elektron", "proton", "alan", "fiziksel reali-

---

[71] Wittgenstein, ***Recherches philosophiques***, § 133.
[72] ***Ibid.***, §129.

te", "nöronla"r, vs. gibi teknik terimler değildir.

Oxford filozoflarının bu tezi şu sloganla ifade edilir: "Anlam, kullanımdır." Onlar açısından dilin kullanımı önemlidir. Fakat onlar bu ilkeyi farklı şekillerde yorumlarlar ve bu ilkeye dil felsefesinin ötesinde bir önem atfederler. Sonunda bu ilkeden felsefi bir metodoloji için sonuçlar çıkarırlar.

Onlara göre bir kelimenin kullanım biçimini verdiğimizde anlamını betimleriz; gerçekleştirmeye izin verdiği dil edimlerinin neler olduklarını gösteririz. Örneğin "iyi" sıfatı özel bir dil edimini; öğüt verme edimini ifade eder. "İyi" bu anlamda kullanılırsa doğru kullanılmıştır. "Bu, iyidir." demek, "Bunu sana öğütlüyorum" demektir. Geleneksel felsefenin hatası kelimelere gündelik dilin vermediği fonksiyonları vermektir. Örneğin metafizikçi filozoflar bir öğüt fonksiyonu taşıyan "iyi"yi bir betim gibi görürler.[73]

Kullanım kavramı analiz edilemez. Kullanımı açıklamak için dile ilişkin felsefi teoriler oluşturmak yerine, bir dil fenomeninden yararlanmalıyız. Var olan teorilerin yapılarını dil fenomeni aracılığıyla söküme uğratmalıyız.

Gündelik dil filozofları her sözceyi anlamlı saymamışlardır. Mantıkçıların etkisiyle gramere uygun; ama anlamsız önermelerin varlığını da kabul etmişlerdir. Örneğin "Üç sayısı mavidir." sözcesini alalım. Bu sözce sentaks olarak doğrudur; fakat anlamı yoktur. Çünkü belirli bir nesne durumunu temsil etmez. Doğru da yanlış da değildir. Gündelik dil, anlamsız bu tür sözceler oluşturmaya izin verir. Hegel'in, Bradley'in ve Heidegger'in metafizik sözceleri, anlamsız sözcelerin örnekleridir. Anlamsız metafizik sözceler göstermektedir ki, gündelik dilin sentaksı mantığın sentaksıyla aynı şey değildir. Leibniz gibi söylersek "Mantık cahillerin ağzını kapatır." Mantıksal olarak kabul edilemez sözceleri dilden dışlar.

Anlamsız sözceleri ikiye ayırabiliriz:

1. Anlamsızlıkları giderilemeyen sözceler: "Üç sayısı mavidir." gibi. Bu sözce bir nesne durumuyla ilgili değildir. O nedenle bilgi verici hale getirilemez.

---

[73] Ducrot, Oswald; Todor, Tzveta, ***Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage***, Seuil, Paris, 1972, p. 131.

2. İndeksikalite içermeyen önermeler. Örneğin insan, Tanrı, toplum gibi.

Gündelik dil felsefesi ***anlamsız***'ın ***eleştiri***'sidir. Kelimelerin gündelik kullanımları doğru analiz edilince şu ortaya çıkar: Bu kelimelerin metafizik kullanımları hiç de uygun değildir; temelsizdir ve sandığımızdan çok daha az doğaldır.

Gündelik dilin kullanımlarını ihlal ettiğimizde kelimelere sahip olmadıkları anlamlar yükleriz; böylece bir mitoloji oluştururuz. Dilimizin kelimelerine ve cümlelerine normal anlamlarını verdiğimizde ve sahip olabildikleri çeşitli anlamları anladığımızda şunu fark ederiz: Kelimelerin metafizik kullanımları meşru kullanımlar değildir; fakat saf icatlardır.[74]

Bu görüşleriyle gündelik dil filozofları, "metafizik", anlamsızın bir biçimidir." diyen pozitivistlere çok yakındırlar. Fakat gündelik dil filozofları pozitivistlerden farklı olarak kelimelerin meşru anlamının empirik doğrulama modlarına bağlı olduğunu kabul etmezler. Onlar anlamın temelini deneyimde ya da mantıkta aramazlar; şunu ileri sürerler: Ortak kullanımın bize verdiklerinden başka temel yoktur; kötü kullanımı dilin kuralları-na aykırıdır. Anlamı temellendirmek gerekmez. Dilde her şey düzenlidir. Bu tür tutumun iyi bir örneği şu anekdottur: Camus'yü çok okuyan bir genç, bir gün Oxford'lu gündelik dil filozofu ve ahlak felsefesi uzmanı Richard Hare'i ziyaret etti. Ona şu açıklamayı yaptı: "Varoluşçuları okuduğumda anladım ki, hayat saçmadır; bu nedenle intihar edeceğim." Hare ona şu cevabı verdi: Bunun için önce "hayat" kelimesinin kullanımını incele! "Hayat anlamsızdır" gibi sözceler anlamsızdır; çünkü anlam ve anlamsız kelimelerini bu bağlamlarda kullanmıyoruz; o nedenle hayatın bir anlamı olup olmadığını soramayız ve türü olmayan hayatın anlamından söz edemeyiz." Genç adamın bunu anladıktan sonra, artık intihar etmek için sebepleri yoktur (intihar etmemek için de sebepleri yoktur).[75]

Kelimelerin anlamı ve kullanımların kuralı birbirinden ayrılamaz; fakat dilin diğer anlamlarına bağlıdır; öyle bağlıdır ki,

---

[74] ***Engel***, p. 103.
[75] ***Ibid.***, p. 105.

tek başına bir kelimenin anlamından söz edemeyiz. Anlam kavramı, kural kavramı, "oyun" kavramı kadar belirsizdir; çeşitli kullanımların özdeşliğine ilişkin ölçütler yoktur; fakat "aile benzerlikleri" vardır. Kavramsal ya da ***a priori*** olan şey ve empirik olan şey arasındaki sınır ne açıktır ne de iyi çizilmiştir. Analitik ve sentetik arasında kesin bir ayırım yoktur.[76]

Gündelik dil filozofları demektedirler ki, kimi ifadeler kimi bağlamlarda saçma ya da çelişkilidir; bu, açıkça gösterilebilir. En ünlü örneklerden biri "Moore paradoksu"dur. Moore'a göre "Yağmur yağıyor; fakat yağmurun yağdığına inanmıyorum" gibi ifadeler son derece tuhaftır.[77] Moore bunun nedenini açıkladı. Ona göre bu kişinin inancının nedeni P'dir yani yağmurun yağmasıdır. Bu kişinin hem P'ye yani yağmurun yağdığına dair inancı kabul etmesi hem de uygun bir inanca sahip olmayı inkâr etmesi çelişkilidir. Wittgenstein'ın dediği gibi, bu iddiaya ve inanca ilişkin kavramların mantığı veya grameri konusunda bizi bilgilendirir.[78]

Gündelik dil filozofları dil üzerine teoriyi ve dilden hareketle oluşturulan teoriyi birbirinden ayırırlar. Onlara göre dil üzerine bir teori olamaz; çünkü dil pratiktir yani kullanımdır. Ama gündelik dilden hareketle bir teori oluşturulabilir. Gündelik dil filozoflarına göre doğal diller teori oluşturmak için zengin verilere sahiptir. Hem metafizikçi filozoflar hem de bilimin ve biçimsel mantığın sahte tanrılarını saygı değer bulan mantıkçı pozitivistler, gözlerinin önündeki incileri görmezler.

Bu filozofların pek çoğu başlangıçta şöyle düşünüyordu: Dil, bir teori konusu olamaz. Dil için en uygun model, tüm karmaşık yapısıyla birlikte, dildir. En çok dilin kullanımlarına ilişkin normları belirleyebiliriz ve dil edimlerinin mümkün bir tipolojisini ortaya koyabiliriz. Gündelik dil filozoflarının dil felsefesinde teori karşıtlıkları, anlam konusunda objektif olguların varlığını inkâr eden bir anti realizm gibi görülemez. Bu filozoflar realist eğilimlidir.

---

[76] ***Loc. cit.***

[77] Seymour, Michel, ***Pensée, langage et communauté: une perspective anti-individualiste,*** Vrin, Paris, 2000, p. 278.

[78] Laugier, Sandra, ***Wittgenstein: métaphysique et jeux de langage,*** PUF, Paris, 2001, p. 98.

Gündelik dil sadece teori için değil; teknik dil oluşturmak için hareket noktasıdır; her tür araştırmanın, araştırmaya girişmenin ve araştırmada uzmanlaşmanın kavramsal temelidir.

Gündelik dil, lengüistik bir toplumun tüm deneyimini yansıtır; bize dünyaya dair bir şey öğretir. Bu açıdan gündelik dili araştırmak, bir toplumun tüm zenginliklerini tanımaktır; reel üzerinde bilgilenmektir en azından bir toplumun reel üzerindeki tasavvurunu öğrenmektir.[79] Eğer Strawson'ın dediği gibi "Nesneler bizim bildiğimizden başka türlü olsalardı, o zaman kavramlarımız olmazdı; kavramlarımız olsaydı bile, onlardan bazıları diğerlerinden daha üstün ve merkezi bir konumda olurdu; diğerleri de aşağı derecede kavramlar olurlardı."[80]

Gündelik dil felsefesi, tıpkı mantıkçı paradigma gibi, anlamın belirlenmesinde analiz yöntemini kullanır. Ancak onun analiz yöntemi mantıkçı paradigmanın yönteminden farklıdır. Şimdi gündelik dil filozoflarındaki analiz yönteminden söz edelim.

Analiz, bütün farklılıklara rağmen bütün gündelik dil filozoflarında ortak etkinliktir. İfadelerin gündelik dildeki kullanımlarının analizi onlara göre en yetkin felsefi yöntemdir.[81].

Gündelik dil felsefesi ya da "lengüistik fenomenoloji" analiz olmalıdır. Bu durum onun herhangi bir şey söyleme iddiasının bir gereğidir. Analiz olmayan bir dil felsefesi radikal septisizmle aynı kaderi paylaşır yani kendini reddetmekle karşı karşıya kalır.

Gündelik dilcilere göre analiz, felsefi keşfin aracıdır; dili tedavi yöntemidir. Analizle tedavi, "düşüncelerde barış"ı sağlar; zihinsel krampları giderir.

Burada şöyle sorabiliriz: Gündelik dil felsefesinde analiz nasıl yapılır? Cevap şudur: Bu analiz, gündelik hayatta kullandığımız şekilleriyle kavramlarımızın bazı kullanımlarını betimlemektir. Görüldüğü gibi, gündelik dil filozoflarında analiz, Frege'dekiyle, 1914'ten önceki Moore'dakiyle ve Russell'dakiyle aynı anlamda değildir. Mantıkçı filozoflarda "analiz etmek", karmaşık eniteleri basit ögelerine ayırmak ve gerektiğinde

---

[79] ***Ibid.*** p. 64.

[80] ***Rossi***'den naklen, p. 64.

[81] Seymour, Michel, ***L'institution du langage***, p. 60.

analize direnemeyen gereksiz entiteleri elemek anlamına gelir. Bu, mantıksal dilin kaynaklarına başvuran; gündelik dilin hatalı ve kapalı ifadelerinin yerine daha uygun mantıksal biçimleri koymayı amaçlayan mantıksal bir analizdir. Oysa 1950'li yıllarda Oxford'lular için analiz etmek, dünyanın düzenindeki en temel ögeler olan basit entitelere ulaşmak değildir. Onlar analizin böyle felsefi bir gücü olduğuna inanmıyorlardı. Onlara göre analiz etmek, gündelik kelimelerimizin ve kavramlarımızın çeşitli kullanımlarını, olabildiğince ayrıntılı betimlemektir. Ve bu kavramlar, iyi anlaşıldıklarında belirsiz değildir.

Analizin konusu, ne gündelik dilin rastgele ifadeleridir ne de realitenin kendisidir; tam tersine realiteyi betimlememizi veya realiteyle ilişki kurmamızı sağlayan terimlerdir; felsefi kullanımlara elverişli ifadelerdir. Bunlar "neden", "durum", "zihin", "algılama", "bilgi", "eylem", "nesne", "nitelik", "yönelimlilik" sebep", "açıklama" ve "anlama" gibi terimlerdir; "...ise", "ve", "veya", "o halde" gibi söylemimizin önermeleri arasındaki bazı ilişkileri belirten terimlerdir.[82]

Analiz başlı başına bir amaç değildir; bir araçtır. Analiz geleneksel felsefenin şu tür sorunlarını aydınlatmaya izin verir: Realiteyi düşünmemizi sağlayan temel kategoriler nelerdir? Bunları dünyaya ilişkin temel inançlarımızda ne ölçüde onaylarız ve bu onaylamalar nasıl gerçekleşir?[83]

Gündelik dilcilerde "analiz etmek" örneğin bir kimyacının bir molekülü kurucu atomlarına ayırması anlamında nesneler'i analiz etmesi anlamına gelmez. Bu, gerçek bir tanım biçimi, hatta Frege'nin ve Russell'ın sayı kavramı gibi kavramları tanımlama iddiasında bulundukları anlamda bir tanım da değildir. Aynı şekilde söz konusu analiz dilden hareketle realitenin temel özelliklerini keşfetmek anlamına gelmez.[84]

Kavramlarımızı ve dilimizi analiz ettiğimizde, sonuçta realiteyi ***düşünme biçimimiz***'i de analiz ederiz. Bu anlamda Ryle'ın dediği gibi felsefe; "ikinci sırada" bir konudur.[85] Felsefenin veri-

---

[82] ***Engel***, p. 102.
[83] ***Ibid.***, p. 110.
[84] ***Ibid.***, p. 108.
[85] Jacob, Pierre, ***L'intentionnalité: problèmes de philosophie de l'esprit***, Odile Jacob, Paris, 2004, p. 173.

leri nesneler değildir; fakat nesneler hakkındaki söylemimizdir ya da nesnelere ilişkin inançlarımızdır veya bilimsel bilgimizdir. Bu açıdan analitik yöntem dolaylıdır ve çok Kantçıdır. Nesnelere sadece düşüncemizin aracılığıyla nüfuz ederiz ve düşündüğümüz şeyi bilmemize izin veren şey, düşüncenin incelenmesidir. Fakat analitik yöntem şu iki nedenle dolaylıdır:

A. Düşüncemize ürünlerini içe bakışla ya da derin düşünmeyle gözlemleyerek doğrudan nüfuz edemeyiz;
B. Dil yoksa düşünce de yoktur.

Dummett'in dediği gibi bütün analitik yazarların credo'su şudur:

> Dilimizin yapısı analiz edilmeden düşüncemizin yapısı analiz edilemez. Düşünce, dil ve eylem şeklindeki "kamusal" eylem modlarından ayrılamaz.[86]

Oxford dil felsefesinin sık sık tekrarladığı şeylerden biri şudur: Tüm biçimleriyle zihincilik; içselcilik ve Descarteşçılık eleştirilmelidir. Sonuç olarak kavramlarımızın analiz edilmeleri gerektiği iddia edildiğinde, zihnimizdeki ideleri ya da özel zihinsel kapasitelerimizi değil; fakat sözünü ettiğimiz dildeki bir kavramsal yapıyı analiz etmek söz konusudur.

Analiz konusunda Strawson diğer gündelik dil filozoflarından biraz farklıdır. O diğer filozoflar gibi analizi lengüistik ifadelerle sınırlamaz; analizin objelerini olabildiğince genişletir. O, Bireyler (1959) adlı kitabında, sesler gibi maddi objeleri, algılar gibi bireysel deneyimleri, kişiler gibi karmaşık entiteleri analizin konusu yapar. Analizin amacı bağlamda verilen referansı belirlemektir. Çünkü Strawson'a göre dil felsefesi, gündelik dilimizde bireylere referansta bulunma tarzımızın temellendirilmesidir. Strawson şunu ileri sürer: Lengüistik, referans modlarımızın bir yüklemi ve bir özneyi içeren cümlelerinin temel biçimine dayanır; özne ve yüklem arasında derin bir asimetri vardır. Ne özneler ne de yüklemler birbirinin yerini almaz.[87]

Bu düşünce yeni değildir. Aristoteles ve Frege bunu kendi

---

[86] ***Ibid.***, p. 109.
[87] Strawson, ***Les individus***, Seuil, Paris, 1959, p. 120.

tarzlarında ifade etmişlerdi. Fakat Strawson daha ileri gider. O, şunu savunur: Uzaysal algımızın yapısı gibi, lengüistik algımızın yapısı da bireylere öncelik verir; kavramsal yapımıza özgü olan birey/nitelik asimetrisini ortaya çıkarır. Diğer deyişle Strawson düşüncemizin ve deneyimimizin söz konusu zorunlu şartının bulunduğunu söyler.[88]

Bu anlamda Strawson, Kantçı bir tez ileri sürer: Bu basit şemaya, özne-yüklem şemasına sahip olmasaydık, nesneleri deneyimleyemezdik; düşünemezdik. Kısaca söylersek Strawson, kategorilerin aşkın bir tümdengelimini önerir. Bunu yaparken Kant gibi klasik mantığın yargılar tablosunu kullanmaz; fakat gündelik dilin mantıksal-lengüistik biçimlerinden hareket eder. Yine de Strawson mantığın tüm gereçlerini mantıkçıların biçimlerinden alması gerektiğini söylemez. O, tersine şöyle düşünür.

> Mantık, gündelik dillerin gramerinin biçimlerinde içerilir ve gündelik dilin kategorilerine daha yakın, biçimsel olmayan ya da "felsefi" bir mantık geliştirilebilir.[89]

O, Kant üzerine yazdığı, ***Anlamın Sınırları***'nda (1966)" betimsel metafizik" adını verdiği tutumun Kantçı özelliğini ortaya koyar. Burada demektedir ki, lengüistik analiz; düşüncemizin en temel kategorilerini ve bu kategorilerin aşkın doğalarını aydınlatmaktan ibarettir.[90]

Burada analizle ilgili çok temel bir konuya dikkat çekelim. Analiz ister mantıksal, isterse kavramsal olsun; temel bir güçlükle karşılaşır. Bu güçlüğe Moore, "analizin paradoksu" adını verir. Bu paradoks şöyledir: Varsayalım ki, kavramlarımızın veya anlamlarımızın analizleri doğrudur. Bu durumda analiz edilen kavram ve analiz için kullanılan kavram birbirinin eş anlamlısıdır yani totolojidir. Bize yeni bir şey öğretmez. Eğer analiz eden analiz edilene uygun değilse analiz yanlıştır. Sonuç olarak analiz ya döngüseldir ya da yanlıştır.[91]

---

[88] ***Ibid.***, p. 92.

[89] Laurier, Daniel, ***Introduction à la philosophie du langage***, Armand Colin, Paris, 2011. p. 78.

[90] ***Engel***, p. 104.

[91] ***Vienne***, p. 58.

Analiz paradoksa düşmemek için analitik olmayan gereçleri de kullanmalıdır. Bu gereçler de ortak duyunun inançlarıdır ve bilimsel bilgilerdir. Bunlarda kolayca kuşkulanılamayacak ve anlamsız oldukları söylenemeyecek hakikatler vardır. Analitik işlem analitik ve sentetik sözceleri ayırmayı gerektirir. Analitik sözceler terimlerin anlamını ifade eder veya ***a priori*** bir zorunluluğun belli bir biçimini ortaya çıkarır. Sentetik sözceler ise, anlamları deneyimlerimize bağlı olan olumsal ya da ***a posteriori***; sentetik ya da deneysel sözcelerdir.[92]

Gündelik dil filozoflarına göre bir terimin kullanımının yaygın bir paradigması vardır. Bu paradigmaya uyan kullanım doğrudur ve meşrudur. Eğer kullanım buna uymuyorsa yanlıştır ve meşru değildir. Örneğin "bilmek" kelimesini haklarında kuşku ortaya konamayacak kadar kesin önermeler için kullanamayız; "iki elim olduğunu ***biliyorum***" diyemeyiz. "Bilmek" kelimesi başka durumlarda kullanılır; örneğin sadece inceleme ve araştırma süreçlerinin sonunda elde ettiğimiz kesinlikler için kullanılır. "X caddesine nereden gidileceğini biliyorum" diyebiliriz; ama iki ayağım olduğunu biliyorum diyemeyiz. Çünkü bunu bir soruşturmadan ve araştırmadan sonra öğrenmedik. Bu bizim için her zaman apaçık olan bir kesinliktir. Fakat denebilir ki, bir kişi ellerini kaybetti ve ona kurbanlarını boğarak öldüren birinin elleri takıldı. Bu durumda ona "iki elinizin olup olmadığını biliyor musunuz?" diye sormak meşru değil midir? Buna her zaman açıkça şöyle cevap verebiliriz: Bu tür durumlar istisnadır ve özellikle de tuhaftır.

Bazı Oxfordlu filozoflar, analiz konusunda gerçekte şöyle düşünürler: Lengüistik analiz, felsefi anlamsızlığı araştırmaya benzer; bir tür erektir ve kelimelerin kullanımlarını sınırlar ve yanlış felsefi kullanımları sınıflar.

Zaman zaman gündelik dil felsefesinin pragmatikle karıştırıldığı görülmektedir. Kuşkusuz bu ikisi arasında bazı benzerlikler vardır. Ama yine de onları aynı şey saymamız mümkün değildir. Bu iki yaklaşımın farkının iyi anlaşılabilmesi için pragmatik hakkında bazı açıklamalar yapmak gerekir. O pragmatiğe dair kısa da olsa bazı bilgiler verelim.

---

[92] ***Armengaud***, p. 18.

Pragmatiğin kökü olan pragma πρᾶγμα, Grekçe 'de eylem demektir. Günümüzde pragmatik, sentaks ve semantikle birlikte, göstergeleri inceleyen üç disiplinden biridir. Sentaks, göstergeler arası ilişkileri inceler; semantiğin konusu göstergelerin dünya ile ilişkisidir. Pragmatiğe gelince; o, göstergelerin kullanıcılarla ilişkisini betimler.

Pragmatiğe göre dil hem diskürsif hem iletişimsel hem de sosyal bir fenomendir. Pragmatik, iletişimin ötesinde, göstergelerle yaptığımız şeyi inceler. Bu disiplin üzerinde uzlaşılmış bir alan olmaktan uzaktır. Bazen insan ve toplum bilimlerinin yörüngesinde dolanan bir uydu gibidir; bazen de disiplinlere entegre olabilecek bir yapı izlenimi vermektedir. Pragmatik analizde pek çok model vardır. Bu modellere göre pragmatik şu türlere ayrılır:

A. Analitik pragmatik: 1950'li yıllarda Austin'in ve Searle'ün etkisiyle ortaya çıkmıştır. Buna göre iletişim; açıkça ifade edilen söze değil; konuşanın niyetine bağlıdır.

Analitik pragmatik sözü göstergeler üretmemizi sağlayan locutoire edime; sözün değiştirici gücüne başvuran edimsözel edime ve söyleme ediminden doğan etkiye ilişkin etkisözel edime indirger.

B. Sosyolengüistik pragmatik: İletişim konusunda Hymes ve Gumperez gibi etnologların çalışmalarından esinlenir. 1960'lı yılların sonunda ortaya çıkmıştır. Lengüistik söylemin kognitif özelliklerini ikinci plana atar; konuşan süjenin performansını; sosyal yapıların belirlediği süjenin performansını öne çıkarır.

C. Bütüncül pragmatik: Benveniste'in etkisinde kalan Ducrot tarafından ortaya konmuştur. Bu pragmatik şunu kabul eder: Bir sözcenin pragmatik boyutu; özel bir durumda değil; dildedir. Sözceler arasındaki ilişki kanıtlayıcıdır. Sözcelerin yorumlarını mantıksal kurallar değil; yaygın yorumlama kuralları yönetir. Bu pragmatiğin iki temel hipotezi vardır: Sözceler olgu durumlarını değil; eylemleri bildirir ve sözce kendi kendinin referansıdır. Buna göre bir sözceyi anlamak; sözcelenmesinin sebeplerini anlamaktır.

D. Radikal pragmatik: Sözceleme pragmatiğine karşıt olarak lengüistikten ayrılmak ister. Pragmatiği kognitivizme bağ-

lar; iletişimdeki enformasyonların çıkarımsal özellikleriyle ilgilenir. Sözcelerin analizinin düşünme sistemine bağlı olduğunu kabul eder. Anlamın gerçek olmasının şartlarını belirlemeye çalışır; anlamın uzlaşımsal kurallardan türemesini ele alır.

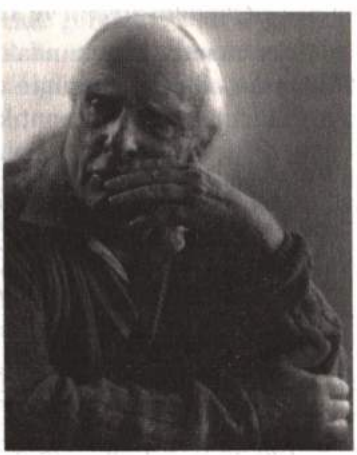
E. Metin Pragmatiği: Politik söylemin analizini yenileme isteğinden doğmuştur. "dil edimleri"; söylemin kelimeleri" ve metni oluşturan birlikler üzerinde durur. Modalite edimsözel değeri; doğrulayıcı stratejiyi ve sözcelemsel işaretleri ele alır. Cümlelerin birbirine bağlanmalarını ve eklemlenmelerini inceler.

F. Psiko-sosyolojik pragmatik: 1989 yılında Chiglione tarafından ortaya konmuştur. İletişimde karşılıklı ilişkiyi ve önermelerin analizini temel alır. Süjeyi makrososyal determinizmlerin belirlediği kişi olarak değil; "..in üzerinde etkin" varlık olarak görür.

Dilde üç düzey kabul eder:

1. Önerme Düzeyi: Dünyanın ögelerini düzenlemeye izin veren bir yapıdır.
2. Önermeler arası ilişki düzeyi: Dünyada var olan muhatabı ikna etmek için bir stratejidir.
3. Sözceleme düzeyi: Konuşanın hakikat realite; samimiyet; meşruluk gibi ölçütlere göre oluşturduğu söylemdir.

GRICE



Herbert Paul Grice
(1913 - 1988)

Dil felsefesinin en önemli filozoflarındandır. 1970'li yıllarda dil felsefesine damgasını vurmuştur. Bu alana katkısı hayattayken yazdığı on beş makaleyle olmuştur. Onun dil felsefesinin temeli şu düşüncelerdir: Bir sözcenin anlamı, söylenen şeyden daha fazla bir şeydir; sözce söylenenden çoğuna sahiptir. Sözcenin gerçek anlamı, konuşanın kastettiği şeydir; demek istediği şeydir yani dinleyenin anlaması gereken, imadır. Asıl anlam ima ile anlatılır. Konuşmadaki imalar genel ilkelere açıklanamaz.[1]

Grice meta felsefe yapar. O, felsefe, ortak duyu ve gündelik dil arasındaki ilişkiyi analiz eder; Austin'e ilgi duyar; Russell ve Quine gibi filozofları eleştirir. O, bu konuda demektedir ki,

> mantıkçı filozoflar seçkinci tutum takınırlar; gündelik dil felsefesini kitlelere ve ortak duyuya hitap ettiği gerekçesiyle

---

[1] Récanati, François, "Paul Grice et la philosophie du langage ordinaire", dans ***Philosophie de la logique et philosophie du langage***, sous la direction Denis Vernant, Odile Jacob, Paris, 1993, p. 18.

reddederler.[2]

Grice'a göre gündelik dil, botanik bahçesi gibidir; canlı ve çok çeşitli ögeler içerir; felsefe gündelik dilin sözcelerini analiz etmelidir.[3] Ona göre gündelik dil felsefesinin sorunları meta felsefi sorunlardır; bu sorunlar ortak duyudan hareketle çözülmelidir; bunun için de önce septisizm eleştirilmelidir. Ortak duyuyu temel almasıyla Grice, daha önce açıkladığımız Moore'un düşüncelerine sıkı sıkıya bağlıdır.

Şunu belirtelim: Grice sadece seçkinci filozofları değil; gündelik dil filozoflarını da eleştirir. Onun kendi meslektaşlarını eleştirme nedeni anlamı ve kullanımı karıştırmalarıdır.

Grice mantık konusundaki görüşlerini ***Mantık ve Karşılıklı Konuşma*** adlı makalesinde ele alır. Burada mantıkçıları ikiye ayırır Biçimselci olan mantıkçılar ve biçimselci olmayan mantıkçılar. Biçimselci mantıkçılar ideal dili kullanan filozoflardır ve biçimselci olmayan mantıkçılar ise gündelik dil filozoflarıdır.[4] Grice mantıkçı filozofların önermeleri analiz ederken ~ (değil) ∧ (ve) ∨ (veya) → (ise), ↔, ⇔(ancak ve ancak) ∃ en az bir) ∀ her, bütün) gibi sembolleri kullanan ideal dile dair şunları söyler:

> İdeal bir dil felsefe için gereklidir, varsayımı kabul edilemez. Çünkü ideal dil varsayımlara dayanır. Bir dilin ifade kapasitesi biçimsel dile aktarılmaya uygunluğuyla orantılı değildir. Öte yandan gündelik dilde bir ifadenin anlamı açıklanan ya da analiz edilen anlamla özdeş olamaz. Bunların her üçü de yanlıştır.[5]

Bir ifade ne anlama gelir? Anlam akla uygun mudur? Bunu gündelik dile başvurarak bilebiliriz. Çıkarımlarımız doğru ve kanıtlarımız geçerli midir? Bunu bilmek için mantıksal çıkarım biçimlerini kullanmak zorunda değiliz. Gündelik dilimiz bunu

---

[2] ***Ibid.***, p. 19.

[3] Grice, "Logique et conversation", dans ***Communication***, 30, 1979, p. 58.

[4] ***Ibid.***, p. 56.

[5] ***Ibid,*** p. 57.

açıkça söyleyebilir.[6]

Gündelik dilde biçimselci olmayan bir mantık vardır. Bu mantık, ideal dilin kabul ettiğinden çok daha önemli amaçlardan yararlanır. Bir ifadenin ne anlama geldiğini ve akla uygun olduğunu mantıkçıların formülleriyle analiz etmeden çok daha iyi bilebiliriz. ~, ∧, ∨, →, ↔, ⇔ gibi mantıksal gerçekleştiriciler mantıkçının önermeleri sistematik biçimde analiz etmesine çok iyi yarayabilir. Yine de gündelik dildeki pek çok çıkarım ve kanıt, mantıksal gerçekleştiricilerle değil; fakat doğal dillerle yapılır. Doğal dillerle yapılan bu çıkarımlar ve kanıtlamalar, açıkça geçerlidir. Sonuç olarak mantıksal gerçekleştiricilerin gündelik dilde eşdeğerleri vardır. Kuşkusuz gündelik dildeki gerçekleştiriciler, mantıktaki kadar basit ve sistematik olmayabilir. Yine de bu, onlarla doğru, mantıksal çıkarımlar ve kanıtlamalar yapmaya engel değildir.[7]

> Gündelik dilin mantığı kuşkusuz gerektiğinde ideal dilin mantığını da kullanır. Ondan yardım alır. Ama ideal dilin mantığı hiçbir zaman gündelik dilin mantığının yerine geçemez. Bu iki mantık, farklı olmanın yanında birbiriyle çatışır. İdeal dilin mantığı için uygun olan kurallar, gündelik dilin mantığı için uygun olmayabilir.[8]

Grice'ın mantık karşısındaki tutumunu şu cümlemizle ifade edebiliriz. O, mantığa değil; mantıkçılığa karşıdır. Ona göre mantıkla mantıkçılık aynı şey değildir. Mantık anlamın akla uygunluğunu belirlemenin ölçütüdür. Gündelik dil mantıktan vazgeçemez. Oysa mantıkçılık, indirgemeci bir tutumdur; anlamı kognitif içerikle özdeşleştirir; dilin fonksiyonunun sadece epistemik olduğunu savunur; anlamı ideal bir dil aracılığıyla belirlemeye çalışır.

Grice'ın makalelerinden şu ikisi dil felsefesi için çok önemlidir: 1957 yılında yayınladığı "Anlam" ve 1967 yılında yayınladığı "Mantık ve Karşılıklı Konuşma". İlk makalenin yayınlanmasından sonra anlam, dil felsefesi sınırlarını aşmıştır; zihin felsefesinin ve eylem felsefesinin önemli bir problemi oldu; dil araş-

---

6 ***Ibid.*** p. 58.
7 ***Loc. cit.***
8 ***Ibid.***, p. 58.

tırmaları kognitif bilimlere doğru yöneltmiştir.

Grice'ın orijinalliği şudur: O, dil edimleri teorisyenlerinin ihmal ettikleri çıkarımsal fenomenlere önemli yer verir. Üstelik Grice, çok büyük ölçüde, dil edimleri teorisyenlerinin hakkını vermedikleri iki imkânı kullanıyordu: Zihinsel durumlara sahip olma kapasitesi ve başkalarına zihinsel durumlar yükleme kapasitesi. O, bu ikinci kapasiteyi, sözceleri tam ve tatmin edici biçimde yorumlama kapasitesi diye niteliyordu.

Grice şuna dikkat çeker: Aynı bağlamlarda aynı dil edimlerini ifade eden bazı sözceler yine de eşanlamlı değildir. "O, küçüktür ve güçlüdür." "O küçük; ama güçlüdür." Bunlar aynı şeyi ifade etmelerine rağmen, anlamları farklıdır. Konuşan kişi gerçekte ikinci sözceyi kullanarak, "fakat" kelimesinin anlamından dolayı uylaşımsal biçimde şunu ima eder: Belirtilen iki nitelik (küçük ve güçlü) arasında bir karşıtlık vardır.

İleride göreceğimiz gibi dil edimleri teorisyenleri dilin sadece uylaşımsal yönünü vurgularlar; ama dilde uylaşımsal olmayan görünüşleri göz ardı ederler. Grice'a göre bu durum, pek çok problemi ortaya çıkarır. Problemlerin ortaya çıkmamaları için, gündelik dilin uylaşımsal olamayan görünüşlerini de dikkate almalıdır.[9]

Grice dil analizinde cümleyi ve sözceyi ayırır; bunu şöyle açıklar: Cümle, bir kelimeler dizisidir. Bu dizinin anlamı kelimelerin sözcelendikleri duruma bağlı olarak değişmez. Cümlenin niteliğini sözdizimsel yapı ve semantik değer belirler. Semantik değer cümleyi oluşturan kelimelerin anlamlarının ürünüdür. Cümlenin incelenmesi lengüistiğin konusudur.[10]

Sözce ise bir cümlenin sözcelenmesinin sonucudur. Bu sözcelenmenin sonucu, sözcelenme durumlarına ve konuşanlarına göre değişir. Sözce konuşanın iletmek istediği şeyi (genellikle söylenenden daha çoğunu) taşır.

Örnekler:

Arakadaşım Japon'dur.

---

[9] Reboul, Anne, "Paradoxe du mensonge dans la théorie des actes de langage", dans ***Cahiers de linguistique française***, 1992, no: 13, p. 125.

[10] ***Bracops***, p. 67.

Bu cümle farklı konuşanlar tarafından farklı zamanlarda ve durumlarda söylenebilir. Cümle aynı kalır; fakat onu her sözceleyen farklı kişilerden söz eder.

Saat 12'dir.

Bu sözce sabah 10.30'da yapılan ve 12.00'de bitecek bir sınavda gözetmen tarafından söylendiğinde "Sınav süresi bitmiştir; kâğıtlarınızı getirin!" anlamına gelir. Yanı cümle diğer sınıfta ders yapan bir hoca tarafından söylendiğinde, "Sabahki dersler bitmiştir." demektir.

Bir başka örnek şudur: Hasan Haziran 2015'te oğlu Burak'tan söz ederken "Büyük oğlum sınıf birincisidir." derse, Osman da 30 Ekim 2014'te oğlu Hakan'dan söz ederken "Oğlum sınıf birincisidir." derse, Hasan da Osman da aynı cümleyi söyler; fakat farklı sözceyi üretir. Bu sözcelerin yorumu aynı değildir. Oysa "Büyük oğlum sınıf birincisidir." sözcesinin uylaşımsal anlamı değişmez. Görülüyor ki, sözcenin özelliği pek çok kişi tarafından aynı ifadeyle söylenmesine rağmen farklı durumları belirtmesidir.

Bir sözcenin açık içeriğini yeniden oluşturmak, ifade edilen önermesel tutumu veya önermesel biçimi yeniden oluşturmaktır. Bir sözce kodu çözülmüş bir düşünce gibi görülemez; o, daha çok yorumlanacak bir işaret gibi, görülmelidir.[11]

Grice hakkındaki bu çerçeve açıklamalardan sonra, onun dil felsefesini daha yakından görelim; ilk önce anlam konusundaki düşüncelerini ortaya koyalım.

Grice anlam teorisini on iki yılda hazırlamıştır. Bu teori çok ilgi görmüştür; bazı yönleri başka filozoflar tarafından geliştirilmiştir. Grice'ın anlam konusundaki görüşlerini açıklamaya geçmeden önce önemli bir noktayı vurgulayalım: O, anlam kavramını aydınlatmak istemedi; anlamı her yönüyle ele almadı; sadece iletişimde yönelim aracılığıyla belirlenen anlamla ilgilendi; anlam kavramları ailesini açıklamayı düşündü. Çünkü ona göre "anlam" eşanlamlılarıyla ve türevleriyle birlikte ele alınabilir.

---

[11] Saussure, Louis de, ***Temps et pertinence: Éléments de pragmatique cognitive du temps***, Duculot, Paris, 2003, p. 119.

Bu parantez kabilinden cümlelerden sonra, açıklamamıza geçelim. Grice anlamı "zihinsel terimler"den hareketle analiz eder. Onda anlam analizi konuşanların yönelimlerine, inançlarına ve eylemlerine bağlıdır. Kelimeler anlamlarını toplumsal uylaşımla kazanır. Dili konuşanlar kelimeleri bu uylaşımsal anlama uygun olarak kullanırlar. Cümlelerin uylaşımsal olarak belirttikleri şey, konuşanların niyetsel olarak demek istedikleri şeye bağlıdır. Cümlelerin ya da sözcelerin anlamıyla bölümlerinin yani kelimelerinin anlamı arasında ilişki vardır.

Cümlenin (kelimenin, ifadenin) anlamının uylaşım olduğu durumlarda en iyi analiz "insanlar bunu bu şekilde kullanırlar" tarzındadır. Bunun dışındaki bir analiz, ne kadar ince ve sofistike olursa olsun, uygun değildir. Fakat bundan, Grice'ın anlamı uylaşımla özdeş saydığı sonucu çıkarılmamalıdır. O demektedir ki,

> Uylaşım, anlamın ortaya çıkmasının yollarından sadece biridir; ama bütün anlamların uylaşımsal olduğu söylenemez. Kimsenin asla konuşmadığı, Esperanto gibi bir dil icat edebilirim. Bu, beni bir uzman yapar ve doğru olan şey konusunda karar verebilirim.[12]

Grice'ın anlam konusunda önemli tutumlarından biri, anlam-kullanım kısır çekişmelerinden uzak durmasıdır. Bilindiği gibi dil felsefesinde kullanımla ilgili temel bir ilke vardır: "Anlam, kullanımdır." Bu ilkeyi, ilk defa Wittgenstein kabul etmişti ve Oxford filozoflarının çoğu da benimsemişti. Ancak Grice çok yaygın ve etkin bu ilkeyi kabul etmedi. O bunun yerine başka bir ilke öne sürdü: "Anlamı ve kullanımı karıştırmamak." Ona göre anlam karşılıklı konuşma sürecinin sonunda ortaya çıkar. Karşılıklı konuşmanın amacı ima edilen anlamın anlaşılmasıdır ve gereğinin yerine getirilmesidir. Konuşanlar lengüistik kullanımlarla konuşmayı başlatırlar ve sürdürürler. Lengüistik kullanım ima edilen anlamın taşıyıcısıdır; ama kullanım anlamın bir parçası değildir. Görüldüğü gibi bu ilkeyle Grice, anlamı kullanımdan ibaret gören Wittgenstein'la gerçek bir karşıtlık içindedir.[13]

---

[12] ***Ibid.***, p. 321.

[13] Récanati, "Paul Grice et la philosophie du langage ordinaire", p. 19.

Grice kuşkusuz bir ifadenin anlamının genel kurallara uygun olduğunu kabul eder. Bu genel kurallara uygun olarak üretilen anlamın dinleyen üzerindeki etkisini inkâr etmez. Fakat Grice anlamın her zaman genel kurallara uygun üretilmediğini de söyler: Ona göre bir ifadenin ya da bir konuşmanın gerçekleştirildiği özel durumlar da vardır. Bu özel durumlarda dinleyen üzerinde bir etkiyi meydana getiren şey genel kural değil; konuşanın niyetidir. Niyet kavramı gerçekte şunu kabul etmeye izin verir: Konuşan kişi belli bir durumda belli bir ifadeyi belli bir etki meydana getirme niyetiyle kullanabilir.

Grice demektedir ki, "anlam zorunlu olanın ötesinde çoğaltılmamalıdır."[14] Grice bu ilkeye "düzeltilmiş Ockhamlı Usturası" adı verir. Grice, bu ilkeden hareket ettiği için, anlamı bağlamla sınırlayan ya da bağlamı dikkate almayan tezlere karşıdır. Vanderveken demektedir ki,

> Grice'ın çok önem verdiği bu Ockhamlı usturası, onun anlam teorisinin son derece basit olmasını sağlamıştır.[15]

Bu ustura kuşkusuz doğru hatta tartışılmaz önermeler ortaya koymaya izin verir; meşru bir indirgemeciliğe götürür. Bu nedenle Grice'ı izleyenler bu ilkeyi meşru bir indirgemeciliğin gerekçesi yapmışlardır.

Meşru indirgemecilik, doğrusu tartışılmaz önermeleri sözcelemeye izin verir. Fakat bunun yanında bir de aşırı indirgemecilik vardır. Aşırı indirgemecilik, önermeler ne kadar genel olursa olsun, eksik bilgiler içeren önermeleri kabule yol açar. Tüm anlam Ockhamlı ilkesini uygulamaya bağlıdır.[16]

Ockhamlı Usturası Grice tarafından değiştirilerek şu ayırım konusunda kullanıldı: Saf mantıksal bir bağlaç olan "ve" ile "ve ardından" anlamındaki "ve"nin ayırımı. "Ve"nin bu iki yorumu Grice tarafından belirsizlik konusundaki model temelinde ve semantik olarak ele alındı.

Grice'ın anlam teorisinin temelinde iki temel düşünce vardır:

---

[14] Grice, "Retour sur la signification", dans ***Philosophie du langage textes réunis***, par B. Amroise et S. Laugier, Vrin, Paris, 2001, p. 310.

[15] Vanderveken, Daniel, ***Les actes de discours***, Mardaga, Paris, 1988, 78.

[16] ***Saussure***, p. 14.

1. Düşünce, dil ve realite birbiriyle uyumludur
2. Anlam, doğal olan ve olmayan diye ayrılır.

Grice düşünce, dil ve realite uyumuyla neyi anlamaktadır? Önce bu konuyu açıklayalım.

Grice'a göre düşünce, dil ve dünya uyumu psikolojik uyumdur; bu uyumun sonucu da hakikattir. Söz konusu uyum, inançları ifade eden veya fizik dünyayı betimleyen sözceleri anlamlı yapar. Grice bu tür uyumun zorunlu hatta istenebilir olduğunu söyler.

Bir kişinin tekil bir duruma ilişkin inancı, dünya ile uyumlu olmalıdır. Bu uyumun şartı şudur:

> Eğer S gibi bir cümle, bir inancın ifadesiyse, o zaman S'nin ifade ettiği inanç, sadece S doğru olduğu durumda dünyaya uygundur.[17]

İnançlar ve dünya arasındaki uygunlukları açıklamak için cümleler ve dünya arasındaki uygunluktan yararlanmak zorunludur. Cümle ve dünya arasındaki uygunluk sadece mümkün değil; ayrıca zorunludur.[18]

Anlamı açıklarken inanç gibi psikolojik kavramları kullanmak zorunludur. Çünkü bu kavramlar insanla realite arasındaki ilişkiyi gösterir; insanın realite karşısında ne tür bir tavır takındığını belirtir. Örneğin karşısında bir peynir parçası gören kişi, a) gördüğünün peynir olduğuna; b) peynirin yenecek bir nesne olduğuna; c) aç birinin peyniri yemek isteyeceğine inanır.[19]

Grice'a göre anlam konusunda inançlarımızı şu ilke yönetir:

> Her X objesinin veya her eylemin A kişisi bunların F gibi ayırt edici özellikleri olduğuna inanırsa, F gibi özellikleri vardır. Eğer A'nın X'e ihtiyacı varsa, engel olunmadığı takdirde X karşısında etkin bir eylem gerçekleştirir.[20] İstekler

---

[17] Grice, "Retour sur la signification", p. 307.
[18] ***Ibid.*** p. 308.
[19] ***Ibid.***, p. 300.
[20] ***Ibid.***, p. 301.

karşılanmak için realiteye uygun olmalıdır.[21]

Burada isteklerin en geniş anlamda alındığına dikkat etmelidir. Sıradan bir nesne istek konusu olabildiği gibi, muhatap tarafından yapılması istenen bir eylem de istektir. Dünyadaki nesnelerle dünya arasında bir uyum olduğu şeklindeki psikolojik inanç, anlamın iletilebilmesini mümkün kılar. Örneğin "Karın beyaz olduğuna ve bunun da dünya ile uyumlu olduğuna inanan kişi, bu inancına dayalı bir anlamı sözle ifade edebilir.[22]

Grice'a göre anlam konusunda iki problem vardır: Küçük problem ve büyük problem. Küçük problem kelimelerin anlamı ve konuşanın anlamı arasındaki ilişkiden doğar. Bir cümlenin (bir kelimenin, bir ifadenin) anlamı herhangi bir şeyi belirtir demek ("John bekârdır." John evli olmayan bir erkektir demek) bu cümlenin (bu kelimenin, bu ifadenin) şu veya bu kullanıcılarının özel durumlarda belirttiği şeyin terimleriyle anlaşılmalıdır.

Bir kelimenin bir dilde ne anlama geldiğini söylemek, şu soruların cevabını bulmaktır: Bu dili konuşanlar bu kelimeyle ne yapar? Bu kelimeyi nasıl kullanmalıdır? Kelime hangi özel durumlarda hangi anlamlarda kullanılmaktadır? Dili kullananlar ister lengüistik bir toplumun isterse bilim adamları topluluğu gibi özel bir topluluğun üyesi olsun, anlam dili kullananların anladıkları şeydir. Hatta bir kelimeyi icat eden bir kişi bile bu kelimeden ne anladığını açıklamalıdır.[23]

Grice, "Anlama Yeniden Dönüş"ün son bölümünde büyük problemi ele alır. Bu problem, anlamın etapları problemidir. Bunu şöyle açıklar: Başlangıçta konuşan bir S, P anlamına gelen bir cümleyi A'ya söylesin. Bu durumda S'nin amacı A'nın P'yi düşünmesini sağlamaktır. Doğal anlam ve doğal olmayan anlam ayırımından dolayı bu ilk aşamada kalamayız. Sonraki bir ikinci etaba geçmeliyiz. Bu ikinci etapta "S, A'nın P'yi düşünmesini ister" şeklindeki fikrin kesinliğini içeren P'yi düşünmesini ister. Grice burada tuhaf bir duruma ulaştığımızı kabul eder; fakat şöyle bir yorumla bu tuhaflığın kaybolacağını söyler: S, sadece

---

[21] ***Ibid.***, p. 302.
[22] ***Ibid.***, p. 306.
[23] ***Ibid.***, P. 322.

A'nın P'yi düşünmesini değil; S'nin A tarafından düşünülmesini istediği p"yi düşünmesini ister. Böylece şu biçime ulaşır: "S, A'nın P'yi düşünmesini ister; çünkü S, A'nın P'yi düşünmesini ister; çünkü ...ister." Bu durumda bir sonsuzca geri gitmeyle karşı karşıya kalırız.[24]

Grice anlamı doğal olan ve olmayan diye ikiye ayırır. O, dil felsefesinde bu ayırımı yapan ilk ve tek filozoftur. Bu ayırım onun dil felsefesinin özgün yanlarından biridir. Grice anlam türlerini ilkin 1957 yılında yayınladığı ***Anlam*** adlı makalede ele aldı. Buradaki görüşlerini 1982 yılında yazdığı ***Yeniden Gözden Geçirilmiş Anlam*** başlıklı makalesinde geliştirdi.

Grice doğal olan ve olmayan anlam kategorisilerini, Charles Stevenson'n nedenselci, davranışçı anlam teorisine tepki olarak ortaya koymuştur. Grice'a göre anlamı sadece davranışçı, nedenselci tarzda açıklamak doğru değildir. Kuşkusuz ne anlama geldikleri açıkça belli olan doğal olgular vardır. Örneğin yüzdeki kırmızı lekeler, kızamık anlamına gelir. Ancak her anlam özellikle iletişim durumunda ifade edilen anlam doğal feno-

---

[24] ***Ibid.***, p. 325.

menler aracılığıyla verilmemiştir. Pek çok sözce söylemdir ve söylemlerin anlamı konuşanların ve dinleyenlerin karşılıklı ilişkilerinde ortaya çıkar. Bu nedenle lengüistik anlam doğal olmayan bir anlamdır. Şimdi Grice'ın bu konudaki görüşlerini verelim. Önce doğal anlamı, ardından da doğal olmayan anlamı açıklayalım

Grice doğal anlamı tanımlamaz. Onu doğrudan açıklamaya girişir. Onun söylediklerinden hareketle doğal anlam için şunları diyebiliriz. Doğal anlam fenomenal semptomlardan ya da doğal sonuçlardan gözlemle çıkarılan anlamdır; nesne durumlarının doğal sonuçlarıdır. Bu anlama örnekler şunlardır:

> "Bu çocuğun vücudundaki kırmızı lekeler kızamık olduğunu gösteriyor."
> "Şuradaki iri siyah bulutlar az sonra yağacağını bildiriyor."
> "Karşı dairedeki yanan ışık içeride insan olduğunu gösteriyor."
> "Ormandaki duman orada yangın çıktığı anlamına geliyor.

Bu sözceler herhangi bir şeyi belirten; fakat uylaşımsal olanla hiçbir ilişkisi olmayan şeyleri veya olayları da içerir. Örneğin "Ormandaki duman ateşin varlığını ifade eder." dediğimizde uylaşımsal bir şey yoktur. Diğer yandan geleneksel olarak, doğal göstergeleri tümeller diye niteleriz.

Doğal anlam örtük önermelerle ifade edilir ve "yani" demektir; sadece mantıksal bir ima ile ilintili olan olgulara özgüdür. Şöyle formüle edilir: X doğal durumu P anlamına gelir; X, belirli bir durumda bir şey belirtir"; "X, belirli durumda ...anlamına gelir, "X zamana bağlı olmaksızın herhangi bir şey belirtir." vs.

Doğal olgularda etki, nedenin doğal bir göstergesidir. Doğal anlamda gösterge ve ifade ettiği anlam arasında neden sonuç ilişkisi vardır. Grice bunu şöyle dile getirir: X, eğer Y anlamına gelirse, o zaman Y, X'in sonucudur. Ya da Y, X'in belirttiği şeyin bir bölümü olarak içerilmiştir. Diğer deyişle tüm doğal anlamlarda şu nokta ortaktır: Sonuç kavramının belli bir yorumu altında Y, X'in bir sonucudur.[25]

Grice doğal anlamın lengüistik anlamla çok önemli bir farkı-

---

[25] ***Ibid.***, p. 311.

na işaret eder: Yönelimliliğin (niyetliliğin) yokluğu. Doğal anlamda düşünülüp tasarlanmış ve bilinmesi istenen bir yönelimlilik yoktur. Doğal anlamda bir şey bir şeyi belirtme niyeti taşımaksızın bir anlamına gelir. Örneğin bulut kümelerinin büyümesi her ne kadar yağmurun yağacağı anlamına geliyorsa da burada bir yönelimlilikten söz edemeyiz.

Grice doğal olmayan anlamı anlatırken İngilizce'deki ***to mean*** fiilinden hareket eder. Bu fiil, ***belirtmek, ...anlamına gelmek*** ve ***demek istemek*** anlamlarına gelir.

Doğal olmayan anlam, lengüistik anlamdır; denmek istenen ve süjeden belli bir tutum takınmasını isteyen anlamdır. Grice doğal olmayan anlamı şöyle açıklar: Konuşan kişi, dinleyene bir şey demek ister; onun konuşmasında bir niyet vardır. Dinleyen konuşanın sözündeki niyeti anlamalıdır; anladıktan sonra konuşanın niyetine bir tepki vermelidir.

Grice'ın doğal olmayan anlam konusundaki temel tezi şöyledir: Cümlelerin uylaşımsal olarak belirttikleri şey, konuşanların niyetsel olarak demek istedikleri şeye bağlıdır.

Şuna dikkat etmelidir: Doğal olmayan anlam kavramı, tamamen temel fiilin yorumlanmasını gerektirir; ... ***demek isteme***'ye sıkı sıkıya bağlıdır. Bu nedenle Grice, lengüistik iletişimde konuşanın niyetleri üzerinde, bu niyetin muhatap tarafından bilinmesi üzerinde ısrar eder. Kuşkusuz cümlelerin ya da sözcelerin anlamıyla bölümlerinin yani kelimelerinin anlamı arasında ilişki vardır. Konuşan, cümleleri ve kelimeleri uylaşımsal anlamlarında kullanmalıdır. Ancak onun niyetini dinleyene aktarmasında uylaşımsal anlamlar gereklidir; ama tek başına yeterli değildir. Aşağıda göreceğimiz gibi doğal olmayan anlam ya da lengüistik anlam gerçekte imalarla ifade edilir. İmayı anlamak ise uylaşımsal anlamı anlamaktan daha fazla bir şeydir.

Benoît Cornulier'ye göre Grice'ın anlam konusundaki bütün tanımlarının kusuru şudur: Grice genel olarak gösterge kavramını kullanmadan, doğal olmayan anlamı, demek istemeyi ve yönelimliliği tanımlar.[26]

Doğal olmayan anlama şu örnekler verilebilir:

---

[26] Cournulier, Benoît, "Signification réflexive et non-naturel meaning" ***Cahiers de linguistique française***, 2, 1981, p. 7.

(1) Kendini kötü hisseden bir çocuk, annesinin, hasta olduğuna inanmasını istiyor.
(3) Baba, kızının kırdığı Çin vazosunu, karısının görmesi için ortalığa bırakıyor.
(3) Jack John'a "Odan domuz ahırıdır." dediğinde John'ın odasının kirli ve dağınık olduğunu söylemek istiyor.

Grice gerçekte şöyle düşünmektedir: Doğal olmayan anlam kavramı, lengüistik ya da uylaşımsal anlamdan daha geneldir. Çünkü doğal olmayan anlam, kelimeleri, diğer sembolik ifadeleri içerir.

Eğer konuşan kişi X'i kullanarak A dinleyicisinde bir etki meydana getirme niyetindeyse, şu ya da bu durumda, doğal yani kurallara göre olmayan bir şey ifade eder.

Grice'a göre konuşan dinleyen üzerinde iki tür etkiden birini meydana getirir:

a) Dinleyen herhangi bir şey yapmalıdır
b) Dinleyen herhangi bir şeye inanmalıdır.

Bu karşıtlık "emir sözceleri" ve "açıklayıcı sözceler" arasındaki karşıtlığa uygundur. Konuşanın bir özel durumda ne anlatmak istediğini söylemek, konuşanın, dinleyenin ne yapmasını veya neye inanmasını istediğini söylemektir.

Grice doğal olmayan anlamı şöyle formüle eder: A, X'i yaparak (sözceleyerek) herhangi bir şeyi belirtir ve A, X'i yaparak (sözceleyerek) herhangi bir şey demek ister.

Bir X edimiyle (sözüyle) herhangi bir şeyi doğal olmayan tarzda ifade etmek (söylemek), bu X edimini (sözünü) dinleyende belli bir etki meydana getirmek niyetiyle bu edimi üretmek (söylemek) demektir. Örneğin iddia sözcesinde bu etki niyeti, dinleyenin herhangi bir şeye inanmasını sağlamaktır.

Doğal anlamı ve doğal olmayan anlamı aşağıdaki örneklerle daha iyi açıklayabiliriz.

1. Ciltteki kabarcıklar çocuğun suçiçeği çıkardığını gösteriyor.
2. Duyduğumuz bu gök gürültüsü, bir kasırga kopacağını gösteriyor.

3. Hükümetin meclisten geçen bütçesi, kemer sıkma dönemine gireceğimiz anlamına geliyor.
4. Bu zil sesi teneffüsün bittiğini bildiriyor.
5. Ahmet "Selmanın yüzü kızardı" cümlesiyle susturulduğunu söylemek istiyor.
6. Türkçede "Selma'nın yüzü kızardı" Selma'nın yüzünün kızardığı anlamına gelir.
7. Ahmet'e göre "Selma'nın yüzü kızardı" cümlesi, Selma'nın yüzünün kızardığı anlamına gelir.
8. Türkçede "kızardı" "kırmızı oldu" demektir.

Bütün bu kullanım çeşitleri gösteriyor ki, tek, iyi belirlenmiş, sadece bir tanım altında toplanabilen bir "anlam" kavramı yoktur.

Grice'te doğal olan ve olmayan anlam ayırımın temelinde geleneksel ayırım da olan"doğal göstergeler" ve "doğal olmayan göstergeler" ayırımı vardır. Bu ayırım açısından bakıldığında (1)-(3) sözceleri Grice'a göre "doğal gösterge" kavramına başvurur. Bu sözceler "doğal olmayan bir anlam" kavramını söz konusu eden tüm diğer sözcelere karşıttır.

Yukarıda (3) örneğini alırsak şu denebilir: Meclisten geçen bir hükûmet bütçesi, kemer sıkma dönemine girdiğimizi gösterir. Bu ifadeden, her ne zaman bütçe onaylansa ülkenin kemer sıkmak zorunda kaldığı sonucunu çıkaramayız. Grice bu ayırımlara çok önem verir. Çünkü ona göre bu tür bir ifade "genellikle" özel durumların her birinin belirttiği şeyin bir fonksiyonudur.

Bu açıklamalar (1)-(3) önermelerinde olduğu gibi, doğal anlamın örneklerinin temel özelliklerini anlamaya izin verir. Bu özelliği şöyle formüle edebiliriz: X, doğal olarak P ise, o zaman P, doğrudur. (1)'de olduğu gibi, hastanın suçiçeği olmadığını veya (2)'de olduğu gibi kasırganın çıkmayacağını söyleyemeyiz. Şimdi bir şimşek çakmışsa, fırtına kopacaktır. Çocuğun yüzünde kırmızı lekeler varsa, çocuk kızamıktır. Diğer deyişle özel bir olgunun anlamından söz ettiğimizde, yanlış, bir şeyi doğal olarak belirtmez. Bir kişi, X'i P anlamına kullanırsa, X, doğal olmayan biçimde X'i belirtir. Ama doğal anlamda göstergenin kullanımı isteğe bağlı değildir. Burada şuna dikkat etmelidir: Doğal

anlam yüklediğimiz belirtilerden her zaman bir anlam bağlamında söz etmeyiz; sadece bir olgu durumunun betimi yaptığımız durumla da vardır. Örneğin, şimşek çaktığında her zaman bir fırtınanın çıkacağını söylemeyiz. Şimşek bazen bir bildirim konusu olabilir. Her bütçe çıktığında bunun kemer sıkma döneminin başladığı anlamına geldiğini söyleyemeyiz. Grice sonuçta şu bağlamlar arasında ayırım yapmamızı ister:

(ia) X, şu veya bu özel durumda doğal olarak bir şey belirtir.

(ib) X şu veya bu durumda doğal olarak P anlamına gelir.

(iia X, bir ifade biçimi olarak doğal biçimde (ve her zaman) herhangi bir şeyi belirtir (yani X, doğal bir göstergedir).

(iib) X bir ifade olarak ve doğal biçimde ve her zaman P anlamına gelir.

(iiia) X, şu ya da bu özel durumda bir şeyi doğal olmayan biçimde belirtir.

(iiib) L, şu ya da bu özel durumda X aracılığıyla (ya da X'i üreterek) bir şeyi doğal olamayan biçimde belirtir.

(iiic) X, şu ya da bu özel durumda, P'yi doğal olamayan biçimde ifade eder.

(iiid) L şu ya da bu özel durumda X'i üreterek P'yi doğal olamayan biçimde ifade eder.

(iva) X, bir ifade olarak herhangi bir şeyi (şu kişi açısından şu veya bu dilde) ifade eder.

(ivb) X, bir ifade olarak (şöyle bir kişi açısından ya da şöyle bir dilde) P'yi doğal olmayan biçimde ve her zaman ifade eder.[27]

Grice'a göre (iii)-(iv) bağlamlarındaki tüm kavramların doğru bir açıklamasını yapmak söz konusudur. (iii)-(iv) bağlamları doğal olmayan bir anlam içermektedir. Bu bağlamlar özel bir eylemin sahip olduğu anlamı veya bir cümlenin özel bir kullanımını (iia-iid) bir özel dildeki lengüistik ya da semantik bir ifadenin sahip olduğu anlamdan ayırmaya izin verir.

Doğal olmayan anlamın iki büyük türü vardır: Sadece özel durumları ilgilendiren durumsal anlam ve tüm durumlarda

---

[27] ***Laurier***, p. 68.

geçerli, zaman dışı anlam. Durumsal anlamı belirleyen, konuşanın niyetidir. Oyza zaman dışı anlamda, anlam, uylaşımsaldır; çünkü sadece gerçek lengüistik ifadelerden doğar. Fakat bu iki anlam, birbirinden çok farklı ve uzak değildir. Konuşan bir kişi lengüistik uylaşımsal ifadelere başvurmadan durumsal anlamı ifade edemez. (5) nolu örnekte olduğu gibi, konuşan bir kişi, bir cümleyi literal olmayan biçimde söylerse, bu durum ortaya çıkar. Grice'ın temel tezi şöyle ifade edilebilir: Cümlelerin uylaşımsal olarak belirttikleri şey, konuşanların, cümleleri kullandıklarında yönelimsel olarak demek istedikleri şeye bağlıdır.

Şöyle bir önerme olsun; "...P demektir." Burada p'nin yerine başka bir cümle yazabiliriz. Ama bir kelimenin anlamının açıklanması "...anlamına gelir." olamaz; çünkü "..." tarafından belirlenen yere ne koymak gerektiğini bilemeyiz.

Öyle görünüyor ki, bir kelimenin ya da bir ifadenin anlamının belirlenmesi, (8) nolu önermede olduğu gibi, "Bu kelime y ile aynı anlama gelir." biçimindedir; burada y, başka lengüistik bir ifadedir.

Grice'ın dil felsefesinin amacı, sadece sözcelerin değil; kelimelerin de anlamını açıklamaktır. Grice'a ve çağdaş dil filozoflarının çoğuna göre tam sözcelerin veya cümlelerin anlamını açıklama, bölümlerinin anlamını açıklamadan önce gelmelidir. Oysa geleneksel yaklaşım, cümleyi ya da sözceyi açıklamadan önce, kelimelerin anlamlarını açıklamak gerektiğini söyler. Grice ve onun gibi düşünenler, önce sözceyi veya cümleyi, sonra kelimeyi açıklamak gerektğini söyleseler de şunu önemle belirtmelidir: Ne Grice ne de izleyicileri, kelimelerin analizi ve sözcelerin analizi arasındaki ilişkiyi inandırıcı biçimde analiz etmeyi başaramamıştır.

Grice'ın dil felsefesi ***lengüistik yaklaşımdan bir iletişimsel yaklaşıma geçiştir***. İletişim, lengüistik anlamla yetinmez; yönelimliliği anlamın özü diye niteler. Bu nedenle Grice'ın dil felsefesine yönelimlilik felsefesi demek pek de yanlış sayılmaz. Grice, dil felsefesinde yönelimliliği kullanan herkesin referansıdır. Şimdi onun yönelimlilik konusundaki görüşlerini açıklayalım.

Karşılıklı konuşmada ***yönelim*** kavramının merkezi bir yeri vardır. Konuşanın yönelimleri ***karşılıklı konuşma*** teorisinin

parçasıdır. Konuşan kişilerin yönelimleri anlamı ortaya çıkarır. O nedenle Grice anlam kavramının yönelim kavramına indirgenmesini önerdi. Bu indirgeme gerçekte semantiğin psikolojiye indirgenmesiydi; çünkü yönelimi, "A konuşanı X ifadesinde herhangi bir şeyi belirtir." şeklinde formülleştiriyordu ve şöyle analiz ediyordu: "A konuşanı şu niyeti taşır: X sözcesi bu niyeti anlaması gereken muhatapta belirli bir etki meydana getirmelidir." Grice konuşanın belirli bir durumda bildirmek istediği anlamı bu şekilde niteler; doğal olmayan anlamın diğer kullanımlarını bu kullanıma göre değerlendirir.[28]

Yönelim üç türlüdür:

A. Gizli kalması gereken yönelimlilik: Yönelim eğer açıklanırsa, onu açıklayan gösterge sahtedir: Örneğin pokerde blöf yapan biri, karşısındakini aldatma niyetini açığa vurmamalıdır. Eğer niyetini anlatan bir şey yapıyorsa, gülümsüyorsa, bu rakibini kandırmak içindir.

B. Duruma göre gizli veya açık yönelimlilik: Örneğin kendisine bir fotoğraf gösterilen kişi, "Bu fotoğraf kime aittir" diye sorulduğunda "X'e veya Y'ye ait olabilir." derse yönelimlilik anlaşılmamıştır ve gösterge de gösterge olmayı sürdürür; çünkü keşfedilmemiştir.

C. Kesinlikle açık olması gereken yönelimlilik: Bunu taşıyan gösterge kesinlikle keşfedilir. Örneğin yolun kaygan olduğunu gösteren trafik levhası, sürücüden hızını azaltmasının istendiğini açıkça keşfeder.

Grice'ın yönelim kavramında bir evrim vardır: O, yönelimlilik konusundaki ilk görüşlerini "Anlam" başlıklı ve 1957 tarihli makalesinde açıklamıştır. Burada Grice Stevenson'ın Mantıkçı Pozitivizm eleştirisinden hareket eder. Stevanson'a göre etik yargılar, dünyadaki olguları konu edinen önermeler gibi değildir; kognitif içerikleri yoktur. Onların coşkusal bir anlamı vardır. Etik yargılarda nedensellik ilkesi geçerli değildir. Onlar nedensel tarzda açıklanamaz. Etik yargıların ayırt edici özellikleri, dinleyenin psikolojik süreci üzerinde bir etki yapmalarıdır. Onların anlamı, dinleyende meydana getirdikleri etkidir.

Grice, bu evrede nedenselci bir yönelim doktrinine sahiptir;

---

[28] ***Marconi***, p. 86.

Stevenson'ın etkisiyle anlamı etkiyle özdeşleştirir. Grice diyordu ki, bu nedensel etki, dinleyenin psikolojik süreçleri üzerinde konuşanın yaptığı etkidir. İletişimde konuşan dinleyeni göstergelerle etkiler yani iletişimdeki objeler ve eylemler aracılığıyla nedensel tarzda belirler. Bu belirleme sonunda konuşan dinleyen üzerinde belli bir tutuma yol açar.

Konuşanın yönelimi, dinleyende uyandırılan bir inançtan doğar. Ancak düşünülen etki her zaman dinleyende önermesel bir tutuma yol açmayabilir. Grice bu dönemde iletişimi şöyle formüle ediyordu: Bir K konuşanı anlam yöneliminin empoze ettiği araçları benimseyen D dinleyenini bir inanç hakkında ikna etmek ya da ona bir eylem yaptırmak ister. Grice Stevenson'dan aldığı bu görüşü eleştirmez.

Yönelim konusundaki ikinci evre ise, 1968 yılında yazdığı "Anlama Yeniden Dönüş" adlı makaledir. Burada Grice nedenselciliğin etkisinden tümüyle kurtulmuş görünmektedir. Nedenselci yönelimlilikle ilişkisini kesmesinin gerekçesini şu satırlarda görebiliriz:

> Nedensel anlam teorisi sadece göstergelerin genel anlamlarını kabul eder. Konuşanın, özel bir durumda demek istediği şeyi açıklamaz.[29]

İkinci evrede Grice, sadece konuşanın iletişim sırasındaki yönelimini düşünür; anlamın bağımsızlığını korumaya çalışır. Grice demektedir ki, iletişimi analiz ederken nedensel bir anlam teorisinin etkisi olmamalıdır. Bunun için de anlamın bağımsızlığı korunmalıdır. Karşılıklı konuşmanın her etabındaki birtakım değişiklikler olur. Bu değişiklikler nedensellik ilkesini etkisizleştirir. Grice dinleyenin, konuşmadaki rasyonelliği ortaya çıkarmasına önem verir; anlamda yönelimlerin gerçekleştirilmesini öne çıkarır.

İletişimde amaç, dinleyenin değil; konuşanın yönelimlerini betimlemektir. Konuşanın anlam yöneliminin iyi bir modelini elde edilebilir. Bunun için sadece konuşanın yönelimlerinin sisteminin iç tutarlılığını dikkate almalıdır.

İletişim durumunda konuşanın niyeti şudur: Muhatabı bilgi-

---

[29] ***Petit***, p. 190.

lendirmek yani onun kognitif yapısını değiştirmek; davranışını biçimlendirmek, istenen bir eylemi gerçekleştirmesini sağlamak.

Yönelim konusunda Grice, psikolojileştiren bir bakış açısına sahiptir. Bu bakış açısı iletişimde yönelimlerin yorumuyla ilgili güçlükleri daha kolay aşmaya izin verir. Kuşkusuz iletişimde gerçekleştirilmesi istenen davranış söz ediminin etkisiyle açıklanabilir. Ama bu her zaman doğru değildir. Austin böyle bir yanlış yapar; eylemi etkisözel tarzda açıklar. Böyle yapmakla o, iletişimdeki yönelimi doğrudan gözlemlenen bir eyleme bağlı bir yönelime indirger. Oysa sözcenin etkisi bir başka şeye daha, şunların kabulüne bağlıdır:

a) Konuşanın yönelimi, bilinmelidir;
b) Konuşanın yönelimi, başka lengüistik davranışları gerektirmeksizin etkin olmalıdır.

Bir davranış etkisi yapmayı düşünmeksizin bir iletişim isteği duyabiliriz. Örneğin "Başkan X'le birlikte imgeleme iktidardadır." Bu sözce muhapta bir inanç oluşturmaya çalışmaz. "Elektrik düğmesini açarak sizi karanlıktan kurtardığım için bana teşekkür edin!" diyebiliriz. Oysa bu, herkesin yapabildiği ve teşekkür beklemediği ve başkalarının da beklediklerine inanmadığı bir eylemdir.

Grice'a göre yönelim sadece sözcelere özgü değildir; eylemler de sözceler gibidir ve yönelimlidir:

> Doğal olmayan anlamı taşıyan her edimi ve her eylemi, yapay gibi görünse de bir sözce gibi görüyorum.[30]

Görülüyor ki, Grice sözce teriminin anlamını genişletmektedir. Bunun sonucu şudur: Dil felsefesi sadece sözcelerin değil; eylemin de analizini yapmalıdır. Çünkü eylem tıpkı sözceler gibi yönelimli bir etkinliktir.

Eylemdeki yönelimin iki anlamı vardır:

1. Bir şeyi niyet ederek, düşünüp taşınarak, isteyerek yapmak. Bu tür yönelimin konusu, eylemdir. Bu yönelimi, bir şey yapma niyetiyle gerçekleştiririz.

---

[30] ***Ibid.***, p. 189.

2. Bir şeyi belli bir niyetle yapmayı istemeden; ama yine de düşünüp taşınarak ve isteyerek yapmak. Bu yönelim iletişimin, anlamın içeriğini ilgilendirmeyen; farklı hatta karşı bir içeriğe bağlı bazı yönelimlerin basit taşıyıcısıdır.[31]

Eylemle ilgili bir konuya dikkat etmelidir: Her eylem değil; sadece iletişimdeki eylem bir sözce gibi görülmelidir. Bir eylem sadece onu yapanın yapma niyetiyle gerçekleştirmesi ve bu niyetini de muhatabına aktarabilmesi halinde sözce gibidir. Kendisine yol soran birine eliyle "dosdoğru git" anlamında işaret eden biri demek istemektedir ki, "Ben, bu yolu biliyorum; bundan kaygı duyma."

Grice eylemdeki yönelimliliğe ilişkin şu örneği verir: Bir kişi sigara almak için sigara satan dükkâna girsin; hiç bir şey söylemeden tezgâhın üzerine 43 sent bıraksın; satıcı da bunu görsün. Bu eylemi gören satıcı onun hangi marka sigara satın almak istediğini bilir.

Failin eylemindeki yönelim her zaman bu sigara satın almadaki kadar açık olmayabilir. O nedenle bu durumları genelleştirmemelidir. Eğer eylem genel ve uylaşımsal bir gösterge gibiyse yönelim genelleştirilebilir. Örneğin sokakta bir tanıdığa baş eğme. Bu eylem bir yönelimliliği, selam vermeyi saygı göstermeyi ifade eder.

Grice'a göre yönelimlilik ilkesi şunu anlatır: Her sözce, karşılıklı konuşmanın bir parçasıdır. Karşılıklı konuşmada bireyler birbirinin karşısına konumlanırlar. Şimdi karşılıklı konuşmayı açıklayalım.

Grice'a göre karşılıklı konuşma, gündelik dil felsefesinde çok önemlidir; çünkü ***dil karşılıklı konuşma için icat edilmiştir.*** Göstergeler olumsaldır. Söylem ve karşılıklı konuşma rasyonel bir eylemdir. Karşılıklı konuşma birtakım ilkelere göre yapılır. Grice bu ilkeler sayesinde pek çok lengüistik fenomeni aydınlatır; özellikle semantik tuhaflıkları gösterir ve semantik tutarlılığın bulunmadığı durumları açıklar.[32]

---

[31] ***Ibid.***, p. 185.

[32] Ambroise, Bruno, "Intentions, conventions et contexte", intervention dans l'atelier autour de l'intentionnalité, à l'occasion de la parution du livre de J. Benoist, ***Les limites de l'intentionnalité***, organisé par S. Lau-

> Amacım, konuşma eylemini özel bir durum gibi betimlemektir; amaçlı bir davranış, rasyonel bir davranış olarak göstermektir. Söylem kuralları bizim için izlenmesi akla uygun herhangi bir şeyi gerçekleştirmenin araçlarıdır.[33]

Grice karşılıklı konuşmayı diyalogdan ayırır. Ona göre karşılıklı konuşma ve diyalog arasında şu farklar vardır:

Karşılıklı konuşma dengeyi amaçlar; diyalog ise, dengesizliğe yönelir.[34] Karşılıklı konuşmada muhataplar, sırasıyla birbirini etkiler; bir karşılıklılık vardır. Fakat hiç bir şey tarafların varlığını tehdit etmez. Karşılıklı konuşma çatışkanlar arasında bir gidip gelmedir.

Oysa diyalog bir ilerlemeye yol açmak için dengesizliği güçlendirir.[35] Diyalogu yürümeyle karşılaştırabiliriz: Yürümede iki ayak yere aynı anda basmaz. Her adım, sonra atılacak adıma izin verir. Diyalogda bunun gibidir; her kanıt, karşı kanıtı harekete geçirir. Karşı kanıt öncekini aşar ve diyalogu ilerletir.[36]

Karşılıklı konuşmada duygular, düşünceler, bilgi ve anlama biçimleri değiş tokuş edilir. Oysa diyalog, bir karşılıklı keşiftir; soruşturmadır ve araştırmadır. Karşılıklı konuşmada muhataplar işbirliği yapar. Bu işbirliği tenis maçına benzer. Tenis maçında tenisçi, topu hiç bıkmadan karşı sahaya gönderir; her defasında büyük zevk duyar. Karşılıklı konuşmada sözce tenis topunu; sözceleme de topun rakip sahaya gönderilmesini andırır. Muhataba yöneltilen her sözcede niyetin keşfinin işaretleri vardır. Konuşan kişi bu işaretleri muhatabına bildirmekten keyif alır.[37] Oysa diyalogda muhataplar bütün bir davayı inceleyen ve karar verecek yargıçlar gibidir. Yargıçlar karar konusunda işbirliği yaparlar. Bunun gibi, diyalogun tarafları durumu değerlendirmede işbirliği yaparlar. Karşılıklı konuşmada taraflar görüş alışverişlerini oldukça uzun tutmak isterler. Diyaloga katılanlar ise, problemlerini mümkün olduğunca çabuk çözme-

---

gier (U. de Picardie) à l'ENS, dans le cadre des Archives Husserl.

33 Grice, "Logique et conversation", p. 63.

34 Lipman, Matthew, ***À l'école de la pensée: Enseigner une pensée holistique***, De Boeck, Bruxelles, 2011, p. 93.

35 ***Loc. cit.***

36 ***Ibid.***, p. 94.

37 ***Loc. cit.***

ye çalışırlar.[38]

Grice'a göre karşılıklı konuşma, düşüncenin yansımasıdır. Bu demektir ki,

> Karşılıklı konuşma ve düşünce James'in "havalanma ve yere inme" dediği şeyden ibarettir.[39]

Grice karşılıklı konuşmada şu tespiti yapar: "P'nin mantıksal olarak P'ye eşdeğer olduğu doğrudur." Fakat konuşan kişi karşılıklı konuşma sırasında "P olduğu doğrudur." dediğinde cümlenin literal anlamından daha fazlasını bildirir. En uygun kelimeleri seçerek P'nin hakikatine itiraz edildiğini ya da onun ihmal edildiğini muhatabına bildirir. O zaman şu problemler ortaya çıkar: Konuşan kişi bu etkiyi nasıl yapacağını bilir mi? Grice'ın hipotezine göre bunu bilmek için, konuşan kişi, konuşma boyunca geçerli genel kuralları kullanır. Bu kurallar şu tek bir genel kuraldan türer: Karşılıklı konuşma sırasında konuşanın amacını ya da konuşmanın gidiş yönünü kabul ederek, konuşmaya katkı yap.

Bu formül birtakım problemler çıkarır: Karşılıklı konuşmadaki amaç ve konuşma seyri ne demektir? Konuşma sırasında amaçtan uzaklaşıldığında bir müdahale gerekir, sözü nasıl anlaşılmalıdır? Karşılıklı konuşmanın bizzat kendisi nedir? Bu soruları cevaplamak için söylemin amacını yani yönelimliliği dikkate almalıdır.

> Karşılıklı konuşmalarımız normalde akla uygun olmayan söz dizisine indirgenemez. Eğer sözceler tutarsız olsalardı, akla uygun olmazlardı. Karşılıklı konuşmada sözceler, bir noktaya kadar işbirliği çabasının sonuçlarıdır. Konuşan ve dinleyen az veya çok ortak bir amacı ya da amaçları; sözün ilerleyiş yönünü kabul eder. Bu amaç veya yön, başlangıçtan itibaren (örneğin bir sorunu tartışma isteği tarafından) tespit edilebilir ya da konuşma sırasında ortaya çıkabilir.[40]

Amaç ve konuşmanın seyri, (sıradan ve rastlantısal konuşmalarda olduğu gibi), nispeten iyi belirlenmiş ya da belirsiz

---

[38] ***Ibid.***, 95.

[39] ***Loc. cit.***

[40] Grice, "***Logique et conversation***", p. 60.

olabilir. Bunlar az da belirlense çok da belirlense, konuşanlara ve dinleyenlere önemli bir özgürlük verir.[41] Fakat konuşmada her aşamada, bazı ifadeler uygun olmadıkları için reddedilir. Belirlenen amacın gerçekleşmesi ve konuşma seyrinin doğru olması için her iki taraf kendinden beklenen şeye uygun katkı vermelidir.[42]

1) Karşılıklı konuşanların ortak bir amacı olmalıdır. Otomobili bozulan bir kişi otomobil tamircisine otomobilini tamir etmesini söylediğinde, konuşmanın ortak konusu, otomobilin tamir edilmesidir. Konuşanların amaçları nihai amaçları bağımsız hatta çatışkan olabilir. Her birini tamirden sonra birbirinden ayrılmayı isteyebilirler. İki komşunun dereden tepeden konuştuklarında ikinci derecede olsa da ortak bir amaçları vardır. Birbirinin karşısındaki iki kişiden biri, diğerinin söylediklerriyle özdeşleşmek zorundadır.

2) Karşılıklı konuşanların katkıları birbirine bağlı olmalıdır.

3) Karşılıklı konuşma en azından her iki taraf konuşmayı bitirmek istemedikleri takdirde, uygun biçimde sürdürülmelidir.[43]

Bir sözcenin genel anlamının çeşitli görünüşleri vardır. Semantik analiz, doğruluk terimlerini ölçü alarak bütün bu görünüşleri açıklayamaz. Karşılıklı konuşma işte semantik analizin açıklayamadığı bu görünüşleri açıklar. Grice şuna dikkat çeker: Bu görünüşleri açıklarken lengüistik ifadelerin anlamını çoğaltmak ne zorunludur ne de yararlıdır. Gereksiz ve yararsız açıklamalardan uzak durmalıdır. Bu ise ancak bu ifadelerin kullanıldıkları bağlamı dikkate almakla mümkündür.[44]

Karşılıklı konuşmada kuşkusuz kelimeleri ve kelimeler dizisini kullanırız. Ancak karşılıklı konuşma sadece bundan ibaret değildir: Bunun yanında kelimelerin ve cümlelerin anlamlarını da kullanırız. Karşılıklı konuşmada bir amaç vardır. Bu amaç ancak kelimelerle ya da cümlelerle ifade edilir. Daha doğrusu kelimeleri ya da cümleleri bir amaç doğrultusunda kullanırız.

---

41 ***Loc. cit.***
42 ***Loc. cit.***
43 ***Ibid.***, p. 63.
44 ***Marconi***, p. 86.

Kullanım gelişigüzel değildir; belirli kurallara göre gerçekleştirilir. Grice kelimeleri ve cümleleri kullanırken hangi kurallara göre davrandığımızı belirlemeye çalışır.

Karşılıklı konuşmanın, hareket noktası yönelimliliktir ve çıkarımdır. Grice karşılıklı konuşmayı bu terimlerle betimler. Grice açısından, başarılı bir karşılıklı konuşmanın ölçütü şudur: Dinleyenin sözcenin lengüistik anlamından hareketle, konuşanın demek istediğini çıkarabilmesi. Karşılıklı konuşma karmaşık bir süreçtir. Lengüistik kodlama ve kod çözümü iletişimde önemli bir rol oynar. Fakat sözcelenen bir cümlenin anlamı konuşanın demek istediğini tümüyle açığa çıkarmaz. Anlam, sadece dinleyenin demek isteneni çıkarmasına yardım eder. Kodu çözmenin sonucu açıkça dinleyen tarafından konuşanın niyetinin açık bir göstergesi gibi görülür. Diğer deyişle kodlama ve kod çözümü Grice'ın analiz ettiği bir çıkarım sürecine bağlıdır.[45]

Bu çıkarım süreci sonunda ortaya çıkan şey, yorumdur. Grice yorum sürecinde iki temel kavrama dayanır: Zihinsel durum yani konuşanların iletişim anındaki yönelimleri ve konuşanların gerçekleştirebildikleri tümdengelimsel çıkarım. Bir sözceyi yorumlamak, pragmatik evrensel ilkelere ve kurallara dayanarak kanıtlayıcı olmayan çıkarımları gerçekleştirmektir.

Grice şunu anlamıştı: Bir cümlenin anlamı genellikle ona uylaşımsal olarak yüklenen anlamı aşar. Söylenen şey (cümlenin lengüistik uylaşımsal anlamı) ve ***taşınan*** ya da ***bildirilen*** şey (sözcenin yorumu) arasında fark vardır. Searle bu farkı ihmal eder. Ama Grice'a göre fark önemlidir. Denmek istenen şey ima edilir. Karşılıklı konuşmada ***ima*** (implicature) ***işbirliği ilkesi***'yle birlikte anlamın belirleyicisidir. Şimdi önce imayı sonra işbirliğini açıklayalım.

İma iletişimin örtük biçimidir. İmada kullanılan kelimelerin anlamı ve konuşmanın yapısı birbirine bağlıdır. Her ima özel bir durumdur; sonuçta düşündüğümüz bir bağlamda anlaşılabilir.

Grice imayı şu örnekle açıklamaya başlar: Varsayalım ki, A ve B, ortak dostları olan ve bankada çalışan C'den söz etmekte-

---

[45] ***Saussure***, p. 119.

dir. A, B'ye C'nin işinin nasıl gittiğini sorar. B, şöyle cevap verir: C'nin işinin fena gitmediğini sanıyorum. O, meslektaşlarıyla çok iyi anlaşıyor ve henüz cezaevine girmedi." Bu durumda A, B'nin ne demek istediğini kendine sorsun. Buna pek çok cevap verebilir. Örneğin şunlar düşünülebilir: "B, C'nin zimmete yatkın olduğunu" veya C'nin meslektaşlarının hiç de iyi insanlar olmadıklarını" söylemek istemektedir." Bağlam açık olduğundan, A, B'ye ne demek istediğini sorma gereği duymayabilir.

Bu örneklerden hareketle Grice demektedir ki,

> ana göre şu çok açıktır: Bu örnekte B'nin anlatmak istediği şey, C'nin henüz cezaevine girmediğini söylemekten çok farklıdır. Burada ihtiyacım olan bazı kavramları açıklamaya dâhil etmek istiyorum. Bu kavramlar ima etmek ve ima kavramlarıdır.[46]

Konuşanın söylediği şeyi anlamak için şunları bilmek gerekir

A) X'in kimliği;

B) Sözcenin gerçekleştirildiği ân;

C) Özel bir sözce durumunda ifadenin anlamı.[47]

Bunlar yeterli değildir. Bunu açıklarken şöyle sorabiliriz: "Söylemek" fiilini bir kişi örneğin "Harold Wilson büyük bir insandır." önermesinde ve bir başkası da (günümüzde) "İngiliz başbakanı büyük bir insandır." önermesinde kullansın. Bunların her ikisi de aynı şeyi mi yoksa başka şeyi mi söyler. Kuşkusuz onlar aynı şeyi söylerler. Üstelik her ikisi de aynı kişiye referansta bulunduklarına inanırlar.[48] Peki, gerçekte aynı kişiye referansta bulunurlar mı ve bunu nasıl bilebiliriz? Bunu bilmek istersek, bir karara varamayız. Bu problemi çözmek için ima kavramını işin içine karıştırmalıyız. İmayı dilin kurallarından başka kurallar yönetir.

Karşılıklı konuşmadaki imalar, sözcenin ilettiği şeyin görünüşüdür; bir sözcenin kullanımına bağlıdır; anlamın bir parçası

---

[46] Grice "Logique et conversation", p. 59.
[47] ***Ibid.***, p. 60.
[48] ***Loc. cit.***

değildir. Grice demektedir ki, karşılıklı konuşmada imalar fark edilebilir yine de imaların fark edilmeleri, tümdengelimsel bir süreç değildir. Konuşanın davranışının en iyi açıklamasından hareketle bir çıkarım söz konusudur. Bazı durumlardan kullanılan kelimelerin uylaşımsal anlamı hem söylenen şeyi, hem de ima edilen şeyi belirlemeye yarar.

Karşılıklı konuşmadaki imalar şöyle formüle edilebilir:

1. Konuşan P diyor.
2. Dinleyenin, "Konuşan, konuşma ilkelerine ya da işbirliği ilkesine saygı göstermiyor" diye düşünmesi için sebep yoktur.
3. Konuşanın, işbirliği ilkesine saygı gösterdiğini düşünmek, konuşanın Q'yu düşünmesini içerir.
4. Konuşan biliyor ki, dinleyen, konuşanın Q'yu düşündüğünü varsaymasının zorunlu olduğunu anlar.
5. Konuşan dinleyenin Q'yu düşünmesine engel olmak için hiçbir şey yapmaz.
6. Konuşan, dinleyenin Q'yu düşünmesini ister.
7. Sonuç olarak konuşan Q'yu örtük biçimde söyler.

Çıkarımsal akıl yürütmenin sonucunda bağlamsal ima üç tür kognitif etkiye yol açar:

A. Yeni bir bilginin kazanılması;
B. Bir inanca dayalı kanının gücünün değişmesi;
C. Bir inancın ortadan kalkması yani daha inandırıcı yeni bir bilgi tarafından eski bilginin terk edilmesi.

Grice iki türlü ima kabul eder: Uylaşımsal olan ve olmayan ima şimdi bunları sırayla açıklayalım.

Uylaşımsal ima, dilde yerleşik ve genel olan ima türüdür; söylenen şeyin kullanılan kelimelerin uylaşımsal anlamından doğar. Bu ima, söylenen şeyi ve iletilen şeyi belirlemeye yarar. Bu tür imalara sözlüksel imalar da denir. Bağlam ve iletişim durumu bu tür imaların yorumunda hiçbir rol oynamaz.

Örneğin, P ve Q arasındaki karşıtlığı alalım. "P; fakat Q'" dediğimde bir karşıtlığı ima etmiş olurum. Bu karşıtlık iması uylaşımsaldır. Grice açısından uylaşımsal imaların kabulü, lengüistik anlamın tümünü iki terimli ifadeye yani hakikatin şartla-

rı/konuşma kuralları ifadesine indirgemenin imkânsızlığını açıkça gösterir.[49]

Uylaşımsal imalara şu örnekler verilebilir:

Pierre Fransız'dır; o halde şovendir.

Uylaşım, "o halde" ile belirtilen bir sonuçtur. Uylaşımsal ima ise, 'Fransızlar şovendir."

Değerli meslektaşım ve yine de dostum.

Buradaki uylaşım "yine de" ile sınırlandırılmıştır. Uylaşımsal ima, "bir meslektaşın bir dost olması zorunlu değildir."

Burak seni ikna etmeyi başardı.

Uylaşım ima "Burak seni ikna etmeye çalıştı." şeklindedir.

Uylaşımsal bir ima bir sınırı, bir istisnayı, hatta karşıtlığı ifade ediyor olabilir.

Örnekler:

Pierre, Fransızdır; o, ırkçıdır; fakat bütün Fransızlar ırkçı değildir.
Değerli meslektaşım ve yine de dostum; fakat kesindir ki, bir meslektaş bir dosttur.
Ayseş boşanıyor; fakat Ahmet ona hayrandır; fakat bu boşanma sevince yol açıyor.
Sen Osman'ı ikna etmeyi başardın; fakat Osman seni ikna etmeye çalışmadı.

Bazı imalar da askıya alınabilir.

Örnek:

Pencereyi kapatabilir misin? Fakat pencere çok yüksekse vazgeç.
Hava soğuk; fakat pencereyi kapatma.
Sınav süresi bitti; fakat 15 dakika daha yazabilirsiniz.

Bazı uylaşımsal imaları taşıyan ifadenin yerine eş anlamlı ifadeyi koyamayız.

