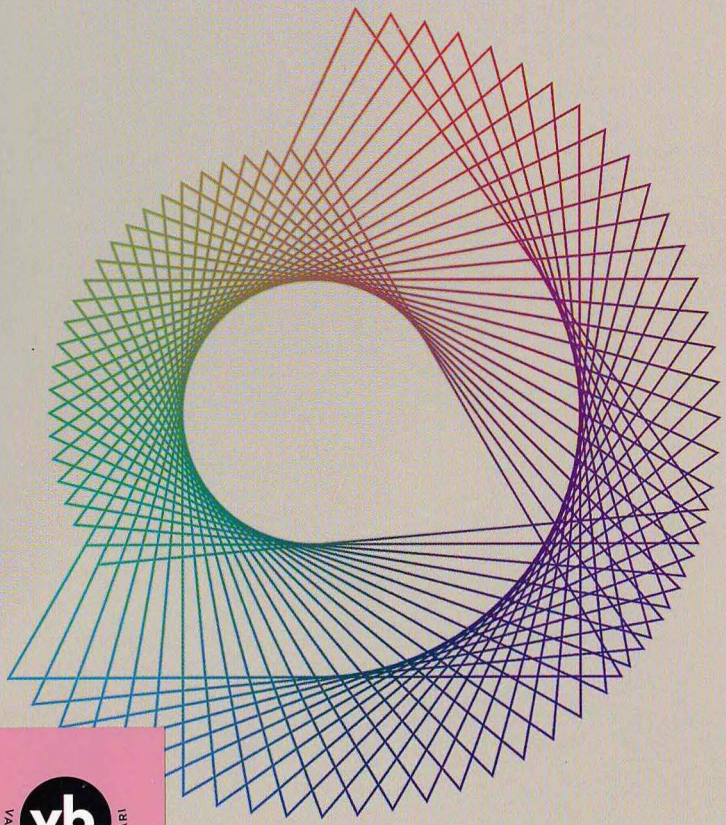
MICHAEL LOSONSKY

# Locke'tan Derrida'ya Dil Felsefesi

TÜRKÇESİ: SELÂMİ ATAKAN ALTINÖRS



FELSEFE

vb.
VAKIFBANK KÜLTÜR YAYINLARI

# LOCKE'TAN DERRIDA'YA DİL FELSEFESİ

MICHAEL LOSONSKY

VakıfBank Kültür Yayınları: 0322
Felsefe: 030

**LOCKE'TAN DERRIDA'YA**
**DİL FELSEFESİ**
MICHAEL LOSONSKY

Özgün Adı
***Linguistic Turns in Modern Philosophy***

Türkçesi
**Selâmi Atakan Altınörs**

Yayın Danışmanı
**Ekrem Demirli**

Proje Editörü
**Merve Nur Yaman**

Kapak ve Sayfa Uygulama
**Faruk Özcan**

Kitap Editörü ve Son Okuma
**Merve Nur Yaman**

**VakıfBank Kültür Yayınları**
İnkılap Mahallesi
Dr. Adnan Büyükdeniz Caddesi
No:7/A1 – Kat 13
34768 Ümraniye / İstanbul
Telefon: 0 216 285 9571
www.vbky.com.tr - info@vbky.com.tr
Sertifika No: 40141

© Vakıf Pazarlama San. ve Tic. A.Ş., 2024
© Michael Losonsky, 2006

ISBN 978-625-6647-43-5

*Kitabın Türkçe yayın hakları Kalem Ajans aracılığıyla VakıfBank Kültür Yayınları'na aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak sınırlı alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.*

*This translation of* Linguistic Turns in Modern Philosophy *is published by arrangement with Cambridge University.*

Baskı
**Turkuvaz Haberleşme ve Yay. A. Ş.**
Güzeltepe Mahallesi Mareşal Fevzi Çakmak Caddesi B Blok No: 29/1/1
Eyüpsultan İstanbul
Telefon: 0212 354 3000
Sertifika No: 46403

1. Baskı: Ekim 2024

# LOCKE'TAN DERRIDA'YA DİL FELSEFESİ

MICHAEL LOSONSKY

TÜRKÇESİ
SELÂMİ ATAKAN ALTINÖRS



**MICHAEL LOSONSKY**

Colorado Eyalet Üniversitesi'nde Felsefe profesörü. Dil felsefesi, metafizik ve erken modern dönem felsefesi alanlarında uzmanlaşan Losonsky'nin çevirisini sunduğumuz kitabının yanı sıra, *Enlightenment and Action from Descartes to Kant* adlı bir çalışması daha bulunmaktadır. *Beginning Metaphysics* ve *Readings in Mind and Language* kitaplarının ise ortak yazarıdır.

**SELÂMİ ATAKAN ALTINÖRS**

Galatasaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü'nde Doçent. 5 0 *Soruda Dil Felsefesi, Dil Felsefesi Tartışmaları* adlı kitapları bulunan Altınörs'ün, Descartes, Leibniz, Rousseau, Renan, Bergson, Ricoeur, Lipovetsky, Humphrey gibi filozofların eserlerinden yaptığı yirmiyi aşkın çevirisi mevcuttur. Altınörs yayınevimizden çıkan *Larousse Felsefe Sözlüğü*'nün de çevirmenidir.

*Bazı nitelikler var -bazı cisimsiz şeyler*
*Özellikleri iki, yaşamları ikidir*
*Kimi maddeden türer, kimi ışıktan türer*
*Kimi somut, katıdır, kimi soyut, gölgedir.*
*Çift yüzlüdür Sessizlik -deniz, kıyı- gövde, ruh*
*Bir yüzü hafif yeşil tenhalarda oturur*

E. A. Poe, *Şiirler - Annabel Lee*,
çev. Erdoğan Alkan.

*Die* Sprache, *in ihrem wirklichen*
*Wesen aufgefasst, ist etwas best ändig*
*und in jedem Augenblicke* Vorübergehendes.

*[*Dil, *gerçek doğası içinde ele alındığında*
*kalıcı, her an ise* gelip geçici *bir şeydir.]*

W. v. Humboldt, *Über die Verschiedenheit*
*des menschlichen Sprachbaues*

*Belki de bu soyutlamaların ikisi de çok uygun değildir:*
*Belki de burada gerçekte iki kutup ile değil, daha ziyade*
*tarihsel bir gelişmeyle karşı karşıyayız.*

J. L. Austin, *How to Do Things with Words*

# İÇİNDEKİLER


Locke'tan Derrida'ya Dil Felsefesi 9
Önsöz 11

I Locke'un Dile Dönüşü 19
II Locke'a Giden Yol 49
III Melekler ve İnsanlar Üzerine 89
IV Bir Dilin Formu 133
V Önermelerin Taşıdığı İçerik 177
VI Bir Fonksiyonun Değeri 223
VII Sessizlikten Onaya 281
VIII Dilin Tuhaflığı 335

Kaynakça 369
Dizin 393

# LOCKE'TAN DERRIDA'YA DİL FELSEFESİ

Bu kitap modern felsefe tarihindeki dile dönüşlerin ve Locke'tan Wittgenstein'a dil felsefesinin gelişiminin izini sürüyor. Leibniz, Mill, Frege, Russell, Wittgenstein, Austin, Quine ve Davidson gibi kanonik figürlerin yanı sıra Condillac, Humboldt, Chomsky ve Derrida'nın katkılarını inceliyor. Michael Losonsky dil felsefesinin, Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine bir Deneme (Essay Concerning Human Understanding)* adlı eseriyle başladığını savunuyor. Modern dönemde dil felsefesi tarihinin dile ilişkin formel ve pragmatik bakış açıları arasında nasıl bir dikotomi ile damgalandığını ve modern felsefenin insan dilinin bu iki yönünü bütünleştiremediğini ortaya koyuyor. Bir insan etkinliği olarak dil ile sentaktik ve semantik bir sistem olarak dil... Her ne kadar bu bakış açıları arasındaki etkileşim dil felsefesinin gelişimini yönlendirmiş olsa da farklı ve rekabet hâlindeki odak noktaları olmaya devam etmektedir.

# ÖNSÖZ

Öncü dilbilim tarihçisi R. H. Robins makalelerinden birine şu önemli uyarıyla başlamıştı:

> *Bir konunun tarihi içinde neyin önemli olduğunun ve bu önemin nedenlerinin seçimi ve hatta tarihi izlenen konunun sınırları içinde neyin yer aldığı, yazarın en azından kısmen kendi yetiştirilme tarzının ürünü olan mevcut bakış açısından mutlaka etkilenecektir.*
>
> *Böyle bir yaklaşım bilinçli ve aleni olabilir ve hedeflenen okuyucu kitlesi genişse muhtemelen haklıdır; çünkü önceki nesillerin çalışmalarını yorumlamak ve değerlendirmek için birleştirici ve kolayca kavranabilen bir bakış açısı sağlar; yekpare gelişim temasını güçlendirir. Daha önceki akademisyenler, güncel eğilimin lehindeki çalışma ilkelerine uydukları ölçüde ve çağdaş bir akademisyenin kendi konusuna yönelik tutumunda ciddi bir değişiklik olmadan onların eserlerini değerlendirebileceği ölçüde dikkate alınır, övülür veya eleştirilir. Kişiler ve tartıştıkları ya da açıkladıkları temalar, konunun günümüze kadar olan ilerleyişinde "kilometre taşları" (bu yaygın metaforun imalarına dikkat edin) olarak dikkat çekmek üzere seçilir* (Robins 1976, 14).

Bu uyarı, herhangi bir alanın ya da disiplinin tarihini okumaya ya da yazmaya hazırlanan herkes için geçerlidir, ama özellikle de hâlâ birçok rakip paradigma tarafından yönetilen dil çalışmaları için geçerlidir. Aynı zamanda, paradigmaların çeşitliliğinin, fi-

lozofların gitmeye değer tek yolda ilerlediklerine dair inançları kadar fazla olduğu felsefe tarihi için de geçerlidir. Dolayısıyla, dil felsefesi tarihi üzerine yazan herkes iki misli tehlikeli bir yolculuğa çıkar.

Bununla birlikte, bu kitapta ben bilinçli olarak modern dönem dil felsefesi tarihinde kilometre taşları bulma yaklaşımını benimsiyorum. Her bir dönüm noktasındaki karakteristik özellikleri tanımlamayı ve ardından yolun nereden gelip nereye gittiğini görmek için geriye ve ileriye bakmayı amaçlıyorum. Bulduklarım elbette mevcut bakış açımdan ve geçmiş eğitimimden etkileniyor, ancak yine de farklı gelişmeleri ve kendi kilometre taşlarına sahip farklı yolları tespit etmeye ve aynı zamanda bu felsefi manzarada kesişen birçok yolun değerini takdir etmeye dikkat ettim.

Özellikle önemli kavşaklarda yer alan ve çeşitli istikametlerin mesafelerini belirleyen kilometre taşlarıyla ilgileniyorum. Felsefe tarihinde benim için öne çıkan şey, önemli katkıların bu tür kilometre taşları olmasıdır ve modern dönemdeki dil felsefesi tarihi de bir istisna değildir. John Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine bir Deneme* adlı eseri modern dönemde dil felsefesi ve dilbilimin evrimini başlatır (Bölüm 1). Locke'un çalışması sadece doğal dile uzun vadeli bir yönelişin doruk noktası olmakla kalmaz (Bölüm 2), aynı zamanda iki farklı gelişim çizgisini de başlatır (Bölüm 3). Bunlardan biri, doğal dilin altında yatan formel yapıyı, özellikle de dilin ampirik görünümünden farklı olan mantıksal formunu vurgulayan Leibniz'in çalışmasıyla başlar. Diğeri ise Condillac ile başlar ve odak noktası dilin insan eylemindeki ampirik görünümüdür: Çığlıklarla ve jestlerle bir süreklilik içinde insan davranışı olarak dil.

Leibniz ve Condillac'ın ayırdığı şeyi, Wilhelm von Humboldt insan dili üzerine çalışmalarında dilin çifte veçhesi olarak

yeniden birleştirmeye çalışır: Dil, belirlenmiş, kurallarla yönetilen formel ve biyolojik bir sistem olduğu kadar, bilimin kapsamının ötesinde özgür, belirlenmemiş bir insan etkinliğidir (Bölüm 4). Humboldt formla ilgilenmesine ve dilsel görünümlerin altında yatan Leibnizci dilsel form fikrini geliştirmesine rağmen mantıksal formla değil, doğal dilin fonolojik yapısıyla ilgilenir. Doğal dilin mantıksal formu üzerine çalışmaları natüralist bir çerçevede yeniden canlandırmak ise John Stuart Mill'e düşmüştür (Bölüm 5). Yirminci yüzyılda doğal dilin mantıksal formu, ancak Frege'nin, formu, Mill'in psikolojizminden arındırıp matematiksel fonksiyon açısından yorumlamasından sonra dil felsefesinin merkezi hâline gelir (Bölüm 6). İronik bir şekilde, dil felsefesinin yirminci yüzyıldaki evrimi -örneğin Wittgenstein'ın, Carnap'ın, Quine'ın ve Davidson'ın çalışmaları- mantıksal form ve fonksiyonu yeniden doğallaştırmaya yönelik süregelen bir girişimdir (Bölüm 7). Bununla birlikte, mantıksal formu dilsel görünümler temelinde doğallaştırmaya yönelik çeşitli girişimler, formel bir semantik sistem olarak sağlam bir dil anlayışını sürdürememiş ve bunun yerine semantik yapı hakkında çeşitli irrealizm biçimlerini teşvik etmiştir. Aslında, dil teorisinin rehberi olarak dilsel performansa yönelmek, doğal dilin teorik olarak ele alınması fikrini tehdit etmektedir (8. Bölüm).

Buna göre, benim dil felsefesi anlayışım ekümeniktir. Dil felsefesini, "başlangıcı... Alman filozof ve matematikçi Gottlob Frege'nin çalışmalarına dayanan" (Searle 1971, 2) bir disiplinle özdeşleştirmiyorum. Frege'nin çalışması kesinlikle önemli bir kilometre taşıdır, fakat Condillac'ın, Humboldt'un ve Saussure'ün çalışmaları da öyledir. Benzer şekilde, "Condillac'ın dilin ilk gerçek filozofu" (Trabant 1990, 27) olduğunu iddia etmek de hatalıdır, çünkü ona göre dil sadece insan düşüncesini ve bilişini yansıtmaz; aksine, düşünce ve bilişin özsel ya da kurucu bir parçasıdır.

Bir dil filozofunun "bir düşüncenin yapısının onu ifade eden bir cümlenin yapısında yansıtılmasının mantıksal bir zorunluluk" olduğuna inanması da doğru değildir (Baker ve Hacker 1984, 66). Bir dil filozofunun düşüncenin yapısı ile dilin yapısı arasında bir boşluk olduğu sonucuna varması mümkün olmalıdır.

Bu kitabın konusuna koyduğum birincil sınır, dil felsefesinin doğal insan diliyle ilgili olduğudur. Bu nedenle, "bir dil felsefecisi olarak nitelendirilebilmek için ... gündelik dilin ... araştırılması gerektiğini" kabul ediyorum (Baker ve Hacker 1984, 67n). Buna göre, örneğin mantık felsefesi, mantık dillerinin felsefesi olarak anlaşıldığında bile, bu hâliyle dil felsefesinin bir parçası değildir. Burada sadece mantık alanındaki çalışmalar ve mantık felsefesinin doğal dilin işleyişine ışık tuttuğu açıkça anlaşıldığı ölçüde ele alınmaktadır.

Belgelemek istediğim şey, doğal dilin nasıl felsefi ve ardından bilimsel teorinin bir nesnesi hâline geldiği ve doğal dilin önemli özelliklerinin teorinin ağına nasıl direndiği. Modern dönemde doğal insan dili çalışmalarında iki rakip kutup hâkimdir. Bir yandan, insan dili, insanların belirli amaçlara, tipik olarak iletişime ulaşmak için kendi iradeleriyle ürettiği bir şey olarak görülebilir. Locke'un bakış açısının bu olduğunu ve onun bu hususta Rönesans hümanizmini belirleyen dil felsefesinin halefi olduğunu düşünüyorum. Öte yandan insan dili, yapısı insanların bu sistemden elde ettiği özel kullanımlardan ayrı olarak incelenebilen, yapılandırılmış sentaktik ve semantik bir sistem olarak görülebilir. Bu bakış açısı Skolastisizm felsefesinde öne çıkar ve Leibniz'in mantığın doğal dilin mahiyetini anlamakla ilgisiz olduğu eleştirisi ışığında yeniden dirilttiği ve geliştirdiği bakış açısıdır.

İkinci durumda, Austin'in *How to Do Things with Words* kitabından ödünç alırsak, odak noktası düzsözdür [*locution*]: Dilsel ifadenin ya da yazının düz anlamıyla birlikte inşası -örne-

ğin, anlamı ve referansı. İlk durumda, odak noktası bir yazarın ya da konuşmacının düzsöz ile ne yapmayı amaçladığı, hangi amaçlar için anlamlı ifadeler ve yazılar ürettiğimiz, yani dilsel performanstır. Belki de bu kutupların her ikisi de soyutlamadır ve Austin'in belirttiği gibi, "bu soyutlamaların ikisi de çok uygun değildir", ancak Austin'in eklediği gibi, "belki de burada gerçekte iki kutup ile değil, daha ziyade tarihsel bir gelişmeyle karşı karşıyayız" (Austin 1975, 146). Austin'in gözlemini hareket noktası olarak alıyor ve bu iki kutbun kesişen iki tarihsel gelişim çizgisi olduğunu göstermeye çalışıyorum.

Dahası, bu tarihten çıkarılması gereken bir ders olduğuna inanıyorum. Her ne kadar bunlar "toplam konuşma durumundan... son çare olarak açıklamakla meşgul olduğumuz *tek fiilî* olgudan" (Austin 1975, 147-8) yapılan soyutlamalar olsa da bu soyutlamalar olmaksızın bir insan dili teorisi ayakta kalamaz. Bir konuşmacının ya da yazarın dilsel icrasının fiilî olgusu, teoriye direnme ve dilin belirlenmiş ve kurallarla yönetilen bir sistem olduğu fikrinin altını oyma eğilimindedir.

Austin'in "locution" dediği şeye (düz anlamıyla cümle) yönelik soyutlama bile doğal dilin sistematikliğini korumak için yetersizdir. Bir sistem olarak dil, düzsözden, mümkün düzsözlerin yapısına doğru daha ileri bir soyutlamayı gerektirir. Bir analiz birimi olarak fiilî düzsöz, bir dilin fiilî düzsözlerinin yanı sıra mümkün olan bütün düzsözlerden oluşan bir sisteme yerleştirilmelidir; ama fiilî düzsözler kendi başlarına böyle bir sistemi tayin etmez. Kurallarla yönetilen bir sistem olarak dil, eğer böyle bir şey varsa, fiilî düzsözlerden ya da icralardan [*performances*] farklı soyut bir yapı olacaktır. Fakat bu aynı zamanda bir sistem olarak dilin, onun incelenmesinin ampirik temelinden, yani insani dilsel icralardan farklı olacağı anlamına gelir. Bu ayrımın paradoksal bir sonucu vardır; dil çalışmalarının ampirik temeli,

dilin bir teori tarafından sunulabilecek bir sistem olduğu fikrini zayıflatma eğilimindedir.

Bu paradoks özellikle çarpıcıdır, çünkü modern dönemde filozoflar felsefi sorunları, özellikle de zihin ve biliş sorunlarını ampirik ve nihayetinde doğalcı bir temelde çözmek için dile yönelmişlerdir. Felsefedeki ampirik ve doğallaştırıcı eğilimin bir parçası da insan zihnini daha iyi anlamak için dile yönelmektir. Locke'un dilsel dönemecinin özü budur ve bu dönemecin, modern dönemde hem dil bilimini hem de dil felsefesini motive eden ve sürdüren bir dizi dilsel dönemeci başlattığını iddia ediyorum. Ancak ampirik dilsel olguların kendileri, zihin ve bilişin doğası için en iyi kanıt olarak hizmet edebilecek dilin bileşenlerini, özellikle de dilsel anlam ve yapıyı zayıflatmaktadır. Dilin belirli bir semantik ve sentaktik yapıya sahip bir sistem olduğu görüşü, bu sistemin ampirik değil, öncelikle formel araştırmaların nesnesi olan soyut bir nesne olduğu anlaşıldığında en iyi şekilde ayakta tutulur.

Elbette Frege'nin dilsel dönemeci gibi bazı dile dönüşler natüralizme ve Platoncu nesnelere dönüşe tepkiydi. Frege, Leibniz'in izinden giderek dilin doğru yapılandırıldığında temsil ettiği kavram ve önermelerin sistematikliğine yönelmiş ve bu yapının doğru bir şekilde temsil edilmesinin felsefe ve bilimlerdeki ilerlemeye katkıda bulunacağına inanmıştır. Ne yazık ki bu sistematikliğe yöneliş, Austin'in sözlerini uyarlayacak olursak, "son kertede aydınlatmakla meşgul olduğumuz *tek fiilî* olgudan", yani fiilî dilsel faaliyetten uzaklaşmak anlamına gelmektedir. Bu nedenle, dilsel performansları anlamaya kayıtsız kaldığı şüphesi altında ezilmektedir. Dahası, dil tasavvuru o kadar zengindir ki temel felsefi anlaşmazlıkların çözümünde tarafsız bir kaynak olarak hizmet edemez. Örneğin Platonculuk ve nominalizm arasındaki anlaşmazlık, ampirik olmayan bilginin konusu olan soyut ve nedensel olmayan bir yapıya başvurarak çözülemez.

Bu kitabın iddiası, modern felsefenin dilin bu iki çehresini bütünleştiremediğidir. İnsan etkinliği olarak dil ve sistem olarak dil, birleşik bir görüş geliştirmeye yönelik çeşitli girişimlere rağmen farklı odak noktaları olarak kalmıştır. Bu bakış açılarını bir araya getirmeye yönelik çeşitli girişimler, dilin felsefi ve bilimsel incelenmesinin gelişimine katkıda bulunmuş ve bu çalışma için çeşitli paradigmalar ortaya çıkarmıştır; fakat sistem ve icranın bütünleştirilmesi konusunda bir fikir birliği ortaya çıkmamıştır, bu da onların dilin bütünleştirilemeyen çifte veçhesi olduğunu düşündürmektedir. Bu sonuç, rakip görüşlerin ve tarihsel gelişimin süregelen çeşitliliğine bağlı olarak tartışmaya açıktır; fakat şu ana kadarki kanıtlar tarafından en iyi desteklenenin bu olduğuna inanıyorum.

Bu proje sırasında yardımları ve destekleri için birçok kişiye teşekkür etmeliyim. Listenin başında Paul Guyer ve merhum Terry Moore var. Onların güveni, sabrı ve teşviki bu kitabı mümkün kıldı. Ayrıca Cambridge University Press'te Terry'nin yerine geçen Beatrice Rehl'e ve yayın editörüm Brian MacDonald'a da minnettarım. Son olarak, Steve Daniel, Heimir Geirsson, Fred Johnson, Jane Kneller, Jim Maffie, Lex Newman, John Rogers, Bernard Rollin, Donald Rutherford ve RonWilliams'a bu kitabın yazılmasına sağladıkları çok sayıdaki destek için teşekkür ederim.

# I

# LOCKE'UN DİLE DÖNÜŞÜ

Yirminci yüzyılda analitik felsefenin doğuşu, felsefe tarihinde "dile dönüş" [ya da dilsel dönemeç -çn.] olarak nitelendirilmiştir. Bu yüzyılın başında, filozof ve mantıkçı Gottlob Frege'nin (1848-1925) çığır açan çalışmalarından yararlanan ve "felsefi sorunların ya dili yeniden biçimlendirerek ya da şu anda kullandığımız dil hakkında daha fazla şey anlayarak çözülebileceğini (veya ortadan kaldırılabileceğini)" savunan bir felsefi hareketin ortaya çıktığı doğrudur.[1] Bununla birlikte, "dile dönüş" (*the linguistic turn*) ifadesindeki belirtme adılı (*the*) uygun değildir çünkü Frege'ninkinden başka dile başka önemli dönüşler de vardı.

Dil, Prag Dilbilim Çevresi için de Viyana Çevresi için olduğu kadar merkezî bir öneme sahipti ve Prag Çevresi sadece dilbilimcileri değil aynı zamanda edebiyat eleştirmenlerini, antropologları ve filozofları da kapsayacak şekilde disiplinler arası bir yapıya sahipti (Steiner 1982, ix-xii ve 83). Ferdinand de Saus-

1. Bkz. Rorty 1967; 1992, 3. "Dilci felsefe" olarak da bilinen şeyin temel ilkesine ilişkin diğer ifadeler şunları içerir: "[dilsel] anlam teorisi, felsefenin bütün diğerlerinin temelini oluşturan temel parçasıdır" (Dummett 1973, 669); felsefe "'anlam araştırması', yani önermelerin anlamının araştırılması olarak tanımlanmalıdır" (Schlick 1932, 48); "felsefenin büyük bir kısmı 'sentaks' olarak adlandırılabilecek bir şeye indirgenebilir" (Russell 1945, 830); "benim anladığım şekliyle felsefenin işi esasen mantıksal analizdir" (Russell 1988, 9: 176); "dilin dikkatli bir şekilde incelenmesi olumlu felsefi sonuçlara yol açabilir" (Copi 1949, 65); ve "anlam teorisiyle meşguliyet yirminci yüzyıl Anglosakson ve Avusturya felsefesinin meslek hastalığı olarak tanımlanabilir" (Ryle 1963, 128).

sure'ün (1857-1913) çığır açan dil teorisine dayanan "Prag Çevresi Tezleri", yapısalcılık tarihinde önemli bir dönüm noktası olmuş ve Avrupa düşüncesi üzerinde derin bir etki yaratmıştır. Dilin ve yapısal özelliklerinin, felsefe de dahil olmak üzere diğer çalışma alanlarını anlamak için uygun modeller olduğu fikri, metin ve alt metin tartışmalarında hâlâ yankılanmaktadır. Edward Sapir (1884-1939) ve Benjamin Lee Whorff (1897-1941) tarafından formüle edilen ve insan dillerinin, insanların dünyayı radikal biçimde farklı şekillerde algılamasına neden olan ölçülemez farklılıklar taşıdığı şeklindeki dilbilimsel hipotez de daha az etkili olmamıştır. Bu hipotez o kadar etkili olmuştur ki, çağdaş sosyal bilimlerde egemen bir paradigma olarak kabul edilmektedir. Felsefe için aynı şeyi söylemek mümkün değildir, ama dilsel izafiyetçilik Avrupa ve Kuzey Amerika felsefesi üzerinde de önemli izler bırakmıştır.[2]

Analitik felsefenin dile dönüşü sadece yirminci yüzyıl felsefesindeki birçok dönüşten biri olmakla kalmamış, aynı zamanda dile yönelik diğer tüm çağdaş dönüşler gibi, daha önceki bir dizi evrimden önemli bir ivme kazanmıştır. Wilhelm von Humboldt'un (1767-1835) dilin fonolojik formuna dönüşü olmaksızın Saussure'ün çalışması düşünülemezdi ve aynı şey Frege ve John Stuart Mill (1806-73) tarafından ortaya konan dilsel anlam teorisinin temeli için de geçerlidir. Dahası, yirminci yüzyılda dile dönüş yapan ve bugün hâlâ şu ya da bu şekilde rol oynayan akımlar da ortak bir gelişmenin doruk noktalarıdır. Önemli farklılıklarına rağmen, ortak atalara sahiptir. Bu ataların en eskisi ve sadece

2. Sosyal bilim paradigması konusunda Pinker 1995, 56-7 ve 405-7 ile karşılaştırınız. Sapir-Whorff hipotezi, Feyerabend ve Kuhn'un izafiyetçiliği de dâhil olmak üzere dilsel izafiyetçiliğin çeşitli biçimlerinde rol oynar. Varoluşçuluk ve fenomenolojideki, özellikle Heidegger (1944) ve Merleau-Ponty'nin (1964) çalışmalarındaki dile dönüşlerden de bahsetmek gerekir.

modern dönemde değil, felsefe tarihinde de ilk dile dönüşü gerçekleştiren kişi John Locke'tur (1632-1704).

Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine bir Deneme* (*Essay Concerning Human Understanding*) adlı eseri, insan bilgisinin doğasını ve sınırlarını anlamaya ve bunu idealar açısından yapmaya adanmış epistemolojik bir dönüm noktasıdır. İdealar kavramı Locke'un *Deneme*'sinde o kadar temel bir rol oynar ki Locke bu kavramı sık sık kullandığı için özür diler, ancak yaklaşımını "yeni bir idealar yolu" olarak tarif etmeye de isteklidir. Ama bu eserin ayırt edici bir başka özelliği daha vardır: Locke'un birincil amacı, Berkeley, Hume ve Reid gibi haleflerini ve eleştirmenlerini meşgul eden duyum, refleksiyon, algı, hafıza, bilgi ve bilginin nesnelerine dair bir açıklama geliştirmek için ideaları kullanmak olsa da *Deneme* aynı zamanda insan diline eşit derecede önemli bir dönüşü de içerir. Locke, *Deneme*'nin bir bölümünün tamamını dile ayırır ve bu çalışma haklı olarak "spesifik olarak dil felsefesine adanmış ilk modern inceleme" olarak anılır (Kretzmann 1967, 379; ayrıca Kretzmann 1968). Peki Locke neden dile döner? Bu sorunun cevabı, Locke'un *Deneme*'sinin neden modern dönemde dil felsefesinin başlangıcına işaret ettiğini gösterecektir.

## EPİSTEMOLOJİDEN PSİKOLOJİYE

Locke'un *Deneme*'sinin III. Bölümü "Sözcükler Üzerine" başlığını taşır ve "Genel Olarak Sözcükler veya Dil Üzerine" adlı bir bölümle başlar. Bir önceki kitap olan "İdealar Üzerine", zihnin basit idealar, karmaşık idealar, duyum, refleksiyon, algı, hafıza, bileşim ve soyutlama gibi temel unsurlarının ve işlemlerinin bir açıklamasıyla başlar ve ardından mekân, güç, töz, nedensellik,

özdeşlik ve farklılık ideaları gibi bazı temel ideaların açıklamasıyla devam eder. Locke, insan anlama yetisinin yapısına ilişkin bu kitabı şu sözlerle sonlandırır:

> *Böylece İdealarımızın kökeni, türleri ve kapsamı hakkında bir açıklama yaptıktan sonra, bunlar hakkında diğer bazı Değerlendirmelerle birlikte... Bilgimizin Araçları ya da Malzemeleri, ilk başta kendi kendime ön gördüğüm yöntem, şimdi hemen Anlama yetisinin onlardan ne şekilde yararlandığını ve onlar aracılığıyla hangi Bilgiye sahip olduğumuzu göstermemi gerektirecekti. Ancak daha yakından baktığımda,* İdealar *ve Sözcükler arasında o kadar yakın bir bağ olduğunu ve soyut* İdealarımız *ile genel sözcüklerin birbirleriyle o kadar sürekli bir ilişki içinde olduğunu gördüm ki, önce Dilin Doğası, Kullanımı ve Anlamı üzerinde düşünmeden, tamamı Önermelerden oluşan Bilgimiz hakkında açık ve net bir şekilde konuşmak imkânsızdır; bu nedenle bu, sonraki Bölümün işi olmalıdır* (1975, 401, II.29.19).

Locke aslında insan bilgisinin doğası, kapsamı ve derecesine ilişkin tartışmayı IV. Bölüme erteler. *Deneme*'nin gelişimine dair bu açıklama daha sonra Locke'un "Sözcüklerin Kusurluluğu" tartışmasında tekrarlanır:

> *İtiraf etmeliyim ki, bu "Anlama Yetisi Üzerine Söylev"e ilk başladığımda ve epey bir süre sonra, Sözcükler üzerine herhangi bir değerlendirmenin gerekli olduğuna dair en ufak bir düşüncem yoktu. Fakat* İdealarımızın *Kökeni ve Bileşimini geride bıraktıktan sonra, Bilgimizin Kapsamı ve Kesinliğini incelemeye başladığımda, bunun Sözcüklerle o kadar yakın bir bağlantısı olduğunu gördüm ki, onların gücü ve Anlamlandırma* (signification) *biçimleri ilk önce iyi bir şekilde gözlemlenmedikçe, Bilgi hakkında net ve uygun bir şekilde çok az şey söylenebilir* (1975, 488, III. 9. 21).

Locke'un II. Bölümdeki idealar tartışmasından hemen sonra bilgi konusuna geçmeyi planladığı ama bunun yerine önce dil konusuna geçmeye karar verdiği iddiası dramatik bir etki yaratmak için ortaya atılmamıştır. Locke'un 1671'de yazdığı *Deneme*'nin bilinen en eski taslağında dil hakkında söylenecek çok az şey vardır. Dili öncelikle "sadece sözel olan ama öğretici olmayan" önermelerle bağlantılı olarak ele alır (1990, 55). Örneğin bir Romalı, *homo* sözcüğüyle akıllı ve gülebilen bir şeyin fikrine işaret edebilir ve ardından Latince olarak bütün insanların akıllı ve gülebilen olduğunu söylemesi tümel olarak doğrudur. Ancak bu bize insanlık hakkında bir şey söylemez, sadece "*Homo* sözcüğünün kendi ülkesinde hem akıllılık ideasını hem de gülme kapasitesini kapsadığını" söyler (1990, 56). Fakat birkaç ay sonra yazılan ikinci taslakta çok daha zengin bir dil tartışması vardır. Cevherler üzerine tartışmasında Locke, dili yalnızca iletişim kurmak ya da bir şeyi kaydetmek için değil, "aynı zamanda şeyler üzerine düşünmek için de" kullandığımızı kabul eder (1990, 166). Buna rağmen ikinci taslakta da bütünlüklü ve müstakil bir dil tartışması yoktur. Bunun yerine dil tartışması, Locke'un sözcüklerin düşüncemizde rol oynadığına inandığı cevherler, türler ve diğer sınıflandırmalar tartışması boyunca iç içe örülmüştür.

Locke sadece yayınlanmış *Deneme*'de bütün bir bölümü dile ayırmıştır. *Deneme*'nin 1685'te yazılan ve bilinen üçüncü taslağı bile dil üzerine bir bölüm içermez. Bununla birlikte, C Taslağı'nın son paragrafı zaten yayımlanmış *Deneme*'nin son paragrafıyla eşleşmektedir. Locke, Taslak C'de şöyle duyurur:

> *Bilgimizin gereçlerini ya da malzemesini tartıştıktan sonra, muhtemelen şimdi hemen onlar aracılığıyla hangi bilgiye sahip olduğumuzu göstermeye geçmem beklenecektir. İtiraf etmeliyim ki ilk başta kendi kendime öngördüğüm şey buydu ve İdealarımızı ele alır almaz bir sonraki ve tek çalışmamın o olacağını*

*düşünmüştüm. Gelgelelim asıl amacım olan, anlama yetisinin bu İdealardan ne şekilde yararlandığı ve onlar aracılığıyla hangi bilgilere ulaştığı konusuna odaklanmaya başladığımda, sözcüklerin sürekli kullanımları nedeniyle onlarla o kadar yakın bir bağlantı içinde olduklarını ve yanlışlıkla sık sık İdealarımız yerine kullanıldıklarını gördüm ki öncelikle dilin doğasını, kullanımını ve anlamını dikkate almadan, tamamı önermelerden oluşan bilgilerimizden açık ve net bir şekilde bahsetmek imkânsızdı ve bu nedenle bu konu bir sonraki kitabımın konusu olmalıdır.*[3]

Bu durum, Locke'un bu taslağın yazımı sırasında dilin oldukça önemli olduğuna inanmaya başladığını ve insan bilişinin doğasını, derecesini ve kapsamını tartışmaya devam etmeden önce dil üzerine ayrı bir bölüm eklemesi gerektiğini açıkça göstermektedir.

Ama bu kararın tohumları *Deneme*'nin ikinci taslağında atılmıştı; Locke burada insanların dili yalnızca iletişim kurmak ve kaydetmek için değil, "aynı zamanda şeyler üzerine düşünmek için de" kullandığını yazar (1990, 166). Dilin düşünmek için, özellikle de "birçok tikel şeyi kavramak için" yani "çok sayıda tikel varlık" hakkında düşünmek için gerekli olduğu (1975, 402, III.1.3), *Deneme*'de merkezî bir iddia hâline gelir. Bu konsept Locke için o kadar önemlidir ki *Deneme*'nin sonuç bölümünde, genel "Bilimlerin Bölümlenmesi"ni verirken, üç bilim dalından birinin "σημειωτική" ya da *İşaretler* -ki onların en yaygını Sözcüklerdir- *Doktrini* olmasını öğütler (1975, 720, III.21.4). Bu bilim dalı "Zihnin şeyleri anlamak için yararlandığı İşaretlerin Doğası" ile ilgilidir (*a.g.e.*).

3. Taslak C ile ilgili bilgi için John Rogers'a çok teşekkür ederim.

Locke'un epistemolojiyi açıkça semantik araştırmaya bağlamış olması, onun *Deneme*'sinin yeni ve benzersiz bir katkısı olarak kabul edilmiştir (Kretzmann 1967, 379). Elbette Locke'un *Deneme*'sinin "felsefeyi Kant'a giden yola sokacak olan 'epistemolojiye dönüş'ü başlatan" felsefi bir başyapıt olduğu şüphe götürmez (Jolley 1999, 14). Locke'un, Hume'un deyimiyle "derin felsefe" (Hume 1996, 1:3) ile uğraşmak için çok pratik nedenleri olduğu da fark edilmiştir. "Locke'un epistemolojisini, modernitenin başlangıcında Avrupa'nın ahlaki ve dini geleneğinin parçalanması krizine bir çözüm olarak tasarladığı"nı söylemek abartı olmaz (Wolterstorff 1996, 227). Locke insanın anlama yetisine ilişkin araştırmasına, evinde düzenli olarak bir araya gelen "beş ya da altı arkadaşın şüphelerle ve güçlüklerle" karşılaşması üzerine başlar; Locke'a göre bu güçlükler ancak "Anlama yetimizin hangi nesnelerle ilgilenmeye uygun olup olmadığının" incelenmesiyle çözülebilir (1975, 7, Epistle). Bu tartışmaların konusu kesin olarak bilinmemektedir, fakat ahlak ve din üzerine tartışıyor olmaları kuvvetle muhtemeldir (Woolhouse 1983, 7-8). Locke bazı alanlarda, özellikle de ahlak, din, metafizik ve bilimde, insanların "sorgulamalarını kapasitelerinin ötesine taşıdıkları"na inanmaya başlamıştır (1975, 47, I.1.7). *Deneme*'nin görevi, bilişsel kapasitelerimizin ne olduğunu ya da ne kadar ileri gidebileceğini göstermek ve böylece Locke'un çağına damgasını vurduğunu düşündüğü birçok tartışmadan kaçınmaktı. Ne var ki Locke'un felsefesini değerlendirirken sıklıkla gözden kaçırılan şey, epistemik kaygılarının onu doğrudan gerekçelendirme, inanç ve bilgi konularını tartışmaya yöneltmediğidir. Locke ancak *Deneme*'nin son bölümü olan IV. Bölümde bilgi teorisine yönelir. Locke'un epistemolojisinden önce gelen şey, II. Bölümde insanın anlama yetisinin unsurlarına ve işlemlerine adanmış bir zihin teorisidir.

Bu psikolojiye dönüş *Deneme*'nin giriş cümlelerine damgasını vurur. Locke tıpkı göz gibi "kendi kendisinin farkına varmayan" ve "onu uzakta konumlandırıp kendi nesnesi hâline getirmek için Sanat ve Meşakkatlere" muhtaç olan insanın anlama yetisini inceleyerek başlayacağını yazar (1975, 43, I.1.1). Locke insan zihnine yönelir, çünkü insanın bilişsel kapasitelerinin sınırlarını ve kapsamını öğrenmek için bilişin nasıl işlediğine dair bir şeyler bilmek gerektiğine inanır: "Anlama yetisine ilişkin bu *Deneme*'yi ilk tetikleyen şey buydu. Çünkü İnsan Zihninin içine düşmeye çok yatkın olduğu çeşitli Soruşturmaları tatmin etmeye yönelik ilk Adımın, kendi İdraklerimizin bir Araştırmasını yapmak, Güçlerimizi incelemek ve hangi Şeylere uyarlandıklarını görmek olduğunu düşündüm." (1975, 46-7, I.1.7) Epistemolojinin psikolojiye dayanması gerektiği Locke'un *Deneme*'sinin temel varsayımıdır. Bu nedenle, bazılarının iddia ettiği gibi, Locke'un epistemoloji ile psikolojiyi birbirine karıştırdığını düşünmek onun projesini yanlış anlamaktır.[4] Locke, I. ve II. Bölümlerdeki psikolojik soruşturma ile IV. Bölümdeki gerekçelendirmeye ilişkin epistemik sorunlar arasındaki farkı tam olarak kavramıştır.

Özetle, Locke'un epistemolojiye dönüşü psikolojiye dönüşle birleşir ve Locke'un psikolojik ilgileri onu ilk etapta dile yönlendirir. Dolayısıyla Locke'un dile ilgisinin önemli bir özelliği, sadece epistemik kaygılara değil aynı zamanda psikolojik soruşturmalarına da bağlı olmasıdır. Locke'un yazdığı gibi, o dile döner çünkü psikolojik incelemelerinden sonra, yani "Bilgimizin

4. Kant, Locke'u olgu sorunları ile gerekçelendirme sorunlarını birbirine karıştırmakla suçlayan ilk filozoftur. Locke'un "insanın anlama yetisinin fizyolojisini" yaptığını (Kant 1904, 4: Aix) ve "fizyolojik bir türetmenin... kesinlikle bir mantıksal çıkarım olarak adlandırılamayacağı"nı yazar (Kant 1904, 4: A87)

gereçleri"ni inceledikten sonra, dile bakmadan epistemolojiyi tartışamayacağını (yani "Anlama yetisinin onlardan ne şekilde yararlandığını ve onlar aracılığıyla hangi bilgiye sahip olduğumuzu göstermeye devam edemeyec ini") fark etmiştir (1975, 401, II. 33.19).

Locke'un dile dönüşünü daha yakından incelemeden önce, Locke'un psikolojiye dönüşünün doğasını belirginleştirmek önemlidir. Locke zihnin biyolojisiyle ilgilenmez: "Zihnin Fiziksel Değerlendirilmesine karışmayacak" ya da "ruhlarımızın hangi hareketleri ya da bedenlerimizin hangi değişimleri sayesinde organlarımızda herhangi bir duyum ya da idraklerimizde herhangi bir idea meydana geldiği"ni araştırmayacaktır (1975, 43, I.1.2). Ayrıca geleneksel zihin-beden sorununu da tartışmayacaktır: "[Zihnin] Özünün nelerden oluştuğunu" ve "İdeaların biçimlenişinde, herhangi birinin ya da hepsinin Maddeye bağlı olup olmadığını... inceleme zahmetine girmeyeceğim.". Bunun yerine Locke, "bir İnsanın ayırt edici Yetilerini, ilgili oldukları Nesneler hakkında, kullanıldıkları şekliyle ele alacağı"nı beyan eder (1975, 43-4, I.1.2).

Locke, beynin fiziksel özelliklerini incelemeden "ayırt edici yetileri" ele alabileceğine inanmaktadır. Zihninde ne olduğunu anlamak için Locke'un "yeti" ile ne kastettiğine bakmak faydalı olacaktır. Locke bu terim konusunda tam olarak rahat değildir, çünkü zihnin çeşitli yetilerine atıfta bulunmanın, zihnin çeşitli güçlerinden sorumlu farklı etkenlere sahip olduğunu ima ettiğine inanmaktadır. İnsanın entelektüel yetisinin idrakten sorumlu olduğu veya seçici yetinin ya da iradenin insanın kavramasından sorumlu olduğu iddialarının bilgiyi ilerletmediğini savunur (1975, 243, II.21.20). Yine de Locke yaygın olarak kullanıldığı için "yeti" teriminin kullanılmasını önerir; ama bu terimi idrak, kavrama ve sindirim gibi farklı kapasitelerden veya yeteneklerden sorumlu

"farklı Faillere" atıfta bulunmak için kullanmadığını vurgular.[5] Locke'a göre, "Yeti, Yetenek ve Güç ... aynı şeylerin farklı isimlerinden başka bir şey değildir." (1975, 244, II.21.20).

Locke'un incelemeyi amaçladığı şey, zihnin fiziksel yapısı hakkında hiçbir şey bilmeden farkında olduğumuz zihnin belirli güçleri veya yetenekleri -ayırt edici yetileri- dir. Bu güçleri bilinçli olarak kullanırız ve kendi durumumuzda bunları deneyimleyebiliriz. Spesifik olarak, *Deneme*'nin ilerleyen bölümlerinde ideaları ayırt etme ve teşhis etme kapasitesi olarak nitelendirdiği ayırt edici güçleri ele almak istemektedir (1975, 155, II.11.1). Bununla birlikte, ayırt etme, sahip olduğumuz çeşitli zihinsel kapasitelerden yalnızca biridir; bu nedenle Locke neredeyse yirmi yıl boyunca yazılan ve yeniden yazılan *Deneme*'nin birçok tutarsızlığından birine yakalanmış gibi görünür. Yine de Locke'un niyeti açıktır. İnsanlar, genel anlamda insanın anlama yetisini karakterize eden belirli güçlerin bilincindedir. Bu güçler şeyleri tanıma, ayırt etme, karşılaştırma ve hatırlama gibi yetenekleri içerir ve Locke bunları daha yakından incelemeyi amaçlar.

Locke'un birinci şahıs bakış açısından zihnin güçlerine olan ilgisi, onun aynı zamanda makul bir şekilde "zihin fenomenolojisi" olarak adlandırılabilecek bir şeyle de ilgilendiğini göstermektedir. Locke iç gözleme ya da düşünmeye dayanarak zihinsel olguları betimler ve onları aşikâr bileşenlerine ayırarak analiz eder. Locke aynı zamanda "betimleyici metafizik" olarak adlandırılan şeyi yapıyor olarak da tasvir edilebilir (Strawson 1959, xiii). Strawson'ın terminolojisini kullanırsak, "dünya hakkındaki düşüncemizin gerçek yapısını", yani dünyanın insan zihninin yaşadığı kısmını tanım-

5. Bu da Locke'un modülerlik tezini, yani zihnin yarı özerk birimlerden (Gazzaniga 1985) ya da dil edinimi veya hafıza gibi sınırları iyi çizilmiş görevlere adanmış bağımsız işlem sistemlerinden (Chomsky 1980; Fodor 1983) oluştuğu tezini reddedeceğini göstermektedir.

lamaktadır. Dolayısıyla Locke'un amacı zihnin ampirik bir teorisini vermektir, fakat kullandığı ampirik kanıt özneldir. Locke için ampirik kanıtlar nesnel, alenen erişilebilir kanıtlarla sınırlı değildir (Searle 1987). Bununla birlikte, birinci şahıs kanıtlarına dayandığı için Locke'un psikolojik projesi, bugün zihin felsefesi olarak düşünebileceğimiz şeyden keskin bir surette farklılaşmaz.

O hâlde Locke'un dile dönüşünün iki önemli özelliği vardır: Birincisi, onun epistemolojisiyle bağlantılıdır. İnsan bilgisinin kapsamını anlamak için insan dilini anlamamız gerekir. İkincisi, onun psikolojisi ve zihin felsefesiyle bağlantılıdır. Dil insan bilgisiyle ilgilidir, çünkü dil dünya hakkında nasıl düşündüğümüz hususunda çok önemli bir rol oynar ve bu özellik kendi durumumuzda fark edebileceğimiz bir şeydir.

## BİLGİ VE ÖNERMELER

Gördüğümüz gibi, Locke dile döner, çünkü "*İdealar* ve Sözcükler arasında çok yakın bir bağ olduğu"na inanır (1975, 401, II.33.19). Locke'a göre bu yakın bağlantının bir nedeni, bütün beşerî bilginin "önermelerden oluşması"dır (*a.g.e.* ve 488, III.9.21). Her ne kadar Locke önermelerin zihinsel ya da sözel olabileceğine inansa da -çünkü önermelerde, idealar ve sözcükler olmak üzere "yaygın olarak kullanılan iki tür İşaret vardır" (1975, 574, IV.5.2)- Locke'un burada kastettiği sözel önermelerdir.

Locke sözel önermeleri neden daha yakından ele alması gerektiğine dair birkaç neden sunar. İlk olarak, sözel önermeleri ayrı olarak ele almak çok zordur çünkü zihinsel önermeler tartışılırken kullanılmaları gerekir "ve o zaman *zihinsel önermeler* için verilen örnekler hemen *Zihinsel* olmaktan çıkar ve *Sözel* hâle gelir." (1975, 574, IV.5.3) Zihinsel bir önermeyi ele almak için her-

hangi bir sözcük olmaksızın yalnızca ideaları ele almak gerekir ve bir önermeyi dil kullanarak ifade ettiğimizde, zihinsel önerme katışıksız olmaktan çıkar. Locke bir önermeyi ifade etmek için dil kullanıldığında, sözlü önermenin sözcüklerinin yalnızca tartışmamızda değil, aynı zamanda önerme hakkındaki düşüncemizde de ideaların yerini aldığına inanır.

İkinci sorun daha ciddidir, çünkü sadece önermeler hakkında konuştuğumuz ya da yazdığımız özel durumları değil, insan düşüncesini de etkiler. Locke'a göre, hepsi olmasa da insanların çoğu "kendi içlerindeki Düşünme ve Akıl Yürütmelerinde *İdealar* yerine Sözcükleri kullanırlar." (1975, 574, IV.5.4) Bu durum öncelikle insanlar karmaşık idealar içeren düşüncelere sahip olduklarında ortaya çıkar. Bilindiği gibi Locke, pasif olarak alınan basit idealar ile anlama yetisinin işçiliğinin ürünü olan karmaşık idealar arasında ayrım yapar (1975, 163, II.12.1; Losonsky 1989). Karmaşık bir ideada, çeşitli basit idealar yeni bir idea oluşturmak üzere birbirine bağlanır. Locke'a göre, bütün cevher ideaları (örneğin hayvanlar, mineraller ve bitkiler) tıpkı uzay, süre, sayı, güç ve nedensellik ideaları gibi karmaşık idealardır. Bu idealar pek çok sorunun kaynağıdır ve Locke'a göre insanların karmaşık idealar içeren konular hakkında düşünürken genellikle sözcüklere başvurması "bu türden idealarımızın kusurlu ve belirsiz olduğunun büyük bir kanıtıdır." (1975, 574, IV. 5. 4).

Karmaşık idealarla ilgili sorun, çoğunlukla kusurlu olmalarıdır. Örneğin, cevherlere ilişkin idealar söz konusu olduğunda, insan zihninin "birleştirdiği ideaların sayısı, onu üreten kişinin *özenine, becerisine ya da hayal gücüne* bağlıdır." (Locke 1975, 456, III. 6. 29) Gösterilen özen, beceri ya da hayal gücünün boyutu durumdan duruma ve kişiden kişiye değiştiğinden, tözlere ilişkin idealar bağlama ve onlara kimin sahip olduğuna göre farklılık gösterebilir. Nitekim Locke şöyle yazar: "İnsanlar, herhangi bir

Şey türüne ait olan ve onun adıyla işaret edilen basit İdeaların ya da Niteliklerin kesin sayısı üzerinde uzlaşmaktan epey uzaktır" (1975, 457, III.6.30). Bu nedenle,

> *Bir* İnsan, Yiğitlik, Metanet, Şan *gibi daha karmaşık* İdealar *hakkında düşündüğümüzde ya da Önermeler oluşturduğumuzda, genellikle İdeanın yerine İsmi koyarız: ...İsimlerin kendileri üzerinde düşünürüz, çünkü bunlar daha açık, kesin ve seçiktir ve Düşüncelerimizin karşısına saf* İdealardan *daha kolay çıkarlar: ve bu nedenle, kendi içimizde düşünüp akıl yürüttüğümüzde ve üstü kapalı zihinsel Önermeler oluşturduğumuzda bile,* İdeaların *kendileri yerine bu Sözcükleri kullanırız* (1975, 575, IV.5.4).

Dolayısıyla, örneğin kendi kendimize insan hakkında düşünüyor olsak da genellikle karmaşık insan ideasını kullanmayız, bunun yerine Locke'un açıkça yazdığı gibi "insan" ismine güveniriz.

Locke'un sözcüklerin "içinden görünür nesnelerin geçtiği bir Ortam" olduğu ve "Anlama yetimizi etkilediği" (1975, 488, III.9.21), yani sözcüklerin "Anlama yetimiz ile Hakikat arasına o kadar çok girdiği... ki... onların Bulanıklığı ve Düzensizliği nadiren Gözlerimizin önünde bir sis oluşturmaz" (*a.g.e.*) şeklindeki iddiası bir sorun teşkil eder. Sözcüklere atfettiği bu rol, "*Zihnin* bütün Düşünce ve Muhakemelerinde kendi İdealarından başka dolaysız bir Nesneye sahip olmadığı", bu itibarla "Bilgimizin yalnızca kendi idealarımızla ilgili olduğu" şeklindeki temel görüşüyle çelişir (1975, 525, IV.1.1). Sonuç olarak "Zihnin Şeyleri dolaysız olarak değil, yalnızca onlar hakkında sahip olduğu İdeaların müdahalesiyle bildiği açıktır." (1975, 563, IV.4.3) Eğer sözcükler "Anlama yetimiz ile Hakikat arasına... giriyorsa", o zaman idealar anlama yetimizin tek dolaysız nesneleri değildir.

Bu çatışma Locke'un önermeler tartışmasına da sirayet eder. Gördüğümüz gibi, Locke tüm insan bilgisinin "önermeler-

den oluştuğunu" ve bazen bu önermelerin sözel olduğunu, yani "sözcüklerin... olumlu ya da olumsuz cümleler hâlinde bir araya getirildiğini ya da ayrıldığını" iddia eder (1975, 575-6, IV.5.5). Dolayısıyla bazen bilgi cümlelerden oluşur (1975, 488; III.9.21), fakat bu durum bilginin dolaysız nesneleri olarak yalnızca idealara sahip olunduğu iddiasıyla uyuşmaz. Eğer bilgi sadece idealardan oluşuyorsa, o zaman cümlelerden oluşamaz.

Bu çelişkiyi çözmenin bir yolu, Locke'un dikkatsiz davrandığını ve Locke'un düşünürken dile dayandığımızda, bu tür düşüncelerin *dolaysız* nesnelerinin sözcüklerin kendileri değil, sözcüklerin idealarının olduğunu öne sürdüğünü varsaymaktır. Örneğin, "altın" sözcüğü, altın ideasının yerini aldığında, doğrusunu söylemek gerekirse olan şey, altın hakkında düşünme ve akıl yürütmede "altın" sözcüğünün ideasının, altın ideasının yerini aldığıdır (Losonsky 1994).

Ne yazık ki Locke bu konuda net değildir ve tarihsel bağlam da çok az ipucu sunmaktadır. Daha sonra göreceğimiz üzere hem Hobbes hem de Leibniz insan muhakemesinde, özellikle de soyut muhakemede dile önemli bir rol atfetmektedir. Ne yazık ki tam anlamıyla sözcüklerin kendilerinin bu düşüncelerin kurucu parçaları olduğunu mu kastettikleri yoksa sözcüklerin idealarının, bu düşüncelerin kurucuları olduğu ve sözcüklerin yalnızca bu ideaların nedenleri olarak işlev gördüğü şeklindeki daha zayıf görüşü mü benimsedikleri konusu tartışmalıdır.[6] Condillac açıkça daha güçlü olan teze bağlıdır ve çalışması "*Supplement to Mr. Locke's Essay on the Human Understanding*" (Bay Locke'un İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme'sine Bir Ek) olarak adlandırılmıştır (Condillac 1971), ancak düşüncede dilin rolüne yaptığı bu vurguyu Locke'un fel-

6. Bkz., Dascal 1987; Losonsky 2001, 160-3 ve 171-3; ve Pécharman 1992.

sefesindeki bir eksiklik olduğuna inandığı şeyin düzeltilmesi olarak yorumlamaktadır.

Kretzmann (1968, 196) Locke'un daha zayıf bir tezi savunduğunu gösteren bazı metinsel kanıtlar sunmaktadır. Locke sözcükleri eklemli sesler olarak tanımlar (1975, 224, II.18.3; ve 402, III.1.1) ve Kretzmann Locke'un her sesin bir idea olduğunu ve dolayısıyla sözcüklerin de idealar olduğunu savunduğunu ileri sürer (1968, 190). Buna daha başka bir kanıtın, Locke'un *insan* ya da *yiğitlik* ideası gibi karmaşık idealar yerine isimleri kullandığımızı savunduğu, daha önce alıntılanan IV. Bölümden bir pasaj olduğuna inanıyorum: "Çünkü bunlar daha açık, kesin ve seçiktir ve Düşüncelerimize saf İdealardan daha kolay gelirler: ve bu yüzden kendi içimizde düşünüp akıl yürüttüğümüzde ve örtük zihinsel Önermeler oluşturduğumuzda bile *İdeaların* kendileri yerine bu Sözcükleri kullanırız." (1975, 575, IV.5.4) Locke'un "kendi içimizde" akıl yürütürken kullandığımız dile getirilmemiş ("örtük") zihinsel önermelerde bile sözcüklerin rol oynadığını yazması, Locke'un aklında "sözcüklerin idealarının olduğunu kuvvetle düşündürmektedir, çünkü "kendi içimizde" zihinsel önermeler ancak idealardan oluşabilir.[7] Saf ve saf olmayan idealar arasındaki ayrım bu okumayı desteklemekte, dille düşündüğümüzde hâlâ idealarla düşündüğümüzü, fakat bu ideaların saf olmadığını, çünkü sözcüklerin idealarının düşündüğümüz nesnelere atfedilen niteliklerin idealarının olmadığını öne sürmektedir. Örneğin, uzun boylu veya bronzlaşmış ide-

7. Locke ayrıca "kendi Düşüncelerimiz içinde Beyaz ya da Siyah, Tatlı ya da Acı, Üçgen ya da Daire hakkında herhangi bir Önerme oluşturduğumuzda", bu son durumlarda "İsimler üzerinde tefekkür etmeksizin Zihnimizde İdealarının kendilerini çerçeveleyebiliriz ve çoğu zaman bunu yaparız" diye yazar (1975, 575, IV.5.4). "Saf İdealar" ve "İsimlerin kendileri üzerine düşünmek" ifadelerinin kullanımı Kretzmann'ın okumasını destekler. Locke'a göre refleksiyon yalnızca zihnin kendi işlemlerinin idelerinden oluşur (1975, 105, II.1.4).

alarının aksine, "kadın" sözcüğünün ideası bir kadına atfedilen bir niteliğin ideası değildir.

Yine de bu pasajlar belirleyici değildir, çünkü Locke'un sözcükler ile ideaları açıkça birbirinden ayırdığı pasajlar da vardır. *Deneme*'nin sonuç bölümünde Locke "İdealar ve Sözcükleri Bilginin büyük Araçları" olarak tanımlar (1975, 721, IV.21.4). Locke ayrıca "Sözcükler, üzerimizdeki dolaysız işlemleriyle, doğal Seslerinden başka hiçbir İdeaya neden olmazlar" (1975, 224, II.18.3), "görünmez İdeaları" iletmemizi sağlayan "dışsal duyulur İşaretler" olduklarını (1975, 405, III.2.1) ve "Sözcükler ... ben olmadan gerçekten vardır" (1975, 634, IV.11.7) diye yazar. Bu pasajlar yalnızca sözcükleri ve ideaları birbirinden ayırmakla kalmaz, aynı zamanda sözcüklerin yalnızca insanın anlama yetisindeki idealar değil, nesnelerde bulunan ve bizde idealar üreten nitelikler ya da güçler olduğunu öne sürer (1975, II.8.8). Sonuçta, sözcükler Locke'a göre kişiye mahsus, görünmez ve başkaları tarafından duyulamaz olan idealar olsalardı, idealarımızı diğer insanlara iletmek için kullanılamazlardı. Bu nedenlerden ötürü, Locke'un bu konuyu dikkatle incelemediği, ama açıkça dilin insan bilişi için gerekli olduğu fikrine sadık kaldığı sonucuna varılabilir.

## DİL VE SINIFLANDIRMA

"Locke'un sınıflandırma metafiziği ve epistemolojisine ilişkin temel tezlerinin, dil hakkındaki öğretilerinden bağımsız olarak anlaşılabileceği" iddiası (Jolley 1999, 162; ayrıca bkz. 144) aslında Locke'un *Deneme*'sini çarpıtmaktadır. Locke'un felsefesinde dil, sınıflandırmada kilit bir rol oynar çünkü karmaşık idealar dilin desteğini gerektirir. Dil, Locke'un türler ve doğal türler hakkın-

daki geleneksel Aristotelesçi görüşlere karşı argümanında merkezî bir rol oynar (Guyer 1994, 116).

Locke, insanların doğal nesneleri türlere ayırma biçiminin zihnin faaliyetinden bağımsız, doğal ve nesnel bir sınıflandırmaya dayandığı görüşüne karşı çıkar. Locke'un sınıflandırmaya ilişkin argümanı, bir yandan "Var olan her şey ... tikeldir", ama "bütün dilleri oluşturan *sözcüklerin en büyük bölümü, genel terimler*dir" bulmacasıyla başlar (1975, 409, III.3.1). Locke bu bulmacayı, genel terimlerin genel idealara işaret etmek için yapıldığını ve genel ideaların zihin tarafından soyutlama süreci kullanılarak inşa edildiğini ileri sürerek çözer. O hâlde genellik ve tümellik, "Şeylerin gerçek varoluşuna ait değildir; aksine *Anlama yetisinin kendi kullanımı için yaptığı icatlar ve yaratımlardır* ve ister Sözcükler ister İdealar olsun, yalnızca İşaretlerle ilgilidir." (1975, 414, III.3.11) İdealar "birçok tikel şeyin temsilcisi olarak düzenlendiklerinde" geneldir ve sözcükler "genel İdeaların İşaretleri için kullanıldıklarında" geneldir (*a.g.e.*). Locke'a göre, "Şeylerin bu şekilde sınıflandırılması İnsanların Eseridir." (1975, 462, III.6.37).

Locke'un her şeyin tikel olduğu görüşünü idealar ve sözcüklerin kendilerine kadar genişlettiğini belirtmek gerekir: "Tümellik, Varoluşları bakımından hepsi tikel olan şeylerin kendilerine ait değildir, hatta anlamları bakımından genel olan Sözcükler ve *İdealar* bile." (*a.g.e.*) Dolayısıyla, idealar ve sözcükler bile tikeldir ve türler ve çeşitler hâlinde gruplandırıldıkları ölçüde, bu gruplandırma da insanın anlama yetisinin işleyişinin bir ürünüdür.[8]

Buraya kadar anlatılanlardan, Locke'un, genel ideaların temel rolü oynadığı, dilin, özellikle de genel sözcüklerin, genel idealar tarafından gerçekleştirilen daha temel işlevden kolayca koparılabi-

8. Dolayısıyla Chappell (1994, 42) Locke için ideaların tikel olmadığını varsaymakta yanılmaktadır.

lecek ikincil bir rol oynadığı iki katmanlı bir sınıflandırma açıklaması varmış gibi görünüyor. Ancak Locke'un metni daha yakından okunduğunda, bu konudaki düşüncesinin daha karmaşık olduğu ortaya çıkmaktadır. Örneğin, Locke "herhangi bir Türden olmak ve o Türün adı üzerinde hak sahibi olmak, hepsi birdir" (1975, 414-15, III.3.12), "*soyut* İdealar, *kendilerine verilen Adlarla* birlikte... Tözlerdir" (1975, 419, III.3.19) ve "her soyut İdea, kendisine verilen bir adla birlikte, ayrı bir Tür oluşturur" (1975, 463, III.6.38) diye yazar. Genel adların ve idealların ilk olarak nasıl oluştuğunu tartıştıktan sonra Locke şöyle yazar: "Sonuç olarak, okullarda bu kadar gürültü koparan ve haklı olarak okulların dışında çok az dikkate alınan *Cinslerin* ve *Türlerin* tüm bu *gizemi*, az ya da çok kapsamlı soyut İdealardan ve onlara eklenmiş adlardan başka bir şey değildir" (1975, 412, III.3.9). Burada da Locke cinslerin ve türlerin "soyut *İdealar*dan başka bir şey olmadığını... onlara eklenmiş adlar olduğunu" savunur.

Adların birbirine eklenmesi Locke'un sınıflandırma tartışması boyunca karşımıza çıkar. Örneğin Locke "İnsan adının ait olduğu soyut İdea ya da Töz"ün "Doğa'nın yapısı" olmadığını, "Anlama yetisinin bir araya getirdiği basit İdeaların belirsiz ve değişken bir toplamı olduğunu ve sonra onu soyutlayarak ona bir ad iliştirdiğini" yazar (1975, 416, III.3.14). Genel terimlerle ilgili tartışmasının sonuç kısmında adların eklenmesini vurgular:

> *Sonuç olarak, kısaca şunu söyleyebilirim ki* Cinsler *ve* Türler *ve onların* Özleri *ile ilgili tüm büyük İşler şundan başka bir şey değildir: İnsanların soyut* İdealar *oluşturması ve onlara adlar ekleyerek Zihinlerine yerleştirmesi, böylece daha kolay ve daha çabuk ilerlemek ve Bilgilerini iletmek için Şeyleri düşünmelerini ve onlardan demetler hâlinde söz etmelerini sağlar* (1975, 420, III.3.20).

Bunu cevherlerin adlarına ilişkin tartışmasında da tekrarlar: "Her Tür'ün ya da Cins'in ölçüsü ve sınırı, onu meydana getiren

ve diğerlerinden ayıran şey, onun Özü dediğimiz şeydir; bu da Ad'ın eklendiği soyut *İdea*'dan başka bir şey değildir." (1975, 439, III.6.2) Örneğin, "Neden bu bir At, şu bir Katır; bu bir Hayvan, şu bir Bitki diyoruz? Herhangi bir tikel Şey nasıl oluyor da şu ya da bu türden oluyor, ancak o nominal Öze sahip olduğu için ya da hepsi bir olan, o soyut İdeaya, o isme eklenmiş olana uyduğu için." (1975, 443, III.6.7).

Locke'un sınıflandırma tartışmasında adların eklenmesinden düzenli olarak bahsetmesinin nedeni, eklemenin genel ideaların oluşumuna katkıda bulunmasıdır. Bu durum özellikle Locke'un "karma modlar" olarak adlandırdığı idealar söz konusu olduğunda geçerlidir. Karma modlar, birbirinden çok farklı olan, doğada bir arada bulunmayan ve "dağınık ve bağımsız" olan ideaları birleştiren genel idealardır (1975, 288, II.22.1; ayrıca 208, II.16.7). Örneğin, Locke öldürme ile bir insan arasında, öldürme ile bir koyun arasında olduğundan daha özel bir bağlantı olmadığına inanır, ancak birincisi için özel bir ideamız ve sözcüğümüz vardır -cinayet- ama ikincisi için yoktur. Benzer şekilde, Locke ensest ideasının doğada değil, yalnızca zihinde birbirine bağlı olan dağınık ve bağımsız ideaları bir araya getirdiğini savunur (1975, 432, III.5.7).[9] Bu genel idealar doğada "çok keyfi bir şekilde ... Kalıplar (*patterns*) olmaksızın" oluşturulduğu için (1975, 429, III.5.3),[10] zihnin farklı ideaları bir arada tutan bir şeye ihtiyacı vardır ve Locke bu işlevi adların yerine getirdiğini savunur:

---

9. Locke'un verdiği tüm karma mod örnekleri ahlaki, hukuki, siyasi ve sosyal pratiklerle bağlantılıdır: yükümlülük, yalan, zafer, yüceltme (*apotheosis*), itiraz, erteleme, zina, ensest, kutsala saygısızlık, cinayet, ebeveyn katli, adalet, minnettarlık ve tören alayı.

10. Locke şöyle yazar: "Dağınık ve bağımsız birkaç İdeayı tek bir karmaşık İdea hâlinde birleştiren ve onlara verdiği ortak adla, Doğada sahip oldukları herhangi bir bağlantıyla kendini düzenlemeden belirli bir Türün Özünü oluşturan Zihindir." (1975, 430, III.5.6)

> Türler, Özler *ve onların* genel Adları *arasında, en azından* karma Modlarda *var olan yakın ilişki, bu Özleri koruyan ve onlara kalıcı bir ömür sağlayan şeyin Ad olduğunu düşündüğümüzde daha da belirginleşecektir. Çünkü bu karmaşık* İdeaların *gevşek parçaları arasındaki bağlantı Zihin tarafından kurulur. Doğada belirli bir temeli olmayan bu birlik, onu bir arada tutan ve parçaların dağılmasını önleyen bir şey olmasaydı, tekrar sona ererdi. Bu nedenle Koleksiyonu yapan Zihin olsa da onları birbirine Düğüm gibi sıkıca bağlayan Addır.* Zafer *sözcüğü ne kadar farklı İdeaları bir arada tutar ve bize tek bir Tür olarak sunar!... Bence, bu farklı parçaları tek bir karmaşık İdea'nın birliği içinde bir arada tutan şey, ona eklenmiş olan bu sözcüğün ta kendisidir* (1975, 434, III.5.10).

Adlar, cevherlere ilişkin genel idealarının inşasında daha küçük bir role sahiptir, ama yine de bir rol üstlenirler:

> *Kısacası durum budur:* Doğa, birçok duyulur Nitelikte *ve muhtemelen iç bünyelerinde ve Yapılarında da birbirleriyle uyuşan birçok tikel Şey yaratır: ama onları Türlere ayıran bu gerçek Öz değildir; onları Türlere ayıran, onlarda birleşmiş buldukları Nitelikleri fırsat bilen ve çoğu zaman birkaç bireyin uyuştuğunu gözlemledikleri, kapsamlı işaretlerin kolaylığı için onları* adlandırmalarına göre Türlere ayıran *İnsanlardır; bu bireyler, şu ya da bu soyut İdeaya uygunluklarına göre, Sancaklar altında olduğu gibi sıralanırlar: Yani bu, Mavi Alay'dan, şuysa Kırmızı Alay'dan; bu bir Adam, bu bir Manga: Ve bence bütün Cins ve Tür meselesi de bundan ibarettir* (1975, 462, III.6.36)[11]

---

11. Hemen ardından Locke şöyle yazar: "Türlerin ve Cinslerin oluşturulması genel adlar içindir ve... genel Adlar, var olmak için değilse bile, en azından bir Türün tamamlanması ve onun öyle kabul edilmesi için gereklidir." (1975, 463, III.6.39)

Cevherlere ilişkin idealar deneyimlerimizde bir araya gelen niteliklerin örüntüleri tarafından düzenlense de ve bu nedenle cevherlere ilişkin idealar karma modlara ilişkin idealara kıyasla "kalıcı bir birliğe" sahip olsa da (1975, 465, III.6.42), insanoğlu cevherler söz konusu olduğunda bile deneyimde bulunandan daha fazla düzene ihtiyaç duyar.

Doğanın kalıpları insan davranışı için gerekenden daha değişkendir ve bu nedenle genel cevher fikirlerinde bir araya gelen fikirler, dayandıkları kalıplardan daha basit ve daha katıdır. Doğa "kesin ve *değişmez sınırlar*" oluşturmaz ve bunun yerine, bizim meydana getirdiğimiz genel idealarla belirleyebileceğimiz sınırların dışında kalan pek çok örnek üretir (1975, 454, III.6.27). Ancak birkaç ideayı birleştirerek ve ona bir ad ekleyerek cevherlere ilişkin idealarımızın tikel cevherlerin geçirebileceği dönüşümler boyunca sabit kalacağı varsayılır (1975, 419, III.3.19). Dahası, insanların genel idealar hâlinde bir araya getirdiği idealar, doğada bulunan kalıplardan daha basittir. İnsanlar kendilerini "birkaç duyulur apaçık Nitelik" ile sınırlar (1975, 456, III.6.29; ayrıca 452, III.6.25), oysa doğa, deneyimlediğimiz hâliyle bile çok daha karmaşıktır.[12] Aslında, "İdealarımız ne kadar genelse" diye yazar Locke, "o kadar eksik ve kısmi olurlar" (1975, 459, III.6.32). Locke'a göre, cevherlerin genel idealarının doğanın değil insanların eseri olduğuna dair önemli bir kanıt, insanların genellikle bir cevherin kapsadığı niteliklerin kesin sayısının ne olduğu konusunda hemfikir olmamalarıdır. Bu anlaşmazlık doğanın kalıplarının karmaşıklığından kaynaklanmaktadır. Locke, "Doğada sürekli ve ayrılmaz bir şekilde birleşen ve her zaman aynı Nesnede bir ara-

12. Locke'un nesneleri sınıflandırmada onların zahiri görünüşlerini kullanmaya yönelik saldırısı, Aristoteles'in tür ve cinsleri göze çarpan algısal niteliklerine göre sınıflandırmasına yönelik saldırısının merkezinde yer alır. Bkz. Guyer 1994, 116.

da bulunan bu basit *İdeaların* ne olduğunu ve kaç tane olduğunu bulmak için çok zaman, çaba ve beceri, sıkı bir soruşturma ve uzun bir inceleme gerekir" diye yazar (1975, 457, III.6.30).

Birkaç zahiri özelliğe ve ortak bir ada güvenerek, iletişimi mümkün kılan bir düzen dayatırız. Aslında Locke, sınıflandırmanın dilsel ihtiyaçlarımız tarafından yönlendirildiğine inanıyor gibi görünmektedir. "Genel Sözcüklere ihtiyacımız" vardır, çünkü tek tek basit idealardan karmaşık idealar üretiriz (1975, 449, III.6.21). Az ya da çok bir arada bulduğumuz basit ideaları "adlandırılmalarına göre Türlere ayırırız" (1975, 462, III.6.36). Locke şöyle yazar:

> *Ama genel İdeaları oluştururken var oldukları hâliyle Şeylerin gerçek Doğasından ziyade, kısa ve kapsayıcı işaretlerle Dilin kolay ve hızlı aktarımı arayan İnsanlar, soyut İdealarının çerçevesini çizerken, esas olarak, çeşitli kapsayıcı Adlarla donanmak amacının peşinden gitmişlerdir* (1975, 459-60, III.6.32).

Aslında Locke'a göre, "*bütün bunlar Konuşma'nın amacına uygundur*" ve dilin bir amacı "mefhumlarımızı iletmenin en kolay ve en kısa yolu" olmaktır (1975,. 460, III.6.33). Dilin ikinci amacı, insanların düşüncelerini kaydetmelerine yardımcı olmaktır ve sınıflandırma da bu ihtiyaçtan kaynaklanır: "Bu basit *İdeaların* birçoğunda diğerleriyle uyuşan birkaç belirli Şey gözlemleyerek bu toplamı spesifik İdeamız yapar ve ona genel bir ad veririz; böylece kendi Düşüncelerimizi kaydederken ve başkalarıyla konuşurken, bu karmaşık *İdeayla* uyuşan tüm Bireyleri tek bir kısa sözcükle belirtebiliriz" (1975, 458, III.6.30).

Özetle, Locke'a göre sınıflandırma ve dil arasında oldukça yakın bir bağ vardır çünkü ilk olarak, sınıflandırmanın kendisi insanların kaydetme ve iletişim kurma ihtiyacından kaynaklanır ve dil bu faaliyetler için gereklidir ve ikinci olarak, çoğu durumda

sınıflandırma istikrarsızdır; ya karışık modlar söz konusu olduğunda sınıflandırma doğadaki herhangi bir örüntüye dayanmadığı için ya da doğal kalıplar sınıflandırma ihtiyaçlarımız için çok karmaşık veya değişken olduğu için. Dolayısıyla insanlar ideaları, genel idealarda birleştirilmiş olarak tutmak için dışsal işaretlerin, özellikle de sözcüklerin stabilitesine güvenmek zorundadır. Bu nedenlerden ötürü, Locke'un da belirttiği gibi "İdealar ve Sözcükler arasında o kadar yakın bir bağ vardır" ki Locke dile odaklanmadan insan bilgisini gerektiği gibi tartışamaz.

## DİL VE KAFA KARIŞIKLIĞI

Locke dille ilgili iki geniş sorun kategorisi tanımlar. Bir yanda "İnsanların bilinçli olarak yaptıkları *hatalar ve ihmaller*" olan suiistimaller, diğer yanda ise "dilde doğal olarak bulunan kusurlar" vardır (1975, 490, III.10.1). Her ikisi de belirsizliğe ve kafa karışıklığına yol açmakta, siyaset ve bilim de dahil olmak üzere çeşitli alanlarda sorunlara yol açmaktadır. Fakat bunların önemli ölçüde farklı kökleri vardır.

İhtiyatsızlık ya da kötü niyetten kaynaklanan suiistimaller en azından Francis Bacon'ın "Pazar Yeri Putları" tartışmasından beri biliniyordu. Bacon'a göre, pazar yeri insan ilişkilerinin ve iletişiminin merkezidir ve dil de bunun başlıca aracıdır. İnsanlar sözcüklerinin gerçekte olmadığı hâlde bir şeye gönderme yaptığını varsaydıklarında ve insanlar tanımlanmamış sözcükler kullandıklarında, dil insan alışverişinde bir put hâline gelir (Bacon 2000, 42). Locke'un tartıştığı suiistimaller de bu iki kategoriye girmektedir. "Açık ve seçik *İdealar* olmaksızın Sözcüklerin kullanılması" (Locke 1975, 490, III.10.2), muğlaklık (491, III.10.5), "*sahte müphemlik*" (493, III.10.6) ve "Konuşan ve İşitenin zorunlu

olarak aynı kesin İdealara sahip olduğu" varsayımı (503, III.10.22) gibi kötüye kullanımların hepsi tanım sorunlarıdır. Örneğin, sahte müphemlik kasıtlı olarak alışılmadık anlamlara sahip sözcükler kullanmak ya da sözcükleri olağan anlamlarını değiştirecek şekilde yeniden yapılandırmaktır.

Referans suiistimalleri "*[sözcükleri] Şeylerin yerine koymak*" (1975, 497, III.10.14) ve "*onları hiçbir şekilde işaret etmedikleri ya da edemedikleri Şeylerin yerine koymaktır.*" (499, III.10.17) Bir referansı olmayan sözcükler kullanmanın -örneğin yanlışlıkla tek boynuzlu atların var olduğuna inanmak ve bunu söylemek- dili kötüye kullanmak olmadığını belirtmek önemlidir. Locke'a göre kötüye kullanım olan şey, sözcüklerin anlama yetisinin eseri olan idealeri tarafından dolayımlanmamış şeylere referans yaptığını varsaymaktır. Locke'un gerçek ve itibari özler arasındaki meşhur ayrımı burada yardımcı olacaktır. Bir tözün gerçek özü onun "gerçek içsel Yapısı"dır, yani bir tözün iç yapısını oluşturan ve onların gözlemlenebilir özelliklerinden ve özellik örüntülerinden sorumlu olan özelliklerdir (1975, 417, III.3.15). Nominal özler, insanların genel idealarında ve genel adlarında, adlarla birlikte sıraladıkları özelliklerdir. Gerçekte ve en iyi ihtimalle doğanın yalnızca oluşturduğumuz genel idealarını tatmin eden bir kısmına referans yapıldığında, gerçek bir öze referansta bulunulduğunu varsaymak insan dilinin kötüye kullanılmasıdır. Örneğin, "Altın dövülebilirdir" dediğimde, altının gerçek, içsel yapısı, yani altının gerçek özü hakkında bir şey söylediğimi varsaymak kötüye kullanmaktır. Doğru tavır, söylediğim tek şeyin, "Altın dediğim şeyin dövülebilir" olduğunu kabul etmektir (1975, 499, III.10.17).

Bu anlam ve referans karışıklıkları, dilin amacını baltaladıkları için suiistimaldir. Dilin amacı, iletişimde kullanıldığında, kişinin zihninde ne olduğunu başkalarına bildirmek, bunu hızlı ve kolay bir şekilde yapmak ve kişinin zihninde ne olduğunu

başkalarına hızlı ve kolay bir şekilde bildirerek, "*Şeylerin Bilgisini iletmektir.*" (1975, 504, III.10.23) Dolayısıyla insanlar dili karanlık ya da muğlak bir şekilde kullandıklarında dili kötüye kullanmış olurlar, çünkü zihinlerinde ne olduğunu başkalarına hızlı ve kolay bir şekilde bildirmemiş olurlar. Locke'a göre bu tür suiistimaller önlenebilir, çünkü insanoğlu ideaları yetersiz olduğunda dikkatli konuşabilir ya da sessiz kalabilir.

Dilin kasıtlı olarak kötüye kullanılmasından kaynaklanan bu suistimallerin yanı sıra, dilin doğasında var olan ve pratikte kaçınılmaz olan kusurlar da vardır. "Sözcüklerin doğası" diye yazar Locke, "birçoğunun anlamının şüpheli ve belirsiz olmasını neredeyse kaçınılmaz kılar." (1975, 475-6, III.9.1) Bu belirsizliğin nedenleri, "seslerin İdealarımızla doğal bir bağlantısının olmaması, ancak bütün anlamlarını İnsanların keyfi anlam yüklemelerinden almaları" ve sözcüklerin idealarının içsel değişkenliğine işaret edebilmesidir (1975, 477, III.9.4). Örneğin, bir sözcüğün fonetik yapısı doğal olarak belirli bir idealar dizisine bağlı olsaydı, insanlar bir sözcüğün anlamını sadece onu duyarak çözebilirdi. Dahası, böyle bir doğal bağlantı olmasaydı, en azından idealar tek tip ve stabil olsaydı, o zaman bir kişi sözcükleri idealara bağlayan kuralların ne olduğunu öğrendiğinde, sözcüklerin anlamını çözmek için bu kurallara ve idealarının stabilitesine güvenebilirdi. Ancak sözcükler idealara yalnızca insanî uzlaşımlarla bağlandığından ve idealarının kendileri de değişken ve istikrarsız olduğundan, dildeki anlam bir istikrarsızlık kaynağıdır.

Bir sözcüğün anlamı belirsizdir, çünkü şu dört durumda anlamlarını öğrenmek ve akılda tutmak zordur:

> *Birincisi, temsil ettikleri* İdeaların *çok karmaşık olduğu ve çok sayıda İdeanın bir araya gelmesinden oluştuğu durumlarda.*
>
> *İkincisi, temsil ettikleri* İdeaların *Doğada belirli bir bağlantısının olmadığı ve bu nedenle Doğanın herhangi bir yerinde*

*onları düzeltecek ve ayarlayacak yerleşik bir Standardın var olmadığı durumlarda.*
Üçüncüsü, *Sözcüğün anlamının bir Standarda dayandırıldığı ve bu Standardın bilinmesinin kolay olmadığı durumlarda.*
Dördüncüsü, *Sözcüğün anlamı ile Şey'in gerçek Özü'nün tam olarak aynı olmadığı durumlarda* (1975, 477, III.9.5).

Locke'un bu dört koşulun, insanlık durumunun bir parçası olduğuna inandığını söylemeye gerek yok. Karma modların ideaları "çok karmaşıktır" ve "Standartları yoktur." (1975, 478, III.9.6 ve 7) Dahası Locke'a göre, bu tür ideaları ifade eden sözcükler için uzlaşım ya da "ortak Kullanım, yani Yerindelik Kuralı hiçbir yerde belirlenmemiştir ve çoğu zaman bir tartışma konusudur." (1975, 479, III.9.8) Cevherlere ilişkin ideaların doğada, bu genel ideaları ve dolayısıyla onlara bağlı genel adları istikrara kavuşturmaya yardımcı olabilecek standartları vardır. Bununla birlikte, bu standardın kendisi bir belirsizlik kaynağıdır. Standart "ya hiç bilinemez ya da bilinse bile kusurlu veya belirsiz bir şekilde bilinebilir." (1975, 482, III.9.11) Eğer standart şeylerin gerçek içsel yapısı -gerçek öz- olarak alınırsa, o zaman bu sözcüklerin anlamı asla uygun hâle getirilemez ve belirlenemez, çünkü çok net bir şekilde, gerçek özler "bizim için tamamen bilinmezdir" (1975, 482, III.9.12). Elbette, bu standarda güvenmek gerçekten de dilin kötüye kullanılmasıdır çünkü bu, sözcükleri "hiçbir şekilde ifade etmedikleri ya da edemedikleri Şeylerin yerine" kullanma durumudur (1975, 499, III.10.17), ancak uygun standart da pek yardımcı olmaz çünkü bu konudaki bilgi kusurlu ya da belirsizdir.

Cevherlere ilişkin idealar için uygun standartlar, insanların deneyimlediği, bir arada bulunan yalın ideaların örüntüleridir, örneğin, dövülebilirlik, eriyebilirlik ve sarı renk (diğer nite-

liklerin yanı sıra) altın deneyimimizde bir arada bulunur.[13] Fakat bir kalıp ya da "arketip" içinde bir arada bulunan bu yalın idealar "çok sayıdadır" (hatta "neredeyse sayılamayacak kadar çok") ve hepsinin de insanın bu kalıptan inşa ettiği "karmaşık, özel İdealara girmeye eşit hakkı" vardır (1975, 482, III.9.13). Locke bir metalin ısıtıldığındaki ve "bir Kimyacının elinde, başka Cisimlerin uygulanmasıyla" sahip olabileceği çok çeşitli özelliklere atıfta bulunur. bu nedenle de bir arada var olan özelliklerin "derlenip toplanması ve tamamen bilinmesi kolay değildir.". Buna göre, farklı insanlar yeteneklerine, dikkatlerine ve koşullarına bağlı olarak altın hakkında farklı genel idealar oluşturacaktır ve bu durum tüm cevherler için geçerlidir. Locke şu sonuca varır: "Cevherlerin karmaşık İdeaları, onlar için aynı Adı kullanan İnsanlarda çok çeşitli olacaktır ve dolayısıyla bu adların anlamları da çok belirsiz olacaktır." (*a.g.e.*).

Locke'a göre cevher terimlerimizdeki bu kusur birçok anlaşmazlığın temelinde yatmaktadır. Locke eğitimli insanlar arasında "herhangi bir Likörün Sinir İpliklerinden geçip geçmediği" konusunda bir tartışmaya tanık olduğu bir anı anlatır (1975, 484, III.9.16). Tartışma bir süre çözümsüz devam ettikten sonra Locke "likör" sözcüğünün anlamını sormuş ve hepsinin bu terime farklı anlamlar yüklediği ve yükledikleri anlamların da kesin olmadığı ortaya çıkmıştır. Böylece anlaşmazlıklarının sinirlerden geçen şeyle ilgili değil, bir sözcüğün anlamıyla ilgili olduğunu keşfettiler. Locke "insanların bu kadar hararetle içine girdikleri Anlaşmazlıkların büyük bir kısmında Durum budur" der (1975, 485, III.9.17).

Bu durum, doğada hiçbir standardın bulunmadığı ahlaki ve siyasi dilin kusurluluğu söz konusu olduğunda da geçerlidir.

---

13. Locke'un dil tartışmasının başında yazdığı gibi: "Sözcükler birincil ya da dolaysız Anlamlarında, onları kullanan kişinin Zihnindeki İdealardan başka hiçbir şeyi temsil etmezler" (Locke 1975, 405, III.2.2).

"*Onur, İnanç, İnayet, Din, Kilise* vs. ile ilgili pek çok tartışma ... bu Sözcüklerin anlamları üzerinde anlaşmaya varılamamasından başka bir şey değildir" ve "bütün tartışmalar ... sadece bir Sesin anlamı üzerinedir" (1975, 480, III.9.9). Dilin kusurlarına dikkat etmek yalnızca pek çok felsefi, bilimsel, hukuki, ahlaki ve teolojik anlaşmazlığın çözümüne yardımcı olmakla kalmayacak, aynı zamanda insanlığı da geliştirecektir. Çarpıcı bir pasajda Locke şöyle yazar: "Bilginin Aracı olarak Dilin kusurları daha iyi tartılsaydı, Dünyada bu kadar gürültü koparan tartışmaların çoğunun kendiliğinden sona ereceğini ve Bilgiye ve belki de Barışa giden yolun olduğundan çok daha açık olacağını hayal etme eğilimindeyim." (1975, 489, III.9.21)[14]

## SONUÇ

Özetle, Locke doğal dile yönelir çünkü bilgi arayışındaki insanın anlama yetisi dile dayanır. Bilgi genelleme ve sınıflandırma gerektirir ve zihnin dünyayı genel idealar altında tasnif etme faaliyeti insan diline dayanır. Sözcükler, ahlaki, hukuki ve diğer sosyal kurumlarımızda ihtiyaç duyulan uzlaşmaya dayalı idealarımızı birbirine bağlayan "düğümlerdir". Burada sözcükler, bu ideaların onlar olmadan sahip olamayacağı istikrarı sunar. Dahası, insanoğlu cevherlere ilişkin idealarımızda olduğu gibi doğanın deneyimlenmiş kalıplarına dayandığında bile, iletişimi ve hafızayı kolaylaştıracak kadar yalın ve açık genel idealar inşa etmek için sözcüklere muhtaçtır. İletişim ve hafıza, en azından

14. Dil çalışmalarının siyasi ilerleme amaçlarına da hizmet edebileceği fikri Habermas 1981'de yankılanmaktadır. Ancak Habermas'a göre ilerlemenin kaynağı dilin kusurlarının incelenmesinde değil, başarılı iletişimin temel kabullerinin incelenmesinde yatmaktadır.

çoğu sıradan durumda, doğanın, en azından insanoğlunun bilebildiği kadarıyla, sunmadığı bir hız, basitlik ve değişmezlik derecesi gerektirir.

Son olarak, dil bilginin iletilmesine ve kaydedilmesine katkıda bulunduğu için bir güç kaynağı olsa da aynı zamanda bir kafa karışıklığı kaynağıdır. Dil, sadece özensiz insanlar tarafından suiistimal edilmeye açık değildir, aynı zamanda doğası gereği kusurludur. Fakat bu kusurlara dikkat edersek, pek çok teorik ve pratik anlaşmazlığı çözebiliriz, çünkü bu anlaşmazlıklar çoğu zaman şeylerle ilgili değil, dil ve onun anlamı ile ilgilidir.

O hâlde Locke'un dile dönüşü dört nedenden dolayı önemlidir. Birincisi, Locke genel olarak sembol sistemleri ya da doğal dilin yeniden biçimlendirilmesiyle ilgilenmez, onun ilgisi doğal dilin güçleri ve sınırları üzerinedir. İkincisi, doğal dile dönüşü epistemolojisiyle bağlantılıdır. Locke insan bilgisinin doğasını, kapsamını ve sınırlarını anlamak için dile döner. Üçüncüsü, Locke'un dile dönüşü psikolojik ilgileriyle bağlantılıdır, çünkü Locke zihin ve dilin, biri olmadan diğerinin anlaşılamayacağı kadar yakından bağlantılı olduğuna inanır. Son olarak, dil doğası gereği sistematik olarak yanıltıcıdır ve dil felsefesine daha fazla ilgi gösterilmesi, özünde dilsel olan birçok anlaşmazlığı düzeltecektir. Locke'un *Deneme*'deki dil tartışmasının bu özellikleri, onu modern dil felsefesinin evriminin en başına yerleştirir ve Locke'un dil tartışmasını seleflerininkinden çarpıcı bir şekilde ayırır.

# II

# LOCKE'A GİDEN YOL

John Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine bir Deneme* adlı eserindeki dile dönüşü, Platon'dan Hobbes'a uzanan ve doğal dili istikrarlı bir şekilde felsefenin merkezine taşıyan entelektüel evrimin doruk noktasıdır. Bu gelişimin önemli bir özelliği de Rönesans hümanizminin mirasıdır. Kıyas mantığının prizmasından bakıldığında sıradan dilin çarpıtılmasına tepki gösteren hümanistler, doğal dilin sıradan kullanımını felsefi üslup ve eleştiri için bir standart hâline getirerek doğal dilin rolünü yükseltmişlerdir. Formel mantığın ihtiyaçları doğal dili tahrif ederken kamusal hitabeti de içeren sıradan kullanım doğal dili muhafaza etmiştir. Hümanist yazarlar, insanların dili normalde kullanırken sahip oldukları amaçların çeşitliliğine yönelerek dili mantık yerine psikolojiye de bağlamaya başladılar. Skolastik felsefeye damgasını vuran dilin sistematik özelliklerine ve temelindeki mantıksal yapıya yönelik endişe, 3. Bölümde göreceğimiz gibi, daha sonra Leibniz tarafından Locke'un dile dönüşü ışığında dönüştürülecektir, ancak Locke'a giden yol geleneksel mantıktan uzaklaşan ve Locke'un ifadesiyle "şimdiye kadar tanıdıklarımızdan başka bir tür Mantık ve Kritik"e giden bir yoldur (1975, 721, IV.21.4).

## PLATON

Platon'dan (M.Ö. 427?-347?) önce dile ilişikin meseleler hakkında bazı tartışmalar vardır. Örneğin Pythagoras adlar ve referansları arasındaki bağlantının keyfi değil doğal olduğunu savunur; Parmenides gerçek başkalık ve değişimin varlığına karşı argümanında doğru ve yanlış adlar arasında ayrım yapar ve Sofistler, özellikle Protagoras, doğal dilin gramer yapısına dikkat çeker. Bununla birlikte, günümüze ulaşan dile adanmış en eski eser Platon'un muhtemelen M.Ö. 388 yılında yazdığı *Kratylos*'udur.

Bu diyaloğun ana teması, uzlaşımcılar ve doğalcılar olarak adlandırılan gruplar arasında adlandırma konusunda yaşanan tartışmadır. Kratylos ve ardından Sokrates adların uzlaşımsal değil, doğal olduğunu savunurken, Hermogenes adlar ve nesneler arasındaki bağlantının tamamen uzlaşımlar yoluyla kurulduğunu savunur. Sokrates'in aklındaki şey, bir adın harflerinin ve hecelerinin adın nesnesinin biçimini ya da özünü ifade ettiği ya da "adların doğal bir uygunluğu" olduğudur (Krat. 390e-391a).[1] Sokrates bir adın, adlandırılan nesnenin özünü "taklit eden" ya da ona benzeyen harflerden ve hecelerden oluşarak nesnesinin özünü ifade ettiğini düşünür (425d). Sokrates spekülasyonunun "çılgınca ve gülünç" olduğunu kabul etse de bunun mevcut en iyi açıklama olduğuna inanır (426b).

Sokrates'in adlar hakkındaki akıl yürütmesinin iki ana unsuru vardır: Adların doğal bir anlamı olması gerektiğini gösteren bir argüman ve doğal anlamın benzerlik temeline dayanan bir açıklaması veya teorisi. Adların nesnelerine doğal olarak bağlı olduğunu göstermek için Sokrates iki akıl yürütme çizgisi izler. Birincisi, eğer ilişki keyfi ise, o zaman adlar doğru olamaz.

1. Platon'un metninin bütün çevirileri Platon 1971'den alınmıştır.

Oysa doğru önermelerdeki adlar doğrudur, dolayısıyla ilişki keyfi olamaz. İkincisi, adlandırma bir eylemdir ve her eylem gibi bir doğruluk standardı vardır. Tıpkı odun kesmenin uygun bir yolu olduğu gibi, bir nesneyi adlandırmanın da uygun bir yolu vardır. Ama Sokrates adlandırma keyfi ise, o zaman bir nesneyi adlandırmanın uygun bir yolu olmadığı, dolayısıyla adlar hakkındaki uzlaşımcılığın yanlış olduğu sonucuna varır.

Sokrates uzlaşımların tek başına adlar için doğruluk standartları sağlayamayacağı ve "adların doğal bir süreç uyarınca verilmesi gerektiği" (387d) görüşünde karar kıldıktan sonra, bu doğal süreç hakkında daha fazla ayrıntı verilmeden bu sonuca direnen Hermogenes tarafından kışkırtılan Sokrates, böyle bir teori arar. Sokrates bu doğal sürecin ne olduğunu gerçekten bilmediğini, ancak bunun hakkında düşünmeye istekli olduğunu açıkça belirtir (391a). Her ne kadar Sokrates belirli seslerin doğal anlamları olduğu görüşünü özetlese de -örneğin, "ρ harfi bana bütün hareketleri ifade edebilmenin genel bir aracı gibi görünüyor" (426b)- bu görüşü sadece belirli bir ad sınıfıyla sınırladığını belirtmek gerekir. Sokrates ikincil adlar ile birincil adlar arasında ayrım yapar; yalnızca birincil adların sesleri nesnelerine benzer ya da onları taklit eder (422d-423c). İkincil adlar birincil adlardan türetilir ve genellikle ikincil adlarda başlangıçtaki anlam kaybolur.

Aslında bu açıklamanın bir sonucu, Sokrates'in Hermogenes'in Hermes'in soyundan gelmediği için yanlış bir ada sahip olduğunu gösterirken öne sürdüğü gibi, sıradan adların çoğunun doğru olmadığıdır (429c). Dahası, Sokrates pek çok adın uygun olmayan harflerle bozulduğuna ve insanların adlar yanlış ya da bozulmuş olduğunda anlamı belirlemek için uzlaşımlara ya da geleneklere güvendiğine inanır (434d-435d). Dolayısıyla Sokrates'in doğal anlam teorisi "dilin en mükemmel hâli" için geçerlidir, oysa gündelik diller geleneklere dayanır ve kusurludur (435c).

Fakat benzerliğe dayalı mükemmel bir dil bile kusurlu olabilir. Aslında, çağdaş dilin kökeni olan ideal dil, kusurludur çünkü adları ilk verenler kendileriyle çelişmişlerdir (438c). Bazı adlar gerçekliğin sabitliğini ve istikrarını ifade ederken diğer adlar görünüşlerin akışını andırır. Sokrates, ilk ad verenlerin her şeyin akış hâlinde olduğuna dair yanlış bir inanç tarafından yönlendirildiklerini ve "bizi de peşlerinden sürüklemek istedikleri bir tür girdaba" düştüklerini öne sürer (439c). İnsanlar için ortaya çıkan sorun, bu "adlar kavgasını" çözmek için dil dışında başka bir hakikat standardına ihtiyacımız olmasıdır (438d). Sokrates'e göre bu diğer standart, adlandırılmış nesnenin kendisidir. "Şeylerin bilgisi adlardan elde edilemez" der Sokrates, "Hayır, onlar kendi başlarına incelenmeli ve araştırılmalıdır" (439b).

Her ne kadar bu diyalog dil felsefesindeki temel meseleleri, özellikle de dilin referansı ve gelenekselliğini ele alsa da Platon'un ve Locke'un odak noktaları önemli ölçüde farklıdır. Birincisi, Locke doğal, var olan dille ilgilenirken Platon nihayetinde doğal dillerdeki çoğunlukla bozuk ve yanlış olan gerçek adlarla değil, ideal adlarla ilgili bir teori ortaya koymaktadır. İkincisi, Locke dil çalışmasını epistemolojiye bağlar ve dilin doğasını açıklığa kavuşturmadan bilginin ilkelerini ortaya koyamayacağımızı savunurken Platon *Kratylos*'un sonunda dilin doğru bilgi arayışında bir rol oynamadığı sonucuna varır. Üçüncüsü, Sokrates kısaca "gelenek ve uzlaşımın düşüncelerimizin belirtilmesine katkıda bulunması gerektiğinden" (435b) bahsetse de *Kratylos*'un dilin insan düşüncesiyle ilişkisi hakkında söyleyecek hemen hemen hiçbir şeyi yoktur. Son olarak, Locke'un aksine Platon, dilin incelenmesini felsefi sorunların çözümüyle ilintili görmez. Her ikisi de doğal dilin sistematik olarak yanıltıcı olduğu konusunda hemfikirdir; Platon'a göre adlar gerçek olmayan geçici görünüşler âlemine bağlıdır, Locke'a göre ise adlar gerçekliğin ya da deneyi-

min sunabileceğinden daha fazla kalıcılık gerektirir. Ama sadece Locke pek çok teorik ve pratik anlaşmazlığın doğası gereği gerçekten dilsel olduğuna ve doğal dilin yapısına daha fazla dikkat edilerek çözülebileceğine inanır.

Sonuç olarak, eğer bunlar modern dil felsefesinin ayırt edici özellikleriyse -doğal dillerin yapısıyla ilgilenmek, dil çalışmasını epistemoloji ve zihin felsefesine bağlamak ve dil incelemelerini felsefi sorunların çözüm kaynağı olarak görmek- o zaman Platon'un *Kratylos*'u dil felsefesinin başlangıcına işaret etmez. Elbette bu diyalog dil üzerine ilk teorik incelemedir ve bunun önemi küçümsenmemelidir. Eğer dil felsefesi basitçe dil üzerine felsefi düşünme ise, o zaman dil felsefesi elbette *Kratylos* ile başlar. Ama bu, Locke'tan sonra dil felsefesinin evrimini ve Locke'tan önce dilin felsefi incelemesini birbirinden ayıran önemli ve gerçek bir ayrımı gizleyecektir. Bu ayrımın belki de en açık kanıtı, Platon'un hazırladığı zeminde dil felsefesinin nasıl olup da İlk Felsefe olma iddiası taşıyan bir alana dönüşebildiğini görmenin zorluğudur. Buna karşın Locke'un tartışması dili felsefi odağın merkezine yaklaştırır ve Locke'un tartışması temelinde filozofların felsefenin epistemoloji, metafizik ve hatta etik alanlarındaki temel sorunlarının dil felsefesi sorunları olarak yeniden ele alındıklarında çözülebileceğine nasıl inandıklarını görmek çok daha kolaydır.

Platon, özellikle Parmenides'te, felsefi meselelere daha fazla açıklık getirmek için zaman zaman dile başvurur. Örneğin Platon, varlık ve yokluk tartışmasında Parmenides'in ağzından şu soruyu sorar: "O hâlde... 'bir şey var değildir'in anlamı nedir?" ve şöyle yazar: "bir kimsenin 'büyüklük var değildir' veya 'küçüklük var değildir' veya bu türden başka bir ifade söylediğini farz edelim" (Par. 160B-c). Platon bu ifadelerin anlamlı olduğunu iddia eder ve "bir şey var değildir" hipotezinin anlamlılığından,

bir şeyin var olmadığını bilebileceğimiz sonucuna varır (160d). Parmenides'te ontolojik meseleleri çözmek için dile duyulan bu güven, ontolojik bulmacaların dilsel terimlerle yeniden ifade edildiklerinde, düşünmenin ve tartışmanın daha kolay olduğu yönündeki görüşü gözler önüne serer ve bu nokta yirminci yüzyılda dil felsefesinin evriminde kilit bir rol oynar (Quine 1960, 270-6). Ancak Platon'un dilsel kavrayışlara bel bağlaması bir stratejinin, programın ya da hatta merkezî bir taahhüdün ürünü değildir. Aslında, Platon hızla tercih ettiği tarza geri döner, nesnelerden "bu var olmayan bir şey"e atıfta bulunarak bahseder.