Örnek:

---

[49] ***Marconi***, p. 89.

Osman seni ikna etmeyi başardı.

Yerine

"Osman senin onayını aldı.

denemez.

Çünkü bu sonuncu önermede "Osman seni ikna etmeyi başardı." kaybolur.

Fakat bazı uylaşımsal imayı taşıyan ifadenin yerine eşanlamlısı konabilir.

Örnek:

Pencereyi kapatabilir misin?

Yerine

Pencerenin kanatlarını itebilir misin?

denebilir.

Grice "Anlam" adlı makalesinde uylaşımsal olmayan imayı lengüistik göstergelerle gerçekleştirilen ima diye niteler. Bu ima, uylaşımsal olmayan bir araca başvurur; karşılıklı konuşmada vuku bulur. İki şekli vardır:

A. Genel uylaşımsal ima: Sözcede bazı lengüistik biçimlerin kullanılmasıyla gerçekleşir. Bağlamdan bağımsızdır.

Örnekler:

Pencereyi kapatabilir misin?

Bu, pencereyi kapat! demektir.

Elif Tokyo'ya gitti ve Japonca öğrendi.
Elif Japonca öğrendi ve Tokyo'ya gitti.

Bu iki sözcede muhataba iki olaydaki nedensellik anlatılmaktadır. Birinci sözcede Tokyo'ya gitme neden ve Japonca öğrenme sonuçtur. Oysa ikinci sözcede bu ilişki tersinedir.

Bugün Mehmet bir bayanla karşılaştı.

Bu ima şudur: "Mehmet, ne annesi, ne kız kardeşi, ne de eşi olmayan bir bayanla karşılaştı.

Genel, uylaşımsal ima, Austin'in ve Searle'ün şu tezlerini

onaylar: "Önesürüyorum ki, balina bir balıktır.", açık bir edimsözeldir; bu edimsözel "Balina bir balıktır." şeklindeki örtük edimsözelle uyumludur. Herçekte "Balina bir balıktır."ın genel uylaşımsal iması şudur: "Önesürüyorum ki, balina bir balıktır." Diğer deyişle "Önesürüyorum kii, balina bir balıktır." Ve "Balina bir balıktır." aynı şeyi söylemez; ama aynı şeyi iletir yani X_Balina bir balıktır."ı iletir. Bunun kanıtı şudur: "Bir dinleyen "Öne sürüyorum ki, balina bir balıktır."daki ve "Balina bir balıktır."daki, her iki "Balina bir balıktır."ın yanlış olduğunu söyleyebilir; ama "öne sürüyorum ki..."nin yanlış olduğunu söyleyemez.[50]

B. Özel uylaşımsal ima: Bu ima, otomatik olarak anlaşılmaz; sözce ile iletişim durumunun bağlamına ve özel durumlarına bağlı ögeler arasında kurulan bir ilişkiyle ortaya çıkar.

Örneğin,

Burada hava soğuktur.

Eğer konuşan, muhatabının pencereyi kapatmasını istiyorsa, özel uylaşımsal anlam, "Pencereyi kapat."tır.

-Komşuların garaj girişine arabanı park etme.
-Bugün pazartesi.

Bu son iki sözcede akıl yürütme, eksiltili biçimdedir. Özel uylaşımsal ima, şudur: Pazartesi gübü komşuların garaj girişine araba park edilmez.

Bir başka örnek şöyledir: Varsayalım ki, A, Türklerin cesur olduğuna inanıyor ve B'ye bu inancını bildirmek istiyor. A, bu inancını üç farklı biçimde bildirebilir: A,

a) Türkler (ya da bütün Türkler) cesurdur;
b) "Yavuz, Türk'tür; o halde cesurdur";
c) "Yavuz Türk'tür...cesurdur."

A, birinci durumda bildirmek istediği şeyi (bütün Türkler cesurdur), söyler ve cümlenin uylaşımsal anlamı, sözcenin yorumunu tüketir. Burada ima etme yoktur.

İkinci durumda A, söylediğinden daha çoğunu bildirir; çün-

---

[50] ***Bracops,*** p. 71.

kü demektedir ki, "Yavuz Türk'tür; yavuz cesurdur." Oysa A, bu ikinci durumda Yavuz'un Türk olduğu için ve sonuçları Türkler cesur olduğu için Yavuz'un cesur olduğunu söylemek ister. Sonuçta burada bir ima etme vardır. Yine de bu ima etme "o halde" den dolayı uylaşımsaldır. Üçüncü durumda A, söylediğinden daha çoğunu bildirir. Çünkü Yavuz'un Türk olduğunu ve cesur olduğunu ifade eder. Ama buradaki ima uylaşımsal değildir.

> Kuşkusuz estetik, ahlaki ya da sosyal kuralların geçerli oldukları durumlar vardır. Bu durumlarda imalar uylaşımsal değildir. Örneğin nezaket kuralına bağlı ima böyledir. "Saygılı olmask gerekir." kuralı muhatabı etkilemeyi amaçlayabilir.[51]

Yine de karşılıklı konuşma kuralları ve onlara bağlı imalar, özel amaçlara bağlıdır. Bu kurallar şunu varsayar: Güdülen amaç bilgi değişiminin etkisini en yüksek noktaya çıkarmalıdır.

Şunu belirtmek gerekir: Genel imalar özel imalardan her zaman kolayca ayrılamaz. Çünkü bunlar birbirinden ayrı, açık ve seçik iki kategori değildir; fakat bir hiyerarşi oluştururlar. Hiyerarşinin yukarısında en uylaşımsal ima vardır. Örneğin "Pencere'yi kapatabilir misin?"; "Tuzluğu verebilir misin?" en uylaşımsal imalardandır. Hiyerarşinin en altında ise, en az az uylaşımsal olan ima vardır. Örneğin, Sınavdaki "Saat on iki= Kağıtlarınızı getirin." şeklindeki imadır. Hiyerarşinin en üst ve en alt katmanları arasında pek çok sözceyle yapılan ima bulunur. Örneğin,

> Pierre Fransızdır...; o, ırkçıdır."

Gibi. Bu tür imalar konuşanların kimlikleri ve bağlam dikkate alındığında genel veya özel ima oldukları anlaşılır. Kuşkusuz bir ima ne kadar çok genelse, onu yorumlamak için bağlama o kadar az ihtiyaç vardır. İma ne kadar çok özelse, tatmin edici bir yorum için bağlama müracaat o kadar gereklidir.

Grice'ın bu ima doktrini, "bağlamcılık"a karşıttır. Bağlamcılık Austin ve Strawson gibi filozofların en önemli tezlerinden-

---

[51] ***Ibid.***, p. 62.

dir; bu teze göre dilin cümlelerinin doğruluk değerleriyle ilgili bir içeriği yoktur. Cümleler sadece bir bağlamda sözcelendiklerinde bir şeyi söylerler; bir önermeyi ifade ederler.

Bağlamcılar sözlük anlamı reddederler. Onlara göre anlam etkileri diskürsif bir bağlama göre önceden var olan bir sözlük anlamından türemez. Tersine bağlamsal kullanım anlamı oluşturur. Grice modelinde karşılıklı konuşma önceden var olan ve nüfuz edilebilir; ama özel bağlamda anlamı tatmin etmiyor gibi görülen sözlük anlamına uygulanır. Oysa Austin'de bağlamın kullanılması anlamın oluşturucusu görülür ("anlam, kullanımdır" sloganı kabul edilir). Bu noktada Austin ve Grice birbirine karşıt görünmektedir.

Grice'a göre doğrusu bağlamın payı her zaman iletişimin anahtar kavramı gibi görülemez; belirli bir sözceleme bağlamında anlamın en önemli bölümü kelimelere bağlanan uylaşımsal anlam tarafından oluşturulur.

Bağlamcılar şunu savunur: Bir ve aynı cümle bağlamlara göre çok farklı anlamlara gelir. Bu konuda verilen en ünlü örnek "ve" örneğidir. Buna göre "ve" bazı bağlamlarda kelimeleri ve sözceleri bağlar; bazılarında "sonradan" demektir; bazılarında ise "bundan dolayı" anlamına gelir. Örneğin "Onlar evlendi ve çocukları oldu." önermesinin doğruluk durumları "Onların çocukları oldu ve evlendiler" sözcesinin doğruluk durumlarıyla aynı değildir. Fakat "Sema'nın üç çocuğu ve Meryem'in dört çocuğu vardır." aynı doğruluk şartlarına sahiptir. "Ve"nin sabit, değişmez ve belirli bir yorumu yoktur. "Ve"nin yorumu esnektir ve bağlama göre değişir. Bu semantik esnekliği mantıkçılar göz ardı ederler. Bir sözcenin anlamı ya da doğruluk durumu özünlü bir nitelik değildir; fakat sözcenin bağlamda karşılıklı ilişkisinden doğan bir özelliğidir.[52]

Grice bağlamcı kanıta şöyle cevap verir. Bir cümlenin belirttiği şey, bu cümleyi sözceleyerek ilettiğimiz şeyden ayrıdır. Metinsel olarak ilettiğimiz şey, genellikle sözlük anlamının ötesine gider. Bu nedenle "ve"ye sabit ve belirli bir anlam yüklememize bir engel yoktur.

Grice ayrıca Austin'in ve Searle'ün ihmal ettikleri bağlamın

---

[52] ***Récanati***, p. 21.

ve iletişim durumunun önemini de vurgular. İletişimin pragmatik yapısından hareketle anlamın semantik bir kavramını oluşturmak ister.

Grice'a göre sonuçta anlamın iki düzeyi vardır: Sabitlik düzeyi ve esneklik düzeyi. Acaba bu iki anlam düzeyi bağlamlılığı reddeder mi? François Récanati buna hayır cevabını verir: O demektedir ki,

> Kuşkusuz Grice'ın söylediği gibi "ve" bağlacında olduğu gibi çeşitlilik bağlamcılığın doğruluğunu kanıtlamaz; fakat yanlışlığını da kanıtlamaz. Bağlamcılık Grice'ın etkisiyle ve gündelik dil felsefesinin gerilemesine bağlı olarak ihmal edilmişse de son zamanlarda dil filozoflarının çalışmalarıyla yeniden etkin olmaya başlamıştır.[53]

Grice'a göre tıpkı dil analizcisi gibi, dinleyen de söylenen bir şeyi çıkarabilecek güçte olmalıdır. Aynı şekilde dinleyen, bağlamı ve konuşma kurallarını dikkate almalıdır; konuşanın işbirliği yapma ilkesine bağlı kalma niyetini taşıdığını gene de bu dört ilkeden birini bilerek ihlal etme ihtimalinin de bulunduğunu düşünmelidir.

Gündelik dil felsefesinde Grice'in "demek istemek" ya da "ima etmek" dokrtininin önemli olduğunda kuşku yoktur. Gündelik dil filozofları bunu açıkça kabul ederler. Ama yine de şu sorulabilir: Grice'ın bu doktrininin sınırları yani açıklyamadığı durumlar var mıdır? Bu doktrininin formülasyonunda iyileştirmeler yapılabilir mi? Şimdi bu soruların cevabı verelim. Cevaplarımızı Searle'ün ***Söz Edimleri*** kitabında söylediklerinden hareketle vermeye çalışalım.

Searle bu kitabında demektedir ki, Grice'ın bu doktrini iki konuda yetersizdir.

1. Grice, "ima"yı belirleyen şeyin kural mı yoksa uylaşım mı olduğunu açıklayamamaktadır.

2. İma etmeyi etkilerine dayanarak açıkladığı için, edimsöz edimi ve etkisöz edimi birbirine karışmaktadır. İma etmek bir söz ediminde bulunmaktır. Edimsöz ediminde yönelimin yani imanın bulunması zorunlu değildir.

---

[53] ***Ibid.***, p. 24.

İlk konuyla ilgili Searle "ima"nın zorunlu olarak bir gerçekliğin ifadesi olmadığını söyler. Buna I. Dünya Savaşı'nda İtalyanlara esir düşen Amerikalı askerin kendisinin Alman askeri olduğuna inandırma çabasını örnek verir. Bu asker, İtalyanlara Amerikan askeri olduğunu ima etmek üzere Lise'de ezberlediği Almanca şiirden "Limon ağaçlarının çiçek açtığı ülkeyi biliyor musun?" dizesini okur. Searle'e göre dize Amerikalı asker tarafından kendisinin Alman askeri olduğunu ima etmek için söylenmişse de gerçekte bundan Amerikalı askerin "Ben bir Alman askeriyim" dediği sonucu çıkmaz. Bu dizeyle Amerikalı asker kendisini yakalayanların onu Alman askeri sanma hatasına düşmelerini istemektedir. Üstelik bu asker, Almanca dize okumakla karşısındakilerin, Almanca konuştuğunu düşünmelerini istemektedir.[54]

Searle Grice'ın ima doktrininde bu tür istisnaların bulunmadığı düzenlemelerin mümkün olduğunu söyler. Ona göre bu düzeltme de şu ilkeyi kabul etmekle yapılabilir: Bir "ima", ancak" konuşanın ana dilinde yapılabilir. Bilinmeyen dilde ezberden okunan sözcelerle yapılan ima rastlantısaldır. Bir sözü dinleyen, sözün uylaşımsal yanını görebilmelidir ve uylaşımsal sözle ima edilen şeyin ilişkisini kurabilmelidir.[55]

Çünkü konuşan, dinleyende bir etki meydana getirmeye yönelir. İma, sözü yöneten uylaşımsal kurallara bağlı olarak ortaya çıkar. Sözün etkisiyle sözü yöneten kurallar birbirinden bağımsız değildir.

İkinci konuyla ilgili olarak Searle'ün düşüncesi şöyledir: Grice'a göre bir şey söyleyip başka bir şeyi anlatmayı isteme, gerçekte etkisöz edimidir. Oysa Searle'e göre bir şeyi söyleyip başka bir şeyi anlatmak istemek, bir edimsöz ediminde bir yönelimde bulunmaktır. Her edimsözel edim bir etkisözel edime yol açmayabilir. Örneğin, birine söylenen "Merhaba" selamlama isteğinden başka bir amaç gütmez. Bu sözün selamlama dışında başka bir etkisi de yoktur. Aynı şekilde vaatler de hiçbir etkisözel değer taşımaz.[56]

---

[54] Searle, ***Actes de langage***, pp. 84-85.
[55] ***Ibid.***, p. 86.
[56] ***Loc. cit.***, p. 86.

Bir etkisöz edimi meydana getirmeyi düşünmeksizin bir edimsöz edimi gerçekleştirmek mümkündür. Dinleyenin inanıp inamadığını dikkate almaksızın görev gereği söylen söz böyledir.

Bir kişiye bir bilgiyi kabul ettirme niyeti muhatabın bu bilgiyi kabul etmesi için yeterli değildir. Örneğin okuduğum bir felsefe kitabının yazarının sözlerine inanmak ya da inanmamak için neden(ler)im vardır. Fakat yazarın beni inandırma niyeti bu nedenler arasında yer almaz.

Searle Grice'ın ima doktrinini şöyle formüle eder:

1. K konuşanı X aracılığıyla herhangi bir biçimde bir şeyi anlatır demek şunu söylemektir:

A. Konuşan, X ifadesini kullanarak D dinleyicisinde belli bir edimsözel edim EE, etkisi meydana getirmek N, niyeti taşır.

B. K konuşanı İ ifadesi yardımıyla, EE edimsözel sözceyi N niyetini belirterek gerçekleştirme amacı taşır.

Searle bu formülasyonu şöyle düzeltir:

K konuşanı T cümlesini T'yi ifade etmek niyetiyle sözceler (yani sözcelediği şeyi literal olarak ifade eder) demek şu anlama gelir: K konuşanı t'yi sözceler ve

A. K konuşanı ifadesini sözceleyerek D dinleyicisine şunu bildirme niyeti taşır: T'nin kuralları (ya da kurallarından bazıları) tarafından belirtilen durumlar gerçekleştirilmiştir (Bu etkiye edimsözel edim diyelim).

B. K konuşanı İ ifadesiyle N niyetini bildirerek EE edimsözel edim meydana getirme amacı taşır.

C. K konuşanının niyeti şudur: Niyet D dinleyicisinin (bazı ögeleri) T'yi yöneten kurallar (onlardan bazıları) hakkında sahip olduğu bilg dolayı (ya da bilgi aracılığıyla) bilinmelidir.[57]

Karşılık konuşmada ima etmenin rolüne değindikten sonra şimdi de işbirliği ilkesini açıklayalım.

Öncelikle belirtelim ki, işbirliği ilkesi, kurallar ve imalar arasında bir ilişki vardır. Grice'a göre karşılıklı konuşma, rasyonel

---

[57] ***Ibid.***, p. 90.

bir girişimdir. Bu girişimi, bir ilke yönetir;[58] söz konusu ilke karşılıklı konuşmaya katkıda bulur. Bu ilke de işbirliği ilkesidir. İşbirliği ilkesi ima hipotezinin tamamlayıcı bir parçasıdır. Karşılıklı konuşma doğası gereği bir söz değişimidir. Söz değişimi sırasında ima edilen şeyin anlaşılması için konuşan ve dinleyen işbirliği yapmalıdır. İşbirliği, dilin kullanım kurallarına, karşılıklı konuşma normlarına göre gerçekleşir. Karşılıklı konuşmada amacın gerçekleşmesi için, bu ilke fonksiyonel olmalıdır.[59]

Grice, örtük anlamları işbirliği ilkesine göre ilk defa tanımlayan kişidir. İşbirliği ilkesine göre konuşanların her biri muhatabından sözcelerini kolayca yorumlamasını; bu amaçla rasyonel konuşmasını; konuşmaya katkıda bulunmasını bekler.[60]

İşbirliği pek çok kural tarafından tanımlanabilir. Örneğin sokakta bir araştırma şirketinin görevlisinin sorularıyla ilgilenen kişi böyle bir işbirliğini kabul etmiştir. "Bu işbirliği ilkesini Searle de Grice'ten alarak kullanmıştır."[61]

İşbirliği, insanın dilsel davranışlarını anlamaya izin verir. Dilsel etkinlikler gerçekte en az iki kişinin, iletişim etkili olacak biçimde ortak bir eyleme girişmelerini içerir. Konuşan ve dinleyen, ortak amaçlarını gerçekleştirmek için işbirliği yaparlar.

Karşılıklı konuşmada işbirliği ilkesinin Kant'tan alınmış[62] dört kategorisi vardır. Bu kategoriler:

1. ***Nicelik Kategorisi:*** Buna göre konuşan, gerekli bilgileri vermelidir; bu bilgiler ne daha çok ne de daha az olmalıdır. Grice bunu ***Mantık ve Karşılıklı Konuşma***'da şöyle açıklar:

> Bir kişi otomobilimi tamir etmeye yardım ederse, ondan şunu beklerim: Açıklayacağın neden gerekenden ne daha çok ne de daha az olsun. Nedeni açıklama tıpkı birinin bana ihtiyacım kadar cıvata vermesi gibidir. Dört cıvataya ihtiyacım varsa biri kişiden, altı veya iki değil; dört cıvata verme-

---

[58] Grice, "Logique et conversation", p. 61.
[59] ***Marconi***, p. 86.
[60] Grice, "Logique et conversation", p. 61.
[61] ***Bracops***, p. 77.
[62] ***Ibid.***, p. 61.

sini beklerim.[63]

Bu ilke "Konuşmaya katkın, durumların gerektirdiği kadar bilgi verici olsun!" şeklinde özetlenebilir.

Grice demektedir ki, nicelik kategorisindeki "gerektiğinden fazla bilgi verme" kuralına itiraz edilebilir. Bu itirazı yapanlar şöyle düşünebilirler: Gerektiğinden fazla bilgi vermek, işbirliği ilkesini ihlal etmek değildir; olsa olsa basit bir zaman kaybıdır. Bu itiraza şöyle cevap verilebilir:

> Böyle bir bilgi fazlalığı konuşmanın özünden uzaklaşmaya yol açabilir; konuşanlar ayrıntılarda boğulup kalabilirler.[64]

2. ***Nitelik Kategorisi:*** Bu ilkeye göre konuşan yalan söylememelidir; söylemek için haklı nedenleri olmalıdır; sözü yanlış ya da kanıtsız ise söylememelidir.

Nicelik ve nitelik ilkeleri belli bir kültürel toplulukla sınırlı değildir; dili kullanan tüm toplumlarda geçerlidir. Bu ilkeler karşılıklı konuşma yapanların rasyonalite ilkesine uyma zorunluluklarından doğan bir sonuçtur.

3. ***İlişki Kategorisi:*** "Sadece ...konusunda konuş" kuralını içerir. Önceki ve sonraki konuşmalar arasında bağlantı olmalıdır.

4. ***Biçim Kategorisi:*** Bu ilke, öncekilere karşıttır; söylenen şeye dair değildir; söyleme biçimiyle ilgilidir. Biçim ilkesine göre konuşma açık olmalıdır ve sözde, mümkün olduğunca kapalılık bulunmamalıdır; anlaşılması istenen bilgiler düzenli olmalıdır; olaylar dizisi anlatılırken kronolojik düzene uyulmalıdır.[65]

Grice'a göre bu dört kategoriden bazılarının diğerlerinden daha önemli olduğu durumlar vardır. Örneğin konuşmayı gereksizce uzatan bir insan eleştirilir; bu eleştirinin nedeni doğru veya yanlış konuşması değil; lüzumsuz bilgi vermesidir.

Grice işbirliğinin kurallar listesinin tam olmadığını söyler; kuralların hepsinin aynı güçte olmadıklarını da kabul eder.

---

[63] ***Ibid.***, p. 62.
[64] ***Loc. cit.***
[65] ***Loc. cit.***

Buna örnek olarak ilişki ilkesinin nicelik ilkesinden daha önemli olmasını gösterir.[66]

Her konuşan, bu ilkelere riayet ettiği ve onlardan dışarı çıkmak istemediği izlenimi verir. Dinleyen de "işbirliğine hazır olma hipotezi"ne uyduğunu ihsas ettirir; kelimelerin ifade ettikleri şeyi, onlar aracılığıyla anlatmayı düşünür.[67]

Kuşkusuz yine de bu ilkeler ihlal edilebilir. İşbirliği ihlallerinin başlıcaları şunlardır:

I. Kesinlik kuralına aykırı ihlaller:

1. Olasılık sözceleri: Bir kişinin "P veya Q" demesi. Bu kişi P mi yoksa Q mu demektedir? Bu belli değildir. Sadece olasılıktan söz etmektedir.

2. Nihai kararın belirsiz olduğu ifadeler. Örneğin A Lisansüstü eğitim yapmak isteyen öğrencilerinden biri için şöyle mektup yazmaktadır: "Bay X İngilizceyi iyi bilmektedir ve derslerime de devam etmiştir. Gereğini rica ederim." Burada öğrencinin İngilizce'yi lisansüstü dersleri takip edecek kadar bildiği konusu ihlal edilmiştir. Mektubu yazan, nitelik kategorisinin gereği yeteri kadar konuştuğu halde, nicelik kategorisinin gereği yine de kanıtlaması gereken şeyi kanıtlayamamış olabilir.

Bu her iki durumda nicelik ilkesi ihlal edilmiş olur. Nicelik ilkesi ihlal edildiğinde, nitelik ilkesinin de ihlal edilme riski ortaya çıkar. Tehlikeye atılan bu nicelik ilkesi "Biçimsel kanıtına sahip olmadığın hiç bir şeyi söyleme!" şeklindedir.[68]

II. Farkında olmadan yapılan ihlaller. Örneğin

B: otomobilinin yanında duran A'ya yaklaşır.
A: Benzinim bitti.
B: Köşede benzinci var.

Eğer B, benzinin açık olup olmadığını ya da benzincide benzin olup olmadığını düşünmeden konuşursa, akla uygunluk

---

[66] Coulet, Jean-Claude, "Théorie des modèles et compétence" dans ***Le Langage en Contexte: Études philosophiques et linguistiques de pragmatique***, sous la direction de Herman Parret, John Benjamins Publishing Company, 1980, p. 242.

[67] ***Ibid.***, p. 66.

[68] ***Marconi***, p. 88.

ilkesini reddeder.

III. Karşılıklı konuşmanın ve işbirliğinin sürdürülmek istenmemesi; bir konuda "Daha fazla bir şey söylemek istemiyorum" denen durumlar. Örneğin,

A, B ile birlikte Fransa'ya bir gezi düzenlemektedir. A yolu uzatmama şartıyla B'nin Fransa'da C'yi ziyaret edeceğini bilmektedir.

A: C, nerede oturuyor?
B: Fransa'nın güneyinde bir yerlerde.

Burada B oyunu oynamayı istememekte ve A'nın tatmin olacağı bilgiyi vermemektedir.

IV. İki kuralın çelişkili olduğu durumlar.

V. Bir kuralın açıkça çiğnenmesi. Örneğin A, B'nin öğrenmesini istemediği bir durumu düşünerek, B'ye sanki hiç haberi yokmuş gibi davranabilir.[69]

Her sözce, gösterici ya da çıkarımsal iletişim edimidir. Bu nedenle her sözce dinleyende bu sözcenin akla uygun olması beklentisi uyandırır. Peki, bu akla uygunluk nedir? Grice bundan neyi anlamaktadır? Grice konusunda son olarak bu soruların cevaplarını arayalım.

Akla uygunluk bir ilkedir. Bu ilke, genel bir ilkedir; sadece dili değil; gösterici ya da çıkarımsal her iletişim edimini ilgilendirir. Bu ilke normatif değildir.[70] Konuşan, sadece akla uygun sözceler söylemez. O nedenle bu ilke sözcelerin yorumunun çıkarımsal sürecinin temelidir.

Akla uygunluk ilkesi şunları kapsar:

I. Konuşan, sözcesi için akla uygunluk ilkesine en iyi uyan biçimi seçer. İki sözce aynı bilgiyi içermekle birlikte, bu sözcelerin biri uzun diğeri de kısa olabilir. Konuşan uzun bir sözceyi seçebilir. Yine de bu durumda bile iletişim durumunun gereği, düşüncesini akla en uygun biçimde ifade edebilir. Örnekler:

(1) a. Faruk Ayşe'yle evlendi.

---

[69] ***Ibid.***, p. 64.
[70] ***Ibid***, p. 103.

b. Ayşe'yle evlenen, Faruk'tur (=Hüseyin değil; Faruk'tur).

(2) a. Osman suda boğuldu.

b. Osman suda boğularak öldü.

Bu örneklerde (b) sözceleri (a) sözcelerinden uzun ise de akla uygundur.

Sözcelerin akla uygunsuzluğun asıl nedeni, sözcenin biçiminde akla uygunluk ilkesine uyulmamasıdır. Örneğin,

"İmdat! Boğuluyorum";

"İmdat! Su beni boğuyor", sözcelerinden ikincisi akla uygun değildir; çünkü uygunluk ilkesini ihlal etmiştir.

Şunu da belirtelim: En kısa sözce her zaman en uygun sözce olmayabilir. Mahkemede verilen bir ifadede veya idari bir soruşturmada yapılan sözlü savunmada, en uzun sözce akla en uygun olanıdır.

II. Akla uygunluk çaba ve etki kavramlarını içerir. Gösterici ya da çıkarımsal bir iletişim ediminin yorumuyla karşı karşıya kalan dinleyici, akıl yürütmek zorundadır. Bu durum bir çabayı gerektirir. Çaba, sözcenin uzunluğuna, sözdizimsel yapısına, muhtemel belirsizliğe, öncüllere ve dil dışı bilgilerin seçiminin gerektirdiği güçlük derecesine bağlıdır.[71]

Bir sözcenin (ya da gösterici-çıkarımsal her iletişim ediminin) akla uygun olması için bu kognitif etkilerden birinin ya da bir kısmının elde edilmesi gerekir; fakat elde edilen etkiler, onanmış çabalarla dengelenir.

Akla uygunluk kavramı, verimlilik kavramıyla birlikte düşünülmelidir. Bir sözce yorumlanmak için ne kadar az çabayı gerektirirse, o kadar çok akla uygundur. Diğer deyişle sözcenin akla uygun olması için çabalar ve etkiler maksimal etkiyle ters orantılı olmalıdır.

Örnek:

> Bir reklam söylemi, özü gereği, kandırıcı bir söylemdir. Reklam söyleminin amacı, tüketicinin tercihini hızlı ve sürekli olacak biçimde etkilemektir. Reklam, söylemin maksimum verimliliğini amaçlar. Tüketicinin söylemi az bir çabayla ve

---

[71] ***Bracops***, p. 104.

yoğunlaşmayla anlamasını ister; böylece hızlı ve sürekli bir etki yapmayı düşünür.[72]

Şuna dikkat etmelidir: Bulmaca ve bilmece sözcelerinde çaba ve etki arasındaki ilişki, tersinedir. Sözcenin işleyişi, akla uygunluk ilkesine saygı göstermeksizin, kişinin düşüncesini ifade etmesinden yani muhataptan en az etkiyi elde etmek için önemli bir çaba harcamasını istemekten ibarettir. Öte yandan akla uygunluk ilkesine saygı gösterilmemesi, yergi sözcelerinin işleyişini de açıklar.

Bu şekliyle akla uygunluk kuralında, pek çok problem vardır. Bunlardan bazıları şu sorularla ortaya konabilir: Akla uygunluğun mümkün türleri nelerdir? Onun ağırlık noktası neresidir? Türler ve ağırlık noktası konuşma sırasında nasıl değişirler? Konuşma konusunu meşru biçimde sürdürmeye yarayan normal prosedürler nelerdir? Bu sorular son derece önemlidir. Grice bu problemleri başka bir çalışmada ele alacağını söyler.[73]

Konuşanın demek istediğini bilmeye izin veren şey, bazı normlara saygıdır. Grice'ın akla uygunluk teorisi, iki büyük düşünce halinde organize olan hipotezlerini genelleştirir.[74] Bu iki düşünce:

1. İletişime, lengüistik kod çözümüne uygun olmayan genel ilkelerin uygulaması eşlik eder.

2. İletişim, dinleyenin çıkarabildiği örtük sonuçları içerir.

Sözceler ya tam ya da eksik bilgi vericidir.

(1) Ben Müslümanım

örneğini alalım. Eğer bu sözce "Şarap alır mısınız?" sorusuna bir cevapsa, muhatap, Grice'ın akla uygunluk ilkesini ihlal eden ve yetersiz bilginin neden olduğu bir yorumdan kaçınmak için bir çabada bulunmalıdır. Yine de bu çaba dinleyenin, iyi bağlamsal hipotezleri seçerek elde ettiği bilgi verici değer sayesinde gerçekleşir.

Bir yorum, ekonomi postulatından ibaret olabilir. Ekonomi

---

[72] ***Bracops***, p. 105.
[73] Grice "Logique et conversation", p. 63.
[74] ***Saussure***, p. 120.

postulatı şunu gerektirir: İletişimde, bir etki yapması gereken bir çabayı göstermelidir. Yorum, bu ekonomi postulatından ibaret olduğunda, yorumlama süreci durmuştur.

Grice'a göre iletişim basit bir bilgi alış verişi değildir. Konuşanın kodlamayla başlattığı ve dinleyenin kod çözümüyle bitirdiği bilgi aktarım süreci gibi görülemez.

Grice'ın genel ilkeleri basittir. Dinleyen ve konuşan iletişimin kendi aralarındaki işbirliği ilkesinden doğan özel yasalara göre gerçekleştiğinin bilincindedir.

İletişimde genel ilkeler hipotezinin lehine, ikna edici kanıtlar vardır. Bu örneklerden en dikkat çekeni, şu olguya ilişkin açıklamadır: Mantıksal imalar bazen cümlenin hakikatinin şartlarından bağımsız sebepler adına bloke edilmiştir. Böylece,

(1) X'in iki çocuğu vardır.

sözcesini anlaması gereken muhatap, şunu anlar:

X'in ikiden fazla çocuğu yoktur. Oysa iki çocuk ikiden fazla çocuğu olmamayı içermez.

Grice'ın (1)'e ilişkin açıklaması şudur: Dinleyen, "X'in ikiden fazla çocuğu yoktur." şeklindeki bir imayı çıkarır. Bu sonucu çıkarmanın nedeni, iletişim ilkelerinden birine "nicelik ilkesi"ne saygı gösterilmesidir. Söylediğimiz gibi "nicelik ilkesi", konuşanın ne daha çok ne de daha az değil; gerektiği kadar bilgi vermesini içerir.

Konuşan bazen konuşma ilkesini ihlal eder:

(2) a. Prof. gerçekten kaçıktır.
b. Ve bu yaz tatile nereye gidiyorsun?

sözcelerinde olduğu gibi, söz konusu olan şeyin dışında konuşmak istiyor gibidir.

O zaman ya

(3) Hasan bir aslandır.

sözcesinde olduğu gibi, metaforik bir sözceyi kullanarak nitelik ilkesine saygı göstermiyor gibidir.

O zaman dinleyen sözceyi ilkelere saygı gösterecek ya da en azından saygı gösterilmesi daha az gerekli ilkeyi feda ederek,

daha zorlayıcı bir ilkeye saygı gösterecek şekilde, sözceyi anlamaya çalışır. Örneğin (2) a durumunda profesörün geldiğini gören konuşan, lafı değiştirmeye çalışır. Ve ilkenin ihlal edilmesi basit bir imayı ortaya çıkarır: Konuşan, başka bir konudan söz edilmesini istiyor.[75]

Metafor durumunda çıkarım çok temeldir. Metaforda konuşan kişi, bir ilkeyi doğruluk ilkesini ihlal eder. Eğer dünyada Hasan'ın bir insan olduğu açıksa ve herkes de bunu biliyorsa, (2) sözcesi açıkça yanlıştır. Bir aslan olmak, bir insan olmamayı içerir.[76] Fakat bu durumda dikkat etmek gerekir ki, iletişim ilkelerinin diğer ihlallerine karşıt olarak (2) sözcesinin içeriği yani Hasan'ın ve aslanın bazı bakımlardan benzerliği diğer imalara eklenmez; fakat onların yerine geçer. Gerçek bir aslan olmak (Hasan) bir yeleye sahip olmak ya da savanda yaşamak gibi bazı sözlüksel imaları ortaya çıkarır. Bu imalar, sözlüksel anlamda kullanılmayan sözce tarafından kullanılmaz hale getirilir. Buna karşılık metaforlardan anladığımız şey, oldukça karmaşık imalardır. Hasan güçlüdür, cesurdur, güzeldir vs. iletilen bu imalar sözlüksel anlamında kullanılan sözce tarafından eksik biçimde bildirilmiştir.[77]

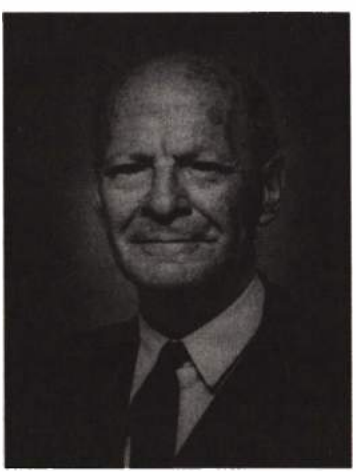
Üstelik metaforik sözceler dilin literal olmayan anlamının buzdağının sadece görünen kısmıdır. Gerçekte pek az sözce literal olarak incelenir. Bu neden nedeni bir sözcenin, daha çok şeyi hatta dinleyenin aydınlattığı imalar sayesinde nesneler hakkında söylenenden daha çoğunu bildirmesidir.

---

[75] ***Loc. cit.***
[76] ***Loc. cit.***
[77] ***Loc. cit.***

RYLE

Oxford Okulu'nun en önemli temsilcilerindendir; gençliğinde fenomenolojiye ilgi duymuştur. Bir süre Almanya'da bulunmuştur; burada Husserl'le tanışmıştır; Wittgenstein'ın etkisiyle analitik felsefeye yönelmiştir; ilk yazılarından itibaren ***Tractatus***'un etkisinde kalmıştır; bu etkiyi şu veya bu şekilde hep korumuştur; ancak ***Tractatus*** gibi, cümlelerin mantıksal grameriyle ilgilenmemiştir.[1]



Gilbert Ryle (1900 - 1976)

Ryle, çağdaş Avrupa felsefesiyle ilişkisini sürdüren Oxford'lu tek filozoftur; Collingwood'un idealizmini modası geçmiş diye niteler ve eleştirir. O, Heidegger'in İngiltere'de hiç bilinmediği bir dönemde ***Varlık ve Zaman***'ın bir özetini İngilizcede ilk defa yayınlamıştır.[2]

Varlık ve Zaman'ı fenomenolojik yöntemin uygulanmasında önemli, bir aşama saydı; fakat bu aşamanın felakete doğ-

---

1 ***Rossi***, p. 66.

2 Laforest, Guy, ***Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne***, Cerf, Paris, 1998, p. 351.

ru ilerleme olmasından korkmak gerektiğini söyledi.[3]

Ryle, Wittgenstein dışında Frege'den, Russell mantıkçılığından ve Moore'un temsil ettiği dil felsefesinden etkilenmiştir. Bu etkiyi açıkça belirtir. O, daha 1932 yıllarında öğrencilerine o zaman pek de tanınmayan Wittgenstein'ı okumalarını öğütlüyordu. İngiliz filozofun Viyana Çevresi filozoflarıyla diyalogları da olmuştur; öğrencisi Ayer'i onların görüşlerini öğrenmesi için Viyana'ya göndermiştir. Ancak Ryle, Viyana Çevresi filozoflarına karşı mesafeli davranmıştır.

Ryle, ünlü ***Zihin Kavramı***'nın yazarıdır. Bu eser gündelik dil felsefesinin temel kitaplarındandır; Anglo-Sakson felsefesini derinden ve sürekli biçimde etkilemiştir. Ryle burada mentalist (zihinci) dil anlayışına karşı çıkmıştır; mantıksal bir davranışçılığı savunmuştur; felsefenin bazı eski sorunlarını yeni bir bakışla ele almıştır. O, özellikle Descartes'ın beden ve zihin kavramlarını eleştirmiştir; Descartesçılığı "efsane" diye nitelemiştir. Descartes'ın zihin beden ilişkisini makine ile makinedeki hayalet metaforuyla yorumlamıştır. Descartes'ın anladığı şekliyle ruhun makinedeki hayalet olduğunu söylemiştir. Bu doktrin yerine "yatkınlıklar ve yetiler bütünü olan insan" kavramını koymuştur.

Ryle'ın etkisi önemli bir başka kitabı daha vardır: ***Dilemmas***. Bu kitapta filozof farklı alanlara ait ve çeşitli tarzlarda tartışılan problemleri ele aldı. Bu problemler hakkında ortaya konan sonuçların çelişkili olduklarını, düşünceyi çıkmaza soktuklarını gösterdi. Buradan hareketle şu sonuca vardı: Filozofun görevi, her "görünüş"ü ayrı ayrı aydınlatmaktır. Ryle'ın ***Dilemmas***'da ele aldığı başlıca ikilemler şunlardır: Zenon'a karşı hareketin gerçekliğinin kanıtları; bilim ve teoloji arasındaki çatışmalar; ortak duyuya göre algı ve algıya ilişkin bilimsel teorinin yetersizliği.[4]

Ryle'ın dil felsefesinin sınırlarını üç karşıtlık çizer. Bunlar, metafiziğe, fenomenolojiye ve mantıksal biçimciliğe karşıtlıktır. Şimdi bunları görelim. Önce Ryle'ın metafizik hakkındaki dü-

---

[3] ***Rée***, p. 30.

[4] Armengaud, Françoise, "Logique d'Oxford École" dans ***Encyclopaedia universalis***.

şüncelerini açıklayalım.

Ryle, metafizik için şunları düşünür: Metafizik felsefede skandaldır. Filozoflar, nihai şeylerle ilgilendiklerini; çünkü felsefe yapma amaçlarının bu olduğunu iddia ederler. Oysa gerçekte metafiziğin konusu belirsizdir. Metafizik, kelimeleri ve nesneleri; semantik olanı ve gramatikal olanı birbirine karıştırır; hem kavramın kaybolmasına hem de kelimenin semantik değerinin yok olmasına yol açar; düşünceyi anlaşılmaz hale getirir.

Metafizik, söylenildiği gibi dil dışı realitenin betimi değildir; gerçekte metafizik söylem, bir meta lengüistik söylemdir. Metafizik önermeler paradokslarla doludur. Üstelik metafizik araştırma her zaman aporilerle sonuçlanır.

Metafizik, gündelik dilin yanlış kullanımlarından ve saptırılmasından doğmuştur. Dilin yanlış kullanımlarının en yaygını soyutlamadır ve genellemedir. Soyutlama ve genelleme metafizikçilerde ortak bir eğilimdir. Ona göre metafizikçiler, bu eğilimlerinden dolayı gündelik dilin sözcelerini yanlış yorumlamışlardır. Örneğin onlar, "Şeytan bir realite değildir." sözcesini "Capon bir filozof değildir." sözcesine benzetirler ve imkânsız nesnelere, uçan atlara benzer şekilde, hassasiyet, erdem, ideler gibi yeni entiteler oluştururlar.[5] Platon ve Kant gibi filozofların ele aldıkları problemlerin çözümü, bu filozofların görüşlerinden çıkarılamaz.[6]

Metafizik dil, gündelik hayatın dili değildir; soyut nitelikte bir söylem türüdür. Gündelik dil, bu dilin teknik olmayan kategorilerine dayanarak kavramsallaştırılamaz.

Ryle metafizikçilerin "tümeller" konusundaki metafizik tartışmalarını da kesinlikle yanlış bulur. Ona göre tümeller tartışması yanlış bir paralelizmden doğar. Bu paralelizm, "Jean kendini değerli buluyor." sözcesi ve "erdem bizzat kendinin ödülüdür." sözcesi arasındaki paralelizme benzer."[7]

---

[5] Antoniol, Lucile, ***Lire Ryle aujourd'hui aux sources de la philosophie analytique***, De Boeck, Bruxelles, 1993, p. 21.

[6] Dubois, Pierre, ***Langage et métaphysique dans la philosophie anglaise contemporaine***, Klincksieck, Paris, 1972, p. 151.

[7] ***Antoniol***, p. 21.

Yukarıda dediğimiz gibi Ryle gençliğinde fenomenolojiye ilgi duymuştu; ama Wittgenstein'ın etkisiyle ilgilenmeyi bırakmıştı. Üstelik bu akımla sadece ilgisini kesmekle kalmadı; onun en katı eleştiricilerinden biri oldu. Ryle fenomenoloji karşıtlığını hayatının sonuna kadar korudu. Şimdi onun fenomenoloji konusundaki görüşlerini verelim.

Bilindiği gibi fenomenoloji anlam betimi olma amacıyla ortaya çıkmıştı. Oysa Ryle'a göre fenomenoloji bu amacını gerçekleştirememiştir. Ryle, metafizik karşısında olduğu gibi fenomenoloji karşısında kararlı ve çok kesin bir tavır takınmıştır; 1920'li yıllardan itibaren fenomenolojiyi oldukça etkili biçimde eleştirmiştir. Onun bu eleştirileri hem Oxford filozofları üzerinde çok etkili olmuştur hem de tüm İngiliz üniversitelerine fenomenolojinin girişini engellemiştir. Mathieu Marion'a göre İngiltere'deki fenomenoloji konusunda bilgisizliğin temel nedeni Ryle'ın eleştirileridir.[8]

Ryle fenomenolojiyi eleştirirken Cook Wilson'dan hareket eder:

> Husserl şöyle düşünmektedir: Zihinsel akıl yürütmenin tüm biçimleri, "...in bilinci" denen bir summum genus'un (en yüksek cins) türleridir ya da alt-türleridir. Ve Husserl, "...in bilinci" ifadesiyle bilmeye referansta bulunmaya çalışmaz; sadece inanmanın, keşfetmenin, düş görmenin bir türü olan şeye referansta bulunur. Bundan şu sonuç çıkar: Ben, genellikle bildiğim realiteye hiç benzemeyen ve asla reel olmayan bir şeyin bilincindeyim.
> Bana göre Cook Vilson, şunu son derece fenomenolojik biçimde gösterdi: Husserl'in bu varsayımı yanlıştır. Bilmek, "...in bilinci"nin betimlenebilir bir türü değildir; fakat şu veya bu şekilde imgelemenin, keşfetmenin, istemenin vs. tanımına kısmen giren bir şeydir. Örneğin inanç, şu ya da bu zihinsel bilgisizliği içeren bir durumdur.[9]

Ryle'a göre Husserl Platoncu ide tarafından büyülenmiştir.

---

[8] Marion, Mathieu, "Husserl et réalisme britannique", dans ***Aux origines de la phénoménologie***, sous la direction de Denis Fisette, Sandra Lapointe, Presses de l'Université Laval, 2003, p. 265.

[9] ***Marion***, p. 273.

Platoncu ideye göre yapılan her kavramsal araştırma, Husserl'in özler dediği bu üst objeleri araştırmaktan ibarettir. Bu durum, Husserl'i "Felsefe yönetici bilimdir." düşüncesine götürdü. Oysa bu düşünce fenomenolojiye ***Führer*** rolü vermektir. Gerçekte fenomenolojik araştırmaya tam bir keyifle başlandığı anda bu ***Führerlik*** kaybolur.[10]

Husserl fenomenolojiyi bir bilim gibi kurmak ister. Fakat fenomenolojiyi bilim diye nitelemek terminolojik bir hatadır. Çünkü iki farklı entelektüel aktivite aynı amacı izlemez; aynı yöntemi uygulamaz. Bu yüzden fenomenoloji felsefeyi bilim gibi kurma projesi olamaz; felsefe bilimle aynı düzleme konamaz.

Ryle'a göre fenomenoloji, sadece sübjektivist idealizmin bir varyantı gibidir;[11] fenomenolojinin bilgi için son derece sarsılmaz bir temelin varlığını ileri sürmesi çok yanıltıcıdır. Husserl fenomenolojiyi ben merkezli bir metafiziğe dönüştürmüştür; bu nedenle fenomenoloji bir egolojidir; aşkın felsefesidir.[12]

Bu aşkın felsefesini Husserl çok genel terimlerle açıklar. Bu felsefenin konusu, gerçekte anlam evrenidir; Frege'nin ifadesiyle üçüncü dünyadır.* Ryle 'a göre "anlam evreni"nin betimi olan fenomenoloji, değersiz bir zihin bilimidir; artık gücünü yitirmiş teolojinin yaşlı hizmetçisi gibidir; kendi özel hayatını yaşar. Kısaca söylersek fenomenoloji Platoncu olgular alanından sorumludur.

> Kişisel kanım şudur: İlk felsefe olmak isteyen fenomenoloji, şimdi hileli bir iflastır ve tam bir başarısızlıktır; sonunda ya intihar etmiş bir sübjektivizm ya anlamsız bir solipsizm ya

---

[10] Ryle, "La Phénoménologie contre "The Concept of Mind" ***Cahiers de Royaumont. La Philosophie analytique***, Éd. de Minuit, Paris, 1962, p. 70.

[11] ***Marion***, p. 278.

[12] Bourdeau, Michel, "Ryle et la phénoménologie" dans ***Revue internationale de philosophie*** 2003/1 (n° 223), p. 17.

* Anlamın ve mantıksal yasaların ideal özelliğini belirtmek amacıyla kullanılan metafor. Bu metafora göre düşünceler dünyası, sübjektif tasavvurlardan ve doğal realitelerden ayrı bağımsız bir dünyadır.

da içi boş bir mistisizm olmaktan kurtulamayacaktır.[13]

Şimdi Ryle'ın üçüncü karşıtlığını yani biçimsel dile karşıt oluşunu açıklayalım. Ryle gündelik dil filozofu olarak mantıkçıların biçimsel diline de karşıdır. O, mantıksal analiz konusunda metafizik ve fenomenolojik analizlerden farklı bir tutum takınır. Metafizik yaklaşımı ve fenomenolojik analizi kesin bir dille reddeder. Oysa mantıksal analiz konusunda biraz ihtiyatlı dil kullanır. Mantıksal analizi tümden reddetmez; ama sınırlı olduğunu kabul eder.

Ryle'a göre dil analizinde mantıkçı biçimcilik gerektiğinde kullanılabilir; ama bu analiz tek başına yeterli değildir. Filozof, dil analizinde mantıksal analizlerle yetinmemelidir; ayrıca kullanılan kavramların anlamını da analiz etmelidir.

Ryle demektedir ki, ideal dili savunan filozoflar her zaman doğru bir söylem ifade edebilecek bir dil peşinde koştular; "dilin özü" diye referansı olmayan kavram kabul ettiler, dili özcü bir tarzda ele aldılar; anlamı referansla özdeş saydılar; dille realite arasında bir eş biçimlilik olduğunu sandılar.[14]

Ryle'a göre çağdaş mantık lengüistik konstrüktivizm çerçevesinde oluşturulmuştur ve geliştirilmiştir.

Modern mantıkçılar şu ilkeden hareket ederler: Bilgide hiç bir şey kesin değildir; sadece akıl yürütme, mantığın kesin ilkelerine dayandığında doğruyu bildirebilir. Oysa doğru, gündelik dil aracılığıyla belirlenebilir. Dünyanın nesnelerini gündelik dil aracılığıyla tasavvur ederiz. Gündelik dilin ve onun realiteye ilişkin betimlerinin sayesinde bilginin şartlarını ve sınırlarını bilebiliriz. Bu sınırlar ve şartlar, doğruyu, bilinebilen şeyin sınırlarının ötesinde oluşturulmuş bir hakikatten ayırmaya izin verir.

Ryle 1932'de mantıksal analizin güçlüklerine şöyle işaret ediyordu:

Filozoflar bazen sokaktaki insanın, bilim adamının, tarihçi-

---

[13] Janicaud, Dominique, ***Le tournant théologique de la phénoménologie française***, L'éclat, Paris, 1991, p. 7.

[14] Hottois, Gilbert, ***Pour une métaphilosophie du langage***, Vrin, Paris, 2000, p. 52.

nin, sanatçının yargılarındaki kavramları analiz ettiklerini ya da aydınlattıklarını söylemektedirler. Fakat bütün bu analiz ya da aydınlatma süreci çok tuhaftır. Çünkü sözünü ettiğimiz kişiler ifadeleri akla uygun biçimde kullanmışlardır ve onları kullananlar ne anlama geldiklerini bilirler. Onların, söyledikleri şeyi anlamaları için filozofların ne yardımına ne de uyarılarına ihtiyaçları vardır. Kuşkusuz ifadelerin akla uygun biçimde kullanılmadıkları ve konuşanların "papağanlar gibi oldukları" durumlar vardır. Fakat o zaman bu ifadelerin ne anlama geldiklerini sormak yararsızdır. Çünkü bu ifadelerin herhangi bir anlamı olduklarını düşünmek için bir neden yoktur.

> Eğer onların bir anlamı olsaydı, bu anlam boş sözlerden ibaret olmazdı. Ve eğer mantıkçı filozoflar bu ifadelerle, akıllı bir insanın kullandığı ifadeler sıfatıyla ilgilenselerdi, verecekleri tek cevap şu olurdu: Bu ifadeleri akıllı herhangi bir kişi anlayabilirdi. Felsefe yapmanın ona yardımı olmazdı. Öyle görünüyor ki, bir ifade anlaşılabilirse, onun belirttiği şey de anlaşılmıştır; o zaman hiçbir belirsizlik yoktur ve hiçbir açıklama mümkün de gerekli de değildir.[15]

Ryle 1938 yılında yazdığı bir makalede mantıkçıların "önermesel fonksiyonlar", "değişkenler", "doğruluk değerleri" gibi kavramlarının yerine yeni kavramlar önerir. Çünkü ona göre mantığın bu terminolojileri, pek çok karışıklığa yol açmıştır. Bu mantık terminolojileri özellikle fonksiyonlardan, değişkenlerden, doğruluk değerlerinden söz ettiğimizde bazı ifade biçimlerinden mi yoksa bazı şeylerin ifadelerinden mi söz ettiğimizi söylemezler. "X, yassı burunludur" önermesinde "Sokrates"'in bir değişken olduğunu söyleyebilir miyiz? Benim kullandığım terminoloji açıkça semantiktir; terim bir ölçüde kendini açıklar.[16]

> Günümüzde mantıkçılığa ve bilimciliğe karşı çıkmak bir cesaret eylemidir. Ryle bize bu eğilimlere karşı çıkma biçimini öğretti.[17]

---

[15] ***Rée***, pp. 57-58.
[16] ***Antoniol***, p. 17.
[17] ***Ibid.***, p. 11.

Ryle, mantıksal gramer fikrine biraz mesafeli davranır; bu davranışını 1961 yılına doğru şöyle ifade eder: "Mantıksal kurallar" ifadesi aldatıcıdır. Bu ifade tüm zamanlar için geçerli bir şeyi keşfetmiş gibi izlenim verir. Oysa keşfedilen bu şeye ilişkin kesin betim yoktur; çünkü her zaman gelişmelere ve değişmelere açıktır.

> Briçe dair kavramların rollerini belirleyen kodları denetleyebiliriz. Oysa bir bilimin kavramlarının ya da gündelik hayatın kavramlarının rollerini tespit eden kuralları okuyabildiğimiz elkitapları yoktur. Uygulamanın yazılı olmayan kurallarını uygulamalarında okuruz. Eğer kuralları yanlış okursak, bunu bize söyleyen hiçbir referans eseri yoktur.
> XX. yüzyılın başında Husserl ve ardından Wittgenstein, "mantıksal sentaks"ın ve "mantıksal gramer"in açınlayıcı metaforlarını kullandılar (...) Söylenildiği gibi mantıksal sentaksın bir grameri öyle bir şeydir ki, akla aykırı bir söz söylendiğinde, bu açıkça mantıksal sentaksın kuralına da aykırı olur. Fakat analoji daha ileri götürülmemelidir (...) Mantıksal sentaksın kuralları, lengüistik sentaksın kurallarına karşıt olarak, bir dile ya da pek çok dile değil; fakat söyleme aittir. Akla ya da mantığa aykırı bir şey söyleyen kişi, cehaletini göstermez; fakat yersiz düşüncesini, zihin karışıklığını ya da bazı ilginç durumlarda üstün zekâsını dışa vurur.[18]

"Mantık" terimi Ryle'a göre mantıkçıların anladığından daha geniştir. Mantıkçılar mantığı, çıkarımın ya da akıl yürütmenin geçerli biçimlerinin incelenmesi anlamında kullanırlar. Oysa, yatkınlık kavramlarının mantığından, duygulara ilişkin betimlerimizin mantığından, dikkate ilişkin kavramlarımızın mantığından da söz edebiliriz.

Bu giriş bilgilerinden sonra Ryle'ın önce felsefe anlayışını ortaya koyacağız; ardından dile ve dil felsefesine ilişkin görüşlerini Ryle göre bazı sözcelerimiz doğrudur veya yanlıştır, bazı sözcelerimiz ise kesinlikle doğrudur. Peki, onları böyle saymamızın kuralları ve sebepleri nelerdir? Ryle'a göre işte felsefe bu kuralları ve sebepleri araştırır. Felsefe yapmak, edebi sözleri ya

---

[18] ***Ibid.***, p. 31.

da idiyumları değil; anlamlı biçimde söylenebilen şeyi tartışmaktan ibarettir.[19] Zihinsel disiplinlerin yerine kavramsal alışkanlıklarımızı bütününü koymaktır.[20] Ryle'ın bu felsefe anlayışına metodolojik monizm denir.[21]

Bu monizm açısından felsefenin görevleri şunlardır:

1. Gündelik dilin sözcelerini analiz etmek; uygun olmayan lengüistik biçimleri elemek; böylece düşünme biçimimizi aydınlatmak; anlama dair hataların ve güçlüklerin filozofların konuşma tarzlarından kaynaklandığını ortaya koymak.

2. Yanıltıcı analojileri, özellikle ontolojinin kötüye kullanılmasından doğan analojileri göstermek.

3. Kavramsal şemalarımızın haritasını çıkarmak ve betimlemek; onların yanlış kullanımlarını düzeltmek; bunu yaparken kavramların gündelik kullanımlarını temel almak.

4. Gündelik iletişim sırasında pek de anlaşılmayan ifadeleri aydınlatmak.

Ryle bu amaçları gerçekleştirmek için "lengüistik teknik" uygular.[22] "Lengüistik teknik", bir ifadenin yerine ona az veya çok yakın başka ifadeyi koymadır. Ancak bunun iki şartı vardır: İkame terimin birinci terim kadar doğru işlev görmesi; sözce açıklayıcı ise her iki terimin de aynı kategoriye ait olmaları.

Ryle'a göre filozof nesnelerin doğasını keşfetmez; fakat nesneler üzerine söylemi düzeltmeyi amaçlar; kullandığımız kavramların anlamını analiz etmeye, dili iyileştirmeye çalışır. Filozof, lengüistik modeller yapan biridir. Bu açıdan tıpkı bir mühendise benzer; dille ilgili görüşlerini tedrici biçimde iyileştirir.[23]

Ryle, çizdiği mühendis prototipine bağlı kalır; felsefi problemleri çözmekten çok onların sınırlarını çizmeye çalışır ve ortaya çıkış nedenlerini araştırır. Ona göre bu problemlerin

---

[19] Ryle, Gilbert, ***La notion d'esprit***, traduction, Suzanne Stern-Gillet, Payot, Paris, 2005, p. 247.

[20] Dubois, Pierre, ***Langage et métaphysique dans la philosophie anglaise contemporaine***, p. 11.

[21] ***Ibid.***, p. 12.

[22] ***Ibid.***, p. 50.

[23] ***Ibid.***, p. 47.

kaynağına kadar gitmelidir. Problemler kaynakları kurutularak çözülebilir. Ryle demektedir ki,

> Felsefi problemlerin kaynaklarına kadar çıktığımızda şunu görürüz: Söylemde öyle varsayımlar bulunmaktadır ki, bu varsayımlar söylemin mantıksal coğrafyasını düzeltebilirler; bu düzeltme sonunda o zamana kadar fark edilmeyen çözümler ortaya çıkar. Felsefenin görevi, nesnelerin doğasını açıklamak değildir.[24]

Felsefi metinlerin ulaştıkları sonuçlardan çok hangi problemi inceledikleri dikkate alınmalıdır.

Ryle'ın dil anlayışına gelince; bu konuda şunlar denebilir. Ona göre dil, eylemler yapmaya; insan eylemlerini ve insanlar arasındaki etkileşimleri anlatmaya yarayan bir araçtır. Bir araç olarak dil, tenis topuna veya paraya benzer.

Kuşkusuz Ryle dilden söz ettiğinde gündelik dili anlamaktadır. O gündelik dili biçimsel dile karşıt sayar. Biçimsel dilin soyut, içeriksiz ve olgusallıktan uzak olduğunu söyler.

Ryle "gündelik dilin kullanımı"nı ve "dilin gündelik kullanımı"nı ayırır.[25] Ona göre "gündelik dilin kullanımı", dilin teknik kullanımına karşıttır; "dilin gündelik kullanımı" ise, standart olmayan kullanımdan, örneğin şiirdeki kullanımdan farklıdır.[26]

Ryle, Mill geleneğine bağlı kalarak şunu kabul eder: Mümkün sözcelerin temeli belirli bir durumda mümkün çağrışımlar içinde bulunur.

Ryle'a göre gündelik dil, bir iletişim dilidir. Ama bu dilin kullanımı problemlidir. Bu dili kullananlar çeşitli hatalar yaparlar; anlamlılık ölçütlerine zaman zaman uymazlar; dilin mantığına ve sentaksın kurallarına aykırı davranırlar. Benzerliklerden özdeşlik çıkarırlar; kavramların benzerliklerini öne çıkararak özgünlükleri dikkate almazlar. Söylemin olguya uygun olup olmadığını göz ardı ederler. Bu nedenle Ryle göre gündelik dil, psişeyi bir iç dünya yapan ifadelerle doludur.

Ryle gündelik dilin ifadelerini düzeltmekten çok lengüistik

---

[24] ***Rée***, p. 58.
[25] Ryle, Gilbert, "La philosophie et l'analyse du langage ordinaire", p. 258.
[26] ***Ibid.***, p. 259.

alanı düzenlemeye çalışır. Ona göre gündelik dil evrensel bir özellik taşımaz. Eğer o, gündelik dilin yetkin bir araç olduğunu kabul etseydi, hayaleti makineden kovamazdı.

Gündelik dil filozofu, askerler, yargıçlar, ilahiyatçılar, bankacılar, psikologlar ve sosyologlar gibi meslek mensuplarının özel dilini kullanmaz. O, açık ve anlaşılır bir dil peşinde koşmaz; dili doğru kullanma ideali de taşımaz. Gündelik dil filozofu, dili analiz etmeyi, anlamla ilgili sorunları çözmeyi düşünür.[27]

Metafizikçiler entelektüel güçlerini kullanırken, yatkınlıkları ve özel durumları birbirine karıştırırlar; mitik, zihinsel bir alan icat ederler. Dille ister entelektüel, ister iradi, isterse motivasyonel durumu anlatalım; dili kullanırken, gerçekte sadece herkesin gözlemleyebildiği davranışların realitesine başvururuz.[28]

Ryle, kelimelerin kullanımları konusunda şu temel ayırımı yapar: Normal kullanım ve "..." ifadesindeki kullanım yani özel ve teknik kullanım. Bu ayırımı açıklarken bazı araçların ve gereçlerin kullanımından örnekler verir. O demektedir ki, normal olarak bir balık bıçağını balık kesmekte; bazen de patates soymakta kullanırız. Kelimeler de böyledir. Onların teknik terim olarak kullanılmaları düzenli kullanımdır. Diğer kullanımları ise gündelik kullanımlardır. Gündelik kullanımı gerçekleştiren her insan bu kullanımla neyin kast edildiğini bilir.

Ryle "kullanım" kelimesinin iki farklı anlamının karıştırılmasına haklı olarak üzülür. Ona göre karıştırılan bu iki farklı anlam şunlardır: "Kullanım" bazen etkin biçimde yararlanma demektir; bazen de yaygın ve kurala göre uygulama anlamına gelir. Yararlanma anlamında kullanım, bir söz edimidir. Uygulama anlamında ise, bir âdettir, bir pratiktir ve bir tarzdır.[29]

Dilimiz kişilere dayalı ve kişileri merkeze alan bir dildir. Çünkü bir dil duyumlamalardan ve duyusal deneyimlerden değil; kişilerden ve nesnelerden söz ettiğimizde gerçekten fonksiyoneldir. Kişilerden konuşma, zihinlerden konuşmaktan daha kolaydır. Ruhtan konuşsak bile bu bizi belirsizliğe iter ve

---

[27] Ryle, Gilbert, ***Notion d'esprit***, P. 71.

[28] ***Ibid.***, 154.

[29] Bouveresse, Jacques, "Langage ordinaire et philosophie", ***Langages***, Année 1971 Volume 6 Numéro 21, p. 62.

yanıltır. Örneğin "Onun ruhu hayat doludur ve uyumludur." dediğimizde daha çok hareketli ve zeki bir insandan söz ederiz.

Dile ilişkin bu açıklamalardan sonra şimdi şunu soralım: Dil nasıl öğrenilir? Bu soru pek çok dil filozofunun kendilerine göre açıkladıkları önemli bir problemdir. Şimdi Ryle'ın konuya ilişkin görüşleri verelim.

Bir dili öğrenmek, teorik bir şey öğrenmek değildir. Kuşkusuz filologlar ve antropologlar için dili bilmek teoriktir; daha doğrusu soyut bir bilgiye sahip olmaktır. Bu soyut bilgi de sosyo lengüistik düzenliliklere ilişkindir. Oysa dil soyut düzenliliklerden çok pratik kurallardır. Dili öğrenme de bu kuralları bilmedir ve anlamadır. Dil uygulama ve egzersiz yaparak öğrenilip anlaşılır.

Bir kişi dili öğrenirken şunu da keşfeder: Bu dili kendisi gibi başkaları da kullanmaktadır. Dili başkalarının kullanması kişi için öğreticidir; o, bir ifadenin kullanım yöntemini başkalarından öğrenir. İfadenin kullanım yöntemini öğrenen, başka yöntemler arama gereği duymaz. Toplumsal kullanımdan daha üstün yöntem var mıdır? Yok mudur? diye araştırmaz.

Şöyle yaygın bir tez vardır: Bir birey, yaşadığı toplumun konuşma biçiminin teorik bilgisine sahip olmalıdır; çünkü o, ancak bu bilgi sayesinde düşüncesini ifade edebilir ve başkalarıyla iletişime girebilir. Bu tez şunu söylemekle eşdeğerdir: Konuşmayı öğrenen çocuk, çok bilgili bir antropoloğa benzer. Oysa bu düşünce yanlıştır. Yanlışlık dilin kazanılmasındaki başarıyı son derece entelektüelleştirmekten ibarettir. Şu durumu dikkatten kaçırmamalıdır: Çocuklar, dili öğrenirken yetişkinlerle aktif biçimde iletişim kurarlar; yetişkinler çocukları uygun cevaplar vermeye; özgün ve düzgün ifadeler kullanmaya teşvik ederler. Bir dilin öğrenilmesi ve kullanılması Ryle'ın yapmayı-bilmek nasıl'ı bilmek dediği şeye bağlıdır. Eğer bu bilgi, lengüistik bir toplulukta geçerli lengüistik normların bilgisine bağlı olsaydı, yapmayı bilmenin teorik bilgisi gibi çelişkili bir durumla karşılaşırdık.

> Wittgenstein'ın "Anlamı araştırmayın; kullanımı araştırın" sloganı ve Ryle'ın Ask not what the conclusion are, but look for what the big worry was "Sonucun ne olduğunu değil; fakat büyük kaygının ne olduğunu araştırın) sloganı arasında

bir benzerlik vardır. Her iki dil filozofu şöyle düşünür: Felsefe pratik bir etkinliktir. Wittgenstein'a göre felsefenin görevi dilin kullanımı iyileştirmektir; Ryle'a göre ise dilin kanıtlayıcı özelliğini ortaya çıkarmaktır ve kolektif kullanımındaki yanlışlıkları düzeltmektir.[30]

Ryle'a göre dil filozofu ve lengüistikçi arasında şu fark vardır: Filozof karnını doyurmak için iyi yemek pişirir. Oysa lengüistikçi, iyi bir yemek tarifi hazırlar. Dil felsefesi ve lengüistik çalışmalar birbirini dışlamaz; destekler.

Ryle'ın ***Zihin Felsefesi***'nde pek çok amacından biri de şudur: Dili analiz etmeyen bir uygulama yerine, sınırlarını dil felsefesinin iyi belirlediği ve doğru uygulanabilir kategorileri koymak.

Bu nasıl yapılabilir: Şu iki yolla;

1. İnsan davranışlarını betimlemek için kullandığımız kavramların belirli semantik, mantıksal kavramlar ağında bir gramere sahip olduğunu kabul ederek;

2. Bazı ifadelerin bütün diğer ifadelerle değil; sadece şu tür ifadelerle anlamlı bir ilişki içinde olduğu gerçeğinden hareket ederek.

Ryle dilin öğrenilmesi konusunda Vendler ve Chomsky gibi idealist dil filozoflarına karşıt bir görüştedir. Bu dil idealistleri dilin öğrenilmesinde bilimsel bir yöntemin şart olduğunu söylerler ve dilin çocukta doğuştan idelerden hareketle öğrenildiğini söylerler. Oysa Ryle şöyle düşünülür: Dil mekanik biçimde değil; ekolojik tarzda öğrenilir. Bilim adamları çocukluklarındaki her şeyi; çocuk şarkılarını, tekerlemeleri ve ezberleri unutmuş görünmektedirler. Hiç kimse ne saklambacı ne de futbolu tümevarımla öğrenmemiştir.[31]

Ryle'ın gündelik dil konusundaki görüşleri kısaca böyledir? Ryle acaba gündelik dille yapılan felsefeyi nasıl anlamaktadır? Şimdi bunu açıklayalım.

Ryle dil felsefesinde Austin'den farklı bir yol izler; dilin edimsek boyutunu değil; kategorilere dayalı analizini yapar; Austin gibi dilin pragmatik sorunlarıyla ilgilenmez; kategori

---

[30] ***Antoniol***, p. 38.
[31] ***Ibid.***, p. 40.

sorunlarına yoğunlaşır. Ona göre lengüistik analiz sınırlı objelerle değil; pek çok objeye uygulanabilen sonuçlar sağlar. Ryle'ın semantik analizi uygulama alanı bakımından nötrdür; çünkü ilke olarak evrenseldir.

Yukarıda söylediğimiz gibi Ryle, mantıkçı paradigmayı eleştirir; gündelik dil felsefesini "ideal" dil felsefesine karşıt sayar. Çünkü mantıkçı paradigma ifadenin semantik değerini kognitif içeriğiyle özdeş sayar. Ryle'a göre, felsefi problemler dili gündelik hayatta yanlış kullanmadan doğar.

Gündelik dil felsefesi, bazı metafizik tartışmaların anlamsızlığını aydınlatmaya çalışır. Masalar kendilerinden dolayı mı vardır? Onlar, basit ögeler toplamından mı ibarettir? Gündelik dil filozoflarına göre gündelik hayatımızda belli tarzda var olan entitelere başvurmak için "masa" kelimesini paradigma olarak kullanırız. Sonuç olarak gündelik dil bize masaların var olduklarını söyler. Dünyanın varlığı konusunda veya beden zihin düalizmi konusunda tartışma yapmak gereksizdir. Metafizikçiler bu hayali konuları boşuna tartışmaktadırlar.[32]

Ryle göre felsefe, sorunlara gündelik dil açısından yaklaşmalıdır; çünkü gündelik dil felsefesi tedavi edicidir. Felsefi problemler semptomlardır. Bunların tek tek çözümleri yoktur. Gündelik dil felsefesinden önce gündelik dilin yerine "realite", "bilim" veya "doğruluk" kavramları konuyordu. Oysa gündelik dil felsefesi realitenin zenginliğini indirgemez; reelin yapısına ilişkin daha açık bir bakış açısı belirlemeye çalışır. Filozof, dilin kötü kullanımlarını tespit ederek sahte problemleri elemelidir; yanlışlıkları düzeltmelidir; örneğin bir dili başka bir dile indirgemeden doğan yanlışlıkları gidermelidir.

Gündelik dilimizin sözceleri ortak duyuya uygundur; psikolojizmin sözcelerine benzemez. Dil, zihinsel içeriklere indirgenemez. Kavramlar, homojen birlikler oluşturamaz. Onlar, sadece aile benzerliklerine göre gruplanabilir.

Ryle'ın dil felsefesi semantik analizdir ve kategorilerin aydınlatılmasına dayanır; uygulamaya tümüyle yabancıdır; çünkü genel bir ilkeye göre yapılmayı amaçlar. Ryle, dil felsefesi yap-

---

[32] Millière, Rafaël, "La métaphysique aujourd'hui et demain", ***Revue internationale de philosophie*** 2003/1 (n° 223), p. 73.

mayı bir harita yapmaya benzetir. Filozof felsefe yapabilmek için mantığın kullandığı söylemin özelliğini iyi bilmelidir.

Gündelik dilin dikkatli analizi, uygun olmayan lengüistik biçimleri eleyerek düşünme tarzımızı aydınlatabilir. Bu anlamda gündelik dil felsefesi, Frege, Russell ve Carnap tarafından kullanılan ideal dile karşıt olmalıdır.

Gündelik dil felsefesi dilin yüzeyinde dolaşmaktır. Ancak dilin yüzeyini tanıyabilmek için alt tabakaları iyi bilen psikologların ve antropologların yardımı gereklidir.

Ryle kendi dil felsefesinin Austin'in dil felsefesine karşıt olduğunu söyler. O, Austin'in dil felsefesinin temelde pragmatik olduğunu ve kategoriler teorisine dayandığını düşünür. Ryle şunu çok iyi görmüştür: Austin'in pragmatik dil felsefesi sonunda lengüistiğe dönüşür. Austin'in kategoriler analizinin belli bir konusu yoktur.[33] Austin Ryle'ı zor bir filozof diye niteler.

Ryle'a göre gündelik dil felsefesinde şu iki ilke vardır:

1. Tüm felsefi sorunlar, gündelik dilde ortaya çıkar. Felsefi sorunlar gündelik dille ne özdeştir ne de ona karşıttır. Felsefenin dili gündelik dildir. Gündelik dil, özel bir dil değildir; teknik veya akademik terimleri kullanmaz.

2. Her felsefi tartışma bütünüyle gündelik dilde formüle edilmelidir. Mantıksal çıkarımda sonuç, çok nadir de olsa doğru olabilir; ama sonuç, genellikle hakikat ifade etmez. Bu nedenle mantıksal çıkarım yanıltıcıdır.[34]

Ryle'a göre kelimelerimiz teorilerle doludur. Onları teorilerden arıtmak için sürekli çaba göstermeliyiz. Bu arıtmanın amacı saf bir gündelik dil elde edebileceğimiz hayalini gerçekleştirmek değildir; fakat teorik kalıntıların sözcelerimize bulaşmasını önlemektir.

Gündelik dildeki teoriler, artık kullanılmayan bilimsel hipotezlerdir veya gözden düşmüş felsefi doktrinlerdir.

Bir bilimin teknik terimleri az veya çok teorik düşüncelerle

---

[33] Zäslawsky, Denis, ***Analyse de l'être, Essai de philosophie analytique***, Minuit, Paris, 1982, p. 13.

[34] Ryle, "La philosophie et l'analyse du langage ordinaire", p. 271.

[34] ***Ibid.***, p. 254.

> doludur. Teorinin anlamı değiştiğinde, teknik terimlerin anlamları da değişir.[35]

Ryle'ın dil felsefesi teorik düşüncelere olabildiğince az yer verir. Onun dil felsefesi lengüistik bir analiz gibi görülemez. Çünkü lengüistik analiz, gramer teorisyenleri tarafından yapılır.

> Ryle'ın dil felsefesi septiklerin tezsiz felsefelerine benzetilebilir.[36]

Ryle kendi semantik görüşlerinin matematik mantığı benimseyen ve Tarski'nin izinden filozoflar tarafından yeterince değerlendirilemediğini söyler. Bu konuda demektedir ki,

> Benim kuşağımdan yeni yetme filozoflar meta felsefi sorunların tutsağıdır; çünkü onlar felsefenin kendinden çok, yöntemlerin ve amaçlarla ilgili araçların neler olduklarını araştırmaktadırlar.

Ryle yöntem üzerine yoğunlaşmaktan çok, onu farklı problemlere uygulayarak sonuçlarını belirlemeyi düşünür.

Ryle gündelik dili açıklarken satranç metaforunu kullanır. O, metafor konusunda şu tespiti yapar: Bir metafor, elverişli görülmediği anda terk edilir. Metaforu tüm ayrıntılarına kadar izlemek zorunda değiliz; çünkü ayrıntılandırılan örnekler topallar.

Ryle, "satranç" metaforunu Wittgenstein'dan almıştır. Wittgenstein'ın bu metaforu dil felsefesinde en önemli metafordur; hem benzerlikleri hem de farklılıkları göstermeye izin verir.

Ryle, "..., X demektir." şeklindeki bir önermenin yetersizliklerini çok çabuk keşfetti. O, bunu yaparken şöyle soruyordu: "X'in belirttiği obje nedir?" Bu soruyla Ryle bir anlam teorisinden bir obje teorisine geçiyordu.

Ryle ***Anlam Teorisi***'nde bunu konuda şunu der:

Wittgenstein'ın anlamlı ifadeleri, kuralları doğru uygulayarak oynanan satranca benzetir. Bu benzetme çok öğreticidir. Satrançta atın veya piyonun hareketine ilişkin kurallar önemli-

---

[35] ***Antoniol***'den naklen p. 46.

[36] ***Zäslawsky***, p. 28.

dir. Taşların abanozdan veya mermerden olması önemsizdir. Bir ifadenin ne anlama geldiğini bilmek, nasıl kullanıldığını veya kullanılmadığını bilmektir. Satrançtaki "at", ister "horse" ister "cheval", isterse başka dillerin kelimeleriyle ifade edilsin; bütün bu dillerde "at" kelimesini yöneten kurallar aynıdır. Satrançta olduğu gibi bir kuralın ihlal edilip edilmediği hususu tartışma sonunda çözülür. Yine satranç bize öğretmektedir ki, söylem ve düşünce sadece eğlence değildir. İfadenin anlamını bir oyundaki taşların değerine ve rolüne yaklaştırmak, stratejik erdemlere de sahiptir. Bu erdemler şunlardır: İfadenin anlamlarını ve fonksiyonlarını karıştırmayı önlemek; bizi kelimelerin pek çok rolü olduğu konusunda uyarmak; kelimelerin rolünü ancak diğer kelimelerin rollerini öğrenerek öğrenebileceğimizi göstermek.

> Dilin satranca benzetilmesi şunu öğretir: Kelimelerin, cümlelerin, deyimlerin sayısı çoktur; nesneler hakkında kullandığımız ifadelerin rolü çok çeşitlidir. Doğru bir kalıp gibi kullandığımız ve her anlamlı ifadenin girmek zorunda olduğu tek bir kalıp yoktur.[37]

Ryle, satranç metaforunu referansçılığı reddetmek için kullanır. Ona göre

> Referans kavramı, anlam kavramının nihai açıklamasını vermez; referans, anlam ağacındaki bir dal veya bir filiz gibidir; ama anlam ağacın kendisi değildir.[38]

Ryle referansla ilgili görüşlerini Carnap'ın ***Anlam ve Zorunluluk***'taki düşüncelerini eleştirirken ortaya koyar.[39] Bilindiği gibi anlamın referansla özdeş olduğunu ilk defa Frege ileri sürmüştü. Daha sonra Russell ve Carnap da bu görüşü benimsemişlerdi. Ryle'a göre referans ve anlam özdeşliği Mill'in düzanlam-yananlam ayırımını yanlış okumadan kaynaklanır. Mill gerçekte kelimeleri ve adları özdeşleştirmişti. Fakat anlamı ve referansı aynı şey saymamıştı. Ona göre bir kelimenin anlamı,

---

[37] ***Atoniol***, p. 33.

[38] Ryle, "La Phénoménologie contre "Le Concept d'Esprit" ", p. 67.

[39] Bu konuda bkz. Rudolph Carnap, ***Signification et nécessité***, Gallimard, Paris, 1997, p. 321.

referansı değildir; niteliklerinin belirttiği şeydir (yananlam=connotation). Oysa Frege, Russell ve onu izleyenler, anlamı ve referansı özdeşleştirdiler.

Ryle'a göre referans ve anlam özdeşliği teorisi gerçekte bizi şu fikrin tutsağı yapar: Söylem, bir şeyin adını belirtmenin bir türüdür. Adını belirtme ister basit isterse bileşik önermeyle olsun; sonuç değişmez.

Buna itiraz olarak Ryle, ironik biçimde formüle ettiği "Fido"=Fido teorisini, anlam teorisini ortaya koyar. "Fido"=Fido teorisi, onun anlam teorisinin en önemli bölümüdür ve şöyle açıklanır: Fido adında bir köpek olsun. Referansçı anlam teorisine göre köpeğin özel adı olan "Fido" ile bu adı taşıyan (Fido adlı köpek) arasında bir ilişki vardır. Ryle'a göre referansçılık da tıpkı böyledir; bir kelimeyi belirttiği şeyle doğrudan ilişkilendirir; diğer deyişle referansı anlamla özdeşleştirir. Ryle bu referans teorisini naiv realizm diye niteler. İşte onun sözleri:

> Hem Frege hem de Russell Mill'den şu inancı (olasılıkla) doğrudan almıştı: Nesneye, sürece, kişiye ya da entiteye dair bir E ifadesi olsun. Söz konusu E ifadenin anlamı nedir? Bunu cevaplamak için, ifade, dil dışı herhangi bir şeyin korelatı olarak analiz edilmelidir. Sonuçta anlamın referanstan ibaret olması şuna benzer: Bir köpek adı olan "Fido"nun anlamı, Fido olan köpektir.[40]

Ryle, "Fido"= Fido diye karikatürize ettiği Fregeci naiv realizmi eleştirmeyi şöyle sürdürür:

Frege'nin referansçı teorisine göre cümleler atomlardan oluşan bir moleküle, kelimeler de molekülü oluşturan atomlara benzer. Molekül nasıl atomlar toplamından ibaretse, cümlenin anlamı da kelimelerin anlamlarının eklemlenmesinden ibarettir. Oysa bu anlayış Ryle'a göre kesinlikle yanlıştır. Frege'nin bu yanlış teorisinin nedeni, dilin işleyiş biçimlerini bilmemesidir. Bu teori şu yanlış inancı içerir: Özel adları olan objeler var olmalıdır; çünkü özel adlar vardır. Oysa bu inanç anlamı ve referansı karıştırır. Tüm kelimelerin "Fido"=Fido modeline göre fonksiyonel oldukları düşüncesinden daha yanlış hiçbir şey

---

[40] Ryle "La Phénoménologie contre "Le Concept d'Esprit" ", pp. 66-68.

yoktur. Anlamı referansa indirgemek yanlıştır.

Eğer kelimeler adlar ise, o zaman cümleler de adların listeleridir. Oysa bir cümle ve bir adlar listesi arasındaki fark açıktır.

Gerçekte adın, adı taşıyan nesneyle ilişkisi, entite algılandığında ya da düşünüldüğünde doğrudan olabilir. "Shakespeare" ve "Churchill" özel adlardır; çünkü reel objelere referansta bulunur.[41] Mantıksal açıdan bir özel ad, basit bir semboldür; onun bölümleri yoktur. Özel ad cümleye özne olarak girer.[42] Adın belirttiği birey, anlamıyla karışır.

Bununla birlikte özel adlarla değil; fakat niteliklerinden biriyle ifade edilen bireysel entiteler vardır. Örneğin yerin çekim merkezi ifadesi böyledir. Bu ad, sadece bir betim yapabildiğimiz bireysel bir entiteye uyar. Betimler, sembollerden oluşan ve betimin anlamını belirlemeye yarayan adlardır. Özel adlar ve betimler, tekil terimlerdir. Fakat mantıksal açıdan özel adlar ve betimler bir cümlede aynı fonksiyonu taşımazlar. Örneğin

(1) "Dünyanın Mantıksal Kuruluşu"nun filozofu.
(2) Carnap "Dünyanın Mantıksal Kuruluşu"nu yazan filozoftur.

(1) No.lu sözce (2) no.lu sözceyle aynı özel adı ifade eder; fakat

(2) No.lu sözcedeki "Dünyanın Mantıksal Kuruluşu"nun filozofu, özel ad değeri taşımaz. Bu yüzden (2)'deki Carnap'la değiş-tokuş edilemez.

Özel ad durumunda bireyle ilişki doğrudandır. Oysa betim durumunda ilişki, dolaylıdır ve özel ada ait bir betim aracılığıyla gerçekleşir. Bir betim ve bir özel ad arasındaki fark, izole biçimde belirten ifadeleri sadece bir bağlamda belirten ifadelerden ayırmayı sağlar. "Tanrı vardır." sözcesinde Tanrı bir ad değildir; fakat bir betimdir. Tanrı gerçekten bir özel ad olsaydı,

---

41 Verley, Xavier, "Logique et ontologie" dans ***Kairos 4***, Revue de la faculté de philosophie, Presses universitaires du Mirail, Toulouse, 1993, p. 183.

42 Frege, ***Écrits logiques et philosophiques***, Traduction et introduction C. Imbert, Seuil, 1994, p. 128.

O'nun varlığı problemi ortaya konmazdı.[43] Kuşkusuz Anselmus'un aptalı, metafizikçiden çok mantıkçıdır. Dilin pek çok adı sadece kısa betimlerdir.[44]

Ryle, Kant'ın ***Saf Aklın Eleştirisi***'nde ontolojik kanıtı eleştirirken, "varoluş" kavramını aydınlattığını kabul eder. Fakat Kant'ı bu görüşünü derinleştirmediği için de eleştirir. Ryle'a göre Kant, "Tanrı'nın, "Tanrı vardır." sözcesinde bir mantıksal özne olmadığını görememiştir.[45]

Tekil terimler fiktif varlıklara da referansta bulunabilirler. Örneğin Rus hikâyelerinde çok ünlü bir büyücünün adı ***Baba Yaga***'dır. ***Evi kemiklerden yapılmış büyücü*** olan kadın, ***Baba Yaga***'nın betimidir. ***Baba Yaga***'nın varlığını, belirtilen entite fiktif olduğu gerekçesiyle inkâr edemeyiz; "***Baba Yaga*** yoktur." diyemeyiz. Fakat reel olarak var olmayan bir entiteden nasıl söz edebiliriz? Bir cümlenin referansta bulunduğu şey yoksa bu şeyden nasıl konuşabiliriz? Ve referansta bulunduğu şey varsa onun var olmadığının doğru olduğunu nasıl söyleyebiliriz?[46] ***Baba Yaga***'nın varlığının inkârı, iki şey içerir: Bu ad ya bir entiteyi belirtir ve bu entitenin var olmadığını söylediğinde, tutarsızdır ya da bu ad hiçbir şey belirtmez; ifade anlamsızdır. Yine de "***Baba Yaga*** yoktur." anlamsız değildir.[47]

Tekil terimlerin referansta bulundukları entiteler, var mıdır? yok mudur? sorununun ortaya çıkardığı güçlükler karşısında "Fido"=Fido'da içkin naiv semantiğin çerçevesini genişletmek gerekir. Bu amaçla iki katlı bir semantik* oluşturmalıdır. Fakat genel terimleri ve gramerin ortak adlarını düşündüğümüzde, problem karmaşık hale gelir. Çünkü bunlar at gibi

---

[43] Frege, ***Les fondements de l'arithmétique***, traduction et introduction C. İmbert, Éditions du Seuil, Paris, 1969, p. 184.

[44] Verley, Xavier, "Logique et ontologie" dans ***Kairos 4***, Revue de la faculté de philosophie, Presses universitaires du Mirail, Toulouse, 1993, p. 184.

[45] Millière, Rafaël, "La métaphysique aujourd'hui et demain", p. 55.

[46] Linsky, Leonard, ***Le problème de la référence***, Seuil, Paris, 1974, p. 20.

[47] ***Verley***, p. 185

* Lengüistiğin konusu olan değişmez bir gösterilene ve psikolojik temeli olan kavrama ilişkin semantikler.

somut ve sayı gibi soyut entitelere başvurabilir.[48]

Eğer referans teorisinin ileri sürdüğü gibi bütün kelimeler adlar olsaydı, örneğin "Tabakta iki elma üç portakal vardır." gibi altı kelimelik cümle bu kelimelerle adlandırılan altı nesnenin listesi olacaktır. İki betimsel ifade farklı anlamları olsa da aynı şeye referansta bulunabilirler. Örneğin Frege'nin "Sabah Yıldızı" ve "Akşam Yıldızı" ifadeleri böyledir. Hiçbir objenin karşılık gelmediği yine de bir anlamı olan betimsel deyimler vardır. Örneğin "Everest'e çıkacak üçüncü insan." Pek çok kelime, adlar değildir; fakat fiillerdir, zarflardır, sıfatlardır. Belirtmenin çeşitli biçimleri tek bir modele indirgenemez. Ne adını belirtmek, söylemektir ne de söylemek, adını belirtmektir.

Gündelik dil felsefesinin analiz alanı önermelerdir. Kuşkusuz dil filozoflarına göre önermeler anlamlı bölümlerin lengüistik ve sentaks kurallarına uygun birleşmesiyle gerçekleşen bir fonksiyondur. Ancak önermelerin konuları ve türleri filozoflara göre değişebilir. Burada bütün filozofların önermeye dair düşüncelerini vermemiz ne mümkündür ne de gereklidir. Biz sadece Ryle'ın önerme anlayışına kısaca değinmek istiyoruz.

Ryle'a göre önermeler üç türlüdür:

A. Belli bir âna dair durum önermeleri. Örneğin, "Yağmur yağıyor"; "Şimşek çakıyor"; "A büyüktür"; "A, b'yi seviyor"; "A, b'yi c'ye tercih ediyor." gibi önermelerdir. Bu tür önermelerin özellikleri pasiflik içermemeleridir. Bunlar anlık durumları, aktif durumları ifade ederler.

B. Geçişleri, tamamlanmaları ifade eden önermeler: "A, P'ye karar verdi."; "A, iyileşti."; "A, öldü."; "A, problemi çözdü." Bu önermeler bir durum betimi değildir. Önceki durumdan sonraki duruma geçiştir.

C. Yatkınlık bildiren önermeler: Bu önermeler, eğilimlerimize ve kapasitelerimize uygun eylemler yapabileceğimizi ifade eder. Örneğin, "O, sigara içebilir." "O, yalan söyleyebilir." "Sigara içme" ve yalan söyleme" zorunlu olarak yapılması gereken eylemler değildir; sadece kişinin yatkın olduğu durumlardır.[49]

---

[48] ***Loc. cit.***

[49] Ryle, ***Notion d'esprit***, p. 171.

Ryle, basit sonuçlar olan kapasiteleri otomatizmlerden (örneğin bir çarpım tablosunu ezberden söyleyebilmek); bir antrenman sonunda kazanılan kapasiteleri öğrenimle kazanılan bir kapasiteden (örneğin çarpma işlemini kullanarak bir matematik problemini çözme) ayırır. Bu sonuncular yapabilme'yi oluşturur.

Önermenin bölümleri doğru olarak birleştirildiğinde önermenin anlamına katkıda bulunur. Bu, mantıksal-felsefi bir gramer çerçevesinde olabilir. Biz söz konusu grameri keşfedebiliriz yani anlamı yöneten kuralları belirleyebiliriz. Anlamı yöneten kuralları keşfedebileceğimiz fikri Ryle'da anlamın puzzela benzediği fikrini uyandırmamalıdır. Puzzleda parçalar bağımsız, kendi başlarına varlıklardır ve onları tek başlarına betimleyebiliriz. Oysa önermelerin bölümleri olan kelimeler soyuttur; kendi başlarına düşünülemezler. Kelimeler, yer aldıkları ifadelerde faktörlerdir; belirli biçimde oluşturulmuş ifadelerde sadece faktör olarak bulunurlar.

Önermeler asıl anlamda bir olguyu bilen kişiye bir şey ifade edebilir. Sadece doğru önermeler bir şey bildirebilir. Bilmediğimiz bir olguyu ifade eden önerme, bir realiteyi sembolize etmez.

Dil olaylara, deneyimlere, dil dışı realitelere başvurmaya izin veren bir araçtır. Bu başvuru anlam dediğimiz şeyi oluşturur; daha doğrusu anlamın kaynaklarından biridir. Anlam referansla ister özdeş olsun isterse özdeş olmasın; her zaman dil felsefesinin temel problemidir. Mantıkçı filozofların tümü anlamla ilgili sorunları ele almışlardır; bu sorunları genellikle bir anlam teorisi çerçevesinde tartışmışlardır.

Anlam teorisinin temeli, anlamın doğasına ilişkin görüşlerdir. Bu nedenle mantıkçı filozoflar, anlamın özünü açıklamaya çalıştılar. Anlamın doğası problemi önemini gündelik dil felsefesinde önemini korur. Bir gündelik dil filozofu olan Ryle da zorunlu olarak anlama ilişkin görüşler ortaya koymuştur. Şimdi onun anlama konusundaki düşüncelerini verelim.

Ryle bir gündelik dil mantığının temellerini atmaya çalıştı. Dil mantığı kavramı kuşkusuz çok açık değildir; yine de Ryle'ın dil felsefesi açısından oldukça kullanışlıdır. Çünkü gündelik dilin mantığı ifadelerin anlamını kurallara, yatkınlıklara ve

onları yöneten uzlaşımlara bağlama izni verir.[50]

Ryle 1958'deki Royaumont tartışmalarında* anlam konusunda şunları söylemektedir:

> Anlamlı olmak ya da anlamsız olmak, tam cümlelerin özelliğidir. Bir cümlenin genel anlamı kavramı, mantıksal olarak onu oluşturan kelimelerin anlamı kavramından öncedir. Anlamlı bir cümlede bir kelimenin yerine gramatikal açıdan aynı türde başka bir kelimeyi koyduğumuzda, bu yeni cümle zorunlu olarak anlamlı değildir. Yeni kelime uygun olmasına rağmen onun belirttiği şey yani gücü yettiğinde yapabildiği şey, uygun olmayabilir. "Manchester, Liverpool'un yakınındadır." cümlesinde "yakınındadır"ın yerine "arasında"yı koyarsak veya "...dır"ın yerine "geliyor"u koyarsak, sonuç bir anlamsızlıktır. Sanki bir kavram, uygun olduğu öne sürümler, sorular, emirler için düzenlenmiştir. Sanki kavramlar gramatikal açıdan boş, diğer yerleri doldurmaya uygun değiller gibidir. Aristoteles'in yaptığı gibi, "O, akşam yemeğini yemeye başladı; fakat bitirmesine engel olundu." cümlesinde yemeğin yerine "...den haz almak"ı koyamayız. Yemeği yemek bir kinesis'tir; ama bir haz değildir.[51]

Ryle kelimelerin ve cümlelerin anlamını empirik, psikolojik ya da Platoncu idelerle özdeşleştirmeye karşı çıkar. Ona göre anlamı tasavvurlarla özdeşleştirme eğilimi, anlamı tasavvurlara eklemlenen bir şey gibi görür.

Ryle, bütün dil filozofları gibi anlamı psikolojiden arındırmak ister. Ona göre anlam kavramı düşüncenin sübjektivist teorilerinden kurtulmaya izin veren kaçış noktalarıdır.* Ryle, Hume'un ve Mill'in idelere ilişkin çağrışımcı psikolojisine kar-

---

[50] Meyer, Michel; Bouveresse Jacques, ***La philosophie anglo-saxonne***, Presses universitaires de France, Paris, 1994, p. 363.

* Fransa'da Royaumont'da 1958 yılında Ryle, Strawson, Austin gibi İngiliz; Quine gibi Amerikan ve Merleau-Ponty, Jean Wahl gibi Fransız filozofların katılımıyla kapalı oturumlarla yapılan analitik felsefeye dair ilk toplantı.

[51] Ryle, Gilbert, "La Phénoménologie contre "Le Concept d'Esprit" ", pp. 72-74.

* Kağıt üzerine çizilen objenin dış çizgileri devam ettirildiğinde kesiştiği nokta veya noktalar.

şıdır. Çünkü bu psikoloji sübjektivisttir. Bütün sübjektivist teoriler gibi çağrışımcı sübjektivizm hem kavramları ve önermeleri hem de anlamları Platoncu bir vizyonla görüyordu. Sübjektivizmler açısından felsefede kavramsal araştırmalar sanki süper kavramların süper gözlemi gibidir; bir üst gözlem türüne bağlıymış gibidir.[52]

> Burada şunu da unutmamalıdır: Ryle anlamın objektifliğini savunur. Ama o, anlamı çok genel terimlerle ifade edilen ve referanstan ayrı, bağımsız, "üçüncü dünya" denenen bir şey gibi görmez.[53]

Ryle şöyle düşünüyordu: Anlam açısından tehlike, "Jones hastaneye gitmek fikrinden nefret ediyor." gibi ifadelerdedir. Çünkü bu tür ifadeler, idelere ilişkin yanlış bir kavrama götürür.[54] Bir başka tehlike de anlamlara ilişkin söylemde yatmaktadır. Kuşkusuz filozoflar kavramları (kelimelerin anlamlarını) ve önermeleri (cümleleri) betimlediklerini iddia ederler; ancak onların bu iddiaları doğru değildir. Çünkü bir ifadenin anlamı, belirttiği şey, bir entite değildir.[55]

Özel bir kavram, özel bir ifade tarafından belirtilemez. Eşitlik fikri, "eşitlik" kelimesinin belirttiği şeyle aynı değildir. Ryle'a göre kavramlar izole biçimde duran nesneler gibi görülemez.

"X, Y'nin belirttiği şeyi belirtir." şeklindeki ifadeler pek de yanlış değildir. Fakat şöyle betimsel iki kullanım olsun: X'in anlamı, Y'nin anlamıdır." ve "X'in anlamı kuşkuludur." Bu durumda önceden bilmediğimiz tuhaf bir objeye referansta bulunduğumuzu düşünürsek, yanılırız.[56] Ryle bu durumdan hareketle şu genel sonuca ulaşır: Kavramlar, ideler, terimler, yargılar, içerikler ve bunlara benzeyen diğer şeyler konusundaki yanlışlığın nedeni, şu temel hatadır: X kelimesinin, teriminin ya da cümlesinin anlamı gibi olan ifadeleri kullanarak herhangi bir

---

[52] Miskiewicz, Wioletta , "La critique du psychologisme et la métaphysique retrouvée" dans ***Philosophia scientiæ***, 2011, p. 33.

[53] ***Bourdeau***, p. 28.

[54] ***Tanney*** p. 62.

[55] Ryle, "La Philosophie et l'Analyse du langage ordinaire", p. 262.

[56] Tanney, Julia, "Une cartographie des concepts mentaux", dans ***Notion d'esprit***, p. 63.

şeye referansta bulunmalıyız. Oysa böyle bir referans kesinlikle yanlıştır.[57]

İfadeler sadece nesneleri temsil ettikleri takdirde anlamlıdır, düşüncesini reddetmelidir. Bazı ifadeler gerçekte anlamlı oldukları için referansta bulunur. Bir ifadenin anlamını öğrenmek, bu ifade aracılığıyla şeyleri doğru biçimde yapmayı öğrenmektir. Bu durum, yeni bir şeyle beklenmedik bir anda karşılaşmaktan çok, bir egzersizi öğrenmeye benzer.[58] Bir ifadenin anlamını anlamak, bu ifade yardımıyla nesneleri doğru biçimde meydana getirmektir.

Bir ifadenin anlamını incelemek, doğru ya da yanlış hakkında söyleyebildiğimiz şeyi; sorabildiğimiz, emredebildiğimiz, öğütleyebildiğimiz şeyi incelemektir. Bir kelime ya da bir deyim olan bir alt ifadenin anlamı, muhtemel iddiaların, soruların, buyrukların vs. bütününün bir fonksiyonudur. Alt ifadenin anlamı, farklı konuşma biçimlerine bağlıdır. Kelimeler ve deyimler, mümkün anlatımların, öğütlerin soruların bütününün ortak ve algılanabilir noktasıdır.[59]

Ryle doğal düşünce olduğu iddia edilen şöyle bir kanıya dikkat çeker: Kelimelerin ve cümlelerin anlamı farklı konuşma biçimlerinin tümünü dikkate almaya başlamadan önce, anlaşılabilir, öğrenilebilir, sınıflanabilir veya tartışılabilir. Ryle demektedir ki, bu kanının genellikle doğal bir düşünce olduğu kabul edilir. O, şöyle diyerek bu kanıyı tersine çevirir:

> Kelimelerin anlamıyla cümlenin anlamı arasındaki ilişki, atomlarla moleküllerin arasındaki, alfabenin harfleriyle yazılı kelime arasındaki ilişkiye benzemez. Kelimelerin anlamı ve cümlelerin anlamı arasındaki ilişki daha çok tenis raketi ve raketle yapılan vuruşlar arasındaki ilişkiye benzer. Bu durum "eğer", "veya", "her" "...değil" gibi kelimeler için ve bunların dışındaki anlamlı bütün kelimeler için geçerlidir. Kelimelerin anlamları aktüel ya da mümkün sözcelerde oynadıkları rolleridir.[60]

---

[57] ***Loc. cit.***
[58] ***Loc. cit.***
[59] ***Loc. cit.***
[60] Ryle, ***Notion d'esprit***, p. 267.

Ryle, Wittgenstein gibi, dil felsefesinde Mill'in mirası olan şu iki ilkeye karşı çıkar: Bir kelime herhangi bir şeyi belirtir ve bir kelimenin anlamı adı olduğu şeydir. Yukarıda söylediğimiz gibi Ryle'a göre bir dili konuşurken bir kelimeyi kullanmak, satranç oynarken şahı oynatmak gibidir.

Kuşkusuz satranç metaforu dilin entelektüalist anlayışına karşıdır. Entelektüalist dil anlayışına göre dili konuşan ve anlayan kişi, dili anlamak ve kullanmak için gerekli bir anlam teorisini bilir. Ryle tıpkı İkinci Wittgenstein gibi bu tezi reddeder. Ona göre dili anlamak ve kullanmak için anlam teorisine ihtiyaç yoktur. Bir anlam teorisi hazırlama kaygısı, XX. Yüzyıl Anglo-Sakson ve Avusturya felsefesin hastalıklı bir saplantısıdır. Kavramlar birbirine bir ailenin bütün üyelerinin benzediği gibi benzerler. Dili öğrenmek kavramlar arasındaki bu aile benzerliklerini görmektir; dili kullanmak da aynı aileye mensup kavramlar arasındaki farkları dikkate alarak en uygun kavramı bulmaktır. Bu yüzden bir ifade için tüm durumlarda geçerli, tek ve değişmez bir kullanım yoktur.[61]

Aşağıda göreceğimiz gibi Ryle anlam sorununu zihin kavramını çerçevesinde eler alır. Anlamı aydınlatırken zihnin analizini yapar. Bu analizden hareketle şu sonuca ulaşır: Aynı terimi çok farklı objeler için kullanırız. Çünkü bilinen şeylerle bu ad arasında aile benzerliği vardır. Ryle'a göre gündelik dilimizin bazı ifadeleri "sistematik belirsizlik" içerir; bazı ifadelerin "anlamı esnektir", bazı ifadelerin "anlamı eğilip bükülür." Bu şu anlama gelir: İfadelerin bağlamları değiştiğinde, mantıksal durumları, sonuçta kesinlikleri de değişir. Bir bağlamda kullanılan ifadenin mantıksal durumu açık ve kesin olabilir; aynı ifadeyi bir başka bağlamda kullandığımızda mantıksal durumu kesin gibi görülemez. Farklı bağlam tiplerinde yer alan bir kelimenin değişmez mantıksal bir gücü yoktur. İfadenin bağlamı değiştiğinde mantıksal gücü de farklılaşacaktır.

Kavramlar ve ideler farklı konuşma biçimlerimizden hareketle oluşturulmuş soyutlamalardır. Onlar bu konuşma biçimlerimizin kognitif bir açıklamasının parçası değildir. Filozof yeni olguları ne keşfeder ne de araştırır. O, felsefi alana yeni bir

---

[61] ***Tanney***, p. 63.

ışık tutar; fakat hiçbir yeni bilgi vermez.[62]

Gramatikal açıdan diğerlerinin benzeri gibi görülen bazı cümleler bizi yanıltabilir. Ancak yanılma herkes için kaçınılmaz değildir. Bu cümleleri doğru kullanan insan yanılmaz ve yanılma riskiyle de karşılaşmaz. Gramer benzerliği, daha çok bu tür cümlelerin mantıksal biçimi konusunda soyutlamaya ve genelleştirmeye girişen insan için potansiyel olarak yanıltıcıdır. Birtakım cümlelerin gramatikal ya da sözdizimsel biçimleri kusurludur; çünkü bu biçimler açıklama iddiasında bulundukları nesnelerin durumlarına uygun değildir. Bu nedenle ilk anda fark edilmeyen, gizli hatalar içerir. Ryle, bir olgunun uygun gramatikal açıklaması fikrini sonradan gündeme getirmez; sadece daha basit şu düşünceyi söz konusu eder: Gramatikal açıdan yüzeysel olarak benzeyen ifadelerin mantıksal biçimleri benzemeyebilir. Gramer benzerliğinden mantıksal biçim benzerliği çıkarırsak yanılma olasılığımız vardır. Yanılmamak için gramatikal biçimler aynı ifadelerin mantıksal biçimlerini iyi analiz etmeliyiz.

Ryle mantıksal biçim fikrini şöyle açıklar: Her önerme bazı mantıksal güçlere sahiptir yani keşfedebildiğimiz çeşitli mantıksal ilişkiler aracılığıyla diğer önermelere bağlanmıştır. Bir önerme bazı önermelerden bir sonuç olarak çıkar ve diğer önermeleri içerir. Önerme daha sonraki hipotezleri güçlendiren ya da zayıflatan bir kanıttır.[63]

Ryle'ın felsefe kavramının önemli sorunlarından biri anlam ve anlamsız arasındaki farkı gösterme sorunudur. Burada şöyle sorabiliriz: Anlamlı bir ifadeyi anlamsız bir ifadeden nasıl ayırabiliriz? Bunun bir ölçütü var mıdır? Bunu kısaca şöyle cevaplayabiliriz: Ryle'a göre anlamlı ve anlamsız arasında kesin bir sınır çizilemez ya da bunlar kesin biçimde tanımlanamaz. Çünkü anlamlı ve anlamsız, teorik olarak bilebileceğimiz şeylerden değildir. Anlamlı ve anlamsız arasındaki fark, iyi ve kötü arasındaki fark gibidir.[64] Nasıl iyi ve kötü eylemleri iyinin ve kötünün ne olduklarını tanımlamadan yapıyorsak, aynı şekilde anlamlı ve anlamsız şeyleri söyleriz; ama onları tanımlayamayız.

---

[62] ***Ibid.***, p. 70

[63] ***Ibid.***, p. 40.

[64] Ryle, ***Notion d'esprit***, pp. 381-390.

Dil felsefesine düşen şey, akla uygun ve onaylanmış uygulamaları göstermektir.

Kuşkusuz akla uygun ifadelerin yanında uygun olmayan ifadeler de vardır. Ryle bu ifadeleri üçe ayırır: Aldatıcı ifadeler; saçma teoriler ve kategori yanlışları. Şimdi bunları açıklayalım. Önce aldatıcı ifadeleri, sonra saçma teorileri ve onun ardından da kategori yanlışlarını görelim.

Ryle'a göre aldatıcı ifadeler gramere uygun olsa da betim olmadığı halde betim gibi görünür. Örneğin "Jones'un isteğinin objesi" gibi bir ifade böyledir. Bu önermenin referansı belirsizdir ve yanlış bir ifadedir. Bu tür ifadeler aldatıcıdır; ama onların uygun olmayan biçimleri gündelik kullanımlarında pek fark edilmez.

Onların aldatıcılıkları ayrıca sistematiktir. Çünkü bu türde gramatikal özellik taşıyan tüm ifadeler aynı tarzda ve aynı nedenle aldatıcıdır. Ryle bu tür ifadelerin söylemdeki olumsuz rolünü inceler. Ona göre bu aldatıcı ifadelerin iki özelliği vardır:

1. Bu ifadelerin aldatıcılıkları, onları felsefi tarzda kullanmayan dikkatli kişiler tarafından çok iyi anlaşılır.

2. Onların gramatikal biçimleri referansta bulundukları olguları pek de iyi nitelemez.

Filozofun rolü, gündelik iletişimde belirsizce kullanılan bu tür ifadeleri aydınlatmaktır.

Saçma ifadelere gelince; bu konuyu şöyle açıklayabiliriz: Ryle, Russell'da ve ***Tractatus***'ta saçmanın, doğruya ve yanlışa karşıt olduğunu keşfetti. Bu karşıtlık onun açısından önemlidir. Ona göre dilin pek çok kullanım bağlamı vardır. Her bağlam kendi özgün kullanım kurallarına sahiptir. Saçmalık, filozofların kullanım kurallarını yok sayarak bağlamları indirgemesinden daha doğrusu teke indirmesinden doğar.[65]

Ryle paralojizm ve antinomi şeklindeki ifadeleri saçma diye niteler. Ona göre saçma ifadelerin çelişkiye düşürmesi zorunlu değildir. Saçma ifadeleri kullanan kişi bazen çelişkiye düşmeyebilir. Çünkü onların kullanılmasından bazen doğru bazen de yanlış ifadeler doğar. Örneğin "Şeytan bir realite değildir.";

---

[65] ***Petit***, p. 137.

"Boynuzlu atlar yoktur."; "Erdem kendi özelliğidir."; "Jones hastaneye gitme fikrini edinemez." gibi. Yine de bu ifadelerde gramatikal yapının altına gizlenmiş anlam vardır. Onların gramatikal biçimleri bize şunu belirtir: Söz konusu çelişkili ifadeler, gramerin söylediğinden başka bir anlam taşır.

Az önceki örnekler göstermektedir ki, gramer, reel olanla olmayanı ayırmaya izin vermez. Reelin yapısını gramerden hareketle belirleyemeyiz. Bu durumda filozof, entiteleri gerekli olanın ötesinde çoğaltmaya çalışacaktır.

> "Bay Pickwick fiktif bir kişidir" gibi ifadeleri anlıyoruz. Biliyoruz ki, bu ifadeler söylüyor göründükleri şeyi söyleselerdi, diğer bazı önermeler onları izlerdi. Fakat "Bay Pickwick "... yılında doğdu" sözcesi hem bir sahte önermedir hem de mantıksal bir sonucu gibi göründüğü şeyle çelişiktir. Tek çözüm, fiktif kişinin gerçek kişi olmadığını görmektir yani "Bay Pickwick fiktif kişidir." gibi önermelerin ilk bakışta söylüyor gibi göründükleri şeyi gerçekte söylemediklerinin farkına varmaktır. Paralojizmler ve antinomiler bir ifadenin sistematik biçimde yanıltıcı olduğunun kanıtıdır.[66]

Bazı teorilerin saçma oldukları açık değildir. Fakat çelişkilere ve kısır döngülere yol açtıklarında onların saçma oldukları ortaya çıkar. Ryle'a göre felsefî kanıtlamanın ideal modeli, ***saçmaya indirgeme***'dir. Saçmaya indirgeme, eleştirdiğimiz tezden türeyen antinomilerin keşfinden ibarettir. Bu yöntem rakip tezleri kesinlikle reddetmeye izin verir.

Kavramlara, idelere, terimlere, yargılara ve objektif cümlelere ilişkin yanlış doktrinler, aynı akıl yürütme yanlışlığından doğmazlar. Örneğin "X kelimesinin, (deyiminin, cümlesinin) anlamı ...dır." dediğimizde yaptığımız yanlışlık "Mahallemizim muhtarı futbolu sever" dediğimizdeki yanlışlıkla aynı türde değildir. Bu iki önerme türü referansları bakımından birbirinden farklıdır. "...in anlamı" ve ...in muhtarı" aynı türde referans değildir. Birinci ifade lengüistiktir, ikinci ifade betimseldir. Referansların farklılıklarını gözden kaçırmamak için şuna dikkat etmelidir: Bazı deyimler, betimsel ifadelere kullanıldıkları ifadelerdeki fonksiyonları bakımından değil; gramatikal açıdan

---

[66] ***Antoniol***, p. 21.

benzer.

Ryle'ın saçma konusundaki görüşlerini daha iyi anlamak için, gramere uygun; ama yine de saçma şöyle iki önerme düşünelim. "Sokrates sayısal anlamda tektir."; "Çarşamba uyuyor." Böyle dediğimizde, hangi kategori yanlışları yaparız? Bu soruya cevap vermenin ontolojik biçimi şunu söylemektir: Buradaki karıştırma, farklı varlık biçimine sahip entiteleri karıştırmadır. Sokrates ne tektir ne de çifttir; çünkü o, bir sayı değil, bir kişidir. Kişi, sayılarla ya da haftanın günleriyle aynı tarzda var olmaz. Öbür yandan Çarşamba bir gün adıdır; onun uyumasından söz edilemez. Bu açıdan kategori hatası realitede var olan ayırımların yapılmamasından kaynaklanır. Bu ontolojik kategorilerin listesini yapmak, evrenin içerdiği nesnelerin kataloğunu yapmak anlamına gelir. Ryle'ın amacı böyle bir katalog hazırlamak değildir; fakat yanlış semantik hipotezleri ifade etmektir.

> Diyebiliriz ki, sadece ifadeler saçmadır veya değildir. Doğada saçmalıklar yoktur. Düşünceler, inançlar, varsayımlar veya tasavvurlar saçmadır veya değildir, diyemeyiz. Çünkü saçma olanı düşünemeyiz.[67]

Saçmalıklar ve çelişkiler bir dilin kelimelerinin kötü kullanımlarından doğar. Bunları gramer hatalarına benzetemeyiz. Eğer bir kişi saçma ya da çelişkili bir şey söylerse, bu hatasını anladıktan sonra dili yanlış öğrendiğini değil; yanlış kullandığını kabul edecektir. Mantıksal hatayı belirleme güçlüğünün nedeni şudur: Bize açık ve doğru gibi görünen, başkalarına kapalı ve yanlış gibi görünebilir. Eğer söylem hatalarını belirlemek için mantık kurallarına benzer bir şey olsaydı, kendi akıl yürütmemizin doğruluğunu ölçebilecek bir şeyimiz olurdu.

Saçma olanın psikolojik açıklaması yoktur; çünkü psikolojik açıklama anlamın karşıtıdır. Saçmanın belirlenmesi sadece mantıksal ilkelere uygunluk açısından yapılabilir.

> Kabul edilemez, anlamsız sözcelerin özelliği, bazı insanların anlamadıkları; ama daha zeki insanların anlayabilecekleri sözceler olmaları değildir. Bunlar kimsenin anlayamayacağı sözcelerdir; çünkü çelişkilidirler veya biçimsel mantığın ku-

---

[67] ***Ibid.***, p. 23.

rallarını ihlal ederler.

Ryle'a göre mantıksal çelişkiler iki türlüdür.

1. Çelişki oldukları ilk bakışta fark edilemeyen sözceler: "Şimdi yalan söylüyorum."; "Betimlenemeyen, betimlenemeyendir." Bunların çelişkili oldukları hemen değil; analiz sonunda ortaya çıkar.

2. Çelişkili oldukları analize başvurmadan ve açıkça belli olan sözceler: Örneğin "Cumartesi yataktadır." Bu cümlenin yanlışlığını açıklamak için doğruluk değerini dikkate almak gereksizdir.

Çelişkili bir önerme saçma bir durumu kanıt olarak kullanır. Örneğin, "Zaman bir milyon yıl önce başladı." sözcesi gramere uygun ise de bir önerme değildir. Çünkü zamanın olmadığı bir önceyi varsayar. Oysa önceden söz edebilmek için zamanın var olması gerekir. Saçma ve çelişkili sözceler olumsuz sözcelere benzemez. Örneğin "Kızınızdan daha gençsiniz." sözcesinin mantıksal imkânsızlığı mantıksal zorunluluğa aykırı olmasıdır. Bu zorunluluk şudur: Hiç kimse kızından daha genç olamaz. Oysa kategori saçmalığı bir kategori hatasından doğar. Örneğin "Beş sayısı iki sayısından daha gençtir." sözcesi böyledir. Bu sözce olumsuzu kadar saçmadır.

İmkânsız sözcelerin ve saçma sözcelerin ortak yönleri, mantığın kurallarını ihlal etmeleridir. Onlar empirik olmayan akıl yürütmelerle reddedilebilirler.

Kategori yanlışlarından doğan saçma cümleler, metaforik, pragmatik ya da teorik bağlamlarda her zaman bir anlam kazanabilirler. Örneğin, bir jeolog kıtaların oluşumuyla ilgili teorisini açıklarken şöyle desin: "İngiltere, Avrupa'dan doğmuştur." Bu cümle metaforik anlamda doğrudur.[68]

Doğru veya yanlış olmayan saçma bir cümle, "anlam kazanma beklentisi içindedir." Bir dilin kurallarının çiğnenmesi karşısında iki tutumdan biri takınılabilir:

1. Cümle tümüyle saçma olduğundan, reddedilebilir. Bu tutum, yapay dillere özgü kurala aşırı bağlılık durumudur.

---

[68] ***Ibid.***, p. 28.

2. Şüpheli cümlelere yeni kurallar uygulamak suretiyle, farklı anlamlar aranabilir.

Belirsizlikten ya da çok anlamlılıktan doğan yargılar, bu yargıya hâkim anlam anarşisinin göstergesi değildir; fakat doğal dillerin sonucudur. Kuralların ihlali karşısında takınılan bu tutum, biçimsel dillerin gündelik dile uygulanması denemesini karmaşık hale getirir. Burada sadece metaforik tarzda sadece şunu söylemekle yetinebiliriz:

Saçmalıktan anlama giden bir yol vardır.[69]

Saçmalığın mümkün olduğu yerde anlam da saçmadır. Sadece yanlışı söylemenin mümkün olduğu yerde hakikati de söyleyebiliriz.

Yukarıdaki satırlarda saçma ve çelişkili sözceleri açıklarken demiştik ki, bu tür sözcelerin ortaya çıkış nedenlerinin başında kategorileri hataları gelir; kategori hataları paralojik ve antimomik sözcelerden sorumludur. Fakat konuyu dağıtmamak için kategori hatalarının ayrıntısına girmemiştik. Kategori hataları Ryle'ın üzerinde çok durduğu bir konudur. Kategori hataları sadece gündelik dilimizdeki ifadeleri değil; felsefe tarihini de ilgilendirir. Çünkü Ryle'a göre aşağıda göreceğimiz gibi Aristoteles, Descartes ve Kant gibi filozoflar kategori hatasına düşmüşlerdir.

Konuyu şu sorunun cevabıyla daha açık hale getirmeye çalışalım: Ryle kategorilerden neyi anlamaktadır? Bu konuda söyleyebileceklerimiz şunlardır: Ryle "kategoriyi hiçbir yerde kesin olarak tanımlamaz; ama gerektiğinde kullanır. Ne var ki Ryle, bu kullanımın çok uygun olmadığının da bilincindedir. Çünkü Aristotelesçi zihnimiz kategoriyi sanki kesin ve evrensel biçimler gibi düşünmektedir. Öbür yandan kategorilerin sayısı sınırlıdır; Aristoteles on, Kant ise on iki kategoriden söz eder. Fakat bu filozoflar bu sınırlı kategorileri çok çeşitli ve sınırsız sayıda nesnelere ve durumlara uygularlar. Ryle'ın kategoriler hakkındaki düşüncesi şudur: Aristoteles'in ve Kant'ın kategorileri saf ve basit efsanedir. Onların kategorileri, olguların zenginliğini ve çeşitliliğini anlamak için yeterli değildir. Kategoriler

---

[69] ***Ibid.***, p. 29.

sayıları sınırlanamayacak kadar çoktur.

Ryle 1954 yılında yazdığı Dilemmas'da bunu şöyle açıklar:

> Gerçek şu ki, gündelik ya da teknik söylemde kullandığımız terimleri ya da söylemleri ifade edebilecek on iki ya da on kategori yoktur. Pek çok farklı alan ve bu farklı alanlara ait söylemler vardır.[70]

Kategorilerin sayısı çok ise de Ryle iki farklı türde kategori kabul eder:

1. Referansları farklı ifadeler:
   A. Bileşiklere referansta bulunan ifadeler
   B. Bileşikleri oluşturan ögelere referansta bulunan ifadeler
2. Anlamları ya da güçleri farklı ifadeler:
   A. Literal anlamda kullanılan ifadeler
   B. Metafor olarak kullanılan ifadeler.

Mantıksal kategorinin bir özelliği şudur: Onun içerdiği bir nitelik, başka bir nitelikle karıştırıldığında kategori hatası doğar. Ryle kategorileri söylemin bölümlerinin gramercisi gibi görmez. Ona göre kategorilerin pek çok kullanımı vardır. Doğru ve meşru kullanım başka bir kullanım tarafından belirsizleştirilebilir; elverişsiz ve gayrı meşru hale getirilebilir.

Ryle'da kategori kavramı eleştirel bir rol oynar. Bir kavramın belirli kategoriye ait olması şu anlama gelir: Kategori, mantıksal işlemlerle sınırlı bir bütündür. Her kategori diğer kavramlarla mantıksal bir ilişki içindedir. Temel ifadelerin bir ve aynı kategoriye ait olmaları bileşik ifadeleri doğru oluşturmanın sözdizimsel şartıdır. Bu sözdizimsel şart kullanımla öğrenilir.

Kavramlar, ortak faktörü oldukları önermeler ailesinden hareketle yapılmış soyutlamalardır. Kavramlardan ya da idelerden söz ettiğimizde, bu ortak faktörü içeren ve birbirine benzeyen önermeler ailesinden söz ederiz. İdelere ilişkin sözceler, önermeler ailesine ilişkin sözcelerdir.

---

[70] ***Ibid.***, p. 33.

Ryle ***Zihin Kavramı***'nda kategorileri felsefi psikolojiye uygular. Bu uygulamanın kuşkusuz zorunlu bir nedeni yoktur; ama kategorileri ele alma tarzı böyle bir uygulamayı gerekli kılar. Onda psikolojik problemler biraz da rastgele seçilmiş bir uygulama alanıdır; bir ilkeye dayalı seçim değildir.

Jean-Luc Petit Ryle'ın kategorileri için ***l'action dans la philosophie analytique*** (Analitik Felsefede Eylem) adlı kitabında şunları demektedir:

> Ryle "dil oyunları"ndan söz etmez; fakat "mantıksal tipler"den ya da "mantıksal kategoriler"den söz eder. Bu demektir ki, Ryle, açık bir ifade çoğulluğu yerine tıpkı Russell gibi, biz düzeyler hiyerarşisi sunar ve düzeyleri karıştırmamayı önerir. Onda "kategori", eleştirel bir rol oynar. Bir kategoriye ait olmak şu anlama gelir: Mantıksal işlemlerin her bir grubunun; önermelerin her bir özel topluluğunun ait oldukları kategoriler vardır. Bu kategorilere girmeyen mantıksal işlemler meşru değildir ve önermeler topluluğu anlamsızdır. Sonuçta onları doğru biçimde ortaya konmamıştır.[71]

Doğru biçimde oluşturulmuş bileşik ifadeler elde etmek istiyorsak, temel ifadelerin bir ve aynı kategoriye ait olması gerekir. Peki aynı kategoriye ait olmanın ölçütü nedir? Ryle bize bunu açıklamaz; sadece aşağıda göreceğimiz örneklerle bunun örtük betimini yapar.[72]

Ryle'ın kategorileri kısaca böyle anlamaktadır. Şimdi de onun kategori yanlışlarına dair görüşlerini verelim.

Kategori yanlışları konusunda Ryle, şunları söyler: Gramatikal açıdan benzer gibi görünen cümleler onları doğru olarak kullanan ve yanılma riskine düşmeden kullanan insanı yanıltmaz. Faka bu tür cümleler soyutlamaya ve genelleştirmeye temel yapıldığında yanıltırlar.

Kategori yanlışı, gramatikal ya da sözdizimsel biçimleri farklı ifadeler arasındaki farkı göz ardı etmektir; yapay bir benzerlik kurulan bazı sözcelerin mantıksal yapısının farklılığını gör-

---

[71] Petit, Jean-Luc, ***L'action dans la philosophie analytique***, PUF, Paris, 1991, p. 137.

[72] ***Loc. cit.***

memektir; bir kavramı ait olmadığı kavramlar sınıfına yerleştirmektir; mantıksal tipler arasındaki farkı göz ardı etmektir; çok farklı entiteleri aynı özellik altında toplamaktır. Kategori yanlışları, aldatıcı ve tuhaf ifadelere yol açar; pek çok hataya ve karışıklığa neden olur; düşünceyi belirsizleştirir.

Kavramların ve önermelerin gramatikal görünüşleri mantıksal biçimlerini ortaya çıkarmaz. Bu nedenle belli tipteki cümlelerin mantıksal biçimini soyutlamaya ve genelleştirmeye çalışan filozof, yüzey grameri tarafından yanıltılır. Ryle ifadelerdeki mantıksal kategorilerin karıştırılmasından doğan bu tür yanlışlıklara ve çelişkilere işaret eder; bu yanlışlıkların ve çelişkilerin ifadeleri anlamsız ya da saçma yaptığını söyler.

Burada şunu sorabiliriz: Kategori yanlışları nasıl fark edilir? Cevap şöyledir: Zihin kavramının lengüistik analiziyle. Bu analiz sonunda birbirine benzemeyen şeylerin aynı tarzda betimlendiği görülür. Kategori yanlışlığına düşmemek için zihin kavramı analiz edilmelidir. Analizin zorunlu olması, Ryle'ı Descartesçılıkla ilgilenmeye götürmüştür. Çünkü ona göre Descartes'ın zihin-benden düalizmi hem ontolojik kategori karıştırmalarının en somut biçimidir hem de pek çok lengüistik kategori karışıklıkların kaynağıdır. Bu yüzden yapılması gereken ilk şey, Descartes düalizminde kategori yanlışlığını göstermektir.

Ryle, Descartes'ın kategori karıştırmasını ünlü üniversite ziyaretçisi örneğiyle açıklar:

> Oxford'u ya da Cambridge'i ilk defa ziyaret eden bir yabancıya fakülteler, kütüphaneler, spor salonları, müzeler, laboratuvarlar ve yönetim binaları gösterilir. Bu yabancı sonunda şöyle sorar: "Fakat üniversite nerededir?" O, bu soruyla üniversiteyi diğer kurumlarla aynı kategoriye yerleştirmekle haksızlık eder.[73]

Ziyaretçi üniversitenin, gördüğü binalardan ayrı bir şey olduğuna inanır; kütüphane ve laboratuvarlar gibi somut bir realite olduğunu sanır. Oysa gerçekte üniversite, somut bir şey; kendisinin bir ögesi değildir; ögelerinin organizasyonudur; kendisini oluşturan ögelerin ontolojik yapısından farklı bir

---

[73] Ryle, ***Notion d'esprit***, p. 82.

yapıya sahiptir. Kısaca söylersek ziyaretçi, ***varoluş*** teriminin anlamlarını karıştırmıştır.

> Şöyle bir teori vardır: Zihin kendi etkinliklerini bilmelidir. Bu teorinin dayanağı şudur: Zihinsel olaylar tanımları gereği, bilinçlidir. Ya da metaforik olarak konuşursak, kendi kendini aydınlatır. Zihnin kendi etkinliğini bilmesi gerektiği tezi, önemli bir itirazla karşılaşır: Zihin denen bir dünya yoktur. Zihinsel olaylardan yani bu gerçektevar olmayan dünyadaki olaylardan söz edilemez ve bu olayları bilmek için bir yöntem aramak boşunadır.[74]

Zihni ve bedeni iki ayrı töz diye niteleyen Descartes da böyle kategori yanlışlığı yapmıştır. Şimdi Descartes'taki bu kategori hatasına dair Ryle'ın görüşlerini açıklayalım.

Zihin Kavramı'nda iki temel tez vardır. Bunlardan biri pozitif tezdir ve diğeri negatif tezdir. Negatif tez gelenekseldir ve en sistematik biçimde Descartes tarafından savunulur. Bilindiği gibi Descartes'a göre insan, doğaları kökten karşıt beden ve zihinden oluşur. Beden ve zihin ontolojik olarak farklıdır. Beden yer kaplayan bir tözdür. Zihin ise uzamsız bir tözdür; bireysel ve iç hayatın tümüyle özel fonksiyonudur; dış dünyada gerçekleşen ve gözlemlenebilir davranışın nedenidir. Zihin, cisimsel olmayan nedenler alanı gibidir; özellikle de insan davranışının kaynağıdır. Bu Descartesçı tez kabul edilemez. Çünkü aşağıda göreceğimiz gibi insan birbirine indirgenemez iki ayrı tözden oluşmaz.

Pozitif tez ise şunu savunur: Zihin, cisimsel olmayan nedenler alanı gibi değildir; insan davranışının kaynağı gibi görülemez. Zihinsel olaylar da özel bir dünyada olup biten olaylar gibi kabul edilemez. İnsan eylemlerinin ardında, gözlemlenemeyen zihinsel durumlar yoktur. Zihinsel durumlar insan eylemlerinde gözlemlenir. İnsan eylemleri gündelik dünyasında yaşayan ve belli davranışları yapma yatkınlığına sahip insana aittir. Ryle zihinden çok insandan söz eder; onun insan hakkındaki açıklamalarında teorik hiçbir şey yoktur.

Zihinle ilgili sözceler bize şunu telkin eder: Zihin, sadece tek

---

[74] ***Loc. cit.***

bir kişinin nüfuz edebildiği bir alandır. Oysa zihin, düşüncelerimizin ve diğer zihinsel durumlarımızın vuku buldukları bir yer değildir. Zihni yer gibi düşünmek zihin konusundaki en büyük yanılgılardan biridir.

> Descartes'ın, bireyin ontolojik yapısına ilişkin görüşlerine Ryle'ın eleştirileri büyük ölçüde haklıdır. Çünkü bu eleştiriler göstermektedir ki, Descartesçı ruh kavramı da insan imgesi de savunulamaz. Descartesçı ruh ve insan imgesi tutarsızdır. Çünkü bu model sonsuzca geri gitmeye yol açar ya da her zaman farkına varmadığımız zihinsel deneyimlerin varlığını kabul eder.[75]

Ryle'a göre Descartes'ın bu kategori hatasının temelinde Galileo'nun aporisi vardır. Bu apori, Galileo'nun hem bilimsel teorileri hem de ahlaki ilkeleri birlikte kabul etmesinden kaynaklanıyordu. Ryle ***Zihin Kavramı***'nda bu konuda demektedir ki,

> Galileo şunu ortaya koymuştu: Bilimsel keşif yöntemleri uzaydaki tüm nesnelere uygulanabilen bir mekanik teorisi verebilir. Descartes Galileo'da iki çelişkili eğilimin varlığını hissetti. Galileo, bilim dehası olarak sadece mekaniğin iddialarının sorumluluğunu üzerine alabiliyordu. Öbür yandan Galileo inanan bir kişiydi ve ahlaki problemlerle de ilgileniyordu. Galileo Hobbes gibi de yapamazdı. Çünkü Hobbes, insan doğasını mekanik bir tarzda açıklıyordu; insan doğası ve bir saat mekanizması arasında sadece bir karmaşıklık farkı görüyordu. Oysa Descartes'a göre zihin, sadece mekaniğin bir varyantı olamaz; ancak bir töz olabilir.[76]

Bedenin ve zihnin karşılıklı etkileşimi kabul edildiğinde iki çözülmez sorun doğar: Bedenle zihin arasında ne ilişki vardır? Başkasının zihninde olup biteni nasıl biliriz? Buna genellikle solipsizm çerçevesinde şöyle cevap verilmiştir: İnsan gerçekte sadece kendi zihninden geçenleri ve kendi iç hayatını doğrudan bilebilir; kendi iç hayatının olduğundan emindir; ama başkalarının zihnindekileri ve iç hayatlarını doğrudan bilemez; dolaylı

---

[75] Norman, Robert, "Personne et disposition chez Ryle", ***Revue Philosophique de Louvain*** Année 1970 Volume 68 Numéro 98, pp. 147.

[76] Ryle, ***Notion d'esprit***, p. 85.

olarak bilebilir. Bu yüzden insanlar, farklı bir kişinin zihnine ve bedenine ilişkin dolaylı önermelere sahiptir.

Ryle ise başkasının zihnini bilmeye ilişkin bu problemleri ortaya koymak için, sadece solipsizmi değil; diğer iddiaları da dikkate alır; onların eleştirisini yapar. Uygun çözümler arar. Ryle'ın tezinin ontolojik bir yanı vardır. O, solipsizmin hatasına düşmemek için bedeni ve gözlemlenebilir davranışı dikkate almayı doğru bulur; sadece bedenlerin ve fizik objelerin varlığını kabul eder. Ryle'a göre zihin neden olamaz; gerçekte sadece beden neden olabilir. Bir eylemin nedenini söylemek, gözlemlenen bir olayla sonuçlanan nedensel bir çıkarımdan ibaret değildir; fakat olayı önerme-yasa altında betimleyen bir önermeyi düşünmektir.[77] Descartes zihni neden kabul etmekle, kategorilerin özelliklerini birbirine karıştırır; ontolojik bir yanlışlığa düşer.[78]

Ryle demektedir ki, Descartesçı filozoflar, zihinsel fenomenleri bir takım terimlerle betimlediler; bu terimleri içeren önermeler ortaya koydular. Ancak Descartesçı filozoflar söz konusu önermeleri yanlış yorumladılar. Çünkü zihinsel fenomenlere ilişkin her önerme gerçekte yatkınlık bildiren önermelerdir. Oysa Descartesçı filozoflar, bunları doğrudan doğruya zihinde olup biteni anlatan önermeler gibi gördüler.[79] Ryle'ın haklı tespitinin anlamı şudur: Filozoflar için temel amaç kavramlar dünyasına yani özel olgular dünyasına yerleşmektir. Onlara göre bu kavramlar dünyası öznellerarası gözlemle herkes tarafından bilinebilir. İnsanın ve insan davranışının ardında bu özel olgular yani kavramlar dünyası vardır. Bu dünyaya sadece içe bakışla nüfuz edilebiliriz.

Oysa Ryle'a göre kuşkusuz kavramların ve idelerin gramatikal görünüşleri vardır; ancak bu görünüşler onların mantıksal biçimlerini ortaya çıkarmaz. Filozof soyutlama ve genelleme yapar; bunu yaparken belli türde cümlelerin mantıksal biçimine dayanır. Yüzey grameri filozofu her zaman yanıltabilir.

Ryle Descartes düalizmini şu metaforla niteler: Descartes'ın

---

[77] ***Ibid.***, p. 175.
[78] ***Ibid.***, p. 75.
[79] ***Ibid.***, p. 154.

doktrininde beden, makine gibidir, zihin de bu makineyi içeriden yöneten ve cisimsel olmayan bir hayalettir;1 sanki eterleşmiş ve son derece mitsel bir tür entitedir. Aynı şekilde bilinç ve içebakış, mitolojik objelere benzer.1 Descartes bir yüklem ya da bir süjenin yüklemi düzeninde olan şeyi bizzat bu süjenin kendisiyle karıştırır; "gramatikal" bir hata yapar. Savunulamaz bu gramer hatası, metafizik sonuçlarla doludur.

Ryle'a göre zihin, bedende bulunan, özel statüde oyunların oynandığı ikinci bir tiyatro sahnesi değildir; fakat insanların hayatlarını organize eden biçimler bütünüdür. Hayat, iki ayrı tözde vuku bulan iki farklı olaylar dizisi gibi görülemez;[80] çünkü o, pek çok sınıfı olan olaylar toplamıdır. Olaylar sınıfının çok olma nedeni, çeşitli önerme-yasaların varlığıdır. Buradan şu sonuç çıkar: Zihin ve beden arasındaki ilişki kötü ortaya konmuştur. Bu ilişki öyle kötü ortaya konmuştur ki, onu betimlemeye çalışmak Avam Kamarası ve İngiliz Anayasa'sı arasındaki ilişkiyi belirlemeye çalışmak gibidir.[81]

Beden ve zihin diye iki ayrı kategori kabul etmek sadece ontolojik hata olarak kalmamıştır. Bu ontolojik hata dilimimizde pek çok belirsizliğe yol açmıştır. Birbirinden farklı alanlara ilişkin dilsel ifadeler aynı cümlede ilişkilendirilmiştir ve realitede karşılığı olmayan, psikolojik terimlere gerçeklik gözüyle bakılmış; onların yer aldıkları sözceler bir betim gibi görülmüştür. Şimdi Ryle'ın dilsel ifadelerdeki kategori yanlışlarına ilişkin düşüncelerini verelim.

Ryle dilsel kategori hatalarına örnekler de verir. Bu örneklerden bazıları şunlardır: "İşi savsaklama kınanacak bir şeydir." ve "Jones, kınanmaya layıktır." önermelerini alalım. Ryle'a göre her iki önerme gramatikal açıdan benzer ise de birincisi sentaksa uygun değildir; ama ikincisi uygundur. "İşi savsaklama"nın, farklı türde olsa da tıpkı "Jones" gibi bir obje adı olduğu söylenemez. "İşi, savsaklama", "Jones işi savsaklayıcıdır." "Smith, işi savsaklayıcıdır." gibi ifadelerden hareketle elde edilmiş, genel bir kavramdır; soyut bir addır ve soyut bir objeye referansta bulunur. Bir tümel gibi olan işi "savsaklama" kına-

---

80 ***Ibid.***, p. 272.
81 ***Ibid.***, p. 273.

namaz; aynı şekilde bir tümel gibi olan "erdem" de övülemez. Çünkü tümeller övülebilen ya da yerilebilen türde objeler değildir. Jones'u ve Smith'i kişiler olarak kınayabiliriz; ama bir tümeli kınayamayız.

Benzer bir hata da betimsel bir ifade gibi görülen "Jones, hastaneye gitme fikrinden nefret ediyor." önermesindedir. Bu önermede "hastaneye girme fikri" bir obje gibi alınmıştır. Bu önerme şunu söyler gibidir. Dünyada Jones'un nefret ettiği ve hastaneye gitme fikri denen bir şey vardır Oysa "hastaneye gitme fikri" gerçek bir obje değildir ve bir nefret konusu olamaz. Bu tür hatayı kabul eden filozoflar, Locke'un daimonolojisini kolayca kabul ettiler. Daimonoloji idelere, kavramlara, düşüncelere ya da yargılara ilişkin Locke'un görüşlerinin bütünüdür. Kategori hatasına düşen filozofların bu daimonolojiyi kabul etmeleri önceki filozofların tözsel biçimlerin varlığına ya da çocukların Kuzey Kutbu'nun nesnel biçimde varlığına inanmalarından farksızdır.

Şöyle iki cümle düşünelim. "Sayılar ezelidir."; "Zaman bir milyon yıl önce başladı." Bunların her ikisi de lengüistik açıdan normal cümlelerdir. Fakat sonuncu cümle bir önerme değildir. Birinci cümle ise, anlamsızdır; çünkü sayılar zaman ifade eden fillerin süjeleri değildir.

Ryle'a göre felsefede sahte problemler kategorileri karıştırmadan doğar. Bu karıştırmanın çoğu zaman da farkında olmayız; ama bu karışıklıklar dilimize yanlışlıkla da olsa yerleşmişlerdir. Burada şöyle sorabiliriz: Kategori yanlışlarını nasıl düzeltebiliriz? Cevap şudur: Dilimizin mantıksal coğrafyasını düzenleyerek. Peki, dilimizin mantıksal coğrafyasını nasıl düzenleyebiliriz? Bu iki şeyle mümkündür. Bunlar: a) Farkında olmadan karıştırdığımız kategorilerin yerine sınırları daha iyi çizilmiş kavramları koymakla; b) entelektüel analiz sayesinde kavramlarımızın mantıksal işleyişini doğru betimlemekle. [82]

Sonuç olarak Ryle'a göre Descartes'ın zihne ilişkin tüm problemleri kurgudur. Bu nedenle Ryle, Descarteşçılığın yerine Aristotelesçiliğin bakış açısını koymak istiyordu; çünkü Aristotelesçilik açısından ruh bir töz değildir; ama bir tözün yani be-

---

[82] ***Ibid.***, p. 71.

denin bir biçimidir ya da bir niteliğidir.

Ryle'ın Descartesçılığa yönelttiği eleştirileri, bu eleştirilerin zihin felsefesindeki sonuçlarına işaret ederek bitirmek istiyorum.

Ryle ***Zihin Kavramı***'nda kategori hatalarını ele alırken, özellikle zihin felsefecilerinin yaptıkları hatalara dikkat çeker. Bilindiği gibi zihin filozofları Descartes'ın düalizminden hareket ederler; zihinsel davranışları betimleyen fiilleri karıştırırlar. Ryle, onların temel hatasını göstermek için bir kavramı, izole biçimde tek başına ele almaz. Birbirine bağlı kavramlar ağındaki bütün fiillerin ***modus operandi***'sini (kullanılma biçimi) ele alır.[83]

Zihin filozoflarının temel hataları, "düşünmek", "akıl yürütmek", "düşünüp taşınmak" gibi aktif filleri içeren ifadeleri, eylemleri niteleyen "düşünülmüş", "düşünülüp taşınılmış", "akla uygun" gibi zarfları ve sıfatları içeren ifadelerle aynı şey saymalarıdır. Onlar algılanmayan ek bir özelliği yani zihinsel bir durumu açıklama iddiasındadırlar. Oysa böyle bir açıklama asla mümkün değildir. Bu konuyu Ryle'ın ***Zihin Kavramı***'nın Fransızcasının Giriş'indeki Julia Tanney'in "Une cartographie des concepts mentaux" (Zihinsel Kavramların Bir Haritası" adlı yazıdan hareketle açıklamak istiyorum. Tanney Ryle'ın zihin filozoflarının gözlemlemedikleri; ama varsaydıkları bir faktörü açıklarken bir analojiden hareket eder.

Bir futbol topunun filelere giderken izlediği yol, vuruş biçimi, geliş açısı farklı durumlarda örneğin antrenmanda ve final maçında aynı olabilir. Fakat antrenmandaki durumun hiçbir etkisi yoktur. Ama aynı vuruşun final maçı sırasında ve sonrasında çok çeşitli etkileri vardır. Stadyumdaki seyirciler, bu vuruşla "goool" diye bağırırlar, yerlerinden fırlarlar vs. Maçın oynandığı şehirde ve diğer şehirlerde insanlar sokaklara dökülür. Maçtan dolayı pek çok insan para kazanır; takımını golüyle şampiyon yapan futbolcu başka bir takıma büyük paralarla transfer olur ve önceki durumundan daha zengin olur.[84]

Şimdi varsayalım ki, Mars'tan gelen bir antropolog, maç sı-

---

[83] ***Ibid.***, p. 76.

[84] ***Tanney***, p. 45.

rasındaki ve sonrasındaki nedensel etkiler arasındaki farkları incelemek istiyor. O, kendine şunu soruyor: Bu kadar çok nedensel etkilerin nedeni nedir? Ağ mıdır? Top mudur? Ya da futbolcu mudur? Bunu çıplak gözle görmek mümkün değildir. Bu nedenle Mars'lı sorusunun cevabını bulmak için topu, fileyi ve futbolcuyu laboratuvara götürsün. Mikroskobunda maç sırasındaki ve sonrasındaki olayların görünen, akla uygun bir nedenini araştırsın. Bu amaçla ağı, topu ve futbolcuyu mikroskobunda gözlemlesin. Kuşkusuz Marslı mikroskobunda hiçbir fiziksel olayı gözlemleyemez. O zaman şöyle bir sonuca ulaşsın: Bütün bu olayların nedeni fiziksel değildir; gizemli yani gözlemlenemeyen bir şeydir. Bu gözlemlenemeyen ve gizemli özellik yine de vuruşla ya da topla ve fileyle birlikte olan hayalette bulunur. Ancak Marslının çıkardığı bu sonuç yanlıştır.

Marslının hatası şudur: Farkın nedenini yanlış yerde aramak. Gerçekte topun kaleye gitme biçimleri her defasında farklıdır; çünkü vuruşlara etkiler farklıdır. Herkes şunda anlaşır: Hayali Mars'lı açık bir hata yapmaktadır. Çünkü vuruşlar arasındaki farkı yanlış yerde yani laboratuvarda aramaktadır.

Ryle'a göre filozoflar da aynı hatayı yaparlar; çünkü kognitif mekanizmaların işleyişini zeka, rasyonalite, anlama, vizyon, inanç vs. gibi kavramlarla açıklar; zekanın, rasyonalitenin, anlamın, vizyonun, inancın vs. kaynağının kognitif mekanizmalar olduklarını ileri sürerler. Bir metal paranın satın alma gücünü fiziksel özellikleriyle açıklayan birini düşünelim. Bu kişi Marslının futbol konusunda yaptığına benzer bir hata yapar. Satın alma gücünü metal parayla değil de sahibine ait pek çok özel bilginin depolandığı manyetik bantlı bir banka kartıyla da açıklayamaz. Ryle'a göre zihinsel durumlar tıpkı metal paranın ya da banka kartının satın alma gücünü açıklayamadığı gibi, kognitif mekanizmaları açıklayamaz. Çünkü kognitif mekanizmalar son derece karmaşık yapısı olan beynin işleyişinin ürünüdür.

Sonuç olarak filozoflar anlam, anlama gibi kategorileri karıştırmamak için açıklamalarını kavramlar ağından yararlanarak ve dil oyunlarını analiz ederek yapmalıdırlar. Öyle görünüyor ki, mantıksal hata ya da kategori hatası, zihinsel davranışa ilişkin kavramları, gizli süreçlerin ifadeleri gibi kabul etmekten

ibarettir.[85]

Kuşkusuz birey çeşitli eylemler yapar; yürür, konuşur, hatasını düşünür; daha pek çok fiziksel ve zihinsel eylem yapar. Zihin, zihinsel durumlardan, fiziksel eylemlerden ve davranışlardan bağımsız olarak anlaşılamaz. Onu yatkınlıklar ve eylemler aracılığıyla bilebiliriz. Nasıl üniversite binalardan ve öğrencilerden ayrı değilse, zihin de yüklemlerinden yani yatkınlıklarından ayrı, bir tür nesne değildir. Diğer deyişle zihin, yatkınlıklarının tümünün özelliğidir. Peki, Ryle yatkınlık kavramından neyi anlamaktadır? Şimdi de bunu açıklayalım.

Ryle'a göre, zihinsel fenomenler fiziksel olaylarla ve süreçlerle aynı türde değildir;[86] fakat yatkınlıklar ve alışkanlıklar gibidir yani davranışlarımızda aktüelleşen potansiyelliklere benzer.[87] Örneğin zeki olmak, beynimizde ya da zihnimizde etkin bazı özelliklere sahip olmak değildir; fakat çabuk anlama ve bir problemi kolayca çözme kapasitesi demektir. İmgelemek, insanın zihinsel imgeleri olması değildir; gerektiğinde imgeleme yatkınlığımızı aktüelleştirmektir.[88] Ryle, yaygın anlayışın tersine farklı bir zihin kavramına sahiptir. Dürüst bir kişi eyleme dönüşen ve dürüstçe davranmaya yönelten özel bir objeye (dürüstlüğe) sahip insan değildir; sadece dürüst davranan biridir.

Ryle demektedir ki, objelere ve yatkınlıklara ilişkin söylemler karıştırılamaz. Aynı şekilde yatkınlıklara ve nesnelere ilişkin kavramlar da ayrılmalıdır.[89] Örneğin "Bu kristal vazo kırılgandır." sözcesini alalım. Bunu söyleyen, vazonun özel bir konuyu yani kırılganlığı içerdiğini demek istemez. Onun amacı sadece şunu anlatmaktır: Bardağa sertçe vurulursa, kırılacaktır.[90]

Bu demektir ki, yatkınlıklar nesnelerin gerçek nitelikleri değildir. "Eriyebilir", hiçbir olgu değildir. Sadece şunu çıkarmaya izin verir: "X, suya konursa, eriyebilir." Yatkınlığın arkasında

---

85 ***Tanney***, p. 46.
86 Ryle, ***Notion d'esprit***, p. 209.
87 ***Ibid.***, p. 213.
88 ***Ibid.***, p. 93 et suiv.
89 Fisette, Denis; Poirier, Pierre, ***Philosophie de l'esprit. État des lieux***, Paris, Vrin, 2001, p. 143.
90 Ryle, ***Notion d'esprit***, p. 117.

mümkün tezahürlerinden başka bir şey yoktur.

Descarteşçıya göre makinedeki bir hayalet gibi olan zihnin varlığından kuşku duyulamaz. Zihinde acı ya da inanç gibi özel objeler bulunur. Örneğin acı çeken biri için acı ya da karın beyaz olduğuna inanan biri için bu inancı zihindedir. Ryle'a göre Descarteşçı, yatkınlık söylemini ve objektif söylemi karıştırır. Bu durum, psikolojik söylemi yatkınlık söylemine indirgeyebileceğimiz anlamına gelmez. Psikolojik söylem için belirlenen tipoloji yeterince homojen değildir.[91]

Vazo örneğindeki yatkınlığa benzeyen yatkınlıklar "basit" yatkınlıklardır ve onların aktüelleşmeleri tek biçimlidir. Fakat böyle basit oldukları halde kolayca fark edilemeyen yatkınlıklar da vardır. Bunların aktüelleşmeleri çok farklı şekillerde olur. Ryle bunu şöyle açıklar:

> Bir objeyi sert diye nitelediğimizde, onun sadece şekil değişikliklerine direndiğini söylemeyiz; fakat ayrıca şunu da belirtiriz: Bu objeye vurulduğunda tok bir ses çıkarır; ona şiddetle çarpılırsa, çarpanı yaralar; ona çarpan, kauçuk top gibi cisimler sıçrar vs. "Sürü" kavramındaki tüm özellikleri saymak gerekseydi, pek çok hipotetik önermeler söylemek durumunda kalırdık.[92]

Ryle'a göre insani eylemlerdeki yatkınlığın yelpazesi, nesnelerdeki yatkınlığın yelpazesinden daha geniştir; aynı şekilde insan eylemleri nesnelerden daha karmaşıktır. O, bunu da Jane Austen'in ***Gurur ve Önyargı*** adlı romanındaki kahramanın eylemlerinin betiminden hareketle açıklar. Ryle demektedir ki,

> ***Gurur ve Önyargı***'da Jane Austen, kahramanın kibrini, farklı farklı durumlardaki konuşmalarını, düşüncelerini ve duygularını dikkate alarak betimler. Bu romanda standart bir eylem ve reaksiyon yoktur.[93]

Buradan hareketle Ryle şu sonucu çıkarır: Bir yatkınlık yükleminin betimi, pek çok betimi içinde taşır; çünkü bu yüklemin pek çok görünüşü vardır. Örneğin bir gururun açıklaması sade-

---

[91] ***Fisette***, p. 145.
[92] Ryle, ***Notion d'esprit***, p. 117.
[93] ***Ibid.***, p. 118.

ce eylemleri ve kelimeleri değil; düşünceleri ve coşkuları da içerir. Zihinsel durumların çevirisi yoktur; başka bir ifadeye aktarılamaz. Zihinsel yüklemleri içeren sözceler ve davranış yüklemleri içeren sözceler arasında mantıksal ilişkiler yoktur. "Beden vardır." ve "Zihin vardır." gibi iki önermenin "ve" bağlacıyla bağlanmasında bir mantık hatası vardır. Çünkü her iki ifadede "vardır" farklı anlamdadır.

Ryle yatkınlıklara başvurarak iç olaylara ilişkin karışıklıklardan kurtulmaya çalışır. Bir kişinin bölme işlemini anladığını söylemek, şu anlama gelir: Bu kişi bir bölme işlemi yaptığında doğru sonuçları bulmaya yatkındır. Böylece zihinsel terimlerin yatkınlık terimleriyle analizi, zihnin ürettiği şeyi görünür hale getirir.

> Zihnin makinedeki bir hayalet olduğunu inkâr etmek, insanı makine derecesine indirmek değildir.[94]

Kabul etmek gerekir ki, insan yatkınlık terimleriyle açıklanamayan insan eylemleri vardır. Bu eylemleri açıklamak için ek faktörleri dikkate almak gerekir. Bir kişinin şu veya bu yatkınlık nedeniyle davrandığını söylemek yeterli değildir. Daha ileri giderek onun niçin bir başka davranışı değil de şu davranışı yaptığını açıklamalıdır.

> Fakat ne olursa olsun; Ryle'ın Zihin Kavramı'nda söyledikleri felsefeye çok önemli bir katkıdır; felsefede gerçek bir ilerlemedir.[95]

İnsan davranışlarını betimlemek için kullandığımız kavramlar mantıksal-semantik açıdan iyi belirlenmiş ilişkiler ağı oluşturur. Zihinsel kavramların derin bir grameri vardır. Bu grameri analiz etmek için şuna dikkat etmelidir. Bazı ifadeler bazı ifadelerle anlamlı; bazı ifadelerle anlamsız bir ilişki içindedir.

Ryle zihinsel kavramlar konusunda şunda ısrar eder: Bu kavramlarımızın çoğu özel zihinsel durumların sonucu değildir; gelişigüzel ortaya çıkmaz yatkınlıklarımızın; tersine alışkanlıklarımızın ya da kapasitelerimizin ürünüdür.

---

[94] ***Loc. cit.***

[95] ***Norman***, p. 169.

> Yatkınlık sözcelerimiz gözlemlenmiş ya da gözlemlenebilir durumların açıklaması değildir; aynı şekilde gözlemlenmemiş ya da gözlemlenemeyen durumların açıklaması da değildir.[96]

Ryle'ın verdiği bir başka örnek şöyledir: "İstemli" ya da ""istemsiz" gibi nitelikler, çoğunlukla yapılmaması gereken eylemlere uygulanır. Trendeki bir yolcunun zorunlu değilse, "imdat" kolunu "isteyerek" çektiği söylenemez. Ryle bundan şu sonucu çıkarır: Gündelik hayatta, gerekli, uygun, doğru ya da hayranlık uyandırıcı eylemler vardır. Bu eylemlerin "istemli" ya da "istemsiz" olduklarını nasıl biliriz? Ryle'a göre bunu tartışmak "saçma"dır. O, bununla şunu kanıtlamak ister: Yaptığımız bir eylemde irade, eylemin bir tür ek niteliği değildir; eyleme eşlik eden irade kavramı mitsel bir kavramdır ve filozoflar tarafından icat edilmiştir. Ryle, yönelim kavramı konusunda Wittgenstein benzeri açıklamalar yapar. Ryle demektedir ki, gündelik hayatta adların arkasında duran tözü ya da nesneyi araştırırsak anlamları haksız yere tözleştiririz.

Ryle Descartes mentalizmiyle mücadele etmek için, fiktif varlıkların var olduklarını ileri sürmeyi anlamsız bulur. Ona göre zihnin gözleriyle görmekten de söz edemeyiz. İmgesel şeylerin ve olayların nerede olduklarını sormak sahte problemdir. Çünkü

> onlar hiçbir yerde var değillerdir.[97]

Bu sonucu onaylayan nedir? Ryle'ın Wittgenstein'dan esinlenen tezi şudur: "İmgelemek" fiili, "iç imgeleri gözlemleme" için kullanılamaz. Gözlemlenebilir davranışlarla ilgili açık kuralları izleyerek fiktif objeleri temaşa ettiğimizi söylemek gözlemleme fiilini yanlış kullanmadır. Ve böyle gözlem anlamsızdır. Denecektir ki, bir tanığı dinleyen yargıç, bir kurgu ortaya koyan romancı, bir ayıyı taklit eden çocuk, imgelemeye başvurmaktadır. Cevap olarak diyebiliriz ki, "imgeleme"nin ilk bakışta kullanımı sanıldığından çok çeşitlidir; tek bir kullanımla özdeşleştirilemez. Wittgenstein'ın söylediği gibi "imgeleme"nin

---

[96] Ryle, ***Notion d'esprit***, p.125.
[97] ***Ibid.***, p. 233.

kullanımlarının aile benzerlikleri vardır. İmgelemekten ibaret tek bir süreç yoktur.

Ryle, Wittgenstein'ın "imgeleme"ye ilişkin görüşlerinden hiç de doğru olmayan şu sonucu çıkarır: İmgelemek, tasavvurlarla birlikte olduğunda, tasavvurların objeleri hiçbir yerde var değildir. Ryle bunu şöyle açıklar:

> Bebeğinin gülümsediğini düşünen çocuk, bir gülümseme imgesi görecektir. Oysa bu imge ve bebeğin, çocuğun karşısındaki dudakları aynı yerde bulunmaz. Bundan şu sonuç çıkar: İmgelenen gülümseme hiç de bebeğin dudaklarında değildir. Oysa bu, saçmadır. Dudaksız bir gülümsemeyi kim imgeleyebilir?[98]

Görülüyor ki, Ryle zihin kavramında sanki "kavramların mantıksal coğrafyası"nı saf betimsel tarzda belirtmeye çalışıyor gibidir. Öte yandan Ryle, kavramları –kıta filozoflarının eleştirdiği şekilde- süper objeler söz konusu imiş gibi incelemektedir.

Ryle'a ilişkin açıklamalarımızı şu iki sorunun cevabını vererek bitirmek istiyorum: Ryle iddia, edildiği gibi davranışçı mıdır? Ona göre insan eylemlerine ilişkin bilginin özelliği nedir? Şimdi ilk soruyu ele alalım. Bazılarına göre Ryle, öğrencisi Dennett'le birlikte dil felsefesinde davranışçılığı savunur; davranışçılığın en önemli temsilcilerindendir. O, davranışçılığı Descartes'ın beden ve zihin düalizmini eleştirmek için kabul etmiştir. Onun davranışçılığı Hempel'in davranışçılığına benzemez; psikolojik değildir; felsefidir; bazen analitik, bazen ontolojik bazen de mantıksal diye de nitelenir.

Bu tezi ileri sürenler Ryle'ın kavramlara ilişkin görüşlerini dayanak yaparlar. Ryle demektedir ki, zihinsel vokabülerimizi mantıksal bir uygulama yönetir. Bu mantıksal uygulamanın kaynağı ve yeri sosyal hayattaki doğal tutumlarımızdır. Bu vokabüler, psikolojik ya da fizyolojik açıdan açıklanacak fenomenlere ilişkin genel bir betim değildir. Örneğin zekâ konusunda Ryle, şunu söyler: "Becerikli", ve "akıllı" gibi yüklemleri alalım; bu yüklemler hiç de başkasının asla nüfuz edemediğimiz gizli bir kavrayışının sonucu değildir. Fakat onlar herkesin bildiği

---

[98] ***Ibid.***, p. 236.

ölçütlere göre "becerikli" ve "akıllı" diye nitelenir. Onları böyle nitelemeyi sağlayan ölçütler bu tür bütün davranışlara uygulanır. Kısaca söylersek "becerikli" ve "akıllı" sadece belli ölçütlere sahip eylemlerin sıfatıdır; gizemli bir kaynaktan türeyen, bir özellik değildir. Zekânın işlemleri "zeki", "akıllı", "kıvrak" vs. diye nitelediğimiz insan fillerinde görünür.

> Gündelik hayatta insanları ve eylemlerini değerlendirmeye izin veren tekniklerimiz vardır; her ne kadar reddettiğim Descartesçı teori inkar etse de bu tekniklere sahibiz.[99]

Ryle'a göre eylemlerin ve sözlerin arkasında gizli, betimlenemeyen süreçler yoktur. O nedenle bunlar arka planla açıklanamaz. Eylemler, sözler, gözlem objeleri ve dilsel ifadeler kendileriyle açıklanırlar.

Kuşkusuz bunlar otomatik olarak ya da refleksle yapılmazlar. Onların yapılı biçimleri farklıdır. Bu farklılıkları dilimizde değişik sıfatlarla ifade ederiz. Örneğin eylemlerin kimilerini "zekice", kimilerini "dikkatlice", yapılmış diye niteleriz. Bazı eylemleri yapanlara "mantıklı", bazılarını yapanlara "becerikli," vs. deriz. Bazı eylemleri yapanları da olumsuz sıfatlarla niteleriz; örneğin onlara "budala", "aptal", "dikkatsiz", vs. deriz.

Burada şöyle sorabiliriz: "Zeki", "becerikli", "akıllı" eylemlerle "aptal", "beceriksiz", "akılsız" denen eylemler arasındaki fark, doğru ve yanlış arasındaki fark mıdır? Yani birinci gruba girenler doğru ve ikinci gruba girenler yanlış mıdır? Buna "evet" denemez. Diğer deyişle "akıllı" eylemi yapan kişi, eyleminin doğruluğunu biliyor, "akılsız" eylemi yapan ise bilmiyor, denemez. Gözlemlenebilir eylemlerin nitelikleri arasındaki fark, beceri farkıdır. "Zekice" bir eylem, yapanın nasıl yapılacağını çok iyi bildiği ve bu bilgisini de uygulayabildiği eylemdir. Eylemin nasıl yapılacağını bilmek, gündelik hayatımızda dikkat ettiğimiz bir husustur. Bu nedenle nasıl'ı bilmek ne'yi bilmekten kesinlikle ayrıdır.

Şunu önemle belirtelim: Ryle, doktrinini davranışçılık diye nitelemez; kendinin "davranışçı" diye nitelenmesini de reddeder; "davranışçı" sıfatının görüşlerini belirsizleştireceğini; hatta

---

[99] ***Ibid.***, p. 165.

yanlış anlamaya yol açacağını düşünür.

Ryle'ı davranışçı diye nitelemek, bu terimin anlamını değiştirmektir. Bilindiği gibi davranışçılık, davranışlarımızı belirleyen şeyin doğasını ontolojik açıdan açıklar. Oysa Ryle'ın temel problemi şudur: Kendi dönemindeki yaygın kategori hatalarını göstermek; ortak duyuya en yakın ifadelerle felsefe yapmak; felsefi problemleri ifade biçimlerini kılı kırk yaran analizlerle çözmektir. Ryle şöyle bir düşünceye sahiptir: Gündelik ifade biçimlerine özgü bir mantık vardır. Felsefe bu mantığa dayanmalıdır.

Ryle, teorileri gözlemlere dayandırır. Ona göre bir failin gözlemlenemeyen her zihinsel durumu, daha önce söylediğimiz gibi, davranış yatkınlıklarından başka bir şey değildir. Diğer deyişle her failin inançları, niyetleri ve istekleri –önermesel tutumları- failin bedensel hareketlerini gerçekleştirme yatkınlıklarıdır.

Ryle demektedir ki,

> Bireylere zihinsel yüklemler atfettiğimizde, hayali süreçlere bağlı bilincin bölünmez bir akışında yer alan, doğrulanamaz çıkarımlar gerçekleştirmeyiz; sadece bu bireylerin belli durumlarda görünür biçimde nasıl davrandıklarını betimleriz.[100]

Ryle bazen ***mantıksal davranış*** terimini kullanır. Bununla zihinsel kavramların etkisini değil; genellikle kelimelerin semantik etkisini anlatmak ister. Onun düşüncesi şudur: Başkaları ve kendimiz hakkında kullandığımız dile dikkat etmek filozofu olumlu sonuçları tespit etmeye götürür. Bu anlamda onun yöntemine "mantıksal davranışçı" analiz diyebiliriz. Fakat bu olağan anlamda bir mantıksal davranışçılık değildir. Mantıksal davranışçılık şunu savunur: Tüm zihinsel kavramlar ve yüklemler, yeniden inşa edici mantıksal bir analize tabi tutulmalıdır; bu mantıksal analiz, davranışın gerekli ve yeterli şartlarını söylemekten ibarettir. Oysa Ryle'a göre eylemler, belli bir kültürün akla uygunluk ilkeleri çerçevesinde yapılan ve nedenlerini şu veya bu tarzda bildiğimiz hareketlerdir. Bütün eylemlerin an-

---

[100] ***Ibid.***, p. 127.

lamlarını ortaya çıktıkları bağlamda belirleyebiliriz.

> Bazı durumlarda bireylerin nasıl davrandıklarını açıkça betimleriz. Doğrusu bu amaçla gözlemlerimizin ve duyduklarımızın ötesine geçeriz. Yine de öteye gitmek, gizli nedenleri tespit etmek anlamında arka plana gitmek değildir; fakat başlangıç olarak eylemlerin nedenleri olan kapasiteleri dikkate alma anlamında öteye gitmedir.[101]

Zihinsel yüklemler belli bağlamlarda gerçekleşen eylemlere bağlıdır. Bu eylemler kamuoyunun bildiği ve onayladığı; ama otomatik olmayan eylemlerdir. Ryle'a göre eylemler ve karşılıklı eylemler, tarihsel ve kültürel bağlamlarda anlaşılabilir. Eylemlerdeki düzenlilik bağımsız fenomenler gibi yani başka fenomenlere indirgenemeyen fenomenler gibi incelenmelidir.

Ryle'ın davranışçılığı konusunu Antoniol'un şu değerlendirmesiyle bitirelim:

> Ryle'ı Watson, Skinner ve Quine gibi davranışçı saydığımızda, ona layık olduğu değeri vermediğimiz açıktır. Ryle bir davranışçı olmak şöyle dursun, davranışçılığın düalizmle paylaştığı temelleri yıkmaya çalışır Ryle, Felsefi Soruşturmalar'daki Wittgenstein'a ve Individuals'daki Strawson'a daha yakındır. Wittegnstein'a ve Strawson'a göre eylemler ve kişiler hareket noktasıdır. Fakat Ryle bu filozoflardan daha çoğunu yapmaktadır; eylemlerin niçin yapıldıklarını, kişilerin niçin böyle davrandıklarını açıklamaktadır.[102]

Sonuç olarak Ryle, davranışçılığı zihin felsefesindeki bir kategori hatası olarak görür.

Ryle'ın insan davranışına ilişkin bilgi kategorisine gelince; bunu şöyle açıklayabiliriz: Ryle sadece Kartezyen ontolojiye karşıt değildir; doğal olarak bu ontolojiden insan eylemlerine ilişkin çıkarımları da doğru bulmaz. O, realiteye ilişkin bilgiyle bir eylemi gerçekleştirmeye ilişkin bilgiyi ayırır; onun terimiyle söylersek, nasıl'ı bilmenin ve ne'yi bilmenin farklı türlerde bilgi olduklarını söyler.

---

[101] ***Ibid.***, p. 209.
[102] ***Antoniol***, p. 95.

Onun nasıl'ı bilmeyi ve ...i bilmeyi ayırması, Descartesçı mitolojiyi terk etmesinin bir sonucudur. Descartesçı entelektüalist mitolojiye göre bir eylem, örneğin satrançtaki bir hamle, bir dizi zihinsel işlemin ürünüdür. Bir önermenin (bir satranç kuralının) düşünülmesi bu zihinsel işlemlerdendir. Bu düşünmeden sonra uygulama gelir. Entelektüalist teze göre nasıl'ı bilmek için bir önermeyi soyut olarak düşünmek zorunludur.

Entelektüalizm nasılı bilmeyi, ...i bilmeye yani önermesel bilgiye indirger ya da onun bir türü sayar. Her durumda nasıl'ı bilmek, ...i bilmenin önemli bir bölümüdür.

Oysa Ryle'a göre nasıl'ı bilmek ...i bilmenin kılık değiştirmiş hali değildir; bağımsız bir bilgidir; nasıl'ı bilmenin konusu, kapasitelerdir.

Ryle iki tür kapasite kabul eder: Alışkanlıkların, otomotizmlerin basit kapasiteleri; örneğin çarpım tablosunu ezberleme ezberleyebilme kapasitesi; antrenman veya eğitim sonucu ortaya çıkan kapasiteler. Bunlar da nasıl'ı bilemeyi sağlar.

Akıl yürütme de nasıl'ı bilmedir. İnsan, mantığın biçimsel kurallarını bilmese de nasıl akıl yürüteceğini bilir; doğru akıl yürütmeyi ve yanlış akıl yürütmeyi birbirinden ayırabilir.

> Doğru akıl yürütmenin kurallarını ilk önce Aristoteles aydınlatmıştı. Oysa insanlar Aristoteles mantığının ilkelerini bilmeden önce akıl yürütmede hatalardan kaçınmayı ve hataların nerede olduğunu belirlemeyi biliyorlardı. Tıpkı önceki insanlar gibi Aristoteles ve ondan sonraki insanlar bu formülasyonlara içsel olarak başvurmadan geçerli akıl yürütmeler yaptılar. Bir kanıtı, onu oluşturmadan öngöremeyiz; düşündüğümüz şeyi düşünmeden belirlemek gerekseydi, asla düşünemezdik; çünkü bu ön belirleme önceden belirlenemezdi.[103]

Etkili uygulama kendi kuramından önce gelir. Metodolojiler, metodolojilerin ve onlara göre yapılan eleştirel araştırmaların uygulamasını varsayarlar. Aristoteles akıllı insanların bazen iyi bazen de kötü akıl yürüttüklerini gördüğü için öğrencilerine akıl yürütme sanatının ilkelerini ve kurallarını açıklama ihtiyacı

---

[103] Ryle, ***Notion d'esprit***, p. 100.

duydu.[104]

Nasıl'ı bilmek (knowing how) ve ...i bilmek (knowing that) arasındaki farkı anlarız. Dil aracılığıyla ...i bildiğimizde, bu bilgiyi, önermeler halinde ifade ederiz; bu önermelerimiz de bir olgunun ifadesi olarak "doğru" veya "yanlış" yüklemini alabilir yani doğruluk ölçütleriyle uyumludur ya da değildir. Bu bilgi, teorik bilginin modudur.[105]

Nasıl'ı bilmek ise, tümüyle farklı bir etkinliktir; şeyleri nasıl yapabileceğimizin bilgisidir; şeyleri yapmak için araçların ve yöntemlerin bilgisidir.[106] X'in nasıl yapıldığını bilmek X'i yapabilecek durumda olmaktır. Örneğin bisiklete nasıl binilebileceğini bilmek, bisiklete binebilecek durumda olmak demektir.

Bir eylemin performansına bağlı bilgidir. Nasılı bilmek yatkınlıkların ve eğilimlerin sonucu ortaya çıkan şeyi bilmektir.

Fakat pek çok durumda nasıl'ı bilmek bir yeteneği gerektirmez. Bir şeyi yapamasak da nasıl yapılabileceğini biliriz. Örneğin iyi bir piyanist olmanın nasıl olduğunu bilebilirim; fakat iyi bir piyanist olamayabilirim. Ravel'in kendisi için Konçerto bestelediği Paul Wittgenstein gibi bir piyanist, sağ elle çalamasa da bir konçertonun sağ elle nasıl çalınacağını bilebilir.

Nasıl'ı bilmek bir eylemi doğru ve etkili biçimde ya da başarılı biçimde gerçekleştirmektir. Nasıl'ı bilerek yapılan bir eylemin bir standardı vardır. Bir eylemi nasıl'ını bilerek yani ustaca yapan kişi, bu eylemi geliştirebilir daha ustalıklı yapabilir.[107]

Ryle, Descartesçı mitolojinin bilinçli eyleme ilişkin tezlerini tartışmaya açar. Onun tartışmasını şu soruyla başlatalım: Acaba "zekice" yapılan bir eylem, yapılma biçimi ve yapılma nedeni uzun uzun düşünülerek mi yapılmıştır? Örneğin bir kişi, boğulmakta olan birini kurtarmak için denize atlamadan önce, bu konudaki ahlak ilkesini uzun uzadıya düşünerek mi denize atlamıştır? Kartezyen mitolojiye göre sorunun cevabı "evet"tir. Bu mitolojiye göre bir şeyi düşünerek yapmak iki şeyi içerir:

---

[104] ***Loc. cit.***

[105] ***Ibid.***, pp. 96-97.

[106] ***Ibid.***, pp. 112-113.

[107] Ryle, ***Zihin Kavramı***, çev. Sara Çelik, Doruk Yayınları, İstanbul, 2011, s. 97.

Önce belirli ve uygun önermeleri, reçeteleri düşünmek, daha sonra önermelerin ya da reçetelerin emrettiği şeyi yapmak. Oysa Ryle'a göre pek çok şeyi, onu yapmanın kurallarını ve yapma gerekçesini düşünmeden yaparız. Ya da bu düşünme o kadar hızlıdır ki, sanki hiç düşünmeden yapıyor gibiyizdir. Öbür yandan belirlenmiş kuralları olmayan becerilerimiz de vardır. Şakanın yapılma biçimine ilişkin bir kural yoktur. Esprili birisi spontane gelişen biçime uygun bir espri yapar.[108]

Ryle'a göre entelektüalizmin eylemlerin arkasında var olduğunu savunduğu düşünülmüş önerme görüşü yanlıştır. Çünkü sonsuzca geri gitmeyi gerektirir. Yani entelektüalizmi kabul edersek, bir şeyi düşünmek ondan önce başka bir şeyi, ondan önce de başka bir şeyi düşünmeyi gerektirir. Bu, sürekli olarak geriye doğru gider. Örneğin kişi satranç oynamak için bir hamleyi yapmadan önce genel kuralların bütününü dikkate almalıdır. O zaman kuralların düşünülmesi olan bu etap, başlı başına bir eylem gibi görülmelidir. Bu düşüncenin gerçekleştirilmesi de bir başka düşünmeye ihtiyaç duyar.

Ryle kuralların bilgisinde, bu kuralların uygulamasından ayrı bir bilgiyi değil; fakat bir şeyin nasıl yapılacağının bilgisini görür. Ona göre bir kuralı bilmek bağlama uygun bilgiler çıkaracağımız bir bilgiye başvurmak değildir; fakat A veriler bütününden bir B veriler bütününe geçebilecek durumda olmaktır.

Sonuç olarak insanlar nasıl davranacaklarına ilişkin önermeler ortaya koymasalar da zekice davranışlar yapabilirler. Bazı zeki eylemler önceden belirlenen kurallar tarafından denetlenmemektedir.[109]

---

[108] ***Ibid.***, s. 98.
[109] ***Ibid.***, s. 102.

STRAWSON

Peter Frederick Strawson
(1919 - 2006)

XX. yüzyıl analitik felsefesinin en önemli filozoflarındandır. Ryle'dan sonra Oxford metafizik kürsüsüne başkanlık etmiştir. Strawson, 1950'de "Referansta Bulunma Eylemi" adlı bir makale yayınlamıştır. Bu makale felsefe ve mantık tarihinde yeni ve önemli bir dönüm noktası olmuştur; Anglo-Sakson geleneğinin yönünü değiştirmiştir;[1] gündelik dil felsefesine yeni analiz yöntemleri kazandırmıştır.

Strawson bu makaleyi yazdığı sırada iki hâkim felsefe vardı. Bunlardan birincisi Carnap'ın ve Quine'ın temsil ettikleri mantıkçı paradigmaydı; ikincisi de Austin'in ve Searle'ün savundukları gündelik dil felsefesiydi. Strawson'ın felsefesi bu iki akımın ortasında yer alır. Kuşkusuz gündelik dil felsefesi Strawson'ı etkilemişti. O, yine de dilin mantıksal analiziyle bağlarını koparmak istemiyordu. Son dönem yazılarında Quine'la diyalogunun etkileri görülür.

Strawson açısından şu iki sorunun cevabı çok önelimdir: Gündelik dili kullanırken niçin mantıksal bir yapıyı tercih ederiz? Bu tercihe bir anlam verebilen şey nedir? Bunlar sonraki

---

[1] Hottois, Gilbert, ***Penser la logique***, De Boeck, Paris, 1992, p. 185.

yıllarda dil felsefesinin önemli problemleri olmuştur. Tıpkı Ryle gibi Strawson baştan beri Russell'a karşı çıktı. Karşıtlığını az önce adını verdiğimiz makalesinde ortaya koydu. Çünkü Strawson'a göre ***Russell'ın biçimsel mantığı sadece matematik önermelere uygundur; referans konusunda sınırlı analizlere izin verir. Oysa gündelik dilin zengin ve esnek anlamlı pek çok ifadesi vardır.*** Mantıksal analiz bu ifadelerin anlamlarını belirleyemez.

> Strawson yeni bir disiplini, biçimsel olmayan mantığı başlatan kişidir. Bu mantığın felsefeyle ilişkisi tersine çevrilmiştir. Çünkü önce kavramsal temellerin analizi yapılır; biçimselleştirme sonra gelir.[2]

Strawson gündelik dil filozoflarına biraz yakınlık duyuyordu. Ona göre tıpkı Austin'e göre olduğu gibi, söz bir tür eylemdir. Strawson, hep bu ilkeye bağlı kaldı, onu, zihinsel faktörlerin (niyetlerin) analizine de uyguladı; böylece bir zihin felsefesine giden yolu yeniden açtı. Bilindiği gibi zihin felsefesi, zihni elenemez ve indirgenemez bir realite sayar. Bu felsefe dil felsefesinin son elli yılında etkili oldu. Strawson şunu da kabul ediyordu: Lengüistik analiz, zihnin göstergelerle karşılaşmasının analizi değildir. Dil olgularıyla ilgilenmek, onların içeriklerini keşfetmektir. Bu içerikler dünyada olup biten şeylerdir. Dil olguları sadece dünyadaki olgularla uyumlu ise anlamlıdır ve değerlidir. Dünya sadece karşımda değildir; aynı zamanda dilin çevresindedir ve dilden öncedir. Dil kendi ontolojik şartlarına sahip olarak sadece dünyada etkindir.

Strawson ***Entelektüel Biyografi***'sinde belirttiğine göre kariyerinin başında hem Kant'ı sistematik biçimde okumuştur hem de hakikat, referans ve söz edimleri merkezli dil felsefesiyle ilgilenmiştir. Kant'ı hem derin bir filozof hem de düş kırıklığı yaratan bir düşünür olarak bulmuştur. Kantçılığı 1959 yılında yayınladığı ***Bireyler***'de yorumlamıştır.

Strawson bu kitabında nesneler ontolojisini savunur; nesneleri ve kişileri iki temel kategori gibi düşünür. Ona göre nesneler ve bireyler söylemde betimleyici referans edimini mümkün

---

[2] Zaslawsky, Denis, ***Analyse de l'être***, Les éditions du Minuit, Paris, 1982, p. 17.

kılar. Gerçekte mümkün olan tüm diller, doğal dillerin yapısından çok, kavramsal bir şemadır yani tüm insanlarda ortak bir şemadır. Bu ortak şemaya göre maddi nesneler ve kişiler temel iki tikeli oluşturur.

Maddi nesnelerden ve kişilerden oluşan tikeller, dilin işleyişinin bir göstergesidir. Dilin işleyişinin özü "Ne?", "Kim?", "Hangi?" şeklindeki sorulara cevaptan ibarettir. Fakat cevabın belirlenmesi, dil sorunudur; daha doğrusu nesnelerin ve kişilerin belirlenmesi sorunudur. Temel tikeller özel adlardır. Özel adlar pek çok betimi daha doğrusu betimler paketini içerir.

> Farklı bir dünyanın imkânsız olduğu kanıtlanamaz. Kullandığımız kavramsal şemanın mümkün tek şema olduğu söylenemez.

Bu giriş niteliğindeki açıklamalardan sonra Strawson'ın dil felsefesinin temel özelliklerini açıklayalım. Sözlerimize şu soruyla başlayalım: Strawson dilden neyi anlamaktadır? Strawson'a göre dil, bir araçtır. Bu aracın nasıl doğru kullanılacağı öğrenilir; öğrenme, uzunca denebilecek bir dönemde gerçekleşir. Dili öğrenirken kişi, başkalarının söyledikleri pek çok cümleyle karşılaşır. Dili öğrenmek, maksadını anlatabilmektir ve muhatabının cümlelerini doğru anlayabilmektir; cümle ister eskiden isterse yeni söylenmiş olsun; onların hepsini eleştirebilme ve yorumlayabilme becerisine sahip olmaktır; bir maksadı anlatabilmek ve anlayabilmek için gerekli kurallar sistemini kullanabilir durumda olmaktır.[3]

Strawson dil konusunda şu dört öncüle dayanır:

1. Dilin fonksiyonu referansta bulunmaktır. Referansta bulunmak, dilin asli fonksiyonudur. Dil aracılığıyla nesnelere, kişilere ve olaylara referansta bulunuruz.[4]
2. Dilin dünyamızı tanıtmaktan başka fonksiyonu da vardır; örneğin heyecanlarımızı ifade etmek ve sözleşmeler yapmamıza aracılık etmek gibi.

---

[3] Strawson, "Grammaire et philosophie" dans ***Études de logique et de linguistique***, p. 154.

[4] Strawson, "De l'acte de référence", p. 27.

3. Referansın belirlenebilmesi, belli bir yerde ve zamanda oynanan dil oyunlarına hâkim olmayı gerektirir.
4. Dil oyunları nesneler dünyasına nasıl egemen olduğumuzu gösterir.

Strawson'ın tezi şudur: Dil oyunlarında bir hiyerarşi vardır. Dil oyunlarından bazıları diğerlerinden daha temeldir. Bu demektir ki, dil oyunlarından bazılarını doğru biçimde kullanabilmek, diğerlerini iyi kullanabilmeye bağlıdır. Strawson'a göre bütün dil oyunlarının temel olanı, maddi objeleri belirtenidir. Dilin

Strawson'un temel problematiği şu soruları cevaplamaktır: Dilimizi doğru kullanma şartları nelerdir? Sözceler hangi durumlarda anlamlıdır? Strawson bu problemleri ele alırken şu ilkeye bağlı kalır: ***Dili ancak dil dışına çıkarak düşünebiliriz.***

Gündelik dili yeniden gözden geçirmek yani onu biçimsel bir dilin kalıplarına dönüştürmek zorunlu değildir Gündelik dilde referansta bulunma, adlarla ya da adlardan oluşan deyimlerle gerçekleşir. Dilin en temel adları, en basit adlardır; uzayda yer işgal eden maddi nesnelerin, özellikle bireylerin adlarıdır.[5]

Strawson'ın dil felsefesi ontolojiden kesin olarak ayrıdır. Ona göre ontoloji artık ömrünü tamamlamıştır. Felsefenin konusu realitenin kendisi değil; realiteyi betimlemeye yarayan kelimelerdir ve kavramlardır.[6] Felsefe dilin işleyişini, bu işleyişin gerçekleştiği durumları betimlemelidir. Örneğin, "Fransa kralı" önermesi kuşkusuz anlamlıdır. Ama bu, söz konusu cümlenin her kullanımının doğru veya yanlış olduğunu söylemez.[7] Bu önermeyi kullandığımızda sadece doğruya veya yanlışsa göre kullanırız. Felsefe Fransa kralı" ifadesini hangi durumda kullandığımızda bu kullanımın doğru ve meşru olduğunu söylemelidir.

Strawson gerçekte dili düzeltmeyi düşünmez; kavramsal bir

---

5 Strawson, ***Analyse et métaphysique***, Vrin, Paris, 1985, p. 83.

6 Ballier, Jean-Cassien, "Interpréter Kant après Strawson" ***dans Kant et les kantismes dans la philosophie contemporaine: 1804-2004*** sous la direction de Christian Berner Presses Universitaires du Septentrion 2007, p. 163.

7 Strawson, ***De l'acte...***, p. 23.

şemadan çok dillerin yapısını ele alır; dilin işleyişinin empirik bir betimine girişmez. O, kategoryal ve eleştirel bir bakış açısını benimser.[8] Gerçekte Strawson, dili, konuşan süjenin etkinliğine bağlamaya çalışır. Onun analizleri otantik bir bilgi felsefesinin sınırlarını çizer. Strawson en önemli eseri gibi görülen Bireyler'de aşağıda göreceğimiz gibi "betimsel metafizik" doktrinini ortaya koyar. Betimsel metafizik, onun bilgi felsefesinin yapısını belirler.