Platon'un *Sofist* adlı diyaloğunda Parmenides'e kıyasla daha doğrudan bir dil tartışması vardır. Burada Platon, bir yabancının ağzından, "doğru olmayan bir şeyi... söylemenin" (*Sof.* 236e) mümkün olduğunu göstermeye çalışır ve bunu göstermesinin nedeni, Platon'un "olmayanın bir açıdan varlığa sahip olduğunu ve tersine olanın bir şekilde olmadığını asıl anlamıyla ortaya koymak" istemesidir (241d). Anlamlı yanlış ifadelerin mümkün olduğu argümanı sırasında Platon, "düşünme ve konuşmanın aynı şey olduğunu, fakat düşünme dediğimiz şeyin tam olarak zihnin kendi kendisiyle sesli olmaksızın sürdürdüğü içsel diyalog olduğu"nu öne sürer (263e). Ne var ki Platon'un buradaki niyeti konusunda açık olmak önemlidir. Platon, tıpkı dilde tasdik ve inkâr edebildiğimiz gibi, zihinde de yargıda bulunabileceğimizi ve tıpkı sözlü tasdik ve inkârlarımızın doğru ya da yanlış olabilmesi gibi, zihinsel yargılarımızın da doğru ya da yanlış olabileceğini savunmaktadır (264a-b). Platon'un peşinde olduğu nokta, önermelerin düşüncede ve dilde tasdik ya da inkâr edilebileceği ve dolayısıyla yanlışların sadece düşüncede değil, dilde de tasdik ya da inkâr edilebileceğidir. Burada doğal dilin -"sesli konuşma"- insan düşüncesinin bir parçası olduğu ya da bir şekilde nasıl düşündüğümüzü belirlediği veya yapılandırdığı

yönünde bir öneri yoktur. Locke'un aksine Platon, insan dilinin insan zihnini ve onun bilgisini anlamanın anahtarı olduğunu düşündüğü için dile yönelmez.

## ARİSTOTELES

Platon'un öğrencisi Aristoteles (M.Ö. 384-322) dili çok daha ince ayarlı bir şekilde ele alır. Aristoteles halkın dilinin uzlaşımsallığını kabul eder: sözcükler ve "hayvanların anlaşılmaz sesleri" bir şey dışa vurur, fakat bir insan dilinin sözcükleri insani uzlaşımlar sayesinde bir anlam ifade eder. Aristoteles ayrıca konuşmanın çeşitli öğelerinin önemi konusunda Platon'dan çok daha derin bir kavrayışa sahiptir ve bildirimsel cümlelerin adların değil, doğruluk değerlerinin aktarıcısı olduğunu kabul eder. Aynı zamanda Aristoteles bütün cümlelerin doğruluk değerine sahip olmadığını da kabul eder; örneğin dualar (*De Inter.* 17a).[2] Aristoteles'in dilin gramer yapısına dair kavrayışı, mantıksal ve gramer yapısına dair çok fazla tartışma içermeyen Locke'unkinden birçok yönden çok daha inceliklidir. Yine de dil felsefesinin başlangıcını Aristoteles'te değil Locke'ta buluruz.

Aristoteles'in doğal dil tartışmasının çoğu *De Interpretatione*'de yer alır. "Konuşulan sesler ruhtaki etkilenimlerin sembolleridir ve yazılı işaretler konuşulan seslerin sembolleridir" (16a) iddiasıyla başlar. Hem yazılı hem de sözlü dil insanlar arasında farklılık gösterirken, ruhtaki etkilenimler "herkes için aynıdır". Ruhun etkilenimleri gerçek şeylerin imgeleri ya da suretleridir ve bunlar da herkes için aynıdır. O hâlde Aristoteles'e göre dil,

2. Aristoteles'in metninin tüm çevirileri J. Ackrill tarafından *Aristotle 1984*'te yapılmıştır.

nesnelere benzeyen zihinsel durumlar sayesinde nesnelere referans yapar.[3] Dilsel anlamın bu ilkel psikolojik açıklaması, örneğin Hobbes ve Locke'un çalışmalarında modern döneme kadar varlığını sürdürmüştür ve günümüzde de hâlâ bir role sahiptir (Avramides 1998; Apel 1976, 36).

Bununla birlikte, Locke ve Aristoteles arasında temel bir fark vardır. Locke dil tartışmasını zihin ve bilgi tartışmasının merkezine taşırken Aristoteles dilsel incelemeleri ile psikoloji arasında keskin bir ayrım yapar. Aristoteles, dilin herkes için aynı olan ruh hâllerini sembolize ettiğinden bahsettikten sonra, "bu meseleler ruh üzerine bir çalışmadır ve mevcut konuya ait değildir" diye ekler (*De Inter.* 16a). Aristoteles'in *De Anima*'sı ve *Parva Naturalia*'daki diğer psikolojik yazıları insan dili hakkında neredeyse hiçbir şey içermez. *De Anima*'da Aristoteles iki kez iddiadan bahseder (*De An.* 431a ve 432a), fakat özellikle dil hakkında düşünmez. Örneğin, "hayâl gücü tasdik ve inkârdan farklıdır; çünkü doğru ya da yanlış olan şey düşüncelerin bir sentezini içerir" diye yazar (432a). Açıkça görüldüğü üzere, buradaki kastı yargılara atıfta bulunarak da yapılabilirdi, çünkü söylemek istediği tek şey hayâl gücünün doğruluk değerinden yoksun olduğudur.

Aristoteles zihin ve dil arasında bağlantı kurduğu durumlarda daima şu şekilde tartışır. Eğer düşüncede belli bir ayrım yapılabiliyorsa, dilde de benzer bir ayrım yapılmalıdır. Örneğin, "zihinde doğruluk ya da yanlışlık içermeyen düşüncelerin yanı sıra doğru ya da yanlış olması gereken düşünceler de olduğu için" konuşmanın da doğruluk değeri olmayan ve olan birimleri barındırması gerektiğini savunur (*De Inter.* 16a). Aynı argüman çizgisi eserin ilerleyen bölümlerinde de kullanılır: "Eğer düşüncede bir yargı diğerinin karşıtıysa ... aynı şey sözlü tasdikler için de geçerli

3. Krş. Arens 1984 ve Coseriu 1971.

olmalıdır" (23a). Aristoteles daha sonra karşıt yargıların doğasını tartışmaya geçer ve dil konusu bu eserin geri kalanında arkada bırakılır. Aslında, Aristoteles'in dilin anlamını, konuşmanın bölümlerini, cümleleri ve bildirimsel cümleleri tartıştığı ilk dört bölüm dışında, *De Interpretatione* esas olarak kıyas mantığının merkezinde yer alan konulara ayrılmıştır: Tasdik, inkâr, tümel ve tikel önermeler, çelişki ve karşıtlık.

Aristoteles mantık ve dil üzerine yazdığı bu eserde metafiziğe meşhur bir sapma yapar. Üçüncü hâlin imkânsızlığı yasasının -bir önermenin zorunlu olarak ya doğru ya da yanlış olduğu- determinizmi gerektiriyormuş gibi göründüğü argümanını ele alır: "Gerçek alternatifler yoktur; her şey zorunlulukla gerçekleşir ve sabittir" (18b). Aristoteles sonunda bu argümanı, gelecek hakkında etkin bir şekilde düşünebileceğimiz ve gelecek hakkında düşünürken alternatiflerin gerçekten de bizim için mevcut olduğu şeklindeki metafizik sezgiye dayanarak reddeder. Buradan şu sonuca varır: "Bir tasdik ve bir inkârdan birinin doğru diğerinin yanlış olmasının zorunlu olmadığı açıktır" (19a). Üçüncü hâlin imkânsızlığı yasası gelecek ve diğer potansiyeller hakkındaki önermeler için geçerli değildir. Dolayısıyla burada da Aristoteles dilsel ve hatta mantıksal sezgilerin metafiziğini yönlendirmesine izin vermez, bunun yerine mantığını metafiziksel sezgileri ışığında ayarlar.

Özetle, Aristoteles'in geliştirdiği şey "mantıksal bir dil anlayışı"dır, çünkü temel kategorileri mantıksal kategorilerdir ve onun dil teorisi öncelikle mantıksal bir sorgulama, yani Aristoteles'in kıyas teorisi bağlamında geliştirilmiştir (Arens 1984, 14). Aristoteles'te psikolojik bir dilsel anlam teorisi bulmamıza rağmen, Aristoteles'in psikolojik bir dil anlayışı geliştirdiğini söylemek yanlış olacaktır, çünkü insan dili üzerine yaptığı kısa araştırma, zihin ve bilişin daha iyi anlaşılması arzusu tarafından motive

edilmemiştir. Aristoteles ve Locke arasındaki bu fark temeldir ve Aristoteles'i modern dönemdeki dil felsefesinden ayıran şeydir.

## ORTA ÇAĞ

Aristoteles'in dilsel ve psikolojik araştırmaları arasında çizdiği keskin ayrım Orta Çağ düşüncesinde giderek azalır ve erir. Bu durum, *Kategoriler* çevirisiyle birlikte *De Interpretatione*'ye yaptığı Latince çeviri ve şerhleri, on ikinci yüzyılda İspanya ve Sicilya'ya Arapça ve İbranice çeviriler gelene kadar Avrupa'nın Aristoteles felsefesi kaynağı olarak hizmet eden Boethius'un (480-524) yazılarında açıkça görülür. Aristoteles'in yalnızca *De Anima*'da ruhtan bahsettiği ve onun konusunu *De Interpretatione*'nin konusundan keskin bir şekilde ayırdığı yerde, Boethius ruh, onun nosyonları ya da etkilenimleri ve bunların bir yandan dış nesnelerle, diğer yandan da konuşma diliyle nasıl ilişkili olduğu konusunda bir keşif yolculuğuna çıkar.

Bu yolculuk iki alanı birbirine yaklaştırmaya hizmet etse de bu karşılaşmanın temel özelliği Boethius'un dil konusunu daha net açıklayabilmek için psikolojik meseleleri gündeme getirmesidir, tersi değil. Bununla birlikte Boethius, *De Interpretatione* üzerine şerhindeki ilginç bir pasajda, Porfiryos ve Peripatetik okula atfedilen "konuşmanın [*oratio*] üç yönlü olduğu: Birinin harflerle yazıldığı, birinin sesle üretildiği ve bir diğerinin düşünceyle bağlantılı olduğu; birinin kavramlardan, birinin sesten ve bir diğerinin harflerden oluştuğu" görüşünü onaylar (Arens 1984, 170). Bu, Platon'un düşünmenin iç konuşma olduğuna dair iddiasını yankılar; bu görüş Augustinus'un *De Trinitate*'sinde tekrar bulunur; burada Augustinus "dışa doğru çınlayan söz" ve "içe doğru ışık veren söz"den, yani Augustinus için daha temel olan

zihinsel sözlerden ya da lâfızlardan (*locutions*) bahseder. Fakat Boethius, Porfiryos'tan alıntı yaparak bu doktrini daha da geliştirir ve "eğer üç tür konuşma varsa, konuşmanın bölümlerinin de üç katlı olması gerektiğini" öne [illegible]r (*a.g.e.*). Dolayısıyla ad sadece yazılı ya da sözlü dil için bir kategori olmayıp zihinsel konuşma için de geçerlidir.

Boethius'un düşünceyi bir tür söylem olarak tanımlaması Orta Çağ felsefesinde önemli bir rol oynamış ve dilin insan düşüncesini anlamak için bir model olarak hizmet edebileceği fikrini öngörmüştür. Yine de Boethius için zihinsel ve dilsel söylem birbirinden farklıdır ve sözlü ya da yazılı dil hiçbir şekilde zihinsel söylemin kurucu unsuru değildir. Boethius, Aristoteles'in ruhun etkilenimlerinin [*impression*] ya da Boethius'un nosyonlar ya da kavramlar olarak adlandırdığı ve zihinsel söylemin bileşenleri olan şeylerin tüm insanlar için aynı olduğu, oysa konuşma ya da yazı dilinin bir milletten diğerine değiştiği görüşünü onaylar (Arens 1984, 174-6). Zihinsel söylem yazılı ya da sözlü söylemden farklı olmakla kalmaz, aynı zamanda ikincisi anlamını ve yapısını yalnızca birincisinden alır. Tıpkı bir bakır parçasının yalnızca bir şeyin ederi olduğu için madeni para hâline gelmesi gibi, sesler de ancak "kavramların anlamlandırılması için ihdas edildiklerinde" sözcük hâline gelir (Arens 1984, 171). Aslında, dilsel anlam insan düşüncesi üzerinde tamamen asalaktır ve insan düşüncesi dilden bağımsız olarak oluşur: "Gözlerimizin önünde olan ve kendi özlerine uygun olarak belirlediğimiz şeylerden kavramlar doğar. Kavramlar her zaman şeylerin kavramlarıdır ve bunlar oluşturulduklarında, sözcüğün anlamı da çok geçmeden ortaya çıkar. Kavram dışında sözcük kesinlikle hiçbir şey ifade etmez." (Arens 1984, 162). Son olarak, Boethius hiçbir yerde dilin bir bakıma sistematik olarak yanıltıcı olduğunu ya da insan dilinin incelenmesinin felsefi sorunlara çözüm getireceğini öne sürmez.

Boethius'un felsefesinde dile biçtiği rol Orta Çağ felsefesi boyunca korunmuştur. Örneğin, Canterburyli Anselmus (1033-1109) *Monologion*'da konuşma dilini kullanan dışsal sözelleştirme (*verbalization*) veya lâfız (*locutio*) ile yalnızca hayâl gücüne veya anlama yetisine dayanan içsel lâfız arasında ayrım yapar. Her tür söz söyleme, "kendine özgü söz türüne" dayanır, ama içsel sözler "doğaldır ve dolayısıyla her halk için aynıdır", oysa konuşulan sözler icat edilmiş ve çeşitlidir. Dahası, bir nesne için içsel doğal sözcüklere sahipsek, o nesne hakkında düşünmek için başka sözcüklere ihtiyaç duymayız; ama bu doğal sözcükler olmaksızın konuşmanın keyfi sözcükleri hiçbir işe yaramaz. Son olarak, "doğal sözcükler nesnelerine daha çok benzedikleri ve nesnelerini daha açık bir şekilde belirttikleri ölçüde daha doğrudur" ve "bu nedenle doğal sözcüğün ... nesnesi için en uygun ve en temel sözcük olduğu doğru bir şekilde söylenir" (Anselmus 1998, 24: *Mon.* par. 10).[4] Aslında, Anselmus muhtemelen bu tür bir sözelleştirmenin "en yüce tözde var olduğunu ve şeylerin onun aracılığıyla yaratılabilmesi için nesnelerinden önce var olduğu"nu iddia eder (*a.g.e.*).

Her ne kadar Anselmus zihinsel ifadenin dil üzerindeki önceliğini onaylasa da içsel ve dışsal durumları birleştiren başka bir tür ifade olduğunu da öne sürer, yani insanların "'insan' adını düşündükleri ama bunu yüksek sesle söylemedikleri" zaman. Bu tür bir durumda, "dışarıdan algılanabilir işaretleri" düşünürüm, ama "kendi içimde, algılanamaz bir şekilde." (1998, 23: Mon. par. 10). Bu durum saf zihinsel ifadeden farklıdır çünkü dilin algılanabilir işaretlerini "ya algılanabilir ya da algılanamaz şekilde" kullanmayız (*a.g.e.*). Burada Anselmus modern dönemde gelişen

4. Anlama yetisinin önceliği, Anselmus'un gerçek anlamayı (*intelligere*) daha iyi ifade etmek için sıradan dili (*usus loquendi*) terk etme konusundaki istekliliğinde de kendini gösterir (Henry 1974, 11-14, 181-96)

dilin insan düşüncesiyle bütünleşik olduğu görüşünü öngörmektedir. Bu katkı her ne kadar küçümsenmeyecek olsa da bu fikir Anselmus'un felsefesinde merkezî bir rol oynamaz. Anselmus konuşulan sözcüklerin algılanamaz bir şekilde düşünülmesini insan düşüncesi için gerekli ya da önemli görmez ve düzgün bir bilişsel etkinlik için bundan kaçınılması gerektiği açıktır.

Anselmus'un genç çağdaşı Petrus Abelardus (1079-1142) da Aristoteles'in *De Interpretatione*'si üzerine yazdığı *Glosses*'da düşüncenin insan dilinden bağımsızlığını vurgular. Abelardus ayrıca farklı dillerin farklı kavramlar gerektirdiğini de reddeder ve ekler:

> *Şeyler ya da zihnin şeyleri, dilin çeşitliliği nedeniyle ne özleri ne de işlevleri bakımından aynılıklarından* [identity] *hiçbir şey kaybetmezler. Ancak dillerin çeşitliliği sayesinde sözcükler ve harfler, ses ve yazım biçimleri bakımından olduğu kadar anlamlandırma işlevleri* [officium significandi] *bakımından da özü itibariyle çeşitlidir* (1933, 324).

Zihnin şeyleri ya da kavramlar, duyumlardan ve imgelerden ayrılır. Duyum ve imgelem "şeyin kendisine" odaklanır; örneğin, algıda ve onu hatırlarken sahip olduğumuz imgede görünür. Ancak akıl "onun doğasını veya özelliğini" gözlemler (1933, 317). Duyum ve imgelem yalnızca nesne ya da imgeyle karşılaşır ya da onunla aşinalık kurar, ama ondaki hiçbir şeyi ayırt etmez (1933, 329). Zihnin görevi nesnenin sahip olduğu çeşitli özellikleri seçmek ya da ayırt etmek ve doğasını belirlemektir. Bu seçme ve ayırt etme faaliyeti kavramları ortaya çıkarır ve dile anlamını veren de zihnin nosyonlarıdır (1933, 321).

Abelardus dil kullanımını üç tür durum açısından karakterize eder: Bir soru soran ve bir yanıtlayan, bir öğreten ve bir öğrenen ve bir anlatıcı. "Soru soran, öğreten ve sürekli konuşan kişinin" şu sıralamayı kullandıklarını yazar: Önce "şeye bakarlar, sonra do-

ğasını ya da özelliğini göz önünde bulundurarak bir nosyon edinirler ve en sonunda bu nosyonu ortaya koymak için bir sözcük söylerler; şeylerden nosyona, nosyondan da konuşulan sözcüğe doğru ilerlerler." (1933, 324). Diğer üçü, diye devam eder, tersine hareket ederler: "Önce sözcüğü duyarlar, ondan nosyonu edinirler ve nosyon tarafından kulak verilecek şeye yönlendirilirler." (1933, 324-5). Sözcüklerden nosyonlara doğru ilerleyen bu ikinci tür durum, dilin nosyonlarımızı inşa etmeye veya oluşturmaya nasıl yardımcı olabileceğine dair bir tartışma için bir giriş olabilecek olsa da Abelardus bunu tartışmaz. Abelardus sözcüğün, işitenin işitilen sözcükle uzlaşımsal olarak ilişkilendirilen nosyonları düşünmesine neden olduğuna kesin surette inanıyordu.

Yine de Abelardus'un tümeller sorununu açıkça semantik bir soruna dönüştürdüğü ve semantik bir çözüm sunduğu kabul edilmektedir (Kretzmann 1967, 369). Abelardus tümelliğin -örneğin farklı tek tek güllerin hepsinin gül olma özelliğine sahip olması- "yalnızca sözcüklerden [*vocibus*]" oluştuğunu öne sürer (1933, 16). Bununla birlikte, Abelardus'un "sözcük" teriminin tek anlamlı olmadığını kabul ettiğini ve yazılarında bu belirsizlikle mücadele ettiğini fark etmek önemlidir. Abelardus *Glosses* adlı eserinde "Aristoteles'in nosyonların her zaman aynı olduğunu ama sözcüklerin aynı olmadığını ... belirtmekle iyi etmediğini", çünkü "sözcüklerin de bir şekilde nosyonlar gibi özdeş [*identical*] olduğunun söylenebileceğini" belirtir (1933, 323). Aklındaki şey, sözcüklerin anlamları açısından tanımlanabileceğidir: "Farklı dillerdeki sözcükler, aynı şeye ilişkin aynı anlamlandırma biçimi nedeniyle aynı olurlar. '*Anthropos*', '*homo*' ile aynı şeyi ve aynı şekilde ifade eder: Akıl sahibi ölümlü bir varlık anlamında." (*a.g.e.*). Dolayısıyla, farklı dillerdeki sözcükler "esasen ses ve yazı biçimleri bakımından farklı olsalar da" (1933, 324), anlamlandırma biçimleriyle de birbirleriyle özdeşleştirilebilirler.

Başka bir yerde Abelardus, Boethius'u izleyerek Abelard için fiziksel bir araz, yani bir miktar hava olan söylenen söz ya da *vox* ile bir sözün anlamlandırma tarzı ya da anlamı bakımından söz olan *sermo* arasında yaptığı meşhur ayrımla "söz"ün belirsizliğini yakalamaya çalışır. Bu ayrımla birlikte Abelardus artık tümelleri söylenen sözlerle özdeşleştirmez; bunun yerine tümel, bir sözün anlamlandırma tarzıdır (*Universal est sermo*; (1933, 522). Açıkça söylemek gerekirse, Abelardus tümeller sorununu çözmek için dile güvenmemektedir. Aslında, tümelliği açıklamak için anlamlandırmaya dayanır ve Abelardus açısından, bütün yazılarında, sözcükler zihnin kavramları sayesinde anlamlandırılır (1933, 308-9; Marenbon 1997, 182). Bu nedenle, Abelardus'un tümellerin doğası hakkındaki görüşünü "kavramcılık" (*conceptualism*) diye adlandırmak, Abelardus için tümelliğin temelinde halk dillerinin adlarının değil, kavramların ya da zihinsel adların yattığını vurgulamak açısından daha doğrudur.

Abelardus'un tümelleri ele alışı genellikle tümellerin kelimenin tam anlamıyla söylenmiş sözler olduğu şeklindeki daha radikal pozisyonların bir uyarlaması olarak görülür. Muhtemelen Abelardus'un öğretmenlerinden biri olan Compiègne'li Roscelinus (1050-1120), "naif ve tam anlamıyla" nominalizmle ilişkilendirilen ilk Orta Çağ filozoflarından biridir (Copleston 1952, 144). Roscelinus'un yazılarından Abelardus'a yazdığı bir mektup dışında geriye hiçbir şey kalmamıştır, ama Anselmus'a ve Salisburyli John'a (1115-80) göre Roscelinus tümellerin "yalnızca yayılan sesler" (*flatus vocis*) olduğunu öğretmiştir (1998, 237; Rogers 1997, 115). Ancak Roscelinus hakkında bu iddiayla ne kastettiğinden emin olamayacağımız kadar az şey biliyoruz.

Genellikle tümellerin dilsel bir açıklamasıyla ilişkilendirilen ve yazdıklarını bildiğimiz filozof Ockhamlı William'dır. Ockham'ın basitçe tümellerin "dil dışı nesneler" olduğunu reddettiği-

ni ve ona göre "tümellerin dildeki unsurlar" olduğunu söylemek caziptir (Loux 1974, 3)[5] Sonuçta, Ockham aslında şunu yazmıştır: "Söylenen bir sözcük ... bir tümeldir" ve "uzlaşımsal bir işaret bir tümeldir." (1974, 79 ve 82; *Summa Logicae* I.14 ve 15). Dahası Ockham, Boethius ve Thomas Aquinas'ta bulunan, sözcüklerin kavramlara doğrudan, nesnelere dolaylı olarak işaret ettiği, oysa kavramların nesnelere doğrudan işaret ettiği şeklindeki ortodoks Orta Çağ görüşünden ayrılır (Broadie 1987, 6-7). Ockham, Fransisken din kardeşi Duns Scotus ile sıradan dilde konuşulan sözcüklerin zihinsel kavramlarla aynı şeylere işaret ettiği ve sözcüklerin de kavramlar gibi nesnelerine hemen işaret ettiği konusunda hemfikirdir (1974, 50; *Summa Logicae* I.1).

Bununla birlikte, Ockham zihinsel kavramların önceliği konusunda çok nettir: "Sesli sözcüklerin zihinsel kavramlara ya da içeriklere tabi işaretler olduğunu söylüyorum." Konuşulan sözcükler nesnelere doğrudan işaret etse de Ockham yine de Orta Çağ ortodoksisini onaylar: "kavram birincil olarak bir şeye işaret ederken ... sözcük ise aynı şeyi ikincil olarak ifade eder." (*a.g.e.*). Kamusal dilin bir anlama gelmesi tamamen ilişkili kavramlarına bağlıdır ve kavramların anlamı değiştiğinde, uzlaşımsal olarak ilişkili kelimelerin de "derhal ve yeni bir uzlaşıya gerek olmaksızın" anlamları değişir.

Kamusal dildeki sözcükler ile kavramlar ya da Boethius geleneğini takip eden Ockham'ın "kavramsal terimler" ya da "zihinsel sözcükler" diye tabir ettiği kavramlar arasındaki can alıcı

5. Adil olmak gerekirse, Loux'un işi, Ockham için dilin yazılı ve sözlü dillerden daha fazlasını içerdiğini yazmaya kadar götürdüğünü belirtmek gerekir, fakat daha az bilgi sahibi açıklamalar bu meziyeti atlar ve Ockham'a, "Bunlar sadece dünyayı tasnif etmek için kullanabileceğimiz yararlı terimlerdir" ve "türler, kategoriler veya arketipler geçerli özellikler değildir...; nesneler arasında fark ettiğimiz benzerlikleri tanımlamanın yollarıdır" görüşünü atfederler (Magee 1996)

fark şudur: "Bir kavram ya da zihinsel içevurum [*impression*] doğal olarak bir anlam ifade ederken, sözlü ya da yazılı bir terim, iradi bir uzlaşı [*voluntariam institutionem*] dışında hiçbir anlam ifade etmez." (*a.g.e.*). Ockham'a göre bir karar ya da anlaşma halk dilindeki sözcüklerin neye işaret ettiğini değiştirebilir, fakat hiçbir karar ya da anlaşma kavramsal terimlerin doğal anlamını değiştiremez. Ockham'a göre kavramlar nesneleri anlaşma ya da uzlaşıyoluyla değil, benzerlik sayesinde ifade eder ve Ockham için kavramlar ile nesneler arasındaki benzerlik uzlaşımsal değil, doğal bir ilişkidir (Ockham 1957, 41 ve 44; ayrıca Adams 1987, 121-33).

Bu ayrım Ockham'ın tümelleri ele alışında önemli bir rol oynar. Ockham ortak bir isim gibi kullanılan bir sözcüğün pek çok şeye yüklem olabildiği için tümel olduğunun söylenebileceğini belirtse de bu sözcük yalnızca uzlaşıma dayalı olarak tümeldir. Kavramlar doğal olarak işaret ettikleri için doğaları gereği tümeldir ve Ockham'ın tümeller tartışması sadece doğaları gereği tümelleri ele alır (*Summa Logicae* I.14). Bunun nedeni basittir. Ockham "hiçbir şey doğası gereği tümel değildir ... ancak sadece iradi uzlaşımla tümel olabilir" görüşünü reddeder (1970, 2:271). Ockham bir nesnenin doğası gereği bir cinse ve türe ait olduğuna ve "bir tümelin bir tözün doğasını ifade ettiğine veya gösterdiğine" inanır (1974, 86; *Summa Logicae* I.17; ayrıca bkz. Adams 1987, 109-10). Bütün tümeller uzlaşımsal olsaydı, o zaman hiçbir şey doğası gereği belirli bir türde olmazdı, sadece uzlaşımsal olurdu.

Sonuç olarak, Abelardus'ta olduğu gibi, Ockham'ı da "kavramcı" olarak adlandırmak uygundur. O yalnızca bireylerin var olduğunu ve tümellerin aslında bireyler olduğunu savunması anlamında bir nominalisttir, fakat tümelleri sözlü ya da yazılı sembollere indirgemez ya da karakterize etmez. Ockham'a göre, kamusal dilin sözlü ve yazılı sözcükleri asalaktır ve Ockham'ın

Aziz Augustinus'tan alıntılayarak yazdığı gibi, "hiçbir dile ait olmayan, yalnızca zihinde kalan ve yüksek sesle söylenemeyen" zihinsel sözcüklere tabidir (1974, 49-50; *Summa Logicae* I.1).

Skolastik mantığın özel bir açıklıkla geliştirdiği önemli bir konu da terimlerin "yerini tutma"sı (*suppositio*) idi. İşaret etme ve yerini tutma, terimlerin anlamlarının iki bileşeni olarak kabul edilmiştir: işaret etme, terimin kendi başına işaret ettiği ya da belirttiği şeyken yerini tutma, terimleri bir önerme bağlamında ele almayı hedefler. Skolastik mantıkçılar terimlerin farklı bağlamlarda farklı anlamlara sahip olabileceğini kabul etmiş ve onların yerini tutma teorisi, terimlerin bütün bir önerme bağlamında sahip olduğu görünüşte farklı anlamları açıklamaya adanmıştır. Meselâ Ockham'ın örneğini kullanacak olursak, yerini tutma teorisi "İnsan bir türdür" ve "İnsan bir hayvandır" önermelerindeki "insan"ın anlam farklılıklarını açıklamaya çalışır.[6] Bir terimin kendine mahsus yerini tutması ya formel ya da içeriksel olabilir. Bir terimin kendine mahsus içeriksel yerini tutması, "İnsan bir isimdir" önermesindeki "insan" için olduğu gibi, terimin kendisidir. Bir terimin kendine mahsus formel yerini tutması ya bir bireydir -örneğin "Sokrates bir hayvandır" önermesindeki Sokrates- ya da bir bireyin formu veya özüdür -örneğin "İnsan bir türdür" önermesindeki insanlık. Yerini tutma teorisi, bir önermede nasıl kullanıldıklarına bağlı olarak terimlerin temsil edebileceği farklı nesnelerin bir açıklamasıdır ve bu nedenle bu doktrinin, Mill ve Frege'de karşılaşacağımız yan anlam ve düz anlam ya da anlam ve referans doktrinlerinin erken bir biçimi olduğu görülmektedir.

---

**6.** Aradaki farkı görmek için şuna dikkat edin: "İnsan bir hayvandır. Bu bir insan. O hâlde bu bir hayvandır" geçerli bir argüman iken şu argüman geçersizdir: "İnsan bir türdür. Bu bir insandır. Öyleyse, bu bir türdür.".

Hümanizm, natüralizm ve Yunan ve Roma literatürünün "restorasyonu", Rönesans'ın tanımlayıcı değilse de merkezî özellikleridir ve bunlar doğal dile yeni bir kıymet biçilmesini beraberinde getirmiştir. Klasik metinlerin incelenmesi, insanın doğası ve değerleriyle ilgilenilmesi, doğanın öneminin ve insanın doğadaki yerinin farkına varılması, dikkatleri doğal dilin insan hayatında oynadığı role yöneltmek için bir araya gelmiştir. Doğal dile yönelik bu yeni kıymet biçme, Rönesans felsefesinin öylesine merkezî bir özelliğidir ki "Rönesans dil filozofları" ile "son dönem Anglo-Amerikan felsefesinin ... merkezî felsefi kaygıları" arasında bir bağlantı olduğu iddia edilmiştir (Copenhaver ve Schmitt 1992, 351). Bu, "başlıca ya da tek analiz konusu olarak dile yönelmeyi" ve dili sadece kendi başına değil, felsefi sorunlara tuttuğu ışık için incelemeyi içerir.[7]

Rönesans düşünürleri felsefeye, özellikle de Skolastik mantığa, gündelik konuşma diline (*usus loquendi*) başvuran bir eleştiri getirdiler. Örneğin Lorenzo Valla'nın (1407-57) *Diyalektiği ve Felsefeyi Yeniden Canlandırmak*'taki (*Repastinatio dialecticae et philosophiae*) Aristoteles mantığı ve metafiziğine yönelik eleştirisi, okuyucuyu teşvik eder: "Kendimizi daha yalın ve daha çok doğal akla ve ortak kullanıma uygun bir şekilde davranmaya bırakalım. Felsefe ve diyalektik ... gündelik konuşma tarzından ayrılmamalıdır." (Valla 1962, I.679).

Valla, özellikle Quintillianus'un *Institutio Oratoria*'sında bulunan, hatibin akıl yürütmeyi ikna olarak gören yaklaşımını,

7. Copenhaver ve Schmitt (1992, 351), *Language, Truth and Logic*'te "bir analizci olarak filozofun şeylerin özellikleriyle doğrudan ilgilenmediğini, yalnızca onlar hakkında konuşma biçimimizle ilgilendiğini" yazan Ayer' e atıfta bulunur (1946, 57).

mantıkçının akıl yürütmeyi formel kanıtlama olarak gören perspektifine tercih eder. Yazıları boyunca Romalı retorikçi Quintillianus'a atıfta bulunur (Mack 1993, 26) ve mantık üzerine kendi görüşlerini geliştirmek için Quintillianus'un *Institutio Oratoria*'daki kanıtlar, deliller, örtük kıyaslar, tümevarım ve modal önermeler hakkındaki tartışmasına dayanır. Örneğin, Quintillianus'un geçerlilikten ziyade iknaya yaptığı vurgu, Valla'nın tümdengelimsel olarak geçerli kabul edilen kıyasları, yani üçüncü şekildeki* kıyasları, yaygın kullanım alanına ait olmadıkları ve ikna edici bir güce sahip olmadıkları için reddetmesinin altında yatan sebeptir. Üçüncü şekildeki bütün geçerli kıyaslar "Bazı insanlar ölümlüdür" ve "Bazı ölümlüler insan değildir" gibi sonuçlara sahiptir ve Valla bu belirsiz münferit sonuçların garip olduğunu ve gerçek bir tartışmada ikna edici argümanlarda bulunamayacağını iddia etmiştir. Aslında Valla bu tür kıyasları "tamamen kaçıkça" olarak nitelendirmektedir (Valla 1962, II.739; Ashworth 1974, 9; ve Copenhaver ve Schmitt, 226-5).

Valla dilsel kullanıma (*consuetudo*), özellikle de Latince veya klasik Roma metinlerinin gramerine ve üslubuna dayanarak Skolastik "yerini tutma" doktrinine bir eleştiri getirir. Valla, doğru bir şekilde, "İnsan bir türdür" ifadesindeki "insan" teriminde olduğu gibi, soyutlamaları anlamlandırmak için yerini tutma doktrininin gerekliliğinden şüphelenmiştir. *Latin Dilinin Zarafetleri* (*Elegantiae Linguae Latinae*) adlı eserinde Valla iyelik zamirleri ve sıfatlarının (*meus/mei, tuus/tui*) analizinin bir yerini tutma doktrinine duyulan ihtiyacı zayıflattığını öne sürer.

Valla, genel olarak soyutlamaya karşı ihtiyatlıydı -hatta mantıkta formel notasyonun kullanılmasından hoşlanmıyor-

---

* Orta terimin her iki öncülde de özne konumunda olduğu kıyaslar "üçüncü şekil" adıyla anılır. –çn.

du- ve Orta Çağ felsefesinde rol oynayan soyut fikirlerin sayısını azaltmaya veya ortadan kaldırmaya teşebbüs etmiştir. Form ve madde arasındaki ayrımı reddetmiş; Aristoteles'in on temel kategorisini (töz, nicelik, nitelik, ilişki, yer, zaman, konum, durum, etki ve edilgi) yalnızca üçe indirmeye çalışmıştır: töz, nitelik ve etki ve "iyi" (*bonum*) veya "varlık" (*ens*) gibi terimleri, görünüşte daha basit olan "şey" (*res*) terimi lehine ortadan kaldırmaya çalışmıştır (Valla 1982, II.370-82). "*Res*" üzerindeki vurgu, Valla'nın yalnızca bireysel şeylerin var olduğu ve soyut kavramların bile bireyler düşünülmeden düşünülemeyeceği şeklindeki nominalist görüşe bağlılığını ifade etmektedir (Trinkaus 1970, 152-3).

Yani Valla sadece daha iyi bir Latince üslup ve retoriği teşvik etmekle ilgilenmemektedir. Daha ziyade, klasik Latin yazarların ve hatiplerin kullanımının mantık araştırmalarında ve öğretiminde temel bir rol oynaması gerektiğine ve dahası bunun felsefi meseleleri karara bağlamak için bir kriter sağladığına inanmaktadır (Jardine 1982, 797-9; 1988). İspanyol hümanist Juan Luis Vives (1492-1540), Valla'nın felsefede geleneksel mantık yerine geleneksel retoriği öne çıkarmasını yankılayan "bir başka Quintillianus"tur (Tobriner 1968, 1). Geleneksel mantık yöntemlerini ve sorunlarını -değişkenlerin kullanımı da dahil olmak üzere- eleştirir çünkü "Cicero dirilseydi bunları anlamazdı" (Vives 1964, 3:41). Cicero (M.Ö. 106-43), Aristoteles'in *Topikler*'i üzerine inşa edilen, mantığın yerine retoriği koyan ve retoriği felsefi akıl yürütmenin birincil aracı hâline getiren retorik geleneğinin babası olarak görülmüştür. Vives'e göre Cicero'nun anlayışının yanı sıra Yaşlı Plinius, Julius Caesar, Quintillianus, Cato ya da Genç Plinius gibi ünlü hatip, retorikçi, tarihçi ve devlet adamlarının anlayışları da felsefede neyin kabul edilebilir ve anlaşılabilir olduğunun mihenk taşlarıydı. Buna göre, bu retorikçiler geleneksel mantıktaki temel meseleleri anlamakta "zorlanacakları" için bu

meseleler değersizdi. Vives'in aklında özellikle Skolastik mantıkçıların üzerinde çalıştığı ve yaygın olarak kullanılan mantık metinlerinde kilit rol oynayan mantıksal belirsizlikleri ifade eden ifadeler vardı (1964, 3:43)[8] Bu tipik paradoksal ifadeler, Rönesans hümanistleri tarafından geniş ölçüde alaya alınan *sophismata* ve *insolubilia* başlıkları altında toplanmıştır.[9]

Vives Skolastik mantıkçıları "her türlü konuşma âdetine [*loquendi consuetudinem*] aykırı" kurallar koymakla suçlar (1964, 3:53). Vives, Aristoteles'in bile "bütün diyalektiğinde bilginlerin yanı sıra çocukların, küçük hanımların ve aslında bütün sıradan insanların kullandığı Yunanca konuşmaların anlamlarından" ayrılmadığını belirtir. Bunun nedeni, mantıkçının "yeni bir dil yaratmaması ve miras bırakmaması, yalnızca eski ve bildik gözlemlenen kurallardan yola çıkarak öğretim vermesidir." (*a.g.e.*). Vives'e göre *Homo est albus* gibi Latince bir cümle, Latince gramer tarafından bu şekilde düzenlendiği için Latince bir cümle değildir ve retorik figürler de retorik tarafından belirlendiği için konuşmayı görkemli ve zarif kılmaz. "Aksine bu cümle, gerçek Latince konuşan Romalılar tarafından Latince olduğuna karar verildiği için öyledir" ve bu nedenle "gramerci bunun Latince olduğuna karar vermez, ama öyle olduğunu öğretir." (1964, 3:42). Benzer şekilde, mantık ilkeleri mantıkçılar tarafından belirlenmez; mantıkçı "alışıldık konuşmanın ... neyi uygun gördüğünü" öğretir (*a.g.e.*). Mantık kuralları, gramer ve retorik kuralları gibi, "konuşmanın ortak kullanımlarına" (*usum loquendi communem*) göre benimsenir.

---

8. Örneğin, mantığa giriş derslerinde kullanılan İspanyol Peter'in (1205?-1277) *Summulae Logicales* adlı eseri 166 baskı yapmış ve 300 yıl boyunca tüm Avrupa'da kullanılmıştır (Mullaly 1945, 133-58).

9. Bunlar genellikle bir önermedeki senkategorematik veya mantıksal terimlerin belirsizliğini içeriyordu. Örneğin, Vives "Varro bir insan olmasına rağmen, Varro bir insan değildir, çünkü Varro Cicero değildir" cümlesini aktarır (1964, 3:41).

Vives'e göre, çeşitli entelektüel uğraşların sorunları ve mevzuları ortak kullanımdan kaynaklanır ve bunların çözümü de dilin olağan kullanımına dayanır: "Bu doğrultuda, sözcüklerin ortak kullanımına özenle riayet edilir. Aristoteles, Platon ve diğerlerinde görüldüğü gibi, bütün disiplinlerde ve araştırmalarda pek çok şey bundan [sözcüklerin ortak kullanımından] doğar ve yönlendirilir." (1964, 3:193). Onun bu fikri mantık dışındaki alanlara uygulaması ve geliştirmesi büyük ölçüde Aristoteles'in *Metafizik*'teki yazım tarzına yönelik eleştirileriyle sınırlıdır.

En azından klasik Latin yazarlarında olduğu gibi, dilin fiili kullanımına odaklanmak Rönesans hümanizminin sahici bir katkısıdır ve çağdaş dil felsefesindeki fikirleri öncelemektedir. Aslında bazıları bu eserde post-modern düşüncenin ana hatlarını bulmuştur. Özellikle Valla'nın, kamusal dilin insan bilişi için o kadar merkezî olduğu görüşünde olduğu yönünde yorumlar yapılmıştır ki, dil sadece düşüncenin yapısını belirlemekle kalmaz, aynı zamanda Valla'nın deyimiyle dünyanın kendisini ya da şeyleri (*res*) de kurar. Valla'nın "sözcük ve nesne arasındaki keskin ayrımın" üstesinden geldiği ve insanların deneyimlediği dünyayı "gündelik dil'in bir yaratımı" olarak gördüğü ileri sürülmüştür (Gerl 1974, 65 ve 224). Valla "'işaret' ve 'işaret edilen' arasındaki tüm ayrımı yıkmıştır" ve "işaret/şey düalizmi gibi son derece geleneksel bir şiarı ... yok etmektedir." (Waswo 1987, 108). "Sözcükler gerçekten de yalnızca kendilerine 'işaret edebilirler'; anlamları kullanımlarıdır" ve bu nedenle "dil ve onu kullanan insanlar bir gerçekliği 'temsil etmezler', bir gerçeklik oluştururlar." (Waswo 1987, 109-10) Valla'nın bu okunuşunda, "anlam yaratmanın sarhoş edici ve dehşet verici olasılığı... bütün Rönesans'ın... belirleyici enerjilerinden biridir." (Waswo 1987, 132).

Eğer bu iddia doğruysa, Rönesans, Wittgenstein ve Derrida'nın felsefeleriyle doğru ya da yanlış bir şekilde ilişkilendirilen

görüşleri önceleyen, en radikal biçimiyle dil felsefesinin doğduğu yer olacaktır. Bu görüşler arasında yapısalcılık ya da bir sözcüğün anlamının, sözcüğün içinde bulunduğu dilin geri kalanıyla olan ilişkileri tarafından belirlendiği görüşü; dilsel determinizm ya da dilin insanların nasıl düşüneceğini ve bileceğini belirlediği ya da oluşturduğu görüşü ve dilsel irrealizm ya da idealizm, yani insan dilinin bir şekilde dünyayı kurduğu görüşü yer alır.

Ne yazık ki Rönesans'a ilişkin bu okuma oldukça spekülatiftir. Bunun için metinsel kanıtlar çok zayıftır: Çok daha az dramatik rakip alternatifleri bulunan muğlak pasajların çevirilerine ve yorumlarına dayanır (Monfasani 1989)[10] Dahası, bu irrealist, determinist ve yapısalcı okuma ne dar metinsel ne de daha geniş tarihsel bağlam tarafından desteklenmez veya teşvik edilmez. Öncelikle Valla bir hümanistin yapması gerektiği gibi açıkça ve cesurca yazmaya çalışır. Yazıları, felsefe yerine dini gizemi teyit ettiğinde bile gizemli ya da çetin değildir[11] ve en iyi bilinen ese-

---

10. Örneğin Gerl (1974, 17) *Non est verbigena nisi vera sophia*'yı "Gerçek bilgelik sözden doğar" (*Die wahre Weisheit ist durch das Wort geboren*) olarak çevirir, fakat daha literal, alternatif çeviriler "Gerçek bilgelik olmadan söz üretilmez" (Monfasani 1989, 312) veya "Gerçek bilgelik [olmadıkça] hiçbir söz doğmaz" şeklindedir. Waswo, "terim bir şeydir" (*vocabulum res est*) gibi iddiaları Valla'nın "sözcük ile şey, işaret ile işaret edilen arasındaki muteber dikotomilerin çöküşünü... sözcüklerin yalnızca sözcük denilen 'şeyler' sınıfına 'işaret' edebileceği"ni dile getirdiği şeklinde yorumlar (Waswo 1987, 108; ayrıca 1989, 327; ayrıca Gerl 1974, 220-2). Alternatif bir okuma, Valla'nın sözcüklerin her şey olduğunu imâ etmeden yalnızca sözcüklerin kendilerinin şey olduğunu iddiâ ettiğidir. Bu alternatif, Valla'nın "'şey' sözcüğü bir şeye işaret eder: İkincisi işaret edilen, birincisi onun işaretidir; biri sözcük değildir, diğeri sözcüktür" iddiasıyla desteklenir (1982, 122-4). Waswo bu pasajı kabul eder, fakat bunun bir şaka olabileceğine ya da Valla'nın "dilin yeni kurucu rolünü tarif etmeye" yeterli gelmeyen dilinin sınırlarına ulaştığına inanır (1987, 108 ve 110).

11. Örneğin, *Özgür İrade Üzerine* adlı diyaloğunda Valla felsefenin insan özgürlüğü ile Tanrı'nın geleceği bilmesinin uyumlu olduğunu gösterebileceğini, çünkü bir şeyi bilmenin ona neden olmayı gerektirmediğini savunur (1934, 40-50 ve 67-70). Ama felsefe insan özgürlüğünün Tanrı'nın iradesiyle nasıl uyumlu

ri olan *Konstantin'in Sahte ve Uydurma Bağışı Üzerine Söylev*'in de gösterdiği gibi tartışmalardan kaçınmaz.[12] Dolayısıyla, açık ve net bir düşünür olan Valla'nın zihin ile dünyanın dil tarafından oluşturulduğu gibi dramatik bir tezi muğlak, belirsiz ve dolambaçlı bir şekilde ifade etmesi pek muhtemel değildir. İkinci olarak, bu görüşün tarihsel öncülleri ve Valla'nın sözcük ile nesne arasında bir ayrım olmadığına dair sözde görüşünün tarihsel bir alımlanışı yoktur.[13] Eğer Valla gerçekten de dilin zihni ve dünyayı kurduğu fikrine sahipse, bu fikir ona *ex nihilo* olarak gelmiştir ve bütün çağdaş okurları tarafından tamamen göz ardı edilmiştir.[14]

Bununla birlikte, belki de Rönesans'ın bu okunuşundaki hakikat nüvesi, dil felsefesinin ortaya çıkışının Locke'un dile dönüşünde değil, Rönesans hümanizminin dilsel odağında konumlandırılması gerektiğidir. Belki de dil felsefesini ortaya çıkaran, Locke'un dil araştırmalarındaki epistemolojik ve metafiziksel yönelimi değil hem mantığın hem de felsefenin retoriğe tabi kılınmasıdır.

Rönesans'ın doğal dile odaklanmasının doğal dilin tabiatı ve yapısı hakkında daha büyük bir farkındalığa katkıda bulunduğu kesinlikle doğru olsa da dil felsefesinin Rönesans hümanizmi ile ortaya çıktığını veya "Rönesans dil filozofları" ile "son

---

olduğunun gizemini çözemez, bunu ancak dini inanç çözebilir (1934, 82-4 ve 88-93).

12. Valla burada, Papalığın toprak taleplerini haklı çıkarmak için kullanılan bir belgenin sahte olduğunu kesin olarak göstermiştir.

13. Aslında, kilit konularda Valla'yı takip eden Vives, Waswo tarafından "Valla'nın izinden gitme konusundaki isteksizliği ya da yetersizliği" nedeniyle sorumlu tutulmaktadır (1987, 117 ve 125).

14. Bence Rönesans'ın bu okunuşunun önemli bir yanı, dilin tarihsel ve uzlaşımsal doğasının tanınmasının ve felsefi meseleleri karara bağlamak için ortak kullanıma güvenmenin bir şekilde irrealizm, dilsel determinizm ve yapısalcılığı gerektirdiği yönündeki ispatsız, ama önemli bir felsefi varsayım tarafından yönlendirilmesidir (Waswo 1987, 94, 100-1, 122-3, 125 ve 128). Bu varsayım yanlıştır.

dönem Anglo-Amerikan felsefesinin ... merkezî felsefi kaygıları" arasında dile duyulan temel ilginin ötesinde felsefi açıdan önemli bir akrabalık olduğunu iddia etmek yine de yanıltıcı görünmektedir (Copenhaver ve Schmitt 1992, 351).

Rönesans hümanistlerinin felsefi sorunları çözmek için doğal dile başvurduklarını söylemek abartılı olur. Skolastik mantığı eleştirmek için doğal dile başvurmuşlardır, ama dili epistemolojik ya da metafizik sorunları çözmek için incelemeye yönelik ciddi bir girişim yoktur. Örneğin Valla'nın özgür irade tartışması herhangi bir dilsel analize dayanmaz ve Vives'in *Ahlâk Felsefesinin Yozlaşması Üzerine*'deki ahlâk felsefesi tartışması gündelik dilsel pratikte kök salmış kavramlara dayanmaz. Aslında Vives, soyluluk ile iyiliğin gerçekten farklı olmasına rağmen "bütün dillerde birbirine karıştırıldığına" ve Aristoteles'in tartışmasının bu konuda belirsiz olduğuna vurgu yaparken dilin yetersizliklerine dikkat çekmektedir. Vives Aristoteles'in soyluluğu kalabalığın yaptığı gibi duyulara göre mi, yoksa akla göre mi değerlendirdiğini sorgulamaya devam etmektedir (1964, 6:14).

Rönesans hümanistlerinin doğal dile ve gündelik konuşmaya yönelmelerinin temelinde felsefi kaygılar değil, konuşmacıların pratik ihtiyaçları, politikacıların ve vaizlerin ihtiyaçları yatmaktadır. Örneğin Vives'in *Söyleyiş Teorisi* (*De Ratione Dicendi*) kısa, ama büyük ölçüde standart bir Aristotelesçi dil ve anlam açıklamasıyla başlar. Konuşma olmadan zihin sonsuza dek başkalarından gizli kalacaktır ve Vives şunu ekler: "Konuşma bir dağıtım [*sortitus*] olup, akarsuyun kaynaktan türediği gibi zihinden türer." (1964, 2:93). Daha sonra bütün konuşmalarda sözcükler ile düşünceler (*verba et sensa*) olduğunu ve bunların birbirlerine beden ile zihin gibi yakın durduğunu belirtir. Sözcükler ruhun ışığının üzerindeki örtü gibidir, ama düşünceleri alınmış sözcükler boş ve ölü nesnelerdir." (1964, 2:94-5).

Vives'in sözcükler ile düşünceler arasındaki bu ilişki hakkında söyleyecek çok az şeyi vardır, sadece sözcüklerin anlamlarının uzlaşımsal olduğu yönündeki Aristotelesçi görüşü onaylayarak sözcüklerin sadece icat edilmelerine neden olan şeyleri ifade etmek için kullanıldıklarında "doğal anlamlara" sahip olduklarını kısaca belirtmek dışında (1964, 2:97). Vives'in asıl ilgi alanı dildeki anlamın ve işaret etmenin ne olduğu ve bunların felsefi sorunları nasıl aydınlatabileceği değildir. "Meclislerde ve her toplumda" (1964, 2:93) konuşmanın değeri onu motive eder ve sonuç olarak hedeflenen amaca ulaşmak için sözcüklerin ve düşüncelerin nasıl kullanılacağını öğretmeyi amaçlar (2:95). Bu doğrultuda, uzun uzadıya tartıştığı konular sözcüklerin kökeni ve yaşı, sözcük kullanımının görgü kuralları ve çeşitli söz sanatlarıdır. Kitap boyunca ele alınan konular, dilin hangi özelliklerinin Vives'i ilgilendirdiğini aktarmaktadır: konuşmanın rengi, tonu veya elbisesi (*color*), bilgelik, âdetler, mevki, öğretme, ikna etme, dinleyicinin ilgisini çekme ve nezaket gibi konular.

Bu felsefi olmayan bakış açısı, "hitabet hümanizmindeki çok güçlü felsefe karşıtı dürtü" (Copenhaver 1988, 93) göz önüne alındığında şaşırtıcı değildir. Bu dönemin düşünürleri felsefeyi reddetme ve onun yerine bugün "uygulamalı sosyal bilimler" olarak adlandırabileceğimiz şeyleri koyma eğilimindeydiler. Örneğin Vives hatibin filozoftan daha bilge olduğunu ilan eder (1964, 1:799) ve Valla özgür irade tartışmasını filozof karşısında pratik insanı savunarak sonlandırır. Filozofun bir alay konusu olduğunu ve felsefenin zındıklığın döl yatağı olduğunu savunur ve Valla bu görüşünü Thomas Aquinas için bir anma konuşması olması gereken, fakat felsefeye bir saldırıya dönüşen konuşmasında da tekrarlar. Dolayısıyla Locke'un dile yönelişi ile Rönesans'taki yaygın dil pratiğine bakış açısı arasındaki önemli fark, Locke'un temel felsefi sorunları çözmek için doğal dilin

yapısını ve işlevini incelemeye yönelmesine karşın, Rönesans filozoflarının felsefeyi reddetmek ve diğer disiplinleri ve pratikleri desteklemek için doğal dile yönelmiş olmalarıdır. Dahası, Rönesans hümanistleri, dilin düşünce üzerinde asalak olduğu yönündeki Aristotelesçi görüşe sıkı sıkıya bağlıydı. Locke'un zihin ile dilin, biri olmadan diğerinin anlaşılamayacağı kadar sıkı bir şekilde bağlı olduğu görüşünü paylaşmamışlardır. Son olarak, Locke doğal dile sistematik olarak yanıltıcı olduğuna ve felsefede ve başka yerlerde hataların ve anlaşmazlıkların kaynağı olduğuna inandığı için yönelirken, Rönesans hümanistleri genellikle doğal dili bir hata kaynağı olarak görmemiştir. Yazılarında felsefi sorunların özünde dilsel olduğunu öne süren herhangi bir şey bulmak zordur.

Ne var ki Locke'un dile dönüşü önemli Rönesans temaları içeriyordu. Rönesans, Abelardus'tan bu yana Skolastisizm boyunca sürdürülen mantık ve dil çalışmaları arasındaki bağı kopardı. Bu görüşe göre mantık anlamlı söz *-sermo-* ile ilgiliydi ve dolayısıyla mantık, sözlerin bilimi (*scientia sermocinalis*) olarak anlaşılıyordu. Mantık prizmasından bakıldığında dil, özellikle tümdengelimsel geçerlilikle ilgili olanlar olmak üzere formel özellikleri açısından karakterize edilmiştir. Bu nedenle, Skolastik dil anlayışında önermelerin anlamı ve doğruluğu dilin merkezî nitelikleriydi ve tipik olarak bu formel nitelikler sıradan kullanımda belirgin değildi. Mantıksal yapı altta yatan ya da örtük bir yapıydı ve sonuç olarak bu yapıyı ortaya çıkarmak için teknik bir sözcük dağarcığına ihtiyaç vardı. Bu da gündelik ya da ortak kullanımdan ayrılmanın gerekli olduğu anlamına geliyordu. Eğer görev, tümdengelimsel ilişkilerde rol oynayan dilin anlamlı unsurlarını açık hâle getirmekse, o zaman etkinliği bu unsurları örtük bırakmaya bağlı olan gündelik kullanım, dilin doğasını anlamak için bir mihenk taşı olamaz.

Rönesans hümanizminde mantığa yöneltilen eleştiri, mantığın gündelik kullanımdan farklı formülasyonlar ortaya koyduğu ve bunlarla ilgilendiği gerekçesiyle dille hiçbir ilgisi olmadığı yönündeydi. Hümanizme göre klasik dilbilgisi ve retorik, dili gerektiği gibi ele alıyordu ve bu prizma aracılığıyla bakıldığında dil, pragmatik özellikleri açısından karakterize ediliyordu. Hümanistler tümdengelimsel ilişkilerle ilgili temel özelliklere bakmak yerine, dilin insanları etkilemedeki rolüyle ve kişinin konuşmadaki amaçlarına ulaşmak için konuşmasını "mekânlara, koşullara ve kişilere" nasıl uygun şekilde ayarlayabileceğiyle ilgilenmişlerdir.[15] Odak noktasının dilsel kullanımın gerçek fenomenlerine kayması, doğal dili felsefi ön plana itmiştir ve Bacon'dan Locke'a kadar sonraki felsefe bu değişimin izlerini taşımaktadır. Bununla birlikte, Bacon, Hobbes ve Locke'un kaygıları arasında önemli bir fark vardır. Mantık ve dil üzerine hümanist metinler siyasî ve edebî söyleme odaklanırken Bacon ve İngiliz felsefesindeki halefleri öncelikle bilim diliyle ilgilenmiştir.

## BACON

On altıncı yüzyılda bilimsel akıl yürütmede doğal dilin rolüne duyulan ilgi Francis Bacon'ın (1561-1626) yazılarında açıkça belgelenmiştir. Bacon'ın eğitimine hümanist metinler, özellikle de Agricola'nın *De Inventione Logica*'sı rehberlik etmiştir ve mantığın insanlar için faydalı olması gerektiği ve burhanî, kıyasî mantığın bu açıdan çok sınırlı olduğu yönündeki Rönesans fikirlerinden açıkça yararlanır (Jardine 1974) Bununla birlikte, mantığa yönelik hümanist yaklaşımları da eleştirir. *Yeni Organon*'da "şu anda kul-

15. Örneğin bkz. Vives 1964, 2:90.

lanılan mantık, medeni meselelere ve tartışma ile fikirden oluşan sanatlara doğru bir şekilde uygulansa da doğanın inceliğinin çok gerisinde kalmaktadır" diye yazar (1968, 1:129; 2000, 10).

"Doğanın inceliği"nin yetersiz kalması aynı zamanda burhanî mantığın da sorunudur: "Kıyas yoluyla ispatı reddediyoruz, çünkü karışıklık içinde işliyor ve doğanın elimizden kayıp gitmesine izin veriyor." (1968, 1:136; 2000, 16). Bacon, başlığı zaten onun Aristoteles mantığının yerini alma arzusunu ifade eden *Yeni Organon*'da bu kusuru gidermeyi önerir. Bilimsel araştırma için faydalı yargılara ulaşma sürecine odaklanmayı amaçlar ve buna "tümevarım" adını verir: "Çünkü biz tümevarımı duyulara saygı gösteren, doğaya yakın duran, sonuçları teşvik eden ve neredeyse bizzat onlara dâhil olan bir kanıtlama biçimi olarak görüyoruz" (*a.g.e.*). Böylece Bacon filozofların dikkatini doğaya yöneltmeyi ve akıl yürütmelerini insani konulara uygulamak yerine doğanın süreçlerine bağlamayı amaçlamaktadır.[16]

Bacon'ın yaklaşımının önemli bir özelliği, zihin ve dil arasındaki ilişkiyi nasıl yapılandırdığıdır. Kıyas eleştirisinde Bacon, sözcüklerin "kavramların sayaçları ve işaretleri ... sözcüklerin ruhu ve bu türden her yapı ve dokunun temeli" olduğu şeklindeki geleneksel Aristotelesçi görüşü teyit eder (*a.g.e.*). Bacon hemen ardından, bu kavramlar "eğer hatalı ya da dikkatsizce şeylerden soyutlanırsa, belirsiz ve tanımlanmamış olursa ... her şey paramparça olur" sonucuna varır ve bu doğrultuda, bütün akıl yürütmelerimizin temelini oluşturan kavramların oluşumunu dikkate

16. Gaukroger (2001, 5) Bacon'ın "filozofun epistemolojik etkinliğini özü itibariyle bireysel bir şeyden özü itibariyle toplumsal bir şeye dönüştürmeyi" amaçladığını ileri sürer. Her ne kadar bu Bacon'ı anlamamız için önemli bir düzeltme ise de ve onun dile olan ilgisini açıklamaya yardımcı olsa da Bacon için kamusal ya da sosyal etkileşimin derin bir hata kaynağı olduğu ve insanların, standartları uzlaşımdan vâreste olup doğada bulunan akıl yürütme biçimlerine muhtaç olduğu da doğrudur.

alan bir mantık önerir (*a.g.e.*). Böyle bir mantığın ilk kaygısı aldanma ve hatadır: Duyulardan kaynaklanan aldanmaların nasıl düzeltileceği ve anlama yetisinden kaynaklanan hataların nasıl giderileceği (1968, 1:138-9; 2000, 17-18).

İnsanların anlama yetilerinden kaynaklanan hatalar Bacon'ın meşhur putları ya da zihnin yanılsamalarıdır ve bunlardan biri de dille ilgilidir: Pazar yeri putları (*idola fori*) ya da daha doğru bir ifadeyle forum, ortak alan ya da şehir meydanı putları. Bunlar insan ilişkilerinden kaynaklanan yanılsamalardır. Bacon, "İnsanlar konuşarak ilişki kurar" diye yazar ve bu da yanılsamalara neden olur çünkü "sözcükler sıradan insanların idrakine uyacak şekilde seçilir" (1968, 1:164; 2000, 42). "Zavallı ve beceriksiz bir sözcük kodu idraki inanılmaz derecede sekteye uğratır" ama ne yazık ki "bilgili insanların kendilerini korumaya ve bir şekilde kurtulmaya adadığı teknik terimler ve tanımlar durumu hiç de düzeltmez.". Bacon'ın vardığı sonuç basittir: "Sözcükler idrake açıkça hasar verir ve her şeyi karıştırır; insanları bitmek bilmeyen boş tartışmalara ve kurgulara sürükler." (*a.g.e.*).

Bacon bu dil yanılsamalarını "hepsinden daha zahmetli bulur, çünkü sözcüklerin ve adların uyumuna dayanarak kendilerini anlama yetisi alanına dâhil etmişlerdir" (1968, 1:170; 2000, 48). İnsanoğlu aklının sözcüklere hükmettiğine inanır, "ama sözcüklerin kendi güçlerini anlama yetisine karşı kullandıkları da doğrudur." (*a.g.e.*). Bacon *Of the Advancement of Learning*'de bu noktayı daha da çarpıcı bir şekilde ortaya koyar: "Sözcüklerin, bir Tatar'ın yayı gibi, en bilgenin anlama yetisine saplandığı ve yargıyı muazzam bir güçle bulandırdığı ve saptırdığı kesindir." (2001, 137-8).

Belirtildiği gibi meselenin bir kısmı, "sözcüklerin çoğunlukla sıradan insanın kapasitesine uyacak şekilde bahşedilmiş olması ve şeyleri 'doğaya uygun olarak ... daha keskin bir idrak',

yani bilim doğrultusunda değil, sıradan idrak için en aşikâr olan doğrultuda incelemeleridir". Yine de "sözcükler bu daha keskin idrake direnir" ve bilgili insanlar bile "sözcükler ve adlar hakkında tartışmalara girerler". Bacon bunun nedenini, dilin anlama yetisini geliştirmeden iyileştirilemeyeceği ve bunun da dili belirli "örneklere" bağlamayı gerektirdiği şeklinde açıklamaktadır (*a.g.e.*)[17]

Dilin zihne nasıl bağlı olduğu ve daha spesifik olarak dilin kendisini insan idrakine nasıl dayattığı çok detaylı bir şekilde tartışılmamıştır. Bacon'ın ortaya koyduğu şey, hiçbir şeye gönderme yapmayan adların ve yetersiz tanımlanmış adların anlama yetisi üzerinde yanılsamalar yarattığıdır. Boş adlardan kaynaklanan yanılsamalar yanlış ve temelsiz teorilerin reddedilmesiyle kolayca giderilebilse de Bacon'a göre yetersiz tanımlanmış adlardan kaynaklanan yanılsamalar "karmaşık ve köklüdür." (1968, 1:171; 2000, 49). Adlar "eksik ve beceriksiz soyutlamaya" dayandıkları için yetersiz tanımlanırlar ve Bacon soyutlamanın kaçınılmaz bir problem kaynağı olduğunu çünkü "insanın duyularının dikkatini çeken şeylere" bağlı olduğunu öne sürer (*a.g.e.*). Bacon'ın doğal dilin tabiatı hakkında söyleyecek çok az şeyi vardır.

Bununla birlikte, Bacon'ın dil konusunda yeni bir bakış açısı vardır. Gündelik diller kadar, daha biçimsel, teknik diller de sorunludur çünkü dilin kendisi sorunludur.[18] Dahası, dil sorunlarının açıklığa kavuşturulması ya da çözümü için basitçe zihne başvurmak da işe yaramaz çünkü dil zihne asalak olmaktan çı-

---

17. Meselâ, "ısı" sözcüğünün bilinen ısı örnekleriyle ilişkilendirilmesi gerekir: Herhangi bir alev, yanan katı maddeler, doğal sıcak banyolar, kaynayan sıvılar, özellikle yazın öğle vakitlerindeki güneş ışınları, vb (Bacon 1968, 1:236; 2000, 110).

18. Dolayısıyla, Dascal'ın yazdığı gibi, "Bacon'ın dil hakkındaki eleştirisi paradoksal olarak dile olan ilginin artmasına yol açacaktır" (1993, 142).

kar: Dil kendini insan idrakine dayatır. Aynı zamanda, zihnin kendisi, özellikle de soyutlama kapasitesi, dilin sahip olduğu sınırlılıklara sahiptir. Bu şekilde Bacon, Skolastik dil ile mantık birliğinin ve Rönesans'ın dil ile retorik ilişkisinin yerine biliş ile dil arasında yeni ve daha sıkı bir ilişki koymaya başlar. Zihin ile dil arasında her ikisinin de birbirine bağlı olduğu ve birbirini etkilediği bu yeni bağ nedeniyle, felsefi sorunlar, özellikle de epistemolojik sorunlar, dil sorunlarına bağlanır.

## HOBBES

Thomas Hobbes (1588-1679) da Rönesans hitabet geleneğinin etkisi altındaydı, fakat aynı zamanda orta yaşlarında akıl yürütmeye yönelik daha geleneksel kıyas yaklaşımlarını benimsedi (Skinner 1996). Hobbes'un olgunluk dönemi eserleri Bacon'ın burhanî akıl yürütmeyi küçümsemesini paylaşmasa da dile ikili bir rol atfeder. Dil insan uygarlığı için gereklidir, ama bir o kadar da hata ve kafa karışıklığı kaynağıdır.

Dil olmadan insanlar otoritelerine bağlı emirleri veremez ve onları anlayamaz. Hobbes'a göre otorite olmadan toplum da olmaz. "Konuşma avantajı olmadan ... insanlar arasında toplum, barış ve dolayısıyla disiplin olmazdı (1839, 1: *De Homine* 10.3). Konuşma, özellikle de retorik (*oratio*) sayesinde insanlar "bir araya gelir, anlaşmalar yapar, güvenli, mutlu ve kanunlara dayalı bir şekilde yaşarlar." (*a.g.e.*). Hobbes *Leviathan*'da konuşmanın avantajlarının kapsamını emir vermenin ötesine taşıyarak "karşılıklı fayda ve sohbet için [düşüncelerini] birbirlerine beyanda bulunma" kapasitesini de içerecek şekilde genişletir (1996, 24/12).

Dil aynı zamanda insan muhakemesini de geliştirir çünkü sözcükler genellemelerle muhakeme etmemizi sağlar. Düşünce-

lerimiz için sözcükler ya da başka duyulur işaretler olmadığında, "bir insanın bu tür yardımlar olmaksızın akıl yürütme yoluyla zihninde bir araya getirdiği her şey bir süre sonra zihninden uçup gidecek ve akıl yürütmeye yeniden başlamak haricinde geri alınamayacaktır." (1839, 1:I.2.1). Dahası, sözcükleri kullanmadan yalnızca tikel şeyler ve tikel nedenler hakkında akıl yürütebiliriz (1996, 33/19). Dolayısıyla, genel nedensel ilişkiler hakkındaki herhangi bir akıl yürütme, yani bilim için gerekli olan akıl yürütme türü, bazı duyulur işaretler gerektirecektir ve bu nedenle Hobbes bilimin sözcüklerin tanımlanmasıyla işe başladığına inanır (1996, 35/21).

Aslında Hobbes *Leviathan*'da dilin bütün akıl yürütmelerin kurucu unsuru olduğunu ilan edecek kadar ileri gitmektedir.[19] İnsanoğlu, tıpkı bir Rüya'da olduğu gibi, düşüncelerin "başıboş dolaştığı ve birbirleriyle ilişkisiz göründüğü" düzenlenmemiş düşünce dizilerine sahiptir (Hobbes 1996, 20/9; ayrıca Losonsky 2001, 48-51). Ama düşünceler arzu ya da "tutkulu bir düşünce" tarafından düzenlenebilir ve düzenlenmiş düşünce dizileri, edinilmiş ve yapay bir yöntemle, yani akılla düzenlendiklerinde akıl yürütme durumlarına dönüşür (Hobbes 1996, 53/35). Akıl "çalışma ve emek" yoluyla edinilir ve "sözcükler ile konuşmanın icadına" bağlıdır (1996, 23/11). Hobbes'a göre akıl "Konuşmanın kullanımının sonucudur" (1996, 459/367) ve bu nedenle henüz konuşmayan çocuklar "Akılla hiç donatılmamışlardır" (1996, 36/21). Neden ve sonuç arayışımızı, bizi belirli bir düşünceden diğerine yönlendiren, duyulur semboller sisteminde somutlaşan edinilmiş bir yöntemle düzenlediğimizde akıl yürütürüz. Neden ve sonuçlara yönelik bu tür bir yöntemsel araştırmanın ürünü bilim

19. Bu, Hobbes'un De *Corpore*'deki (I.1.3) daha önceki pozisyonundan bir sapma gibi görünmektedir; o pozisyona göre "sözcükler olmaksızın sessiz düşüncede akıl yürütme" diye bir şey olduğu açıktır. Hobbes'taki bu gerilim üzerine bkz. Losonsky (1993).

ya da doğa felsefesidir (1996, 35/21 ve 458-9/367; ayrıca bkz. Jesseph 1996, 96-102).

Yine de dil aynı zamanda bir sıkıntı kaynağıdır ve Hobbes *Leviathan*'da dilin dört kötüye kullanımını sıralar (1996, 25-6/13). Birincisi, dilin anlamı sabit değildir ve sonuç olarak sözcüklere anlamlarını veren eşlik eden bir kavrama sahip olmayan sözcükler kullanılabilir. Anlamsız sözcükler hem konuşanları hem de dinleyenleri anlamlı olduklarına inandırmaya yetecek kadar güçlüdür. İkinci ve üçüncü suiistimaller sözcüklerin metaforik kullanımından ve yalan söylemekten kaynaklanır ki bunların her ikisi de kandırmaya neden olur. Dilin dördüncü kötüye kullanımı ise konuşmayı birbirimizi incitmek ya da "üzmek" için kullanmamızdır (1996, 26/13).

Yalnızca ilk suiistimal insan doğasından ziyade dilin doğasına bağlıdır. Dilin işlevi "Zihinsel Söylemimizi Sözel Söyleme ya da Düşüncelerimizin Tablosunu Sözcük Tablosuna Aktarmaktır" ve sonuç olarak sözcükler zihinsel kavramlara işaret etmediğinde dili kötüye kullanmış oluruz. Bu nedenle Hobbes'a göre "sözcükler bilge adamların hesaplayıcılarıdır; ancak onlarla muhasebe yaparlar; ama onlar ahmakların parasıdır." (1996, 28-9/15). Yalnızca ahmaklar sözcükleri kendi başlarına bir değerleri varmış gibi kullanırlar; bilge kişiler sözcüklerin doğru kullanıldığında yalnızca düşüncelerin kaydını tuttuğunu bilirler.[20]

Hobbes anlamsız adlar kullanabileceğimiz çeşitli yollar teşhis eder. İnsanlar bazen başkalarının kafasını karıştırmak için,

---

20. Bununla birlikte, hesaplayıcılar olarak adlar önemlidir çünkü düşüncelerimizin ya da akıl yürütmelerimizin bir muhasebesini yapmamızı sağlarlar. Hobbes Latince'de malî hesaplara *rationes*, muhasebeye *ratiocinatio* dendiğini ve bir muhasebe defterindeki kalemlerin *nomina* ya da adlar olduğunu belirtir (1996, 29). Hobbes Latince akıl (*ratio*) ve muhakeme (*ratiocinatio*) terimlerinin muhasebe metaforları olduğunu düşünmektedir.

bazen cehaletlerini gizlemek için, bazen de sadece cehaletlerinden dolayı tanımlayamadıkları adları ortaya atarlar. Hobbes bu noktayı *"hypostatical"* veya *"consubstantiate"* gibi Skolastik teknik terimlerle örneklendirmekten hoşlanır (1996, 30/16-17 ve 35/21). İnsanlar ayrıca, Hobbes'a göre çelişkili olan "cisimsiz töz" gibi çelişkili anlamlara sahip isimleri birleştirirler çünkü "töz"ün uygun şekilde işaret edebileceği tek şey bir cisimdir (1996, 30/17). Bir başka kötüye kullanım örneği de çağdaş terminolojideki adıyla kategori hatasıdır (Ryle 1949). Örneğin, Hobbes "genel cisim" ya da "tümel şey" terimlerinin saçma olduğuna inanır çünkü "genel" ve "tümel" gibi yalnızca dil için geçerli olan terimler, Hobbes'un yalnızca tek tek cisimlere referans yaptığını savunduğu "şey" ile kombine edilmiştir (1996, 35/17).

Hobbes'un felsefesi, Bacon'ın çalışmalarında ortaya çıkan dilin felsefi takipçiliğinin süregelen yoğunlaşmasını temsil etse de Hobbes bizi sadece Locke'un modern dönemde dil felsefesinin başlangıcına damgasını vuran dile dönüşünün eşiğine götürür. Hobbes'un ve Locke'un dile dönüşü arasındaki çizgi elbette ince bir çizgidir ve Locke'un felsefesi Hobbesçu etkinin kesin izlerini taşır (Rogers 1988). Yine de ikisi arasındaki farklar, Locke özelinde modern dönemde dil felsefesinin doğuşunu kapmasına yetecek kadar güçlüdür.

İlk olarak, etkilenme meselesi vardır. Hobbes'un dil üzerine tartışması, onun bilimsel bilgi arayışına ilişkin metodolojik doktrinlerinin ayrılmaz bir parçasıdır ve bu doktrinlerin İngiltere'de ya da kıtada çok az etkisi olmuştur (Jesseph 1996). Hobbes'un siyaset felsefesi elbette özellikle Fransa'da çok daha büyük bir etkiye sahipti ve Hobbes'un Leibniz ile Spinoza üzerindeki etkisi küçümsenmemelidir. Fakat bu etki alanlarının hiçbiri Hobbes'un dil hakkındaki görüşlerini spesifik olarak taşımaz. Locke'un durumu ise çok farklıdır: Onun dil felsefesi, okurları

üzerinde ciddi bir etki yaratmıştır (Aarsleff 1994). Samuel Johnson, *Dictionary of the English Language* adlı eserinde Locke'tan 3.200 kez alıntı yapar ve belki de bu etkinin en açık örneği Condillac'ın, Locke'un felsefesini kendi etkileyici *Essai*'inde* geliştirme girişimidir.

İkincisi ve daha da önemlisi, Condillac'ın Locke'un "bu konuda hakiki bir filozof olarak yazan ilk kişi" olduğu iddiasının bir anlamı vardır (Condillac 1947, 1:5; 2001, 8). Hobbes'un felsefe anlayışı, doğabilimlerini ve sosyal bilimleri içeren pre-modern bir anlayıştır. "Felsefeden" diye yazar Hobbes, "herhangi bir şeyin Oluşum tarzından Özelliklerine ya da Özelliklerinden aynı şeyin mümkün bazı Oluşum Tarzlarına kadar Akıl Yürütme yoluyla edinilen Bilgi anlaşılır." (1996, 458/367). Sonuç olarak, Hobbes'un anladığı anlamda felsefe, ilk felsefenin yanı sıra geometri, astronomi ve fiziği de içerir (1996, 463/371). Dil bu arayışta bir rol oynar, çünkü doğru akıl yürütme genel ilkelere dayanan ve tümdengelimsel çıkarımlara dayanan tümdengelimsel akıl yürütmedir ve Hobbes için bu, geleneksel kıyasla sınırlıdır. İnsan bilgisinin araştırılmasına ve düzenlemensine yönelik bu tümdengelimci yaklaşım, yeni kurulan Royal Society tarafından desteklenen "deneyselci" [*experimentalist*] yaklaşımla çelişiyordu (Jesseph 1996).

Locke'un elbette Royal Society'nin kurucu üyeleriyle yakın bağları vardı ve 1668'de cemiyete üye olarak seçildi ve "deneyleri değerlendirme ve yönetme" komitesinde görev aldı (Woolhouse 1983, 36). Locke'un felsefesi, bilimde deneyimin ve deneyin rolüne olan bu bağlılığı yansıtmaktadır. Locke aynı zamanda bilim ile felsefeyi açıkça birbirinden ayırır ve kendi katkısını felsefenin

---

* Condillac'ın dilimize *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme* başlığıyla çevrilmiş eseri kastediliyor. –çn.

alanı içinde konumlandırır. Locke *Deneme*'nin "Okura Mektup" bölümünde şöyle yazmaktadır:

> *Öğrenim Topluluğu, şu anda, bilimleri ilerletmekteki güçlü Tasarımları, gelecek kuşakların Hayranlığı için kalıcı Anıtlar bırakacak olan Usta Yapıcılardan yoksun değildir; Ama herkes bir Boyle ya da bir Sydenham olmayı ummamalıdır; ve Büyük Huygenius ve eşsiz Mr. Newton gibi ustalar yetiştiren bir çağda, Bilgi'ye giden yolun önündeki çöplerin bir kısmını kaldırıp, toprağı biraz temizlemek için bir Yardımcı İşçi olarak çalışmak bile yeterince büyük bir tutkudur* (1975, 9-10).

Bilimlere çok fazla "acemice, etki altında kalmış ya da akıl almaz terimlerin" sokulduğunu ve "belirsiz ve anlamsız Konuşma Biçimlerinin ve Dilin Kötüye Kullanımının uzun zamandır Bilimin Gizemleri sanıldığını" açıklamaya devam eder. Locke'un görevi "Kibir ve Cehaletin Mabedine zorla girmektir" ve Locke karakteristik bir alçakgönüllülükle devam eder: "Sanırım bu, İnsanî İdrake bir Hizmet olacaktır." (1975, 10).

Bu pasajlarda Locke açıkça bilimin ilerlemesine katkıda bulunma niyetinde olmadığının ve bunun yerine katkısının ikinci dereceden olacağının sinyallerini verir (Jolley 1999, 16). Bilim yapmak yerine, bilimlerde kullanılan terimleri ve kavramları araştıracak ve bunları değerlendirmek ve meşru olanları gayrimeşru olanlardan ayırmak için standartlar sunacaktır. Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, bu, insan anlama yetisinin doğasına ve kapsamına bakmayı içerir ki bu da Locke'u dilin doğasını ve insanın anlama yetisindeki rolünü düşünmeye sevk eder. Dolayısıyla Locke dile yöneldiğinde, bunu bir bilim adamı olarak değil, öncelikle bir filozof olarak yapar ve dili felsefi bir sorun olarak ele alır. Öte yandan Hobbes kendisini bilimin ilerlemesine katkıda bulunan biri olarak görür ve bilimsel bilgi arayışında dile başvurur.

Bu da bizi Locke ve Hobbes arasında dil konusundaki üçüncü ve en önemli farka götürür. Locke'un odak noktası açıkça doğal dil ve onun insan bilişindeki rolü iken, Hobbes'un hedefi tam olarak bu değildir. Hobbes öncelikle bilim adamının bilimsel bilgi arayışında ihtiyaç duyduğu şeylerle, yani nedenler ve sonuçlar hakkındaki genellemelerle ve genellemeleri kullanmak ve meydana getirmek için tümdengelimsel bir kalkülüsle ilgilenir. Dolayısıyla, Hobbes'un öncelikli kaygısı doğal dilin tabiatı ve insan zihniyle olan ilişkisi değil, "Adların uygun bir şekilde ortaya konması" ve "Adlar olan Unsurlardan İddialara ... ve böylece Kıyaslara ... elimizdeki konuya ilişkin adların bütün Sonuçlarının Bilgisine ulaşıncaya kadar ilerlemenin iyi ve düzenli bir Yöntemini elde etmektir." (1996, 35). Başka bir deyişle, Hobbes genel olarak sembol sistemleriyle ilgilenir ve doğal dil ile aritmetik, geometri veya mantık dilleri gibi formel diller arasında keskin ayrımlar yapmaz.

Bu nedenle Hobbes bütün ana eserlerine bir dil tartışmasıyla başlar: *Leviathan*'ın 4. ve 5. Bölümleri *De Corpore*'nin "Hesaplama ya da Mantık" başlıklı I. Bölümü ve "İnsana Dair" ya da *De Homine* başlıklı ikinci bölümün 5. ve 13. bölümleri. Bu tartışmaların hiçbiri açıkça Hobbes'un hakkında yazdığı belirli alanlarda dilin rolüne adanmamıştır: fizik, psikoloji ve (*Leviathan* örneğinde). insan toplumu. Bu tartışmaların hiçbirinde Hobbes belirli fiziksel, psikolojik, ahlaki ya da siyasi sorunları çözmek için dile başvurmaz. Bunun yerine, Hobbes'un bu eserlerdeki dil tartışması, "doğal cisimler ... insanların yetenekleri ve gelenekleri [ve] vatandaşların görevleri" konusunda bir bilim arayışında takip edeceği bir bilimin genel yapısını tanımlayan genel bir metodolojik ön hazırlık veya prolegomenadır (1839, 10).

Öte yandan Locke için dile dönüş, insanın anlama yetisinin doğasını ve kapsamını tartışmak için bir ön hazırlık değildir.

Locke dili, Hobbes gibi girişiminin parametrelerini belirleyen metodolojik bir tartışmanın parçası olarak ele almaz; onun dille ilgisi, konusunun anahtar terimlerini doğru bir şekilde tanımlama, bu terimleri kullanarak temel ilkeleri ortaya koyma ve son olarak da uygun tümdengelimsel sonuçları çıkarma arzusundan kaynaklanır. Locke'un dile yönelmesi, *İnsanın Anlamaya Yetisi Üzerine bir Deneme* adlı eserinin içsel bir bileşenidir.

Dahası, Locke genel olarak sembol sistemleriyle değil, açık bir şekilde doğal dillerle ilgilenir. İncelediği ve insan bilişinde iyi ya da kötü bir rol oynayan dil, "... Toplumun büyük aracı ve ortak aracı olan dil", yani doğal dildir (1975, 402, III.1.1). Locke inşa edilmiş, ıslah edilmiş ya da arındırılmış dilleri değil, "dünyanın dillerini" ve kişinin "kendi ülkesinin dilini" düşünür (1975, 507, III.11.2). Locke'a göre doğal dilleri ıslah etme ya da felsefi diller inşa etme girişimi "saçma" bir projedir ve "Pazar ve Mübadele kendi Konuşma biçimlerine bırakılmalıdır" (1975, 507, III.11.2-3). Elbette insanlar doğal dili kullanırken, özellikle de hakikatin peşinde koşarken özen gösterebilirler ve "özen göstermezlerse, İnsanların Sözlerinin doğal olarak meyilli olduğu Üstü Kapalılığı, Belirsizliği veya Çok Anlamlılığı hesaba katmadan kendilerini kaptırıp gidebilirler." (*a.g.e.*; ayrıca 520, III.11.24). Locke böyle özenli bir söyleme katkıda bulunmak ister ve bu nedenle "Bilginin büyük Araçları olarak İdeaların ve Sözcüklerin Değerlendirilmesi", "bütün Kapsamıyla beşerî Bilgi üzerine" herhangi bir çalışmanın "küçümsenebilecek bir parçası" değildir (1975,721, IV.21.4)

# III

# MELEKLER VE İNSANLAR ÜZERİNE

## LEIBNIZ İLE CONDILLAC

Rönesans dil felsefesi, mantık çalışmaları ile dil çalışmaları arasındaki Skolastik bağı koparmış ve bunun yerine doğal dillerin pragmatik ve retorik boyutlarına yönelmiştir. Locke mantığın zihin ve dilin yapısını anlamakla olan bağlantısını küçümseyerek bu yolda ilerlemeye devam eder. Ancak Locke'un birincil başarısı, dilin incelenmesini insanın anlama yetisinin, özellikle de bilişsel kapasitelerinin incelenmesiyle birleştirmek olmuştur. Bu yeni ilişki, dil felsefesinde yeni yaklaşımları hemen teşvik etmiştir. Modern dönemde dil felsefesinin evrimini tanımlayan iki yaklaşım Leibniz (1646-1716) ve Condillac'a (1715-1780) aittir. Her iki filozof da Locke'un *Deneme*'de dile dönüşünün önemini kabul etmiş, ancak *Deneme*'yi farklı şekillerde geliştirmeyi amaçlamışlardır: Leibniz gündelik kullanım da dâhil olmak üzere doğal dili altta yatan bir mantığa yeniden bağlayarak Condillac ise dili bir insan eylemi olarak vurgulayarak.

### LEIBNIZ VE LOCKE

Locke'un *Deneme*'sinin 1690'da ilk kez yayımlanmasından kısa bir süre sonra Leibniz bu eser üzerine bazı yorumlar yazdı ve 1696'da Thomas Burnett'ten bunları Locke'a vermesini istedi. Burnett bunları yaklaşık bir yıl sonra iletti, ama Locke yorumların bir

kopyasını başka bir kaynaktan çoktan almıştı. Locke Leibniz'e hiçbir zaman yanıt vermedi, sadece Haziran 1704'te çok hasta olan ve ölümüne dört ay kalan Locke'un Lady Masham'dan ona yanıt yazamadığı için kendisinden özür dilemesini dolaylı olarak istemesi istisnaydı (Leibniz 1960, 3:351). Locke'un neden daha önce yanıt vermediği bilinmemektedir, ancak Royal Society'nin Leibniz hakkındaki şüphelerini paylaştığı kesindir.[1] Dahası, Leibniz'in abartıldığını da düşünüyordu. Locke, Leibniz'in yorumlarına atıfta bulunarak 1697'de Molyneux'ye şöyle yazar: "Bu tür bir kıvır zıvır, onun kendisinden bahsedilen o çok büyük adam olmadığını düşünmek hususunda kendimi zor tutmama neden oluyor, büyük yetenekler bile büyük düşünme olmadan hiçbir konuda ustalaşamaz ve en büyük zihinlerin bile dar yutakları vardır." (1976, 1: 87).

Locke'un yanıt vermemesi Leibniz'i yıldırmadı ve İngilizcesi zayıf olmasına rağmen *Deneme*'nin İngilizce metnini okumaya ve yorumlamaya devam etti. Öte yandan, Leibniz'in Fransızcası mükemmeldi ve bu sayede Locke'un *Deneme*'yi hakkındaki çalışmaları 1700 yılında Pierre Coste'un Fransızca çevirisi yayınlandığında muazzam bir destek almıştır. Leibniz 1704 yazının sonunda *Deneme*'nin dört cildine ilişkin yorumunu, *Deneme*'den alıntılar yapan Locke'un sözcüsü Philalethes ile Leibniz'i temsil eden Theophilus arasında bir diyalog şeklinde tamamlamıştı. Kasım ayında Leibniz, Locke'un ölüm haberini aldığında *New Essays Concerning the Human Understanding* (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*) başlıklı bir taslağı tamamladı. Leibniz *New Essays*'i yayınlamamaya karar verdi, zira "ölü yazarlara yönelik

1. Leibniz'in Royal Society ile sorunlu bir geçmişi vardır. Birçok kez cemiyetten ve üyelerinden kabul talebinde bulunmuş, ancak defalarca geri çevrilmiştir. Leibniz'in İngilizlerle olan talihsiz ilişkisi, Newton'la kalkülüs üzerine yaptığı meşhur tartışmayla doruğa ulaşmıştır.

reddiyeleri yayınlamaktan tiksindiğini ... zira bu tür reddiyelerin yazarların hayatları boyunca ortaya çıkması ve kendilerine gönderilmesi gerektiğini" yazmıştı (1960, 3:612; 1970, 656).[2] *New Essays* üzerine kısa bir düşünceler dizisi ölümünden sonra 1720'de Leibniz'in yazılarından oluşan bir Fransızca antolojide yayınlandı ve kitabın tamamı Leibniz'in 1716'daki ölümünden kırk dokuz yıl sonra, 1765'te basıldı.[3]

Leibniz *New Essays*'in önsözünde kendisinin ve Locke'un "sistemlerinin çok farklı" olduğunu, çünkü Locke'un felsefesinin "Aristoteles'e, kendisininkinin ise Platon'a daha yakın olduğunu" söyler (1962, 6.6:47). Her ne kadar Leibniz, "her ikimiz de bu iki kadim yazarın öğretilerinden pek çok noktada ayrılıyoruz" dese de Leibniz'in Locke ile farklılıklarına dair kabataslak tasnifi dil felsefeleri için de geçerlidir. Platon insan diline dair uzlaşımsalcı olmayan bir yaklaşım geliştirmeyi amaçlarken Aristoteles insan dilini uzlaşımsal görür. Benzer şekilde, Locke sözcüklerin insanların idealarını "belirli eklemli sesler ile belirli İdealar arasında var olan herhangi bir doğal bağ ile değil ... ama böyle bir Sözcüğün keyfi olarak böyle bir İdeanın İşareti hâline getirildiği iradi bir Vaz etme ile" (1975, 405, III.2.1) ifade ettiğini öne sürerken Leibniz bu belirlemeyi kabul edemez.

Leibniz, "Skolastiklerin ve diğer herkesin sözcüklerin anlamlarının ihdasa dayalı [*ex instituto*] olduğunu söylediğini biliyorum ve bunların doğal zorunlulukla belirlenmediği doğrudur" diye itiraf eder, "fakat bunlar sebeplerce belirlenir; bu sebepler"

2. P. Remnant ve J. Bennett Leibniz'e yazdıkları girişte (1982, xiii) Leibniz'in de insafsızlık ya da yüreksizlikle suçlanmaktan korktuğunu belirtmektedir.

3. İlginçtir ki *New Essays*'in 1720'de kısmen yayınlanmış olduğu gerçeği, Bennett ve Remnant'ın *New Essays*'in yayınlanmasına ilişkin anlatımlarında (Leibniz 1982, xiii) ve Aarsleff (1982, 48-9) tarafından göz ardı edilmektedir. *New Essays*'in yazılması ve yayımlanması hakkında daha fazla bilgi için bkz. Leibniz 1962, A.6.6'nın giriş bölümü.

diye ekler, "bazen rastlantının bir rol oynadığı doğal sebeplerdir, [ve] bazen de tercih içeren moral sebeplerdir" (1962, 6.6:278). Leibniz "belki de tamamen seçilmiş ve tamamen itibarî olan bazı yapay diller vardır" diye devam eder, ama "bilinen diller tercih edilmiş özellikler ile doğal ve tesadüfi özelliklerin bir karışımını içerir" (*a.g.e.*). Bir süre sonra 17. yüzyılın popüler doktrini olan Âdem'in yaratılışında edindiği ve bütün dillerin kökeninde yer alan ilkel ya da Âdemî bir doğa dilinin varlığından bir ölçüde tasviple bahseder. Dil hakkındaki eldeki kanıtların bu inançla çeliştiğini yazar ve mevcut konuşma dillerinin "tek başına değerlendirildiğinde ilkel bir yanı olduğunu" ekler (1962, 6.6:281).

## SES SEMBOLİZMİ

Leibniz'in bu noktada aklındaki şey ses sembolizmi ya da doğal dillerin onomatopoeik özellikleridir. Leibniz kurbağa sesi için Latince *coaxare* ve Almanca *quaken* örneklerini vermeyi sever (1962, 6.6:281-2; 1988, 151). Bu terimin Orta Yüksek Almancada "hayat" veya "canlı" anlamına gelen *quek* sözcüğünün kökü olduğunu ve bunun da İngilizce "*quickly*" sözcüğünün kökü olduğunu belirtir. Ayrıca Almancada "R harfinin doğal olarak şiddetli bir hareketi, L harfinin ise daha yumuşak bir hareketi ifade ettiğini" ileri sürer (1962, 6.6:283). Leibniz bu örneklerin ve "çok sayıda benzer terimin", "sözcüklerin kökeninde doğal bir şey olduğunu, şeyler ile sesler ve ses organlarının hareketleri arasındaki bir bağlantıyı ortaya koyan bir şey olduğunu kanıtladığını" savunur (*a.g.e.*).

Ses sembolizmi, on yedinci ve on sekizinci yüzyıl Protestan dinsel düşüncesinde belirgin bir rol oynamıştır. Leibniz çeşitli vesilelerle, doğanın Âdemî dili (*Natursprache*) hakkındaki dinsel ve felsefî spekülasyonları Avrupa'da yaygın olarak oku-

nan Jacob Boehme'nin (1575-1624) yazılarından bahseder.[4] Boehme'ye göre doğanın dili, gerçek nesnelerin temel niteliklerinin doğal ifadeleri olan seslerden oluşur (1963, 1: 208). Boehme, bütün nesnelerin bir içsel öze sahip olduğunu ve her nesnenin de bu içsel özü ifade eden belirli karakteristik seslere sahip olduğunu belirtmektedir. Bu karakteristik sesler nesnelerin dış duyulur biçimleridir ve Boehme'ye göre bu sesler "her şeyin kendi özelliklerine göre konuştuğu ve kendini açığa vurduğu doğanın dilini" oluşturur (1956, 6:4; ayrıca bkz. 1963, 1:58-9). Sonuç olarak, Boehme için bütün sesler içsel formlara işaret eder ve sadece Âdem ya da daha genel olarak insanoğlu değil, her şey doğanın dilini konuşur. Bununla birlikte, insanlar için doğanın dili, insanların iç doğalarını, yani ruhlarımızı veya zihinlerimizi (*Gemüth*) ifade eden insan sesleridir.

İnsanlar hakkında özel olan şey, ruhlarının her şey için "damgalar/işaretler" içermesidir çünkü insanlar Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır (Boehme 1956, 6:4-5). İnsanın ruhu ya da anlama yetisi, Tanrı'nın gücünün gözle görülmeyen sözünü insanın anlama yetisine üflemesiyle ortaya çıkar ve böylece insan görünen ve görünmeyen dünya hakkında doğuştan bir bilgi edinir (1956, 7:1-2). Boehme, "her insanın Tanrı'nın gözle görülmeyen sözünden onu tekrar söyleme gücünü aldığını, böylece Tanrı'nın bilgeliğinin gizli sözünü [*Scientz*] ... fani mahlûkat tarzında söyleyebildiğini ve bu aynı ruhani sözün, Tanrı'nın gözle görülmeyen bilgeliğinin farklı biçimlerde [*Formungen*] modellendiği yaşayan ve sürekli çoğalan şeyleri gözlerimizin önünde durduğu gibi yaptığını, böylece insanın anlama yetisinin ... her şeyi özelliklerine göre adlandırabildiğini" savunur (1956, 7:4). Duyulur ifadeler

4. İngiltere'de Boehme'nin takipçileri -Behemists- Royal Society üyelerini üniversite müfredatı hakkında hararetli bir polemiğin içine çekti. Bkz. Debus 1970.

"duyusal dilin" (*sensualische Sprache*) bir parçasıyken, ruhani sözcükler "zihinsel konuşmanın" (*mentalische Zunge*) bir parçasıdır (1956, 6:102 ve 7:333). Bu zihinsel dil insanoğlunun şeylerin gerçek doğasını anlamasını sağlar ve aynı zamanda kendimizi tanımakla bilinebilecek her şeyi de tanımış oluruz (1956, 6:7). İnsan dilleri, doğanın Tanrı vergisi dilinden sapan beşerî uzlaşımlar nedeniyle tahribata uğramış olsa da tanrısal dil ruhun zihinsel konuşmasına dikkat edilerek geri kazanılabilir. İnsanoğlu bunu geri kazanarak, hâlâ gündelik dilin seslerine bağlı olan doğal anlamları kavramaya başlayabilir.

O hâlde Boehme'nin doğa dili doğuştan gelir ve evrenseldir, çünkü bütün insanlar sadece insan oldukları için bu dile sahiptir. Aynı zamanda doğaldır çünkü anlamı ve yapısı insan yapısı ya da eseri değildir. Dahası, bu dil itibarî değildir, çünkü dilsel sembollerin kendi anlamlarıyla doğal bir bağlantısı vardır; doğa dilindeki bir terimin fiziksel özellikleri o terimin referansının özelliklerini ifade eder. Son olarak, Âdemî dil kusursuzdur. Doğa dilindeki her terimin yalnızca tek bir anlamı vardır ve yalnızca var olan şeylerin terimlerini içerir. Dolayısıyla bu dili bilen herkes dünya ve onun temel özellikleri hakkında da bir şeyler bilir. Doğa dilinin şüpheciliğe bir çare ve bilimin ilerlemesi için bir araç olarak önerilmesinin nedeni budur.

Doğa dilinin yeniden canlandırılması, İngiliz "Behemist" JohnWebster'ın özel bir kaygısıdır. Webster *Academiarum Examen* (1653) adlı eğitim eleştirisinde, Âdem'in "Yaratılışında kendisine aşılanmış olan doğanın diline sahip olduğunu ve bu dilin onda doğuştan var olduğunu, icada dayalı ya da sonradan edinilmiş değil, sadece ışığın babasından gelen bir dil olduğunu" yazar (Debus 1970, 29). Âdem'e aşılanan şey mefhumlar ya da "şeylerin zihinde yansıyan imgeleri ya da idealarıdır" ve bu verili mefhumlar bakımından "mefhum ile şey, akıl ile anlaşılan şey arasında

mutlak bir uygunluk" vardır (Debus 1970, 29-30). Bu uygunluğu bir yüz ile onun aynadaki yansımasına ve bir mühür ile onun balmumu üzerindeki damgasına benzetir ve bunun itibarî ya da uzlaşımsal değil, doğal bir ilişki olduğunu savunur.

Webster, her zihnin doğal ve kesin olarak realiteyi temsil eden bu tür mefhumlara sahip olduğuna ve bu mefhumların doğal olarak belirli seslerle bağlantılı olduğuna inanmaktadır. Şöyle yazar: "Gerçekten de zihin her şeyin tek ve yalın bir imgesini alır; bu imge herkeste ruhların aynı hareketleriyle ifade edilir ve kuşkusuz her yaratıkta kökten ve doğal biçimde sözde ve seste aynı benzerliği taşır." (Debus 1970, 32). Ne yazık ki, "ruhun bu dolaysız seslerini ve çeşitli seslere yansıyan ve bu seslerde ortaya çıkarılan içsel mefhumların gerçek Şematizmini anlamayan insanlar, doğuştan gelen mefhumlarla tamamen örtüşmeyen ve bağdaşmayan başka mefhumlar ihdas etmiş ve dayatmışlardır ve bu nedenle, doğanın hayranlık uyandıran ve mükemmel sırlarının bütün zengin hazinesinin içinde saklı olduğu Katolik dilinin kurtarılması ve ihyası için hiçbir özen gösterilmemektedir." (*a.g.e.*). Webster'ın eğitim reformu önerisi, bu doğa dilinin okullarda ve üniversitelerde öğretilmesidir.[5]

## DOĞAL DÜZEN

Elbette Leibniz, Âdem'in tanrısal dilinin insanların keşfedebileceği bir biçimde varlığını sürdürdüğü görüşünü reddetmiştir (1960, 7:204-5; 1962, 6.6:281; 1988, 151). Ama daha önce de gördüğümüz gibi, doğal dillerin Âdemî özellikler taşıdığına inanıyor-

5. Doğanın dili doktrinleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Coudert 1978 ve Losonsky 1992. Boehme'de zihin teorisi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Losonsky 2001.

du. Dahası, bir insan dilinin sahip olabileceği Âdemî özellikleri en üst düzeye çıkaran bir sembol sistemi yaratmanın mümkün olduğunu düşünüyordu. Bu Âdemî ideal, Leibniz'in yapay ama yine de evrensel, gerçek ve rasyonel bir karakteristik geliştirme projesinin merkezinde yer alıyordu.[6] Leibniz, işaretlerinin fiziksel yapısının şeylerin özsel özelliklerini yansıttığı muğlak olmayan evrensel bir dilin temeli olabilecek evrensel bir sembol sistemi geliştirmek istiyordu. Boehme ve diğer din düşkünlerinin keşfetmek istediği şeyi Leibniz inşa etmeyi amaçlamıştır (1960, 7:184-5; Courtine 1980, 376).

Bu projenin anahtarı, Leibniz'in "melekler, insanlar ve genel olarak akıllar için ortak" olan "doğal bir idealar düzeni" olduğu varsayımıydı (1962, 6.6:276). Aslında, bu düzen "Tanrı ile bizim müştereken sahip olduğumuz bir şeydir." (1962, 6.6:397). Tanrı, insanların sahip olduğu ideaları onlar düşünmeden önce üretmiştir ve insanların bunları ne zaman düşüneceğini de Tanrı belirler (1960, 4:453; 1962, 6.6:300). İdeaların bu doğal düzeni "sonradan tesis edilmiş ya da iradi" değildir ya da insan kontrolüne tabi değildir: "İdealarımızı uygun gördüğümüz şekilde bir araya getirmek bizim tasarrufumuzda değildir." (1962, 6.6:149 ve 294). Bu, Tanrı'nın, meleklerin ve insanların tamamen aynı idealara sahip olduğu anlamına gelmez. Leibniz insanın idealarının, Tanrı'nın idealarından sayıca farklı olduğu hususunda çok açıktır (1960, 4:453-4). Bununla birlikte, ideaların doğal bir kalıbı veya düzeni vardır ve bu ka-

6. Leibniz'in evrensel dil projesi hakkında daha fazla bilgi için bkz: Couturat 1901; Cohen 1954; Rossi 1960; Heinekamp 1972; Walker 1972; Pombo 1987; Wilson 1989, 28-41; ve Rutherford 1995, 226-40. Evrensel dil projelerine ilişkin daha geniş tartışmalar için bkz. Knowlson 1975 ve Slaughter 1982. Leibniz'in *lingua universalis*, *lingua rationalis* ve *ars characteristica* kavramlarını kullanmasının tutarlılığı konusunda bazı şüpheler vardır (Rossi 1960, 24).

lıp tüm zekaların ortak noktasıdır. Her ne kadar insanlar gündelik düşünme ve konuşmalarında kendi özel çıkarlarını takip etmek zorunda oldukları için idealarının bu doğal düzeninden ayrılsalar da doğru bir şekilde düşünmek ve analiz etmek bu doğal düzeni ortaya çıkaracaktır.

Analiz mümkündür çünkü idealar parçalar olarak bütünlerle ilişkilidir. İdealar, Leibniz'in "insan düşüncesinin bir tür alfabesi" olarak adlandırdığı belli bir yalın idealar kümesinden oluşur (1960, 7:186; 1970, 222). Yalın idealar birleşerek karmaşık idealar oluşturur, bunlar da birleşerek daha karmaşık idealar oluşturabilir ya da daha yalın bileşenlerine ayrıştırılabilir (1960, 4:64-75; 1962, 6.1:194; 1966, 3). Benzer şekilde, idealar önermeler ve önermeler de kıyaslar hâlinde birleştirilebilir. Leibniz, ideaların, karmaşık idealarn, önermelerin ve kıyasların kendine özgü sayılar tahsis edilebilecek ve aritmetik işlemler kullanılarak birleştirilip ayrıştırılabilecek şekilde yapılandırıldığına inanmıştır. Örneğin, 1679'da Leibniz, her doğru tümel olumlu önermenin, özneye atanan sayının yükleme atanan sayıya herhangi bir kalan olmaksızın tam olarak bölünebildiği bir idealar kalkülüsü üzerinde çalışmıştır. Eğer özne yüklem tarafından kalansız olarak bölünemiyorsa, önerme yanlıştır.[7]

Leibniz, ideaların bu doğal birleşimsel yapısına dayanarak doğruluğu "bir ideanın diğerine dâhil olduğu ya da olmadığı"

7. Leibniz 1988, 78-9; 1966, 26. Leibniz bunu şu şekilde örneklendirir. Bilge adam terimine <70, -33> sıralı çiftinin, dindar terimine ise <10, -3> sıralı çiftinin atandığını varsayalım. Sonuç olarak, Her bilge adam dindardır önermesi şöyledir: <<70, -33>, <10, -3>>. İlk çiftteki ilk sayı ikinci çiftteki ilk sayıya bölünür ve aynı şey ikinci sayı için de geçerlidir. Yani 70÷10 = 7 ve -33÷-3 = 11. Bu bölme işlemi kalansız olduğu için önerme doğrudur. Ancak, Bazı dindarlar bilge değildir önermesi <<10, -3>, <70, -33>> olur ve 10, 70'e kalansız bölünemez.

ilişki açısından analiz eder (1962, 6.6:397)[8] Leibniz bunu en açık şekilde *Port-Royal Mantığı*'nın yazarı Antoine Arnauld (1612-94) ile yazışmalarında ifade eder: "İster zorunlu olsun ister olumsal ister tümel olsun ister tekil, her doğru olumlu önermede yüklemin kavramı bir şekilde öznenin kavramında içerilir, yüklem özneye içkindir [*praedicatum inest subjecto*]; eğer böyle değilse doğruluğun ne olduğunu bilmiyorum." (1970, 337; ayrıca 334). Doğruluğun ideaların içerilme ilişkisi açısından tanımlandığı ve ideaların tanrısal bir üretim olduğu düşünüldüğünde, Leibniz'in insan bilgisinin Tanrı'nın ışığının bir yayılımı olduğunu söylemesi abartılı değildir (1960, 3:660; 1966, 410-11).