Strawson gündelik dili, tüm açıklama isteklerimizi karşılayacak ideal bir araç gibi görmez. Ona göre görecelilik taraftarlarının söyledikleri gibi, pek çok dil yoktur; nasıl ki, tek bir dünya varsa, bu dünyayı organize etmemizi sağlayan tek bir dil vardır.[9]

Tek olan dil, dünyanın birliğinin de aynasıdır. Dünyanın birliği, en temel olan dil oyununa dayanır. Dünyaya ilişkin kavramlarımız çeşitli dillerden derlenmiş değildir. Onlar dünyaya ilişkin olduklarından, yalnız gündelik dilimizin kavramlardır.

Ancak bu tek dilimizin kavramları rekabet halinde olabilir. Bu nedenle dilin tekliği, tüm lengüistik uygulamamızın ne birliğini ne de ortak bir şeyi paylaşmalarını sağlar.

Kuşkusuz cümlenin anlamını belirleyen kurallar ve uylaşımlar sosyaldir. Fakat dilin doğasının sosyal olduğunu söylemek, doğru olmakla birlikte yeterli değildir. Çünkü toplumsal dil yanında her bireyin kendine özgü bir dili de düşünebiliriz.[10]

Strawson bu düşüncesini ifade ederken dilin sosyalliği konusunu şöyle yorumlamaktadır: Genel kanıya göre dil olgusunun doğal açıklamaları bize göstermektedir ki, dilin sosyalliğinden kuşku duyamayız. Dil, özel değildir; lengüistik kurallar az veya çok sosyal kurallardır.

Kuşkusuz bu açıklamalar dilin kuralları ve iletişim arasındaki ilişkinin, ilintisel ve olumsal olmadığını ileri sürer. Oysa Strawson'a göre bu düşünceler, kişisel dili düşünebilme imkânımızı ortadan kaldırmaz. Şu sorunun cevabını verirsek

---

[8] Strawson, ***Études de logique et de linguistique***, p. 76.

[9] Strawson, ***Les individus***, traduit, de l'anglais par A. Shalom et Paul Drong, Vrin, Paris, 1971, p. 25.

[10] ***Ibid.***, p. 213.

bunu anlarız: "Dil ve lengüistik kurallar sosyaldir", ne anlama gelir?" Şu anlama gelebilir: Bir dile sahip olmak, düşünceyi geliştirir. Oysa düşünceye sahip olmak için dile sahip olma zorunluluğumuz yoktur. Öyle düşüncelerimiz vardır ki, onları dile sahip olmadan açıklayamayız; onlara sahip olabilmek için önce, kuralların yönettikleri ifadeler sistemine sahip olmalıyız.

Strawson bu konuda şunları söylemektedir: Bir toplumla asla bağı olmayan ve kendisi için bir dil ortaya koyan bir kişiyi; mantıksal olasılık olarak böyle birini düşünebiliriz. Varsayalım ki, bir gözlemci bu kişinin özel dilini nasıl kullandığını gözlemlesin yani kelimeler ve cümleler arasındaki bağlantıyı tespit etsin; çevresiyle nasıl ilişki kurduğunu gözlemlesin. İşte o zaman gözlemci, bu özel dildeki kelimelerin anlamları hakkında hipotezler oluşturabilir hatta bu dili konuşabilir; daha da ötesi, bu ikisi birbirinin konuşmasını denetleyebilir. Fakat şöyle denebilir mi: Bu mutlu sonuca ulaşılmadan önce (dil, paylaşılmış bir "hayat biçimi" olmadan önce dilin kelimeleri ne anlama ne de kullanıma sahiptir?[11]

Bu satırlardan şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Strawson'a göre, Wittgenstein'ın "Özel dil kabul edilemez." şeklindeki tezinin karşıtı bir tezi ileri sürebiliriz ve buna ilişkin, tutarlı bir betim yapabiliriz; betimi akla uygun örneklerle destekleyebiliriz.

Winch'e göre, Strawson, dilin sosyalliği probleminin etrafından dolanmaktadır. Çünkü onun betimi kendi ilkesiyle, açıklık ilkesiyle uyumlu değildir; "dil", "kullanım", "anlam", "kelimeler", "cümleler" gibi terimler yeterince açık olmayan terimleri işin içine katar.[12]

Görülüyor ki, Strawson Robinson Crusoe gibi, izole bir insanın ortaya koyabileceği bir dilin olgusallıktan çok mantıksallığını düşünmektedir. Winch'e göre bu düşünce anlamsızdır. Çünkü düşünülebilmek için, uygulanmaları mantıksal olarak imkânsız kavramların uygulandığı bir durumu varsaymaktadır. Bu, biraz da halat çekme oyununa bernzemektedir.[13]

---

[11] Winch, Peter, ***The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy,*** Routledge, 2007, p. 32.

[12] ***Loc. cit.***

[13] ***Ibid.***, p. 34.

Dilin sosyalliği veya kişiselliği tartışmalarını bir kenara bırakırsak, Strawson Austin'in etkisiyle dilin eylemsel boyutuna dikkat çeker. Bunu da dilin öğrenilmesine ilişkin empirik olgulara dayandırır. O, şunu söyler: Dil başlangıçta doğru şeyi söylemekten çok iyi şey yapmayı öğrenmek içindir; durumlara, ödül sağlayacak şekilde cevap vermek için inançlarını ifade etmekten çok cezadan kaçınmak içindir.

Dil felsefesinde dile ilişkin ***Tractatus***'la birlikte temel bir olgu dikkate alınmaya başlandı: Dilin sınırları. Felsefenin önemli görevlerinden biri dilin sınırlarını belirlemektir, denildi. Bu problem sonraki yıllarda filozoflar tarafından çok farklı ve çeşitli kanıtlarla ele alındı.[14]

Strawson da bu konuya ilgisiz kalamamıştır. Kant'ı yorumlamak için yazdığı ***The bounds of sense*** adlı kitabında görüşlerini açıklamıştır. Strawson burada dilin sınırları konusunda tıpkı Wittgenstein gibi düşünür. Tractatus'un dilin sınırlarına ilişkin görüşlerini paylaşır ve onu kendi üslubuyla ve farklı ifadelerle şöyle dile getirir.

> Kelimelerle anlatamayacağımız şeyi anlatmak için kelimelerimiz yoktur.[15]

Bunu şöyle anlayabiliriz: Şu ya da bu soruyu soramıyorsak, nedeni cevabın gücümüzü aşması değildir; ama cevap için kelimelerimizin bulunmamasıdır. Söylenemeyeni düşünemeyiz. Kuşkusuz bazı sorularımız anlamsız olabilir. Böyle sorular, gerçek soruları soramadığımız durumlarda ortaya çıkar. Anlamsız soruları ne anlayabiliriz ne de cevaplayabiliriz.

Strawson'a göre dilin sınırları içeriden çizilmelidir. Dilin sınırları ancak "kavramsal şemalar" la çizilebilir. Daha sonra Quine gibi filozofların da kullandıkları "kavramsal şema" Strawson tarafından icat edilmiştir.

Ona göre aşkın sorunu ve dilin çerçevesi sorunu arasında bir bağ vardır. Strawson aşkınlar konusunda ilke olarak şunu kabul eder: Bizimkinden farklı dünyaları ve farklı deneyimleri

---

[14] Laugier, "Arguments transcendantaux et limites du sens" dans ***Langage ordinaire et métaphysique***, p. 85.

[15] ***Ibid.***, p. 86.

düşünebilirim. Ama

> deneyiminin mümkün genel yapısı olarak kabul edebildiğimiz ve akla uygun gördüğümüz şeyin sınırı vardır.[16]

Bu ifadeden çıkan şudur: Kavramsal bir çerçeve yoksa düşünme de yoktur. Bu çerçeveyi dışarıdan çizemeyiz. Düşünülebildiğimiz dünya nedir? Bunu bize kavramsal çerçeve söyler. Strawson'ın sorunu Wittgensteincı anlamda aşkınsal bir mantık sorunudur. Dünyanın sınırlarını dilin içinden çizen bir mantık problemidir. İnsan, düşündüğüne inandığı şeyi düşünemez. Septik, söylenmesi anlamlı olmayan şeyi, gündelik dilin sınırlarına yerleştiğinde kabul ettiği anlam kurallarına uymayan şeyi söyler.[17]

Giriş yazımızda gördüğümüz gibi Oxford filozofları metafiziğe kesinlikle karşıdırlar. Oysa Strawson gündelik dil felsefesine metafiziği dâhil eder. Hatta bununla kalmaz; kendi dil felsefesini "metafizik" diye niteler. Bu, onun en özgün yanlarından biridir. Ancak şunu önemle belirtelim: Strawson metafiziği felsefe tarihindeki filozoflar gibi bir ontoloji diye anlamaz; yeniden tanımlar ve betimleyen bir disiplin gibi görür. O, bu tezini 1959 yılında yayınladığı ***Les individus*** (Bireyler) adlı kitabında ifade eder. Strawson'ın metafizik doktrini Kant sonrası en özgün doktrinlerden biridir. Şimdi bu metafiziği açıklayalım.

Kuşkusuz "metafizik" terimi Strawson'ın dil felsefesiyle pek de uyumlu değildir. Strawson daha çok bilgi sorunlarıyla ilgili felsefi çabalardan söz eder. Onun asıl amacı, dünyayı anlamaya ilişkin kavramsal bir şema belirlemektir. Bu şema da Strawson'ın kendi doktrinini nitelemek amacıyla kullandığı "betimsel metafizik" tir.

"Betimsel metafizik", Strawson'ın Wittgenstein'dan ayrışma noktalarından biridir. Bilindiği gibi Wittgenstein dili kullanımdan ibaret sayar. Strawson Wittgenstein'ın "Anlamı değil; fakat kullanımı araştırın." İfadesinin gizemsizleştiren bir fonksiyonu

---

[16] Laugier, Sandra, "Arguments transcendantaux et limites du sens" dans ***Langage ordinaire et métaphysique***, éditeurs, J. Benoist, et Sandra Laugier, Vrin, Paris, 2005, p. 93.

[17] Laugier, Sandra, ***Wittgenstein: les sens de l'usage***, Vrin, Paris, 2009, p. 63.

olduğunu söyler. Bu ilkeyi şöyle yorumlar: Wittgenstein'a göre kelimelerin metafizik kullanımlarından gündelik kullanımlarına yöneltmek söz konusudur. Fakat Wittgenstein metafizik kelimesinin iyi bir tanımını yapmaz. Oysa Strawson kullanımın yerine "betimsel bir metafizik" kavramını önerir. Betimsel metafiziğin amacı, gündelik dilin, dünyayı yapılandırmada kullandığımız biçimlerini aydınlatmaktır. Bu yüzden süjeler ve yüklemler arasında, tikeller ve tümeller arasında ayrım kaçınılmazdır.[18]

Strawson'ın "betimsel metafizik" i sadece Wittgenstein'ın kullanım kavramına karşıt değildir. Bu metafizik ayrıca spekülatif metafiziklere de uzaktır. Strawson spekülatif metafiziklere "revizyon metafiziği" adını verir. O, hem "betimsel metafizik" i hem de "revizyon metafiziği" ni ***Bireyler***'in Giriş'inde açıklar.[19]

Strawson'a göre Aristoteles ve Kant, betimsel metafizikçidir. Büyük ve klasik metafizikçiler, revizyon metafizikçileridir. Descartes ve Leibniz revizyon metafizikçilerindendir. Her iki metafiziğin konusu kavramlar bütünüdür. Onlar dünyayı kavramlarla düşündüğümüzü söyler; fakat metafizik kavramlar karşısında farklı tavır takınır. Revizyon metafizikçileri konuyu yani kavramları değiştirmeye çalışırlar. Oysa betimsel metafiziği kabul eden filozofların amacı, dünyayı alçak gönüllü bir tutumla ve olduğu gibi betimlemektir.

"Betimsel metafizik, dünya konusundaki düşüncemizin etkin yapısıdır"; "revizyon metafiziği ise, "en iyi yapı"yı üretmeyi amaçlar. Revizyon metafiziğine göre ortak duyu ne bir hareket noktasıdır ne de araştırma kuralıdır.

Bütün felsefe tarihini bu iki kategoriye ayırmak belki basitleştirici bir yaklaşım gibi görülebilir. Yine de ne kadar farklı olsalar da bütün metafizikleri revizyonist ve betimselci diye ayırmak çok da yanlış değildir.

Çağdaş betimsel metafiziğin iki kaynağı vardır: Kant ve Wittgenstein. Betimsel metafiziğe göre ontolojik sorunlar, epistemolojik sorunlar gibi görülebilir. Deneyime dayanan söylem-

---

[18] Strawson, ***Analyse et métaphysique***, p. 39.

[19] Strawson, ***Les Individus: essai de métaphysique descriptive***, Seuil, Paris, 1973, p. 9.

lerin dışında akla uygun söyle yoktur. Bu anlayış Kant'tan esinlenir. Öbür yandan metafizik bilimi değil, gündelik dili kullanmalıdır. Hayat biçimlerine eklenen söylemlerin dışında söylem yoktur. Bu görüş de ikinci Wittgenstein'ın etkisini taşır.[20]

Strawson kendi metafizik projesini geleneksel metafiziğin bir devamı gibi görür. Aristoteles'in metafizik tanımı kabul eder. Bilindiği gibi Aristoteles metafiziği, varlığın varlık olarak bilimi diye tanımlar. Strawson'a göre metafizik, Kant'la birlikte aşkın bir dönemeç yaşamıştır. Onun "betimsel metafizik" konusundaki Kantçı tutumu, metafiziğini tartışmalı hale getirir.

Strawson'ın betimci metafiziği analiz yöntemini uygular. Analiz yöntemiyle Wittgenstein'ın, Ryle'ın Austin'in ve Mantıkçı Pozitivistlerin metafiziğe yönelttikleri aşırılık ve spekülasyon suçlamasıyla karşılaşmaz. Betimsel metafiziğin sınırları oldukça dardır; bu metafiziğin görevi sadece açıklamadır. Konusu ise, tikele ilişkin ontolojik kavram ortaya koymaktır.

Betimsel metafizik, ortak düşüncenin ontolojik angajmanlarını aydınlatmayı ve betimlemeyi amaç edinir; ama daha açık ve daha kesin olduğu düşünülen en iyi bir metafizik ortaya koymayı iddia etmez.[21] Bu metafizik ortak duyunun metafizik sezgilerine dikkat çeker. "Betimsel metafizik" İngiliz felsefesinin en orijinal doktrinlerinden biridir.

> Metafiziğin değeri deneyimimizi organize ederek kullandığımız en genel kavramların ve kategorilerin neler olduklarını açıklamaktan ibarettir. Bu görevi yaparken, öyle görünüyor ki, realite ve varlık kavramlarımızı; temel ontolojimizin doğasını da açıklarız.[22]

Diğer yandan Strawson, Kant sonrası metafizikten temel bir noktada ayrılır: Ona göre Kant, empirik deneyimimizi mümkün kılan şartları kavramsal yapımızda araştırmakta haklı olabilir. Fakat böyle bir yapıyı empirik bilimleri mümkün kılan şartların düşünülmesinden hareketle belirlemeyi istemekte haksızdır. Bilimler, metafiziğin yönetici ilkesini veremez. Çünkü kavram-

---

[20] Strawson, ***Analyse et métaphysique***, p. 36.
[21] Strawson, ***Les individus***, p. 9.
[22] Strawson, ***Analyse et métaphysique***, p. 48.

sal şemamız bilimleri aşar.

Akla uygun ve temel kavramın iki özelliği vardır:

1. Genel ve indirgenemez bir kavram olmak.
2. Birbirine bağlı ve bir ölçüde her yere yayılan kavramların yapısına girmek.

> Kavramlarımızın yapısı, düşüncemizin ve gündelik dilimizin çerçevesini oluşturur ve çeşitli bilimler tarafından kullanılır.[23]

Strawson'ın metafiziği, görüldüğü gibi, genel kavramlarla yapılan bir bilimdir. Burada şöyle sorulabilir: Bu genel kavramlar belli bir bilimden elde edilebilir mi? Strawson buna "Hayır" cevabını verir. Ona göre tekil bir bilimin sonuçlarını genelleştirerek metafizik bilimini aydınlatamayız.

> Her bilim, realitenin genel bir imgesi olma iddiasındadır. Tekil bir bilim realiteyi kendine göre düzenler; bunu yaparken şu ya da bu tekilin hegemeonyasına dayanır; kendi yararını düşünür. Açıktır ki tekile ilişkin her tür teori, realiteyi ciddi biçimde değiştirecektir ve tekil bilimin sonuçlarını abartacaktır.[24]

Kavramsal şemamızın kaynağı herhangi bir bilim değil; gündelik dildir. Çünkü gündelik dil, bilginin tüm tekil biçimlerinden öncedir. Eğer doğal dil yoksa fizik de biyoloji de ekonomi de hatta bilim de yoktur. Çünkü bilimler ilkelerini ve özgün terminolojilerini özgün dille oluşturur. Kavramsal şemamızı belirlemek, sonuçta gündelik dilimizi mümkün kılan şartları belirlemektir. Gerçekte betimsel olan aşkın metafizik şu soruyu cevaplamalıdır: "Deneyimden söz edebilmemiz için deneyimimizin doğasını nasıl anlamalıyız?

Bu soru cevaplandığında, metafiziğin konusunu tanımlamaktan, metafiziğin problemlerinin çözümünün yöntemini tartışmaya geçiştir ve söz konusu geçiş son derece önemlidir. Metafizik problemleri, gündelik dilin kullanım şartlarını belirleyerek çözmeliyiz.

---

[23] ***Ibid.***, p. 36.
[24] ***Ibid.***, p. 24.

> Betimsel metafizik, betimsel analize benzer; çünkü kavramlarımızın gerçek işleyişlerini aydınlatmak ister. Betimsel metafizik analizden, sadece kaplamı ve genelliği bakımından ayrılır. Bu önemli bir farktır. Kavramsal gerecimizin herhangi bir bölümünü aydınlatmak için, bu gerecin genel yapısına ilişkin derin araştırmalara ihtiyaç yoktur. Fakat betimsel metafiziğin amacı, bu yapıyı açıklamaktır. Şu ya da bu ifadenin kullanımı hakkında, sorular sorduğumuzda elde ettiğimiz cevaplar, o kadar açınlayıcıdır ki, metafizikçinin keşfetmek istediği yapının genel genel özellikleri ortaya çıkar.[25]

Sonuç olarak betimsel metafiziğin görevi, kullandığımız kavramsal yapıları açıklamaktır ve betimlemektir. Analiz, dilimizi kullanımımızı yöneten kavramsal yapı yönünde aşmalıdır. Strawson, bu kullanımlarımızı yöneten kavramsal ilişkileri ortaya çıkarmak için, dilin gerçek kullanımlarını betimlemek ister.[26]

Lengüistik kullanım, betimsel metafizik için hareket noktasıdır. Betimsel metafizik reele nüfuz etmemize izin vermez. Sadece kavramsal tasavvurlarımızla karşılaşmamız için, dilden dışarı çıkar.

> Lengüistik kullanım, kavramak istediği realiteyle, kavramsal realiteyle tek temas noktasıdır.

Dilin gündelik dil felsefesine tanıttığı realiteyle "hayati ilişki", kavramlarımızı yapısı sayesinde gerçekleşir. Elyse Domenach haklı olarak şöyle sorar:

> Strawson'da kavramsal şemaların analizi yönlendirmesi zorunlu bir idealizmin belirtisi değil midir? Betimsel metafiziğin, septisizme niçin cevap veremediğini açıklayan olasılıkla Kantçı bir idealizm değil midir? Sonuç olarak betimsel metafizik, septisizmin tehdidini ortadan kaldıramaz; reelin, dilimizin dünya ile bitişik olmasının betiminde kullanımlarımızla aynı değerde olan şeyi açıklayamaz.[27]

---

[25] ***Ibid.***, p. 117.

[26] Domenach, Elise, "Description ou analyse", dans ***Langage ordinaire et métaphysique: Strawson***, p. 83.

[27] ***Loc. cit.***

Strawson betimsel metafiziği spontane diye niteler; bu metafiziğin mekânsal realizmin bir parçası olduğunu söyler. Betimsel metafiziğin amacı, Wittgensteincı formüle uygun olarak "her şeyi olduğu gibi bırakmak" tır. ("Sokrates", "o", "Platon'un öğrencisi" gibi mantıksal ögeler ve dilimizin fonksiyonuna bağlı ("keldir", "uyuyor", "Hippias'la konuşuyor" gibi yüklemler arasındaki ayırımın ontolojik sonuçları vardır. Strawson demektedir ki, mantıksal süjelik görevi gören ifadeler yüklemsel ifadelerde bulunmayan tam, otonom ve yeterli bir özelliği vardır. "Sokrates" ya da "Platon'un öğrencisi" gibi ifadeler hiçbir iddiada bulunmazlar; fakat referansta bulundukları ve haklarında söz edilecek nesnelerin var oluşlarını içerirler.

Nitelikler, özellikler, sayılar, türler sadece ikincil ve türemiş şeylerdir. Gerçek olan şeyler, zamanda ve mekânda bulunan nesnelerdir. Kişilere "odadadır", "70 kg.'dır" gibi maddi yüklemler yükleriz; "Tanrı'ya inanıyor", "acı çekiyor", "gezmeye gitti" gibi kişisel yüklemler yükleriz. Bu yüklemler hem üçüncü şahıslar için (gözlem önermeleri) hem de birinci şahıslar için (refleksiyon durumu) kullanırız.

Strawson'a göre felsefe dünya kavramımızı aydınlatmalıdır. Felsefe dünyadan, doğrudan doğruya söz ettiğinde bir şey söylemez. İfadelerimiz, sözcelerimiz, kelimelerimiz sadece onları, kullandığımız bağlamda anlamlıdır. İfadelerimizin gramerinin sistematik olarak incelenmesi, hem bizi teorik hatalara düşmekten kurtarır hem de dünyamızı ve kendimizi bize tanıtır. Gramer analizi, deneyimimizi nasıl organize ettiğimizi, fenomenleri nasıl sınıfladığımızı öğretir.

Dil oyunlarımız ve hayat biçimlerimiz birbiriyle ilişkilidir. Onların incelenmesi çok öğreticidir. Böylece Strawson felsefeye hem Kant'tan hem de Wittgenstein'dan esinlenen daha geniş bir araştırma programı verir. Bu program, kavramlarımızın genel haritasını çıkarmak, kavramlarımızı içeren genel bir ağ oluşturmak, kısaca söylersek lengüistik uygulamalarımızın betimledikleri kavramsal şemayı tanıtmaktır:

> Felsefe, alttaki kavramsal yapılarla ilgilenmek zorunda değildir. O, altta yatan hiç bir şey araştırmamalıdır. Felsefe sadece insan eylemlerinde etkin kavramların kullanımını araştırmalıdır; eylemlere anlamları veren hayat biçimlerini

araştırmalıdır. Felsefe hiçbir genel teori ortaya koymaya çalışmamalıdır; hayat biçimleri gibi, felsefi açıdan temel olan şey hakkında biraz da çelişkili olan bir doktrin değil midir? Wittgenstein demektedir ki, kabul edilmesi gereken şey, hayat biçimleridir. Wittgenstein'a şöyle sorabiliriz: "Bu, çeşitli hayat biçimleri arasında var olan ilişkiler konusunda hiçbir şey söylenemez demek midir?" Buna inanmak için haklı nedenle bulmak zordur.[28]

Kısaca söylersek, Wittgenstein'ın benimsediği analiz yöntemi, felsefenin problematik sözcelerini daha uygun bir dile dökmek değildir. Aynı şekilde bu yöntem gramatikal açıklamaların düzensiz biçimde yığılmasıyla oluşan büyülenmeyi iyileştirmek de değildir. Analiz yöntemi, iyi temellendirilmiş uygulamalarımızın altındaki kavramlarımızı aydınlatmaktan ibarettir.

Wittgenstein'dan esinlenen Strawsoncu kavramsal şemanın üç özelliği vardır:

1. Kavramsal yapı her düşüncenin yapısını, düşünmeden önce açıklamaya izin verir. Mekânda ve diğer cisimler arasında işgal ettiğimiz durum ve kendimi bu cisimler arasında biri olarak özdeşleştirmem kavramsal şemanın parçasıdır.
2. Kavramsal şema sadece algılarımızı ifade etme tarzımızı değil; nesneleri açıklama tarzımızı da ifade eder. Yine de kavramsal şema, realiteyle sıkı ilişkimizi sürdürür. Diğer deyişle bir düşüncenin ya da bir inancın genel özellikleri kavramsal şema özgü ögelerle açıklanmak zorunda olmalarına rağmen, dünyaya ilişkin bir düşünce ya da inanç, süjenin izlenimlere sahip olma kapasitesine bağlıdır. İzlenimler ise, çevrenin etkileridir ve süjenin içinde bulunduğu ortamı belirtir.
3. Kavramsal şemanın üçüncü özelliği, deneyim alanımıza giren özel objelerin tekilleştirilmesini, belirginleştirilmesini ilgilendirir. Strawson'a göre bir süjenin tekil bir objeyi kavrama kapasitesini açıklamak önemlidir. Kav-

---

[28] Strawson, ***Analyse et métaphysique***, p. 39.

> ramsal şemanın bu görünüşü, nesnelerin ve niteliklerin sayısı sınırlıdır, fikrine dayanır.[29]

Felsefi problemlerin çoğu gündelik dilden kaynaklanır. Bu nedenle felsefi problemleri çözmek için dili kullanma biçimimizi analiz etmelidir. Gündelik dil mutlak anlamda yanıltıcı değildir; fakat felsefi problemleri ifade ederken, yanlış kullanılır. Bunu Strawson ***Analiz ve Metafizik***'te şöyle açıklar:

> Pratik kullanımın kendilerine empoze ettiği disiplinden bir defa uzaklaştıklarında fikirlerimiz bizi aldatır; her tür analojiyle ve imgeyle bizi saptırır. Oysa normalde analojiler ve imgeler bizi aldatamaz. Çünkü kelimelerin gündelik kullanımları ve gerçek anlamı taşıyan kullanımları bizi yanıltmaya izin vermez.[30]

Strawson lengüistik analizi ideal bir dile dayandırmaz. İdeal dil, konuşan kişilerin etkinliklerinden yani söz edimlerinden arındırılmış bir dildir. Oysa Strawson'a göre dil analizi süjenin niyetlerine başvurarak yapılabilir. Dili kullanan kişinin niyetlerini içermeyen bir söz edimi yoktur. Niyetlere başvuru Strawson'ın dil analizinin özgün yanıdır.

Ona göre mantığın biçimsel dili hiç de yararsız değildir. Biçimsel dil, gündelik dile karşıt gibi görülemez. Mantığın diliyle gündelik dil, birbiriyle dayanışmalıdır.

Strawson sözceyi ve önermeyi ayırır. Ona göre sözce, gündelik dilin bir bölümüdür ve biçimsel bir dilde, örneğin yüklemler mantığının diliyle yeniden formüle edilebilir. Sözcenin anlamı, pek çok değişkene, örneğin göstericilere (kişi zamirleri, yer ve zaman zarfları), sözcelemenin bağlamına, anlamaya ve yorumlamaya bağlıdır. Örneğin "hava güzeldir." Sözcesini ironik biçimde söylersek, "Hava güzeldir." anlamına gelmez; tersine hava "Hava güzel değildir." demektir.

Önerme ise, doğru da yanlış da olmadığı halde bir anlam taşıyabilen mantıksal birimdir. Anlamlı bir önermenin referansı

---

[29] Alsaleh, Christophe, ***J.L. Austin et le problème du réalisme***, thèse de doctorat en ligne p. 9.

[30] Strawson, ***Analyse et métaphysique***, p. 17.

bulunmayabilir. "Örneğin Günümüz Fransa'sının kralı keldir." önermesi ne doğrudur, ne yanlıştır; ama anlamlıdır. Anlamlı olduğu halde bu önermenin referansı yoktur.[31] Bu görüşü, Strawson'ı İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki filozoflar arasında özgün bir düşünür yapar.

Strawson'ın önerme anlayışı Russell'a karşıtlık içindedir. Russell'a göre gramatikal süje her zaman aynı fonksiyonu taşımaz. Süje gerçek bir özel ad olduğunda, gerçek süjedir. Fakat bu süje belirli bir betim olduğunda (pek çok özel ad gerçekte kılık değiştirmiş betimlerdir) o zaman gramatikal süje gerçek süjeyle uyuşmaz. Çünkü bir betimde bilmediğimiz objeden değil; fakat şu ya da bu özelliğe sahip bir entiteden söz ederiz.

Oysa Russell'a göre doğru ya da yanlış olabilen önermeler, tıpkı matematik sözceler gibi yalnız standart biçimsel mantıkla açıklanır. Oysa Strawson'un kabul ettiği şekliyle önermeler kendi başlarına doğru ya da yanlış değillerdir. Somut bağlamlarda anlamlıdır ya da anlamsızdır. Bu somut bağlamlar mantıkla aydınlatılamaz. Somut bağlamlarda önermeler zorunlu olarak iki değerli yani ya doğru ya da yanlış değildir. Doğruluk ve yanlışlık bağlama göre değişir.[32]

Strawson bağlamdan şunu anlar: Yer zaman, durum, konuşanın kimliği, ilginin merkezini oluşturan konular; konuşanın ve hitap ettiği kişinin kişisel tarihleri.

Bir önermede bir özne bir yüklem bulunur. Bir dil analizi özne ve yüklem arasındaki bu ayırıma dayanır. Frege özneye obje ve yükleme de fonksiyon demişti.* Strawson'ın olgunluk dönemi çalışmaları bu obje (özne) fonksiyon (yüklem) ayırımını daha açık biçimde ortaya koymaya çalışır ve savunur.

Strawson'ın bu tezi, "yuvarlak kare" gibi gerçekte var olmayan bir objeyi süje gibi düşünme hatası işlemez. Gerçekte Russell, "Fransa'nın şimdiki kralı" veya "yuvarlak kare" gibi objelerin var olduklarını söylemekten kaçınmak için süjenin rolünü betimlere verir. Fakat anlam artık referansla karışmazsa, süje-

---

31 Strawson, "De l'acte de référence", p. 30.

32 ***Ibid.***, p. 72

* Bu konuda bkz. ***Dil Felsefesi I (Mantıkçı Paradigma)*** Sentez Yayınları, Bursa, 2014, s. 55.

nin var olduğunu veya var olmadığını bilme kaygısı taşımaksızın tüm gramatikal süjeleri aynı kategoriye koyabiliriz. Strawson'ın tezi basittir ve özlüdür.

Strawson Frege'nin anlamı referansla özdeş saymasına karşı çıkar; yine de önermenin doğruluk değeri konusunda Fregeci tezi kabul eder. Strawson, ***Önermeler, Kavramlar ve Mantıksal Hakikatler*** başlıklı makalesinde Fregeci tutumu açıkça sergiler. Bu makalesinde Quine'ın ***Empirizmin İki Dogması*** diye bilinen ünlü makalesindeki önermelerin değiş tokuş edilebilirliğine ilişkin tutumunu açıklığa kavuşturur. Quine bu makalede demektedir ki,

> Bir sözcenin bileşenlerini yeniden yorumlamak sözceyi oluşturan kelime ye da kelime gruplarının yerine istediğimizi koymak anlamına gelir.[33]

Strawson "Referansta Bulunma" adlı makalesinde biçimsel mantığa ilişkin şöyle diyordu:

> Ne Aristoteles'in ne de Russell'ın kuralları, gündelik dilin doğru mantığını veremez. Çünkü gündelik dilin mantığı yoktur. Mantık gerçekte indirgeyicidir. Aristoteles ve Russell, gündelik dilin son derece karmaşık mantığının yerine mantığın soyut kurallarını koyar.[34]

Böylece iddia kavramı başka bir anlam kazanır. Bu yeni anlamla, mantıktan gramere geçeriz. İddia açıklayıcı bir cümledir. Eğer iddia doğru olarak kullanılmışsa, değerlidir; onun bilgisel içeriği de test edilebilir. Kısaca söylersek, bir iddiada açıklayıcı bir ifadenin süjesi, (özel ad veya betimi) var olan bir objenin adıdır.

Strawson'ın bu değiş tokuş edebilme özgürlüğünün gerçek anlamda özgürlük diye alınmaması gerektiğini söyler.[35] Bunu şöyle açıklar: Eğer değiş tokuş etmede mutlak özgür olsaydık

---

[33] Quine, W. V. O, "Deux dogmes de l'empirisme", dans ***De Vienne à Cambridge***, sous la direction de Pierre Jacob, Gallimard, Paris, 1980, p. 101.

[34] Strawson, "De l'acte de référence", p. 38.

[35] Strawson, "Propositions, Concepts et vérités logiques" dans ***Études de logiques et de linguistiques***, p. 140.

Sokrates bilgedir

önermesinin yerine

Platon aptaldır.

yazabilirdik.

Oysa böyle bir yazım, açıkça yanlıştır. O zaman şunu sorabiliriz: Değiş-tokuş edilen iki önermenin özdeş olması için hangi şart ya da şartlar gereklidir? "Sokrates bilgeyse, o halde Sokrates bilgedir." şeklinde aynı bileşenleri aynı dilsel dizilim içinde yazmak bir değiş-tokuş mudur?

Bu soruları, sonuncudan başlayarak cevaplayalım. Strawson'a göre bir önermenin aynı bileşenlerle iki defa oluşturulması, onun ifadesiyle tipografik özdeşlik yeterli değildir. Bu nedenle Strawson şu sonuca varır: Bir önermenin yerine başka bir önerme yazabilmek için, Frege'nin doğruluk değeri kavramına başvurmalıyız. Önermenin ögeleri, doğruluk değerleri aynı başka ögelerle değiş-tokuş edildiğinde önermenin yerine başkası yazılabilir.[36]

Burada şöyle sorulabilir: Bir önermenin yerine yazılabilecek birden çok önerme olabilir mi? Buna "evet" denebilir. Bu konuda içerme bağlayıcısı olan $\supset$ veya özdeşlik bağlayıcısı olan $\equiv$ sembolü kullanılabilir. Bu sembollerle birbirine bağlanan iki önerme arasında doğruluk değeri bakımından fark olmadığı söylenebilir. O zaman şöyle bir önerme ve alt-önerme yazılabilir: "Sokrates Grek'tir$\supset$Esisenhower bir Amerikalıdır." ve "Eisenhower bir Grek'tir$\equiv$Sokrates bir Amerikalıdır.", "Sokrates Grek'tir" ve "Eisenhower bir Amerikalıdır." önermelerinin her ikisi doğruluk değerine sahip ise de özdeş oldukları söylenemez.[37]

Strawson bütün bu durumları dikkate alarak önermelerin değiş-tokuş edilebilmeleri için şu şartların gerekli olduğunu söyler:

1. Önermelerin özdeşliği değiş tokuş edilen ifadelerin özdeşliğine bağlıdır. İfadelerin özdeşliği ise, aynı referansa sahip olmayı gerektirir.

---

[36] ***Ibid.***, p. 141.

[37] ***Loc. cit.***

2. Yüklemsel ifadeler aynı anlamdaki yüklemsel ifadelerle değiş-tokuş edilebilirler.
3. Önermelerin özdeş olabilmeleri ancak ilk iki şartın yerine getirilmesiyle mümkündür.

Bu üç madde her yorumda bulunması gerekli şartlardır.

Kuşkusuz burada aynı anlama sahip yüklemler ve yüklemlerin özdeşliği sorunu ortaya çıkar. Strawson'a göre ifadelerin doğruluk değeri açısından anlamları aynı ve anlamları özdeş yüklemler sorun çıkarmaz. İki yüklem de aynı obje hakkında doğruysa, kaplamsal olarak özdeştir. Strawson bunu Quine'ın şu örneğiyle açıklar: "Bir kalbi olan yaratıklar" ve "böbrekleri olan yaratıklar." Kuşkusuz X'in hem kalbi hem de böbrekleri vardır. Ama bu önermeyi yine de bir içerme ilişkisi içinde "(X)'in bir kalbi vardır⊃X'in böbrekleri vardır." şeklinde yazamayız. Çünkü sadece kaplamsal olarak birbirine eşdeğer ve birbirine özdeş önermeler birbirinin yerine yazılabilir. Oysa bu önermedeki kalp ve böbrekler ne özdeştir ne de eşdeğerdir.[38]

Buraya kadar söylediklerinden Strawson şu sonuçları çıkarır:

Eğer mantıksal bir analiz ifadelerin özdeş olduklarını belirtmiyorsa, tam bir analiz değildir. Mantıksal bir hakikat, doğru bir iddiadır. Bu doğru iddia, mantıksal değişmezlerin dışındaki bileşenlerin tüm yorumları için doğru olarak kalır. Çünkü önermesel bileşenin tüm yeniden yorumunda bazı özdeşliklere yeniden yorumlama sırasında saygı gösterilir; anlamın ve referansın bazı özdeşlikleri yeniden yorumlamada korunmuştur.[39]

> Yorumlamak, orijinal önermelerin, kavramların ve referansların yerine özdeş önermeleri, kavramları ve referansları koymaktır.

Mantıksal semboller özdeşlik konusunda bize bir şey söylemezler. Önermelerin, kavramların ve referansların özdeş olup olmadıklarını söyleyebilmemiz için mantıksal sembolleri yöneten uzlaşımlar konusunda daha çok şey bilmeliyiz. Bunu şöyle

---

[38] ***Ibid.***, p. 146.
[39] ***Ibid.***, pp. 148-149.

bir örnekle açıklayabiliriz: "Kral ölmüşse, o zaman vefat etmiştir." Referansın özdeşliğini yani her iki önermenin öznesinin kral olduğunu kabul edersek, bu önermenin içeriği doğrudur; birçok kişinin söylediği gibi zorunlu hakikattir. Çünkü "ölmüş" kelimesiyle ifade edilen kavram "vefat etmiş" kelimesiyle ifade edilen kavrama özdeştir. O zaman iki alt-önerme de özdeştir. Bu iki bileşenli önermeyi şöyle yazabiliriz: P ise, o zaman P'dür." Burada mantıksal bir hakikatin söz konusu olduğu söylenemez.

Şöyle bir önerme düşünelim: Walter Scott züppeyse, o zaman Waverley'in yazarı da züppedir." Burada hem referans hem de kavram özdeşliği vardır.[40] Referansı ve kavramı değişkenlerin ve sembollerin doğru kullanımı için yeterli şartlar gibi alırsak, o zaman şunu söylemek zorunda kalırız: İddia (Fx ise, o zaman Fx'tir" biçimindedir ve sonuç olarak mantıksal bir doğruluktur.[41] Fakat bu doğruluk, zorunlu doğruluk değildir. Burada ne tür özdeşlik olduğunu keşfetmek için hem mantıksal şemalara hem de örneklere bakmalıyız.

Strawson'ı incelemenin iki görünüşü vardır:

1. Referans teorisi: Russell'ın mantıkçı analizinin ve postulatlarının eleştirilmesinden hareketle ortaya konmuştur.
2. Yeni analiz ve çözüm önerisi: Austin'nin söz edimlerine, kullanıma sözcelemeye, bağlama dayalıdır

Şimdi araştırmamızın bu ilerleyen aşamasında önce Strawson'ın referansla ilgili görüşlerini verelim; ardından söz edimleri hakkındaki düşüncelerini ortaya koyalım.

Strawson'ın referans doktrini, XX. yüzyıl dil felsefesinin en önemli doktrini kabul edilir. Filozof bu doktrinini 1950 yılında yazdığı ve şimdiye kadar birkaç defa andığımız "Referansta Bulunma Eylemi" başlıklı makalesinde ortaya koymuştur.

Strawson'ın yeniliği, referansı Austinci söz edimi modeline göre incelemesidir. "Türkiye'nin Cumhurbaşkanı" gibi bir ifadenin problemi şudur: Ya bu ifade birden çok bireyi belirttiği için referansı belirsizdir ya da bu ifadeye uyan bir kişi yoksa

---

[40] ***Ibid.***, p. 149.
[41] ***Loc. cit.***

referanssızdır.

Strawson'ın referans doktrini, Russell'ın anlamlılığı doğru ya da yanlış olmayla özdeş saymasına ve bağlamı göz ardı etmesine tepkiden doğmuştur. Strawson şuna dikkat çeker: "Fransa kralı" gibi bağlama bağlı bir sözcenin referansı bulunmayabilir; sonuçta bu sözce doğru da yanlış da olmayabilir. O nedenle Russell mantıkçılığının iddia ettiği gibi, mantıksal yasalar tüm söylemlere uygulanamaz.[42]

Kitabımızın birinci cildinde belirttiğimiz gibi, Russell 1905 yılında "Referans Üzerine" başlıklı bir makale yayınlamıştı. Bu makalede çok iyi bilinen "Bu günkü Fransa kralı keldir." önermesini analiz etmişti. Onun analizi şöyleydi: "Fransa kralı olan biri (bir x) vardır ve bu kişi (bu X) keldir." Bu önerme, Fransa kralı yoksa (Fransa'da kral olan hiçbir X yoksa) açıkça yanlıştır.

Russell'a göre "Fransa kralı keldir." cümlesi gerçekte bir anlam taşır. Çünkü onun mümkün bir referansını belirleyebiliriz ve mümkün referansı yoksa cümlenin yanlış olduğunu söyleyebiliriz.

Strawson bu analizi açıkça reddetti; doğrulamacı mantıkçı anlayışa karşı çıktı. Ona göre bir cümlenin anlamını doğruluk şartları belirlemez; kullanımı da dikkate almak gerekir. Bu cümle belli bir tekil realiteden söz etmez; aynı unvana sahip farklı dönemlerde yaşamış farklı kişilerden söz eder. "Fransa kralı keldir."in doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu bilme sorunu anlamlı değildir. Çünkü kralın kel olduğunun doğruluğu ve yanlışlığı her dönemin kralına göre değişir. Hakikat ya da referans sorunu önermelerin anlamı düzeyinde ele alınmaz; fakat ifadelerin kullanımları düzeyinde ele alınır. ***Yüklemsel sözceleri varoluşsal sözcelerin terimleriyle analiz edebileceğimizi iddia etmek boşunadır.*** Sözünü ettiğimiz şeyi bilme sorunu (konu sorunu) ve hakkında konuştuğumuz şeyi bilme sorunu (yüklem sorunu) birbirinden farklıdır. Çünkü her iki sorun aynı lengüistik prosedürlere başvurmaz. Russell'ın yukarıda söylediğimiz analizi gündelik dilin ayırımlarını yok sayar ve mantıksal analizle de çelişir.

Eğer Russell'ın mantıksal analizi gerçekten doğru olsaydı,

---

[42] ***Ibid.***, p. 10.

"Günümüz Fransa'sının kralı kel midir? Değil midir" sorusuna verdiğimiz cevap, Fransa kralı olmadığından, olumlu cevabın bir karşıtı olurdu. "Fransa kralı keldir" yanlıştır, demek, "Fransa kralı keldir"in karşıtını söylemektir. Oysa gündelik dil böyle bir şeyi söylemeye izin vermez. Bu cümlenin yanlışlığı açık değildir. Bunun iki nedeni vardır:

1. Günümüzde Fransa kralı olmadığından, "Fransa kralı keldir"in yanlış olduğunu asla söyleyemeyiz. "Fransa kralı kel midir?" sorusuna asla "Hayır" diye cevap veremeyiz. Daha doğrusu "Fransa kralı yoktur." diye cevap veririz ya da böyle bir soru sorulamayacağını söyleriz. Bu demektir ki "Fransa kralı keldir." cümlesinin günümüz şartlarında mantıksal analizi "yanlış" değer alamaz. Çünkü Strawson'a göre cümlenin kullanımı ve cümlenin sözcelenmesi arasında fark vardır

2. Aşağıda göreceğimiz gibi Strawson anlamı ve kullanımı ayırır. Bu ayırım, "Fransa kralı keldir."in analizinden örtük, varoluşsal bir durum çıkarmaya izin vermez. Gerçekte "Fransa kralı keldir.", "X gibi bir X vardır, X, Fransa kralıdır."ın eşdeğeri değildir. Eğer bu iki cümlenin eşdeğer oldukları kabul edilirse, cümlenin anlamı, kendisini oluşturan ifadelerin mümkün kullanımıyla karışır. Oysa ***başvurmak, başvurmakta olduğumuzu söylemek değildir.***[43] Başvurduğumuz bir tablo ya da başka tablo vardır, demek, herhangi bir tabloya başvurmak değildir.

> Bir şeyi veya bir kişiyi veya onlara referansta bulunmak için kullanılan bir ifadeyi içeren cümleler ile sadece varoluşsal cümleler arasında fark vardır.[44]

Strawson az önce söylediğimiz makalesinde referansla ilgili şu tezleri ortaya koyar: Referans şu ya da bu sözcenin anlamının bileşeni; anlamın arkasında duran; ulaşabildiğimiz ya da ulaşamadığımız bir şey değildir.

Referans, cümlenin kendisiyle ya da bölümlerinden biriyle bir eylemi gerçekleştirdiğimiz; etkinlikte bulunduğumuz bir şeydir. Strawson referansı eylemle birleştirir. Eylem dilin belli

---

[43] Benoist, Jocelyne, "Les actes de langage, entre intention et convention" dans ***Langage ordinaire et métaphysique de Strawson***, p. 216.

[44] Strawson, Analyse et métaphysique, p. 57.

bir kullanımında yaptığımız bir şeydir. Bir sözcelemenin bir eylem olması zorunlu olarak bir referansı olmasını gerektirir. Her referansın bir yönelimi vardır. Yani referansın referansta bulunduğu şey bellidir. Hem referansı olan bir sözceleme olmak hem de referansı başarısız ya da eksik olmak çelişkilidir.[45]

Strawson'a göre mantıkçı filozoflar kime ya da neye dair olduğu bilinmeyen veya fiilen var olmayan bir referansı kabul ettiler ve sözcede sadece referans olduğu kabul edilen bir ifadenin bulunmasını yeterli saydılar. Onların bu sözde referansları gerçek referansla karıştırılmamalıdır. Bu çelişkili durumdan kurtulmak için şunlar gerekir: Sözcelemenin bir edim olmasını temel almak, sözcenin kendini ifade etmekle yetinmeyip kullanımının mantıksal analizini yapmak.

> Strawson'ın dil felsefesi, anlam-referanstan, referansta bulunma eylemine geçiştir.[46]

Çünkü Strawson şunu görmüştür: Sözde süjeler ya da gramatikal süjeler reel bir referansa sahip değildir. Cümlenin ya da cümlenin bir bölümünün anlamlı olması, belirli bir dilde, kendilerini diğer cümlelerden ya da cümlelerin diğer bölümlerinden ayırt eden tümüyle uzlaşımsal, çok genel kullanım şartlarına sahip olmalarına bağlıdır. Cümlenin sözcelenmesi, reel, tarihi ve bağlamı belli bir olaydır. Onun durumları vardır.

Referans, konuşan tarafından gerçekleştirilen bir edimdir. Konuşan kişi bir entiteye referansta bulunduğunda entitenin var olduğunu varsayar; ama var olduğunu iddia etmez.

Lengüistik bir edim olarak referansın arkasında inanç vardır. Her referans bir inancı içerir:

> Eğer bir kişi cümleyi ciddi olarak sözceliyorsa, bu sözce belli bir anlamda bir olgunun varlığına inandığını açıkça kanıtlar.[47]

Referanstaki inanç sadece "inanıyorum" şeklindeki bir lengüistik edim değildir; ayrıca ***zihinsel bir edim olarak bir***

---

[45] ***Encyclopaedia Universalis***, tome 23, 1990, p. 464.
[46] Benoits, "Les actes de langage, entre intention et convention", p. 214.
[47] ***Ibid.***, p. 218.

inanç'tır. Referansta bulunarak yaptığım şey, zihnimde olup biten şeyden, inanç eyleminden ayrılamaz. Referansta bulunma edimi hiç de bu inancı betimlemeden ibaret değildir; fakat bu edim bir inancı belirtir.

Strawson'a göre mantıkçılar referans konusundaki uzlaşımları ihmal etmişlerdir ya da kötü yorumlamışlardır. Bunun iki nedeni vardır:

1. Mantıkçıların çoğu tanımla ilgilenirler te tanımla yetinirler; oysa tanım, bağlamsal durumları dikkate almaz.

2. Mantıkçılar biçimsel sistemleri temel alırlar; Leibniz ve Russell gibi filozoflar sadece mantıksal hesaplamalar yaparlar; olgusal önermeler ortaya koymazlar.[48]

Referans için kullanılan uzlaşımsal ifadeler üç gruptur:

1 Sözcelemelerin bağlamına bağlı olan ifadeler. Örneğin Ben, onlar, "Waverley'in yazarı", "Fransa'nın on üçüncü kralı" .

2. Hangi tür nesnelere uygulanacağı konusunda az veya çok uzlaşım olan ifadeler. Bunları betim derecesi en yüksek olanları özel adlardır. "O"nun, minimal bir betimsel bir anlamı vardır. "Yuvarlak masa" gibi ifadeler maksimum betimsel bir anla taşır. Fakat "kirli" ve büyük harfle yazılan "Yuvarlak Masa" gibi ifadeler orta derecede betimdir.

3.

a. Referans ve yüklemesi uzlaşımsal kurallarca yönetilen, doğru kullanılan referans ifadeleri: En az betimsel olanı zamirler ve en çok betimsel olanı tözsel ifadeler.

b. Genel değil de özel uzlaşımsal göndergesi olan ifadeler. Ne çok bilinen özel adlar bu kategoriye girer.[49]

Strawson referans analizini iki düzeyde yapar: Cümle düzeyi ve ifade düzeyi. Şimdi bu iki analiz düzeyini görelim. Önce cümlelerin ardından ifadelerin hangi kategorilerle ve nasıl analiz edildiklerini açıklayalım.

Cümle, kullanımı ne olursa olsun her zaman aynı kalan lengüistik bir birliktir. Strawson cümleleri kullanımlarından ayırır.

---

[48] Strawson, "De l'acte de référence", p. 30.
[49] ***Ibid.***, pp. 31-32.

Şöyle üç kategori belirler:

(A_1) Bir cümle
(A_2) Bir cümlenin kullanımı
(A_3) Bir cümlenin ifade edilmesi.[50]

Strawson cümleye ilişkin bu kategorileri şöyle açıklar:

Bir (A^1), örneğin "Fransa kralı keldir" cümlesi söz konusu olsun. Bu cümle şu ya da bu açık referansı belirtmeyen; ama referansı çağrıştıran iddialara sahiptir. Bu cümle ne doğrudur ne de yanlıştır. Çünkü "Fransa kralı keldir" cümlesinin bütün durumlarda kullanımı özdeştir.

Bu cümleyi sadece bir kişiye özel kabul edemeyiz. Fakat onun sadece bir kişi hakkındaki kullanımından söz edebiliriz. Çünkü bu cümle, çok çeşitli dönemlerde örneğin XVII. ve XVIII. yüzyılda ve pek çok kişi tarafından pek çok defa ve farklı kişiler için, yazılı veya sözlü olarak söylenebilir (A^2). Bu cümle her zaman aynı anlamı korusa bile, farklı kullanımları aynı durumdan söz etmez (A^3). Her defasında farklı durumları ve farklı realiteyi dile getirir; farklı kişilere referansta bulunur. Cümle kişiler hakkında doğru veya yanlış bir iddiada bulunur. İddia doğru ise cümle de doğrudur; iddia yanlışsa cümle de yanlıştır. Bu cümleleri fark dönemlerde kullananlar büyük olasılıkla aynı kişiden söz etmezler. Sonuçta farklı durumlarda sözcelenen farklı sözceler oluşturulur.[51] Bu durum cümlenin kullanımını aydınlatır.[52]

Bir cümlenin ifade edildiği durum çok önemlidir. Çünkü onun aktüel referansını sözcelemenin bağlamından; cümlenin içerdiği bilgilerden; aynı zamanda yer, tarih, şahıs gibi dil dışı bağlamdan hareketle anlarız. Bir cümle ve bir cümlenin kullanımı arasındaki fark da çok önemlidir. Bu fark Russell'ın düştüğü hatayı da ortaya çıkarır. Aşağıda göreceğimiz gibi, Russell için doğru ve yanlış olan, cümledir. Ona göre "Şimdiki Fransa kralı keldir." yanlıştır. Çünkü günümüzde Fransa'da kral yoktur.

Oysa bu cümle bazı kullanımlarda doğru olabilir. Bu cümleyi

---

[50] ***Ibid.***, p. 14.
[51] ***Loc. cit.***, p. 14.
[52] ***Ibid.***, p. 16.

XIV. Louis döneminde 1710'larda söylemişsek, doğrudur. Ama başka bir dönemde ve başka bir kral için söylemişsek yanlıştır. Böylece cümle kendi başına hiçbir doğruluk değerine sahip değildir; onu doğru ya da yanlış yapan, sadece kullanımıdır. Cümle bize sadece mümkün kullanımlarını verir. Sadece referansın doğru ya da yanlış olmasından hareketle cümlenin doğru veya yanlış olduğunu söyleyebiliriz. Kısaca söylersek cümlenin doğruluğu anlamına değil; daha çok kullanımına bağlıdır.

Russell'a göre önermenin lengüistik biçimi mantıksal biçimini bozabilir ve bizi mantıksal biçim konusunda yanıltabilir. Bu yanılgıya düşmemek için önermeyi varoluşsal tarzda yorumlamalıyız. Örneğin "Günümüz Fransa'sının kralı bilgedir." önermesini "X gibi bir X vardır; X Fransa kralıdır, X, bilgedir." şeklinde düşünmeliyiz. Russell'a göre gramatikal süje özel bir ad olabilir. Strawson Russell'ın bu görüşlerine itiraz eder ve onun yanıldığını söyler. Strawson demektedir ki,

> Ben şöyle düşünüyorum. Bir anlamı olan ve tek bir referansı bulunan ifadeyle başlayan cümleler, iki sınıftan, doğru veya yanlış sınıflarından hiçbirine ait değildir. Tek referanslı olarak kullanılan ifadeler ne mantıksal özel adlardır ne de betimlerdir.[53]

Strawson değerlendirmelerini Russell'ın "Fransa kralı bilgedir." önermesinin yorumlarına dayanarak sürdürür. Russell'a göre bu önermeyi şu şekillerde yazabiliriz:

(1) Fransa'nın bir kralı vardır.
(2) Fransa'nın birden çok kralı yoktur.
(3) Fransa'nın kralı olmayan ve bilge olmayan hiç bir şey yoktur.[54]

Russell'ın yorumları ne olursa olsun, var oluşsal tarzda yapılan bu yorumlar yanlıştır ve önermenin kullanımını dikkate almamaktadır. "Fransa kralı bilgedir." önermesi en fazla şunu gösterir: Fransa'da kral olmadığı halde, önerme anlamlıdır.

Strawson'ın analizlerinde bazı boşluklar da vardır. Gerçekte Strawson'ın bir cümle ve bir cümlenin kullanımı arasındaki

---

[53] ***Ibid.***, p. 15.
[54] ***Ibid.***, p. 14.

farkı göstermek için verdiği bütün örnekler ya "şimdiki", "burada" gibi indeksikalleri ya da "ben" veya "o" gibi zamirleri içerir. Kuşkusuz göstericilerin (indeksikaller) anlamları kullanıldıkları duruma göre değişir. Fakat bu ifadeleri kaldırırsak ve onların yerine normal ifadelerini koyarsak, o zaman cümle ve cümlenin kullanımı arasındaki ortadan kalkar. "Günümüz Fransa'sının kralı" yerine "2006 Fransa'sının kralı" yazarsak o zaman "2006 Fransa'sının kralı keldir"in pek çok kullanımı olabilir ve kendinden dolayı yanlıştır, diyemeyiz. Bu cümlenin yanlışlığı kullanımına bağlı değildir; çünkü belirtilen cümlede sadece tek mümkün bir kullanımı vardır.

Strawson'a göre dil, sadece doğruyu ve yanlışı ifade etmez; bir ve aynı sözce yani bir ve aynı dilsel ifade pek çok kullanıma sahip olabilir. Bir terimin, bir cümlenin veya bir ifadenin, yükleyici, varoluşsal, kognitif vs. bir anlamı vardır. Anlam doğru kullanımların ve genel yönelimlerin aracılığıyla betimlenir. Anlam belirli şartlarda referansta bulunmak için kullandığımız objeyle özdeş değildir. Lengüistik anlam, bir ifadeden bir ifadenin somut durumlarda kullanımından açıkça ayrılır. Kuşkusuz Strawson'ın bu düşünceleri, Frege'nin ***Referans Üzerine***'deki görüşlerine karşıttır.

Russell hiç bir şeye referansta bulunmayan cümlelerin anlamını korumak için bu cümleleri birbiriyle aynı sayar; çünkü anlamı ve referansı özdeşleştirir. Oysa bir cümle gerçekte referansından bağımsızdır. Referans sadece cümlenin mümkün kullanımlarından biriyle ilgilidir. Her referans her zaman tarihseldir ve kendisinin gerçekleştirilmesi için yararlanılan cümlelerin kullanımına bağlıdır.

Referansla ilgili kullanımlar uzlaşımsaldır. Özel adların betimsel anlamı yoktur. Özel adlar belirli bir kişiye saf uzlaşımla referansta bulunurlar yani bu adları bu kişilerle özdeşleştirmeye izin veren sosyal bağlam sayesinde referansta bulunurlar. Özel ad tarafından gerçekleştirilen referans, hiçbir bakımdan semantik değildir yani saf pragmatiktir; mantıksal analize asla bağlı değildir.

Strawson Russell'ı eleştirirken kendi döneminin en etkin yöntemini, dilin mantıksal analizi yöntemini de eleştirmiş oldu. Strawson şunu açıkça gösterir:

> Dilin mantıksal analizi, gündelik dildeki ince ayırımları ortaya çıkaramaz. Aynı şekilde bu ayırımların kullanımlarını da açıklayamaz. Çünkü dil, öncelikle, keşfedilecek bir şey değildir; kullandığımız bir araçtır. Neden söz ettiğimizi anlamak için kullanımdan hareket etmeliyiz. Russell basitler ve karmaşıklar arasında bir ayırım yapar. Ama bu ayırımı dilde ifade etmek imkânsızdır. Dil, basitlerden ve karmaşıklardan sanki aralarında bir fark yokmuş gibi söz eder. Russell'da dilin neden böyle bir yapıda olduğunun açıklaması yoktur.[55]

Kullanım ve şartları, dil aracılığıyla söylemek istediğimiz şeyde belirleyicidir. Kısaca söylersek Strawson 1950'li yıllarda ortaya çıkacak gündelik dil felsefesinin önceleyicisi ve bir parçasıdır.

Şimdi de ikinci analiz düzeyi olan ifade analizini görelim. Açıklamalarımıza başlarken şunu soralım: Strawson ifadeden neyi anlamaktadır? Strawson bir cümlenin bir bölümü olan özneye "ifade" (expression) adını verir. Örneğin "Fransa kralı bilgedir." bir cümledir. Oysa bunun bir bölümü olan "Fransa kralı" bir ifadedir. İfadeler izole bir özellik taşır; bir kişi hakkında olamaz.

Strawson tıpkı cümle gibi ifadeyi de üç kategoride ele alır:

(B_1) Bir ifade
(B_2) Bir ifadenin kullanımı
(B_3) Bir ifadenin telaffuzu[56]

"Fransa kralı" ifadesini sadece doğru veya yanlış bir önermeyi ifade etmek için kullanabiliriz. Çünkü sadece cümleler doğru veya yanlış biçimde kullanılabilir.[57] Belli bir kişiden, izole bir ifadeyi değil; sadece bir cümleyi kullanarak söz edebiliriz. (A^1)'deki cümle nasıl bir şey belirtmiyorsa (B^1) durumunda ifade de bir şey belirtmez; bir şeye referansta bulunmaz; referansı olmadığından doğruluk değeri taşımaz; doğru da yan-

---

[55] Ambroise, Bruno, "Strawson, Critique de Russell", dans ***Langage ordinaire et métaphysique, Strawson***, p. 216.
[56] ***Ibid.*** p. 15.
[57] Malherbe, ***Épistémologies anglo-saxonnes***, p. 113.

lış da değildir.

Strawson ifadenin kullanımın daha iyi anlaşılması için şöyle bir örnek verir: "Ben" gibi bir ifade olsun. "Ben" ifadesinin yer aldığı "ben terliyorum" şeklinde de bir cümle düşünelim. "Ben terliyorum" u sayılamayacak kadar çok kişi kullanabilir. Fakat iki kişinin aynı cümleyi aynı durumda kullanmaları mantıksal olarak imkânsızdır;[58] "ben" le aynı şeyi kastetmeleri mümkün değildir. "Ben" ifadesi sayısız bireylerden sadece bir birey için kendine referansta bulunmak amacıyla kullanıldığında doğru olarak kullanılabilir. Bunu söylemek, "Ben" ifadesi hakkında bir şey söylemektir; bir anlamda "Ben"in anlamını belirlemektir.

İfadelerin kullanımlarının analizini referans ilişkisine dayanarak yapabiliriz. Örneğin "Türkiye Cumhuriyeti'nin Cumhurbaşkanı "gibi bir ifade tek başına ve sadece ifade olarak hiçbir şeye başvurmaz. Belirtmek", "referansta bulunmak" bir ifadenin yaptığı bir şey değildir; ifadenin kullanımının bir özelliğidir. Bir ifade yalnız kullanabildiğimiz bir şeydir.

Strawson bunu şöyle açıklar:

> Bir ifade (önermenin bir bölümü) bir şey dile getirmez; aynı şekilde kendine referansta da bulunmaz. Bir ifadeyi kullanarak bir şey yapabiliriz.[59]

Strawson'a göre ifadeler bir bireydir; bir tekil olgudur; bir objedir veya bir durumdur ya da bir süreçtir; "şu" veya "bu" gibi tekil işaret zamirleridir; "Venedik", "Napolyon" "Günümüz Fransa'sının kralı" gibi özel adlardır; "sen", "o" gibi şahıs zamirleridir. Bütün bu ifadeler sınıfı özne-yüklem tipindeki bir cümlenin öznesidir.[60]

Adların, zamirlerin, göstericilerin, betimlerin fonksiyonu bir objeye referansta bulunmaktır.

Bir ifadenin yani öznenin referans aracı olabilmesi için temel şart şudur: İfadenin yer aldığı cümlenin sentetik önerme olması. "Balina" ifadesini içeren şu iki önermeyi düşünelim:

---

[58] ***Ibid.***, p. 17.
[59] Strawson, "De l'acte de référence", p. 13.
[60] ***Ibid.***, p. 8.

(1) Balina bir memelidir.
(2) Balina gemiye çarptı.

Bunlardan (1) analitik bir yargıdır; hiçbir olguyu dile getirmez hiçbir şey ifade etmez. Oysa (2) sentetik yargıdır ve sonuçta bir olgu durumunu ifade eder. Bu nedenle (1)'deki değil (2)'deki "balina" referans aracıdır. Öte yandan adı değil; adı nitelemeye yarayan ifadeler grubu da referans olabilir: Örneğin "Napolyon" u nitelemek için kullanılan "Fransa'nın en büyük askeri" ifadesi gibi.

(3) Fransa'nın en büyük askeri sürgünde öldü

önermesinde "Fransa'nın en büyük askeri" bir referanstır.

(3) no.lu önerme sadece tek bir durumu dile getirir. Oysa (2) no.lu önerme birden fazla durumu ifade eder. Bu sözce hem "balina" hakkındadır hem de "gemi" hakkındadır. Balinanın çarpmasını belirttiği gibi, geminin çarpılmasını da ifade eder.[61]

Anlam bir cümlenin ya da bir ifadenin fonksiyonudur. Bir şeyi belirtme ya da referans, doğruluk ya da yanlışlık, cümlenin ya da ifadenin kullanımının fonksiyonudur.

> Bir ifadeye anlam vermek, belirli objelere ya da şahıslara referansta bulunmak için ya da onları ifade etmek amacıyla kullanımlarının genel yönlerini vermektir. Bir cümleye anlam vermek, doğru ya da yanlış iddialarda bulunmak için kullanımının genel yönünü vermektir. Bir cümlenin anlamı belirli bir durumda bir ifade yardımıyla ortaya koyduğumuz iddia ile özdeştir.[62]
>
> Bir ifadenin kullanımı, bir kişinin belirli durumlarda bir iddiada bulunmak, ya da bir şeyi belirtmek amacıyla gerçekleştirdiği edimdir. Bu kullanımlar uzlaşımsal olarak düzenlenir. Fakat iddia bilgi vermek amacıyla kullanıldığında iyi ya da kötü kullanılmıştır.[63]

Bir ve aynı ifade pek çok kişi için, çok çeşitli zamanlarda ve farklı farklı kişiler tarafından kullanılabilir. Tıpkı cümleler gibi,

---

[61] ***Loc. cit.***
[62] Strawson, "De l'acte de référence", p. 18.
[63] Strawson, "Signification et vérité", dans ***Études de logique et de linguistique***, p. 197.

bir ve aynı ifade farklı nesnelere referansta bulunabilir. Bunun anlamı şudur: Bir cümlenin kullanımı o halde, onun durumunu belirtmedir. "Fransa kralı" örneğini alırsak deriz ki "Fransa'nın şimdiki kralı" bu cümleyi 2015'te söylüyorsak, 2015 Fransa'sının kralına referansta bulunur ya da bu cümle 1650 yılında söylenmişse XIV. Louis'ye referansta bulunur. Bu durumda referansız bir şey söylememiş oluruz.

> Bir ifadenin kullanımı, bir kişinin belirli durumlarda ***bir iddiada bulunmak*** ya da ***bir şeyi belirtmek*** amacıyla gerçekleştirdiği edimdir. Bu kullanımlar uzlaşımsal olarak düzenlenir. Fakat iddia bilgi vermek amacıyla kullanıldığında iyi ya da kötü kullanılmıştır.[64]

Strawson'a göre Russell, (B1)'i (B2)'yi ayıramadı; "ifade" yi ve "kullanım"ını özel bir bağlamda karıştırdı.65 Böylece, "...anlamına gelme" yi belirtmekle veya referansta bulunmakla aynı şey saydı. Eğer mendilimden söz edersem, onu cebimden çıkararak referansta bulunduğu objeyi belirtebilirim. "Mendilim" ifadesinin anlamını ondan söz etmeksizin sadece cebimden çıkararak belirtemem.

Bir ifadenin anlamını, belirli durumda bu ifade yardımıyla başvurduğumuz objeyle özdeş sayamayız. Bir cümlenin anlamı da belirli bir durumda bu ifade yardımıyla ortaya koyduğumuz iddia ile özdeş değildir.

> Çünkü bir ifadenin ya da bir cümlenin anlamından söz etmek, belirli durumdaki kullanımından söz etmek gibidir. Bu cümlenin anlamı, referansta bulunmak ya da iddia etmek için her durumda onun doğru kullanımını yöneten kurallardan, alışkanlıklardan ve uzlaşımlardan söz etmektir.[66]
>
> Bir önermede gramatikal özne başvurulan objeyi temsil eder; yüklem ise süje hakkında söylediğimiz şeydir. Cümleleri anlamak ve yorumlamak, gramatikal yapıya ve kelimelerin anlamına bağlıdır.[67]

---

[64] ***Ibid.***, p. 197.
[65] Strawson, "De l'acte de référence", p. 19.
[66] ***Ibid.***, p. 20.
[67] ***Ibid.***, p. 155.

Strawson ***Referans Üzerine***'de Russell'ın betimler teorisini eleştirir. Russell'ın teorisi "şöyle şöyle olan şu" biçimindedir. "Günümüz Fransa'sının kralı keldir." önermesi* "Russell tarafından açık biçimde şöyle yazılır: "Fransa kralı olan bir X vardır ve X keldir." Günümüzde Fransa kralı denen kişi artık olmasa da "Günümüz Fransa'sının kralı keldir." Anlamlı kabul edilir. Çünkü doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir.

Oysa Strawson'a göre bu tür önermeler tek bir referansa (söz konusu önermede Günümüz Fransa'sının kralı) özneleri mantıksal bir özel ad değildir. Bu yüzden onlar, betimler gibi görülemezler. Çünkü bu ifadelerde hiçbir obje yoktur.

> Bir ifadeye anlam vermek, bireylere ya da objelere referansta bulunmak ya da onları anmak için, bu ifadenin kullanımı dikkate alınmalıdır. Ancak kullanım sayesinde bir cümleye anlam verebiliriz, doğru veya yanlış iddialar ortaya koyabiliriz.[68]

Yukarıda dediğimiz gibi, bir ifadeyi, belli bir entiteyi belirtmek için kullanırız. Ve bu eylemi gerçekleştirmek için ifadeler, ister adlar, isterse betimler olsun, bu ifadelerin hepsi de uygundur. İfadeleri başkasına neden söz ettiğimizi anlatmada sağladıkları kolaylığa göre kullanırız.

Strawson'a "Günümüz Fransa'sı gibi var olmayan nesnelerden söz edebiliyorsak, nedeni, belirli betimlerin özel adlardan farklı olmasıdır. Referansı olmayan bir özel ad, özel ad değildir; basit bir addır. Ama bir betim, referansı olmasa bile betimdir. Strawson

> $Pa \Rightarrow \exists\, xPx$ formülünün yerine
> $Pa \wedge \exists a \Rightarrow \exists\, xPx$ formülünü koyar.

Çünkü bir ifadenin ya da bir cümlenin anlamından söz etmek, onun kullanımından söz etmek değildir; fakat her durumda referansta ve iddiada bulunmak için onun doğru kullanımını yöneten kurallardan, alışkanlıklardan ve uzlaşımlardan söz etmektir.

---

* Russell'ın betimler teorisi hakkında bkz. Zeki Özcan, ***Dil Felsefesi I*** Mantıkçı Paradigma, Sentez Yayınları, Bursa, 2014, ss. 184-189.

[68] ***Ibid.*** p. 18.

Özetle söylersek, Strawson Russell'dan farklı bir mantık geliştirir. O, önermeler mantığının yerine sözcelere dayalı bir mantık koyma iddiasındadır. Bu mantık anlayışından, Russell'ın mantık kavramından farklı bir mantık kavramı doğar. Strawson mantığında terimlerin ve önermelerin anlamlarını uygun geldikleri entiteler değil; terimlerin ve önermelerin kullanımlarını yöneten kurallar oluşturur.[69]

Strawson'a göre referanslar belirli ve belirsiz olmak üzere ikiye ayrılır. Referans konusunda yukarıda söylediklerimiz belirli referanslardır. Şimdi de belirsiz referansı açıklayalım.

Bütün ifadelerin referanslarını belirlemek için önce şunları sormalıdır: "Neden", "kimden" "hangisinden" söz ediyorsunuz? Kuşkusuz bazı referans ifadelerinin kullanımları bu soruları açıkça sormayı gerektirir. Bazılarının soruya cevap verme niyetini veya kapasitesini taşımaz. Şu örnekleri alalım: "Bir adam bana dedi ki,..."; "Bir kişi bana dedi ki...," . Strawson'a göre bu ifadelerdeki "adam" la "ve kişi"yle adamlar veya kişiler sınıfının bir üyesinin kast edildiğini düşünmek gülünçtür.[70]

Strawson anlam konusunda Grice ima doktrinini belli şartlarla kabul etmekle birlikte, imanın kaçınılmaz olarak geri gitmeyi gerektirdiği söyler. Grice'ın ima doktrini şöyle formüle edilebilir: A, X'i N2 niyetiyle yapar: B, bilmelidir ki, A'nın N2 niyeti vardır.

Strawson, ***Anlam ve Doğruluk***'ta şunu tespit eder: Daha ayrıntılı bir analiz göstermektedir ki, bu niyetlere bağlı başka niyetler de vardır. Bu niyetler arasından birini, dinleyenin şöyle düşünmesi için ifade eder: Konuşan, dinleyenin bu niyetini bilmesi için niyetin açık olmasını ister ya da konuşanın niyeti, dinleyenin şunu düşünmesini sağlamaktır: Konuşan dinleyenin herhangi bir E eylemini yapmasını istemektedir. O zaman konuşanın niyetinin bazı şartları yerine gelmiştir ve konuşan, sözcesiyle bir şey söylemek ister; örneğin ya bir açıklama yapmak ya da bir emir vermek ister. Özellikle emir durumunda dinleyici E eylemini yapmak zorundadır.[71]

---

[69] ***Rossi***, p. 75.
[70] Strawson, "De l'acte de référence", p. 35.
[71] ***Ibid.***, p. 195.

Strawson Grice'ın ima doktrininin dilin uylaşımsal özelliğini dışladığını söyler. Strawson'a göre biz lengüistik anlamı, uylaşım terimleriyle, semantik ve sözdizim kurallarıyla düşünürüz. Konuşanın imasını anlamaya çalıştığımızda çok kesin kurallara göre yaptığımız başlangıçtaki iletişim durumunun çok ötesine gideriz. Oysa kurallar ve uylaşımlar, insanın eylemlerini ve imalarını yönetir.

Dilimizin kuralları iletişimin gerçekleştirilmesi için vardır. Konuşan, iletişimdeki düşüncesini ve niyetini kurallara riayet ederek ifade edebilir. Bu kuralların doğası, onların iletişimi sağlamaya yaradıkları anlaşıldığında ortaya çıkar.

Şimdi Strawson'da uylaşım konusuna biraz daha yakından bakalım. Dilin iletişimi gerçekleştirebilmesi uylaşıma bağlı değildir. Bir cümlenin anlamı, bölümlerinin ve bölümlerinin düzenlenmelerinin sözdizimsel bir fonksiyonudur. Bir kişi uylaşım olmadan da karmaşık bir niyeti başkasına bildirebilir. Bunun için ilk sözcesinin bir bölümünü tekrar ederek ve diğer bölümünü değiştirerek anlatmayı başarabilir.[72] Onun ikinci defa söylemek istediği şey, il defa söylemek istediği şeyle hem ortaktır hem de ondan farklıdır. Eğer ikinci defa söylediği şey başarılı olursa, sözcelerin tiplerine ilişkin kesin bir sisteme yol açılmıştır.

Bir uylaşımlar sistemi, hissettiğimiz ihtiyaçlara cevap verebilmek için değiştirilebilir. Bu değişiklik olduğu düşünülmedikçe, anlaşılması imkânsız düşüncenin ortaya çıkması gibi görülebilir.

İlk iletişimde düşünülen niyetler ve bunların iletişimdeki başarıları, uylaşımsal anlamların sınırlı bir sisteminin ortaya çıkışını sağlar. Bu sınırlı sistem, gelişme ve zenginleşme potansiyeline sahiptir. Bu durum düşünceyi ve fikirleri geliştirerek dilin var olan kaynakları üzerinde bir baskı uygular. Dil, bu baskıdan sorumludur. Entelektüel yaratımlarda bu, açıkça görülür.[73]

Strawson bir Oxford mensubudur; bu yüzden ideal dile dayalı analizlere ilgi duymaz. Çünkü mantıkçılar dili konuşanın

---

[72] Strawson, "Signification et vérité", p. 200.
[73] ***Ibid.***, p. 201.

kullanımlarını dikkate almaz. Oysa anlam dilin gündelik ve etkin kullanımındadır. Dilin edimsözel analizleri etkin kullanımlarına dayalıdır. Çeşitli anlam düzeyleri ancak edimsözel analizleri de dikkate almalıdır. Fakat Strawson edimsözel analizlerin de sınırlı olduğunu düşünür. Çünkü edimsözel analizi savunanlar anlamın tümüyle uzlaşımsal olduğunu kabul eder. Strawson anlamın tümüyle uzlaşımsal olmasına itiraz eder. Ona göre dilin analizi zorunlu olarak süjenin niyetlerine başvurmayı gerektirir. Dili kullanan kişinin niyetlerinden bağımsız, reel söz edimi yoktur. Niyetler uzlaşımlardan önce ve sonradır.

Niyetlere başvuru Strawson'ın analizinin kesin bir görünüşüdür. Niyet-uzlaşım karşıtlığı Strawson ve Austin tartışmalarının kaynağıdır. Tartışmalar doğru da yanlış da olmayan saf edimsözeller teorisi ve hakikat teorisi hakkındadır.

Strawson'ın bu görüşleri Austin'le yaptığı polemikler bağlamında anlaşılabilir. O nedenle onun görüşlerini vermeden önce Austin'in uzlaşımlara ilişkin düşüncelerini kısaca açıklayalım.

Austin gündelik dil felsefesine yeni bir terim kazandırmıştır: Performatif. Bu terimi o, ilk defa 1946 tarihli "Outher Minds" (Öteki Zihinler)[74] makalesinde kullanılmıştır. Terim dilimize edimsözel diye çevrilebilir. İngiliz filozof betimsel sözcelerin dışındaki bütün sözceleri edimsözel diye niteler. Örneğin, emir, yasak, vaat, istek, rica veya dilek bildiren sözceler edimsözeldir.

Austin'e göre gündelik dilin sözcelerinin çoğu betimsel değildir; tersine edimsözeldir. Edimsözellik gündelik dilin sözcelerinin asıl özelliğidir. Konuşan kişinin bir vaatte bulunduğunu bildiren sözce hiçbir şey betimlemez.

Austin şunda sürekli ısrar eder: Edimsözel edimler* (asıl anlamda edimsözeller, basit söz etme olgusuyla herhangi bir şey yaptığımız edimler) uzlaşımsaldır. Uzlaşımsallık söz edimlerin asıl özelliğidir. Daha doğrusu uzlaşımsal olduğu takdirde, başarılıdır.

---

[74] Bu makale Fransızcaya ***La vérité*** (Hakikat) adıyla çevrilmiş ve ***Les Écrits philosophiques***'te, Seuil, Paris, 1994, yayınlanmıştır

* Konuşmacının belli kelimeleri telaffuz ederek yaptığı eylem. Vaatte bulunma, ikaz etme, önerme, isteme, tehdit, vb. buna birer örnektir.

Yine de şuna dikkat etmek gerekir: Austin'in sözünü ettiği uzlaşımların şu kelimelerin şu eyleme bağlamaktan ibaret olduğunu asla söylemez; bazılarının bazı durumlarda söyledikleri kelimelerin üzerinde uzlaşıldığını ifade eder.

Edimsözel bir sözcenin iki ögesi vardır: Edimsözel değer yani anlam ve sözceleme edimleri. Bu iki öge birbirine bağlıdır. Austin iki türlü edimsözel sözce kabul eder: Başarılı ve başarısız. Başarılı edimsözel uzlaşıma bağlı olarak edimin yapılmasıdır.

Austin, önceleri betimsel ifadelerin edimsözel olmadıklarını düşünüyordu. Betimsel sözcelerin bir doğruluk değeri taşıdıklarını kabul etti. "Bu doğrudur" ifadesinin performatif olmadığını açıkça savundu; "Bu doğrudur" ve "bu yanlıştır" ifadelerinin tözsel bir içerikleri olduğunu söyledi. Onlar içerik hakkında bir değerlendirme ifade ederler. 1950 yılında Strawson'un makalesine tepki olarak kendi hakikat kavramını geliştirdi.

Ama Austin, daha sonra "biliyorum" ve "vaat ediyorum" arasında bir paralellik kurdu. Bu durum Austin'i bilgiye ilişkin performatif bir kavramı savunmaya götürdü. Ona göre "biliyorum" ya da "biliyordum" ne bilgiyle ne de zihinsel durumla ilgilidir. Buradan hareketle Austin hakikate ilişkin performatif bir teori kabul etti ve "X doğrudur" sözcesini, herhangi bir şeyin doğru olduğunu söyleme durumumun ifadesi yapmaya yöneltti.

Strawson 1949 yılında ***Analysis*** adlı dergide bir makale yayınladı. Bu makalede Austin'den esinlenerek "performatif" ten söz etti. O, şunu savundu: "Bu doğrudur.", "Bu yanlıştır." gibi bir sözcenin rolü, gerçekleştirilen bir iddiayı beğenmeyi, uygun görmeyi ve onamayı ifade etmektir. Strawson "Bu doğrudur." u performatif diye niteledi.

Az önce söylediğimiz gibi Austin'e göre Edimsözel değer yani anlam ve sözceleme edimleri birbirine bağlıdır. Strawson bunu şöyle eleştirir: Edimsözel değer yani anlam ve sözceleme edimi birbirinden ayrılmaz değildir. Çünkü bir sözcelemeyi bildiğimizde, onun edimsözel değerini yani anlamını her zaman bilemeyiz. Örneğin bir uyarı sözcesi düşünelim: Bir uyarının yapılması yani edimsözel bir edimin gerçekleştirilmesi uyarı değerinin iyi anlaşılmasını içermez. Uyarı anlaşılmadığında edimsözel edim de gerçekleştirilmemiştir.

Strawson buna 1964 yılında yazdığı ünlü "Söz Edimlerinde Yönelim ve Uzlaşım" adlı makalesinde Austin'in "anlamın uzlaşmsallığı" ilkesine karşı çıkar; uzlaşımın yerine yönelimi koyar. Ona göre göre yönelim, sadece süjenin eyleminin kaynağıdır.

> Tıpkı Austin'in dünyası gibi Strawson'ın dünyası da, Aristotelesçileştiren bir dünyada, ***Nikomakhos'a Etik***'in dünyasında etkindir. ***Nikomakhos'a Etik***'in dünyasında nesneler, kişiler, failler, istem, istemsizlik, düşünüp taşınma, eylemleri niteleyen şey, yönelimler söz konusudur.[75]

Strawson'ın tezi belli bir açıdan sağlam gibi görünmektedir. Söz, bir edim, belli bir anlamda diğer edimler gibi bazı şeyleri yapmamızı sağlayan edim olduğu ölçüde, söz bazı yönelimleri işin içine karıştırır.

Söylemler bir eylem niteliği gösterdiğinden, insan eyleminin kusurlarına sahiptir. Bu kusurlar, etkisizlik, rastlantısallık, sorumsuzluk, vs.dir. Söylemde yönelimlerin rolünü belirtmek eylem üzerinde sübjektifliği belirleyici olduğunu söylemek değildir. Fakat yönelimin ve eylemin problematik özelliğini vurgulamaktır.

Gerçek bir söz edimi reel olan bir şeyde vuku bulan ve belli bir bağlama sahip herhangi bir şeyle ilgilenir. Söz ediminin herhangi bir şeyden söz edebilmesi için, referansın bağlam tarafından belirlenmesi gerekir.

Strawson bir cümlenin üç farklı anlamı içerdiğini kabul eder. Bunlar

A tipi anlam: Örneğin "Şemsiyeni al."da olduğu gibi dilin anlamlı ögelerinin bütününe ait anlam. "Şemsiyeni al." cümlesinin bu tür anlamı, "Şemsiyeni almalısın."dır.

B tipi anlam: Bu anlam tipi, sözcenin edimsel gücünü içerir. Bu anlam türünde "Şemsiyeni al." "Şemsiyeni almayı emrediyorum."dur.

C tipi anlam: B anlamının bir bağlamda gerçekleşen etkilerine uygun anlam. "Şemsiyeni al.", örneğin "Dışarıda yağmur

---

[75] Benoist, ***Laugier***, p. 222.

yağıyor." anlamına gelebilir.

Bu üç anlam lengüistik kurallara dayanarak açıklanamaz. Bu anlamlar bağlamlara uygun olarak ortaya çıkar.

Bir sözceyi anlamak üç tür anlamdan hangisinin söz konusu olduğunu anlamaktır. Bir dil ve anlam ve anlam teorisinde bu üç görünüşün hiçbirini ihmal etmemelidir.

Ancak bu üç anlamdan hangisinin söz konusu olduğunu söylemek bağlama bağlıdır; anlamı lengüistik kurallardan hareketle belirlemeye çalışmak az veya çok güçlük taşır. Örneğin bazı durumlarda eğer yağmur yağmıyorsa, C anlamı A anlamıyla karşıtlık halindedir. B anlamı bir ironi durumunda ifade edilmişse, A anlamına karşıttır.

Bütün bunlar Strawson'ı hâkim anlam teorisini terk etmeye götürdü. Biliyoruz ki, hâkim anlam teorisi anlamı, literal anlamın ve referansın bileşkesi sayar; cümlenin kullanıldığı bağlamı dikkate almaz. Anlam düzeyleri arasındaki ayırımlar için temel olan üçlü şemayı yok sayar. Kabul etmek gerekir ki, bağlam, bütün anlam düzeylerinde belirleyicidir.

Strawson Austin'in söz edimleri uzlaşımsaldır, şeklindeki görüşünün bazı durumlarda, kurumsal diyebileceğimiz söz edimleri için geçerli olduğunu söyler. Ama uzlaşımlar, söz edimlerinin ayırt edici özelliğidir, diye genelleştirilemez. Söz edimini sadece konuşanın yönelimi niteler.

Strawson bu tezi ileri sürerken şu olguya dayanır: Bir söz ediminin edimsözel statüsü, sözcenin görünen her değişiminin dışında değişebilir. Örneğin buz pateni yapanlara

"Buz burada çok incedir",

dersem, bir uyarı söz konusu olabilir. Strawson demektedir ki, bu sözce dış biçimi bakımından betimsel sözceden farksızdır; aynı şekilde uzlaşımsal bir özellik taşıyor gibidir. Ama bu sözce belli bir bağlamdaki niyet dikkate alındığında bir uyarı değeri de taşıyabilir.

Terk etme!

şeklinde bir sözce daha olsun. Bu, hem bir emir hem de bir yalvarma değeri taşıyabilir. Bir ifadede karar vermek için iyi belirlenmiş hiçbir uzlaşım yok gibidir.

Strawson'a göre "emrediyorum..." "işitiyorum..." gibi bazı açık edimsözellerin tıpkı Austin'deki gibi belli bir ayrıcalığı vardır. Fakat açık performatifin bu ayrıcalığı, buyruklara bağlıdır.

Açık performatifler Austinci tezde performatiflerin uzlaşımsal özelliği bakımından belli bir rol oynar. Bunda kuşku yoktur.[76] Ancak açık performatiflerin yanında örtük performatiflerin varlığı da kesindir. O zaman şunu sorarız: Bir sözcenin performatif olduğunu nereden anlarız? Strawson bunu şöyle açıklar: Performatifin bağlamsal kullanım dışında ölçütü yoktur. Performatife özgü biçim yoktur.

Bazı sözceler kullanıldıkları bağlama göre çok farklı edimsel değerler (güçler) alabilir; sözceler şu ya da bu edim tipine uzlaşımsal olarak bağlanmazlar. Bir çocuğa,

Yüzüne bir tokat vurmayı vaat ediyorum

dersem, bu bir vaat değil; bir tehdittir.[77]

Strawson, Austin'in sözceleri normal kullanımı olan ya da parazitli kullanımı olan diye ayırmasını problemli bulur. Strawson'a göre normal ve parazitli kullanım arasındaki fark yeterince açık değildir.[78]

Strawson Austin'in söz edimleri teorisini eleştirirken şu noktadan hareket eder: Söz edimlerine göre bir sözcelemenin şu ya da bu edimsözel değere yani anlama sahip olması uzlaşımın sonucudur.[79] Strawson Austin'le birlikte şunu kabul eder: Her edimsözel edim, uzlaşım ürünüdür. Ancak uzlaşımların kimisi toplumsal kökenlidir, kimisi de normlar tarafından sağlanır.

Benoist'ya göre Strawson'ın "bağlamcı" eleştirileri bu açıdan biraz tuhaftır. Çünkü Austin'e göre bazı bağlamlarda örneğin emir değeri taşıyan kelimeler diğer bağlamlarda bir rica değeri taşır. Uzlaşımlar, ***hem kullanılan kelimeler, hem durumlar hem de kişiler*** üzerindedir.

---

[76] ***Ibid.***, p. 225.
[77] ***Laugier***, p. 228.
[78] Strawson, ***Intention et convention***, p. 173.
[79] ***Ibid.***, p. 176.

Uzlaşım, cümlelerin anlamını belirleyen kuralların sosyal olarak paylaşıldıklarını; anlamın doğal bir olgu gibi ele alınabileceğini kabul eder. Oysa Strawson'a göre,

> anlamı, doğal bir olgu gibi açıklamaya çalışan her girişim biraz keyfidir ve pek de gerçekçi değildir. Çünkü bir kişi dile hâkim olabilir; inançlarını ve tutumlarını istemediği halde başkasına açıklayabilir. Fakat bundan şu sonuç çıkmaz: İletişim, gerçekte hiçbir referansta bulunmadan açıklanabilir. Oysa bu doğru değildir. İletişim kimi durumlarda referanssız açıklanamaz.[80]

Burada sormak gerekir: Bir ricayı bir emirden ayıran şey, temelde uzlaşım mıdır? Cevap "evet" ise, kelimeler ve varsayılan anlamları hakkında uzlaşımlar sayesinde, uzlaşım nasıl gerçekleşir? Strawson bu soruları Grice'ten hareketle cevaplar: Bir ve aynı söz ediminin emir mi rica mı olduğu uzlaşımlar dışında Grice'in "demek istemek" kavramıyla aydınlatılabilir. Strawson'ın naklettiğine göre Grice şunu söylemektedir: Bir sözcenin gerçek anlamı, ***bir kişinin doğal olmayan tarzda demek istediği şeydir.***[81] Buradan hareketle Strawson şunu söyler: bir edimsözel edimin değeri yani anlamı uzlaşımla bilinemiyorsa, niyete başvururuz. Niyet, edimsözel edimin gerçekleştirilmesinde özsel bir ögedir. İki türlü niyet vardır:

1. Genel durumlardaki niyet: Yapmayı istediğimiz; ama nasıl sonuçlanacaklarını önceden bilemediğimiz eylemlerdeki niyetler

2 Özel durumlardaki niyet: Sadece eylemlerimizin gerçekleşmesini sağlamayan ayrıca bir muhatap tarafından anlaşılarak bir cevap uyandırmasını istediğimiz niyet. Bu niyetin cevap uyandırabilmesi için açık olması gerekir.[82] Niyetin açık olması için araçlar olmalıdır ya da bulunmalıdır.

Az önce söylediğimiz gibi Austin, son döneminde betimsel sözcelerin de edimsözel olduklarını kabul etmişti. Strawson,

---

[80] Strawson, "Contexte et signification", dans ***Études de logique et linguistique***, p. 78-79.

[81] Strawson, "Intention et convention", dans ***Études de logique et linguistique***, p. 183.

[82] ***Ibid.***, p. 184.

"bu doğrudur" un betimsel olmadığını söylemekle kalmadı; "doğru" teriminin pragmatik incelenmesine ve hakikatin kontekstüalist bir tanımına giden yolu açtı. Ancak yine de onu Tarski'nin yaptığı gibi hakikat teorisi ortaya koyan biri gibi göremeyiz. Kuşkusuz Strawson 1949 tarihinde ***Analysis*** dergisinde ***Hakikat*** adlı makale yayınlamıştı. Fakat bu makaleyi bir hakikat teorisi gibi görmek iki nedenle uygun değildir. Birinci olarak bu makalede bir teori söz konusu değildir. İkinci olarak bu makalede Strawson, "bu doğrudur" un betimsel bir sözce olmadığını kanıtlar ve onu "onaylıyorum ki,..." gibi açıkça betimsel olmayan önermelerle karşılaştırır.

Semantik teorilere göre hakikat cümlenin bir özelliğidir. Oysa Strawson'a göre hakikat, cümlenin değil; sözcelemenin bir özelliğidir. Sözce, gerçek olan bir şeydir. Bu yüzden Russell'ın belirli betimler teorisi gibi sadece doğruluk ve yanlışlık terimleriyle düşünen teoriler bunun farkında değildir; sözün gerçek kullanımını göz ardı eder.

Doğruluk ve yanlışlık sorunu bizi zorunlu olarak dikkate alınması gereken gerçek bir sözceleme alanına taşır. Strawson anlam kavramının bağımsız bir kullanımını kabul eder. O, anlamın kullanımdan bağımsız olmadığını ve doğru olabilen şeyin doğruluk şartlarını veremediğini söyler. Strawson'ın bakış açısının merkezi kullanımdır. Ona göre kullanım, gerçek sözcelerle karışmaz; fakat sözcelemelerin bir ürünüdür.

Strawson'a ilişkin açıklamalarımızı onun anlamın doğruluk şartlarına ilişkin görüşleriyle bitirmek istiyoruz. Strawson, anlamın, sözcenin doğruluk şartları tarafından belirlendiğini kabul etmez. Bu konuda Frege, Birinci Wittgenstein ve Davidson gibi filozofların görüşlerini eleştirir. Onun eleştirisi şu temel olguya dayanır: Bütün sözceler kognitif içeriğe sahip değildir yani öne sürümler gibi görülemez. Örneğin emir, dilek ve soru cümleleri de vardır. Bunların doğruluk şartlarını belirlemeye çalışmak doğru değildir. Onların doğru veya yanlış oldukları söylenemez.

Öte yandan doğrulanabilen ya da yanlışlanabilen sözceler uylaşımsal anlamları farklı olan ögeler içerebilir; fakat yine de bu cümlelerin doğruluk şartları farklı değildir. Örneğin şu dört

sözceyi alalım:

A. Hele şükür Sokrates öldü.
B. Maalesef Sokrates öldü.
C. P ve Q.
D P; fakat Q.

Açıktır ki her cümlenin ögelerinin anlamı, farklıdır; ama cümlelerin doğruluk şartlarının farklı olduğu açık değildir.[83]

Strawson'a göre bir anlam teorisi ve semantik teori, bu tür önermelerin doğruluk şartlarını belirlemeye izin vermelidir. Çünkü iletişim teorisyenlerinin kabul ettikleri örtük bir doğruluk vardır.

Aşağı yukarı tüm cümlelerde, anlamın tözsel b ir çekirdeği bulunur. Bu çekirdek, doğruluk şartları terimleriyle açıklanabilir. Bu tözsel çekirdek, örneğin, bir emir cümlesinde, tözsel itaat şartlarıdır; bir dilek cümlesinde gerçekleşme şartlarıdır. Bir anlam teorisinin en önemli görevlerinden biri, doğruluk şartlarını iletişim durumuna referanstan bağımsız biçimde açıklayabilmektir. Buradan hareketle diyebiliriz ki, her dil için, referansı söz konusu etmeksizin, örtük de olsa bir anlam teorisi ortaya konabilir. Bir özel dile ilişkin bir anlam teorisi, bu dilin cümlelerinin doğruluk şartlarını belirleyen, sözdizimsel ve semantik kuralları sistematik biçimde ortaya koyarak yapılabilir.

Bir anlam teorisi şu sorunun cevabını vermelidir: Örneğin itaat şartını veya gerçekleşme şartını içeren cümleler oluşturma sırasındaki değişiklikleri nasıl açıklayabiliriz? Bir anlam teorisi bu şekilde türemiş bir cümlenin e olduğunu açıklamalıdır. Fakat türemiş cümlelerin doğruluk şartlarının açıklanması, genel doğruluk şartlarının uyması gereken ölçütlerden hareketle yapılabilir.

Strawson, cümlelerin doğruluk şartlarına ilişkin şu temel düşünceyi ortaya koyar: Bir cümlenin doğruluk şartları ait olduğu dilin semantik ve sözdizimsel şartları tarafından belirlenir.[84] Cümle kelimesiyle Strawson, "prototip cümleler" i anlar. Prototip cümleler de şu tür cümlelerdir: "Ateşim olduğunu his-

---

[83] Strawson, "Signification et vérité", p. 203.
[84] ***Ibid.***, p. 204.

sediyorum."; "O bayan, dün altmışıncı yaş gününü kutladı." Prototip cümleler pek çok defa farklı bireyler tarafından ve farklı referanslarla ya da farklı uygulamalarla kullanılabilir. Fakat değişmez prototip cümleler doğru veya yanlış değildir. Ancak bireylerin çok farklı durumlarda belirli olgular için söyledikleri cümleler doğru veya yanlıştır. O zaman şöyle bir problem ortaya çıkar: Doğruluk değerleri kavramı genel olarak prototip cümlelere uygulanamazsa, doğruluk şartından nasıl söz edebiliriz? Çünkü doğruluk değerleriyle doğruluk şartlarının aynı olduğu pek çok cümleler vardır.

Strawson'a göre bu sorunu çözmek kolaydır. Bu çözüm de şunu söylemekten ibarettir: Pek çok prototip cümle türü için, normal karşılıklı konuşma cümleleri için, doğruluk şartlarını açıklama, sözcelemenin bağlamsal şartlarla ilişkisini göstermelidir. Bir cümlenin genel olarak doğruluk şartlarını belirlemek için, şunu sormalıdır: Bu cümle, özel bir biçimde sözcelenirse, hangi farklı özel doğrulukları gerektirir?

Anlamı anlamak için genel doğruluk şartlarını anlamalıdır. Anlama, doğruluk kavramının genel açıklamasının gereklerine uygun olmalıdır. Kısaca söylersek, bir dilin cümlelerinin anlamı, doğruluk şartlarını belirleyen kurallar tarafından belirlenmiştir.

Strawson'a göre bir cümlenin anlamı, bu cümleyle bir öne sürümde bulunan kişinin nesneler hakkındaki konuşması tarafından belirlenemez.[85] Kuşkusuz, bir kişinin bir cümlenin doğruluğuna ilişkin temel ve önemli bir inancı vardır; Ancak bu inancın ne olduğunu belirlemek için cümlenin uylaşımsal anlamını belirleyen kuralları sözcenin bağlamsal şartlarına bağlamak yeterli değildir. Bir doğruluğa ilişkin temel inancın ne olduğunu belirlemek için iletişim sırasındaki söz edimlerine başvurmadan doğruluk şartlarını açıklayabilmelidir. Anlam kavramını açıklamak için sadece analiz yöntemi uygulanmalıdır ve doğruluk şartları kavramına dayanmalıdır.

Cümlenin anlamını belirlemek için sadece cümlelerle nesne durumları arasındaki ilişkiyi dikkate almak yeterli değildir. Çünkü bu ilişkinin açıklayamadığı pek çok doğruluk durumu

---

[85] ***Ibid.,*** p. 206.

vardır. Örneğin "Yorgunum." cümlesini alalım. Bu cümlenin anlamını belirleyen kurallar, bir kişi tarafından belli bir durumda söylenen cümle ve belli bir nesne durumu, örneğin konuşanın yorgun olması arasında bir ilişki kurulabilir. Fakat cümle ve nesne durumu arasındaki ilişkinin çok farklı örnekleri de vardır. Örneğin "Yorgun değilim." Bu cümlenin anlamını yöneten kurallar, bir nesne durumuyla benim belli bir anda yorun olmamla ilişki içindedir. Her iki durumda nesne durumuyla ilişki farklı türdedir. Birinci cümlenin söylediğini ikinci cümle inkâr eder. Birinci cümleyi söyleyen, eğer cümle doğruysa, bir öne sürümde bulunur; ikinciyi söyleyen bir öne sürümde bulunmaz.

Farklı hatta karşıt cümleler bir ve aynı nesne durumlarıyla ilişkili olabilir. Öte yandan açık bir cümle, farklı pek çok nesne durumlarıyla ilişkili olabilir.[86] "Yorgunum." cümlesi mümkün nesne durumuyla ilişki içindedir. Bu mümkün nesne durumu, konuşanın tükenmişlik halidir. Bir cümle konuşanın dinç olduğunu da bildirebilir. "Kırk yaşını aştım." cümlesi konuşanın yaşıyla; "Kuğular beyazdır." bir renk durumuyla ilgilidir.

Bütün bunlardan hareketle Strawson şöyle bir sonuç çıkarır: Nesne durumuyla ilintili cümlenin özgünlüğünü belirleyecek bir yöntem olmalıdır. Bu yöntem cümlenin mümkün nesne durumuna nasıl bağlandığını göstermelidir.

Söylenen şeyi nesne durumuna yani içeriğe bağlayan yöntemi analiz etmek için iletişimdeki niyete başvurmadan örneğin sadece inancın ifadesine referansı dikkate almalıdır.

Strawson cümlenin nesne durumuyla ilişkisini belirten üç aşamalı bir analiz yöntemi izler:

1. Bir öne sürümün, bir açıklamanın hangi şartlarda doğru olduğunu söyleyen doğruluk şartı kavramını açıklamak.

2. Öne sürüm kavramını inanç kavramına bağlayarak açıklamak. Çünkü bir öne sürümde bulunmak, bir inancı ifade etmektir. Doğru bir öne sürüm doğru bir inancı dile getirir. Nesne durumları kişinin inandığı gibiyse, inanç doğrudur.

3. Bir öne sürümün dinleyene yönelttiği bir niyete referans-

---

[86] ***Ibid.***, p. 208.

ta bulunduğunu kabul etmek Öne sürümün sadece bir inancın ifadesi olduğunu düşünmek. Bir dilde bir cümlenin anlamını belirleyen kurallar, belirli durumlarda cümlenin sözcelenmesini sağlayan uylaşımsal inancı belirleyen, kurallardır. Bu inancın ne olduğunu belirlemek, hangi öne sürümde bulunduğunu belirlemektir. Bir inancın ifadesi, uylaşımlarla uyumludur.[87]

Genellikle şöyle kabul edilir: İnançlar bir kişiye bir niyeti bildirmeyle birlikte ifade edilir. Konuşanın niyeti şudur: Dinleyici düşünmelidir ki, konuşan, ifade ettiği şeye inanmaktadır. Strawson'a göre böyle bir anlayış doğru değildir. Çünkü konuşanın söylediğine inandığını ifade eden bir sözce analiz edildiğinde daha önce söylediğimiz gibi geri gitmeyle karşılaşırız. Bunu şöyle açıklayabiliriz: Varsayalım ki, konuşan, muhatabına karmaşık bir şey, -X sözcesi- söylüyor. Bunu söylemedeki amacı, örneğin muhatabına şunu düşündürmektir: Konuşan belli bir inanca sahiptir. Burada belirtilmeliyiz ki, bir inancın ifade edilmesine uygun ögeyi, analizden çıkaramayız. Çünkü konuşan, böyle bir inanca sahip olmadığı halde, sahipmiş gibi yapabilir.

Öte yandan bir inanç muhatabına ifade edilmeyebilir; muhatabına bildirilmeyen inançlar da vardır. Böyle bir inanç kavramını analiz edebilmeliyiz; onun hakkında pek çok ve kesin açıklamalar yapmalıyız. Bir kişinin eylemleri ve davranışları hakkında bazen şöyle diyebiliriz: Onlar belli bir amaca yönelik eylemlerdir; bir inancı ifade ederler. Bir kişiye bir inanç yüklemek akla uygundur. Yine de bu düşünme biçimi bizi daha ileriye götürmez.[88]

Bir inancı analiz etmek için onun referansını dikkate almak yeterli değildir. Diğer yandan amaca yönelik eylemlerin uylaşımlara itaat ettiklerini ve kurallara uyarak gerçekleştirildiklerini kabul etmeliyiz ve şunu da onaylamalıyız: Kurallar davranışı, kişinin bir amaca yönelmesi görünüşü altında yönetir.[89]

Fakat o zaman şu soruları sorabiliriz: Her birey niçin kendi kurallarına uyar? Bir inancı ifade etmek ihtiyacı duyduğunda

---

[87] ***Ibid.***, p. 210.
[88] ***Ibid.***, p. 212.
[89] ***Loc. cit.***

niçin bu inancı kafasından geçtiği biçimde ifade etmez? Bunlara şöyle cevap verilebilir: Bu kişi, inançlarını, daha sonra düşünmek için zihninde saklamış olabilir? İnançlarını yorumlamak için gerekli kuralları daha sonra arayabilir.

Fakat ne olursa olsun, bir inancı, yöneldiği amacı dikkate alarak analiz edemeyiz. Örneğin sabah ve akşam Güneşin doğduğunu ve battığını görerek ona seslenen kişi bir inancını ritüel formunda ifade ediyor olabilir. Onun hakkında sadece şunu söyleyebiliriz: O, Güneşin doğmasına ve batmasına ilişkin bir selamlama ritüeli yapmaktadır. Ancak onu bu şekilde davranmaya yönelten nedenler hakkında hiçbir şey söyleyemeyiz.

MOORE

George Edward Moore
(1873 - 1958)

Moore, Russell'ın etkisiyle felsefeye girmiştir. Wittgenstein'la birlikte gündelik dil felsefesini başlatmıştır. "Wittgenstein gündelik dil felsefesinin babasıdır; Moore ise büyük babasıdır.[1]" O, İngiltere'de Russell'a birlikte analitik felsefenin de kurucusudur. Her iki filozof yakın arkadaştı. Moore, Russell sayesinde filozof olmuştur; ama Russell da mantıksal analizini güçlü kılan felsefi doktrinleri ve kavramları Moore'a borçludur. Russell, Moore'un doktrinleriyle ve kavramlarıyla XIX. yüzyılın sonunda çok etkin olan idealist monist felsefenin etkisinden kurtulabilmiştir.[2] Moore görüşlerini eleştirdiği Bradley'in ve McTaggart'ın öğrencileridir; 1912 yılında Wittgenstein'ın hocası olmuştur. Moore İkinci Dünya Savaşı'nın öncesinde Cambridge'te, sonrasında Amerika'da felsefe yapmıştır.

---

1 Jacob, Pierre, ***Empirisme logique***, Minuit, Paris, 1980, p. 32.

2 Amengaud, Françoise, "Moore, George, Edward" ***Encyclopedia universalis***, édition digitale.

Moore bir mantıkçı değildi; sistematik bir rasyonalite peşinde koşmamıştı; ideal bir dil nostaljisi de duymamıştı. Ama yine de belli sınırlar içinde, mantıkla ilgilenmişti; çünkü Moore'a göre mantığın ***normlar***'ıyla düşünürüz ve yargıda bulunuruz.

XIX. yüzyıl doğalcılığı şunu savunuyordu: Normlar, bireylerin fizik, biyolojik, psikolojik ve sosyal yapısına indirgenebilir. Oysa Moore'a göre bu indirgemecilik tüm eylemleri açıklayamaz. İnsanın hakikat arayışı, ahlaki eylemleri ve estetik etkinlikleri biyo-psiko-sosyal sebeplerle anlaşılamaz. Onlar insanı ve toplumu aşkın faktörlerin ürünüdür. Kognitif söylemin ilkesi, "hakiki"dir; ahlaki eylemler "iyi"den doğar; "güzel" ise sanatın normudur.

Moore, modern felsefede eleştiri yöntemini en etkili biçimde kullanmıştır; XX. yüzyılın ilk yarısındaki pek çok felsefe problemini gündeme getirmiştir.[3] Moore'a göre felsefe, genel ontolojik bir girişimdir; evrenin bütününe ve düzenli biçimine ilişkin genel bir betimdir; evrende bulunan en önemli şeylerin ifade edilmesidir. İngiliz felsefesi Moore sayesinde doğallık ve canlılık kazandı. Moore açısından dünya ve bilimler sorun çıkarmaz; hiçbir felsefi problem telkin etmez. Felsefedeki güçlüklerin ve anlaşmazlıkların kaynaklarını başka yerlerde aramalıdır.

Peki, felsefi problemler niçin ortaya çıkmaktadır? Moore bunu şu üç nedene bağlar:

1. Genellikle sorunlara, kesin doğaları hakkında bilgimiz olmadan cevap vermeye kalkmamız. Oysa felsefi sorunları çözmek için onları doğalarına göre ayırmalıyız. Bu da analizle mümkündür.

2. Filozofların dünyaya ve bilime dair, ortak duyuya aykırı sözleri ve yazıları. Bu sorunların ortaya çıkmamaları için "dilin zihnimizi büyülemesine engel olmalıdır."[4]

---

[3] Armengaud, Françoise, ***G.E. Moore et la genèse de la philosophie analytique***, Méridiens-Klincksiecks, Paris, 1985, p. 72.

[4] Bouveresse, Jacques, "Les problèmes philosophiques & le problème de la philosophie", dans ***Essais III. Wittgenstein & les sortilèges du langage***, Agone, Paris, 2003, p. 85.

3. Olguları anlatmakta kullandığımız ifadelerden doğan yanlış analojiler. Yanlış analojiler yapmamak için dil hatalarını ele almalıyız. Dil hatalarını ele almak ve çözmek felsefenin asıl konusudur.[5]

Mooer'un yöntemi Viyana Çevresi'nin yönteminden ayrıdır. Ayer ***Leçons sur la métaphysique***'te (Metafizik Üzerine Dersler) bunu açıkça göstermiştir. Moore hem lengüistik analizcilere hem de mantıkçı pozitivistlere karşıdır; metafizikçilerin yargılarının anlamsız olduklarına inanmaz. Çünkü ona göre "metafizik" teriminin ne anlama geldiğini gerçekten bilmeyiz.[6] Moore, "metafizik" önermeleri "aşmayı istemek" yerine, anlamaya ve tartışmaya çalıştı. Metafiziğe karşı olumlu tutumu Moore'u Wittgenstein'dan ve Austin'den ayırır. O, hiç bir şeyi ilke olarak peşinen mahkûm etmez; şöyle düşünür: Bir kişi bir şey söylemişse, bir sebebi olmalıdır.

Moore'a göre felsefi problemler özgündür; felsefe, aşağıda göreceğimiz gibi, sadece ortak duyu temel alınarak yapılabilir. Filozof ortak duyudan hareketle akıl yürütürse, yanılmaz. Moore için felsefi tezler üretmek önemli değildir. Önemli olan, niçin şunu ya da bunu söyleme ya da düşünme eğilimi taşıdığımızı bilmektir.

Kuşkusuz Moore şunun farkındadır: Filozofun kullandığı teknik vokabülerde birtakım belirsizlikler olabilir; bu belirsizlikler de filozofun düşüncesinde kapalılıklara yol açabilir. Moore felsefeyi sadece bir dil analizi gibi görmez. Bu açıdan diğer analitik filozoflardan farklıdır. Ona göre filozofun ortaya koyduğu problemler gerçek problemlerdir. Bu problemleri yok sayamayız; sadece açık biçimde ifade edebiliriz.

Felsefe nedir? Moore bu sorunu 1910-1911 yıllarında yayınladığı makalelerinde ele alır. Söz konusu makalelerde o, demektedir ki,

> Filozofların yapmaya çalıştıkları daha önemli ve daha ilginç şey nedir? Bunu cevaplamak, en az "Felsefe nedir? sorusuna

---

[5] Armengaud, G.E., Moore et la genèse de la philosophie analytique, p. 73.

[6] Picavet, Emmanuel; Laugier Sandra, "Présentation", ***Revue de métaphysique et de morale***, 3/ 2006 n° 51, p. 285.

> cevap vermek kadar önemlidir. Filozoflar tüm evrenin genel bir betimini vermeye çalışırlar. Bunu yapmak için evrendeki en önemli şeyleri belirtirler; anlamakta zorluk çektiğimiz önemli şeyleri olasılıkla anladıklarını düşünürler; tümüyle kaotik görünen nesneler arasında ne tür ilişki olduğunu söylerler. Kısaca söylersek tüm evrenin genel bir betimini verirler. Diyorum ki, felsefenin en önemli problemi, tüm evrenin genel bir betimini vermektir.[7]

Bu durumu Baldwin, Moore'un felsefesinin öneminin kanıtı sayar. Baldwin demektedir ki,

> Felsefeye en çok katkı yapanlar sadece kavramları tekrar edilen (varsayalım ki öyle olsun) kişiler değildir; o zamana kadar yarı yarıya ifade edilmiş, kendileri için önemli durumları ve kanıtları ilk defa tam olarak ifade edenlerdir.[8]

Moore bir ortak duyu filozofudur. Ona göre felsefi önermeler ortak duyudan çıkarılmalıdır. Bu, bir zorunluluktur. Böyle bir zorunluluk gündelik dille ilgilenmeyi gerektirir. Çünkü ortak duyu önermeleri gündelik dille ifade edilmişlerdir. Ne spekülatif kavramlar ne zihindeki ideler ne de ideal bir dil, felsefenin dili olamaz. Bu yüzden Moore 1932-1933 yılında dil hakkında dersler verdi. Bu derslerde dilin bazı genel sorunlarını uzun uzun tartıştı. Fakat pek çok defa, dile dair ikincil sorunları ele almayacağını söyledi.

Moore'a göre dil konusunda çok şey söylenebilir; fakat söylenecek en önemli şey dildeki felsefi kararsızlıklara veya hatalara götüren konuları ele almaktır.

Moore her ne kadar gündelik dil filozofu ise de gündelik dilin doğasını araştırmaz; ***gerçekte*** dille, dil olarak ilgilenmez. O, dil felsefesinin yeni bir disiplin olduğuna dikkat çeker; reeli araştırmada dili en güvenli yol kabul eder. Çünkü ona göre dil felsefesinin konusu, dilin sorunları değildir; dille ortaya konan felsefi sorunlardır; gerçekliğin doğasıdır

---

[7] Moore, G. E., ***Autobiographie***, trad. Franç. Pierre Klossowski, Gallimard, Paris, 1961, pp. 164-165.

[8] Baldwin, Charles Thomas, "Les propositions dans la philosophie de G. E. Moore" dans ***Essais sur le langage et l'intentionnalité***, sous la direction de Daniel Laurier, François, Lepage, Vrin, Paris, 1992, p. 103.

Moore'a göre dil ve anlamlar üzerine tartışma, dünyanın ve evrenin doğası üzerine tartışmadır. Bir kelimenin anlamı hakkındaki hiçbir tartışma, sadece bir kelimenin anlamı hakkında değildir. Çünkü biz kelimeyle her zaman reelden, dünyadan söz ederiz.[9] Moore sürekli olarak şu veya bu iddiayla bir kişiye ne dediğimizi ya da ne demek istediğimizi araştırır. Bunu yaparken anlamdan çok, dünyaya nüfuz etmemiz üzerinde durur. Bu durum, aralarındaki farklar bir kenara bırakılırsa, Austin'i haber verir. Austin, reeldeki farklılıkları ortaya çıkarmak için dildeki farklılıklar belirtmek ister.[10]

Kısaca söylersek gündelik dilin araştırılması felsefe için bir amaç değil; bir araçtır. Felsefi bir yöntem gündelik dili, dilde olmayan bir şeyi keşfetmek için inceler. Moore böylece Strawson'dan önce bir gündelik dil metafiziği yapmıştır.[11]

Bouveresse'e göre

> gündelik dil felsefesi Mooer'un ortak duyu kavramıyla bir devrimi gerçekleştirmiştir. Bu devrim gerçekte tüm felsefe tarihini aşan bir kavramsal şemaya indirgenebilir.[12]

Yukarıda söylediğimiz gibi Moore analitik felsefenin İngiltere'deki iki kurucusundan biridir. Onun felsefesi yöntemi dė doğal olarak analizdir. Ancak onun analiz yöntemi, mantıkçı filozoflardan olduğu kadar gündelik dil felsefecilerinin yönteminden de farklıdır. Bu farklılığın temelinde Mooer'un dil felsefesinin ortak duyuya bağlı olması vardır. Şimdi Mooer'un bu özgün analiz yöntemini görelim.

Moore analiz yöntemini önermelerin ve yargıların anlamını açıklamak için uygular. Onun analiz yöntemi mantıkçı filozoflardan iki noktada ayrılır:

1. Frege, Russell ve Tarski gibi mantıkçı filozoflar matematik formasyona sahiplerdi; analizlerinde matematiğin imkânlarını ve analizlerinde biçimsel dili kullanmışlardı. Oysa Moore ma-

---

9 ***Picavet et Laugier***, p. 288.

10 ***Loc. cit.***

11 ***Ibid.***, p. 2288.

12 Bouveresse, J., ***Langage ordinaire et philosophie***, Année 1971, Volume 6, Numéro 21 p. 38.

tematik formasyonuna sahip değildi ve analizlerinde biçimsel dili hiç kullanmadı. Biçimsel dili kullanmaması onu gündelik dil filozoflarına yaklaştırır.

2. Mantıkçı filozoflar için analiz felsefe yapmanın amacıdır. Oysa Moore'a göre analiz bir hareket noktasıdır daha doğrusu araçtır. Onun asıl amacı genel bir dünya betimine ulaşmaktır.

Moore önermeyi ya da yargıyı analiz eder. Bu analizin amacı, onlara ilişkin, zihinsel olmayan bir yorum önermektir. Önermenin ya da yargının zihinsel bir özelliği yoktur. Fakat onların her ikisi de belli türdeki realiteleri belirtir. Bunlar lengüistik varlıklar değildir. Moore bunlara ilişkin görüşün Platoncu atomizmi çağrıştıran şu cümlesiyle açıklar:

> Dünya kavramlardan oluşur. Dünyanın kavramlardan oluştuğunu düşünmek zorunlu gibidir.[13]

Dünyayı oluşturan kavramların hepsi, değişmez bir varlığa sahiptir. Onlardan bazıları karmaşıktır ve sadece vardır. Varlık, düşüncenin her objesinin realitesini güvence altına alır; her terimin sürekliliğinin ve bağımsızlığının kaynağıdır.[14]

Analiz, bütün ömrü boyunca Moore'un akıl yürütmedeki belirsizlikten kurtulmak için mücadele yöntemi olmuştur. Moore felsefenin görevinin, temel kavramların analizi olduğunu savunmuştur.[15]

> "Belirsizliklerin giderilmesi" ideali, zorunlu olarak filozofun rolünün "tedavi etmek olduğunu kabul etmeyi gerektirir.[16]

Buna göre felsefe bir doktrin önermez; fakat bir etkinlik uygular.

Analiz sorunu çok karmaşık bir sorundur. Tüm önermeler analiz edilebilir mi? Her önermeyi analiz etmeli miyiz? Bu sorular hem Moore'un hem de İngiliz felsefesinin temel güçlüklerindendir. Bu güçlük analiz paradoksu diye bilinir. Armengaud,

---

[13] ***Jacob***, p. 41.

[14] Vernant, Denis, ***Introduction à la philosophie de la logique***, Mardaga, Paris, 2015, p. 162.

[15] Moore, ***Autobiographie***, p. 18-19.

[16] Strawson, F., ***Analyse et métaphysique***, Vrin, Paris, 1985, p. 9.

bu paradoksu şöyle ifade eder: "Eğer ***analysandum***'u (analiz edilecek önerme) temsil eden ifade, ***analysans***'ı (analiz edilmiş ifade) temsil eden ifadeyle aynıysa, analiz saf ve basit bir özdeşliktir ve gerçekte analiz değildir. Fakat her iki ifade aynı değilse, analiz yanlıştır.[17]

Moore analizi, analiz edilecek şeyin (analysandum) sadece sözel bir açıklamadan ibaret görmez. O, bir kavramı, bir fikri, bir önermeyi gerçekten analiz etmek ister. Önerme terimini kullandığında, bunu hiçbir sözlü açıklama olmayacak şekilde kullanır. "X, y'den küçüktür." gibi bir önermeyi analiz etmek, cümlenin nasıl oluştuğunu söylemekten başka bir şey değildir. Bununla ilgilenmeye değmez. Buna karşılık bir kavramı ya da bir önermeyi analiz etmek, epistemolojik hatta metafizik bir soruna yol açmaktır. Hiç kimse "Yeryüzü uzun zamandan beri vardır." önermesinin doğru bir analizini yapamaz. Çünkü bu önerme her söylendiğinde farklı bir önerme ifade edilir. Bir önermenin doğru bir analizini yapamasak da bu önermeyi anlayabiliriz. O zaman şunu sorabiliriz: Bir önermenin doğru analizini yapmak ne anlama gelir? Moore "Ortak Duyunun Savunulması" adlı makalesinde bir analiz örneği verir: Elini gösterir ve şöyle der: "Bir insan eli görüyorum." Bu önerme ona göre şöyle analiz edilir: "Bunu algılıyorum." ve "Bu, bir insan elidir." "Bir insan eli görüyorum." önermesi bu iki önermeden çıkarılmıştır. "Bunu algılıyorum." ve "Bu, bir insan elidir." önermelerinin analizi zordur.

Moore şuna dikkat çeker: "Bu, bir eldir."; "Bu, bir köpektir."; "Bu, Güneş'tir." şeklindeki önermeleri analiz etmek kolay değildir. Yine de bu tür önermeler konusunda iki şey söylenebilir:

1. Bu önermeler, Moore'un ***sense datum*** (duyu verileri) demeyi önerdiği şey hakkında bir şey söyler.

2. ***Sense datum*** konusunda bildiğim ya da doğru olduğunu düşündüğüm şey, "bir el", bir köpek" veya "Güneş" değildir. "Bu, bir insan elidir." şeklindeki bir önermeyi analiz etmek istersek, söyleyeceğimiz şey şudur. Bu önerme "Bir şey sadece ve sadece vardır; onun hakkında hem "insan elidir" diyebiliriz hem de bu

---

[17] Ayer, A. J., ***Les grands domaines de la philosophie***, Segher, Paris, 1976, p. 18.

yüzey (yani algıladığım yüzey) elin yüzeyinin bir bölümdür" diyebiliriz.[18]

Moore mantıkçı filozofların aktarımlı ("..." içine yazılmış) önermeleri analizlerine karşıdır. Onun değerlendirmeleri şöyledir:

(1) (Sezar ölüdür ve Brütüs Sezar'ın öldüğüne inanmaktadır),

önermesinden şu çıkabilir: (Brütüs doğru olan bir şeye inanıyor).

(2) Sezar ölüdür ve Brütüs "Sezar ölüdür"e doğru olarak inanıyor)

önermesinden (Brütüs doğru olan bir şeye inanıyor) sonucu çıkmaz.

Çünkü Moore'a göre (1)'de olduğu gibi, bir içeriği elde etmek için şöyle bir ek bir öncüle ihtiyacımız vardır:

(3) "Sezar ölüdür." sadece ve sadece Sezar ölüyse doğrudur.

(3)'e, modal bir bağlamda başvuramayız; çünkü olumsaldır.

(1)'in doğruluğuna itiraz edilemez. Aktarım analizini savunan kişi (2)'ye itiraz edebilir; çünkü (2)'nin doğru formüle edilmediğini düşünebilir: Aktarımcıya göre "doğru bir şeye inanmak" yükleminin dilinde özsel bir görecelileştirme yoktur. Aktarımcı diyecektir ki, bu yüklemin göreceliliği bir defa kabul edilince, (1)'e tam olarak benzer bir içerik elde ederiz.

(4) (Sezar ölüdür ve Brütüs "Sezar'ın ölüdür"e Türkçedeki ifadesinin doğruluğuna inanıyor)'dan (Brütüs doğru olan bir şeye inanıyor) çıkabilir. Çünkü artık ek (3) öncülü yoktur; fakat

Fakat şöyle bir önerme olsun:

(5) Türkçedeki "Sezar ölüdür" cümlesi"nin doğru olması için zorunlu bir hakikat olan "Sezar ölüdür"ün doğru olması gerekir.

Baldwin'e göre bu sonuncu önerme problematiktir.

> Çünkü şöyle bir sonuca yol açar: Bir dil, cümlelerinin anlamı bu dilin asıl görünüşü gibi görülmedikçe bireyswelleştirile-

---

[18] Daval, René, "Analyse philosophique selon G. E. Moore", ***Les Études philosophiques***, No 3, juillet-septembre 1994, p. 333-347.

mez. Bu cümle objektif biçimde analiz edilemez.[19]

Moore felsefesi İngiltere'de 1900'lerin başında idealizme tepkiden doğmuştur. Bu felsefesinin kapsamını anlamak için karşı çıktığı İngiliz idealizmini tanımalıyız.

Bu yıllarda İngiltere'de iki önemli akım vardı:

I. İngiliz Empirizmi: Bu yaklaşımı benimseyenler Rönesans düşüncesinden etkilenmişlerdi. Onların doğa anlayışları Rönesans düşünürlerinin anlayışlarıyla örtüşüyordu.

II. İngiliz İdealizmi: Bu idealizmi savunanlar Berkley idealizminden ve Hegel'den esinlenmişlerdi; deneyciliğe karşıydılar. Berkley idealizmi, İngiltere'deki idealizmin temelidir. İngiliz idealistleri bilimsel gelişmelere pek duyarlı değillerdi; Kant'ın ve Hegel'in düşüncelerini ya olduğu gibi ya da değiştirerek almışlardı.

İngiliz idealizminin en önemli iki filozofu vardır: F. H. Bradley ve John McTaggart. Bradley ve McTaggart, İngiliz İdealistlerinin tüm görüşlerini benimsiyorlardı. Fakat onlardan farklı olarak "doğanın çeşitli görünüşleri" olduğunu kabul ediyorlardı. Bradley'e ve McTaggart'a göre bilgi sadece bilincin bir özelliğinden ibarettir. Bu nedenle kişinin kendini bilmesinin mantıksal bir açıklaması yoktur.

Burada önemli şu konuyu belirtelim: Moore bütün kariyeri boyunca şu soruların cevabını araştırdı: "Bir filozof bir şey söylediğinde ne demek ister?", "Filozofun iddia ettiği şeyi doğrulaması için haklı sebepleri var mıdır?" Moore çok erken sayılabilecek bir dönemde McTaggart'ı eleştirmişse de onun "kesin anlam" ve "kavramsal açıklık idealini izlemiştir.

Moore idealizme karşı çıkmıştır. O, Yeni Hegelciliğe ve karanlıkçılığa karşı güçlü tezler geliştirmiştir; bu tezlerle, çağdaşlarını etkilemiştir; Cambridge'te Hegelci İngiliz idealizmiyle mücadele başlatmıştır. Bu mücadelede Moore yalnız değildir. Russell da onun gibi idealizmin karşısında yer alır. Russell bunu şöyle açıklar:

1898'in sonuna doğru ben ve Moore, Kant'a ve Hegel'e karşı

---

[19] ***Baldwin***, p. 109.

çıktık. Sanıyorum ki, bunu daha çok, Moore idealizmi, ben ise monizmi eleştirmek için yapıyorduk.[20]

Moore, idealizm karşıtlığını en çelişkili sonuçlarına kadar götürdü. Bu nedenle nesneyi kavramların bileşimi diye tanımladı ve nesnenin var oluşunu da bir kavram diye niteledi.[21] Ona göre kavram, zihinsel edimle ya da zihinsel edimin bir bölümüyle karıştırılamaz. Moore XX. yüzyılın ilk yarısında idealizm tartışmalarında çok etkili olmuştur. İngiltere'deki bütün yeni realistler Moore'u izlediler.

Moore İngiliz idealizmini şöyle eleştirir:

A. İdealist demektedir ki, evrenin nesneleri cansız da bilinçsiz de değildir. Oysa idealist yanılır. Çünkü bilincimizi incelersek görürüz ki, masalar, sandalyeler ve dağlar, hiç de bilinçli özellik taşımaz.

B. İdealistler evrenin tinsel nitelikte olduğunu ileri sürerler. Moore'a göre bu iddiayı kabul etmek, ortak duyuya aykırı şu üç tezi karşıt yapmaktır:

1. Evren göründüğünden çok farklıdır.
2. Evrenin, sahip olmadığını düşündüğümüz pek çok özelliği vardır.
3. Dış dünya bize, düşündüğümüzden daha çok benzer.

Bu üç örtük tez ortak duyuya kesinlikle karşıttır.

C. Her idealizmin temelinde şu düşünce vardır: "Var olmak, algılanmaktır." Moore bu düşünceyi kesinlikle reddeder; yanlışlığını göstermeksizin yorumlar. Onun yorumu şöyledir: "Bu formül sanıldığı gibi, bir özdeşlik değildir." Bilgimiz bilinçten bağımsızdır; çünkü bilgimizin çerçevesini dış dünya oluşturur.

D. İdealizm dış dünyanın varlığını inkâr eder. Bu yüzden ortak duyunun karşıtıdır.[22]

E. İdealistler ve solipsistler demektedirler ki, biz dünyada insanların ve nesnelerin sadece bulunduğuna inanırız; ama

---

[20] Russell, ***Histoire de mes idées philosophiques***, p. 67.

[21] Gandon, Sébastien, "L'idéalisme britannique: Histoire et actualité" dans ***Philosophiques***, Volume 36, numéro 1, printemps 2009, pp. 3-34

[22] Armengaud, ***G.E. Moore et la genèse de la philosophie analytique***, p. 66.

onları kesinlikle bilmeyiz. Moore bu görüşlere katılmaz; çünkü ona göre insanlar dünyada nesnelerinin varlığını kesinlikle bilirler; üstelik başka insanların doğru bilgiye sahip olduklarından emindirler.

Kuşkusuz Moore'un eleştirileri daha çok İngiliz idealizminin temeli olan Berkleyci sübjektif idealizme yöneliktir. Yine de bu eleştiriler bütün solipsizmler için geçerlidir; Bradley'in Yeni Hegelci monist idealizmini haydi haydi kapsar.[23] Moore idealistlere ve solipsistlere hitaben şöyle der: Geçmişte filozoflar yaşamışsa, insanlar da yaşamıştır.

Moore 1903 yılında ***Mind*** (Zihin) adlı dergide "İdealizmin Reddi" başlıklı bir makale daha yazdı. Bu makalede yargıyı objesinden ayırıyordu ve "obje bir yargı ediminin sonucu olabilir" şeklindeki düşünceyi reddediyordu. "İdealizmin Reddi", Anglosakson realizminin doğuşunun başlangıcıdır. Ayrıca bu makaleyle yeni bir felsefe yapma biçimi, yeni bir analiz türü ortaya çıkmıştır. Yeni analiz sonraki on yıllara damgasını vuracaktır.

Ancak Moore 1925 yılında yazdığı ***A Defense of Common Sense*** (Ortak Duyunun Bir Savunması) adlı makalesinde idealizm yanında kuşkuculuğu da hedef aldı.[24] Çünkü ona göre kuşkucular dış dünyanın varlığından kuşkulanmamız için ileri sürdükleri metafizik önermeleri kanıtlayamazlar.

Moore idealizmi eleştirirken realist tezlerden hareket ediyordu. Şimdi Moore'un idealizm eleştirisinde dayanağı olan bu realizmini görelim. Onun realizmi ne kavramların zihinden bağımsızlığını savunan ontolojik realizmdir ne de nesnelerin kendi başlarına var olduklarını iddia eden epistemolojik realizmdir. Moorecu realizm durumlara ve olgulara ilişkin açıklıklar realizmidir; diğer deyişle ortak duyu realizmidir. Bu realizm önyargılara, halk inançlarına, idealist ve deneyci septisizmlere karşıdır.

Moore'un realizmi sadece yargılara ilişkin bir doktrin değildir. Onun daha önemli bir rolü vardır: Yeni bir mantığın temeli

---

[23] ***Ibid.***, p. 65.

[24] Laugier, Sandra, "Langage, scepticisme et argument transcendantal" dans ***Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen***, no: 35, 2000, p. 7.

olmak. Moore tıpkı Russell gibi yeni bir mantık ortaya koydu. Bu mantık da idealizmin yerine realizmi koymaktan ibaretti. Moore bu realizme dayanan mantık sayesinde kendini "felsefi bir devrim"in aktörü kabul ediyordu.

Moore realizmi, pozitivist bir öncülden sonuç çıkarmadır. Temel öncül de şudur: Düşüncemiz ve dilimiz, düşündüğümüz şeyle ve söylediğimiz şeyle aynı değildir. Moore'un "düşüncenin konusu, düşünme ediminden bağımsızdır" tezi, Russell'ın idealizme karşı çıkışının kaynağı oldu.

Moore realizmi geleneksel felsefe problemlerini dışlamadı; sadece daha anlaşılır biçimde çözmeyi istedi. Moore, bunun için aşağıda açıklayacağımız, ortak duyuya yakın durmaya çalıştı.[25] Moore algı realizmine merkezi bir yer verdi; böylece İngiliz felsefesini entelektüel kramplardan kurtardı.[26] Realizmin İngiltere'de yeniden güçlenmesinde ve analitik felsefenin yaygınlaşmasında onun rolü büyüktür.

Moore realizmi "aşırı realizm" diye anılır. Bu "aşırı realizm"i Moore, 1899'da yayınladığı ve gençlik dönemi yazılarının en önemlisi olan "Yargının Doğası"nda ileri sürdü. Bu makalede Moore, Bradley'in mantığa dair görüşlerini ve psikolojizmini eleştirir; kendi realizmini savunur. Onun aşırı realizmine göre, kavramına sahip olduğumuz her şey var olan herhangi bir şey ile özdeştir ve her bilgi biçimi kavramsal bir bilgiyle aynı şeydir (bu, biçimi azıcık bozulmuş bir teoridir).

Fakat her ne olursa olsun Moore, doğal realizmiyle ve ortak duyuya çağrısıyla gündelik dil felsefesinin en az bilinen görünüşlerini önceden aydınlatmıştır.

> İnanıyorum ki gündelik hayatta reel kelimesinin en ortak kullanımı, "imgesel olan"a karşıtlığı ifade eder. "Arslanlar ve ayılar gerçektir; oysa santorlar* imgeseldir." dediğimizde bu karşıtlığı ifade ederiz. Düşünüyorum ki, "reel" kelimesinin en temel anlamı burada bulunmaktadır. Bu anlamın önem-

---

[25] Hintikka, Jaakko, ***La vérité est-elle ineffable? et autres essais***, L'éclat, Paris, 1994, p. 51.

[26] Dubois, Pierre, ***Le Problème de la connaissance d'autrui dans la philosophie anglaise***, Vrin, Paris, 2002, p. 19.

* Yarısı insan yarısı hayvan mitolojik yaratık.

siz olduğunu söyleyecek bir kişi olacağını sanmıyorum.[27]

Moore 1910-1911 yıllarında yazdığı, ***Felsefenin Bazı Problemleri***'nde şunu söylüyordu:

> Bir santoru (centaure) imgelemek, hiç bir şey imgelememek gibi değildir. Burada şöyle sorulabilir: Santoru imgeleme, sadece saf ve soyut mantığa bağlıdır, denebilir mi? Bu imgeleme bir psikolojiyi en azından mantıkçının psikolojisini içerir mi? İki sorunun da cevabı "Hayır"dır. Üstelik bir santoru imgelemek bir grifonu** imgelemekle aynı değildir. Aksi halde bu ikisini imgelemek arasında bir fark olmazdı.[28]

Mantığı dar anlamda alırsak, santorları ve grifonları imgelemek mantıkta bir değişme yapmaz. Sonuç olarak Moore'a göre şu tarzda şu varlık moduna göre imgeleyebildiğim şöyle bir şey, onu imgeleyebildiğim ve ondan söz edebildiğim ölçüde vardır.

Kuşkusuz bu düşünceler "realizm"dir. Bu realizmi ne Moore ne de Russell icat etti. Bu realizm daha önce Bolzano tarafından ifade edilmişti. Bolzano, Kant'tan esinlenerek, "kendinde önerme" veya "kendinde sözce" kavramlarını kullanmıştı. Bolzano "kendinde önerme"den ya da "kendinde sözce"den şunu anlıyordu: Doğru ya da yanlış olmasından; sözle ifade edilmesinden ya da edilememesinden; düşünülmesinden ya da düşünülmemesinden bağımsız olan önerme ya da sözce.[29]

Greisch'e göre "Moore bir felsefe filozofudur."[30] Onun dile, anlama ve önermeye ilişkin görüşlerinin temelinde ortak duyu kavramı vardır. Kısaca söylersek bu kavram taşıyıcı bir kavramdır. O nedenle şimdi Moore'un ortak duyuya ilişkin görüşlerini verelim.

Felsefi güçlükleri çözmek için Moore'un ölçütü gündelik dil değildir. Fakat ortak duyudur ve inançtır. Filozofun görevi bu

---

[27] Domenach, Élise, "Scepticisme, sens commun et langage ordinaire chez Moore", dans ***Revue de métaphysique et de moral***, 2006, no 3, p. 390.

** Aslan gövdeli, kartal başlı ve kanatlı mitolojik yaratık.

[28] Picavet ve Laugier'den naklen

[29] ***Ibid.***, p. 19.

[30] ***Loc. cit.***

inancı bir vokabülerde ifade etmektir.

"Ortak duyu", Moore'un sübjektif idealizme ve kuşkuculuğa karşı geliştirdiği bir metodolojidir. Bu metodoloji 18. yüzyılın sonunda İskoçya Okulu'nun kurucusu Reid'e kadar uzanır. XX. yüzyılda başta Moore olmak üzere, birtakım filozoflarca savunulmuştur. Aralarındaki farklara rağmen, ortak duyu filozofları şunda hemfikirdirler: "Ortak duyu" hem bir hareket noktasıdır hem de teorik patolojilere karşı koruyucudur.

Moore tıpkı Aristoteles gibi ortak duyuyu, algılamanın, duyumlamanın ve bilginin kesinliği olarak görür. Moore duyumlamada objeyi ve edimi birbirinden ayırır. Mavinin duyumlaması ve kırmızının duyumlaması ortak bir şeye sahiptir. Bu ortak şey, bu duyumlamaların objelerini, maviyi ve kırmızıyı birbirinden ayırt eden bilinçtir. Bir duyumlamaya sahip olmak, herhangi bir şeyin duyumlamasına sahip olmaktır; "kendimizden ve fikirlerimizden nasıl dışarı çıkarız?" şeklindeki geleneksel sorunun ötesine geçmektir. Moore algılamayı ve duyu verilerini açıklarken önce idealizmi eleştirir ve ortak duyunun önermelerini analiz eder.

Onun ortak duyu kavramı İngiliz ve İskoç empirizminin zirvesidir. Bu kavramın kaynağı Stoacılar tarafından geliştirilen ve hem geometride hem de matematikte teoremler ortaya koymaya yarayan ***koinonai ennoiai***'dir (ortak kavramlar.)

Ortak duyu önermeleri ikiye ayrılır:

I. İdeolojik değeri olanlar: Örneğin, "Bir toplumda köleler ve efendiler, profesörler ve öğrenciler, erkekler ve kadınlar vardır." "Özgürlük kapitalizm tarafından garanti altına alınmıştır." gibi önermeler böyledir. Bunlarda bilgiden çok, inanç söz konusudur. Bu önemeler kişisel kanılardan ve kişisel düşüncelerden ibarettir. Söz konusu kanılar ve düşünceler, önyargı ürünüdür; sözde açıklıklardır. Bir şeyleri, örneğin sosyal yapıyı ve ekonomik çıkarları koruma amacıyla empoze edilmişlerdir. Bu durumu kimse inkâr edemez. Bu önermeler gündelik hayatın parazitleridir. Sözüm ona kanıtlarla insanları dünyaya ve hayata yabancılaştırır.

II. Epistemik değeri olanlar: Örneğin, "Bir bedenim vardır." gibi. Bu önermeler, temel bir inancın ifadesidir. Bunlar inançtan çok bilgi konusudur; temel epistemik değere sahiptir. Bu öner-

meler görecelileştirilemez. Her şeyin bilgi ve kesinlik işi olduğu bir alana aittir. Fakat yine de bunlar, ezeli, evrensel ve ortadan kaldırılamaz değildir. Bunlar bir tür "oyun" gibidir; özel bir oyun, kesinlik oyunu, mutluluk oyunu gibidir.

Moore açısından problem ortak duyunun sözcelerinin doğruluğu veya yanlışlığı değildir. Asıl sorun, ortak duyudan vazgeçildiğinde ne tür felsefi hataların ortaya çıktığını gösterir.[31]

Ortak duyu düzenleyicidir. Düzenleyici ortak duyu ne sadece doğaldır ne de yalnız kültüreldir; onun hem doğal hem de kültürel temeli vardır.

Ortak duyunun oluşturduğu "inanç zemini", sağlamdır ve Cogito'nun tüm açıklıklarından daha dayanıklıdır. Ortak duyunun dünya görüşü maddi objeleri, başkasının ve dış dünyanın varlığını, zamanın ve mekânın realitesini içerir. "Tanrı'nın var oluşu ortak duyunun bir parçası değildir."[32] Ortak duyuya dayalı dünya görüşünü önce idealistlere sonra da Hume'un ve onun çağdaş izleyicilerinin empirizmine karşı savunmalıdır.

Moore ortak duyunun tıpkı Wittgenstein gibi maksimalist bir yorumunu önerir. Bu yorum James'in yorumuna karşıttır. James'e göre ortak duyu, tüm deneysel durumları açıklayamaz; sadece tarih öncesinde yaşamış insanların değişmez düşüncesidir; suyun yüzeyindeki zeytinyağı damlası gibi gittikçe yayılır ve bir sözceden başlayıp diğer sözcelere kadar eklenir ve bu eklemlenme bilime kadar uzanır.[33]

Kuşkusuz Moore "ortak duyu" kavramı sayesinde hem İngiliz empirizmine hem de İkinci Wittgenstein'a yaklaşır. Fakat Moore'u asıl ilgilendiren, ortak duyuyu da içeren evren kavramıdır. "Ortak duyu" kavramını belirlemek metafizik projenin bir parçasıdır.

Ortak duyu ne doğuştan bir yetidir ne de bir kapasitedir; o gerçekte bir önemeler bütünüdür. Ortak duyunun bir önerme-

---

[31] Greisch, Jean, "Du croyance comme sol de langage" dans ***La croyance*** sous la direction de François Bousquet, Stanislas Breton, Jean Greisch, Jean- Beauchesne, Paris, 1997, p. 80.

[32] ***Ibid.***, p. 19.

[33] James, William "Le pragmatisme et le sens commun" dans ***Sociétés Revue des Sciences Humaines et Sociales,*** no 89, 2005/3 p. 32.

ler bütünü olması ilginçtir. Ortak duyuyu oluşturan önermeler, nesneleri açıkça görme yetisinden hareketle kanıtlanamaz ya da belirlenemez.

Moore ortak duyuyu psikolojiden arındırmak ister. Ortak duyunun psikolojiden arındırılması, Moore'un tutumunu radikal yapar. Fakat bu radikallik onu Wittgenstein'ın eleştirmesine yol açacaktır.

Moore ortak duyu sezgilerine ileriki yıllarda daha çok bağlanır. Çünkü aksi takdirde spekülasyonların seline kapılabileceğini düşünür. Oxford'ular Moore'un ahlaki değerleri objektif nitelikler gibi görmesine üzülüyorlardı. Bu açıdan onun "tümüyle modern zamanların dışında" kalmasını kabullenemiyorlardı.[34]

Moore "ortak duyu"ya realizmin bir biçimi adını verir. Ortak duyu dünyamıza ilişkin bazı önermeleri biliriz; bazılarını bilmeyiz:

> "Vardır", "reel", "...dır", "bir olgudur", "doğrudur" gibi ifadeler ne anlama gelir? Bunu bilme, hangi nesnelerin bu özelliklere sahip olduklarını bilmekten hiçbir bakımdan daha önemli değildir. Denebilir ki, bu ifadelerin ne anlama geldiklerinden kolayca emin olamayız. Bunu söylemekte haklı olabiliriz. Ama bu, yine de onların yer aldıkları cümlelerin anlamını hiç de anlayamadığımızı ifade etmez. Gerçek şu ki, belki bu kelimelerin ne anlama geldiklerini tam olarak bilmeyebiliriz. Ama onların yer aldıkları cümlelerin bazılarının doğru ve diğerlerinin yanlış olduklarından tümüyle emin olabiliriz.[35]

Moore "doğruluk" teriminin şu üç anlamını birbirinden ayırır:

1. İnancın özelliği olarak doğruluk;
2. Sözcenin özelliği olarak doğruluk;
3. Önermenin içeriği olarak doğruluk.[36]

---

[34] Rée, Jonathan, "La philosophie anglaise des années cinquantes" dans ***Philosophie analytique et histoire de la philosophie: actes du colloque***, éditeurs Vienne Jean-Michel, Vrin, Paris, 2000, p. 43.

[35] ***Loc. cit.***

[36] Seron, Denis, ***Objet et signification: matériaux phénoménologiques***

"Doğruluk" ve "yanlışlık" kavramları tanımlanamaz. Bunlar mantıksal olarak ilk kavramlardır. Bir önermeyi doğru, diğerini yanlış kılan ilişki türünü tanımlayamayız. Moore doğruluğun, nihai, mantıksal olarak her önermeden önce geldiğini göstermek için kanıtlar ortaya koyar. Bu kanıtlardan biri şöyledir: Varsayalım ki, bir yargının doğruluğu, fikirlerimiz arasında uygunluğa bağlı olsun. Bu uygunluğu belirlemek için, ikinci bir yargıya; ikincinin uygunluğunu göstermek için de üçüncü bir yargıya ihtiyacımız vardır. Bu sonsuzca geri gitmeyi durdurmak için hakikate ilk açıklık statüsünü vermek zorundayız.

Moore'la ilgili iki karışıklıktan kaçınmalıdır:

1. Moore'a göre ortak duyu özel bir bilgi kaynağı olamaz; onu bir tür iç, sezgisel ve evrensel duyu da sayamayız. En fazla şunu diyebiliriz: Ortak duyu doğru önermelerin kaynağıdır.

2. Moore, ortak duyunun kültürel bir toplulukta paylaşılan ***inançlar*** bütünü olarak sosyolojileştiren bir tanımını vermez.[37]

Moore'a göre ortak duyu kendini her zaman gündelik dille ve bilimsel dille ifade eder; iletişimde de bunları kullanır. Ortak duyu, gündelik hayatı yaşayan insanın algısıdır. Ortak duyunun onayı, uzlaşımsal, yararlı ve anlamlı önermeler ortaya koymak için gerekli şarttır. Dilde ortak duyunun varlığı kesindir.[38] Ortak duyu önermelerinin doğruluğundan kuşku duymayız; ama onları nasıl bildiğimizi bilmeyiz.

Ortak duyunun olgu hakikatleri ya da empirik yargıları evrenselliğe sahip değildir; bunlar özel önermeler de içerir. Bu önermeler kesindir. Ortak duyunun kesinlikleri olumsal ve kişisel, deneysel algılara indirgenebilir.

Moore, şunu şunu biliyorum dediğinde gerçekte sadece, özel olarak doğrulamaksızın kabul ettiğimiz empirik önermeleri anar. Bu empirik önermeler, önermeler sistemimizde önemli bir rol oynar.

Moore ortak duyunun dünya kavramını şöyle ifade eder:

---

pour la théorie du jugement, Vrin, 2003, p. 110.

[37] Armengaud, ***G.E. Moore et la genèse de la philosophie analytique***, p. 34.

[38] Parret, Herman, ***Le sublime du quotidien***, Hadès, Paris, 2000, p. 132.

> Ortak duyunun verdiği dünya kavramının özelliklerinin ne olduklarını bilirsek, onların doğru oldukları anlaşılır. Hem ortak duyunun verdiği dünya kavramının özelliklerini hem de bu özelliklerin doğru olmadıklarını ileri sürmek çelişkilidir.[39]

Moore'a göre ortak duyunun beş ölçütü vardır:

1. Ortak duyunun epistemik önermeleri, epistemik inançlardır. Her insan, bir bedeni olduğuna "inanır" ve bir bedeni olduğu önermesini dile getirir. Bu inanca sahip olmak ve onu ifade etmek için soyut bir insan bedeni, realite ve zaman kavramına muhtaç değiliz. İnsanlar bedenler veya realiteler karşısında farklı tutumlar takınabilirler. Fakat onların hepsi bir bedene sahip oldukları ve dünyada yaşadıkları inancını paylaşırlar. Eğer bir kişi dünyada bulunduğundan, kendi realitesinden, bir bedeni olduğundan kuşku duyarsa, bunun nedeni her zaman özeldir; örneğin nörofizyolojik bozukluklardır. Üstelik hiç kimse bu inançlara sahip olduğunun bilincinde değildir; fakat bilinçsiz biçimde onlara sahiptir. İnsan, kendi temel inancı doğruymuş gibi düşünür ve davranır.[40] Ortak duyunun epistemik önermeleri ifade edilebilir. Ve açıklanabilir. Herkes, gerektiğinde bunu yapabilir.[41]

2. Ortak duyunun epistemik önermeleri gerekli önermelerdir. Bu konuda seçim yoktur. Bu inançlara sahip olmada kişisel istemin bir rolü olamaz. Bu inançlar lehine, kanıtlar, iknalar, bir yansızlık durumundan bir angajman durumuna geçiş yoktur. Üstelik ortak duyunun inançlarına sahip olmamak için çabamız olamaz. Temel epistemik inançları inkâr etmek, inanmamak anlamına gelmez; çünkü inkâr eden kişinin eylemleri inkâr ettiği inançlardaki angajmana ihanet eder.

Üstelik şu da bir gerçektir: Temel gibi görülemeyen inançlar, temel epistemik inançların hakikatini varsayar. Böylece şunu varsayabiliriz: Belli bir zamandan beri var olduğuna inanmayan kişi, kendi hafızasına güvenemez. Duygularına coşkularına da

---

[39] Armengaud, ***G.E. Moore et la genèse de la philosophie analytique***, p. 146.

[40] Parret, ***Le sublime du quotidien***, p. 133.

[41] ***Loc. cit.***

güvenemez.[42]

3. Temel epistemik önermelerin bir başka özelliği de şudur: Açıklık konusunda ek kanıtlar bu temel epistemik önermelerin hakikatine asla bir şey eklemez. Temel epistemik inançların, kanıtlarla güçlendirilmelerine ihtiyaçları yoktur. Dünyanın realitesine inanma, örneğin maddi objelerin algısıyla asla güçlendirilemez. Hangi temel inanç söz konusu olursa olsun, her dayanak sistemde verilmiştir.[43]

4. Ortak duyunun epistemik bilgisine sahip olmak, eylem ve karşılıklı eylem için gerekli şarttır. Temel inançlar, zorunlu şartlardır. Çünkü temel inançlar yanlışsa, eylem amaçsız hatta imkânsız olacaktır. Bu inanç bir amacın gerçekleştirilmesi için eylemde bulunma imkânı verir. Eğer bir kişi temel inançların eylemde bulunma imkânı verdiğini kabul etmeseydi, davranışta ve karşı davranışta bulunmazdı. Şunu da önemle belirtelim Epistemik ortak duyu önermelerinin sistemi bir "iç mantık"ı yansıtır. Ortak duyu önermeleri bir sistem oluşturur. ***Realite İlkesi***'ne ya da ***İletilebilirlik İlkesi***'ne dayanan temel inançların anlaşılması veya kabul edilmesi, temel tüm epistemik inançların birbirine bağlı olmasını gerektirir. Örneğin başka kişilerin varlığına bir inancım, kişiler ve maddi objeler arasında ayırım yapabilme kapasiteme bağlıdır. Kendi geçmişime ve dünyanın sürekli var oluşuna inancım, ben ve dünya arasında ayırım yapma kapasiteme bağlıdır.[44]

5. Bazı temel epistemik inançlar sadece ***Realite İlkesi***'ne bağlıdır. Bu inançlar septisizme engeldir. Moore bu tür inançların ayrıntılı bir analizini yapmıştır. ***Realite İlkesi***'ne bağlı inançlar anlamdan sorumludur; eyleme ve karşı eyleme izin verir. İnsanlar realiteye eylemle bağlanırlar. Moore realite ilkesine şu örnekleri verir: "Bir bedenim vardır."; "Dünya, ben doğmadan önce vardı."; "Dünya ben öldükten sonra da var olmayı sürdürecektir."; "Dünyayı duyularımla algılıyorum." "Algılarımın büyük çoğunluğu doğrudur." Rasyonalite ilkesine İletilebilirlik İlkesi de denir. Bu ilkenin üç boyutu vardır: İfade et-

---

[42] ***Ibid.***, p. 134.
[43] ***Loc. cit.***
[44] ***Ibid.***, p. 135.

me; düzenleme/işbirliği ve Rasyonalite/düzeltme.[45]

Bazı araştırmacılar şuna dikkat çekerler: Moore'un ortak duyu önermeleri saydığı bazı önermeler gerçekte böyle değildir. Örneğin "Bir bedenim var ve bu beden yeryüzünden asla uzak olmadı" önermesi gibi. Bu tür önermeler yanıltıcıdır. Çünkü insan kendini her şeyden önce bedeni olan değil; tarihi olan bir kişi gibi görür. Ayrıca bu tür önermelerin formülasyonu bilimlerin ilerlemesine, ait olduğumuz toplumun "paylaşılmış" kültürünün durumuna bağlıdır. Ortak duyu önermelerini böyle olmayan önermelerden ayırmaya izin veren ölçüt(ler) yoktur. Ortak duyu bir kişinin otobiyografisini yani insanın özgün bir varlık olmasını sağlayan inançlar bütünüdür. Bu inançlar bütünü heyecanların, düşüncelerin ve eylemlerin karışımını oluşturmaya izin verir. Ortak duyuyla ilgili problem şudur: Bu kavram bir önermeyi ortak duyu önermelerinin kategorisinden dışlamak için tuhaf bir tespitten hareket eder. Fakat bu tür önermeleri formüle ettiğimizde onları inkâr etmeyi istemesek de tuhaflıkları açıktır.

Görülüyor ki, Mooer'un ortak duyu kavramına yapılan eleştiriler, iki noktada toplanabilir:

1. Bazı Moore'un ortak duyu önermesi olmayan bazı önermeleri de ortak duyu önermesi saymıştır.

2. Ortak duyu önermelerini analiz etmek formüle etmek kolay değildir.

Birinci eleştiriye şöyle cevap verilebilir: Yukarıda belirtilen örneklerde olduğu gibi bazı ortak duyu önermesi kabul edilen önermeler böyle olmayabilir. Bu durum ortak duyu önermelerinin hiç olmadığını değil; sadece bazılarının böyle olmadığını gösterir.

İkinci eleştiriye gelince; diyebiliriz ki, bu önermelerin analizlerinin ve formülasyonlarınının kolayca yapılamadığı doğrudur; bu durum yine de onları ortak duyu önermeleri saymamak için haklı nedenler oluşturmaz.[46]

---

[45] ***Ibid.***, p. 136.

[46] Thébert, Angélique, ***Propositions du sens commun et connaissance***, Thèse du doctorat, en ligne p. 56.

Moore, inanç ister realite ilkesine isterse iletilebilirlik ilkesine bağlı olsun, inancın ortak duyuda önemini vurgular; ama inanç eyleminin ve inancın konusu arasındaki fark üzerinde pek fazla durmaz.[47] Bu fark üzerinde çok durmaması, onun önemsiz olduğu anlamına gelmez. Fark önemlidir ve Moore ona çok önem verir. Bu ilginin nedeni, inanç olmaları bakımından benzer; ama objeleri bakımından ayrı inançlar arasındaki farkı ortaya koymaya izin vermesidir. 2X2=4'e inanmak ve arslanların var olduklarına inanmak farklı objelere inanmaktır; ama her iki durumda aynı inanma eylemini gerçekleştiririm.

İnanmanın üç anlamı vardır:

1. Doğru olan şeye inanmalıyım.
2. İnandığım şeyden doğan şeye inanmalıyım.
3. İnandığım şeyle tutarlı şeye inanmalıyım.[48]

> "Arslanların varlığına inanıyorum" önermesi, kuşkusuz bir olguyu belirtmek için kullanılmıştır. Fakat bu olguyu "kendim" ve "arslanların varlığı" ifadeleri arasında kurulan bir ilişki halinde analiz edemem. Ancak şunu söyleyebilirim: Önermelerin varlığı nesnelerin varlığı gibi basit bir var oluş değildir.[49]

"P"ye inanmanın bir nedenine sahip miyiz? Bu, genellikle şu anlama gelir: "P olduğuna inanmamızın nedenleri P olmadığına inanmamızın nedenlerinden daha çok mudur?" Bu tür problemler filozoflar tarafından şöyle problematik haline getirir: Bu inancın doğru olduğuna inanmamızın bir sebebi var mıdır?" Moore'a göre inançla ilgili soruların felsefenin sorunları olduğunda kuşku yoktur.[50]

Kesin konuşmak gerekirse önerme, "inancın başvurduğu olgu"dur. Her inanç, ister doğru isterse yanlış olsun, basit bir önermeye başvurur. Doğru inançlara bağlı bir önerme basit bir

---

[47] ***Seron***, p. 105.

[48] Dubois, Pierre, ***Le Problème moral dans la philosophie anglaise: de 1900 à 1950***, Vrin, Paris, 1967, p. 69.

[49] ***Baldwin***, p. 105.

[50] Drigout, Bernard "Présentation de La Certitude de G. E. Moore", dans ***Philosophia Scientiæ*** 2010, 14/1, p. 52.

önerme değildir; fakat doğru olan önermedir.

> Bir kişi herhangi bir şeye inandığında ya da onu kabul ettiğinde, önerme teriminin bir anlamı vardır. Gerçekten diyebiliriz ki, bu kişi, ...e inanmaktadır veya ...i kabul etmektedir. Bu, önerme teriminin, bir ya da pek çok kullanımının kapalı bir betimini verir. Fakat bu, "P, bir önermedir"in analitik tanımı da değildir. Önermelerin tekil nesneler mi ya da Russell'ın inandığı gibi mantıksal inşalar mı olduğunu bilmemize izin vermez. Bu anlamda bir önermenin ne olduğunu bu ifade türünün analiziyle bilebiliriz.[51]

Doğru inanç, doğru olan önermelere inanma diye ve yanlış inanç da yanlış olan önermelere inanma diye tanımlanabilir. Yanlış inançla doğru inanç arasındaki fark, varlıkla hakikat arasındaki fark gibidir. Her doğru ya da yanlış inanç bir önermeye başvurur.[52] Ancak doğru inanç, doğru önermeye referansta bulunur. Yanlış inançta bulunmayan şey (doğruluk) önerme doğru olduğunda bu önermede var olacak olgudur. Bu şu anlama gelir: Yanlış önerme, "doğru" özelliğine sahip değildir.[53] Yanlış bir inanç, hakikat olmadığı halde dünyada var olabilir. Ama doğru inanç, varlık olmanın ötesinde hakikattir.

Moore inançların varlığını kabul etmekle birlikte, onları doğası üzerinde durmaz; doğru inançlarla farklarını ele almaz. Sadece yanlış inancın objesinin olmadığını söylemekle yetinir:

> Bana yapılabilecek şöyle bir itirazı hissediyorum: Bir kişi yanlış bir inanca sahip olduğunda ne olup bittiğini düşünürseniz, onun inancının sadece kesinlikle var olan bir objeyle ilişkiden ibaret olduğu anlaşılmaz. Daha çok şu anlaşılır: Onun inandığı şey yani inancının objesi, sadece asla var olmayan bir olgudur.[54]

Yukarıda gördüğümüz gibi Moore, dilin özellikleriyle pek ilgilenmemişti. Doğru olduklarına inandığı ortak duyu önermelerine ilgi duymuştu. Moore'un temel gerçeklikler dediği önerme-

---

[51] ***Baldwin***, 105.
[52] ***Seron***, p. 106.
[53] ***Loc. cit.***
[54] ***Ibid.***, p. 107.

lerin kaynağı olan ortak duyuyu açıklamıştık Şimdi de Moore'un ortak duyu ürünü önermelere ilişkin görüşlerini verelim.

Açıklamalarımıza şu soruyla başlayalım: Moore'a göre önerme nedir? Cevap şöyledir: Önerme, bilgimizin objesini oluşturan dış dünya ile ilişkimizin sözlü ifadesidir. Önermenin ifade ettiği bilginin objesi hiçbir bakımdan değişmez. Önermenin gerçek ögeleri, kelimelerin temsil ettikleri entitelerdir. Önermeler, fikirler ya da göstergeler kombinezonundan ayrıdır; kavramların mantıksal bağlantısının somutlaşmış halidir. Bu şekliyle bir önerme, doğru ya da yanlış olabilen, bağımsız bir realitedir.

Önermelerin modeli ortak duyu önermeleridir. Bu önermelerin özellikleri tümüyle açık olmalarıdır. Öte yandan ortak duyu önermelerinin her biri kendi anlamlarını içerir. Ek doğrulamaya ihtiyaçları yoktur. Moore bu önermeleri ve özellikle başkasının varlığına ilişkin önermeleri inkâr eden filozofları eleştirir. Onların bu önermeleri inkâr etmekle kendilerini de inkâr ettiklerini söyler. Çünkü filozoflar her zaman başka filozoflardan söz etmektedir ve "biz" zamirini kullanmaktadır. Başka filozoflardan söz eden ve "biz" diyerek insan cinsini kabul eden biri, doğal olarak ortak duyudan çıkarılmış önermeleri kullanmaktadır.

Moore, ***Ortak Duyunun Savunulması***'nda ortak duyu önermelerinin örneklerini verir. Bu örneklerden bazıları şunlardır:

> Şimdi benim bedenim olan canlı bir insan bedeni vardı. Bu beden geçmişin belli bir anında vardı. Önemli değişikler olmadan hep var oldu. Doğduğundan beri hep yer yüzüyle temasta oldu ya da ondan uzaklaşmadı...Pek çok insan bedeni vardır...Yeryüzü çok önceden beri vardı...Nihayet ben bir insanım ve doğduğumdan beri pek çok deneyimim oldu. Dünyayı algılarım sayesinde kavrarım. Algılarımın büyük bir çoğunluğu doğrudur.[55]

Bu ifadeler ilk bakışta ne kadar karmaşık ve kapalı görünürse görünsün, onlara ilişkin bilincimiz açıktır ve saydamdır.

---

[55] Parret, ***Le sublime du quotidien***, p. 129.

Doğru önerme bir olguyla aynı şeydir. Örneğin, "Güneş sıcaktır, doğru bir önermedir." "Güneşin sıcak olması bir olgudur."la aynı anlama gelir. Çünkü Güneş, onun sıcaklığını söylemeden önce de sıcaktı.

Bu önermeler inançları doğrulamak ya da yanlışlamak için bir referans çerçevesi oluştururlar; dilimizin kelimelerinin nasıl kullanıldıklarını gösterirler. Bu önermeler belli bir anlamda ***maddi nesnelerin realitesi***'ni ve ***uzayın realitesi***'ni içerirler. Gerçeklik açısından prototip önermeler bir anlamda maddi nesnelerin realitesine ilişkindir. Wittgenstein'a göre Moore'un önermeleri, "deneyim önermeleri sistemimizde gerçek bir mantık rolü" oynarlar.

Mooer'un önerme konusundaki temel düşüncesi şudur:

> Önerme bilinçten bağımsızdır ve felsefe için çok önemli bir role sahiptir.[56]

Moore bu konuda şunları der:

> Şöyle diyebilirdik: Önermeler olmasaydı, tüm önermeler, yaptığımız ve yapmak zorunda olduğumuz sözcelemeler) sadece anlamsız olurdu. Kuşkusuz önermeler varmış gibi konuşmayı sürdürebiliriz ve sürdürmeliyiz.[57]

Bir önerme kelimelerden ve düşüncelerden değil; aralarında belli bir ilişki olan belli sayda kavramlardan oluşur. Her önerme zorunludur. Bir önerme kavramlarımızın zorunlu bir kombinezonudur. Öte yandan her önerme sentetiktir.

Moore'a göre bir önermenin anlamı ya anlama ya da bilme konusudur. Önermenin anlamını, anlamayı ve bilmeyi ayırt etmek önemlidir. Burada şöyle sorabiliriz: Önermenin anlamı hangi hallerde anlaşılır ve hangi durumlarda bilinir? Eğer bir önermenin gündelik dile ait olduğunu bilirsek, önermeyi anlarız. Buna karşılık onun anlamını doğru analiz edebilirsek, ne anlama geldiğini biliriz.[58] Önermenin anlamını bilmenin yani

---

[56] ***Baldwin***, p. 99.

[57] ***Loc. cit.***

[58] Armengaud, ***G.E. Moore et la genèse de la philosophie analytique***, p. 66.

analizin Moore düşüncesinde önemli bir yeri vardır.

Önerme tasavvur düzeninde değildir; nesnelerin bir durumu dediğim bir objedir; inancın başvurduğu olgudur. Moore önerme için şunu da ekler. Önerme, sözcenin anlamıdır ya da bir sözceyi dinlediğimizde, sözceyle ifade edilen ya da anlaşılan şeydir. Belli bir olguya inanmak ve sözceyle ifade edilen şeye inanmak eş anlamlı ifadelerdir.[59]

"Bu, kâğıttır." dediğimde önerme doğruysa, o zaman bu kâğıdın bileşeni olan kavramlar, bu önermeyi doğru kılan tek bir ilişki tarafından kavrama bağlanmıştır. Sonuç olarak en basit var oluşsal önermeler özel türde zorunlu önermeler gibi görülmelidir.

Önermeler "dır" koşacını içeren cümlelerdir. Moore bir önermede "dır" koşacının üç ayrı fonksiyonu olduğunu söyler. Bunlar:

a) Özdeşlik ilişkisi anlamına gelebilir: Örneğin, "Var olmak, algılanmaktır." Bu önerme varolmak ve algılanmak arasında bir özdeşlik kurar; bu yüzden totolojiktir.

b) Bir içerme ilişkisi ifade edebilir: Örneğin "Ağaç yapraklıdır." Bu önermede ikinci terim birinci terim tarafından içerilmiştir.

c) Zorunlu bağlantıyı gösterebilir. Örneğin Sağlıklı olmak için yürümelidir."

Önermeler düşünce içeriklerini belirtirler Moore'un önerme kavramını Bradley'in anlayışıyla karşılaştırdığımızda daha iyi anlarız. Moore ve Bradley arasındaki karşıtlık çok açıktır. Tıpkı Kant için olduğu gibi, Bradley için de bir önerme bilinçten bağımsız olamaz. Çünkü önermenin birliği, bilincin etkinliğinin sonucudur. Bu nokta Bradley için çok önemlidir. Çünkü Bradley tümüyle objektif bir düşünce idealinin çelişkili olduğunu düşünür. Bradley'e göre objektif olmayı isteyen düşünce, nesneleri oldukları şekilde kavramaya çalışır. Fakat düşüncenin birliği süjeye bağlıdır ve nesneler arasındaki birliğin tasavvuru değildir. Sonuç olarak düşünce, amacı olan birliğe ulaşamaz.

Moore Bradley'in bu konudaki düşüncelerinin yanlışlığını

---

[59] ***Seron***, p. 105.

söylemez; sadece şunu ileri sürer: Önermeler, tikellerden ve tümellerden oluşur. Moore önermenin birliğinin nasıl oluştuğu sorunuyla ilgilenmez.

Meinong gibi analitik psikologlar, tasavvurda üç öge kabul ederler: Edim, içerik ve obje. Oysa Moore Russell'la birlikte, tasavvurda içeriğin olmadığını sadece edimin ve objenin bulunduğunu söyler. Moore'a göre tasavvurun objesi, duyu verileridir yani algı objeleridir. Duyu verilerini doğrudan algılarız; dış dünyanın objelerine ilişkin bilgimiz dolaylıdır.

Şöyle bir iddia olsun: Dünya ve realite doğru önermelerin toplamıdır. Bu iddiada doğruluk, bir önerme ve bir olgu arasında uygunluk diye anlaşılamaz; sadece önermelerin tasavvurlar gibi kabul edildiğini ifade eder. Moore bunu kabul etmez. Ona göre önermeler mümkün nesne durumlarıdır.

Moore'a göre gerçekte düşüncemiz veya dilimiz, düşündüğümüz şeyden veya ifade ettiğimiz şeyden farklıdır. Aynı şey farklı şekillerde düşünülebilir ya da ifade edilebilir. Nesneleri dile getirmemizin aracı olan sözceler betimlediğimiz nesnelerden farklıdır. Moore demektedir ki,

> Evrende düşüncelerin, sözlerin, sözcelerin ve nesnelerin yanında, önermeler denen ve soyut başka objeler de vardır. Bu önermeler bizim inançlarımızdan ve iddialarımızdan bağımsızdır. Onlardan bazıları doğru, bazıları yanlıştır. Olgular önemlidir; çünkü doğru bir önerme, olguyla uyumlu önermedir ve yanlış bir önerme olguyla uyuşmayan önermedir.[60]

Moore bu sözleriyle demektedir ki, bu önermelerin (bazılarının doğru bazılarının yanlış olduklarını değil) tümünün doğru olduklarını biliriz. Bu bilgi, herkesin dünyanın çok önceden beri var olduğunu bilmesi gibidir.[61]

Moore bu ifadesiyle Mill'in deneyci doktrinini reddeder. Mill'e göre zihinsel entiteler olan kavramlar, duyusal verilerin soyutlanmasıyla oluşturulmuşlardır. Fakat Moore'a göre bir şey, oluşturucu kavramına ayrılabildiği zaman anlaşılır hale

---

60 Prior, Arthur N., ***Objets de Pensée***, Vrin, Paris, 2001, p. 18.

61 Parret, ***Le sublime du quotidien***, p. 131.

gelir. Yine de Mill'le karşıtlık, kavramlardan oluşan bu Platoncu ontolojiyi açıklamakta yeterli değildir.[62]

Moore'a göre kendimizin ve başkalarının bir gerçeğin çok önceden beri var olduğunu bilmemiz açıklığın ve anlamlılığın ölçütüdür. Açık ve anlamlı önermeleri yine de analiz edemeyiz. Moore'a göre anlam, tıpkı Russell'da olduğu gibi, sadece ve sadece objeyle özdeştir.

Moore'a göre doğru olan önermeler, nesne durumlarıdır. Moore bu durumu "şöyle ifade eder:

> Doğru önermelere hakikatler ve yanlış önermelere yanlışlıklar denebilir. Şunu söylemek de mümkündür: Önerme bir inancı ya da bir cümleyi değil; fakat inancın bir objesini belirtmelidir. Bunu söylediğimizde açıkça bana öyle geliyor ki, bir hakikat ve uygun olduğu düşünülen realite arasında hiçbir fark yoktur. Örneğin var olmam realitesiyle var oluşum arasında hiçbir fark yoktur.[63]

Bu doğruluk-özdeşlik teorisi, Moore'un 1910 yılında yazdığı ve bazı felsefe problemlerini ele aldığı yazısında da savunulur:

> Evrenin tüm içerikleri var olan her şey iki sınıfa ayrılabilir: Önermeler sınıfı ve önermeler olmayan nesneler sınıfı. Evrende önermeler gibi nesneler de bulunur. Bir önermeyle, var olan şeylerden birini anlıyorum.[64]

Fakat Moore sonraki yıllarda önermenin inançla ilişkili olduğunu fark eder. Artık şu düşünceyi benimser: "Önermeler sadece var değildir; (ayrıca inancı taşıyan lengüistik ifadelerdir.)"[65]

Önermelerin bir inanç olmalarının sonucu önemlidir. Çünkü inanç Moore'un hakikat ve hata arasındaki ayırımının temeli olmuştur.[66] Doğru önerme doğru inanç gibidir:

> Bir özel inancı,-örneğin şimdi icra edilmeyen bir orkestra

---

[62] ***Loc. cit.***
[63] ***Baldwin***, p. 100.
[64] ***Ibid.***, p. 102.
[65] ***Ibid***, p. 105.
[66] ***Ibid***, p. 102.

> ezgisi duyduğuma inancı- ele alalım. Bu inancın doğruluğu veya yanlışlığı konusunda iki şeyi söyleyebiliriz: Önce diyebiliriz ki, dünyada bir kişi buna inansa bile dünyada bulunan böyle bir şey yoktur. Ve sonra diyebiliriz ki, doğru inanç olduğu takdirde dünyada bulunan bu şey, doğası konusunda yanılmadığımız bir şey olurdu.[67]

Tıpkı doğru bir inancın dünyada bulunan bir şeyle özdeş olması gibi önermenin içeriği de nesnelerin durumuyla özdeştir. Yargı teorisi söz konusu olduğunda bu özdeşliğin kesin sonuçları vardır. Bu özdeşlik şunu içerir: Yargının hakikati, önermenin hakikatine bağlanmalıdır. Çünkü hakikat inancın bir niteliğidir. Sonuçta yargının hakikati inancın hakikatinden ayrılamaz.

Anlamlı ifadeler bir kenara bırakılırsa, hakikat tümüyle bir inancın bir olguyla ilişkisinde bulunur. Fakat o zaman bir inancın bir olguyla ilişkili olup olmadığını bilme sorunu ortaya çıkar. Yargının yanlış olması durumunda gönderen yoktur; bu durumda bir olguyla ilişkiden de söz edemeyiz. Bu nedenle Moore 1899'da basit önermenin varlığını önermenin hakikatinin varlığından ayırır.

Pierre Jacob Moore'un önermeler konusundaki görüşlerinin yeterince açık olmadığını söyler. Çünkü ona göre

> Moore "önerme" ve "yargı" arasında ayırım yapmaz.[68]

Jacob'un bu değerlendirmesi bize göre doğru görünmemektedir. Çünkü Moore önerme ve yargı arasında aşağıda görüleceği gibi, kesin bir ayırım yapar.

Moore felsefi kariyerine yargı üzerine yazdığı bir makaleyle başlamıştır. Bu makale onu dil felsefesinde önemli bir kişi yapmıştır. Moore yargı konusunda buradaki görüşlerle yetinmemiştir; onları daha sonra geliştirmiştir. Şimdi Moore'un yargıdan neyi anladığını açıklayalım.

Moore yargıyı iki farklı ilişki sayesinde şöyle tanımlar: Yargı bizim, a) bütün bir yapısı olan objenin kendisiyle; b) karmaşık

---

[67] ***Drigout***, p. 51.
[68] ***Jacob***, p. 40.

bir kavram olan nesne ve varoluş kavramı arasında kurduğumuz ilişkidir.

Burada şöyle sorulabilir: Moore yargı tanımında niçin hem nesneyi hem de varoluş kavramını epistemik bir ilişkinin iki ögesi yapmaktadır? Cevap şudur: Moore yukarıda belirttiğimiz gibi yargı/önerme/cümle arasında; bulunmak/varolmak/sürüp gitmek arasında; tasavvur/anlam/referans arasında; kavram/obje arasında bir ayırım yapmaz.

Moore'a göre, yargılarımızın konusu, "düşüncelerimiz" değil; düşüncelerimizin referansta bulunduğu yani Moore'un "kavram" dediği şeydir.[69] "Kavram" ne bir mantıksal olgudur ne de mantıksal olgunun bir parçasıdır. "Kavram", yer aldığı yargılara göre değişmez. Moore "Yargının Doğası"nda Meinong'la ve Frege'yle aynı amacı güder: Düşüncenin objelerinden bağımsızlığını yani objektif düşünceyi temellendirmek.[70]

Moore'un yargı doktrini Russell'ın referans teorisinin de kaynağıdır. Moore'un bu doktrinine göre önermenin gerçek ögeleri, asla lengüistik anlamlar değildir; fakat ya kelimelerin temsil ettikleri entitelerdir ya nesnelerdir ya da yüklemlerdir. Psikoloji, yargı teorisi için yararsızdır; çünkü yargı realist tarzda yorumlanır. Moore psikolojizmi sadece felsefede değil; ahlakta da dışlar; psikolojist ya da aşkıncı sübjektivizm; geleneksel İngiliz empirizmine uzaktır.

Moore empirizme karşı demektedir ki, mantık ***a priori*** bir özellik taşır; iyinin özgün niteliği vardır; hakikat tanımlanamaz. Mantık normlarının bağımsızlığı her şeye rağmen korunmalıdır. Bu nedenle Moore natüralizmi ve indirgemeciliği şiddetle reddeder; bu konuda "Platoncu" cevaplardan yararlanır; olguyu ve değeri, süjeyi ve objeyi, kavramı ve nesneyi ısrarla birbirinden ayırır. Bu konuda analiz tekniği, özsel bir rol oynar. Analiz etmek, ilk olana ulaşmak için karmaşık bir kavramı, basit kavramlara ayırmaktan ibarettir. Basitin araştırılması, son amaçtır. Moore çağdaşları içinde retorikten ve belirsizlikten kaçınmayı en çok isteyen filozoftur. Onun temel ilkesi açık olmayan şeyi

---

[69] Moore, G. E., "Nature de Jugement", in ***G. E. Moore et la genèse de la philosophie analytique,*** p. 47.

[70] ***Loc. cit.***

söylememektir.

Her yargı doğru değildir; yanlış yargılar da vardır. Doğru yargının kaynağı nesne durumlarının sürekliliğidir. Nesne durumlarının sürekliliği basit önermenin özelliği olarak "doğruluk"tan başka bir şey değildir. Yanlış yargıya gelince; o, bir "P" yargısı nesnelerin durumuyla ilişkili olamaz; çünkü yanlış yargıda nesnelerin uygun bir durumu yoktur; "p" olgusu yoktur. "Bu kare yuvarlaktır" gibi imkânsız tüm yargılar için de aynı şey geçerlidir.

Dünyaya dair yargılarımız pek çoktur. "Bu göl derindir."; "Bu tepe Güneşten parlıyor."; "Çağlayanın sesi sessizliği bozuyor." gibi. Fakat bu yargılar bileşiktir. Onlardan şöyle basit yargılar oluşturabiliriz: "İşte göl!"; "Bu bir tepedir."; "Sessizliği dinle!". Bu tür temel yargıların kesinliği yok edilemez. Bölümü oldukları bileşik yargılara güven kazandırır.

Duyulurlar gerçektir; görünüş değildir. Duyulurlarla ilgili tüm algı yargıları duyulurların doğrudan algılanmasından elde edilir; fizik objelere ilişkin tüm önermeler şu anlama gelir: Bazı şartlar olduğunda duyulurları doğrudan kavrarım.

Önerme ve yargı konusunda söylediklerimizden anlaşılmaktadır ki, bunların ayırt edici özellikleri kesin olmalarıdır. Kesinlik bunları inançtan ayırmayı gerektirir. Moore'da kesin önermelerin ve yargıların varlığı Kartezyen ve Humecu kuşkuların yanlışlığından doğan bir sonuç değildir. Moore'a göre tıpkı Kant'ın kendinde nesneleri gibi, kesin ve kendinde önermeler vardır ve bunların kesinliği düşünülmelerine bağlı değildir. Onlar özünlü olarak doğrudurlar; Çünkü ortak duyunun ürünüdürler. Bütün bunları ilgili yerlerde dile getirmiştik. Ama Moore'un kesinlik konusundaki görüşlerini açıklamayı ertelemiştik. Şimdi bu konuyu ele alalım.

Kesinliği Moore, karşılaştırmalı tarzda analiz eder. Karşılaştırılacak önermelerin biçimi, "S, biliyor ki, P"; "P, Q'dan daha kesindir."; "P, Q'dan akla daha uygundur." şeklindedir. Moore'un söylediği şekilde söylersek, karşılaştırmalı biçim şu sözcelerle ifade edilir: "Şu an ayakta olduğumu biliyorum"a inanmak, "Kimse bu tür şeyleri bilmiyor"a inanmaktan akla daha uygundur. "Şu an ayakta olduğumu biliyorum"a inanmanın, "Kimse bu tür şeyleri bilmiyor"a inanmaktan akla daha uygun

olduğunu düşünmek mümkündür; birinci önermenin ikinci önermeden daha kesin olmaması buna engel değildir.

Moore"un anladığı anlamdakesinlik, bir önermenin hakikatinden az veya çok emin olan bir süjenin zihin durumu değildir; az veya çok bilinebilir bir önermenin hakikatini veren şeydir. Kesinlik, bu kavramı önermelere bağlı karşılaştırmayı etkin kılma girişimidir.

Moore kesinlik problemini ***Kesinlik*** adlı makalesinin ilk paragrafında şu beş önermeden hareketle ortaya koyar:

> Şu an, herkesin gördüğü gibi, ayaktayım; dışarıda değil; salondayım. Üzerimde elbise var; elbisesiz değilim. Yüksek sesle konuşuyorum; şarkı söylemiyorum; fısıldamıyorum veya susmuyorum. Elimde, üzerlerinde yazılar bulunan bazı kâğıtlar var. Bir tarafta pencereler var ve diğer tarafta kapı var.[71]

Bu paragrafın ilk beş cümlesi, Kartezyen diyebileceğimiz önermelere benzer. Onlar Descaters'ın ***Yöntem Üzerine Konuşmalar*** adlı kitabındaki şu cümleler gibidir: "Burada, ateşin yanına oturmuşum."; "Üzerimde robdöşambr var." "Ellerimle bu kâğıdı tutuyorum." Moore'un önermelerinden her biri kendi bedenine ilişkin kesinliği ifade eder. Son iki önerme (Elimde, üzerlerinde yazılar bulunan bazı kâğıtlar var. Bir tarafta pencereler var ve diğer tarafta kapı var), bir algı yargısıdır.

Moore'un kesinliği açıklamaya Kartezyen türde önermelerle başlaması önemlidir. Bu önermelerin kesinliğinden kuşku duyulamaz. Kartezyen önermeler, "Ağrım var." gibi içe bakış sözceleri ve "Bu, kalemdir." gibi algı sözceleri arasında yer alır. İçe bakış sözcelerinin genellikle düzeltilemez oldukları kabul edilir yani bu sözceleri ifade eden kişilerin onların doğruluğu konusunda yanıldıklarını söylemek anlamsızdır. Aynı şekilde Kartezyen türde önermeler de düzeltilemez önermelerdir; çünkü hem konuşan hem de dinleyen onlardan asla kuşkulanmaz.

Moore'a göre kesinliği üç tür önermeyle biliriz:

1.Ortak duyu sözceleri: Örneğin "Dünya ben doğmadan çok

---

[71] Moore, "La certitude", traduit Bernard Drigout, ***Philosophia scientiae*** 14 no, (1), p. 61.

önceden beri vardı." önermesi gibi.

2. Gösterici algıları anlatan sözceler: Örneğin "Bu bir kurşun kalemdir."; "İşte bir el." gibi.

3. Kartezyen türde sözceler: Örneğin "Şu an kolumda saat var."; "Şimdi bilgisayarda yazıyorum; okumuyorum." gibi önermeler.

Bu üç tür önermenin önemi, kuşkuculuğa kesin bir cevap olmalarıdır. Örneğin, "Bu, bir eldir." gibi bir önermeyi alalım. Bunun bir el olduğunu söylediğimde kimse bunun bir el olup olmadığını bilmediğimi ya da bilgimin yanlış olduğunu söyleyemez. Bu önerme sadece doğru bir inancı ifade etmez; ayrıca bildiğimize inandığımız önermelerin bir prototipidir.

Moore kesinlik içeren önermeleri olumsal önermelerden ve olasılık içeren önermelerden ayrı bir statüde görür. Olumsal önerme, özü gereği çelişkili olmayan önermedir. Olumsal bir önerme, "zorunlu olarak doğru" önermeye; "a priori önerme"ye veya "totolojik önerme" gibi özü gereği çelişkili önermeye benzemez. Moore "Bir olumsal önermenin doğru olup olmadığını bilmek imkânsızdır." gibi şeklindeki tezi reddeder. O, demektedir ki,

> Olumsal bir önerme doğru mudur? Bunu bilmesem de, bu bilgisizliğim onun olumsal olmasından doğmaz. Şu an ayakta olduğum halde, bunu bilmediğimi kanıtlamak zorunda olursam, bu önermenin olumsal olmasının dışında başka bir kanıt aramalıyım.[72]

Bir "P" önermesinin doğru olduğu biliyorsak, "'P değil' mümkündür." diyemeyiz; ama "P, kesinlikle ve kesinlikle doğrudur." diyebiliriz.