İdeaların kombinatoryal yapısı gerçekliğin birleşimsel yapısıyla paralellik gösterir çünkü doğa da parçalardan oluşur: "Var olan ya da düşünülebilen her şey temelde parçalardan oluşur" (Leibniz 1962, 6.1:177; 1966, 3). Realitenin yapısı, Tanrı'nın akıl yürüterek, yani hesaplayarak yaratması durumunun bir sonucudur. Leibniz el yazmalarından birinin kenarına "Tanrı hesapladığında ve düşüncesini uygulamaya koyduğunda" diye yazar, "dünya yaratılır" (*Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus*; 1960, 7:191). Leibniz bunu, kendi tasarımı olan "Yaratılış İmgesi" adlı bir madalyonda temsil etmeye çalışmıştır (1966, 402; ayrıca Lenzen 1992). Paranın ortasında ikili sayı sistemini tasvir eden bir tablo, çizgilerin altında durmaktadır:

*2, 3, 4, 5 vs. 0*
*Her şey hiçlikten ve tek başına sudûr edebilir.*[9]

---

8. Leibniz'in başka bir yerde, "doğruluk her zaman ideaların bağdaşması ya da bağdaşmamasında temellenir" (Leibniz 1962, 6.6:357 ve 375) diye yazarken aklında olan buydu; bir idea diğerinde içeriliyorsa diğeriyle bağdaşır.

9. Benim çevirim Leibniz'in Latince beytinin dizelerini korumaya çalışmaktadır: "2, 3, 4, 5, vs. 0 [*Duo, tres, quattuor, quinque, etcetera, nullum*], *Omnibus ex nihilo ducendis sufficit unum*".

Leibniz bu tasarımı önerdiği bir mektubunda, hiçbir şeyin, Tanrı'nın her şeyi yoktan yarattığını bu madalyonun temsil ettiği sayıların kökeninden daha iyi "gösteremeyeceğini" yazar (1966, 401). Bu madalyonun sadece Tanrı'nın her şeyi yoktan var ettiğini değil, aynı zamanda yaratılışın iyiliğini de gösterdiğini savunur. Tablo, ikili formdaki doğal sayılar kümesinin mükemmel düzenini ve uyumunu ve bunların hafıza ya da hesaplama gerektirmeden, sadece tablonun sol yarısındaki sıfırlar ve birler örüntüsünü devam ettirerek nasıl üretilebileceğini gösterir (1966, 402). Leibniz ayrıca bunun sadece sayılarla değil yaratılışla ilgili olduğunu daha iyi göstermek (ve göze daha hoş görünmesini sağlamak) için madalyonun "ışık ve karanlığı ya da insanoğlunun temsil ettiği şekliyle Tanrı'nın su üzerindeki ruhunu" içermesi gerektiğini savunur (1966, 404)[10]

## AYNADAKİ İMGE

Leibniz ideaların bu doğal düzenini tam olarak ifade etmek için az çok iddialı çeşitli sembol sistemlerini ve dilleri denemiş olsa da felsefesi boyunca değişmeyen şey, idealarının birleşimsel yapısı nedeniyle, kavramların tam bir cebri olacak evrensel bir karakteristiğin inşa edilmesinin, prensipte mümkün olduğu inancıydı. Böyle iyi tanımlanmış ve kurallarla düzenlenmiş bir semboller sistemi bu doğal, birleşimsel yapıyı tam olarak ifade edecek ya

10. Dük bu sikkeyi basmamış ve yirminci yüzyıla kadar Hannover'de basılmamıştır (Lenzen 1990) Leibniz 1697 yılında tasarımın Almanca bir versiyonunu çizmiş ve yayınlamıştır. Bu madalyon aynı zamanda ikili sayıları, ikili toplama ve çarpma işlemlerini ve güneş, ay ve dünya gibi gök cisimlerini de temsil etmektedir. "Yaratılış İmgesi" sözcüklerine ek olarak, "Birisi her şeyi yoktan var etti... Bir şey zorunludur" sloganını içerir.

da yansıtacaktır.[11] Bu karakteristiğin yapısının analizi, kavramların analizine "tam olarak karşılık gelecektir." (1962, 2.1:413; 1970, 193). Dahası, bir dizi sonlu kuralı bir dizi sonlu sembole uygulayarak bu dil yalnızca insanların idealarını uygun bileşenlerine ayırarak analiz etmesine izin vermekle kalmayacak, aynı zamanda "her şeyin keşfedilebileceği ve hakkında yargıya varılabileceği" bir yöntem de sağlayacaktır (1960, 7:186; 1970, 222; ayrıca Lenzen 1990 ve 1992). Başka bir deyişle, bu özellik Peter Ramus'u (1515-72) izleyen Leibniz'in hem keşif sanatı (*ars inveniendi*) hem de yargılama sanatı (*ars judicandi*) olarak işaret ettiği şeye hizmet edecektir. Bu karakteristik, uygulanması yoluyla, idealarının birbirleriyle olan çıkarımsal ilişkilerinin hepsini türetmek için gereken içerik ve yapıyı ifade edecektir.

İdealarının çıkarımsal yapısına ilişkin hassasiyeti Leibniz'in doğal dil hakkındaki düşüncesini besler. Locke için olduğu gibi Leibniz için de doğal dili incelemek insan zihninin doğasını ve yapısını daha iyi anlamak için gereklidir. *New Essays*'de Leibniz, Locke ile "dillerin insan zihninin en iyi aynaları olduğu ve sözcüklerin anlamlarının hassas analizinin bize anlama yetisinin işleyişi hakkında her şeyden daha fazla şey söyleyeceği" hususunda hemfikirdir (1962, 6.6:333)[12] Leibniz için bu aynı zamanda

---

11. Dolayısıyla evrensel karakteristik, insanlara lâyık "bilgece itibarî bir dayatma" ile tesis edilmiş olması dışında, doğanın diline çok benzer. Bununla birlikte, evrensel bir karakteristiğin tasarlanması insanoğlunun erişebildiği idealarının doğal düzenine dayandığı ölçüde, ilahî aydınlatmaya dayanır (Leibniz 1988, 151; Courtine 1980). Dahası, insanın anlama yetisinde kendini açığa vuran idealarının doğal düzeni, bir düşünce dili olsa da doğanın diline çok benzer (Losonsky 1992; 2001, 164-7).

12. Ayna metaforu aynı zamanda Leibniz'in ölümünden sonra yayınlanan *Unprepossessing Thoughts Concerning the Practice and Improvement of the German Language (Unvorgreifliche Gedanken, betreffend die Ausubung und Verbesserung the teutschen Sprache)* adlı kitapçığın girişinde de vardır: "Dilin anlama yetisinin aynası olduğu bilinmektedir" ve anlama yetisi geliştiğinde dilin kullanımı da gelişir (Leibniz 1966, 449).

dillerin çeşitliliğini incelemek anlamına gelir. Leibniz dünyanın farklı dillerinin gramerlerini ve vokabülerlerini kayıt altına almanın "zihnimiz ve onun işleyişindeki olağanüstü çeşitlilik hakkında bilgi sahibi olmak için son derece faydalı olacağını" yazar (1962,6.6:366). Ne var ki Locke ve Leibniz bu aynada çok farklı imgelere bakmaktadır. Locke dilin sunduğu psikolojik ipuçlarına bakarken Leibniz doğal dillerin yapısını zihnin çıkarımsal yapısı hakkında bir bilgi kaynağı olarak görür.

Leibniz'e göre, doğal diller her ne kadar fikirlerin doğal düzeninden yola çıksalar da zihnin altında yatan evrensel mantıksal yapıya önemli ölçüde bağlı kalırlar. Tüm süslemeleriyle birlikte bir hatibin argümantasyonu bile mantıksal geçerlilikle ilgili bir "mantıksal forma" (*forme logique*) sahiptir (1962, 6.6:480) Mantıkçıların mantık yasaları yalnızca "doğal sağduyu" yasalarını yazıya döker (*a.g.e.*). Mantıkçılar tarafından tasarlanan mantık sistemleri (*logique artificielle*) aritmetik sistemleri gibidir: Her ikisi de insan muhakemesine yardımcıdır, çünkü saymak veya çıkarım yapmak zorunda olan herkesin kullanacağı doğal bağıntıları açık hâle getirmeye çalışırlar (1962, 6.6:482 ve 483-4).

Locke ve Leibniz'in ilgeçlere [*particles*] -yani "dır" veya "ama" gibi senkategorematik terimlere- yaklaşımları, insan anlama yetisinin aynasına dair farklı bakış açılarını göstermektedir.[13] Her ikisi de insan zihnini anlamak için ilgeçlere bakar, ama Locke psikolojik durumlara odaklanır. Parçacıklar "Zihnin çeşitli Tutumlarını" sergiler (Locke 1975, 472). Locke'a göre, bunlar "Zihnin bazı Eylemlerinin ya da Sezdirimlerinin işaretleridir" ve dilin ilgeçlerini uygun bir şekilde anlamak için "Zihnin çeşitli görüşleri, tutumları, duruşları, dönüşleri, sınırlamaları, istisna-

13. Leibniz ve Locke'un ilgeçler hakkındaki görüşleri için bkz. Dascal 1990 ve McRae 1988.

ları ve diğer çeşitli Düşünceleri" hakkında bir kavrayışa erişmek gerekir (*a.g.e.*). Örneğin, "*but*" sözcüğü çeşitli psikolojik durumları belirtmek için kullanılabilir. Birisi "Ama [*but*] daha fazlasını söylemeyeceğim" dediğinde, bu ilgeç "Zihnin gitmekte olduğu yolda, sonuna gelmeden önce durduğunu ima eder." (1975, 473). Öte yandan, "Yalnızca [*but*] iki gezegen gördüm" cümlesinde "*but*" ilgeci, "Zihnin, diğer her şeyi olumsuzlayarak, anlamı ifade edilenle sınırladığını" gösterir (*a.g.e.*).

Öte yandan, Leibniz ilgeçlerin çeşitli kullanımlarına eşlik eden farklı öznel durumlarla ilgilenmez. Bunun yerine, altta yatan ortak bir anlam arar (Dascal 1990, 34). Leibniz "*but*" sözcüğünün analizine yaklaşmanın yolunun, ilgecin geçtiği bütün bağlamlarda onun yerine kullanılabilecek bir yorum bulmak olduğunu öne sürer (Leibniz 1962, 6.6:332). Bu ikame edilebilir yorum, bizi parçacığın anlamına ya da imlemine [*signification*] yaklaştıracaktır. Leibniz, "*but*" için uygun ikamenin "ve daha fazlasını değil" olduğunu, böylece "iki gezegen gördüm" ifadesinin "iki gezegen gördüm ve daha fazlasını değil" şeklinde yorumlanabileceğini öne sürer.

İlgeçler daha ayrıntılı bir şekilde incelenmelidir -Locke'un yaptığından çok daha ayrıntılı bir şekilde- "çünkü başka hiçbir şey anlama yetisinin çeşitli formlarını [*formes des l'entendement*] ortaya çıkarmaya daha elverişli olamaz." (Leibniz 1962, 6.6:330). İlgeçler, ideaların doğal düzeninin yapısına en yakından bağlı olan doğal dil unsurlarıdır. Leibniz'in genellikle "fiillerin çekimlerinde gömülü" olduğuna inandığı ilgeçler, önermeleri birbirine bağlayan bağlaçlar olarak hizmet etmekten ya da "*is*" kopulasında olduğu gibi, bir önermenin bileşeni olan ideaları bir araya getirmekten daha fazlasını yaptıkları için anlama yetisinin çeşitli formlarını açığa çıkarırlar. Leibniz'e göre parçacıklar aynı zamanda "çeşitli şekillerde bir araya getirilmiş diğer ideaların oluşturduğu bir ideanın parçalarını

... birbirine bağlar." (*a.g.e.*). Başka bir deyişle, ilgeçler Dalgarno'nun (1680, 62; 1661, 78; Dascal 1990, s. 53'te alıntılanmıştır) daha önce ileri sürdüğü gibi yalnızca dilin "çimentosu" ya da "bağ dokuları" olmakla kalmaz, aynı zamanda insan anlayışının çimentosu ya da bağ dokuları olarak da bir role sahiptir.[14]

Dolayısıyla Leibniz "ilgeçleri kullanımımızda kendilerini harika bir şekilde ortaya koyan düşüncenin dönemeçleriyle" (1962, 6.6:333) ilgilendiğinde, bir konuşmacının ilgeçleri kullanırken bilincinde olduğu belirli psikolojik düşüncelerle ilgilenmez. Bunun yerine, o, idealların çıkarımsal yapısıyla ilgilenir. Leibniz bu farkı, düşünceleri idealardan ayırarak yakalar. *New Essays*'de birçok kez Leibniz, Locke'u bu ayrımı yapmamakla ya da görmezden gelmekle suçlayarak ona karşılık verir (1962, 6.6:109, 118-19, 140 ve 300-1). Leibniz, Locke'un idealar hakkındaki iddialarının çoğunun -örneğin, bazı idealar ihtiyari iken diğerlerinin öyle olmadığı- yalnızca "fiilî [*actual*] düşünceler" ya da "farkına varılan düşünceler" için geçerli olduğunu savunur. Leibniz şöyle devam eder: "Eğer idealara bu düşüncelerin formu ya da imkânı", yahut "düşüncelerin objeleri" gözüyle bakarsak, Locke'un insanın anlama yetisinin sınırlarına ilişkin açıklaması yanlıştır. İdealar âlemi "imkânlar ve zorunluluklar" âlemidir ve mümkün ve zorunlu olan şey "bizim düşünmemizden bağımsızdır." (1962, 6.6:301 ve 293).

Bu ayrım, Leibniz'in önermelerin doğası hakkındaki tartışmasında rol oynar. Leibniz, Locke'un "işaretlerin birleştirilme-

14. Bu *New Essays*'deki heyecan verici bir noktadır, çünkü Leibniz burada Kant'ın kategorilerin anlama yetisinin formları olduğu ve bizzat idealarının hüküm formlarına bağlı bir yapıya sahip olduğu yönündeki temel iddiasını önceden haber verir (Kant 1904, 3:91-2; 1965, B104-5). Kant *New Essays*'i 1769'da okumuştur. Leibniz ile Kant hakkında daha fazla tartışma için bakınız Tonelli (1974).

si ya da ayrılması... başka bir isimle Önerme dediğimiz şeydir" görüşünü reddeder (Locke 1975, 574, IV.5.2). İster sözel ister zihinsel olsun Locke için önermeler her zaman gerçek psikolojik entitelerdir; bir kişi tarafından belirli bir vesileyle üretilen belirli bir düşünce veya deklarasyondur. Sonuç olarak, Locke için önermelerin bir vasfı olan doğruluk ya zihinsel ya da sözeldir. Bir önerme, insanların ortaya koyduğu fiilî beyanlar söz konusu olduğunda sözel, insanların sahip olduğu fiilî düşünceler söz konusu olduğunda ise zihinseldir. Leibniz, eğer doğruluk bu şekilde ayrılıyorsa, o zaman çeşitli "yazılı doğrulukları" birbirinden ayırmanın da mantıklı olduğunu söyler. Örneğin, doğrulukları "kağıt doğruluklar ve parşömen doğruluklar, alelade mürekkep doğrulukları ve matbaa mürekkebi doğruluklar" olarak ayırmak mantıklı olacaktır ki bu Leibniz için bariz bir saçmalıktır (1962, 6.6:396-7).

Bunun yerine, doğruluk, daha önce de belirtildiği gibi, "Tanrı ve meleklerle ortak noktamız olan" idealar arasındaki bağıntılara tahsis edilmelidir. Leibniz'in 1677'de Paris'te Hobbes'un uzlaşımcılığı hakkında yazdığı bir diyalog da aynı noktayı ifade eder. Geometrinin bir doğrusu "siz onu hiç düşünmeseniz bile doğrudur" ve "geometriciler onu kanıtlamadan ya da insanlar onu fark etmeden önce bile doğrudur." (1960, 7:190). Leibniz doğruluğun, önermelerin bir vasfı olduğunu savunmaya devam eder ve buradan hareketle her önermenin düşünceler, yani fiilî zihinsel olaylar olmadığı sonucuna varır. Daha ziyade, önermeler "mümkün düşüncelerdir."

Yine de Leibniz burada büyük bir dilemmanın farkındadır. Bir yandan, idealar doğaldır ve uzlaşımsal değildir ve bunun sonucu olarak önermeler ve onların doğruluğu insan düşüncesinden bağımsızdır. Öte yandan Leibniz insan düşüncesinin bazı türlerinin uzlaşımsal semboller içerdiği için "kör" ya da "sembo-

lik" olduğunu savunurken Hobbes'u takip eder.[15] Örneğin, bir bingen hakkında akıl yürütürken insanlar tipik olarak bin kenarlı bir çokgen ideasıyla akıl yürütmezler. Bunun yerine, "bingen" ve "bin kenarlı çokgen" gibi sözcüklerin idealarıyla akıl yürütürler. Her ne kadar bu sözcükler nihayetinde kendi uygun anlamlarına, örneğin bin kenarlı bir çokgen ideasına bağlı olsalar da akıl yürütme sırasında bu idea şart değildir (Leibniz 1960, 4:424). Sadece "aritmetikte ve geometride akıl yürütme bazı işaretleri ya da karakterleri gerektirmekle" kalmaz (1960, 7:192), Leibniz *New Essays*'de bütün soyut düşüncelerin "duyulur bir şey" gerektirdiğini ve insanların "semboller olmadan muhakeme edemeyeceğini"* açıkça ifade eder (1962, 6.6:77 ve 212).

Şayet insanlar örneğin aritmetik hakkında ancak semboller yardımıyla düşünebiliyorsa ve semboller uzlaşımsal ise, aritmetik dilinin uzlaşımsallığı ile aritmetik önermelerinin kim ne düşünürse düşünsün ya da ne yaparsa yapsın doğru olduğu fikri nasıl bağdaştırılabilir (1960 7:192)?

## DİL VE FORM

Leibniz'in sunduğu çözüm, onun dil felsefesine yaptığı katkıyı anlamak açısından çok önemlidir. Leibniz, farklı dillerin ve yapay sembol sistemlerinin akıl yürütmek için kullanılabilmesine rağmen, "bunlarda, birleşimlerinde ve çekimlerinde şeylere uyan

15. Leibniz'in felsefesinde sembollerin akıl yürütmedeki kurucu rolü hakkında bkz. Dascal 1987 ve Losonsky 2001, 160-3 ve 171-3.

* Yazar şu hususu vurgulamamış: Leibniz'in bu iddiası doğrudan Hobbes'tan mülhemdir ve iddianın en önemli savunucularından biri de Condillac olacaktır. Bu konuyu şu makalemde yıllar önce incelemiştim: Altınörs, S. Atakan (2011) "Condillac'ta Düşünce-Dil İlişkisi", *Kutadgubilig Dergisi*, sayı: 19, ss.383-396. –çn.

bir tür karmaşık karşılıklı ilişki veya düzen olduğunu" iddia eder (1960, 192; 1970, 184). Şunu da ekler:

> *Bu düzen değişkenlik gösterse de bir şekilde bütün dillerde aynıdır. Bu olgu bana güçlüğü aşma umudu veriyor. Çünkü karakterler ihtiyari olsa da kullanımları ve aralarındaki bağlantılar ihtiyari olmayan bir şeye, yani karakterler ve şeyler arasında belirgin bir analojiye ve her biri aynı şeyi ifade eden farklı karakterlerin birbirleriyle olan ilişkilerine sahiptir. Bu analoji ya da bağlantı doğruluğun temelidir. Sonuç olarak ister bir karakter kümesini ister bir diğerini uygulayalım, ürünler aynı ya da eşdeğer olacak ya da analojik olarak birbirlerine tekabül edecektir* (1960, 7:192-3).

Leibniz bu noktayı hem ondalık hem de onikilik aritmetik sistemlerinin doğal sayılar hakkındaki doğruları muhafaza etmesi olgusuyla örneklendirir.

Leibniz'e göre, uzlaşımsal sembol sistemleri uzlaşımsal olmayan bir yapıya sahip olabilir ve bu yapı farklı işaret sistemlerinde aynı olabilir. Üstelik, bu yapı benzerliğinin, örneğin bir dilin grameri gibi görünür yapıda apaçık olması da gerekmez. Gerekli olan tek şey bir eşdeğerliğin ya da mütekabiliyetin olmasıdır. Farklı gibi görünen iki yapı aslında birbirinin mütekabili olabilir, çünkü iki yapı arasında kesin bire-bir ve yasa benzeri bir eşleme vardır. Örneğin, Leibniz'in dikkat çektiği gibi, bir daire ile bir elips arasında bir mütekabiliyet bulunur, çünkü "elips üzerindeki herhangi bir nokta, değişmez bir yasaya tâbi olarak daire üzerindeki bir noktaya tekabül eder."[16] Bu mütekabiliyet sayesinde elips bir daireyi temsil edebilir.

---

16. Leibniz 1960, 7:264. Leibniz açısından "ifade edilmiş olan şeyin bağıntılarına tekabül eden bağıntıların bulunduğu bir şeyi ifade ettiği söylenir" (1962, 7:263-4). Ayrıca bkz. 1960, 6:327 ve 1962, 6.6:131.

Aynı şekilde, doğal diller de birbirleriyle ve daha da önemlisi ideaların doğal düzeniyle karşılıklı olarak örtüşebilir. Örneğin, bir doğal dildeki bir cümle evrensel karakteristikteki bir cümleye tekabül edebilir çünkü iki cümle arasında kesin bir eşleme vardır. Evrensel karakteristik, ideaların doğal düzeninin kesin ve sarih bir yansıması olduğu için, karakteristiğin bir formülü, doğal dildeki cümle tarafından bulanık bir şekilde ifade edilen önermeyi tam olarak ifade edecektir. Leibniz evrensel bir karakteristik inşa etme konusunda kendi yeteneğinden umutsuzluğa kapılmış ve var olan bir dili -Leibniz Latinceyi tavsiye etmiştir- alıp onu çıkarımsal akıl yürütmeyle ilgili her şeyi ifade etmek için gereken bütün gramer formlarına indirgeyerek rasyonelleştirecek daha az iddialı projeler önermiştir. Leibniz, böyle rasyonelleştirilmiş bir dilin evrensel bir karakteristikten daha zayıf olmasına rağmen, ideaların doğal düzeninin önermelerini doğal dillerin yapabildiğinden daha kesin bir şekilde ifade edecek kadar güçlü olacağına inanmaktadır.

Elbette Leibniz'in doğal dillerin çeşitli gramer biçimlerinin, daha rasyonel bir sembol sisteminin formlarına nasıl tekabül edebileceğini göstermek için biraz çaba harcaması gerekirdi ve öyle de yapar. Leibniz cinsiyet, durum ya da ruh hâli gibi çeşitli dilbilgisel formların mantıksal akıl yürütmeyle ilgisiz olduğunu savunduğu doğal dillerin dilbilgisel analizine birkaç çalışma ayırır (1988, 286). Benzer şekilde "adlar ve sıfatlar arasındaki ayrım karakteristik içinde ortadan kaldırılabilir" (1988, 433). Bütün substantif terimler, "entite" veya "şey" terimleriyle birlikte bir sıfatın muadilidir -örneğin "insan", "insan entite"-nin muadilidir. Nitekim Leibniz "söylemdeki her şeyin, substantif "entite" ya da "şey" adı, kopula, yani substantif fiil "-dır", sıfatlar ve formel edatlar olmak üzere analiz edilebileceğini" iddia eder (1988, 289).

Bu tür bir dilbilgisel analizin aldığı biçim, muadil cümlelerin kademeli olarak yer değiştirmesidir. Bir önermeyi bir kanıtlamayla temellendirmek ya da yeni bir önerme ortaya çıkarmak için önermeleri analiz edebilmemiz ve bunu yapabilmek için de önermeleri ifade etmek için kullandığımız işaretleri ya da karakterleri analiz edebilmemiz gerekir (1988, 351) "Karakterlerin analizi" diye yazar, "belirli karakterlerin kullanımda bir öncekinin muadili olan diğer karakterlerle yer değiştirmesinden ibarettir." (*a.g.e.*). Tipik olarak, bir analizde bir sözcük daha karmaşık bir ifadeyle değiştirilir (örneğin, gördüğümüz gibi, "insan", "insan entite" ile), ancak bazı durumlarda, örneğin idiomatik ifadeler söz konusu olduğunda, ifadeler tek bir sözcük olarak ele alınır (1988, 352). Leibniz'in fikri, iyi bir şekilde belirlenmiş ikamelerin düzenli bir dizisiyle, bir doğal dil cümlesinin daha kesin bir karakteristik veya yapay dil cümlesine dönüştürülebileceğidir. Daha sonra yine karakteristik ya da dil içinde birbirini izleyen ikameler kullanılarak cümle çeşitli mantıksal işlemlere tabi tutulabilir ve mantıksal ispatlamalarda kullanılabilir.

O hâlde bu analizler sadece formel yapıyla değil, aynı zamanda içerikle de ilgilidir. Leibniz'e göre, böyle bir analizin ikameleri anlamlılığın korunmasını sağlamalıdır (1988, 351). Sonuç olarak, bu tür analizlerde kullanılacak sembol sistemi ister evrensel bir karakteristik ister rasyonelleştirilmiş mevcut bir dil olsun, sadece mantıksal olmayan bütün içerikten soyutlanmış bir biçimsel mantık sistemi, yani mantıksal olmayan terimlerin keyfi sembollerle yer değiştirdiği mantıksal bağıntıların biçimsel bir kalkülüsü olmayacaktır. Örneğin evrensel bir karakteristik, insanların ifade edebileceği bütün kavramları kapsayacaktır, bu da neden önermeleri gerekçelendirmek ve bulup ortaya çıkarmak için bir araç olarak hizmet edebileceğini açıklar. Sonuç olarak Leibniz *Gerçeklik, İmkân* ya da *Düzen* gibi temel kategorileri ya da

kavramları tanımlamak amacıyla değişik tamamına erme aşamalarındaki çok sayıda çalışma yapmıştır (Rutherford 1995: 233-4). Leibniz'in umudu, en kapsamlı kategorilerin eksiksiz bir listesiyle başlayarak, diğer bütün kategorilerin, onlardan kombine edildiği temel kavramlara kadar geri gidebilmekti.

Kısacası, Leibniz doğal dildeki cümlelerin altında yatan mantıksal bir form olduğu fikrini ortaya atar. Bu cümleler, ifade ettikleri önermelerin çıkarımsal bağıntıları sayesinde bir yapı oluştururlar. Önermelerin çıkarımsal ilişkileri, ideaların kombinasyonları olarak, ideaların kombinatoryal yapısını oluşturur. Leibniz mantıksal geçerliliğin temelini oluşturan ideaların yapısının, onların çıkarımsal özelliklerini belirleyen yapıyı tam ve açık bir şekilde ifade edebilen bir sembol sistemi ya da karakteristikle tam olarak dışa vurulabileceğine inanır. Bir karakteristik, bir cümlenin çıkarımsal sonuçlarının tümünü açıklayan temel yapısını tam olarak ifade ederek, bir cümlenin altında yatan mantıksal formu dışa vurabilir, çünkü bir cümlenin mantıksal formu, tüm çıkarımsal ilişkilerini belirleyen yapıdır.[17] Göreceğimiz gibi, mantıksal form fikri Mill'in *System of Logic*'inde tekrar ortaya çıkar, ama bu fikir Frege'den sonra gelişen dil felsefesinde yerli yerine oturur.

Bu yolla Leibniz Rönesans döneminde hasara uğramış insan diline ilişkin mantıksal bakış açısını yeniden ortaya koyar. Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, bu hasarın en önemli nedenlerinden biri doğal dilin aşikâr gramatikal yapısı ile mantık

17. Bir cümlenin diğer cümlelerle olan mantıksal bağıntılarını açıklamak için, bir mantıksal form teorisinin sadece mantıksal içerme ve sonuç çıkarma kurallarıyla ilgili olmayacağını, aynı zamanda bir dilin çıkarımsal bağıntılarına dâhil olan mantıksal olmayan aksiyomları ve tanımları da içereceğini vurgulamakta fayda vardır. Sonuç olarak, bir mantıksal form teorisi sadece mantıksal bağıntılarla ilgilenmez ve bir dilin neyle ilgili olduğu alanından kendini soyutlamaz (krş. Dascal 1990, 46)

dili arasındaki derin uçurumdu. Rönesans hümanistlerinin Skolastik mantığa yönelik alay ve eleştirilerinde kullandıkları şey işte bu uçurumdur. Leibniz bu uçurumu, doğal dilin mantıksal formunun dilin görünen gramatikal yapısında mevcut olduğu varsayımını reddederek doldurmuştur. Bunun yerine, gramatikal yapı, insanların gerçekte nasıl düşündüklerini ve konuştuklarını şekillendiren ihtiyaçların, arzuların ve diğer kabil durumların bir işlevi olarak görülmüştür. Bununla birlikte, bu olumsal insan düzeninin altında, insan aklının erişebildiği ve insanlar akıl yürütmelerinde bilhassa özenli olduklarında -örneğin matematikte, bilimde ya da hukukta- açık olan tanrısal ya da doğal bir düzen vardır. Bu düzen günlük yaşamın sıradan akıl yürütmelerinde noksan değildir ve doğal dillerin parçacıklarında açıkça mevcuttur, fakat bu ortamda ortaya çıkarılması daha fazla çaba ve özen gerektirir.

Dolayısıyla Locke zihin ve dil açıklamasında mantığın işleyişine çok az yer bulurken ya da hiç yer bulamazken, Leibniz mantıksal düzeni zihnin soyut yapısına yerleştirir. Locke'un yalnızca fiilî insan düşüncesini ve konuşmasını dikkate alarak gözden kaçırdığı şeyi, Leibniz'in söylenebilecek ve düşünülebilecek her şeyi kapsamaya çalışarak fark ettiği söylenebilir. Leibniz bütün mümkün hükümlerin bir açıklamasını arayarak Locke'un felsefe, psikoloji ve dil çalışmaları arasında kurduğu birliğe mantığı da ekleyebilmiştir. Leibniz'in mantıksal form vizyonu, formel mantık ile gündelik dil arasındaki uyumsuzlukların üstesinden gelir ve hem doğruluk taleplerini hem de insan dili ve düşüncesinin uzlaşımsallığını korur. Fakat bunun bir bedeli vardır, o da dilin iki bileşene ayrılmasıdır: Doğal dilin görünen yapısı ve yalnızca ikame silsileleri yoluyla açığa çıkan gizli, altta yatan form.

Locke'un *Deneme*'si İngiltere'de yayınlanmadan önce Fransa'da mevcuttu. Locke Hollanda'daki ikinci sürgünü sırasında *Deneme*'nin uzun bir özetini yazmış ve bu özet Fransızcaya çevrilerek 1688 yılında *Bibilothèque Universelle*'de yayımlanmıştır. *Deneme*'nin Fransızca kısaltması yaygın olarak okunmuş ve Locke'un kıtadaki etkisini tesis etmiştir (Bonno 1990).[18] Voltaire'in 1733 tarihli ünlü mektubu "Bay Locke Üzerine" de dâhil olmak üzere Locke'a defalarca atıfta bulunulmuştur (Yolton 1990, 246-53; 1991, 39-59) ve Leibniz'in 1720'de Locke'un *Deneme*'si üzerine düşüncelerinin yayınlanması, Locke'un felsefesi hakkında Fransa'daki sürekli tartışma akımının bir parçasıdır (Leibniz 1962, 6. 6:4-9; Weyant 1971, vi)[19] Etienne Bonnot de Condillac'ın ilk kez 1746'da yayımlanan ve 1756'da Thomas Nugent tarafından *Mr. Locke' s Essay on the Human Understanding* alt başlığıyla İngilizceye çevrilen *Essay Concerning the Origins of Human Knowledge* (*Essai sur l'origine des connaissances humains*) adlı eseri de bu önemli akımın bir parçasıdır.

Görünüşe göre hiç kilise ayini yönetmemiş bir rahip olan Condillac, 1740'ta İngiliz anti-metafizik felsefesine ilgi duymaya başlamıştı ve Voltaire'in Locke ile Newton'a yönelik övgüleri Condillac'ın Locke'un *Deneme*'sine yönelmesinde büyük olası-

18. Locke'un Fransa'daki etkisi hakkında ayrıca bkz. Yolton 1991 ve Aarsleff 1994.

19. Dolayısıyla Leibniz'in "*Essai* ile tarihsel bir alâkası olmadığı" ve "Locke'un tek başına Fransız filozofları arasında dille ilgili hararetli bir merak uyandırdığı" doğru değildir (Aarsleff 1982, 149 ve 49). Leibniz'in Locke'a, 1720'de yayımlanmış olan yanıtı yetersizdir, ama Locke'un *Deneme*'sinin III. cildine kısaca değinir ve dördüncü cilde ilişkin yorumlarını dil konusundaki önceki cildin "faydasını gösterdiği" ve her iki ciltte de *Deneme*'nin kendisi kadar büyük bir kitabı hak edecek "sayısız güzel refleksiyon" bulduğu iddiasıyla sunar (Leibniz 1962, 6.6:8). Leibniz bu ifadelerinde Locke'un "mantıkçıların formlarını" küçümsediğini ve kendisinin mantığa duyduğu saygıyı vurgular (1962, 6.6:9)

lıkla önemli bir rol oynamıştır (Condillac 1947, 1: viii). Condillac *Essai*'ini "hırslı ve bütün gizemleri delip geçmek isteyen" bir metafizik ile "daha çekingen" ve "araştırmalarını insanın anlama yetisinin zayıflığıyla doğru orantılı kılan" bir metafizik arasında ayrım yaparak başlatır (1947, 1:3; 2001, 3). Filozofların kendilerini ilk türden metafiziğe adama eğiliminde olduklarını, fakat "Bay Locke'un bundan müstesna tutulması gerektiğine inandığı tek kişi olduğunu" bildirir (*a.g.e.*). Sadece Locke çalışmasının kapsamını insanın anlama yetisiyle sınırlamıştır.

Yine de Condillac, Locke'un açıklamasında iki önemli eksiklik olduğunu ve bunları gidereceğini iddia etmektedir. Birincisi, Locke'un "insanın anlama yetisinin kaynaklarına ilişkin açıklaması" insanın nasıl olup da "ideaları tekrar edebildiğini, karşılaştırabildiğini ve birleştirebildiğini ... ve böylece her türlü yeni karmaşık ideayı oluşturabildiğini" açıklayamamaktadır (1947, 1:5; 2001, 7). Bunlar anlama yetisinin işlemleridir ve Condillac, yeni doğan insanların duyumları idealara dönüştürmek için bu işlemleri uygulamadan önce duyumlara sahip olmaları nedeniyle, anlama yetisinin işlemlerinin kökenine dair bir açıklamaya ihtiyaç olduğunu savunur. Condillac'ın sunmak istediği eksik açıklama budur.

Muhtemelen Newton'un mekanik konusundaki birleşik açıklamasından esinlenen Condillac'ın Locke'un açıklamasında gördüğü ikinci eksiklik, birleştirici bir ilkeden yoksun olmasıdır. Locke'un bütün bilginin duyumdan türetildiği ilkesini takip ederken yeterince tek odaklı olmadığını iddia eder (*a.g.e.*). Condillac bu hatayı "insanın anlama yetisini ilgilendiren her şeyi tek bir ilkeye bağlayarak" düzeltmeyi amaçlar (1947, 1:4; 2001, 5). Bu tek ilke, bütün ideaların işaretlere bağlı olduğu ve ideaların birbirleriyle muhtelif şekillerde irtibatlandırılmasının işaretlerle olan bu bağ sayesinde gerçekleştiğidir.

Condillac bu ilkeyi anlama yetisinin işlemlerinin kökenini açıklamak için kullanır. *Essai*'in girişinde, zihnin faaliyetlerinin ortaya çıkışının jestler, yüz ifadeleri, dans ve müzik gibi çeşitli fiziksel işaretlerin kullanımına bağlı olduğunu ve insanın doğal dilinin bu tür fiziksel dışa vurumlara dayandığını açıklar. Aslında, anlama yetisinin işleyişindeki ilerleme, insanoğlunda dilin gelişimiyle paralellik gösterir. Condillac doğal dilin insanın anlama yetisinin temel işlemlerinde oynadığı merkezi rol nedeniyle, Locke'un *Deneme*'sinin üçüncü cildindeki dil tartışmasının, ideaların kökenlerine ayrılmış olan ikinci kitaba dâhil edilmesi gerektiğine inanmaktadır (1947, 1:5; 2001, 7).

## KARTEZYEN MİRAS

Condillac'ın zihin ve dil felsefesi sadece Locke'un felsefesi üzerine inşa edilmekle kalmaz, aynı zamanda zihin ve dil arasındaki ilişkiye dair Kartezyen görüşlere bir tepki ve bu görüşlerin bir devamı niteliğindedir.[20]

Descartes'ın en iyi bilinen ve en uzun dil tartışması, *Metot Üzerine Konuşma*'da (1637) insanların esasen diğer hayvanlardan farklı olduğuna dair kısa argümanıdır. İnsan davranışlarını "bütün pratik amaçlar için mümkün olduğunca yakından" taklit eden hayvanlar olsa bile, dil kullanımı bakımından onları hakiki insanlardan ayırmanın mümkün olacağını savunur. Descartes, bu tür taklitlerin "düşüncelerimizi başkalarına bildirmek için bizim yaptığımız gibi başka işaretleri bir araya getiremeyeceği"ni ileri sürer (1985, 1: 139-40). Böyle bir hayvan diğer bedensel eylem-

20. Fransız Aydınlanması'nda dil çalışmalarının rolüne ilişkin ezber bozan bir açıklama için bkz. Ricken 1994.

lerine uygun düşen sözler kullanmayı becerebilse de "en ahmak insanın yapabildiği gibi, huzurunda söylenen her şeye uygun bir şekilde anlamlı bir yanıt vermek için farklı sözcük dizilimleri üretemeyecektir." (1985, 1:140).

Bu yetersizlik Descartes'ın insanları diğer hayvanlardan ayırmak için kullandığı diğer testle bağlantılıdır. İnsan aklı "her türlü durumda kullanılabilen evrensel bir araçtır." (*a.g.e.*). Buna göre, "her türlü durumda" ve tamamen yeni durumlar da dâhil olmak üzere "hayatın bütün beklenmedik durumlarında" insanlar rasyonel tepkiler üretebilir. Descartes'ın insan olmayan hayvanlar için kullandığı terimle "*bêtes*", belirli bir uyarıcıya belirli bir eylemle tepki vermekle sınırlıdır. İnsan olmayan bir hayvanın becerileri belirli bir alanda herhangi bir insanınkinden üstün olsa da bu beceri tek bir alanla sınırlı kalacak ve bir diğerine aktarılamayacaktır. Descartes'a göre bu onların akıl sahibi olmadıklarını gösterir, çünkü akıl sahibi olsalardı, aklın evrensel doğası gereği diğer alanlarda da en az onlar kadar becerikli olurlardı. İnsan olmayan hayvanlar evrensel akıldan yoksun oldukları için yeni durumlarda dili insanların yaptığı gibi yaratıcı bir şekilde kullanamazlar (bkz. Chomsky 1966, 3-6).

İnsanların dili kullanırken sahip oldukları özgürlüğe, *Passions of the Soul*'da (*Ruhun Tutkuları*) (1649) insanın kendini kontrol etme kapasitesiyle ilgili çok kısa bir tartışmada değinilir. Yazılı ya da sözlü sözcükler doğaları gereği bir sözcüğün söylenişine ya da yazılışına ilişkin belirli duyusal izlenimlere bağlı olsa da eğitim yoluyla bu düğümü çözebilir ve bunun yerine bir sözcüğü belirli bir anlama bağlayabiliriz. Böylece, dinlerken veya okurken sözcüğü değil anlamı düşünürüz ve konuşurken çıkardığımız sesi düşünmeyiz, sadece düşündüğümüz gibi konuşuruz (Descartes 1985, 1:344 ve 348). Bu, "iyi yönlendirildiği takdirde,

edilgileri (*passions*) üzerinde mutlak bir güç elde edemeyecek kadar zayıf bir ruh olmadığını" gösterir (1985, 1: 348).

Descartes 1629 yılında Marin Mersenne'e yazdığı ve evrensel bir dilin olanaklılığını değerlendirdiği ünlü mektubunda dilsel konulara da değinir. Descartes, yeni bir dilin herkes için kolay ve hoş olacak bir fonetik yapıya sahip olmayacağı için evrensel olarak benimsenmeyeceğine inanır. Örneğin Fransızcada kolay ve hoş olan Almancada kaba ve tahammül edilemezdir (1985, 3:12). Dahası, insanlar ne kitabı ne de konuşanı olan bir dil için yeni bir sözcük dağarcığı öğrenmeyecektir. Herkese yeni bir dil öğretmektense, herkesin Latince konuşmasını sağlamak çok daha kolay olacaktır.

Yine de Descartes bütün düşünceler için sayı sistemi gibi bir sembol sistemi geliştirme fikrini desteklemektedir. "İnsan zihnine gelebilecek bütün düşünceler sayıların doğal düzenine benzer bir düzende sıralanmalıdır" diye yazar (*a.g.e.*). O hâlde, insanlar sonsuz sayı dizisindeki her bir sayıyı adlandırmayı tek bir günde öğrenebildikleri gibi, düşünebildikleri her şeyi adlandırmayı da öğrenebilirler. Böyle bir sembol sistemi, bütün düşünceleri yalın düşüncelere indirgeyen ve sonra da bu yalın düşünceleri numaralandırıp düzenleyen "hakiki felsefeyi" gerektirecektir. Yine de Descartes böyle bir bilginin keşfedilebileceğine ve dolayısıyla "köylülerin hakikat konusunda ... filozoflardan daha iyi yargıçlar olmalarını" sağlayacak böyle bir dilin mümkün olduğuna inanır (1985, 3:13).

Descartes'ın dil sorunlarıyla yüzleştiği diğer tek önemli yer, Hobbes'un *Meditasyonlar*'a *Dördüncü İtiraz*'ına verdiği cevaptır. Hobbes, Descartes'ın bir balmumu parçasına ilişkin zihinsel kavrayışında Descartes'ın hayâl/imgeleme gücünün bir rol oynamadığı iddiasına itiraz eder. Hobbes, eğer "akıl yürütme basitçe '-dır' fiili aracılığıyla adların veya etiketlerin bir araya getirilmesi

ve birbirine bağlanması" ise, o zaman "akıl yürütmenin adlara, adların hayâl gücüne ve hayâl gücünün de (öyle olduğuna inandığım gibi) yalnızca bedensel organlarımızın hareketlerine bağlı olacağını" savunur. Hobbes, "zihnin organik bir bedenin çeşitli kısımlarında meydana gelen hareketten başka bir şey olmayacağı" sonucuna varır (Descartes 1985, 2: 125-6).

Descartes, Hobbes'un dil ile akıl yürüttüğümüz önerisini reddeder: Akıl yürütme "adların değil, adların işaret ettiği şeylerin birbirine bağlanmasıdır ve aksi görüşün herhangi bir kimsenin aklına gelmesine şaşırıyorum." (1985, 2: 126). İlk savunması hayal gücünü "tamamen zihinsel bir kavramdan" ayırmaktır. Bu, Descartes'ın Hobbes'a verdiği yanıtlarda, özellikle de Hobbes'un "Tanrı'nın kutsal ismine karşılık gelen bir ideamız ya da imgemiz yoktur" iddiasına verdiği yanıtta yinelenen bir temadır (1985, 2:127). Descartes'a göre imgeler "bedensel hayâl gücünün" bir parçasıdır, ama idealar bedeni olmayan tanrısal bir zihnin bile sahip olduğu "algı biçimleridir" (*a.g.e.*). Bu, dile duyulan ihtiyacın altını oyar, çünkü Hobbes'un algıladığı istikrarsızlık aklın idealarının değil, zihinsel imgelerimizin istikrarsızlığıdır.

Hobbes'un görüşü sadece dayanaksız olmakla kalmaz, bunun aynı zamanda Descartes'a göre iki saçma sonucu vardır. Birincisi, bu, farklı dilleri konuşan insanların aynı şey hakkında akıl yürütemeyeceği anlamına gelir, ancak "bir Fransız ve bir Alman, düşündükleri sözcükler tamamen farklı olmasına rağmen aynı şeyler hakkında akıl yürütebilir." (1985, 2: 126). İkincisi ve daha önemlisi, eğer Hobbes haklıysa, o zaman "zihnin bir hareket olduğu sonucuna vardığında, dünyanın gökyüzü ya da istediği herhangi bir şey olduğu sonucuna da varabilir." (*a.g.e.*). Descartes'a göre eğer dildeki anlam "keyfî uzlaşımların" bir işleviyse, o zaman sözcüklerle akıl yürüttüğümüzde hakikat de keyfi olacaktır. Bu tam da Leibniz'in çözmeyi amaçladığı sorundur.

Descartes'ın dil tartışmalarının altında yatan tema, dilin düşünce üzerinde tamamen bir parazit olduğu ve zihnin dilden tamamen bağımsız olduğudur. Bu yaklaşım *Port-Royal Grameri*'nde (1660) ve *Mantık*'ta (1662) korunur ve geliştirilir. Antoine Arnauld ile büyük olasılıkla başyazar olan Claude Lancelot tarafından ortaklaşa yazılan *Gramer*, zihin ile dil arasında keskin bir ayrım olduğunu varsayar. Dil, kişinin düşüncelerini açıklamak için fiziksel işaretler kullanmasıdır (Arnauld ve Lancelot 1975, 41). Bunun yanında, "zihnimizde olup bitenler, gramerin temellerini anlamak için gereklidir", ama dilde olup bitenlerin zihni anlamak için gerekli olduğuna dair en ufak bir ipucu bile yoktur (1975, 65-8). Söylemeye gerek yok ki dile yöneliş de zihni daha iyi anlama ya da felsefi sorunlara çözüm bulma arzusundan kaynaklanmamaktadır. Gramer'in temel kaygısı, farklı dillerde (çoğunlukla Fransızca ile Latince) ortak olan gramatik ayrımların, zihnin temel işlemleri olan kavrama, yargıda bulunma ve muhakemenin nasıl zorunlu bir sonucu olduğunu göstermektir.[21]

Bu üç işlemin doğası ve bir dördüncüsü, yani sıralama ya da yöntem, tam adı *Logic or the Art of Thinking* olan ve Arnauld ile Pierre Nicole tarafından ortaklaşa yazılan *Port-Royal Logic*'in konusudur. Mantık, dili düşünceye Kartezyen bir şekilde tabi kılması bakımından *Gramer*'den bile daha açıktır. Dil yalnızca iletişim için gereklidir ve eğer iletişim kurmak zorunda olmasaydık, "[düşünceleri] kendi içlerinde, sözcüklerle veya diğer işaretlerle örtülmeden incelemek yeterli olurdu" (Arnauld ve Nicole 1996, 23).[22] Arnauld ve Nicole, hayal gücü ile saf akıl yürütme arasında

21. *Gramer*'in birincil odak noktası yargıda bulunma üzerinedir. Akıl yürütme sadece yargılamanın bir uzantısı olarak kabul edilir ve kavrama sadece yargılamada bir rol oynadığı ölçüde ele alınır (Arnauld ve Lancelot 1975, 67).

22. Arnauld ve Nicole iletişimde ideaları ve sözcükleri ilişkilendirmek zorunda olduğumuzu iddia etmeye devam etmektedir: "Bu alışkanlık o kadar güçlüdür

keskin bir ayrım olduğunu ve ideaların "fantezide tasavvur edilen imgeler değil ... bir şeyi nasıl kavrarsak kavrayalım, onu kavradığımızı doğru bir şekilde söyleyebildiğimiz zaman zihindeki herhangi bir şey" olduğunu savunarak şu sonuca varırlar:

> *Bundan şu sonuç çıkar ki, ne söylediğimizi anladığımızda, aynı zamanda içimizde sözlerimizle işaret ettiğimiz şeyin ideasına sahip olduğumuz kesin olmadıkça, sözlerimizle hiçbir şeye işaret edemeyiz. Çünkü bir sözcüğü söylerken ne söylediğimi bildiğimi ve bununla birlikte onu söylerken sözcüğün sesinden başka bir şey düşünmediğimi iddia etmek bir çelişki olurdu* (1996, 26).

Arnauld ve Nicole bu sonucu hemen Hobbes'un Descartes'a yönelttiği "akıl yürütmenin sözcüklere bağımlı olacağı" itirazına karşı kullanırlar (1996, 27). Bu iddiada onları en çok rahatsız eden şey Hobbes'un ruhun ölümsüz olmadığı sonucunu çıkarmasıdır, fakat Hobbes'a karşı daha ilginç bir argümanları da vardır. Hobbes'un adların uzlaşımsallığına başvurduğunu, ama şeylerin uzlaşımsal adlarından bağımsız şey idealarının yoksa uzlaşımların da kurulamayacağını savunurlar (1996, 28). Bu sorun Rousseau'nun *Discourse on the Origins and Foundations of Inequality among Men* (*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Hakkında Nutuk**) (1964, 3:151) adlı eserinde meşhur bir şekilde yeniden ortaya çıkar ve Condillac için hayati bir konu hâline gelir.

---

ki, kendi kendimize düşündüğümüzde bile, şeyler zihne ancak başkalarıyla konuşurken onlara genellikle giydirdiğimiz sözcükler yoluyla getirilir" (Arnauld ve Nicole 1996, 23-4). Ne var ki buna sadece bir alışkanlık olarak muamele edilir ve onların vardığı sonuç, sözcüklerin zihne nasıl getirildiğinin ve akıl yürütmede nasıl rol oynadığının incelenmesi gerektiği değil, idealar ile sözcüklerin nasıl birleştirildiğinin incelenmesi gerektiğidir.

* (Adı geçen kitabın yaptığım (batıda "edisyon kritik" denen) açıklamalı çevirisine bakılabilir. –çn.

Géraud de Cordemoy'nın* 1668 tarihli *A Philosophical Discourse Concerning Speech* (*Discours physique de la parole*) adlı eseri Kartezyen bir dil incelemesi olarak esasen dile ayrılmıştır. Descartes'ı takiben konuşma rasyonelliğin standardı olduğundan, Cordemoy dil kullanımının hangi yönlerinin yalnızca bedene atfedilebileceğini ve hangilerinin rasyonel bir ruh gerektirdiğini daha iyi anlamak için konuşmayı daha yakından incelemeyi amaçlar. Bu bilgiyle donanmış olan Cordemoy diğer zihinler hakkında daha güvenli bir bilgiye sahip olduğunu savunur, çünkü onun anlayışına göre diğer zihinleri öncelikle konuşma temelinde tanırız. Dahası, bu bilgi ona insanları diğer hayvanlardan daha kesin bir şekilde ayırma ve zihin ile beden arasındaki Kartezyen ayrımı güçlendirme imkânı da verecektir.

Cordemoy doğal işaretler -örneğin ağlamalar, jestler ve yüz ifadeleri- ile "İhdas edilmiş işaretler" [*signs of Institution*] ya da doğal dil arasında ayrım yapar. Cordemoy'ya göre birinciler için bir ruh gerekmez, çünkü tamamen bedende kök salabilirler (1972, 19-20). "Hayvanların ağlamak ya da ağlamaktan etkilenmek için Ruha ihtiyaçları yoktur" diye yazar (1972, 69). Bununla birlikte, doğal dilin ihtiyari işaretleri bir ruh gerektirir ve bu nedenle diğerlerinde bir zihnin varlığının tam bir belirtisidir. Ruh, sesleri eklemlemek için gerekli değildir -ruhu olmayan hayvanlar ve makineler sözcükleri telaffuz edebilir- ama anlamlandırma/işaret etme bir ruh gerektirir (1972, 76-7). Konuşmanın işlevi düşüncelere işaret etmektir ve düşünceler sözcüklerle ya da bedenin başka herhangi bir hareketiyle aynılaştırılamayacağından bir ruh gerektirir.

Cordemoy'nın argümanının ilginç bir özelliği, dilin bedenden ayrı bir zihin gerektirdiğini göstermek için dilin uzlaşım-

---

* Jero dö Kordemua diye okunur. –çn.

sallığına ve ihtiyariliğine dayanmasıdır. "İhdas, onun üzerinde anlaşmaya muktedir olanlarda zorunlu olarak aklı ve düşünceleri gerektirir." (1972, 15). Böyle bir anlaşma, iradenin kullanılmasını gerektirir ve Cordemoy iradenin açıkça ruhta yer aldığını savunur (1972, 75). Dahası, Cordemoy düşüncelerin sözcüklerden farklı olduğunu, çünkü ilk olarak, aynı nesneye işaret etmek için hem aynı dilde hem de farklı dillerde farklı işaretler kullanılabileceğini; ikinci olarak, duyduğumuzda anlamadığımız işaretler olduğunu ve üçüncü olarak, tipik olarak hangi sözcüklerin kullanıldığını hatırlamadan bir kişinin ne söylediğini hatırladığımızı savunur (1972, 39-40). Aslında Cordemoy bütün bunların düşüncelerin bedenin herhangi bir hareketinden farklı olduğunu ve zihin ile bedenin ayrı olduğunu gösterdiğini iddia etmektedir.

Cordemoy'nın incelemesi bazı açılardan modern dil felsefesinin kaynağı olarak Locke'un *Deneme*'sine muhtemel bir rakip gibi görünmektedir. Cordemoy zihin-beden sorununa ilişkin felsefi kavrayışa ulaşmak için dile yönelir. Dil hakkındaki olgular Kartezyen düalizmi desteklemek için kullanılır ve Cordemoy'nın söylevi tamamen dile adanmıştır. Ne var ki Cordemoy'nın dilsel anlam ya da dilin yapısı hakkında söyleyecek hemen hemen hiçbir şeyi yoktur ve hatta dilin gramatikal ya da sentaktik yapısı hakkındaki tartışması bile çok yetersizdir. Dahası, Cordemoy'nın dil ve zihin arasında yaptığı keskin ayrım, doğal dilin insan muhakemesi ve bilişinde önemli ve hatta ilginç bir rol üstlenmesini engellemektedir. Fransızca başlığın belirttiği ve İngilizce başlığın (on yedinci yüzyıl bağlamı göz önüne alındığında bile) ıskaladığı gibi, bu söylev öncelikle ses üretiminin fizyolojisi hakkındadır.

Son bir husus olarak, Cordemoy'nın etkisi kesinlikle Locke'unkine yaklaşamaz. Fakat onun *Discours*'u Condillac'ın *Essai*'ini anlamak için iyi bir bağlam sağlar. Cordemoy'nın doğal

ve konvansiyonel işaretler arasında keskin bir çizgi çizdiği ve bu sınırı Kartezyen düalizmi desteklemek için kullandığı yerde Condillac önemli örtüşmeler ve temas noktaları görür, çünkü ona göre doğal diller içgüdüsel çığlıklardan ve jestlerden doğmuştur. Condillac aynı zamanda bazı Kartezyen gelenekleri de takip eder. Birincisi, Condillac açık bir düalisttir. Hatta Locke'un materyalizme verdiği, düşünme yetisinin maddeye "eklenmiş" olmasının mümkün olduğu tavizini bile reddeder (Locke 1975, 540-1, IV.3.6). Condillac basit bir şekilde Descartes'ın, maddenin bölünebilir olmasına karşın zihnin "bir olması gerektiği" için maddeye düşünce gücü kazandırılamayacağı argümanını onaylar (1947, 1:7; 2001, 13). İkincisi, Condillac Kartezyen zihin-beden problemi konusunda bir vesilecidir [*occasionalist*]: bedendeki değişimler zihindeki değişimlerin vesilesidir ve bunun tersi de geçerlidir. Her ne kadar vesilecilik [*occasionalism*], Descartes'ın zihin ile bedenin nedensel olarak etkileşim içinde olduğu görüşünden bir sapma olsa da Cordemoy ve Malebranche'ın yazılarında Kartezyen düşüncenin geliştirilmesinin bir parçasıdır. Son olarak ve en önemlisi, Condillac insanın anlama yetisinde iradeye merkezî bir rol vererek Descartes'ı takip eder.[23] İradi özdenetim insanı diğer hayvanlardan ayıran şeydir ve insan dilinin evriminin merkezinde yer alır.

## ZİHİN, İRADE VE İŞARET

*Essai*'de Condillac üç tür işaret arasında ayrım yapar: Tesadüfi işaretler, doğal işaretler ve ihdas edilmiş işaretler (1947, 1:19; 2001, 36). Tesadüfi işaretler, belirli idealarla ilişkilendirilen nesnelerdir.

23. Descartes'ın felsefesinde iradenin rolü hakkında bkz: Losonsky 2001, 12-41.

Örneğin, açlık algısı, daha önceki bir zamanda kişinin açlığını gideren meyve yüklü bir ağaç ideası için tesadüfi bir işaret olabilir (1947, 1:60; 2001, 114). Bu durumda açlık algısı o ağacın ideasını üretse de bu bağlantı kendi başına "... koşulların etkisinden başka bir şey değildir" ve bu algı ve idealara sahip kişinin kontrolü altında değildir (*a.g.e.*). Başka bir durumda açlık algısı açlığı gideren başka bir nesneyi canlandırabilir ve böylece o nesne için tesadüfi bir işaret olarak işlev görebilir.

Doğal işaretlerin zihin durumlarıyla daha istikrarlı bir bağlantısı vardır. Condillac doğanın, belirli mimikler düzenli olarak neşe, korku veya keder gibi birtakım edilgiler veya duygularla bağlantılı olduğunu ortaya koyduğuna inanmaktadır (*a.g.e.*). Aynı durum bazı jestler veya yüz buruşturmalar için de geçerlidir ve mimikler ve jestler ile bunlarla ilişkili zihinsel durumlar arasındaki düzenli bağlantılar nedeniyle, mimikler ve jestler içsel zihinsel durumların doğal işaretleridir.

Condillac'a göre hem tesadüfi hem de doğal işaretler, insanların yanı sıra algılayan ve hayal eden diğer hayvanların zihinsel yaşamlarında da rol oynar. Hayvanların içgüdüleri bu işaretlere bağlıdır, çünkü bu işaretler hayvanların nesnelere hızla tepki vermesini ve diğer hayvanlarla iş birliği yapmasını sağlar. Bir nesnenin algılanmasının otomatik olarak diğer ilgili fikirleri üretmesi hızlı tepkileri mümkün kılar ve korku ya da sevincin içgüdüsel davranışsal dışavurumu hayvanların uygun şekilde tepki vermesini sağlar. Ancak bu durumlarda zihin hayvan tarafından yönlendirilmemekte ya da kontrol edilmemektedir. Örneğin, yiyecek fikrini hatırlamak için açlığın varlığı gereklidir ve bu fikir iradi olarak canlandırılamaz. Benzer şekilde, yalnızca tesadüfi veya doğal işaretlere sahip bir canlı, duyguların davranışsal dışavurumlarını yalnızca duygular gerçekten mevcut olduğunda ifade edebilir.

Sonuç olarak Condillac yalnızca tesadüfi veya doğal işaretlere sahip yaratıkların hafızası olmayacağını savunur. Bu tür varlıklar duyum, algı, dikkat ve bilince sahip olacaktır, ancak Condillac'ın hafızayı tanımladığı şekle "idealarımızın işaretlerini ya da onlara eşlik eden hâl ve şartları hatırlama yeteneğine" sahip olmayacaklardır (1947, 1:19; 2001, 37). Bu hafıza açıklamasının ve genel olarak Condillac'ın insan aklına ilişkin açıklamasının temel bir özelliği, hafızanın sadece bazı nesnelerin varlığının bir sonucu olarak belirli ideaları canlandırma yeteneğini değil, aynı zamanda bu idealara erişmek istediğimizde onları canlandırma gücüne sahip olmayı da içermesidir (1947, 1:15; 2001, 27-8).

Bu güç ve aynı zamanda imgelemi kontrol etme gücü, ancak ihdas edilmiş işaretlerle, yani "kendi seçtiğimiz" işaretlerle elde edilir (1947, 1:19 ve 21; 2001, 36 ve 40). Condillac ideaların işaretlere bağlanmasıyla, kişinin bu işaretleri kullanarak onlarla bağlantılı ideaları istediği zaman hatırlayabileceğini ve bu tekniğin zihni çevredeki nesnelere olan bağımlılığından kurtardığını savunur (1947, 1:21-2; 2001, 41). Bu aynı zamanda insanın kendi zihinsel durumları üzerine refleksiyon yapma kapasitesinin de kaynağıdır. Refleksiyon, kişinin dikkatini kontrol etme yeteneğidir ve bir varlık zihinsel durumlarımızın sadece bir yönüne odaklanmayı, ancak tesis edilmiş işaretlerle seçebilir. Bütün hayvanlar çeşitli nesneleri aynı anda algılayabilir ve tipik olarak huy, edilgi ya da yaşam koşulları bu nesneler arasında sadece bazılarına ilişkin artan bir farkındalık yaratacaktır (1947, 1:3; 2001, 24). Fakat, dikkat, tesis edilmiş işaretler yoksa, çevre ve içsel koşulların karşılıklı etkileşimi tarafından otomatik olarak yönlendirilir.

İhdas edilmiş işaretler sayesinde insan bir algıyı diğerine tercih etmeye karar verebilir, algı nesnesi ortadan kalktıktan sonra bile bunu istediği gibi sürdürebilir ve belirli algıları yeniden canlandırabilir. Refleksiyon yapabilme yetisiyle insan,

zihnin idealarını ayırt etme, soyutlama, karşılaştırma, kompoze ve dekompoze etme kapasitesine sahip olur (1947, 1:23-4; 2001, 44-5). Bu kapasiteler, özellikle de ideaları kompoze ve dekompoze etme yeteneği, analiz için elzemdir ve bu nedenle analiz, ihdas edilmiş işaretler gerektirir. Bu, Condillac'ın daha sonra "her dil analitik bir yöntemdir ve her analitik yöntem bir dildir" şeklinde özlü bir şekilde ifade edeceği şeyin temelidir (1947, 2:419).

Elbette, analiz ve dil arasındaki bu temel bağlantı Condillac'ın insan bilişine ilişkin açıklamasında yansımasını bulur. Condillac'a göre hakikati keşfetmenin tek yolu, sahip olduğumuz ideaları analiz etmek, yani duyumdan ve refleksiyondan elde ettiğimiz ideaları kompoze ve dekompoze etmektir (1947, 1:105-6; ayrıca 114; 2001, 199 ve 213-14). Analiz, bilgi edinmenin tek yöntemi olduğundan, bilimsel bilgi de dâhil olmak üzere biliş için kurumsallaşmış işaretlere ihtiyaç vardır. Condillac'ın *Essai*'den birkaç yıl sonra yazdığı gibi, bir bilim, ihdas edilmiş işaretlerin iyi üretilmiş bir sisteminden başka bir şey değildir ve sonuç olarak "bilimleri kolayca öğrenmek istiyorsanız ... işe dilinizi öğrenmekle başlayın." (1947, 1: 216-17).

## DÖNGÜLER, AĞLAMALAR VE JESTLER

Dilin insan bilişindeki kurucu rolünü gündeme getirmek Condillac için önemli bir döngüsellik sorununu ortaya çıkarmaktadır. Eğer düşünen insanın akıl yürütmesi dile bağlıysa, o zaman insan düşünme kapasitesine sahip olmadan önce nasıl bir ihdas edebilir? Condillac "öyle görünüyor ki insan daha önce onları seçecek ve onlara idealar iliştirecek kadar refleksiyon yetisine sahip olmasaydı, ihdas edilmiş işaretlerden nasıl yararlanacağını bile-

mezdi" diye belirtir (1947, 1:22; 2001, 42). Bu, Arnauld ve Nicole'ün Hobbes'a itirazıdır.[24]

Condillac [meseleye] doğrudan cevap vermez: "Bu meseleyi dil tarihini ele almaya başladığımda çözeceğim" (*a.g.e.*). Fakat bu cevap Condillac'ın dile yaklaşımının temel bir özelliğini vurgular. Condillac bu meseleyi kavramsal ya da teorik olarak görmez, daha ziyade, insan dilinin fiilî evrimine daha yakından bakarak çözülebilecek ampirik bir sorun olarak görür. Elbette Condillac'ın [dil] tarihi farazi olacaktır, ama yine de ona göre bu, dilin evrimi hakkında akla yatkın bir ampirik faraziyedir.

Onun temel fikri, insanların doğal çığlıkları ve jestleri, bir "eylem diline" [*language of action*] dönüştürdüğü ve bunun da doğal dile evrildiğidir (1947, 1:61; 2001, 114-15). Korkular ve bedensel acılar doğal olarak belirli çığlıklarla ve yüz buruşturmalarıyla birlikte ortaya çıkar ve kahkaha ile zevk de düzenli olarak birbiriyle bağlantılıdır. İnsanlar ayrıca belirli nesnelere olan ilgilerini ya da arzularını nesneye doğru otomatik, içgüdüsel baş ve el kol hareketleriyle gösterirler ve gözlemciler de dikkatlerini aynı nesnelere yöneltirler. Bu şekilde, ağlamalar ile jestler, duygular ve algılarla ilişkilendirilmeye başlanmıştır. Dışsal davranışlar ile içsel zihinsel durumlar arasındaki bu bağlantı örüntüsü, imgelem ve dikkat gibi çeşitli zihinsel işlemleri harekete geçirmiştir, fakat bu ağlamalar ve jestler ihdas edilmiş işaretler değildir. Tamamen istemsizdirler ve bu hususi hareketlerin arzumu dışa vuracağını düşünmek gibi, herhangi bir kasıt veya refleksiyon içermezler (*a.g.e.*).

Bununla birlikte, çığlıklar ve jestler ile zihinsel durumlar arasındaki bağlantılar sık sık tekrarlandığı için insanlar bunlara çok aşina hâle gelmiştir ve "bu [doğal] işaretlere ne kadar aşina

24. Krş. Quine'ın (1936) uzlaşımcılık eleştirisi.

olurlarsa, onları istedikleri zaman o kadar kolay hatırlayabilmişlerdir." (*a.g.e.*)[25] Condillac'ın iddiasına göre, bir şekilde "farkına varılmadan", bu düzenli doğal işaretler örüntüsü insanlara "imgelemlerini istedikleri gibi yönlendirme" ve "daha önce yalnızca iç güdüyle yaptıklarını refleksiyonla yapma" yeteneği kazandırmıştır (*a.g.e.*).

Çığlıklar ve jestler belirli zihinsel durumları canlandırmak için istemli olarak kullanıldığında -örneğin, birini potansiyel tehlikeye karşı uyarmak için gerçekten korkmadan korku çığlıklarını ve jestlerini taklit etmek (*a.g.e.*)- bir eylem diline sahip oluruz. Elbette bu, çığlıkların ve jestlerin sahip olmadığı kurucu bir yapıya sahip doğal dilin ortaya çıkışını açıklamaktan hâlâ çok uzaktır. Her ne kadar bir dilde parçalar çeşitli kurallarla yönetilen yollarla bir araya getirilerek yeni karmaşık işaretler elde edilebilse de ağlamalar tipik olarak böyle bir yapıya sahip değildir. Yine de Condillac, basit bir eylem dilinden böyle bir yapının nasıl ortaya çıkabileceğine dair bir hikâye örgüsü oluşturmaya çalışır.

Condillac insanların ağlama ve jestlere benzer şekilde eklemli seslerden oluşan bir dil geliştirdiklerini ve dansın bu gelişimde ara bir rol oynamış olabileceğini öne sürer. Jestler ve çığlıklar, karmaşık bir deneyimin çeşitli bölümlerini canlandırmak için kullanılan çeşitli parçalara bölünmüştür. Örneğin, bir jestin çeşitli kıpırtıları aciliyet derecelerini ifade edebilir ve bu

25. Herder'in ödül alan denemesinde Condillac'a karşı ileri sürdüğü argümanla ilgili olarak, bu pasaj Herder'in argümanında önemli bir yer tuttuğu hâlde, "iradi" ifadesini atlayarak alıntılanması kayda değer bir olgudur (Herder 1960, 13). Herder tartışması boyunca zihin ve dil üzerindeki iradi kontrolün Condillac'ın felsefesinin temel taşlarından biri olduğunu tamamen göz ardı etmektedir. Örneğin, Herder'in şu itirazını düşünün: "Kişi [doğanın] bu çığlığını nasıl inşa ederse etsin, nasıl rafine ederse etsin ve düzenlerse düzenlesin, eğer anlama yetisi bu tonu kasıtlı olarak kullanmak için var değilse, o zaman ... insanî, ihtiyari dilin nasıl ortaya çıkabileceğini anlamıyorum." (Herder 1960, 12)

işaretler daha sonra anlama yetisini analiz etmek ve başlangıçta deneyimde eşzamanlı olarak verilenleri sırayla birbirinden ayırt etmek için kullanılabilir. Korku ve dereceleri için farklı işaretlere sahip olarak, bir kişi bu duyguyu niteliksel ve niceliksel yönlerine ayrıştırabilir ve bunlara ayrı ayrı yaklaşabilir. Sonunda ağlamalar ve jestler, tıpkı bir dans gibi, seslerin ve beden hareketlerinin kurallı dizileri hâline gelmiştir (1947, 1:63; 2001, 118). Jestleri ayırt etmedeki fevkalade faydaları nedeniyle, eylem diliyle harmanlanan eklemli seslerin sayısı ve sistematikliği artmıştır. Sonunda, kişinin kendi zihnini ve başkalarının zihnini kontrol etmek ya da yönlendirmek için istemli olarak kullanılan eklemli sesler, çığlıklardan ve jestlerden sayıca üstün hâle geldi ve böylece eylem dili doğal dile dönüştü.

Söylemeye ne hacet, ortaya çıkan dilsel yapı fakirleşmiştir. Condillac'ın zikrettiği seslerin belirli gramatikal veya mantıksal işlevlere önceden sahip olmadığını farz edip açıklama yapmaktan kaçınmaksızın, çığlıklar, jestler ve diğer hareketler temelinde adlar, cümleler ve senkategorematik terimler arasındaki ayrımı nasıl türetebildiği açık değildir.

Ama yapı Condillac'ın öncelikli derdi değildir. Onun asıl derdi, dışsal sembollerin insan muhakemesinin nasıl kurucu parçaları olduğunu göstermektir. Condillac açısından işaretin kendisi akıl yürütme sürecinin ayrılmaz bir parçasıdır. Condillac, Hobbes, Locke ve Leibniz'de sadece örtük veya müphem olan şeyi, yani akıl yürütme zincirlerinin sözcükleri içerdiğini açıkça onaylar. Dolayısıyla Condillac'a göre insan muhakemesi, ideaların bağlantısına ek olarak, işaretler ile idealar arasındaki bağlantıyı da içerir (Ricken 1994, 80). Zihnin faaliyetleri üzerinde iradi kontrolü mümkün kılan şey, sadece işaretlerin idealarını üretme yeteneği değil, işaretleri iradi olarak üretme yeteneğidir. Bu ayrım Condillac'ın *Essai*'inin başında bahsettiği döngüden

kurtulma girişimi için çok önemlidir. Düşünmenin özü olan iradi zihinsel kontrol, işaretlerin iradi olarak üretilmesine bağlıdır. İstemli olarak işaretler üreterek hatırlayabilir, refleksiyon yapabilir ve nihayetinde akıl yürütebiliriz. Ama Condillac'a göre işaretlerin istemli üretimi, kişinin ideaları üzerinde refleksiyon yapmasını ya da iradi kontrolünü gerektirmez. Bir işaretin istemli olarak üretilmesi zihinsel bir eylem değil, fiziksel bir eylemdir ve Condillac dışsal işaretler üretme yeteneğinin kişinin anlama yetisi üzerinde denetim kurma yeteneğinden daha temel olduğunu varsayar. Anlama yetisi, otomatik işlemlerin ötesine geçebilmek, idrak üzerinde iradi denetim uygulayabilmek ve akıl yürütmeye başlayabilmek için istemli bedensel davranışın -fiziksel semboller kullanarak- dışsal desteğine ihtiyaç duyar.

## DOĞA, EYLEM VE ZİHİN

Condillac bir materyalist olmamasına rağmen, onun felsefesinin natüralizmin, özellikle de Fransız materyalizminin evriminde neden bir rolü olduğunu görmek kolaydır (Yolton 1991; Ricken 1994). Condillac fiziksel davranışı insan muhakemesinin temel yapı taşı hâline getirerek ve doğal dilin köklerini birçok farklı hayvan türü tarafından paylaşılan içgüdüsel davranış kalıplarında bularak zihin ile beden, insanlar ile hayvanlar arasındaki çizgiyi bulanıklaştırır. Aynı şey onun duyumculuğu için de geçerlidir. Locke'un bütün ideaları duyumlara ve refleksiyona indirgeme amacı zaten materyalizme fazla sempatik geliyordu ve Condillac zihnin faaliyetlerinin kökenini de duyumlara dayandırarak bu indirgemeyi daha da ileriye taşıdı. *Essai*'de Condillac amacının "hepsinin tek bir ilk ve basit algıdan nasıl üretildiğini görmek" olduğunu açıklar (1947, 1:10; 2001, 19). *Essai* bunun anlama yeti-

sinin işlemleri için ne anlama geldiği konusunda tam olarak açık olmasa da Condillac daha sonraki yazılarında bu konuda nettir. *Treatise on Sensation*'ın girişinde, refleksiyon da dâhil olmak üzere anlama yetisinin bütün işlemlerinin "duyumun kendisinin farklı şekillerde dönüştürülmesinden" başka bir şey olmadığı belirtilir (1947, 1:222).

Condillac'ın materyalizmin evrimine katkısı, insanın anlama yetisine dair metafizik veya spekülatif teorilerden kaçınmak ve bunun yerine zihne dair ampirik ve bilimsel bakış açılarına katkıda bulunmak yönündeki açık arzusunun bir sonucudur. Condillac bir materyalist olmamasına rağmen, doğa bilimlerinin kapsamını genişletmeye çalıştığı için felsefi anlamda bir natüralisttir. Condillac'ın açıklaması bugünün standartlarına göre tamamen spekülatif olsa da yine de iç gözleme bel bağlamadan insan bilişinin ampirik bir açıklamasını geliştirmeye yönelik kapsayıcı bir taahhütten beslendiği tartışmasızdır. Bu nedenle Condillac'ın psikoloji tarihinde bir yeri vardır. Benzer şekilde, bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, Wilhelm von Humboldt'un çalışmalarında dilbilimin ampirik bir bilim olarak ortaya çıkışı da "Condillac geleneği" olarak tanımlanan şeye dayanmaktadır (Aarsleff 1982, 335).

Gördüğümüz gibi, dilsel faaliyete odaklanmak Condillac'ın felsefesinin merkezî bir özelliğidir ve bu bakış açısı onun natüralizmiyle örtüşmektedir. Condillac eyleme ve fiziksel işaretlerin kamusal kullanımına odaklanır, çünkü bunlar en azından ilk bakışta, yalın ve gözlemlenebilir olaylardır. Natüralizmin ve dilsel davranışın önceliğinin yanı sıra Condillac, doğal dilin insanların nasıl düşündüğünü belirlediği görüşünü -yani dilsel determinizmi- açıkça ifade eder. Condillac'a göre, dilin akıl yürütmenin kurucu bir parçası olduğu fikri doğal olarak dilin insanların düşünme biçimini şekillendirdiği fikrine yol açar. Ne var

ki dilsel determinizm, yakın müttefiki olan dilsel izafiyetçilik ile karıştırılmamalıdır. Dilsel determinizm ve izafiyetçilik, belki de en meşhuru Benjamin Whorf'un (1956, 212-14) çalışmalarında olmak üzere, bir arada yaşamaya başlamış olsalar da birbirlerinden farklıdır. Dilsel izafiyetçilik, dilsel determinizmi doğal dillerin çeşitliliği ve doğal dillerin birbiriyle uyuşmayan yapılara sahip olduğu varsayımıyla birleştirir. Dil düşünceyi belirlediği için bu radikal biçimde farklı dillerle düşünen insanlar radikal biçimde farklı tarzlarda düşünürler. Condillac "dillerin dehasını", bunun halklar arasında nasıl farklılık gösterdiğini ve bazı dillerin anlama yetisine diğerlerinden daha fazla nasıl yardımcı olduğunu tartışsa da (1947, 1:98-104; 2001, 185-95), dillerin kökten farklı ya da bağdaşmaz olduğu sonucuna varmaz, hatta bunu ima bile etmez.

## SONUÇ

Şu hâlde Leibniz ve Condillac, Locke'un dile dönüşünü kesin olarak farklı yollardan ilerletir. Her ikisi de dili zihne sıkı sıkıya bağlamak ve insanın anlama yetisine dair bir iç görü elde etmek için dilsel çalışmalara bel bağlama stratejisini devam ettirse de doğal dil üzerine farklı perspektifler geliştirirler.

Leibniz doğal dil üzerine "sistem perspektifi" olarak adlandırılabilecek bir perspektif geliştirirken Condillac, gördüğümüz gibi, dil üzerine bir "kullanım perspektifi" geliştirir.[26] Leibniz, Locke'un "mantıkçıların formlarının çok az işe yaradığı" şeklindeki yaygın görüşü paylaştığından yakınır (1962, 6.6:9) ve "tamamen farklı bir görüşe sahip" olarak dilin altında yatan man-

**26.** "Sistem perspektifi" ve "kullanım perspektifi" Stainton 1996'dan ödünç alınmıştır.

tıksal forma odaklanır. Condillac mantıksal forma çok az ilgi gösterir ve Locke'un geleneksel mantığı küçümsemesini benimser. "Mantıkçıların [akıl yürütme hakkında] pek çok ciltte söyledikleri bana tamamen gereksiz ve faydasız görünüyor." (1947, 1:27; 2001, 51). Condillac ölümünden sonra 1792'de yayınlanan *Logic; or, The First Developments of the Art of Thinking* adlı eserinde mantığa döndüğünde, kendisinin de yazdığı gibi, bu "başka hiçbir mantığa benzemeyen" bir mantıktır (1947, 2:371). Bir içerme ve geçerlilik açıklaması yerine, insanların düşünmek, analiz etmek ve bilgi edinmek için dilin fiziksel işaretlerini maksatlı olarak nasıl kullandıklarını anlatır. Condillac için dil öncelikle eylemdir, insanların yaptığı bir şeydir -soyut bir formel sistem değildir.

Condillac'ın natüralizmi de onu Leibniz'den en azından vurgu itibariyle ayırır. Leibniz gördüğümüz gibi, farklı dillerin gramer yapılarına ilişkin ampirik araştırmaların önemini inkâr etmez, fakat bu onun dil felsefesinin odak noktası değildir. Dil üzerine ampirik çalışmalar yalnızca bütün doğal dillerin altında yatan formel özelliklerin keşfine hizmet eder ve Leibniz'in ortaya çıkarmaya çalıştığı da "melekler ve insanlar" tarafından paylaşılan bu formel sistemdir. Bu yapının peşinde koşarken Leibniz formel sistemlerin gelişimine katkıda bulunur; sonuç olarak, dil çalışmasının özünde tarih veya antropolojiden ziyade matematik ve mantıkla ilgili formel bir disiplin olduğu fikri köklerini Leibniz'in dil felsefesinde bulacaktır.

Tıpkı natüralizmin Condillac'ın kullanım perspektifiyle örtüşmesi gibi, Leibniz'in doğal dile ilişkin sistem perspektifi de natüralizme karşı olan felsefelerle daha uyumludur. Sistem perspektifi, formel sistemlere başvurması ve altta yatan formel yapılara bağlılığı nedeniyle gözleme o kadar uygun değildir. Aritmetik kadar basit biçimsel sistemlerin bile kendine has özellikleri vardır -bunlar arasında örneğin sonsuz büyüklükleri sayılabilir

ki bu da gözlemle anlaşılamayan ve aklın devreye girmesini gerektiren bir şey olarak düşünülebilir. Üstelik, görünen yapının altında yatan daha derin bir yapı olduğu fikri, gözlemin önceliği ile gerilim içindedir. Buna göre, geleneksel felsefe tarihlerinde Leibniz, Descartes ve Spinoza ile birlikte rasyonalizmin temel direklerinden biridir ve Condillac'ın, Leibniz'in en genel ve soyut ilkeleri arayan ve gizli nedenlere nüfuz etmeye çalışan hırslı bir metafizikçi olduğu iddiasında haklılık payı vardır (Condillac 1947, 1:3 ve 121; 2001, 3-4).

Dile yönelik bu iki farklı yaklaşım -yüzeyin ardındaki bir yapı olarak dil ve iradi insan faaliyeti olarak dil- dil felsefesini gelecekteki evriminde çok kalıcı olacaktır.

# IV

# BİR DİLİN FORMU

## WILHELM VON HUMBOLDT

Wilhelm von Humboldt'un (1767-1835), editörü tarafından "Kawi'ye Giriş" (*Kawi Introduction*) olarak nitelendirilen, *İnsan Dil Yapısının Çeşitliliği ve İnsan Türünün Zihinsel Gelişimi Üzerindeki Etkisi Üzerine* (*Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*) adlı büyük eseri, "genel dilbilimin ilk büyük kitabı" diye adlandırılmıştır (Bloomfield 1933, 133). Kitap, çağdaş üretici dilbilimi önceden tasarlamakta ve aynı zamanda yirminci yüzyılın başlarında antropologlar Edward Sapir (1884-1939) ile Benjamin Whorf (1897-1941) tarafından geliştirilen dilsel izafiyetçiliğin öncüsü olarak kabul edilmektedir. Hatta Ludwig Wittgenstein'ın daha sonraki felsefesinin de öncüsü olduğu düşünülmektedir.[1]

Humboldt'un izafiyet kadar üreticiliğe [*generativism*] de uyuyor gibi görünmesi dikkat çekicidir, çünkü kesin olarak konuşursak, dilbilimdeki üreticilik ve izafiyetçilik birbiriyle uyumsuzdur. Üreticilik, kökleri insan doğasında olan evrensel dilsel ve zihinsel yapıları ararken, izafiyetçilik bütün insanlarda ortak olan bu tür yapıları reddeder. Bilâkis, izafiyetçilik dilsel yapıların çeşitliliğine ve bu yapıların insanların dünyayı görme ve bilme biçimini nasıl belirlediğine odaklanır. Ama bu

1. Humboldt'u üretici dilbilime bağlayan klasik kaynak Chomsky 1966'dır, ama ayrıca bkz. Pinker 1994, 84. Chomsky (1966, 30-1), Aarsleff (1982, 335), Lyons (1984, 303-5), Trabant (1990) ve Crystal (1997, 15) Humboldt'u ya Wittgenstein'a ya da sözüm ona Sapir-Whorf hipotezine bağlar.

eğilimlerin her ikisinin de Humboldt'un dil hakkındaki çalışmasında yer alması şaşırtıcı olmamalı, çünkü onun çalışması Leibniz ve Condillac tarafından ortaya konan istikametlerin bir kavşağıdır. Humboldt, sistemi bir araya getirmeye ve semavi [*angelic*] ile dünyevi olana ilişkin perspektifleri kullanarak insan diline ilişkin bir genel ampirik ve felsefi teori oluşturmaya çalışır.

## BİYOLOJİK DÖNÜŞ

Humboldt hayatı boyunca, genç bir adam olarak 1789'da Paris'e ve İsviçre'ye yaptığı illegal seyahat de dâhil olmak üzere ayrıntılı günlükler tuttu.[2] Yirmi iki yaşındaki Humboldt'un bu ziyaretler sırasında tuttuğu günlük, onun entelektüel yaşamının geri kalanı boyunca düşüncelerini karakterize edecek biyolojik bir perspektife çoktan ulaştığını belgelemektedir. Humboldt İsviçre'nin Bern kentinde, ona göre önce "bedensel, fizyolojik olanı, sonra ruhsal, psikolojik olanı ve daha sonra da insanın çevresindeki dış nesnelerle ilişkisini" tanımlamaya çalışan *Anthropology or Philosophy of the Human Being according to His Corporal Dispositions* (*Bedensel Eğilimlerine Göre İnsanın Antropolojisi ya da Felsefesi*) adlı kitabı yayınlamış olan felsefe profesörü Johann Samuel Ith'ı ziyaret ettiğini bildirmektedir (1968, 14:210). Humboldt bu eserin yazarını ziyaret etmeye bilhassa istekliydi ve Ith onu o zamana kadarki seyahatinde herkesten daha fazla etkileyecekti; özellikle de Ith'ın insan aklının doğası konusuna tekrar tekrar dönmesi nedeniyle (*a.g.e.*).

2. Prusyalılar izin almadan yurtdışına seyahat edemezlerdi ve Humboldt da devrim Fransa'sına gitmek için Prusya monarşisinden kesinlikle izin alamazdı.

Bununla birlikte, Humboldt aralarındaki önemli bir görüş ayrılığına dikkat çekmiştir. Ith "fizyolojik ve psikolojik olanı çok fazla ayırmıştır" (1968, 14:211). Fizyolojik ve psikolojik olan düşüncede bile, "sakınca olmadan" (*ohne nachtheil*; *a.g.e.*) pek iyi ayrılamaz. Böyle bir ayrıştırma, insanın bütünleşik bir varlık olduğu gerçeğini göz ardı eder. Antropoloji, insanı "bir bütün olarak görmediği, farklı yönlerinin hepsini -ruh, kalp, beden- birbiriyle ilişkili olarak anlayarak" görmediği için önemli ölçüde geride kalmaktadır. Bu farklı yönler insanın farklı parçaları değil, tek bir bütünün çeşitli modifikasyonlarıdır. İnsanın birliği kabul edilmediği sürece, "karakter çalışması -bütün antropolojinin amacı...- asla bir bilim hâline gelemez.". İnsan karakterinin bilimsel olarak incelenmesi, yani insan doğasının ve eğilimlerinin bilimsel olarak incelenmesi, "duygu ve düşünce dediğimiz şeylerin, [ve] dahası bedensel olan ile bedensel olmayanın birbiriyle nasıl ilişkili olduğunun ayrıntılı araştırmalarını" içermelidir (*a.g.e.*).

Bu kayıt, Humboldt'un düşüncesinin değişmez özellikleri olarak kalacak dört taahhüdü ifade eder: Birincisi, bilimin alanını genişletme taahhüdü anlamında natüralizme bağlıdır. Humboldt insan psikolojisinin, yani insanların sahip olduğu eğilimlerin, duyguların ve düşüncelerin bilimsel olarak incelenebileceğine ve incelenmesi gerektiğine inanır. İkincisi, onun natüralizmi Condillac'ınkinden farklı olarak "ayrıntılı araştırmalara" bağlılığı içerir. Onun ampirik verilere önem vermesi ve dil çalışmaları için veri toplamak amacıyla hayatı boyunca seyahat etmesi de Humboldt'un eserlerinde dil felsefesinin bir bilime dönüşmeye başlamasının temel nedenidir. Üçüncüsü, Humboldt mizacı gereği insan varlığı konusunda bütünselcidir (*holist*). İnsan öyle bütünleşmiş bir varlıktır ki o, kısımlarının veya veçhelerinin nasıl birbirine bağlantılı olduğu bilinmeden anlaşılamaz.

Humboldt'un Ith değerlendirmesinde ifade edilen en çarpıcı taahhüt, insan biyolojisinin, insan psikolojisinin bilimsel olarak anlaşılması da dâhil olmak üzere, bütünleşik insanı anlamak için gerekli olduğudur. Humboldt fizyolojik ve psikolojik olanın birliğinden bahsederken fizyolojiyi sadece canlı organizmaların hücre ve dokularının temel faaliyetlerinin bilimi olarak değil, on sekizinci yüzyıldaki daha geniş anlamıyla canlıların normal işlevlerinin ve fenomenlerinin bilimi olarak düşünmektedir.[3]

Humboldt sadece bir masa başı biyoloğu değildi. Humboldt'un iki yaş küçük kardeşi, kâşif ve bilim adamı Alexander von Humboldt, Wilhelm Göttingen Üniversitesi'nde insan anatomisi okurken 1795'te şöyle yazmıştır: "Wilhelm kadavralarda yaşıyor ve nefes alıyor. Kendisine bütün bir kimsesiz kadavrası tedarik etti ve (Goethe'nin ona yazdığı gibi) insan beyni yiyor" (Jahn ve Lange 1973, 433; Müller- Sievers 1993, 17'de alıntılanmıştır). Daha sonra Humboldt kas ve sinir dokusunda galvanik akımlar ürettikleri ve inceledikleri 3.000 deneyde küçük kardeşine yardımcı oldu (Müller-Sievers 1993, 19). Humboldt'un bu dönemde yazdığı bir makalede tartıştığı fizyolojik irritabilite ve hassasiyetin doğasıyla ilgileniyorlardı. *Cinsel Farklılık ve Organik Doğa Üzerindeki Etkisi Üzerine* (*Über den Geschlechtsunterschied und seinen Einfluss auf die organische Natur*, 1795) adlı bu makalede Humboldt, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet farklılıklarını insan doğasını anlamak için genel bir model olarak kullanmaya çalışır. Hassasiyet dişil, irritabilite ve arzu ise erildir ve insan düşüncesi dişil hassasiyetin ve aklın eril yaratma dürtüsünün

3. James Harris 1704'te şöyle yazmıştır: "Fizyoloji... Vücudun yapısını sağlam olduğu ya da Doğal Durumunda olduğu kadarıyla öğretir ve İşlevleri ve Faaliyetleri için Nedenler bulmaya çalışır". *The Compact Edition of the Oxford English Dictionary* (1971), 2:811'de alıntılanmıştır.

-yani aklın dehasının- bir ürünüdür (Humboldt 1968, 1:316 ve 336).[4]

Bu biyolojik bakış açısı Humboldt'un dil felsefesinde de devam eder. Dil gelişimini, on sekizinci yüzyılda biyolojik bir olgu olarak kabul edilen kristalizasyona (1999, 148) ve bir ağacın çiçek açmasına benzetir (1968, 6:226). Humboldt'a göre dil, sadece sözcüklerden ve gramer kurallarından oluşan bir koleksiyon değil, "organik bir tabiatı olan ve bu şekilde ele alınması gereken doğanın asil bir eseridir" (1968, 4:10). "Kas dokusunun ve sinirlerin büyümesi ya da kan dolaşımı vücut için neyse, dilin işlevleri de zihin için odur" (1968, 4:249). Humboldt dil çalışmalarındaki bu biyolojik dönüşü *Kawi'ye Giriş*'inde ifade eder: "Dil ve yaşam birbirinden ayrılmaz kavramlardır" (1999, 93). Örneğin, bir dilin sözcük hazinesi "âtıl ve tamamlanmış bir kütle" değil, "sözcük yaratma kapasitesinin sürekli üretimi ve tazelenmesidir" (*a.g.e.*). Bu sadece bir dilde yeni sözcüklerin yaratılması için değil, aynı zamanda çocukların sözcükleri öğrenmesi ve günlük kullanım için de geçerlidir. Humboldt bir sözcüğü kullanmanın basitçe bellekte depolanmış bir sözcüğü hatırlamak olmadığını, sözcüklerin ilk üretimi için gerekli olan güçleri içerdiğini iddia etmektedir.

Dil "insan tabiatının derinliğinden doğar" (Humboldt 1999, 24) ve "konuşma gücü" evrensel bir insan kapasitesidir (1999, 26). "Dilin meydana çıkarılması insanın içsel bir ihtiyacıdır ... kendi doğasında yatan, zihinsel güçlerinin gelişimi için vazgeçilmez olan bir şeydir" (1999, 27). Dil insan iletişimini ve iş birliğini kolaylaştırmak için yaratılmış bir araç değildir. Bu nedenle

4. Schiller bu denemelerden birini Kant'a gönderir ve Kant'ın bundan etkilenmediğini söylemeye gerek yoktur (Zweig 1967, 221). Kant bu tür modelleri kullanmaya yönelik daha önceki girişimlere atıfta bulunur ve bunların aşırı coşkulu (*Schwärmerei*) oldukları için eleştirildiğini söyler.

Humboldt dilin insan yapımı bir şey olduğunu reddeder. Dil insan tabiatına bağlı olduğu için onu "insanların hakiki bir ürünü ve yaratımı olarak görmek" hatadır. Dil "istemsiz bir sudûrdur (*emanation*) ... milletlerin eseri değildir, içsel kaderleri tarafından onlara verilmiş bir armağandır" (1999, 24). Dil istemsizdir, çünkü dilsel faaliyet amaçlı değildir: Dil insanların zihinlerinde dilin ona yönelik bir araç olacağı bir amaç bulunduğu için doğmamıştır (1999, 115).

Humboldt'un belki de en ünlü iddiası "dilin düşüncenin biçimlendirici organı" olduğudur (1999, 54; ayrıca bkz. 21). Düşüncenin büyümesinden ve gelişmesinden sorumlu bir organ olarak dil, "bütün insan organizmasının bir unsurudur" (1999, 54.). Humboldt ayrıca dilin kendisini de bir organizma olarak tanımlar. "Dil, zihinsel güçle doğrudan bağlantılı olarak tamamen biçimlendirilmiş bir organizmadır" ve sonuç olarak dil "sadece parçalar değil, aynı zamanda fizyolojik yasalarla karşılaştırılabilecek prosedür yasaları, daha doğrusu... istikametler ve gayretler de taşır" (1999, 90). Humboldt başka bir yerde anatomik ve fizyolojik perspektifleri birbirine açıkça zıtlaştırır ve dillerin anatomik olarak değil, fizyolojik olarak ele alınması gerektiğini yazar (1968, 6:146). Anatomi bir organizmanın statik yapısıyla ilgilidir, fakat dil canlı ve dinamik bir organizmadır ve bu şekilde karakterize edilmesi gerekir. Bu, uygun bir dil teorisinin, en iyi ihtimalle bir dilin "ölü iskeleti" ile mukayese edilebilecek sözcük dağarcığının ve gramerin anatomik karakterizasyonuyla kendini sınırlayamayacağı anlamına gelir (1968, 6:147). Yerinde bir fizyolojik karakterizasyon, dil üretiminin işlevlerini ve ilkelerini belirleyecektir.

Aslında *Kawi'ye Giriş*, biyolojik bir sorundan, yani Humboldt için dillerin ve lehçelerin çeşitliliğiyle "doğrudan bağlantılı" fizyolojik kategoriler olan "insanlığın halklara ve ırklara bölünmesini" açıklamak üzere yola çıkmıştır (1999, 21-2). Humboldt

özellikle Malaya halklarının ırksal sınıflandırmasıyla ilgilenmekte ve dillerinin sınıflandırılmasının ırksal kimliklerine ışık tutacağına inanmaktadır (1999, 15). Humboldt'un genel stratejisi, dillerin ve halkların çeşitliliğini "daha yüksek bir olgu, insanın zihinsel güçlerinin büyümesi" (1999, 21) bakımından açıklamak ve bu büyümenin ilkelerini dilleri sınıflandırmak ve böylece ırkların sınıflandırılmasına katkıda bulunmak için kullanmaktır. *Kawi'ye Giriş* bölümünde bu temayı geliştirir.

Bu teorik ve felsefi girişin ardından gelen üç ciltlik devasa vaka çalışması *Java Adasındaki Kawi Dili Üzerine* (*Über die Kawi Sprache auf der Insel von Java*), Humboldt'un Hint dil ailesi ile bugün Malgaşça, Malaya ve eski Java saray dili Kawi'yi içeren Batı ve Orta Avustronezya dilleri olarak nitelendirilen diller arasındaki biçimsel farklılıklara dair bir teori geliştirmek için zengin ampirik dilbilimsel ve kültürel verilere dayandığı bir çalışmadır. Humboldt Kawi ile bilhassa ilgileniyordu, çünkü onun iki ayrı dil ailesine ait olan Sanskritçe ve Java dilinin unsurlarını karıştırması nedeniyle nasıl sınıflandırılacağı net değildi. Humboldt kendi dil teorisinin, sözcük dağarcığı ve gramer yapısının yüzeysel karşılaştırmalarının aksine, bu dilin işlevi ve oluşum ilkeleri açısından doğru sınıflandırılmasına öncülük ettiğine inanıyordu.

## TANRISALLIK VE SONSUZLUK

Humboldt'un felsefesi biyolojiden beslense de onu materyalist olarak nitelendirmek yanlış olur. Humboldt biyolojiye dönüş yaparken dile ilişkin Leibnizci sistem perspektifini korur ve geliştirir. Humboldt'a göre, insan dili insan ihtiyaçlarından kaynaklansa da bu insanî "muhtaçlık" aynı zamanda "dilin doğasının

tanrısallığına sıkı sıkıya bağlıdır" (*trauliches Anschmiegen*) (1968, 4: 249).

İnsan dilinin tanrısallığı, insan dilinin kökeninde yatmaktadır. Humboldt'a göre dilden, dillerin çeşitliliğinden, kültürden ve kültürel çeşitlilikten sorumlu olan zihinsel bir güç (*Geisteskraft*) vardır (1968, 7:45-7; 1999, 48-9). Dilin ortaya çıkışı insanın ruhsal gelişiminin bir parçasıdır ve "bütün ruhsal ilerlemeler ancak içsel bir güç yayılımından kaynaklanabilir" (1968, 7:26; 1999, 31). Dilden ya da diğer insan faaliyetlerinden sorumlu olan bu zihinsel güç açıklanamaz. Humboldt'a göre, kültürel fenomenleri açıklama girişimlerimiz "zaman zaman... deyim yerindeyse, daha fazla çözüme direnen düğümlerle karşılaşacaktır.". Bu çözülemez düğüm, "ne tabiatına tamamen nüfuz edilebilen ne de etkisi önceden hesaplanabilen zihinsel güçtür" (1968, 7:15; 1999, 23).

Bu zihinsel güç Humboldt'un natüralizminin sınırlarını belirler. Dilin her zaman bilimsel idrakten kaçan bir boyutu olacaktır. Humboldt dilin bilimsel incelemeye tabi olduğunu tasdik etse de bilim tarafından anlaşılan şeyin "ölü bir mekanizma" ya da "soyutlama" olduğuna da inanır (1968, 7:46-7; 1999, 49-50). Bilimin anladığı şey bitmiş üründür -tamamlanmış eser- ama dil, Humboldt'un ünlü sözleriyle "ürün (*Ergon*) değil, bir etkinliktir (*Energeia*)" (1968, 7:46; 1999, 49). *Energeia* dil üreten gücün faaliyetidir ve bu nedenle Humboldt dili bir tür insan eylemi (1968, 7:15; 1999, 23) veya bir tür insan emeği (1968, 46-7; 1999, 49-50) olarak da nitelendirir, fakat daha önce gördüğümüz gibi, bunun amaçlı veya istemli bir faaliyet olmadığını akılda tutmak önemlidir.

Dilden sorumlu olan bu gücün temel özelliği özgür olmasıdır, çünkü Humboldt'un yazdığı gibi, "bağımsız ve kökensel bir nedendir" ve diğer nedenler tarafından "koşullandırılmamıştır.". "İçsel bir yaşam ilkesi" olan bu güç, insanların "insan faaliyetlerinin yarı-mekanik ilerleyişini" kırmasını sağlar. Bu güç "açıkça ne-

den-sonuç ilişkisiyle yönetilen bir sürece ani ve öngörülemeyen müdahalelerde" bulunabilir (1968, 7:18-19; 1999, 26). Bu sadece dil için değil, bütün zihinsel gelişim için de geçerlidir. Humboldt'a göre "bütün ruhsal ilerlemeler yalnızca içsel bir güç yayılımından kaynaklanabilir ve bu bakımdan her zaman gizli, özerk olduğu için de açıklanamaz bir temele sahiptir" (1999, 31).[5]

Dilsel özgürlük, dilin bilimsel açıklamadan en azından kısmen kaçmasının nedenidir. Dili üreten zihinsel güç "kendi kendine yaratır" -yani önceki nedenlerden bağımsızdır. Böylece "her türlü açıklama olasılığı otomatik olarak ortadan kalkar" (1968, 7:26; 1999, 31). İnsan dili her zaman "zihinsel bir soluk alıp vermedir" ve bu nedenle "ne kadar düzeltirsek düzeltelim, somutlaştırırsak somutlaştıralım, parçalara ayırırsak ayıralım, içinde her zaman bilinmeyen bir şey kalır ve tam da [bilimsel] muameleden kaçan bu şey, dilin birliğinin ve soluğunun bulunduğu yerdir" (1968, 7:48; 1999, 51). İnsan özgürlüğünün doğal dildeki temel rolü ve bilincin buna eşlik eden rolü nedeniyle, insan dilinin gelişimi "yalnızca fizyolojik gerekçelerle" açıklanamaz (1968, 7:250; 1999, 214).

Özetle, Humboldt için insan dili "tanrısal olarak özgürdür" (1999, 24). Dilsel özgürlüğün önemli bir boyutu, dilin Humboldt'un "yaratıcı bir ilke" ve hatta "sanatsal olarak yaratıcı bir ilke" olarak adlandırdığı şeyi içermesidir (1999, 214 ve 91). İnsanoğlunun sahip olduğu dilsel özgürlük, "eklemli sesi düşünceyi ifade edebilecek hâle getirme zihinsel emeğinden" ibarettir (1999, 49). Humboldt'a göre insanoğlu "sesleri eklemli seslere dönüştürmelidir" ve bu "sembolleştirme faaliyeti" düşünceyi ifade edebilecek bir sistem ya da yapı oluşturmak için sesleri birbirleriyle ilişkilendirmeyi içerir (1999, 214). Humboldt sesin dile dönüştü-

5. Derrida'nın dil felsefesinde güce yapılan paralel vurgu için bkz. 8. Bölüm.

rülmesini müzikal aktiviteye benzetir, çünkü "kavramlar dilde tonlarla nakledilir" (1968, 7:98; 1999, 91). Dilin bu estetik boyutu, dilin "sıradan bir süsü" değil, "dilin tabiatının geri kalanının özünde elzem bir sonucudur" (*a.g.e.*).

Ama Humboldt'un dil felsefesinde insanın dilsel yaratıcılığının başarması gereken özel bir görevi vardır. Dil "düşünceyi ifade edebilecek eklemli sesi oluşturmaya yönelik zihinsel emek" olduğundan, insan düşüncesini ifade edecek kadar zengin olmalıdır. Herhangi bir insan dili "duyu-izlenimlerinin ve kendiliğinden zihinsel faaliyetin bütününü" ifade etme kapasitesine sahiptir (1999, 52) ve sonuç itibariyle "ne kadar işlenmemiş olursa olsun her halkın dili, yabancı sözcük yardımı olmaksızın" insanoğlunun sahip olduğu her türlü düşünceyi ifade etme kapasitesine sahiptir (1999, 33). Bu, tam da dilsel gelişimin doğuşunda doğrudur. Dilin gelişimini yönlendiren dil duyusu, "ayrıntılı olarak açıklayamayacağımız başka bir şeyi, dilin ihtiyaç duyacağı bütün sistemin içgüdüsel bir önsezisini de içermelidir" (1999, 69).