Olasılık önermelerine gelince; Moore üç tür olasılık, mantıksal nedensel ve epistemik olasılık kabul eder. "P olumsaldır" önermesi, şu anlamlara da gelir: "P özü gereği çelişkili değildir"; "P, doğa yasalarıyla uyumludur." "P olmaması kesin değildir." Eğer P olumsal ise, yani zorunlu da imkânsız da değilse, "P değil, açıkça ve mantığa uygun olarak mümkündür. Fakat "P değil, mantıksal olarak mümkündür." önermesi, "P değil'in kesin ol-

---

[72] ***Ibid.,*** p. 65.

madığı anlamına gelen "Mümkündür ki, P değil" önermesine eşdeğer değildir. "Şu an ayaktayım"ın olumsal bir önerme olmasından hiç de "Ayakta olmadığım mümkündür." Sonucu çıkma. Ayakta olmadığım mümkündür." Önermesi, "Ayakta olduğum kesin değildir." demektir. Bu mantıksal olasılığın epistemik olasılıkla karıştırılmasından şu paralojizm doğar:

(1) "Ayaktayım" önermesi olumsal ise, o zaman ayakta olmamam mümkündür;
(2) Ayakta olmamam mümkünse, o zaman ayakta olduğumu bilmem; o halde
(3) "Ayaktayım" önermesi olumsal ise, ayakta olduğumu bilmem.

"Mümkün" kelimesi (1)'de mantıksal olasılığa ve (2)'de epistemolojik olasılığa gönderir. Sonuç ise, (2)'deki bir anlam değişikliğiyle elde edilmiştir.[73]

Moore "Ayakta olmamam mümkündür." sözcesinin epistemik anlamını sadece bu akıl yürütmenin bütünü olarak gördüğünden, (2)'yi kabul eder ve (3)'ü inkâr eder ve şu sonuca ulaşır: (1) yanlıştır.

Moore şunu da iler sürer: P olumsal önermesinin doğru olduğunu bazen kesin olarak bilmek mümkün olduğundan, "Kesindir ki, P." demek uygundur. Fakat bu sonuncu sözcenin analizi güçtür; çünkü sadece "Bir kişi P olduğunu biliyor." demek ise o zaman "P olduğu kesin değildir." demek, "Kimse P olduğunu bilmiyor." anlamına gelir. Oysa Moore "Hitler'in hayatta olduğu kesin değildir."[74] deseydi, "Kimse Hitler'in hayatta olduğunu bilmiyor." demek istemezdi. Bu düşünceler Moore'u şunu söylemeye yöneltti: "Kesindir ki, P"" dersem P'nin doğru olduğunu bilmem, iddiamın doğruluğunun hem gerekli hem de yeterli bir şartıdır.[75] Moore makalesinde şu iki tezi aynı anda savunur: (a) "Kesindir ki, P" "Biliyorum ki, P" yi içerir; b) "P olduğunu bilmiyorum.", "Kesin değildir ki, P"yi içermez.[76]

Moore kesinlik kavramını Felsefe Üzerine Dersler'de şöyle

---

[73] ***Ibid.***, p. 67.
[74] ***Ibid.***, p. 65.
[75] ***Drigout***, p. 45.
[76] Moore, "La certitude", p. 66.

açıklar:

> "P'ye inanmanın bir nedenine sahip miyiz?" genellikle şu anlama gelir: "P olduğuna inanmamızın nedenleri, P olmadığına inanmamızın nedenlerinden daha fazla mıdır?" Kuşkusuz şöyle de sorabiliriz: "P'ye inanma nedenlerimiz Q'ya inanma nedenlerimizden fazla mıdır?" Bu tür sorun filozofların bir şeyin doğru olduğuna dair inanma nedenimizi araştırmalarına benzer ve gerçekten felsefi sorundur. Örneğin şöyle diyebilirim: Maddenin varlığına inanma nedenlerimiz başka insanların maddenin varlığına inandıklarına inanmamızın nedenlerinden daha fazladır. Çünkü bu sonuncu önermeyle diyorsunuz ki, madde vardır ve daha fazla bir şey diyorsunuz: "Maddenin var olması, sadece bu inanca sahipsiniz, şeklindeki kesinlikten daha kesindir." Diğer filozoflar tersini söylemektedir. Onlar genellikle demektedirler ki, maddenin var olduğuna inanmamız kesindir ve maddenin gerçekten var olduğu hiç de kesin değildir. Bu ise saçmadır. Aynı şekilde şöyle de diyebilirim: Diğer insanların maddi objelerle ilgili olguları gözlemledikleri, bu objelere ilişkin önermelere inamalarının kesin olduğu kadar kesindir. Tanrı'nın var olduğuna inanmanın nedeninin Tanrı'nın var olmadığına inamamanın nedenlerinden daha fazla odluğunu ileri süren bir ateist yine de şunu ileri sürebilir: Maddenin varlığı, Tanrı'nın varlığından daha kesindir. Akla uygunluk düzeni ya da kesinlik düzeni konusundaki bu tür sorunlar kuşkusuz bana felsefeye aitlermiş gibi geliyor.[77]

Burada söz konusu olan kesinlik, az veya çok bilinebilir bir önermeyi doğru yapan kavramdır; ama süjenin, bir önermeyi az veya çok doğruluğunu kesin yapan zihin durumunun kavramı değildir.

Moore, iki tür kesinlik kabul eder: Karşılaştırmalı olmayan ve karşılaştırmalı kesinlik. Karşılaştırmalı olmayan kesinlik, test edilen önermelerden çıkarılan kesinliktir.[78] Karşılaştırmalı olmayan kesinlik, "P olduğu kesindir." şeklindedir. Karşılaştırmalı kesinlik, farklılıklardan çıkarılan kesinliktir. Karşılaştırmalı kesinlik, "Bir kişi biliyor ki, P'den çok Q olduğu kesindir."

---

[77] ***Drigout***'dan naklen p. 45.
[78] ***Ibid.***, p. 48.

şeklindedir. Bunun açılımı ise şudur: "P'nin hakikati Q'dan daha çok bilinebilirdir.". Bunun açılımı şöyledir. "Bir kişi biliyor ki, P."

Moore, karşılaştırmalı kesinliği ***Kesinlik*** adlı makalesinin başında da ele Alır. Onun buradaki amacı şunu göstermektir: "Moore şu an ayaktadır." "Moore, şu an ayakta değildir"den çok daha kesindir. "Madde vardır." "Maddenin var olduğuna inanıyoruz."dan gerçekten daha kesinse, "Moore şu an ayaktadır.", "Moore, şu an ayakta olduğunu biliyor"dan çok daha kesindir. "Moore şu an ayaktadır."ın "Moore, şu an ayakta değildir"den çok daha kesin olduğu doğruysa, o zaman "Moore, şu an ayakta olduğunu biliyor", "Moore, şu an ayakta olduğunu bilmiyor"dan daha kesindir.

Görmüştük ki, "P, kesindir." Şu anlama gelir: Bu grupta bir kişi P olduğunu biliyor. Buna karşılık "P Q'dan daha kesindir.", saçma olan, "Bir kişi Q'dan çok P'yi biliyor." anlamına gelmez; fakat daha çok şu anlama gelir: Bir kişinin P olduğunu bilmesi, bir kişinin Q olduğunu bilmesinin akla uygunluğundan daha akla uygundur ya da P'nin doğruluğu Q'nun doğruluğundan daha çok bilinebilir. Bütün bunlar göstermektedir ki kesinliğe orijinal, epistemik bir statü kazandırmak istediği kesinliği, psikolojiden arındırmak eğilimindedir. Ona göre bir P önermesinin kesin olması için şu gereklidir: Bir kişinin onun doğruluğunu bilmesi.

Pek çok kesin önermenin var olduğunu Moore, "Ortak Duyunun Savunulması" başlıklı makalesinin başlarında açıklar. Kuşku duyulamaz önermeleri kabulün, kendi tutumunu özgün yaptığını söyler. İster idealist isterse kuşkucu olsun; diğer filozoflardan ayrıldığı noktayı bu noktayı şöyle belirtir.

> Ben, pek çok önermenin doğru olduğunu düşünüyorum. Onların doğru olduklarını biliyorum.[79]

Bütün bunlar gösteriyor ki, Moore kesinliği, ona epistemik, orijinal bir statü vermek için, psikolojiden arındırma eğilimindedir. Ona göre bir P önermesi, bir kişi onun hakikatini bildiğinde kesindir. Bu önermenin hakikati kesin olarak bilinmiyor-

---

[79] Parret, ***Le sublime du quotidien***, p. 133.

sa, önerme de kesin değildir.[80]

Ortak duyunun empirik önermelerinin ayırt edici özellikleri kesin olmalarıdır ve onların doğrulukları objektiftir.

Burada söz konusu olan kesinlik, bir önermenin hakikatinden az veya çok emin olan bir süjenin zihin durumu değildir; az veya çok bilinebilir bir önermenin hakikatini veren şeydir. Kesinlik, bu kavramı önermelere bağlı karşılaştırmayı etkin kılma girişimidir. Karşılaştırılacak önermelerin biçimi, "S biliyor ki, P" şeklindedir. Karşılaştırılacak önermelerin bazıları şöyledir. "Şu an ayaktayım."; "Üzerimde elbise vardır."; "Bulunduğum salonda pek çok kişi vardır." Moore'un amacı şunu kanıtlamaktır: "Şu an ayakta olduğunu bildiğine inanmak", "Kimsenin bu tür bir şey bilmediğine inanmaktan daha uygundur."

"S, P olduğunu bilmiyor" şeklindeki önermeler, S'nin P'den kuşku duymaya başladığını göstermez. "S bilmiyor ki, P.", "S, P midir değil midir", bilmiyor anlamına gelemez; sadece şunu belirtir: "P'dir; fakat S, P olduğunu bilmiyor."[81]

Moore'un eleştirisinin hedefinde belli bir septik vardır. Bu septik, önceden varsaydığı P'ye kesin biçimde inandığı halde, P olduğunu bilmediğini söyleyebilir. Moore bu konuda "Septisizmin Dört Biçimi"nde şöyle der:

> Bertrand Russell gibi, oturduğunu kesinlikle bilmediğine en büyük güvenle inanan bir insan, yine de kuşkunun en küçük gölgesi olmaksızın pek çok durumda oturduğuna inanabilir. Doğrusu, oturduğunu bildiğine gerçekten inanmazsa, yanılmadan şunu diyebiliriz: O, bu konuda bir kuşku duyduğunu düşünmektedir. Fakat bu konuda bu konuda bir kuşku olduğuna inanmasından, hiç de oturup oturmadığını bilmesi konusunda kuşku olduğu sonucu çıkmaz.[82]

Moore kesin diye bildiği önermelerin bir listesini verir. O, doğrudan deneyime güvenir. Bu güven onun düşüncesinin özgün yanıdır. O, kavramlarımızın nihai kaynağını bize doğrudan verilen deneyde araştırır. Moore için temel problem şu sorunun

---

[80] ***Drigout***, p. 51.
[81] ***Ibid.***, p. 56.
[82] ***Ibid.***, p. 57.

cevabını bulmaktır: Dilimizi anlamak için hangi kavramlara sahip olmalıyız? Bu soru, dilimizde var olan ontolojiyle yani dilimizi anlamak için ihtiyaç duyduğumuz nihai entitelerle (basit objelerle) ilintilidir. Doğrudan deneyime güvenmek bir kişinin kavramsal dünyasının sübjektif olduğu anlamına gelmez. Moore kendi deneyimine güvenen bir realistti. Moore'un önermeleri gerçekte deneyimimizle elde ettiğimiz önermeler sisteminde "gerçek mantıksal bir rol" oynar.[83] Moore duyu verilerini bazen objektif realiteyi oluşturan gerçekliklerin bir bölümü gibi görür.

Moore gündelik dilde sözcelerin ilgili oldukları olgulara uygun ifadeler olmasına özen gösterir. Objektif olguların zihinsel durumları anlatmaya yarayan fiillerle anlatılmasını kesinlik ilkesine aykırı bulur. Bilginin ve inancın karıştırılmasından önemli problemlerin çıktığını söyler; hem nesne durumuna ilişkin bir önerme ortaya koymayı hem de bu nesne durumunu bir inanç objesi yapmayı çelişkili kabul eder. Bu çelişki, dil felsefesinde "Moore paradoksu" diye bilinir. Moore konusunda söyleyeceklerimizi bu paradoksla ilgili açıklamalarla bitirelim.

Moore paradoksu 1942 yılında yayınlanan bir metinde ortaya koydu. Burada o, şuna dikkat çekti: "Geçen Salı sinemaya gittim; fakat gittiğime inanmıyorum" gibi ifadeler saçmadır. Wittgenstein'ın pek çok defa yorumladığı ve Moore paradoksu dediği bu tür ifadeler o zamandan beri filozofları çok uğraştırdı ve bu konuda önemli bir literatür oluştu.

Bu tür paradoksların iki formülasyonu vardır: "P'dir; fakat P olmadığını sanıyorum"; "P'dir; fakat P'ye inanmıyorum." Moore paradoksuyla ilgili, Wittgenstein'dan sonra şu kabul edildi: Moore paradoksu bir inanç paradoksu değildir; fakat iddia paradoksudur. Fakat iddianın inancı işin içine karıştırdığı açık değildir.

Moore şuna dikkat çeker: İddia, paradoksun doğrudan doğruya türediği bilgiyi içerir. (Biliyorum ki, P'dir; fakat P olduğunu bilmiyorum.) Moore'un bir başka açıklaması da şöyledir: Her tuhaflığı ortadan kaldırmak için sözceyi üçüncü şahıs olarak ifade etmek yeterlidir.

---

[83] Wittgenstein, ***De la certitude***, Gallimard, Paris, 1987, § 136.

(1) Yağmur yağıyor ve ben yağmurun yağdığına inanmıyorum.

gibi bir önerme düşünelim.

Böyle bir önermenin saçma olduğu açıktır. Böyle bir önermenin çelişkili olduğunu sezgisel olarak biliriz. Yine de bu gibi bir önermenin geçerli biçimde ifade edildiği durumlar olabilir.

Moore paradoksu temelde "P'ye inanmak", "P'nin doğru olduğuna inanmaktır" ilkesine karşıttır. Bu paradoks şöyle ifade edilir: "İnanıyorum ki, P; fakat P yanlıştır. Moore paradoksu, kabul terimleriyle ifade edildiğinde daha çelişkilidir. "Kabul ediyorum ki, 'P'; fakat 'P' yanlıştır." Moore paradoksu bilinen biçimiyle, (inanmak fiiliyle) kullanıldığında, biçimsel bir çelişki ya da antiloji değildir.* Fakat kabul etmek fiiliyle birlikte kullanıldığında biçimsel çelişkiye yaklaşır. Çünkü inanç, kesinlikten ayrılır; ama kabul kesinliğe yaklaşır. O zaman "Kabul ediyorum ki, 'P'; fakat 'P' yanlıştır.", "Eminim ki 'P', fakat 'P' yanlıştır"a veya "Biliyorum ki 'P'; fakat 'P' yanlıştır." a yakındır ve çelişkiden daha fazla bir şeydir.[84]

Moore paradoksu iki farklı kavramsal tümlece bağlı sözceleri yan yana getirir. Birincisi bir zihinsel durumu (inancımı) ve ikincisi ise bir gözlemlenebilir olguyu (yağmurun yağmasını) betimler. Oysa Moore bu önermeleri objektif ve betimsel bir dilin aynı düzenine yerleştirir. Bundan dolayı onları paradoks gibi görür. Moore bu ifadelerde bir çelişki yaşadığımız duygusunu söyler. O demektedir ki, bir şeyin hem karşıtına inanıp hem de onu bilemem. Oysa Wittgenstein'a göre çelişki görünüştedir. Çünkü sözcenin iki kısmı fiziksel bir olgu olan yağmur ve psikolojik bir olgu olan inancım birbirinden çok farklıdır. Burada inancıma ilişkin bir kavram psikolojik bir kavram, bir obje olan yağmurla karıştırılmaktadır. Oysa inanç kavramı özgün objelerden biri değildir; sadece bazı olguları yönetmenin ve

---

* Antiloji bir ve aynı cümlede veya bir ve aynı metinde, iki fikir veya kanı arasındaki çelişki ya da karşıtlık. Örneğin, "Hakikati söyleseydim, yalan söylerdim." "Bir sofu, ateist bir kral zamanında ateisttir." "Tanrım! Beni bütün dinlerden kurtar." "Tanrı'ya şükür ateistim." "Ben her zaman hakikati söylerim ve yalan söylediğimde bile bu doğrudur." gibi ifadeler antilojiktir.

84 Petit, Jean-Luc, ***Les neurosciences et la philosophie de l'action***, Vrin, Paris, 2000, 329.

organize etmenin bir biçimidir. Moore paradoksunda inancın konusu "yağmur yağıyor" önermesidir. Kendi başına alındığında hatta mümkün modalitesi (yağmur yağabilirdi) ile ifade edildiğinde bu önermenin doğru mu yanlış mı olacağını bilmek ilginçtir.

Genellikle şu düşünce ileri sürülür: İnsanın belli bir anda doğru olan şeyi doğru diye düşündüğü şeyden ayırması imkânsızdır. Kuşkusuz bu, doğrudur. Fakat doğru olan şeyi doğru diye düşündüğüm şeyden ayıramasam da "Bu, doğrudur." diyerek iddia ettiğim şeyi, "bunun doğru olduğunu düşünüyorum" dediğim şeyden ayırabilirim. Bu hipoteze göre doğru diye düşündüğüm şeyin yine de yanlış olması mümkündür. Bunun doğru olduğunu söylediğimde niyetim, bunun doğru olduğunu düşünmekten başka bir şeydir.[85]

Herhangi bir şeyin doğru olduğunu düşünmem, doğru olduğunu düşündüğüm şeyden her zaman tümüyle farklıdır. "Bu, doğrudur." dememden, doğru olan şeyi düşündüğüm anlamı çıkmaz. Bir kişi şöyle diyebilir: Bir şeyin doğru olduğunu düşünmek için, o şeyi düşünmemiz zorunludur. Moore totolojik türdeki bu düşünceyi kabul etmez. O demektedir ki,

> Bu düşüncedeki yanlışlığı şöyle gösterebiliriz: Durum şöyle şöyle ise, "doğru"dan, olasılıkla düşünceye ya da başka herhangi bir psişik fenomene referansı içermeyen bir şey anlarız. Demek istediğimiz şeyi kesin bir biçimde belirlemede; söz konusu objeyi başka objelerle karşılaştıracak şekilde göz önünde bulundurmaya çalışmada biraz güçlük olabilir. Fakat yine de şunda kuşku yoktur: Kendine özgü niteliği olan şeyi diğer benzer şeylerden ayırırız. "Doğru olmak" belli bir biçimde düşünülmektir, demek kesinlikle yanlıştır.[86]

İma konusunu ilk teorileştiren, Moore'dur. Moore iki şeyi, bir önerme söyleyerek iddia ettiğimiz şeyi ve anlatmaya çalıştığımız şeyi birbirinden ayırır. Bunu Moore paradoksu diye bildiğimiz ifadelerle ortaya koyar. Yukarıda gördüğümüz gibi Moo-

---

[85] Moore, G.E., ***Principia ethica***, trad. Michel Gouverneur (revue par Ruwen Ogien) PUF, Paris, 1998, p. 196.

[86] ***Loc. cit.***

re, "Yağmur yağıyor; ama ben yağmurun yağdığına inanmıyorum." şeklindeki bir önermeyi paradoks diye niteler. Fakat buradaki paradoks dünyada bulunan bir durum"dan yağmurun yağmasından doğmaz; "yağmurun yağdığına inanmıyorum" ifadesinden doğar.

"Yağmurun yağdığına inanmıyorum"un önceki ifadeyle çelişik olmasını, ima kavramını işin içine koymadan çözemeyiz. Peki, bu nasıl olacaktır? Moore bunu şöyle açıklar:

> Geçen Salı sinemaya gittiğinizi iddia ederseniz, yaptığınızı inandırmaya yol açarsınız. Bunda paradoks yoktur. Oysa geçen Salı sinemaya gittiğinizi iddia ettiğiniz halde, buna inanmamanız son derece saçmadır.[87]

Quine'a göre Moore paradoksu analiz edilemez. Quine bunu şöyle açıklar:

> Bu paradoksu analiz edemeyiz; çünkü analiz doğruysa yani ***analysandum*** (analiz edilecek önerme) ve ***analysans*** (analiz edilmiş önerme) eş anlamlıysa, analiz bir şey söylemez ve eğer onlar farklıysa eş anlamlılık yoktur.[88]

Moore paradoksuna dair sözlerimizi şu sorunun cevabını vererek bitirelim: "Yağmur yağıyor; ama ben yağmurun yağdığına inanmıyorum." sözcesi gerçekten bir paradoks mudur? Başka bir açıdan örneğin konuşan kişinin samimiyeti açısından baktığımızda bu sözce nasıl görünür?

Günümüz pragmatistlerinden Anne Reboul "Paradoxe du mensonge dans la théorie des actes de langage" (Dil Edimleri Teorisinde Yalan Paradoksu) adlı makalesinde bu konuyu ele alır ve Moore'un bu sözceyi mantıksal bir paradoks gibi görmesini eleştirir. Eleştirisinin kaynağında ise Searle'ün "Samimiyet kuralı" kavramı vardır. Reboul anılan makalede şunu demektedir:

"Yağmur yağıyor; ama ben yağmurun yağdığına inanmıyorum" sözcesi ilk bakışta çelişkili gibi gelebilir. Fakat bu öner-

---

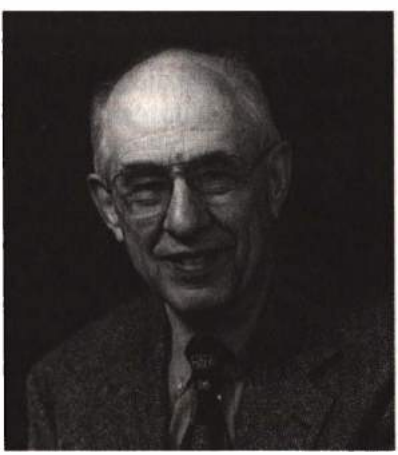
[87] ***Loc. cit.***

[88] Laugier, Sandra, ***Anthropologie logique de Quine***, Vrin, Paris, 2002, p. 186.

mede gerçekte mantıksal bir çelişki yoktur. Belli bir nesne durumu onun gerçekleştiğine inanmadığım halde gerçekleşebilir. Böylece hem ***P'dir denebilir*** hem de ***P'nin doğruluğuna inanılmayabilir.*** Bunda mantıksal bir çelişki yoktur. Eğer durum böyleyse, iddiaya ilişkin samimiyet kuralı'nın (règle de sincérité) inancın psikolojik durumuyla ilgili olduğuna inanmak zordur. Fakat bu önermedeki tuhaflık nereden gelmektedir? Tuhaflığın nedeni, samimiyet kuralının ihlal edilmesidir. Bu kural, konuşanın benimsediği inanç durumunu kabul etmesini gerektirir. Sonuç olarak samimiyet kuralının ihlal edildiği durumlarda mantıksal çelişki yoktur. [89]

[89] ***Reboul***, p. 143.

PUTNAM



Hilary Whitehall Putnam
(1926 - 2016)

Amerikalı filozofun tam adı Hilary Whitehall Putnam'dır; analitik felsefenin en önemli temsilcilerindendir. Putnam mantıkçı pozitivist filozoflar Carnap'ın ve Reichenbach'ın öğrencisi oldu; ama onları izlemedi; çünkü onların rasyonalite anlayışlarını sınırlı buldu ve doktrinlerini eleştirdi; felsefi konumunu sık sık değiştirdi; Kıta Avrupası felsefesini de tanıyan nadir analitikçi filozoflardandır.

Putnam, dil ve mantık felsefelerinde önemli çalışmalar yapmıştır; fonksiyonalizme ilişkin görüşleriyle zihin felsefesini çok etkilemiştir. O, çok sıkı mantıksal analizler yapar; referans konusunda Kripke'yi izler, nedenselci bir referans teorisini savunur; referans kavramına son ve kesin şeklini vermiştir. Onun dikkate değer görüşlerinden biri de şudur: Olgu/değer ayırımı temelsizdir; bu ayırım, kültürün etkisiyle yapılmıştır ve çok belirsizdir.

Filozofun dil felsefesine en önemli katkılarından biri "anlam kafada değildir." tezidir. Bu teze semantik dışsalcılık (externalisme sémantique) denir. Tez, orijinal ikiz dünya (expérience de la Terre jumelle) deneyimiyle aydınlatılmıştır.

Putnam hakkındaki açıklamalarımıza onun dile ve dil felsefesine ilişkin görüşleriyle başlayalım. Putnam Austin'in tersine, dilin kognitif gücüne dikkat çeker. Ona göre biz dünyayı ilkin dil aracılığıyla kavrarız. Dilde iki tür öge vardır.

1. Evrensel ögeler: Bunlar dilin evrensel yapısını oluşturur.
2. Doğal türleri ifade etmeye yarayan kelimeler: Bunların içerikleri sosyal, kültürel ve bilimsel faktörler tarafından belirlenir.[1]

Putnam dilin evrensel özellikleriyle ilgilenmez. Onun asıl ilgilendiği şey, dildeki özel ögelerdir yani doğal türleri ifade etmeye yarayan kelimelerdir.

Putnam'a göre dili şu iki grup daha iyi tanıtır: Dilciler ve bilim adamları. Dilin genel özelliklerini dilcilerden; kelimelerin özel anlamlarını bilim adamlarından öğreniriz. Metafizikçi, kelimelerinin anlamından asla kuşkulanmaz; onların anlamlarına eleştirel yaklaşmaz. Oysa dilcinin ve bilim tutumu, eleştireldir.

Putnam'ın dil felsefesine gelince; bunu anlayabilmek için önce sınırlarını çizmeliyiz. Putnam'ın dil felsefesinin sınırlarını şu beş karşıtlık çizer: Metafiziğe, realizme, göreceliliğe, içselciliğe, metodolojik solipsizme karşıtlık. Şimdi bu karşıtlıkları açıklayalım:

I. Putnam bir dil filozofudur; doğal olarak metafiziğe karşıdır. Habermas gibi kendisini post metafizik bir düşünür diye niteler.[2] O, metafizikle ilgili şunu sorar: Günümüzde metafizik mümkün müdür? Cevap "Hayır!"dır. Çünkü ona göre artık metafizik ölmüştür. Bu ölümü felsefeye zorla kabul ettiren Kant'tır; günümüzde en güçlü biçimde seslendiren ise Wittgenstein'dır.[3] Bu nedenle artık metafizik yapılamaz ve savunulamaz.

Metafizikten sonra ne olacaktır? Hiçbir filozof bunu cevap-

---

[1] Putnam, "Signification et référence" dans, ***Philosophie du langage***, T. I, Textes réunis par B. Ambroise et S. Laugier, Vrin, Paris, 2009, p. 344.

[2] Putnam, ***Définitions: Pourquoi ne peut-on pas "naturaliser" la raison***, Traduction Christian Bouchindhomme, Éclat, Paris, 1992, p. 53.

[3] Putnam, Hilary, "Métaphysique" dans ***Lire Rorty: le pragmatisme et ses conséquences***, sous la direction de Jean-Pierre Cometti, L'Éclat, Paris, 1992, p. 128.

layamaz. Sadece şu söylenebilir: Yine de ***felsefeler*** olacaktır?[4] Post metafizik felsefeye düşen, dünya deneyimlerimizi betimlemektir; kişisel ve zihinsel tasavvurları felsefeden dışlamaktır.

II. Putnam üç tür realizmden, metafizik realizmden, bilimsel realizmden ve iç realizminden söz eder. O, metafizik realizmi ve bilimsel realizmi, tıpkı metafizik gibi, hep eleştirmiştir. Ama iç realizmini bir süre benimsemiştir; sonra terk etmiştir. Şimdi Putnam'ın realizme bakışını görelim. Önce metafizik realizme ilişkin görüşlerini verelim.

Ona göre metafizik realizmin dört temel tezi vardır:

1. Madde ve zihin birbirine indirgenemez; akıl ve maddi dünya birbirinden kesinlikle ayrıdır.

2. Dünya, sabit bir bütündür; zihinden bağımsız objelerden oluşur; objelerin ilişkileri ve nitelikleri de dünyanın parçasıdır.

3. Tek doğru betim, dünyanın nasıl olduğunu söylemektir.

4. Hakikat, zihnimizdeki kelimelerle nesnelerin uyumudur.[5]

Putnam'a göre metafizik realizm bilimsel bir teoriye dayanmaz. Metafizik realizmin en büyük kusuru budur. O, farklı doğada objeleri bir ve aynı kavram altında toplar ya da örneğin su", "altın" ve "limon" gibi objelerin referanslarını dikkate almaz. Bu nedenle bireyleri hatta tüm lengüistik bir toplumu nesneler hakkında yanıltabilir.

Hepimizde ortak, doğal bir felsefe vardır. Onu çocukluktan itibaren oluştururuz. Ortak felsefemiz şunlara kesin inançtır: Dünya vardır; bilgimizden ve düşüncemizden bağımsızdır. Bu inançlarımız, gündelik deneyimimizden doğar. Metafizik realizm, bu doğal felsefenin ürünüdür;[6] doğal felsefe olmakla yetinmez; dünyanın bütüncül bir tasavvuru olmayı ister.

> Metafizik realizm şunu varsayar: Evren Tanrısal bir bakışla kavranabilir ve dayanmamız gereken bir Arkhimedes noktası vardır. Oysa gerçekte böyle bir bakış açısı imkânsızdır ve böyle bir nokta da yoktur. Kuantum fiziği bize şunu açık-

---

[4] ***Ibid.***, p. 130.

[5] Putnam, ***Raison, vérité et histoire***, trad. A. Gerschenfeld, Minuit, Paris, 1984, p.61.

[6] Putnam, ***Définitions***, p. 65.

ça söyler: Bir teoride kullanılan aracın ve gözlemcinin rolünü dikkate alınmalıdır; gözlemci ve gözlemlenen arasında bir tür kopukluk vardır.[7]

Putnam realist metafiziği 1981 yılında yazdığı ***Akıl, Hakikat ve Tarih*** adlı kitabında eleştirir. Eleştirisini ünlü ***Fıçıdaki Beyin*** kanıtıyla ortaya koyar.

Fıçıdaki Beyin, Descartes'ın ünlü "kötü cin"i gibi hipotetik bir durumdadır. Bunu Putnam şöyle anlatır:

Çılgın bir bilgin olsun. Bu bilgin bir kişinin beynini ameliyatla vücudundan ayırsın; beyni bir fıçıdaki sıvıya koysun; bu sıvı sayesinde beyin canlılığını korusun. Çılgın bilgin, beynin sinir uçlarını süper bir bilgisayara bağlasın. Bilgisayar kişiye birtakım bilgiler göndersin; bu bilgilere dayanarak kişi, her şeyin normal olduğunu düşünsün ve beyninin her zamanki gibi bedeninde bulunduğuna inansın. Bu durumda bile fıçıdaki beyne göre insanlar, objeler ve gökyüzü vardır. Gerçekte bu kişinin algıladığı her şey, sinir uçlarına bilgisayarın gönderdiği elektronik uyarımların sonucudur. Bilgisayar o kadar güçlüdür ki, kişi elini kaldırmaya çalışsa, bilgisayar ona elini kaldırdığı duygusunu yaşatır. Dahası çılgın bilim adamı bilgisayar programını değiştirerek kişide istediği her algıyı uyandırabilir hatta onun hatıralarını silebilir ve fıçıdaki beyin bunun farkında bile olmayabilir. Üstelik bu beyin bu paragrafı okumakta olduğunu bile düşünebilir.[8]

Fıçıdaki beynin dil felsefesinde iki önemli sonucu vardır:

1. Fıçıda tek bir beyin değil; ortak bir dil konuşan beyinler topluluğu olabilir.

2. Fıçıdaki beyinlerin düşünceleri ya da sözceleri, bizimkilerin eşanlamlıları değildir. Örneğin, fıçıdaki beyin gökyüzünün mavi olduğunu düşünsün ya da düşüncesini başkasına söylesin. Bu düşüncenin doğruluk şartları, belli bir sosyal çevrede yaşayan normal bir insanın düşüncesinin doğruluk şartlarıyla aynı değildir. Çünkü referans nedensel zorunluluklara itaat eder.

Normal insan "Gökyüzü mavidir." derse, gökyüzünü doğru-

---

[7] ***Ibid.***, p. 10.

[8] Putnam, ***Raison, vérité et histoire***, pp. 15-16.

dan deneyimler. Onun terimlerinin referansını belirleyen, gökyüzüyle ve mavi objelerle ilişkisidir. "Gökyüzü"nün referansı "Gökyüzü"dür. Gökyüzü maviyse normal insanın düşüncesi doğrudur. Oysa fıçıdaki beynin terimlerinin referansı bilgisayarla ve fıçıdaki diğer beyinlerle ilişkisine bağlıdır. O, "Gökyüzü mavidir." derse, bu terim gökyüzünü belirtmez; çünkü onun evreninde gökyüzü yoktur. Sonuç olarak fıçıdaki beyinler olduğumuz doğruysa, "Gökyüzü mavidir." normal bir dilde değil; fıçıdaki beynin dilinde ifade edilir.

Putnam'a göre evren sadece beyinleri içeren bir fıçı, biz de fıçıdaki beyinler gibiyiz. Evrenin işleyiş biçimi ise, güçlü bir bilgisayarın çalışmasına benzer; beyinlerimizi yaşatır ve iletişimde bulunmamızı sağlar.

Putnam'a göre metafizik realizm dünyayı sabit doğada bir entite sayar; entitelere dair kimi kavramsal şemalarımızın zamanla değiştiklerini görmezden gelir; özellikle bilimin nesnelere dair tasavvurlarımızı ve kavramsal şemalarımızı değiştirdiğini dikkate almaz;[9] sonuçta tutarsız bir modeldir.

> Dünya hangi objelerden yapılmıştır?" sorusu ancak bir teoride ya da betimde anlamlıdır. Dünyaya Tanrı gibi bakamayız. Dünyada sadece farklı kişilerin değişik bakış açıları vardır; insanların her biri çıkarlarını, betimlerinin amaçlarını ve teorilerini dünyaya yansıtır.[10]

O zaman metafizik realizmin iddia ettiği gibi "Dünya, dilimizin kullanımından bağımsız entitelere bölünür." denemez. Dünyayı olaylara, nesne durumlarına; fiziksel ve sosyal sistemlere, niteliklere ve ilişkilere bölen, biziz.

Metafizik realizme göre sadece bilimsel verilerin ürünü tek bir dünya kavramı vardır. Metafizik realizmin bu önermesi, varoluşa ait her önerme gibi anlamsızdır. Dünyada hangi tür objelerin vardır? Bunu söylemekten çok bu varlıklara dair yargılarımızı ifade ederiz. Yargılarımızdaki kavramsal şemalarımızı toplumsal ve lengüistik şartlar belirler.[11]

---

[9] ***Ibid.***, p. 10.
[10] Putnam, "Si Dieu est mort alors tout est permis", ***Critique***, p. 399.
[11] ***Ibid.***, p. 400.

> Objelerin varlığı, kavramsal şemalarımıza bağlıdır. Şu ya da bu şemayı kullandığımızda dünyayı objelere bölen biziz.[12]

Bütün kavramsal şemalarımız eşdeğerdir; şu veya bu kavramsal şemayı seçmemizin özel bir nedeni yoktur; kavramsal şemaları keyfi olarak kabul ederiz.

Bilimsel realizm gelince; Putnam demektedir ki, bu realizm hep metafizik realizmle birlikte bulunur. Bilimsel realizme göre en iyi dünya imgesi oluşturarak felsefi problemleri çözebiliriz.

Bilimsel realizm iki şeyden birini yapar. Ya referansı fizik bilimlerinde kullanılan terimlere indirger ya da kuantum fiziğinde olduğu gibi, bir referans ilişkisini yanılsama sayar. Putnam'a göre bu iki tutum da yanlıştır. Referansın nedensellik tarafından tespit edildiğini söylemek, bir durumun hiçbir zaman değişmediği ileri sürmektir. Bu da Ortaçağ özcülüğüne dönmektir. Kuantum fiziği ise, obje kavramını ortadan kaldırır; onun kesin değil, mümkün hatta sürekli değişim içinde olduğunu söyler.

Bilimsel çerçeve ortak duyunun çerçevesine üstün değildir. Öyle fenomenler vardır ki, bu konuda bilim, örneğin kuantum fiziği daha iyi açıklama veremez. Piyano tuşuna basma mı yoksa tencereye vurma mı daha melodiktir? Bu, kuantum mekaniğinin kavramlarıyla değil; piyano tuşlarına basarak, ortak duyu ile açıklanabilir.

Putnam'a göre ortak duyu bir genç kız; bilimsel realizm de bir âşığı gibidir. Âşık yani bilimsel realizm ortak duyu denen genç kıza demektedir ki, "Ben seni düşmanlarından (idealizm, pragmatizm, antirealizm) korumayı vaat ediyorum." Genç kız (ortak duyu) sahte aşığa (realizme) inanır; ama sonra, onun gerçek yüzünü görür yani realizmin, bilimsel realizm olduğunu fark eder. Bilimsel realizm, ortak duyuya şunu gösterir: Gerçekte ne masalar ne de sandalyeler değil; sadece soyut entiteler vardır.[13]

Burada bilimsel realizme bir eleştiri de biz yapalım. "Her şey...dır" şeklindeki bir kullanım çelişkilidir. Çünkü bir önermede yüklem bir sınıfa aittir. Tüm nesneler tek bir sınıf oluşturmadığı gibi bir ve aynı yüklemin bütün nesneler için geçerli

---

[12] ***Loc. cit.***

[13] Zwirn, Hervé, ***Le limites de la connaissance***, Odile Jacob, Paris, 2000, p. 284.

olması imkânsızdır ve yüklemin inkârıdır. "Her şey yeşildir." demek sonuçta yeşili diğerlerinden ayıran renkler yoktur ve yeşil de yoktur demektir.

Şimdi de Putnam'ın bir süre benimsediği iç realizmini görelim. Filozof, iç realizmi şu iki nedenle kabul etti:

A. İç realizmi metafiziğin alternatifi; metafizik realizmin ve göreceliliğin hatalarına düşmeyen bir üçüncü yol olabilir.

B. İç realizmiyle referans sorunlarını çözebiliriz; empirik bilginin şartlarını aydınlatırsak referansı da aydınlatabiliriz; çünkü dilimiz realiteden koparılamaz

Putnam'ın savunduğu şekliyle iç realizm nedir? Bunu kısaca açıklayalım. İç realizmi anlamın belirlenmesinde, hem bilimsel deneyimi hem de ahlaki ve estetik deneyimi dikkate alır; hakikati inançlarımızın hem birbiriyle hem de deneyimlerimizle uyumu diye niteler. Bu realizme göre dış dünyaya ilişkin kavramlarımızın çoğu doğrudur; çünkü bunlar çevremizle etkileşimin ve bilimsel açıklamaların ürünüdür. Obje, bütün, realite, var oluş ve neden gibi kavramlar bizi metafizik realizmin çelişkilerinden olduğu kadar, göreceliliğin çelişkilerinden de korur. İç realizmine göre varlık, realite ve hakikat gibi kavramlar hep bir dilin ve kavramsal şemaların seçilmesine bağlıdır.

Putnam'a göre iç realizmi savunulamaz; çünkü objektiflik ve hakikat bu kavramsal şemaların seçilmesinden zarar görür. İç realizm Kant'ın aşkın mantığına bağlıdır; kuşkuculuğu ortadan kaldıramamaktadır; kavramsal göreceliliği savunmaktadır; dünyayı kavramsal şemalarımıza ve rasyonel olmaktan çok kültürel olan normlara indirgemektedir.

Referans dış dünyadan bağımsız ele alınamaz.

> "Dil" ya da "zihin" dediğimiz ögeler "realite"ye o kadar derinden nüfuz etmiştir ki, kendimizi dilden bağımsız bir şeyin kataloğu gibi düşündüğümüz anda realiteyi bozarız. Bu, dünyayı kültürümüzün şekillendirdiği anlamına gelmez. Dünya istemimizin bir ürünü değildir.[14]

Sonuçta iç realizm, bir tür göreceliliktir. Çünkü kavramları-

---

[14] Putnam, ***Réalisme au visage humain***, Traduction Claudine Tiercelin, Gallimard, Paris, 2011, p. 28.

mızın dünya ile uyumlu olduğunu gösteren nötr bir ölçüt yoktur. Reel üzerine her söylem sadece kavramsal bir çerçevede anlamlıdır.[15]

> Görecelilik gibi iç realizm de dünyayı kavramlarla; ama farklı bir nedenle betimlemek için imkânsız bir girişimdir.[16]

Bu nedenle Putnam hakikatin sadece kavramsal şemaya değil; ayrıca realiteye de bağlı olduğunu kabûl etti. Bir kavramsal şema seçilince sadece bu terimlerle ifade edilen sözcelerin doğru olup olmayacaklarını bilebileceğimizi; ama bu şemaların realiteyle uyumlu oldukları gösteren bir ölçütümüz olmadığı gördü; iç realizmi de terk etti; gündelik dil realizmini ve pragmatist bir realizmi savundu. Onun pragmatist realizmi William James'in, İkinci Wittgenstein'ın ve Austin'in düşüncelerinden esinlenir. Kendi realizmi hakkında Putnam demektedir ki,

> Benim realizmim şunu savunur: Yorum, süjenin kafasında olmayan ögeleri dikkate almayı gerektirir. Bu, benimle Quine arasında önemli bir farktır.[17]

Pragmatist realist olan Putnam'ı antirealist gibi göremeyiz. Putnam'a göre

> antirealist kişi hakikati teorik biçimde kullanabilir; fakat hakikat ve referans terimlerine teorik olmayan biçimde sahip değildir. Bir terimin kaplamı, terim hakkında doğru olan şeydir. Anti realist kaplam kavramını olduğu kadar hakikat kavramını da reddeder.[18]

III. Şimdi Putnam'ın eleştirdiği göreceliliğe karşıtlığı açıklayalım. Putnam iki tür göreceliliğe karşı çıkar: Kavramsal görecelilik ve psikolojik görecelilik. Önce kavramsal göreceliliği anlatalım.

Kavramsal görecelilik açısından bir kavramsal şema diğer kavramsal şemalardan sadece biridir. O, ne mutlak doğrudur ne de mutlak yanlıştır; sınırlı bir doğruluğa sahiptir; doğruluğunu

---

[15] Kistler, Max , ***Causalité et lois de la nature***, Vrin, Paris, 2000, p.73.
[16] Putnam, Réalisme au visage humain, p. 28.
[17] Putnam, ***Définitions***, p. 65.
[18] Putnam, "Signification...," p. 63.

sadece kavramsal şema oluşuna borçludur. Nesnelerin nitelikleri bir kavramsal şemanın seçimine bağlıdır; dünyanın ve bölümlerinin eşit derecede doğru pek çok betimi olabilir. Bu betimler farklı objeye ilişkin farklı kavramlar içerse de tutarlıdır. Sekiz kişi ya da dört çift insan farklı kavramsal betim iseler de bu iki kavramla yapılan her iki betimi de doğrudur ve betimin hangi kavramlarla yapılacağını belirleyen özel bir neden yoktur; kavramın seçilmesi isteğe bağlıdır.

Kavramsal görecelilik bir sözcenin anlamını yer aldığı çerçeveye bağlar. Bu göreceliliğin ortak duyuyu tatmin etmesi zordur. Çünkü açıklamaları eşdeğer değildir. Daha kesin konuşmak gerekirse, evrende üç obje olduğunu kabul eden kişinin "evren üç objelidir." yargısı da, evrende yedi obje olduğunu düşünen ve "evrende yedi obje vardır." diyen kişinin yargısı da doğrudur. Üç objeli ve yedi objeli çerçevelerin her ikisi de evrene uygundur ve eşdeğerdir.

Psikolojik göreceliliğe gelince; bu konuda şunlar denebilir: Bu görecelilik sadece süjenin zihnindeki düşünceleri dikkate alır ve süje dışındaki nesnel ögeleri göz ardı eder; bireyi zihinsel durumlar psikolojisine mahkûm eder, dilin bireysel ve özel kullanımıyla yetinir; anlamı, kelimeyi kullanmayı bilen konuşucunun zihninde/beynindeki bir şeyle özdeşleştirir. Psikolojik görecelilik bir radikal mentalizmdir ya da psikolojizmdir.[19]

Bireyselci psikolojizm fail merkezlidir; bilgiyi failin bir iç etkinliğine bağlar; psikolojik durumları ya da anlamı failler yardımıyla bilebileceğimizi söyler. Psikolojik göreceliliğe göre

> zihinsel, sadece bir kişinin zihninde olan, demektir ve tek bir kişiye yüklenir; zihinsel, zihinsel olmak için tek kişinin dışında kimseye ihtiyacı yoktur.[20]

Putnam'a göre psikolojik görecelilik şu problemi ortaya çıkarır: Dil, dünyaya nasıl bağdanır? Psikolojik görecelilik bu problemi asla çözemez. Bir yorum, dil-dünya ilişkisi problemi-

---

[19] Putnam, ***Représentation et réalité***, trad. Claudin Tiercelin, Gallimard, Paris, 1990, p. 55.

[20] Putnam, "Signification de signification", traduction Dominique Boucher, dans ***Philosophie de l'esprit problèmes et perspectives***, sous la direction de D. Fisette, P. Poirier, Vrin, Paris, 2004, p. 52.

ne yol açmamalıdır. Peki, bu nasıl olacaktır. Putnam'ın önerisi şudur: Yorum hep kişinin sözlerinin, eylemlerinin ve çevresiyle ilişkisinin yorumu olmalıdır.

> Kullanılacak dili belirlemeden "olgular"dan söz etmek, hiçbir şeyden söz etmek değildir.[21]

Bir kavramın anlamını konuşanın psikolojik durumu belirlemez. Bir kelimenin anlamı, bu kelimeden bir kişinin ne anladığına da bağlı değildir. Anlamlar "kafada" bulunmaz. Çünkü anlam lengüistik topluluk tarafından tespit edilmiştir.[22] Bir kelime farklı bir anlama geliyorsa nedeni, kelimenin farklı kullanılması; kişisel tasavvurların farklılığı değildir. Anlam psikolojik olmayan çeşitli faktörlere bağlı olarak değişir. Nesnelere ve dünyaya ilişkin bilgilerimizdeki, daha doğrusu referans bilgilerimizdeki değişme anlamı değiştiren faktörlerin başında gelir.

Bu nedenlerden dolayı Putnam anlama ilişkin "bir işaret teorisi" dediği şeyin yerine, Kripke'nin mümkün dünyalar semantiğini ya da bazı cümlelerin hakikatinin zorunluluğu doktrinini koyar.

Putnam, mantıkçı solipsizme de karşıdır; mantıkçı solipsizmi, metodolojik solipsizm diye niteler. Metodolojik solipsizm zihin durumu yüklenen süjenin dışında herhangi bir psikolojik durum kabul etmez; hatta süjenin bedeninin varlığını bile dikkate almaz. Süjeyi bedenden arındırılmış biçimde düşünür.[23] Ona göre kendisine bir zihin durumu yükleyebildiğimiz süjenin dışına hiçbir birey yoktur.

Metodolojik solipsizmin en açık örneği Descartesçılıktır. Bunun ifadesi şöyledir: P, haklı olarak psikolojik bir durum gibi betimlenebilirse, o zaman P durumunda bedenden arındırılmış bir zihnin olması mantıksal olarak mümkündür.

Putnam ***Tanımlar*** adlı kitabında demektedir ki,

> ben, yöntemsel soplipsisten Carnap ve Mach gibi filozofları anlıyorum. Bu kişiler bana göre, şunu savunur: Tüm öner-

---

[21] Putnam, ***Représentation et réalité***, p. 188.

[22] Acouturier, Valérie, "Présentation" dans ***philosophie du langage***, tome I, pp. 339-342.

[23] Putnam, "Signification de signification", p. 48.

melerimiz, deneysel ve mantıksal önermelere indirgenebilir. Kavramına sahip olabildiğimiz her şey, bireyin kendi deneyiminin toplamına özdeştir.[24]

Metodolojik solipsizm, Husserl'in "aşkın solipsizm"inden olduğu kadar bireyselcilikten de farklıdır.[25]

Putnam'ın bu bireyselcilik karşıtı düşüncesi, Wittgenstein'ın "özel dil yoktur." tezinden esinlenmiştir. Putnam şunda ısrar eder: Dil, işbirliği yapılarak gerçekleştirilen bir etkinlik biçimidir. Anlam bu işbirliğinde ortaya çıkar ve bir etkileşim aracıdır.[26]

Dil felsefesi bir içselcilik olarak başladı. İlk içselciler Frege'ydi ve Russell'dı. Bu filozoflar kelimelerin anlamlarını büyük ölçüde kavramlarla özdeşleştirdi. Onlara göre her kelime bir kavramı yani bir yüklemler bütününü belirtir. Bu yüklemler bütünü objelerin bir sınıfını oluşturmaya izin verir. Anlama o zaman Descartes'ta olduğu gibi zihnin bir iç işlemidir. Bir kelimenin anlamını kavramak, kavrama veya zihinsel tasavvura sahip olmaktır. Putnam, 1960'lı yıllardan itibaren içselciliği daha doğrusu Frege'nin içselciliğini (internalisme) eleştirdi. Çünkü ona göre içselcilik betimcidir ve zihinselcidir. İçselciliğe göre anlamlar kafadadır; semantik, son tahlilde bir zihin teorisiyle açıklanabilir. Bu içselciliğin yerine dışsalcı bir anlayışı savundu.

Her ne kadar uzun gibi görülse de bu zorunlu açıklamalardan sonra Putnam'ın dil felsefesini anlatmaya başlayalım. Öncelikle şunu belirtelim: Putnam'ın dil felsefesinin dört ayağı vardır: ***Ortak duyu, dışsalcılık, karşılaştırlabilirlik doktrini ve kaplamsal analiz.*** Şimdi bu dayanakları açıklayalım ve önce Putnam'ın ortak duyuya ilişkin görüşlerini verelim.

Dil felsefesinde ortak duyuya yer veren başka bir filozof daha vardı: Moore. Moore'un bu kavrama başvurma nedeni, onu kuşkuculuğa karşı çıkma aracı gibi görmesiydi. Moore'da ortak duyunun epistemolojik bir fonksiyonu vardı. Ona göre ortak duyu kuşkulanılması imkânsız bir bilgi türüydü.

---

[24] Putnam, ***Définitions***, p. 26.
[25] ***Loc. cit.***
[26] Putnam, ***Réalisme au visage humain***, p. 58.

Putnam'a gelince; ortak duyu onda epistemolojik değil; semantik problemlerin çözümünün dayanağıdır; anlamla ilgili sorunlarda söz konusu edilir. Peki, ortak duyu nedir? Putnam'a göre ortak duyu, var oldukları şekilleriyle objelerin betimlerine ilişkin kolektif düşüncelerimizdir. "Salonda sandalyeler vardır." gibi bir sözce ortak duyu sözcesidir. Bu sözcenin doğruluğunu kanıtlamak için ne metafiziğin ne de bilimsel realizmin kavramlarına başvurmak zorunda değiliz. Öte yandan bu önermenin doğruluğundan kuşkulanmak için nedenlerimiz de yoktur. Söz konusu salonda bulunuyorsak ve sandalyelerin olduğunu görüyorsak, sözceyi doğrulamak için gerekli şartlara sahibiz demektir. Realitenin salonlar ve sandalyeler diye bölündüğü bir evrende, salonda sandalyeler varsa, "salonda sandalyeler vardır." doğrudur. Kavramlarımız, masalar, sandalyeler gibi objelerin yargılarımıza girmesini mümkün kılar.

Ortak duyu realiteyi hem metafizik realizme hem bilimsel realizme hem de kavramsal göreceliliğe karşı korur. Ortak duyuda bilimsel kavramlarımıza bağlı olmayan bir şey vardır. Ortak duyunun çerçevesini fiziğin çerçevesiyle ölçemeyiz. Ortak duyu realizmi, atomlar ve manyetik alanlar kadar gerçektir.

Şimdi Putnam'ın dil felsefesinin diğer bir özelliği olan dışsalcılığı görelim. Dışsalcılık dil felsefesinde en önemli yaklaşımlardan biridir. Bu, kaplam kavramının zorunlu bir sonucudur. Çünkü Putnam'a göre aşağıda göreceğimiz gibi ***referansı belirleyen şey, anlam yani içlem değildir, kaplamdır.*** Kaplam ise zihin dışında var olan objeler bütününe gönderir.

Putnam dışsalcı dil felsefesini "Anlamın Anlamı" adlı makalesinde ortaya koydu. Bu makale anlam ve referans konusunda yepyeni bir çığır açmıştır. Dışsalcılık teziyle Putnam, dil felsefesinde önemli ve sürekli bir etki yapmıştır.

Dışsalcılığın iki biçimi vardır:

1. Fiziksel dışsalcılık: Buna göre anlamlar konuşanın zihinsel durumlarına bağlı değildir. Özel bir anlam yoktur. Bir terimi, kaplamını iyi bilmeden kullanmayız. Bir kişinin yönelimli durumları, içinde yaşadığı fizik çevrenin reel durumuna bağlıdır.[27]

Putnam fiziksel dışsalcılığı savunmak için aşağıda görece-

[27] ***Ibid.***, p. 70.

ğimiz ikiz dünya örneğini verir. Buna semantik dışsalcılık da denir.

2. Sosyal dışsalcılık: Buna göre inançların özdeşliği ve içselleşmesi sosyal çevreye bağlıdır. Kavramlarımız içeriklerini sosyal çevreden alır. İnsanlar birbirlerini karşılıklı olarak etkiler. Bu etkileşim kişinin yönelimli durumlarının kavramsal içeriğini belirlemeye katkı yapar.[28]

Fiziksel dışsalcılık sosyal dışsalcılığa ihtiyaç duymaz; ama sosyal dışsalcılık fiziksel dışsalcılığa bağlıdır. Sosyal pratikler sadece fizik bir çevrede gerçekleştirildiklerinde kabul edilebilir. Bir kavramsal içeriği belirleyen sosyal pratikler için herhangi bir fizik çevre zorunlu şarttır. Sosyal dışsalcılıkla fiziksel dışsalcılık arasında nedensel bir bağlılık vardır; ama metafizik ya da ontolojik bir bağdan söz edilemez.[29]

Şimdi Putnam'ın karşılaştırılabilirlik doktrinini açıklayalım. Filozof bu doktrini Feyerabend'in ve Kuhn'un karşılaştırılamazlık doktrinine* karşıt olarak ileri sürer. Doktrin şunu savunur: Farklı kültürlerde kullanılan gündelik terimler ve farklı dönemlerde bilim adamlarının kullandıkları terimler başka dillere çevrilebilir. Bu çeviri özdeş terimlerle olmasa da yorumlanarak gerçekleştirilebilir. Putnam 1973'te yazdığı ***Anlam ve Referans*** ve ***Akıl, Hakikat ve Tarih*** adlı kitaplarında bunu ortaya koyar. Putnam bu kitaplarda önce, Kuhn'un ve Feyerabend'ın karşılaştırılamazlık doktrininden çıkardıkları sonuçları eleştirir.[30] Bu yazarlara göre bir ve aynı terim örneğin "ısı" farklı kültürlerde ve farklı dönemlerde yaşamış bilim adamları tarafından kullanılabilir. Ancak terimlerin anlamları ve referansları toplumdan topluma ve dönemden döneme değişir. Bilim adamları farklı paradigmalarıyla farklı dünyalarda yaşarlar. Örneğin "elektron" 1900'lü yıllara doğru dünyadaki objeleri niteliyordu. Bugün

---

[28] ***Ibid.***, p. 72.

[29] ***Ibid.***, p. 75.

* Bilim felsefesinde ve epistemolojide karşılaştırılamazlık, farklı teorik dilleri kullanan, olguları betimledikleri yorumlama şemaları birbirine benzemeyen teorilerin durumudur (Z. Ö.)

[30] Bu konuda bkz. Putnam, "Explication et référence" dans ***De Vienne à Cambridge. L'héritage du positivisme logique***, prés. par Pierre Jacob, éd. Gallimard, 1980 p. 337-365.

oldukça farklı bir dünyanın, atom dünyasının objesini belirtir. Bu görüşler gözlem diline ve teorik dile uygulandı. Feyerabend şunu ileri sürdü: Gündelik dil tümüyle yanlış bir teoridir.

Putnam bu tezi, dilin bir iletişim aracı olmasından ve akla uygunluğun ortaya çıkarılabilir olmasından hareketle şöyle eleştirir. Bu tez doğru olsaydı, bir dilden diğer dillere hatta bir dilin önceki kullanımından sonraki kullanımına çeviri yapılamazdı imkânsız olurdu. Diğer insanların konuşurken çıkardıkları sesleri yorumlayamasaydık, onların düşündüklerine, konuştuklarına hatta kişiler olduklarına inanmamız için nedenlerimiz olmazdı. Kısaca söylersek Feyerabend ve onun tezini savunan Kuhn haklı olsaydı, diğer kültürlerin insanlarını hatta XVII. yüzyılın bilim adamlarını anlayamazdık; İngilizce veya İtalyanca sesler çıkaran insanların uyaranlarına tepki gösteren tuhaf canlılar olurduk. Galileo, bizim kavramlarımızla karşılaştırılamayan kavramlara sahipti, demek tümüyle yanlıştır.[31]

Kuşkusuz XVII. yüzyıldaki "ısı" ve "elektrik" kavramlarıyla bizim "ısı" ve "elektrik" kavramlarımız özdeş değildir. Fakat bu durum XVII. yüzyıldaki bilim adamlarının ve başka kültürlerde yaşayanların farklı bir "ısı" ve "elektrik" kavramlarına sahip olmalarına engel değildir. Onların "ısı"nın ve "elektrik"in doğasına ilişkin inançları ve bilimsel imgeleri ve diğer inançları bizim inançlarımıza ve imgelerimize benzemeyebilir.

Bu kavramlar XVIII. yüzyılda bilimsel bir olgu olmadan önce de kullanılıyordu. Bu kavramlarla bazı fenomenlere işaret ediliyordu. İki kişi "elektrik" veya "ısı" kavramını aynı terimlerle betimleyemese de bu terimi kullanıyordu. Putnam buradan hareketle şunu ortaya koymak ister: Kuşkusuz elektriğe ve ısıya ilişkin bilimsel olmayan tasavvurun yerini bilimsel teoriler alabilir; bu bilimsel teoriler de yerlerini başka teorilere bırakabilir; bu teoriler de birbirine benzemeyebilir. Ama her şeye rağmen bütün bu farklı tasavvurlarda ortak bir referans vardır.

Kavramların farklı olması, iddia edildiği gibi, "doğru olarak" çevrilmelerine engel değildir. Tam tersine, onları çevirmek imkânsız olsaydı, farklı kavramlardan ve onların hangi açıdan farklı olduklarından söz edemezdik.

---

[31] Putnam, ***Raison, vérité et histoire***, p. 131.

Çevirinin özdeş terimlerle yapılamadığı durumlarda yoruma başvurulur. Yorum, görüşlerini çevirdiğimiz kişinin inançlarının bizimkilerle özdeş olduğunu göstermez; sadece onları sadece bizim için anlaşılır hale getirir.

Bir kelimeyi "ısı" diye çevirdiğimizde, bu iki kelimenin göndergelerinin aynı olduklarını kabul ederiz. Onların çevirilerinin mümkün olduğunu söylediğimizde, en azından kullanılan bağlamda anlamlarının özdeş olduklarını düşünürüz.[32]

Kaplamsal analize gelince; şimdi Putnam'ın kaplam görüşünü verelim ve şöyle soralım: Kaplam nedir? Kaplam, bir terimin, söylem evreninde başvurduğu ve terimin doğru olmasını sağlayan nesneler bütündür. Putnam'a göre kaplam içleme göre daha kesindir. Buna itiraz edilemez. Ama yine de kaplam problemli bir kavramdır. Örneğin "tavşan"ı alalım. Bu kelime, bütün tavşanları içerir ve hepsi hakkında doğru olan bir kavramdır. Ancak "tavşan"la ilgili bir güçlük vardır. Güçlük şundan kaynaklanır: "Tavşan" bir terim değildir. Fakat bir terimin ve bir kaplamı olan anlamın birleşmesinden ibarettir. Öbür yandan kaplam objeler bütünüdür. Ama kaplam dediğimiz bütün matematik bütün kadar kesin değildir. Örneğin ağaçlar bütününün sınırı yeterince açık değildir. Çünkü ağaç kümesinde ağaca hem benzeyen hem de benzemeyen ögeler bulunur. Bu yüzden kaplam kavramında bir idealleştirme vardır.[33]

Kaplamdaki bir başka idealleştirme de kaplamları belirlemede kullanılan kelimelere dairdir. Kelimelerin idealleştrilmesi şu anlamdadır: Kelimelerimiz genellikle çok anlamlıdır; bu anlamlar tüm zamanlar için değişmez biçimde kesinlik kazanmıştır. Putnam'a göre sabit ve değişmez anlamlar, realiteyi idealleştirir.[34]

Kaplam referansı; bilimsel veriler ise içlemi yani anlamı belirlemeye yarar. Bilimdeki her gelişme içlemde yani anlamda değişiklik yapar. Örneğin günümüzde elektrona yüklenen anlam, Bohr'un yüklediği anlamla aynı değildir.

---

[32] ***Ibid.***, p. 133.

[33] Putnam, "Siginification de signification", p. 44.

[34] ***Loc. cit.***

Bundan sonra Putnam bu tespitler ışığında kaplamı somut durumlardan hareketle analiz eder. O sözlerini şöyle sürdürür: "Kalbi olan varlık" ve "böbrekleri olan varlık" terimlerini alalım. Kalbi olan varlığın böbrekleri ve böbrekleri olan varlığın da kalbi olduğunu varsayalım. Bu durumda iki terimin kaplamı aynıdır. Fakat onların anlamları kesinlikle farklıdır. Çünkü "kalbi olan"ın ve "böbrekleri olan"ın içlemleri farklıdır.[35]

Kaplam, doğruluk kavramına bağlıdır. Bu nedenle kesinlik içerir. Oysa içlem, kaplam kadar açık değildir. Putnam'a göre kaplamı içlemden ayırmak anlamlıdır. İçlem, bir kelimenin semantik olarak anlamlı özelliklerinin bütünüdür ve bir objeyi nitelemek için gerekli ve yeterli özelliklerin bir listesine uygundur. Oysa kaplam, bu özellikleri tatmin eden objeler bütünüdür. Buna göre objesiz içlem olabilir; bu durumda kaplam boş olacaktır. Örneğin "dahu"* teriminin bir içlemi vardır; ama kaplamı yoktur. İki terim aynı kaplama sahip olabilir. Örneğin, kalbi olan varlık ve hem kalbi hem de böbrekleri olan varlık aynı kaplama sahip olabilir. Böyle bir durum tümüyle rastlantısaldır. Kalbi olanın böbrekleri de olmasını gerektiren zorlayıcı bir neden yoktur. Kalbi olan; ama böbrekleri bulunmayan bir varlığın bulunduğu dünya mümkündür. Yine de içlemleri aynı; ama kaplamları farklı bir terim bulmak imkânsızdır. Gerçekte kaplam, içlemde verilen özelliklere sahip objelerin toplamı ise, içlemler özdeşse, o zaman zorunlu olarak kaplamda verilen objeler de özdeş olacaklardır. Sonuç olarak ***kaplam içlemi belirler.*** Diğer yandan bir kişi lengüistik bir terimi anlamak için bu terimin içlemlerini iyi bilmelidir. Her ne olursa olsun, Putnam'da kaplam/içlem ayırımı çok iyi temellendirilmiştir ve çok kullanışlıdır.

Bir kavrama yüklediğimiz betimler onun kaplamında bir değişikliğe yol açabilir. Putnam'ın teorisine göre "su" kavramı, H2O olan bütün objelere referansta bulunur. Su kavramını kullanan lengüistik bir toplum, bunun kaplamını bilmese bile, ona referansta bulunur. Örneğin bir topluluk suyun katı halde bulunduğunu görmeyebilir. Bir topluluk bazı katı haldeki objelerin aynı zamanda "su" da (H2O) olduklarını keşfettikleri anda

---

[35] ***Ibid.***, p. 45.

* Dağlık bölgelerde yaşadığına inanılan imgesel vahşi bir hayvan.

onların kavramı da genişler.

Aynı şekilde bir topluluk tek bir kavram altında topladığı fenomenlerin gerçekte iki farklı kavramı tatmin ettiğini keşfedebilir. Böylece kavramın referansını kesinleştirebilir. Örneğin kütle Newton fiziğinde öz kütle kavramını ve Einstein fiziğinde göreceli kütle kavramını tatmin eder.

Dil felsefesi başlangıçta referansçı bir teori olarak ortaya çıktı. Frege'nin referansçı teorisi uzun süre egemen oldu. Russell ve Carnap gibi mantıkçı filozoflar da bu teoriyi savundular. Putnam'ın dil felsefesinin özü, referansçılığa karşıtlıktır. Putnam referansçılığa yaptığı eleştirilerle Fregeciliğin egemenliğine kesinlikle son vermiştir. Burada şöyle sorabiliriz: Uzun yıllar dil felsefesinde egemen olan bu referansçılık nedir? Bunu birkaç cümleyle açıklayalım. Daha sonra Putnam'ın referans teorisini anlatalım.

Referansçı teoriye göre anlam referansla özdeştir; anlam, referansı ve içlem de kaplamı belirler. Bir terimin anlamı nesneyi özelliklerle özdeşleştiren betimdir yani içlemdir. Örneğin, "Kedi paspasın üzerindedir." cümlesini alalım. Referansçılığa göre bu cümlede bir kedi ve bir paspas vardır; birincisi ikincisinin üzerindedir. Bu cümlede içlem, kaplamları yani reel dünyanın objelerini belirler. Bir nesnenin sınırlı nitelikleri vardır. Bu nitelikler bir objeye yüklenmelidir. Bu yaklaşıma göre içlem, kaplamı belirler ya da anlam, referansın belirlenmesinden ibarettir. Bu açıdan lengüistik bir ifadede hangi niteliklerin bulunacağı hangilerinin bulunmayacağı önceden belirlenmiştir.[36] Referansçılığa göre bir ifade şu şartlarla referansta bulunabilir: Bunlar, doğruluk, tatmin ya da uygulama şartlarıdır.

Oysa Putnam'a göre anlam referansı, içlem de kaplamı belirleyemez. Örneğin, "Fransa" ve "Napolyon" gibi özel adlar ya da ve "altın" ve "limon" gibi doğal türler olsun; bunların anlamları referanslarını belirleyemez. O yüzden Putnam, görüşlerine katılmadığı bu filozofları ve özellikle de Frege'yi eleştirir. O, eleştirilerini ilk defa 1970'li yıllarda yapmaya başlamıştır. Bu eleştiriler o kadar etkili olmuştur ki, Fregeci anlam-referans

---

[36] Putnam, "Il existe au moins une vérité a priori", ***Revue de métaphysique et de moral***, (84,2,) 195-208.

özdeşliği ilkesi kesinlikle terk edilmiştir. Kısaca söylersek, bugün anlamın referansı, içlemin de kaplamı belirleyemediği yaygın bir düşünceyse, bunu Putnam'a borçluyuz.

Putnam referans teorisine kesin ve son şeklini vermiştir. Bu teori onun dil felsefesinin ayırt edici özelliklerinden biri olmuştur.

Şimdi Putnam'ın bu çok önemli referans doktrinine daha yakından bakalım.

Putnam'ın referans teorisi Kripke'nin teorisine benzer. Kripke'ye göre iki türlü referans vardır:

1) Anlamın semantik referansı: Bu referans, bir cümlenin ya da bir terimin anlamıdır. Anlam cümlenin ya da terimin mümkün bir dünyada kullanılması sırasında ortaya çıkar.

2) Konuşanın referansı: Konuşanın referansı ifade etmeyi düşündüğü niyettir. Bu niyet tüm mümkün dünyalarda zorunludur.

Putnam Kripke'nin bu referans teorisini kabul eder; aşağıda göreceğimiz gibi kabul etmekle yetinmeyip sınırlarını genişletir.

Putnam'a göre referans bir nesne ile zihin arasında akla uygun ve etkili biçimde kurulan bir ilişkidir; hep adlar olmayan kelimelerin göndergelere* bağlanmasını sağlayan süreçtir; genişletilmiş sosyal bir uzlaşımdır. Putnam bu uzlaşıma "çevrenin katkısı" adını verir.[37] Onun bu düşüncesi, referans ve anlam arasındaki ilişkilere dair görüşünün temelidir.

Putnam'da referansla ilgili temel sorunlardan biri şudur: Referans nasıl belirlenir? Örneğin "su" ya da "kaplan" gibi töz adlarını alalım. Bu kelimelerin referansını belirleyen nedir? Tanımlar mıdır? Cevap "Hayır!"dır. Sözlükteki tanımlar, dilde kullanılan tanımlanan kelimelerin kaplamını gerçekten belirtemez. Sözlüklere göre "su" renksiz, kokusuz, 100 C'de kaynayan 0o C'de donan sıvıdır; "kaplan", sarı-siyah derisi olan yeleli etobur hayvandır. Bu nitelikler "su" ve "kaplan" tanımlarını tatmin eden şartlardır. Ama tanımları tatmin eden şartlar refe-

---

* Dış dünyada yer alan, bir göstergenin belirttiği nesne veya varlık.

[37] Putnam, Hilary, ***Représentation et réalité***, p. 68.

ransı belirlemeye yetmez. Referansı belirleyen şartlar tanımın şartlarından başkadır; referansı belirleyen şartlar bu terimleri kullananların neyi kastettiklerini bilmeleridir.

Putnam şunu ima eder:

> Sözlükler bazen bir kelimeyi eşanlamlısını söyleyerek tanımlar; bir ifadeyi pek çok bağlamda geçerli ***salva veritate***'sini* söyleyerek açıklar; özsel nitelikleri ilineksel nitelikten ayırmaz.

Örneğin sözlüğe göre kaplan, derisi sarı ve siyah renkte, yeleli bir hayvandır. Ama bu tanım bütün kaplanları içermez. Sadece normal kaplanlar için geçerlidir. Bu tanıma girmeyen, Bengal kaplanı denen ve derisi siyah-beyaz kaplan da vardır. O nedenle sarı-siyah derili kaplan siyah-beyaz kaplanların değil; fakat normal "kaplan"nın parçasıdır. Bilimsel kavramlar gündelik dilin kavramlarına benzemez; daha kesin ve sınırları iyi çizilmiş kavramlardır. Bir kavram belli bir dönemdeki bilimsel veriler ışığında çok iyi tanımlanabilir. Yine de bu bilimsel tanımlar kelimenin referansını gerçekten ifade etmeyebilir. Diğer deyişle tanımdan referans çıkarılamaz. Referans çıkarılamama tür ya da doğal töz için de geçerlidir. Bir kişi türe ya da doğal töze şu ya da bu kavramsal belirlenimi yükleyebilir. Ne olursa olsun, kavramsal belirlenim ya da tanım, referansı ifade edemez.[38] Sonuç olarak ister bilimsel kavramlar, isterse zihinsel entiteler, isterse türe ve doğal töze ilişkin kavramsal belirlenimler söz konusu olsun; tanımlar ve kavramsallaştırmalar kelimelerin referansını belirleyemez.[39]

Putnam "Anlamın Anlamı"nda demektedir ki, bir kavramın ilk fonksiyonu çıkarımsaldır. Örneğin "su" kavramını alalım. Bu kavram bir dizi özelliğin çıkarımını içerir. Kokusuz, şeffaf, susuzluğu gideren vs. sıvı. "Su" kavramına ilişkin bilgilerimiz değişirse çıkarım da değişir. Çıkarım, bu betimi tatmin eden tüm nesneler için geçerlidir. "Su" örneğinde gönderge, reel dünyadaki H_2O'dur. Yine de başka dünyalarda şeffaf, akıcı, kokusuz

---

* Doğruluk değeri değişmeden başta türlü ifade etme.

38 Putnam, "Signification de signification", pp. 52-57.

39 ***Loc. cit.***

ve susuzluğu gideren başka kimyasal maddeler kabul edebiliriz. Putnam bunu kanıtlamak için şöyle analitik bir düşünce deneyimini varsayar.

Varsayalım ki, 1750'den yani modern kimyanın icadından önceki yıllardayız. Yeryüzünün tıpa tıp aynısı olan bir ikiz dünya olsun. Bu ikiz dünyada tıpkı dünyamızdaki gibi, ırmaklar, göller ve denizler suya benzeyen bir sıvıyla doludur; bu sıvının, rengi, kokusu, basıncı ve sıcaklığı dünyamızdaki suyla aynıdır; ama kimyasal yapısı çok farklıdır ve çok karmaşıktır. Bu ikiz dünyadaki suyun kimyanın icadından sonraki formülü XYZ'dir. Dünyamızda Oscar1 ve ikizinde Oscar2 adlı iki kişi yaşamaktadır. Şöyle düşünebiliriz: Oscar1 ve Oscar2 kimyanın icadından önce "su" konusunda görünüşte aynı düşünceye sahiptir. Bu nedenle onların kavramları da özdeştir. Kimya icat edilmediği için "su"nun kaplamının Oscar1 H2O ve Oscar2 XYZ olduğunu asla bilmemektedir. Onların her ikisi de su hakkında aynı duygulara, deneyimlere ve inançlara sahiptir; zihin durumları yani "su"ya dair çağrışımları aynıdır; her ikisine göre de "su" renksiz, kokusuz, akıcı ve susuzluğu gideren sıvıdır. Onlar "su"ların dünyadaki ve ikizindeki farkını bilemez. Oysa gerçekte bu iki "su"nun çağrışımları aynı olsa da referansları farklıdır. Oscar1 "su" dediğinde bugün İkiz dünyalının düşündüğü ve 1750'den sonra XYZ'den bileşik olduğu bilinen "su"ya değil; dünyadaki "su"ya yani bizim H2O olduğunu bildiğimiz "su"ya referansta bulunur. Oscar1 "su"nun kimyasal formülünün H2O olduğunu bilmese de, H2O'dan oluşan sıvının bütününe referansta bulunur. Oscar2'ye gelince; o, "su" dediğinde Oscar1'in dünyasındaki "su"ya ve bizim H2O bileşiğimize değil; kendi dünyasındaki "su"ya yani bugün ikiz dünyada XYZ'den oluşan bileşiğe referansta bulunur.

Burada şöyle sorulabilir: ""Su"ya dünyada H2O, ikiz dünyada XYZ denir." yargısı hipotetik midir? Yoksa bunun empirik bir temeli olabilir mi? Bu yargı kanıtlanabilir mi? Putnam'a göre her iki dünyadaki suya ilişkin tasavvurlar hipotetik değildir; bunlar deneysel şartları bulunduğu takdirde kanıtlanabilecek durumlardır. Bu deneyimin gerçekleşme şartları da dünyamızdan ikiz dünyaya ve ikiz dünyadan bizim dünyamıza uzay gemisiyle yolculuğun mümkün olmasıdır. Putnam bunu şöyle açıklar: Bir uzay gemisi bizim dünyamızdan ikiz dünyaya gitsin.

Bu geminin kaptanı, ikiz dünyadaki sudan örnekler alsın ve dünyaya dönerek örnekleri kimyacılara versin. Kimyacıların raporu olasılıkla şöyle olacaktır: İkiz dünyada "su", XYZ demektir. Tersine ikiz dünyadan biri dünyamıza gelerek sudan örnekler alsın Ve ikiz dünyaya dönerek örnekleri kimyacılara analiz ettirsin. Olasılıkla rapor şöyle olacaktır: Yeryüzünde "su" H2O anlamına gelir. Burada "...anlamına gelir"in anlamı, "kaplamları aynı" demektir. Ama anlam, gerçekte asla kaplam demek değildir. Referans, ortamın etkisinin nedenselliğini açıklamalıdır.

Kısaca söylersek hem 1950'de hem de 1750'de "su" terimin kaplamı, bizim bugün kabul ettiğimiz şekilde, dünyada H2O ve ikiz dünyada XYZ idi. Ama Oscarlar bunu bilmiyorlardı. Onlarda sadece "renksiz, kokusuz, akıcı" bir nesne olan "su" tasavvuru vardı. Ama kimya biliminin 1800'lü yıllarda iyice gelişmesiyle bilim adamları onların psikolojik durumlarını yani "su" hakkındaki tasavvurlarını değiştireceklerdir. Suya Oscar1 H2O bileşiği, Oscar2 XYZ bileşiği diyecektir. Buradan hareketle diyebiliriz ki, "su" terimin kaplamı Oscarlar'ın psikolojik durumlarının bir fonksiyonu değildir.

Kuşkusuz "su" teriminin referansı "1750'de olduğu gibi bugün de konuşanın kimya bilgisinden bağımsızdır. Bir bardak su gösterirsem ve "Bu sıvıya "su" denir." dersem benim suyu göstererek tanımlamam şöyle empirik varsayımı içerir: Parmağımla gösterdiğim bardaktaki "su", "su" dediğimiz diğer sıvılarla örneğin Atlantik'i dolduran suyla eşdeğer ilişkileri sürdürür yani onlara benzer. Göstererek tanımlama böylece, "su" denilmek için yeterli ve gerekli sebep dediğimiz şeyi içerebilir. Bu nedenle "Buna su, denir." sözcesi kabul edilmelidir. Fakat "yeterli ve gerekli sebep bulunmazsa örneğin gösterdiğim bardaktaki suyun içinde alkol varsa, o zaman empirik şart yerine getirilmemiş olur; benim göstererek yaptığım tanım kabul edilmez.

Putnam'a göre aynı teorik ilişki dünya ve ikizindeki sıvılar için de geçerlidir. 1750'de inanılıyordu ki, XYZ Michigan Gölü'ndeki suyla aynı ilişkiyi sürdürmektedir ve 1850'de biliyoruz ki durum hiç de böyle değildir. Fakat bir dünyalının 1750'de "XYZ'ye su" diyebilmesi yani "Michigan Gölü'ndeki suyla aynı sıvıdır" diyebilmesi, "su" teriminin anlamının 1750-1850 yılları arasında konuşan açısından "değiştiğini göstermez. Hem

1750'de hem de 1850'de veya 1950'de "su" örneğini göstermek için Michigan Gölü'ndeki sıvı gösterilebilir.

Putnam'ın ikiz dünya tasavvuru zihinsel durumların özdeşliği noktasından eleştirilmiştir. İkiz dünyalarda yaşayan kişilerin zihinsel durumları yakın mıdır ya da özdeş midir? Bu belli değildir. Daha az radikal bir başka itiraz da şudur: Bir psikolojik durumun bilinmesi, bu durumun bağlı olduğu anlamın belirlenmesine izin vermez. Bu açıdan anlam, gene de kafadadır. Dile naturalist bir yaklaşımı benimseyen ve anlamın dışsalcı yorumlarına karşı çıkan Chomsky şöyle düşünmektedir: Kelimeler ve nesneneler arasında referans ilişkisi yoktur. Mutlak anlamda alınan toplum ya da toplumsal dilin açıklanamamış kavramlarını kullanmak, anlam konusunu sadece belirsizleştirir. Hiçbir sezgi « su » teriminin Oscar1 ve Oscar2 için aynı referansı olduğunu bize söylemez.[40] Fakat Chomsky'nin bu eleştirisine katılmak doğru gibi görünmüyor. Çünkü Putnam 1975 yılında yazdığı « Anlamın Anlamı »nda şunu ileri sürer: İki Oscar'ın psikolojik durumları aynı olsa bile kullandıkları « su » kelimelerinin referansı, farklıdır. Tyler Burge ise demektedir ki, bu iki Oscar'ın psişik durumları farklıdır. Birinin zihninde H2O ve diğerinin zihninde XYZ vardır. Burge'den sonra Putnam için bu yorum hâkimdir.

Burada şöyle sorabiliriz: Anlamın belirlemediği referansı kavram belirleyebilir mi? Putnam'ın cevabı olumsuzdur. Ona göre gerçekte referans, sadece referansın objesi tarafından belirlenir. Bu düşüncenin kaynağı, onun kavrama ilişkin görüşleridir. Kavram bireysel düzene; ama davranış modunda bağlıdır. Bu ölçüt, Putnam'a kavramı ve imgeyi karşıt yapma izni verir. Çünkü davranışın eşlik etmediği bir imge sadece bir imgedir.[41]

İkiz dünya örneği göstermektedir ki, kognitif bir failin sahip olduğu içlemler ve kavramlar, lengüistik bir terimin kaplamını ve referansını belirlemek için yeterli değildir. Suyun referansı dünyada ve ikiz dünyada farklıdır. Çünkü iki gezegendeki tözü farklıdır. Dünyadaki su, H2O'yu belirtir. Oysa ikiz dünyada

---

[40] Chomsky, Noam, ***Nouveaux horizons dans l'étude du langage et de l'esprit***, Stock, Paris, 2005, p. 110.

[41] Putnam, Hilary, ***Raison, vérité et histoire***, p. 30.

XYZ'yi belirtir.

Putnam'ın bu sezgilerini paylaşırsak, şunu kabul ederiz: Oscarlar'ın iç zihinsel durumları kelimeye bağlı duyumlardır; bu duyumlar "su" kelimesinin anlamını oluşturur. Bu zihinsel durumlar yani kelimenin anlamı referansı belirlemez. Zihinsel durumlar referansı belirleseydi, dünyadaki ve dünyanın ikizindeki "su" teriminin anlamı aynı olurdu.

İkiz dünya kavramı, yönelimliliğin içselci yaklaşımını ortadan kaldırır; anlamın referansını belirlediğini ve gösterdiğini kabul eden Fregeci teoriyi reddeder. Putnam'a göre anlam dilin bir ifadesinin referansını belirlemez. Çünkü yukarıda söylediğimiz gibi içselcilikte ve Frege'de anlam, içlemle özdeştir ve kişinin analiz öncesi bir durumunu yani psikolojik yönelimini ifade eder. Oysa konuşan kişinin kullandığı terimlerin referansını belirlemek için psişik durumla ya da zihinsel içerikle yetinemeyiz.

Putnam'ın kanıtının amacı, gerçekte "doğuştan semantik tasavvurlar teorisi"ni yıkmaktır. Ona göre bir kelimeyi anladığımızda bu kelimeyi, onun referansını belirleyen bir kavrama bağlarız. Oysa ikiz dünyada olduğu gibi, kavram referansı belirlemez.

İkiz dünya, dil felsefesinde en çok bilinen ve en çok alıntı yapılan örneklerdendir. Bu düşünce ve örneği yeni değildir; ama kullanma amacı yenidir.

Burada denebilir ki, Putnam'ın "anlam referansı belirleyemez; referansı sadece referansın objesi belirleyebilir." şeklindeki görüşü biraz kurgu-bilim gibidir. Somut bir temellendirme değildir." Putnam bu eleştiriyi haklı bulmaz. Ona göre ikiz dünya örneği bilim-kurguya benzemez. Filozof "Anlamın Anlamı" adlı makalesinde demektedir ki, kavramın referansı belirmediğini günlük hayatımızdan hareketle de gösterebiliriz. Hiç de bilimsel terim olmayan "Karaağaç" ve "gürgen" gibi iki ağaç türünü alalım. "Karaağaç" ve "gürgen" kelimelerinin referansını "ağaç" kavramı belirlemez; fakat dünyadaki şu ya da bu doğaya sahip ağaç belirler. Böylece referans dünya tarafından daha doğrusu dünyadaki bir doğa tarafından belirlenmiştir. "Referans dünya tarafından belirlenmiştir." demek dışsalcı bir se-

mantiği savunmak demektir.[42]

Bir kişi düşünün. O, gürgen ve karaağaç terimlerini kullansın; bunların her ikisinin de ağaç olduklarını bilsin; fakat gürgenleri karaağaçlardan ayıramasın. Gerçekte karaağaç olan ağaca, gürgen olduğunu söyleyerek işaret etsin. Bu kişi, ağacın gürgen olabileceğini söylerken, kavramlarına göre konuşur. Fakat o gürgen ağacı ve karaağaç arasında farkı bilmese de bu terimlerin kaplamları yine de farklıdır. Onların kaplamlarının farkı H2O ve XYZ arasındaki farktan daha az değildir. Ama bu iki ağacı da tanıyan bir kişi onların farkını gösterebilir ve söz konusu ağacın bir karaağaç olduğunu ona öğretebilir. Karağaç ve gürgen farkını bilemeyen kişiye öğreten bir insan tıpkı suyun dünyada H2O, ikiz dünyada XYZ olduğunu öğreten kimyager gibidir. Bu ağaçlara ilişkin tasavvurları değiştirmiştir.

Putnam'ın İkiz Dünya teorisinin kaplam açısından sonuçlarına işaret ettik. Ama bu teorinin, içlem açısından da önemli bir sonucu vardır: İçlemin türlerinin varlığı. Şimdi de kısaca buna değinelim.

Putnam'ın söylediklerine dayanarak şunu ortaya koyabiliriz: İçlem ikiye ayrılır: ***İlk içlem*** ve ***ikinci içlem.*** Putnam'ın sözünü ettiği bu içlem türleri dil felsefesi açısından çok önemlidir ve günümüzde sürüp giden önemli bir tartışmayı başlatmıştır. Şimdi bunları görelim:

1. İlk İçlem: İlk içlem Putnam'ın aşağıda açıklayacağımız ve basmakalıplar dediği şeydir. İlk içlemin rolü belirli bir dilde çıkarımı sağlamasıdır. Örneğin su, susuzluğu gideren, renksiz ve kokusuz bir sıvıdır. Çıkarım, kavramın göndergesi hakkındaki değişikliklere bağlı olarak farklılaşır.[43] İlk içlem, kavrama ilişkin inancın ve bu inancı ifade eden sözcenin göndergesidir ve türdeki tüm bireylerin kavramını verir. Bireyler bir dilde kavramın çıkarımsal rolünün sağladığı betimi tatmin eder. Su kavramının durumunda betimin göndergesi, dünyada H2O'dur ve ikiz dünyada XYZ'dir. İlk içlem açısından kavram, katı olmayan belirticidir. Kavramın göndergesi mümkün dünyada dün-

---

[42] Putnam, "Signification de signification", p. 53.

[43] Esfeld, Michael, ***Introduction à la philosophie de l'esprit***, Ktf-Writers-Studio, Paris, 2011, p. 136.

yaya değişir.[44]

2. İkinci İçlem: Reel dünyada bir kavramın göndergesidir. Su kavramının durumunda ikinci içlem H2O'dur; kaplamı belirleyen, kavramdır yani uygulandığı objelerin reel dünyadaki bütünüdür.[45]

İkinci içlem açısından bir kavramın kaplamı yani uygulandığı objeler reel dünyadaki kaplamı tarafından belirlenir. Bu belirleme, bu kavramı kullananların bu kaplamı bilip bilmemelerinden bağımsızdır.[46] Böylece bu kaplam kesin şeklini almıştır ve bir mümkün dünyadan diğerine değişmez. İkincil içlem açısından bir kavram, bir katı belirticidir.[47]

Putnam, imgelediği mümkün dünyada XYZ molekülleri, H2O moleküllerinin yerini alırsa, o zaman ikinci içlem açısından "su" kavramının bu mümkün dünyada göndergesi yoktur; çünkü bu mümkün dünyada H2O bulunmaz. İkiz dünyanın sakinlerinin "su" kelimesini kullanmaları ve "su" kelimesiyle ifade ettikleri kavramın bizim "su" kelimesini kullanarak ifade ettiğimiz kavramla aynı birinci içleme sahip olmamaları bunu değiştirmez.

Bir kavramın ikinci içlemi dünyanın yapısına bağlıdır ve değişmez. Oysa bir kavramın ilk içlemi dünyaya dair bilgilerimize bağlı olarak değişir. Bu iki içlem biçimi kavramların içeriğini oluşturmak için birbiriyle nasıl birleşmektedirler? Bunu söylemek kolay değildir.

Ne olursa olsun, bir kişinin sahip olduğu kavramların ilk içlemi, bu kişinin davranışını açıklamaya çalışırsak, akla uygundur. Bir kişi bir kavramı kullanmayı bilirse, onunla çıkarım yapmayı da bilir.[48]

İçlem türleriyle ilgili zorunlu açıklamaları burada bitirelim ve referans konusunu açıklamaya devam edelim.

Putnam bugün dil felsefesinde hâkim olan referans teorisini, doğrudan referans teorisini kabul eder. Doğrudan referans teorisi Putnam'da referansın toplumsal özelliğini ön plana çıka-

---

[44] ***Ibid.***, p. 137.
[45] ***Loc. cit.***
[46] ***Ibid.***, p. 138.
[47] ***Loc. cit.***
[48] ***Ibid.*** p. 139.

rır. Putnam'a göre referans, bilim tarihinin belli bir döneminde objeye yüklediği niteliklerden ayrılmalıdır. Terimlerimizin kaplamı paradigma görevi gören tekil nesnelerin reel doğasına bağlıdır. Putnam'ın referans teorisi Husserl'in yönelimlilik teorisine olduğu kadar Frege'nin anlam teorisine de karşıttır.

Doğrudan referans katı belirticiler aracılığıyla yapılır. Şimdi Putnam'daki doğrudan referansın katı belirticiler aracılığıyla nasıl yapıldığını görelim. Önce katı belirticileri açıklayalım.

Dil felsefesinde "katı belirticiler" kavramı bir evrimin ürünüdür. Evrim iki aşamada gerçekleşmiştir; başlangıç noktası da Mill'in özel adlar doktrinidir. Evrimin ilk aşaması Kripke tarafından ikinci aşaması ise Putnam tarafından gerçekleştirilmiştir.

Katı belirticiler" terimini ilk kullanan Kripke'deki evrim şudur: "Katı belirticiler" doktrini Mill'in özel adlar teorisinden hareketle oluşturulmuştur. Kripke'de "katı belirticiler" özel adlardır. Kripke özel adların tıpkı Mill gibi nedensel zincirle taşındıklarını söyler. Nedensel zincirle taşınma şudur: Bir kişiye bir ad, başlangıçta ad verme yetkisi olan kişi tarafından verilmiştir; daha sonra herkes o kişiyi bu adla çağırmıştır. Örneğin "Napolyon" adını alalım. Ona bu ad, Avrupa'nın yarısını istila ettiği için verilmemiştir. Yeni doğan bir erkek çocuğa annesinin "Bunun adı Napolyon olsun!" demesiyle verilmiştir. Napolyon adı sadece Fransızların İmparatorunu değil; annesinin Napolyon adını verdiği kişiyi de belirtir. Daha sonra bu ad toplumda ağızdan ağıza yani empirik olarak taşınmıştır. Kripke Mill gibi şunu kabul eder: Özel adlar belirli bir betim tarafından değil; fakat adlandırılan nesneyle nedensel bir ilişki tarafından belirlenmiştir.