O hâlde dil Humboldt'a göre "en insani hâliyle, hapsolmuşluktan sonsuzluğa doğru bir özlem olan" (1999, 55) düşünceyi ifade edebilmelidir. Dolayısıyla dil, en temelinde, "zihnin dile, uçup gidiveren *düşüncelerin* sonsuz çeşitliliğini dizginlemek için gereken miktarda farklı *biçim* verme çabası" ile aşılanmıştır (1999, 78). Özetle, düşünme kapasitesi sonsuz ya da sınırsız olduğu için "dil, kendine özgü bir şekilde, sonu olmayan ve gerçekten sınırsız bir alanla, düşünülebilecek her şeyin özüyle karşı karşıyadır." (1968, 7:99; 1999, 91).

Bununla birlikte, bütün doğal fenomenler sonludur ve dil için mevcut doğal unsurlar da -örneğin insanların çıkarabildiği sesler- sonludur. Sonuç olarak, dil "sonlu araçlardan ... sonsuz şekilde faydalanmalıdır" (*a.g.e.*). Bu gözlem -dilin sonsuz ya da sınırsız bir kapasiteye sahip olması gerektiği, ancak bunu sonlu

araçlar kullanarak yapması gerektiği- Humboldt'un üretici dilbilim tarihinde kendine yer bulmasının temel nedenidir (Chomsky 1966, 20 ve Pinker 1994, 84). Üretici dilbilimcilerin bu gözlemi geliştirme yolu, biçimsel aksiyomatik sistemlerin belirli özelliklerini uyarlamaktır.[6] Onlar insan dilinin, sonsuz veya en azından sınırsız bir cümle kümesinden -yani kendi ürünlerine ya da çıktılarına tekrar tekrar uygulanabilen kurallardan- türetildiği bir tür biçimsel sistem olduğunu öne sürerler.

Humboldt'un dilin "sonlu araçları sonsuz bir şekilde kullanması" gerektiği fikrinin çağdaş dilbilimin üretici gramerleriyle (Coseriu 1971 ve Borsche 1981) önemli ölçüde örtüştüğüne dair bazı şüpheler vardır. Humboldt'un aklında sonlu bir sözcük dağarcığı üzerinde çalışan bir dizi öz-yinelemeli kural anlamında üretken bir gramer olmadığı açıktır ve dilin "bitmeyen ve gerçekten sınırsız alanı"ndan bahsederken özellikle cümleleri düşünmüyordu. Ancak Humboldt'un tanımladığı sorun, üretici gramerlerin çözmeyi amaçladığı sorunla aynıdır. Dil sonsuz ya da sınırsız kapasiteye sahiptir, ama bu kapasite sonlu bir repertuvara dayanmalıdır. Doğru, Humboldt'un aklındaki kapasite "düşünülebilecek her şeyin özünü" ifade etme kapasitesidir, oysa Chomsky bir dilin mümkün bütün sentaktik veya gramatikal biçimlerinin üretilmesine ilişkin bir açıklama geliştirmekle ilgileniyordu. Ama bu yalnızca mahsusiyet derecesindeki bir farktır. "Düşünülebilen her şeyin özü", sentaktik yapılardan çok daha fazlasını içerir, ama bunları da içerir.[7]

---

6. Chomsky 1957, formel metamatematiksel teknikleri iletişim teorisine veya bilgi teorisi olarak da bilinen şeye genişleten Shannon ve Weaver 1949'a atıfta bulunur.

7. Chomsky insan dili için anlam teorileri geliştirmekle ilgilenmese ve aslında bu tür açıklamaların uygulanabilirliği konusunda şüpheci olsa da 6. Bölümde göreceğimiz gibi, sentaksa yönelik üretici yaklaşımlar doğal dilin semantiğine genişletilmiştir.

Böylece Humboldt'un dil felsefesi, Leibniz'de mevcut olan aynı baskı altında, yani bir önceki bölümde gördüğümüz gibi Leibniz'in "bu düşüncelerin aynı formu ya da imkânı" dediği şeyi açıklamak üzere şekillenir. Leibniz için dil hakkında tanrısal olan şey, yani dilin "mümkün düşünceleri" veya önermeleri ifade etmesi, Humboldt'un dilin doğası hakkındaki düşüncesinde de devam eder. Önermelerden gelen baskı, Humboldt'u gözlemlenen konuşma kalıplarından ve diğer dilsel davranışlardan yararlanan tamamen ampirik ve bilimsel bir dil açıklamasından uzaklaştırır ve bunun yerine, onu doğal dilin önermesel boyutunu açıklayan gizli güçler aramaya yönlendirir.

## GERİBİLDİRİM DÖNGÜSÜ

Humboldt ile Leibniz arasındaki önemli bir fark, Humboldt'un Leibniz'deki dilin tanrısal özelliklerine biyolojik bir perspektif içinde yer bulmaya çalışmasıdır. Leibniz'e göre dilin biçimsel boyutları hâlâ, insan zihinlerinin tanrısal yaratımlar olması nedeniyle temsil ettiği tanrısal bir idealar alanına dayanıyordu, ancak Humboldt canlı organizmalarda işleyen yaşamın ilkeleri açısından anlaşılabilecek açıklanamayan zihinsel güçlere güvenmektedir.

İnsan dilinin bilimsel açıklamanın kapsamı dışında kalan açıklanamaz bir boyutu olsa da Humboldt özgürlük ile bilimin kesiştiği bir yerin izini sürer. Şöyle yazar: "Özgürlük kendi içinde belirlenemez ve açıklanamaz olsa da onu kendi hâline bırakmak için ayrılmış belirli bir alan içinde sınırları belki keşfedilebilir ve dilsel araştırma özgürlük fenomenini kabul etmeli ve ona saygı duymalı, ama aynı zamanda onun sınırlarının izini sürerken de aynı derecede dikkatli olmalıdır." (1968, 7:65; 1999, 64).

Özgürlük ve zorunluluğun etkileşime girdiği düğüm noktası, Humboldt'un dilin sonsuz kullanımını tartıştığı aynı pasajda tasvir edilir:

> *Bu nedenle sonlu araçların sonsuz kullanımını gerçekleştirmelidir ve bunu düşünce ve dil üreten gücün özdeşliği* [durch die Identität der Gedanken -und Sprache- erzeugenden Kraft] *aracılığıyla yapabilir.*[8] *Fakat bu aynı zamanda zorunlu olarak dilin aynı anda iki yönde etkisi olduğu anlamına gelir, çünkü önce ifadeye doğru ilerler, ama sonra tekrar onu ortaya çıkaran güçlere geri döner* (1968, 7:99; 1999, 91).

Düşünceyi meydana getiren güç, aynı zamanda dili de meydana getirir ve bu güç dilin sınırlı araçlar kullanarak düşüncenin sonsuz alanını ifade etmesini sağlar. Üstelik bu güç öyledir ki dilin iki etkisi vardır. Birincisi, ifadeyi meydana getirir, fakat ikincisi dili üreten güçleri dönüştürmek için konuşmacıya geri bildirimde bulunur.

Bu geri bildirim döngüsü, Humboldt'un düşünce ve dilin birbirine bağlı olduğuna inanmasının nedenidir. "Tamamen zihinsel, tamamen içsel ve bir dereceye kadar iz bırakmadan ilerleyen *aklın faaliyeti*, *ses* yoluyla, konuşmayla dışsallaştırılan ve duyularla algılanabilen hâle gelir. Dolayısıyla düşünce ve dil birdir ve birbirinden ayrılamaz" (1968, 7:53; 1999, 54). Düşünce ve dil birbirinden ayrılamaz, çünkü düşüncenin sözlü seste dışsallaştırılması gerekir, bu da zihnin sesi algılaması sayesinde zihni etkiler. Bu döngüye daha yakından bakalım.

Bu döngünün ilk ayağı, zihnin seste dışsallaştırılmasıdır. Ses olmadan insan düşüncesi "netliğe ulaşamaz, temsil de [*Vors-*

8. *Kawi'ye Giriş*'in 1836'da yayınlanan ilk baskısında tire işaretleri atlanmıştır, ama yine de özdeşliğin dil ile düşünce üreten güçler arasındaki bir ilişki olduğu açıktır. Krş. Humboldt 1999, 91'deki hatalı çeviri.

*tellung*] bir kavram [*Begriff*] hâline gelemez.". Zihnin deneyimlediği "dış doğada"ki nesneleri "karşılaştırmak, ayırt etmek ve birleştirmek" için dış seslere ihtiyaç vardır ve nesneleri karşılaştırmaya, ayırt etmeye ve birleştirmeye veya sınıflandırmaya yönelik zihinsel faaliyetler, açık ve kavramsal düşünme için gereklidir (1968, 7:54; 1999, 55). Humboldt süreci şu şekilde tarif eder: Zihnin temsilleri, duyuların pasif alımlaması ile içsel zihinsel aktivitenin sentezinin bir ürünüdür. "Bu bileşimden bir temsil kendini koparır", zihin için bir nesne hâline gelir ve "yeniden algılandığında, zihne geri döner.". Humboldt'a göre dilin sesi, temsili zihinden koparıp bir nesneye dönüştürmek için gereklidir. Aktif zihinsel güç, konuşmacının kulağına geri dönen bir ses yayar. Böylece öznel olan zihinsel temsil "gerçek nesnelliğe dönüştürülür." (1968, 7:55; 1999, 56).

Döngünün ikinci ayağı sesin algılanmasını içerir ve kavram oluşturma sürecini tamamlar. Humboldt'a göre kavram, bir konuşmacı tarafından yayılan dilsel bir sesin içsel temsilidir. Bu içsel temsil, "doğru düşünme" için gerekli olan karşılaştırmayı, ayırt etmeyi ve sınıflandırmayı mümkün kılar. Düşünme, "*çoklunun bütünsellik içinde* toplanmasını" gerektirir ve eklemleme/artikülasyon bunu sesler için mümkün kılar (1968, 7:66; 1999, 66). Dolayısıyla, dil olmadan zihinsel faaliyet olsa da bilişsel düşünme ya da farkındalığın yanı sıra yargılamayı da içeren düşünme olarak adlandırılabilecek şey konuşmaya bağlıdır. Humboldt tek başına ya da suskun insanın bile kavramlar oluşturmak için dile ihtiyaç duyduğuna inanır.

Sesin sınıflandırmayı ve diğer zihinsel faaliyetleri insan bilişinin merkezi hâline getirmesinin nedeni, bir kavrama dönüşen sesin "ifade edici bir izlenim" (*designating impression*) olmasıdır (1968, 7:54; 1999, 55). İzlenim, nesnelerin yerine kullanılır ve bu şekilde izlenim farklı nesneleri bütünleştirmek için kullanı-

labilir. Ancak Humboldt her ne kadar dil nesneleri belirtse de belirtilen nesnelerin basitçe verili olmadığını, deneyimlediğimiz nesnelerin bir bakıma dil tarafından mümkün kılındığını vurgular. "Dil olmadan hiçbir kavram mümkün olmadığı gibi, zihin için de hiçbir nesne olamaz." (1968, 7:59; 1999, 59). İnsanlar ancak kavramların yardımıyla nesnelerin bilincine varabilir ve az önce gördüğümüz gibi dil, kavramların varlığı için zorunludur.

Dil insan bilişinin yapılandırılmasında rol oynadığından ve diller yapıları itibariyle çeşitlilik arz ettiğinden, "her dilde karakteristik bir dünya görüşü [*Weltansicht*] bulunur.". İnsanlar çevrelerindeki dünyayı çocukken edindikleri kamusal dil aracılığıyla kavramsal olarak temsil ederler ve yeni bir dil öğrenmek "yeni bir bakış açısı edinmektir", her ne kadar bu, eski dilin dünya görüşü içinde yeni bir bakış açısı olsa da (1968, 7:60; 1999, 60).

Dil bir dünya görüşünü yapılandırsa da Humboldt dilin insanın içinde yaşadığı dünyayı tahrif ettiğine ya da örttüğüne inanmaz. Dil, özellikle de konuşma dilinin sesi, insanlar ile doğa "arasında durur", ama insanlar "nesneler dünyasını içsel olarak yakalamak ve işlemek için kendilerini bir sesler dünyasıyla çevreler" (*a.g.e.*). Diğer bir deyişle, dil dünyanın kavranmasını mümkün kılar ve sonuç olarak kendimizi dilsel sesler dünyasıyla çevreleyerek "bizi gerçekten çevreleyen dünyayı terk etmeyiz" (1968, 7:61; 1999, 61). Dilin yasalarla çekip çevrilen yapısı, doğanın düzenliliğiyle ilişkilidir ve insan konuşma gücünü ne kadar kullanırsa doğayı anlamaya o kadar yaklaşır.

Humboldt'un zihinsel temsillerin dışsallaştırılması ve idrak olasılığı için neden yazılar gibi diğer duyulur nesneler yerine özellikle sesin vazgeçilmez olduğuna inandığı açık değildir, ama Humboldt'un özellikle "ses ile düşünce arasında ... açıkça görülebilen" ancak açıklanamayan yakın bir uyum olduğuna inandığı görülmektedir (1968, 7:53; 1999, 55). Sesin, onu diğer bütün duyu

izlenimlerinden ayıran bir "nüfuz etme gücü"ne sahip olduğuna ve zihinsel temsilleri dışsallaştırmak ve onları kavramlara dönüştürmek için gereken gücün bu olduğuna inanır.

## FORM VE ÖZGÜRLÜK

Bir geri bildirim döngüsündeki iki kutup -içsel öznellik ve dışsal nesnellik- Humboldt'un insan dillerini karakterize etmek ve sınıflandırmak için kullandığı dilsel formu meydana getirir. Dil, dışsal bir ses formu ile içsel ya da düşünsel bir formdan oluşur (1968, 7:52 *et passim* ve 86 *et passim*; 1999, 54 *et passim* ve 81 *et passim*) ve bu iki formun birliği, özellikle de "karşılıklı iç içe geçmeleri, bir dilin bireysel formunu oluşturur" (1968, 7:52; 1999, 54).

Humboldt'a göre ses formu "dillerin çeşitliliğinin gerçek anlamda kurucu ve yönlendirici ilkesidir." (*a.g.e.*). Ses formu, bir dilin sesi gramatikal ve anlamlı birimlere, özellikle de cümleye dönüştürme tarzından meydana gelir. Bir dil için ses formunun verilmesi, sözcük köklerini, sözcüklerin dâhil olduğu çeşitli sınıfları (isimler, zamirler, sıfatlar, fiiller, vb.), dilin sahip olduğu gramer biçimlerini (örneğin, kişi, sayı, cinsiyet, kip, durum, vb.), sözcük sınıflarının ve gramer biçimlerinin sesle nasıl belirtildiğini ve de basit ve karmaşık kelimelerin tam cümleler oluşturmak için nasıl bir araya getirildiğini sunmayı içerir. Özetle, bir dilin ses formu, Chomsky'nin dilin sözdizimsel yapıları olarak tanımladığı şeyden oluşur.[9] Fakat Chomsky'den farklı olarak Humboldt'un dilsel yapıyı karakterize etmek için semantik özelliklerin gerekli olduğuna inandığını vurgulamak önemlidir. Humboldt'a

9. Chomsky (1960) kendi üretici dilbilimi ile Humboldt'un dil anlayışı arasındaki yakınlığı vurgular. Eleştirel bir değerlendirme ve savunma için bkz. Aarsleff 1982, 101-19 ve Humboldt 1999'a benim yazdığım giriş.

göre bir dilin ses formu, kavramları adlandırma semantik görevine dayanır: Bir dilin sözcük birimleri ve formları, ses formunun hangi kavramları ifade ettiği anlaşılmadan tanınamaz (1968, 7:72-6 ve 89; 1999, 70-3 ve 83).

Kavramlar ve kavramların ilişkileri "dilin içsel, zihinsel kısmına" aittir (Humboldt 1968, 7:89; 1999, 83). Dilin içsel kısmı iki ana bileşenden oluşuyor gibi görünmektedir. Bir yanda, "içsel kavramsal biçim" olarak adlandırabileceğimiz şey vardır. Bu, Humboldt'un kullandığı bir nitelendirme olmasa da açıkça fark ettiği bir bileşendir. İnsan zihni kurallarla yönetilen bir sistem oluşturur ve bu sistemi düzenleyen kurallar "görü (*intuition*), düşünme ve hissetme yasaları" ya da "*görünün* evrensel *formları* ve kavramların mantıksal düzenlenmesi" olarak da tanımladığı şeylerdir (1968, 7:87 ve 90; 1999, 81 ve 84).

Görü ve düşünme yasaları evrenseldir ve dilin yasalarının hepsinin temelini oluşturur (1968, 7:52; 1999, 54). Görü formları, insan algısının yapılandırıldığı ve kavramlara dönüştürüldüğü yollardır; düşünme yasaları ise kavramların ilişkilendirildiği temel yollardır. Humboldt bu görü ve düşünce yasalarına sistematik bir şekilde değinmez, çeşitli örneklere atıfta bulunur: Uzamsal ve zamansal ilişkiler (1968, 7:87, 90 ve 104; 1999, 82, 84 ve 95), kişilik ve cinsiyet (1968, 7:90 ve 111; 1999, 84 ve 101), yükleme veya atıf (1968, 7:214; 1999, 185), bağlaç (1968, 7:233; 1999, 200) ve kiplik (1968, 7:87; 1999, 82).

İçsel dilsel form, zihnin kavramlarını ve onun içsel kavramsal formunu dilde ifade etmeye yönelik yasalardan oluşur. "Bu yasalar" diye yazar Humboldt, "zihinsel faaliyetin dili üretirken üzerinde hareket ettiği yollardan ya da başka bir metafor kullanırsak, *sesleri* çıkardığı *biçimlerden* başka bir şey değildir" (1968, 7:86; 1999, 81). Bu yasalar "düşüncenin dile dayattığı gerekliliklere dayanır" ve aynı zamanda, en azından "başlangıçtaki eğilimlerin-

de" bütün insanlarca paylaşılır (1968, 7:52; 1999, 54). Son olarak, bu yasalar insanoğlunun *düşünebildiği* her şeyi dilde ifade edilebilir kılacak kadar güçlüdür. "Bir insanın içindeki hiçbir şey dile geçemeyecek ve orada tanınamayacak kadar derin, nadir ya da geniş kapsamlı değildir" (1968, 7: 86; 1999, 81).

İçsel kavramsal ve dilsel formlar evrensel olmakla birlikte, bu evrensellik muazzam dilsel çeşitlilikle uyumludur. Özellikle, kökensel dilsel eğilim evrenseldir, ama sonraki gelişmeler dilin ses formu ile zihnin içsel boyutları arasındaki etkileşim nedeniyle farklılaşacaktır. Az önce gördüğümüz gibi, ses formunun konuşmacıların entelektüel kapasiteleri üzerinde "geriye dönük bir etkisi" vardır, çünkü "sesin kendisi de içsel dilsel duyunun bakış açısını ve prosedürünü değiştirir" (1968, 7: 250-2; 1999, 214-15) ve bu şekilde dil "onu ortaya çıkaran güçleri" değiştirir (1968, 7: 99; 1999, 91). Örneğin, sözcükler, kavramlar arasındaki ilişkilerin tanınmasını kolaylaştırabilir ya da zorlaştırabilir ve bir dil bunları ses biçiminde yansıtmazsa kavramsal nüanslar kaybolabilir. Öte yandan, belirli sınırlar dâhilinde (1968, 7:166; 1999, 149), "dilin giderek daha da *rafine hâle gelmesi*" zihni zenginleştirecek ve düşüncelerin baştan başa gelişimini artıracaktır (1968, 7: 100 ve 120; 1999, 92 ve 109).

Özgürlük ve bu özgürlüğün uygulanma gücü, insan dilinin çeşitliliğinin sorumlusudur (1968, 7: 19 ve 52; 1999, 26 ve 54). Özgürlük sayesinde insan dili aniden ve öngörülemez bir şekilde ortaya çıkar. Humboldt dilin farklı bölgelerde farklı zamanlarda ortaya çıkmasının, fiziksel olayların istikrarlı ve öngörülebilir nedensel örüntüsünde bir kırılma olduğuna ve bunun sorumlusunun dil-yapan (*language-making*) gücün özgürlüğü olduğuna inanır. Üstelik bu özgürlük, gücü kullanan bireylerin kendilerine olan güven ve bağlılıklarına göre değişen derecelerde kullanılır (1968, 7:16; 1999, 23). Dilin ortaya çıkışı ve dilsel değişim, "insanın

zihinsel gücünün öngörülemeyen, ânında yaratıcı ilerleyişinden" -yani, "bireylerde olduğu kadar halklarda da belirli anlarda ortaya çıkan dehanın etkilerinden"- kaynaklanmaktadır (1999, 32).

Özgürlük aynı zamanda, "bireysel karakterin ortaya çıktığı ... ve bireysel olan her şeyde olduğu gibi, söz konusu şeyin sürekli farklılaşan kılıklarda temsil edilebileceği yolların çeşitliliğinin sonsuza kadar uzandığı bireysel şekillenmeler yaratan" imgelemin ve duygunun bir eseridir (1968, 7: 87; 1999, 82). Humboldt için dil kurallarla yönetilir, ama aynı zamanda bir sanat eseri gibidir ve dilin bu boyutu "anlama yetisiyle ölçülemez" ve dilin "en derin ve açıklanamaz kısmıdır" (1968, 7: 87 ve 96; 1999, 81 ve 89).

Son olarak, konuşmacıların kullanabileceği saf zihinsel güç gibi basit bir mesele de vardır. Bir sesi "düşüncenin canlı ifadesine" dönüştüren "gücün *enerjisi* ... her yerde aynı olamaz, her yerde benzer bir yoğunluk, doğruluk ve düzenlilik gösteremez" (1968, 7:252; 1999, 215). Örneğin, konuşmacıların zihinlerinde dilek-istek kipi ile gelecek kipi arasında net bir ayrım olabilir, fakat dil-yapma güçleri buna karşılık gelecek sesleri çıkaramayacak kadar zayıf olabilir.

## SINIFLANDIRMA VE NİTELİK

Humboldt "bilginin mevcut durumu" göz önüne alındığında dillerin sınıflandırılmasının çok zor olduğuna ve gerekli bilgiye asla erişilemeyebileceğine inanmasına rağmen (1968, 7:278; 1999, 235), dilleri sınıflandırmak için kendisinin genel bir stratejisi vardır. Humboldt dilleri bireysel formları açısından karakterize eder ve dilleri ideal dil formu olarak kabul ettiği şeye ne kadar yakın olduklarına göre sınıflandırır.

Bütün dillerin zihnin evrensel iç kavramsal formunu -görünün ve düşüncenin evrensel yasalarını- belirlemeyi amaçlaması ve bunu belirsizliğe yer vermeden, farklı kavramsal ilişkilere farklı ses formları tahsis ederek yapmayı hedeflemesi, Humboldt'un dil felsefesinin özünü teşkil eder. Bütün dillerin amacı "ses-formu ve iç şekillendirmenin toplam yapısına ... ve eş anlamlılığa" sahip olmaktır (1968, 7:94; 1999, 88). Elbette diller bu hedefe yalnızca farklı derecelerde ulaşır, ama hepsi de bütün dillerin formunu meydana getiren bu ideale yaklaşır (1968, 7:252-3; 1999, 216).

Özellikle de şu sentaktik kategorilere odaklanır: Fiil, bağlaç ve ilgi zamiri. Humboldt kendi görüşüne göre özne ve yüklemi bir cümle içinde ifade edilebilen tam bir düşünce hâlinde birleştirme rolüne sahip olan fiile özellikle dikkat eder. Humboldt'a göre, bazı dillerde fiili ses biçiminde belirtmek için açık bir hece ya da ses değişikliği varken, bazılarında yoktur. Örneğin, Birmancanın bir isim ile bir fiil arasındaki sentaktik farkı sesle ayırt etmenin hiçbir yolu olmadığına inanmaktadır. Humboldt bu farkın Birmanca konuşanların aklında olan bir şey olduğunu ve bu nedenle Birmanca kök sözcüklerin anlamlarında korunduğunu, fakat Birmancanın ses biçimine yansımadığını savunur (1968, 7:280-2; 1999, 237-9). Öte yandan, Sanskritçenin ses biçimi isim ve fiilleri net bir şekilde ayırır. Humboldt'a göre (1968, 7:215; 1999, 186), fiillerin çeşitli kiplerini, zamanlarını ve çekimlerini belirtmek için kullanılan son eklerin hiçbiri isim biçimlerini belirtmek için kullanılmaz ve isim biçimlerini belirtmek için kullanılan seslerin hiçbiri fiil biçimlerini ifade etmek için kullanılmaz.

Humboldt bir dilin ses formunun, sentaktik kategorileri belirleyebileceği üç genel yol ayırt eder: Yalıtma (*isolation*), bükümleme (*inflection*) ve bitiştirme (*agglutination*). Yalıtıcı dillerde gramatikal formları belirtmek için özel ses birimleri ya da ses

değişiklikleri yoktur. Cümleler sözcük dizilerinden oluşur ve gramatikal ilişkileri belirtmek için sözcük sırası kullanılır. Humboldt yalıtıcı bir dilin paradigmatik numunesi olarak Çinceyi vurgular, ama İngilizcede ilişkileri belirtmek için bükümlemenin değil, sözcük sırasının kullanıldığı pek çok örnek vardır -örneğin, "*Simba hits the ball*" ve "*The ball hits Simba*". Japonca, Svahili ve Fince gibi bitişimli diller gramatikal formu göstermek üzere sözcükleri birleştirir. İngilizcede de bitişim örnekleri vardır: Bir ismi "*like*" sözcüğüyle birleştirerek sıfata dönüştürmek, "*lifelike*" sözcüğünde olduğu gibi. Bükümlü diller, "*to fly*" fiilinin geçmiş zamanı olan "flew"de olduğu gibi sözcüğün sesini değiştirerek ya da bir ismin çoğulunu oluşturmak için "*...'s*" ilave edildiğinde olduğu gibi kendi başlarına sözcük olmayan ön ekler veya son ekler ilave etmek suretiyle sözcükleri değiştirerek gramatikal formları belirginleştirir. Hint-Avrupa dillerinin yanı sıra İbranice ve Arapça da dâhil olmak üzere Sami dilleri de bükümlü dillerdir, ama Humboldt'un en sevdiği bükümlü dil örneği Sanskritçedir.

Humboldt bu dil türleri arasında niteliksel bir fark olduğuna inanmaktadır. Bir dilin niteliği, insanların zihinsel gelişimine ne kadar iyi katkıda bulunduğuyla ilgili bir işlev olup, "ses-form ve içsel şekillendirmeyi" en iyi şekilde birleştiren bir dil zihinsel gelişime en fazla katkıda bulunur. Humboldt (çağdaşlarının çoğuyla birlikte) bu açıdan bükümlü dillerin bükümsüz dillerden üstün olduğuna inanmaktadır.

Bükümlü dillerin zihinsel gelişime yalıtıcı dillerden daha fazla katkıda bulunmasının nedeni, gramatikal formu seslerle sergilemeleri, yalıtıcı dillerin ise "bütün gramer formunu... zihnin çalışmasına havale etmeleridir." Bu da dilde eksik olanı telafi etmek için "içsel çaba" gerektirir (1968, 7:271; 1999, 230). Humboldt'a göre eksik olan, konuşmacının zihnindeki kapalı ya da tamamlanmış bir düşüncenin uygun bir şekilde ifade edilmesidir.

Tamamlanmış bir düşünce, düşüncenin öznesi olan bir kavramı ve öznenin yüklemi olan bir kavramı içerir. Dahası, Humboldt'un görüşüne göre, bu atıf şeylerin nasıl olduğuna dair bir taahhüt içerir. Şimşek çaktığını düşünürken, şimşeğin gerçekten çaktığına karar vermiş oluruz (1968, 7:214; 1999, 185). Tamamlanmış bir düşüncenin parçalarını ve bunların birbirleriyle olan ilişkilerini özel seslerle ayırmayan -örneğin, özneleri ve yüklemleri özel seslerle ayırmayan- yalıtıcı diller, tamamlanmış düşünceyi açıklıkla ve canlılıkla sergilemekte başarısız olurlar. Humboldt bu ilişkileri yalnızca cümle düzeniyle, yani "sessiz" yollarla sergilemenin "cümlenin bütünlüğü hissini aktarmada çok zayıf" olduğuna inanır (1968, 7:143; 1999, 128). Sonuç olarak, yalıtıcı bir dil, kendi başına, düşüncenin gelişimine yeterince katkıda bulunmaz ya da onu yeterince güçlü bir şekilde desteklemez.

Bununla birlikte, Humboldt yalıtıcı bir dilin paradigma numunesi olan Çince konusunda çok çelişkilidir. Çince bir yandan yalıtıcı dillerin kusurlarına sahiptir ve zihni "şiirin ve felsefenin, bilimsel araştırmanın ve belagatli söylemin eşit bir hazırlıkla ortaya çıktığı esas merkeze" yönlendirmez (1968, 7:255-6; 1999, 218). Öte yandan, Çince tam da sessiz formel ilişkileri belirttiği için "yüksek bir mükemmellik derecesine" sahiptir (1968, 7:271; 1999, 230). Bu nedenle Çince, formel ilişkilere daha sıkı bir şekilde dikkat edilmesine katkıda bulunmuş ve zihnin kavramlar arasındaki ayrımı ve kavramların nasıl birbiriyle ilişkilendirildiğini anlama kapasitesini geliştirmiştir.

Bükümlü diller, kavramsal birliği ifade ettikleri ve buna katkıda bulundukları için bitişimli dillerden daha iyidir. Humboldt'a göre insanlar düşündüklerinde, düşünceyi oluşturan kavramları kategorize eder ya da sınıflandırır. Örneğin, bir insan bir nesneyi düşündüğünde, aklında o nesneye ilişkin bir kavram vardır ve aynı zamanda bu kavram, örneğin bir canlıya ilişkin bir

kavram ya da belirli bir cinsiyete ilişkin bir kavram olarak sınıflandırılır (1968, 7:109-11; 1999, 100-1). Humboldt bu konuya çok detaylı değinmese de hem iç kavramsal form hem de iç dilsel form kategorilerini göz önünde bulundurduğu açıktır, çünkü diğerlerinin yanı sıra canlılık, cinsiyet, kişi, zamir, fiil, nedensellik ve kip kategorilerine atıfta bulunur.

Kavramların bu şekilde sınıflandırılması, iki kavramın birleşik hâle getirilmesi değildir. Bunun yerine, "kavramı doğadaki pek çok şeye yayılan bir sınıfa" yerleştirmeyi içerir (1968, 7:111; 1999, 102). Sonuç olarak, kavramın birliği bu sınıflandırmadan etkilenmez. O hâlde, bir sözcüğün işlevi bir kavramı belirtmek, onun sınıflandırılmasını göstermek ve bunu anlamının kavramsal birliğini simgeleyen bir "ses birliği" ile yapmaktır (1968, 7:111 ve 121; 1999, 102 ve 110). Bitiştirme bunu farklı sözcükleri bir araya getirerek başarırken, bükümleme bunu bir sözcüğü koruyarak ama değiştirerek başarır. Dolayısıyla, Humboldt'un görüşüne göre, bitiştirme kavramsal birliği bükümleme kadar iyi yakalayamaz. Bitiştirme iki sözcüğün bir araya gelmesiyle tek bir kavramı sembolize ederken, bükümleme tek bir sözcükle tek bir kavramı sembolize eder. Bu itibarla Humboldt şuna inanır:

> *Sadece bükümleme yöntemi, bütün eksiksizliğiyle... hem zihin hem de kulak bakımından sözcüğe gerçek bir iç sabitlik kazandırır ve aynı şekilde düşüncenin zaruri sıralamasına uygun olarak cümlenin parçalarını kesin bir şekilde ayırır ve bu yöntem dil inşasının kesin ilkesini barındırır* (1968, 7:162; 1999, 145).

Humboldt dilleri bu temelde değerlendirse de sunduğu iki noktanın altını çizmek önemlidir. Birincisi, bir insan dili kavramları belirlemek, kategorileri belirtmek ve düşünceleri ifade etmek için hangi yöntemi kullanırsa kullansın, "her dil, bütün insanlar tarafından paylaşılan kökensel eğilim ya da "kökensel kabiliyet"

tarafından üretilir. Her dilin incelenmeye değer bir yapısı vardır ve her dil en zengin ve en yüce fikirleri özümsemek için sonsuz kaynaklara sahiptir" (1968, 7:256; 1999, 218). İkinci olarak, Humboldt bir dilin niteliğini onu konuşanların zihinsel niteliğinden ayırmaya özen gösterir (1968, 7:163 ve 255; 1999, 145 ve 217). Kendi başına kusurlu bir dil, yalnızca dile daha az enerji ayrıldığı iddiasının kanıtıdır. Çince konuşanlarda olduğu gibi, mükemmel olmayan bir dil başka yollarla telafi edilebilir. Hiçbir dil, insanın zihinsel gelişim kapasitesi üzerinde "mutlak bir kısıtlama" değildir. Son olarak, Humboldt'a göre hiçbir insan dili mükemmel değildir. Bükümlü, yalıtıcı ve bitişken diller yalnızca soyut modellerdir ve bazı diller bir modele diğerlerinden daha iyi uysa da insan dilleri her zaman bükümleme, yalıtma ve bitişkenliğin bir karışımıdır.

## MİLLET VE YABANCILAŞMA

İki odağı, içsel merkezî güç ve eklemli ses olan dilin geri besleme döngüsü, Humboldt'un "dünyadaki insan varoluşunun daha genel bir yasası" olarak kabul ettiği şeyin bir örneğidir; yani bir insan "kendisinden, aynı anda kendisine tepki veren ve daha sonraki yaratımını koşullandıran bir şey hâline gelmeyen hiçbir şeyin projeksiyonunu yapamaz." (1968, 7: 251; 1999, 214). Sonuç olarak, bu döngü aynı zamanda insan özgürlüğünü, özellikle de insanın dilde kullandığı özgürlüğü sınırlar. Dil, özgür ve özerk bir zihinsel güç tarafından üretildiği için özgürlüğün ve özerkliğin bir ifadesi olsa da aynı zamanda "gerçekten yabancı bir güçtür." (1968, 7:63; 1999, 62).

Humboldt "dil ne kadar içsel olursa olsun, aynı zamanda insanlığın kendisine karşı güç uygulayan bağımsız bir dış varlığa

sahiptir" diye yazar (1968, 7:21-2; 1999, 28). Aslına bakılırsa dil yalnızca bağımsız bir güç olmakla kalmaz, aynı zamanda gücü tek tek insanların gücünü de büyük ölçüde aşar. Dilin bağımsızlığının kaynağı, eklemlenmeden sonraki dışsal varlığıdır. "Dile dönüşen temsil artık tek bir öznenin münhasır mülkiyeti değildir." (1968, 7:56; 1999, 56). Eklemlenmiş ses -yani dil-yapma gücünün ürettiği anlamlı ses- "zorunlu olarak... ortak bir mülkiyettir... ve gerçekte bütün insan türünün malıdır." (1968, 7:63; 1999, 62).

Bir kişi konuştuğunda ortaya çıkan ses, konuşmacının zihinsel gücünün ve formunun bir ürünüdür, ama dinleyen bu sesi dönüştürür. İlk olarak, dinleyici, duyduğu eklemli sesi, kendi dil-yapma gücü de dâhil olmak üzere dinleyicinin zihinsel gücü tarafından şekillendirilen zihinsel bir temsile dönüştürür. İkinci olarak, dinleyen konuşmaya başladığında duyduğu aynı sözcük olsa bile o artık dinleyenin gücüyle ve biçimiyle aşılanmıştır. Bu şekilde dil büyür ve onu konuşanların tüm bireysel zihinsel güçlerinin çapraz akışı hâline gelir. Bu süreç yalnızca birbirinin çağdaşı olan konuşmacıları değil, aynı zamanda dilin nesilden nesile aktarılması nedeniyle zamanın ötesindeki konuşmacıları da içerir.

Bu tür mübadelelerde meydana gelen şey, bir dilin ses formunun veya ses sisteminin, değişim çok küçük olsa bile değişmesidir. İnsanlar iletişim kurdukça, her dil kullanıcısı dile kendi bireyselliğini dayatarak dilin ses formunu dönüştürür. Sonuç olarak, ses formu diğer insanlar tarafından sürekli olarak değiştirilmektedir; bu da dilin yalnızca bireysel insan yaratıcılığının bir ifadesi değil, aynı zamanda bireye yabancı bir şey olmasının nedenlerinden biridir.

Dilin yabancı boyutu yalnızca dilin bir konuşmacı topluluğu tarafından paylaşılması olgusunun bir işlevi değildir, aynı zamanda dilin ses içermesi olgusuna da bağlıdır. "Dilin inşası, iç-

sel ideanın kendini dışa vurmak üzere bir zorluğu aşması gereken bir üretim olarak görülmelidir." (1968, 7:82; 1999, 77). Bu engel, fiziksel bir etkinlik olan ses çıkarmanın ta kendisidir. Ses telleri, farklı kavramları ifade etmek için gerekli olan sesleri ve farklı ses türlerini çıkarabilmelidir ve bu, değişik derecelerde başarı ile gerçekleştirilebilir.

Kısacası ses formu, konuşmacının ifade etmeye çalıştığı düşünceler ile konuşmacının dilinin mevcut fonolojik ve sentaktik yapıları arasında bir çatışma veya gerilim olduğunda yabancıdır. Konuşmacılar, kavramlarını belirtmek için sözcükler ve sözcük kompleksleri kullanarak düşüncelerini dilde ifade etmeye çalışırlar, ama uygun sesler mevcut olmadığında bu proje sorunlarla karşılaşabilir. Örneğin, konuşmacı zihninde gelecek kipi ile dilek-istek kipi arasında ayrım yapabilir, ama dilinin ses sistemi (örneğin, Humboldt'a göre Sanskritçe) buna karşılık gelen bir ayrımdan yoksun olabilir (1968, 7: 82-4 ve 87-9; 1999, 77-9 ve 82-3). Dolayısıyla, konuşmacı bir şeyin olacağını ve bir şeyin olabileceğine dair düşüncesini ifade etmeye çalıştığında, ya ses sistemini az da olsa değiştirmesi ya da bu zihinsel ayrımın dışa vurumunu baskılaması gerekir. İkinci durumda, ses formu konuşmacının zihninin kalıbı hâline gelir.

Humboldt'un dilin iç yapıyı değiştirdiğine inanmasının bir başka nedeni de onun holizmiyle bağlantılıdır. Humboldt "dilin her insanda bütün çeşitliliğiyle var olduğuna" inanır (1968, 7:57; 1999, 57). Humboldt konuşan kişinin bir sesi dile getirirken sadece sözcüğün anlamını ifade etmekle kalmayıp aynı zamanda onu sonsuz büyüklükteki bütün dil içinde belli bir yere sahipmiş gibi sunduğuna inanır. Sonuç olarak dil atomistik şekilde tek tek sözcüklerden oluşmaz; dilin bütünlüğü (*totality*), tek tek sözcüklerin bir dil içinde bir araya gelmesinin bir ürünüdür; ama "buna karşılık, sözcükler konuşmanın bütünlüğünden ortaya çı-

kar." (1968, 7:72; 1999, 70) İnsanlar iletişim kurdukça ses formunu dönüştürürler ve bu nedenle dinleyenlerin henüz dönüştürülen dili anlamak için dilsel kapasitelerini geliştirmeleri gerekir. Bunu yapabilmek için "dinleyici ... kendi zihninde eksik olan unsuru verilenle uyumlu bir şekilde tamamlamaya davet edilir." (1968, 7:180; 1999, 159). İşitilen sözcük, bütün bir dil içindeki yeri açısından karakterize edilir ve işiten kişi sözcüğü anladıktan sonra onu karakterize eden kalıbı kendi dilsel yapısına dâhil etmelidir.

Humboldt'un holizminin önemli bir sonucu, dillerin onun için çok akışkan olmasıdır. Humboldt dilleri formları açısından vasıflandırır ve dilin her bir parçası, ait olduğu toplam dil açısından vasıflandırılır. Ne var ki dil, iletişim içinde geliştikçe formlar da değişir, her konuşmacı ve dinleyici dile kendi bireyselliğini yükler. Sonuç olarak dil sürekli akış hâlindedir; dahası, bir anlamda her dil kullanıcısının kendi dili vardır (1968, 7: 51; 1999, 53).

Humboldt aynı zamanda, "insan türünün tamamının tek bir dile sahip olduğunu aynı doğrulukla söyleyebiliriz" demektedir (*a.g.e.*). Dillerin kimliği formlarına dayandığından ve dillerin hepsi için evrensel bir form mevcut olduğundan, bir anlamda tek bir dil vardır. Dilin genel yasaları, en azından genel eğilimi bakımından, bütün insanlarda aynıdır ve bu anlamda, başlangıçtaki eğilimleri sonradan farklı şekillerde gelişebilse de bütün insanlar aynı dile sahiptir.

Bu farklı gelişmeler Humboldt'a göre öncelikle milliyetin ürünüdür. Humboldt neredeyse başından sonuna kadar *Kawi'ye Giriş*'te dili, bireysel insanlardan daha büyük bir şeye, bilhassa da milletlere atfeder. "Diller" diye yazar, "ait oldukları milletlere bağlıdır ve bağımlıdır." (1968, 7: 17; 1999, 24). Dil "bir halkın zihinsel bireyselliği" tarafından şekillendirilir (1968, 7: 42; 1999, 46), dilin formu "bir milletin düşünceye ve duyguya dilde geçerlilik

kazandırdığı bireysel dürtüdür" ve "dil ... her zaman bütün bir ulusal ve bireysel bir yaşamın ruhsal dışa vurumudur." (1968, 7: 47-8; 1999, 50-1). Bu sadece bir konuşma tarzı değildir; Humboldt için kişiler kadar milletler de "kendi içsel ruhani yolunu izleyen insani bir *bireysellik*" olarak görülmelidir (1968, 7: 37; 1999, 41). Tek tek insanlarla değil, öncelikle milletlerin zihinsel gelişimiyle ilgilenen bu milliyetçi bakış açısı, metin boyunca baskın görünür.

Bununla birlikte, bireyler ile milletler arasındaki ilişkiyi açıkça ele alan bir bölümde Humboldt dillerin "hiçbir surette tek bir bireyden diğerlerine geçmeyen ruhani yaratımlar" olduğunu savunarak daha karmaşık bir tablo sunar (1968, 7: 38; 1999, 42). "Dolayısıyla diller *milletlerin* eseri olsa da ... sırf her bir bireyde üretilebildikleri için yine de *bireylerin* kendi yaratımları olarak kalırlar" (1968, 7: 40; 1999, 44) diye ekler. Bu inancının bir nedeni de kuşkusuz insan zihninde "kendi faaliyeti" ile oraya konmamış hiçbir şeyin olamayacağı görüşüdür (1968, 7:56; 1999, 57). Bu nasıl olabilir? Dil nasıl hem bireylere hem de milletlere ait olabilir?

Humboldt'un cevabı bunun bir "gizem" olduğudur (1968, 7: 33; 1999, 38). Dil öncelikle bireysel konuşmacıların bir etkinliğidir; insanlar konuşmaya başlar, çünkü konuşmaları gerekir. İnsanlar iş birliği yapmak ve iletişim kurmak zorunda oldukları için konuşmaya ihtiyaç duyar; fakat daha da önemlisi, düşünmek ve zihinlerini geliştirmek için konuşmaya ihtiyaç duyarlar. Ama, tıpkı bir kişinin mecbur olduğu için konuşmaya başlaması gibi, diğer herkes de konuşmaya başlar ve dil "herkesin eşzamanlı öz-faaliyetinden" türer (1968, 7:38; 1999, 42). Bu süreçte bireyin dili, bir bakıma bireyden koparak ait olduğu grubun diliyle bütünleşir. Bunun nasıl gerçekleştiği Humboldt için "saygı dolu bir huşu" uyandıran bir gizemdir.

Gizeme ve dilin açıklanamaz şiirsel boyutlarına yapılan çağrı, Humboldt'un dil felsefesine, onun çalışmalarını Kant sonrası Alman Karşı-Aydınlanması'na, özellikle de Johann Georg Hamann'ın (1730-88) ve öğrencisi Johann Gottfried Herder'in (1744-1803) felsefelerine bağlamak için kullanılan bir nüans verir. Hem Hamann hem de Herder, Kant felsefesinde formel ve sistematik özelliklere atfedilen birincil role tepki gösteriyordu.

Çok fazla basitleştirmeden, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Locke'un insan müdrikesinin fiili ve gözlemlenen özelliklerine -fiili düşüncelerimize ve deneyimlerimize- ve Leibniz'in zihnin önermesel yapılarına -Leibniz'in terminolojisini kullanırsak bütün mümkün düşüncelerin alanına- odaklanmasının bir sentezini geliştirmeye çalıştığı söylenebilir. Kant'ın geliştirdiği sentez, gerçek insan bilişinin, verili duyusal görülerin (*intuitions*) ve de duyusal görüleri düzenleyen kavramsal formların bir ürünü olduğudur. Kavramsal formlar ya da kategoriler, bilgi edinmek için yargılamak ve çıkarımda bulunmak zorunda olan rasyonel yaratıklar için evrenseldir ve bu tür sevke tabi (*discursive*) düşünen yaratıklar için her mümkün bilişin sınırlarını belirler. Fakat duyusal görüler olmaksızın kavramlar boştur ve Kant'a göre geleneksel metafiziğin, bilişi insanların duyu deneyimine sahip olmadığı nesnelere genişletme hedefi, geleneksel metafiziğin yanılsamalarına, safsatalarına ve diğer kafa karışıklıklarına yol açar.

Kant, felsefesinde dili tamamen göz ardı eder ve Kant'ın sentezine yönelik Karşı-Aydınlanma tepkisi bu eksiklikten faydalanmaya çalışır. Kant'ın en eski eleştirmeni ve çağdaşı olan Hamann, İngilizce çevirisi *Metacritique on the Purism of Reason* (1784) başlığını taşıyan eserinde aklın saf olamayacağını, çünkü gelenek ve görenekten, deneyimden ve gündelik dilden soyutlanamaya-

cağını savunur (1993, 206-7). Hamann'a göre saflık arayışı "*gnostik* bir madde nefreti ya da *mistik* bir form sevgisi" tarafından yönlendirilir ve "matematiğe karşı soğuk bir ön yargı"dan başka bir şey değildir (1993, 207-8). Gerçekte, Kant'ın insan müdrikesinin saf formlarına ya da kategorilerine dair görünüşte sistematik envanteri, gündelik dil kullanımının soyut bir özetinden ibarettir. Rönesans'ın Skolastisizme yönelik hümanist eleştirilerini aksettiren Hamann 1784'te, dilin "aklın tek, ilk ve son organonu ve ölçütü" olduğunu ve dilin sahip olduğu tek otoritenin "gelenek ve kullanım (*Usum*)" olduğunu yazar (1993, 207).

Hamann'ın karakteristik bir ironiyle gözlemlediği üzere, dil "mantığın önermelerinin ve çıkarımlarının kutsal işlevlerinden" önce gelir (1993, 208). "Bütün düşünme kapasitesi dile dayanır" ve "sesler ile harfler ... *a priori* saf formlardır" (1993, 208-9). Buna göre, felsefi analiz dilsel kullanımın analizidir ve bu nedenle "analiz bir elbise kalıbı biçmekten başka bir şey değildir" (1993, 212). Lâkin dil sadece bir açıklık kaynağı değildir. Gelenekten, görenekten, yerleşik dilsel kullanımdan ve deneyimden uzaklaşmak, kötü felsefenin kökenidir. "Metafizik, ampirik bilgimizin bütün sözcüklerini ve cümlelerini kötüye kullanır" ve bu "öğrenilmiş haylazlık, dilin doğruculuğunu öyle anlamdan yoksun, fırıldak gibi dönen, kararsız, belirsiz bir şeye = x'e dönüştürür ki, geriye rüzgârlı bir uğultudan, büyülü bir gölge oyunundan ... aşkın (*transcendental*) bir bâtıl inancın tılsımından ve tespihinden, boş çuvaldan ve pislikten (*Losung*) başka bir şey kalmaz"[10] diye yazar (1993, 208).

Dolayısıyla, Hamann metafiziğin, Kant'ın paralojizmler, antinomiler ve aklın idealleri dediği şeyleri oluşturan çeşitli ya-

10. Hamann, "slogan"ın tekili olan ve "dışkı" ya da "pislikler" anlamına gelen tevzi edici isim olan Almanca *Losung*'un çift anlamıyla oynuyor. Bu cümle bağlamında, tevzi edici isim birincil sözcüktür.

nılsamalara düştüğü konusunda Kant ile aynı fikirdedir, fakat Hamann bu karışıklıkların, Kant'ın düşündüğü gibi aklın bütünlük ve tamlık yönündeki içsel çabasından değil, "hayat ağacından" alınan sözcüklerin kullanılmasından kaynaklandığına inanır (1993, 215). Aslına bakılırsa, Hamann'ın Kant'a yönelik eleştirisinin en şiddetli noktası da budur, saf akıl fikrinin kendisi dilin yanlış kullanılmasından türetilen bir idealdir. Dahası, akıl kavramının kendisi de saf aklın gayrimeşru idealleştirilmesine dayanan bir yapıdır: "*Metacritique*'ime göre, *saf akıl ideali* olmasaydı, *bırakın insan aklını, melek aklı bile* olmazdı." (*a.g.e.*).

Forma ve akla ilişkin bu değerlendirme Humboldt'u Hamann'dan keskin bir şekilde ayırır. Mantık yasaları da dâhil olmak üzere akıl ve onun genel yasaları ve formları Humboldt'un felsefesinde merkezî bir role sahiptir ve Humboldt dile ilişkin Leibnizci sistem perspektifi olarak adlandırdığım şeyi reddetmez. Humboldt'un dil felsefesi, zihnin ve dilin semâvi (yani formel ve önermesel) boyutlarını doğrulama girişimidir ve aynı zamanda Hamann'ın on sekizinci yüzyıl entelektüalizmi karşısında uğruna mücadele ettiği yaşanmış, somut deneyime dikkate değer bir yer açar. Başka bir deyişle, Humboldt sistemi sentezlemeye ve dile ilişkin perspektifleri kullanmaya çalışırken Hamann en iyi ihtimalle dile ilişkin perspektifin hümanist kullanımının radikal bir yeniden ifadesini sunar ve dilsel eylemin formel muameleye direncini vurgular.

Herder, Hamann'dan çok daha sistematik bir filozoftur, ancak Hamann'ın zihin ve dildeki forma ilişkin olumsuz değerlendirmesini paylaşır. Herder'in dil hakkındaki en önemli çalışması, 1770 yılında[11] Prusya Kraliyet Bilim Akademisi'nin makale yarışmasını

11. Berlin Bilimler Akademisi ilk olarak 1700 yılında Leibniz tarafından kurulmuştu, fakat onun ölümünden kısa bir süre sonra faaliyetlerini askıya almıştı. Akademi, 1746 yılında Fransız bilim adamı Pierre Louis Moreau de

kazanan *Dilin Kökeni Üzerine Deneme*'sidir (1772). Konusu "İnsanların doğal yeteneklerine bırakıldığını var sayarsak, onlar dili icat edebilecek durumda mıdırlar? Ve bu icadı kendi başlarına hangi yollarla başaracaklardır?" sorusuydu ve Herder'in genel cevabı basitti: "*Dili icat etmek [insan] için insan olmak kadar doğaldır*" (1967, 5:34) ve insanlar doğal olarak sahip oldukları aklı, özellikle de düşünme ve soyutlamayı kullandıklarında dili icat ederler (1967, 5:39).

Herder dili insan rasyonalitesinin temel bir yönü ve rasyonaliteyi de insan doğasının uygun bir parçası hâline getirerek, ek bir varsayımla, dilin kökeni sorununun üstesinden gelir. Ek varsayım, insanlığın kökenini açıklamanın felsefenin kapsamına girmediğidir. Herder'e göre insanlığın kökeni felsefi ve muhtemelen bilimsel açıklamaya konu olmadığından, insan rasyonelliğinin kökeni ve *ipso facto* insan dilinin kökeni teorinin sınırları dışındadır. Felsefi açıklama, insanı "özgür faaliyet durumunda" ve "sağlıklı varoluşunun tam duygusunda" (1967, 5:95) verili kabul etmelidir. Dile ilginin, dilin kökenlerinden dilsel etkinliğin mekanizmalarına doğru yeniden yönlendirilmesi Herder'in en dikkate değer başarısıdır.

Herder'in zihin ve dil teorisinde biçime atfedilen küçültücü rol, Herder'e göre insanların "özgür faaliyet durumlarında" ve "sağlıklı varoluşun tam duygusunda" gramer olmadan da dile

---

Maupertuis' yi (1698-1759) akademinin başkanlığına atayan Büyük Frederick tarafından yeniden faaliyete geçirildi. Maupertuis, Condillac'ın *Essais*'sinden iki yıl sonra, 1748'de *Reflections on the Origins of Language and the Signification of Words* adlı eserini yayınladı ve dilsel ilgilerini akademiye aşıladı. Akademide dilsel konular üzerine çeşitli bildiriler sundu ve 1757'de akademinin kompozisyon yarışması için dille ilgili ilk konu başlığını formüle etti: "Bir halkın kanaatlerinin dil üzerindeki ve dilin kanaatler üzerindeki karşılıklı etkisi nedir?" Bu soru, Condillac tarafından Maupertuis ve Berlin Akademisi'ne atıfla ele alınır ve 1757 yarışmasının galibi, Herder'in katıldığı 1770 yarışması için konu başlığı teklif eder (Aarsleff 1982, 183 ve 185-9).

sahip olabilecekleri iddiasıyla en açık şekilde ifade edilir. Aslında, Herder için dil tamamen gramer olmadan başlar. "Bir dil ne kadar ilkelse, o kadar az gramere sahip olmalıdır" diyen Herder'e göre, "en eski dil, herhangi bir gramer formu ya da kuralı olmaksızın sadece ... doğanın sözlüğüdür." (1967, 5:82-3). Bu, Herder'in dilsel etkinlik ile dilin formel özellikleri arasındaki gerilimi kabul etmesidir. Forma dikkat edilmemesi, Herder'in bu doğa sözlüğünün temellerine ilişkin açıklamasında da açıkça görülmektedir. İnsanlar sırf rasyonel olmaları nedeniyle bir dile sahiptir, çünkü rasyonellik refleksiyonu gerektirir ve refleksiyon da belirli bir ideayı, deneyimlenen bir nesne için bir işaret (*Merkmal*) olarak kullanma kapasitesidir. İnsanoğlu bir "izlenimler okyanusu"na gark olmuştur ve izlenimlerden bazıları hakkında refleksiyon yapıp diğerleri üzerinde yapmamak üzere bireysel fikirleri soyutlar. Herder bunu, bir kişinin bir kuzuyu algılaması örneğiyle açıklar; bu algı, diğerlerinin yanı sıra beyaz, yumuşak, yünlü ve meleyen bir ses çıkaran bir şey de dâhil olmak üzere birçok izlenim içerir, ancak kişi bu koyun üzerinde durmak ve onun üzerinde düşünmek için meleme ideasını soyutlayacak ve bunu koyunların hepsi için bir işaret olarak kullanacaktır. Herder bu içsel zihinsel işaretin veya temsilin sadece bir sözcük olduğunu savunur: "İnsan dilinin tamamı, bu tür sözcüklerin bir araya gelmesinden başka nedir ki?" (1967, 5:25)[12] Herder'e göre dil, temelde, biçimlere, yapılara ya da kurallara herhangi bir kurucu rol atfedilmeksizin, şeyler için bir temsiller listesi ya da Saussure'ün "bir *nomenklatura*" (Saussure 1955, 97) diye adlandırdığı şeydir.

---

12. Herder'in teorisini açıklamak için bir ses ideasını seçmesi tesadüf değildir. Ona göre, deneyimlenen bütün nesneler başlangıçta ya çıkardıkları seslere ilişkin idealara ya da bir nesneyi deneyimlediklerindeki duyguların insanlarda uyandırdığı seslere ilişkin idealara bağlıdır. Herder'e göre, işitsel idealar, zihinsel temsiller olarak hizmet etmeye eşsiz bir şekilde uygundur (1967, 5:43).

Forma olan ilgisizlik, Herder'in anlatımındaki bir başka tuhaflığı da açıklar. Herder'in dili izahı, tam anlamıyla bir el çabukluğudur. İnsan müdrikesinin içsel işaretlerinin bir dil oluşturduğunu ve sözlü ya da yazılı dilin varlığının otomatik olarak bu zihinsel temsiller sözlüğünün varlığından kaynaklandığını argüman sunmadan varsayar. Bu varsayımda bulunur, çünkü ona göre dil, temsillerin nasıl yapılandırıldığı ve birbirleriyle nasıl ilişkilendirilebileceği dikkate alınmaksızın, düpedüz bir temsiller koleksiyonudur. Böylesine minimalist bir dil anlayışıyla, bir içsel işaretler listesinin paralel bir sözlü kelimeler listesi oluşturması çok şaşırtıcı değildir. Ancak zihinsel yapılar ile dilin gramer yapısı arasındaki ilişki üzerine düşünmeye başlarsak bu durum kafa karıştırıcı bir hâl alır.

Herder'in form değerlendirmesi felsefesinin değişmez bir parçasıdır ve kendi metakritiğinde rol oynar: *Understanding and Experience: A Metacritique for the Critique of Pure Reason* (1799). Düşünce kategorileri veya formları, deneyimi veya bilişi mümkün kılan kurallar veya biçimler değildir. Bilâkis, onlar sadece ilgili deneyimlerden alınmıştır (1960, 204). Örneğin aritmetik doğruluklar, müdrikenin yapıları veya ürünleri değil, ilgili durumun farkına varılması veya kavranmasıdır. "4 + 3 = 7'nin müdrikenin bir ürünü değildir, 4 + 3'te yedi kere bir olduğunun farkına varılmasıdır." (*a.g.e.*). Daha genel olarak "müdrikenin faaliyeti çokluktaki birin farkına varmaktır." (*a.g.e.*).

Herder nesneleri olmayan içsel düşünce formlarının, anlaşılır sözlü karşılıkları bile olmayan boş şemalar olduğunu yazar (1960, 204-5). Düşünmek, birliği ve farklılığı kolaylıkla teşhis edilen nesnelerin izlenimlerine sahip olmaktır. İzlenimlerimizin organizasyonu, bizzat izlenimler tarafından üretilir (1960, 205) Dolayısıyla zihnin "şematize etme, yani puslu formlar yaratma yeteneği", deneyim için gerekli olan bir "merdiven" olarak görül-

memelidir (1960, 211). Herder "insanın anlama yetisinin, karanlık bir şekilde şematize etmekten çok daha büyük bir gücü olduğu"-nu iddia eder; "anladığı işaretleri [*Merkmale*] sözcüklerle ifade edebilir, konuşabilir, böylece şeyler görülür ve anlaşılır." (*a.g.e.*).

Hamann ve Herder'deki bu form ve yapı değerlendirmesi, onlar ile Humboldt arasında keskin bir ayrım yaratır. Gördüğümüz gibi, genel akıl yasaları da dâhil olmak üzere çeşitli formlar, Humboldt'un zihin ve dil açıklamasında merkezî bir role sahiptir. Bu önemli hususta Humboldt, Karşı-Aydınlanma eleştirmenlerine kıyasla Kant'a daha yakındır. Elbette mühim yakınlaşma noktaları da vardır. Hamann, Herder ve Humboldt'un üçü de insanın anlama yetisinin işleyişinde ve gelişiminde doğal dili merkeze yerleştirir. Dahası, Herder için güç (*Kraft*) aklın deneyimde kavradığı temel kategorilerden biridir ve Humboldt'ta olduğu gibi Herder'in zihin felsefesinde de çok önemli bir rol oynar. Dahası, güç, eylem hâlindeki dilin -dilsel performans- bir özelliğidir ve bu her ikisi için de bilimsel açıklamadan kaçar. Son olarak hem Herder hem de Humboldt dili, insan rasyonalitesi için zaruri sayar ve konuşma dürtüsünü insan tabiatının kurucu bir parçası hâline getirir. Fakat bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, bir yanda Hamann ve Herder, diğer yanda Humboldt arasındaki bu yakınsama noktalarının, genellikle varsayıldığı gibi, birbirlerinden etkilenme hatları olması pek muhtemel değildir.

## HUMBOLDT VE AYDINLANMA

Aralık 1799'da Humboldt dile dönüşünü gerçekleştirmişti. İspanya'daki seyahatleri sırasında bir arkadaşına şöyle yazmıştı: "Şu andan itibaren kendimi daha çok dil çalışmalarına adayacağımı ve birkaç dilin kapsamlı ve felsefi temelli bir karşılaştırmasının

birkaç yıllık ciddi bir çalışmadan sonra üstesinden gelebileceğim bir görev olduğunu hissediyorum." (1988, 5: 214). Bir yıldan biraz fazla bir süre sonra Humboldt Baskça çalışmak üzere İspanya'ya döndü. Humboldt'u bu dönüşe getiren yolun Aydınlanma ile başladığı açıktır, Aydınlanma'nın eleştirileriyle değil.[13]

Humboldt, Berlin Aydınlanması'nın popüler öğretmenleri tarafından eğitildi ve Moses Mendelssohn gibi Alman Aydınlanması'nın önemli figürlerini bünyesinde barındıran *Mittwochsgesellschaft*'a katıldı. Humboldt'un 1785'teki özel öğretmenlerinden biri, aynı zamanda Büyük Frederick'in evinde de öğretmenlik yapan, eserleri yayınlanmış bir filozof olan Johann Jakob Engel'di. Humboldt Engel'e çok hayrandı ve her dersten sonra, bir özet yazmak için eve giderdi. Engel'in dersleriyle ilgili çarpıcı olan şey, en sık ve her zaman övgüyle bahsedilen filozofun Leibniz olmasıdır. Engel'in dersleri, Leibniz'in monadolojisinin bir özetini de içeren, felsefeye Leibnizci bir giriş niteliğindeydi. Sonuç olarak, güç kavramı Engel'in açıklamasında önemli bir rol oynar: Tözler güçlerdir, zihinler tözlerdir ve bir zihnin temel gücü temsiller üretmektir (Humboldt 1968, 15: 411-18 ve 427-8). Zihinsel güç Humboldt'un felsefesinde kilit bir rol oynadığından, bu derslerin onun düşüncesi üzerinde kalıcı bir etki bırakmış olması çok muhtemeldir.

Humboldt 1788'de Kant'a, özellikle de Kant'ın akıl ve duyumsama ilişkisi sorununa ilgi göstermeye başlar. Humboldt bu soruna ilk olarak, Ağustos 1788 ile Temmuz 1789 arasında yazdığı ve Kant'ın inanç ile akıl arasındaki ilişki konusundaki tutumunu tartışan din üzerine bir deneme taslağında değinir. Humboldt,

13. Bu, Humboldt'un çoğu zaman sorumlu tutulduğu erken dönem Alman romantizminin Karşı-Aydınlanma ile bağlantılı olmadığı, Aydınlanma ilkelerine bir dönüşü temsil ettiği tezini doğrulamaktadır. Bu noktayı Jane Kneller'a borçluyum.

insanda duyarlılık ve aklın birleştiğini ve sonuç olarak duyarlılığın geliştirilmesinin ahlakta bir rol oynaması gerektiğini savunur (1968, 1: 53-7). Humboldt bu makaleyi, Kant'ın akıl ve duyarlılık arasındaki ilişkiyi tam olarak anlamadığını ve duygu, duyarlılık ve hayal gücüne çok az önem verdiğini düşünen Friedrich Heinrich Jacobi'yi tanıdığı dönemde yazmıştır. Humboldt Kasım 1788'de Jacobi'yi konutunda beş günlüğüne bir ziyarette bulunmuş ve bu sürenin büyük bir kısmını Kant'ı ve akıl, duyarlılık ve kesinliğin kaynakları arasındaki ilişkiyi tartışarak geçirmişlerdir (1968, 14:57-62).

Humboldt 1793 yılında bu konuya tekrar döner ve insanoğlunun eğitimi üzerine hazırladığı taslakta bir çözüm aramaya başlar. Bu taslakta duyarlılığın alıcılığı ile insan aklının kendiliğindenliğini karşılaştırır ve insanın bunları birleştirmesi gerektiğinden dem vurur. İnsanın gereksinim duyduğu şeyin, aklın alıcılığı ve kendiliğindenliğinin bu etkileşimini mümkün kılacak bir obje olduğunu iddia eder (1968, 1:285). Bu objenin dünya ya da dünya olarak görülen şey olması gerektiğini ileri sürer. Birkaç yıl sonra, 1795'te, daha önce bahsedilen Cinsel Farklılıklar üzerine makalesinde bu sorunu tekrar ele alır (1968, 1:316 ve 336).

Bu erken dönemde Humboldt dile de ilgi gösterir. Göttingen Üniversitesi'nde klasik Yunan dili üzerine çalışır ve 1793 yılında kadim medeniyetlerin incelenmesi üzerine kaleme aldığı bir makalede, dilin, bir halkın ruhu ve karakteri ya da kendi deyimiyle bireyselliği hakkında bir veri olduğunu yazar (1968, 1:263 ve 265). Eski Yunanca; orijinalinden çok az sapma içerdiği için eski Yunanlıların karakteri ve ruhu hakkında iyi bir veri kaynağıdır. Eski Yunancada çok az yabancı sözcük, yabancı çekim ve yapı olduğunu savunur. Bu makalede, "sentaks ve grameri" net bir şekilde konuşmacının bireyselliğine bağlar. Ayrıca "dil felse-

fesi" terimini kullanır ve dil felsefesinin Yunan kültüründe çok geç ortaya çıktığını, bunun da iyi bir şey olduğunu, çünkü dilin tabiatı üzerine düşünmenin gündelik konuşma biçimlerinden sapmalara yol açtığını savunur (1968, 1:265).

Annesinin ölümünden ve Paris'e yaptığı uzun bir seyahatten iki yıl önce, 1788'den 1795'e kadar yazdığı bu denemelerde eksik görünen şey, dile olan ilgisi ile akıl ve duyumsama arasındaki birliğin tabiatına dair Kantçı endişenin birleştirilmesidir. Fakat çok geçmeden Humboldt bu iki endişeyi birleştirmeye başlar. Humboldt, 1795-1800 yılları arasında yazdığı "Düşünme ve Konuşma Üzerine" başlıklı üç sayfalık bir taslakta, insan düşüncesinin ve dilinin yapısıyla ilgili endişelerini bir araya getirir. Düşünmenin esasen refleksiyon olduğunu, bunun da düşünen benliği düşünülen şeyden ayırmayı içerdiğini yazar. Bunu başarabilmek için düşünen kişi, düşünülen şeyi düşünen kişinin karşısında birleşik bir nesne olarak görmek zorundadır. Dolayısıyla düşünmenin özü, zihnin "faaliyetinin belirli kısımlarından birlikler inşa etmesi" ve bu yapıları düşünen özneye nesneler olarak bir arada sunmasıdır (Humboldt 1968, 1:581). Ama bu, "duyumsamamızın genel formları"nın yardımı olmadan başarılamaz ve dilin duyulur işaretleri bu birliği sağlar. Sonuç olarak, dil esasen insan düşüncesine bağlıdır. Bu tema 1800 yılında Schiller'e yazdığı bir mektupta belki daha da belirgin bir şekilde tekrar karşımıza çıkar. Humboldt bu mektupta dili hem bir insan ürünü hem de dünyanın bir ifadesi olan duyumsanabilir bir şey olarak tanımlar. Bu hâliyle dil, içsel düşünceleri, duyumları ve dışsal nesneleri birleştirme kapasitesine sahiptir (Seidel 1962, 2:207-9).

Humboldt'un 1797'den 1801'e kadar faaliyet üssü Paris olduğu için Kantçı endişesini ve dile olan ilgisini orada birleştirmeye başladığına dair ipuçları bulmak için bu seyahatine bakmak

mantıklıdır. Nitekim muammalı bir husus olarak Humboldt'un gelişiminde bir Fransız bağlantısı vardır.[14]

Humboldt'un günlükleri, Paris'te Condillac'ın eserlerini incelediğini ve aynı zamanda Kantçı felsefeyi Fransız *idéologları*na sunmak ve savunmak için birçok kez mücadele ettiğini göstermektedir. Kant felsefesi hakkındaki ilk ciddi tartışmasını Mayıs 1798'de Destutt de Tracy ile yapar ve burada Humboldt Fransız ve Alman felsefeleri arasındaki farkları anlamaya çalışarak bu iki akımın mümkün olan birleşimini kolaylaştırmaya çalışır (1968, 14:466-8). Humboldt bu tartışmanın sonucundan memnun kalmaz, ama yine de Tracy on gün sonra Kamu Eğitim Ofisi'nde Alman felsefesindeki güncel gelişmelere ayrılmış bir toplantı düzenler.

Humboldt sunumunu üç nokta etrafında düzenlemiştir. Birincisi, metafizik, sınırlarını ve kesinliğin kaynaklarını belirlemek için zihinsel kapasitelerimizin doğasını araştıran bir bilimdir. İkincisi, metafizik zihinsel temsillerin (*Vorstellung*) kökenlerini veya kaynaklarını açıklamalıdır. Üçüncüsü, temsiller pasif izlenimlerin yanı sıra bir tepkiyi, yani benliğin bir faaliyetini de içerir. Benliğin bu faaliyetleri temsili mümkün kılan koşullardır (Humboldt 1968, 14:484).

Humboldt bu tartışmadan yine memnun kalmadı. Humboldt kendisini dinleyenlerin, zihnin tepkilerinin ve yasalarının araştırılabileceğine ya da araştırılması gerektiğine ikna olmadıklarını ileri sürer. Benlik ve onun faaliyeti hakkında yeterli bir nosyona sahip değillerdi. Bu şikâyet, Condillac üzerine yazdığı okuma notlarında ortaya çıkar. Humboldt, Condillac'ın *Essai*'de "kavramların üretiminin izini sürmek istediğini, fakat

14. Humboldt'un Fransız bağlantısı Aarsleff 1982 tarafından çarpıcı bir şekilde ortaya konmuştur. Bununla birlikte Aarsleff, Kant'ın felsefesinin bu ilişkide oynadığı rolü görmezden gelmektedir.

buna yaklaşamadığı"nı, çünkü Condillac'ın kavramlarımızda neyin alındığını ve neyin "öz-faaliyetin" ya da kendiliğindenliğin bir ürünü olduğunun ayrımına varmadığını yazar (1968, 14:445). *Sistemler Üzerine İnceleme* hakkında Humboldt, Condillac'ın gerçek sentezi, yani bir şeyi bir kavramın altına yerleştirmeyi anlamadığını yazar. "Condillac tek kelimeyle metafiziğin temel taşını, yani Ben'in hissini ya da daha doğru bir deyişle etkinliğini es geçmektedir" (1968, 14:479). Aynı yorum Humboldt'un sıkıcı ve içeriksiz bulduğu Condillac'ın *Duyumlar Üzerine İnceleme*'si için de yapılır (1968, 14:504-5). *İnceleme* fenomenlerin doğasını açıklamayı amaçlar, ama benliğin kökensel gücünü dikkate almaz. Condillac'ın bahsettiği tek etkinlik, duyumların hatırlanmasıdır ve hayal gücü de duyumların hatırlanmasının bir türüdür.

Kısacası Humboldt, Condillac'ın Kantçı "akıl ile duyarlılığın nasıl sentezlendiği veya bir araya getirildiği" sorununun değerini anlamadığına ve de düşündüğümüz ve deneyimlediğimiz şeyin inşasına katkıda bulunan zihinsel faaliyet hakkında yeterince zengin bir nosyona sahip olmadığına inanır. Bununla birlikte, Condillac'ın *Essai*'ine ilişkin yorumları aşağıdaki ifadelerle son bulur:

> *Sonuçlar. Condillac'ta hâlâ Fransa'daki bütün zamane metafiziğinin kaynağı yatmaktadır. Bu konuda iki şey karakteristiktir. 1. Doğuştan gelen herhangi bir idea varsaymazlar ve bunu gerekçelendirirler. Bu nedenle her şeyi* a priori *saymazlar, çünkü bu tür idealardan başka* [a priori bilme] *yolu bilmezler ... 2. Bunu varsaymadıkları için metafizikleri sırf rasyonel psikolojidir. 3. Kavramlar ve işaretler arasındaki ilişkiye sonsuz miktarda ağırlık verirler ve bu nedenle evrensel gramer onlara metafiziğin temel bir parçası gibi görünür* (1968, 14:449).

Humboldt'un kavramlar ve işaretlerle ilgili üçüncü sonuca karşı tutumunun ne olduğu tam olarak açık değildir, fakat Condillac'ın ve zamane Fransız felsefesinin temel bir özelliği olarak bundan bahsetmesi önemli görünmektedir.

Bu durum, Humboldt'un dil felsefesinin gelişimi hakkında şu hipotezi akla getirmektedir: Humboldt Paris'e insan zihninin deneyimi aktif bir şekilde oluşturduğuna dair Kantçı bir görüşle ve akıl ile duyarlılığın, yani zihnin kendiliğindenliği ile alıcılığının nasıl birleştirildiğine ilişkin Kantçı soruna dair bir endişeyle gelir. Ayrıca Paris'e dil konusuna ilgi duyarak gelir. Daha sonra bu iki endişeyi bir araya getirir. Ya *idéologların* dil ve kavramlar arasındaki bağlantıya yaptıkları vurgu ona bunu telkin eder ya da zaten düşünmekte olduğu bir şeyi teyit eder.

Bu iki endişeyi bir araya getirmek için Hamann ya da Herder'in çalışmalarından doğrudan etkilenmiş olması pek muhtemel değildir. Humboldt 1795'ten önce bu düşünürlerden haberdardı, fakat o dönemde dilsel ve Kantçı endişelerini bir araya getirmemişti. Humboldt 1795'te hâlâ akıl ve duyumsamanın birliğini anlamak için bir model olarak cinsiyete güveniyordu. Dahası, yayınlanmış günlükleri, referansları ve otobiyografik kayıtları Humboldt'un entelektüel gelişimine dair herhangi bir kanıtsa (1968, 15: 517-31), Hamann'ın Humboldt'un gelişiminde hiçbir rolü yoktur.[15] Herder konusunda eldeki veriler daha da sağlamdır. Humboldt'un notlarına göre Engel dili tartışır ve Humboldt notlarında "Herder'in Ödül Denemesi" diye yazar. Ne

15. Belki de Humboldt Jacobi'yi ziyaret ettiğinde Hamann hakkında konuşmuşlardır, ama Humboldt'un günlüklerinde bunların hiçbirinden bahsedilmez. Aslında, dili tartışmaya yaklaştıkları tek an, geometriyi tartıştıkları anmış gibi görünüyor. Humboldt, Jacobi'nin uzayla ilgili önermelerin zorunlu olduğunu, çünkü bu durumda "işaretler ile kavramların özdeş olduğu"nu ileri sürdüğünü aktarır (1968, 14:58-9)

var ki bu, Humboldt'un Herder'den dil konusunda bahsettiği tek andır ve genel olarak Humboldt Herder'e şaşırtıcı derecede az atıfta bulunur, yayınlanmış günlüklerinde ondan sadece altı kez bahseder, o da sadece üstünkörü geçer ve asla dil konusunda değildir. Kayıtlardan biri, Humboldt'un Herder'i pek sevmediğini düşündürmektedir (1916, 14:385).

Humboldt'un Paris'te kalışının onu Kantçı ve dilsel ilgilerini birleştirmeye teşvik ettiği hipotezi, Humboldt'un çeşitli vesilelerle, toplantılarda ve özel olarak tanıştığı *idéolog* Pierre Laromiguière ile olan ilişkisi tarafından desteklenmektedir. Laromiguière, Humboldt'un tartışmalarında "çok iyi ve saf sonuçlara" ulaştıklarını yazdığı tek *idéolog*dur (1968, 14:551). Çok hızlı, özensiz ve sabırsız filozofları eleştiren Humboldt, "belki de ... yavaş" olan, ama "her seferinde bir adım ilerleyen mantıklı bir düşünür" olduğu için tartışmalarının iyi geçtiği Laromiguière'i sever.

Laromiguière Condillac'ın öğrencisiydi ve günümüzde Condillac'ın insan zihnine çok fazla pasiflik atfettiği yönündeki eleştirisiyle hatırlanmaktadır. İdealar sadece zihnin pasif modifikasyonları değildir ve daha sonra aktif bir zihin tarafından çeşitli şekillerde diğer idealarla kombine edilirler. Bilâkis, bir idea zaten zihinsel faaliyeti -yani ona dikkat etmek, onu mukayese etmek ve onunla akıl yürütmek, aynı zamanda onu istemek, onu tercih etmek ve ona göre hareket edip etmemeyi özgürce seçmek- içerir. Bu eleştiriler 1805 yılında yayımlanmıştır.

Mayıs 1798'de Humboldt ve Laromiguière ilk kez karşılaştıklarında, Laromiguière hâlâ insan zihninin temsiller karşısında pasif olduğuna inanıyordu ve Humboldt da tartışmalarında bu konuya değinmişti (1968, 14:485). Fakat bir ay sonra Haziran ayında Humboldt onu ziyaret ettiğinde Laromiguière Kant'a büyük ilgi duyuyordu. Kant'ı Latinceden okuyordu ve Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ne yazdığı önsözü çevirmeye başlamıştı; burada Kant

aklın nesneler hakkındaki bilgimize katkılarından bahsediyordu (1968, 14:524). Temmuz ayında Laromiguière Humboldt'u ziyaret etti ve metafizik ve analitik ve sentetik önermeler arasındaki fark hakkında uzun bir tartışma yaptılar. Bu tartışma neredeyse kesinlikle Kant'ın sentez, zihinsel faaliyet ve kavramlar ile görüler (*intuitions*) ya da akıl ile duyarlılık arasındaki ilişki hakkındaki görüşlerini kapsamak zorundaydı. Humboldt'un dediğine göre bu tartışma "iyi sonuçlara" ulaşmıştır.

Bu olaylar zinciri, Laromiguière'in bu karşılaşmalarla zihinsel faaliyetin ideaların üretimindeki rolüne odaklanmaya teşvik edildiğini güçlü bir şekilde göstermektedir. Benzer şekilde, bu karşılaşmaların Humboldt'u Kantçı kaygılarını gidermek için dile bakmaya teşvik ettiğini ya da zaten bu strateji hakkında düşünüyorsa, bu stratejiyi daha yoğun bir şekilde sürdürmeye teşvik edildiğini göstermektedir. Belki de Humboldt'un Kasım 1798'de bir arkadaşına "Paris'te kalışım düşüncemde [yeni] bir çığır açıyor" (1965, 62; alıntılayan Aarsleff 1982, 336) diye yazarken aklında olan ve gördüğümüz gibi Aralık 1799'da dile dönüşünü tamamlamış olmasının nedeni bu yeni odak noktasıdır.

## SONUÇ

Tıpkı Kant'ın felsefesinin insan bilişinin tabiatına ilişkin rasyonalist ve ampirist kavrayışları birleştirme girişimi olması gibi, Humboldt'un dil felsefesi de Leibniz'in doğal dilin formuna ilişkin kaygısı ile Condillac'ın dilsel etkinliğe ilişkin kaygısını bir araya getirir. Dil, farklı insan kültürlerinde şekillenen, gözlemlenebilir ve çeşitlendirilmiş bir insan etkinliğidir. Ancak bu etkinlik aynı zamanda zihnin evrensel yapılarının bir ürünüdür; dola-

yısıyla gözlemlenebilir çeşitlilik de bütün konuşanlar tarafından paylaşılan altta yatan bir yapı tarafından beslenir.

Tamamlanmış bir sistem olarak dil, bilimsel çalışmaya ve formalizasyona tabi iken, bir etkinlik olarak dil bilimin ağından kaçar. Humboldt'a göre dilin iki yönü vardır -Poe'nun bu kitap için bir motto görevi yerine getiren sonesindeki sözlerini uyarlayacak olursak, "*çift yüzlü bir Sessizlik*". Dil kurallarla belirlenmiş bir sistemdir ve aynı zamanda belirli insan ihtiyaçlarına, kaprislerine ve bağlamlarına yanıt veren bir insan faaliyetidir. Birincisi bilimin yöntemlerine tâbidir, ama ikincisi değildir. Dil felsefesinin Humboldt'tan yirminci yüzyıla evrilme sürecinin, dilsel form ile eylem arasındaki bu düaliteyi teyit ettiğini öne sürüyorum.

Her ne kadar Humboldt hakikaten de dilin formuna vurgu yapsa da onun hedefi "dillerin çeşitliliğinin gerçek kurucu ve yönlendirici ilkesi" olan dilin ses formudur. Humboldt dilin dış formunun iç kavramsal formu dışa vurmayı hedeflediğini ve bir dilin formunun dış ve iç formlarının "iç içe geçmesi" olduğunu açıkça vurgulasa da çalışmalarının kahir ekseriyeti dilin fonolojik ve morfolojik yapısı da dahil olmak üzere dilin sentaktik yapıları üzerinedir. Doğal dillerin semantiği, Mill'in çalışmalarında mantıksal formun yeniden canlandırılmasını beklemek zorunda kalmıştır.

# V

# ÖNERMELERİN TAŞIDIĞI İÇERİK

## JOHN STUART MILL

John Stuart Mill (1806-73) eserlerinde genel felsefesinin yol gösterici temalarını yakalayan mottolar kullanmayı severdi. Mantık ve siyaset üzerine iki önemli eseri olan *A System of Logic* (*Mantık Sistemi*) ve *On Liberty* (*Özgürlük Üzerine*) için seçtiği sloganlar da bir istisna değildir ve Mill'in dil felsefesine ışık tutmaktadır. Mill'in *System of Logic* adlı eserinin "Of Names and Propositions" (İsimler ve Önermeler Üzerine) başlıklı I. Bölümü, felsefeye Skolastik katkıları öven iki pasajla başlar. Bunlardan ilki Fransız matematikçi, filozof ve devrimci Marquis de Condorcet'ye (1743-94), ikincisi ise İskoç filozof ve mantıkçı William Hamilton'a (1788-1865) ait *Discussions in Philosophy* adlı eserden alınmıştır:

> *Mantıkta, aynı zamanda etikte ve metafiziğin bir bölümünde, kadimlerin bilmediği bir âdet olan ideaların keskinliğini ve kesinliğini üreten Skolastisizm iyi felsefenin ilerlemesine sanıldığından daha fazla katkıda bulunmuştur.*
>
> *Avam dilleri, sahip oldukları kesinlik ve analitik incelik için öncelikle Orta Çağ üniversite hocalarına minnet borçludur* (Mill 1974, 7:18).

Bu pasajlar Mill'in formel mantığa duyduğu saygıyı ifade etmektedir. Mill *System of Logic*'in önsözünde "birçok modern filozofun kıyas sanatını küçümsemesini" benimsemediğini ya-

zar ve I. Bölümde "eski Mantık'ta yer alan birçok yararlı ilke ve ayrımı" yeniden canlandıracağını ilan eder (1974, 7:cxi-cxii). Bu nedenle "Adlar ve Önermeler" tartışmasının "bazı okurlara lüzumundan fazla ... skolastik görüneceğinden" endişe etmektedir (1974, 7:cxii).

Mill, formel akla olan bu bağlılığı, romantizmin ideallerine olan bağlılıkla birleştirir. 19. yüzyılda, insan doğasının bilimsel olarak incelenmesi, insan doğasının tekdüzeliği ve istikrarı fikriyle ilişkilendirilmeye başlanmış ve romantizmin bireyselliğe, özgürlüğe ve yaratıcılığa olan bağlılığına karşı çıkılmıştır (Skorupski 1989, 249-50). Mill bu bağlılığı Humboldt'tan yaptığı ve kendisinin *Özgürlük Üzerine* kitabının mottosu olarak kullandığı bir alıntıda yakalamıştır:

> *Bu sayfalarda ortaya konan her argümanın doğrudan bağlı olduğu büyük ve yönlendirici ilke, en zengin çeşitliliği içinde insani gelişimin mutlak ve asli önemidir* (Mill 1974, 17:215).

Mill, siyasi özgürlük tartışmasında "bireyselliğin özgür gelişimi"nin "refahın önde gelen temellerinden biri" olduğunu savunur. Mill yine Humboldt'un "her insanın çabalarını durmaksızın yöneltmesi gereken hedefin ... gücün ve gelişimin bireyselliği" olduğu ve "özgürlük ile durumların çeşitliliğinin, özgünlük, bireysel canlılık ve çok yönlü çeşitlilik" için gerekli olduğu görüşünü aktarır (1974, 17:261).

Mill'in dil felsefesi, bu iki perspektifi bir araya getirme girişimidir. Skolastisizm tarafından ortaya atılan ve Leibniz tarafından geliştirilen insan diline ilişkin mantıksal perspektifin ipuçlarını yakalar, ama aynı zamanda insanın dil kullanımının yaratıcı yönlerini ve bir insan eylemi olarak dile ilişkin perspektifi tasdik eder.

Mill'in dil üzerine çalışması, insan zihninin ve toplumun bilimsel sorgulamaya ve açıklamaya tabi doğal olgular olduğunu gösterme arayışına hizmet eder. *Mantık Sistemi*'nin merkezinde yer alan tümevarım mantığı, yalnızca fiziksel bilimlerdeki açıklama ve sorgulama yapısını daha net bir şekilde ortaya koymaya hizmet etmekle kalmaz, aynı zamanda ahlaki ve sosyal bilimler için de geçerlidir. Ahlaki ve sosyal olgular aynı zamanda doğal olgulardır ve "Ahlaki Bilimlerin geri kalmış durumu, ancak Fizik Biliminin yöntemlerine başvurularak düzeltilebilir." (1974, 8:833; ayrıca 7:cxiii). Mill'in *Mantık Sistemi*'nin 6. Bölümü olan "Ahlaki Bilimlerin Mantığı Üzerine" için seçtiği mottoda Condorcet'nin yazdığı gibi:

> *Eğer insan, yasalarını bildiği fenomenleri neredeyse tam bir eminlikle öngörebiliyorsa ve ... büyük bir başarı beklentisiyle, geçmişteki deneyimlerine dayanarak geleceği tahmin edebiliyorsa, o zaman neden gerçeğe yakın bir iddiayla, tarihe dayanarak insanın gelecekteki kaderini çizmek fantastik bir girişim olarak görülsün? Doğa bilimlerine olan inancın yegâne temeli, evrendeki bilinen ya da bilinmeyen fenomenleri yönlendiren genel yasaların gerekli ve sabit olduğu fikridir. Bu ilke, insanın entelektüel ve moral yeteneklerinin gelişimi için neden doğanın işleyişinden daha az doğru olsun?* (Condorcet 1955, 173).

Condorcet'ye göre bilimsel yöntemi, zihne ve topluma yaymanın önemli olmasının nedeni, bunun pratik konulara ışık tutacak olmasıydı: "İnsan ırkının gelecekteki durumuna ilişkin umutlarımız." (*a.g.e.*).

Mill de bu pratik, yani ahlaki ve politik perspektifi paylaşmaktadır. *System of Logic*'in son bölümü olan "Ahlaki Bilimle-

rin Mantığı Üzerine"nin, "eski görüşlerin çürümesinin ve Avrupa toplumunu en derinlerine kadar rahatsız eden çalkantıların, günümüzde insan hayatının pratik çıkarları açısından, spekülatif bilgimizin bütünlüğü için her zaman olması gerektiği kadar önemli kıldığı bir sorunun çözümüne katkıda bulunmayı" amaçladığını yazar (1974, 7:cxiii). "Bilinçli bir şekilde uygulanması" geçmişte "bilimin başarılarına" yol açmış olan bilimsel yöntemin insani failliğe uygulanması, insanlığın ilerlemesi için gereklidir. Sosyal ve davranışsal bilimler, insanların zihinsel ve sosyal fenomenler arasındaki nedensel bağlantıları daha iyi anlamasını sağlayacak ve böylece insani amaçlara erişilmesinde daha fazla güvence temin edecektir (1974, 8:943-50)[1]

Mill bilimlerin anlaşılması, geliştirilmesi ve kapsamının genişletilmesi için bir mantık sisteminin gerekli olduğunu belirtmektedir. Skolastik mantıkçılar tarafından anlaşıldığı şekliyle mantığın üç bölümü vardı: Terimlerin incelenmesi, önermelerin incelenmesi ve argümanların incelenmesi. Mill bu çalışmaların hepsinin tek bir başlık altında, yani "insan anlama yetisinin hakikat arayışındaki faaliyetlerini ele alan bilim" altında toplanabileceğini savunmuştur (1974, 7:6). Terimleri tanımlamak, yargıda

1. Mill'in insanoğlunun incelenmesine ilişkin bilimsel imgesinin kayda değer sınırları olduğunu belirtmek gerekir. Mill'e göre bilim "yalnızca belirli sonuçların belirli nedenlerden kaynaklandığını ve belirli amaçlara ulaşmak için belirli araçların en etkili araçlar olduğunu gösterecektir", fakat "amaçların kendilerinin takip edilmesi gereken amaçlar olup olmadığı ve eğer öyleyse, hangi durumlarda ve ne kadar uzun süre takip edilmesi gerektiği bilimin bir parçası değildir." (1974, 8:950). Mill insan tabiatını ve toplumu bilimsel olarak ele alanların, bilimin sadece "ne olduğu değil ne olması gerektiği" hakkında da sonuçlar ortaya koyacağına inanmalarının cazip olduğuna, ama bunun bir yanılgı olduğuna inanmaktadır (*a.g.e.*). Bununla birlikte, *System of Logic*'te Mill, insanların nihaî amaçlarına nasıl ulaştıkları ve bunların nasıl haklı çıkarılabileceği konusuna girmez. Sadece mutluluğun teşvik edilmesinin insani pratiklerin nihaî ilkesi olduğunu beyan eder ve okuyucuyu "*Utilitarianism* başlıklı küçük cilde" yönlendirir (1974, 8:951).

bulunmak ve öncüllerden sonuçlar çıkarmak "ikincil" ve "bir kişinin kendisi için gerekli olan hakikatleri bilmesini sağlayan araçlar" olan işlemlerdir (*a.g.e.*). Çünkü bütün bilim basitçe "verilerden ve bu verilerden çıkarılan sonuçlardan, kanıtlardan ve bunların kanıtladıklarından oluşur" ve eğer doğru bir şekilde sonuç çıkarmak ile yanlış çıkarımlar yapmak arasında bir fark varsa, o zaman bilim mantığın incelediği ilişkileri ve yasaları gözlemler ya da bunlara uyar (1974, 7:10-11). Bu nedenle Mill, Bacon'ın mantığın bilimin bilimi (*ars artium*) olduğu iddiasını tasdik eder.

## EVRENSEL GRAMER

Bununla birlikte, Mill'in *System of Logic* adlı eserinde öne çıkan şey, yalnızca mantığın zihin ve toplum bilimleri de dâhil olmak üzere bütün bilimlere hizmet etmesi değil, aynı zamanda Mill'in mantık ile doğal dil çalışmalarını yeniden birbirine bağlamasıdır. Mill'in felsefesinde mantık ve dil çalışmalarının bu şekilde yeniden birleştirilmesi, Jeremy Bentham'ın (1743-1832) çalışmalarında doruğa ulaşan bir evrim olan, İngiltere'de evrensel gramer geleneği olarak adlandırılan şeyin hemen ardından gelir.[2] Bentham 1816'da "en genel bakış açısıyla ele alınan bir *dil teorisini* kapsayacak tamamen yeni bir *Mantık* sistemine ihtiyaç duyulduğunu" ilan eder. Şöyle devam eder: "Böyle bir yapının inşası için

2. Bu geleneğin daha erken dönemdeki iki önemli ismi, *Port-Royal Grameri*'nden (1660) bağımsız olarak yazılan *Essay towards a Real Character and a Philosophical Language* (1668) adlı kitabın yazarı John Wilkins (161472) ve yine *Port-Royal Grameri*'nden bahsetmeyen *Hermes; or, a Philosophical Inquiry Concerning Language and Universal Grammar* (1751) adlı kitabın yazarı James Harris'tir (1709-80)

Aristotelesçi mantık sisteminin inşasında kullanılan *malzemelerin* önemli bir kısmı kaçınılmaz olarak gerekli olacaktır." (1962, 8:120). Her ne kadar Aristoteles mantığı eleştirilmeden benimsenemez ve bu sistemin "bütün gövdesini *parçalara ayırmayı*" gerektirse de Bentham için yine de "insan becerisinin ve dehasının haklı olarak hayranlık ve saygı duyulan bir anıtıdır." (*a.g.e.*).

Platon ise "Sokrates'in şımarık çocuğu"dur ve "Cicero'dan başlayarak pek çok zekânın içinde kaybolduğu bir sözcükler çölü" üretmiştir." (*a.g.e.*). Elbette bu bağlamda Cicero'ya yapılan atıf, sadece mantık ile felsefeyi değil, mantık ile dil çalışmalarını da birbirinden ayırmayı amaçlayan retorik geleneğine de bir göndermedir.

Bentham'a göre, bir mantık sisteminin bir dil teorisi ihtiva etmek durumunda olmasının nedeni, "konuşma yetisi de dâhil olmak üzere *söylem yetisinin* düşüncenin büyük aracı" olmasıdır (1962, 8:230). Bentham için insan dili yalnızca bir iletişim aracı değil, aynı zamanda "ideaların, onun vasıtasıyla oluştuğu bir araçtır" (1962, 8:231). Bentham, Hobbes'u yankılayarak dil olmadan "düşüncelerin hayâlden başka bir şey olmadığını, gökyüzünün değişken bulutları gibi bir an zihinde süzülüp bir an sonra da yok olup gittiklerini" yazar (1962, 8:228-9; Hobbes için bkz. Bölüm 2).

Özellikle dil, ideaların akılda tutulmasında, çıkarımlar yapılmasında ve yeni ideaların icat edilmesinde rol oynar (1962, 8:224-7). Dahası, tek tek nesneleri belirleme ve şeylerin koleksiyonlarını ya da sınıflarını adlandırma kapasitesini kullanarak zihin ideaları bir yönteme göre düzenleyebilir; Condillac'ı takip eden Bentham dilin bu işleme "olmazsa olmaz bir yardım" sağladığını savunur (1962, 8:227), çünkü "... şeyler yalnızca adlar aracılığıyla düzenlemeye elverişlidir." (1962, 8:262). Bu işlem ya da Bentham'ın "sistemleştirme" olarak adlandırdığı şey, zihnin diğer bütün işlemlerinde bir rol oynadığı için özellikle önemlidir.

Bu nedenle Bentham sistemleştirmeyi "ana-işlem" diye adlandırır (1962, 8:227); aslında, "Mantık [zihnin işlemlerinin] *kraliçesi* olarak adlandırılacaksa, sistemleştirme, metot, onun *başbakanı* olarak adlandırılabilir." (1962, 8:261).

Bentham belirtmenin (*designation*), yani tekil nesnelere referansta bulunmak ya da onları seçip ayırt etmek için özel ad gibi bir işaret (*sign*) kullanmanın rolünü vurgular (1962, 8:226). Belirtme, sistemleştirmenin ve aynı zamanda iletişimin merkezinde yer alır. İletişim mümkündür, çünkü insanlar idealarını ifade edebildikleri, kelimenin tam anlamıyla "dışa vurabildikleri" gibi aynı zamanda onları belirtebilirler (1962, 8:227). Her ne kadar belirtme söylem ya da dil olmaksızın gerçekleşebilse de "belirtme olmaksızın söylem ... gerçekleşemezdi" ve dil "varlığını belirtmeye borçludur." (1962, 8:228). Bentham ayrıca belirtme işaretlerinin gramerciler tarafından "özel isimler" diye adlandırıldığının da altını çizer (1962, 8:226).

Şimdi söylemin işaretleri -dil- çeşitli şekillerde konuşma parçaları hâlinde düzenlenebilir ve Bentham'a göre bu parçalardan bazıları bütün dillerde aynıdır ve bu evrensel konuşma parçaları evrensel gramerin konusudur (1962, 8:187). Ancak bir evrensel gramer teorisinin, "Mantık ilkelerinin ... açıklanması"na ihtiyacı vardır (1962, 8:185). Bentham gibi evrensel gramerciler, konuşmanın evrensel bölümlerinin mantık kategorilerine dayandığına inanır. Bu sebeple, "mantıksal yapıya ilişkin mülahazalar ... gramatik yapıya ilişkin mülahazaların temelini oluşturur." (*a.g.e.*). Başka bir yerde, "en geniş anlamıyla ele alındığında gramerin, hatta evrensel gramerin temelini oluşturan mantık" diye yazar ve bu nedenle evrensel grameri bulmak amacıyla yürütülen projede başarılı olmak için mantık alanında uzmanlık gereklidir. Ne yazık ki bu projede başarıya ulaşılamamıştır, zira "henüz hiçbir gramerci kendisine bu niteliği kazandırmış görünmemektedir." (1962, 8:188).

Mill'in dil tartışmasında Bentham'ın sahip çıktığı önemli bir içgörü, analizin temel biriminin önerme olduğudur.

> *Fakat bütün bir önermeden, yani bütün bir önermenin içeriğinden daha az bir şeyle, hiçbir iletişim gerçekleştirilemez. Bu nedenle dilde aranması gereken tamlık, bütünlüklü bir önermedir -mantıkçıların mantıksal önerme terimiyle kastettikleri şey budur. Bu tamlık bakımından, konuşmanın hiçbir parçası, en anlamlı olanı bile, bir parçadan daha fazla bir şey değildir ve bu itibarla, çok sözcüklü hitapta, konuşmanın parçası, parça sözcüğü öğreticidir. Bununla, bir parçası olduğu tamlığa dikkat edilmesi için bir imada bulunulduğu düşünülebilir. Bir harf bir sözcük için ne ise, bir sözcük de bir önerme için odur* (a.g.e.).

En son kertede dili, mantıksal kategoriler açısından analiz etmekle kalmayız, aynı zamanda analiz birimi bütünlüklü önermedir. Daha spesifik bir ifadeyle, analiz birimi, bütünlüklü bir önermenin içeriği ya da anlamıdır. Sözcükler, önermelerin anlamlarına yaptıkları katkı açısından anlaşılmalı ve analiz edilmelidir.[3]

Bentham'ın harfler ve sözcükler ile sözcükler ve önermeler arasında kurduğu analoji yerindedir.[4] Harfler ya da fonemler nasıl anlamlı sözcüklere yaptıkları katkıya göre tanımlanıyorsa, sözcükler de anlamlı önermelere yaptıkları katkıya göre tanımlanır. Örneğin, İngilizcede "*clear*" ve "*pool*" sözcüklerindeki "*l*" harfi veya /l/ fonemi aynıdır, ancak bu iki sözcükte "*l*"nin fiilen telaffuzu farklıdır. "Clear" sözcüğündeki "*l*" keskin ve net iken "*pool*" sözcüğündeki "*l*" yumuşak ve kapalıdır. İngilizcede bu

3. Dolayısıyla, Frege'den önceki hiçbir filozofun, bir sözcüğün anlamını bir önermenin anlamına yaptığı katkı açısından kavramak gerekmesi itibariyle anlam biriminin kelime değil de cümle olduğunu anlamadığı, yanlıştır.

4. *Tersine* Dummett (1973, 3) bu analojinin abes olduğunu iddia etmektedir.

fonetik farklılıklar sözcüklerin anlamlarında bir fark yaratmaz -yani bu fonetik farklılıklar fonolojik farklılıklar değildir. İngilizce konuşan biri "*clear*" sözcüğünü yumuşak ve kapalı bir "*l*" ile telaffuz ettiğinde, yeni bir sözcük değil, sadece değişik bir telaffuz seslendirmiş olur. Bununla birlikte, birçok Slav dilinde durum böyle değildir. İngilizcede aynı harfin iki alternatif telaffuzu varken, örneğin Rusçada farklı sözcüklere denk gelen farklı harfler vardır.

Bentham önermeyi dilsel analizin birincil birimi olarak kabul etmenin yanı sıra, evrensel gramer projesinin bir dizi dilsel yapıyı bir diğeriyle eşleştirmesi nedeniyle, iki yapıyı birbirine bağlayan bir mekanizma veya özel bir ilişki olması gerektiğini fark eder. Örneğin, evrensel gramerde görünüşte farklı iki yapının gerçekten de aynı temel konuşma bölümüne sahip olduğunu söyleyeceksek, görünüşteki yapıyı altta yatan gerçek yapıyla ilişkilendiren belirli bir bağ olması gerekir. Bu, çözümünün nihayetinde üretici dilbilimde dönüşümsel bir kural, yani bir yapı türünü diğerine dönüştürmek üzere bir kural fikri içinde boy gösterdiği basit bir sorundur. Bentham'ın üretici dilbilim tarafından tanımlandığı şekliyle bir dönüşüm kuralı nosyonuna sahip olmadığı açık olsa da hiç kuşku yok ki Bentham görünüşe rağmen farklı dillerin paylaştığı evrensel yapılar olduğu iddiasında bulunulacaksa, görünürdeki çeşitliliği altta yatan gerçek birlikle ilişkilendiren bir mekanizmaya ihtiyaç duyulduğunu kabul etmektedir.

Bentham bu içgörüyü, kendisinin de rahatlıkla kabul ettiği gibi, John Horne Tooke'dan (1736-1812) ödünç almıştır. Bentham'a göre, Tooke'un keşfi, konuşmanın belirli bölümlerinin "konuşmanın diğer bölümleriyle aynılığını (*identity*)" göstermekti (1962, 8: 185). Bu keşif evrensel gramer çalışmalarına "şimdiye kadar görülmemiş bir avantaj" sağlamıştır (1962, 185). Hatta Bentham daha da ileri giderek "Horne Tooke tarafından yapılan

keşifler olmasaydı ... hiçbir evrensel gramer ... oluşturulamazdı" diye yazar ve ekler: "Onun tarafından bu tür bir çalışmanın yolu hazırlanmıştır." (1962, 8:188).

Tooke evrensel gramer geleneğini Locke'un zihin ve dil perspektifiyle birleştirmiştir. Tooke da Locke gibi felsefi meseleleri açıklığa kavuşturmak için dile başvurur, dilin amacının "düşüncelerimizi iletmek" olduğuna inanır ve "sözcükler ile dil arasında ayrılmaz bir bağ" olduğunu savunur (Tooke 1806, 14 ve 27). Ama Locke'un sözcüklerin yalnızca idealara ya da şeylere işaret ettiği iddiasını reddeder. Bazı sözcüklerin "yalnızca aktarım için kullanılan kısaltmalar olduğunu ve başka sözcüklerin işaretleri olduğunu" savunur (1806, 21). Ona göre insan düşüncesi dilden çok daha hızlıdır ve bu nedenle bu tür kısaltmalar dilin insan düşüncelerini iletme kapasitesini artırır. O hâlde konuşmanın parçaları, birbirlerinin kısaltmaları olmaları nedeniyle birbirleriyle aynıdır/özdeştir.[5]

Bazı sözcüklerin başka sözcüklere işaret ettiği fikrini Locke'un *Deneme*'sine uygulayan Tooke, "Bay Locke'un denemesinin tamamının dilin ... kısaltmalarının felsefi bir açıklaması olduğunu" iddia eder (1806, 24). Tooke buna inanmaktadır, çünkü onun anlayışına göre, net bir ifadeyle, karmaşık idealar yoktur. Karmaşık idealar, nihayetinde yalın idealara işaret eden başka sözcüklere işaret eden sözcüklerdir ve bu nedenle de bütün soyut ve genel sözcükler yalnızca başka sözcüklere işaret eder, soyut ya da genel idealara değil (1806, 30). Buna uygun olarak Tooke zihnin soyutlama ya da birleştirme gibi işlemleri olduğunu da reddeder. Locke'un zihnin işlemleri olarak kabul ettiği şey, yalnızca "dilin işlemleridir." (1806, 41). Tooke'un anlayışına göre, "zihin... izle-

5. Tooke, Quine'ın ünlü makalesi "Two Dogmas of Empiricism"de (1953, 38-9) kısaca geçer.

nimleri almaktan, yani duyum ya da his sahibi olmaktan öteye gitmez" (*a.g.e.*) ve bunların hepsi tikel şeylerdir (1806, 55-6). Sonuç olarak, bütün müştereklik dilden kaynaklanmaktadır.

Tooke ayrıca, Locke'un kendisi unların hepsinin insanın anlama yetisinin işlemlerinin nişaneleri olduğunu savunmasına rağmen, ilgeçlere ya da senkategorematik sözcüklere sadece "*iki buçuk* sayfadan ibaret ... üstü kapalı bir bölüm" ayırdığı için Locke'u eleştirmektedir (1806, 34). Tooke bunun, Locke'un "sözcüklerin anlamlandırma tarzına ilişkin kendi kanaatini karara bağlamadığının" (1806, 35) kanıtı olduğuna ve eninde sonunda sadece III. Bölümün değil, bütün *Deneme*'nin gerçekte dille ilgili olduğunu muhtemelen göreceğine inanmaktadır.

Bunu akılda tutarak Tooke sadece iki konuşma unsuru -adlar ve fiiller- olan ve diğer bütün konuşma unsurlarının çeşitli sözcük kombinasyonları için kısaltmalar olduğu evrensel gramerini geliştirmeye yönelir. Ne var ki Tooke'un planı reklamı yapıldığı kadar duru değildir, çünkü işlevi ya da "işi ... *tikeller* için *genel* terimler kullanmamızı sağlamak" olan artikeller hususunda hemen bir istisnayla karşılaşır (1806, 57). Adlar ve fiiller dışındaki bütün sözcüklerin başka sözcüklerin kısaltması olduğu varsayılsa da artikeller bu anlamda kısaltma değildir. Daha ziyade, bir artikel "dilde olmayan sözcüklerin", muhtemelen tikel nesneyi biricik surette tarif edecek sözcüklerin yerini tutar. Üstelik, doğrusunu söylemek gerekirse, genel bir terim de Tooke'daki konuşmanın unsurlarının dışında kalır. Genel bir idea olmadığı için o genel bir ideanın işareti değildir, ama aynı zamanda bir kısaltma da değildir. Daha ziyade, aynı anda birkaç ayrı ideanın adıdır (1806, 42).

Muhtemelen genel "insan" terimi tikel insanlara ilişkin birçok ideaya gönderme yapmaktadır, ama Tooke bir terimin nasıl olup da birçok farklı ideaya gönderme yaptığını ve bu farklı

ideaların nasıl olup da tek bir isim altında toplandığını açıklamamaktadır.

## ZİHİN, MANTIK VE DİL

Mantık ile dil arasındaki ilişki konusunda Bentham'ın izinden giden Mill *System of Logic* adlı eserinin ilk bölümünü "Dilin Analizi ile Başlamanın Gerekliliği"ne ayırır. Mill bu başlangıç noktasının gerekli olduğunu, zira dilin "düşünceye yardımcı olan başlıca araç" olduğunu savunur; astronom için optik aletler neyse, düşünür için de dil odur (1974, 7:19). Örneğin, akıl yürütme veya çıkarımlarda bulunma genellikle sözcükler aracılığıyla yapılmaktadır ve "karmaşık durumlarda başka bir şekilde yapılamaz." (*a.g.e.*). Dolayısıyla dil bazı durumlarda düşünmeye yalnızca bir yardımcıdır, ama bazı durumlarda da düşünme için şarttır.

Ama Mill'in mantığa dil analiziyle başlaması için bir başka yeni sebebi daha vardır. Mill dili, mantığı ve inancı, birbirine önermelerin bağladığına inanır. Mill'e göre önerme bir dil öğesidir; bir "bildirim"dir (1974, 7:20) ya da "söylemin bir bölümü"dür (1974, 7:78). Mill "önerme" terimini daha sonra Frege, Russell ve Moore tarafından kullanıldığı anlamda -yani inanç objelerine ve bildirimsel cümlelerin anlamına göndermede bulunmak için- kullanmaz. Bununla birlikte, inançlar ve önermeler arasında temel bir bağlantı vardır. "İnancın ya da hatta inançsızlığın nesnesi olabilecek her şey, sözcüklere döküldüğünde bir önerme biçimini almalıdır". Dolayısıyla, "mümkün olan bütün önermelerin içeriğini bilmek, ortaya atılabilecek bütün soruları, inanılabilecek ya da inanılamayacak bütün hususları bilmek anlamına gelecektir." (1974, 7:20).

Bütün mümkün önermelerin anlamlarını bilmenin inanılabilecek her şeyi bilmek olduğu çıkarımı birkaç önemli varsa-

yıma dayanır. İnanç konularının sözcüklere döküldüğünde bir önerme biçimini alacağı doğru olmakla kalmamalı, Mill aynı zamanda inanılabilecek her şeyin aslında dilde ifade edilebileceğini de varsaymalıdır. Dahası, inanç konularının dilde tam ve eksiksiz olarak ifade edilebilir olması gerekir. Son olarak Mill "bütün mümkün önermelerin içeriğinin", inanılabilecek her şeyin kümesinden daha büyük olmadığını da varsaymalıdır. Bu varsayım olmaksızın, bazı önermelerin içeriğinin inanılmaya ya da inanılmamaya elverişli olmaması mümkündür.

Mill'in bu varsayımları şu ifadelerle yakalamaya çalıştığı görülmektedir: "Kaç çeşit soruşturma yapılabilir; kaç çeşit yargıda bulunulabilir ve kaç çeşit önermeye bir anlam yüklemek mümkündür; bunlar bir ve aynı sorunun farklı biçimleridir." (*a.g.e.*). Bu ifade muğlaklık açısından zengindir, ama en azından mümkün inançların sayısının mümkün anlamlı önermelerin sayısıyla özdeş olduğu anlamına gelir. Aynı zamanda, mümkün inanç *türleri*nin anlamlı önerme türleriyle özdeş olduğu anlamına da geliyor gibi görünmektedir. Mill'in bu varsayımlara ilişkin gerekçeleri açık değildir, fakat Mill'in argümanını sürdürme biçimi bir açıklama akla getirmektedir.

> *O hâlde, bütün İnançların ve bütün Soruşturmaların konuları kendilerini önermelerde ifade ettiğine göre; Önermelerin ve çeşitlerinin yeterince incelenmesi, insanların kendilerine gerçekte hangi soruları sorduklarını ve bu sorulara verilen yanıtların doğası gereği, neye inanmak için fiilen gerekçelere sahip olduklarını düşündüklerini bize gösterecektir* (a.g.e.).

Mill hemen ardından, önermenin "bir şeyin tasdik edildiği ya da bir şeyin inkâr edildiği söylem" olarak bir tanımıyla ve önermenin parçalarının analiziyle başlar. Bu, Mill'in bir anlamda önermeler

ile inanç konularının özdeş olduğunu varsaydığını göstermektedir. Önermeleri analiz ederek inanç konularını da analiz etmiş oluruz. Bu nedenle, önermeler bize sadece insanların gerçekte neye inandıkları hakkında değil, aynı zamanda inanabilecekleri her şey hakkında da bir fikir verir.

Buradan, Mill için inancın ve dolayısıyla bilginin önermelerden oluştuğu ve dolayısıyla önermelerin analizinin, insanların neye inanabileceğinin ve bilebileceğinin bir analizi olduğu sonucuna varmak caziptir. Fakat bu tam anlamıyla doğru olmayacaktır. İlk olarak, Mill hiçbir zaman önermelerin inanç objeleri olduğunu yazmaz. Daha önce de tartışıldığı gibi, Mill sadece "sözcüklere döküldüğünde bir önerme formunu alan" mümkün bütün inanç objeleri diye yazar. Üstelik bu, Mill'in önermeler ve önermelerin içeriği arasındaki ayrımını da geçersiz kılacaktır. Mill'e göre, inançların ve önermelerin paylaştığı şey, önermelerin içe aktarımlarıdır. İnanç objeleri önermelerin içe aktarımlarıdır.

Bu sonuç, Mill'in inanç objelerinin doğası ve önermelerin taşıdığı içeriğe (*import*) ilişkin tartışmasından açıkça anlaşılmaktadır. Mill bir "zihin durumu" veya "zihnin bir fenomeni olarak bir edim" olan inancı, inanılan şeyden veya bir inancın objesinden ayırmıştır (1974, 7:87). Ayrıca, inanç nesnelerinin zihinsel entiteler olmadığını da vurgulamaktadır. "Descartes'tan itibaren ve özellikle de Leibniz ve Locke döneminden itibaren" kabul edilen "İdealar ya da Kavramlar ya da yazarın genel olarak zihinsel temsillere isim olarak tercih ettiği başka bir terimin, inanç ya da yargı gibi zihinsel işlemlerin konusunu ve özünü esasen oluşturduğu" görüşünü reddeder (*a.g.e.*). Mill'e göre, altının sarı olduğuna inanmak için bir kişinin gerçekten de bir altın ideasına ve bir sarı ideasına sahip olması gerekir, ama bu idealar bu inancın objeleri değildir. "İnandığım şey, dışsal bir şey olan altınla ilgili bir

olgudur ... altın hakkındaki kavrayışıma ilişkin bir olgu değildir -ki bu benim zihinsel tarihimdeki bir olgu olurdu, dışsal doğaya ilişkin bir olgu değil-." (1974, 7:88).

Mill bu noktayı bir metaforla açıklamaktadır. Yerdeki bir çukurun kasten eşilmesi, yer, eşme ve çukur idealarını içerir, ama "yeri eşmenin bir ideayı başka bir ideanın içine yerleştirmek olduğunu söylemek çok saçma bir betimleme olur". Sözlerine şöyle devam eder: "Yeri eşmek, şeylerin kendileri üzerinde gerçekleştirilen bir işlemdir." Benzer şekilde, "inanmak da konusu bizzat olgular olan bir edimdir." (*a.g.e.*).

Mill inançlar ve inanç objeleri arasındaki ayrıma ilişkin bu tartışmayı, bir önermenin içe aktarımının doğasını açıklamak için tasarlamıştır. Bu tartışma "Önermelerin İçe Aktarımı Üzerine" başlıklı bölümün başında yer alır ve Mill inançlar ile önermeler arasında kolayca geçiş yapar. Nasıl ki inançların objeleri idealar ya da kavramlar değilse, önermelerin içe aktardıkları da zihinsel durumlar ya da edimler değildir. İdeaları bir inanç ya da yargıda birleştirdiğimizde gerçekleşen her ne olursa olsun, "bunun, önermelerin içe aktarımıyla hiçbir ilgisi olamaz". Önermeler "şeyler hakkındaki idealarımıza ilişkin iddialar değil, şeylerin kendilerine ilişkin iddialardır." (*a.g.e.*). Dolayısıyla, örneğin, ateşin ısıya neden olduğu ifadesi, bir ateş ideasının bir ısı ideasına neden olduğu anlamına değil, "doğal fenomen olan ateşin doğal fenomen olan ısıya neden olduğu" anlamına gelir (1974, 7:89).

Dolayısıyla olgu meseleleri ya da şeylerin kendileri hem inanç objeleridir hem de önermelerin içe aktarımlarıdır. Bu özdeşlik, Mill'in tartışmasından mantık çalışmaları için çıkardığı sonuçlarda açık bir şekilde iş görmektedir. Mill'in *System of Logic*'teki soruşturması "inanma edimine değil, inanılan şeye yöneliktir" (*a.g.e.*). Aynı esnada, kendi meselesinin ne olduğunu tarif eden bir dizi soru ortaya atar:

*Bir Önermeye olan inancın dolaysız objesi nedir? Onunla (by it) işaret edilen olgu meselesi nedir? Önermeyi ileri sürdüğümde tasdik ettiğim ve başkalarını da tasdik etmeye davet ettiğim şey nedir? Önerme olarak adlandırılan söylem formuyla dışa vurulan şey nedir?* (1974, 7:89-90).

Mill düzenli olarak "[önermenin] içeriği" (*import*), "işaret etme" (*signification*) ve "anlam" (*meaning*) sözcüklerini eşanlamlı olarak kullandığından,[6] ve ikinci sorudaki "onunla" (*it*) zamirinin "bir Önerme"ye göndermede bulunduğunu varsayarsak, o burada neredeyse açık bir şekilde inançların objelerinin önermelerin içeriğiyle (*import*), yani şeylerin kendileriyle ya da daha spesifik bir ifadeyle olgularla özdeş olduğunu belirtmektedir.

Bu özdeşlik dolayısıyla, önermelerin taşıdığı içeriklerin ya da anlamların analizi aynı zamanda neye inanılabileceğinin de analizidir. Bu nedenle Mill şuna inanır: "Kaç çeşit soruşturma yapılabileceği; kaç çeşit yargıda bulunulabileceği ve kaç çeşit önermenin bir *anlam ile* çerçevelenmesinin mümkün olduğu; tek ve aynı meselenin farklı biçimlerinden başka bir şey değildir." (1974, 7:20). O hâlde dilin analizi, dilin anlamı konuşmacının zihninde yer aldığı için değil, dilin, özellikle de dilin önermelerinin anlamları insani inancın objeleriyle özdeş olduğu için inancı anlamakla ilgidir.

O hâlde Mill'in anlamlarının çifte görevi vardır. Anlamlar, inanç objeleri olarak bilişsel bir işleve sahiptirler ve önermelerin anlamları olarak semantik bir işleve sahiptirler. Mill'i dile yönelten de bu çifte görevdir. Mill'e göre, mümkün bütün inanç objeleri dilin anlamlarıyla özdeştir ve dolayısıyla dilin anlamının anlaşılması, insan zihninin doğasına doğrudan ışık tutar. Bu sebeple

---

6. Örneğin bkz. Mill 1974, 7:91, not g-g, bu notta "*meaning*" ve "*import*" eşanlamlı olarak kullanılmaktadır (Mill 1974, 8:687) ve orada "meaning" ve "*signification*" birbirinin varyantıdır.

Mill'in felsefesinde dilin anlaşılması felsefenin kritik bir parçası olmaya devam eder ve bu açıdan Mill, Locke ve Leibniz'in geleneği içinde yer alır.

Fakat aynı zamanda Mill'in bu gelenekten ayrıldığını fark etmek de önemlidir. Locke ve Leibniz açısından dil hem bir düşünce aracı hem de bir ayna olması nedeniyle felsefe için önemlidir. Dil zihni yansıtır ve böylece insanın anlama yetisi bu aynadaki bir yansıma olarak incelenebilir. Dil aynı zamanda muhakememizi, özellikle de karmaşık akıl yürütmelerimizi düzenlemek için kullandığımız bir araçtır ve bu itibarla dili incelemek insanoğlunun kendi muhakeme yapısını öğrenmesini sağlar. Açıkça söylemek gerekirse, Mill için dil zihnin sadece bir aynası değildir. Kendisinden önce Humboldt'ta olduğu gibi Mill de dilin önemli ölçüde özerkliğe sahip olduğunu savunur. Dil, tam da düşüncenin sadece bir aynası olmadığı için düşüncenin bir aracı olarak hizmet edebilir. Dil ve inanç aynı şeyle ilgilidir: Önermeler inançların ne hakkında olduğunu dile getirir ve önermelerin hiçbiri zihnin kendi durumları hakkında değildir.[7]

## KONOTASYON/YAN ANLAM VE DENOTASYON/GÖNDERİM

Mill önermelerin zihinsel durumlarla ilgili olduğu şeklindeki Kartezyen yaklaşımı reddetse de Hobbes'un önermelerin iki addan oluştuğu ve bir önermenin anlamının basitçe bir adla gönderimde bulunulan (*denote*) ya da adlandırılan şeyin, diğer adla gönderimde bulunulan ya da adlandırılan şeyle özdeş olduğu şeklindeki

7. Elbette, bir kişi zihinsel durumlarla ilgili bir şeye açıkça inanmadığı veya iddia etmediği sürece; örneğin insanların aç olduklarına veya bir şeye inandıklarına inanmaları veya bunları iddia etmeleri gibi.

görüşünü de reddeder. Aslına bakılırsa, bu görüş her önermeyi, adlandırılan nesnelerle arasındaki bir özdeşlik iddiası olarak ele alır. Örneğin, "Bütün insanlar altı ayak yüksekliğindedir." önermesi, bu görüşe göre, "altı ayak yükseklik"in, "insan"ın adlandırdığı her şeyi adlandırdığı anlamına gelir ve bu nedenle esasen "Tullius, Cicero'dur." veya "Hyde, Clarendon'dır." ile aynı türden bir önermedir (Mill 1974, 7:90-1). Mill, Hobbes'un açıklamasının, "Tullius, Cicero'dur." gibi özdeşlikler için geçerli olsa da diğer önermeler için geçerli olmadığına inanmaktadır.

Mill'e göre Hobbes'un problemi, "diğer Nominalistlerle paylaştığı üzere, sözcüklerin gönderimlerine çok az önem vermesi ya da hiç önem vermemesi ve anlamlarını, yalnızca gönderimde bulundukları şeylerde aramasıdır." (1974, 7:91). Bir önermenin anlamı, o önermede yer alan adların yan anlamlarını da içerir. Mill "Chimborazo'nun zirvesi, beyazdır." önermesini örnek vererek, bu önermedeki "beyaz" sözcüğünün bir niteliği yan anlamda ifade ettiğini ve önermenin anlamının "Chimborazo'nun zirvesi" ile gönderimde bulunulan nesnenin, "beyaz"ın yan anlamda ifade ettiği (*connotes*) niteliğe sahip olduğu olduğunu açıklar (1974, 7:97).

Adların gönderimi (*denotation*) ile yan anlamı (*connotation*) arasındaki ayrım Mill'in *System of Logic*'te "adların üçüncü büyük ayrımı" diye adlandırdığı, yan anlam taşıyan (*connotative*) ve yan anlam taşımayan (*nonconnotative*) adlar tartışmasında geliştirilmiştir; bunlardan ilki genel ve bireysel (ya da tekil) adlar arasındaki ayrım, ikincisi ise somut ve soyut adlar arasındaki ayrımdır. Mill yan anlam taşıyan ve yan anlam taşımayan adlar arasındaki ayrımın "en önemli ayrımlardan biri" ve "dilin doğasının en derinlerine inen ayrımlardan biri" olduğunu savunur (1974, 7:30-1)[8]

8. Yan anlam ve gönderim arasındaki ayrım ile yan anlam ifade eden adlar ve yan anlam ifade etmeyen adlar arasındaki ayrımı birlikte ele almak cazip gelebilir (Skorupski 1989, 53), ama bunlar birbirinden farklıdır. Bazı adların yalnızca

Bazı adlar, adlandırılan şeyin bir niteliğe sahip olduğunu ima etmeksizin, yalnızca adlandırdıkları şeylere gönderimde bulunduklarını ifade eder veya onların yerini tutar. Bunlar yan anlam taşımayan adlardır ve bu tür adlar "nesnelerin kendilerine iliştirilmiştir ve nesnenin herhangi bir niteliğinin devamına bağlı değildir." Özel adlar bu tür adların en iyi örnekleridir. Örneğin, "Dartmouth" İngiltere'de Dart nehrinin ağzında bulunan Dartmouth kasabası için özel bir ad ise, "kum nehrin ağzını tıkasa veya bir deprem nehrin yatağını değiştirip kasabadan uzağa götürse" bile bu kasabayı adlandırır (1974, 7:33). "Dartmouth"un, bu adı ihtiva eden önermelerin taşıdığı içeriğe yaptığı tek katkı, bu durumda, bir kasaba olan nesnenin kendisidir.

Yan anlamlı bir terim "bir özneye gönderimde bulunur ve bir niteliği ima eder." (1974, 7:31). Örneğin, genel bir terim olan "insan", insan sınıfına gönderimde bulunur,[9] ama aynı zamanda bu sınıfın üyelerinin belirli niteliklere sahip olduğunu da yan anlamda ifade eder. Benzer şekilde, "beyaz", beyaz şeyler sınıfına gönderimde bulunur, ama aynı zamanda beyaz olma niteliğini de yan anlam olarak ifade eder. Mill "yan anlamda ifade etme" (*connote*) terimini -bir gruptaki öğelerin sayısını not ettiğinizde olduğu gibi- bir şeyi not etmek için *notare*'yi, "birlikte işaretlemek, bir şeyi diğeriyle veya diğerine ek olarak işaretlemek" için *connotare*'yi kullanan Skolastiklerden ödünç almıştır (1974, 7: 31n).

---

gönderimi olduğunu kabul etmeksizin, adların hem gönderimi olabileceği hem de bir yan anlam taşıyabileceği kabul edilebilir.

9. Mill, "*men*" teriminin gönderimi konusunda bir belirsizlik seziyor gibi görünmektedir. El yazmasında ve ilk iki baskıda, bu sınıfın üyelerine örnek olarak Peter, Paul ve John'u vererek bu sınıfa üyeliği belirtir ve "*men*"in erkekler sınıfına gönderimde bulunduğunu öne sürer. Daha sonraki baskılarda, Paul'ün yerine Jane'i koyarak, terimi kullandığı şekliyle "*men*"in insan sınıfına gönderimde bulunduğunu gösterir.

Gönderim-yan anlam ayrımının birkaç özelliğinin vurgulanması gerekir. İlk olarak, bir terim yan anlama sahip olduğunda, yan anlam onun gönderimini belirler. Mill'in belirttiği gibi, yan anlamlı bir ad, nesnelerine, "ortak olarak sahip oldukları varsayılan bir niteliğin sonucu olarak uygulanır ... Yan anlam olarak ifade edilen niteliğe sahip olduğu kabul edilen bütün varlıklara tatbik edilir ve böyle kabul edilmeyen hiçbir varlığa tatbik edilmez." (1974, 7:31). Az sonra göreceğimiz gibi, sıfatlar her zaman duyumları ya da duyum imkânını barındırdığından, en azından yan anlamlı adlar için gönderim, deneyimimizin içeriği tarafından belirlenir. Dolayısıyla, en azından yan anlamlı adlar için Mill, Locke'un sözcüklerin anlamlandırılmasının sahip olabileceğimiz idealarla sınırlı olduğu görüşünü korumaktadır. Fakat bunun bütün adlar için doğru olmadığını da eklemek gerekir. Locke'un aksine, Mill bazı adların yan anlam taşımadığına ve yalnızca gönderimleri olduğuna inanmaktadır ve bu tema Bertrand Russell tarafından benimsenerek çağdaş doğrudan referans teorileri tarafından geliştirilmiştir.[10]

İkinci olarak, Mill bu ayrımla anlam kavramını iki bileşeni içerecek şekilde zenginleştirmiştir: Yan anlam ve gönderim. Mill bu konuda her zaman net değildir. Bir taraftan, yan anlamlı bir adın "bir özneye gönderimde bulunduğunu ve bir niteliği ima ettiğini" belirtir (*a.g.e.*) ve tümel, tikel ve tekil önermeleri tartışırken Mill hepsi de yan anlamlı olan genel terimlerin bir önermenin yüklemi konumundaki gönderimini tartışır.[11] Diğer taraftansa, anlam (*meaning*) ile yan anlamı

---

**10.** Doğrudan referans teorilerine giriş ve ilgili atıflar için bkz. Devitt ve Sterelny 1999, 76-8 ve 82 ve Salmon 1991.

**11.** Örneğin, yüklem konumunda genel bir adın bulunduğu tümel bir önermede, "yüklem, öznenin gönderimde bulunduğu şeylerin hepsi ve tek tek her biri açısından tasdik ya da inkâr edilir" (Mill 1974, 7:84). Benzer şekilde, "No men

özdeşleştiriyor gibi görünür. Örneğin, terimlerin "herhangi bir anlama sahip olduğu her durumda, anlamın, gönderimde bulunduklarında değil, yan anlamda ifade ettiklerinde bulunduğunu" yazar (1974, 7:34). Mill özel adların, yan anlamları olmadığı için "kesin konuşmak gerekirse, hiçbir imlemi (*signification*) yoktur." diye ekler. *System of Logic*'in ana konusu olan önermelerin taşıdığı içeriği (*importe*) tartışırken bu konuya geri döneceğiz.

## NESNELER VE NİTELİKLER

Mill'in adların yan anlamı ile gönderimi arasındaki ayrımı, metafiziksel bir ayrıma, yani onun somut ve soyut adlar tartışmasında çok az tantanayla ortaya konan şey-sıfat ayrımına dayanır. "Somut bir ad, bir şeyin yerini tutan bir addır; soyut bir ad ise bir şeyin bir niteliğinin yerini tutan bir addır." (1974, 7:29). Bereket versin ki Mill'in adlar yoluyla ifade edilen şeylere ilişkin tartışmasının ilerleyen bölümlerinde nitelikler ve şeyler arasındaki ayrıma biraz daha fazla dikkat çekilmektedir. Mill'e göre, şeyler ve nitelikler, bilinç durumlarıyla birlikte, adlandırılabilir şeylerin üç sınıfıdır (1974, 7:55).

Şeyler ya da tözler ya cisimler ya da zihinlerdir. Cisimler duyumlarımızın dışsal nedenleri ya da duyumlarımızın bilinmeyen ya da gizli dışsal nedenleri olarak tanımlanır (Mill 1974, 7:56 ve 63). Cisimlere inanmakta haklıyızdır, çünkü duyumlarımızın kanun benzeri kalıplarını açıklarlar, ne var ki duyumların herhangi bir şekilde kendi nedenlerine benzediğine inanmak için

---

have wings" önermesinde "have wings" yüklemi dağıtılmıştır, yani "gönderimde bulunduğu her bir bireyin yerine geçer." (1974, 7:86).

hiçbir gerekçemiz yoktur. Mill bu konuda Kant'ın ya da en azından kendi Kant okumasının yanında yer alır ve "dış dünya hakkında, onlardan deneyimlediğimiz duyumlar dışında kesinlikle hiçbir şey bilmediğimizi ve bilemeyeceğimizi" savunur (1974, 7:62)[12] Yani maddi nesneler hakkında bilgimiz vardır, fakat bu bilgi, onların duyularımız üzerindeki nedensel etkileriyle sınırlıdır.

Maddi bir nesne "duyumların bilinmeyen nedeni" iken, zihin duyumların ve diğer bütün bilinç durumlarının "bilinmeyen alıcısı ya da algılayıcısı"dır. "Düşünen ve hisseden, gizemli bir şeydir" (1974, 7:63). Belirli bir "bilinç dizisinin" ya da "az veya çok sayıda ve karmaşık bir dizi duygunun, yani duyumların, düşüncelerin, duyguların ve muratların (*volitions*)" hemen farkına varırız, fakat bu düşüncelere sahip olan ve Mill'e göre "hiçbir düşünce olmaksızın sonsuza kadar bir sükûnet hâlinde" var olabileceğine inanılan zihnin farkında olmayız (1974, 7:64). Bir beden duyumlarımızın nedeni iken, bir zihin duyumlarımızın ve diğer bütün bilinçli durumlarımızın "duyumsayan (*sentient*) öznesi"dir (*a.g.e.*)[13]

Nitelikler söz konusu olduğunda Mill iki alternatif görüş arasında tarafsız kalmaya çalışır. Bunlardan biri, bir niteliğin basitçe bir nesnenin varlığında hissedilen veya bir nesneden alınan bir duyum olduğudur. Örneğin, "karın beyazlık niteliğine sahip

---

12. Mill'in Kant'a getirdiği yorum şudur: "'Kendinde Şeyler' âlemi vardır", ama "[kendinde şeyin] zihnimizdeki Temsili ... nesne hakkında bildiğimiz tek şeydir: ve... Şey'in gerçek doğası, en azından mevcut varoluş durumunda, bizim için aşılmaz bir gizemdir ve yetilerimizin yapısı gereği her zaman öyle kalmaya mahkûmdur." (1974, 7:59)

13. Mill el yazmasında ve *System of Logic*'in ilk altı baskısında "özne"yi "terimin Almanca anlamında" kullandığını yazmaktadır (1974, 7:64n). Mill'in sağlığında yayımlanan son iki baskı olan *System of Logic*'in yedinci ve sekizinci baskılarında "Almanca"yı "skolastik" ile değiştirmiş olması ilginçtir.

olduğunu söylediğimizde, basitçe, kar organlarımıza sunulduğunda, beyazlık hissi olarak adlandırmaya alışkın olduğumuz belirli bir duyuma sahip olduğumuzu" iddia ederiz (1974, 7:65). Mill ayrıca, kar bir grup ya da dizi duyuma sahip olduğumuz gerçeğinden çıkarsadığımız bir nesne olduğu için, karın beyaz olduğunu iddia etmenin ona göre yalnızca şu anlama geldiğini savunur: "Bu grubu ya da diziyi oluşturan duyumlardan beyaz renk duyumu bir tanesidir." (*a.g.e.*). Bu görüş açısından, niteliğin sırf bir duyum değil, nesnelerin varlığından kaynaklanan bir duyum olduğunu vurgulamak önemlidir.

Diğer görüşe göre, "karın beyazlık niteliğine sahip olduğunu ileri sürdüğümüzde, yalnızca karın varlığının bizde bu duyumu yarattığını değil, bunu nesnede bulunan güç ya da nitelik sayesinde ve bu güç ya da nitelik nedeniyle yaptığını ileri sürmüş oluruz." (*a.g.e.*). Başka bir deyişle, beyazlık niteliği yalnızca nesneden alınan beyaz renk duyumu değil, alınan duyumdan sorumlu olan nesnenin doğasında bulunan belirli bir güçtür.

Mill'in uzlaştırıcı (*compromise*) pozisyonu şudur: "Cisimlerin bütün nitelikleri ... bu cisimlerden aldığımız duyumlara dayanır ve cisimlerin bu duyumları harekete geçirme güçleri olarak tanımlanabilir." (1974, 7:74). Örneğin, "beyazlık niteliği, bizde beyazlık duyumunu uyandırmasına dayanır" veya "beyazlık duyumu, beyazlık niteliğinin temelidir." (1974, 7:67).

"Temellendirilmiş"in ne anlama geldiği tam olarak açık değildir, ama Mill bu kavramı Skolastik bir kavram olan bir bağıntının temeli (*fundamentum relationis*) bakımından açıklığa kavuşturur (1974, 7:67-9). İki nesne arasındaki bağıntının temeli, iki nesnenin kendisiyle bağıntılı olduğu bir olgudur. Örneğin, bir nesne diğerinden daha küçüktür, çünkü küçük nesnenin kapladığı alan büyük nesneyi içine alamaz. Benzer şekilde, bir nesnenin niteliğinin ya da özelliğinin temeli "nesne tarafından bizde belir-

li bir duyumun ya da duyumların üretilmesi olgusudur." (1974, 7:68). O hâlde bir nesnenin niteliği, bir duyum ya da duyumlar örüntüsü ve bu duyumların o nesne tarafından üretilmesi ya da neden olunması bağıntısı açısından karakterize edilir.

Öyleyse Mill'in gönderim ve yan anlam teorisi, nesnelere atfettiğimiz her şeyin duyusal deneyimlerimize dayandığına dair ampirist taahhüdünü karşılar ve beyaz hissinden sorumlu olan nesnenin doğasında belirli bir güç olduğunu varsaymaktan kaçınır. O aynı zamanda Berkeley'in idealizminden kaçınır ve doğal nesnelerin deneyimlerimizden sorumlu olduğuna dair natüralist taahhüdünü korur. Doğal nesnelerin sahip olduğumuz duyumları ortaya çıkaracak güçleri vardır, ama duyumlarımıza katkıda bulunan güçlerin karmaşık konfigürasyonunu tam olarak teşhis edecek kadar bilgimiz yoktur; yalnızca nesnenin, uygun koşullarda onun karşısında olduğumuzda, bizde duyumlar üretme gücüne sahip olduğunu söyleyebiliriz.

## ÖNERMELERİN TAŞIDIĞI İÇERİK

Mill'in terimler ve anlamları teorisinin -yan anlam ve gönderim- amacı, önermelerin anlamı ya da taşıdığı içeriğine ilişkin analizine zemin hazırlamaktır. Gördüğümüz gibi, bir önerme "başka bir şeye dair bir şeyi tasdik ya da inkâr eden söylemdir" ve bu şeylerin ne olduğu "bir kopula ile bir araya gelerek Önermeyi oluşturan ... adlar tarafından işaret edilenlerden başka bir şey olamaz." (Mill 1974, 7:46). Eğer adların neye işaret ettiğini biliyorsak, o zaman önermelerin taşıdığı içeriğini belirlemek "çetin bir görev" değildir, diye yazar Mill (*a.g.e.*).

Mill'in önermelerin önemine ilişkin özet ifadesine göre, "her önerme, belirli bir öznenin bazı niteliklere sahip olduğunu ya da

olmadığını ya da bazı niteliklerin (karşılaşıldığı öznelerin hepsinde ya da bir kısmında) başka bir nitelikle birleştiğini ya da birleşmediğini ileri sürer." (1974, 7:158). Fakat bu, Mill'in kendi pratiğiyle tam olarak örtüşmemektedir, çünkü Mill "Tullius, Cicero'dur." ya da "Hyde, Clarendon'dır." gibi hem öznenin hem de yüklemin herhangi bir niteliği yan anlamda ifade etmediği önermelere cevaz vermektedir (1974, 7:90-1). Mill'e göre bunlar, Hobbes'un hatalı bir şekilde bütün önermeler için model olarak aldığı önermelerdir. Bu önermelerin anlamı, özne terimiyle gönderimde bulunulan nesnenin yüklem terimiyle gönderimde bulunulan nesneyle özdeş olduğudur. Bu tür önermelerin inkârı, yalın bir şekilde, yüklemin gönderimde bulunduğu nesnenin öznenin gönderimde bulunduğu nesneyle özdeş olmadığı manasına gelir.

Bununla birlikte, diğer önerme sınıfları özet ifadeye uymaktadır. Özne teriminin yan anlam taşımadığı, ama yüklem teriminin yan anlam taşıdığı bir önermede, bu tür önermelerin anlamı, "öznenin gönderimde bulunduğu bireysel şeyin, yüklem tarafından yan anlamda ifade edilen niteliğe sahip olduğudur." (1974, 7:97). Böyle bir önermenin değillemesi, öznenin gönderimde bulunduğu nesnenin, yüklem tarafından yan anlamda ifade edilen niteliklere sahip olmadığı anlamına gelir. Eğer bir önermenin öznesi aynı zamanda yan anlamlı ise, o zaman önermenin anlamı özne teriminin yan anlamını da içerir.

Örneğin, "Bütün insanlar ölümlüdür." tümel ve olumlu önermesinin anlamı, özne teriminin yan anlamda ifade ettiği niteliğe sahip olan her nesnenin, yüklem teriminin yan anlamda ifade ettiği niteliğe de sahip olduğudur (*a.g.e.*). Daha spesifik bir ifadeyle, "insan"ın yan anlamı olan nitelikleri taşıyan her şey, "ölümlü"nün yan anlamı olan niteliklere de sahiptir (1974, 7:98). "Hiçbir at perdeli ayaklı değildir." gibi tümel bir değillemenin anlamı, "at" ile yan anlamda kastedilen nitelikler taşıyan her şe-

yin, "perdeli ayaklı" ile yan anlamda kastedilen nitelikleri haiz olmadığıdır (1974, 7:108). Benzer bir analiz tikel önermeler için de geçerlidir. "Bazı kuşlar perdeli ayaklıdır." gibi olumlu bir tikel önermede, "kuş" ile yan anlamda kastedilen nitelikleri bulunan bazı objeler, "perdeli ayaklı" ile yan anlamda kastedilen nitelikler taşır. Olumsuz tikel önermelerde, özne yoluyla yan anlamda kastedilen niteliklere sahip nesnelerin bazıları, yüklem yoluyla yan anlamda kastedilen nitelikleri haiz değildir.[14]

Bu analizlerde, Mill'in bir önermenin anlamını parçalarının anlamları açısından nasıl analiz ettiğini, yani dilin mantıksal biçimini karakterize eden bileşimsellik ilkesini nasıl koruduğunu açıkça görüyoruz. Bununla birlikte, Mill'in Bentham'ın "tamsayı"nın ya da dilsel analizin birincil biriminin önerme, özellikle de onun anlamı olduğu noktasını da tamamen benimsediğini göz önünde bulundurmak önemlidir. Bu nedenle Mill daha önce de belirtildiği gibi, terimlerin "herhangi bir anlama sahip olduğu her durumda, anlamın onların ifade ettiği şeyde değil, yan anlamda ifade ettiği şeyde bulunduğu"nu yazmaktadır (1974, 7:34). Yan anlamlı bir terimin anlamı, yalnızca bir önerme bağlamında yan anlamda ifade ettiği şeyde yatar. Böyle bir terimin hem gönderimi hem de yan anlamı olsa da bir önermenin yüklem konumunda önermenin taşıdığı içerik açısından yalnızca yan anlam önemlidir: Önermenin bütününün anlamına katkıda bulunan terimin gönderimi değil,

---

14. Mill'e göre, bu paragrafta olduğu gibi, önermelerin birbirlerine eşlik eden ya da etmeyen nitelikler açısından taşıdığı içeriği ortaya koymak "teorik bilginin bir bölümüdür." (1974, 7:117). Mill pratik amaçlar hususunda, önermelerin taşıdığı içeriği nitelikler arasındaki epistemik ilişkiler çerçevesinde ortaya koyabileceğimizi ileri sürer. Örneğin, "Bütün insanlar ölümlüdür önermesi, insanın niteliklerinin ölümlülüğün bir nişanesi, bir işareti olduğu anlamına gelir." (*a.g.e.*). Mill bir önermenin taşıdığı içeriğin pratik ve teorik açılımlarının eşdeğer olduğuna inanmaktadır.

yan anlamıdır. Kısacası, önermenin bağlamı, adın önermenin bütününün anlamına yaptığı katkıyı belirler. Böylece Mill bileşimselliği, Humboldt'un insan dili perspektifinin holizmiyle kombine eder.[15]

Bu itibarla, "[önermelerin] taşıdığı içeriğin analizi ... bu ön kitabın, yani *System of Logic*'in I. Bölümünün asıl konusu ve amacıdır." (1974, 7:78) ve *System of Logic* "Önermelerin incelenmesi ve analizi" ile başlar (1974, 7:20). Mill'in açıklamasında önermelerin önceliğinin nedeni, onun mantığın konusuna ilişkin kavrayışından kaynaklanmaktadır. "Mantığın alanı, bilginin önceden bilinen doğrulardan yapılan çıkarımlardan oluşan kısmıyla sınırlandırılmalıdır." (1974, 7:9). Başka bir deyişle, mantık "kanıtlanan ve kanıtlanmayan şeyler arasında ayrım yapmakla" ilgilenir (1974, 7:20). Ama kanıtlanan ya da çürütülen şey, tıpkı inanılan ya da inanılmayan şey gibi, bir önermenin taşıdığı içeriktir.

Mill'in bunu ortaya koymasının bir başka yolu da mantığın belirli soruları kanıtlar aracılığıyla karara bağlamanın ya da çözüme kavuşturmanın bir yolu olduğudur (*a.g.e*). Fakat "çerçevesini çizmenin mümkün olduğu her sorunun cevabı, bir Önermede ya da İddiada yer almalıdır" ve bu önermenin ihtiva ettiği şey, onun taşıdığı içeriktir. Sonuç olarak, kanıtlamanın temel birimi bir önermenin taşıdığı içeriktir; anlamlı önermelerden çıkarımlar yapar ve anlamlı önermeleri kanıtlamaya çalışırız. Mill'in bu noktayı vurgulamasının bir başka yolu da "bütün doğruluğun ve bütün yanlışlığın bir önermede yattığıdır." (*a.g.e.*). Mantığın alanı "bilginin önceden bilinen doğrulardan yapılan çıkarımlardan oluşan kısmı" olduğu için, mantık en temelde anlamlı önermeler arasındaki çıkarımsal ilişkilerle ilgilenir.

---

15. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, bu kombinasyon tam meyvesini, Frege'nin etkisi altında gelişen dil felsefesinde verecektir.

Böylece Mill'in analizinin odak noktası, çıkarımı anlamakla ilgilidir. Dil, bu mikroskop altında, Humboldt açısından bir sistem olduğu ölçüde bir sistem olarak görünür. Fakat öncelikli olarak dilin gramatik ve fonolojik yapısıyla ilgilenen Humboldt'un aksine Mill dilin mantıksal yapısını izole eder. Spesifik bir deyişle Mill dilin, mantıksal çıkarımı anlamak için gerekli olan özelliklerini analiz eder ve bu nedenle de kendisinden önce gelen Leibniz gibi Mill de doğal dilin mantıksal formuyla ilgilenir.

Şimdi, çıkarım için gerekli olan özellikler semantik özelliklerdir, çünkü mantıksal çıkarımda kilit rol oynayan kavram doğruluktur. Mill "çıkarımı ya da akıl yürütmeyi" iki türe ayırır; tümevarım ve oranlama (*ratiocination*) veya tümdengelim (1974, 7:162-3). Her iki durumda da amaç "bilinen doğrulardan yola çıkarak, onlardan gerçekten ayrı olan başka doğrulara ulaşmaktır." (1974, 7:162). Dolayısıyla, en azından hem tümevarımda hem de tümdengelimde doğruluğu korumayı amaçlarız: Doğru öncüller dikkate alındığında, meşru mantıksal çıkarımlar doğru sonuçlar verir.

Tümdengelim durumunda (Mill'in kıyas mantığı ile özdeşleştirdiği), meşru mantıksal çıkarımlar "öncüller doğruysa, sonuç mutlaka öyle olmalıdır"[16] şeklindedir (1974, 7:166). Bu elbette tümdengelimsel geçerliliktir. Tümevarımsal çıkarımlar da doğruluk açısından karakterize edilir. Mill tümevarımın "bir sınıfın belirli bireyleri için doğru olanın, bütün sınıf için de doğru olduğu ya da belirli zamanlarda doğru olanın, benzer koşullarda her zaman doğru olacağı sonucuna vardığımız süreç" olduğunu yazar (1974, 7:288). Bu tür çıkarımların gerekçesi veya dayanağı,

16. "Mutlaka" (*necessarily*) ifadesi el yazmasında ve ilk beş baskıda yer almaktadır. Altıncı baskıda (1865) Mill "mutlaka" yerine daha az kesin olan "kaçınılmaz olarak" (*inevitably*) ifadesini kullanmıştır.

Mill'in şu şekilde ifade ettiği doğanın tekdüzeliğidir: "Evren, bildiğimiz kadarıyla, öyle bir yapıya sahiptir ki herhangi bir durumda doğru olan her şey, belirli bir tanıma uyan bütün durumlarda doğrudur." (1974, 7:306). Mill'in de belirttiği gibi, bu tür çıkarımlardaki zorluk, uygun tanımı bulmaktır ve Mill'in meşhur "Deneysel Sorgulamanın Dört Yöntemi" ile başarmaya çalıştığı şey de budur: Mutabakat, Farklılık, Kalıntılar ve Eşzamanlı Varyasyonlar (1974, 7:388-406).

Özetle, Mill'in dile dönüşü -onun dilsel dönemeci- mantıksal ilgilerinden kaynaklanır ve bu da onu doğal dilin semantiğini analiz etmeye yönlendirir. Mill mantıkla ilgilendiği için dile döner ve bu da onu dilin temel semantik özelliklerine götürür: Anlam ve doğruluk. Mill doğruluğun taşıyıcısı oldukları için önermelere odaklanır ve önermeleri, bir önermenin doğruluk değerine katkıda bulunan bileşenlere ve özelliklere göre analiz eder. Örneğin, Mill "genel olarak ele alındığında adların işlevlerini" tartışmayı amaçlamaz, bunun yerine onları yalnızca "doğruluğun araştırılmasına, başka bir deyişle tümevarım sürecinde doğrudan araçsal oldukları ölçüde" ele alır (1974, 8:663). Mill burada tümevarımı vurgulamaktadır, çünkü tümdengelimin tümevarıma dayandığını ve tümevarımın olgusal meseleler hakkında gerçek bilgi sağlayabilecek tek çıkarım türü olduğunu gösterdiğine inanmaktadır. Fakat Mill'in kendi dil felsefesinde devreye soktuğu genel strateji, onun tümevarımcılığından bağımsızdır. Mill'in ana projesi, dilin unsurlarını, sadece mantıksal çıkarımı anlamakla ilgili oldukları ölçüde ele almaktır. Başka bir deyişle Mill önermelerin doğruluğunu ve doğruluğu ya da doğruluk ihtimalini muhafaza eden çıkarımları anlamak için gerekli olan özellikleri ayrıştırmayı amaçlamaktadır.

## SÖZEL OLAN VE GERÇEK OLAN

Mill'in *System of Logic*'teki amaçlarından biri, mantığın doğruluk arayışıyla ve dolayısıyla bilimle ilgisini göstermektir. Mill'e göre bilimin bir idealar ya da dilsel uzlaşımlar meselesi ile ilgili değil, olgu meseleleri ile ilgili olduğu açık olduğundan, mantık, eğer konuyla bağlantılıysa, olgu meseleleri hakkında da bilgi vermelidir. Ne yazık ki Mill'e göre, "Aristoteles'i okullardan uzaklaştıran devrimin" sonuçlarından biri, "mantıkçıların, akıl yürütmeyi esasen bir İdealar meselesi olarak görenler ve esasen bir Adlar meselesi olarak görenler olarak neredeyse ikiye ayrılabilecek olmalarıdır." (1974, 7:95). Bilimin sadece zihinsel veya dilsel bir mesele olmadığını kabul edersek, bu, mantığı bilimle ilgisiz hâle getirecektir.

Mill'in önermelerin olgusal meselelerle ilgili olabileceğine dair teorisi, onun bilimde mantığın rolünü destekleme girişiminin önemli bir parçasıdır. Mantık ispat ya da kanıt bilimidir ve mantıksal ispat ya da kanıtın birimi önermedir. Bununla birlikte, mantıksal çıkarımlar öncüllerde zaten ifade edilenlere yeni bir bilgi eklemiyorsa ve çıkarım yalnızca öncüllerin idealarında veya anlamlarında zaten bulunanları açıyorsa, öncüllerin olgusal meselelerle ilgili olması mantığın daha bilgilendirici olmasına yardımcı olmaz. Çıkarım, çıkarımın yapıldığı önermelerde zaten içerilen bilgilere yeni bir bilgi eklemez.

Mill bu hususu ele almak üzere, sözel ve gerçek önermeler arasındaki ayrımı ortaya koyar. Öte yandan, bu ayrım Mill için başka nedenlerden dolayı da önemlidir. Mill'in belirttiği gibi (1974, 7:116n), sözel ve gerçek önermeler arasında yaptığı ayrım, Kant'ın analitik ve sentetik yargılar arasında yaptığı ayrımı (Kant 1904, 3:B10-B11), Hume'un idea ilişkileri hakkında akıl yürütme ve de olgu meseleleri hakkında akıl yürütme arasındaki ayrımı-

nın (Hume 1996, 4:30-1) ve Leibniz'in akıl doğruları ile olgu doğruları arasında yaptığı ayrımın (Leibniz 1960, 612; 1970, 646) bir devamı niteliğindedir.

Leibniz'in ve Hume'un ayrımları aslında çeşitli ayrımların bir koleksiyonu iken, Kant'ın ayrımı nettir. Leibniz için akıl doğruları zorunlu doğrulardır, inkârları çelişkiye yol açar, idealarımızın analiziyle bilinebilirler ve sadece idealarımız sayesinde doğrudurlar. Hume'a göre, idea ilişkileri hakkındaki yargılar düşüncenin salt işleyişi ile bilinen yargılardır, kesinlik içinde bilinirler, sadece mantık ve tanımlar kullanılarak gösterilebilirler ve bu yargıların inkârı bir çelişki doğurur. Analitikliğin bu nitelendirmelerinin metafizik, epistemik ve mantıksal ilkeleri bir araya getirdiğini söylemeye gerek yok. Örneğin, bu doğruların yalnızca mantık ve tanımlar kullanılarak gösterilebilecek doğrular olduğu fikri, bu doğruların zorunlu olduğu şeklindeki metafiziksel fikirle ya da bu doğruların kesin olarak bilindiği şeklindeki psikolojik fikirle karıştırılmamalıdır. Bu, bir filozofun bu nosyonların birbiriyle ilişkili olduğuna inanamayacağı anlamına gelmez, ama öncelikle analitiklik kavramını ilgili kavramlardan ayırt etmede kararlı olmak gerekir.

Kant nispeten tek anlamlı bir analitiklik nosyonu ortaya koymayı başarır. Kant, Leibniz'in akıl hakikatlerini analiz terimleriyle karakterize etmesini temel alarak şöyle yazar:

> *Bir öznenin yüklemle ilişkisinin düşünüldüğü bütün [olumlu] yargılarda... bu ilişki iki farklı şekilde mümkündür. Ya yüklem B, bu A kavramında (örtük olarak) içerilen bir şey olarak A öznesine aittir; ya da B, A kavramının dışında yer alır, ama aslında onunla bağlantılıdır. Birinci durumda yargıya analitik, diğerinde ise sentetik adını veriyorum (1904, 3: B10).*

Kant, Leibniz'den kavramların birbirlerinin içinde kapsanabileceği fikrini ödünç alır ve olumlu analitik yargılarda yüklem kavramının özne kavramının içinde kapsanacağını belirtir. Ne yazık ki açıkçası Kant yalnızca doğru olumlu analitik yargıları karakterize eder. Muhtemelen, yanlış bir olumlu analitik yargıda, yüklem kavramının özne kavramının bir parçası olduğuna karar verilir, ama aslında bu böyle değildir. Her ne olursa olsun, Kant'ın temel fikri analitik yargıların doğruluğunun yalnızca kavramsal ilişkiler tarafından belirlendiğidir.

Kant buradan analitik yargıların özellikleri hakkında bazı sonuçlar çıkarır. İlk olarak, "[olumlu] analitik yargılar bu nedenle yüklemin özne ile bağlantısının özdeşlik yoluyla düşünüldüğü yargılardır." (*a.g.e.*). Yani, yargıdaki yüklem kavramı, olumlu analitik yargılardaki özne kavramının bir kısmıyla özdeştir. İkinci olarak, bu özdeşlik nedeniyle analitik yargılar bilgilendirici değil, yalnızca "açıklayıcı"dır. Olumlu analitik yargı, doğru olduğunda, "[özne kavramını] başından beri içinde düşünülmüş olan kurucu kavramlara ayırır." (1904, 3: B11). Üçüncü olarak, analitik yargıların doğruluğu yalnızca kavramsal ilişkiler tarafından belirlendiği için, Kant bunların a priori, yani deneyimden herhangi bir kanıt olmaksızın bilinebileceğine inanır. Son olarak, yüklem kavramının özne kavramının bir kısmıyla özdeş olması, Kant'a göre, "yargı analitikse, ister olumsuz ister olumlu olsun, doğruluğunun, çelişki ilkesine istinaden her zaman gerektiği gibi bilinebilmesini" gerektirir (1904, 3: B190).

Mill'in sözel önermeler kavramı, Kant'ın doğru analitik yargıların yüklemin öznede içerildiği yargılar olduğu fikrine dayanır, ama bu fikri dilsel bir nosyona dönüştürür. Mill'e göre, bir sözel önerme, "tikel bir ad altındaki bir şey hakkında, yalnızca onu bu adla anma olgusunda iddia edilen şeyi ileri sürer" (1974, 7:115). Mill, Kant gibi, sözel önermenin bu tanımından, "ya hiç

bilgi vermediği ya da şeyle değil adla ilgili bilgi verdiği" sonucunu çıkarır (*a.g.e.*). Bu tür önermelerin "terimin tam manasıyla herhangi bir olgu meselesi" hakkında hiçbir bilgi içermediğini söylemek daha doğru olacaktır (1974, 7:109). Sonuç olarak bu önermeler, aynı zamanda ne doğru ne de yanlıştır, çünkü doğruluk Mill tarafından olgular açısından tanımlanır: Doğru bir önerme "olgulara uygun olan"dır ya da "iddia edilen olgu doğruysa, bir önerme doğrudur." (1974, 8:971).

Gerçek önermeler, olgusal hususlar hakkındadır ve olgusal hususlar sayesinde doğrudur. Mill önermelerin taşıdığı anlamla ilişkilendirmek dışında olguların genel bir karakterizasyonunu yapmaya çalışmaz. Gördüğümüz gibi Mill özdeşlikler dışında bir önermenin anlamının, öznesinin bazı niteliklere sahip olup olmadığı ya da bazı niteliklerin başka bir nitelikle birleşip birleşmediği ile ilgili olduğuna inanmaktadır (1974, 7:158). Fakat "her nitelik bir olguya ya da fenomene dayanır ... ve bir niteliğe sahip olmak, niteliğin dayandığı olgunun ya da fenomenin nedeni olmanın ya da onun bir parçasını oluşturmanın başka bir ifadesidir." (1974, 7:98). Mill'e göre bu, önermelerin anlamının, sahiden bir basamak daha analiz edilmesi gerektiği manasına gelmektedir.

Örneğin, "Bütün insanlar ölümlüdür" tümel olumlu önermesi, özne teriminin yan anlamda ifade ettiği niteliğe sahip her nesnenin yüklem teriminin ifade ettiği niteliğe de sahip olduğu anlamına gelecek şekilde analiz edilmiştir. Niteliklerin olgularda temellendirilmesi göz önüne alındığında, bu ve benzeri önermeler "bir olgunun her zaman başka bir olguya eşlik ettiği" manasına gelir (*a.g.e.*). "İnsan" teriminin yan anlamda ifade ettiği nitelikler, insanların sergilediği belirli olgularda, yani insanlara dair sahip olduğumuz ve olabileceğimiz deneyimlerde temellenir. Bu olgular -insanların tezahürü- "sözcüğün anlamını bilen herhangi

biri tarafından" anlaşılır (*a.g.e.*). Aynı şey "ölümlü" yükleminin yan anlamda ifade ettiği nitelik için de geçerlidir. Dolayısıyla "Bütün insanlar ölümlüdür" önermesi "bu çeşitli ... fenomenlerin hepsinin bulunduğu her yerde", yani "insan" ile yan anlamıyla ifade edilen niteliklerin bulunduğu fenomenlerde, "orada, ölüm denen diğer fenomenin meydana gelmekte geri kalmayacağının güvencesine sahibiz" anlamına gelir (*a.g.e.*).

"Bütün insanlar ölümlüdür" önermesinin anlamı olan olgu türü Mill tarafından ya bir arada bulunma ya da ardışıklık olarak tanımlanır: İki fenomen ya aynı yerde bir arada bulunur ya da zaman içinde birbirini takip eder. Mill'e göre, önermelerin hakkında olabileceği beş tür olgu vardır -mevcudiyet, mekânda düzen, zamanda düzen, nedensellik ve benzerlik- ve Mill bunun kapsamlı bir liste olduğunu ileri sürer (1974, 7:99-108). Mill'e göre sözel önermeler bu şeylerin hiçbiri hakkında değildir. Bazı olguların mevcut olduğunu, mekânda bir arada bulunduğunu, zamansal olarak birbirini takip ettiğini veya birbirine benzediğini ya da birbirine neden olduğunu iddia etmezler veya inkâr etmezler (1974, 7:104); "sözcüklerin anlamından başka bir şey iddia etmezler" (1974, 7:99) veya başka bir deyişle, "terimin tam manasıyla herhangi bir olguyla ilgili değil, adların anlamıyla ilgilidirler." (1974, 7:109).

Mill sözel önermelerin içeriği konusunda kesin konuşmasa da genel fikir yeterince berrak hatlara sahiptir. Bir nesne, bir niteliği ya da bir dizi niteliği yan anlamda ifade eden bir adla anıldığında, nesnenin bu adın yan anlamda ifade ettiği niteliklere sahip olduğunu varsayar ya da dolaylı olarak iddia ederiz (1974, 7:223 ve 115). Yan anlamlı bir ad, bir dizi nesneye, "yan anlamlı nitelikler taşıdıkları için ve taşıdıklarını belirtmek için" uygulanır (1974, 7:31) ve sözel bir önerme, bir nesneyi yan anlamlı bir adla adlandırarak kabul ettiğimiz ya da daha önceden kabul ettiğimiz

şeyi basitçe açık hâle getirir. Yan anlam taşımayan adları içeren önermeler de sözel olabilir. Örneğin, "Tullius, Cicero'dur" gibi özdeşlik önermelerinin hepsi sözel önermelerdir, çünkü olgusal meseleler hakkında herhangi bir bilgi taşımazlar, yalnızca insanların uzlaşım yoluyla adları nasıl tayin ettiklerine dair bilgi aktarırlar. "Tullius, Cicero'dur" örneğinde, aktarılan bilgi "Cicero" ve "Tullius" adlarının aynı kişiyi ifade ettiğidir ve bu bize Cicero hakkında hiçbir bilgi vermez.

Bununla birlikte, açıkçası Mill'in sözel önermeler doktrini, yani sözel önermelerin tam anlamıyla olgu meseleleri hakkında değil, sözcüklerin anlamları hakkında olduğu, doğru olamaz. Mill'in natüralizme bağlılığı göz önüne alındığında, adlar şeylerdir ve bir adın bir nesneye gönderimde bulunması ya da bir niteliği yan anlamda ifade etmesi, bir olgu meselesi olmak zorundadır. Mill'e göre, bir terimin neye gönderimde bulunduğu ya da yan anlamda neyi ifade ettiği, tamamen bir kullanım ve uzlaşım meselesidir, ama kullanım ve uzlaşım, bitkilerin büyümesi ya da hayvanların yaşamı kadar birer olgu meselesidir. Ad koymalar ve adların kullanımına ilişkin uzlaşımlar, olgusal meseleler dünyasının bir parçasıdır ve dolayısıyla da bunlar mevcut olma, uzamsal düzen, zamansal düzen, nedensellik ve benzerlik olguları hâlinde ayrıştırılabilir. Öyleyse sözel önermeler, olgusal meseleler hakkındadır; Mill'in deyimiyle, olgusal meselelerin özel bir sınıfı hakkındadır, yani dilsel olgular hakkındadır. Daha spesifik bir ifadeyle, insan dilinin düz ve yan anlamlarıyla ilgili semantik olgularla bağlantılıdırlar.

Dolayısıyla Mill'in sözel önermelere ilişkin açıklaması şu şekilde ifade edilmelidir. İki sınıf olgu vardır: Dilin semantik boyutu hakkındaki olgular ve diğer bütün olgular.[17] Sözel önermeler ilk

17. Mill'in sözel ve gerçek olmak üzere yalnızca iki sınıf önerme olduğu yönündeki ilk iddiası, *System of Logic*'in "Of the Logic of Practice, or Art; Including Morality and Policy" başlıklı son bölümünde değiştirilmiştir.

olgular üzerine, gerçek önermeler ise diğer bütün olgular üzerinedir. Dolayısıyla Mill'in analitikliği ele alması, iki olgu sınıfı arasındaki bu ayrımı yapabilmesine bağlıdır. Mill, Kant'ın idealar alanını bir anlam alanına -önermeler alanına- dönüştürür ve analitikliği bu yeni alan açısından karakterize eder. Analitiklik kavramındaki bu değişiklik önemlidir, fakat ortak çekirdek göz ardı edilmemelidir. Mill "tam anlamıyla olgu meseleleri" alanından farklı bir alanı muhafaza etme konusunda Kant'ı takip eder ve böylece, Kant'ın yargılarda yaptığı gibi, Mill de önermeleri iki sınıfa ayırabilir; bunlardan biri sözel ya da analitik önermeler sınıfıdır. Diğer olgu meselelerinden keskin bir şekilde ayrılabilecek böyle bir alan olduğu sürece, analitik önermeler nosyonu korunacaktır.[18]

Genel olarak, nasıl ki kendine ait bir yapısı olan bir idealar ya da kavramlar alanı nosyonu, bu alanla ilgili ve bu alan sayesinde doğru ya da yanlış olan bir yargı anlayışının temelini oluşturuyorsa (Kant'ın analitik yargısı), dil için de kendine ait bir yapısı olan ve teorik söyleme konu olabilecek bağımsız ve kimliklendirilebilir bir anlam alanı anlayışı analitik önermeler fikrini mümkün kılar. Elbette Mill açısından dilin bu anlam alanına ilişkin bilgi, a posteriori ya da ampiriktir. Sözel önermelerin doğruluğunu bilmek için özel bir bilgi tarzına gerek yoktur; yalnızca dilsel kullanım ve uzlaşım bilgisi gereklidir (1974, 7:109). Bu epistemik meselede Mill, analitik yargıların *a priori* olarak bilindiği-

---

Mill orada "kendi başına bir sınıf" olan önermeleri, yani "herhangi bir şeyin olduğunu iddia etmeyen, fakat bir şeyin olması gerektiğini telkin ya da tavsiye eden" önermeleri konuya dâhil eder (1974, 8:949). "Olmalı ya da olması gerekir sözcüklerini içeren bir önerme, genel olarak -dır ya da ... olacaktır sözcüklerini içeren önermelerden farklıdır" (*a.g.e.*). Mill bu önermeleri, herhangi bir olgu meselesini ileri sürmeyen önermeler olarak nitelendirerek başlar, ama daha sonra -analitik gelenekteki yirminci yüzyıl ahlak felsefesini önceleyerek (Hare 1952)- ahlaki önermelerin anlamı ile olgu meseleleri arasındaki ilişkiyle boğuşur.

**18.** Krş. Quine'ın "Two Dogmas of Empiricism" (1953, 20-46) başlıklı yazısı.

ni, çünkü kavramlara ilişkin bilgimizin deneyim temelinde değil, kavramlarımızın yapısı üzerine rasyonel refleksiyon yoluyla bilindiğini savunan Kant'tan keskin bir şekilde ayrılır.

## ÇEŞİTLİLİK VE ÖZGÜRLÜK

Mill'in dil tartışmasında, kendisi için bir yanda dilsel kullanım ve uzlaşımla ilgili sorular olan semantik konular ile, diğer yanda dilsel olmayan olgusal meseleler arasındaki keskin ayrım hakkında endişelenmeye başladığı bir nokta vardır. Bu endişe, Mill'in tanımlarla ilgili bölümünde, bütün tanımların her zaman şeylerle değil, sadece adlarla ilgili olmasına rağmen, yine de "bunlara tekabül eden şeylerin bilgisine dayandığını" savunduğu bir bölümde ortaya çıkmaktadır (1974, 7:150). Örneğin, Platon *Devlet*'te Sokrates aracılığıyla "Adalet nedir?" diye sorduğunda, Mill'in iddiasına göre, yalnızca "adalet" teriminin anlamını sormamakta ve bu terime ilişkin dilsel uzlaşımları araştırmamaktadır. Platon aslında bu terimin ne anlama gelmesi gerektiğine dair pratik bir soru sormaktadır -"adalet" teriminin kullanımı ve uzlaşımı *ne olmalıdır*- ve bu sorular bizi "sadece adların değil, adlandırılan şeylerin özelliklerine" götürür (*a.g.e.*).

Genel olarak, soyut terimlere ilişkin uzlaşımlar tipik olarak net bir nitelikler kümesi tayin etmez. Başka bir deyişle Mill insanların "adalet" gibi terimleri kullanırken hangi vasfı kastettikleri konusunda "kesin bir anlaşma olmadığını" iddia etmektedir (1974, 7:152). Bu gibi durumlarda, bir terimin anlamını kavramak üzere dört soru sorulmalıdır. Birincisi, terimin anlamı konusunda bir anlaşma var mıdır -yani, hangi eylemlerin "adil" diye adlandırılacağı üzerinde yeterli mutabakat var mıdır? İkinci olarak, eğer anlam üzerinde yeterli mutabakat varsa, bu eylem-

lerin hepsi ortak bir nitelikler kümesine sahip midir, yani anlam bir sınıf oluşturmakta mıdır? Üçüncüsü, eğer oluşturuyorlarsa, bunlar nelerdir? Dördüncüsü, eğer oluşturmuyorlarsa, terimin gönderimini meydana getiren sınıf ne olmalıdır, yani "adil" kelimesinin kullanımını ve uzlaşımını yeniden düzenlemenin en iyi yolu nedir? Mill'e göre ilk soru tamamen dilseldir: "Kullanım ve uzlaşımla ilgili bir soruşturmadır", ama diğer sorular "olgusal meselelerle ilgili soruşturmalara" götürecektir (*a.g.e.*).

Fakat dilde reform yapmak isteyenlerin çok dikkatli olması gerekir. Doğal diller maksatlı insan marifetinin ürünü değildir. "Dil yapılmaz, kendiliğinden gelişir" ve "dillerin kendiliğinden gelişimini incelemek, onları mantıksal olarak yeniden biçimlendirmek isteyenler için son derece önemlidir." (Mill 1974, 7:151-2 ve 153). Genel terimler, objeler arasındaki benzerlikler temelinde ortaya atılır ve insanlar genel terimlerin kullanımını "kaba ve genel" benzerlikler temelinde genişletir. Zamanla bu kaba benzerlikler bile ortadan kalkar, çünkü bir terimin kullanımı, eski uzlaşımları ve daha sonraki kullanımları bünyesinde birleştirir. Mill mantıkçının bu bilimsel olmayan "yerleşik diller tarafından kabaca yapılan sınıflandırmaları" öylece benimseyemeyeceğini, fakat bu dilsel sınıflandırmaların yine de faydalı bilgiler ihtiva ettiğini ileri sürer (1974, 7:153).

Mill bu noktayı, örfi hukuk ile Roma ya da Napolyon hukuku arasında kurduğu bir analoji ile açıklamaktadır. Doğal dilin sınıflandırmaları, "bir ülkenin kendiliğinden gelişen örfi hukuku ile [Roma veya Napolyon hukuku gibi] metodize edilmiş ve bir kod içerisine yedirilmiş yasalar" gibidir. Her ne kadar örfi hukuk bilimsel ve sistematik bir düşüncenin ürünü olmasa da, "uzun ... bir deneyim sürecinin sonucudur" ve bu deneyim nedeniyle örfi hukuk "yazılı hukukun sistematik yapısının oluşturulmasında çok yararlı olabilecek bir yığın malzeme içerir." (*a.g.e*). Benzer

şekilde, çok çeşitli nesnelerin bir dil tarafından genel bir ad altında sınıflandırılıyor olması, Mill'e göre, "[bu nesneler arasındaki] benzerliğin bariz ve dolayısıyla dikkate değer olduğunun" ve "bir dizi yıl ve çağ boyunca çok sayıda insanı etkileyen bir benzerlik olduğunun kanıtıdır." (*a.g.e.*). Dolayısıyla, doğal dilin bu kaba sınıflandırmaları, doğal dili bilim için daha kullanışlı hâle getirmek üzere "yeniden şekillendirmek" veya "rötuşlamak" isteyenler tarafından kabul edilmesi gereken gerçek benzerliklerin karinesidir.

Doğal dilin kaba sınıflandırmaları, böyle bir benzerliğin olmadığı durumlarda bile önemlidir, çünkü "bir ad, ardışık uzantılarla, aralarında hepsinde ortak olan bu kaba benzerliğin bulunmadığı şeylere uygulanır hâle gelmiştir.". Mill'e göre, adın kullanımındaki bu genişlemelerin her adımında bir benzerlik vardır ve "sözcüklerin anlamındaki bu geçişler, çoğu zaman bu sözcüklerin işaret ettiği şeyler arasındaki -aksi takdirde filozofların bile dikkatinden kaçabilecek- gerçek bağlantıların bir emaresidir." (*a.g.e.*).

Mill'in hukuk söz konusu olduğunda örfi hukukun bilgi içerdiğini söylemek için "içerme" terimini kullanması, doğal dil söz konusu olduğunda ise "içerme" teriminden kaçınması ve bunun yerine "karine" ve "emare" terimlerini kullanması, böylece sözel bilgiyi, sınıflandırmaya dayalı bilgiden net bir şekilde ayrı tutması dikkat çekicidir. Eğer Mill analojisinde, "içerme" sözcüğünü hukuktan dile aktarmış olsaydı, o zaman örfün gerçek benzerlikler ya da bağlantılar için bir karine ya da emare olduğunu yazmak yerine, doğal dilin âdetlerinin gerçek benzerlikler ya da bağlantılar hakkında bilgi içerdiğini yazacaktı. Bu da Mill'in sözel ve gerçek önermeler arasında çizdiği keskin çizgiyi ve sözel önermelerin, kelimenin tam anlamıyla, olgusal meseleler hakkında hiçbir bilgi içermediği iddiasını zayıflatırdı.

Dolayısıyla Mill, analojisinin terimlerini çok dikkatli bir şekilde yöneterek en azından teoride analitik önermeler bakımından, dünya hakkında bilgi aktaran önermelerden keskin bir şekilde ayrılan net bir alanı muhafaza edebilmektedir. Ancak pratikte bunu muhafaza etmenin zor olduğunu itiraf edecek kadar ileri gitmektedir. Mill bu tartışmanın çok açıklayıcı bir dipnotunda, reform yanlısı haftalık *Examiner* için yaptığı bir kitap eleştirisine atıfta bulunmaktadır.

> *Çok az insan ... bir kimsenin herhangi bir argümanın tamamen sözcüklere dayandığını söyleyebilmesi için Şeyler hakkında ne kadar büyük bir bilgi birikimine sahip olması gerektiğini düşünmüştür. Belki de felsefenin başlıca terimlerinden herhangi biri yoktur ki birbirinden az ya da çok farklı ideaları ifade etmek için neredeyse sayısız anlam tonunda kullanılmamış olsun. Bu idealardan ikisi arasında, zeki ve derin kavrayışlı bir zihin, sezgisel olarak, açık olmayan bir bağlantı olduğunu fark edecek ve bunun mantıksal bir açıklamasını yapamasa da mükemmel derecede geçerli bir argüman bulacaktır ve bu argüman, Şeyler hakkında bu kadar yetkin bir içgörüye sahip olmayan eleştirmen tarafından, bir terimin çift anlamına dönük bir hata diye yanlış anlaşılacaktır. Ve böylece uçurumun üzerinden güvenle atlayan kişinin dehası ne kadar büyükse, muhtemelen onun peşinden topallayarak uçurumun eşiğinde duraklayarak kendi üstün bilgeliğini ortaya koyan ve uçuruma köprü kurma işinden umutsuzca vazgeçen "salt mantıkçı"nın böbürlenmesi ve kendini beğenmişliği de o kadar büyük olacaktır* (1974, 7:153-4n).

"Salt mantıkçının" ve "eleştirmenin" ileri sürdüğü gibi, derinlemesine kavrayan zihin, terimleri tek anlamlı olarak mı, yoksa çift anlamlı olarak mı kullanmaktadır? Bu sorunun yanıtı, tartışılan terim açısından sözel ve gerçek önermeler arasındaki ayrıma da-

yanmaktadır. Derinlemesine kavrayan zihin ve salt mantıkçı sadece tasdik ettikleri sözel önermelerde mi birbirlerinden farklılaşırlar, yoksa olgusal meseleler hakkında fiilen farklı inançlara mı sahiptirler? Mill bunun yanıtlanması kolay bir soru olmadığını açıkça hissetmiştir ve onun tedirginliği, 7. Bölümde tartışılacak olan 20. yüzyıl dil felsefesindeki analitik-sentetik ayrımının dramının habercisidir.

Bu tartışmanın bir başka önemli boyutu daha var. Mill için sözel ve olgusal ihtilaflar arasına çizgi çekme sorunu, kendisinin ve kendisinden önce Humboldt'un yazdığı gibi, dillerin maksatlı ürünler olmayıp insan deneyimine karşılık olarak gelişmesi nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Bir ad "bir anda ve önceden belirlenmiş bir amaç doğrultusunda bir nesne sınıfına empoze edilmez; önce bir şeye uygulanır, sonra bir dizi geçişle bir diğerine ve bir diğerine genişletilir." (1974, 7:152). Bu uygulama ve genişletmelerin her birinde bireyler fark ettikleri benzerlikler tarafından yönlendirilirler. Mill'e göre benzerlik, temel, analiz edilemez ve hissedilen bir ilişkidir -yani gözlemcinin bir hissi, duygusu veya bilinç durumudur (1974, 7:70). Elbette Mill için bütün duyumların dış cisimlerin ürünü olduğu açıktır, ama yine de benzerlikler hakkındaki bütün önermeler zihinsel durumlara dayanır (1974, 7:71; bkz. 7:850).

Fakat insan deneyimleri hiçbir zaman tam olarak aynı değildir. Mill'e göre, "herhangi bir nesnenin görüntüsünün bana dün verdiği hissin ya da duygunun aynısını bugün de verdiğini ya da bir başkasına verdiğinin aynısını verdiğini" söyleyebiliriz, ama bu kesinlikle doğru değildir. Mill şöyle der: "Dün sahip olduğum duygu bir daha geri dönmemek üzere yok olmuştur; bugün sahip olduğum şey, belki de tam olarak bir öncekine benzeyen, ancak ondan farklı olan başka bir duygudur ve iki farklı kişinin, her ikisinin de aynı masada oturduğunu söylediğimiz anlamda, aynı duyguyu deneyimleyemeyeceği açıktır." (1974, 7: 71-2).

Dahası, insan deneyimleri de son derece farklıdır. Mill *Özgürlük Üzerine* adlı eserinde "yeteneklerinin olgunluğuna erişmiş bir insanın deneyimi kendi tarzında kullanması ve yorumlaması bir ayrıcalıktır ve olması gereken bir durumdur." diye yazar (1974, 18:262). Farklılığın önemli bir kaynağı da insanların potansiyellerinin farklı olmasıdır. Mill'e göre "farklı zihinler", "aynı psikolojik nedenlerin etkisine çok farklı derecelerde duyarlıdır." (1974, 8:856). Aynı obje farklı insanlarda çok farklı derecelerde arzu uyandıracaktır ve "farklı zihinlere sunulan aynı tefekkür konusu, onlarda çok eşit olmayan derecelerde entelektüel eylem uyandıracaktır". Bunlar "farklı kişilerin zihinsel yatkınlıklarında veya duyarlılıklarında gerçekten var olan doğal farklılıklardır" ve Mill'in yaklaşımına göre bunlar doğadan kaynaklandığı kadar, yetiştirilme tarzından da kaynaklanmaktadır (1974, 8:856-7). İnsanoğlunun çeşitliliğinde iki doğal mekanizma rol oynamaktadır. Bunlardan biri, Humboldt'un dışsal ve içsel durumlar arasında bahsettiği döngüden farklı olmayan bir geri besleme döngüsüdür. İnsanların dış koşulları üzerinde nedensel etkileri vardır ve bunlar da iç durumlarını etkiler. Bu geri besleme sadece farklı karakterleri değil, farklı kültürleri ve çağları da beraberinde getirir (Mill 1974, 8:913). Diğer mekanizma ise içseldir, yani ideaların ilişkilendirilmesidir/çağrışım ilişkisine sokulmasıdır (*association*). Hume'un ampirizmini temel alan babası James Mill'i takip eden John Stuart Mill, ideaların benzerliklerine, yoğunluklarına ve yakınlıklarına göre ilişkilendirildiğini ve bunun da insanların idealarını ilişkilendirme biçimlerine kayda değer bir çeşitlilik kattığını savunur. Örneğin, insanların doğalarından ya da yetiştirilme tarzlarından kaynaklanan yatkınlıklarındaki farklılıklar, aynı obje karşısında insanların deneyimlerinin yoğunluğunun farklı olmasından sorumludur ve yoğunluktaki bu farklılıklar ideaların farklı şekillerde

ilişkilendirilmesine yol açar. Mill'in bahsettiği bir diğer ilginç farklılık ise, bazı insanlar eşzamanlı olan idealarıilişkilendirmeye daha yatkınken, diğerlerinin ardışık düzende olan idealarıilişkilendirmeye daha yatkın olmasıdır. İlk ilişkilendirme nesnelerin algılanmasını kolaylaştırırken, ikincisi olayların, özellikle de nedensel bağlantıların algılanmasını kolaylaştırmaktadır (1974, 8:857-8)[19]

İlişkilendirmelerin/çağrışımların bu bireyselliği, Mill'in bireysel özgürlüğü desteklemesinin nedenlerinden biridir. "İnsan doğası, bir modele göre inşa edilecek ve tam olarak kendisi için öngörülen işi yapmaya ayarlanacak bir makine değildir, kendisini canlı bir varlık hâline getiren içsel güçlerin eğilimi gereği her yönden büyümesi ve gelişmesi gereken bir ağaçtır" diye yazar Mill *Özgürlük Üzerine*'deki bireysellik tartışmasında (1974, 18:263). Arzularımız ve dürtülerimiz kadar anlama yetimiz de bize aittir ve onların bireyselliğini ortaya çıkmaya ve gelişmeye teşvik etmeli, kısıtlamamalı, bastırmamalı ve güdükleştirmemelidir (1974, 18:264-6). Mill idealarınilişkilendirilmesinin, insanların ve toplumun esnekliğinden veya değişebilirliğinden de kısmen sorumlu olduğuna inanmaktadır (1974, 8:913). İnsanlık, "hem insan ırkının karakterindeki değişim hem de onların kendileri tarafından şekillendirildiği ölçüde dış koşullarındaki değiş-

19. Nesneleri algılamada güçlü bir duyarlılığa sahip olan kişi "büyük ve güzel olanın hissine" sahipken, diğeri "rasyonel ve felsefi bir akıldır" (Mill 1974, 8:858). Dahası, her iki türden de güçlü ilişkilendirmelere/çağrışımlara sahip olanlar "muhtemelen doğa tarihine düşkünlük, güzel ve yüce olana karşı bir zevk ve ahlaki şevk ile ayırt edilecektir", fakat sadece "vasat bir duyarlılığa" sahip olanlar "beğeni ve coşku eksikliğiyle birlikte bilime, soyut gerçeğe karşı bir sevgi" ile ortaya çıkacaktır. Bu tartışmada Mill, James Martineau'nun Joseph Priestley üzerine yazdığı biyografik bir makaleden uzun uzadıya ve tasvip ederek alıntı yapmaktadır. Mill bu pasajı öncelikle, zihni daha fazla anladığımızda "zihinsel özelliklere" ayrıntılı açıklamalar getirebileceğimize dönük daha genel bir noktaya işaret etmek için alıntılamaktadır.

şim" tarafından biçimlendirilmektedir ve Mill bu değişimin genel eğiliminin "daha iyi ve daha mutlu bir duruma doğru" olduğuna inanmaktadır, ama bu sadece bir eğilimdir ve bir zorunluluk değildir (1974, 8:914; ayrıca 790-1). Dilin taşıdığı önem, bireylerin idealarını nasıl ilişkilendirdiğine bağlı olduğundan, dilin taşıdığı içerik aynı zamanda "en zengin çeşitliliğiyle insani gelişim" için bir arenadır (1974, 17:215).

## SONUÇ

Mill'in dil felsefesi, anakronik eğilimlerin dramatik bir karışımıdır: Skolastik formalizm ve romantik bireycilik. Bu füzyon aynı zamanda Humboldt'un dil perspektifine karşı önemli bir alternatifi temsil eder. Hem Humboldt hem de Mill doğal dilin yapısal özelliklerinin profilini çıkarır, ama farklı yapılara odaklanırlar. Humboldt dilin estetik yapılarına, örneğin ses formuna odaklanırken Mill mantıksal özellikleriyle ilgilenir. Daha spesifik bir deyişle, Humboldt doğal dillerin sentaktik yapılarının incelenmesine öncülük ederken Mill onların semantik özelliklerine yönelir. Bunlar, göreceğimiz gibi, dil felsefesinin yirminci yüzyıldaki bereketli atılımı sırasında, iç içe geçmiş de olsa ayırt edilebilir eğilimler olarak kalacaktır.

Mill'in mantık ve dil çalışmalarını yeniden birleştirmesindeki anahtar kavram, önermelerin taşıdığı içerik ya da anlamdır ve Gilbert Ryle, Mill'in *System of Logic*'inin açılış bölümlerinin "modern bir mantıkçı tarafından anlam nosyonuna ilişkin ilk etkili tartışmayı" sunduğunu belirtmekte oldukça haklıdır (Ryle 1963, 130). Dilsel anlam, Mill'in dil çalışmalarının alanıdır ve bu alanda Mill dil üzerine daha sonra yapılacak semantik ve felsefi çalışmalarda canlılığını koruyacak bir dizi meseleyi ortaya koyar:

Gönderim ve yan anlam, özel adların anlamı, özdeşlik, analitiklik, zorunluluk, çıkarım, geçerlilik ve doğruluk. Bununla birlikte, Mill'in çeşitlilik, bireysellik veya özgürlükten ödün vermeden mantıksal yapının ihtiyaçlarına hizmet eden bu dilsel anlam alanını ortaya koyduğu da unutulmamalıdır. Önermelerin taşıdığı içerik mantıksal bir yapıya sahiptir, ama bu yapıdaki zihinsel durumlar, benzersiz karakterlerimizin ve koşullarımızın doğal ürünleri olan bireysel insani zihinsel durumlardır.

# VI

# BİR FONKSİYONUN DEĞERİ

GOTTLOB FREGE

Gottlob Frege "modern matematiksel mantığın kurucusu", "dilci felsefenin babası" ve "analitik felsefenin kurucu isimlerinden biri" şeklinde adlandırılmıştır (Dummett 1973, 665 ve 683; Beaney 1996, 1). Frege kendisinden önce gelen Leibniz, Humboldt ve Mill gibi, dilin görünen gramer yapısından daha derinlere inen bir formuna odaklanır ve özellikle mantıksal formu izole etmede Leibniz'i ve Mill'i takip eder. Frege'yi farklı kılan, dile matematiksel bir bakış açısı getirmesidir. Frege matematikten yararlanarak ister doğal ister yapay olsun, bütün dillerin asli bileşenlerini anlamak için bir temel oluşturduğuna inandığı bir mantık dili inşa etmiştir. Mill mantık ve dil çalışmaları arasındaki bağı yeniden kurdu, ama Frege bu ilişkiye mantık ve dil felsefesinde ve biliminde kalıcı bir iz bırakan matematiksel bir karakter kazandırdı. Bunu yaparken Frege ayrıca dilin insani boyutu olarak düşünülebilecek psikolojik özelliklerini de filtrelemiş ve sonuç olarak özerk bir formel sistem olarak dil anlayışına katkıda bulunmuştur.

## KAVRAM YAZISI

Frege'nin gelişimi, aynı zamanda açık ara onun en önemli katkısı olan şeyle başlamıştır: 1879'da *Kavram Yazısı* veya *Kavramsal No-*

*tasyon* diye çevrilen *Begriffsschrift* adlı "çığır açan küçük bir kitapta" yayınlanan mantık dili üzerine çalışması (Kneale ve Kneale 1962, 436). Bu kitap önem ve kapsam bakımından Aristoteles'in mantığa yaptığı katkı ile karşılaştırılır. Tıpkı Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'indeki geleneksel ya da kıyasa dayalı mantığın -kategorik üç terimli kıyas mantığının[1]- temeli olması gibi, Frege'nin *Begriffsschrift*'i de modern ya da matematiksel mantığın temel bir taşıdır.

Frege mantıksal yapıyı ifade etmek için sembolleri kullanan ilk kişi değildir. Aristoteles *Kategoriler*'de ve *Yorum Üzerine*'de (Aristoteles'in *Organon*'unun sırasıyla terimlere ve önermelere ayrılmış ilk iki kitabı) sembollerden kaçınmasına rağmen, *Organon*'un üçüncü kitabı olan *Birinci Analitikler*'de sembolleri tantanasız bir şekilde şu sözlerle tanıtır: "Önce A ve B terimleriyle tümel olumsuzu ele alalım. Eğer B olmayan A ise, herhangi bir B de A olamaz." (*Prior Analytics*, 25a). Sembollerin kullanımı o zamandan bu yana mantığın standart bir parçası olmuştur.

Aynı şekilde Frege mantıksal ilişkileri matematiksel biçimde ifade eden ilk kişi değildir. Hobbes *De Corpore*'nin "Hesaplama ya da Mantık" başlıklı I. Bölümünde, akıl yürütmenin hesaplama olduğunu ve "hesaplamanın ya birbirine eklenen birçok şeyin toplamını almak ya da bir şey diğerinden çıkarıldığında geriye ne kaldığını bilmek" olduğunu söyler. "Dolayısıyla mantıksal muhakeme (*ratiocination*), toplama ve çıkarma ile aynı şeydir" sonucuna varır (1839, 1:1.1.2). Hobbes bu açıklamanın ayrıntılarını ele almak üzere yalnızca birkaç adım atar, ama Leibniz onun izinden giderek mantıksal ilişkilerin çarpma ve bölme dâhil olmak üzere aritmetik işlemlere çeşitli indirgemelerini kap-

1. Bu, Aristoteles'in dolaysız çıkarımları göz ardı ettiği anlamına gelmez, fakat Aristoteles'in mantık teorisinin odak noktası iki kategorik öncül ve bir kategorik sonuç içeren kıyastır.

samlı bir şekilde araştırır. Leibniz kıyas mantığını matematiksel olarak ele almayı amaçlamıştır, ama ne yazık ki önerdiği çeşitli sistemlerin fragmanlarından hiçbiri kıyas mantığının tamamını yakalayacak kadar güçlü değildir. Bu başarı, 1847'de yayınlanan *Mathematical Analysis of Logic, Being an Essay towards a Calculus of Deductive Reasoning* adlı eserinde geleneksel kıyas mantığının tamamını ifade etmek için cebirsel notasyonu kullanan otodidakt George Boole'a (1815-64) nasip olmuştur.

Boole, Aristotelesçi kıyas mantığını yakalamanın yanı sıra, önermeler mantığını, yani Boole'un ifadesiyle "önermede geçen terimlere atıfta bulunan herhangi bir mütalaaya bağlı olmayan", sadece olumsuzlamanın anlamına ve önermeler için kullanılan bağlaçlara -örneğin, "ve", "veya", "eğer..., o hâlde..."[2] bağlı olan önermeler arasındaki çıkarımsal ilişkilerin mantığını da yakalayabilmiştir. Dolayısıyla Frege'nin önermeler mantığını ilk geliştiren kişi olduğu ya da bunu sonlu bir aksiyomlar kümesi temelinde yaptığı söylenemez.[3]

Frege'nin *Begriffsschrift*'inin mantık tarihinde öne çıkmasının nedenleri, öncelikle Frege'nin mantığını, formel, tümdengelimli bir sistem olarak geliştirmeyi amaçlamasıdır. *Begriffsschrift*, sistemin sembollerini, bu sembollerin yeni semboller oluşturmak için nasıl birleştirilebileceğini yöneten oluşum kurallarını

2. Boole 1847, 48. Boole öncelikle *modus ponens* ve *modus tollens*'i yakalamakla ilgilenir ve temel işlemleri ve bağlaçları: Değilleme, doğru önermelerin tümel evetlemesi, yanlış önermelerin tümel evetlemesi ve tikel evetleme (*inclusive disjunction*).

3. Aristoteles'in *Organon*'unun ikinci kitabı olan *Yorum Üzerine* önermelere ayrılmış olduğundan, geleneksel mantık her zaman önermeler mantığından oluşmuştur. Bununla birlikte, Aristoteles'in kendisi, kurucu terimleri tarafından belirlenen önermeler arasındaki ilişkilere odaklanmış olup, mantıkçılar Stoacılara kadar kurucu terimlere bağlı olmayan önermeler arasındaki mantıksal ilişkileri incelememiştir (Lukasiewicz 1935)

ve belirli bir önermeden neyin çıkarılabileceğini belirleyen çıkarım veya dönüşüm kurallarını tanıtan bir bölümle başlar. Bir sonraki bölümde Frege, sistemin aksiyomlarını listeler ve önemli teoremler türetir. *Begriffsschrift*'in önemli bir dönüm noktası olmasının ikinci nedeni, kendisinden önce geliştirilen bütün mantıksal sistemlerden daha genel olmasıdır. Frege önermeler mantığını, kıyas mantığını, bağıntılar ve özdeşlik mantığını yakalar. Bu alanlar Frege'nin selefleri tarafından çalışılmıştı; örneğin Augustus DeMorgan ve Charles Sanders Peirce bağıntılar mantığını geliştirmişti, ama hiçbiri bunları tek bir sistemde birleştirmemişti. Boole'un kıyas ve önerme mantığını ele alışı bile bütünleşik değildir, çünkü Boole bu mantıkları, aynı semboller kümesinin farklı yorumları oldukları için birleştirilemeyen iki ayrı sistem hâlinde geliştirmiştir.[4]

Son olarak ve en önemlisi, Frege, yüklem kalkülüsü olarak bilinen şeyin, yani niceleme ve yüklem mantığının temeli olan güçlü bir niceleme analizi sunar. Frege'nin içgörüsünün iki temel bileşeni vardır: Önermeleri analiz etmek için matematiksel fonksiyon kavramını kullanır ve niceleyicilere değişkenler dâhil eder, böylece niceleyici, daha sonraki terminolojiyi kullanmak gerekirse, o değişkeni, niceleyiciyi takip eden fonksiyonlara bağlar. Fonksiyon-argüman analizleri daha sonra daha yakından in-

4. Boole "Belirli bir adanın sakinlerinin hepsi ya Avrupalı ya da Asyalı'dır." önermesini kıyas mantığında yakalayabildiğini ve "adanın sakinlerinin hepsi ya Avrupalı'dır ya da Asyalı'dır." ayrıklığını önermeler mantığında yakalayabildiğini fark eder ve bunları birbirine entegre edemeyeceğini, çünkü ilk durumda cebirsel notasyonun, sınıfları ve sınıfların kombinasyonunu temsil etmek için kullanıldığını, oysa önermeler mantığında aynı sembollerin başka bir şeyi, yani önermeleri ve önerme bağlaçlarını temsil ettiğini kabul eder (1847, 58-9). Ne yazık ki, bu entegrasyon eksikliğinin bir sonucu olarak, kendi sisteminde bu önermeler arasındaki mantıksal ilişkileri ifade edemediğinin farkında olmamıştır.

celenecektir, ama şimdiden bir şey açıklığa kavuşturulabilir. Bir niceleyici ve iki yüklemden oluşan Bütün F'ler G'dir biçimindeki geleneksel tümel olumlu önermeler, niceleyici ve iki yüklem için tek bir değişken olacak şekilde sembolize edilir (1879, 23). Frege'nin sembolizmi hantaldır, ama Bertrand Russell ve Alfred North Whitehead'in *Principia Mathematica*'sında (1910) daha rahat anlaşılabilir bir ifadeye kavuşmuştur: $(x)(Fx \supset Gx)$, bu ifade enformel olarak " Bütün x'ler için, eğer x F ise, o zaman x G'dir" şeklinde okunabilir.

Bu yeni notasyonun niceleme ve yüklemleme için birçok önemli sonucu vardır; örneğin, "Her doğal sayının bir ardılı vardır." veya "Hiç kimse herkesi sevmez." gibi iç içe geçmiş niceleyicilere sahip önermeleri ifade etmeyi kolaylaştırması gibi. Bununla birlikte, dil felsefesinde önemli bir rol oynayacak bir sonuç, önermelerin geleneksel özne-yüklem analizinden bir kopuşun işaretini vermesidir. Geleneksel kıyas mantığında "Bütün F'ler G'dir" ve "Bazı F'ler G'dir" aynı özne-yüklem yapısına sahiptir: "Bütün F'ler" ve "Bazı F'ler" öznedir ve "G'dir" bir yüklemdir. Frege'nin mantığında, tümel ve tikel olumlu önermeler çok farklı yapılara sahiptir. Birincisi "$(x)(Fx \supset Gx)$", ikincisi ise "$\exists x(Fx \& Gx)$" olarak sembolize edilir, bu da enformel olarak "Öyle bir x vardır ki x F'dir ve x G'dir" şeklinde okunabilir. Sadece yapıları farklı olmakla kalmaz, aynı zamanda artık geleneksel özne-yüklem biçimine de sahip değildirler.

Bu nedenlerle, analitik gelenek içinde yetişmiş filozoflar tarafından "Aristoteles sonrası mantığın tek başına Frege ile başladığı" (Sluga 1980, 65), onun "mantık çalışmalarında modern dönemin başlatıcısı olduğu" (Dummett 1973, xiii) ya da Frege'nin "matematiksel mantığın temelini attığı" (Burge 1992, 7) yaygın olarak kabul edilmektedir. Yine bu nedenlerle, dikkat çekici sayıda kimse, Willard van Orman Quine'ın *Methods of Logic* adlı

eserinin açılış ifadesine katılacaktır: "Mantık eski bir konudur ve 1879'dan beri büyük bir konu olmuştur." (1949, vii). Elbette, bu iddiaların hepsi kesinlikle yanlıştır. Fakat Frege'yi modern matematiksel mantığın gelişiminde mihenk taşı olarak tanımlamak doğrudur. Modern matematiksel mantığa giden yolda pek çok taş vardır, ama kapsamı ve gücü nedeniyle Frege'nin *Begriffsschrift*'i asıl mihenk taşıdır.

Bir filozofun perspektifinden bakıldığında, Frege'nin *Begriffsschrift*'i felsefi kaygılar tarafından motive edildiği için de öne çıkar.[5] Frege yalnızca *Begriffsschrift*'in filozoflar için faydalı bir araç olabileceğini savunmakla kalmaz (1879, vi-vii), aynı zamanda çalışma epistemolojik kaygılar tarafından motive edilir. "Bilimsel hakikatin tanınması" diye yazar açılış cümlesinde, "kural olarak birkaç kesinlik aşamasından geçer." (1879, iii). Tümel önermeler "çıkarım zincirleri aracılığıyla diğer doğrulara bağlanarak giderek daha sıkı bir şekilde kurulur" ve Frege hemen gerekçelendirilmesi gereken iki tür önerme arasında ayrım yapar. "Kanıtlanması tamamen mantıksal olarak ilerleyebilen ve kanıtlanması deneyim olgularına dayanmak zorunda olan" önermeler vardır (*a.g.e.*). Frege için "en sağlam" ve "en mükemmel kanıt, açıkça salt mantıksal olandır", çünkü "şeylerin münferit koşullarını göz ardı eder" (*a.g.e.*) ve Frege, aritmetik yargılarının salt mantıksal kanıtlara mı, yoksa ampirik yargılar içeren kanıtlara mı dayandığı sorusunu kendi kendine sorduğunu yazar. "Aritmetik yargıların bu iki türden hangisine ait olduğu sorusunu düşünürken" diye yazar Frege, "ilk olarak yalnızca bütün tikelleri aşan düşünce yasalarıyla desteklenen çıkarımlarla aritmetikte ne kadar ileri gidilebileceğini görmem

5. Baker ve Hacker (1984, 6-7) Frege'nin felsefe eğitimini ve felsefeye aşinalığını hafife almaktadır.

gerekti." (1879, iv). Şöyle ekler: "İzlediğim yol, önce bir dizideki düzen konseptini mantıksal sonuç konseptine indirgemeye çalışmak, sonra da sayı konseptine geçmekti." (*a.g.e.*).[6]

Kısacası Frege, epistemik kesinliğin derecesi ve aritmetikteki yargılar için mevcut olan gerekçelendirme türüyle ilgilenmektedir. Frege'nin bu epistemolojik kaygıyı, mantık ile aritmetik arasındaki ilişkiye yönelik metafiziksel bir kaygıya dönüştürdüğü de fark edilmelidir. Frege aritmetiğin ispatlarının salt mantıksal ispatlar olup olmadığı meselesiyle başlar, fakat aritmetikteki ispatların doğasına ilişkin bu meseleyi, aritmetiğin ne kadarının yalnızca mantık kullanılarak üretilebileceğine ilişkin çok daha geniş bir meseleye dönüştürür. İlk proje, aritmetikte mantıksal çıkarım olmayan ispat prosedürleri bulunup bulunmadığı sorusuyla sınırlıdır ve aritmetikteki bütün ispat prosedürlerinin tamamen mantıksal ispatlar olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Eğer başarılı olunursa, bu, aritmetiğin ispatları da dahil olmak üzere, olguların bilgisini veren bütün ispatların ampirik tümevarıma dayandığını savunan Mill'e karşı bir argüman olacaktır. İkinci proje, aritmetiğin sadece ispatlarını değil, aynı zamanda objelerini de -örneğin sayılar ve aritmetik fonksiyonlar- mantığın kavramlarıyla ve işlemleriyle özdeşleştirmeye çalışmayı içerir. Matematiğin tamamını ya da bir kısmını mantığa indirgemeye çalışan bu proje "mantıkçılık" olarak bilinmiş ve Frege'yi hayatı boyunca meşgul etmiştir.[7]

---

6. Frege *Begriffsschrift*'te sayılara değinmez. Bu, ikinci büyük eseri olan *Aritmetiğin Temelleri/Die Grundlagen der Arithmetik*'in (1884) konusudur.

7. Frege'nin bu iki meseleyi birleştirdiği *Begriffsschrift*'in (1879, 55-87) üçüncü ve son bölümünde bu iki projenin iç içe geçmesi özellikle dramatiktir: Matematiksel ya da özyinelemeli tümevarımın aslında salt mantıksal bir çıkarımın özel bir durumu olduğunu göstermek ve sayı dizisi ile ardıl ilişkisinin, tek başına tümdengelimsel mantık terimleriyle tarif edilebileceğini göstermek.

Frege'nin mantığa katkıları büyük olsa da bu katkılar ona dil felsefesi tarihinde otomatik olarak özel bir statü kazandırmaz. Aslında, *Begriffsschrift*'in tam başlığı, onun dil felsefesiyle ilgili olduğunu göstermez: *Kavram Yazısı: Aritmetik Üzerine Modellenmiş Saf Düşüncenin Formül Dili* (*Begriffsschrift, Eine der Arithmetischen Nachgebildete Formelsprache des Reinen Denkens*). Bu kitap, saf düşüncenin ifadesi için yeni bir dil hakkında bir kitap olduğunu duyurmaktadır ve bu hâliyle insanın doğal diliyle alakasız görünmektedir. "Saf düşünce" ifadesi, bunun doğal dil tarafından kirletilmemiş düşünceler için yapay bir dil olacağını düşündürmektedir. Mill tarafından kurulan mantık ve doğal dil birliği yeniden kopmuş gibi görünmektedir. Bu nedenle bazıları Frege'nin doğal dille ilgilenmediğini ve dolayısıyla bir dil filozofu olmadığını ileri sürmüştür (Baker ve Hacker 1984, 66-7). Ancak *Begriffsschrift* daha yakından okunduğunda farklı bir tablo ortaya çıkmaktadır.

Önsözde Frege, sayısal dizi kavramını mantıksal sonuç konseptine indirgemeye çalışırken "dilin yetersizliğinde bir engel bulduğunu" yazar (1879, iv). Dil daha karmaşık ilişkileri ifade etmek için ihtiyaç duyduğu kesinliğe sahip değildi ve "bu ihtiyaçtan mevcut *Begriffsschrift* fikri ortaya çıktı." "Mantıksal çıkarım için önemi olmayan herhangi bir şeyin ifadesinden" vazgeçecekti ve Frege hemen ardından şöyle devam ediyordu: "Benim için tek önemli olan şeye ... kavramsal içerik (*begrifflicher Inhalt*) adını verdim." (*a.g.e.*). Kavramsal içerik sadece tümdengelimsel geçerlilikle ilgili olanı içerir ve bu kitabın tam başlığında bahsedilen saf düşüncedir.

Frege'ye göre farklı yargılar aynı kavramsal içeriğe sahip olabilir. Örneğin dilbilgisi açısından etken çatılı olan "Yunanlılar Plataea'da Persleri mağlup etti." yargısı ile edilgen çatılı olan "Persler Plataea'da Yunanlılar tarafından mağlup edildi" yargısı,

Frege'ye göre anlam ya da içerik açısından küçük farklılıklar gösterse de ortak bir öze sahiptir ve bu da onların kavramsal içeriğidir (1879, 3). Kavramsal içerik öznel değildir ve "içsel bir sürecin sonucu ya da insanın zihinsel faaliyetinin bir ürünü" değildir. Bu içerik Frege için güneş kadar nesneldir (1983, 7).

Kavramsal içeriğin en önemli özelliği, dedüktif geçerlilikle arasındaki temel bağdır. Kavramsal içerik yalnızca "mümkün [mantıksal] sonuçları etkileyen" şeylerden oluşur ve "geçerli bir çıkarım için gerekli olan her şeydir." (1879, 3). Bu, Frege için iki önermenin, tam olarak aynı mantıksal sonuçlara sahip olmaları durumunda özdeş olduğunu göstermektedir.[8] Bu tam olarak Leibniz felsefesinde karşılaştığımız mantıksal form (*forme logique*) fikridir (1962, 6.6:480).

Frege'nin *Begriffsschrift*'e başladığı kavramsal içerik birimi "muhakeme edilebilir içeriktir." (1879, 2). Frege'nin tanıttığı ilk sembol, sol ucunda dikey bir çizgi bulunan yatay bir çizgidir ve bir yargıyı ya da tasdiki ve onun içeriğini gösterir:

|—
*Mesela,*
|— *Zıt manyetik kutuplar birbirini çeker*

zıt manyetik kutupların birbirini çektiği yargısı ya da tasdikidir. Frege daha sonra bu işareti, geleneksel mantıkta göz ardı edildiğine inandığı bir şeyi, yani yargıyı ve yargının içeriğini ayırt etmesini sağlayan iki parçaya ayırarak analiz eder (1983, 11n).

---

8. Bkz. Beaney 1996, 57. Beaney bu tartışmayı "iki önermenin aynı kavramsal içeriğe sahip olduğu" durumlar açısından ortaya koymaktadır. Bu tam olarak doğru değildir. Gördüğümüz gibi, *Begriffsschrift*'te Frege için önermeler kavramsal içeriklerdir ve bu nedenle de önermeler kavramsal içeriklere sahip olamazlar. Frege için kavramsal içeriğe sahip olan entiteler yargılar ve cümlelerdir.

Geleneksel mantık, yargıları üç bileşen hâlinde analiz eder: Özne, yüklem ve bunları birleştiren bir kopula. Kopulanın rolü, özne ve yüklemi bir evetleme ya da değilleme yargısında birleştirmektir. Örneğin Mill, "*is*" sözcüğünün "bir tasdik ya da inkâr olduğunu gösteren işaret olduğunu, *is* sözcüğünün özne ve yüklem arasında bir bağlantı işaretleyici işlevi gördüğünü, bunlardan birinin diğerini tasdik ettiğini gösterdiğini" yazar (1974, 7:1.1.2). Buna göre Mill bir önermeyi, bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, "bir şeyin bir şey tarafından tasdik edildiği ya da inkâr edildiği söylem" olarak tanımlar (1974, 7:20). "*is*" sözcüğüne bir tasdik oluşturma rolü tahsis edildiğinden, Mill'in de "tasdik ile tasdik edilen şey arasında" (1974, 7:1.5.1) yapmak istediği ayrımın nasıl yapılacağı açık değildir.