Buraya kadar Mill'i izleyen Kripke bundan sonra Mill'den ayrılır ve şu görüşleri ileri sürer: Dünya, özel adların anlamını belirler. Özel adlar "katı belirticiler"dir. "Katı belirticiler" tek bir dünyada değil; bütün mümkün dünyalarda katı belirticilerdir ve hep aynı kişiyi belirtirler. Örneğin Aristoteles adı bir katı belirticidir. Aristoteles'i göstererek "Şu Aristoteles'tir." denilsin. Bir birey olarak Aristoteles bütün mümkün dünyalarda Aristoteles'tir. Aristoteles'in Aristoteles olmadığı bir mümkün dünya yoktur. Katı belirticilerin anlamını, sadece referansı belirler.

Onların anlamı ve doğruluk şartları mümkün dünyalara göre değişir.

Putnam'daki evrime gelince; o bir dereceye kadar Kripke'yi izler. Putnam'a göre de özel adlar katı belirticilerdir; empirik yolla taşınmışlardır; "Buna...denilsin." denilmesiyle ortaya çıkmışlardır.

Putnam'ın "katı belirticiler" doktrininde Kripke'de olmayan iki yeni şey vardır.

1. Katı belirticiler sadece özel adlarla sınırlı değildir; töz adları, doğal türlerin adları ve göstericiler de katı belirticilerdir. Örneğin, "şu"na "su" denir" ifadesini alalım. Bu ifadedeki "şu", bir katı belirticidir. "Şu", katı belirtici olma gücünü gösterdiği şeyin yani "su"yun tanımından almaktadır ve "su"ya betimsiz bir referansta bulunur. Ayrıca "ben", "sen", "şurada", "şimdi" "bugün", "yarın" gibi göstericiler de katı belirticilerdir.

2. Kripke'de bütün "katı belirticiler" her mümkün dünyada geçerliydi. Oysa Putnam'da "katı belirticiler"in bazıları tüm mümkün dünyalarda geçerlidir; ama bazıları sadece belli dünyalarda geçerlidir.

A. Bütün mümkün dünyalarda geçeli olanlar: Bunlar özel adlar; "bu", "şu" gibi göstericiler" ve bütün göstericilerdir. Örneğin Napolyon özel adı bütün mümkün dünyalarda hep aynı bireyi belirtir.

B. Sadece bir veya birkaç mümkün dünyada geçerli olanlar: Bunlar örneğin "su" gibi doğal tözlerdir ve türlerdir. Bir "katı belirtici" olarak "su" sadece bizim dünyamızdaki bir nesneyi belirtir.

Fakat "Napolyon" ve "su" arasında fark vardır. Fark şudur: "Napolyon" bireyi, "su" ise bir tözü belirtir. "Şu sudur"daki "şu", suyla benzerliği olan her şeyi belirtir. Fakat "su" terimi ile "su" arasındaki ilişki, olumsaldır. Kelimenin doğru kullanımı başlangıçtaki ada uygun olanıdır. "Su" teriminin her kullanımı ilk kullanımla uyumlu olmalıdır. Sonuç olarak dünyadaki ve ikiz dünyadaki su, farklıdır; çünkü içlemleri aynı olsa da belirttikleri ögeler H2O ve XYZ, bu benzerlik ilişkisini tatmin etmez. Bir genel terimin referansı katı belirticilerle nedensel ve gösterici biçimde belirlenmiştir.

Söylediklerimizden anlaşılıyor ki, Putnam'a göre özel adların referansı bireylerdir ve doğal türlerin referansı ise, sınıflardır. Bu demektir ki, genel terimler bireylerin belirlenimlerine başvurur. Bireyler sınıfını belirtmek için ortak özelliklerini belirtmek gerekir. Oysa bireyler sadece adlarıyla ifade edilir.

Kısaca söylersek katı belirticilerin, referansın belirlenmesinde önemi büyüktür. Her referansta açıkça söylenmese de bir "bu" veya "şu" vardır. Gösterici olan katı belirticiler dilde çok yaygındır. Bütün göstericiler objeye doğrudan referansta bulunur. Referansın doğrudan olmasının iki önemli sonucu vardır: Referansın kolayca belirlenmesi ve referansı düşünen kişide psikolojik, zihinsel süreçlerin ortaya çıkmasının imkânsızlığı.

Doğrudan referanstan söz etmemizi gerektiren, "bu" ve "şu" dışındaki başka göstericiler de vardır; bu göstericiler şunlardır: "Ben", "sen" "o", gibi şahıs zamirleri "burada", "şurada" gibi yer zarfları "şimdi", "dün" zaman zarflarıdır. Bu kelimelerin referansları kullanıldıkları bağlama bağlıdır. Fakat ayrıca zaman geçmiş veya gelecek zamanla da ilgilidir. Zaman ifade eden bir sözcenin doğruluğu veya yanlışlığı sözün konuşulduğu zaman bağlıdır. "Zeki Özcan Profesör olacak" sözcesi 2002 Mayısından önce doğrudur ve 2010 yılında yanlıştır.

İki kişi aynı psikolojik durumda olsalar bile, aynı şeyi düşünseler bile, bu durumlarının kaplamı, düşündükleri şeyin kaplamı farklı olabilir. İkisi de "şu" ifadesini kullanabilir; ama yine de farklı şeylere referansta bulunur. Çünkü "şu"nun referansları bağlama bağlıdır.

("Ben", "sen" vs. gibi göstericilerin hangi anlamda doğrudan bir referansı vardır? Önce dikkat edelim ki, Kripke'nin tıpkı özel adları gibi, Putnam'ın göstericileri, katı belirticilerdir; bir bağlamdan dolayı onların referansları bütün mümkün dünyalarda aynıdır. Örneğin belirli bir durumda belirli bir kişi tarafından kullanılan "ben", tüm mümkün dünyalarda o konuşana başvurur. Şimdi, "Bir arkeolog olabilirim" diye yazarsam, Zeki Özcan'ın arkeolog olduğu bir dünyayı düşünmekteyim.

İndeksikal bir ifade, gösterici olmayan bir ifadenin eşanlamlısı değildir. (Bir göstericinin aynı türden olsa bile bir eş anlamlısını bulmak genellikle zordur. Örneğin "ben" ifadesi "bağlamın konuşanı"nın eşanlamlısı değildir. Bu ifade farklı dünyalarda

farklı bireylere referansta bulunan ve katı olmayan bir ifadedir (Pek çok kişi "ben" diyebilir, bu bağlamda bir başka kişi benim yerime konuşabilir). Oysa "ben" kelimesi, gördüğümüz gibi belirli bir bağlamda söylendiğinden, katıdır.

Göstericilerin yerini, genel olarak inanç bağlamlarında başka ifadeler alamaz.

> Bir kişi şimdi ve şurada harika bir gün geçirdiğimize inanabilir; ama tarihin 5 Kasım ve yerin Torino banliyösü olduğuna inanmayabilir. Çünkü bulunduğumuz yeri ve tarihi bilmemektedir.[49]

Kuşkusuz referansı belirlemek hep kolay olmayabilir hatta hiç belirlenemeyebilir. O zaman dışsalcılığın sınırlı ya da yetersiz olduğunu düşünebilir miyiz? Putnam buna "evet" demez. Ona göre referansın belirsiz oluşundan dışsalcılık sorumlu değildir. Referansın ne olduğu belirlenemiyorsa, nedeni, fizikalist yani realist bir referans kavramının yanlış olmasıdır.

> Fizikalist bir dünya görüşünde hiç bir şey, "Kedi", kirazları değil; kedileri belirtir." önermesi kadar açık değilse, o zaman kullandığımız bütün fiziksel terimleri reddetmek için haklı nedenlerimiz vardır. Çünkü tutarlı olmayı istiyorsak, referans ve hakikat terimleri terk edebileceğimiz kavramlar değildir. Bir kedi paspasın üzerindedir." diye düşünüyorsam, "kedi" kelimesiyle herhangi bir şeye referansta bulunduğuma inanırım; fakat referansa ilişkin metafizik ve realist bir açıklama yapmam. "Bir kedi paspasın üzerindedir."in doğru olduğuna inanırım.[50]

Yukarıda söylediğimiz gibi Putnam'ın dil felsefesi temelde bir referans teorisidir. Referansı belirleyen de kaplamdır. Bu durum anlamın kişiselleştirilmesine karşıttır. Putnam kişinin zihnindeki düşüncenin anlam olmadığını söyler. Putnam'a göre "anlam, kafada değildir." (« *Meaning ain't in the head.* »). Bu nedenle zihnimiz anlama nüfuz edemez. Sözcelerimizin ve inançlarımızın içeriği bireyin kafasında olmayan bir dış faktöre

---

[49] ***Marconi***, p. 135.

[50] Putnam, ***Raison, vérité et histoire***, p. 162.

bağlıdır.[51] Bu nedenle anlam kognitif olmaktan çok sosyal bir realitedir; bir düşünceyi bir sosyal çevreye başvurmadan betimleyemeyiz.

Putnam dair söyleyeceklerimizi onun anlam hakkındaki düşünceleriyle tamamlayalım. Putnam'ın anlam anlayışı bir holizmdir. Putnamcı holizm pragmatist diye nitelenir. Pragmatist holizm, semantik holizme ya da anlam holizmine karşıttır. Pragmatist holizmin anlaşılabilmesi için karşı çıktığı semantik holizmi kısaca tanımakta yarar vardır. Semantik holizm nedir?

Semantik holizm, mantıkçı pozitivizme karşıt olarak şunu savunur: Kelimelerin anlamı bir tanımla tespit edilmelidir ya da açıklanmalıdır. Terimlerin çoğu tanımsızdır. Doğruluk yargısının dayandığı ölçütler hep yeniden gözden geçirilebilir; ne kavramların ne de anlamların özü vardır.[52]

> Semantik holizmde anlam hep özdeştir. Özdeşlik, dilin tarihsel ve sosyal kullanımından bağımsız bir sürekliliği ifade eder. Eylem kapasitesi anlamın tasavvur tarafından önceden verilen bütünlüğüne bağlıdır. Deneyim "inançlar ağı"nın içinde dil tarafından betimlenir.[53]

Bir bireyin inancının içeriğini belirleyen şey, inancın epistemik ilişkileridir yani bireyin şu inancı ve bu bireyin tüm diğer inançları arasındaki ilişkilerdir.[54] P'ye inanırsam, o zaman q'ya da ve r'ye de vs inanırım. Semantik holizm şunu içerir: İki birey, tüm inançlarını paylaşmadıkça ortak inanca sahip değillerdir.

Putnam'ın pragmatik holizmine gelince; bu konuda söyleyeceklerimiz şunlardır: Anlam kelimesinin anlamlarından biri, kaplamdır ve diğeri de içlemdir. Kaplam olarak anlam kesindir; içlem olarak ise kapalıdır. Anlam olasılık kavramına benzer. Olasılık bir anlamda yoğunluk, diğer anlamda bir şeye doğal eğilim demektir. Kaplam olarak anlam yoğunluğa; içlem olarak

---

[51] Pascherie, Élisabeth, "Philosophie cognitive", dans ***La philosophie cognitive,*** sous la direction d'Élisabeth Pascherie, Éditions Orphrys, Paris, 2004, p. 178.

[52] Putnam, ***Raison, vérité et histoire,*** p. 37.

[53] Putnam, ***Représentation et réalité***, p.34.

[54] Jacob, Pierre, ***Pourquoi les choses ont-elles un sens***, Odile Jacob, Paris, 1997, pp. 206-207.

anlam doğal eğilime benzer.

Putnam'ın pragmatist holizminde kelimeler idelere değil; kullanımlara uygundur. Eylem kapasitesi kullanımın bütününe bağlıdır. Bir anlam ve rasyonalite teorisi oluştururken, dilin arka planındaki belirleyici ortaya çıkarılmalıdır.

Anlam, anlamla özdeş sayılan bir objeyi belirtme değildir. Semantikte, tasavvurun betimine ilişkin normal bir biçim olmalıdır. Bu normal biçim bir terime bağlıdır.

> Geleneksel anlam teorileri mitlerdir. Çünkü onlar sadece teorik kanılardır; hiçbir betim içermez; ortak duyunun bakış açısından ibarettir.[55]

Putnam ***...anlamına gelme***'yi ve ***...e referansta bulunma***'yı birbirinden kesinlikle ayırır. Ona göre ***...anlamına gelmek***, göndergeyi betimlemek değildir. Göndergeye anlam aracılığıyla değil sadece; katı belirticiler aracılığıyla nüfuz edebilirim.

Anlamın anlamından söz etmek metafizik bir tutum takınmadır.[56] Bu metafizik tutumla, bir kavram sadece yüzeysel olarak analiz edilir. Kelimelerin anlamlarına sadece uzmanlar mı nüfuz edebilir? Kuşkusuz hayır. Anlamı sadece uzmanlar bilseydi, o zaman anlam toplumda paylaşılmazdı. Gerçekte lengüistik anlam konuşanların ve dinleyenlerin anladıkları bir şeydir. Putnam'a göre lengüistik bir uzluğa sahip olmak yani bir dili anlamak, sahip olduğumuz bazı bilgileri bazı durumlarda uygulamayı bilmektir. Putnam bu konuda zihincilerle ortak görüşte olduğunu söyler; çünkü zihincilere göre de anlamlara herkes nüfuz etmelidir. Herkesin paylaştığı anlamlar bilimsel betimler olamazlar.

Putnam anlamı genel bir problem olarak ele alır; daha doğrusu referansla ilişkisine dayanarak inceler. O, şuna dikkat çeker: En azından Ortaçağ'dan beri semantikçilere göre anlam kavramı kapalıdır. Bu kapalılığı gidermek için kaplam ve içlem terimlerinden yararlanmalıdır.

"Anlamlar kafada olmadığından," konuşanın zihninden geçen şey kelimelerin anlamını belirlemek için yeterli değildir.

---

[55] Putnam, "Signification de signification" p. 41.

[56] Putnam, ***Définitions***, p. 65.

XYZ ve H2O arasındaki farkı veya alüminyum ve molibden arasındaki farkı bilebilirim; çünkü bu terimlerin kaplamları aynı değildir.

Putnam'a göre kullandığımız şekliyle anlam kavramı içlem/kaplam belirsizliğinden etkilenir ve genellikle bu belirsizliğin farkına bile varmayız.

Şöyle bir cümleyi düşünelim:

Ali, uslu olduğundan onu sinemaya götüreceğim.

Bu cümleyi söyledikten sonra kendime şunu sorduğumu varsayın:

Kimi sinemaya götüreceğim?

Açıktır ki, normal cevap Ali olacaktır.

Bu konuda şu soruyu da sorabilirim:

Bu cevap kaplama mı yoksa içleme mi dayalıdır? Şöyle bir izlenime sahibiz: Bu cevap her ikisine de dayalıdır.

Gerçekte yukarıda belirttiğimiz gibi özel ad katı bir belirticidir ve referansta bulunur. Özel adın yananlamı yoktur. O, doğrudan göndergeye başvurur ya da başvuruyor görünür. Yine de şuna dikkat edebiliriz: Yukarıdaki sorunun cevabı belli bir biçimde içleme bağlıdır; çünkü cevabın Ali'si genel olarak Ali değildir; fakat sözcenin konusu ola Ali'dir yani uslu olma özelliği taşıyan Ali'dir. Gönderge açısından sinemaya götüreceğim kişi Ali sadece dünyadaki bir nesne olsaydı problem, anlam açısından daha karmaşık görünürdü.

Putnam'a göre anlam konusunda "bilim öncesi" diye nitelediği bir kavram vardır. Bilim öncesi kavrama göre anlam, bazen kavramın kaplamı (yani kavramın içerdiği bireyler toplamı) demektir. Doğruluk değerine dayalı bir anlam kavramı içlem ve kaplam arasındaki farkı tanımlamaya izin vermez. Örneğin "tavşan" adını alalım. Anlamı doğruluk şartlarıyla özdeş sayan teori, bu nesneyi, dünyadaki tavşanlar olan objeler bütününe aitse, "tavşan" diye niteleyecektir. Çünkü bu teoriye göre kelimenin anlamı, bu kelimenin yer aldığı bireyler bütününü içeren kavrama göre belirlenir. Oysa kavramın bir sınırı vardır. Doğal olarak "tavşan" kavramının da bir sınırı olmalıdır. Bu sınır da doğal olmayan tavşanlar örneğin "çikolata tavşan" tarafından

çizilir. Çünkü çikolatadan tavşan da vardır. "İçinde nesnelerin yer aldıkları bütünler" ifadesi yeterince açık değildir. Putnam bu belirsizlikten kurtulmak için içlem kavramını öne çıkarır. İçlem, kelimenin sözcelendiği özel bağlamda süjenin bundan neyi anladığını ("çikolatadan tavşan", "lapin chasseur" (tavşan etinden bir yemek) belirtir. Bu nedenle yukarıda söylediğimiz gibi, anlam, kaplamla (kavram) sınırlı değildir; "böbreği olan varlık" "kalbi olan varlık" gibi iki ifade, aynı kaplama sahip olabilir. Çünkü her böbreği olan varlığın kalbi her kalbi olan varlığın böbreği de olabilir. Fakat kalbi olan varlık ve böbreği olan varlık ayrı içlemlere sahiptir.

Anlam, olumsal bir şey değildir. Çünkü bir terimin anlamı, bu terimin kullanıldığı lengüistik özelliklerin bütünü tarafından belirlenmiştir. Örneğin "su" kelimesinin anlamı tüm dünyalarda aynıdır. Bazı dünyalarda kokusuz, şeffaf ve içilebilir bir nesne ve bazı dünyalarda XYZ olamaz. XYZ'yi su diye anlarsam, yanılırım. Benim "su" veya "karaağaç" kelimelerini kullanmam, bunların kaplamlarının bireysel bir belirlenmesini oluşturmaz.

Doğal türler konusunda Putnam'ın kanıtları daha karmaşıktır. Putnam tıpkı Kripke gibi, özleri doğal türlerin bazı özelliklerinden hareketle oluşturulan kaplamdan çıkarır. Putnam'a göre doğal objelerin durumunda referans, normlar tarafından uzlaşımsal biçimde belirlenebilir.

Yukarıda söylediğimiz gibi Putnam'a göre, kelimelerin anlamları referanstan ibaret değildir ve referansı belirlemez. Anlam, her konuşanın ve her dinleyenin kelimeyi anlamak için bilmek zorunda oldukları şeydir; bilimsel bilgilerle karıştırılamaz.[57] Konuşanlar ve dinleyenler, bilimsel olarak açıklayamasalar da, "su" ve "altın" kelimelerinin anlamlarını bilebilirler. "Su" kelimesinin lengüistik anlamı, "susuzluğu giderek, akıcı, kokusuz ve renksiz sıvı" demektir. Suya bu anlamı veren kişinin, suyun H2O molekülünden yapıldığını bilmesi gerekmez. "Altın"ın gündelik hayattaki anlamı "atom numarası 79 olan metal" değil; "sarı ve değerli metal"dir.[58]

Anlam, göstergeler ve dünya arasında herhangi bir şey gibi

---

[57] Putnam, Hilary, ***Représentation et réalité***, p. 54.

[58] ***Loc. cit.***

> kabul edilirse, bir felakettir. Bu kavramı bazen Velacro'nun iki yüzüyle karşılaştırdım. Bu iki yüzden biri beynine ve diğeri nesnelere aittir. ..Anlam vardır. Çünkü bu iki yüz birbirine yapışıktır.[59]

Anlam konusunda dünyada iki tür araç vardır: Kişilerin çekiç ya da tornavida gibi kullandıkları araçlar ve kullanımları için belli uzmanlar topluluğuyla işbirliğini gerektiren buharlı gemi gibi araçlar. Kelimeleri genellikle birinci modele göre düşünürüz.[60]

Bazılarına göre Putnam'ın anlam teorisinde bir kapalılık vardır. Referans dünyaya bağlıysa, anlam da konuşanın kafasındaki herhangi bir şeye bağlı kalır. Ancak şunu unutmamalıdır: Putnam kaygısı açık bir anlam teorisi ortaya koymaktan çok, kaplamın referansı belirlediğini, anlam kafada olmadığını göstermektir. Kaplam tarafından belirlenen anlamın süjenin zihninde olduğunu söylemek, bize göre Putnam'ı yanlış yorumlamaktır.

Hipotez olarak kavram, içlem ve kaplam arasındaki ayırımı kabul edersek H2O ve XYZ iki farklı içleme sahiptir ve kanıt kapalıdır ya da onlar aynı içleme sahiptir ve bu ortak içlem özdeş olmayan iki kaplamla uyumludur. Bu ortak içlem her iki dünyadakilerin paylaştıkları bir ve aynı kavrama bağlanabilir. Bu durumda kavramlar, kavramı kısmen belirleyen içlemi belirler. Putnam'ın İkiz Dünya'sı anlam konusunda bir karşı kanıt değildir; O daha çok kaplam ve referans ilişkisine dikkat çekmek ister. Putnam daha sonra "basmakalıplar" teorisini geliştirecektir.[61]

Şimdi bu basmakalıplar teorisini görelim.

Doğal türlerin ve tözlerin anlamlarıyla onlara dair bilgiler arasında yakın bir ilişki vardır. Bu bilgiler de iki türlüdür: Ya nesneler ve türler hakkında sokaktaki insanın yani uzman olmayanların düşünceleridir ya da uzmanların bilgileridir. Putnam sokaktaki insanın bilgisine ***basmakalıp*** (stéréeotype=stéréeotip) adını verir. ***Basmakalıp*** Putnam'ın dil felsefe-

---

[59] Putnam, ***Définitions***, p. 55.

[60] Putnam, "Linguistique et référence", p. 353.

[61] Tiercelin, Claudine, ***Héritage pragmatiste***, PUF, Paris, 2002, p. 38.

sinin özgün yanlarından biridir. Matbaacılıkta teknik bir terim olan bu kavramı dil felsefesinde ilk defa Putnam kullanmıştır.

Putnam basmakalıpları (stéréotypes=stereereotipler) önce ***Semantik Mümkün müdür?***'de ve sonra ***Akıl, Hakikat ve Tarih***'te ele alır; bu kavramı özcü bir bakış açısından, gerekli ve yeterli şartları da dikkate alarak şöyle tanımlar:

> Bir türün normal üyesinde bulunan ayırt edici özellikler bütünü.[62]
> Doğal dilin bir kelimesine bağlı realitenin bir bölümü hakkındaki yanlış da olabile uzlaşımsal bir düşünce.[63]

Kavramın tür adlarından hareketle bir başka tanımı da şöyledir:

> Türün normal bir üyesine bağlı ayırt edici özellikler bütünü.[64]

Putnam basmakalıp terimini doğal tür adlarının ve nesnelerin anlamlarını betimlemek için kullanır. Bu terim, belli bir kültürde doğal bir türü ya da sanat ürünü bir nesneyi ifade etmeye yarayan kelime hakkındaki uzlaşımsal bir fikirdir. Örneğin basmakalıp, altın için sarı renkli değerli değerli madendir; kaplan için etobur, belli bir vücut yapısına sahip sarı, siyah derili ve yeleli hayvandır; limon için sarı, ekşi ve oval biçimli meyvedir.[65]

Bilimsel verilere dayalı tanım, doğal türün bazı özelliklerini bütün özelliklerden ibaret göremez; örneğin altını ve limonu sarı renkle, kaplanı sarı-siyah deriyle özdeşleştiremez. Çünkü bilimsel açıdan her altın ve her limon sarı değildir; yeşil limon ve beyaz altın da vardır. Her kaplan sarı-siyah derili değildir; siyah-beyaz derili kaplan da vardır. Ancak basmakalıplar bilime dayalı tanımlara karşıt olarak doğal türlerin ve nesnelerin anlamlarını betimlerken bilimsel verileri dikkate almaz; istisnala-

---

[62] Putnam "Sémantique est-elle possible", trad. Marandin J.-M., éd. Celex, Larousse, Paris, 1990. P. 292.

[63] ***Ibid.***, p. 103.

[64] Putnam, ***Raison, vérité et histoire***, p. 83.

[65] Putnam, "Signification, référence et stéréotypes", ***Philosophie***, nº 5, 1975, pp. 21-44.

ra yok sayar; örneğin altını ve limonu sarıyla, kaplanı sarı siyah deriyle özdeşleştirir. Oysa bilimsel açıdan beyaz altın da altındır; yeşil limon da limondur ve siyah-beyaz derili kaplan da kaplandır.[66]

Görüldüğü gibi ***basmakalıplar*** gerçekte bilim adamlarına ait ansiklopedik ve bilimsel bir bilgiye dayanmazlar. Ama bunlar bilime karşıt da değildir; çünkü ***basmakalıp*** doğal türlere ve tözlere dairdir. Bu kullanımlarda minimum derecede olsa da bir bilimsellik vardır.

Söylediklerimizden anlaşılmaktadır ki, basmakalıp bir kelimeye ait, basitleştirilmiş bir tasavvurdur. Tasavvurun basitleştirilmesi, toplumda iletişim kolaylığı için gereklidir. Bu nedenle basmakalıbın indirgenmiş özelliği olumsuz bir şey değildir.

Putnam'da basmakalıp, dünya görüşümüzü temsil eden bir kategorileştirme biçimini içerir. Gerçekte suyun renksiz ve kokusuz bir sıvı gibi kabul edilmesi spontane bir referansı tüm toplum üyelerinin paylaştıkları kavramsal bir uzlaşım oluşturur.

> Gündelik konuşmada basmakalıp, X'in eylemleri ya da doğası hakkında genellikle küçümseyici bazen de abartılı bir belirsizlikle özdeşleştirilen uzlaşımsal bir fikirdir. Kuşkusuz, gündelik dilin bazı özelliklerini terk ediyorum; küçümsemeli anlamda kullanılan basmakalıpla ilgilenmiyorum; fakat eksik olmalarına rağmen yine de uzlaşımsal olan fikirlerle ilgileniyorum.[67]

Kuşkusuz, doğal töz ve tür adları konuşanların zihinlerinde bazı çağrışımlar yaptırır. Konuşanlar uzmansa onların zihninde bu kelimelere dair gerçek ve bilimsel bilgiler vardır. Bu bilgiler, toplumda kelimelerin doğru kullanılması için gereklidir.

Putnam şu postulatı koyar: Anlam sadece kaplama bağlı bir olgu değildir. Çünkü basmakalıp, bir dil topluluğunun üyelerince dikkate alınmıştır. Putnam'ın basmakalıbı prototipe karşıttır. Prototip bireylerin sabit zihinsel tasavvurlarına dayanır. Oysa basmakalıp teorisi, sosyo-lengüistiktir.

Putnam basmakalıba ilişkin şu önemli açıklamayı yapar:

---

[66] Putnam, "Signification de signification", p. 73.
[67] ***Ibid.***, p. 53.

> Benim önerim kısaca şudur: Anlamı betimlemek istiyorsak yapmamız gereken şudur: Anlamla özdeşleştirdiğimiz bir objeyi keşfetmek yerine anlamın biçiminin niteliklerini belirtmeliyiz.[68]

Burada şunu sorabiliriz: Özel adların basmakalıbının eşdeğeri var mıdır? Sosyal açıdan düşünürsek, Napolyon'a XIX. yüzyılın başında hemen hemen bütün Avrupa'yı fetheden Fransız generali diyebilir miyiz? Gerçekte Putnam böyle bir sorun ortaya koymadı; çünkü olasılıkla bu tür bilgiler, lengüistik uzmanlığın bir bölümü gibi görünmektedir.[69]

Putnam'a göre kelimelerin anlamını büyük ölçüde sosyolengüistik şartlar belirler. Biz, bir kelimenin anlamını ve kullanımını belli durumlarda öğreniriz; dili öğrenmede iki kaynağımız vardır: Toplum ve uzmanlar. Bu durum "altın" ve "su" gibi doğal nesneler için de geçerlidir.

Doğal terimler, su", "alüminyum" ve "altın" gibi tözlerin ortak adlarıdır. Bilim adamları bu tözleri inceleyebilir. Doğal terimler Kant'tan Frege'ye ve Russell'a kadar betimsel biçimde açıklanmışlardır. Bu filozoflarda betim, bir tanım gibidir. Bir obje tanımına uygun bazı şartları taşımalıdır. Bir obje tanımı hangi gerekli ve yeterli şartları taşımalıdır? Bunu betimden öğreniriz. Putnam'ın analizi, sözlüksel bir terimin iki görünüşünü ayırır: Birincisi kaplamdır yani terimin referansta bulunduğu şeydir. İkincisi içlemdir yani bu terimi niteleyen özellikler bütünüdür.

Kelimenin anlamını belirlerken göndegeye dair bilgilerden hareket etmelidir. Her toplumda sadece bazı özel kişilerin örneğin bilim adamlarının ve uzmanların ölçütlerini bildikleri ifadeler vardır. Ama Putnam, halkın göndergeye dair bilgisi küçümsemez, ihmal etmez. Çünkü halkın bu bilgisinde az veya çok bilimsellik vardır. Sokaktaki insanın bilgisi bütünüyle bilimsellikten uzak değildir. O nedenle kelimenin anlamını belirlerken hem halkın hem de bilim adamlarının bilgilerini dikkate almalıdır.

Kelimenin anlamına ilişkin bir teori, dilin sosyal işleyişini

---

[68] Putnam, ***Raison, vérité et histoire***, p. 42.
[69] ***Marconi***, p. 133.

dikkate almalıdır. Yani kelimenin anlamının taşınmasında lengüistik bir toplumun üyelerinin karşılıklı etkileşimini göz önüne getirmelidir. Bu karşılıklı etkileşim şöyledir:

1. Bir bilimsel alanın uzmanları dünyanın objelerinin bir bilgisine sahiptirler ve bu objelere ad verirler.
2. Topluluğun şimdiki üyeleri objelerin adlarını topluluğun diğer üyelerine uzman olmayanlara nakleder.
3. Uzman olmayanlar adları bilimsel referanslarıyla aynı anda öğrenmezler; nesnelere uzmanların bildiklerinden farklı adlar verirler.

Anlam tereddütlü veya ihtilaflı olduğunda herkes uzmanlara başvurur. Görülüyor ki, Putnam'a göre lengüistik normlar, sosyal olarak paylaşılmıştır ve işbirliğiyle oluşturulmuştur. Bu düşünce radikal mentalizmin eleştirisiyle birlikte bulunur. Sosyo-lengüistik çevre düşünce içeriklerinin belirginleştirilmesine katkıda bulunur.

Lengüistik toplum kolektif yapı olarak bir terime yüklediğimiz bütün özelliklerin kaynağıdır. Bu toplum kelimeyi kullanmayı bilen sokaktaki insanlardan ve kelimenin kaplamını bilen uzmanlar topluluğundan oluşur. Bir kaplamın bir parçası olmanın gerekli ve zorunlu şartları nelerdir? Toplum bunu bilir. Öte yandan toplum sadece altını kullanmayı ve altını bilmeyi ayırt etmez; ayrıca anlamı, anlamın çeşitli bölümlerini bilmeyi ve anlamı kullanmayı da ayırt eder.

Putnam'ın bu anlayışına "lengüistik işbölümü" ilkesi denir. Bu kelime 1970 yılında Putnam tarafından icat edildi. Putnam kelimeyi ilk defa doğal türlerin adlarının durumunu inceleyen ve semantik hakkında yazdığı makalede kullandı.[70]

Buna göre kelimelerin özel kullanımını belli sayıda kişilerin işbirliği aktivitesini gerektiren kullanımdan ayırmalıdır.[71] Lengüistik bir toplumda bazı kişiler daha uzmandır ve daha niteliklidir; başkalarından daha az yanılabilir.

Putnam demektedir ki,

---

[70] Bu konuda bkz. Putnam, "Sémantique est-elle possible", trad. Marandin J.-M., . éd. Celex, Larousse Paris, 1990, p. 292-304.

[71] Putnam "Signification de signification", p. 70.

> Lengüistik işbirliği fenomeni bana önemli bir araştırma konusu gibi görünüyor.[72]

Sosyo-lengüistiğe ilişkin görüşleri, Putnam'ın doğal dillerin semantiği üzerine bir hipotezidir. Bu hipotez, 1975 yılında ortaya atılmıştır. Bu hipoteze göre bir terimin referansı, lengüistik bir toplumda belirlenir. Bu ünlü hipotez şöyle ifade edilir:

> Her lengüistik toplumda öyle terimler vardır ki, onların ölçütleri sadece onların gerçek doğalarını bilen özel topluluk tarafından bilinir. Bu terimlerin diğer insanlar tarafından kullanılmaları bu özel topluluk üyeleriyle işbirliği yapmalarına bağlıdır.[73]

Bu özel topluluk üyeleri de meslek erbabıdır, teknisyenlerdir veya bilim adamları topluluğudur. Bir kelime sokaktaki toplumdan öğrenerek insanın bildiği kelime değilse, uzmanların bilgilerine ihtiyaç vardır. Örneğin "karaağaç" veya "alüminyum" gibi kelimeleri alalım. Bunları kimileri bilmeyebilir; bilmediği için de kullanmakta zorlanır.

Kelimenin doğru kullanımıyla kelimenin ifade ettiği şeyin önemli olması arasında zorunlu bir ilişki vardır; kişi için hangi kelime önemliyse, onun referansını iyi bilmelidir.

Ancak nesneler herkes için değişik nedenlerden dolayı önemlidir. Örneğin "altın", pek çok kişi için pek çok nedenle önemlidir. Kimilerine göre "altın" değerli madendir; kimilerine göre paradır, kimilerine göre de sembolik bir değer taşır (çünkü nişan yüzüğü gerçek altından olmalıdır ve altın görünümünde olmamalıdır). Düşünelim ki, toplumumuz bir fabrikadır. Bu fabrikada bazılarının işi altın nişan yüzükler takmaktan ibarettir. Diğerlerinin işi altın yüzükler satmaktır ve sonuncu grubun işi de bir şeyin gerçek altın olup olmadığını söylemektir. Bütün bu durumlar lengüistik işbölümüdür.[74]

Lengüistik işbölümü, lengüistik olmayan bir iş bölümüne dayanır ve onu gerektirir. Kişiler "altın"ın değerli bir maden olup olmadığını bilirlerse, "altın"ı kullanacakları kelimelere

---

[72] Putnam, "Linguistique et référence", p. 353.
[73] Putnam "Signification de signification", p. 60
[74] Putnam, "Linguistique et référence", p. 352.

ekleyebilirler. O zaman "altın"ı bilen kişi, 1750'deki kimyanın "su"yu nubilen kişiyle aynı statüde olacaktır. Ama diğer kişiler bu bilgiye sahip olmayacaklardır. Fakat bazı kelimeler örneğin "sandalye", uzman olanlar ve olmayanlar ayırımını gerektirmez. Bunun nedeni günümüzde insanların uzmanlık gerektiren bilgileri başlangıçta öğrenmeleridir. Örneğin insanlar suyun H2O olduğunu bilmek için 1750'deki gibi kimyacılara ihtiyaçları yoktur. İnsanların çoğu bunu başlangıçta öğrenir.[75]

Sonuç olarak bir kişi altına önem veriyorsa, "altın" kelimesinin ne olduğunu bilmelidir. Fakat kullanmayı bilmek ayrıdır; kullanılan şeyin uzmanı olmak ayrıdır. Bir kişi altın kelimesini kullanmayı bilebilir. Fakat onun gerçek ve sahte altını ayırma yöntemini bilmesi gerekmez.

Bir terim lengüistik bir işbölümünün konusu olduğunda bu terimi öğrenen ortalama konuşucu, onun kaplamı hakkında bilimsel tarzda olmasa herhangi bir bilgi edinir. Bir kelimenin kaplamını belirleyen şey, kişinin psikolojik durumu değildir; kaplamı sadece kolektif lengüistik toplum belirler. Putnam'a göre "Lengüistik işbölümü" evrenseldir. Her toplum bu işbirliğini gerçekleştirir. Bu evrenselliği Putnam şöyle açıklar:

> Özellikle çok ilkel bazı toplumların lengüistik işbölümü yapıp yapmadıkları araştırılırsa görülür ki, hepsinde bu işbölümü vardır. Buradan hareketle şu hipotezi koyabiliriz: Lengüistik işbölümü türümüzün bir özelliğidir.[76]

İşbirliğini olumsuz olarak etkileyen bir dizi faktörler vardır. Bu faktörler şunlardır: Baskın olan kültürel etkiler, normların yönlendirmeleri; dildeki az veya çok belirsiz ögeler; karşılıklı etkileşimde az veya çok başarısız durumlar. Bu olumsuzluklar sosyo-lengüistik araştırmalarla giderilebilir. "Putnam'ın lengüistik işbölümü konusundaki görüşlerinin önemi bugün yeterince anlaşılmış değildir.[77]

---

[75] ***Loc. cit.***

[76] Putnam, "Signification...", 60.

[77] Gaudin, François, ***Socioterminologie***, Duculot, Paris, 2002, p. 191.

DUMMETT

Michael Dummett
(1925 - 2011)

XXI. yüzyılı gören (ö. 2011) nadir filozoflardandır. İngiliz filozofların en önemlilerindendir. [Oxford'da Austin'in öğrencisi olmuştur. Analitik felsefe tarihi, mantık felsefesi ve dil üzerine çalışmalarıyla ünlüdür. Ona göre dil felsefesi tüm diğer felsefelerin temelidir.

Dil filozofları homojen bir grup olmasalar da şunda uzlaşırlar: Felsefe, dil analizinden ibarettir. Dummett de felsefenin dil analizi olduğunu kabul eder; ancak onda analizin rolü, öbür filozoflardakinden farklıdır. Dil filozoflarında analiz, anlamı aydınlatma yöntemidir. Oysa Dummett'te analiz, düşünceyi aydınlatır. Ona göre düşünce doğrudan bilinemez; sadece dille anlaşılabilir. Düşünceyi analizin yolu dil analizinden geçer. Düşünce içeriğini dil analiziyle ortaya çıkarmak; bu, en iyi felsefe yapma biçimidir. Dummett diğer dil filozoflarından, dilin doğası ve anlam konusunda da ayrılır; özgün görüşlere sahiptir.

Ayrıca Dummett, hem metafizikçi filozoflara hem Husserl'e karşıttır. Metafizikçilere karşıttır; çünkü onlar, anlamı psikolojileştirirler. Husserl'e karşıttır; çünkü Husserl 1906 Kasımında şöyle diyordu: "Mantıkçının görevi kendini dilden özgürleştir-

mektir."[1] Dummett Frege'nin şu ilkesiyle Husserl'e itiraz eder: ***Düşünceler, önermeler halinde ifade edilir.*** Öbür yandan Dummett metafizikçi filozofları da için eleştirir.

Onun dil felsefesi Frege'den ve İkinci Wittgenstein'dan etkilenmiştir. O, bu iki filozofun bazı düşünceleri arasında karmaşık bir ilişki kurmaya çalıştı; Frege'den anlam teorisi kavramını aldı. Bir anlam teorisinin taşıması gereken şartlar konusunda ise Wittgenstein'dan esinlendi. Ancak Dummett bu iki filozofun doktrinlerini olduğu gibi almamıştır; bunlarda kendine göre değişiklikler yapmıştır hatta Frege'nin görüşlerini ele alırken yaptığı gibi yeri geldiğinde eleştirmiştir. Dummett'in dil felsefesiyle ilgili görüşlerini açıklamaya geçmeden önce bu iki filozofla ilişkilerini ele almalıyız. Önce filozofun Frege'yle ilişkisini ortaya koymaya çalışalım.

Dummett'te şöyle bir ilke vardır: Dil felsefesinin başlangıcına dönüş. Dummett söz konusu ilkeyi uyguladığında şu iki büyük otoriteyle karşılaştı: Frege ve Russell. Kuşkusuz Dummett açısından bunların ikisi de önemliydi. Örneğin Russell'ı alalım. Onun dil analizleri zengindir ve doktrinleri etkilidir. Eğer dil felsefesi günümüze kadar gelmişse bunda Russell'ın analizlerinin ve doktrinlerinin rolü vardır. Ama yine de onun düşünceleri dil felsefesinde bir paradigma olmamıştır. Oysa Frege'nin görüşleri bir paradigma olmuştur. Sonraki filozofların çoğu üzerinde Frege'nin az veya çok etkisi vardır.

Dummett'e göre, Frege paradigmadır; çünkü o,

1. Dil felsefesinde köklü değişimi başlatmıştır; değişimi başlatan da 1884'te Aritmetiğin Temelleri'nde sorulan şu sorulardır: Sayılar nasıl bilinir? Sayı terimlerini içeren sözcelerin anlamları hangi yolla belirlenir?[2]

Bu sorularla felsefenin hem konuları hem de felsefe yapma tarzı kökten değişmiştir.

Felsefenin hareket noktası ve temeli olan şeyin yerine an-

---

[1] Dummett, ***Les, origines de la philosophie analytiques***, Gallimard, Paris, 1991, p. 16.

[2] Frege, Gottlob, ***Les fondements de l'arithmétique***: recherche logico-mathématique sur le concept de nombre, traduction Claude Imbert Éditions du Seuil, Paris, 1969, p. 121.

lam teorisi geçmiştir.[3]

2. Frege'nin düşünceleri mantıksal açıdan çok açıktır ve son derece kesindir. Hiçbir filozofta ondaki mantıksal açıklık ve kesinlik yoktur. Dummett, Frege'yi böyle gördüğünden, ona yöneltilen her eleştiriye ilgisiz kalmıştır. Hatta Dummett Frege'yle ters düştüğü zaman bile genellikle diyordu ki, Frege'nin kanıtları, onu eleştirenlerin kanıtlarından üstündür.

Dummett'e göre Frege analitik felsefenin Descartes'dır. Modern felsefe nasıl Descartes'la birlikte başladıysa, Frege de lengüistik dönemeç olan dil felsefesinin öncüsüdür. Her ne olursa olsun Dummett, Frege'nin modern felsefeye katkısını en iyi bilen filozoflardandır. Frege üzerine pek çok çalışması, bunun kanıtıdır.

Dummett günümüzde daha çok Frege yorumcusu olarak bilinir. Fakat unutmamalıdır ki, Dummett, Frege'nin tezlerini, sadece daha iyi anlaşılmaları için yorumlamamıştır; onun yorumunun amacı kendisinin kökten reddettiği tezleri Frege'nin nasıl savunduğunu anlamaktı. Bu yüzden onun Frege yorumu, eleştirel'di. O, Frege'den korunması gereken ve elenmesi gereken görüşleri belirlemek istiyordu.

Dummett'e göre Frege dil felsefesinde şu altı nedenle önemlidir. Frege'ye göre,

1. Düşünce içeriği, objektif yargılardadır; sübjektif izlenimler değildir. Düşünce analizi, objektif içerik analizidir; lengüistik ifadeleri analizle mümkündür; lengüistik ifadeler dili ve düşünceyi dışsallaştırır.
2. Anlam ve lengüistik arasında bir ilişki vardır. Sözceyi anlamadır, referansı kavramadır, daha doğrusu bir önermenin doğruluk değerini bilmedir. Anlam kavradığında referansın nasıl olduğu da belirlenir.
3. Doğruluk değeri, ilkin düşünceye uygulanır. Bir önerme sadece türemiş anlamda doğrudur veya yanlıştır.
4. Düşünce doğrudan değil; onu ifade eden önerme kavradığında bilinir.

---

[3] ***Laurier***, p. 17.

5. Epistemolojin yerini artık anlam teorisi almalıdır. Anlam teorisi referans/anlam ayırımıyla, epistemolojide ekonomi sağlar.
6. Dil felsefesi ilk felsefe rolünü oynamalıdır.
7. Anlama kapasitemizle daha önce rastlamadığımız sonsuz saydaki sözceleri anlayabiliriz.

Dummett bu görüşleri az veya çok nüanslarla izlemiştir; felsefenin amacının, anlam teorisi ortaya koymak olduğunu kabul etmiştir; düşünceye dilsel ifadeler aracılığıyla analiz edilmesi gerektiğini söylemiştir.

Dummett Frege'den pek çok kavram almıştır. Bu kavramların en önemlilerinden biri de bağlam ilkesidir. Bu ilkeyi Frege, ***Aritmetiğin Temelleri*** adlı kitabında ele almıştır. Bu ilkeye göre "Bir kelimenin tek başına bir anlamı yoktur; bir kelime sadece bir cümle bağlamında anlamlıdır." Bu ilke Dummett'in gösterdiği gibi düşünceden çok dile vurgu yapar. Dummett öbür yandan Frege'nin anlam paradigmasını da sistematik özelliğinden dolayı bir dereceye kadar izler.

Frege'nin Dummett'e etkisini sadece dil felsefesi konusunda değil; filozof anlayışında açıkça görebiliriz. Dummett'e göre filozof, gözlük camı yapan bir optikçi gibidir. Optikçi nasıl çevremizde ne olup bittiğini daha açık görmemizi sağlıyorsa, filozof da dilimizin işleyişini analiz eder; anlamlı sözcelerle anlamsız sözceleri ayırmamıza yardımcı olur. Filozof daha çok şey bilmeye çalışmaz; fakat önceden bildiğimiz şeyi daha açık bilmeye çalışır. Felsefi bilgi, filozofların derin düşünüm bilgisi dedikleri şeye benzeyen ek bir bilgi değildir; fakat realitenin bilgisidir.

Wittgenstein'ın Dummett'eki etkisine gelince; bunu kısaca şöyle açıklayabiliriz: Dummett kendisini başlangıçta katıksız bir Wittgensteincı gibi görüyordu; ilk zamanlar Wittgenstein için şöyle diyordu: Bizden öncekiler nasıl Kant'ın izinden gitmişlerse, biz de Wittgenstein'ı izlemeliyiz. O, ayrıca Amerikan filozoflarını Wittgenstein'ı asla okumadıkları için eleştiriyordu. Fakat Dummett sonradan Wittgenstein'ı her konuda izlemeyi bırakmış, ondan sadece önemli gördüğü doktrinleri almıştır. Dikkatli bir okuma, Dummett felsefesinin her bölümünde Witt-

genstein'ın etkisini görür.

Dummett Wittgenstein konusunda bir şeye dikkat çeker: O, demektedir ki, Wittgenstein, başta Austin olmak üzere kendisi de dahil Oxford Okulu'nun diğer filozoflarını da az veya çok etkilemiştir. Buna Giriş'imizde işaret etmiştik. Ancak Dummett şunu da eklemeyi unutmaz: Wittgenstein kelimenin yaygın anlamında bir dil filozofu değildir; bir filozoftur; dil felsefesi sorunları onda, felsefe yaparken ele almak zorunda kaldığı problemlerdir. Oysa Austin gibi Oxford filozofları daha çok dilin doğası üzerinde dururlar. Felsefi sorunların çözümünden çok ortaya çıkmamalarına çalışırlar. Bunu Dummett'in şu Wittgenstein ve Austin karşılaştırmasında görebiliriz:

> İnanıyorum ki, Wittgenstein ve Austin arasındaki büyük fark şudur: Wittgenstein her zaman felsefi problemlerle başlar; fakat Austin felsefesi problemlerin dilin yanlış anlaşılmasından doğduğunu söyler.[4]

Wittgenstein'ın Dummett üzerindeki etkisini üç grupta ele almalıdır:

A. Witgenstein'ın analitik felsefenin doğasının anlaşılmasına katkısı. Dummett, Witgenstein sayesinde Frege'yi daha iyi anlamıştır. Dummett'e göre Wittgennstein'ı doğru veya yanlış anlamak Frege'nin yorumunun da doğru veya yanlış olmasına yol açar. Fakat Wittgenstein yorumcularının Wittgenstein'ı doğru anlayıp anlamadıkları kuşkuludur.

B. Öte yandan Dummett Witgenstein'ın en önemli doktrinlerinden biri olan "Anlam kullanımdır", ilkesini de almıştır. Dummett aşağıda göreceğimiz gibi bu doktrini şöyle yorumlamıştır: Bir kelimenin anlamını bilmek için bu kelimeyi anlamalıdır; kelimeyi anlamak için de onu doğru olarak kullanabilecek durumda olmalıdır.

C. Wittgenstein'ın bir başka etkisi de anti realizm konusundadır. Dummett, Frege realizminin karşısına anti realizmi koyar. Dummett aşağıda göreceğimiz gibi, anti realist dil felsefesini ***Felsefi Soruşturmalar***'ın yorumlarından çıkarır. Bu yo-

---

[4] Ioan, Biris, "La signification performative et l'holisme pratique", ***Congrès de l'A.S.P.L.F.***, Venice, 2010, en ligne.

rumlara dayanarak felsefeyi şu iki büyük mitolojinin yıkımından ibaret sayar: Husserl'in anlamın üretici sübjektifliği mitolojisi ve Frege'nin doğruluk ve yanlışlık hakkında karar veren söylemi aşkın gönderge mitolojisi ya da "üçüncü dünya mitolojisi".

Dummett'in felsefi problemlere yaklaşımı şuydu: Anlam teorisi metafiziğin temelidir. Peki, Dummett metafizikten neyi anlamaktadır? Şimdi de kısaca buna işaret edelim.

Bilindiği gibi XIX. yüzyılın sonundan ve XX. yüzyılın başından itibaren metafiziğe karşıtlık yaygınlaşmaya başladı. Metafizik karşıtlarına göre metafizik sözceler doğrulanamazlar ve yanlışlanamazlar; bu nedenle filozofların sözceleri anlamsızdır ve metafiziğin temeli yoktur. Metafizik karşıtlarının en önemlilerinden biri de Carnap'tı. Carnap'a göre söylemin iki modu vardır: Betimsel sözceler ve mantıksal sözceler. Bu sözce türlerinin karıştırılması felsefede pek çok sahte problemin ortaya çıkmasına yol açar. Carnap'ın anlam teorisine göre sahte önermelerin kognitif içerikleri yoktur. Çünkü doğrulanamazlar. Betimsel sözceleri, mantıksal analiz yardımıyla biçimsel sözcelere aktarmalıyız. Örneğin "Gül, kırmızıdır." betimsel bir sözcedir. Çünkü bir objeye ilişkindir. Oysa "Gül bir nesnedir." betim değildir. Bu cümle "Gül kelimesi bir nesne adıdır." şeklinde yazılırsa, doğru ifade edilmiş olur. Gerçekte sahte önermeler mantığı ihlal ederler.[5]

Dummett metafizik konusunda Carnap gibi düşünmez; metafiziğe karşı değildir; metafizik sözcelerin anlamsız olduklarını da söylemez; ama metafiziği yeniden tanımlar. Dummett'in anladığı şekliyle metafizik, ontoloji olan metafizikten farklıdır; onun konusu da bilgi değildir; bir anlam teorisidir. Metafizik yapmak, bir anlam teorisi ortaya koymaktır. Oysa ontoloji olan metafizikle bir anlam teorisi ortaya konamaz; çünkü o, metaforlardan ibarettir; üstelik bu metaforlar birbiriyle rekabet halindedir. Onların her biri farklıdır ve nispeten de kapalıdır. Metaforu kullanmak, bir anlam teorisinin olmazsa olmazı değildir.

---

[5] Bu konuda bkz. Carnap, "Metafiziği Dilin Mantıksal Analiziyle Aşma" çev. Zeki Özcan, ***Viyana Çevresi Üzerine***'de Birleşik Kitabevi, Ankara 2012, ss. 123-152.

Bir anlam teorisi ortaya koymak, aşağıda göreceğimiz gibi, bir dilin nasıl kullanıldığını açıklamaktır; dilin uygulamasına ilişkin açıklama ise gözlemlerimizle uyumlu olmalıdır. Açıklama yani anlam teorisi, gözlemlerimizle uyumlu ise doğrudur.

Görüldüğü gibi Dummett'te metafiziğin konusu ontolojik sorunlar değildir; semantik ve mantıksal problemlerdir; çıkarım ilkelerinin analizinden ibarettir. Dummett'e göre metafizik, ontolojik sorunlardan çok anlam teorisini tartışmalıdır; anlamla ilgili sorunları ele alırken önce uygun bir mantık seçmelidir.

Bir metafizik ya realisttir ya da anti realisttir. Realist bir metafizik klasik mantığa ve anti realist bir metafizik ise modern mantığa dayanır. İster klasik isterse modern olsun; hangi mantığı seçersek seçelim; bu seçimlerimiz hayatımızı etkiler. Birini seçtiğimiz anda, bunu semantik bir teori onaylamalıdır. Bu semantik teori de bir anlam modelinin onayından geçmelidir. Sonuçta Dummett'e göre bilgi teorisi, anlam teorisine dayanması gereken metafiziğin temelidir.

Dummett metafizik bir doktrini kabul etmenin sonuçları olduğunu söylemekle yetinmez; bu sonuçları ayrıca betimler; söz konusu betimlerle metafizik sözcelerin bir içeriği olduğunu kanıtlar. O, kanıtlamayı yaparken, matematik anlamdan hareket eder. Dummett'e göre, Wittgenstein metafiziği haksız yere reddetmiştir. Dummett bu haksızlığı kanıtlamak için, matematikteki sezgicilik ve realizm arasındaki tartışmayı örnek alır. Bu tartışma göstermektedir ki, iki doktrinden birini kabul etmek, gündelik hayatta bir farklılığa yol açar.[6*]

---

* Matematik felsefesindeki realizm ya da Platonculuk ile sezgicilik arasındaki bu tartışma XX. yüzyılın başından beri sürüp gitmektedir. Peki, bu tartışma nedir? Kısaca şudur: Matematikte sezgicilik 1907'de Brouwer tarafından ileri sürülmüştü. Hollandalı bu matematikçi matematiği, Kant'tan ödünç aldığı saf sezgi yardımıyla kurar. Brouwer, hem klasik mantığın üçüncüyü dışta bırakma ilkesini hem de saçmayla kanıtlamayı reddeder; çünkü onun amacı inşacı akıl yürütme yöntemlerine sahip olmaktır.

6 Matematik sezgiciliğe göre, matematik entitelerin bağımsız varlıkları yoktur; onlar matematikçinin zihinsel inşasıdır; bilgimize ya da deneyimimize bağlıdır. Biz sadece bir tümdengelim serisi sayesinde oluşturabildiğimiz objeleri objeler diye kabul edebiliriz. Sezgicilik matematik objelerin ontolojisini önemsizleştirir; klasik mantığın gücünü azaltır.

Dummett, Wittgenstein'ın ***anlam kullanımdır*** ilkesini, eşdeğerini belirterek yeniden şöyle formüle eder: ***Anlam, kullanımı aşamaz.*** Wittgenstein'ın bu yeniden formülasyonu, Dummett felsefesinin köşe taşlarındandır ve Dummett metafiziğe ilişkin tartışmaları yeniden formüle ettiği bu düşünceye dayandırır.

Buna karşılık Dummett, Wittgenstein'ın "Metafizik sözceler anlamsızdır." şeklindeki görüşünü reddeder. Dummett'e göre

> Metafizik sözceler anlamsız olduklarından değil; çözülemediklerinden terk edilmelidir.[7]

Sonuç olarak ister matematik sezgiciliği isterse realizmi seçelim; metafizik sözcelerin bir anlamı vardır ve metafizik sorunları çözmeyi istemek, boşuna değildir.

Bu genel açıklamalardan sonra şimdi Dummett'in dil felsefesini görelim. Dummett'in dil felsefesi doğaldır ki, dil anlayışına sıkı sıkıya bağlıdır. Onun dil felsefesini betimleyebilmek için önce doğal zemin olan dil anlayışına kısaca değinmemiz gerekir. Peki Dummett dili nasıl anlamaktadır? Açıklamalarımıza bu soruyu cevaplayarak başlayalım.

Dummett'in dil hakkındaki düşüncesi büyük ölçüde Witt-

Sezgici mantık semantiğine göre "P sözcesi doğrudur." demek, şunu söylemektir: "P sözcesinin doğruluğunun bir kanıtı vardır." Kanıt yoksa, matematik bir sözce ne doğrudur ne de yanlıştır. Sezgici mantık iki değerli olamadığı gibi, çok değerli de değildir. Bir kanıtlama, bir sözcenin doğruluğunun kanıtlanması olduğu için, sezgici mantık hakikatin doğrulanması gerektiğini söyler.

Realizme gelince; buna Platonculuk da denir ve sezgiciliğe karşıttır. Realizm şunu savunur: Soyut matematik entiteler onlar hakkında sahip olduğumuz bilgiden ya da deneyimden bağımsız olarak vardır.

6 Platoncu matematik entite kavramı mantıksal yasaların seçimiyle ya da inkârıyla sonuçlanır.

Platonculuk realizmin tutumudur; sezgicilik anti realizmin özelliğidir. Matematikte Platonculuk objelere, akıl yürütmeden bağımsız bir varlık tanır. Sayılar ve özellikler, insan onlardan hiç söz etmese de vardır. Frege bu tezi savunur. Frege'de hakikat bir ilk ve zihinden bağımsız bir realitenin kavranmasıdır. Dummett bunu şöyle betimler:

Şimdisi ve geçmişiyle birlikte bu evrenin tüm tarihi, realitenin tümü olarak vardır ve sözcelerimizi bağladığımız realitedir.

7 ***Ibid.***, p. 18.

genstein'dan ve Ayer'in doğrulamacılığından hareket eder. Onun dil analizinde şu düşünce hakimdir: ***Dil, düşünceyi taşıyan araçtır.*** Bu anlayış Dummett'in dil felsefesinin yönetici ilkesidir; daha doğrusu filozofun bütün söylediklerinin hareket noktasıdır.

> Düşüncelerin ayırt edici özellikleri şudur: Tüm diğer zihinsel içeriklerin tersine düşünceler tümüyle iletilebilir. Düşüncemin size sadece neye benzediğini söylemekle kalmam; onu size iletebilirim. Düşüncenin özü, dil sayesinde iletilebilir hem de tümüyle iletilebilir olmaktır.[8]

Dili düşünceyi taşıyan bir araç gibi görmenin pek çok avantajı vardır. Biz bunlardan sadece ikisine işaret etmekle yetineceğiz. Dil düşünceyi taşıyan bir araç gibi olduğu için,

1. Bir dilde ifade edilebilir kavramlara sahip olmak nedir; bunu biliriz. "Dilde ifade edilebilir kavramlar"ın kaynağı Frege'dir. Frege'nin bu konudaki teorisinin üç önemli kavramı vardır: Anlam (Sinn), güç (Kraft) ve renk (Färbung). Frege'ye göre cümle, ögelerine önceliklidir ve temeldir.

2. Düşüncenin özgünlüğünü koruruz. Çünkü haklı olarak şunu kabul ederiz: Düşünce zihindeki kognitif süreçlerden, grâmer kurallarından ve dilsel ifadelerden daha fazla bir şeydir; onlara indirgenemez. Düşünce sadece düşünülmüş ve dilde ifade edilmiş bir şey olarak görünür.

Dummett bu sonuncu durumu gündelik hayattan seçtiği bir örnekle şöyle açıklar: Varsayalım ki, eşimde sokakta yürüyorum ve birden durarak ona şöyle söylüyorum: "Adresi evde unuttum." Şu an ifade ettiğim, düşünce İngilizce bilmemden ve bu kelimeleri söylememden daha fazla bir şeydir. Bu durumu düşünmek zorunda değilim. Bende, cümlenin söylenmesiyle eşzamanlı bir şeyin olup bitmesi zorunlu değildir. Wittgenstein diyordu ki,

> Bir cümleyi anlamak, bir dili anlamaktır.[9]

---

[8] Jacob Pierre, ***Pourquoi les choses ont-elles un sens*** , Odile Jacob, Paris, 1997, p. 39.

[9] Wittgenstein, ***Recherches philosophiques***, , traduit de l'allemand par

Dummett'e göre bazı Amerikan filozofları Wittgenstein'ın bu cümlesini yanlış anlamışlardır. Onlara göre Wittgenstein şunu demek istiyordu: "Cümleyi dilin bir bölümünü kavradığınız gibi kavrayamazsınız." Oysa Dummett'e göre Wittgenstein, gerçekte bunu kastetmiyordu; daha çok şunu demek istiyordu: Dili anladığınız için bir anlama durumunda bulunursunuz. Cümleyi anlamanız sırasında zihninizde anlamanızdan ayrı herhangi bir şeyin olup bitmesi zorunlu değildir. Cümleyi anlamadan başka hiçbir anlama edimi gerekli değildir.

Dummett demektedir ki,

> bu açıklama, Wittgenstein'ın gerçek yorumudur. Bizim başlangıçta dil analizi için anahtar gibi kabul ettiğimiz düşünceleri destekler.[10]

Wittgenstein gibi Dummett de dilimizdeki belirsizlikleri gidermek ve dilimizi kuşatan sisi dağıtmak ister. Ama o, Wittgenstein'ın tersine şöyle düşünür: Bir dili konuştuğumuzda ve anladığımızda yaptığımız şeyi sistematik biçimde açıklamak mümkündür. Dili bu şekilde açıklamakla iki şeyi somut biçimde anlarız: Metafizik bir bakış açısını ve sözünü ettiğimiz nesnelerin ne tür şeyler olduklarını.

Dummett, dilin genel ilkelere bağlılığı üzerinde ısrar eder ve her ne pahasına olursa olsun dil felsefesinin bu durumu dikkate alması gerektiğini söyler. Bu konuda Wittgenstein'ı eleştirir. Bir sonraki kitabımızda ele alacağımız gibi Wittgenstein şunu kabul eder: Sözcenin anlamı uylaşımsaldır. Bir öne sürüm, bir emir, bir soru, belli bir dil toplumunda oynanan dil oyunlarıyla bilinir. Öne sürümleri, emirleri, soruları yöneten genel ilkeler yoktur. Dummett bu konuda Wittgenstein'a karşı çıkar. Eğer dil oyunlarımızı yöneten genel ilkeler yoksa, dilin en önemli özelliği olan sistematikliği göz ardı ederiz; bir sözcede iletişim kurmaya yarayan içeriğin çok farklı bileşenleri arasındaki farkı göremeyiz.

Dummett, Quine'ın önerdiği doğrulamacı bir dil modelini

Pierre Klosowski, Gallimard, § 199.

[10] Dummett, "Que connait-on lorsqu'un connait le langage", traduction, Fabrice Pataout, dans ***Philosophie du langage***, p. 230.

savunur. Doğrulamacı modele göre dil, bir yapıdır; bu yapıyı oluşturan da cümlelerin eklemlenmeleridir. Dummett ayrıca Quine'ın mantıkçı pozitivistlere yönelttiği eleştirilere de katılır. Bu eleştiri şudur: Bir sözceyi doğruluma, kimi sözceler arasında çıkarımsal bir ilişki kurmakla mümkündür.

Dummett'in doğrulanan anlam teorisinin temeli, doğrulama kavramıdır. Onun anlam teorisinde semantik teorisi ve referans teorisi iç içe geçer. Bu doğrulayıcı teoriye göre ***bir sözcenin anlamını bilmek, bu sözcenin kesin biçimde doğrulandığı durumları bilebilecek durumda olmaktır.***

Bir sözcenin anlamı onun hangi durumlarda doğru veya yanlış olduğunu belirler; sözcenin hangi çıkarım türünde doğru olarak kullanıldığını belirtir.

Bir cümlenin doğrulanmasıyla anlaşılması arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Yani her anladığımız cümleyi doğrulamamız gerekmez. Dummett cümleleri doğruluk şartlarının bilinmesi açısından ikiye ayırır:

1. Doğruluk şartlarına ilişkin karar verilebilen cümleler: Bunlar, kkonuşanın önermelerinin doğruluk şartlarını belirleyebildiğimiz önermelerdir. Bunların anlamlarını bilebiliriz.

2. Doğruluk şartlarına ilişkin karar verilemeyen önermeler: Bu tür cümleleri anlarız; ama hangi durumlarda doğru olabileceğini belirleyemeyiz. Dilde bu tür cümleler pek çoktur. Geçmişe ya da geleceğe; zamanın ve mekânın bölümlerine dair cümleler, olgu karşıtı şartları içeren cümleler veya başkasına zihin halleri yükleyen cümleler bu tür cümlelerdendir. Bunların doğruluk şartları belirlenemez. Örneğin "21 Ocak 1461'de Fatih Sultan Mehmet'in tansiyonu vardı." veya "Ahmet geçmişte cesurdu." gibi önermeler böyledir. Dummett bu tür cümlelere "karar verilemeyen" (indécidable) adını verir.[11] Bu tür cümleleri doğru yapan şartları bilemeyiz. Onlar bilme kapasitemizi aşan ya da ***aşkın cümeleler***'dir. Bilinebilir ya da karar verilebilir bir cümle, hangi durumlarda doğru veya hangi durumlarda yanlış olduğunu bildiğimiz cümledir. Oysa

---

[11] Engel, Pascal, ***Davidson et la philosophie du langage***, PUF, Paris, 1994, p. 153.

karar verilemez (indécidable) cümle şu veya bu durumda doğru veya yanlış olduğu söylenemeyen; anlamının doğru veya yanlış olduğu bir durumu belirlemek için bir aracımız olmayan cümledir. Ama sahip olduğumuz yetiler karar verilemez bir cümleyi, karar verilebilir hale getirmemize izin verir. Bütün yetilerin sahip olduklarımızdan ibaret olduğu söylenemez. Birtakım hipotetik yetileri de varsayabiliriz. Bu hipotetik yetilerin sahip olduğumuz yetilere benzediklerini de düşünebiliriz. Ancak betim yaparken hipotetik yetilere değil; sahip olduğumuz yetilere başvurmalıyız. Sahip olduğumuz bu yetilerle nesneleri oldukları gibi betimlemeliyiz. Gerçekte lengüistik uygulamamız şudur: Karar verilebilir cümleleri bilmek için sahip olduğumuz doğru ve yanlış kavramları yeterli değildir. Kuşkusuz bu kavramlar, cümleyi bilgimizden bağımsız olarak belirlenmiş biçimde doğru veya yanlış diye düşünmemize izin verir. Ancak karar verilebilir cümleler doğruluk şartlarından ayrı düşünülemezler. Bunun için karar verilebilir bir cümle doğru veya yanlış olduğu durumu bilebildiğimiz cümledir.[12]

Frege'den önce filozoflar, dile hakimiyetin bilgi sonucu olduğunu söylüyorlardı. Bu filozoflara göre konuşanların bildikleri şey, dilin kodlarıdır. Kavramlar kelimelerde ve düşüncelerde kodlaştırılmıştır. Düşünceler, kodlardan hareketle oluşturulmuştur; kodların yapıları düşüncelerin karmaşıklığını yansıtır. Bu anlayışa göre dile ihtiyacımız vardır; çünkü telepati yeteneğimiz yoktur yani düşüncelerimizi doğrudan iletemeyiz. İletişim esasen dilin kodlarını kullanmaktan ibarettir; konuşan kişi düşüncelerini, dinleyenin çözmesini istediği kodlar aracılığıyla iletebilir. İletişim temelde telefon konuşmasına benzer. Konuşan, düşüncelerini kodlar ve telefon kablosuna benzeyen dil aracılığıyla iletir ve dinleyen de bu kodları çözer.[13] Kısaca söylersek dil temelde bir kodlar sistemidir; dili anlamak bir kod çözümüdür ve dile hâkim olmak da kodları ustaca kullanmaktır.

Peki, bu konuda Dummett ne düşünmektedir? Şimdi onun görüşlerini verelim. Dummett kodlara ilişkin görüşlerini ***Que connaît-on lorsqu'on connaît un langage?*** (Bir Dili Bildiği-

---

[12] ***Ibid.***, p. 157.

[13] Dummette, "Que connait-on...", p. 224

mizde Neyi Biliriz?) adlı makalesinde açıklar:

Dummett'e göre dilin bir kod gibi olduğu düşüncesi savunulamaz. Çünkü dil, kelimeleri ve kavramları kodlamaz; onların içeriklerini son derece açık ve şeffaf biçimde taşımaya izin verir. Bunu yaparken anlamı deşifre etme sürecine ihtiyaç duymaz; çünkü anlam örtülü değildir.

Dummett'in dilin kodlar sistemi olmadığı şeklindeki görüşleri başka filozoflar tarafından da savunulmuştur. Örneğin başta Frege olmak üzere analitik filozoflar da bu tezi reddederler. Kod karşıtı filozoflar demektedirler ki, eğer dili bir kodlar sistemi kabul edersek o zaman şunu onaylamak zorunda kalırız: Kişilerin kavramlara ve düşüncelere sahip olmaları için dile ihtiyaçları yoktur; bunları dilden bağımsız biçimde kazanabilirler. Oysa düşünceler ve kavramlar dilden bağımsız değildir; dilde görünür ve dille taşınır. Onlar ne dilden öncedir ne de dilden ayrıdır.

Dummett, dilin kodlar sistemi ve dili anlamanın da kod çözümünden ibaret olduğuna itiraz eden filozoflar arasında Wittgenstein'ı da sayar. Dummett, önce Wittgenstein'ın ***Felsefi Soruşturmalar***'daki şu sözünü nakleder.

> Bir köpek, sahibinin eve dönmesini bekleyebilir; fakat eve gelecek hafta gelmesini bekleyemez.[14]

Dummett bunun nedenini şöyle açıklar: Köpeğin, sahibinin gelecek hafta gelmesini beklediğini gösteren hiçbir şey yoktur. Dili olmayan yaratığın "gelecek hafta" kelimeleriyle ifade edilen kavramı anladığı söylenemez.[15]

Dummett'e göre Frege ve Wittgenstein, dilin kodlar sistemi olmasına itiraz etmekte haklıdır. Fakat onlar, dilin kullanımın bir kapasite olduğunu göz ardı ederler. Dilin bir kapasite kullanımı olduğunu gösteren şey, yabancı dili konuşmak ve ondan ana dile bir çeviri yapmaktır. Bu eylemler anadilini kullanma kapasitesine bağlıdır. Fakat öğrenilen yabancı dilin ana dile benzemesi gerekmez.[16]

---

[14] Wittgenstein, ***Recherches philosophiques***, deuxième partie, p. 302.
[15] Dummett, "Que connait-on...", p. 226.
[16] Dummett, "Que connait-on..." , p. 227.

"Bu kelime, bu kavramın içeriğini taşımaktadır." şeklinde bir tez olsun. Bunu kanıtlamak için kişinin bu kavramı nasıl anladığı ifade edilmelidir. Kişinin kavramı nasıl anladığını belirtmenin de öncelikli şartı vardır. Bu şart şudur: Kavramlara bir içerik yükleyen kişinin kavramlar arasında ayırım yapabilme kapasitesine sahip olduğunu göstermek. Örneğin kare kavramını anlamak nedir? Bu, kare olan şeyleri ve olmayan şeyleri ayırmak kapasitesine sahip olmaktır. Uygun durumlarda kare olan şeyleri kare olmayan şeylerden ayırabilen kişi, bu kapasiteye sahiptir. Bu kişi "kare" kelimesini pek çok mümkün şeyden herhangi birine değil, sadece kare olan şeylere uygular. Bunu da sadece "kare" kelimesinin belli kullanımına referansla yapabilir. Sonuç olarak "kare" kelimesini bu şekilde kullanma kapasitesi ya da kelimenin doğru kullanımı, kavramın anlaşıldığını gösterir.

Düşünmenin iki şartı vardır: Yeter şart ve gerekli şart: Kavramları ayırt edebilme kapasitesi düşünmenin yeter şartıdır. Böyle bir kapasitenin olmadığı yerde düşünme de gerçekleşemez. Dilin analizi ise gerekli şarttır. Düşünme için gerekli olan dil analizi, dil kavramının analizi değildir; "doğruluk" kavramıyla ilgili dilin analizidir. Çünkü bu doğruluk kavramı, dilin ifade edebildiği kavramlarının öncelidir. "Doğruluk" ilgili bir dil analiz edildiğinde şu ortaya çıkar: Dil, düşüncenin, hem ifade edilme aracıdır hem de taşıyıcısıdır.

Yukarıda söylediğimiz gibi düşünceyi ancak dil aracılığıyla iletebiliriz. Dilin düşünceyi iletebilmesi için iki şart gerekir: Dili anlamak ve dile hâkim olmak. Dummett bir dili anlamayı ve bu dilin ifadelerinin öne sürüm şartlarına hâkim olmayı birbirine bağlar.

Dummett'e göre bir dile hâkim olmak, ifadelerin kullanımı için gerekli iki görünüşü bilmek demektir:

1. Bu dilin bir ifadesini uygulamanın ya da kullanmanın doğru olduğu şartlar.

2. İfadenin uygulanmasının ya da kullanılmasının şartları.

Gerçekte bir dili öğrenmek pratik bir bilgiye benzemez. Örneğin yüzebilmeyi öğrenmek gibi değildir. Bir dili öğrenmek, pratik, basit bir kapasite olarak sadece bazı sesleri çıkarmak ve tanımak becerisidir. Dili öğrenmek önce neyi yapmalı sorusunu

ilgilendirir.

Dummett'e göre bir ifade izole bir anlama sahip değildir ve her zaman ortaya çıktığı öne sürümlere bağlıdır. Yargılar ya da sözceler mantığın temel ögeleridir ve bu ögeler alt önermelerin birleşmesiyle oluşur. Bireysel sözceler kendilerine ait anlamı taşırlar.

Dummett, kendine göre bunu şöyle açıklar:

> Öyle görünüyor ki, bir dili dil yapan ifade etme gücünün açıklaması şudur: Konuşanların dile hakim olmaları, seslere dil özelliği kazandırır; dile hakim olan kişi, düşüncelerini ifade edebilir; yorum yapabilir; başkasını anlayabilir.[17]

Dummett dil konusundaki problematiği şu sorularla ortaya koyar: Konuşan, bir dili bildiğinde neyi bilir? Bu dilin belirli bir cümlesi hakkında ne bilgisi vardır? Cevap şudur: Bir dili bilmek, pratik bir bilgiye sahip olmaktır; bir cümleyi bilmek, bu dili nasıl konuşacağını bilmektir. Bir dili bildiğimizde, onun doğru kullanıldığı pek çok durumu; birbirimizi anladığımızda ise bu doğru kullanımı biliriz. Bu, birbirimizi anlama ve dili doğru kullanma kapasitesine sahip olduğumuzu gösterir. Söz konusu kapasiteyi bazı önermelerle ve ilkelerle aktüelleştirebiliriz. Dilin doğru kullanımının ne olduğunu bilecek durumdaysak bu, kapasitemizin sonucudur.

Travis, Dummett'in kapasite kavramını psikolojik diye niteler; kapasite kavramıyla ilgili açıklamalara da psikolojik tez adını verir. Travis'e göre bu psikolojik tezin sonuçları şöyledir:

> Psikolojik tezi savunanlar bir anlam teorisi için merkezi bir kavram seçerler. Bu seçim, sadece şu şartla doğrudur: Bir cümleyi doğru biçimde kullanabilen bir konuşucunun bilmesi gereken her şeyi türetme yönteminin var olması. Bu türetme yöntemini uygulayarak bir cümlenin kullanımının bütün karakteristik özelliklerini türetebiliriz; söz konusu özellikleri türetmek için de bu cümlenin anlamından hareket etmeliyiz.[18]

---

[17] ***Loc. cit.***

[18] Travis, ***Charles, Les liaisons ordinaires, Wittgenstein sur la pensée et le monde***, Paris, Vrin, 2005, p. 21.

> Bir dili konuşmak, gerçek bir uygulamadır. Çok iyi bir teori, uygulamanın anlaşılmasını sağlar. Teorinin bunu sağlaması dilin cümlelerinin bilgisinden hareket etmesiyle mümkündür. İnsanın dili kullandığını gözlemleyen bir Marslı düşünelim. İyi hazırlanmış bir teori, söz konusu Marslı'nın nasıl davrandığını ve ne kadar etkin olduğunu açıklayabilir.[19]

Bir Marslı düşünen bir varlıktır; düşünen herhangi bir varlığın sahip olması gereken şeye sahiptir. Onun bizimle ortak pek çok şeye sahip olduğunu söyleyebiliriz; görebildiğini ve duyabildiğini de varsayabiliriz. O zaman diyebiliriz ki, Mars'lı bildiğimiz ve yapabildiğimiz her şeyi, bilebilmek ve yapabilmek için kendi sezgilerine güvenmemelidir; sadece ve sadece bizim açıklamalarımızı dikkate almalıdır.

Dilin sosyal bir özelliği vardır. Bunu dikkate almak şunu kabul etmektir: Konuşan kişi, bir dili kullandığında lengüistik pratiklere karşı sorumludur; lengüistik bir toplumda herkes lengüistik pratikler üzerinde uylaşır. En azından toplumun üyeleri ya da üyelerinin belli grupları doğru gibi görülen lengüistik uygulamalardan sorumludur. Bundan, konuşan kişinin kabul edilen lengüistik uygulamaya her zaman uygun davrandığı sonucu çıkmaz. Çünkü lengüistik sorunlarda otorite yani kural her zaman iyi tanımlanmamıştır.[20]

Dili kullanırken ve dil fenomenini açıklarken rasyonel bir aktivite gerçekleştiririz ve konuşanların sebepleri ve niyetleri olduğunu kabul ederiz. Bütün iletişim süresince bu niyetleri dikkate alırız ve konuşanın şu veya bu anda düşüncelerini çok kişisel biçimde biliriz. Ayrıca şunu da biliriz: O, ironi mi yapmaktadır? Samimi midir? Konuyu değiştiriyor mu? ya da sürdürüyor mu? Sürdürüyorsa bunu niçin akla uygun görmektedir? Konuşanın bu niyetlerini bilme, ne sadece belli bir dile ne de sadece belli kişilere özgüdür. İnsanların lengüistik olan ve olmayan aktivitelerindeki altta duran niyetleri bilebilmek için dilsel bir aracımız vardır. Bu araç da aşağıda göreceğimiz gibi, konuşanın dil hakkında ne bildiğine dair tespitimizdir. Sonuç

---

[19] ***Ibid.***, p. 22.

[20] Dummett, ***Les origines de la philosophie analytiques***, Gallimard, Paris, 1991, p. 133.

olarak lengüistik iletişimin ayırt edici özelliği, şudur: Konuşanlar, kelimeleri anladıkları için kullanırlar.

Dil, sosyal bir kurum olduğundan, bir topluluğun üyelerinin ortak amacıdır. Bu nedenle bir anlam teorisinin açıklaması gereken iki şey vardır:

1. Öncelikle bir dilin ifadelerinin kolektif anlamı olduğunu göstermek;

2. İkinci olarak şunları ifade etmektir: Konuşmak, bir anlamı ifade etmektir; konuşanın sözlerinin yorumu ve önermesel tutumuna ilişkin sorunlar, dilin en önemli problemlerindendir.[21]

Dummett'e göre dilin pratik boyutu en önemli boyuttur. Bu görüşüyle Dummett, dilin en önemli boyutunun teorik olduğunu savunan Austin'den ve Wittgenstein'dan ayrılır. Bu sonuncu filozoflar dilin sosyalliği üzerinde ısrar ederler. Oysa Dummett'e göre dil bir sosyal kurum olduğu kadar, konuşanın bireysel kullanımını da içerir. Ona göre dilin bireysel ögeleri ve sosyal ögeleri arasında bir ince denge vardır. Bu dengeyi görebilmek için önce yapılması gereken şudur: Konuşanın anlamasındaki yanlışlığı açıklamak.

Konuşan, sözüyle inandığı, istediği ya da hissettiği şeyi ifade eder. Ancak bunları ifade ederken, sosyal olgulardan kendisiyle ilgili olgulara geçer. Bir konuşanın sözlerinin belirttiği şey, önce ortak dilin kelimelerini doğru kullanmasına bağlıdır; sonra da sadece çok az biçimde, niyetlere bağlıdır. Bu şekilde ifade edilen inancın doğru içeriği, yine de konuşanın bu kelimelerden kişisel olarak ne anladığına bağlıdır.[22]

Konuşan kişinin ifadeleri şu iki nedenle belirsizdir:

1. Konuşan kişi, ortak dilin kelimesini yanlış anlamıştır; bu nedenle inandığı şeyi kötü formüle etmiştir. Onun demek istediği şeyi ortaya çıkarmak için kelimenin gerçekte ne anlama geldiğini değil; kelimeyi nasıl anladığını göstermeliyiz.[23]

2. Konuşan kişi, tam bilgisi olamadığı bir konuda konuştuğu

---

[21] ***Ibid.***, p. 151.
[22] ***Ibid.***, p. 146.
[23] ***Loc. cit.***

için, düşüncesini tam ifade edememiştir. Konuşanın ifadesindeki eksikliği gidermek için düşüncesinin durumu betimleyen kelimelerden yararlanmalıyız. Dummett bu sonuncu durumu şu örnekle açıklar: "Otomobilimi tamir için götürdüğüm tamirci bana "salmastra manşonunda* bir kaçak var" dediğinde bir başkasına şöyle söylerim: "Otomobilimi salmastra manşonunun tamiri için tamirciye bıraktım." Tamircinin sözüne inanmam için yeterli bir nedenim vardır. Bir salmastra manşonunun ne olduğunu açıkça bilemsem de bu durum, bu bilgileri akla uygun biçimde başkalarına aktarmaya izin verir. Bu bilgileri başkasına aktarmam, salmastra manşonunun ne olduğunu bildiğim anlamına gelmez; sadece şu demektir: Benim bilmediğim; ama başkalarının bildikleri bir şey vardır. Başkalarının bu bilgilerini onaylamam gerekir."[24]

Fakat öyle durumlar vardır ki, konuşan bir kelime hakkında bir şey bilir; ama bu bilgi kelimeyi kullanmak için yeterli değildir. Dummett'e göre yer adlarının kullanımlarında buna sık rastlanır. Dummett bunu bir örnekler açıklar:

Dummett yer adlarıyla ilgili belirsizliklere şöyle işaret eder: Varsayalım ki, Bolonya'dan söz edildiği hiç duymayan ya da duyan fakat onu Avrupa'da ya da İtalya'da bir yer diye bilen; ama bir göl mü bir şehir mi ya da bir dağ mı olduğunu bilmeyen bir kişi olsun. Bu kişi Bolonya'yı gerçekten bilmemektedir. Fakat o, Bolonya'nın İtalya'da bir şehir olduğunu bilirse ve buna referansta bulunursa, salmastra manşonunu bilen, ondan söz eden yine de bu oto parçası hakkında çok şey bilmeyen kişiye benzer yani doğru bir aktarımda bulunur.[25]

Dummett'e göre bu konuda en önemli şey şudur: Gündelik dilde "Bolonya" adının kullanımını belirleyen bir şeyi bilmek için nelerin bilinmesi gerektiğini sormanın anlamı yoktur.[26]

Bu satırlardan anlıyoruz ki, Dummett'e göre dilin bireysel açıdan doğru kullanımı sosyal kullanımına bağlıdır; dilin sosyal özelliği sözceleri de etkiler. Dili kullanan kişi bir şey söyledi-

---

* Salmastra manşonu, makinelerde birbirine değen iki yüzey arasına konarak su, buhar veya yağların sızmasını önleyen bölüm.

[24] Dummett, ***Les origines***..., p. 147.

[25] ***Loc. cit.***

[26] ***Loc. cit.***

ğinde bu şeye dair bilgisine inanır. İfade etmek, ifade ettiği şeye dair bilgisine inanmaktır. Burada şu soru akla gelebilir: Peki konuşanın inandığı ya da ifade ettiği şeyi nasıl betimleriz? Cevap şudur: Konuşanın referans ve bir ad arasında kendince kurduğu ilişkiye niye inandığını bilmek yeterlidir.

Dummett'in dil konusundaki görüşleri böyledir. Şimdi onun dil felsefesine değinelim ve şöyle soralım: Dummett'e göre dil felsefesinin fonksiyonu nedir? Soruyu filozof şöyle cevaplandırır: Dil felsefesinin başlıca görevi anlamın ne olduğunu yani dili dil yapan şeyi açıklamaktır.[27] İki kişiyi düşünelim. Bunlar ilk bakışta belli sesler çıkarırlar. Fakat yine de biliyoruz ki, bu ses çıkarmada anlamlı bir şey vardır. Konuşanlar düşüncelerini ifade ederler, kanıtlar getirirler; sorular sorarlar. Dil felsefesi onların çıkardıkları bu seslerin bu eylemleri yapmayı nasıl başardığını açıklamalıdır.

Dummett'in dil felsefesi yukarıda söylediğimiz gibi düşüncenin objektifliği ilkesine dayanır. Bu ilkenin ortaya çıkışı XIX. yüzyıl sonunda felsefedeki tartışmalara kadar gider. Birinci kitabımızda belirttiğimiz gibi bu tarihlerde pek çok filozof metafizik sözcelerin doğru ya da yanlış olmadıklarından anlamsız olduklarını ileri sürdüler. Metafiziğin gözden düşmesi XIX. yüzyılda Avrupa'da çok yaygın olan Alman İdealizmi'ne gösterilen tepkinin sonucudur. Ernset Mach, hem Alman İdealizmine hem de kendi döneminin materyalizmine bu tepkisini 1886 yılında yayınlanan ***Duyumlamaların Analizi*** adlı kitabında ortaya koydu. Onun bu eleştirileri çok farklı alanlarda yankı yaptı; fizikçiler ve filozoflar Mach'ın eleştirilerinden etkilenenlerin başında geliyordu. Örneğin Duhem, Einstein, Viyana Çevresi ve Wittgenstein bunlardan bazılarıydı.[28]

Bu tartışmaların en önemli sonucu şudur: Düşüncelerin zihinden dışarı çıkarılması ya da objektifliği. Dummett ***Analitik Felsefenin Kaynakları***'nda bunu dil felsefesi için kaçınılmaz olarak görür. Peki, düşüncelerin objektifliği nasıl sağlanır? ve nasıl anlaşılır? Düşüncelerin objektifliği sadece dilin felsefi

---

[27] Dummett, "Que connait-on...", p. 223.

[28] Roussin, Daniel, ***La logique quantique comme fondement de la métaphysique de la mécanique quantique***, Thèse de doctorat, présentée 2009, en ligne, p. 11.

açıklamasıyla yapılabilir; bu objektiflik dilde görünür.

Bu nedenle Dummett'e göre dil felsefesinin amacı, düşüncenin objektifliğini göstermektir. Dil felsefesi bunu yaparken, Platonculuğa yani anlamın düşünceden bağımsız olduğu spekülasyonuna başvurmamalıdır.

Dil felsefesinin özelliği analitik olmasıdır. Bu özellik dil felsefesini klasik dönemler felsefesinden ayırır. Dummett dil analizinin bütün dil filozoflarının felsefe yapma tarzı olduğunu söyler. Ona göre dil felsefesini spekülatif felsefeden ayıran şey şudur: Dil felsefesine göre

1. Dil felsefi açıdan analiz edildiğinde düşünce de analiz edilir.
2. Düşünce analiz edildiğinde felsefeye ilişki genel bir açıklama yapılır.[29]

"Genel bir açıklama" gizemli bir şey değildir. Bu açıklama, dış dünyanın realitesi; maddenin, zamanın-mekânın doğası, zihnin özelliği, ahlaki değerlerin varlığı gibi konularda kabul edilebilir genel açıklamalar demektir.

Dil felsefesi her özel alanda akla uygun sonuçlara ulaşabilmelidir; bu amaçla özel alanlara ilişkin önermelerin anlamını belirlemelidir. Bu ise genel bir anlam teorisine sahip olmakla mümkündür. Genel bir anlam teorisi, bir önermenin anlamını belirleyebilir; her özel felsefi araştırmanın temelidir ve ilk felsefe rolü oynar.

Dil felsefesinin özel bir konusu yoktur; fakat bir yöntemi vardır. Bu yöntem de geleneksel felsefenin araştırma konularından başka konuları araştırmaktır. Metafizikçiler zihindeki kavramları düşünür; oysa dil filozofu anlamı ve referansı analiz eder. Dummett'e göre referans araştırması ne kadar önemli olursa olsun, bizatihi bir amaç değildir. Referans araştırması, genel anlam teorisini araştırmanın bir parçasıdır. Genel bir anlam teorisi sayesinde farklı alanlara dair genel bir açıklama yapma imkanı verir. Sonuç olarak Dummett'in anladığı anlamda dil felsefesi, geleneksel felsefenin incelediği sorunlara ilişkin önermelerin anlamını aydınlatmaktan ibarettir.

---

[29] Dummett, ***Les origines...***, p. 13.

Dil felsefesinin asıl özelliği, bu konuları tartışmadır ve tartışmadan çıkan sonuçlar hakkında karar verme biçimidir. Tartışma yöntemi analizdir ve karar da analizin sonuçlarına dayanır. Dummett'e göre bir şey hakkında karar vermek mi istiyoruz? Örneğin sayıların ya da zihinsel durumların varolma biçimi hakkında yargıya varmayı mı istiyoruz? Eğer öyleyse, yapılacak şey şudur: Bunları düşünme biçimimizi özellikle de onlardan söz etme biçimimizi analiz etmek. Kısaca söylersek, dil felsefesi yapmak bir konuda söylediğimiz şeyin analizidir.

Analiz

A. Kavramların değil; önermelerin analizidir.

B. Analizin amacı bir kavramın yaygın anlamını ya da anlamındaki nüansları göstermek değildir; önermenin doğruluk şartlarını ortaya koymaktır.

C. Analiz basit bir öncelik değildir; felsefi araştırmanın tümünde uygulanması gereken yöntemdir.

Analizde mekanik hiçbir şey yoktur. Analiz, akla uygun ifadeleri seçimedir; doğruluk şartlarını belirlenen bir önerme hakkında karar vermedir.

Dil felsefesine göre önermelerimizin içerikleri vardır; önermelerimiz düşünen biz ve düşündüğümüz dünya arasında bir aracıdır.

Dummett dil felsefesi için şunları özsel sayar:

1. Bir önermenin ve önermedeki terimlerin anlamı özel değildir yani konudan konuya ve konuşandan konuşana göre değişmez. Bu, zaman gibi en soyut kavramlar için de geçerlidir Örneğin zaman nedir? diye soralım. Bu soruyu cevaplamak için kullandığımız terimlerin objektif bir anlamı vardır. Zamanı bu objektif terimlerle düşünürüz. Bu terimlerde kişisel yani psikolojik hiçbir öge yoktur. Zamanı kavramak demek, onu düşünmemize yarayan terimlerin ifade ettikleri şeyi ve bunu nasıl ifade ettiklerini analiz etmektir.

2. Düşünceleri sadece kullandığımız terimleri analizle bilebiliriz. Zamanın ne olduğunu bilmek mi istiyoruz? Bunun için zaman hakkında nasıl konuştuğumuzu analiz etmeliyiz. Zaman bilmenin tek yolu budur.