Bu ayrımı belirtmek için Frege, dikey çizgi olmaksızın kendi başına yatay çizginin içerik çizgisi olduğunu ve içerik çizgisini takip eden şeyin herhangi bir iddia olmaksızın içeriği ifade ettiğini savunur. Yani

— *Zıt manyetik kutuplar birbirini çeker*

sadece "zıt manyetik kutupların karşılıklı çekiminin temsilini ifade eder, ... ve bu durumda 'şu koşul' veya 'şu önerme'" sözcüklerini kullanarak açıklarız." (1879, 2). Frege'nin burada "önerme" (*Satz*) terimini kullanmasının, Mill'in her zaman dilsel bir öğe -ya bir bildirimsel cümle (*declarative sentence*) ya da bir saptama (*statement*)- anlamına gelen kullanımından önemli ölçüde farklı olduğuna dikkat ediniz. Frege'nin kullanımı aynı zamanda Humboldt'un *Satz* sözcüğünü kullanımından da farklıdır; o da dilsel bir öğeye atıfta bulunur ve Mill'in "önerme"yi kullanımını karakterize eden bildirimsel cümle ile iddia arasındaki aynı belirsizlikten mustariptir (Humboldt 1999, 128). Frege'nin "önerme"yi kullanımı, bu terimin analitik gelenekteki standart kullanım

şeklini, yani cümlelerin içeriklerini veya inançların nesnelerini belirtmek için kullanılmasını başlatır.[9]

Dikey çizgi yargı konturudur ve içeriğin onaylandığını ifade eder. Yargı konturunun orijinal önermeye herhangi bir içerik eklemediğine dikkat edilmelidir. Sadece içeriği bir yargıya dönüştürür. Yargı konturu içerik konturunu takip eden içeriği bir yargıya dönüştürdüğü için içeriğin "yargılanabilir içerik", yani bir yargıda tasdik edilebilecek bir şey olması gerekir. Sonuç olarak, her içerik, içerik konturundan sonra ifade edilemez -örneğin, ev kavramı-; buna mukabil, evlerin var olduğu önermesi "yargıya varılabilir bir içeriktir." (1879, 2).

Kavramsal içerik tümdengelimsel geçerliliğe bağlı olsa da Frege kavramsal içeriğin doğal dille ilgili olduğuna inanır. Frege önsözünde kavramsal içerik kavramını tanıttıktan sonra şöyle yazar:

> Begriffsschrift'*imin yaşamın diliyle olan ilişkisini, mikroskobun gözle olan ilişkisine benzetirsem, bunu daha açık bir şekilde ortaya koyabileceğime inanıyorum. Göz, uygulanabilirlik alanının genişliği ve en farklı koşullara uyum sağlayabilme esnekliği nedeniyle mikroskoba göre büyük bir üstünlüğe sahiptir. Optik bir alet olarak düşünüldüğünde, elbette pek çok kusuru vardır ve bu kusurlar genellikle sadece zihinsel yaşamla olan yakın bağlantısı nedeniyle fark edilmez. Ama bilimsel amaçlar çözünürlüğün keskinliğine büyük talepler getirdiğinde, gözün yetersiz olduğu ortaya çıkar. Oysa mikroskop tam da bu tür*

9. Frege'nin Ekim 1902'de Bertrand Russell'a yazdığı bir mektupta belirttiği gibi, Almanca *Satz* belirsizdir. Frege, Alman mantıkçıların *Satz*'ı düşüncelerin dilsel ifadelerine atıfta bulunmak için kullandıklarını, matematikçilerin ise bu terimi düşünceye atıfta bulunmak için kullandıklarını yazar ve Frege mantıkçıların tarafını tutmayı tercih ettiğini ekler (1976, 2:231). Frege'nin daha sonraki yazılarında, özellikle de *Aritmetiğin Temelleri* ve "Über Sinn und Bedeutung"da (Anlam ve Gönderim Üzerine) mantıkçıların kullanımı hâkimdir.

*amaçlar için mükemmel bir şekilde uygundur, fakat tam da bu nedenle diğer bütün amaçlar için işe yaramaz* (1879, v).

Mikroskop ve gözün aynı nesneye odaklanabilmesi, ama farklı çözünürlük güçlerine sahip olması önemlidir. Benzer şekilde, doğal dil ve mantık dili de aynı şeyi, yani kavramsal içeriği, ama farklı çözünürlük güçleriyle ifade edebilir. Mikroskobun çıplak gözle görülemeyen ayrıntıları ortaya çıkarması gibi, mantık dili de sıradan dilin ifade edemediği ayrıntıları ve ayrımları ifade edebilir.[10]

Frege mantık dili ile doğal dil arasındaki ilişkiye dair bu bakış açısını, 1880'de *Begriffsschrift*'ini Boole'un mantığıyla karşılaştırdığı, iki kez reddedilen ve Frege'nin sağlığında hiç yayımlanmayan bir denemesinde tekrarlar. *Begriffsschrift*'in amacı "içeriği ifade etmektir" ve "içeriği gündelik dilden daha kesin bir şekilde ifade etmesi" beklenir (1983, 13). Gündelik dil "kavramların yapısına sadece kusurlu bir şekilde tekabül eder" ve pek çok şey tahmine bırakılırken, *Begriffsschrift* "dilin sadece belirttiği şeyi tam olarak ifade etmelidir." (*a.g.e.*). Özetle, mantık dili ve doğal dilin her ikisi de içerik ifade eder. Aralarındaki fark, içeriği ifade etme hassasiyetlerinde yatmaktadır.[11]

Frege'nin doğal dile yönelik mantıksal bakış açısının karakteristiği olan bir doğal dil eleştirisi geliştirmesi de şaşırtıcı değildir. Doğal dil yalnızca belirli kavram ilişkilerini ifade etmek üzere gerekli araçlardan yoksun olmakla kalmaz, aynı zamanda bir hata ve yanılsama kaynağıdır. Frege *Begriffsschrift*'in "filozof-

---

**10.** Mill doğal dil ile mantığı karşılaştırmak için benzer optik metaforlar kullanır. Bkz. 1974 7:1.1.1.

**11.** Frege başka bir yerde doğal dili insan eline, kendi mantık dilini de insan elinin tek başına yetersiz kaldığı amaçlar için kullandığımız bir âlete benzetir (1882, 52)

lar için faydalı bir araç" olabileceğini düşünmüştür, çünkü "dilin kullanımıyla neredeyse kaçınılmaz olarak ortaya çıkan kavram ilişkileri hakkındaki yanılsamaları ortaya çıkararak sözcüklerin insan zihni üzerindeki egemenliğini kırabilir." (1879, vi-vii). *Begriffsschrift* bunu, düşünceleri doğal dilin ifade sınırlamalarından "kurtararak" başarabilir (*a.g.e.*). Doğal dilin özne-yüklem yapısı, kafa karışıklığının kaynaklarından biridir ve Frege, *Begriffsschrift*'i geliştirmenin ilk aşamalarında bu yapının kafasını karıştırdığını yazar (1879, 4).

1882'de *Begriffsschrift*'in çok kısa bir popüler özetinde Frege doğal dilin dilbilgisel ya da dilsel formu (*sprachliche Form*) ile mantıksal formu (*logische Form*) arasında ayrım yapar (1882, 50-2). Doğal dille ilgili sorun, dilsel formun mantıksal formu takip etmemesidir. Örneğin Frege, Öklid'in *Unsurları*'ndaki 19. Teorem'in ispatının, yani her üçgende en büyük açının en büyük kenarın karşısında yer aldığının, gramer açısından mükemmel olduğunu yazar; dilsel form söz konusu olduğunda, ispatlarda hiçbir boşluk yoktur. Bununla birlikte, ispat yazıldığı şekliyle üç eksik öncüle dayanır ve bu nedenle doğal dilin dilsel formu, mantıksal formu karşılamaz. Frege doğal dilin genellikle mantıksal bağıntılara dair sadece ipuçları verdiğini, ama bunları fiilen ifade etmediğini yazar (1882, 51).

Böylece Frege için doğal dilin dilbilgisel formu, en azından kavramsal içeriğin yapısıyla her açıdan özdeş değildir. Fakat bu, *Begriffsschrift*'te mantık ile yaşam dili arasında hiçbir bağlantı olmadığı anlamına gelmez. İlk olarak, daha önce gördüğümüz gibi, doğal dil ve mantık dilinin her ikisi de kavramsal içeriği ifade eder. Doğal dilin bazen yapamadığı şey, bu içeriği hassas bir şekilde ifade etmektir; tıpkı gözün ve mikroskobun aynı nesneye yönelmesi, ama nesnenin ayrıntılarını çözümlemek için farklı güçlere sahip olması gibi. Dolayısıyla *Begriffsschrift*'in yapabilece-

ği şey, doğal dilin içeriğinin bir kısmını daha doğru bir şekilde ifade etmektir. Örneğin, Frege'nin mantık dili, doğal dilin özne-yüklem yapısından ayrıldığında, mantığın dille olan bağlarını koparmış olmaz. Özne-yüklem yapısı dilin gramerinin bir parçasıyken, *Begriffsschrift*'in fonksiyon-argüman yapısı doğal dilin kavramsal içeriğini ifade eder.

Frege, fonksiyon-argüman yapısının sadece düşüncenin yapısı olmadığı, aynı zamanda doğal dilin içeriğinin bir parçası olduğu görüşüne açıkça bağlıdır (1879, xiii). *Begriffsschrift*'in "eğer ve, değil, ya da, vardır, bazı, bütün, vb. sözcüklerin anlamları hakkında" bir şeyler ifade ettiğini savunur (*a.g.e.*). Buna göre, *Begriffsschrift*'teki niceleyiciler ve önerme bağlaçları ve işlemcileri tartışması sadece saf düşüncenin mantıksal yapısıyla ilgili değildir; aynı zamanda "... sözcüklerin anlamları" ile de ilgilidir. Kavramsal içerik, insan dilinin olduğu kadar insanın yargıların da içeriğidir.

Bu içerik nosyonu daha sonra Frege tarafından iki bileşene ayrıştırılacaktır, ama Frege'nin daha *Begriffsschrift*'te, kavramsal içeriğin çeşitli unsurlar barındırdığını hissettiğini belirtmek gerekir. O, özdeşlik ifadelerindeki adların iki farklı anlam kazandığını savunur. Adlar, özdeşlik işaretiyle kuşandırıldığında, sembollerin genellikle temsil ettiği gibi, yalnızca içeriklerini temsil etmezler. Bir özdeşlik cümlesi "iki adın aynı içeriğe sahip olduğu durumu belirtir (*bezeichnet*)." (1879, 13). Sonuç olarak, "içerik özdeşliği için bir sembolün kullanılmaya başlanmasıyla, her sembolün anlamında zorunlu olarak bir çatallanma meydana gelir; semboller bir an için içeriklerini, bir an sonra da kendilerini temsil eder." (1879, 13-14). Özdeşlik için bir sembole ihtiyaç duyulmasının nedeni, "aynı içeriğin farklı şekillerde tam olarak belirlenebilmesidir." (1879, 14). Örneğin, bir nokta, birkaç farklı "belirlenim tarzına" sahip olabilir -örneğin, iki çizginin kesişimi olarak veya "dolaysızca sezgi yoluyla"

belirlenebilir- ve bu-belirlenim tarzları farklı adlara bağlanacaktır (*a.g.e.*). Özdeşlik işareti, iki farklı belirlenim tarzının aynı nesneyi belirlediğini ifade etmemizi sağlar.

## İÇERİĞİ DAMITMAK

Frege içerik teorisini, dil felsefesine yaptığı en önemli ve en etkili katkı olan "Über Sinn und Bedeutung" ("Anlam ve Gönderim Üstüne") (1892) adlı denemesinde geliştirir. Bu başlığın İngilizceye nasıl çevrileceği, özellikle de Frege'nin *Bedeutung* kavramını nasıl kullandığı konusunda epeyce tartışma vardır. Sıradan Almancada *Sinn* (*sense*), *Bedeutung* (*meaning*) ve *Inhalt* (*content*) birbirlerinin yerine kullanılır, tıpkı sıradan İngilizce çevirilerinde olduğu gibi. Sanki Almanca'da "Über Sinn und Bedeutung" başlığı lâf kalabalığıdır ve dolayısıyla sıradan okuyucuya biraz tuhaf görünür, tıpkı İngilizce'de "Of Sense and Meaning" gibi. Frege normalde eş anlamlı olarak kullanılan Almanca sözcükleri kullanarak bir ayrım yapmayı amaçladığından, bu terimleri denemenin kendisinde kullanması, bir ayrım yapmak için eşanlamlı İngilizce "*sense*" [mana] ve "*meaning*" [anlam] terimlerini kullanırken olduğu gibi garip olacaktır. İşte bütün bunlar, bu denemenin "On Sense and Meaning" olarak çevrilmesi için birer sebeptir.[12]

Bununla birlikte, üstün gelen çeviriler, Frege'nin bu terimlerinin teknik kullanımlarının anlamını vermeyi amaç-

12. "*Meaning*" ve "*Bedeutung*" da benzer belirsizlikleri paylaşmaktadır. Örneğin, "*meaning*" dilsel anlamı tartışmak için kullanılabileceği gibi, bir şeyin değeri ya da önemi için de kullanılabilir ve aynı şey *Bedeutung* için de geçerlidir. *Bedeutung*'un çevirisine ilişkin ihtilaf hakkında iyi bir tartışma ve değerlendirme için bkz. Beaney'nin, Frege 1997, 36-46'ya yazdığı giriş.

layan çevirilerdir; yani Frege'nin neyi böldüğünü veya çatalladığını değil, bu bölünmenin sonucunu yakalamaya çalışırlar.[13] Bu, Frege'nin çalışmasından İngilizce olarak bahseden ilk filozof olan Bertrand Russell'ın yaklaşımıdır. Russell (1903) ilk olarak *Bedeutung* için "indication" sözcüğünü kullanmıştır, ama 1905'te dil felsefesinde dönüm noktası olan kendi makalesi "On Denoting"de, Frege'nin "... anlam (*meaning*) ve gönderim (*denotation*) olarak adlandırabileceğimiz iki unsuru birbirinden ayırdığını", *Sinn*'in anlam, *Bedeutung*'un ise gönderim olduğunu yazmıştır (1905). Russell devamında, ifadeler anlam taşıdıklarında ve gönderimde bulunduklarında, "onlar bir anlam ifade ederler ve bir şeye delalet ederler [*they express a meaning and denote a denotation*]" diye yazar (*a.g.e.*).[14] "On Sense and Reference" (Anlam ve Gönderim Üstüne) (Frege 1952, 56-7) başlığı bu yaklaşımı sürdürür ve Russell'ın *Bedeutung* ve *denotation* tanımlamasını takip eder. "On Sense and Reference" bu deneme için standart başlık hâline gelmiştir ve bu terimler Frege'nin bu denemede yaptığı ayrımı yakalayan terimler olarak yaygın bir şekilde kabul görmüştür.[15] Bu uygulamayı devam ettiriyorum, fakat aynı zamanda Russell'ın *Bedeutung* için "*denotation*" terimini kullanmasıyla işaret ettiği gibi, burada daha doğru çevirinin "On Sense and Denotation" olduğunu savunuyorum.

---

**13.** "Bölme" (*splitting*) terimini Beaney'nin "The Splitting of Content" (1996, 151-2) başlıklı yerinde cümlesinden ödünç alıyorum.

**14.** Frege'nin *Bedeutung*'u teknik kullanımı için "denotation"ın ve onun eş anlamlılarının kullanılması, Church 1951 ve Carnap 1947 tarafından da takip edilmiştir. Carnap ikinci baskıda fikrini değiştirir (1956, 97n).

**15.** P. Long ve R. White'ın Frege 1976'nın 1. cildinin çevirisini (Frege 1979) takiben, Geach ve Black üçüncü baskıda başlığı "Sense and Meaning" olarak değiştirmiştir. Alternatif bir çeviri Hebert Feigl tarafından Feigl ve Sellars 1949'da yapılan "On Sense and Nominatum"dur. Feigl, Rudolf Carnap'ın *Meaning and Necessity* (1947) kitabında kullandığı terminolojiyi takip eder.

Mill'in, Frege'nin anlam hakkındaki düşüncelerinde bir rol oynadığına inanmak için önemli sebepler bulunmaktadır. Frege'nin *Begriffsschrift* ile "On Sense and Reference" arasındaki ana çalışması şu idi: *The Foundations of Arithmetic: A Logico-Mathematical Inquiry into the Concept of Number* (*Die Grundlagen der Arithmetik: Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*) (*Aritmetiğin Temelleri*) (1884). Bu kitapta Frege *Begriffsschrift*'te başlattığı, yalnızca mantıktan ne kadar aritmetik üretebileceğini görmeye çalışma projesinin ikinci adımını ele alır. *Begriffsschrift*'te matematiksel ispatların, mantıksal ispatlar olduğunu göstermek isterken, burada sayı kavramının da mantık kavramlarına indirgenebileceğini göstermeyi amaçlar. Frege kendi sayı teorisini geliştirmek üzere seleflerinin görüşlerini inceler ve Mill'in ampirist sayı anlayışı öncelikli hedefidir.[16]

Mill'e göre olgularla ilgili bütün doğrular ampirik olarak veya *a posteriori* olarak bilinen sentetik doğrular olduğundan ve aritmetik olgularla ilgili doğruların kaynağı olduğundan, Mill aritmetiğin sentetik *a posteriori* doğrulardan oluştuğuna inanıyordu. Buna göre, sayı kavramının deneysel olarak tanımlanması gerekiyordu. Mill nesne gruplarını -örneğin üç çakıl taşı veya üç ağaç- tekrar tekrar tanıdığımıza ve "bu türden bütün grupları Üçler olarak adlandırdığımıza" inanıyordu (1974, 7:257). Üstelik bu grupların parçalara ayrılabileceğini de fark ederiz -örneğin üç çakıl taşı, iki çakıl taşı ve tek bir çakıl taşından oluşan bir gruba

16. Giriş ve I-III. bölümlerde, Frege'nin IV. bölümde kendi teorisini sunmasından önceki tarihsel ve eleştirel tartışmada, Mill'in adı, Leibniz'in adı da dâhil olmak üzere diğer herkesin adından daha fazla kullanılmıştır. Mill'in adı otuz bir kez kullanılırken, Leibniz'in adı yirmi beş kez kullanılmıştır. Mill'in ve Leibniz'in isimlerinin geçme sayısı ile bir sonraki en sık kullanılan isimler olan Stanley Jevons (dokuz kez) ve Kant (sekiz kez) arasında büyük bir fark vardır.

ayrılabilir- ve bu da aritmetik işlemlerin temelini oluşturur. Frege bu açıklamaya özellikle eleştirel yaklaşır. Daha önsözde Frege bunu "zencefilli çörek ya da çakıl taşı aritmetiği" olarak tanımlar ve "eksik olan tek şeyin sayı kavramına özel bir anlam atfetmek olduğu"nu söyler (1978, vii); daha sonra Mill'in metnine cümle cümle yanıt verir (1978, 9-11). Frege'nin eleştirdiği bölüm şu cümleyi içerir:

> *"İki çakıl taşı ve bir çakıl taşı" ifadesi ile "üç çakıl taşı" ifadesi aynı fiziksel olguyu ifade eder. Bunlar aynı objelerin adlarıdır, ancak bu nesnelerin iki farklı durumdaki adlarıdır: aynı şeylere gönderimde bulunmalarına (denote) rağmen, anlamları (connotation) farklıdır* (Mill 1974, 7:256).

Frege bu pasajı okumuş olmalıdır (Beaney 1996, 308n51). Mill doğa yasaları tartışmasında çakıl taşlarını saymaya geri döner ve burada her bir sayı adının "fiziksel olgulara gönderimde bulunduğunu (*denotes*) ve bu olguların fiziksel bir özelliğini anar" (*connotes*) yazar (1974, 7:610). Bir süre sonra Mill bunu takip eden tartışmayı özetler:

> *O hâlde, bir sayı adı ne anlama gelir? Elbette, bu isimle adlandırdığımız şeylerin yığınına ait bir özelliktir ve bu özellik, yığının parçalardan oluştuğu ve parçalara ayrılabildiği karakteristik tarzdır (1974, 7:611).*

Mill'in sorusunu bir cevaba dönüştürerek bazı değişiklikler yapan Frege, bu metni aşağıdaki gibi aktarır:

> *Bir sayının adı, bu adla adlandırdığımız şeylerin yığınına ait bazı özellikleri çağırmaktadır/anlamına gelir* (bezeichnet); *ve bu özellik, yığının parçalardan oluştuğu ve parçalara ayrılabildiği karakteristik tarzdır (1978, 29-30).*

Bu pasajı okurken Frege, Mill'in gönderimde bulunma ve anlamına gelme arasındaki ayrımının en azından bir miktar farkına varmış olmalıdır.

Bununla birlikte, Frege'nin, Mill'in "anlam"ı (*connotation*) için seçtiği sözcükler bu ayrımı göz ardı etmektedir. Frege'nin okuduğu ve alıntıladığı Mill'in *System of Logic*'inin J. Schiel tarafından yapılan Almanca çevirisi, anlam ve gönderim arasında açık bir ayrım yapmaktadır. Schiel İngilizcede "*connotation*" ve "*denotation*"ın ortak kök olarak "*notation*"a sahip olduğu gerçeğini Almancada koruyarak, *denotation* için *Bezeichnung*'u ve *connotation* için *Mitbezeichnung*'u tutarlı bir şekilde kullanmıştır (Mill 1863, 1:35). Dolayısıyla Schiel, Mill'in "o hâlde, bir sayı adı ne anlama gelir?" sorusundaki "anlamına gelme" ifadesini çevirirken çok uygun bir şekilde *mitbezeichnet* ifadesini kullanırken, Frege kendi yorumunda bunu göz ardı eder. Frege az önce alıntılanan metinde belirtildiği gibi, bunun yerine *bezeichnet* kullanmaktadır.

Bu, *Aritmetiğin Temelleri*'nde Frege'nin anlamın bileşenleri konusunda kafasının hâlâ tamamen karışık olduğu ve sekiz yıl sonra "On Sense and Reference"ta yaptığı gibi, anlamı diğer anlam bileşenlerinden ayırt etmediği manasına gelebilir. Belki de bu, Frege'ye hak ettiğinden daha fazla kafa karışıklığı atfediyor. Daha makul bir yorum, Frege'nin, Mill'in anlam kavramını görmezden geldiği, bu kavramın Frege için kullanışlı olamayacak kadar öznelliğe sıkı sıkıya bağlı olduğu ve bunun yerine gönderime odaklandığı ve Mill'in yan anlamını düz anlam hâline getirdiğidir. Frege'nin bu pasajda ele aldığı görüş, sayı terimlerinin, nesnelerin özelliklerini ifade ettiğidir.

Almanca'da anlamın (*Mitbezeichnung*) bir tür gönderim (*Bezeichnung*) olduğunu varsaymak doğal olacaktır: Bir nesne yalnızca bir nesneyi ifade edebilir ve başka hiçbir şeyi ifade etmeyebilir ya da onunla birlikte özellikleri gibi başka şeyleri de ifade

edebilir. Mill'in kendisi de örneğin, daha önce alıntıladığımız alıntıda gördüğümüz gibi, " 'iki çakıl taşı ve bir çakıl taşı' ve 'üç çakıl taşı' ifadeleri] aynı şeyleri ifade etse de anlamları farklıdır" diye yazarken italik harfleri* nasıl kullandığına bakarak bu yorumu önermektedir.

*Aritmetiğin Temelleri*'nin açılış cümlesi, Frege'nin burada sayı terimlerinin gönderimleriyle ilgilendiğini açıkça göstermektedir: "Bir sayısı nedir ya da 1 işareti ne anlama gelir [*bedeuten*] sorusuna genellikle şu yanıt verilir: Bir şey." (1978, i) "Bir sayısı nedir?" sorusu, bir işaret ile bir nesne arasındaki ilişkiyle ilgili olan ikinci sorunun terimleriyle açımlanmaktadır. Yani Frege, bir sayı teriminin neyin yerini tuttuğunu ya da neyi adlandırdığını sormaktadır ve Mill'in İngilizcesindeki "*denote*" ve Mill'in Almanca çevirisindeki *bezeichnen* fiillerinin işaret ettiği ilişki tam da budur.

Frege'nin bu açılış cümlesinde aklındaki şeyin düz anlam olduğu, 1891 ve 1892 yıllarında yazdığı ve "On the Concept of Number" adını verdiği yayımlanmamış bir taslakta yer alan *Foundations* tartışmasında açıkça ortaya çıkar. *Foundations*'ın göz ardı edilmesinden açıkça rahatsız olan yazar, aritmetiğin temel kavramları hakkında yazan bir yazarı "sanki *Foundations*'ımın üçüncü bölümü hiç yazılmamış gibi!" diye azarlar (1983, 82). Bu acımasız eleştiri sırasında Frege *Foundations*'daki açılış sorusunu tekrarlar: "Şu sorulabilir: 'bir' sözcüğü fiilen ne anlama gelir [*bedeutet*]? Bir sayıya mı delalet ediyor [*bezeichnet*]?" (*a.g.e.*). Benzer şekilde, Frege ölümünden altı yıl önce, Temmuz 1919'da yazdığı, hayatı boyunca yaptığı çalışmalarının bir özetinde, "aritmetik bir oyun mu yoksa bir bilim midir?" diye sorar ve bu soruyu sayı terimlerinin neyi ifade ettiği sorununa

* Yazarın "italik harfler" ile kastını açıklamak üzere, Mill'den alıntıladığı cümlenin orijinalini verelim: "though [the expressions 'two pebbles and one pebble' and 'three pebbles'] *de*note the same things, their *con*notation is different". –çn.

bağlar. "Aritmetiğin ilgilendiği şey görünür olan mıdır?" diye sorar, "yoksa görünür olan yalnızca onun için bir işaret midir? Düz anlam [*das Bezeichnete*] bir sayı mıdır ve değilse nedir?" (1983, 277).[17]

"Denote" (*bezeichnen*) fiili aynı zamanda *Foundations*'ın (§62) "tartışmasız şimdiye kadar yazılmış en doğurgan felsefi paragraf" (Dummett 1991a, 111) olarak tanımlanan önemli bir paragrafında da geçer. Bu paragraf Frege'nin sayı terimlerini tanımlamak için kullanacağı genel stratejiyi ortaya koyar ve Frege'nin "Sayı kavramını elde etmek için, bir sayısal denklemin anlamı (*Sinn*) belirlenmelidir" (1978, 73) dediği bölümün açılış paragrafıdır. Bu başlıktaki "anlam" (*Sinn*) kullanımının da belirttiği gibi, Frege bu metinde içeriği iki bileşene ayırır.

Frege düz anlamın semantik eşlikçisi olarak duyuma şu şekilde ulaşır. Frege daha önce sayıların ne fiziksel şeyler ne şeylerin fiziksel özellikleri ne de zihinsel temsiller gibi sübjektif entiteler olduğu sonucuna varmıştı (1978, 58). Fakat eğer bir sayı "ne duyulur bir şey ne de dışsal bir şeyin özelliği" ise, sayıları zihinsel olarak temsil edemeyiz (1978, 70).[18] Üstelik, sayı terimlerinin düz anlamları olan sayıları zihinsel olarak temsil edemiyorsak ve düz

---

17. Frege "zamanın matematiksel hastalığını" ve "matematikçilerin yaygın hastalığını", "işaret (*Zeichen*) ve anlam (*Bezeichnete*) arasındaki farkı ayırt edememe" olarak tanımlar (1983, 172 ve 241). Frege'nin 1891'de Husserl'e yazdığı bir mektup da düz anlamın *Foundations*'ın birincil konusu olduğunu gösterir. Frege *Foundations*'ın pek çok yerinde *Bedeutung*'u "On Sense and Reference"ta geliştirdiği teknik anlamda kullanması gerektiğini yazar; orada göreceğimiz gibi, *Bedeutung* ve *Bezeichnung* açıkça tanımlanmıştır (1976, 96).

18. Frege'nin Platonculuğu göz önüne alındığında, Frege'nin düşünmenin duyulur işaretler de dâhil olmak üzere duyulur algılar gerektirdiğine inandığını unutmak kolaydır (1879, ix; 1882, 48-9). Frege dil gibi duyulur işaretlerin, duyulur olanı "kendimizi onun kısıtlamasından kurtarmak için" kullanmamıza imkân verdiğini savunur. "Düşünce için işaretlerin, rüzgâra karşı yelken açmak için rüzgârın nasıl kullanılacağını keşfetmenin navigasyon için taşıdığı önemle aynı öneme sahip olduğunu" da ekler (1882, 49)

anlam bir sözcüğün anlamından ibaret ise, sayı terimlerinin anlamlarının zihinsel temsillerine sahip olmadığımız sonucu çıkar. Bu, Frege için 62. paragrafı ve "sayısal bir denklemin anlamı" bölümünü açan bir sorunu ortaya çıkarır: "O hâlde, herhangi bir temsiline ya da sezgisine sahip olamadığımız bir sayı bize nasıl verilecektir?" (1978, 73). Bu temel soru Frege'yi düz anlamın yanı sıra bir dilsel mana kavramına götürür.

Frege'yi gönderimden (*denotation*) manaya (*sense*) götüren eksen, Frege'nin "bağlam ilkesi" diye adlandırılan şeydir (Dummett 1973). Frege bir sayı sözcüğünün anlamı (*meaning*) için zihinsel bir temsilin olmamasının, sayı terimlerinin anlamları olmadığını düşündürebileceğini savunur, ama Frege bunun bir hata olduğuna inanır. Bir sözcüğün anlamının hiçbir temsilinin oluşturulamaması gerçeği, "onun herhangi bir anlamını [*Bedeutung*] inkâr etmek için bir neden değildir." (1978, 71). Sözcüklere tek başlarına bakarsak bu tür sözcüklerin anlamını inkâr etme eğiliminde olabiliriz, fakat bu bir hatadır. Frege *Foundations of Arithmetic*'in girişinde, sayının doğasına ilişkin araştırmasının üç "temel ilkesinden" biri olarak vurguladığı bir ilkeye başvurarak, "yalnızca tam bir cümle[19] içinde sözcükler gerçekten bir anlam (*Bedeutung*) taşır" diye yazar (1978, x ve 71).

Frege'nin bu ilkeyi nasıl açıkladığı göz önüne alındığında, aklında düz anlam olduğu açıktır. Frege önce çok kısaca bu ilkenin "pek çok zor kavrama ışık tuttuğunu ... ve kapsamının kesinlikle matematikle sınırlı olmadığını" belirtir (1978, 71). Ardından

19. Frege'nin burada kullandığı sözcük *Satz*'dır. Frege sözcüklerden bir *Satz* bağlamında söz ettiği ve daha sonra "On Sense and Reference"ta *Satz* ve onun ifade ettiği düşünce (*Gedanke*) hakkında yazdığı için, Frege'nin *Satz* ile *Begriffsschrift*'te olduğu gibi kavramsal içerikleri değil, dilsel öğeleri kastettiği açıktır. Frege bakımından, göreceğimiz gibi, *Gedanke* genellikle bildirimsel bir cümlenin anlamı veya içeriği anlamında *önerme* olarak çevrilir.

bu ilkenin girişini şu sözlerle tamamlar: "Sayı için iddia ettiğim bağımsızlık, bir sayı sözcüğünün bir cümlenin bağlamından çıkarıldığında bir şeyi düz anlamda ifade ettiği (*bezeichnen*) şeklinde anlaşılmamalı." (1978, 72). Frege'nin bu ilkeyi nasıl açıkladığı göz önüne alındığında, aklında gönderim olduğu açıktır. Frege önce çok kısaca bu ilkenin "pek çok zor kavrama ışık tuttuğunu ...ve kapsamının kesinlikle matematikle sınırlı olmadığını" belirtir (1978, 71). Ardından bu ilkenin girişini şu sözlerle tamamlar: "Sayı için iddia ettiğim bağımsızlık, bir sayı sözcüğünün bir cümlenin bağlamından çıkarıldığında bir şeyi ifade ettiği (*bezeichnen*) şeklinde anlaşılmamalı." (1978, 72). Frege bir sayının "bağımsız bir nesne" (*selbstständiger Gegenstand*) olduğu görüşü (1978, 68) ile bir sayı teriminin bütün bir cümleden izole edildiğinde kendi başına bir anlamı olduğunu öne sürebilecek bağlam ilkesi arasındaki açık çatışmadan dolayı rahatsızlık duymaktadır. Frege'ye göre bu böyle değildir. Her ne kadar sayılar bağımsız nesneler olsalar da -örneğin nesnelerin özellikleri olmasalar da- bağlam ilkesi sayı terimleri için hâlâ geçerlidir. Frege'nin bağlam ilkesine ilişkin bu açıklamayı yapmak üzere "düz anlamda ifade eder" (*bezeichnen*) terimini kullanması, bağlam ilkesinde *Bedeutung* terimini kullanırken aklında gönderim (*denotation*) olduğunu göstermektedir.

Bağlam ilkesinin Frege'nin sayıların bize nasıl verildiğine ilişkin sorusunu yanıtlamasına nasıl imkân tanıdığı artık açıktır. Sayılara ilişkin zihinsel temsillerimiz ya da sezgilerimiz olmamasına rağmen, sayılar bize bütün cümleler bağlamında sayı terimleri aracılığıyla verilir. Dolayısıyla, sayıların bize nasıl verildiğini anlamak, "bir sayı sözcüğünün geçtiği cümlenin anlamını tanımlamaya bağlıdır" (1978, 73). Frege bu soruşturmada aramamız gereken cümlelerin, sayının "tanınmasını ifade eden" cümleler olduğunu savunur. "Eğer *a* işaretinin bizim için bir objeyi düz anlamda ifade etmesi (*bezeichnen*) gerekiyorsa, o zaman *b*'nin *a* ile aynı olup olma-

dığına her durumda karar veren bir ölçütümüz (*Kennzeichen*) olmalıdır" ve özdeşlik cümleleri böyle bir ölçüt sağlayacaktır (*a.g.e.*). "Amacımız, her iki tarafında bir sayı bulunan bir denklem olarak anlaşılabilecek bir yargının içeriğini inşa etmektir." (1978, 74). Başka bir deyişle, sayı terimleri içeren özdeşlik cümlelerinin, örneğin "7+5=12"nin ne ifade ettiğini anlıyorsak, sayıların bize nasıl verildiğini de anlamış oluruz. Frege özdeşlik ifadelerinde dile getirilen genel bir özdeşlik kavramına sahip olduğumuzu ve "zaten bilinen bu özdeşlik kavramı aracılığıyla özdeş addedilecek olanı elde ettiğimizi" kesin olarak kabul eder (*a.g.e.*).

Özdeşlik cümlelerinin içeriğine ilişkin bu analiz Frege'yi anlama ek bir anlam nosyonuna götürür. "Bir nesne tek bir şekilde verilebilir" ve "özdeşliklerin çok yönlü ve anlamlı kullanımı... bir şeyin, farklı bir şekilde verilmiş olsa bile yeniden tanımlanabileceği gerçeğine dayanır." (1978, 79). Dolayısıyla, bir özdeşlik ifadesinde tek bir gönderim olmasına rağmen, yine de özdeşlik ifadesi nesnenin verildiği farklı yolları ifade eder ve bir nesnenin verilme şekli, gönderimin yanı sıra anlamın bir başka bileşenidir.

Kanaatimce Frege *Foundations of Arithmetic*'i yazarken ham anlam (*raw concept of meaning*) kavramını ya da içerik kavramını iki bileşene ayırmaya başlamıştır. Ayrıca, Frege'nin, Mill'in sayıların doğası ve sayı terimlerinin anlamı hakkındaki görüşlerini sunmaya ve yanıtlamaya ayırdığı yer ve çaba ile Mill'in "denotation" teriminin standart Almanca çevirisi olan *Bezeichnung*'u kullanması, Mill'in *System of Logic*'inin bu damıtma sürecinde kilit bir rol oynadığını güçlü bir şekilde göstermektedir. Mill'i okurken ve ona yanıt verirken Frege anlam kavramını, *denotation* ya da *Bezeichnung* ile daraltır, ama bu Frege'yi özdeşlik ifadeleri çalışmasında izole ettiği bir kalıntıyla baş başa bırakır: Nesnelerin bize nasıl verildiği. Böylece Frege "On Sense and Reference" adlı makalesinde çizdiği ayrımın eşiğinde kalır.

"On Sense and Reference"ta, *Begriffsschrift*'te "belirlenim kipleri" ya da *Aritmetiğin Temelleri*'nde "bir nesnenin nasıl verilebileceği" dediği şey ile gönderim arasındaki ayrım artık açık ve net bir şekilde yapılmıştır. Bu makalede Frege *Bedeutung* sözcüğü için onu *Bezeichnung*'a bağlayan teknik bir anlamı açıkça ortaya koyar ve hâlâ "bir nesnenin verilme biçimi" (*Art des Gegebenseins*) olarak tanımladığı içeriğin diğer bileşeni için *Sinn*'i kullanır (1892, 26). Ayrıca, Frege'nin *Foundations of Arithmetic*'teki tartışması anlaşılabilir bir şekilde aritmetik diliyle meşgulken "On Sense and Reference"ta içerik damıtmasını doğal dile de uygular. Bu nedenlerle, bu deneme gerçekten de "dil düşüncesindeki dönüm noktalarından" biridir (Harris ve Taylor 1997).

Frege *Foundations*'taki stratejisini izleyerek özdeşlik cümlelerinin analiziyle, anlam ile düz anlam arasındaki ayrımı ortaya koyar. Frege'nin argümanı meşhur olmuştur ve tekrarlanmaya değerdir. Frege iki alternatif görüşle başlar: Özdeşlik, "nesneler arasındaki ya da nesnelerin adları veya işaretleri arasında bir ilişkidir." (1892, 25). Daha önce gördüğümüz gibi Mill ilk görüşü, Frege ise *Begriffsschrift*'te ikinci görüşü desteklemektedir. Fakat her iki görüş de yetersizdir. İlk görüşün şöyle bir sorunu vardır: a=a ve a=b biçimindeki cümleler, ilkinin "*a priori* olduğu ve Kant'a göre analitik olarak etiketlenmesi gerektiği, a=b biçimindeki cümlelerin ise genellikle bilgimizin çok değerli uzantılarını içerdiği ve *a priori* olarak kurulamayacağı" gerçeğinden de görülebileceği gibi, açıkça farklı bilişsel değerlere sahiptir. Frege ekler: "Doğan güneşin her sabah yeni değil, hep aynı olduğunun keşfi, en verimli astronomik keşiflerden biriydi." (*a.g.e.*). Ama özdeşlik, nesneler arasındaki bir ilişki, yani " 'a' ve 'b' adlarının düz anlamda ifade ettiği [*bedeuten*] şeyler arasındaki bir ilişki" ise ve

a=b olduğu doğruysa, a=a ve a=b'nin bilişsel değerinde bir fark olmayacaktır. a=a ve a=b aynı şeyi "ifade edecektir." (1892, 26).

Öyle görünüyor ki "a=b ile ileri sürülmek (*sagen*) istenen şey, işaretlerin ya da adların aynı şeyi düz anlamda ifade ettiğidir (*bedeuten*) ve o zaman bu işaretleri tartışıyor oluruz; aralarında bir ilişki olduğu ileri sürülür." (*a.g.e.*). Ama bu işaretler ya da adlar ancak "bir şeyi adlandırıyor ya da düz anlamda ifade ediyorsa (*bezeichnen*)" ve iki işaret "aynı düz anlamla (*Bezeichneten*)" bağlantılıysa bu şekilde ilişkilidir. Bununla birlikte, bu bağlantı "keyfidir [ve] hiç kimsenin keyfi olarak[20] üretilebilir herhangi bir olayı veya objeyi bir şey için işaret olarak kullanması yasaklanamaz.". Sonuç olarak, "a=b cümlesi artık objenin kendisiyle değil, sadece bizim düz anlamıyla ifade etme tarzımızla (*Bezeichnungsweise*) ilgili olacaktır". Bu cümle "hakiki bir bilgi ifade etmeyecektir", ama Frege'nin deyimiyle bu tür cümleler bilgimizin değerli uzantılarını dile getirmektedir (*a.g.e.*).

Frege'nin çözümü, işaretleri, örneğin fiziksel şekil veya "a" gibi objeler olarak görmezden gelmek ve bunun yerine işaretlerdeki farkla ilişkili olan "objenin verilme biçimindeki farkı (*Art des Gegebenseins*)" dikkate almaktır.[21] Bir objenin verilme biçimindeki bu farkı göstermek için Frege daha önce tartışılan *Begriffsschrift*'teki örneği anımsatan geometrik bir örnek verir -yani, aynı noktanın nasıl iki farklı doğru parçası çiftinin kesişimi olabile-

---

20. Burada kullanılan Almanca sözcük *willkürlich* olup, bir şeyin bireysel seçime, karara veya takdire bağlı olduğunu açıkça ifade eder. Frege insan iradesi tarafından üretilen olaylara veya objelere gönderme yapmaktadır.

21. *Art des Gegebenseins*, Max Black tarafından Frege 1952'de "mode of presentation" olarak çevrilmiş ve bu ifade felsefe literatüründe kendine yer bulmuştur. Ne yazık ki bu durum, bir önceki bölümde tartışıldığı üzere Frege'nin *Foundations*'ta bu konuyu tartışırken aynı sözcükleri kullanması gibi önemli bir olguyu örtbas etmektedir: "*Wie soll uns denn eine Zahl gegeben sein?*" (1884, 73). Ayrıca bkz. §68'in son cümlesi (1884, 79)

ceği. Daha sonra Frege analitik dil felsefesinde kanonik bir statü kazanmış olan astronomik bir örnek önerir. Venüs'ün verildiği iki farklı yol vardır: sabah yıldızı ve akşam yıldızı olarak. Dolayısıyla, "a=b" biçimindeki bir özdeşlik cümlesini bilişsel olarak anlamlı kılan şey, objelerin özdeşliğini, o objenin verildiği farklı yollar aracılığıyla dile getirmesidir. Yani "Sabah Yıldızı Akşam Yıldızı ile aynıdır/özdeştir" cümlesi bilişsel olarak anlamlıdır, çünkü bir objenin verildiği iki farklı yolu dile getirir ve aynı objenin bu iki farklı yolla verildiğini dile getirir.

Yürürlükteki bu ayrımla, Frege içerik kavramını çatallandırır:

> *Şimdi bir işaretle (ad, sözcük kombinasyonu, yazılı işaret) bağlantılı olarak, işaretin* Bedeutung*'u olarak adlandırılabilecek* denotation*'unun* (dem Bezeichneten) *yanı sıra, objenin verilme biçiminin içerildiği, işaretin manası* [sense] *diye adlandırmak istediğim şeyin de bulunduğunu düşünmek akla yatkındır (1892, 26-7).*

Buna göre, "Sabah Yıldızı" ve "Akşam Yıldızı"nın *Bedeutung*'u aynı olacaktır, ama manası aynı olmayacaktır. Frege daha sonra, şu anda yalnızca tekil terimleri, yani gösterileni tek bir obje olan işaretleri dikkate aldığını açıkça belirtir ve bütün bu işaretleri "özel adlar" diye anar, özel adların aynı zamanda belirli bir betimleme gibi bir cümle de olabileceği kaydını düşer. Biraz sonra yeni terminolojisini resmen uygulamaya koyar:

> *Kısa ve kesin bir ifadeyi mümkün kılmak için şu söz öbeği yerleşebilir: Bir özel ad (sözcük, işaret, işaret kombinasyonu, ifade) manasını dile getirir ve Bedeutung'unu kasteder* (bedeutet) *ya da düz anlamda ifade eder* (bezeichnet). *Bir işaret ile onun manasını dışa vururuz ve* Bedeutung*'unu düz anlamda ifade ederiz (1892, 31).*

*Bedeutung* terimi artık *Bezeichnung* ile eş anlamlı olan yeni bir teknik terimdir ve buna göre *Bedeutung*'un teknik anlamı en iyi İngilizce "*denotation*" sözcüğüyle korunmaktadır. "*Designation*" veya "*reference*"[22] terimleri de kabul edilebilir, ama Mill'in "*denotation*" terimiyle -*Bezeichnung*- arasındaki tarihsel bağı koruduğu için "*denotation*" daha iyi bir çeviridir.[23]

Frege'nin "On Sense and Reference" adlı eserinde tanımlanan *Bedeutung* terimi tam olarak Mill'in "*denotation*" ile kastettiği şey olsa da Frege'nin "*sense*" (*Sinn*) kavramı Mill'in psikolojik yan anlam kavramından çok farklıdır. Bu farklılıklar bir sonraki bölümde vurgulanmaktadır, ama benzerliklerinin altını çizmek de önemlidir. Anlamlı (*meaningful*) bir işaret, anlamıyla [*its sense*] bağlantılıdır ve bu anlam da bir düz anlama (*denotation*) karşılık gelir -yani, bir sözcüğün manası, onun düz anlamını belirler

---

22. "Referans" sadece Strawson (1950) referansı bir insan eylemine bağladığı için sorunludur. Strawson sözcüklerin objelere referansta bulunmadığını, insanların dili kullanarak objelere referansta bulunduğunu savunur. Bu nedenle "denotation" da "reference"tan daha iyi olurdu, fakat bunun çok önemli bir avantaj olduğunu düşünmüyorum, zira çoğu analitik filozof açısından "reference" Strawson'un ona yüklediği anlamı taşımaz.

23. Frege'nin mektuplarında ve ölümünden sonra yayınlanan yazılarında *Bedeutung* ile *Bezeichnung*'u açıkça eş anlamlı olarak kullandığı çok sayıda yer vardır. Örneğin, matematikçi E. V. Huntington'a Frege şöyle yazar: "Es liegt hier... eine Vermischung zweier Verschiedener Arten von Zeichen vor, nämlich der bezeichnenden (oder bedeutenden) und der nur andeutenden, wie ich sage. Die Zeichen "2", "3" nenne ich Eigennamen; jedes von ihnen bezeichnet oder bedeutet eine bestimmte Zahl" (Bu... iki farklı işaret türünün, yani dediğim gibi, düz anlam ifade eden [veya *bedeutenden*] işaretler ile sadece belirten işaretlerin bir araya getirilmesidir. "2", "3" işaretlerine özel adlar diyorum; bunların her biri belirli bir sayıyı düz anlamda ifade eder veya *bedeutet* eder) (1976, 90). Ayrıca bkz. 1976, 172, 241, 268 ve 280; ve 1983, 119-20, 240 ve 246. Huntington'a yazılan bu pasaj, Frege'nin *Bezeichnen* yerine *Bedeutung*'da karar kılmasının bir nedenini de göstermektedir. Frege *bedeuten*'i, "ifade" ile eş anlamlı olarak kullandığı *andeuten* ile, yani işaret ve onun anlamı arasındaki ilişki ile karşılaştırmaktan hoşlanır. *Andeuten* için genel çeviri "belirtmek"tir.

(1892, 27).[24] Bir anlam tek bir düz anlamı belirlerken, "bir düz anlamın (bir nesnenin) yalnızca tek bir işarete ait olması" söz konusu değildir (*a.g.e.*). Nesneler pek çok şekilde verilebilir ve dolayısıyla pek çok farklı anlama karşılık gelebilir, bu da onları pek çok farklı işarete bağlayabilir. Benzer şekilde, aynı mana farklı dillerde ve hatta aynı dilde farklı işaretlerle ifade edilebilir. İdeal olan, bir dildeki farklı işaretlerin farklı manaları ifade etmesidir, fakat doğal diller genellikle bu gerekliliği yerine getirmez ve "bir sözcüğün aynı bağlamda aynı anlama sahip olmasıyla yetinilmelidir." (*a.g.e.*). Ayrıca, bir işaretin bir manası olması, onun bir düz anlamı olduğunu garanti etmez. Frege'nin gösterdiği gibi, "en az hızla yakınsayan seri" ifadesinin bir manası vardır, ama bunun bir düz anlamı olmadığı kanıtlanabilir.

Son olarak, Frege'nin bir nesnenin verili olduğu bir yol olarak "mana"sının ve Mill'in "yan anlam"ının her ikisi de epistemik özellikler taşır. Gördüğümüz gibi, Mill için yan anlam bir ismin ima ettiği niteliktir (Mill 1974, 7:31) ve cisimlerin nitelikleri "bu cisimlerden aldığımız duyumlara dayanır ve cisimlerin bu duyumları uyaran güçleri [olarak] tanımlanabilir" (1974, 7:74). Dolayısıyla, nitelikler objelerin bizim tarafımızdan bilinme yollarını içerir. Benzer şekilde, nesnelerin verili olma biçimi de epistemik bir ilişkidir. *Foundations*'ta sayıların nasıl verildiği tartışmasını ve *Begriffsschrift*'teki farklı "belirlenim modlarını" hatırlarsak bu durum daha da netleşir. *Begriffsschrift*'teki belirleme biçimi bir objenin -örneğin bir ara kesitin- seçilme ya da bireyselleştirilme biçimiyken, *Foundations*'ta sayıların bize verilme biçimi "her durumda iki sayının özdeş olup olmadığına karar veren bir ölçüt [*Kennzeichen*]" aracılığıyla gerçekleşir.[25]

---

**24.** Ayrıca 1976, 96 ve 1983, 135.

**25.** Anlamın epistemik doğası şu pasajda da dile getirilmektedir: "Aynı şey için

Her ne kadar dilsel işaretlerin manaları ve düz anlamları arasındaki genel ayrımın Frege'nin keşfi olduğu söylenemese de -bu ayrım sadece Mill'in sözcüklerin yan anlamları ve düz anlamları arasındaki ayrımın değil, aynı zamanda *Port-Royal Mantığı*'nın terimlerinin kavranması ve genişletilmesi ile Skolastik mantığın *supposition* doktrini arasındaki ayrımın da halefidir- Frege'nin bu ayrıma ilişkin argümanı ve bu argümanın gücü yenidir. Bununla birlikte, "On Sense and Reference"ın en büyük önemi, bu ayrımın uygulanmasında, özellikle de zor durumlara uygulanmasında ve böylece analitik dil felsefesinde kanonik problemlerin ortaya çıkarılmasında yatmaktadır.

Tekil terimlerin anlamlarının analizine ek olarak, Frege bu ayrıma tırnak işaretleri bağlamında sözcüklerin anlamını açıklamak için de başvurur ve böylece en favori yakınmalarından birini, yani sözcüklerin kullanılması ile anılması* arasındaki ayrımın yapılamadığını ele alır. Ayrıca bu ayrımı, yan cümlelerin yanı sıra tam cümlelerin anlamını analiz etmek için de kullanır. Bütün cümleler söz konusu olduğunda Frege, bunların bir anlamı, yani bütünlüklü bir düşünceyi ya da önermeleri ifade eden ve bir objeyi düz anlamda ifade eden, yani "Doğru" ya da "Yanlış" gibi bir doğruluk değerini düz anlamda ifade eden tekil terimler olduğunu savunur (1892, 34). Ayrıca, isim, sıfat ve zarf yan cümleleri de dâhil olmak üzere çeşitli yan cümle türlerinin manasına (*sense*) ve düz anlamına (*denotation*) dikkat ederek karmaşık cümlelerin anlamını (*meaning*) da ele alır. Yine de bu analiz boyunca, gramatikal kategorilerle ken-

---

farklı işaretler kaçınılmazdır, çünkü ona farklı patikalardan gidilebilir" (Frege 1983, 95).

* Bir örnek ile açalım: "Kalemimin mürekkebi bitti" cümlesinde "kalem" sözcüğü kullanılırken, "Kalem beş harfli bir sözcüktür" cümlesinde sadece anılmaktadır. –çn.

di başlarına ilgilenmez, "onların, mantıksal olarak aynı türden olanlarını gruplandırmayı" amaçlar (1892, 36).

Frege'nin özel ilgisi, yan cümlenin düz anlamının, olağan düz anlamı dışında bir mana kazandığı yan cümleleri izole etmektir. Bu tür örneklerden biri, bir kişinin asıl sözlerini alıntılamadan ne söylediğini aktarmayı amaçladığımız dolaylı söylemdir. Frege bu tür cümlelerde sözcüklerin normalde düz anlamda ifade ettiklerini değil, olağan manalarını ifade ettiklerini ve dolayısıyla bu bağlamda farklı bir manaya sahip olduklarını savunur. Bir ifade normalde kendi manası olan şeyi düz anlamda ifade ettiğinde, Frege bu manayı, ifadenin "dolaylı düz anlamı" olarak adlandırır, oysa normal düz anlamı "onun olağan düz anlamı"dır ve bu bağlamlardaki manası, onun "olağan manası"nın aksine "dolaylı mana"dır (1892, 28). Tipik olarak, dolaylı söylemde, söylenen şeyin manası, tam bir cümle içeren bir "-diğini (*that*)" yan cümleciği ile ifade edilir; örneğin, "Galileo Dünya'nın döndüğünü söyledi" cümlesindeki "Dünya'nın döndüğünü" yan cümleciği, "Dünya dönüyor" cümlesini içerir. Frege'ye göre, doğru analiz, bu karmaşık cümle bağlamında, "Dünya dönüyor" cümlesinin olağan düz anlamını değil, bu örnekte Dünya'nın döndüğü düşüncesi ya da önermesi olan olağan manasını düz anlamda ifade ettiğidir (*the sentence "The Earth moves" does not denote its customary denotation but instead denotes its customary sense, which in this case is the thought or proposition that the Earth moves*).

"İnanmak", "düşünmek", "pişman olmak", "onaylamak", "suçlamak", "umut etmek" ve "korkmak" gibi fiilleri içeren cümleler Frege tarafından aynı şekilde ele alınır. Frege, Leibniz yasasının ya da özdeşliğin ikame edilebilirliği ilkesinin bu cümleler için geçerli görünmemesi nedeniyle özel bir muameleye ihtiyaç duyduklarını savunur. Frege'nin anladığı şekliyle bu ilke bir cümlenin doğruluk değerinin, içindeki bir ifade aynı düz anla-

ma sahip başka bir ifadeyle değiştirildiğinde, değişmeden kaldığını belirtir (1892, 35 ve 36),[26] fakat böyle cümleler için bu geçerli görünmemektedir. Örneğin, "Kopernik Sabah Yıldızı'nın Güneş tarafından aydınlatıldığına inanır" cümlesi doğruyken, "Kopernik Akşam Yıldızı'nın Güneş tarafından aydınlatıldığına inanır" cümlesinin, "Sabah Yıldızı" ile "Akşam Yıldızı" aynı anlama gelse bile yanlış olması mümkündür. Frege'nin çözümü, "-dığına inanır" bağlamında, sözcüklerin alışılagelmiş düz anlamları olmadığını savunmaktır. Bunun yerine, alışılagelmiş manaları olan dolaylı düz anlamlara sahiptirler. Bu itibarla, "Sabah Yıldızı Güneş tarafından aydınlatılır" ve "Akşam Yıldızı Güneş tarafından aydınlatılır" cümleleri, "-dığına inanır" bağlamında, her ikisi de alışılagelmiş olarak tamamen aynı düz anlama sahip olsa da farklı önermeleri düz anlamda ifade eder.

Frege'nin analizini takiben, bu tür cümleler içlemsel [*intensional*] bağlamları ifade eden cümleler olarak bilinmeye başlanmıştır -yani, normalde ifade ettikleri şeyi ifade etmeyen, bunun yerine anlamlarını ifade eden yan cümlelere sahip karmaşık cümleler. "Intension" terimi, bu terimi *Port-Royal Mantığı*'ndaki "*compréhension*" yerine kullanan William Hamilton'ın çalışmalarına dayanmaktadır ve Carnap'tan (1947, 119) beri Frege'nin "manalar"ı da "intensions" diye adlandırılmaktadır. Bu tür bağlamlar "referansiyel bakımdan opak" bağlamlar olarak da bilinir, çünkü özdeşliğin ikame edilebilirliği ilkesi bu bağlamlarda geçerli değildir. İkinci terim, manalara yönelik Fregeci taahhütlerden sa-

26. Frege şu alıntıyı yapar: "Eadem sunt, quae sibi mutuo substitui possunt, salva veritate" (Doğruluğu koruyarak karşılıklı olarak ikame edilebilen şeyler özdeştir) (1892, 35). Leibniz bu ilkenin birkaç formülasyonunu verir ve Frege'nin "On Sense and Reference"taki alıntısına en yakın olanında *mutuo* (karşılıklı) yerine *ubique* (her yerde) vardır (Leibniz 1988, 264). *Foundations*'ta (1978, 76) Frege başka bir formülasyondan alıntı yapar (Leibniz 1988, 259).

kınmak isteyen Quine gibi filozoflar tarafından tercih edilmiştir (1960). Manalardan uzak durma arzusu, Mill'in yegâne anlamları (*meaning*) düz anlamları (*denotation*) olan özel adların var olduğuna dair inancından bir miktar ilham almıştır.

## DAHA FAZLA TARTIŞMA YOK

Frege'nin ve Mill'in mana nosyonları arasında derin bir ayrılık vardır; bu ayrılık Frege'nin mantık, aritmetik ve bunların dillerine ilişkin ampirist açıklamalara karşı militanca muhalefetinden kaynaklanır. Bu açıklamalara göre, örneğin, sayılar ve aritmetik fonksiyonlar ya psikolojik varlıklar ve süreçler (psikolojizm) ya da işaretler ve işaretlerin hesaplanmasına yönelik kurallardır (formalizm) ve Frege'nin *Foundations*'ta karşı çıktığı görüşler de bunlardır. Ampirizm, yalnızca doğal süreçlerin ve objelerin var olduğunu savunan ve buna bağlı olarak daha soyut konuların -örneğin etik, mantık ve matematik- nesnelerini doğa bilimlerinin yöntemleri çerçevesinde açıklamayı amaçlayan 19. yüzyıl Alman natüralizmiyle geniş ölçüde ittifak hâlindeydi.

19. yüzyıl Alman natüralizmi, Hegel'in (1770-1831) ve daha genel olarak Almanya'da 19. yüzyılın ilk üçte birine hâkim olan felsefi idealizmin eleştirisinin bir parçasıydı (Sluga 1980, 17-19).[27] Mill'in zihinsel işlevlerin doğal süreçler çerçevesinde açıklanmasına duyduğu sempati ve Mill'in epistemolojisi ile zihin felsefe-

27. Hegel'e natüralist tepkinin bir parçası olan tanınmış isimler Ludwig Feuerbach (1804-72) ve Karl Marx (1818-83) olmakla birlikte, dil filozofu Otto Friedrich Gruppe; fiziğe de katkıları olmasına rağmen en çok görme psikolojisine yaptığı katkılarla hatırlanan Hermann Helmholtz (1821-94); kimyager Justus Liebig (1803-73); yazar Georg Büchner (1813-37) ve filozof Ludwig Büchner (1824-99) kardeşlerdir. Ludwig Büchner belki de felsefi materyalizmi ampirik kanıtlar temelinde savunan ilk filozoflardan biridir.

sinde hisse ve duyuma olan güven, Feuerbach'ın bildirgesinin sloganlarından biri olduğu bir dönemde yankı buldu:

> *Gıda kana dönüşür, kan kalbe ve beyne, düşüncelere ve duygulara dönüşür. İnsan gıdası, insan kültürünün ve zihninin temelidir. Bir milleti kalkındırmak mı istiyorsunuz? Günaha karşı nutuklar atmak yerine ona daha iyi yiyecekler verin. İnsan ne yerse odur* [Der Mensch ist, was er isst] (1975, 4:263).[28]

Bu nedenle 19. yüzyılın ortalarında Almanya Mill'in felsefesine açıktı ve *System of Logic*'in her biri birkaç baskı yapan iki farklı çevirisi vardı. Demek ki Mill mantığın ve dilin öznel ve psikolojik boyutlarını onaylarken, Frege insan öznelliğinden arındırılabilecek ve dilin bilişsel içeriğini oluşturan ve mantıksal olarak geçerli akıl yürütmenin doğasını belirleyen bir dilsel anlam alanı olduğuna inanmaktadır.

Frege'ye göre "bir işaretin düz anlamı ve manası, çağrışımla birbirine bağlı temsillerden ayırt edilmelidir" (1892, 29).[29] Temsiller ve Frege'nin "sezgiler" (*intuitions*) (1892, 30) diye adlandırdığı şey, öznel, psikolojik durumlardır ve bu nedenle yalnızca duyu izlenimlerine bağlı olmakla kalmazlar, aynı zamanda "genellikle

---

28. Bu, Feuerbach'ın, Moleschott'un *Beslenme Teorisi* (*Die Lehre der Nahrungsmittel*) (1975, 4: 243-65) adlı kitabı üzerine 1850 yılında yayınlanmış bir kitap eleştirisinde çıkardığı bir sonuçtur.

29. Max Black Almanca *Vorstellung* (Frege 1952) sözcüğünü çevirmek üzere "*representation*" yerine "idea" sözcüğünü kullanmaktadır. H. Feigl (Frege 1949) "imge" sözcüğünü kullanır. Feigl'in çevirisi daha doğru olsa da her iki çeviri de Frege'nin analitik felsefenin tarih dışı dönemine ait ilk İngilizce çevirilerinin tarih dışı karakterini göstermektedir. Kant *Vorstellung* terimini Alman felsefesinde bir sanat terimi hâline getirmiştir ve Kant'tan sonra Frege de dâhil olmak üzere hiçbir Alman filozof kendisini Kant'a göre konumlandırmadan bu terimi kullanamaz. Bkz. Frege'nin *Grundlagen*'de Kant'ın *Vorstellung* terimini kullanımına ilişkin tartışma ve eleştirisi (Frege 1978, 37) *Vorstellung*'un felsefi kullanımı için mevcut en iyi İngilizce terim "*representation*"dır.

duygularla doygun (*saturated*) hâle gelirler." (1892, 29). Bu öznel durumlar aynı zamanda "şiirin ve belâgatin manaya katmak istediği renklendirme ve ışıklandırmaları" da içerir ve bunlar da elbette "nesnel değildir, her dinleyici ya da okuyucu bunları şairin ya da konuşmacının ipuçlarına göre bizzat sağlamak zorundadır." (Frege 1892, 31).

Frege manaların öznel temsil ile nesnel düz anlam arasında durduğuna inanır ve bu ilişkiyi şu metaforla açıklar: Bir teleskopla aya bakarken düz anlam ay ile karşılaştırılabilir. Retinal görüntü öznel zihinsel temsildir, fakat mercek tarafından yansıtılan gerçek optik görüntü -ya da yansıtıcı bir teleskop söz konusu olduğunda aynadaki görüntü- manadır. Optik görüntü bütün gözlemciler için aynıdır, oysa retinal görüntü her gözlemci için farklıdır. Benzer şekilde, bütün zihinsel temsiller, yani duyu izlenimleri, sezgiler, duygular ve diğer "bilinç akışındaki öğeler" (Dummett 1995, 7), bireyden bireye değişir ve "bu, birçok kişinin ortak mülkiyeti olabilen ve dolayısıyla bireysel zihnin bir parçası ya da kipi olmayan bir işaretin temsilini ve anlamını esasta birbirinden ayırır" (Frege 1892, 30). Bu nedenle Frege "temsiller ve sezgiler hakkında daha fazla tartışma olmayacağını" beyan eder (1892, 32). Onlardan sadece "bir sözcüğün işitende uyandırdığı ideanın, sözcüğün manasıyla ya da düz anlamıyla karıştırılmamasını sağlamak" için bahsettiği neticesine varır (*a.g.e.*).

İzahat verici (*declarative*) bir cümlenin anlamı bir *Gedanke*'dir (düşünce); tıpkı bir adın kendi manasını ifade etmesi gibi, bir "cümle de bir düşünceyi ifade eder" (Frege 1892, 32-4; 1918, 61). Bir düşünce "öznel bir edim değil, onun nesnel içeriğidir" ve bütün manaların durumunda olduğu gibi, "birkaç düşünürün ortak malı olabilir." (1892, 32n). Daha sonraki "Düşünce" (*Der Gedanke*) adlı denemesinde Frege düşünceleri, psikolojik olan her şeyden keskin bir şekilde ayırır. Düşünceler "duyular yoluyla algılana-

maz" ve cümle yalnızca bir düşünceyi giydiren "algılanabilir bir giysidir." (1918, 61). Aslında düşünceler, herhangi bir öznel psikolojik aidiyetten (*properties*) bağımsızdır ve insanlar olmasaydı da var olabilirlerdi ve doğru olabilirlerdi (1918, 69)Sonuç olarak, açık konuşmak gerekirse, insanlar duyumlara ya da temsillere sahip oldukları gibi düşüncelere sahip değildir. Bununla birlikte, insanlar düşünürken düşünceleri "kavrayabilir", fakat düşünce, bu düşüncenin düşünülmesinden ayrı kalmaya devam eder (1918, 74). Bir düşünceyi kavrarken, insan nesnel ve kendisinin ya da bir başkasının psikolojik durumundan bağımsız bir şey düşünür. Dahası, nesnel, psikolojik olmayan düşünceler, bildirimsel cümlelerin anlamları olduğu ölçüde, Frege doğal dilin anlamını psikoloji alanından uzaklaştırmaktadır.

Frege'den bu yana, İngilizce "*proposition*" (önerme) terimini, düşüncelerin nesnelerine gönderimde bulunmak üzere kullanmak yaygın bir uygulama hâline gelmiştir ve aynı zamanda izahat verici bir cümle -yani Frege'nin "düşünce" diye adlandırdığı şey- anlamında da kullanılmaktadır (Chierchia ve McConnell-Ginet 1990, 58). "Önerme" teriminin İngilizce "*thought*" kelimesine göre önemli bir avantajı, "düşünce"nin sahip olduğu güçlü psikolojik çağrışımlardan kaçınmasıdır. Bununla birlikte, Frege'nin yazışmalarında işaret ettiği gibi, çağdaşları "önerme"yi hâlâ ya bir düşünce ya da bir düşüncenin dilsel ifadesi olarak muğlak bir şekilde kullanıyor görünmektedir (1976, 118, 130 ve 232).[30]

Frege ayrıca düşünceleri ya da önermeleri yargılardan ayırır. Bir kişi, örneğin bir soru sorarken olduğu gibi, bir düşünceyi

30. Bu yazışmalar Frege ile Russell arasındaki ilginç bir yanlış anlamayı ortaya koymaktadır. Russell, Frege açısından düşüncelerin öznel psikolojik varlıklar olmadığını anlayamamış (1976, 250-1), Frege ise Russell açısından önermelerin dilsel öğeler olduğunu varsaymıştır, çünkü Russell önermelerin "terimler" dediği şeyleri içeren kompleksler olduğunu kabul etmiştir (1976, 118).

tasdik etmeden de ona sahip olabilir ya da onu ifade edebilir. Bu nedenle, düşünce ve ona yönelik tasdik, soru sorma veya şüphe gibi çeşitli tutumlar olarak adlandırılan şeylerin birbirinden ayırt edilmesi gerekir ve Frege için bir yargı, bir düşüncenin tasdiki veya kabulüdür (1918, 62).[31] Bir yargının dilsel ifadesi, cümlenin ifade ettiği önermeyi belirtmek veya iddia etmek için izahat verici (*declarative*) bir cümlenin kullanıldığı bir bildirim (*assertion*) veya saptamadır (*statement*). Frege gündelik dilde bildirimsel cümleyi saptamadan ayıran özel bir işaret bulunmamasından yakınır (1918, 62-3 ve 62n). Böyle bir işaret, *Begriffsschrift*'teki yargı konturu gibi, bildirimsel cümleye "iddia gücü" (*assertoric force*) katardı ve onu bir saptamaya dönüştürürdü (1918, 63).

## FONKSİYON-ARGÜMAN YAPISI

Frege'nin önermeler teorisinin son derece önemli bir özelliği, "fonksiyon-argüman yapısı" olarak bilinen önermelerin yapısına ilişkin açıklamasıdır (Partee 1997, 27). Frege'nin içgörüsü, önermelerin yapısını ve dolayısıyla cümlelerin anlamlarını analiz etmek için matematiksel fonksiyon kavramını kullanmaktı.

Frege'ye göre önerme, kavramlardan oluşan bir yapıdır ve 1874'te Hermann Lotze tarafından yapılan bir öneriyi takiben Frege kavramların matematiksel fonksiyonlar gibi olduğu fikrini geliştirir.[32] Her ne kadar Frege *Begriffsschrift*'te fonksiyon fikrini

31. İçeriği tasdik eden bir yargıya mukabil, içeriği inkâr eden yargıların da var olduğu düşünülebilir. Ama Frege tasdikler ve inkârlar arasında böyle bir ayrım yapmaz. Frege'ye göre bir önermeyi olumsuzlamak, basitçe onun olumsuzlanmasını olumlamaktır.

32. Sluga (1980, 33 ve 56-7), Lotze ile Frege arasında bu konudaki ve diğer konulardaki benzerliklerin altını çizer.

kullanmış olsa da orada, mantıktaki fonksiyonların sembolik notasyonlar mı olduğunun farz edildiği, yoksa sembolik notasyonların ifade ettiği şey mi olduğunun farz edildiği açık değildir. Bu karışıklık, Frege'nin 1891'de, "On Sense and Reference" yayınlanmadan bir yıl önce yayınladığı "Function and Concept" (*Funktion und Begriff*) adlı dersinde ortadan kalkar. Bu derste Frege, bir fonksiyonun ifadesi -Frege "$2 \cdot x^3+x$" örneğini verir- ile fonksiyonun kendisi arasında kesin bir ayrım yapar.

Fonksiyonun kendisi, nesneleri birbirleriyle korelasyona sokan ya da birbirlerine tahsis eden bir "korelasyon yasası"dır (*Zuordnung*). En basit durumda -yani tek argümanlı bir fonksiyonda- fonksiyonun argümanı olan her nesne için fonksiyon onunla tek bir nesneyi ilişkilendirir (Frege 1904, 662). Elbette, bilinen hâliyle fonksiyonlar sayıları ilişkilendiren matematiksel fonksiyonlardır. Örneğin, $x^2$ fonksiyonu her sayı için o sayının karesini ilişkilendirir -örneğin, bu fonksiyon 9 sayısını 3 sayısına tahsis eder. Bu fonksiyon, korelasyonu açık hâle getiren $y=x^2$ şeklinde bir denklem olarak ifade edilebilir. x değişkeni, fonksiyonun argümanı olabilecek sayıların adları için bir yer tutucudur ve y, fonksiyonun argümana tahsis ettiği sayıların adları için bir değişkendir. Bu son tahsis fonksiyonun değeridir, böylece belirli bir argüman için bir fonksiyonun değerinden bahsedebiliriz. Ayrıca, bir fonksiyon her zaman sayı kümelerini, örneğin reel sayılar kümesini korelasyona sokar ve bu nedenle bir fonksiyonun X kümesinden Y kümesine bir fonksiyon olduğu da söylenebilir, burada X argümanlardan ve Y değerlerden oluşur.

Frege bir fonksiyonun argümanları ve değerleri olabilecek obje kümelerini ifade etmek için "x-aralığı" ve "y-aralığı"nı kullanırken, günümüzde Frege'nin "x-aralığı" olarak adlandırdığı şeyi fonksiyonun etki alanı olarak ifade etmek standarttır

ve "aralık" terimi fonksiyonun değerlerinden oluşan küme ile sınırlıdır.

Frege fonksiyonları sadece sayılarla sınırlamak için hiçbir neden olmadığını savunur. Fonksiyonları reel sayıların ötesine, karmaşık sayıları da içerecek şekilde genişletmenin gerekli olduğunu yazar ve daha da ileri gider: "Artık sadece sayılar değil, genel olarak objeler de kabul edilebilmektedir ve burada kişiler kesinlikle nesne olarak sayılmalıdır" (1891, 17; ayrıca 137 ve 1904, 661). "Böylece nesneleri kısıtlama olmaksızın fonksiyonların argümanları ve değerleri olarak kabul ettik." (1891, 18).

Bu doğrultuda bir kavram, nesne kümelerini korelasyona sokan bir fonksiyondur. Frege'den alınan "Sezar Galya'yı fethetti."[33] cümlesini göz önünde bulunduralım ve bu cümleyi iki parçadan oluşuyormuş gibi ele alalım: Bir argümanın adı ve fonksiyonel bir ifade ya da daha basitçe bir fonksiyonun adı (1891, 17-18). "Sezar" argümanı, Romalı generali adlandırır ve "Galya'yı fethetti" yüklemi fonksiyonel bir ifadedir. Dolayısıyla, fethedilen Galya kavramı -yani "fethedilen Galya" yükleminin anlamı- Frege'ye göre bir fonksiyondur. Bu kavram, objelere değer olarak belirli objeler tahsis eden bir korelasyon yasasıdır. Frege'nin bu durumda tahsis olarak aldığı değerler zâtidir. Doğruluk-değerlerinin bireysel objeler olduğunu, dolayısıyla Doğru ve Yanlış'ın fonksiyonlar tarafından objelere tahsis edilen nesneler olduğunu varsayar. Bu örnekte, Sezar argümanı için Galya'yı fethetti fonksiyonunun değeri Doğru'dur. George Washington argümanı için değer Yanlış'tır, vs.[34]

---

33. Frege bunu tek yer yüklemli bir cümle olarak ele alır, oysa doğrusunu söylemek gerekirse bu ilişkisel bir cümle olarak ele alınmalıdır -yani "fethedildi" iki yer yüklemli olarak ele alınmalıdır. Frege'nin kendi açıklamasından çok uzaklaşmamak için ona sadık kalıyorum.

34. Frege açısından kavram olan bazı fonksiyonların argümanlara doğruluk

Bu parçalar yerli yerindeyken Frege yüklemlerin ya da kavram sözcükleri olarak da adlandırdığı şeylerin anlamını analiz edebilecek bir durumdadır. "Galya'yı fethetti." ifadesi gibi yüklemler, anlamları ve düzanlamları olması bakımından özel adlar gibidir. Düz anlam, bir işlev olan Galya'yı fethetti kavramıdır ve ifadenin anlamı da bu fonksiyonun verilme biçimidir. Argümanla birlikte fonksiyonun bileşimi -ya da Frege'nin "doymuş fonksiyon" (1891; 1983, 129) diye adlandırdığı şey- bir önerme ya da düşüncedir ve önermeler, gördüğümüz gibi, izahat verici cümlelerin manalarıdır. O hâlde, izahat verici cümlelerin anlamları bu fonksiyonların değerleridir, yani doğruluk değerleridir. "Yani, bir kavramın adını bir özel adla tamamlarsak, anlamı bir düşünce olan bir cümle elde ederiz ve bu cümlenin düz anlamı olarak bir doğruluk değeri vardır." (*a.g.e.*).

Frege'nin fonksiyonları kullanmasının önemli bir boyutu, onları niceleme ile nasıl birleştirdiğidir. Bir değer vermek için bir fonksiyonun bir argüman tarafından tamamlanması gerekir ve fonksiyonel bir ifade bunu bir değişkenle temsil eder -örneğin, "x ölümlüdür.". Bu tek başına bir cümle değildir, fakat az önce gördüğümüz gibi, değişken özel bir adla ikame edildiğinde bir cümle hâline gelir, örneğin "Sokrates ölümlüdür." Değişken bir niceleyici ile bağlandığında da bir cümle hâline gelir, örneğin, "Bütün x'ler için (x ölümlüdür)", yani "hepsi ölümlüdür.". Daha önce bahsedilen *Principia* notasyonunu kullanarak, bu "(x)(Öx)" olarak sembolize edilebilir.

---

değerleri tahsis etmediğini belirtmek gerekir - örneğin, "x'in başkenti" fonksiyonel ifadesiyle adlandırılan fonksiyon, argümanlara değer olarak şehirler tahsis eder, örneğin "Alman İmparatorluğu'nu argüman olarak alırsak, fonksiyonun değeri olarak Berlin'i elde ederiz." (1891, 18)

Frege'nin geliştirdiği fonksiyon-argüman analizi, yirminci yüzyılda semantiğin ve dilsel anlam teorilerinin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Erken dönemdeki önemli bir uzantı, Bertrand Russell'ın "felsefenin bir paradigması" (Ramsey 1931, 263n) diye adlandırılan ve analitik dil felsefesinde kesinlikle bir savaş atı hâline gelen ünlü belirli betimlemeler incelemesinde fonksiyon-argüman analizini kullanımıdır.

Russell'ın açıklamasının kilit bir bileşeni, değerinin bir doğruluk değeri olmaması kaydıyla Fregeci bir fonksiyona benzeyen önermesel bir fonksiyondur. Oysa Russell için önerme fonksiyonlarının değerleri önermelerdir. Dolayısıyla, Sokrates argümanı için "x ölümlüdür" fonksiyonunun değeri, Frege'nin inandığı gibi Doğruluk değeri değil, Sokrates'in ölümlü olduğu önermesidir. Russell'ın önermelerin doğası hakkındaki görüşleri istikrarlı değildir, fakat bu konuda Frege'ye yazdığı ünlü bir mektupta Russell, Mont Blanc'ın 4.000 metreden daha yüksek olduğu önermesinin, "Mont Blanc'ın kendisinin kurucu bir parçası olduğu" karmaşık bir nesne olduğunu savunur (Frege 1976, 250-1). Buradan, izahat verici bir cümlenin düz anlamının bir doğruluk değeri değil, bir önerme olduğu ve doğru ya da yanlış olanın da bu önerme olduğu sonucu çıkar. Russell'a göre bu açıklama, Frege'nin bütün doğru cümlelerin düz anlamda aynı şeyi ifade ettiği görüşünün sonucundan kaçınma avantajına sahiptir.

Russell "Waverly'nin yazarı İskoç'tu" gibi belirli betimlemeler içeren cümlelerin anlamını analiz etmek için önerme fonksiyonlarını aşağıdaki gibi kullanır (Russell 1905; Russell ve Whitehead 1910, 1:30-32). Bu tür cümlelerin yüzeysel yapısı, belirli betimlemelerin adlar ya da Russell'ın "düz anlam ifade eden cümleler" olarak adlandırdığı şeyler olduğunu düşündürse de bu

cümlelerin düz anlamda ifade ettiği önermelerin mantıksal yapısında, belirli betimlemeler teşhis edilebilir birimler değildir. Belirli betimlemeler önermenin bütünü içinde kaybolur. Russell'ın orijinal Betimlemeler Teorisi'nde kullandığı dili kullanalım:

> *1. "x Waverly yazdı" önerme fonksiyonu her zaman yanlış değildir.*
>
> *2. "Eğer x ve y Waverly'i yazdıysa, x ve y özdeştir" önerme fonksiyonu her zaman doğrudur.*
>
> *3. "Eğer x Waverly'i yazdıysa, x İskoç'tur" önerme fonksiyonu her zaman doğrudur.*

Bu terminoloji hantaldır ve ayrıca "Waverly'nin yazarı İskoç'tu" diyen birinin önerme fonksiyonları hakkında bir şey söylediği gibi yanlış bir sonucu vardır, ama Russell *Principia Mathematica*'nın ilerleyen bölümlerinde niceleyicileri kullanarak bundan kurtulur: Öyle bir x vardır ki, x Waverly'yi yazmıştır, bütün y'ler için, eğer y Waverly'yi yazmışsa, y=x'tir ve x İskoç'tur.

Russell'a göre bu, "Waverly'nin yazarı İskoç'tu" izahat verici cümlesinin düz anlamda ifade ettiği önermeyi ifade etmektedir. Russell'a göre, bu analizin bir avantajı, "Fransa'nın şimdiki kralı keldir" gibi, bir anlam taşımayan belirli betimlemeler içeren anlamlı izahat verici cümlelere uygulandığında ortaya çıkmaktadır. Russell'ın bu cümleye ilişkin analizi, cümlenin yanlış olduğu sonucunu doğurur, çünkü şu anda Fransa'nın kralı olan bir şey mevcut değildir.

Russell fonksiyon-argüman analizini sınıfları ele alırken de kullanır. Örneğin, Russell insan sınıfını sadece üyeleri açısından genişletilmiş olarak karakterize etmek yerine, x insandır önerme fonksiyonunun (yani, "x insandır" önerme ifadesi tarafından adlandırılan fonksiyon) argümanları olarak doğru bir önerme veren objeler kümesi olarak karakterize eder. Frege'ye

sadık kalırsak ve önermeler yerine doğruluk değerlerini önerme fonksiyonlarının değerleri olarak kabul edersek, Russell'ın görüşü çok basit bir şekilde şöyle belirtilebilir: İnsanlar kümesi, x insandır fonksiyonunun argümanları olarak Doğru değerini veren objeler kümesidir.

Bu, argüman-fonksiyon analizini dilin semantik yorumuna genişletmenin bir yolunu sunmuştur. Bu gelişmeye önemli bir katkı, Alfred Tarski'nin formel dillerin semantiğinin formel olarak ele alınmasına olanak tanıyan doğruluk kavramı tanımıdır.[35] Tarski "x beyazdır" ya da "x, y'den büyüktür" gibi bir ifade olan ve değişkenler adlarla ikame edildiğinde bir cümleye dönüşen cümlesel fonksiyon nosyonunu ortaya atmıştır (1944, 352).[36] Tarski'nin de belirttiği gibi, kendisi aslında fonksiyon nosyonunu matematiksel anlamıyla kullanmamaktadır, çünkü onun cümlesel fonksiyonları, argüman değerlerinin haritalanması değildir (1994, 5-6 ve 95).[37] Bununla birlikte, Tarski doğruluk tanımını, obje dizileri ile cümlesel fonksiyonlar arasında bir ilişki olan "doyurma" [*satisfaction*] kavramını ortaya atarak geliştirmiştir. Tarski bir dilin cümle fonksiyonlarında geçen değişkenlerini ve dizilerde geçen objeleri, her değişkene tek bir obje tahsis edilecek şekilde eşleştirir. Değişkenlerin objelere tahsis edilmesiyle ilgili olarak, bir cümle fonksiyonu -örneğin, "x beyazdır"- "x beyazdır" cümle

35. Tarski'nin semantiğe katkıları ilk olarak 1931 yılında J. Lukasiewicz tarafından Varşova Bilim Derneği'ne sunulmuştur. Bu çalışma Tarski 1933'te yayımlandı ve Tarski 1936'da bir sonsözle birlikte Almanca'ya çevrildi. Etkileyici Almanca çeviri Tarski 1956'da İngilizceye çevrilmiştir. Tarski Varşova Üniversitesi'ndeki hocası ve tez danışmanı S. Lesniewski'ye olan borcunu teslim eder. Tarski'nin sonuçlarının informel bir özeti Tarski 1944'te yer almaktadır.

36. Tarski cümlelerin kendilerini, cümlesel fonksiyonların limit durumları olarak ele alır.

37. Nitekim Carnap (1947, 5) "cümlesel fonksiyon" yerine "cümlesel matris" terimini kullanmaktadır.

fonksiyonundaki x değişkeniyle aynı tamsayı [*integer*] ile eşleştirilen objenin beyaz olması durumunda bir dizi obje tarafından karşılanır. Bu daha sonra bir dilin cümlelerine genelleştirilir. Kabaca söylersek, bir dilin bir cümlesi -yani serbest değişkenleri olmayan bir cümle fonksiyonu- sadece bazı obje dizileri tarafından doyurulması durumunda doğrudur.

Objelerin bir dilin değişkenlerine tahsisi, değişkenlerden objelere uzanan bir fonksiyon olarak ele alınabilir. Buna göre, Tarski'nin doyurma yaklaşımı, fonksiyonların cümlesel fonksiyonları doyurması şeklinde revize edilebilir. Örneğin, değişkenlerden objelere uzanan bir D fonksiyonu olsun; o zaman "x beyazdır" cümlesel fonksiyonu, ["Değişken"in D'si -çn.] D(x)'in beyaz olması durumunda D(x) tarafından doyurulur.

Objelerin değişkenlere tahsis edilmesini bir fonksiyon olarak ele almak, bir dilin semantik yorumunu, o dilin dilbilgisel ifadelerinden semantik değerlere uzanan bir fonksiyon olarak ele almak gibi daha genel bir strateji önermektedir. En basit durumda, bir dilin cümleleri bu yorumlama fonksiyonunun argümanları ve doğruluk değerleri de onun değerleridir. Bir ["Lisan"pn L'si-çev.] L dilinin atomsal ya da yalın cümlelerine bir değer tahsisi yapıldığında, karmaşık cümlelerin değerleri üretilebilir. Örneğin, ["Değer"in D'si-çev.] D, L için yorumlama fonksiyonunun fonksiyonel ifadesi olsun ve p, L'nin cümleleri için bir değişken olsun, olumsuzlamayı veya ~'i aşağıdaki gibi tanımlayabiliriz:

> *L'nin herhangi bir p'si için D(p) = YANLIŞ olması durumunda D(~p) = DOĞRU.*

Rudolf Carnap'ın 1947'de yayımlanan semantik üzerine çalışması, "zorunludur" ve "mümkündür" gibi modal ifadeler için fonksiyon-argüman analizinin daha ileri uzantılarını önermiştir. Carnap "evrenin mümkün bir durumunun tam bir betimlemesi"

olan bir durum betimlemesi kavramını ortaya atmıştır (1947, 9). Daha açık bir ifadeyle, bu, bir dilin her cümlesi için ya cümleyi ya da olumsuzlamasını içeren, ama her ikisini birden içermeyen bir cümleler kümesidir. Bu, çeşitli farklı durum betimlemeleri ortaya çıkarır ve Carnap bir cümlenin aralığını, cümlenin doğru olduğu durum betimlemeleri kümesi olarak nitelendirir ve bu aralık bir cümlenin anlamıdır (*meaning*). Carnap'a göre bir cümle, her durum betimlemesinde doğru olması durumunda zorunludur. Durum betimlemeleri aslında bir dilin modelleri olduğundan, Carnap'ın zorunluluk açıklaması bir dil için bütün modellerde doğruluk olarak nitelendirilebilir.

Takip eden on yıl içinde bu prosedür, özellikle Saul Kripke (1959) ve Stig Kanger'in (1957) çalışmalarında, fonksiyon-argüman analizlerinin alanı genişletilerek genelleştirilmiş ve zenginleştirilmiştir. Durum betimlemelerinin yerini mümkün dünyalar ya da şeylerin olabileceği farklı biçimler almıştır ve bu mümkün dünyalar dilin yorumlanmasında kullanılan modellerin unsurları olarak anlaşılmıştır. Bir dilin gramatikal cümleleri önermelerle ilişkilendirilir ve bir önerme mümkün dünyalardan doğruluk değerlerine uzanan bir fonksiyondur. O hâlde zorunlu bir önerme, bütün mümkün dünyalarda doğru olan bir önermedir. Dolayısıyla bir dilin yorumu, dilin gramatikal cümlelerini önermelere eşleyen bir fonksiyondur ve önermeler de mümkün dünyalardan doğruluk değerlerine uzanan fonksiyonlardır.

Tarski, Carnap, Kripke ve formel semantiğin gelişimine katkıda bulunan diğerleri, öncelikle doğal dillerle değil, formel dillerle ilgilenmişlerdir. Özellikle Tarski doğal dillerin formel bir semantiğe sahip olamayacağını vurgulamıştır. Yine de onun ve formel semantiğe katkıda bulunan diğer yazarların tartışmaları gündelik dillerden örneklerle doludur ve okuyucu bu formel yaklaşımları doğal dillere uygulamayı düşünmeden edemez. Donald

Davidson ve Richard Montague ise, bu sıçramayı fiilen formel semantikten doğal dillere doğru yapmaktadır. Davidson (1967), Tarski'nin bir dil için doğruluğun formel tanımlarını sağlama stratejisinin doğal dillere genişletilebileceğini ve insan dili için bir anlam teorisi olarak geliştirilebileceğini savunur.[38] Montague (1970b ve 1973) İngilizceyi yorumlanmış formel bir sistem olarak ele alarak dilbilim ve felsefe alanındaki çalışmaları etkiler ve onlara ilham verir (Dowty, Wall ve Peters 1981; Chierchia ve McConnell-Ginet 1990).[39]

Davidson ve Montague doğal dilin formel olarak ele alınmasını genişletmek için iki farklı stratejiyi temsil etmektedir. Davidson doğal dilin formel özelliklerini doğallaştırma geleneğinin bir parçasıdır. Bu doğallaştırmada önemli bir adım, formel yapıyı ampirik dilsel olgularda, tipik olarak önermeden ziyade kullanımdaki cümlede somutlaştırmaktır. Öte yandan Montague, Frege'nin Platonculuğuna sadık kalan bir çizgidedir (bkz. Church 1951). Bu görüşe göre, doğal dilin kendisi soyut bir objedir -yorumlanan formel bir sistem- ve lisanın dilsel icralardaki ampirik tezahürleriyle özdeşleştirilemez. Tıpkı Frege'nin "kavramsal yapı"sının matematikte olduğu gibi *a priori* yöntemlerle incelenmesi gereken soyut bir obje olması gibi, doğal dil de akıl ve sezgiyle keşfedilen soyut bir yapıdır, algı ve tümevarımla değil (Katz 1985, 174). Platoncu yaklaşım, yapıyı, onu fiili dilsel etkinlikten ayırma pahasına korurken, 7. Bölümde tartıştığım gibi natüralizm, doğal dilin semantik yapısını ayakta tutmakta başarısız olmaktadır.

---

38. Bu, dil felsefesi alanındaki iki önemli antolojinin programatik temelini oluşturmaktadır: Davidson ve Harman 1972 ve 1975.

39. Montague (1968 ve 1970a) ayrıca, fonksiyon-argüman analizini doğal dilin pragmatik yönlerine uygulayarak bir cümlenin kullanım bağlamlarını fonksiyonların argümanları hâline getirerek doğruluk değerlerine dönüştürmede önemli bir rol oynamıştır.

Fonksiyon-argüman analizinin etkisi semantikle sınırlı değildir. Formel semantik yaklaşımlarının temel stratejilerinden biri, anlamı sentaksa, karmaşık anlamların daha basit parçalardan inşa edileceği ve anlamın yapısının, anlamı taşıyan ifadelerin yapısını takip edeceği şekilde bağlamaktır. Bu, Frege'nin daha sonraki yazılarında aşağıdaki şekilde ifade ettiği bileşimsellik ilkesidir:

> *Eğer düşüncelere basit parçalardan müteşekkil gözüyle bakarsak ve bunları sırayla cümlelerin basit parçalarına tekabül edecek şekilde ele alırsak, birkaç cümle parçasının nasıl olup da büyük bir cümle çokluğu meydana getirdiğini anlayabiliriz* (1984, 390).

Ama eğer karmaşık bir dilsel ifadenin anlamı, parçalarının anlamlarının ve bu parçaların bir araya getirilme biçiminin bir fonksiyonuysa, o zaman semantik, ifadelerin daha karmaşık ifadeler oluşturmak üzere nasıl kombine edildiğine dair bir açıklamaya dayanmalıdır -yani semantik, dilin sentaksına bağlı olacaktır. İfadeleri kombine etmeye yönelik sentaktik kurallar, semantik fonksiyonlarla eşlenmeye yeterli bir düzende olmalıdır ve böylece sentaktik kuralların kendileri fonksiyonlar olarak ele alınabilir.

Sonuç olarak, bir doğal dili yorumlanmış bir formel sistem olarak ele alma stratejisi, doğal dilin sentaktik açıdan formel bir sistem olarak ele alınması için yeterli bir bir yapıda olmasına bağlıdır. Bu, Noam Chomsky'nin dilbilime erken dönemdeki katkısının özüdür. Chomsky, Zellig Harris'in dilin bir cümleler kümesi ve gramerin de "bir dilin cümlelerini oluşturan bir talimatlar kümesi" (1954, 260) olduğu görüşünden yola çıkarak, doğal dillerin sentaksının tıpkı matematiksel mantığın yapay dillerinin sentak-

sının tasvir edildiği gibi formel bir sistem olarak tasvir edilebileceği fikrini geliştirmiştir.[40] Temel fikir basittir. Bir dilin karmaşık ifadelerini, argümanları için daha basit ifadelere sahip fonksiyonların değerleri olarak ele alın. Bu fonksiyonlar sentaktik işlemlerdir, tipik olarak ifadelerin birbirlerine zincirleme bağlanmasıdır. Örneğin, iyi biçimlendirilmiş iki p ve q cümlesi verildiğinde, a ile birbirlerine zincirleme bağlanıp bunların arasına yerleştirildiklerinde iyi biçimlendirilmiş yeni bir cümle oluşur.

Chomsky bir dilin gramerini [Σ, F] cümle yapısı olarak tanımlar; burada Σ bir dilin "başlangıç dizilimlerinin" sonlu bir kümesi ve F de "X'i Y olarak yeniden yaz" şeklinde okunacak X→Y biçimindeki "talimat formüllerinin" sonlu bir kümesidir (1957, 29). Aşağıda Chomsky'nin bu tür bir formül kümesine ilişkin iyi bilinen basit bir örneği yer almaktadır:

(i) *Cümle* → *NP* + *VP*
(ii) *NP* → *T* + *N*
(iii) *VP* → *Fiil* + *NP*
(iv) *T* → *the*
(v) *N* → *man, ball, vb.*
(vi) *V* → *hit, took, vb.*

Chomsky bu kuralları kullanarak, bu talimat formüllerinin ve "man", "ball", "hit" ve benzeri sözcükleri içeren başlangıç dizilimlerinin tekrar tekrar uygulanmasından bir cümle "türetir". Chomsky böyle bir öbek-yapı gramerinin yetersiz olduğunu ve dönüşümsel kurallarla desteklenmesi gerektiğini savunmaya devam eder, fakat fonksiyon-argüman analizi aynı kalır. Öbek-yapı

40. Bach'ın (1989) Chomsky tezi, yani doğal dillerin formel sistemler olarak tasvir edilebileceği tezi ile Montague tezi, yani doğal dillerin yorumlanmış formel sistemler olarak da tasvir edilebileceği tezi arasındaki karşıtlık çok faydalıdır.

kuralları yeni diziler üretmek için dizilimleri girdi olarak alırken, dönüşümsel kurallar türetim olan dizilimleri girdi olarak alır.

Bu fonksiyonların önemli bir özelliği özyinelemeli olmalarıdır: değerlerinin kendileri de bu fonksiyonun yeni değerler veren argümanları olabilir. Sentaktik fonksiyonların bu özyinelemeli uygulaması, sonlu bir cümle ve kural tabanı temelinde sonsuz bir cümle kümesinin oluşturulmasına imkân tanır. Chomsky'ye göre, özyinelemeli sentaktik işlevler "dilin yaratıcılığını", yani bir dil kullanıcısının sonlu girdi temelinde yeni cümleleri -potansiyel olarak sonsuz sayıda cümleyi- anlama ve üretme yeteneğini açıklar (1957, 18-24; 1966, 29). Chomsky bu şekilde Frege'nin dile ilişkin matematiksel bakış açısını psikoloji ile birleştirir. Frege'nin fonksiyon-argüman analizi öncelikle dilin insan psikolojisinden bağımsız formel bir yapı olarak ele alınabileceği görüşüne katkıda bulunurken Chomsky fonksiyonların psikolojiye nasıl dâhil edilebileceğini göstermiştir. Bu yaklaşıma göre insan zihni, basitçe çağrışımsal olarak birbiriyle ilişkili fikirlerden oluşan nedensel bir yapı değil, formel bir sistemdir.

Frege ile Chomsky arasındaki fark ilk bakışta göründüğü kadar büyük değildir (Moravcsik 1981). Frege zihnin tek sahip olduğu şeyin, deneysel bilimler tarafından araştırılabilecek doğal ya da nedensel özellikler olduğunu reddeder (Sluga 1980, 104-5). Zihnin nedensel yapısına ek olarak, insan zihni kavramlar ve önermeler gibi zihinden bağımsız olan soyut objeleri de kavrayabilir. Bir kez kavrandıktan sonra insanoğlu kavramlarla ve önermelerle düşünebilir ve bunları duyusal olarak, örneğin dilde temsil edebilir. İnsanoğlu kavramlarla ve önermelerle düşünmeye bir kez başladığında ise, doğal ya da nedensel yasalar çerçevesinde değil, zorunluluk gibi mantıksal ilişkiler çerçevesinde yönetilen objeler çerçevesinde düşünüyordur. Bu bakımdan da zihin nedensel yasalardan ve öznel çağrışımlardan

bağımsızdır ve bu soyut objelerin incelenmesi, zihnin soyut objeleri kavrama ve onlar tarafından yönlendirilme hususundaki entelektüel kapasitesi tarafından kolaylaştırılan formel bir araştırmadır.

Frege'yi bir Platoncu olmanın yanı sıra bir entelektüalist yapan da budur. İnsan düşüncesi her zaman nedensel yasalara tabi değildir, çünkü bazen insan düşüncesi nedensel yasalar olmayan soyut rasyonel kural sistemleri tarafından yönlendirilir. Yanı sıra, aynı durum Chomsky'nin dil anlayışı için de geçerlidir (D'Agostino 1986, 114). Dil, "cümlelerin formel ve semantik özelliklerini belirleyen kurallar ve ilkeler sistemidir" ve bu kurallar ve ilkeler de "doğa yasaları" ya da nedensel yasalar olmayıp "tamamen formel bir soruşturmanın" konusudur (Chomsky 1976, 28; 1971, 33; ve 1957, 12). Az önce gördüğümüz gibi, bu kurallar tıpkı Frege'nin formel sistemlerin kurallarını anladığı biçimde fonksiyonlardır. Üstelik bu formel sistem, gözlemlenebilir dilsel fenomenlerden, yani dilsel performanstan keskin bir şekilde ayrılır. Chomsky'ye göre, bir kurallar sistemi olarak dil, bir konuşmacının "ideal... yeteneğini (*competence*)" oluşturur ve bu yetenek, insan konuşmasının parçalı ve sistematik olmayan performansından oldukça farklıdır (1965, 4). "Gramatik cümleler kümesinin, dilbilimcinin saha çalışmasında elde ettiği [gözlemlenebilir] ifadelerden oluşan belirli bir külliyatla özdeşleştirilemeyeceği açıktır." (1957, 15). Dil kullanıcılarının yaptığı, parçalı olarak gözlemlenen dilsel performanslarını, yeteneklerini belirten gramatikal cümleler sistemine yansıtmaktır.

Temel fark, Frege'nin, kendisi için kavramlar sisteminin, zihinden veya herhangi bir maddi nesneden bağımsız olarak var olan soyut bir nesne olduğu bir Platoncu olmasına karşın, Chomsky için dilin "beyin mekanizmalarının soyut özelliklerin-

den" biri olmasıdır. Dolayısıyla, Frege insan beyni de dâhil olmak üzere doğayı aşan soyut sistemler bulunduğu için Platoncu ise, Chomsky soyut sistemler bulunduğu, ama bunlar doğaya, yani insan beynine içkin olduğu için Aristotelesçidir.[41]

Chomsky'nin yaklaşımının önemli bir boyutu, bu soyut özelliklerin incelenmesinin "doğa bilimlerinin ana akımına nasıl uyarlanacağının" açık olmadığıdır; ama "bu temel bilimlerin, insan zihni gibi karmaşık sistemlerin soyut teorilerine zemin sağlamak üzere değiştirilmesi gerektiği ortaya çıkabilir." (1988, 145-6). Şimdiye kadar, dil çalışmasını beyin çalışmasına uyarlamamızı sağlayacak makul hipotezler formüle etmemize imkân tanıyan "net bir beden kavramı yoktur.". Örneğin, beynin hangi mekanizmalarının dilin soyut yapılarını sergilediğini veya temsil ettiğini tam olarak anlayabilmek için beyin hakkında henüz yeterince bilgimiz yoktur (1988, 144-5). Bununla bağlantılı bir sorun da dilin "dış uyaranların ya da iç durumların kontrolünden muaf" olmasıdır (1966, 29; 1988, 5 ve 138). "Sabit çevresel koşullar altında belirli bir şekilde hareket etmeye mecbur kalan" makinelerin aksine, insanlar, özellikle de dilsel davranışlarında, mecbur değillerdir, "yalnızca teşvik edilmekte ve eğilimli olmaktadırlar" (1988, 139). Chomsky'ye göre, iç gözlem ve deneylerden eylemlerimizin "özgür ve belirlenmemiş" olduğunu biliyoruz, ama bu özelliğin maddi bedenler tarafından nasıl somutlaştırıldığını bilmiyoruz ve fiziksel olarak bunu bilemeyebiliriz (1988, 139 ve 147). Dolayısıyla, Frege açısından olduğu gibi Chomsky açısından da soyut yapıların incelenmesi, "doğa bilimlerinin ana akımından" bağımsızdır.

---

41. Armstrong 1978 tarafından çizilen, Platoncu veya aşkın gerçekçilik ile Aristotelesçi veya içkin gerçekçilik arasındaki ayrımı temel alıyorum.

Şu hâlde doğal dilin formel yapısını incelemeye yönelik başlıca stratejiler, Frege'nin fonksiyon-argüman analizi kavramının geliştirilmiş hâlidir. Fakat Frege'nin dil felsefesinin belirlediği dönüm noktasından geriye doğru bakarsak, onun çalışmalarının Leibniz geleneğine, yani dili mantık kategorileri tarafından yapılandırılmış bir sistem olarak gören Skolastisizm kökenli düşünce çizgisine ait olduğunu görürüz. Frege'nin kendisi de Leibniz'i övgüye değer bulur ve "Leibniz yazılarında öylesine bol miktarda fikir tohumu serpmiştir ki bu açıdan neredeyse hiç kimse onunla boy ölçüşemez" der (1983, 9). Kendi *Begriffsschrift*'ini, Leibniz'in bir *lingua characteristica* [*universalis*], yani mümkün olan bütün kavramsal içeriğin yapısını açık ve kesin bir şekilde temsil edebilen bir dil projesinin yeniden canlandırılması olarak nitelendirir (1983, 10-12). Fakat Frege'nin *Begriffsschrift*'e yazdığı önsözde belirttiği gibi, kendi projesi çok daha mütevazıdır. Leibniz mümkün olan bütün içeriği ifade edecek bir dil tasarlamaya çalışırken, Frege kendisini mantıksal formla, yani mantıksal geçerlilikle ilgili olan kapsamla sınırlar.

Frege ile Leibniz arasındaki bağlantıyı sağlayanlar, Frege'nin profesörlerinin kuşağına mensup Alman mantık yazarlarıdır. Bu grup, ana çalışması *Logical Investigations* diye anılan ve Frege'nin *Begriffsschrift*'in önsözündeki Leibniz tartışması için tek referansı olan "Leibniz'in Evrensel Karakteristik Projesi Üzerine" başlıklı bir deneme yazan August Trendelenburg'u da içeriyordu. Aslında "kavram yazısı" (*Begriffsschrift*) terimi Trendelenburg'dan alınmıştır ve bu önsözde Frege'nin kendi kavram yazısından, pek çok kavram yazısından biri olarak bahsetmesi dikkat çekicidir. Örneğin, "burada sunulan *Begriffsschrift*'in Leibnizci anlayışa yeni bir uygulama eklediğini", aritmetik, geometri

ve kimya dillerinin daha eski uygulamalar olduğunu yazar (1874, vi). Ayrıca Frege'nin Leibniz hakkındaki tartışması, Trendelenburg'un, Leibniz'in projesinin bütün genelliğiyle şu an için çok iddialı olduğu, fakat ilk olarak sadece "düşünmenin formel yanına" dikkat eden daha kademeli ve sınırlı bir yaklaşımın Leibniz'in amaçlarına ulaşmaya yaklaşabileceği iddiasını tekrarlar (Trendelenburg 1867, 26).

Leibniz ile Frege arasındaki bir diğer önemli bağlantı, Frege'nin *Begriffsschrift*'i yazmadan önce kariyerinin başlarında *Logik*'ini (1874) okuyup yorumladığı (Dummett 1991b, 65-78) ve aynı zamanda profesör olarak Göttingen Üniversitesi'nde ders veren filozof Rudolph Hermann Lotze'dir (1817-81). Frege'nin Jena'daki meslektaşı Bruno Bauch,[42] "Lotze'nin Mantığı ve Alman İdealizmindeki Önemi" (1918) adlı makalesinde Frege'yi Lotze'den etkilenen kişiler arasına dâhil eder. Bauch'un makalesi *Contributions to the Philosophy of German Idealism* dergisinin ilk sayısında yayımlanmıştır ve hemen ardından Frege'nin "The Thought" adlı makalesi gelmiştir; bu da makalenin, Frege'nin katkısının bağlamını belirleyen bir giriş makalesi olarak tasarlandığını göstermektedir (Sluga 1980, 192n47). Bauch, Lotze'nin psikolojizm eleştirisini, özellikle de mantığın psikolojiden bağımsız olduğu görüşünü; mantık ile matematik arasındaki bağı, özellikle de Lotze'nin kavramların fonksiyonlar olduğu önerisini ve Lotze'nin düşünce ile deneyim ve düşüncenin nesnel içeriği ya da anlamı ile öznel düşünce arasındaki keskin ayrımlarını vurgular.

Birinci Dünya Savaşı'ndan önceki on yıllarda Almanya'da en çok tartışılan filozoflardan biri olan, ama on dokuzuncu yüzyılın en "yağmalanmış" filozofu hâline gelen (Passmore

42. Bauch (1877-1942), 1911'de Jena'da felsefe profesörü olan ve Rudolf Carnap'ın tez danışmanlığını yapan bir yeni-Kantçıdır.

1966, 49) Lotze ile Frege arasındaki bu tür karşılaştırmalar sert eleştirilere maruz kalmıştır. İlgili bazı temas noktalarının olabileceği kabul edilmekle birlikte, Frege'nin kendi gelişiminin erken dönemlerinde bu temas noktalarının farkında olduğu ve bunlar tarafından cesaretlendirildiği ya da tetiklendiği iddiaları, haddini bilmezlik olarak değerlendirilmektedir. Bunun nedenleri şöyledir: Frege *Begriffsschrift*'i yazmadan önce Lotze'nin Logik'ini okumuş ve yorumlamış olsa da Frege Lotze'ye atıfta bulunmaz ve Lotze'nin yazıları Frege'yi etkileyecek kadar titiz değildir (Dummett 1991b, 77-8). Frege'nin Lotze'nin Göttingen'de verdiği bir derse katılmış olması konuyla tamamen alakasızdır, çünkü bu ders din felsefesi üzerine bir dersti (Baker ve Hacker 1984, 6-7). Son olarak, Bauch'un *Contributions to the Philosophy of German Idealism*'de Frege'yi Lotze'ye bağladığı makalesi işe yarar bir kanıt değildir, çünkü Bauch "Lotze'nin Frege üzerindeki etkisinin boyutunu abartmış olabilir", Frege "yeni derginin amaçlarına pek sempati duymuş olamaz" ve muhtemelen derginin okuyucu kitlesinden haberdar değildi (Beaney 1996, 306n34).

Bu eleştiriler ikna edici değildir. İlk olarak, Leibniz hariç, Frege'nin uygulaması, insanlardan öncelikle eleştiri için bahsetmektir. Kant için bazı övgüler bulur, ama bu gerçekten de sadece "küçük kavgalar çıkarma suçlamasından" kaçınmak için sonradan düşünülmüş bir şeydir (1978, 101). İkinci olarak, sadece titizlik içeren yazıların Frege'yi etkilemiş olabileceğini varsaymak için hiçbir neden yoktur. Lotze'nin *Logik*'inin, Frege'nin okuyup yorumlayabileceği kadar titiz bir yazı olduğu açıktır. Frege'nin kendi özel ilgi alanlarıyla alakalı bir eserdeki fikirleri arayan çok seçici bir okuyucu gibi göründüğüne dikkat etmek de önemlidir. Lotze'nin, onun profesörlerinden biri ve mantık üzerine yazan tanınmış çağdaş filozoflardan biri olduğu göz önüne alındığında,

Frege'nin Lotze'nin *Logik*'ini, onun sisteminin bütün ayrıntılarından ziyade, çağdaş eğilimler hakkında genel bir fikir edinmek üzere ve "büyük fikirler" bakımından bir ders kitabı olarak okumuş olması muhtemeldir.

Üçüncüsü, Frege'yi Lotze'nin derslerine çeken, kesinlikle Lotze'nin genel bakış açısıydı; büyük olasılıkla Lotze'nin doğa bilimlerine ve müspet bilimlere olan bağlılığı, materyalizmin reddiyle birleşmişti ve Frege'nin Göttingen'de geçirdiği süre boyunca Lotze'nin derslerinde işlediği özel bir konu değildi. Tipik bir Alman üniversite öğrencisi genellikle derslere, üzerinde çalıştığı belirli bir konudan ziyade, dersi veren kişi nedeniyle katılmayı tercih ederdi. Üstelik Lotze'nin dersleri, ampirizm ile psikolojizmin kapsamlı bir eleştirisi de dâhil olmak üzere önemli bir metodolojik tartışma içerebilirdi. Bu ayrıca sonsuzluk ve zorunluluk gibi Tanrı kavramıyla ilişkili bazı biçimsel meselelerin yanı sıra soyut objeler hakkındaki bilgimizin doğasını da kapsayabilirdi. Elbette Lotze'nin derslerinin içeriği hakkında hiçbir şey bilmeden, bütün bunlar sadece bir spekülasyon konusudur, ama bu Lotze'nin derslerinin Frege'nin gelişimiyle tamamen bağlantısız olduğu iddiası için de aynı derecede geçerlidir.

Neyse ki Lotze'nin din felsefesi üzerine verdiği derslerin içeriği, Frege'den birkaç yıl önce, 1867'de Lotze'nin dersine katılan ve Einstein'ın genel göreliliğin alan denklemlerini geliştirmek için kullandığı Bianchi Özdeşlikleri'ni 1880'de ilk keşfeden kişi olarak anılan matematikçi Aurel Voss'un notlarında yer almıştır. Voss'un notlarının da gösterdiği gibi, Lotze'nin din felsefesi dersi matematikçilerin ilgisini çekmiştir, çünkü Lotze din felsefesindeki formel konulara odaklanmıştır. Din felsefesini rasyonel ve bilimsel olarak ele alınabilecek konularla sınırlandıran Lotze, dersine Tanrı'nın varlığına ilişkin ontolojik, kozmolojik ve teleolojik argümanları tartışarak başlar.

Son olarak, Bauch'un, Lotze'nin Frege üzerindeki etkisinin boyutunu abartmış olması kesinlikle mümkündür, ama bunu yaptığına dair doğrudan bir kanıt yoktur. Bauch'un Frege'nin düşüncesi hakkında bir meslektaşın sahip olabileceği içgörüye sahip olması daha muhtemeldir ve Frege'nin, Bauch'un Lotze'nin etkisi hakkında öne sürdüğü iddiaları hiçbir zaman açıkça reddetmediği kesindir. Frege'nin yeni derginin hedeflenen okuyucu kitlesinden haberdar olmadığını düşünmek de çok mantıksızdır. Bu dergi, 1917'de Bauch tarafından kurulan ve Frege'nin 1919'da üye olmayı talep ettiği yeni Alman Felsefe Derneği'nin (*Deutsche Philosophische Gesellschaft*) resmi yayınıydı. Frege daha sonra Bauch'un yanı sıra cemiyetin diğer kurucusu Arthur Hoffman ile de yazışarak Bauch'a çeşitli el yazmaları gönderdi. Frege bu dergide "The Thought"a ek olarak "The Negation" (1918) ve "Compounded Thoughts" (1923) adlı iki çalışma daha yayınladı ve görünüşe göre Wittgenstein'ın *Tractatus*'unun *Contributions to the Philosophy of German Idealism*'de yayınlanma olasılığını sordu! Bu arada, derginin amaçları -"Kant tarafından kurulan ve Fichte tarafından devam ettirilen Alman idealizminin ruhu içinde felsefenin geliştirilmesi, derinleştirilmesi ve korunması"- derginin ilk sayısında açıkça belirtilmişti ve bunlar Frege'nin dergiyle ve editörleriyle işbirliğini sürdürmesine engel olmadı. Frege'nin bu derginin amaçlarına bazı ilkesel sempatiler beslediği açıktır.

"İdealizm" terimi, İngilizce konuşan ve analitik eğitim almış filozoflar için bir kafa karışıklığı kaynağıdır ve genellikle Alman idealizmini diğer idealizm biçimlerinden net bir şekilde ayırmazlar; bu ayrım bir Alman üniversitesinin geleneksel felsefe müfredatında çok net bir şekilde yapılır. Sluga (1980) Almanya'daki idealizmi psikolojizmle ilişkilendirmenin temel bir hata olduğu konusunda oldukça haklıdır. Alman idealizmi kendisini Berkeley'in sübjektif idealizmi ve hatta Kant'ın kendi transan-

dantal idealizm versiyonu gibi diğer idealizm biçimlerinden açıkça ayırmış ve Hegel'i takiben mutlak idealizm olarak bilinen şeye bağlamıştır (Guyer 2000). İdealizmin bu biçimi, Hegel'in ölümünden hemen sonraki dönemde Alman felsefesinin natüralizmine, ampirizmine ve materyalizmine bir tepki olarak on dokuzuncu yüzyılın son üçte birinde Almanya'da yeniden canlanmıştır. Sluga'nın iddia ettiği gibi, Frege bu tepkinin bir parçasıdır ve Frege'nin kendisi de "idealizm" teriminin muğlaklığı konusunda açık bir farkındalık gösterir. Öznel ya da psikolojist idealizmin çeşitli biçimlerine atıfta bulunurken bu terimi nitelendirir. Reddettiği idealizm "Berkeley'in idealizmi" (Frege 1983, 115), "epistemolojik idealizm" (*erkenntnistheoretische Idealismus*) (1983, 141, 155 ve 250) ve "aşırı idealizm"dir (1983, 156).[43]

O hâlde Frege, Leibniz'in geleneğinde, sadece örtüşen amaçlar bazında değil, etki bazında da yer almaktadır. Frege'nin iki felsefe profesöründen biri olan ve doğrudan doğruya mantık üzerine yazan tek kişi olan Lotze'den bir dereceye kadar etkilenmiş olması, Frege'nin katkılarının önemini ya da özgünlüğünü zerre kadar azaltmaz. Sadece Frege hakkında romantik bir ideal olan, herhangi bir tarihsel bağlam olmaksızın kendi felsefesini *ex nihilo* yaratmış yalnız bir dâhi imajını zedeler. İnsanlar bu şekilde çalışmaz ve düşünmez. Bir eserin büyüklüğü, her hâlükarda, ne kadar derin olursa olsun, ara sıra ortaya çıkan içgörüden değil, yeterli ayrıntıyla desteklenen vizyon netliğinden kaynaklanır. Frege'nin, Lotze'nin kavramları fonksiyonlar olarak ele alma fikrinden doğrudan esinlenmiş olması söz konusu olsa bile, bu fikre mantık, dil felsefesi ve dilbilimde faydalı ve kalıcı bir araç hâline gelmesi için ihtiyaç duyduğu içeriği veren Lotze değil, Frege'dir.

43. Frege ve Lotze hakkında daha fazla tartışma için bkz. Gabriel 2002.

# VII

# SESSİZLİKTEN ONAYA

## WITTGENSTEIN, CARNAP VE QUINE

Kasım 1911'de altmış üç yaşına basan Frege, o sonbaharda Manchester Üniversitesi'nde uçak mühendisliği eğitimini yarıda bırakan yirmi iki yaşındaki bir Avusturyalı tarafından ziyaret edildi. Ludwig Wittgenstein uçak mühendisliği okurken matematiksel ispatın doğasıyla ilgilenmeye başlamış ve bu da onu Russell'ın *Principles of Mathematics* adlı kitabına götürmüştü. Russell bu kitapta, Whitehead ile birlikte *Principia Mathematica*'da yürüttükleri projeyi, yani matematiğin birkaç mantıksal ilkeye indirgenebilir olduğunu gösterme projesini popülerleştirmeyi amaçlamıştır. *Principles* aynı zamanda yeni bir şey daha içeriyordu: "Frege'nin Mantıksal ve Aritmetiksel Öğretileri"ne ayrılmış bir ek (Russell 1903). *Principles* baskıya hazırlanırken Russell, Frege'nin mantıkçılık projesi için zaten bir ömür boyu çalıştığını keşfetti ve bu nedenle Frege'nin çalışmalarını incelemeye ve kitap için bir ek yazmaya karar verdi. Bu ek, Frege'nin ihmal edilmiş çalışmasını ilgi odağı hâline getirdi ve Wittgenstein'ın dikkatini çekti.

Wittgenstein'ın Jena'daki ziyareti hakkında, bizzat Wittgenstein'ın Frege'nin onu "yere serdiği" yorumu dışında çok az şey bilinmektedir. Frege, Wittgenstein'a İngiltere'ye dönmesini ve Cambridge Üniversitesi'nde Russell ile çalışmasını tavsiye etmiş ve Wittgenstein da bunu yapmıştır. Yine de Frege ve eserleri Wittgenstein üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştır; Wittgenstein, Frege

ile tanışmasından on yıl sonra yayımlanan *Tractatus Logico-Philosophicus*'un önsözünde "Frege'nin muhteşem (*Großartig*) eserlerine minnettarım" diye yazarken bunu kendisi de belirtmektedir.[1]

Wittgenstein gerçekten de Frege'nin çalışmalarına borçludur, özellikle de yayınlanmış ilk eseri -ve yaşamı boyunca yayınlanmış tek kitabı- olan *Tractatus*'u. Matematiksel mantık ve fonksiyon-argüman analizi yöntemlerine sırtını dayayan Wittgenstein ilk olarak dilin, bütünün anlamının daha basit parçalarının anlamının bir fonksiyonu olacak şekilde bileşimsel bir yapıya sahip bir temsiller sistemi olduğu görüşünü geliştirir. Üstelik Frege gibi Wittgenstein da çalışmalarını psikolojik olan her şeyden arındırmayı amaçlar ve buna göre dildeki anlam psikolojik bir şey değil, dil ile gerçeklik arasındaki bir ilişkidir. Üçüncü olarak Wittgenstein, *Tractatus*'ta sergilemeyi amaçladığı dilin mantıksal formu ile "gövdenin formunu ortaya çıkarmak için tasarlanmamış" olan yüzeyini veya "giysinin dış formunu" da birbirinden ayırır (Wittgenstein 1922, 4.002). Son olarak, Wittgenstein için mantıksal formun anlaşılması daha büyük bir amaca da hizmet eder, yani felsefi sorunları çözmek ya da daha ziyade tasfiye etmek; çünkü "bu sorunların ortaya çıkmasının nedeni dilimizin mantığının yanlış anlaşılmasıdır" (1922, önsöz).[2]

Buna rağmen *Tractatus* aynı zamanda Frege geleneğinden de kopar. Wittgenstein Frege'nin Platonculuğundan kopar. İlk olarak, Wittgenstein için mantığın önermeleri tarafından adlan-

---

1. Dummett, "Wittgenstein'ın Frege'nin yazılarına ve düşüncelerine boğazına kadar battığını" ve "Frege'nin onaylayarak alıntı yaptığı neredeyse tek kişi olduğunu" yazarken abartmaz (1991b, 237).

2. Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta felsefi sorunları nasıl çözmeyi amaçladığına ve *Tractatus*'ta herhangi bir şeyi ifade etmeyi ya da sergilemeyi amaçlayıp amaçlamadığına dair bir tartışma için bkz. Hacker'ın (2000, 353-88) daha geleneksel *Tractatus* okuması da dâhil olmak üzere, Crary ve Read 2000'deki *Tractatus* üzerine makaleleri.

dırılan ya da tasvir edilen mantıksal objeler ya da olgular alanı yoktur. Aksine, mantığın doğruları, önermelerin sentaksına bağlıdır. İkinci olarak Wittgenstein, Frege'nin dilden bağımsız soyut, cisimsiz objeler olarak anlaşılan "düşüncelerini" ya da "önermelerini" bir dildeki anlamlı cümlelere dönüştürür. Üçüncüsü, Wittgenstein, *Tractatus*'ta yapıyor göründüğü şeyin, yani insan dilinin formu ve içeriğine dair bir teori sunmanın altını oyan bir yola girer. Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta teoriyi reddetmesi, Quine'in ve Davidson'ın çalışmalarının yanı sıra olgun Wittgenstein'ın *Felsefi Soruşturmalar*'daki çalışmalarına ve Derrida'nın postmodernizmine damgasını vuran parçalanmış dil anlayışını öncelemektedir. Bu parçalanmanın, mantıksal formun doğallaştırılmasına has olduğunu iddia ediyorum.

## HAKKINDA KONUŞULAMAYAN

*Tractatus* herhangi bir önermenin yapısını tarif ediyor gibi görünen numaralandırılmış cümlelerden oluşan zorlu ve sade bir eserdir. Aynı zamanda, *Tractatus*'un tarif ediyor gibi göründüğü şey, Wittgenstein'a göre *Tractatus*'ta dil kullanılarak "söylenemeyen", sadece "gösterilen" bir şeydir (1922, 4.1212). *Tractatus*'un paradoksal tezlerinden biri de "beni anlayan herkesin sonunda bunların saçma olduğunu fark etmesidir" (1922, 6.54). Dilin kendisi, Wittgenstein'ın *Tractatus*'un son cümlesinde "Hakkında konuşulamayan şey üzerine susmak gerekir" (1922, 7) diye yazarken aklından geçen şeylerden biridir.

*Tractatus*'a göre, hakkında hiçbir teorinin mümkün olmadığı dilin temel özelliği mantıksal formdur. "Bir önerme gerçekliğin tamamını temsil edebilir, ama mantıksal formu temsil edemez" (1922, 4.12). Bir önerme, önermelerin mantıksal formunu

"yansıtabilir", "gösterebilir", "sergileyebilir", fakat bu, mantıksal formun ne olduğunu belirtmekle aynı şey değildir (1922, 4.121-4.1212). Dolayısıyla, iki önermenin birbiriyle çelişmesi ya da bir önermenin diğerinden çıkması gibi görünürdeki formel olgular bile betimlenemez, sadece önermeler tarafından gösterilir ya da sergilenir (1922, 4.1211). Bir önerme, formunun ne olduğunu belirtmeksizin mantıksal formunu gösterir, tıpkı bir kişinin mutlu olduğuna dair bir açıklama yapmaksızın mutluluğunu gösterebilmesi veya sergileyebilmesi gibi. Elbette, mutluluk söz konusu olduğunda, kişi mutlu olduğunu ifade ederek de mutluluğunu gösterebilir, fakat mantıksal form söz konusu olduğunda, Wittgenstein'a göre, mantıksal form hakkında hiçbir önerme yoktur.

Wittgenstein mantıksal form kavramını ilk olarak *Tractatus*'un ontolojik bölümünde, yani Wittgenstein'ın çeşitli durumlarda kombine edilebilen veya konfigüre edilebilen basit, bireysel ve bağımsız objelerden oluşan bir ontolojinin ana hatlarını çizdiği 1'den 2.063'e kadar olan önermelerde ortaya koyar. *Tractatus*'ta form, imkânla bağlantılıdır ve bir objenin farklı durumlar oluşturmak üzere diğer objelerle kombine edilebileceği farklı yollar, bir objenin mantıksal formudur (1922, 2.0141-2.0233). Yani mantıksal form sadece dile ait bir şey değildir. Hatta Wittgenstein'a göre mantıksal form, dil ve gerçekliğin müştereken sahip olduğu bir şeydir ve bu müşterek form sayesinde dil gerçekliği temsil edebilir (1922, 4.12).

*Tractatus*'un rehber fikri, bir önermenin bir resim olduğu ve bir resmin, resmin öğelerinin belirli bir şekilde düzenlendiği veya birleştirildiği bir olgu durumu olduğudur. Resmin her bir öğesi bir objeyi temsil eder ve resmin öğelerinin belirli bir şekilde düzenlenmiş olması, bu öğelerin temsil ettikleri objelerin spesifik bir şekilde bir araya getirildiği anlamına gelir (1922, 2.15). Wittgenstein'ın *Tractatus*'u yazmadan önce tuttuğu *Not Defterleri*,

1914-1916'da farklı arabaları temsil eden çeşitli kutuları örnek verir ve kutuların belirli bir şekilde düzenlenmiş olması, arabaların bir kaza mahallindeki diziliş biçimini temsil eder (1961, 7). Kutuların dizilişi, belirli bir yapıya sahip bir olgu durumudur (örneğin, bir kutunun diğerinin arkasında olması) ve olgu durumu da belirli bir yapıya sahiptir (örneğin, bir arabanın diğerinin arkasında olması) ve olgu durumlarından biri, diğerini temsil eder.

Bu müşterek yapı sayesinde diğerini temsil eder. Wittgenstein'a göre, bir resim "gerçekliği temsil edebilmek için onunla ortak bir şeye" sahip olmalıdır (1922, 4.12). Bir resim ile tasvir edilen şeyin ortak noktası, basitçe her birindeki unsurların fiili düzenlenişi ya da yapısı değil, bir formdur. Resmin öğeleri farklı şekillerde düzenlenebilir -örneğin, bir kutu diğerinin yanında veya üstünde olabilir- ve bir resmin öğelerinin düzenlenebileceği bu çeşitli yollar "resmin resimsel formudur" (1922, 2.15). Benzer şekilde, gerçekliğin unsurlarının da bir formu vardır, çünkü düzenlenebilecekleri çeşitli mümkün yollar vardır ve Wittgenstein için resimsel form aynı zamanda "şeylerin birbirleriyle, resmin unsurlarıyla aynı tarzda ilişkili olma imkânıdır" (1922, 2.151). Sonuç olarak, resimsel form aynı zamanda Wittgenstein'ın "resimsel ilişki" olarak adlandırdığı şeyi, yani resmin bireysel unsurları (örneğin kutular) ile tasvir edilen nesneler (örneğin arabalar) arasındaki korelasyonu da içerir.

Alışılagelmiş resimler ikoniktir. Örneğin, bir kazayı tasvir etmek üzere düzenlenmiş kutular kazanın ikonik bir resmidir, çünkü resim ile kaza mekânsal özellikleri paylaşmaktadır. Bunun yanında, kutuların mekânda düzenlenebileceği çeşitli biçimler, arabaların mekânda düzenlenebileceği çeşitli biçimlere karşılık gelir. Wittgenstein'a göre, bütün resimler mantıksal resimlerdir, ama önermeler gibi bazı resimler ise tamamen mantıksal resimlerdir. Tamamen mantıksal bir resim ile resmettiği şeyin tek ortak

özelliği, her ikisinin de objelerin bir araya geldiği ve bir bütünlük oluşturduğu olgu durumları olmalarıdır. Buna göre, mantıksal form, bir resmin paylaşılan formunun ve tasvir edilen şeyin ortak noktasının, resmin unsurlarının düzenlenebileceği çeşitli tarzların, olgu durumlarının unsurlarının düzenlenebileceği çeşitli tarzlara tekabül etmesi olduğu resimsel formun limit halidir. Mantıksal bir resimde başka hiçbir ortak özellik gerekmez.

Olguların mantıksal bir resmi bir düşüncedir,[3] bir düşünce bir anlam taşıyan bir önermedir (*Satz*) ve önermelerin toplamı bir dildir (1922, 3, 4 ve 4.001).[4] Gündelik Almanca konuşmada bir *Satz* bir cümle ya da ifadedir ve Wittgenstein'ın bu terimi kullanımı bu gündelik kullanımdan keskin bir şekilde sapmaz. Mill ile Humboldt için olduğu gibi, Wittgenstein için de önerme dilsel bir entitedir. Wittgenstein "bir önerme" diye yazar *Tractatus*'ta, "dünya ile izdüşümsel ilişkisi içinde bir önermesel işarettir" (1922, 3.12). Bir önermesel işaret ise "bir önermenin (sözlü ya da yazılı, vb.) algılanabilir işaretidir" ve "bir önermesel işareti oluşturan şey, içindeki öğelerin (sözcüklerin) birbirleriyle belirli bir ilişki içinde durmasıdır" (1922, 3.14). Buna göre, bir düşünceye sahip olmak bir önermeye sahip olmaktır, bu da bir önermesel işaret

---

3. *Tractatus*'taki "düşünce" (*Gedanke*) psikolojik bir terim değildir. Wittgenstein, Frege'nin "The Thought" (1918) adlı makalesinde düşünceleri psikolojik durumlardan ayırmak için kullandığı bu terime sadık kalmaktadır.

4. Max Black bu önermeleri yan yana koyar ve "düşünceleri yalnızca anlamlı önerme (der sinnvolle Satz) diye adlandırdığı şeyde somutlaşmış olarak ele almanın Wittgenstein'ın ayırt edici yeniliklerinden biri olduğu"nu vurgular (1964, 7; ayrıca bkz. 100 ve 159). Bununla birlikte, Wittgenstein'ın "bir önermede bir düşüncenin duyular tarafından algılanabilen bir ifade bulduğunu" da yazdığı unutulmamalıdır (1921, 3.1). Bu, bir önermenin yalnızca bir düşünce türü olduğunu ve duyular tarafından algılanmayan mantıksal resimlerin de olabileceğini göstermektedir. Ayrıca, bu ifadeyi Frege'nin "Kendi içinde maddi olmayan düşünce, kendini bir cümlenin maddi giysisine büründürür ve böylece bizim için anlaşılabilir hâle gelir" (1918, 60) ifadesiyle karşılaştırın.

içerir ve bu işaret de belirli bir tarzda düzenlenmiş öğelerden oluşur. Sonuç olarak, düşünen bir şey, bir bileşiktir. Düşünen birinin, önermelerin kendilerinden bileştiği unsurlara sahip olması ya da bunları içinde barındırması gerekir. Wittgenstein bu sonucun farkındadır; kendi görüşüne göre basit, bileşik olmayan Kartezyen ruh diye bir şey olmadığını açıkça kabul eder (1922, 5.5421).

Bu unsurlar esastır, çünkü "bir önerme gerçekliğin resmidir" (1922, 4.01, 4.021) ve bu nedenle önermenin bir olgu durumunu resmedebilecek ya da bu durumda betimleyebilecek şekilde düzenlenmiş unsurlara sahip olması gerekir. Bir önermedeki unsurların belirli konfigürasyonları belirli olgu durumlarını temsil eder. Wittgenstein görüşünü şu şekilde açıklar: "aRb kompleks işareti, a'nın b'ye R ilişkisi içinde bağlı olduğunu dile getirir yerine, 'a'nın b'ye belli bir ilişki içinde bağlı olması aRb'yi dile getirir demeliyiz" (1922, 3.1432). Örneğin, "Aristoteles İskender'e ders verdi" (*Aristotle tutored Alexander*) cümlesi, Aristoteles'in İskender'e ders verme ilişkisi içinde yer aldığını gösteren kompleks bir ad olarak ele alınmamalıdır. Aksine, "Aristotle" adının "tutored" sözcüğünün solunda ve "Alexander" adının "tutored" sözcüğünün sağında yer aldığı sentaktik olgu, Aristoteles'in İskender'e ders verdiği olgusunu temsil eder ve sentaktik olgu, her iki olgunun da ortaklaşa paylaştığı bir form sayesinde diğerini temsil eder.

Wittgenstein'ın resimlerin neden resimsel formu gösteremeyeceğine dair gerekçeleri, bir "resmin konusunu, konusunun dışındaki bir pozisyondan temsil etmesi" ve bir resmin "bakış açısının onun resimsel formu" olmasıdır (1922, 2.173). Başka bir deyişle, bir resim ve konusu farklı olmalıdır ve bir resmi resim yapan şey onun resimsel bir forma sahip olmasıdır, yani resimsel form resmin asli bir parçasıdır. Bu, bir resmin kendi resimsel formunu

gösterebilmesi için, resmin kendi kendisini gösterebilmesi gerektiği anlamına gelir, ancak bu, bir resmin konusunu, konusuna dışsal bir pozisyondan temsil ettiği varsayımı nedeniyle imkânsızdır.

Önermeler de gerçekliğin resimleri olduğu için, iddia önermelere kadar uzanır: "Önermeler gerçekliğin tamamını temsil edebilir, fakat onu temsil edebilmek için gerçeklikle müştereken sahip olmaları gereken şeyi, yani mantıksal formu temsil edemezler" (1922, 4.12). Önermeler mantıksal formlarını "yansıtır", "aynalar", "gösterir" ya da "sergiler", ama onu "temsil" ya da "ifade" edemezler (1922, 4.121). "Gösterilebilen şey söylenemez" diye yazar Wittgenstein (1922, 4.1212). Wittgenstein'ın ileri sürdüğü argüman, resimler için ileri sürdüğü argümanla paralellik arz eder. "Mantıksal formu temsil edebilmek için" der Wittgenstein, "kendimizi önermelerle birlikte mantığın dışında bir yere, yani dünyanın dışına yerleştirebilmeliyiz" (1922, 4.12). Wittgenstein'a göre mantıksal form, önermelerin gerçeklikle ya da dünyayla ortak bir yapıya sahip olması nedeniyle, bu yapıyı temsil etmek üzere bir önermenin mantıksal formun dışında ya da ondan farklı olması gerekir. Mantıksal form aynı zamanda dünyanın formu olduğu için -"mantık dünyayı kaplar" diye yazar (1922, 5.61)- bu aynı zamanda mantıksal form hakkındaki önermelerin dünyanın dışında ya da dünyadan farklı olacağı anlamına gelir ve bu mümkün değildir. "Dünya", Wittgenstein'ın *Tractatus*'un başında ileri sürdüğü gibi, "var olan her şeydir" (1922, 1).

## HİÇBİR ŞEY SÖYLEMEMEK

Wittgenstein'ın resimlerin ve önermelerin resimsel ve mantıksal formu göstermedeki yetersizliği hakkındaki argümanı bir belirsizlik içerir. Bir p önermesinin kendi mantıksal formunu

gösterememesi, hiçbir önermenin p'nin mantıksal formunu gösteremeyeceği anlamına gelmez. Daha genel olarak, Russell'ın *Tractatus*'un ilk İngilizce çevirisine yazdığı önsözün sonuç paragrafında savunduğu gibi, "her dil, Bay Wittgenstein'ın dediği gibi, dilde hakkında hiçbir şey söylenemeyen bir yapıya sahip olsa da ilk dilin yapısıyla ilgilenen başka bir dil olabilir" (Wittgenstein 1922, xxii). Tarski (1933) ve Carnap (1942) tarafından geliştirilen obje dili ve üst dil arasındaki bu ayrım, çağdaş semantik teorinin temelini oluşturmaktadır.

Ne var ki Wittgenstein'ın bu stratejiyi reddetmek için sebepleri vardır. İleri sürdüğü argümanlardan biri, bir dilin mantıksal formunun betimlenmesinin kendisinin de betimlenecek olan aynı mantıksal forma dayanacağıdır. Örneğin, "x F'dir" yüklem formunun betimlemeleri de bu forma dayanacaktır (1922, 3.333, 4.041, 4.1211 ve 6.123).[5] Bu argümanın bir kilit varsayımı, formların, örneğin obje dilindeki "x F'dir" formunu, üst dildeki "x F'dir" formundan ayırt edecek şekilde katmanlara ayrılamayacağıdır.

*Tractatus*'ta bu stratejinin reddedilmesinin bir diğer sebebi, önermelerin, ancak objelerin ve bu objeler için isimlerin var olmasıyla mümkün olduğu şeklindeki kilit varsayıma dayanır (1922, 4.0312). Bütün önermeler yalın ya da elemanter önermeler halinde analiz edilebilir ve her elemanter önerme adların bir konfigürasyonu ya da bileşimidir (1922, 3.202-3.21 ve 4.22-4.221). Fakat "bir ad, bir objeyi kasteder [*bedeutet*]" ve adlar bakımından başka türlü bir anlam yoktur (1922, 3.203, 3.3). Dolayısıyla objeler olmasaydı, anlamlı adlar da olmazdı ve anlamlı adlar olmasaydı, önermeler de olmazdı.

5. Bu yorum için bkz. Pears 1987, 143 ve Carruthers 1989, 61-4.

Bir önerme tanımı icabı bir şeyi temsil eder, yani bir anlamı (*Sinn*) vardır (1922, 3.1-3.12). elemanter bir önermenin neyi temsil ettiği tamamen onu oluşturan adların bileşimi tarafından belirlenir ve bu bileşim bir şeye karşılık gelir ya da bir şeyi temsil eder (1922, 3.21-3.23). Wittgenstein "müzikteki bir temanın, notaların bir karışımı olmaması gibi", bir önermenin yalnızca "sözcüklerin bir karışımı" olmadığını, aksine, bir olgu olduğunu, yani bir önermedeki adların o halleriyle kombine edildiğini ve bu olgunun bir önermenin anlamını ifade ettiğini yazar (1922, 3.14-3.142). Adların bu bileşimlerinin temsil ettiği şey, mümkün olgu durumlarıdır. Elemanter bir önermenin anlamı, Wittgenstein'ın sözleriyle, "mümkün bir durumun izdüşümüdür", yani mümkün bir olgu durumunun temsilidir (1922, 3.11). Yalın bir önermenin anlamına ilişkin bu açıklama, Wittgenstein'ın bir resmin anlamına ilişkin açıklamasıyla tam olarak paralellik gösterir. Bir resim "olgu durumlarının var olma ve olmama imkânını" temsil eder (1922, 2.201), bu imkânı "resimsel formu aracılığıyla" temsil eder ve "bir resmin temsil ettiği şey onun anlamıdır [*Sinn*]" (1922, 2.22-2.221).

Bununla birlikte, olgu durumlarının imkânı objelerin varlığına bağlıdır. Wittgenstein'a göre "objeler dünyanın cevherini oluşturur" ve bunun bir anlamı da "objelerin bütün durumların imkânını içerdiği", yani olgu durumları olduğudur (1922, 2.021 ve 2.014). Wittgenstein objelerin nasıl imkânlar içerdiği konusunda çok muğlaktır, fakat bir objenin diğer objelerle kombine edilebilme ya da konfigüre edilebilme tarzının bir objenin doğasını oluşturduğunu öne sürerek "olgu durumlarının ortaya çıkma imkânı bir objenin formudur" diye yazar (1922, 2.0141). Sırası gelmişken, bu objeler sıradan fiziksel objeler değildir. Örneğin, bu objeler kendi başlarına herhangi bir maddi özellik taşımazlar. Uzay, zaman, renk ve diğer bütün maddi özellikler nesnelerin konfigürasyonları, yani olgu

durumlarıdır (1922, 2.0231-2 ve 2.0251). Nesnelerin kendi başlarına oldukları şey, sadece imkân demetleri ya da konumlarıdır.

Özetle, objeler mümkün olan bütün olgu durumlarını meydana getirir ve bütün önermelerin anlamı, bu olgu durumlarını resmeden ya da betimleyen yalın önermeler olarak analiz edilebilmelerine bağlıdır, çünkü bu önermeler bu objelerin adlarının kombinasyonlarıdır. *Tractatus*'ta semantik teoriyle ilgili problemin kaynağı, "mantıksal objeler ya da mantıksal sabitler olmamasıdır" (1922, 4.441). Aslında Wittgenstein "ve", "veya", "değil", "hepsi için" ve "bazıları" gibi mantıksal sabitlerin obje adları olmadığını, *Tractatus*'un "temel fikri" olarak niteler (1922, 4.0312).[6] Buna göre, mantıksal olgular hakkında hiçbir önerme var olamaz. Mantık tarafından tanımlanan bir mantıksal objeler ve olgular alanı olduğuna inanan Russell ve Frege hiç kusura bakmasın ama, Wittgenstein açısından mantığın önermeleri herhangi bir olgu durumunu tasvir etmez. Çelişmezlik yasaları (~(p ve ~p)) veya üçüncü hâlin olanaksızlığı (p veya ~p) gibi genel mantıksal önermeler ve "Yağmur ya yağıyor ya da yağmıyor" gibi, mantık yasalarının özel uygulamaları hiçbir şeyi betimlemez.

Dolayısıyla, "mantık bir doktrin bütünü değildir" ve "mantık önermeleri hiçbir şey söylemez" ve "anlamdan yoksundur" (1921, 6.13, 6.11 ve 4.461). Wittgenstein bu önermelerin bir içeriği olduğunu ve doğa bilimlerinin önermelerinin bir şey hakkında olmalarındaki gibi bir şey hakkında olduklarını ima eden herhangi bir teorinin yanlış olduğunu savunur (1922, 6.11-6.111). Öyleyse, örneğin, Frege'nin "değil"in önermelerin doğruluk değerlerinden doğruluk değerlerine giden bir fonksiyonun adı olduğu yönündeki mantık felsefesi ya da Russell'ın mantığın

6. Wittgenstein bu iddia için yalnızca bir belirgin argüman sunar. Mantıksal sabitlerin çeşitli denkliklerinin -örneğin, p ↔ ~~p ve p → q ↔ ~p v q- onların objelerin adları olamayacaklarını gösterdiğini savunur (1921, 5.4-5.441).

gerçekliğin en soyut formlarının bilimi olduğu yönündeki görüşünün her ikisi de yanlıştır.

Aksine, bütün mantıksal önermeler totolojidir ve totolojiler aslında önermelerin anlamını belirleyen ad kombinasyonları değildir (1922, 6.1 ve 4.66). Bu önermeler ya p ya da ~p örneğinde olduğu gibi değişkenlerin ve mantıksal sabitlerin kombinasyonlarıdır ya da kombinasyonun anlamının [*meaning*] ve manâsının [*sense*] önermenin doğruluğuyla ilgisiz olduğu ad kombinasyonlarıdır. Örneğin, "Ya yağmur yağıyor ya da yağmıyor" totolojisinde, "Yağmur yağıyor"daki tek tek işaretlerin anlamı ve "Yağmur yağıyor"daki işaretlerin bütün kombinasyonunun anlamı totolojide hiçbir rol oynamaz. Sonuç olarak, totolojiler "objelerin belirlenmiş kombinasyonlarına" tekabül etmez ve "gerçekliğin resimleri değildir" (1922, 4.66 ve 4.462).

"Mantıksal önermelerin kendine özgü izi, doğru olduklarının yalnızca sembolden anlaşılabilmesidir ve bu olgu kendi içinde bütün mantık felsefesini barındırır" ve Wittgenstein sadece önermenin yapısal özelliklerine dayanarak onun bir totoloji olup olmadığını ölçmeye yönelik bir yöntemin ana hatlarını çizer (1922, 6.113, 6.1203 ve 6.126). Mantıksal olmayan önermeler, doğa bilimlerinin önermeleri gibi, bu izi taşımaz: onların doğruluğu ya da yanlışlığı "yalnızca önermeden anlaşılamaz" (1921, 6.113). Doğruluklarını ya da yanlışlıklarını anlamak için, onların gerçeklikle uyuşup uyuşmadığını görmek amacıyla bir karşılaştırma yapmak gerekir.

## İFADE EDİLEBİLİR SENTAKS YOKTUR

Eğer mantık, önermelerin yapısal özellikleriyle ilgileniyorsa, o zaman belki de özel mantıksal objeler ve olgu durumları olmadığı gerçeği, mantıksal formu betimlemek açısından bir engel teşkil et-

mek zorunda değildir. Belki de mantık, olgu durumlarını betimler. Önermelerin sentaktik yapılarını betimler: önermeleri oluşturan adlar ve bunların konfigürasyonları. Sonuç olarak, bir obje dilinin yapısını betimleyebilen bir metal dil, onun mantıksal formunu yakalayacaktır, çünkü mantıksal form adına önermelerin yapısından başka bir şey yoktur. Ne var ki bu strateji Wittgenstein için *Tractatus*'ta da mevcut değildir. Önermesel yapıyı betimlemek için, bir üstdilin obje dilinin sentaksı üzerine önermeler içermesi gerekirdi, ama Carnap'ın da belirttiği gibi, Wittgenstein için "ifade edilebilir bir sentaks yoktur" (1934, 208; 1937, 282).

Dilin yapısı hakkındaki önermeler, dilin formel özelliklerini belirten yüklemler içermelidir. En azından, "x bir önermedir", "x bir addır", "x bir değişkendir", "x mantıksal bir sabittir", "x bir yüklemdir" gibi yüklemlere sahip olmalıdır. Fakat bu tür yüklemler, uygun yüklemler değildir ve bu nedenle bu tür önermeler, mantık önermeleri gibi anlamsızdır. Bununla birlikte, mantıksal önermelerden daha kötü durumdadırlar, çünkü mantıksal önermeler en azından uygun bir yapıyı gösterir ya da teşhir ederken, formel yapı hakkındaki önermeler "ne bir şey söyler ne de gösterir" (Hacker 1989, 25). Bu yalnızca dilin yapısını betimlemeyi amaçlayan önermelerin değil, aynı zamanda dünyanın mantıksal yapısı hakkındaki önermelerin de kaderidir. "x bir objedir", "x bir sayıdır", "x bir fonksiyondur" ya da "x bir olgu durumudur" gibi yüklemleri olan önermeler de ne bir şey söyler ne de bir şey gösterirler ki bunun felsefe için yıkıcı sonuçları vardır.

"X kırmızıdır" gibi uygun bir yüklem, değerleri x değişkeninin yerine bir ad konulduğunda oluşan bütün önermeler olan bir önerme fonksiyonudur.[7] Buna göre, bir objenin bu yüklemi

7. Bu, bir önermenin tek bir addan oluştuğu anlamına gelmez ki bu Wittgenstein'ın her elementer önermenin "adların bir araya gelmesi" olduğu iddiasıyla çelişir (1921, 4.22). "x kırmızıdır" fonksiyonu da bir objenin adı olarak

karşıladığı, örneğin tezgâhın üzerindeki domates, "Tezgâhın üzerindeki domates kırmızıdır" önermesi ile tanımlanabilir. Fakat bir şeyin formel bir yüklemi karşıladığı bir önermede ifade edilemez, çünkü formel bir yüklem bir önerme fonksiyonu değildir.[8] Örneğin, "x bir önermedir" veya "x bir objedir"deki değişkenlerin yerine geçebilecek ve iyi biçimlendirilmiş bir önerme oluşturabilecek hiçbir ad yoktur.

Wittgenstein'ın buna neden inandığını anlamak için onun formel özellik kavramı üzerinde durmak faydalı olacaktır. Wittgenstein bütün objelerin ve olgu durumlarının "içsel özellikler" ve "yapısal özellikler" diye de adlandırdığı belirli biçimsel özelliklere sahip olduğunu savunur (1922, 4.122). Bunlar, objelerin ya da olgu durumlarının, kendileri için gerekli ya da aslî olan özellikleridir: "Bir özellik, objesinin bu özelliği taşımaması düşünülemezse içseldir" (1922, 4.123). Nesneler söz konusu olduğunda, biçimsel özellik basitçe onun formudur, yani daha önce gördüğümüz gibi, "olgu durumlarında ortaya çıkma imkânıdır" (1922, 2.0141).

---

ele alınabilir ve dolayısıyla bu fonksiyonun değeri olan bir elementer önerme iki obje adının bileşimi olarak görülebilir. *Tractatus*'ta objelerin ne olduğu konusunda kayda değer tartışmalar vardır. Bazıları erken dönem Wittgenstein açısından özelliklerin ve bağıntıların objeler olduğunu savunurken (Hacker 1989, 67-71), bazıları bunu reddeder (Carruthers 1989, 108-19), bazıları ise tarafsız kaldığını belirtir (Pears 1987, 137-9).

8. Burada Wittgenstein'ın mevcut terminolojisinden ayrılıyorum, çünkü bu terminoloji gereğinden fazla karmaşıktır. Wittgenstein bu tartışmada, *Tractatus*'ta başka bir rol oynamayan "formel kavram" terimini ortaya atar. Dolayısıyla tartışmanın bu noktasında Wittgenstein formel özellikleri, bu özelliklerin formel kavramlarını ve formel özellikleri ifade eden önerme fonksiyonlarını tartışmaktadır. Buna göre, Wittgenstein "bir şey formel bir kavramın kapsamına girdiğinde, bu bir önerme aracılığıyla ifade edilemez" diye yazar, çünkü "formel kavramlar, uygun kavramların temsil edebildiği gibi bir fonksiyon aracılığıyla temsil edilemez" (1921, 4.126).

Gelgelelim, bu formel özellikler önermeler tarafından resmedilemez ya da betimlenemez ve Wittgenstein bu iddiayı savunmasa da bir objenin ya da olgu durumunun formunun kendisinin bir obje ya da olgu durumu olmadığını varsayıyor gibi görünmektedir. Örneğin, bir objenin başka bir objeyle kombine edilebilme olasılığı, adlandırılabilecek ya da betimlenebilecek bir obje ya da olgu değildir. Aksine, bu formel özellik, önermelerin paralel formel ya da yapısal özellikleri tarafından açığa vurulur (1922, 4.124). "Formel bir özelliğin dile getirilişi, belirli sembollerin bir vasfıdır" (1922, 4.126). Örneğin, objelerin sadece diğer objelerle kombinasyon hâlinde olgu durumlarını oluşturan formel özelliği, bir adın sadece diğer adlarla kombinasyon hâlinde bir önerme oluşturmasıyla gösterilir. Ama Wittgenstein'a göre önermelerin bu formel özellikleri de -adların ve önermelerin kombine edilebilme yolları- betimlemeye elverişli değildir. Sonuçta, önermeler olgu durumlarıdır ve dolayısıyla bir önermenin formel özelliğinin kendisi de bir olgu durumunun formel özelliğidir.

Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta tartıştığı bir örnek "x bir objedir" yüklemidir. Bu yüklemin ifade etmeye çalıştığı şeyi gösteren ya da açığa vuran şey basitçe bireysel değişkendir: "Değişken adı x, sözde kavram obje için uygun işarettir" (1922, 4.1271). Dolayısıyla, "There is an object on the table" önermesi, obje olma ve masanın üzerinde bulunma özelliğine sahip bir şey olduğu anlamına gelmez, daha ziyade, "There is an object"teki "is an object" ifadesi "There is something"teki "is something" ifadesiyle aynı anlama sahiptir ve bu sadece "Bir x vardır" şeklinde ifade edilebilen bir değişken ifadesidir. Matematiksel mantığın sembolizminde bu, "Bir obje vardır" veya "Bir şey vardır" ifadelerinin "x" ile sembolize edilmesiyle açık hâle getirilir.

Benzer şekilde, "x bir önermedir", bir özelliği ifade etmeyi amaçlar, fakat Wittgenstein'a göre bu aslında anlamsızdır (1922,

5.5351). Bu yüklemin ifade etmeyi amaçladığı şey aslında p önerme değişkeni tarafından gösterilir ya da açığa vurulur, örneğin ~p V p gibi mantık önermeleri söz konusu olduğunda. Bir önerme olmak da bundan ibarettir, yani önermesel değişkenlerin bir değeridir ve bir önermesel değişkenin değeri olmak ne bir objedir ne de bir olgu durumudur.

Dolayısıyla bu yapı, bir önerme, önermesel bir değişkenin değeri olarak kullanıldığında açığa vurulsa da,[9] bir önermenin formu ne adlandırılabilir ne de temsil edilebilir. O zaman, önermeler ve onların formel yapıları hakkında konuşmaya yönelik her türlü girişim anlamsız olmaya mahkûmdur ve bu nedenle Wittgenstein, formel yapının betimlenmesine imkân tanıyacak bir üst dile yükselmenin mümkün olmadığına inanmaktadır. Wittgenstein'ın *Tractatus*'unda formel yapı "dile getirilemeyen" şeyler arasındadır. O şunu da ekler: "Bunlar kendilerini açığa vururlar; gizemli olan bunlardır" (1922, 6.522).

*Tractatus* dilin mantıksal formu konusuna adanmış olduğu için, dile getirilemeyeni dile getirmeyi amaçlar. Bu sadece *Tractatus*'un değil, bütün felsefenin kaderidir. Sadece doğa bilimleri dünyayı betimler ve "felsefe doğa bilimlerinden biri değildir" (1922, 4.11-4.111). Felsefe mantığın kaderini paylaşır: O da "bir doktrin bütünü değildir" ve "felsefi önermeler ile sonuçlanmaz" (1922, 4.112). O daha ziyade bir etkinliktir. "Felsefede doğru yöntem" diye yazar Wittgenstein *Tractatus*'un sonunda, "gerçekten de... söylenebilecekler, yani doğa biliminin önermeleri -yani felsefeyle hiçbir ilgisi olmayan şeyler- dışında hiçbir şey söyleme-

9. Genel olarak, Wittgenstein için "formel bir kavram, altına düşen herhangi bir nesne verildiğinde doğrudan verilir" (1921, 4.12721). Burada "nesne" (*Gegenstand*) teknik anlamda değil, gevşek bir şekilde kullanılmıştır. Wittgenstein'ın aklında olan şey, bence, bir değişken ve değerleri verildikten sonra, *ipso facto* olarak formel kavramın da verilmiş olduğudur.

mek ve sonra, ne zaman başka biri metafizik bir şey söylemek istese, ona önermelerindeki birtakım işaretlere anlam vermede başarısız olduğunu göstermek olurdu" (1922, 6.53). O zaman da felsefe dilin eleştirisiyle sınırlıdır, ama bu eleştiriyi dilin mantıksal formu hakkında hiçbir şey söylemeden yapmak zorundadır!

## SENTAKS OLARAK FELSEFE

Wittgenstein'ın mantıksal önermeleri dilin formel özellikleri bakımından açıklaması ve bu yaklaşımı formel kavramlar içeren bütün önermelere genişletmesi, mantıksal pozitivistler ve sonraki analitik felsefe üzerinde muazzam bir etki yaratmıştır. Moritz Schlick "Die Wende der Philosophie" (Felsefede Dönüm Noktası) adlı manifestosunda "Wittgenstein (*Tractatus Logico-Philosophicus*'ta) bu belirleyici dönüm noktasına ilerleyen ilk kişidir" diye yazar (1930, 5). Schlick için dönüm noktası, "mantığın kendi doğasına ilişkin bir kavrayış", yani mantığın "saf formlarının doğasını" teşhis etmektir. Formlar "ifadenin doğasına" aittir (1930, 6-7). "Mantıkçı pozitivizmin, mantıkçı ampirizmin, Viyana Çevresi'nin vücut bulmuş hâli" (Quine ve Carnap 1990, 464) olarak nitelendirilen Carnap *The Logical Syntax of Language*'e yazdığı önsözde "Sentaks ile bilimin mantığı arasındaki ilişkilere dair düşüncelerimde Wittgenstein'a teşekkür etmem gereken çok şey var" (Carnap 1934, vi; 1937, xvi) ve devamında "onun fikirlerine çok şey borçluyum" (1934, 208; 1937, 282) diye yazar.[10] Yıllar sonra "Entelektüel Otobiyografi"sinde Carnap "Wittgenstein'ın *Tractatus*'taki çalışmasından edindiği en önemli içgörünün" mantıksal önermelerin doğruluğunun yalnızca

10. Referanslar Almanca baskıya (1934) ve Kontes von Zeppelin Amethe Smeaton tarafından yapılan İngilizce çeviriye (1937) aittir.

mantıksal yapılarına ve terimlerin anlamlarına dayandığı anlayışı olduğunu yazar (Schilpp 1963, 25).

Carnap'ın, "giderek genişleyen çevrelerde dalga dalga yayılan broşürlerin ve popüler yazıların çıktığı merkezdeki belirleyici çalışma" (Quine ve Carnap 1990, 464) diye nitelendirilen *Logical Syntax of Language* adlı eseri, "mantığın, cümlelerin formel olarak ele alınmasıyla ilgili olduğu görüşünü" takdim etmeye ve geliştirmeye adanmıştır.[11] Carnap, örneğin bir önermenin diğerinden türetilebilirliği gibi mantıksal ilişkilerin, "yalnızca cümlelerin sentaktik yapısına bağlı olduğunu" savunur (1934, 2; 1937, 1-2). Ayrıca Carnap diğer formel özelliklerin de dilin mantıksal sentaksının özellikleri olduğu fikrini özenle ve detaylı bir şekilde geliştirir. Özellikle, "bilimlerin kavram ve cümlelerinin mantıksal analizi" ile ilgilenir ve bu "bilim mantığı, bilim dilinin mantıksal sentaksından başka bir şey değildir" (1934, iii-iv; 1937, xiii) ya da daha sonra bir derste ifade ettiği gibi, "bilimsel dilin sentaktik analizi"dir (1935, 7).

Carnap'a göre felsefe için geriye kalan tek şey budur: "Felsefe bilimsel olmayan bütün unsurlardan arındırıldığında geriye sadece bilimin mantığı kalır" (1934, 205; 1937, 279). Bilimsel olmayan unsurlar arasında, sözde problemler, yani uygun mantıksal analize tabi tutulduğunda problematik olmadığı ortaya çıkan görünürdeki problemler ve felsefenin değil de ampirik bilimlerin alanına ait olan problemler yer alır. Gerçekliğin doğasına ilişkin metafizik iddialar sözde problemlerin birincil kaynaklarıdır ve zihnin doğasına ilişkin psikolojik sorular -örneğin algının ve

---

11. Carnap ilk büyük çalışması olan *The Logical Construction of the World*'de, Quine'ın ifadesiyle, Russell'ın yalnızca "bahsettiği" bir şeyi, yani deneyim unsurlarından dünyayı mantıksal olarak inşa etme işini "ciddiyetle üstlenmiştir" (Quine ve Carnap 1990, 463). Benzer şekilde, *Logical Syntax* aslında Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta öne sürdüğü şeyi, yani "mantıksal önermelerin kendine özgü işaretinin, doğru olduklarının tek başına sembole bakılarak anlaşılabilmesi" olduğunu gösterme vazifesini yerine getirir (Wittgenstein 1921, 6.113).

inancın doğası- felsefede yanlış konumlandırılmıştır. Geriye kalan tek şey, Quine'ın Kasım 1934'te Harvard Üniversitesi'nde Carnap'ın felsefesini Amerika Birleşik Devletleri'nde tanıtmak için verdiği bir konferansta kullandığı uygun mottoyu ödünç alırsak, "Sentaks olarak felsefe"dir (Quine ve Carnap 1990, 87).

Dolayısıyla Carnap, Wittgenstein'ın mantıksal ve felsefi önermeleri dilin biçimsel yapısına bağlı olarak kavramasını kabul etse de Wittgenstein'ın "sentaktik cümlelerin doğru formülasyonunun mümkün olmadığı" iddiasını reddeder (1937, 296). Carnap'a göre, Wittgenstein'ın *Tractatus*'taki "1 bir sayıdır" iddiası formel (bizim terminolojimizde: sentaktik) kavramları ifade etmeyi amaçlar, ama bu kavramlar sahici kavramlardır ve kesinlikle mantıksal analiz diliyle ifade edilebilirler. Felsefenin ve bilimin sentaksı "kusursuz doğrulukta cümlelerle" formüle edilebilir (1934, 209; 1937, 283). Bu farklılığın temel bir sebebi, Wittgenstein için dilsel formun kendisi bir olgu değilken, Carnap için bunun böyle olmamasıdır: "Sentaks dilin matematiğinden ve fiziğinden başka bir şey değildir" (1934, 210; 1937, 284). Dilin sentaksı, bir maddenin kütlesi kadar fiziksel bir olgudur.

Carnap'ın mantıksal analizi iki alete dayanır. Bunlardan ilki, anlamın doğası hakkındaki temel tezdir; yani her önerme ya doğa bilimlerinden birine ait olan ampirik bir önermedir ya da ait olduğu dilin sentaktik yapısı nedeniyle doğru veya yanlış olan bir önermedir. Bunlardan ilki sentetik önermeler iken, ikincisi analitik önermelerdir. Bu görüş mantıksal pozitivizmin önemli bir demirbaşıydı ve bu görüş Kant'ın ne ampirik ne de analitik olan önermeler, yani Kant'ın sentetik *a priori* dediği önermeler bulunduğuna inanmakta yanıldığını ileri sürer.[12]

---

12. Bütün önermelerin iki kutuplu doğasına ilişkin bu görüş genellikle ampirik önermelerin anlamına ilişkin bir görüşle birleştirilir -yani onların anlamlarının, doğruluklarının ya da yanlışlıklarının belirlendiği ya da keşfedildiği ampirik

Carnap bu alete dayanarak, örneğin maddenin varlığına ilişkin geleneksel metafizik meselenin sözde bir problem olduğunu iddia edebilir. İdealistin bütün gerçekliğin zihinsel olduğu iddiası ve bu iddianın reddi ne ampirik ne de analitiktir ve bu nedenle hem idealizm hem de onun reddi tam manasıyla anlamsızdır. Benzer şekilde, Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanlar da anlamsızdır, çünkü hem "Tanrı vardır" hem de "Tanrı yoktur" kesinlikle anlamdan yoksundur (Carnap 1934, 237; 1937, 309-10).

İkinci önemli alet bir çift ayrımdır: "Obje-cümleleri" ile "sentaktik cümleler" arasında (1934; 1937) ve Carnap'ın "içeriksel ifade tarzı" ile "formel ifade tarzı" diye adlandırdığı şey arasında (1934, 180-2; 1937, 237-9).

Obje cümleleri olgu durumlarıyla ilgilidir -yani, bir dilin formel yapısıyla ilgili cümleler hariç olmak üzere, objeleri ve onların özelliklerini ve ilişkilerini tanımlarlar. Ampirik bilimlerin cümleleri obje cümleleridir ve Carnap için bunlar yegâne gerçek obje cümleleridir. Sentaktik cümleler (yani Wittgenstein'ın anlamsız olduğunu ilan ettiği önermeler), "...dan çıkarsanabilir" ya da "çelişir" gibi mantıksal terimler de dâhil olmak üzere, dillerin çeşitli yapısal özelliklerine ilişkin terimler içerir ve felsefe, anlamlı ve uygun bir şekilde formüle edildiğinde, tamamen sentaktik cümlelerden oluşur. Sorun şu ki bazı cümleler obje cümlesi gibi görünse de aslında örtük sentaktik cümlelerdir. Bunlar "sözde obje cümleleridir" ve felsefenin çoğu bu tür önermelerden oluşur (1934, 211; 1937, 284-5).

---

doğrulama yöntemi olduğu görüşüyle. Carnap 1935'te ve ünlü makalesi "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language"te (1931) bu ilkeden yararlanır. Ne var ki bu ilke *The Logical Syntax of Language*'te bir rol oynamaz.

İfadenin içeriksel ve formel kipleri arasındaki ayrım, sözde obje cümleleri için de geçerlidir. Carnap'ın "Gül bir şeydir" ve "Beş bir şey değil, bir sayıdır" (1934, 224; 1937, 286) gibi cümle örneklerini düşünün. Her ikisi de bir objeye sıradan bir özelliğin atfedildiği "Gül kırmızıdır" ya da "Aslanlar memelidir" cümleleriyle birlikte obje cümleleri gibi görünmektedir. Fakat bu tür cümleler obje cümleleri değildir; aksine sözcüklere sentaktik özellikler atfederler. "Gül bir şeydir" cümlesinin gerçek içeriğini ifade eden sentaktik cümle "Gül sözcüğü bir şey sözcüğüdür" iken, "Beş bir şey değil, bir sayıdır" cümlesinin içeriği "Beş sözcüğü bir şey sözcüğü değil, bir sayı sözcüğüdür" şeklindedir. "Gül bir şeydir" örneğinde olduğu gibi, sentaktik gerçekler görünüşte sentaktik olmayan obje cümleleri olarak ifade edildiklerinde, ifadenin içeriksel kipinde ifade edilmiş olurlar. Bu sentaktik gerçekler açık bir şekilde dile getirildiğinde, konuşmanın formel kipinde yer alırlar.

Felsefede mantıksal analizin önemli bir görevi, felsefenin içeriksel ifade kipindeki sözde obje cümlelerini, formel ifade kipindeki cümlelere çevirmektir. Carnap aşağıdaki tabloda gösterildiği gibi, bu türden çeşitli çeviriler önermektedir:

| **İçeriksel İfade Kipi** | **Biçimsel İfade Kipi** |
|---|---|
| 1a. Zaman tek boyutludur; bir uzay belirtimi ise üç koordinattan oluşur. | 1b. Bir zaman belirtimi bir koordinattan oluşur; uzay ise üç boyutludur. |
| 2a. Özdeşlik objeler arasındaki bir ilişki değildir. | 2b. "=" sembolü tanımlayıcı bir sembol değildir. |

| | |
|---|---|
| 3a. Felsefi sorular bazen ampirik bilimlerin konu alanında yer almayan objelerle ilgilidir. | 3b. Felsefi sorularda bazen bilimlerin dillerinde bulunmayan ifadeler ortaya çıkar. |
| 4a. "Günyıldızı" sözcüğü güneşi belirtir. | 4b. "Günyıldızı" sözcüğü "güneş" ile eş anlamlıdır. |

Son örnek, Carnap'ın *Logical Syntax of Language*'te benimsediği, anlamla ilgili bütün önermelerin -örneğin, "speaks about", "means", "names" veya "signifies" sözcüklerini içeren önermelerin- gerçekten sentaktik cümleler olduğu görüşünü örneklemektedir. Bu dönemde Carnap, Wittgenstein'ın semantiği reddetmesini benimser ve görünüşte semantik olan bütün yüklemleri sentaktik yüklemler olarak ele alır. Örneğin, "bir dilin yorumu çeviridir ve bu nedenle formel olarak temsil edilebilen bir şeydir; yorumların inşası ve incelenmesi formel sentaksa aittir" (1934 171; 1937,·228).

Carnap'a göre, sentaktik olguları maddi kipteki cümlelerle ifade etmek çoğu zaman daha kolay olsa da bu ifade kipi felsefi bir kafa karışıklığı kaynağıdır. "Sayılar, şeyler, özellikler, vb. gibi dil dışı nesnelerle uğraştığımızı düşünerek bizi yanıltabilir ve gerçekte bunun bir dil olgusu olduğu ve onun bağlantılarının içeriksel ifade kipinde bizden gizlenir" (1934, 225; 1937, 298-9). Fakat içeriksel ifade kipinin neden olduğu en önemli hata "felsefi cümlelerin dile izafiliğinin kavranmasından sorumludur" (1934, 226; 1937, 299). İçeriksel kipteki "Beş bir sayıdır" cümlesi bir dile görelileştirilmesi gerektiğini göstermese de "'Beş' sözcüğü bir sayı sözcüğüdür" cümlesinin bir dile endekslenmesi gerektiği açıktır. İngilizce'de "'five' bir sayı sözcüğüdür, ancak başka bir dilde "five" bir sayı sözcüğü olmayabilir.

Carnap açısından felsefenin dilsel izafiliğinin önemli bir kavrayış olduğunu tekrarlamakta fayda var. Londra Üniversitesi'nde verdiği ve *The Logical Syntax of Language* kitabının ana hatlarını ortaya koyduğu konferansa göre, Dille ilgili bütün felsefi tezlerin izafiliği, yani bir ya da birkaç özel dil- sistemini referans alma ihtiyacı, akılda tutulması gereken çok önemli bir noktadır. İçeriksel ifade kipinin genel kullanımı nedeniyle bu izafilik neredeyse her zaman fark edilmeden bırakılır (1935, 78).

İçeriksel ifade kipinde, bir anlaşmazlığın dil dışı olgularla ilgili olduğunu ve bir konunun diğer olgusal anlaşmazlıkların çözüldüğü şekilde çözüme kavuşturulması gerektiğini varsaymak kolaydır. Bu anlaşmazlıklar bu şekilde çözülemeyeceği için, ortaya çıkan şey "subjektivist felsefi problemlerin kaosudur" (1934, 261; 1937, 332). Fakat formel ifade kipinde dikkatler tamamen sentaktik problemlere yönlendirilir ve açıklığa ulaşılır.

Bununla birlikte, formel ifade kipi öznelliği tamamen ortadan kaldırmaz. Bir dil bir kalkülüstür, yani bir dizi sembolün yanı sıra sembolleri kullanmak için bir sentaktik kurallar sistemidir: verilen sembollerden cümleler oluşturmak için diziliş kuralları ve bir cümlenin diğerine nasıl dönüştürüleceğini düzenleyen dönüşüm kuralları (1934, 4; 1937, 4; 1935, 41-7).[13] O hâlde dil, dil kullanımından veya performansından, örneğin konuşma ediminden ayrı bir sistemdir. Dilin kendisi bir insan eylemi değildir ve insani subjektiflikten bağımsız görünür. Dil bir semboller ve kurallar sistemidir, fakat bu kurallar insani uzlaşımlardır; yani "bir özgür seçim meselesidir" (1934, 260; 1937, 332). "Dilin formla-

13. Carnap'ın aklındaki dönüşüm, 1930'ların başında tamamen sentaktik bir ilişki olarak düşündüğü mantıksal sonuç ilişkisidir.

rı konusunda her açıdan tam bir özgürlüğe sahibiz" ve hem diziliş hem de dönüşüm kuralları seçime tâbidir (1934, v; 1937, xv). O zaman, insan eylemi dile dışsaldır; bu eylem arka plandaki koşullardan biridir, ama dil sistemine içsel değildir.

Buna göre, Carnap'ın kendi çalışmaları da dâhil olmak üzere pek çok felsefi tez aslında tez ya da iddia değil, dili yeni bir şekilde kullanmaya ya da yeni bir dili benimsemeye yönelik öneri ya da tekliflerdir (1934, 226; 1937, 299-300). Bu nedenle bunların doğruluğunu ya da yanlışlığını tartışmak bir hatadır, çünkü öneriler ne doğru ne de yanlıştır. Öneriler birtakım tercihler ortaya koyar ve tartışılması gereken bu tercihlerin sonuçları ve faydasıdır.

Diller arasında seçim yapmak söz konusu olduğunda, Carnap "Sentaksta Hoşgörü İlkesi" ya da daha sonra "uzlaşımcılık ilkesi" (*the principle of conventionality*) (1942, 247) diye adlandıracağı ve "Bizim işimiz yasaklar koymak değil, uzlaşımlara varmaktır" (1934, 44-5; 1937, 51) şeklinde ifade ettiği bir ilkeyi destekler. Ayrıca Carnap "Mantıkta ahlak yoktur" der ve ekler: "Herkes kendi mantığını, yani kendi dil formunu istediği gibi inşa etme özgürlüğüne sahiptir". Elbette Carnap obje cümlelerini ampirik bilimlere ait olanlarla sınırlandırarak bazı yasakları onaylar, fakat bu yasak onun sentaks seçiminden kaynaklanır ve herhangi bir mümkün dil ile ilgili *a priori* veya mutlak bir yasak değildir.

Bu özgürlük, bu seçim konusunda ampirik kısıtlamalar olmadığı anlamına gelmez. Örneğin, "uzay ve zamanın yapısıyla ilgili bütün sorular sentaktik sorulardır, yani dilin yapısıyla ve özellikle de uzay ve zaman koordinatlarıyla ilgili diziliş ve dönüşüm kurallarıyla ilgili sorulardır" (1935, 86). Benzer şekilde, nedenselliğin doğasına ilişkin sorular -örneğin, temel fizik yasalarının istatistiksel mi yoksa deterministik mi olduğu- hangi dil formunun seçileceğine ilişkin sorulardır. Sentaks seçimi, ampi-

rik deneylerden ve gözlemlerden beslenecektir, ama yine de bilim insanlarının ulaştığı ampirik sonuçlar "onların dil seçimini katiyen belirlemez". "Bir yasanın hangi formda ifade edileceğine bir iradi edimle karar verilmelidir. Bu kararın ampirik sonuçlara bağlı olduğu doğrudur, ama mantıksal açıdan değil, sadece pratik açıdan" (1935, 87). Dolayısıyla, ampirik sonuçlara ek olarak, yararlılık, verimlilik ve hatta beğeniyle ilgili hususlar da hangi kuralların benimseneceği yönünde bir rol oynayacaktır (1934, 260; 1937, 332; 1935, 97).[14] Bir dil sistemi içinde, mantık ve ampirik sonuçlar tarafından yönlendiririliriz, ama bir dili kullanma tercihi mantık veya kanıt yoluyla belirlenmez.

Carnap'ın felsefesinin gelişimi, onun hoşgörü ilkesine olan bağlılığını yansıtır. *Logical Syntax of Language* adlı eserini yazdıktan kısa bir süre sonra Carnap sentaktik titizliğini gevşetir ve semantiğe yönelir (Carnap 1942). Carnap öncelikle Tarski tarafından mantıksal tümdengelimin ya da sonuç ilişkisinin yalnızca sentaktik bir ilişki olarak ele alınamayacağına ve dilin belirtme ve doğruluk gibi semantik özelliklerinin bir dilin sentaktik yapısı kadar hassasiyetle ifade edilebileceğine ikna olmuştur. Felsefe artık yalnızca sentaksla sınırlı değildir ve artık pek çok sorun ifadelerin anlamlarını dikkate alan mantıksal analizler gerektirmektedir (1942, 245). Birkaç yıl sonra Carnap semantik çalışmalarını derinleştirir ve *Meaning and Necessity* (1947) adlı eserinde modal kavramları da ortaya koyar. Burada Carnap ne dilsel ne de psikolojik entiteler olarak anlaşılan özellikler ve önermeler gibi

14. Bu doğrultuda, bilim dilinin inşası "çeşitli araştırmacıların ortak çalışmasıdır" (Carnap 1934, 261; 1937, 333). Bilim diline ilişkin bu tartışmalarda bilim insanları kadar filozoflar, yani bilim mantıkçıları da yer almalıdır. Carnap, "Tatmin edici bir çözüm ancak her iki bakış açısının, [bilimin] ampirik bakış açısının ve sentaksın formel bakış açısının dikkate alınmasıyla bulunabilir" diye vurgulamaktadır (1935, 87-8).

içlemsel entiteleri işin içine dâhil eder. Cümlelerden ve önermelerden (Mill'in bu terimi kullandığı anlamda) Fregeci düşüncelere veya önermelere bu dönüş, Wittgenstein'ın *Tractatus*'unun ve Carnap'ın *Logical Syntax of Language*'inin asketizminden önemli bir kopmadır.

Fakat Carnap, ilk olarak 1950'de yayımlanan ve *Meaning and Necessity*'nin (1956) ikinci baskısına ek ilk deneme olarak yeniden yayımlanan "Empiricism, Semantics, and Ontology" adlı ünlü makalesinde bu kopuşu eski gerekçelerle, yani hoşgörü ve uzlaşımcılıkla savunur. Carnap bu denemede "önermelerin ve özellikler gibi diğer entitelerin doğası ve kabul edilebilirliği sorununu" ele aldığını duyurur (1956, v), ama bu denemenin asıl önemi, dilsel çerçeveler fikrinin ve felsefi problemlerin dilsel izafiliğinin özlü bir ifadesi olmasıdır.

Felsefenin önemli bir kısmı, belirli türden entitelerin mevcudiyeti hakkındaki soruları içerir: zihinler, maddi nesneler, özellikler, sınıflar, sayılar, önermeler, nedensel güçler, değerler, Tanrı ve benzeri şeyler. Bunlar tipik olarak metafiziğin ya da daha spesifik olarak ontolojinin sorularıdır ve genellikle dilsel olmayan olgu meseleleri, yani var olanın ne olduğuyla ilgili sorular olarak görülürler. Ne var ki Carnap *The Logical Syntax of Language*'te önerdiği stratejiyi sürdürerek felsefi cümleleri, anlamlı oldukları ölçüde, olgu meseleleri olarak değil, dille ilgili ifadeler olarak ele alır.

Daha önce tartışılmamış yeni bir obje türü hakkında tartışabilmek için, bir kişinin "yeni kurallara tâbi yeni bir konuşma usulleri sistemi ortaya koyması" gerekir (1956, 206). Yeni bir konuşma usulleri sistemini ortaya koymak, yeni bir "dilsel çerçeve", yani "yeni bir kurallar dizisine göre kullanılacak yeni ifade formları çerçevesi" ortaya koymaktır (1956, 206 ve 213). Örneğin, dilsel anlamı önermeler çerçevesinde açıklayan bir semantik teori, "p

bir önermedir" yüklemini ortaya koymak ve "Öyle bir p vardır ki p bir önermedir", "Her p için ya p ya da p değil" ve "Öyle bir p vardır ki farklı cümleler p'yi ifade eder" gibi yeni cümlelerin formüle edilmesine imkân tanımak zorundadır. "Önerme"yi ve onun kullanımını düzenleyen kuralları içeren bu dilsel çerçeve sayesinde, dilsel anlam ile ilgili açıklamalarda önermeler tartışılabilir ve onlara referans yapılabilir.

Dilsel çerçevelere ilişkin sorular "dışsal sorulardır" (1956, 206). Carnap'a göre, önermelerin ya da herhangi bir yeni tür entitenin var olup olmadığına ilişkin sorular gerçekten de dilsel çerçevelere ilişkin sorulardır. Daha doğrusu, bunlar önermeler hakkında değil, "önermeler" hakkındadır. "p bir önermedir" yüklemini içeren böyle bir çerçeve ortaya konulup kabul edildiğinde, önermeler hakkındaki sorular formüle edilebilir ve yanıtlanabilir ve bunlar "içsel sorular", yani çerçeve tarafından sağlanan yapı içinde ortaya atılan sorular olacaktır (a.g.e.). Carnap bunun üzerinde durmasa da dışsal ve içsel sorular arasındaki ayrıma paralel olarak, dışsal ve içsel yanıtlar arasında da bir ayrım yapılmalıdır. Dışsal soruların dışsal yanıtları, içsel soruların ise içsel yanıtları vardır. "Önermeler vardır" cümlesi bir iç soruya yanıt olduğunda, zaten "önerme"yi ve onun kullanımını düzenleyen uygun kuralları içeren bir çerçeveden formüle edilir. Aslında, böyle bir çerçeveden bakıldığında, "Bir önerme vardır" analitik bir doğrudur. Bu cümle, dışsal bir soruya yanıt olarak formüle edildiğinde, "p bir önermedir" yüklemini kullanmak için yerleşik bir sistemin olmadığı bir bağlamda formüle edilir ve dolayısıyla statüsü problematiktir.

Carnap için içsel ve dışsal sorular ve cevaplar aynı bilişsel statüde değildir. İçsel sorular, cevapları doğruluk değeri olan bilişsel sorulardır. İçsel soruları yanıtlamak için kullanılan yöntemler ya ampirik ya da mantıksaldır ve inançlara ya da iddialara yol

açarlar. Örneğin, "Kırmızı bir renktir" içsel iddiası tanımlara ve kurallara başvuran mantıksal yollarla kurulurken, "Bazı elmalar kırmızıdır" iddiası ampirik yollarla kurulur. Buna karşın, dışsal sorular ve yanıtlar "bilişsel değildir" (1956, 210 ve 215). Dışsal bir soru, "yeni dilsel formların kabul edilip edilmeyeceği"ne ilişkin "teorik değil pratik" bir sorudur ve "bir kabul doğru ya da yanlış olarak değerlendirilemez, çünkü bir iddia değildir" (1956, 214). Bir çerçevenin kabulü, bu çerçevenin objelerinin gerçekliği hakkında herhangi bir "inanç veya iddia veya varsayım" gerektirmez. Bu nedenle, "dilsel bir çerçevenin kabulü, söz konusu entitelerin gerçekliğine ilişkin metafiziksel bir doktrini ima ediyor gibi görülmemelidir" (*a.g.e.*).

Pratik bir soru olarak dışsal bir soru "dilin yapısına ilişkin pratik bir karar meselesidir" ve bu "bir seçim" içerir (1956, 207). Bu seçim "diğer bilinçli kararlarda olduğu gibi genellikle teorik bilgiden etkilenecektir", fakat "etkinlik, verimlilik ve basitlik" gibi pratik faktörler de rol oynayacaktır (1956, 208). Carnap makalesinin sonuç paragrafında şöyle yazar: "Herhangi bir bilim dalında herhangi bir dilsel formun kabulü ya da reddi, nihayetinde enstrüman olarak verimliliklerine, elde edilen sonuçların, harcanan çabaların karmaşıklığına oranına göre belirlenecektir" (1956, 221). Carnap için bu değerlendirmenin ve dilsel bir çerçevenin kabulünün ya da reddinin, çerçevenin referans yaptığı objelerin varlığına ya da yokluğuna dair bir inancı içermediğini vurgulamak önemlidir. Carnap için örneğin, uzay-zamansal olarak sıralanmış fiziksel objeler çerçevesinin etkinliği, verimliliği ve basitliği, fiziksel objelerin varlığına dair bir kanıt değil, fiziksel objelerin dilini kabul etmek için bir motivasyondur.

Uygun ifadeleri ve kuralları içeren dil bir kez kabul edildiğinde, kişi bu terimleri, bir şeyi iddia etmek ve bu objeler hakkındaki inançları formüle etmek üzere kullanabilir. Bununla bir-

likte, fiziksel objeler ile ilgili dil kabul edilmeden önce, yalnızca fiziksel objeler ile ilgili dil ve böyle bir dilin bazı hedefler açısından faydası tartışılabilir. Ayrıca, dilin kabulünün kendisi fiziksel objelerin varlığına dair herhangi bir taahhüt içermez. Carnap bir çerçevenin kabul edilmesi ile kabul edildikten sonra kullanılması arasında keskin bir ayrım yapar. Dilsel bir çerçevenin kabulü -bundan böyle belirli bir dili kullanma seçimi- çerçevenin bir parçası değildir.

Carnap'ın dili bir sözcük dağarcığı ve kurallarla belirlenen bir çerçeve ile dışsal bir çerçeve seçimi olarak ikiye ayırması, tam da Humboldt'un bir ürün olarak dil (*Ergon*) ile bir etkinlik olarak dil (*Energeia*) arasında yaptığı ayrımla ifade etmeyi amaçladığı şeydir (bkz. Bölüm 4). Dilsel çerçeve bilimsel araştırmaya konu olan üründür -Carnap'ın deyişiyle dilin matematiği ve fiziğidir- fakat çerçeve seçimi, çerçeveye göre değişen, ama çerçevenin taahhütlerinden bağımsız bir eylemdir. Dilin sistemi ve eylemi, dilin entegre edilmemiş ikili yönleri olarak kalır.

Elbette, bütün dilsel çerçeveler maksatlı olarak seçilmez. Örneğin, fiziksel objelerin ya da şeylerin dili çocuklukta edinilir. Yine de Carnap'a göre "bunu şu anlamda bir seçim meselesi olarak görebiliriz: O şey dilini kullanmaya devam etmeyi ya da etmemeyi seçmekte özgürüz". Carnap alternatifler olduğunu da ekler. Kendimizi bir duyu-verileri diliyle sınırlayabiliriz, başka bir dil inşa edebiliriz, "ya da son olarak konuşmaktan kaçınabiliriz" (1956, 207). Muhtemelen bu, ancak belirli bir olgunluk derecesinden sonra -bir kişi kendi dilini kullanmaya devam etmeye karar verebildiğinde- mevcut olan bir seçimdir. Susmak, yetişkin kişi için bir seçenek olduğundan, Carnap'ın yetişkin kişinin herhangi bir çerçeveyi kabul etmekten kaçınmasının mümkün olduğuna inandığı görülmektedir. Dolayısıyla, "herhangi bir bilim dalındaki herhangi bir dilsel formun" kabulü ya da reddi

yalnızca pratik kaygılarla verilen bir karar olmakla kalmaz, aynı zamanda, en azından ilke olarak, bir dilsel çerçeve seçmekten kaçınmakta da özgürüzdür.

Seçim hâlâ hoşgörü tarafından sağlanmaktadır. Carnap "belirli dilsel formların pratik kullanımdaki başarı ya da başarısızlıklarıyla sınanması yerine dogmatik bir şekilde yasaklanmasını" kınamaktadır (1956, 221). Bu tür yasaklar sadece beyhude değil, aynı zamanda "bilimsel ilerlemeyi engelleyebilecekleri" için "olumlu olarak zararlıdır". O, geçmişte "dini, mitolojik, metafizik veya diğer irrasyonel kaynaklara dayanan bu tür yasakların" bilimsel ilerlemeye zarar verdiğini ve bu tür bir hatanın tekrarlanmaması gerektiğini savunur -örneğin, Fregeci dilsel önermeler ve özellikler çerçevesini sırf soyut objeler oldukları için yasaklamak gibi.

Herhangi bir özel araştırma alanında çalışanlara, kendilerine yararlı görünen herhangi bir ifade biçimini kullanma özgürlüğü tanıyalım; bu alandaki çalışmalar er ya da geç yararlı bir işlevi olmayan bu formların elenmesine yol açacaktır. İddialarda bulunurken temkinli ve bunları incelerken eleştirel olalım, ama dilsel formlara izin verirken hoşgörülü olalım (*a.g.e.*).

Belki de Wittgenstein ile Carnap arasındaki farkın düğüm noktası burasıdır. Carnap'ın, Wittgenstein'ın dilin sentaktik ve semantik özellikleri hakkında teorileştirme yasağını reddetmesi, dilin bu özelliklerinin kaynakları hakkındaki bir görüşle birlikte gelir. Dilin sentaksı ve semantiği, insanların tercihlerinin ürünü olan beşerî uzlaşımlardır ve Carnap bu uzlaşımlara ilişkin hoşgörüyü savunur. Dilsel uzlaşımlar aynı zamanda insan bilgisi bakımından da çerçeve oluşturduğundan ve sadece felsefe değil bütün bilgiler dilsel izafiliğe tâbi olduğundan, insani bilginin kendisi de uzlaşımsallığa tâbidir. Bilgi her zaman bir çerçeve içinde formüle edilir ve çerçeveler, onları etkililik, verimlilik ve basitlik gibi pratik gerekçelerle değerlendiren insanlar tarafından

seçilir. İnsanlar bilgi arayışlarını sürdürdükleri dilsel çerçeveleri seçer, inşa eder ve değerlendirirler.

Diğer yandan Wittgenstein dilsel çerçeveleri betimleme olasılığını reddetmekle kalmaz, dilin kaynaklarını da gizemli kılar. Wittgenstein insanların kullanımının dilsel yapının bir kaynağı olduğunu kabul eder ve bu *Tractatus*'un kolayca gözden kaçan önemli bir özelliğidir. Dilsel işaretler mantıksal formlarını "kullanım" (*Gebrauch*) ve "işe koşma" (*Verwendung*) yoluyla kazanır ve insanlar "her duyumu ifade edebilecek diller inşa eder" (1921, 3.326-3.327 ve 4.002). Ne var ki *Tractatus*'ta inşa, kullanım ve işe koşma bilişsel olarak kördür. İnsanlar "her bir sözcüğün nasıl bir anlama sahip olduğu ya da anlamının ne olduğu konusunda herhangi bir fikre sahip olmadan dilleri inşa ederler -tıpkı insanların tek tek seslerin nasıl üretildiğini bilmeden konuşmaları gibi" (1921, 4.002). Dolayısıyla Wittgenstein için de dil uzlaşımsaldır, fakat bu uzlaşımlar betimlemenin ve teorik düşünmenin konusu değildir. Uzlaşımlar kendilerini dilin kullanımında gösterirler, ama ifade edilemezler.[15]

O zaman, Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta ifade ettiği gibi, dilin formu "aşkındır" (1921, 6.13). Bilinebilecek ve betimlenebilecek her şeyin koşulu ya da sınırıdır, ama kendisi bilinemez ya da betimlenemez.[16] Dilsel form bütün bilimsel bilgi ve teori için bir çerçe-

---

15. Wittgenstein ile Carnap arasındaki farklar üzerine bir tartışma için bkz. Witherspoon 2000.

16. Wittgenstein aslında "Mantık transandantaldır" diye yazar (1921, 6.13), ama mantık dilin formudur. "Transandantal" terimine gelince, Wittgenstein bu terimi Kant'ın ve Kant sonrası felsefenin bildik anlamında kullanır: Herhangi bir mümkün deneyimin gerekli koşulu olan, ama kendisi deneyimlenmeyen bir şey olarak, ancak bu durumda Wittgenstein deneyimle değil, dilin koşullarıyla ilgilenir. Anscombe'un (1967, 166) bu pasajdaki "transandantal" sözcüğüne getirdiği açıklama yararlıdır: "Söylenebilir olan her şeye nüfuz eder ve kendisi söylenemezdir". Wittgenstein için transandantal olanın sadece dilin koşulu değil, dünyanın kendisi olduğunu da eklemek gerekir.

vedir, ama bu çerçeve yalnızca gösterilebilir, bir teori tarafından betimlenemez ya da kuşatılamaz. Dahası, Wittgenstein için "dilimin sınırları dünyamın sınırları anlamına gelir" (1921, 5.6), çünkü *Tractatus*'ta Wittgenstein açısından "dünyamın sınırları" da aşkındır. Wittgenstein "benim dünyam" ifadesini açıklamak için çok az şey söylese de "dünya ve yaşam birdir" ve ardından "ben benim dünyamım" (1921, 5.621-5.63) diye yazar ki bu da en azından yaşanılan ve deneyimlenen dünyaya referansta bulunduğunu gösterir.[17] Bu, Wittgenstein adına *Tractatus*'ta bu yaşanılan ve deneyimlenen dünyanın formunun ve dolayısıyla bu dünyanın sınırlarının tasvir edilemeyeceği anlamına gelir. Yaşanan dünyanın formu ve sınırları önermesel bilgiye, refleksiyona ve teoriye konu edilemez.

Dolayısıyla bu dünyanın formu ve sınırları rasyonel insani kontrole ve inşaya tâbi değildir. Wittgenstein "Dünya benim irademden bağımsızdır" diye yazar (1921, 6.373). Ona göre "iradenin iyi ya da kötü kullanımı dünyanın sadece sınırlarını değiştirebilir, olgularını değil -dil aracılığıyla ifade edilebilenleri değil" (1921, 6.43).[18] Buna göre "mümkün olan bütün bilimsel sorular yanıtlandığında bile, yaşamın problemleri tamamen dokunulmamış olarak kalır" (1921, 6.52). Yaşamın problemleri dünyanın sınırlarında yer alır ve bu nedenle bilişsel problemler değildir ve anlamlı bir şekilde dile getirilemezler. Fakat eğer dile getirilemezlerse, yanıtları ya da çözümleri de olamaz ve bu da Wittgenstein'ın "yaşam problemine bulduğu çözüm"ün ta kendisidir (1921, 6.521). Wittgenstein'ın "sessizlik metafiziği" (McGuinness 2002, 81) yaşam problemlerinin çözümüdür.

---

17. Wittgenstein'ın dünya kavramı, varoluşsal dünya kavramlarıyla, özellikle de Heidegger'in "dünyada-olma" kavramıyla güçlü bir benzerlik taşır (Friedlander 2001, 164 ve 164n3).

18. Etik "sözcüklere dökülemez" ve kendisi "transandantaldır" (Wittgenstein 1921, 6.421).

Carnap'ın felsefesinde çok farklı bir ruh vardır. Çerçevelerimiz, yaşadığımız ve deneyimlediğimiz dünyanın formunu ve sınırlarını belirler ve bunlar bizim bilgimize, düşünüp taşınmamıza, seçimimize ve kontrolümüze tâbidir. Yaşadığımız ve deneyimlediğimiz dünyanın formu ve sınırları bilinebilir ve değiştirilebilir ve bu bilgi ile kontrolü uygulamak ve geliştirmek bilim ile felsefenin amaçlarından biridir. Carnap bunu ilk büyük eseri *The Logical Construction of the World*'ün (*Der logische Aufbau der Welt*, 1928) ilk önsözünde ve neredeyse kırk yıl sonra başlıca denemelerinin Çekçe çevirisine yazdığı önsözde teyit eder:

> *Nitekim, sıkı sıkıya bilimsel ve kesin yöntemler artık insanı ve toplumu inceleyen bilimsel disiplinler tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Bu tür uygulamalar, rasyonel ve makul bir toplum örgütlenmesi, yani bir milletin diğerini, bir sınıfın diğerini sömürmesini imkânsız kılan ve nihayetinde bütün insanlığı kapsayan bir toplum geliştirme hedefi göz önüne alındığında, giderek daha elzem hâle gelmeye başlıyor. Bu hâlâ uzak bir hedef, ama bugün kritik bir dönemde yaşıyoruz. Felsefi düşünce de dâhil olmak üzere bütün düşünceler bu büyük insani hedefin desteklenmesine yardımcı olmalıdır* (Carnap 1966).

Bu, Carnap'ın insanlar tarafından inşa edilen ve onların bilgi, düşünüp taşınmalarına ve seçimlerine tabi olan dilsel çerçeveler anlayışı da dâhil olmak üzere kendi felsefi düşüncesini içerir. Carnap'ın felsefesinde pratik kararlar bilişten ayrılır, çünkü ikincisi çerçevelere içselken birincisi değildir, ama pratik, hakkında konuşamayacağımız bir gizem değildir.[19]

---

19. Carnap'ın dilsel çerçevelere bakışı, Wittgenstein'ın gizemciliğinden farklı olarak, insan anlayışını geliştirmeye yönelik Aydınlanma projesinin bir mirasçısıdır. Descartes ile Locke'tan Kant'a kadar filozoflar insanların zihinlerini geliştirmelerini sağlayan maddi koşulları iyileştirme yolları da dâhil

Kırk bir yaşındaki Carnap, 1933 baharında Prag'da *The Logical Syntax of Language*'in son taslağını bitirirken, sadece birkaç ay önce doktorasını almış olan "23 yaşındaki meşhur olmayan genç bir yabancı" tarafından ziyaret edildi (Quine ve Carnap 1990, 465). Bu kişi, daha sonra Carnap'ı Wittgenstein ile kıyaslanabilecek kadar "yüksek bir şahsiyet" ve "eski ve değerli dostum, öğretmenlerimin en büyüğü" diye tanımlayacak olan Willard Van Orman Quine' idi (1990, 457, 462 ve 463). Quine aynı zamanda Carnap'ın en büyük eleştirmeni olmuştur. Aslında Quine'ın felsefesi en iyi şekilde, Carnap'ın en temel varsayımlarına karşı gelişen bir tepki olarak görülür.

Carnap, "Empiricism, Semantics and Ontology" (1950; 1956, 205-21) adlı yazısının bir dipnotunda, kendi felsefesini istila eden ve Quine'ın derin eleştirilere maruz bıraktığı ayrımların kısa ve net bir özetini verir:

> *Quine'ın genel anlayışına göre, mantıksal doğruluk ile olgusal doğruluk arasında, anlam soruları ile olgu soruları arasında, bir dil yapısının kabulü ile dilde formüle edilmiş bir iddianın kabulü arasında keskin sınır çizgileri yoktur* (1956, 215n5).

Analitik-sentetik ayrımının ve içsel ile dışsal sorular arasındaki ayrımın reddi anlamına gelen bu ayrımların reddi, anlam konusundaki irrealizmiyle birlikte Quine'ın felsefesinin temel özellikleri olarak kaldı. Bunlar aynı zamanda dil felsefesinin altın çağının ve analitik felsefenin yirminci yüzyıldaki dile dönüşünün de sonuna gelindiğinin alametiydi.

---

olmak üzere bu tür bir iyileştirme için yöntemler aramışlardır (Losonsky 2001). Bu projenin temel varsayımlarından biri, insanların düşünme ve bilgiyi işleme biçimlerinin, beşerî müzakerenin ve seçimin bir ürünü olduğudur.

Quine, Carnap'a yönelik eleştirisine, 1936 yılının başlarında, bir önermenin "uzlaşım yoluyla doğru" olduğu iddiasını inceleyerek başlar (1936/1983). Quine'ın hedefi, mantıksal doğruların sadece dildeki uzlaşımlar -dilsel bir çerçevenin oluşum ve dönüşüm kuralları- sayesinde doğru olduğu iddiasıdır. Buna karşılık Quine bu iddianın, "mantığın doğrularının sonsuzluğu" nedeniyle karaya oturduğunu ileri sürer (1936/1983, 353).[20] Quine'a göre sonsuz sayıda cümle üretebilmek için kurallar, koşul gibi mantıksal bağlaçlara dayanmak zorundadır. Temel uzlaşım sayısı sonlu olacaktır, fakat bu uzlaşımların örneklerinden yapılan çıkarımlar temelinde cümlelerin sonsuz bir kümesini ortaya çıkaracaktır. Elbette bu çıkarımlar mantıksal çıkarımlar olacaktır. Sonuç olarak, "uzlaşımlardan mantık çıkarsamak için mantığa ihtiyaç vardır" (1936/1983, 352).

Bu eleştiri, bir dilin dilsel uzlaşımlarının, o dilin kullanıcıları tarafından maksatlı ve açık bir şekilde formüle edildiği varsayımına dayanmaktadır. Elbette, bütün uzlaşımlar, bir uzlaşımlar kümesi üzerindeki açık ve maksatlı anlaşmalar değildir. Bazı uzlaşımlar, uzlaşımsal kodu formüle etmeden ve buna uymayı kabul etmeden, çeşitli bağımsız nedenlerle bir davranış kalıbını gözlemleyerek veya buna uyarak benimsenir. Modalar bir uzlaşım meselesidir, ama çoğu durumda bu, açıkça ve maksatlı olarak formüle edilmiş bir kıyafet kodunun sonucu değildir.[21] Quine bunu kabul etmekle birlikte şöyle demektedir:

---

20. Sayfa referansları Benacerraf ve Putnam 1983'teki yeniden basıma göredir.

21. David Lewis'in 1969 ve 1983'teki dönüm noktası niteliğindeki uzlaşımlar teorisi (1:164-6) hayli bağlayıcı bir uzlaşım anlayışıdır -uzlaşımlara katılan kişilerin, diğer kişilerin inançları ve niyetleri hakkında karşılıklı bilgiye ve yönelime sahip olmalarını gerektirir. Yine de Lewis'in teorisi uzlaşımların maksatlı ve açık bir şekilde formüle edilmesini gerektirmez.

> *Dilsel uzlaşımlar nosyonundan maksatlılık ve açıklık niteliklerini atarsak, onu her türlü açıklayıcı güçten yoksun bırakma ve boş bir etikete indirgeme riskine gireriz. Mantık ve matematiğin doğrularının a priori olduğu şeklindeki sarih ifadeye ya da bunların sıkı sıkıya kabul edildiği şeklindeki daha sarih ifadeye, bunları böyle bir anlamda uzlaşım yoluyla doğru diye niteleyen birinin ne eklediğini merak edebiliriz* (1936/1986, 353-4).

Quine'ın eleştirisi, özellikle Carnap'a bir yanıt olarak, birkaç noktada savunmasızdır. Carnap, Quine'ın sunduğu iki alternatiften hiçbirinin peşinde değildir. "Empiricism, Semantics, and Ontology"de gördüğümüz gibi, Carnap bütün dilsel uzlaşımların maksatlı olarak seçilmediğini kabul eder, fakat onlar hakkında, uzlaşımları sadece davranış yoluyla benimsediğimizden daha fazla söyleyecek şeyi vardır. Carnap'a göre bu davranışlar hâlâ "bu anlamda bir seçim meselesidir: Edinilen dili kullanmaya devam edip etmemeyi seçmekte özgürüzdür". Carnap'ın açıklaması, edindikleri diller üzerinde fikir yürütme ve alternatifler hakkında düşünüp taşınma kapasitesine sahip konuşmacılara yöneliktir. Bu, Carnap'ın çalışmalarında süregelen bir temadır. *The Logical Syntax of Language*, açık açık, "dil formları bakımından özgür" olduğumuz ve "bir dil inşa etmeye" koyulduğumuz bağlamlarla sınırlıdır (1934, v; 1937, xv) ve bu daha sonra Carnap'ın Quine'a analitik-sentetik ayrımı konusunda verdiği yanıtlarda da süregelir.

Fakat Quine'ın temel itirazı, dilsel çerçeveleri değerlendirmek ve alternatifleriyle karşılaştırmak için onları izole edebileceğimiz ve bu çerçeveler dışında durabileceğimiz önerisini reddetmektir. Quine'ın elinde, dışsal ve içsel bakış açıları arasındaki ayrım, sadece kavramsal bir şemaya içsel bir farka dönüşür. Quine objelerin varlığı hakkındaki içsel tartışmalardan dilsel

çerçeveler hakkındaki dışsal tartışmalara geçişi "semantik yükseliş" [*semantic ascent*] diye nitelendirir (1960, 271). Bu, "[bir mesafe birimi anlamında-çev.] milden söz etmekten, 'mil'den söz etmeye geçiştir" (*a.g.e.*). Quine böyle bir değişimin felsefede olduğu kadar bilimde de anlaşmazlıkların çözümüne katkıda bulunduğunu kabul eder, çünkü bu manevra "tartışmayı her iki tarafın da objeler (yani sözcükler) ve onlarla ilgili temel terimler üzerinde daha iyi anlaştığı bir alana taşır" (1960, 272). Bununla birlikte, Quine açısından sözcükleri ve anlamlarını, sözcüklerin anlamları üzerinden tartışmak, kuarklar ve kuvarslar hakkındaki bilimsel tartışmalar ya da tek boynuzlu atlarla veya tuğla evlerle ilgili sağduyulu tartışmalar kadar, nelerin var olup olmadığıyla ilgili bir tartışmadır. Benzer şekilde, kuarklar ya da tuğlalar hakkındaki görünüşte içsel sorular ve ifadeler de örtük olarak "kuarklar" ya da "tuğlalar" sözcüklerini içeren kavramsal çerçeveler hakkındadır. Kişinin kuarklar hakkındaki görüşlerini değiştirmesi, yeni bir tanımın ya da oluşum kuralının bir çerçeveyi değiştirmesi kadar, kavramsal çerçeveyi ve sözcüklerin kullanılma biçimlerini değiştirmesi anlamına gelir.

Sonuç olarak, dil, teoriler, dilsel çerçeveler ve benzerlerine odaklanan filozof, teorilerden ve dilsel çerçevelerden bahsetmek yerine bunları kullanan bilim insanı kadar dünyanın nasıl olduğuna dair olgusal meselelerle yakından ilgilenir. Aynı zamanda bilim insanı, teorilerini değerlendirip revize ederek bilim insanlarının kullandığı dili değerlendirme ve revize etme gibi daimî bir sürece de dâhil olur. Filozofların ve bilim insanlarının görevleri, tür bakımından değil, "ayrıntı bakımından" farklılık gösterir (1960, 275). Bilim insanları kavramsal şemaların özel kısımlarının, örneğin "biyolojik ya da fiziksel kısmının makul inşası" ile ilgilenirken, filozoflar "bütünün makul inşası" ile ilgilenir ve dil ile gerçekliğin aynı etkileşimi her iki faaliyette de rol oynar (1953,

17). Bilim insanları ile filozofları birbirine bağlayan bu kusursuz örgü Quine'ın natüralizmini meydana getirir.

Bir dil sisteminin yalınlığına ya da verimliliğine ilişkin pragmatik mülahazalara bel bağlamak, dışsal ve içsel sorular arasında bir ayrım olduğunu göstermez.

> *Çünkü sistematik etkililik hakkındaki mülahazalar, geniş anlamda pragmatik mülahazalar, yalnızca semantik bir yükseliş gerçekleştirdiğimizde ve teoriden bahsettiğimizde ve dünyadaki objelerin davranışına ilişkin olgusal mülahazalar yalnızca semantik yükselişten kaçındığımızda ve teori içinde konuştuğumuzda işliyormuş gibi görünmemektedir. Sistematik etkililik hakkındaki mülahazalar her iki durumda da eşit derecede gereklidir; sadece bir durumda bunları dile getiririz, diğerinde ise zımnen bunlar tarafından yönlendiririz* (Quine 1960, 274).

Aynı zamanda dünyadaki objelerin davranışı ve bu davranışı nasıl algıladığımızla ilgili olgusal meseleler her iki seviyede de geçerlidir.

Ayrıca insanlar, bilgimizin ne kadarının "yalnızca dilin katkısı olduğunu ve ne kadarının gerçekliğin hakiki bir yansıması olduğunu" ayıramazlar (1953, 78). Bunları birbirinden ayırmak için, "dil hakkında olduğu kadar dünya hakkında da konuşmalıyız ve dünya hakkında konuşmak için de dünyaya kendi özel dilimize özgü bazı kavramsal şemalar dayatmalıyız" (*a.g.e.*). Başka bir deyişle, dili dünyadan ayırabileceğimiz bir "kozmik gurbet diyarı" ya da "bakış açısı" yoktur (1960, 275). Filozof "bilimin ve sağduyunun temel kavramsal şemasını, içinde çalışacağı, ister aynı isterse felsefi incelemeye daha az ihtiyaç duymayan başka bir kavramsal şemaya sahip olmadan inceleyemez ve tashih edemez" (1960, 275-6).

Quine'ın argümanı, Wittgenstein'ın resimlerin ve önermelerin, resimsel ve mantıksal biçimi tasvir etmedeki yetersizliğine

ilişkin argümanını tehdit eden benzer bir belirsizliğe maruz kalmaktadır. Bir dilsel çerçeve hakkındaki dışsal soruların ve ifadelerin bir dilsel çerçeveye dayanacağı gerçeği, dışsal sorular ile içsel sorular arasında bir ayrım olmadığı anlamına gelmez. Bir çerçeve için içsel olan sorular başka bir çerçeve için dışsal olabilir. Bütün çerçevelerden kozmik bir kaçış olmaması, kaçış olmadığı anlamına gelmez: bir çerçeveden göç edip başka bir çerçevede göçmen olabiliriz.

Çerçeveler arasında göç edebilir ve dışsal ile içsel soruları ayırt edebiliriz, fakat bunu ancak farklı dilsel çerçeveleri teşhis etmek mümkünse yapabiliriz. Bu imkân olmadan, bir çerçeveyi, başka bir çerçeveyi tartışmak için kullanmanın mümkün olduğunu savunmanın hiçbir anlamı yoktur. Ama farklı çerçeveleri teşhis etmek için, farklı çerçevelerin anlamlarını teşhis etmek mümkün olmalıdır. Sonuç olarak, en azından analitik cümleler arasında bir ayrım yapabilmeliyiz -yani, yalnızca anlam bakımından doğru olanlar ile, dil dışı olgular bakımından da doğru olanlar ya da sentetik cümleler arasında bir ayrım yapabilmeliyiz. Dışsal-içsel ayrımı analitik-sentetik ayrımına dayanır ve bu ayrımın reddi Quine'ın dil felsefesinin ve Carnap eleştirisinin merkezinde yer alır.[22]

## DOGMA OLMADAN YÜKSELİŞ

Quine'ın en çok okunan makalesi "Two Dogmas of Empiricism"dir (1953). Quine'ın saldırdığı iki dogma, analitik ve sentetik doğrular arasında bir ayrım olduğu ve Quine'ın "indirgemecilik"

22. Bkz. Quine 1976, 210. Bird 1995 ve Yablo 1998, 235-7, Carnap'ın dışsal-içsel ayrımının analitik-sentetik ayrımına dayandığını inkâr eder.

etiketi altında topladığı, ortak özelliği sentetik bir ifadenin "diğerlerinden izole olarak ele alındığında, hiçbir şekilde teyit ya da çürütme kabul edemeyeceği" yönündeki görüşlerdir (1953, 41). Quine'ın alternatifi ise "coğrafya ve tarihin en sıradan konularından atom fiziğinin en derin yasalarına ve hatta saf matematik ve mantığa kadar sözde bilgi ya da inançlarımızın bütününün insan yapımı bir doku olduğu" ve "bazı ifadelerin yeniden değerlendirilmesinin, mantıksal bağlantıları nedeniyle diğerlerinin de yeniden değerlendirilmesini gerektirdiğidir" (1953, 42). Bu kesintisiz dokuda sadece bir derece ayrımı vardır. Her ne kadar dirençli deneyimlere uyum sağlamanın her zaman birbiriyle rekabet eden yolları varsa da ve prensipte bütün doğrular revize edilebilse de bazı iddiaların revize edilmesi ya da terk edilmesi diğerlerine göre daha muhtemeldir. Deneyim ışığında revizyona en dirençli olanlar mantıksal ve analitik doğrularken, geri kalanlar sentetik doğrulardır (1953, 43).