Kısaca söylersek Dummett'in dil felsefesi düşünce felsefesi-

dir. Bu durumda şu soruları sormak kaçınılmazdır: Filozof niçin düşünce(ler) araştırması yapmak zorundadır? Felsefe neden dolayı düşünce felsefesi olmalıdır? Eğer filozof, bir sayının, bir zihinsel durumun, ben'in ne olduğunu belirlemek istiyorsa ve diğer yandan düşünceye ilişkin semantik bir teoriye bağlanıyorsa, niçin bu objelere ilişkin düşüncemize itaat etmelidir? Örneğin niçin ben'in özüne ilişkin bir araştırma birinci şahıs zamirinin anlamını analiz etmekle işe başlamalıdır? Niçin "Ben nedir?" sorusu "'Ben' zamirinin anlamı nedir?" sorusuna dönüşmelidir?

Dummett bu soruları şöyle cevaplar: Her düşünce, öncelikle bir önermenin anlamıdır; zorunlu olarak bir objeye ilişkindir. Düşünceyi araştırmak, sübjektif bilincimizin içeriğini soruşturmak değildir. Çünkü daha önce söylediğimiz gibi, düşünceyi doğrudan kavrayamayız. Bir düşünceyi ortaya çıkarmak gerçekte bir kişinin şu ya da bu önermeyi kavradığında zorunlu olarak düşündüğü şeyi bilmektir. Örneğin, "Penguenler kutuplarda yaşar." düşüncesini alalım. Bu düşünceyi araştırma bu cümleyi duyduğumda ya da söylediğimde zihnindeki şeyin analizi değildir; fakat bir kişinin bu cümleyle anlattığı şeyin ya da anladığı şeyin araştırılmasıdır. Hiçbir konuşan bu cümleye istediği anlamı vermekte özgür değildir. Bu cümlenin anlamı ona anlam veren kişiden ya da kişilerden bağımsızdır.

Bu düşüncenin sonucu şudur: Düşünceye ilişkin bir semantik teori, Descartes sonrası felsefenin temel problemlerinden biri olan solipsizm ya da idealizm problemiyle karşılaşmaz. Düşünceyi bir objenin bir süje tarafından tasavvuru gibi betimlersek, o zaman şu iki sorunla karşı karşıya kalırız: Bir şeyin tasavvurlarıma uygun olduğunu nasıl bilirim? Ve bir şeyin tasavvur ettiğim gibi olduğunu nereden bilirim? Düşünceyi tasavvurla özdeşleştirirsek, ilk felsefe o zaman bilgi teorisi olur.

Her dil felsefesi şu iki temel konuyu ele alır: Dilin doğası ve anlam. Yukarıdaki satırlarda Dummett'in dile dair söylediklerini açıklamaya çalıştık Şimdi onun anlam teorisine dair görüşlerini ortaya koyalım.

Sözlerimize başlarken şu zorunlu açıklamayı yapalım. Dummett önce anlamı değil; anlam teorisini ele alır. Onun anlam ve anlam teorisi arasındaki ilişki problemi diğer dil filozof-

larının kurduğu ilişkinin tersidir. Çoğu dil filozofuna göre bir anlam teorisi ortaya koyabilmek için önce anlamın ne olduğu bilinmelidir. Oysa Dummett'e göre anlam hakkındaki bilgimiz bir anlam teorisi konusundaki bilgilerimize dayalıdır. Dummett'te anlam sanki doğrudan doğruya sorgulanamaz ya da belirlenemez bir entite gibidir. O nedenle biz de Dummett'in görüşlerine bağlı kalacağız ve önce onda anlam teorisini ele alacağız.

Dil filozofları anlam teorisi konusunda şu iki karşıt gruba ayrılır:

1. "***Bir anlam teorisi ortaya konamaz***" diyenler": Bunlara göre anlamda teorik bir yön yoktur. O nedenle dilin teorik açıklaması yapılamaz; sadece pratik uygulamaları gösterilebilir. Bunlar da iki gruptur:

A. Birinci gruptakilere göre bir cümlenin anlamı reel ya da mümkün kullanımlarından başka bir şey değildir.

B. İkinci gruptakilere göre sadece cümlelerin ya da cümle tiplerinin dil oyunlarımızda ve hayat biçimlerimizde oynadıkları özel roller analiz edilebilir.

2 "***Bir anlam teorisi mümkündür hatta gereklidir***" diyenler. Dummett bu filozoflardandır. Ona göre bir anlam teorisi ortaya koyma çelişkili değildir, hatta dil felsefesinin görevidir. Her cümle türü için kullanımın özel bir doğası belirlenebilir. Anlam teorisi şunu göstermelidir: Dili kullanımın, doğruluk şartlarından ayrı ve temel bir özelliği vardır.[30]

Dummett'e göre dil felsefesi bir anlam teorisiyle aynı şeydir. Anlam teorisi Frege sayesinde felsefede epistemolojinin yerini almıştır. Bu, felsefede Frege'nin gerçekleştirdiği en büyük değişikliktir.

Dummett çağdaş felsefenin anlam teorisinden hareket etmek yerine epistemolojiden yola çıkmasını bir ***hysteron-proteron***[*] kabul eder. O, mantıkçı paradigmanın tezleri ve İkin-

---

[30] Dummett, "Réalité du passé", dans ***Essais sur le sens et la realite***, sous la direction de Daniel Laurier, François Lepage, Vrin, Paris, 2002, p. 29.

[*] hysteron-proteron ya da hystérologie (Grekçe ὕστερον (hústeron=son) πρότερον (próteron= "ilk) dan oluşur. Terim bir retorik biçimidir; bir cümlede kelimeleri kronolojik ya da mantıksal sıranın ter-

ci Wittgenstein'ın bazı görüşleri arasında bir bağlantı kurmaya çalışır. Ona göre bir anlam teorisi, şu soruyu cevaplamalıdır: "Bir sözcenin anlamını anlamak ve bir teoriyi anlamak neden ibarettir?"

Dummett'in bütün çabası şunu kanıtlamaktır: Anlam teorisi, metafiziğin yani bir anlam teorisine dayanması gereken metafiziğin temeli olmalıdır.

Dil felsefesi bir anlam teorisi ortaya koyarken epistemolojiden vaz geçemez. Peki bilginin doğası nedir? Bu, çok açık biçimde ortaya konmuş bir sorundur. Bilgi, zihinsel ya da psikolojik terimlerle değil; pratik bilgi terimleriyle ele alınmalıdır. Anlam teorisi de psikolojik olmamak açısından epistemolojiye benzer. Anlam teorisi tıpkı epistemoloji gibi psikolojik bir teori olmamalıdır. Fakat o, dışarıdan gözlemlenen bir uygulamanın doğru betimi gibi de görülmemelidir.

Bir kişinin bir kavramı zihninde düşünmesi pek de önemli değildir. Çünkü kavramlar zihinsel imgeler gibi değildir. Zihinsel imgeler varlıklarını zihne borçludur. Oysa kavramlar dışarıdan zihne gelmez ve zihinde bulunmaz. Birinin aklına gelen şey, bir kavramla aynı şey değildir. Kavramlar bir bilinç içeriği olarak betimlenemez.

Öte yandan kavramların ya da kelimelerin sadece kendileri değil; anlamları da zihinsel imgeler diye nitelenemez. Bir kelimeyi anlama, belirli bir kavramın ifadesi gibi görülemez. Bir melodiyi, bir adı, bir olayın geçtiği sahneyi ve bir kokuyu hatırlarız. Bir kavram olsun; bir kişi de bunu kavrasın; ama başkasına iletemesin; yine de bu kavramın kişinin zihnine sonradan geldiği söylenemez. Bir kelime aynı kişi tarafından farklı durumlarda farklı şekilde anlaşılabilir.[31]

> Bu nedenle analitik felsefenin temel aksiyomunu kabul etmek zorundayız. Söz konusu aksiyom şudur: Düşünceler, di-

---

sine kullanmaktan ibarettir. Örnek "Moriamur, et in media arma ruamus" ("Ölelim! Silahların üstüne üstüne gidelim.")
Virgile, Énéide, II, 353. Görüldüğü gibi burada "silahların üstüne üstüne gitmek" ve "ölmek" süreci yer değiştirmiştir.

31 Dummett, ***Les origines***...., p. 130.

li analiz ederek analiz edilebilir.[32]

Bir kelimenin anlamı, kelimeyle uyumlu kavramın çağrışımı değildir. Kişinin bir kelimeyi öğrenmeden önce kavramına sahip olduğunu kabul edelim. Bu, yine de kelimenin anlamının çağrışım sonucu olduğunu kanıtlamaz.

Kavramlar düşüncenin içerikleri değildir. Düşünce, bir bileşik yapı olarak kavranır. Bir düşünceye sahip olmak, düşünme kapasitesinin bir etkin olma biçimidir. Düşünme kendisine katılan her kavramı, kavrar. Bu bileşikliği kavramadan, hiç kimse düşünceyi kavrayamaz.

Dummett'e göre anlam teorisi yapmak, gündelik dile dair "pratik bir kapasite"nin "teorik tasavvuru"nu ortaya koymaktır. Peki, bu nasıl olabilir? Konuşan kişinin bilmek zorunda olduğu şeyin idealleştirilmiş bir tasavvurunu belirlemekle. Söz konusu belirleme ise, bu "ideal bir anlam tasavvuru"nun biçimsel şartlarını tespit etmekle mümkündür. Doğruluk kavramı, anlam teorisinin temelidir. Bir sözcenin doğruluk şartları semantiğin bir parçasıdır.

Konuşanlar sözcelerin doğruluk şartlarına doğrudan nüfuz edemezler. Onlar daha çok sözcelerin, doğruluk şartlarının verilme biçimleri gibi görünen anlamlarını kavrarlar.

Dummett anlam teorisini ortaya koyarken şu noktadan hareket eder: Her konuşan, dil hakkında sahip olduğu bilgi sayesinde bir dili konuşabilir ve anlayabilir. Bir anlam teorisi şunu açıklamalıdır: Dili konuşanlar hangi durumlarda dili doğru kullanma becerisine sahiptir. Bunu açıklayabilmek için anlam teorisi iki şeyi yapmalıdır:

A. Dili konuşanın dile dair neleri bildiğini açıklamalıdır.

B. Bir anlama teorisi oluşturmalıdır. Çünkü bir ifadeyi anlamak, belirttiği şeyi bilmektir.

Konuşanın dile dair bilgisi konusunda Dummett şunları söylemektedir: Bir anlam teorisinin amacı, konuşanların bir dil hakkında sahip oldukları örtük bilginin açık bir tasavvurunu vermektir. Öte yandan sistematik bir anlam teorisi, şu soruları cevaplamalıdır: Dilin her cümlesinin içeriği, ögelerinin içeriğine

---

[32] ***Ibid.***, p. 131.

nasıl bağlanır? Her konuşanın her cümle içeriği hakkında sahip olduğu bilgi, cümleyi oluşturan kelimeler hakkındaki bilgiden nasıl doğmaktadır?

Görüldüğü gibi Dummett dilin bilgisine dair iki şeyi birbirinden ayırır: Dilin konuşanlar tarafından bilinmesi ve dilin bilgisinin neden ibaret olduğunun bilinmesi. Bu iki bilgi türü birbirine bağlıdır ve birbiriyle döngüsel bir ilişki içindedir.

Dummett bu iki tür bilgiyi alçakgönüllü teori ve sağlam teori diye niteler. Ona göre bir anlam teorisi hem alçakgönüllü hem de sağlam olmalıdır yani konuşanların ne anladıklarını açıklamalıdır. Diğer deyişle her anlam teorisi, sonuçta anlama teorisi olmalıdır. Alçakgönüllü ve sağlam teoriler arasındaki bu ayırım, bir konuşanın dili hakkında sahip olduğu bilgiyi anlamanın iki tarzı olduğunu gösterir.

Dummett'te, alçakgönüllü bir teori en azından bir dilin bilgisini varsayar; konuşanların örtük bilgisinin içeriğini açıklamayı amaçlar; belirli bir dilin hangi ifadelerinin hangi kavramlara uygun olduğunu söyler; ama bu kavramlara sahip olmanın neden ibaret olmadığını açıklamaz.

Sağlam teoriye gelince; o, herhangi bir dilin bilgisini gerektirmez;[33] bu bilginin neden ibaret olduğunu ve nasıl tezahür ettiğini bildirir. Sağlam bir anlam teorisi, referans teorisinin yanında bir güç teorisi içerir. Güç teorisinin görevi, konuşanların referans teorisi hakkında bilgilerinin neden ibaret olduğunu açıklamaktır. Öyle görünüyor ki, alçakgönüllü teori ve sağlam teori arasındaki fark, güç teorisini hiçbir bakımdan ilgilendirmez.[34]

Bir anlam teorisinin hem alçakgönüllü hem de sağlam olmasının sonucu şudur: "Anlam açık olmalıdır" ilkesinin gereği anlam ve anlamın anlaşılması davranışta görünmelidir. Bir sözcenin anlamlı olması için sözce, konuşan tarafından anlaşılmalıdır. Konuşan sözceyi anlarsa, sözceyi bir kanıta dayanarak kullanabilme kapasitesine sahip olmalıdır. Bu kapasite neden ibarettir? Dummett'e göre bu, konuşanın, sözcenin bir kanıtını

---

[33] ***Ibid.***, p. 17.

[34] Laurier, Daniel, ***Interprétations radicales***, Les presses de l'Université de Montréal, 2008, p. 16.

veya doğrulanma prosedürünü bilebilmesidir.

Şimdi de anlam teorisinin anlama teorisiyle ilişkisini açıklayalım. Bir anlam teorisi ***anlama teorisidir.*** Bir anlam teorisi şu soruların cevabını vermelidir: Konuşan kişi, dilinin ifadelerini ve cümlelerini bildiğinde neyi bilir? Bir dili bilmek neden ibarettir? Açıktır ki, konuşan kişinin dili hakkındaki bilgisi bir anlam teorisinin önermelerinin açık bilgisinden ibaret değildir. Konuşanın dili hakkındaki bilgisi daha çok örtüktür ve pratik bir kapasite aracılığıyla görünür. Bir anlam teorisinin görevi, dili doğru kullanması gereken bir kişinin karmaşık uygulama kapasitesi hakkında teorik bir tasavvur vermektir.

Anlama konusunda şuna dikkat çekelim: Konuşanın bir cümleyi anlaması sadece anlamanın bu cümleye hangi şartlarda uygulanabileceğini bilmesinden ibaret değildir. Çünkü her konuşan bir dilin her cümlesinin mümkün kullanımlarına dair pek çok şeyi bilir. Buradan şu sonuç çıkar: Anlama dair her sistematik teori, Frege'nin yaptığı gibi, anlamı ve bir sözcenin gücünü ayırmalıdır. Sonuç olarak anlam teorisi iki ögeden, referans teorisinden ve güç teorisinden ibaret olmalıdır.[35]

Anlam teorisi ve anlama teorisi birbirine bağlıdır; biri, diğerine başvurmadan açıklanamaz. Bunu onların satrançla farklarını belirterek gösterebiliriz. Satrancın kuralları sadece oyuncular bildikleri ve uyguladıkları için vardır. Satrançta öyle hamleler vardır ki, onların yapılmaları meşrudur; ama açıkça kötü hamleler olduklarından, kimse bunları yapmaz. Ama yine öyle hamleler vardır ki, bunlar zorunlu olarak iyidir; ama şimdiye kadar kimse onları aklına getirmemiştir. Buna karşılık satranç hamleleri doğal fenomenler olsaydı ve satranç taşları akılsız ya da cansız varlıklar tarafından hareket ettirilseydi, bu durumda bir oyundan söz edemezdik ve kurallar da var olamazdı. Kuşkusuz satranç hamlelerindeki düzenlilikleri tespit edebilirdik. Fakat yine de kurallar ve düzenlilikler arasındaki farkın anlamı olmazdı. Bu ikisinin farkını korumak için insanların oyununda satrançtan farklı olarak oyunun kuralları ve çok sayıdaki olumsallıklar arasında ayırım yapılmalıdır.[36]

---

[35] ***Ibid.***, p. 14.

[36] Dummett, ***Les origines***..., p. 164.

Anlam ve anlama birbirinden ayrılamaz; çünkü bir ifadenin anlamı, ifadeyi bilmek için gereklidir. Anlam, konuşanın gerçekten bilebildiği şey gibi kabul edilmelidir. Anlamı bilmek, yüzmeyi bilmek ve paten yapmayı bilmek gibi pratik bir bilgi değildir. Bu bilgiyi, karmaşık bir kapasiteyle elde ederiz. Anlamın bilgisinde hem teorik hem de pratik bir yön vardır.

Dummett'e göre bir anlam teorisi dilin işleyiş biçiminin tam bir teorisidir. Daha doğrusu anlam teorisi, konuşan kişinin dil aracılığıyla bir şeyi bildirme biçimini açıklar. Anlam teorisinin ne olduğunu belirleme, Wittgensteincı türde yani "anlamın kullanım olduğu" şeklindeki bir kavrama bağlı gibidir. Fakat bir kelimenin, bir cümlenin ya da bir ifadenin anlamı sözlü iletişimde oynadığı rolden ibaretse, o zaman anlam, kendi başına var olamaz ya da en azından en yaygın kanonik biçimine bağlı kalır.

Bir anlam teorisi iki şeyi içermelidir: Kendisini oluşturan bir algı teorisi ve bir sözcenin bir önesürüm, bir iddia, bir emir vs. olmasını sağlayan güç teorisi. Birinci kitabımızda gördüğümüz gibi Frege ve diğer mantıkçı filozoflar şöyle düşünüyorlardı: Anlam teorisinin temel kavramı, ***doğruluk*** kavramıdır. Onlara göre bir sözcenin anlamı doğruluk şartlarıyla özdeştir. Dummett, bu ilkeyle ilgili olarak şunu sorar: ***Doğruluk kavramı*** bir anlam teorisinde bulunması gereken niteliklerle hangi anlamda uyumludur? Bu soru Dummett'in dil felsefesine önemli katkılarındandır. Ona göre bir anlam teorisi her şeyden önce dili nasıl anladığımızı ve anlamın objektifliğini açıklamalıdır.

Dummett anlam teorisini üç katlı bir yapı gibi sunar. Birinci tabaka ***referans teorisi***'dir. İkinci tabaka ***referansın anlamı teorisi***'dir. Üçüncü tabaka ***güç teorisi***'dir.

Şimdi bunları açıklayalım:

1. ***Referans teorisi:*** Buna semantik teori de denir. Referans teorisinin görevi, dilin cümlelerinin her birinde temel diye nitelenen bir kavramın uygulamasını göstermektir; dilin ifadelerinin hangi semantik değere sahip olduklarını açıklamaktır. ***Referans*** kavramı sadece doğrudur. Referans teorisi bir cümlenin hakikatinin ögelerinin doğruluğuna ya da doğruluğa katılmasına bağlıdır.

Semantik teori öte yandan, dili konuşanların bu teori hak-

kında ne bildiklerini de açıklamalıdır. Bu amaçla konuşanların bazı önermelere uygun pratik bir davranış yaptıklarını dikkate almalıdır. Bu şekilde anlamın doğrulanması ancak konuşanın dikkate alınmasıyla mümkündür.

Bir ifadenin referansının belirlenmesi, anlamın anlaşılması için zorunludur. Burada şöyle sorabiliriz: Referansı anlamakla semantik değeri belirlemek arasında ne gibi ilişki vardır? Cevap şudur: Bir ifadenin referansını anlamak, bu ifadenin semantik değerini bilmek için gerekli her şeyi bilmektir. Böylece referans, semantik değeri belirler.

2. ***Referansın anlaşılması teorisi:*** Bu teori, analitik felsefedeki yaygın şu tanımla uyumludur: Referans teorisi ilkin, anlamın doğruluk şartlarının bütünü tarafından verilir. Referansın anlaşılması teorisi doğruluktan çok doğrulanabilirlik ve yanlışlanabilirlik kavramlarına dayanır. Dummett'in mantıkçıların ve matematikçilerin sezgisini eleştirmesinin temelinde bu tutum vardır. Dummett klasik mantıktan çok Heiting mantığına* benzer bir anlam kavramı oluşturmaya çalışır.

Referansın anlaşılması teorisi konuşanın söylediği şey hakkında bilgili olmasını içerir. Buna göre referans teorisi bileşik bir cümlenin anlaşılmasını atomik cümlelerin referansının anlaşılmasına indirger. Bu amaçla bileşik önermelerin referansını anlamaya yarayan kuralları atomik önermelerin referansının anlaşılmasından çıkarır.

Bileşik bir sözcenin anlamı, onu ifade eden sözcelerin ve ifadelerin terimleri sayesinde açıklanmalıdır. Matematik sözcelerin durumu bunun modelidir. Dummett matematik sözcelere "kanonik kanıtlar" adını verir.

Fakat atomik cümlelerin referansını nasıl anladığımızı da açıklamamız gerekir. Referans teorisi atomik önermelerin referansını bilmeye yardımcı olmaz. Atomik bir önermenin referansını, bu önerme ancak doğru bir gözlem önermesi olduğu takdirde bilebiliriz. Referans teorisi açısından konuşan kişinin

---

* Heiting mantığı, doğru ve yanlış arasında üçüncü bir halin, saçmanın bulunduğunu kabul eden mantık. Saçma önerme ne doğrudur ne de yanlıştır. Bu üç değerli mantık daha sonra Lukaziewitz tarafından çok değerli mantık şeklinde ifade edilmiştir (Z.Ö).

dünyaya ilişkin tasavvuru önemlidir. Konuşanın bu tasavvuru temel önermelerin anlaşılmasının (doğru ya da yanlış olup olmadıklarını kabul etmenin) sebebini verir.

3. ***Güç Teorisi:*** Bu teoriye göre konuşan anlamı doğru ifade edebilmek için bir semantik teoriye sahip olmalıdır. Semantik teorisi sayesinde o, dilin kullanımının akla uygun bir görünüşünü ifade eder. Ancak unutmamalıdır ki, dilin akla uygun ve semantik teoriyle ifade edilen kullanımının görünüşünden başka daha pek çok görünüşü vardır. Konuşan bu diğer kullanımların akla uygun görünüşlerini de bilmelidir. Onun, bunu bilebilmesi için bir güç teorisi olmalıdır. Güç teorisi sayesinde konuşan kullanımların akla en uygun bütün görünüşlerini bilebilir.

Güç teorisi, belirli bir cümlenin sözcelenmesiyle gerçekleştirilen farklı söylem türlerini açıklamalıdır. Bir ve aynı cümle gerçekte bir öne sürümü gerçekleştirebilir; bir emir verebilir bir soru sorabilir vs. Bir sözcenin görünüşü hangi tür edimi gerçekleştirdiğimizi anlamamızı sağlar ve bunu sağlayan da sözcenin bu görünüşüne de sözcenin gücü denir.

Dummett'e göre ***güç*** teorisi sayesinde bir süje, anlamı açıklanan bir cümleyi ilk iki tabakanın (referans teorisinin ve referansın anlaşılması teorisinin) terimleriyle anlar; daha da ötesi açıklanan anlamla yetinmeyerek cümlenin gerçek anlamını oluşturan kullanımı türetir.

Bu üç tabakayı açıkladıktan sonra Dummett'in anlam teorisine kaldığımız yerden devam edelim. Dummett'e göre anlam teorisi anlamın sosyal özelliğini açıklamalıdır ve şunu hep göz önünde bulundurmalıdır: Anlam, bir kapasitedir. Bu kapasitenin denetlenebilmesi ve kullanımda görünmesi gerekir. Çünkü kullanım insanın gözlemlenebilir eylemleridir.[37]

Bir ifadenin anlamının bilgisi tümüyle kullanımda görünmelidir, tezinin Dummett'e göre iki kaynağı vardır: Wittgenstein'ın "Anlam kullanımdır." sloganı ve Frege'nin "bağlamlılık ilkesi" diye bilinen bir tez üzerine düşünce. Frege'nin bağlamlılık tezi şunu savunur: Bir kelime sadece bir sözce bağlamında ve sadece bir şey için verilmiştir.[38]

---

[37] Dummett, "Que connait-on ...", p. 230.

[38] ***Marconi***, p. 76.

Dummett'e göre bağlamlılık tezini onaylayan şudur: Sözce, en küçük lengüistik birliktir yani iletişimin somut bir edimidir; bir dil edimini yani somut bir iletişim edimini gerçekleştirmeye izin verir. Bir kelimenin anlamını onu kullanıldığı sözcelerde gözlemleyerek öğreniriz. Eğer kelime bir sözcede kullanılmışsa ve bu kullanım da doğruysa bu kelimenin anlamı biliniyor demektir. Anlamı bilinen ve doğru kullanılan kelimenin kullanıldığı sözceler formüle edilebilir. Bu formülasyonla anlamın anlaşılmış ve kullanımın da doğru olduğu gösterilebilir. Sonuç olarak bağlamlılık tezi sıkı sıkıya anlamın objektif yani kamusal özellikte olduğu düşüncesine sıkı sıkıya bağlıdır. Anlamın kamusal özelliği kullanımda görülebilirlik teziyle bir bütün oluşturur.[39]

Anlam gerçekte, konuşan kişinin bir ifadeyi bilmesinden başka bir şey değildir. Teori ise, anlamın ***kamusal*** özelliğini açıklamalıdır. Teori, bireylerin davranışlarında yani kullanımda görünmesi gereken denetlenebilir bir kapasite olarak anlamın bilgisini içermelidir. Dummett, Fregeci hakim paradigmaya, anlama ilişkin sistematik bir teori olması nedeniyle yakınlık duyar.

Dili anlama, kapasitemizle gerçekleştirdiğimiz bir eylemdir. Dummett, Wittgenstein'a karşı ve Wittgenstein'ın etkili bir yorumuna karşı, Fregeci paradigmanın yanında yer alır. Çünkü Dummett, Frege'nin anlam ve güç arasındaki ayırımını kaçınılmaz görür. Wittgenstein demektedir ki, bir kelimenin anlamı, yer aldığı sözcelerin anlamına katkıda bulunmasıdır. Bu görüşüyle Wittgenstein, anlamı ve gücü ayırmaz. Dummett'e göre Wittgenstein gibi düşünürsek, şu sonuç ortaya çıkar: "Bir emir cümlesinin kelimeleri, aynı kelimeler bir istek sözcesinde kullanıldıklarında sahip oldukları anlamdan tümüyle farklı tipte bir anlam taşır; bu ise saçmadır.[40]

Wittgenstein demektedir ki, bir öne sürüm, bir emir, bir soru uylaşımsal anlama sahiptir. Bunların bağlı oldukları genel ilkeler yoktur. Eğer Wittgenstein gibi bu genel ilkeleri, inkâr edersek, sistematikliğin en önemli görünüşünü kaybederiz. Bir

---

[39] Dummett, "Que connait-on ...", p. 230.

[40] Dummett, ***Vérité et autres énigmes***. Londres, Duckworth, 1978, p. 146.

sözcenin iletişim içeriğinin çok farklı bileşenlerini aynı düzleme yerleştiririz.

Bir anlam teorisi sonuçta kendisinin temeli olan referans teorisi ve (bir önesürüm, bir emir ve soru olmayı sağlayan) güç teorisi tarafından oluşturulmuştur.

Dummett'in anlam teorisine ilişkin iki devre vardır:

1. Bu dönemde Dummett şunu savunur: Anlam kavramı bu kavramın doğrudan analiziyle değil; anlam biçimlerinin analiziyle aydınlatılabilir. Anlamı analiz etmek için doğruluk kavramının semantik belirleyici olduğu reddedilmelidir. Bu dönemde Dummett doğruluk-yeniden söylem (rédondance) kavramını savunur. Bu kavrama göre doğruluk kavramında "P, doğrudur." ve "P" arasındaki eşdeğerlik ifadesinden daha fazla hiçbir şey yoktur. Dummett'e göre Tarski'nin "Sadece ve sadece P ise, S doğrudur." şeması, bu eşdeğerlik tezinin ifadesinden başka bir şey değildir. Mantıksal değişmezlerin anlamını doğruluk terimleriyle açıklama, terk edilmelidir. Onun yerine öne sürüm terimleriyle analiz yöntemi konulmalıdır.

> Mantıksal gerçekleştiricilerin anlamını yer aldıkları sözceleri kullanmayı öğrenerek yani bu sözceleri bazı şartlarla öne sürerek öğreniriz. Böylece P'yi öne sürebildiğimizde ve Q'yu öne sürebildiğimizde, P'yi ve Q'yu öne sürmeyi öğreniriz. Burada bir sözcenin anlamını doğruluk şartlarını açıkça belirterek açıklamaktan tümüyle vazgeçeriz. Bir sözcenin anlamını doğruluk değerini, oluşturucularının doğruluk değerini göstererek açıklayamayız; fakat hangi şartlarda bir şey öne sürebildiklerini belirterek açıklayabiliriz.[41]

2. Doğruluk kavramının merkezi rol oynadığı dönem: Bu dönemde Dummett, doğruluk-yineleme doktrinini terk eder. Anlam teorisinin formülasyonunda doğruluk kavramından hareket eder. Dummett'in bu dönemdeki tezi şudur: Bir cümlenin anlamı doğruluk şartlarından ibaret olmalıdır. Fakat doğruluk kavramının uygulaması, doğru öne sürüm şartlarıyla sınırlanmalıdır. Artık doğruluk kavramını sınırlamak söz konusu değildir. Söz konusu olan, şudur: Doğruluk kavramını, öne sü-

---

[41] ***Engel***, p. 168.

rüm kavramıyla bağını yeniden kuracak şekilde değiştirmek.

> Doğruluk kavramının kaynağı, bir öne sürümün doğru bir biçiminin ilk kavramındadır. Bir kişinin söylediği şeyin hakikati ile kişinin bir şey hakkında "Bu doğrudur." diye düşünmesinin sebepleri arasında bir fark görebilmemiz, doğruluk kavramının özüdür. "Bir öne sürüm doğrulama ya da yanlışlama şartları tarafından onanır." düşüncesi bu ayırımın temeli değildir.[42]

Dummett'in anlam teorisinin merkezi olan doğruluk, klasik ye da realist anlamda doğruluk değildir. Aşağıda göreceğimiz gibi, Dummett Fregeci realizm kavramını terk eder. Frege'nin iki değerlilik kavramını da kabul etmez. Bunun nedeni, mantıksal değişmezlerin sezgici bir açıklamasını yapmaktır. Dummett sezgici açıklamayı doğruluk terimleriyle değil; fakat kanıtlama terimleriyle yapar. Onun mantıksal değişmezlere ilişkin açıklaması bize bir prototip verir. Bu prototip sayesinde bir anlam teorisini formüle edebiliriz. Anlam teorisinde öner sürüm şartları, doğruluk şartlarını yerini alır.

Yukarıda demiştik ki, Dummett diğer dil filozoflarının anlamı anlam teorisine dayandırır. Bu nedenle önce anlam teorisini sonra da anlamı açıklar. Bu tespitin ardından Dummett'in anlam teorisini açıkladık. Şimdi onun yaptığı sıralamaya uyarak anlama ilişkin görüşlerini verelim.

Dummett'e göre anlam kavramı, bilgi kavramından bağımsız biçimde analiz edilemez. Bir dilde kelimelerin ve cümlelerin anlamı bu dilde iletişimde bulunan kullanıcıların anlam hakkındaki bilgilerine yani kullanıma bağlıdır.[43] Diğer deyişle bir cümlenin anlamının örtük bilgisi tümüyle lengüistik uygulamasında yani kullanımda görünmelidir. Dummett "Anlam, kullanımdır." ilkesini yukarıda söylediğimiz gibi Wittgenstein'dan almıştır.

Burada şöyle sormalıyız: Dummett'te, bu ilkesinin fonksiyonu nedir? Bir dilin ifadelerinin objektif anlamı olduğunu gösterme araçlarından biri olmasıdır. Bu ilke anlamın objektifliğini

---

[42] ***Ibid.***, p. 169.

[43] Montminy, Martini, ***Les fondements empiriques de la signification***, Vrin, Paris, 2002, p. 75.

göstermek için gereklidir; ama tek başına yeterli değildir. Bunun üç nedeni vardır:

1. Anlam her zaman kullanımla özdeş değildir ve tümüyle sosyal bir özellik taşımaz. Dili yanlış kullandığımız pek çok durumun olduğu inkar edilemez. Öte yandan Grice'in ima doktrininde belirttiği gibi iletişim durumunda sosyal olmayan özel kullanımlar da vardır. Bu nedenle anlamın objektifliği sadece sosyal kullanımı dikkate almakla sağlanamaz.[44]

2. Kullanım kavramı, anlam kavramından daha açık değildir. Bu nedenle kullanımın bütün görünüşlerini kabul etmek zorunda değiliz; bazı görünüşleri eleştirebiliriz.

3. Doğal dillerin kullanımı zamanla değişir. Ama öbür yandan kullanımımızın değişmesi şunu gösterir: Anlama ilişkin statik bir teori olamaz. Anlam kavramına dinamik bir teori aracılığıyla yaklaşmalıyız. Bu dinamik teori kullanımdaki değişiklikleri açıklar. Fakat Dummett, bu dinamik anlam teorisinin özellikleri hakkında bir şey söylemez.[45]

Sonuç olarak Dummett'e göre, Wittgenstein'ın "Anlam kullanımdır." ilkesini ve özellikle bu ilkeye dayanarak yaptığı bütün çıkarımları sonuna kadar onaylamak gerekli değildir. Bu ilke şöyle düzeltilmelidir: Her kullanım, onaylanmalıdır. Bunu yapabilmek için gündelik dilin söylediği şey ve haklı olarak söylediği şey arasında bir ayırım yapmalıdır. Burada açıkça görülüyor ki, Dummett üzerinde Quine'nın "çevirinin belirsizliği" ilkesinin etkisi vardır. Bilindiği gibi Quine'a göre bir çevirinin doğru olup olmadığına kaynak dili kullananların onayı ile karar verilir. Anlam, onaylama şartları tarafından belirlenir. Ve bu şartlar çıkarımın bir bileşenini içerir.

Dummett'e göre Wittgenstein'ın "Anlam, kullanımdır." sloganı sadece bir tavsiyedir. Bu tavsiye iki şeye karşı dikkatli olmaya yöneltir.

A. Anlamı temel görünüşüne indirgememelidir.
B. Anlama ilişkin sistematik bir teori ortaya koymaya çalışmamalıdır.

---

[44] ***Ibid.***, p. 74.
[45] ***Ibid.***, p. 75.

Burada şöyle sorabiliriz? Dummett, bu ilkeden çıkarılmaması gereken şeyleri söylemekle mi yetinmiştir? Yoksa çıkarılabilecek birtakım sonuçlara da işaret etmiş midir? Şimdi bu sorunun cevabını araştıralım. Dummett'e göre bu ilkenin en önemli sonucu şudur: Kullanım anlamın belirleyicisi değildir; bilinmesinin aracıdır. Dummett bunu açıklamak için başkasının nüfuz edemediği içsellik olan sübjektiflik ve dışsallık arasında bir karşıtlığa dayanır. Dummett demektedir ki, anlam, anlamı kavrayan kişinin zihnindeki hiçbir şeyi içermez. Bir bilinçte gizli anlam yoktur. İlk defa bilinçte ortaya çıkan öne sürüm, temelsizdir. Anlamları objektif sözceleri, bir başkasına ifade etmesek de düşünebiliriz. Fakat yine de sözceler iletişimde kullanılır. Bir birey sadece bildirebildiğimiz, gözlemleyebildiğimiz şeyi bildirebilir. İnsan, bildirmek istediği şeyi sembollerle ya da formülle iletemez. Çünkü sözcenin sosyal anlamı, sözceden başka araçlarla bildirilemez. Anlam, onu bilen bir süje tarafından belirlenebilmelidir. Bu nedenle Dummett gizli bir anlam fikrini kesinlikle dışlar.[46] Anlamın kullanım diye nitelenmesi tatmin edicidir. Bir kullanım bir bireye özgü olsa bile gözlemlenebilir. Anlam, mantıkçıların mekan dışı ve zaman dışı entiteleri değildir; konuşanların gerçekleştirdikleri kullanımda ifade edilir.

Bir cümlenin referansı anlamın ögelerinden sadece biridir. Anlamın başka iki ögesi daha vardır: İfadenin gücü ve ton. Ton ne referansa ne de güce aittir. Örneğin "fakat" ve "ve"; "ölü" ve "vefat etmiş"; "yamyam ve "insan yiyen" arasındaki fark güçle değil; anlamla ilgilidir. Anlam gerçekte konuşan bir kişinin bildiği bir şeyden başka bir şey değildir. Çünkü konuşan kişi anlamı anlar.

Dummett, ***La réalité du passé*** (Geçmişin Realitesi) adlı makalesinde anlam teorisi konusundaki tartışmaları iki başlık altında toplar.

1. Realist görüş: Realistlere göre bir sözcenin ya da bir ifadenin anlamını bilmek, anlamın doğru olması için hangi şartların gerektiğini bilmektir. Söylenen her sözce, doğru olması için gerekli şartlar bilinerek söylenmez.

2. Anti realist görüş: Anti realizme göre sözcelerin anlamını

---

[46] ***Ibid.***, p. 75.

bilmek, meşru olarak hangi şartlarda bir öne sürüm olduğunu fark etmekten yani bu sözcelerin bir kanıtı gibi olabilen şeyi bilmekten ibarettir.

Şimdi Dummett'in anlam teorisinin tamamlayıcısı olarak realizm, holizm ve anti realizm hakkındaki görüşlerini verelim.

Konuyu açıklarken bir sınırlama yapalım. Bizim burada ele alacağımız realizm, Frege realizmidir. Wolff'un ve Kant'ın işaret ettikleri gibi realizm objeye ilişkin bir doktrindi. Obje realizmine göre "tüm bilme kapasitelerimizi aşan bir şey vardır." Dummett'e göre obje realizmi, felsefi temeli olmayan bir dogmadır. Bu realizm lehine her kanıtlama her zaman bir savı kanıtsamaya dayanır. Bu nedenle Dummett, obje realizmiyle ilgilenmez. O, dil filozofu olduğundan, önerme realizmiyle ilgilenir. Önerme realizmi Frege'nin obje realizminin yerine koyduğu realizmdir. Dummett bunu semantik realizm diye niteler.

Peki, Dummett'in önerme realizmi nedir? ve Dummett'in bu konudaki düşünceleri nelerdir? Şimdi bunları görelim.

Frege'nin bu önerme realizmine göre ifade edebildiğimiz her cümle ve her düşünce doğruluk veya yanlışlık şartları taşır; ancak bu şartların kendilerini doğrulanamaz.

Cümlelerin anlamı objektiftir; zihinsel bir içerik değildir. Cümlelerin doğruluk şartları cümleler hakkındaki bilgimizden bağımsızdır; hem iç dünyamızda gerçekleşen özel deneyimlerden hem de fizik dünyanın realitesinden ayrıdır. Bu Frege'ci anlayışa "örneklendirilmiş platonculuk" da denir.

Anlamı bilinç yani zihin dışına çıkaran ilk filozof, Bolzano idi. Daha sonra Frege de anlamın bilinçten ayrı olduğunu kabul etmişti. Dummett'e göre

> realizm, Frege'nin ve Husserl'in psikolojizme karşı savundukları bir kale gibidir.[47]

Frege, döneminin mantıkçılarına, matematikçilerine ve epistemologlarına karşı giriştiği polemikte şunu kanıtlamaya çalıştı. Entiteler iki gruptur: Birinci gruptakiler kavramlar, sayılar, mantıksal yasalar, yargı içerikleri, düşünceler, anlamlardır.

---

[47] Dummett, ***Les origines***..., p. 127.

İkinci gruptakiler imgeler, zihindeki ideler ve tasavvurlardır. Bu iki grup entite arasında arasında hiçbir ortak nokta yoktur; birinciler ikincilerden özde ayrıdır. Birinci gruptakiler objektiftir, ***a priori*** bilinir; nedensel ve doğal düzenden bağımsızdır. Onların indirgenemez normatif bir boyutları vardır; onlar, bilme kapasitemize bağlıdır. Oysa ikinciler, sübjektiftir; geçicidir; deneyimle bilinir. Onların ne normatif ne de rasyonel güçleri vardır.[48]

Frege'nin bu ayırımlarından şu sonuç çıkar: Düşünceler, Platoncu tipte, ***üçüncü dünya***'ya ait entitelerdir. Sayılar, objelerdir. Mantık yasalarının değişmez ve ezeli özellikleri vardır. Dummett bu anlamda Frege'de bir ***üçüncü dünya mitolojisi***'nden söz eder. Pascal Engel'e göre Frege'nin "üçüncü dünya"sının mitoloji diye nitelenmesi, Frege'nin psikolojizme yönelttiği eleştirileri zayıflatmıştır.[49]

Frege açısından bir sözcenin anlamı doğruluk şartlarının bilinmesiyle özdeştir. Doğruluk şartlarının bilgisi çeşitli nedenlerle büyük ölçüde örtüktür. Bu bilgiyi açık hale getirmek için anlamın bilgisi açık olmalıdır. Diğer deyişle bir sözcenin doğru olduğunu bilebilecek durumda olan kişinin bu sözceyi anladığını göstermelidir. Oysa doğru mu yanlış mı olduklarını bilmediğimiz pek çok sözce vardır. Bunu bilmek için yöntemimiz de yoktur. Örneğin sonsuzluk ifade eden alanlarla ilgili nicelemeleri içeren sözceler ("En azından tam tek bir sayı vardır." gibi); geçmişle ilgili sözceler (örneğin "6 Mayıs 1467'de Ayasofya meydanında 80 zerzevatçı vardı.") ve gerçekleşmemiş durumlar (örneğin Kleopatra'nın burnu büyük olsaydı, Mısır ve Roma tarihi başka türlü olurdu.") gibi. Doğruluğa ilişkin bu Fregeci anlayış, ***realist*** anlayış diye "klasik" doğruluk anlayışı diye bilinir ve diğer mantıkçı filozoflar tarafından da kabul edilmiştir. Gerek Frege gerekse izleyicilerine göre sözcelerin doğruluk şartları her durumda, mükemmel biçimde belirlenmiştir. Anlam teorisinin merkezi, doğruluk kavramıdır; anlam, doğruluk şartlarıyla uyuşur. Oysa olası durumlara ilişkin doğruluk şartla-

---

[48] Engel, Pascal , "L'antipsychologisme est-il irrésistible?" dans ***Frege, logique et philosophie***, sous la direction de M. Marion et A. Voizard, L'harmattan, Paris 1998, p. 225.

[49] ***Ibid.***, p. 226.

rı bilinemez ve olası sözcelerin doğruluğundan veya yanlışlığından söz edilemez.

Frege'nin önerme realizminin en temel özelliklerinden biri de doğal olarak psikolojizm karşıtı olmasıdır. Frege'ye göre metafizikçi filozoflar önermelerin doğruluk şartlarını dikkate almazlar. Onların önermelerinin hangi şartlarda doğru olduklarını bilemeyiz. Onlar anlamı psikolojileştirmişlerdir. Onların psikolojizmi pek çok konuyu örneğin,

a) Düşünceyi tasavvurlarla;

b) Objektifliği sübjektiflikle;

c) Doğruluğu, doğruluğa ait bilgiyle;

d) Deneyseli apriori'yle;

e) Nedenler düzenini sebepler düzeniyle;

f) Doğalı normatifle

karıştırmıştır.

Frege'nin önerme realizmi kısaca böyledir. Şimdi Dummett'in bu realizme ilişkin görüşlerini verelim.

Dummett, Frege hakkındaki değerlendirmelerine doğruluk şartları konusundaki görüşlerini ifade ederek başlar: Frege'ye göre anlam doğruluk şartlarından ibarettir ve anlamın bilgisi de doğruluk şartlarının bilinmesiyle özdeştir.

Dummett'e göre

> Doğruluk kavramı, anlam teorisinin merkezi kavramı olamaz; doğruluk şartları bir anlama teorisi değildir.[50]

Bu nedenle Frege'nin, "Cümleleri anladığımızda anladığımız şey, cümlelerin doğruluk şartlarıdır." şeklindeki tezi yanlıştır. Anladığımız şey daha çok bu cümlelerin kullanımına bağlıdır. Bu bilgi tümüyle konuşanların cümleleri kullanımlarında görünebilir olmalıdır. Öte yandan "Bir anlamın bilgisi doğruluk şartlarının bilgisiyle aynı şeydir." de denemez. Çünkü henüz duymadığımız için doğruluk şartlarını bilmediğimiz; yine de ilk defada duyduğumuz takdirde anlayacağımız pek çok cümle vardır.

---

[50] ***Loc. cit.***

Dummett doğruluk şartı kavramına itiraz ederken ***modus tollens**** düşünme biçimini kullanır. Bu itirazı şöyle formüle eder:

A. Realizm doğruysa, o zaman anlam, kullanımı aşar.

B. Fakat anlam kullanımı aşmaz.

C. O halde realizm yanlıştır.

Bu düşünce biçiminin öncüllerinden (A) Dummett'in realist tez hakkındaki yorumudur. (B) Wittgenstein'ın "Anlam kullanımdır." sloganının özel bir yorumudur. Sonuç (C) Dummett'in anti realist diye nitelediği ve realizme karşıt tezin öne sürümüdür.

(A) ve (C) kanıtları açıklanmaya muhtaçtır. Peki, bu nasıl açıklanabilir? (A)'ın ve (C)'nin bir üçüncü yol olduğu gösterilerek. Bu cevap bir başka soruya kapı aralar: (A) ve (C) hangi yollar arasında bir üçüncü yoldur? Realizm ve anti realizm arasında. Bunları sadece bir üçüncü yol diye nitelemek yeterli değildir; onların niçin bir üçüncü yol oldukları gösterilmelidir. Dummett'e göre bu üçüncü yol, dili anlamada hem realizmden hem de anti realizmden yararlanmadır.

Dummett'in Frege realizmine eleştirilerini daha ayrıntılı biçimde şöyle açıklayabiliriz:

I. Dummett'e göre realizm realitenin doğasına ilişkin metafizik bir tez değildir; onu realitenin doğası hakkındaki bilgiye ilişkin epistemolojik bir tez gibi de göremeyiz. Gerçekte realizm, anlamın doğasına dair semantik bir düşüncedir. Bu semantik realizm, karşıtı olan semantik anti realizmle karşılaştırıldığında, yetersizdir. Çünkü semantik anti realizme göre anlamın doğası, anlam hakkında sahip olduğumuz bilgiden bağımsız değildir. Anlam kavramımızın ya da bir anlam teorisi biçimin kavramlarının realist ya da anti realist içerimleri vardır. Bu kavramlar metafizik tezlerimizin bütünleyici parçasıdır. Dil felsefesi özellikle bu anlamda ilk felsefedir.

---

* Modus tollens mantıkta şu düşünme biçimidir.

Örnek

A ise B de olur. Fakir isem param yetmiyordur.
B olmamıştır Param yetiyor.
O halde A da olmamıştır. O halde fakir değilimdir.

Dummett, doğruluğu öne sürümle özdeşleştirir. Ona göre bir sözcenin anlamının bilinmesi, öne sürümlülük şartlarıyla özdeştir. Bir sözceyi anlamak, onu realizmin anladığı anlamda doğru yapan şartı bilmek değildir. Bir sözceyi, onu hangi durumda öne sürebilecek durumda olduğumuzu bilirsek, anlarız. Bir sözce çok çeşitli sebeplerle onaylanabilir. Burada hemen şu soru akla gelmektedir: Bu görüşleri Dummett'i semantik holizme götürme riskini de içermez mi?[51] Bilindiği gibi semantik holizme göre bir sözcenin anlamı ifade edildiği dilin bütününe bağlıdır. Dummett'in bu görüşlerinin sonunda semantik holizm olması mümkün değildir. Çünkü o şöyle düşünmektedir: Holizm dil yetisinin kazanılması olgusuyla uyuşmaz; dili parça parça öğreniriz.

II. Frege demektedir ki, "Düşünce, bilinci oluşturan ögelerin bölümü değildir." Dummett'e göre görüş, genelleştirilemez. Çünkü düşünce ve düşüncenin bölümleri, bir bilinç akışının bölümleridir. Bir kişinin düşünceleri olduğunu ve aklına bir konuda bir fikir geldiğini söyleriz. Sonuçta düşüncenin aşamaları olduğunu kabul etmekten kaçınamayız.[52]

Dummett bu açıklamalarından sonra Frege'yle ilgili şu önemli tezi ifade eder:

> Frege'nin, düşünceler bilinç içeriğine ait değildir, tezinin hiçbir temeli yok gibidir.[53]

III. Dummett, Frege'nin üçüncü dünya mitolojisinin yanlışlığını kesin bir dille ifade eder. Ama bu ret, Dummett'i psikolojizme götürmez. Psikolojizm düşüncenin zihinde bir gözlem objesi gibi bulunduğunu öne sürer.

Frege'nin üçüncü dünya mitolojisinin kabul edilemez aşırı sonuçları vardır. Dummett, "Sezgiciliğin Felsefi Temelleri" adlı makalesinde bu mitolojinin aşırı sonuçlarına şöyle işaret eder:

a. Frege'ye göre konuşan süjenin dışındaki objeler anlamın parçasıdır. İfade edebildiğimiz her cümle ve her düşünce zorunlu olarak doğrudur veya yanlıştır. Dummett'in obje merkezli

---

[51] ***Marconi***, p. 80.
[52] Dummett, ***Les origines*** ..., p. 129.
[53] ***Ibid.***, p. 134.

anlam anlayışına itirazı şöyledir: Frege konuşan kişinin anlamdaki rolünü ihmal etmiştir. Anlamda konuşanın niyetleri ve dile dair bilgileri de önemlidir. Dili kullanma kapasitemiz ve düşünce kapasitemiz özdeş olduğunda düşüncenin üçüncü dünyada bulunması zorunlu değildir. Dil, sosyal bir fenomendir.[54]

b. Önerme bir cümleyle ifade edilen şeydir. Önermeyi anlamak için cümlenin ne anlama geldiğini bilmelidir. Frege şöyle sormaktadır: "Bir önermeyi doğru yapan şey nedir?" Dummett'e göre bu soru, şunu varsaymaktadır: Önermelerin anlamı, önermeleri doğru ya da yanlış yapan şeyin bilgisinden önce gelen bir şeydir.[55] Fakat Frege'nin bu örtük cevabı pek de tatmin edici değildir. Çünkü bir önermeyi doğru yapan şeyi anladığımız için önermenin anlamını anlarız. Bu nedenle Frege'nin açıklaması doğruluk kavramını aydınlatan bir açıklama değildir. Önermelerin doğruluk şartını açıklamadan, anlam anlaşılamaz. Anlam ve doğruluk, sadece birlikte açıklanabilir. Onların her ikisi de tek bir teorinin ögeleridir.[56]

Dummett'e göre üçüncü dünya mitolojisi zorunlu olarak tutarsızdır. Filozof bunu bir örnekle açıklar: Bir yandan "Şu çekmece bilinç içeriğime ait değildir; dış realitenin bir ögesidir." diyebilirim ve öte yandan, "çekmeceyi görsel bir tasavvur sayesinde algılarım." diyebilirim. Bu iki cümle arasında bir çelişki yoktur. Oysa Frege'nin teorisi şunu ileri sürer: Bir düşünce bilinç içeriğine ait olmadığı gibi, bilincin dışındaki maddi bir realitenin bileşeni de değildir. Bilincimde hiçbir şey, düşüncenin kavranmasına izin vermez. Düşünce bilincin içeriğine ait değilse de bilince ***doğrudan doğruya*** verilir.

Dummett'e göre Frege'nin bu tezi de çelişkilidir. Bu çelişkiyi gösterirken Dummett ünlü "kapasite doktrini"ne başvurur. Bu doktrine göre bir kavrama sahip olmak, bir kapasitedir. Kapasite, bir düşünceye sahip olmak için, geçerli arka plandır. Aynı şekilde anlamı kavramak da örneğin bir kavram içeren sözcelerin doğruluğunu veya yanlışlığını bile kapasitesinden ibarettir. Düşünceler zihnimize tam bir cümle tarafından ifade edilen bir

---

[54] Dummette, ***philosophie de la logique***, trad. Fr. F. Patut, Minuit, 1992, p. 30.

[55] Dummett, ***Les origines***..., p. 27.

[56] ***Ibid.***, p. 28.

şey gibi gelmez. Çünkü bir kavrama sahip olmak, düşüncenin birbirini izleyen bölümlerinin kavranmasının arka planıdır.[57]

Şu örneği düşünelim: Bir kişi gözlüğünü bulmak için ceplerini karıştırıyor ve gözlüğü bulamıyor. O zaman yüzünde bir üzüntü okunuyor. Adamın yaşadıklarını anlatan bu sahneyi hatırlayabiliriz. "Gözlüğüm nerede? Bu sabah elbisemi değiştirdim. Gözlüğü diğer yeleğin cebinden çıkarmayı unutmuşum". Bu kişi "Gözlüğü diğer yeleğimde unutmuşum." sözcesini bile sadece arka plan aracılığıyla yani dile ilişkin bilgi aracılığıyla ifade eder.[58] O halde kişinin eylemlerini, duygularını ve algılarını arka planın yönetmesinde gizemli bir şey yoktur. Dummett buraya kadar söylediklerinin kendi anladığı şekliyle bilinç içeriği kavramını açıkladığını söyler.

Dummett doğrulama konusunda realizmi eleştirdiği gibi, holizmi de eleştirir. Şimdi onun holizm eleştirisini görelim.

Bilindiği gibi holizmin iki türü vardır:

1. Cümle holizmi: Buna göre bir kelimenin ya da bir kelimenin anlamı, cümledeki fonksiyonudur.

2. Dil holizmi: Buna göre bir dilin, bir cümlesinin anlamı, her zaman bu dilin cümlelerine bağlıdır.

Dummett Frege'nin bağlamlılık ilkesinin bir versiyonu gibi düşündüğü cümle holizmine karşı çıkmaz. Dil holizmine gelince; Dummett'e göre onun azından iki versiyonu vardır:

A. Epistemolojik holizm: Buna "işin içinden çıkılamazlık" (inextricabilité) holizmi de denir. Bu Quine'ın holizmidir. Quine'a göre analitik/sentetik sözceler ayırımı yapılamaz. Teorik cümleler ve gözlem cümleleri ayrımı da doğru değildir. Her cümlenin anlamı, bir teori içerir ve diğer cümlelerin anlamına bağlıdır.

B. Oluşturucu holizm: Buna göre izole ifadenin anlamı, sadece karmaşık bir ağa bağlı olarak vardır ve bu ağdaki yerine göre belirlenir. İzole cümleye bu ağ dışında belirlenen bir anlam yüklenemez.[59]

---

[57] ***Ibid.***, p. 136.
[58] ***Ibid.***, p. 136.
[59] Engel, ***Davidson et la philosophie du langage***, p. 163.

Dummett holizmden söz ederken oluşturucu holizmi göz önünde bulundurur. Bu holizmi "radikal" diye niteler. Dummett'in "ağ oyunu" gibi bir metafor kullandığında kastettiği bu "radikal holizm"dir.

> Dile ilişkin holizmin radikal teorisini en mükemmel biçimde anlatan "strateji oyunu" kavramıdır. Bir oyunu öğrenen kişi, kuralları teker teker öğrenmelidir. Fakat bu kişi tüm kurallara başvurmadan oyunda belli hamlenin anlamını kavrayamaz. Oyunda bir hamlenin bir anlamı vardır. Hamlenin anlamı oyunu oynamayı sağlayan ögelerin yerlerine ve güçlerine bağlıdır. Bu anlamda "bir cümlenin anlamı ögelerinin anlamı tarafından belirlenmiştir." şeklindeki ilkeyle benzerliği kurulmuştur... Anlama dair yapabildiğimiz tek analiz, sonuç olarak tüm mümkün hamleler ağındaki yeridir. Eğer oyuncular hamlelerin anlamını kavrayamasalardı, oyun, strateji oyunu olarak değil; sadece rastlantı oyunu olarak oynanırdı. Oyuncular oyunun tümünü kavrayamsaydı, yetişkinlerin Morpiyon oyunundaki* yaptıkları gibi, hiç de oyun oynanmazdı.[60]

Öte yandan anlamın holist teorisi de döngüseldir. Çünkü bir sözcenin anlamını başka sözcelerle ilişkisi sayesinde açıklamaya çalışır. Oysa bir sözceyi açıklamakta kullanılan diğer sözceler de başka sözcelerle açıklanmak zorundadır. Açıklanmak için başka sözcelere bağlı olmak sonuçta bitmeyen bir süreçtir. Bu durumda anlamın açıklanmama riski vardır.

Dummett holizmin döngüselliğinden kurtulmak için şunu önerir: Sözceleri karmaşıklık derecelerine göre sınıflamalıdır. Sınıflama öyle olmalıdır ki, bir sözcenin anlamının açıklanması, daha az veya eşit derecede karmaşık sözcelere başvurmalıdır.[61]

Dummett holizmin karşısına ***moleküraizm***'i koyar. Dummett'in anti realist anlam anlayışına molekülarist yaklaşım denir.[62]

---

* Oyuncuların sırayla O ve X işaretleriyle diziler oluşturmaya çalıştıkları oyun

60 Engel, ***Davidson et la philosophie du langage***, p. 164.

61 ***Loc. cit.***

62 Fichot, Jean, "Constructivité, règles et signification" ***Revue Internatio-***

Molekülarizm doktrini şunları savunur:

A. Her cümlenin, diğer cümlelerin anlamından ayrı bir anlamı vardır.

B. Bir cümlenin anlamı kendinden daha karmaşık bir cümlelere bağlı değildir.

Holizm ve molekülarizm arasındaki mücadele en açık biçimde mantıksal ya da tümdengelimsel alanda görünür.

Molekülarizm, cümle holizmiyle çok iyi uyuşur. Molekülarizm, cümle holizminin doğrudan ifadesidir. Bunların her ikisi de atomculuğa karşıttır. Atomculuk şu tezi savunur: Bir kelimenin anlamı cümlelerden ya da karmaşık ifadelerden bağımsız olarak belirlenebilir. Bu anlamda molekülarizm, Frege'nin bileşimsellik ilkesinin ya da "Cümle temel semantik birimdir." şeklindeki tezin yeniden formüle edilmesidir. Dummett'in bu ilkeye eklediği şey şudur: Cümlenin anlaşılmasında kısmi bir düzen vardır. Atomik cümlelerin anlamı, daha karmaşık cümlelerin anlamına değil; sadece ögelerinin anlamına bağlıdır. Karmaşık cümleler daha karmaşık cümlelerin anlamına bağlı olan bir anlama sahip olamazlar. Tersine holizm böyle bir asimetriyi reddeder.

Sık sık söylediğimiz gibi Dummett, anlam teorisini anti realizm diye niteler. Onun anti realizmi dil felsefesinde en özgün yanıdır. Bu anti realizminin temelinde matematik sezgi vardır; matematik sezgi sayesinde realizmin indirgemeciliğinden ve holizmden kurtulur. Dummett, Frege realizmini bir dereceye kadar kabul eder. Ama Frege realizmin anlam teorisini tümüyle açıklayamayacağını da söyler;[63] az önce söylediğimiz gibi bu realizmi eleştirir.

Peki Dummett anti realizmin anlamı nedir? Şimdi bunu açıklayalım.

Onun anladığı şekliyle anti realizm şudur: Bir cümleyi anlayabilecek halde bulunmaktır; cümle doğru doğru veya yanlış olduğunda ortaya çıkan durumu bilebilecek durumda olmaktır. Anti realizm, Dummett tarafından icat edilmiş bir kavramdır.

---

nale de Philosophie (2004) 4:411-436

[63] ***Laurier***, p. 19.

Dummett bu kavramı semantik anti realizm diye de niteler. Bu kavramın içine, felsefenin klasik sorunları konusunda farklı düşüncelerden doğan doktrinler girer. Örneğin nominalizm, kavramsal realizm idealizm ve fenomenizm bu doktrinlerdendir. Anti realizm bu doktrinlerin farklı hatta karşıt tezlerine rağmen ortak temelleri olduğunu göstermek için kullanılmıştır. Dummett'e göre bu farklı doktrinler arasındaki farklar matematik felsefesinde sezgicilik ve Platonculuk arasındaki farka benzer.

Dummett'in anti realizmi ilk bakışta Viyana Çevresi doğrulamacılığının bir versiyonu gibi görülse de gerçekte Dummett pozitivist değildir. Çünkü o, aşkın cümleleri anladığımızı inkar etmez. Bu aşkın cümlelerin doğrulanamayacağını söyler. Goldbach sanısının[64*] veya Fermat teoremi'nin sözcesinin anlamı için doğruluk şartlarını bilmesek de bu sözcelerin anlamlarını anlarız. Aşkın sözcelerde anlamlarını bilmediğimiz, örneğin "21 Ocak 1461'de Fatih Sultan Mehmet'in tansiyonu vardı." veya "Ahmet geçmişte cesurdu." gibi karar verilemez sözcelerden daha fazla bir şey vardır.

Anti realizm, hem süjenin hem objenin hem de onları birleştirmeyi amaçlayan eski yaklaşımların belirleyiciliğine son vermek ister.

Dummett'in anti realizmi Frege'nin realizminden doğruluk konusunda ayrılır. Anti realizme göre bir sözce sadece doğrulandığı zaman doğru veya yanlış olabilir. "P önermesi doğrudur." demek, "P'nin bir kanıtı ortaya koyabilirim." demektir.[65]

"Realist" ve "anti realist" arasındaki fark genel çerçeve bakımdan değil sadece doğruluk teorisi konusundaki farklılıktır. Dummett'e göre bir sözce, sadece doğrulandığında doğru veya yanlış olabilir. "P önermesi doğrudur." demek, P'nin bir kanıtını ortaya koyabilirim demektir. Doğru bir semantik eski ve realist doğruluk kavramının yerine öne sürüm şartı ya da doğrulama

---

* Goldbach sanısı, "2'den büyük her çift sayı, iki asal sayının toplamı şeklinde yazılabilir" iddiasıdır. Çözülememiş en eski matematik problemlerinden biridir. Bilgisayarda yapılan deneyler tarafından çok büyük sayılara kadar doğrulandığı halde henüz genel kabul görmüş bir ispatı yoktur.

[65] Dummett, "La réalité du passé", p. 25.

şartı kavramını koyar.

Dummett için, tıpkı Frege için olduğu gibi, düşünceye ilişkin en önemli problem şudur: "Düşünce, bilinç içeriğinin ögesi değildir." tezini kanıtlamak. Dummett'e göre bu kanıtlamanın hareket noktası şu olmalıdır: Kavramlar, bilinç içeriğine ait değildir. Düşüncenin bilinçten bağımsızlığını gösterirken, kavramların şu temel özellikleri dikkate alınmalıdır: Kavramlar, birbirinden bağımsız değildir. Dummett buna ***bağımlılık*** ilkesi adını verir.[66] Bir kavram, sadece akla gelen düşüncenin bileşeni olarak ortaya çıkabilir.

Bu üç maddedeki görüşlere "standart anti realizm" denir. Standart anti realizm, Davidson'dan esinlenir.[67] Davidson'ın tezi şudur: Sistematik bir anlam teorisi, konuşanlar dillerini bildiklerinde, bildikleri şeyin analizini vermelidir. Dummett "standart anti realizm" karşıtıdır. Çünkü ona göre anlamın doğruluk şartlarına bağlı bir teori, bu bilgiyi doğru biçimde belirleyemez. Çünkü anlam realistlerin dedikleri gibi, doğruluk şartlarını bilmekten ibaret olsaydı, konuşanların doğruluk şartlarını bilmelerine gerek kalmazdı

Anti realist anlam teorisiyle ilgili problem şudur: Anti realist anlam teorisinin biçimi ne olmalıdır?

Dummett'in cevabı şudur: Anti realist anlam teorisi matematik sözcelerin sezgici açıklamasını genelleştirmenin sonucudur. Öncelikle klasik mantık kurallarını terk etmelidir. Sezgiciliğin realizme karşı bir güvenilir alternatif olma nedeni, realizmin dayandığı şu iki ilkeden kaçınmaya izin vermesidir: 1: İki değerlilik ilkesi (Bu ilkeye göre sözce doğrudur ya da yanlıştır) 2. Bir sözcenin doğrulanma biçimi. Örneğin Frege'ye göre her sözce doğru ya da yanlış olmak için yerine getirmesi gerekli şartları bilme kapasitemizden bağımsız olarak doğrudur ya da yanlıştır.

Sezgiciler şunu savunur: Matematik bir sözcenin hakikati, onu kapasitemize dayanarak kanıtlamaktan ibarettir. Platoncu-

---

[66] ***Ibid.***, p. 131.

[67] Engel, Pascal, "Rôles conceptuels et condition de vérité", dans ***Essais sur le langage et l'intentionnalité***, sous la direction de Daniel Laurier, François Lepage Vrin, Paris, 2002 p. 189.

lar da denen realistlere göre bir sözcenin hakikati, objektif realiteye uygun olmasından ibarettir. Böylece sezgiciler şunu ileri sürdüler: P veya Q biçimi sadece P'yi ya da Q'yu kanıtlayabilirsek doğrudur. Genellikle sadece "P'dir"i veya "P değildir"i iddia edebiliriz. Çünkü bazı durumlarda "P'dir."i veya "P değildir"i kanıtlayamayız.

Dummett demektedir ki, hakikatin sezgiyle bilinebileceği düşüncesinin temelinde anti realizmin metafizik ve semantik gibi klasik çeşitli biçimleri vardır.[68] Dummett anti realizm kavramını fenomenizmi yeniden yorumlamak için kullanır. Fenomenizm fenomenlerin açık ve seçik olduğu gerekçesiyle anlam teorilerinin temeli olması gerektiği ileri sürer ve bir indirgemeciliktir. Oysa Dummett'e göre bu indirgemecilik doğru değildir.

Dummett'in anti realizm konusundaki görüşleri Wittgenstein'ın anlama ve kurala ilişkin düşüncelerinden esinlenir. Gerçekte Dummett'in bu görüşleri ***Felsefi Soruşturmalar***'ın temel düşüncelerini dil felsefesine dahil etme girişimi gibi görülebilir. Dummett kendi anti realist anlam teorisini Frege'nin doktrinini değerlendirmek için ölçüt olarak kullanır.

Sonuç olarak Dummett'in anti realizmi, doğrulamacılığın bir biçimidir. Fakat bu doğrulamacılık Fregeci gerçek şartlılığa karşı kanıtın bir öncülü değildir. Dummett'in anti realizmin bir biçimini savunduğunu söylemek, tek başına yeterli değildir. Şunu da eklemelidir: Realizm tek tek cümleler için doğrudur. Fakat sözceler sınıfı için yanlıştır; çünkü sözceler sınıfının belirttikleri entiteler yoktur.

Ancak Dummett'e göre doğrulamacılık son tahlilde bir metafizik bakış açısıdır. Bunu doğrulamacıların durumunda açıkça görebiliriz. Doğrulamacılar "Var olmak algılanabilmektir." şeklindeki fenomenalizmi savunurlar. Dummett şunu ileri sürer: Doğrulamacıların fenomenalizmini ciddiye alırsak, üçüncüyü dışta bırakma ilkesini terk etmek zorunda kalırız.

Dummett çıkarımsal bir semantiği savunur. Onun tutumu az önce söylediğimiz gibi sezgicidir (iki değerli ilkeye dayalı rea-

---

[68] Bouveresse, Jacques, "L'antiréalisme métaphysique, l'antiréalisme sémantique et l'idéalisme", dans ***Qu'est-ce qu'un système philosophique ?*** Format Kindle, p. 88.

lizmin reddidir) ve molekülaristtir (holizmin ve atomculuğun reddidir.). Dummett'in semantiği doğrulayıcıdır. Ona göre P önermesini bilmek, P'nin bir kanıtına sahip olmaktır ya da P'nin doğruluk şartlarını bilmektir. Dummett'e göre semantik, metafiziğin temelini oluşturur. O zaman felsefe zorunlu olarak bir anlam teorisi oluşturmayı gerektirir. Anti realist semantik, dilin genel bir analizine bağlıdır. Böyle bir model esasen önermesel bağlayıcıların gramatikal kategorisinin biçimlendirilmesinden ibarettir. Fakat Dummett bunu önermeler, yüklemler, ortak adlar ve tekil terimler gibi diğer kategorilere de genişletir.

Burada şöyle sorabiliriz: Bir önermeyi bilmek neden ibarettir? Dummett bu soruya şöyle cevap verir:

Bir önermeyi bilmek, uygulaması önermesinin bilgisinin bir tezahürünü belirleyen pratik bir kapasiteyi belirlemektir. Dummett, bazen şöyle düşünmektedir: Pratik bir kapasiteye sahip olmak, belli bir bilginin tezahürüne sahip olmak gibidir. Bir önermenin açık bilgisi bu önermeyi belli, bir durumda sözceleme kapasitesinden ibarettir. Fakat bir önermenin örtük bilgisi, başka türlü bir kapasite uygulaması sayesinde görünmektedir[69].

Dummett'e göre bir sözcenin anlamı, dilin cümlelerinin tümünün anlamalarına bağlı değildir; fakat sadece bu sözcenin en temel oluşturucularına bağlıdır.

---

[69] Laurier, ***Interprétations radicales***, p. 16.

KAYNAKLAR

Acouturier, Valérie, "Présentation" dans ***Philosophie du langage I***, signification, vérité et réalité, Vrin, Paris, 2009.

Alsaleh, Christophe, ***J.L. Austin et le problème du réalisme***, thèse de doctorat en philosophie du langage, en ligne.

Ambroise, Bruno, "Intentions, conventions et contexte", intervention dans l'atelier autour de l'intentionnalité, à l'occasion de la parution du livre de J. Benoist, ***Les limites de l'intentionnalité***, organisé par S. Laugier (U. de Picardie) à l'ENS, dans le cadre des Archives Husserl.

---, "Le tournant cognitif en pragmatique. Un aller-retour transatlantique et ses impacts", ***Revue D'Histoire des sciences humaines***, 2011/2, no. 25.

--- "Strawson, Critique de Russell", dans ***Langage ordinaire et métaphysique: Strawson*** éditeurs, J. Benoist, et Sandra Laugier, Vrin, Paris, 2005.

Ambroise, Bruno; Laugier, Sandra, "Introduction générale", ***Philosophie du langage I, signification, vérité et réalité***, Vrin, Paris, 2009.

Antoniol, Lucile, ***Lire Ryle aujourd'hui aux sources de la philosophie analytique,*** De Boeck, Bruxelles, 1993.

Armengaud, Françoise, "Moore, George, Edward" ***Encyclopediae universalis***, édition digitale.

---, "Logique d'Oxford École" dans ***Encyclopediae universalis***, digitale édition.

---, ***G.E. Moore et la genèse de la philosophie analytique***, Méridiens-Klincksiecks, Paris, 1985.

Austin, J. L., "Plaidoyer pour les excuses", dans ***Écrits logiques***, tr. Fr. L. Aubert et A.-L. Hacker, Seuil, Paris, 1994.

---, ***Söylemek ve Yapmak***, çev. Levent Aysever, Metis Yayınları, İstanbul, 2009.

Ayer, A. J., ***Les grands domaines de la philosophie***, Segher, Paris, 1976.

Baldwin, Charles Thomas, "Les propositions dans la philosophie de G. E. Moore" dans ***Essais sur le langage et l'intentionnalité***, sous la direction de Daniel Laurier, François, Lepage, Vrin, Paris, 1992.

Ballier, Jean Cassen, "Interpréter Kant après Strawson" dans ***Kant et les kantismes dans la philosophie dans la philosophie contemporaine: 1804-2004*** éditeurs: Christian Berner, Fabien Capeillères, Presses Universitaires du Septentrion, 2007.

---, "Interpréter Kant après Strawson" dans ***Kant et les kantismes dans la philosophie contemporaine: 1804-2004*** sous la direction de Christian Berner Presses Universitaires du Septentrion 2007.

Benoist, Jocelyne, "Les actes de langage, entre intention et convention" dans ***Langage ordinaire et métaphysique: Strawson***, éditeurs, J. Benoist et Sandra Laugier, Vrin, Paris, 2005.

Bourdeau, Michel, "Ryle et la phénoménologie" dans ***Revue internationale de philosophie*** 2003/1 (n° 223).

Bouveresse, Jacques, ***Langage ordinaire et philosophie***, Année 1971, Volume 6, Numéro 21.

--- "Les problèmes philosophiques & le problème de la philosophie", dans ***Essais III. Wittgenstein & les sortilèges du langage***, Agone, Paris, 2003.

---, "L'antiréalisme métaphysique, l'antiréalisme sémantique et l'idéalisme", dans ***Qu'est-ce qu'un système philosophique ?*** Format Kindle.

Bracops, Martine, ***Introduction à la pragmatique: les théories fondatrices: actes de langage***, Duculot, Paris, 2010.

Biris, Ioan, "La signification performative et l'holisme pratique", ***Congrès de l'A.S.P.L.F.***, Venice, 2010, en ligne.

Carnap, "Metafiziği Dilin Mantıksal Analiziyle Aşma" çev. Zeki Özcan, ***Viyana Çevresi Üzerine***'de Birleşik Kitabevi, Ankara 2012.

Chomsky, Noam, ***Nouveaux horizons dans l'étude du langage et de l'esprit***, Stock, Paris, 2005.

---, ***Aspects de la théorie syntaxique***, Seuil, 1971.

---, ***Le Langage en Contexte: Études philosophiques et linguistiques de pragmatique***, sous la direction de Herman Parret, John Benjamins Publishing Company, 1980.

Cournulier, Benoît, "Signification réflexive et non-naturel meaning", ***Cahiers de linguistique française***, 2, 1981.

Coulet, Jean-Claude, "Théorie des modèles et compétence" dans ***Le Langage en Contexte: Études philosophiques et linguistiques de pragmatique***, sous la direction de Herman Parret, John Benjamins Publishing Company, 1980.

Daval, René, "Analyse philosophique selon G. E. Moore", ***Les Études philosophiques*** No 3, juillet-septembre 1994.

Devienne, Philippe, ***Penser l'animal autrement***, L'Harmattan, Paris, 2010.

Devirieux, Claude Jean, ***Pour une communication efficace***, Presses de l'Université du Québec, 2007.

Domenach, Elise, "Description ou analyse", dans ***Langage ordinaire et métaphysique: Strawson***, éditeurs, J. Benoist, et Sandra Laugier, Vrin, Paris, 2005.

---, "Scepticisme, sens commun et langage ordinaire chez Moore", dans ***Revue de métaphysique et de moral***, 2006, no 3.

Drigout, Bernard "Présentation de La Certitude de G. E. Moore", dans ***Philosophia Scientiæ*** 2010, 14/1.

Dubois, Pierre, ***Langage et métaphysique dans la philosophie anglaise contemporaine***, Klincksieck, Paris, 1972.

---, ***Le Problème moral dans la philosophie anglaise: de 1900 à 1950***, Vrin, Paris, 1967.

---, ***Le Problème de la connaissance d'autrui dans la philosophie anglaise***, Vrin, Paris, 2002.

Ducrot, Oswald; Todor, Tzveta, ***Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage***, Seuil, Paris, 1972.

Dummett, ***Vérité et autres énigmes.*** Londres, Duckworth, 1978.

---, "Que connait-on lorsqu'un connait le langage", traduction, Fabrice Pataout, dans ***Philosophie du langage***.

---, "La réalité du passé", dans ***Essais sur le sens et la realite***, sous la direction de Daniel Laurier, François Lepage, Vrin, Paris, 2002.

---, ***Les origines de la philosophie analytiques***, Gallimard, Paris, 1991.

---, ***philosophie de la logique***, trad. Fr. F. Patut, Minuit, 1992.

Encyclopaedia Universalis, tome, 23, 1990.

Engel, Pascal, ***La dispute***, Les Éditions de Minuit, Paris, 1997.

---, "L'antipsychologisme est-il irrésistible?" dans ***Frege, logique et philosophie***, sous la direction de M. Marion et A. Voizard, L'harmattan, Paris 1998.

---, Engel, Pascal, ***Davidson et la philosophie du langage***, PUF, Paris, 1994.

---, "Rôles conceptuels et condidition de vérité", dans, ***Essais sur le langage et l'intentionnalité*** sous la direction de Daniel Laurier, François Lepage Vrin, Paris, 2002.
---, Engel, Pascal, ***Davidson et la philosophie du langage***, PUF, Paris, 1994.
Esfeld, Michael, ***Introduction à la philosophie de l'esprit***, Ktf-Writers-Studio, Paris, 2011.
Fichot, Jean, "Constructivité, règles et signification", ***Revue Internationale de Philosophie*** (2004) 4.
---, "L'antipsychologisme est-il irrésistible?" dans ***Frege, logique et philosophie***, sous la direction de M. Marion et A. Voizard, L'harmattan, Paris 1998.
Fisette, Denis; Poirier, Pierre, ***Philosophie de l'esprit. État des lieux***, Paris, Vrin, 2001.
Frank, Manfred, ***Qu'est-ce que le néo-structuralisme***, Cerf, Paris, 1989.
Frege, ***Écrits logiques et philosophiques***, Traduction et introduction C. Imbert, Seuil, 1994.
---, ***Les fondements de l'arithmétique***, traduction et introduction C. İmbert, Éditions du Seuil, Paris, 1969.
Gandon, Sébastien, "L'idéalisme britannique: Histoire et actualité" dans ***Philosophiques***, Volume 36, numéro 1, printemps 2009.
Gardiner, Alan Henderson, ***Langage & acte de langage. Aux sources de la pragmatique***, Presses universitaires de Lille 1989.
Gaudin, François, ***Socioterminologie***, Duculot, Paris, 2002.
Greisch, Jean, "Du croyance comme sol de langage" dans ***La croyance*** sous la direction de François Bousquet, Stanislas Breton, Jean Greisch, Jean- Beauchesne, Paris, 1997.
Grice, "Logique et conversation", dans ***Communication***, 30, 1979.
---, "Retour sur la signification", dans ***Philosophie du langage textes réunis***, par B. Ambroise et S. Laugier, Vrin, Paris, 2001.
Habermas, Jürgen, ***La Pensée post-métaphysique***, Arman Collin, Paris, 1993.
Hintikka, Jaakko, ***La vérité est-elle ineffable? et autres essais,*** L'éclat, Paris, 1994.
Hottois, Gilbert, ***Penser la logique***, De Boeck, Paris, 1992.
---, ***Pour une métaphilosophie du langage***, Vrin, Paris, 2000.
Jacob, André; Noëlla Baraquin, ***Anthropologie du langage: construction et symbolisation***, Mardaga, Paris, 1995.
---, ***Empirisme logique***, Minuit, Paris, 1980.
---, ***L'intentionnalité: problèmes de philosophie de l'esprit***, Odile

Jacob, Paris, 2004.
---, ***Pourquoi les choses ont-elles un sens***, Odile Jacob, Paris, 1997.
Jacques, Francis, "La dimension dialogique en philosophie du langage" dans ***Annales de l'institut de philosophie***, 1982.
---, ***L'arbre du texte et ses possibles***, Vrin, Paris, 2008.
James, William "Le pragmatisme et le sens commun" dans ***Sociétés Revue des Sciences Humaines et Sociales***, no 89, 2005/3.
Janicaud, Dominique, ***Le tournant théologique de la phénoménologie françaises,*** L'éclat, Paris, 1991.
Kistler, Max, ***Causalité et lois de la nature***, Vrin, Paris, 2000.
Laforest, Guy, ***Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne,*** Cerf, Paris, 1998.
Laugier, Sandra, "Arguments transcendantaux et limites du sens" dans, ***Langage ordinaire et métaphysique***, éditeurs, J. Benoist, et Sandra Laugier, Vrin, Paris, 2005.
---, ***Wittgenstein: métaphysique et jeux de langage***, PUF, Paris, 2001.
--- ,"Langage, scepticisme et argument transcendantal" dans ***Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen***, no: 35, 2000.
---"L'ordinaire transatlantique De Concord à Chicago, en passant par Oxford", ***L'Homme***, 2008/3-4 n° 187-188.
---, ***Anthropologie logique de Quine***, Vrin, Paris, 2002.
---, ***Du réel à l'Ordinaire***, Vrin, Paris, 1999.
---, ***Wittgenstein, le mythe de l'inexpressivité***, Vrin Paris, 2010.
---, ***Wittgenstein: les sens de l'usage***, Vrin, Paris, 2009.
Laurier, Daniel, ***Introduction à la philosophie du langage***, Armand Colin, Paris, 2011.
---, ***Interprétations radicales***, Les presses de l'Université de Montréal, 2008.
Le Du, Michel, ***La nature sociale de l'esprit***, Vrin, Paris, 2004.
Legrand, Michel, "Langage ordinaire, historicité et science", dans ***Revue philosophique de Louvain***, Tome 72, no. 15.
Linsky, Leonard, ***Le problème de la référence***, Seuil, Paris,1974.
Lipman, Matthew, ***À l'école de la pensée: Enseigner une pensée holistique***, De Boeck, Bruxelles, 2011.
Malherbe, Jean-François, ***Épistémologies Anglo-Saxonnes***, Presses universitaires de Namur, 1981.
Marion, Mathieu, "Husserl et le réalisme britannique", dans ***Aux origines de la phénoménologie: Husserl et le contexte des Recherches***, sous la direction de Denis Fisette, Sandra Lapoin-

te, Vrin Paris, 2003.
Meyer, Michel; Bouveresse Jacques, ***La philosophie anglo-saxonne*** Presses universitaires de France, Paris, 1994.
Seymour, Michel, ***L'institution du langage***, PU, Montréal, 2005.
---, ***Pensée, langage et communauté: une perspective anti-individualiste***, Vrin, Paris, 2000.
Millière, Rafaël, "La métaphysique aujourd'hui et demain" ***Revue internationale de philosophie*** 2003/1 (n° 223).
Miskiewicz, Wioletta "la critique du psychologisme et la métaphysique retrouvée" dans ***Philosophia scientiæ***, 2011.
Montminy, Martini, ***Les fondements empiriques de la signification***, Vrin, Paris, 2002.
Moore, G. E., "Nature de Jugement", in ***G. E. Moore et la genèse de la philosophie analytique***, Klincksieck, Paris, 1985.
---., ***Autobiographie***, trad. Franç. Pierre Klossowski, Gallimard, Paris, 1961.
---., ***Principia ethica***, trad. Michel Gouverneur (revue par Ruwen Ogien) PUF, Paris, 1998.
---, "La certitude", traduit Bernard Drigout, ***Philosophia scientiae*** 14 no, (1).
Norman, Robert, "Personne et disposition chez Ryle", ***Revue Philosophique de Louvain*** Année 1970 Volume 68 Numéro 98.
Özcan, Zeki, ***Dil Felsefesi I (Mantıkçı Paradigma)*** Sentez Yayınları, Bursa, 2014.
Parret, Herman, ***Le sublime du quotidien***, Hadès, Paris, 2000.
Pascherie, Élisabeth, "Philosophie cognitive", dans ***La philosophie cognitive***, sous la direction d'Élisabeth Pascherie, Éditions Orphrys, Paris, 2004.
Petit, Jean-Luc, ***Les neurosciences et la philosophie de l'action***, Vrin, Paris, 2000.
---, ***L'action dans la philosophie analytique,*** PUF, Paris, 1991.
Picavet, Emmanuel; Laugier Sandra, "Présentation", ***Revue de métaphysique et de morale*** 3/ 2006 n° 51.
Pierre, Dubois, ***Le Problème de la connaissance d'autrui dans la philosophie anglaise***, Vrin, Paris, 2002.
Prior, Arthur N., ***Objets de Pensée***, Vrin, Paris, 2001.
Putnam, "Explication et référence " dans ***De Vienne à Cambridge. L'héritage du positivisme logique***, prés. par Pierre Jacob, éd. Gallimard, 1980.
---, "Il existe au moins une vérité a priori" ***Revue de métaphysique et de moral***, 84 (2).

---, "Si Dieu est mort alors tout est permis", ***Critique***, août-septembre 1980.

---, "Signification de signification", traduction Dominique Boucher, dans ***Philosophie de l'esprit problèmes et perspectives***, sous la direction de D. Fisette, P. Poirier, Vrin, Paris, 2004.

---"Signification et référence" dans, ***Philosophie du langage***, T. I, Textes réunis par B. Ambroise et S. Laugier, Vrin, Paris, 2009.

---, ***Définitions: Pourquoi ne peut-on pas "naturaliser" la raison***, Traduction Christian Bouchindhomme, Éclat, Paris, 1992.

---,"Métaphysique" dans ***Lire Rorty: le pragmatisme et ses conséquences***, sous la direction de Jean-Pierre Cometti, L'Éclat, Paris,1992.

---, ***Représentation et réalité***, trad. de Claudine Engel-Tiercelin, Gallimard, Paris, 1990.

---, ***Raison, vérité et histoire***, trad. A. Gerschenfeld, Minuit, Paris, 1984.

---, ***Réalisme au visage humain***, Traduction Claudine Tiercelin, Gallimard, Paris, 2011.

---, ***Représentation et réalité***, trad. Claudin Tiercelin, Gallimard, Paris, 1990.

---,"Deux dogmes de l'empirisme", dans ***De Vienne à Cambridge***, sous la direction de Pierre Jacob, Gallimard, Paris, 1980.

---, "Signification, référence et stéréotypes", ***Philosophie***, no 5,1975.

Reboul, Anne "Paradoxe du mensonge dans la théorie des actes de langage" dans ***Cahiers de linguistique française***, 1992, no: 13.

Récanati, F., "Postface" de ***Quand dire; c'est faire***, Seuil, Paris, 1993.

---, "Paul Grice et la philosophie du langage ordinaire", dans ***Philosophie de la logique et philosophie du langag*** sous la direction Denis Vernant, Mardaga, Paris, 1995.

Rée, Jonathan, "La philosophie anglaise dans les années cinquante" dans ***Philosophie analytique et histoire de la philosophie: actes du colloque***, édit. Jean-Michel Vienne Vrin, Pris, 200.

Rorty, R., ***The linguistic Turn***, University of Chicago Press, Chicago, 1967, 1992.

Rossi, Jean-Gérard, ***La philosophie analytique***, PUF, Que Sais-Je, Paris, 1991.

Rossin, Daniel, ***La logique quantique comme fondement de la métaphysique de la mécanique quantique,*** Thèse de doctorat, présentée 2009, en ligne.

Rudolph Carnap, ***Signification et nécessité***, Gallimard, Paris, 1997.

Russell, Bertrand, ***Histoire de mes idées philosophique***, traduction Georges Auclaire, Paris, Gallimard, 1961.

Ryle, Gilbert, ***La notion d'esprit***, traduction, Suzanne Stern-Gillet, Payot, Paris, 2005.

---, ***Zihin Kavramı***, çev. Sara Çelik, Doruk Yayınları, İstanbul, 2011.

---, "La Philosophie et l'Analyse du langage ordinaire" ***Revue de Métaphysique et de Morale*** 71e Année, No. 3 Juillet-Septembre 1966.

---, ***The Revolution in philosophy***, Macmillan, London, 1956.

---, "la Phénoménologie contre «Le Concept d'Esprit»" ***Cahiers de Royaumont. La Philosophie analytique***, Éd. de Minuit, Paris, 1962.

Saussure, Louis de, ***Temps et pertinence: Éléments de pragmatique cognitive du temps,*** Duculot, Paris, 2003.

Séguier, M., ***La Philosophie du langage d'après d'Aristote***, Paris, 1838.

Seron, Denis, ***Objet et signification: matériaux phénoménologiques pour la théorie du jugement***, Paris, Vrin, 2003.

Seymour, Michel, ***L'institution du langage***, PU Montréal, Montréal, 2005.

---, ***Pensée, langage et communauté: une perspective anti-individualiste***, Vrin, Paris, 2000.

Strawson, P. F., "Propositions, Concepts et vérités logiques" dans, ***Études de logiques et de linguistiques***, tr. Fr. Judith Milner, Seuil, Paris, 1977.

---, "Signification et vérité", dans ***Études de logique et de linguistique.***

---,"Grammaire et philosophie", dans ***Études de logique et de linguistique.***

---, ***Analyse et métaphysique***, Vrin, Paris, 1985.

---, ***Les Individus: essai de métaphysique descriptive***, Seuil, Paris, 1973.

---, "De l'acte de référence" dans ***Études de logique et linguistique.***

---, "Contexte et signification" dans ***Études de logique et linguistique.***

---, "Intention et convention", dans ***Études de logique et linguistique.***

Tanney, Julia, "Une cartographie des concepts mentaux", dans

Notion d'esprit.

Thébert, Angélique, ***Propositions du sens commun et connaissance***, Thèse du doctorat, en ligne.

Thomas-Fogiel, de Isabelle, ***Référence et autoréférence: étude sur la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine***, Vrin, Paris, 2006.

Tiercelin, Claudine, ***Héritage pragmatiste,*** PUF, Paris, 2002.

Travis, Charles, ***Les liaisons ordinaires, Wittgenstein sur la pensée et le monde,*** Paris, Vrin, 2005.

Vanderveken, Daniel, ***Les actes de discours***, Mardaga, Paris, 1988.

Verley, Xavier, "Logique et ontologie" dans ***Kairos 4***, Revue de la faculté de philosophie, Presses universitaires du Mirail, Toulouse, 1993.

Waismann, Friedrich, ***Wittgenstein et le Cercle de Vienne :*** Bilingue TER, Paris, 1991.

Vernant, Denis, ***Du discours à l'action: Études pragmatiques***, PUF, Paris, 1997.

---, ***Introduction à la philosophie de la logique***, Mardaga Bruxelles, 2015.

Winch, Peter, ***The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy,*** Routledge, 2007.

Wittgenstein, ***Recherches philosophiques*** deuxième partie, traduit de l'allemand par Pierre Klosowski, Gallimard, 1961.

---, ***De la certitude***, Gallimard, Paris, 1987.

Zäslawsky, Denis, ***Analyse de l'être, Essai de philosophie analytique***, Minuit, Paris, 1982.

Zwirn, Hervé, ***Le limites de la connaissance***, Odile Jacob, Paris, 2000.

ZEKİ ÖZCAN

Dil Felsefesi
II

(Gündelik Dil Paradigması)

Gündelik dil felsefesi, Frege'nin başlattığı mantıkçı dil felsefesinin yerini almıştır; felsefede son aşamadır; dil konusunda en önemli keşiftir. Bu felsefe, metafizik sözcelerin anlamsızlığını savunur; gündelik dilin, metafizikçilerin bilmedikleri ya da ihmal ettikleri işleyiş mekanizmasını analiz eder; iletişimdeki rolünü ortaya çıkarır. Gündelik dil filozoflarına göre dil, sadece bilgi vermez; dünyayı betimlemez; ayrıca dünyayı değiştirir; dünyada yeni olguların ortaya çıkışına yani insan eylemelerine yol açar; istekleri bildirmeye, bir şeyi buyurmaya, bir niyeti anlatmaya, üzüntüleri ifade etmeye, soru sormaya ve daha pek çok amacı gerçekleştirmeye yarar. Bu felsefe mantıkçı filozofların biçimsel dilini kullanmaz; ideal dil araştırmaz; konuşma dilini felsefi analizin aracı yapar; gündelik dilin yeterli ve güvenilir olduğunu kabul eder; sözcelerin anlamını belirlemeye çalışır; daha doğrusu anlamı ve referansı bir ve aynı sözcenin hangi durumlarda hangi anlamlara geldiğini tespit etmeyi amaçlar.

ISBN 978-605-9922-43-2

9 786059 922432