Quine'ın analitik-sentetik ayrımına karşı yönelttiği temel argüman, analitikliğin içlemsel kavramlara dayanmadan tanımlanamayacağıdır, fakat bu döngüseldir.[23] Örneğin, analitik yargıları, terimlerini eşanlamlılarıyla değiştirerek mantıksal doğrulara indirgenebilen yargılar olarak karakterize etmeye çalışabiliriz. Dolayısıyla, "Bütün üçgenler üç kenarlı şekillerdir" analitik doğrusu, sadece "üçgenler" terimini eşanlamlı "üç kenarlı şekiller" terimiy-

23. Burge (1992), Quine'ın ve ona yanıt verenlerin iki analitiklik kavramını bir arada kullandıklarını ileri sürer: yalnızca anlama binaen doğruluk olarak analitiklik ve mantık ile tanımlara binaen doğruluk olarak analitiklik. Burge, Quine'ın argümanının farklı bir yönde ilerlediğini isabetli bir şekilde savunmaktadır. Quine'ın hedefi, yalnızca anlama binaen doğru önermeler olduğu tezidir ve Quine bu hedefe, anlam nosyonunu diğer nosyonların yerine ikame ederek ulaşmaktadır. Dolayısıyla argümanının adımlarından biri, anlama binaen doğru kavramını mantıksal doğrulara ve tanımlara binaen doğru kavramıyla değiştirmektir.

le değiştirerek "Bütün üç kenarlı şekiller üç kenarlı şekillerdir" mantıksal doğrusuna dönüştürülebilir. Fakat Quine, eş anlamlılığın "analitiklikten daha az açıklığa muhtaç olmadığını" savunur (1953, 23). Bu sorunu çözmenin bir yolu, eş anlamlılığı Leibniz'in 6. Bölümde karşılaştığımız özdeşliğin ikame edilebilirliği ilkesi açısından tanımlamaktır; çünkü Frege bu ilkeyi içlemsel bağlamlar olarak bilinen bağlamları tanımlamak için kullanmaktadır. İki terim, iddianın doğruluk değerini değiştirmeden herhangi bir iddiada birbirlerinin yerine kullanılabildikleri takdirde eşanlamlıdır. Yani "üçgenler" ve "üç kenarlı şekiller" eşanlamlıdır, çünkü herhangi bir yargıda doğruları yanlışa ya da yanlışları doğruya dönüştürmeden birbirleriyle yer değiştirebilirler.

Fakat Quine'ın da dikkat çektiği gibi, bu çare sadece inançlarla ilgili iddialar ya da "zorunlu olarak" kipsel zarfını içeren iddialar gibi, içlemsel bağlamlara sırtımızı dayayabildiğimiz takdirde işe yarar. Örneğin, "kalbi olan canlılar" ile "böbreği olan canlılar"ın tam olarak aynı canlı sınıfına referansta bulunduğunu, yani eş kaplamlı olduklarını farz edersek, bu iki terim doğruluk değerlerini değiştirmeksizin bütün kaplamsal bağlamlarda yer değiştirebilir, ama bu terimler eş anlamlı değildir. Ortak kaplamlı terimler farklı anlamlara sahip olabilir, ama bunlar sadece kaplamsal iddialarda birbirleriyle değiştirilebilir. Anlam farkı, bu terimleri içlemsel bağlamlarda değiştirmeye çalıştığımızda ortaya çıkar. Örneğin, "Jonah kalpleri olan yaratıkların kalpleri olduğuna inanır" doğru iken, "Jonah böbrekleri olan yaratıkların kalpleri olduğuna inanır" yanlıştır. Benzer şekilde, "Zorunlu olarak, kalbi olan yaratıkların kalbi vardır" ifadesi doğrudur, ama "Zorunlu olarak, böbrekleri olan yaratıkların kalbi vardır" ifadesi yanlıştır. Bununla birlikte Quine "zorunlu olarak" zarfını, ancak "analitiklik nosyonu önceden anlaşılmışsa" anlayabileceğimizi ileri sürer (1953, 31).

Benzer şekilde, analitik yargılar, sadece mantığa ve bir dilin anlambilimsel kurallarına binaen doğru olan yargılar olarak nitelendirilebilir. Ama Quine açısından "semantik kural" "açıklanamayan bir tabirdir" ve "anlamsızdır" (1960, 34). Kısacası, Quine için "analitik", "eşanlamlı", "zorunlu olarak", "anlam", "içlem", "semantik kural" ve benzeri kavramların hepsi eşit derecede şüphelidir ve analitikliğin kendisi önceden anlaşılmadan hiçbiri anlaşılamaz.

Quine'ın "Two Dogmas of Empiricism"in (1953, 35n14) gözden geçirilmiş versiyonuna eklediği ikinci argümanı, analitikliğin anlam postulatları çerçevesinde anlaşılması gerektiği önerisine karşı yöneltilmiştir (Martin 1952; ayrıca bkz. Carnap 1947, 198 ve 1956, 222). Anlam postulatları yapay dillere aittir ve içerdikleri terimlerin anlamlarını belirleyen dildeki cümlelerdir. Örneğin, bir dil sistemi "kuzgun" ve "siyah" yüklemlerini içerebilir ve bu yüklemlerin anlamları "Herhangi bir x için, eğer x bir kuzgunsa, o zaman x siyahtır" gibi anlam postulatları yoluyla belirlenecektir.

Böylece, "hiçbir kuzgun siyah olmayan değildir" analitik bir doğru, yani mantık ve bu anlam postulatı gereği doğru olan bir cümle olacaktır. Carnap hoşgörü ilkesi doğrultusunda bir dilin inşasına hangi postulatların dâhil edileceğinin "bir bilgi meselesi değil, karar meselesi" olduğunu vurgular. Yine, dil inşa edenler, "[dil dışı] dünyanın olgularına ilişkin inançları tarafından değil, anlamlara, yani tanımlayıcı sabitlerin kullanım biçimlerine ilişkin maksatları tarafından yönlendirilen postulatlarını seçmekte özgürdürler" (1956, 225). Analitikliği tanımlamaya yönelik bu stratejiye karşı argüman, anlam postulatlarının bir dil inşa eden araştırmacı tarafından seçildiği ve dolayısıyla anlam postulatlarının, "bir araştırma faaliyetine izafi olan" bir yargılar manzumesi olduğudur (Quine 1953, 35).

Fakat "herhangi bir sonlu (ya da efektif olarak belirlenebilir sonsuz) yargılar manzumesi... diğerleri kadar bir önermeler kümesidir" (*a.g.e.*). İki dilsel sistem tamamen aynı cümlelerden oluşabilir, ama bir sistemde "Bütün kuzgunlar siyahtır" bir anlam postulatı iken diğerinde sentetik bir yargıdır. Quine bu noktayı doğal ve yapay bütün diller için genelleştirir. Anlam postülatları "bazı doğal veya yapay L dillerinde bilgi sahibi olmayan kişilere yönelik öğretim" amacıyla seçilir, fakat bunu yapmanın çeşitli yolları vardır ve L'nin hiçbir cümle alt kümesi "içsel olarak" bir diğerinden daha fazla anlam postülatı (veya semantik kural) değildir.

Quine'ın örnekleyici metaforu öğreticidir: Bu, "Ohio'daki hangi noktaların, Ohio'da seyahat etmek için başlangıç noktası olduğunu sormak kadar anlamsızdır" (*a.g.e.*). Ohio'daki herhangi bir nokta başlangıç noktası olarak kullanılabilir ve Ohio'daki hiçbir coğrafi nokta kümesi başlangıç noktaları kümesi olarak diğerlerine göre ayrıcalıklı değildir. Bir gezgin için neyin başlangıç noktası olacağı, gezginin ilgi alanlarına ve kararlarına bağlıdır.

Her iki argüman da dilsel anlamın ciddi bir rol oynadığına dair bir reddiyeye dayanmaktadır. "Two Dogmas of Empiricism"-de Quine yalın bir şekilde, "belirsiz aracı entiteler olarak anlamların pekâlâ terk edilebileceğini" varsayar (1953, 22). Dilsel anlamı kavramanın tek yolunun eş anlamlılık ve analitiklik olduğunu, bunların da sağlam bir anlam nosyonu ortaya koymak için yeterince açık olmadığını varsayar. Bu varsayım ilk argümanda belirgin biçimde iş başındadır, ama aynı zamanda ikinci argümanda da destekleyici bir rol oynar. Quine anlam postulatları olarak işlev gören yargıların seçiminin, anlamla ilgili herhangi bir olgu tarafından belirlenemeyeceğini farz eder.

Quine'ın Ohio'daki başlangıç noktalarıyla ilgili metaforuna daha yakından bakıldığında, kişinin nasıl seyahat ettiğine bağlı

olarak başlangıç noktalarında gerçekten de sınırlamalar olduğu açıkça görülmektedir. Ohio sınırları dışından karayoluyla seyahat ediliyorsa, ayrıcalıklı başlangıç noktaları kümesi Ohio'nun sınırlarını oluşturan ve karayolu yolcuları için giriş noktaları olarak hizmet verebilen noktalar kümesidir. Ohio'nun merkezindeki noktalar, örneğin Centerburg, Ohio, eyalete giren kara yolcuları için başlangıç noktası olamaz. Benzer şekilde, deniz yoluyla seyahat edenler de eyalete Erie Gölü'nden girmekle kısıtlıdır ve yolculuklarına Centerburg'dan başlayamazlar. Havayoluyla seyahat edenler elbette Ohio'nun merkezinde bir başlangıç noktası seçebilirler, ama onların da sınırlı sayıda başlangıç noktası vardır. Onlar, metro yolcularının Ohio'daki seyahatlerine başlayabilecekleri yerden başlayamazlar. Dolayısıyla, Ohio'daki başlangıç noktaları kümesinin kişinin nereden geldiğine bağlı olarak belirlenmesi gibi, anlam postulatları olarak kullanılan dilsel bir çerçevenin uygun cümle alt kümesi de dili öğrenmek zorunda olanların -daha önce karşılaştığımız "bilgi sahibi olmayan kişilerin"- halihazırda akıllarında ne olduğunun bir fonksiyonudur ve konuşmacıların ne düşündüğü dilsel anlamın geleneksel bir mahrecidir [*locus*]. Fakat anlam, özellikle de zihinde olan anlam, Quine tarafından reddedilmektedir.

## BELİRSİZLİK VE ONAY

Quine çevirinin belirsizliğine ilişkin ünlü argümanında anlama doğrudan bir saldırıya yönelir. Radikal çevirinin belirlenimsiz olduğu tezini ortaya koyarak Quine anlamın kendisinin belirlenimsiz olduğunu ve dilsel anlam için bir bireyleşim ilkesi ya da aynılık/kimlik/özdeşlik (*identity*) standardı olmadığını gösterdiğine inanmaktadır. Quine iddiaya konu olan bir entitenin onu diğer şeylerden ayıran bir standardı yoksa, o zaman böyle bir entitenin,

yani "aynılığı/kimliği olmayan hiçbir entitenin" var olmadığını ileri sürer (1969, 23).

Radikal çeviri, yabancı dilin anlamı veya sentaksı ya da yabancı konuşmacıların konuşurken akıllarından geçenler hakkında herhangi bir varsayımda bulunmadan yabancı bir dili tercüme etme projesidir. Radikal çevirmenin yabancı dili deşifre etmek için kullanabileceği tek kanıt, dilin kullanımına ilişkin gözlemidir -yani Quine'ın yabancı konuşmacının "mevcut uyaranlara sözel olarak yanıt vermek üzere mevcut eğilimleri" olarak tanımladığı şeydir (1960, 28). Bu gerekliliği motive eden, Quine'ın "felsefi antropolojisidir" (Glock 2003, 36), yani insan davranışının dili ve zihni anlamak için mihenk taşı olduğu ve dilin temelde dilsel davranışla ya da "açık seçik özneler arası koşullar altında sözcüklerin gözlemlenebilir şekilde ağızdan çıkarılmasıyla" bir tutulması gerektiğidir (Quine 1960, 1).

Quine argümanını, radikal çevirmenin "gözlemlenen koşullar altında yerlilerin ne söylediğini" gözlemleyerek anlamaya çalıştığı yeni keşfedilmiş bir kabile çerçevesinde açıklar (*a.g.e.*).[24] Deneğinin dilsel davranışını gözlemleyen radikal çevirmen, "belirli bir hararetli ifadenin, yerlilerin bir tavşanın ya da akla yatan bir benzerinin varlığıyla onaylamaya teşvik edilebileceği, başka türlü olamayacağı bir ifade olduğunu makul bir şüphenin ötesinde tümevarımsal olarak ortaya koyabilir" (1969, 2).[25] Örneğin, çevrilecek ifade *Gavagai* ise, radikal dilbilimci, deneğin *Gavagai* kullanımını onayladığı, onaylamadığı ya da her ikisini de kabul etmediği koşulları listeler (1960, 29).

---

24. Quine sonunda görüşlerini değiştirmiştir (1987, 1989, 1990); burada sadece orijinal argümanı ele alıyorum.

25. *Word and Object*'te bu, deneğin ifadesinin "uyarıcı anlamıdır", çünkü yerel ifadeyi tavşanların varlığının neden olduğu görsel uyarımlarla bağdaştırırız (Quine 1960, 31).

Fakat bu kanıt, yerel terimin İngilizce "rabbit" sözcüğüyle özdeşleştirilmesini desteklemek için yeterli değildir -yani yerel ifade ile "rabbit"in eşanlamlı olduğunu desteklemez. Mevcut bütün davranışsal kanıtlar, örneğin öznenin "tavşanların çeşitli zamansal kesitlerini", "bütünleşik veya ayrılmamış tavşan parçalarını" veya hatta "'Raineth' gibi sadece 'Rabbiteth'i", yani belirli bir tavşandan ziyade soyut tavşanlığın varlığını kastettiği yönündeki rakip hipotezlerle uyumludur (1969, 2-3; 1960, 52-3).

Gerçekte, bir hipotezi diğerine karşı destekleyecek gözlemlenebilir bir kanıt yoktur. Hipotezler arasında seçim yapabilmek için radikal dilbilimcinin özdeşlik ve niceleme kavramlarını kullanarak sorular sorabilmesi gerekir. Örneğin, deneğin ifadesinin zamansal bir tavşan sahnesi mi, yoksa tavşan mı anlamına geldiğini belirlemek için ona şunu sorabilmemiz gerekir: "Bu [bir anda tavşanı işaret ediyor] bununla [birkaç dakika sonra aynı tavşanı işaret ediyor] özdeş mi?" veya "Bu bir tavşan mı, yoksa birçok tavşan mı?" Fakat dilbilimci bu kavramlara güvenecek durumda değildir, çünkü bunlar tercüme edilmemiştir (1969, 2). Dahası, "özdeşlik", "vardı" ya da diğer mantıksal sabitleri radikal bir şekilde tercüme etmeye yönelik herhangi bir girişim başarısız olacaktır. Örneğin, "özdeşlik" (*identity*) ifadesini çevirmek, deneğin tavşanların huzurunda kullandığı ifadeyi çevirmekle aynı belirsizliğe tâbidir (1960, 71-2). Mantıksal sabitler "yalnızca cümlesel bağlamlarda öğrenildikleri" için müşkül durumda kalır ve deneğin dilinde bazı cümlesel bağlamların çevirilerine sahip olmak için radikal dilbilimcinin bazı terimleri çevirmiş olması gerekir. Ama az önce gördüğümüz gibi, terimlerin çevirisi belirsizdir.[26]

26. Herhangi bir formel terimin radikal çevirisi de aynı dertten mustariptir. Örneğin, radikal çevirmen deneğin terimleri ile cümleleri arasında ayrım yapabilecek durumda değildir.

İngilizce genel terimler ve tekil terimler, özdeşlik, nicelleme ve bütün o ontolojik cambazlıklar, yerel dilin unsurlarıyla, her biri mümkün olan bütün dilsel verilerle uyumlu olan ve hiçbiri diğerine tercih edilmeyen, ancak yerel dilin bizim için basit ve doğal olan bir rasyonalizasyonu sayesinde tercih edilen, birbiriyle uyumsuz çeşitli yollardan herhangi biriyle ilişkilendirilebilir (1969, 4-5).

Radikal çevirmen, kendisini deneğin diline "mancınıkla fırlatarak" ve kendi dilinin kategorilerini dayatarak, deneğin çevresindeki ifadeler ile görsel uyaranları bağdaştırmanın ötesine geçebilir. Fakat bu dayatma "herhangi bir yerlinin konuşma davranışı eğiliminde zımni olan her şeyi aşacaktır" (1960, 70).

Quine'ın argümanı muhtelif önemli meydan okumalara açıktır, bunlardan en önemlisi Quine'ın çeviri projesinin kendi davranışsal kısıtlamalarını ihlal eden "gizli hermenötiğe" dayanmasıdır (Glock 2003, 170-82).[27] Başlamak için bile radikal çevirmenin onaylama ile onaylamama arasında ayrım yapmaya ihtiyacı vardır, fakat herhangi bir psikolojik varsayımdan arındırılmış gözlemlenebilir davranış, onaylama veya onaylamamayla ilgili yakıştırmaları desteklemez. Gerçekte, diğer canlıların psikolojik durumları hakkında herhangi bir tamamlayıcı önvarsayıma, kategoriye veya zihinsel haritaya dayanmaksızın tek başına davranışın, radikal çevirmenin dilsel bir varlıkla karşılaştığı varsayımını nasıl olup da desteklediği açık değildir. Quine tartışmasına şu öneriyle başlar: "Yeni keşfedilmiş bir kabile düşünün, dilinin bilinen bir benzerliği yok" (1969, 1). Fakat açıkça bilinen bazı benzerlikler vardır -bu, dili olan bir kabiledir -ve Quine bir varlığa dil atfetmenin dayanaklarını tartışmaz.

27. Diğer etkili itirazlar için bkz. Chomsky 1969, Evans 1975 ve Fodor 1981.

Ama bütün bu meydan okumalar, Quine'ın semantik varsayımlardan arındırılmış dilsel davranış başlangıç noktasının içini boşaltmakta ve kendilerine semantik olguları ve kavramsal içerikleri kapsayan bir kanıt stoku sağlamaktadır. Böylece Quine'ın işaret ettiği nokta, dilsel davranışın semantik bir yapıyı belirlemediği yönündedir. Bu itibarla Quine dilsel etkinliğe öncelik veren dil teorilerinin, doğal dil fikrini kimliklendirilebilir ve belirlenebilir bir semantik yapı olarak sürdürmekte güçlük çekme yönündeki tarihsel temayülüne örnek teşkil eder. Hem Locke hem de Condillac bu dertten mustariptir ve Quine'ın çalışması da bunu takip eder. Yapabildikleri en iyi şey, semantik yapıyı bir dayatma ya da yorumlama konusu hâline getirmektir.

Bu durum özellikle Davidson'ın çalışmalarında açıktır. Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi Davidson (1967), Tarski'nin bir dil için yaptığı formel doğruluk tanımlarının doğal dillere uyarlanabileceğini ve insan dili açısından bir anlam teorisi olarak kullanılabileceğini savunmaktadır.[28] Bir doğal dil açısından doğruluk teorisi, bu dilin her cümlesinin doğruluğu için gerekli ve yeterli koşulları verir ve "doğruluk koşullarını vermek, bir cümlenin anlamını vermenin bir yoludur" (1967; 1984, 24). Ama doğal diller bakımından böyle bir doğruluk ve dolayısıyla anlam teorisi, dile döngüsel bir yapı atfedecek ve böylece "doğal dil formel bir sistem olarak görülebilecektir" (1984, 55).[29]

Ancak bu yapı atfetme Davidson'ın dil felsefesinde dilin içsel bir özelliği değil, bir projeksiyon ya da yorumdur. David-

28. Bu, dil felsefesi alanındaki iki önemli antolojinin programatik temelini oluşturmaktadır: Davidson ve Harman 1972 ve 1975.

29. Ayrıca Davidson, "böyle bir teorinin inşasını hedefimiz hâline getirdiğimiz ölçüde, dilbilimcileri ve analitik filozofları iş birliği yapan kişiler olarak düşünebiliriz" diye yazmaktadır (1984, 55-6).

son, Quine'ı takip ederek "bütün kanıtlar toplandıktan sonra önemli ölçüde belirsizlik kalacaktır; çok sayıda ve büyük ölçüde farklı doğruluk teorisi kanıtlara eşit derecede uyacaktır" der (1984, 62). Hem Quine hem de Davidson için bu sadece yetersiz kanıtlara dayanan epistemik bir sorun değildir. Elde edilebilir bütün kanıtlar mevcut olsa ve her şeyi bilen bir bakış açısından teori geliştiriyor olsak bile, belirsizlik varlığını sürdürecektir. Davidson'a göre, "bütün kanıtlar mevcut olduğunda, Quine'ın da vurguladığı gibi, bir konuşmacıya atfettiğimiz inançlar ile onun sözlerine getirdiğimiz yorumlar arasındaki mübadeleler sürecektir" (1984, 139).

Davidson'a göre, dilsel anlam, konuşmacıların neye inandıkları ve neyi amaçladıkları belirlenmeden yorumlanamaz, fakat konuşmacıların inançları ve niyetleri, konuşmacıların kullandıkları dilin anlamı belirlenmeden tespit edilemez. Bu sadece pratik bir bağımlılık değil, "ilkesel" bir bağımlılıktır. Bir anlam teorisi, bir doğruluk teorisi gerektirir ve bir doğruluk teorisi de bir konuşmacının bir cümleyi hangi koşullar altında doğru kabul ettiğini belirtmelidir. Davidson konuşmacıların cümleleri ne zaman doğru kabul ettiklerini, cümlelerin ne anlama geldiği, konuşmacıların cümlelerin ne anlama geldiğini düşündükleri ya da cümlelerin konusuyla ilgili inançları hakkında herhangi bir varsayımda bulunmadan belirleyebileceğimizi öne sürer.[30] Ne var ki konuşmacının neye inandığını bilmeden doğru kabul edilen bir cümleyi yorumlayamayız ve cümlenin anlamını yorumlamadan da konuşmacının neye inandığını bilemeyiz. Bu nedenle Davidson, "ifadeleri sıfırdan yorumlarken -radikal yorumlamada- bir şekilde eş zamanlı olarak bir inanç teorisi ve bir anlam teorisi sunmalıyız" sonucuna varır (1984, 143-4).

30. Bu iddianın eleştirel bir tartışması için bkz. Heal 1997, 184.

O zaman sorun şudur: Bir konuşmacının hangi cümleleri ne zaman doğru kabul ettiğini bildiğimizi varsayıyoruz ve onun ne demek istediğini ve neye inandığını bilmek istiyoruz. İnançları ve niyetleri hakkında yeterli bilgiye sahip olsaydık belki de olayı çözebilirdik, fakat bir yorumlama teorisine önceden erişim olmadan bunu yapma şansımız yoktur. Yorumlar göz önüne alındığında, inançları kanıta dayalı olarak okuyabiliriz, ama bu da neyi bilmek istediğimizi varsayar (1984, 145).

Davidson'ın önerdiği çözüm, karar teorisindeki öznel olasılıkları belirlemeye yönelik bir stratejiden esinlenmiştir. Karar teorisindeki sorun, bir bahsin aynı zamanda iki bilinmeyen faktörün bir fonksiyonu olmasıdır: Bir bahisçinin mümkün sonuçlara atfettiği öznel olasılık ve bahisçinin bir sonuca atfettiği değer veya fayda. Bir kişi, sonuçların olasılıklarına ilişkin değerlendirmesi veya sonuca verdiği değer nedeniyle bir bahsi reddedebilir. Karar teorisindeki strateji, sonuçlar farklı olsa da bahsi oynayanın olayın gerçekleşip gerçekleşmemesi konusunda kararsız (*indifferent*) olduğu bir olay bularak öznel olasılıkları sabit tutmaktır. Örneğin, bahisçi "O [olayı] gerçekleşirse kazanmak ve O gerçekleşmezse kaybetmek" ile "O gerçekleşirse kaybetmek ve O gerçekleşmezse kazanmak" arasında kararsızsa, o zaman bahisçi O'nun gerçekleşmesine ve gerçekleşmemesine aynı öznel olasılığı atfeder.

Bu kararsızlık temelinde, bahisçinin değerlerine ve bu kayıtsız bahislerin öznel olasılıklarına sayısal değerler verilir ve ardından bahisçinin değerleri ve öznel olasılıkları, bahisçinin çeşitli bahisler için ifade ettiği tercihler temelinde karşılaştırmalı olarak sıralanır. Sayısal değerlerin öznel olasılıklara ve değerlere tahsis edilebileceği çeşitli yollar vardır ve karşılaştırmalı sıralamayı koruyacak tek bir tahsis yoktur. Davidson, "aynı olgular", diye yazar, "son derece farklı sayı tahsisleri ile temsil

edilebilir" (1984, 147). Buradaki durum, "o"ın tahsisinin ve sıcaklığı temsil etmek için kullanılan sayısal ölçeğin keyfi olduğu sıcaklık durumuna benzer. Tıpkı sıcaklığın sadece karşılaştırmalı olması ve mutlak büyüklüklerinin olmaması gibi -deniz seviyesindeki suyun donma noktası, "o" ya da "32" olarak tahsis edilebilir- bahisçilerin değerleri ve öznel olasılıkları için de mutlak büyüklükler yoktur.

Bir konuşmacının doğru olduğunu düşündüğü cümlelerin yorumlanması da anlam ve inanç olmak üzere iki bilinmeyenli bir fonksiyon olup Davidson önermelerin tahsisinin karar teorisindeki sayısal değerlerin tahsisi kadar belirsiz olduğunu öne sürmektedir. Davidson anlam ve inanç hakkında varsayımlarda bulunmadan tek başına bir konuşmacının bir cümleyi ne zaman doğru kabul ettiğini belirleyemeyeceğimizi, aynı zamanda anlam ve inanç hakkında varsayımlarda bulunmadan "bir cümlenin doğru olması yerine başka bir cümlenin doğru olmasını tercih edebileceğimizi" öne sürer (1984, 148; 1990). Önermeler, doğruluk bakımından karşılaştırmalı tercihler korunacak şekilde tahsis edilir, ama tek bir tahsis söz konusu değildir. Karar teorisinde olduğu gibi, aynı olgular konuşmacının kastettiği ve inandığı şeylere oldukça farklı önermeler tahsis edilerek temsil edilebilir. Üstelik yorumlamada da önermelerin mutlak bir şekilde tahsis edilmesi söz konusu değildir, aksine sadece konuşmacının karşılaştırmalı tercihlerini koruyan izafi tahsisler söz konusudur.

Daha spesifik bir şekilde ifade etmek gerekirse, Davidson için anlamlar doğruluk koşulları tarafından verildiği için, cümlelerin doğruluğuna ilişkin aynı tercihler kümesi farklı doğruluk koşulları tahsisleri ile temsil edilebilir. Konuşmacının cümlelerine doğruluk koşulları tahsis ederken, yorumcular kendilerine, yorumcunun konuşmacı ile yorumcu arasındaki

anlaşmayı optimize etmeyi amaçladığı iyilikseverlik ilkesi gibi çeşitli ilkelerle yardımcı olabilirler (1984, 136-7 ve 152-3).[31] Fakat Davidson için asıl mesele şudur: "Genel hatlarıyla ifade etmek gerekirse, benim temam, anlamları ve inançları tek bir teorinin birbiriyle bağlantılı yapıları olarak düşünmemiz gerektiğidir, tıpkı hâlihazırda öznel değerleri ve olasılıkları karar teorisinin birbiriyle bağlantılı yapıları olarak gördüğümüz gibi" (1984, 146). Anlam ve inançla ilgili olarak, ampirik olarak belirlenen konuşmacıların doğruluk tercihleri ve Tarski tarzı bir doğruluk teorisi inşa etme göreviyle sınırlandırılmış bir teori dışında hiçbir durum söz konusu değildir. İnançlar kadar anlamlar da teorik inşalardır.

Anlam ve inancın bu belirsizliğine ek olarak hem Quine hem de Davidson adların referansı için benzer bir sorun, yani "referansın anlaşılmazlığı"nı görür ve aslında Quine için çevirinin belirsizliği ve dolayısıyla anlam hakkındaki irrealizm, referansın anlaşılmazlığından kaynaklanıyor gibi görünmektedir (Quine 1969; Davidson 1984). "Tavşan", "ayrılmamış tavşan parçası" ve "tavşan sahnesi" terimleri farklı objeler için doğru olsa da referansları "davranışsal olarak bilinemezdir" (Quine 1969, 35). Sonuç olarak, mevcut davranışsal kanıtlar yalnızca *Gavagai*'nin rakip çevirileriyle değil, aynı zamanda rakip referanslarla da uyumludur- "kaplamın kendisi bilinemez hâle gelir" (*a.g.e.*). Dolayısıyla dili dilsel davranışla sınırlamak, sözcük ile obje arasındaki en temel ilişkinin bile belirleyiciliğinin altını oyar.

---

31. Ayrıca bkz Ramberg 1989. Bazıları Davidson'ın iyi niyet ilkesini reddetmiş ve tercümanların konuşmacıları, tercümanın konuşmacıyla aynı konumda olduğunda sahip olacağı inançlara sahip olacak şekilde yorumlaması gerektiğine ilişkin bir insanlık ilkesi önermiştir (Grandy 1973; ayrıca bkz. McDowell 1976 ve Lewis 1983, 1:112).

Wittgenstein *Tractatus*'ta cümleleri, soyut objeler olarak tasavvur edilen önermelerden ayırmaya çalışır ve bunu yaparken de insan dilinin formu ile içeriğine dair bir teori sunma projesinin altını oyar. Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta teoriyi reddetmesi, Quine'ın ve Davidson'ın felsefelerinde bulduğumuz parçalanmış dil anlayışını önceler. Dilsel davranışta ortaya çıktıkları şekliyle fiili cümleler, kendi başlarına, belirlenmiş ve tanımlanabilir bir anlamsal yapıya sahip bir sistem olarak dil anlayışını destekleyemez. Hatta kesin bir referans nosyonunu bile destekleyemez.

# VIII

# DİLİN TUHAFLIĞI

## WITTGENSTEIN, DERRIDA VE DAVIDSON

Dilsel performans -dilin konuşma ve yazmada fiilen kullanımı- insan dilinin en doğal ve ampirik tezahürü olsa da performans, bir sistem olarak dil tasavvurunu ayakta tutmaz. Wittgenstein'ın *Felsefi Soruşturmalar*'daki geç dönem çalışmaları, Jacques Derrida'nın postyapısalcı yapı-bozumları ve Davidson'ın bizzat dil hakkındaki şüpheciliği, dilsel performansın, dilsel teorinin ağıyla yakalanabilecek belirleyici bir sistem olarak dil fikrinden uzaklaşılmasının dramatik örnekleridir. Aslında bu en son dile dönüşler, dilsel teoriden tamamen uzaklaşmaktır. Performans, teorinin işleyişine set çekmek için kullanılır.

### DİL OYUNLARI

Wittgenstein'ın *Soruşturmalar*'ının üslubu, onun bu eserinde önerdiği dil felsefesini zaten örneklemektedir. *Tractatus*, hiyerarşik olarak sıralanmış önermelerle ve yeni sembollerle sistematik bir formel inceleme olarak görünürken, *Soruşturmalar* Wittgenstein'ın kendisine göre, bazen "bir konudan diğerine atlayan açıklamalardan, kısa paragraflardan" oluşur (1953, ix). Bilimsel ya da akademik bir deneme yerine, "bir dizi manzara taslağı, aslında sadece bir albüm" sunar (*a.g.e.*). Bu doğrultuda, *Soruşturmalar*, vaka incelemeleri olarak düşünülebilecek şeyler tarafından yönlendirilir.

Wittgenstein *Soruşturmalar*'a kendi sözleriyle değil, Augustinus'un *İtiraflar*'ından dili nasıl öğrendiğini hatırladığı bir pasajla başlar.[1] Wittgenstein, Augustinus'tan "Onlar (büyüklerim) bazı nesneleri adlandırdıklarında ve buna bağlı olarak bir şeye doğru hareket ettiklerinde, bunu gördüm ve o şeyin, ona işaret etmek istedikleri için çıkardıkları sesle adlandırıldığını kavradım" diye alıntı yapar (1953, §1). Wittgenstein, Augustinus'un öncelikle nesnelerin adlarını düşündüğünü ve eylemlerin ve özelliklerin adlarını göz ardı ettiğini belirttikten sonra, karşıt bir örnek sunar:

> *Birini alışverişe gönderiyorum, ona üzerinde "beş kırmızı elma" yazan bir fiş veriyorum. Fişi dükkân sahibine götürüyor, o da üzerinde "elma" yazan çekmeceyi açıyor; sonra bir tabloda "kırmızı" kelimesine bakıyor ve karşısında bir renk örneği buluyor; sonra "beş" kelimesine kadar -ezbere bildiğini varsayıyorum- temel sayılar dizisini söylüyor ve her sayı için çekmeceden örnekle aynı renkte bir elma alıyor. Bu ve benzeri yollarla kişi sözcüklerle iş görür* (1953, §1).

Örneklerin bu şekilde yan yana getirilmesi, Wittgenstein'ın *Soruşturmalar*'da geliştirdiği kilit görüşleri önceden haber verir.

Bunlardan biri, "dilin özü" olmadığı görüşüdür- "dil nedir?" ya da "bir ifade (*statement*) nedir?" sorularına kesin ve nihai olarak yanıt verecek bir dizi gerekli ve yeterli koşul yoktur (1953, §92). Bilâkis, insan dili, tıpkı *Soruşturmalar*'da olduğu gibi, bir yamalı bohçadır. *Soruşturmalar*'ın başlarında Wittgenstein dili "eski bir şehre benzetir: Küçük sokaklardan ve meydanlardan, eski ve yeni evlerden ve çeşitli dönemlere ait, eklentiler yapılmış evler-

1. Wittgenstein'ın *Soruşturmalar*'a nasıl başladığının önemine dair ufuk açıcı bir tartışma için bkz. Cavell 1996.

den oluşan bir labirent ve bu, düz dikdörtgen sokakları ve tek tip evleri olan çok sayıda yeni banliyö ile çevrilidir" (1953, §18). Doğal dillerin mantıksal formunu temsil etmek ya da göstermek için daha iyi araçlar olarak -örneğin Frege, Russell ya da *Tractatus*'ta Wittgenstein tarafından- önerilmiş çeşitli matematiksel mantık dilleri, sadece bir şehrin oldukça düzenli banliyöleridir. Wittgenstein'a göre, banliyölerdeki gelişmelerin eski bir şehrin özünü ya da biçimini ifade etmemesi gibi, bu düzenli mantık dilleri de dilin formunu ifade etmez.

Wittgenstein *Soruşturmalar*'ın ilerleyen bölümlerinde "ifadelerin gerçek kullanımında düz bir otoyolu" takip etmediğimizi, "dolambaçlı yollardan, yan yollardan gittiğimizi" yazar. Düz otoyol, insan dilinin altta yatan mantıksal bir forma sahip olduğu görüşüdür, fakat "sürekli kapalı olduğu için" bu otoyolda seyahat edemeyiz (1953, §426).

Wittgenstein'a göre mantık, "bir doğa biliminin doğal bir olguyu ele aldığı anlamda dili -ya da düşünceyi- ele almaz ve söylenebilecek en fazla şey ideal diller inşa ettiğimizdir" (1953, §81). Wittgenstein bu durumda "ideal"in "gündelik dilimizden daha iyi, daha mükemmel" anlamına gelmediğini ve doğal dildeki bir cümlenin formel mantık cümlesine çevrilmesinin "insanlara sonunda düzgün bir cümlenin neye benzediğini göstereceği" anlamına gelmediğini belirtmekte gecikmez. Wittgenstein'a göre doğal bir dili kullanmak tipik olarak "kesin kurallara göre bir kalkülüs kullanmak" değildir (*a.g.e.*).

Wittgenstein dili oyunlarla kıyaslar. Augustinus'un tarif ettiği gibi "sözcükleri kullanma sürecinin tamamını" -nesneleri adlandırmada- bir dil oyunu olarak düşünebileceğimizi yazar (1953, §7). Sözcüklerin çeşitli kullanımları vardır -birini kırmızı elma almak için alışverişe gönderme örneği bunlardan biridir- ve bu çeşitli "süreçler ... dil oyunları olarak da adlandırıla-

bilir.". "Dilden ve dilin örüldüğü eylemlerden oluşan bütüne de 'dil-oyunu' diyeceğini" ekler (*a.g.e.*). Ancak Wittgenstein'a göre dilin bütünü "dil-oyunlarının çokluğu"dur ve Wittgenstein bu oyunlara emir verme, betimleme, rapor etme, hikâye anlatma, şaka yapma ve "sorma, teşekkür etme, sövme, selamlama, dua etme" gibi bir dizi örnek verir (1953, §23). Yine de bu liste bile çok soyut ve geneldir. Örneğin, soru sormanın kapsayıcı bir dil oyunu yoktur. "Eğer dil oyunlarının çokluğunu göz önünde bulundurmazsanız", diye yazar Wittgenstein, "belki de şöyle sorular sormaya meyilli olacaksınız: 'Soru nedir?'" (1953, §24). Ancak Wittgenstein'a göre bir soru ile yapılabilecekler arasında bir bütünlük yoktur. İnsanlar bilgi talep etmek, bir şeyi bilmediklerini belirtmek, şüphe duyduklarını ifade etmek, yardım istemek vb. için soru sorabilirler.

Wittgenstein'a göre, dili tarif etmek için "oyun" terimini kullanmanın bir nedeni, "dilin konuşulmasının bir etkinliğin parçası olduğu gerçeğini ön plana çıkarmasıdır" (1953, §23), ama bu etkinlik tanımlanamaz. Oyun olmak için gerekli ve yeterli koşullar yoktur. Biri oyunun, nesneleri bir yüzey üzerinde belirli kurallara göre hareket ettirmekten ibaret olduğunu öne sürerek başlayabilir, fakat Wittgenstein buna karşılık verir: "Masa oyunlarını düşünüyor gibisiniz, ama başka oyunlar da var" (1953, §3). Masa oyunları, kart oyunları, top oyunları, olimpiyat oyunları vb. vardır (1953, §66). Bir şeyi bir kurala göre yapma özelliği bile bütün oyunları kapsamaz. Çocuklar bir topla kurallar uydurarak ve bunları değiştirerek oynayabilir ve "arada topu amaçsızca havaya fırlatabilir, eğlence için birbirlerini kovalayıp birbirlerine top atabilir vb." (1953, §83).

Bütün oyunlarda ortak olan ve oyunları oyun olmayanlardan ayıran özellikler yerine, oyunlar kümesi "üst üste binen ve kesişen karmaşık bir benzerlikler ağıdır", tıpkı "aile benzerlikle-

ri" gibi, "bir ailenin üyeleri arasındaki çeşitli benzerlikler: Yapı, göz rengi, yürüyüş, mizaç, vb. aynı şekilde üst üste biner ve kesişir." (1953, §§66 ve 67). Oyunlar, aile benzerlikleriyle birbirine bağlı, ama bütün oyunlar tarafından paylaşılan tek bir özelliği olmayan bir aile oluşturur ve benzer şekilde dil ve onun kısımları da -örneğin bir cümle- "birbiriyle az çok ilişkili yapılardan oluşan bir ailedir" (1953, §108).

> *Dil dediğimiz şeylerin hepsinde ortak olan bir şey üretmek yerine, bu fenomenlerin hepsi için aynı sözcüğü kullanmamıza neden olan tek bir ortak noktaları bulunmadığını, fakat birbirleriyle pek çok farklı şekilde ilişkili olduklarını söylüyorum. Ve bu ilişki ya da bu ilişkiler nedeniyle hepsini "dil" diye adlandırıyoruz (1953, §65).*

Aile benzerlikleri sadece dillerin ve oyunların değil, sayılar (1953, §§67-8), renkler ve şekiller (§§72-3) gibi şeylerin de ortaklığını açıklar ve bu, ortaklığın aile benzerlikleri ile karakterize edildiği bir evrenseller açıklaması telkin eder (Bambrough 1960). Ayrıca, çoğu insani kavramın gerekli ve yeterli koşullara sahip olmadığı ve bunun yerine "örtüşen nitelikler ağlarına" dayanan analog ve prototip yapılara sahip olduğu daha mütevazı, ama çok etkili bir psikolojik kavram teorisini telkin eder (Rosch ve Mervis 1996, 443).

Wittgenstein özellikle doğal dil kullanımının "belirli kurallara göre bir kalkülüsün kullanılması" olarak nitelendirilmesi gerektiği görüşünü hedef tahtasına koyar (1953, §81). Wittgenstein bu görüşe karşı, dilsel davranışın gözlemlenmesinin "açık bir kural görmemizi sağlamadığı" ve bir kişinin dili kullanması bakımından "kuralı nasıl belirleyeceğinin" açık olmadığı gibi çeşitli gerekçeler öne sürer (1953, §82; ayrıca §§151-2). Ayrıca, kuralların bir yoldaki işaret levhaları gibi olduğunu ve kendi başlarına tek

bir yorumu belirlemediğini savunur (1953, §85). Bir işaret levhasının bir yönü göstermek için bir parmak kullandığını varsayalım. "Ama onu hangi yönde takip edeceğim nerede yazıyor?" diye sorar Wittgenstein, "levhadaki parmağın gösterdiği yönde mi yoksa (örneğin) tam tersi yönde mi?". Üstelik işaret levhasının parmağın yönünü gösterdiği bir kez tespit edildiğinde, bu tam olarak hangi yönü gösterir: "Yol boyunca mı, patika boyunca mı, yoksa arazide mi?" (*a.g.e.*).[2]

Wittgenstein'ın ana fikri şudur: "Hiçbir eylemin gidişatı bir kural tarafından belirlenemez, çünkü her eylemin gidişatı kurala uygun hâle getirilebilir" (1953, §201). Wittgenstein bir sayı dizisini devam ettirmenin tek bir yolu bulunmaması olgusu ile iddiasını destekler. Bir öğrenciye "2, 4, 6, 8, 10, 12" dizisi verilip diziyi devam ettirmesi istenebilir ve öğrenci ikişer ikişer sayarak devam eder. Eğer öğrenci diziyi "1000'in ötesinde devam ettirirse -ve 1000, 1004, 1008, 1012 yazarsa", Wittgenstein'a göre, "Ona şöyle deriz: 'Bak ne yaptın!'- O anlamaz. Biz de deriz ki: 'Senin iki eklemen gerekiyordu'" (1953, §185). Fakat öğrenci de aynı şekilde şaşırabilir ve "Evet, bu doğru değil mi? Ben de öyle yapmam gerektiğini düşünmüştüm" diyebilir, çünkü belki de öğrenci diziye "1000'e kadar 2, 2000'e kadar 4, 3000'e kadar 6 ve böyle devam et" kuralına göre devam etmiştir (*a.g.e.*).

Buna göre, hangi sayı dizisi olursa olsun herhangi bir kuralla uyumludur. Wittgenstein öğretmenin kastettiği ya da aklındaki kurala müracaat etmenin bir işe yaramayacağını savunur. Her kural, o kuralla eşit derecede uyumlu olan rakip yorumlara tabidir. Örneğin, Wittgenstein şöyle sorar: "Yani +2 emrini verdiğinizde 1000'den sonra 1002 yazmasını mı kastettiniz -ve aynı

2. Yabancı bir ülkedeki bir otoyoldaki çıkış işareti levhaları da aynı şekilde muğlak olabilir.

zamanda 1866'dan sonra 1868, 100034'ten sonra 100036 ve benzeri sonsuz sayıda önerme yazmasını mı kastettiniz?" (1953, §186). Wittgenstein ortaya konabilecek herhangi bir kuralın, o kuralın farklı ve bağdaşmayan uygulamalarıyla bağdaşabilir olacağını öne sürer. Dolayısıyla, bir kural kendi başına, tıpkı bir işaret levhasının kendi başına işaret levhasını takip etmenin doğru yolunu tayin etmemesi gibi, bir diziyi belirlemenin doğru yolunu tayin edemez.[3]

Bunun gösterdiği şey, Wittgenstein'a göre, başka bir şeyin -kuraldan başka bir şeyin- "fiilî durumlarda 'kurala uyma' ve 'kurala karşı gelme' dediğimiz şeyde sergilenmesi gerektiğidir" (1953, §201). Wittgenstein'ın önerdiği şey kullanım ya da pratiktir: "Ve dolayısıyla 'bir kurala itaat etmek' de bir pratiktir" (1953, §202). Buradan, dosdoğruca özel dillerin var olamayacağı sonucuna varır: "Dolayısıyla bir kurala 'özel olarak' uymak mümkün değildir: Aksi takdirde, bir kurala uyduğunu düşünmek ona uymakla aynı şey olurdu" (*a.g.e.*). Wittgenstein erken dönem yazılarında "bir kişinin bir işaret levhasına ancak işaret levhalarının düzenli bir kullanımı bir gelenek olduğu sürece uyduğunu" gözlemlemiş (1953, §198) ve retorik bir şekilde sormaya devam etmiştir: "'Bir kurala uymak' dediğimiz şey, sadece bir insanın hayatında sadece bir kez yapabileceği bir şey midir?" (1953, §199).

Wittgenstein için "sözcüklerin nasıl kullanıldığı" (1953, §180; ayrıca §43 ve 432), "düzenlilik" (§208), "ortak insani faa-

3. Wittgenstein'ın argümanının bu kısmının ve bunun Özel Dil Argümanı ile ilişkisinin etraflı bir tartışması için bkz. Kripke 1982. Kripke'nin Wittgenstein'ın Özel Dil Argümanı'nı yorumlayışı hakkında tartışmalar vardır, ama hiç şüphe yok ki Wittgenstein "hiçbir eylemin gidişatının bir kural tarafından belirlenemeyeceğini, çünkü her eylemin gidişatının kurala uygun hâle getirilebileceğini" iddia etmektedir (1953, §201). Wittgenstein'ın bu iddiaya dayanarak "Dolayısıyla bir kurala" özel olarak "riayet etmek mümkün değildir" sonucuna vardığı da açıktır (1953, §202).

liyet" (§206) ve "insani eylem" (§225) dil kurallarını açıklamakta kullanılan daha temel mefhumlardır (§208). Sözcükler "örnekler yoluyla ve pratikle" öğretilir ve "bunu yaptığımda kendi bildiğimden daha azını iletmiş olmam" (*a.g.e.*). Kişi kendi durumunda bile, fiilen yaptığı şeye atıfta bulunmaktan daha iyisini yapamaz. Wittgenstein'a göre, eğer benden "kuralı bu şekilde uygulamamın gerekçesi" istenirse, o zaman nihai gerekçe -"ana kayaya eriştiğimde ve kazmam daha derine inmediğinde"- basitçe "Bu sadece benim yaptığım şeydir" (1953, §217), "oyunu böyle oynarız" (§71) ya da "Bu sözcükler böyle kullanılır" (§180) olacaktır. Wittgenstein epistemik gerekçelendirme konusunda *Kesinlik Üzerine*'de Goethe'nin *Faust*'undan alıntı yaparak "Başlangıçta eylem vardı." der ve bu aynı zamanda onun dil felsefesinde eylemin temel rolünü de yansıtır (1969, §402).

Fakat bir eylem, bağlamından bağımsız olarak nitelendirilebilecek atomik bir olay değildir. Tıpkı ana kayanın kazılan yerin çok ötesine uzanması gibi, Wittgenstein açısından dilsel bir performans da esasen "hayat formu" terimiyle işaret ettiği daha geniş bir etkinlik bağlamına bağlıdır. Bir dil daha geniş bir eylem ağına "örülür" (1953, §7) -yani Wittgenstein için gördüğümüz gibi, "dilin *konuşulması* bir etkinliğin parçasıdır" ve dilsel bir performansın örüldüğü bu etkinlik "bir hayat formudur" (1953, §23). Örneğin, emir vermek ve bu emirlere itaat etmek, kimin emir verebileceğini ve kimin itaat etmesi gerektiğini belirleyen daha geniş, ama spesifik sosyal olguları içeren bir dil oyunudur. Buna göre, "bir dil hayal etmek, bir hayat formu hayal etmektir" (1953, §19).

"Hayat formu" (*Lebensform*) gibi anlaşılması zor bir terim, *Soruşturmalar*'ı okurken kolayca "başıboş bir ifade hâline gelse de" (Cavell 1996, 288), Wittgenstein bu terime bazı net hatlar kazandırmıştır. Hayat kavramı *Tractatus*'ta zaten kilit bir rol

oynamıştır; Wittgenstein orada "dünya ve hayat birdir" (1921, 5.621) diye yazmıştır ki bu da "dilin (yalnızca benim anladığım dilin) sınırları *benim* dünyamın sınırları anlamına gelir" (5.62) iddiasını açıklığa kavuşturmayı ya da geliştirmeyi amaçlamaktadır. *Tractatus*'taki "hayat", onu içermesine rağmen biyolojik yaşam ile bir tutulmamalıdır ve bu durum *Soruşturmalar*'daki hayat formu için de geçerlidir. Bir hayat formu "yürüme, yeme, içme, oyun oynama" gibi biyolojik faktörleri içerir (1953, §25; ayrıca s. 230) ve dilin kullanımı kesinlikle insan biyolojisinin bir parçasıdır.

Ama bu kavram aynı zamanda insanları birbirinden ayıran ve biyolojik yaşamdan daha dar olan faktörleri de içerir.[4] Wittgenstein "Bir dil hayal etmek, bir hayat formu hayal etmek demektir." (1953, §19) diye yazar ve hem dil hem de hayat için belirsiz "*eine*" artikelini kullanması, bütün insanlar için geçerli olan biyolojik faktörlerden daha fazlasına atıfta bulunma niyetinde olduğunu gösterir. Belirli bir dil oyunu hayâl etmek "bir hayat formu" (*eine Lebensform*) hayâl etmektir ve Wittgenstein "sadece savaştaki emir ve raporlardan oluşan bir dil" ya da "sadece evet ve hayır cevapları için soru ve ifadelerden oluşan bir dil" de dâhil olmak üzere "sayısız" dil oyunu hayal eder (*a.g.e.*). Dahası, dil oyunlarının çokluğu "sabit, bir kez ve herkes için verilmiş bir şey değildir; ama yeni dil türleri, yeni dil oyunları, şöyle diyebiliriz ki ortaya çıkarlar ve diğerleri eskir ve unutulur" (1953, §23). Wittgenstein dil oyunlarının gelip geçici doğası hakkındaki bu gözlemini hemen şu açıklamayla sürdürür: "Burada 'dil-oyunu' terimi, dilin konuşulmasının bir etkinliğin parçası ya da bir hayat for-

4. Cavell (1989, 41) "hayat formu"nun biyolojik anlamını "dikey anlam" ve Wittgenstein'ın teriminin kültürel ya da "etnolojik anlamını" "yatay anlam" diye niteler. Wittgenstein'ın "hayat formu" kavramının biyolojik bir kavram olduğu görüşünün savunusu için bkz. Garver 1994, 239-52.

mu olduğunu ön plana çıkarmak içindir" (*a.g.e.*). Bu bağlamda, Wittgenstein'ın "dil-oyunu" terimini, dil konuşmanın basitçe bütün insanlar tarafından paylaşılan genel insani dil kapasitesinin bir parçası olduğu gerçeğini vurgulamak için kullandığını iddia etmesi pek de bir anlam taşımayacaktır.[5]

Wittgenstein'ın odak noktası, insan dilinin uçuculuğu ve değişkenliği ile dilsel etkinliğin içine gömülü olduğu hayattır ve o bu doğrultuda, dilin konuşulmasının bir hayat formunun parçası olduğu gözlemini, "dil oyunlarının çokluğu üzerine bir inceleme" ile sürdürmektedir (*a.g.e.*). Bu, bir hayat formunun bir kültür olduğunu düşündürür (Winch 1958), fakat Wittgenstein *Soruşturmalar*'da "kültür" terimini kullanmaz ve hayat formunu kültüre benzetmek yanıltıcı olacaktır.[6] Wittgenstein, insanlar için "kullandıkları dilde mutabık kalmanın" bir "hayat formunda mutabık kalmak" olduğunu yazar (1953, §241). Eğer "dil" çeşitli doğal dillere referans yapıyorsa, o zaman hayat formu kavramı, fazla zarar görmeden kültür çerçevesinde tevil edilebilir. Fakat

---

5. Wittgenstein'ın "dilin konuşulmasının, [insani] hayat formunun bir parçası olduğu" gerçeğini ön plana çıkaracak surette yazmadığına dikkat edilmelidir. "Bir etkinliğin [*einer Tatigkeit*] ya da bir hayat formunun [*einer Lebensform*] parçası" olduğu gerçeğini ön plana çıkarmaktadır.

6. Bu terim Wittgenstein 1980'deki seçmeler içinde geçmektedir, fakat bu pasajlar kültür ile hayat arasında bir ayrım telkin etmektedir. Wittgenstein 1931'de "kültür büyük bir teşkilat gibidir" diye yazar ve "parçalanmış ve bireyin gücünün karşıt güçlerin ve sürtünme direncinin üstesinden gelmek için kullanıldığı kültürsüz bir çağı" tarif eder (1980, 6). Daha sonra 1940'ta kız kardeşi için inşa ettiği evi "büyük bir anlayışın (bir kültürün vb.) ifadesi" olarak tarif eder, fakat "ilkel yaşam, açığa çıkmaya çabalayan yabanıl yaşam -bu eksiktir" diye ekler (1980, 38). 1950'de Wittgenstein şöyle yazar: "Bir yazardan zevk almak için onun ait olduğu kültürü de sevmek gerektiğine inanıyorum. Eğer o kültürü kayda değer bulmazsa veya tatsız bulursa, kişinin hayranlığı geçer" (1980, 85). Eğer paylaşılan bir hayat formu birinin dilini anlamak için gerekli bir koşulsa, o zaman kültürün, en azından Wittgenstein'ın burada kullandığı şekliyle, hayatla özdeşleştirilemeyeceği açıktır.

söylemeye gerek yok ki Wittgenstein'ın aklında olan bu değildir. Wittgenstein açısından bir dil, bir dil oyunudur ve dil oyunları doğal dillerden daha dardır ve doğal dillerin ötesine geçebilir. Bir hayat formu, spesifik dil oyunlarının gömülü olduğu fiilî insan etkinliği ağıdır ve bu ağ biyolojik ile kültürel faktörleri içerir, ama aynı zamanda ailelerin ve toplulukların gündelik hayatlarındaki farklılıkları da içerecek kadar inceliklidir.[7]

Hayat formu dilsel bir performansın kurucu unsuru olduğundan, Wittgenstein'ın dilsel performansın temel dayanağı -"Bu sadece benim yaptığım şeydir" (1953, §217)- bir hayat formu içerir. Wittgenstein bunu açıkça beyan eder: "Kabul edilmesi gereken, verili olan -şöyle de denebilir- *hayat formları*dır" (1953, 226). Fakat bir hayat formu "karmaşıktır" ve "insan eylemlerinin bir karmaşası"dır ve sonuç olarak dilsel performans, izlenebilir ve birleştirici bir muameleye direnir.

*Soruşturmalar*'daki odak noktası dilsel performans olduğu için Wittgenstein dilin bir sistem olmadığı ve uygun teorik incelemeye direndiği sonucuna varır. Wittgenstein dilin, dil oyunlarının bir çokluğu olduğunu ve "bu çokluğun sabit, bir kez ve herkes için verilmiş bir şey olmadığını" ve "mantıkçıların dilin yapısı hakkında söylediklerinden" oldukça farklı olduğunu gözlemlediğinde, "bir etkinliğin parçası" olan "dilin *konuşulması*" hakkında düşündüğünü açıkça belirtir (1953, §23). Wittgenstein'a göre dilin özü "yüce", "gizli" ya da "yüzeyin altında" değildir, "zaten gözlerimizin önünde açık duran bir şeydir" (1953, §§89, 92 ve 126). Gözümüzün önünde açık duran şey "fiilî dildir" (1953,

7. Cavell (1989), Wittgenstein'ın hayat formu kavramını anlamak bakımından "gündelik" ve "ev" kavramlarının (Wittgenstein 1953, §§116, 120 ve 134) önemini vurgulamakta haklıdır, ama Wittgenstein'ın ev ve gündelik hayat kavramları milli veya kültürel terimlerle açıklanamaz. Wittgenstein'ın felsefesinde dışlanmışlığın [*marginality*] önemli rolü için bkz. Scheman 1996.

§107), yani dile ait uzamsal ve zamansal olgudur" (§108). Filozof cümlelerden ve sözcüklerden, "tam da gündelik hayatta, örneğin 'İşte Çince bir cümle' ya da 'Hayır, bu sadece yazıya benziyor; aslında sadece bir süs' dediğimizde onlardan bahsettiğimiz anlamda" bahsetmelidir (*a.g.e.*).

Eğer dilsel performans felsefenin ana kayası ise, o zaman "felsefe dilin fiili kullanımına hiçbir şekilde müdahale edemez", "ona herhangi bir temel veremez" ve performans hakkında da "açıklanacak hiçbir şey yoktur" (1953, §§124 ve 126). Felsefe en nihayetinde dilin fiilî kullanımını "yalnızca betimleyebilir" (1953, §124). Gerçekten de Wittgenstein şöyle öğüt vermektedir: "Bütün açıklamaları bir kenara bırakmalıyız ve onun yerini yalnızca betimleme almalıdır" (1953, §109). Buna göre, felsefe yapmanın uygun yöntemi, çeşitli dilsel kullanım örneklerini betimlemektir (1953, §133) ve daha önce de belirtildiği gibi, "Bu sözcükler böyle kullanılır" iddiası (1953, §180), bir eylemin neden bir kurala uygun sayıldığına dair gerekçelendirmenin sona erdiği yerdir (§217).

Dolayısıyla Wittgenstein *Soruşturmalar*'da "bütün incelememizi tersine çevirdiği"ni (1953, §108) ifade etmekte oldukça haklıdır. Matematiksel mantık fikri gibi "kristal saflıktaki ön kabullü bir fikir" çerçevesinde açıklanan veya analiz edilen *explanans* olarak dilsel performans -"dili konuşma" (1953, §23)- ile başlamak yerine, belirli bir "uzamsal ve zamansal fenomen" olarak anlaşılan dilsel performansa *explanandum* rolü verilir. Ama dilsel performans "bir yollar labirenti" ya da teorik birliğe direnen bir "labirent"tir (1953, §§203 ve 18). "Bu sözcüklerin nasıl kullanıldığını" betimlemek mümkündür, fakat doğru betimlemeler olsa olsa "karmaşık bir benzerlikler ağını, üst üste binen ve kesişen bazen genel benzerlikleri, bazen de ayrıntılardaki benzerlikleri" çoğaltabilir (1953, §66), tıpkı *Soruşturmalar*'ın çeşitli vinyetlerden oluşan bir albüm olması gibi. Dahası, dilsel bir performansın isa-

betli bir betimlemesi, performansın bir parçası olduğu hayat formunu yakalamak zorundadır, ama bir hayat formu ele alınabilir (*tractable*) değildir.

Wittgenstein'ın felsefesinde dil hakkındaki söylemin bölük pörçüklüğünün bir başka kaynağı daha vardır. Söylemin sadece konusu bölük pörçük olmakla kalmaz, Wittgenstein'ın kendi görüşüne göre dil hakkındaki söylemlerin kendileri de dilsel performanslardır ve dolayısıyla performansların çeşitliliğine tâbidirler. Dil hakkındaki söylem de kapsayıcı bir bütünlüğü olmayan bir "dil-oyunları çokluğu"dur (1953, §23). Dilin kendisi gibi, dil hakkındaki söylem de "yollardan oluşan bir labirent" (1953, §203) ya da "eski bir şehir gibi küçük sokaklardan ve meydanlardan oluşan bir labirent" (1953, §18) olacaktır.

Wittgenstein bu sonucun biraz farkındaymış gibi görünmektedir. "Filozofun işi, belirli bir amaca yönelik hatırlatma araçlarını bir araya getirmekten ibarettir." diye yazarken tek bir amaç belirlememektedir (1953, §126). Wittgenstein kısa bir süre sonra "felsefi bir yöntem yoktur, ancak farklı terapiler gibi yöntemler vardır." diye yazar (1953, §133). Tek bir felsefi yöntem yoktur, fakat burada "farklı terapiler gibi" diye eklemesi önemlidir, bu da aslında felsefeye ve onun terapi ya da tıbbi tedavi olarak amacına dair birleşik bir anlayışa sahip olduğuna işaret eder. "Gerçek keşif", "felsefeye huzur veren, böylece artık kendisini sorgulatan sorularla eziyet çekmemesini sağlayan keşiftir" (*a.g.e.*). Olguların nesnelliği ve gerçekliği hakkındaki bildirimler felsefeye ait bildirimler değildir, ama "felsefi tedaviyi" gerektirir (1953, §254). Bir felsefe problemi, "tek taraflı bir diyetin" neden olduğu bir "felsefi hastalıktır: Kişi düşüncesini yalnızca tek bir tür örnekle besler" (1953, §593). Dil, felsefi hastalıkların etiyolojisinde merkezi bir role sahiptir: "Felsefe, dil marifetiyle zekâmızın büyülenmesine karşı bir savaştır" (1953, §109).

Felsefi hastalığın tedavisi basittir: "Dil oyunları arasındaki farkları akılda tutmak" (1953, §290). Örneğin, zihin-beden sorunu "ancak dilin her zaman tek bir tarzda işlev gördüğü, her zaman aynı amaca hizmet ettiği fikrinden radikal bir kopuş gerçekleştirirsek ortadan kalkar: Düşünceleri aktarmak -bunlar evler, ıstıraplar, iyilik ve kötülük ya da başka herhangi bir şey hakkında olabilir." (1953, §304). Eğer dilin her zaman tek bir tarzda işlev görmesi söz konusu değilse, o zaman dil felsefesinin ya da daha genel anlamda felsefenin her zaman tek bir tarzda işlev gördüğünü ya da en iyi şekilde işlev gördüğünü varsaymak için hiçbir sebep yoktur. Dil oyunlarının ve hayat formlarının çeşitliliği, Wittgenstein'ın "felsefi sorunların tamamen ortadan kalkması" (1953, §133) anlamına gelen "tam bir açıklık" arayan terapi olarak felsefeye ilişkin ayrıcalıklı kavrayışının da altını oyar. Zorlukları elimine etmek, kendi altını oyan soruların verdiği azaptan "huzur" aramak ya da "istediğim zaman felsefe yapmayı bırakabilmemi sağlayacak" bir şey keşfetmeye çalışmak yerine (*a.g.e.*), felsefe azap çektirmeyi, kafa karıştırmayı, altını oymayı ve düzensizliği teşvik etmeyi de amaçlayabilir.[8]

## DERRIDA VE YAPISALCILIK

Dilsel performansın bu yanlarını geliştirmek Jacques Derrida'ya düşer. Wittgenstein'ın *Soruşturmalar*'ı, Frege geleneğindeki dil felsefesine bir yanıt iken Derrida'nın dil felsefesi en iyi şekilde,

8. Başka bir deyişle, Wittgenstein'ın yazıları ve argümanları dilin fiilî kullanımının dolambaçlı yollarını ve yan yollarını ifade ediyor gibi görünmektedir, fakat Glendinnig 2004'e göre Wittgenstein dolambaçlı yollarda dolaşıp durmaz, felsefenin azaplarından kaçmak için oradan oraya savrulur.

Saussure geleneğindeki yapısalcılığa, özellikle de yapısalcı edebiyat eleştirisine bir yanıt olarak görünür.[9]

Cenevre Okulu geleneğindeki yapısalcılığın temel ilkelerinden biri, söz konusu yapının tarihsel ya da artzamanlı olmayıp belirli bir zamanda senkronik ya da eşzamanlı olarak var olduğudur. Derrida "Force and Signification" (1967, 1978) başlıklı erken dönem makalesinde, bir edebî eserin fiili okumasının aslında bir süresi olduğunu; üstelik eserin yapısına ilişkin herhangi bir betimlemenin de ardışık ve artzamanlı olduğunu ve dolayısıyla eşzamanlı olarak sunulmadığını söyler. "Eşzamanlılığın, düzenleyici bir ideal statüsüne yükseltilmiş bir mit" olduğunu yazar (1978, 24). Fakat zamanın bu şekilde ele alınması "yapısalcılığın en değerli ve orijinal niyetiyle ... çelişiyor gibi görünmektedir" (1978, 26), yani dilin fenomenal formunu -"görünür olan form" (1978, 27)- ciddiye almak ve onu görünmez bir idealin veya gizli bir niyetin eksik bir tezahürü olarak ele almamak. Başka bir deyişle, yapısalcılık natüralist taahhütlere dayanır, ama yapıyı süreden (*duration*) soyutlayarak natüralizmden ayrılır. Derrida'ya göre yapısalcılık "oluşu -ona form vererek- kapatma riski taşır", yani "gücü form altında boğar" (1978, 26) ve "gücü ... *eidos*'a (yani metaforik göz için görünür olan forma)" (1978, 27) bırakır.

Derrida'nın dil felsefesi "yoğunluğun ya da gücün kavramsallaştırılmasına" (*a.g.e.*) yönelik bir girişim olsa da kısmen hem

9. Derrida'nın öncelikle Cenevre Okulu ve ardıllarının yapısalcılığına yanıt verdiği gerçeğinin altını çizmek önemlidir. Roman Jakobson, Bohuslav Havránek, Vilém Mathesius, Jan Mukařovsk ve Bohumil Trnka'nın dâhil olduğu Prag Çevresi yapısalcıları, "senkronik ve diyakronik yöntemler arasında aşılmaz bir engel" olduğuna inanmıyordu. Prag Çevresi'nin *Tezleri*'ne göre, "senkronik bir betimlemenin evrim kavramını tamamen dışlaması mümkün değildir, çünkü böyle bir senkronik moment kaybolmuş, mevcut ve gelmekte olan aşamaları yansıtır" (Steiner 1982, 6; ayrıca bkz. Merquior 1986).

Leibniz'in olgun metafiziğindeki güç kavramından hem de Hegel'in *Phenomenology of Mind*'taki güç tartışmasından beslendiği için onun güç kavramını deşifre etmek kolay değildir. Bununla birlikte, Derrida için gücün fiili fenomenlere bağlı olduğu açıktır. Güç "görünür olan formdur" ve "tam da eklemlenmesiyle güç bir fenomen hâline gelir" (1978, 26-7). Derrida gücün, fenomenlerin altında yatan farklı bir şey olarak anlaşılması gerektiğini açıkça reddeder, ama aynı zamanda "güç, dilin ötekisidir ve onsuz dil olduğu şey olmaz" (*a.g.e.*). En azından güç, ister yazma, okuma, konuşma veya dinleme olsun, fiili dilsel olayın zamansal müddetini içerir. Güç "bir formun altında saklı değildir" (1978, 28), bilâkis gerçek zamanda vuku bulan dilsel olaya aittir.

Fakat güç yalnızca zamansal bir müddet değildir. "Kendi içinden" anlaşılan güç, yazarken ya da konuşurken yaratma duygusudur. Öyle görünüyor ki Derrida'nın güç kavramı yazma ya da konuşma eylemini de içerir. Derrida yazmaya "karar vermemiz gereken an"dan söz eder ve "yazmanın İbrani *ruah*'ının ıstırabı" olduğunu belirtir (Derrida 1978, 4-5 ve 9). Yazmak "açışla/başlangıçla ilgilidir" (*inaugural*) ve onun anlamı "yazma eyleminden ne önce ne de sonradır." (1978, 11). O hâlde güç aynı zamanda "konuşma özgürlüğü", "kehanette bulunma [*augur*] özgürlüğü" ya da "yanıt verme özgürlüğü"dür (1978, 12). Derrida'nın "form"un ve "yapı"nın[10] karşıtı olarak "güç" terimini kullanması, yazma ya da konuşma eyleminin kendisiyle, yani yalnızca zaman içindeki bir olay olarak değil, aynı zamanda bir yazarın ya da konuşmacının performansı olarak konuşma ya da yazma ile ilgilendiğini vurgulamak içindir.[11]

---

10. Derrida'nın "Force and Signification" başlıklı makalesi İsviçreli yapısalcı edebiyat eleştirmeni Jean Rousset'nin *Form and Signification* (1962) adlı kitabına bir yanıt niteliğindedir.

11. 4. Bölüm'de tartışılan Humboldt'un dil felsefesinde gücün rolüne dikkat ediniz.

O hâlde Derrida'nın, J. L. Austin'in 1955 yılında *How to Do Things with Words* başlığı altında yayınlanan ve Austin'in performatif/icra edici ve saptayıcı (*constative*) cümleler arasındaki kendi ayrımını geliştirdiği ve eleştirdiği *William James Lectures*'a başvurması şaşırtıcı değildir. Saptayıcı cümle, doğru ya da yanlış bir bildirimde bulunan bir cümledir; performatif cümle ise "sözün söylenmesinin bir eylemin gerçekleştirilmesi olduğu -normal şekilde sadece bir şey söylemek olarak düşünülmediği" bir cümledir (Austin 1975, 6-7). Söz vermek, özür dilemek ya da isim koymak bu tür dilsel performansların tipik örnekleridir. Austin'in dikkat çektiği noktalardan biri, dil filozoflarının icra ediciler pahasına saptayıcılara odaklanmış olmalarıdır.

Austin icra edicilere ve saptayıcılara ek olarak lâfzî/düzsözel (*locutionary*) ve söylerken işlenen/edimsözel (*illocutionary*) edimler arasında da ayrım yapar. Bir düzsözel edim, "tam normal/anlamıyla 'bir şey söyleme' edimidir" -yani, "belirli seslerin çıkarılmasını, belirli sözcüklerin belirli bir yapıda söylenmesini ve bunların belirli bir "anlamla" (*meaning*), yani belirli bir manayla (*sense*) ve belirli bir referansla söylenmesini" içerir (1975, 94). Öte yandan bir söylerken işlenen edim, bir düzsözel edim ile yapılan şeydir. Bir konuşmacı bir şey söylerken başka şeyler yapmayı amaçlayabilir, yani bir söz edimi gerçekleştirirken "bir soru sormak ya da yanıtlamak, bir bilgi vermek ya da bir taahhütte bulunmak ya da bir uyarıda bulunmak, bir kararı ilan etmek, bir görevlendirme yapmak ya da bir itirazda bulunmak ya da bir eleştiri yapmak, bir teşhiste bulunmak ya da bir betimleme yapmak" gibi başka şeyler yapmayı amaçlayabilir (1975, 98-9). Bir düzsözel edimin anlamı, yani manası ve referansı varken, söylerken işlenen bir edimin gücü, örneğin "bir soru gücü", bir tahmin-

de bulunma, bir ilan, vb. gücü vardır (1975, 99). Austin'e göre, söylerken işlenen bir edimin gücü ile bir düzsözel edimin manası ve referansı arasındaki ayrım ve dilin anlamına ve kullanımına ilişkin herhangi bir dikkatli tartışma, tartışılan konunun bir düzsözel edimin manası ve referansı mı, yoksa söylerken işlenen bir edimin gücü mü olduğu konusunda açık olmalıdır (1975, 100 ve 103).

Ne var ki Austin'e göre, saptayıcılar ile icra ediciler arasındaki ayrım çökmektedir. Bir şeyi bildirdiğimizde, "bir şey yapıyoruzdur" ve sonuç olarak Austin'e göre, "bildirmek, örneğin ikaz etmek ya da tebliğ etmek kadar söylerken işlenen bir eylemde bulunmaktır." (1975, 133-4). Örneğin, bir açıklama yapabilir ve ikaz ya da protesto etmediğimizi, "sadece olguları bildirdiğimizi" ısrarla vurgulayabiliriz. Dolayısıyla bildirimler, "icra edicilerin karşı karşıya olduğu her türlü başarısızlığa açıktır" (1975, 134). Örneğin, tıpkı verilen bir sözün içtenlik gerektirmesi gibi, bir bildirimde bulunmak da bildirimde bulunan kişinin söylediklerine inanmasını gerektirir. O hâlde saptayıcılar, icra edicilerin bir türüdür.

Austin saptayıcı-icra edici ayrımının çöküşünden önemli bir sonuç çıkarır. "Bildirmek, bir edimde bulunmaksa" (1975, 139), o zaman doğru bir şekilde bildirmek de düzgün bir şekilde argümanlar ileri sürmek, iyi tavsiyelerde bulunmak, iyi yargılamak ya da gerekçeli bir şekilde suçlamak kadar bir eylem olacaktır (1975, 142). Austin, "doğru ya da yanlış bir şekilde bildirme durumunda, tıpkı iyi ya da kötü tavsiyede bulunma durumunda olduğu gibi, beyanların/sözcelemlerin (*utterances*) niyetleri ve amaçları ile bağlamının önemli olduğuna işaret eder; bir okul kitabında doğru olduğuna hükmedilen bir şey, bir tarihsel araştırma çalışmasında o şekilde hükmedilmeyebilir" (1975, 143). Örneğin, "Fransa altıgen şeklindedir" ifadesi, Austin'e göre, kendi

başına ne doğru ne de yanlış olan kaba bir betimlemedir, ama "belirli niyetler (*intents*) ve amaçlar doğrultusunda" doğru ya da yanlıştır (*a.g.e.*). Kısacası, "bildirimlerin doğruluğu ya da yanlışlığı yalnızca sözcüklerin anlamlarına değil, hangi durumda hangi eylemi icra ettiğinize bağlıdır." (1975, 145). Dolayısıyla, "bildirimde bulunmak, söylerken işlenen edim sınıfının çok sayıdaki söz ediminden yalnızca biridir" ve "ayrıcalıklı bir konumda değildir." (1975, 147 ve 149).

Austin bu durumu, bildirimde bulunmayı da içeren yeni bir söylerken işlenen edimler taksonomisi ile yakalamayı amaçlamaktadır:

1. *Karar belirticiler* (verdictives).
2. *Kullanım belirticiler* (exercitives).
3. *Yükleniciler* (commissives).
4. *Davranış belirticiler* (behabatives) *(bu şok edici*).
5. *Serimleyiciler* (expositives) (1975, 151).

Her ne kadar Austin bu taksonomiden memnun olmasa da "Yıkma eğiliminde olduğumu kabul ettiğim iki fetişi yıkmak için gayet yeterlidir, yani (1) doğru/yanlış fetişi, (2) değer/olgu fetişi" der (*a.g.e.*).

Austin'in dil felsefesindeki bu dramatik sonuçların nedeni, dilsel analiz birimini "toplam konuşma durumundaki toplam konuşma edimi" kabul etmesidir ve Austin'e göre bu "son çare olarak açıklamakla meşgul olduğumuz *tek fiilî fenomen*dir" (1975, 148). Austin'in analizinin hedefinde bir konuşmacının fiilî konuşma performansı varken, saptayıcılar ve icra ediciler arasındaki ayrımın ortadan kalkması şaşırtıcı değildir. Onun sözleriyle:

---

* Yazar, Austin'in ürettiği bu terimin İngilizce açısından yadırgatıcılığını kastediyor. –çn.

"İncelememiz gereken şeyin cümle değil, bir konuşma durumunda bir beyan/sözcelem* olduğunu bir kez anladığımızda, artık belirtmenin bir edimi performansa döktüğünü görmeme imkânı neredeyse kalmayacaktır." (1975, 139).

Düzsözel ve söylerken işlenen edimler arasındaki ayrım da fiilî konuşma durumunun önceliğinden etkilenir. Austin, "söylerken işlenen edim kadar düzsözel edim de yalnızca bir soyutlamadır" diye yazar, çünkü "her sahici konuşma edimi her ikisidir de" (1975, 147). "Saptayıcı beyan ile, söz ediminin söylerken işlemekle/edimsözel ilgili yönlerini soyutlarız ve düzsözel olan üzerinde yoğunlaşırız: Üstelik, olgular ile [saptayıcı beyan arasındaki] aşırı basitleştirilmiş bir mütekabiliyet nosyonu kullanırız" (1975, 145-6). Öte yandan, "icra edici beyanda, mümkün olduğunca beyanın söylerken işlemekle ilgili/edimsözel gücüne odaklanırız ve olgularla mütekabiliyet boyutunu soyutlarız" (1975, 146). İkinci durumda, konuşmacıların dili kullandıkları koşulların çeşitliliğine dikkat kesilirken, ilk durumda ideal olan "her koşulda, herhangi bir amaç için, herhangi bir dinleyici kitlesine, vb. neyin söylenmesinin doğru olacağıdır". Austin şunu da ekler: "Belki de bu bazen gerçekleşiyordur.".

## DERRIDA VE AUSTIN

Derrida'nın belirttiği gibi kendisi "birçok açıdan Austin'e oldukça yakındır, onun problematiğine hem ilgi hem de şükran duyar" (1988, 38). Derrida, Austin'in "*performatifin* problematiği" ile il-

---

* "Cümle" (*sentence*) ile "beyan" (*utterance*) farkı: Aynı cümlenin farklı bağlamlarda beyan edilişi, farklı anlamlara gelebilir. Dolayısıyla "beyan", bir cümlenin belirli bir bağlam içinde kullanılmasıdır. –çn.

gilendiğini, "performatifin analizini, doğruluk değerinin otoritesinden kurtarmak zorunda kaldığını" ve Austin'in doğruluktan, bir söz ediminin gücüne dönüş yaptığını vurgular (Derrida 1977a, 186-7). Aslında Derrida, Austin'in düşünce çizgisi için "Nietzsche'cilikten aşağı kalır yanı yok" der ki bu Derrida nezdinde büyük bir övgüdür.

Derrida'ya göre Austin'in söz edimleri teorisindeki sorun, yönelimler/maksatlar (*intentions*) ve uzlaşımlar da dâhil olmak üzere belirli bir bağlam ya da bir dizi uygun koşul varsaymasıdır (1977a, 187). Söz edimleri teorisi, kısmen, çeşitli söz edimlerinin gücünü ve içeriğini belirleyen bu bağlamın kurallarını ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Derrida, "tam ve bilimsel bir bağlam kavramı" olmadığını ve "bir bağlamın hiçbir zaman kesin olarak belirlenemeyeceğini" savunur (1977a, 174). Derrida'ya göre bu durum yalnızca Austin'in dil teorisini değil, dilin dilsel olaylar ya da söz edimleri çerçevesinde anlaşıldığı bir dil bilimi geliştirme girişimini de engeller. Bu tür performanslar bilimsel teorinin gerektirdiği soyutlamaya ve idealleştirmeye imkân tanımaz (Derrida 1988, 69) ve bu nedenle "hangisi olursa olsun bilimsel bir teori ile bir dil teorisi arasında tam bir analoji kurulamaz." (1988, 118).

Konuşma bağlamlarının bu belirsizliğinin bir kaynağı, "dilsel ya da dilsel olmayan, sözlü ya da yazılı, küçük ya da büyük her birimin alıntılanabilmesi, tırnak içine alınabilmesidir; böyle yaparak o, her verili bağlamdan kopabilir ve kesinlikle sınırlandırılamaz bir şekilde yeni bağlamların sonsuzluğunu doğurabilir" (1977a, 185). Açıkça söylemek gerekirse, tırnak içine alınmış bağlamlar, Derrida'ya göre bağlamların belirsizliğinin kaynağı olan dilin daha genel bir özelliğinin, yani "kopyalamanın (*duplication*) ya da ikilemenin (*duplicity*), izin (*mark*) bu yinelenebilirliğinin (*iterability*)" bir örneğidir (1977a, 186). Austin özelinde Derrida,

"Austin'in bütün konvansiyonel edimlerin başarısızlığa açık olduğunu kabul ettiğini", "söz veririm" gibi ifadelerin hiçbir sözün verilmediği bağlamlarda kullanılabileceğini vurgular (1977a, 188-9). Austin'e göre o tür kullanımlar, "söz veririm" sözcüklerinin anormal, gayriciddi ya da paraziter kullanımlarıdır; bu sözcükleri bir söz vermek için kullanmak, bu sözcüklerin konvansiyonel, gündelik ya da standart kullanımıdır.

Derrida başarısızlık imkânının her söz ediminin zorunlu bir özelliği olduğuna inanır ve başarısızlığı "izin yinelenebilirliği" (*iterability of mark*) üzerinden anlar. Derrida'nın savunur göründüğü şey, her dilsel izin tekrarlanabileceği ve bir söz ediminin anlamını açıklığa kavuşturan belirli bir bağlam olduğu fikrini zayıflatacak şekilde kullanılabileceğidir (1977a, 191). Derrida "Hiçbir bağlam söz edimini bütünüyle kuşatamaz." diye yazar (1977a, 182).

Derrida'ya göre problemin bir kısmı, belirli türden bir söz ediminin, diyelim ki bir iddianın, "açık bir bütünlük (*corpus*)" olması, "ne geçmişte ne de gelecekte sınırlandırılabilir olması" ve "bir kümenin tamlığından" yoksun olmasıdır (1988, 39). Derrida bu esnada küme teorisine atıfta bulunarak, iddiaların bir kural, formül ya da her bir iddianın yerine getirmesi gereken zorunlu ve yeterli şartlarla saptanabilecek ya da karakterize edilebilecek bir küme oluşturmadığını vurgulamak ister. Derrida'nın bu görüşünün bir gerekçesi, böyle bir kural, formül ya da şartlar kümesi öne sürmenin kendisinin de bir iddia olması, ama kendi şartlarını sağlayamıyor olmasıdır. Derrida şartlarla ilgili böylesi iddiaların, kendine-referanslı (*self-referential*) olamayacağını varsaymaktadır.

Bir söz edimleri teorisinin kendine-referanslı doğası, Derrida'nın söz edimleri biliminin olamayacağına inanmasının da bir nedenidir:

*Teorinin dili her zaman, o dil teorisi çerçevesinde ne formüle edilebilir ne de idealize edilebilir bir kalıntı bırakır. Teorik beyanlar, söz edimleridir. Bu olgu ister bir ayrıcalık ister söz edimi teorisinin bir sınırı olarak görülsün, söz edimi teorisi ile diğer teoriler arasındaki analojik değeri (tam anlamıyla) ortadan kaldırır* (1988, 70).

Derrida'ya göre, bir söz edimleri teorisi kendine referanslı olmak zorundayken, bilimsel bir teori, diyelim ki bir fizik ya da biyoloji teorisi kendine referanslı değildir ve bu fark, dilsel teoriyi bilimle massetme girişimlerini baltalamaktadır.

Derrida zaman zaman, bir dizi söz edimini belirlemeye yönelik herhangi bir girişimin, aslında teorinin bir karşı örneği olan teorinin bir parodisi yoluyla çürütülebileceğini de ima eder gibi görünmektedir.[12] Bununla birlikte, Derrida'nın ana argümantasyon hattı, söz edimlerini karakterize etmekle ilgili olabilecek bir söz edimi bağlamının en önemli özelliklerinin yönelimler ve uzlaşımlar olduğu, fakat bunların hiçbirinin bir söz ediminin veya olayının anlamını saptamaya hizmet edemeyeceğidir.

Ona göre "basit biçimde apaçık ifadeye içsel olan hiçbir ölçüt, ciddi olan bir ifadeyi gayriciddi olan aynı ifadeden ayırt edemez." (1988, 68). Austin'in terminolojisini kullanırsak, bir söz ediminin söylerken işlemeyle ilgili gücünü tespit edebilecek hiçbir işaret yoktur. Samimi ve ciddi bir iddiayı ya da vaadi teşhis etmede kullanılabilecek herhangi bir sözcük -örneğin, "Ben sahiden, sahiden şunu demek istiyorum"- yalancılar ve şakacılar tarafından da kullanılabilir. Elbette, bir izin hiçbir biçimsel özelliği tek başına ciddiyet ya da dürüstlük belirtisi olamaz, fakat

12. Örneğin bkz. Derrida'nın Searle'ün söz verme teorisine ilişkin tartışmasına, özellikle de Searle'ün söz vermeler ile tehditler arasında yaptığı ayrıma yönelik eleştirisi (1988, 74-5).

dilsel bir uzlaşımın eklenmesi de işe yaramaz: "Uzlaşımlar aslında hiçbir zaman bütünüyle tastamam (*adequate*) değildir." (1988, 82). İçtenliği belirtmek üzere devreye sokulabilecek herhangi bir uzlaşım da göstermelik olabilir. Dolayısıyla ne biçimsel ne de uzlaşımsal özellikler farklı edimsözel güçleri tayin edebilir.

Bunun yanında maksatlar da bir söz edimini tarif eden bağlamları saptamaya hizmet edemez. İlk olarak, izin görülmesinin konuşmacının belirli bir maksat taşıdığını garanti edeceği surette, yalın biçimde maksatların "gerçekleştirilmeleri" olan dilsel izler yoktur (1988, 68). Başka bir deyişle, hiçbir dilsel iz, ciddi bir konuşma edimini, gayriciddi bir konuşma ediminden ayırt etmeye yeterli olacak "sorumlu, kasıtlı, kendinin bilincinde" bir maksadın kriteri değildir (*a.g.e.*). Ciddi bir tavır ya da ton, sadece ciddi beyanlara has değildir ve ciddi maksatlara işaret etmek adına devreye sokulmaya çalışılan her türlü iz ya da işaret ise kötüye kullanıma açık olacaktır.

Derrida, "yalnızca 'gerçekleşmesiyle' aynı olmayan maksadın", "ciddi olduğunda bir beyanı, ciddi olmadığındaki aynı beyandan" farklılaştırabileceği sonucuna varır (*a.g.e.*). Ne yazık ki, bir bakıma ('görünür' ya da 'işitilebilir' işaretler anlamında) fenomenal beyanın 'arkasında' yer alan", yani bir beyan ya da yazı olarak gerçeklik kazanmasıyla aynı olmayan bir maksat bile ona uygun bağlamı belirleyemez (*a.g.e.*).

> *Yinelemenin yapısı göz önünde bulundurulduğunda, beyanı hayata geçiren maksat hiçbir zaman kendi kendine ve kendi içeriği açısından baştan sona mevcut olmayacaktır. Her şeyden önce, beyanın aktüelliğinin maksat taşımasının aslî yokluğu, deyim yerindeyse bu yapısal bilinçsizlik, bağlamın her türlü doygunluğunu yasaklar. Bağlamın Austin'in talep ettiği anlamda kapsamlı bir şekilde belirlenebilir olması için, bilinçli maksadın en azından tümüyle mevcut olması ve bağlamın belirleyici*

*merkezi olduğu için kendisine ve başkalarına karşı hemen şeffaf olması gerekir. Bağlam kavramı -ya da arayışı- bu nedenle "olağan" kavramıyla aynı teorik ve "ilgili" belirsizlikten mustarip gibi görünmektedir* (Derrida 1977a, 192).

Derrida'nın gerekçeleri tamamen şeffaf değildir, fakat iki argüman öne çıkmaktadır.

Birincisi, "beyanın aktüelliğinin maksat taşımasının aslî yokluğu, bu yapısal bilinçsizlik, deyim yerindeyse, bağlamın her türlü doygunluğunu yasaklar" (*a.g.e.*). Derrida için maksatların ve motivasyonların statüsü ve yapısı belirlenmemiş ve açık uçludur. Derrida "bilince dair etik ve teleolojik söylem"e, yani insanları neyin motive ettiğine ya da neyin onları yönlendirdiğine dair birbiriyle rekabet hâlindeki çeşitli açıklamalara atıfta bulunur; bunlar istikrarsız, muğlak ve açık uçludur (*a.g.e.* ve 1988, 76). Bu söylem, anlamın izah edilmesine temel teşkil edecek kadar açık bir yapıya sahip, belirlenmiş ve teşhis edilebilir maksatların mevcut olduğu varsayımını desteklemez. Derrida bilinç dışı maksatların/yönelimlerin mümkün rolüne değinerek, bizim ya da diğer konuşmacıların bilinçli ya da bilinçsiz olarak neyi hedeflediklerine ya da neyi arzuladıklarına dair bilgimiz, konuşmacıların bilinçdışı yönelimlerinden sorumlu olup olmadıkları ve bir söz ediminin gücünü ve içeriğini belirlemede hangi yönelimlerin belirleyici olduğuna dair çeşitli şüpheci sorular ortaya atar (1988, 75). Derrida'ya göre, dilsel bir performansı beslemesi beklenen "yönelimin özdeşliği/aynılığı" henüz tesis edilmemiştir (*a.g.e.*). Derrida bunu, bir kişinin psikolojik özdeşliğinin/aynılığının, "asla saf özdeşliği/aynılığı içinde ideal olarak izole edilemeyeceği" yönündeki kendi bakış açısına bağlar (1988, 76).

İkinci olarak, bir söz ediminde bir vesileyle kullanılan fiilî bir ifade veya bir yazı, tek bir konuşmacının amaçlayamayacağı

bir kimliğe veya karaktere sahiptir. Bir beyanın/sözcelemin ya da yazının kimliği, yinelenebileceği ya da "alıntılanabileceği" çeşitli yolların bir fonksiyonudur. Bunu belirtmenin bir başka yolu da bireysel bir sözcenin ya da yazının kimliğinin, kısmen onun ne tür bir sözcelem ya da yazı olduğuna bağlı olduğudur. Derrida'nın ifadesiyle, dilsel bir iz'in aynılığı onun tekilliğini bozar ve onu kendisinden koparır (1977a, 194). Örneğin, bir konuşmacının hangi sözcüğü söylediği, çıkardığı seslerin hangi fonolojik türe ait olduğunun bir fonksiyonudur. Ne var ki Derrida'ya göre, sözcelemin ait olduğu tür, açık uçlu olan ve hiç kimsenin tikel bir durumdaki hedefleri yoluyla belirlenemeyecek olan yineleme örüntüsüne bağlıdır. Dolayısıyla, bir sözcelemin anlamsal kimliği, gelecekteki örüntülerin bir fonksiyonudur ve konuşmacı tarafından önceden hedeflenemez.[13] Sonuç olarak, konuşmacının sözceleminin ait olduğu tür, konuşmacının hedeflediklerinden özerktir. Bir dilsel öğenin "üretilmesinin o andaki ve tikel hedefinden bağımsız olarak" işlev gördüğünü iddia ettiğinde Derrida'nın aklındaki şeyin bu olduğuna inanıyorum (*a.g.e.*). Konuşmacılar ürettikleri sözcelemin ya da yazının tekilliğini hedefleyebilirken, onun aynılığını/özdeşliğini, yani performanslarının nasıl sınıflanacağını önceden hedefleyemez.

Derrida'nın yazılarını, özellikle de geç dönem çalışmalarını çetin ve tedirgin edici kılan şey, yalnızca kendi tavrını ifade etmeye değil, aynı zamanda onu örneklendirmeye de teşebbüs etmesidir. O, anlamın özerkliğini ve belirsiz doğasını, metnin tek anlamlı olmadığını ve kendi yazdıkları da dâhil olmak üzere rakip yorumlara açık olduğunu sezdiren metinler için beklenmedik yorumlar ve tuhaf bağlamlar geliştirerek göstermeyi amaçlar. O

13. Davidson'ın argümanında yer alan önemli bir öncülün benzer bir şekilde açıklanması konusunda bkz. Heal 1997, 193.

aynı zamanda, sınıflandırmaya ve yinelemeye direnen bir performans sergileyerek dilsel bir performansın özgürlüğünü, yani kısıtlı müddetli bireyselliğini kanıtlamayı amaçlar.

## DİL İÇİN BİR MEZAR TAŞI KİTABESİ

Derrida'nın dil felsefesini Davidson'ın geç dönem çalışmalarında ulaştığı dramatik sonuçlarla yan yana koymak öğreticidir. "Communication and Convention"da Davidson, bir konuşma ediminin söylerken işlemeyle ilgili gücünün dilsel uzlaşımlar yoluyla belirlenemeyeceğini savunur: "İddialarda bulunmak için bilinen, üzerinde uzlaşılmış, herkesçe tanınabilen bir uzlaşım yoktur." (1984, 270). Aynı durum, emir vermek, soru sormak ya da söz vermek gibi diğer söylerken işlemeyle ilgili güçler için de geçerlidir. Bu, bir soru sormak ya da bir iddiada bulunmak bakımından maksadımızı belli etmeyi çoğu zaman başardığımızı inkâr etmek anlamına gelmez, ama "bunu bir uzlaşım sayesinde başarmış değilizdir" (*a.g.e.*). Benzer şekilde, bir konuşmacının inandığı bir şeyi iddia ettiğine dair bir uzlaşım yoktur, zira "her yalancı öyle der" (*a.g.e.*).

Davidson ayrıca "anlamın özerkliğini" de savunur (1984, 274). Bir konuşmacının dilsel bir performans sergileme konusunda taşıdığı açığa vurulmayan amaçlar ile bu performansta kullanılan sözcelemin literal anlamı birbirinden bağımsızdır. Başka bir deyişle, dilin literal anlamı, bir konuşmacının ya da yazarın taşıdığı dil dışı maksatlardan türetilemez. Elbette literal anlam, konuşmacının ya da yazarın dilsel öğeleri literal anlamlarıyla kullanma maksadından türetilebilir. Fakat bu maksat, öğelerin zaten literal bir anlamı olduğunu varsayar ve dolayısıyla soruyu geçiştirmeden literal anlamı açıklamak üzere kullanılamaz (1984, 271-2).

Davidson'a göre anlamın özerkliğinin önemli bir gerekçesi, "bir sözcelemin kelime manasıyla ne anlama geldiğine karar verme ölçütlerinin [konuşmacının] açığa vurulmamış amacını gerçekleştirip gerçekleştirmediğine yönelik bir belirleme yapmamasıdır." (1984, 274). Davidson'ın örneğini kullanırsak, bir konuşmacının kelime manasıyla "Patlıcanını ye" dediğini tespit etmek, konuşmacının açığa vurulmamış amacının dinleyiciye patlıcanını yemesini emretmek olmasını gerektirmez. Davidson, konuşmacının kendisini bu sözcükleri literal anlamlarıyla ve güçleriyle kullanıyormuş gibi gösterme maksadı taşıdığı sonucuna varılabileceğini kabul etmektedir, fakat kendisini patlıcan yenmesi için sözlü bir emir veriyormuş gibi göstermek, patlıcan yenmesi için bir emir vermekle ya da hatta patlıcan yenmesi için bir emir verme maksadını taşımakla aynı şey değildir.

Derrida'nın anlamı karakterize etmek üzere dilin normal ya da standart kullanımlarına güvenilmesine yönelik eleştirisi, Davidson'ın standart kullanımlardan literal bir anlam türetilemeyeceği iddiasında da paralel bir düşünce hattına sahiptir: "'Literal' anlam, standart kullanımın mevcut olmadığı durumlarda da en az mevcut olduğu durumlar kadar iyi iş gördüğünden, yalnızca 'standart' durumlarda iş gören hiçbir uzlaşım 'literal' anlamı veremez." (1984, 275).

Literal anlam, uzlaşımlar ve dil dışı maksatlar açısından tanımlanamayacak olması itibariyle özerk olsa bile, sözcüklere hangi anlamların yüklendiğinin kesinlikle bir uzlaşım meselesi olduğu şeklinde bir yanıt verilebilir. Fakat Davidson'a göre bu bile yanlıştır. Uzlaşımlar düzenlilik ya da "kurala bağlı tekrar" gerektirir (1984, 277 ve 279-82), ama "elimizdeki tek tekrar[14] adayı, ses örüntülerinin yorumlanmasıdır: Konuşmacının ve dinleyici-

14. Ya da Derrida'nın terminolojisiyle *yineleme.*

nin, konuşmacının uygun şekilde benzer ses örüntülerini tekrar tekrar aynı şekilde yorumlaması gerekir" (1984, 277). Davidson'a göre bu, konuşmacı ile dinleyicinin, konuşmacıyı yorumlamak bakımından örtüşen teorilere sahip olmaları ve bu teoriyi tekrar tekrar kullanmaları gerektiği anlamına gelmektedir. Fakat Davidson, konuşmacıyı başarılı bir şekilde yorumlamak için örtüşen teorilere sahip olunması gerektiğini reddeder. Üstelik, yorumlama, "sezgiye, şansa, beceriye, beğeniye ve sempatiye" bağlıdır ve bu da formalize edilemez veya kurallara indirgenemez (1984, 278-9).

Davidson "A Nice Derangement of Epitaphs" (Mezar Taşı Kitabelerinin Hoş Bir Karmaşası) adlı makalesinde geliştirdiği dil perspektifi, Derrida'nın yaptığı gibi, dilin bozuk kullanımları üzerinde durur. Başlık, bir bozuk telâffuza (*malapropism*) -Mrs. Malaprop'un "a nice arrangement of epithets" (mezar taşı kitabelerinin hoş bir düzenlemesi) demek yerine yanlışlıkla "a nice derangement of epitaphs" demesine- atıfta bulunur ve Davidson "bozuk telâffuzların ve onların yakın benzerlerinin yaygın varlığının, bir dili 'bilmenin' ne olduğu ya da doğal bir dilin ne olduğu hakkında yaygın olarak kabul edilen bazı görüşleri değiştirmemizi" gerektirdiğini savunur (1986, 158-9). Bu aslında yetersiz bir ifadedir, çünkü Davidson'ın bu makalede vardığı sonuç, yaygın olarak kabul edilen görüşlerin sadece değiştirilmesi değil, terk edilmesidir. Davidson makalenin sonunda "dil birçok filozof ve dilbilimcinin varsaydığı gibi bir şeyse, dil diye bir şey olmadığı sonucuna varıyorum" diye yazar (1986, 174). Davidson'a göre var olmayan şey, dil kullanıcılarının paylaştığı ve birbirlerinin dilsel performanslarını yorumlamak için kullandıkları, kurallarla yönetilen bir sistem yapısı olarak dildir. "İstikrarlı davranışın öğrenilebilir ortak bir çekirdeği, paylaşılan gramer ya da kurallar, itibari bir ifadenin anlamını ortaya çıkarmak üzere ayarlanmış taşınabilir bir yorumlama makinesi yoktur." (1986, 173). Elbette,

eğer bu anlamda bir dil yoksa, o zaman "öğrenilecek, ustalaşılacak ya da doğuştan sahip olunacak bir şey de yoktur." (1986, 174).

Bu sonucun ana argümanı, bozuk telâffuzları yorumlama ve anlama kapasitemizin, bozuk telâffuzu duyan ve yorumlayan kişinin "konuşmacı ile karmaşık bir sistemi veya teoriyi, sözcelemler arasındaki mantıksal ilişkilerin eklemlenmesini mümkün kılan ve yeni sözcelemleri organize bir şekilde yorumlama yeteneğini açıklayan bir sistemi paylaşacağı" varsayımını zayıflattığıdır (1986, 160-1). Bunun nedeni, bozuk telâffuzların "önceki öğrenmeler tarafından kapsanmayan ifadeler" olması ve dolayısıyla da onların, bir dinleyicinin bozuk telâffuzu duyduğunda sahip olabileceği herhangi bir sistem ya da yapı tarafından kapsanmamasıdır. Fakat yine de "yorumcu peşinen doğru bir teoriye sahip olmasa da" (1986, 166), dinleyici konuşmacıyı doğru bir şekilde yorumlar ve anlar. Aslında, dinleyicinin telâffuza uyum sağlamak için peşinen sahip olabileceği teoriyi değiştirmesi gerekir.

Davidson "ister İngilizce için bir gramer ister gramerleri kabul etmek için bir kural, ister temel bir gramer artı onu değiştirmek veya genişletmek için kurallar olarak tasarlansın, herhangi bir genel çerçevenin, onu genel kılan özellikler nedeniyle, belirli sözcelemleri yorumlamak için yetersiz olacağını" savunur (1986, 171). Dilsel performans, dil kullanıcılarının ellerinin altında bulunan her türlü sistemi er ya da geç aşacaktır. Davidson "hünerli ya da cahil bir konuşmacı tarafından yeni bir kullanıma dönüştürülemeyecek ve yorumlamakta iyi olabileceğimiz hiçbir sözcük ya da yapı yoktur", "Joyce ya da Lewis Carroll'daki gibi muazzam icatlardan bahsetmiyorum bile" diye yazar (1986, 167). Derrida'nın dilin yinelenebilirliği ve teorinin mümkün bütün yinelemeleri yakalayamaması çerçevesi içinde vurguladığı fenomenin tam da bu olduğunu öne sürüyorum.

Davidson bu tür çarpık dilsel performansları yorumlamanın yolunun, ne kadar kusurlu olursa olsun, belirli bir durumda belirli bir sözcelemin ne anlama geldiğine dair bir "geçiş teorisi" olduğunu öne sürer. Bununla birlikte, bu geçiş teorisi kurallarla oluşturulmuş bir sistem değil, münferit konuşmacılara ve "konuşmadaki her beklenmedik dönüşe" göre ayarlanan ve sürekli değişen bir teoridir (1986, 173). Bu geçiş teorisini inşa ederken yorumcu her türlü kanıta, "karakter, kıyafet, rol, cinsiyet ve konuşmacının dilsel ya da başka türlü davranışlarını gözlemleyerek elde edilen her şeye" dayanır (1986, 167). Yorumcuların belirli bir dilsel performans için geçiş teorilerine nasıl ulaştıkları "bir konuşmacı ya da dinleyicinin önceden bildiklerine ek olarak sunulan verileri kullandığı gizemli bir süreçtir" (1986, 172). Süreç "gizemlidir", çünkü "geçiş teorilerine ulaşmak için hiçbir kural yoktur, kaba düsturlar ve metodolojik genellemelerin dışında tam manasıyla hiçbir kural yoktur". Bunlar "zekâ, şans ve bilgelikle türetilir" ve "bu süreci düzene sokma ya da öğretme şansı, herhangi bir alanda yeni verilerle başa çıkmak için yeni teoriler oluşturma sürecini düzene sokma ya da öğretme şansından daha fazla değildir" (1986, 173-4). Davidson sanattan ziyade doğaçlama teori inşasına odaklanırken hem o hem de Derrida çarpıklığın ve yaratıcılığın ortodoks dil anlayışlarının altını oyduğu konusunda hemfikirdir.

## SONUÇ

Dil çalışmalarının ampirik temeli olan dilsel performansa odaklanmak, dilin ampirik incelemeye tabi kurallarla yönetilen bir sistem olduğu görüşünü zayıflatma eğilimindedir. Bu eğilimi, konuşmacıların konuşurken zihinlerinde ne olduğu-

na dair birinci şahıs bilgisine başvurarak dili anlamanın öncelikle, bir yabancının sözcelemlerini yorumlamaya çalışmak değil, zihinde ne olduğunu -performans sergilerken "hedeflediğimiz içeriklerimizi"- bilmek olduğu gözlemine dayanarak engellemeye çalışabiliriz (Searle 1987, Glock 2003, 206-7). Bu uygulanabilir bir strateji olsa da dil çalışmalarının psikolojide içe bakışçılığın sona ermesinden sonra geliştirilen anlamda ampirik bir bilim, yani üçüncü şahıs bakış açısına dayalı bir bilim olduğu fikrini desteklemek için çok az şey sağlar. Dilsel performansı anlamlandırmak için birinci şahıs bilgisine yönelmek, performansın bilimsel teorinin ağından kaçtığı şüphesini güçlendirmektedir.

Dil çalışmalarının tarihi, bu çalışmada süregelen bir bölünme olduğunu düşündürmektedir. Dil ya sistematik, kurallarla yönetilen bir yapı ya da ampirik bir obje olarak görülür. Eğer ampirikse, alanı ve kanıt kaynağı dilsel performanstır, fakat performans sistematik belirlemeden kaçıyor gibi görünmektedir. Wittgenstein, Quine, Davidson ve Derrida'nın felsefelerinde bulduğumuz dilsel irrealizm çeşitleri -ister form ister anlam ister dilin kendisi hakkında olsun- bu görüşlerin spesifik değerleri hakkında ne düşünülürse düşünülsün, bu görünümün ne kadar güçlü ve kalıcı olduğunun tanıklarıdır.

Öte yandan, dil bir sistem olarak görülürse, onun incelenmesi performanstan ve ampirik araştırmadan ayrı bir alan meydana getirecektir. Bu, Leibniz'in Locke'a yanıtıydı ve en açık ifadesi, Montague (1974) ve Katz'ın (1981) dilsel ve semantik çalışmaları da dâhil olmak üzere Frege ile onun haleflerinin çalışmalarıdır. Bir dilin kendisi, tıpkı matematikte olduğu gibi *a priori* yöntemler kullanılarak incelenen soyut bir objenin temsilidir. Farklı bir yaklaşım Chomsky tarafından benimsenmiştir; ona göre dil, uzaysal ya da zamansal konumu olmayan Platonik bir

nesne değil, psikolojik bir nesnedir -beyinde gelişen bir şeydir. Bununla birlikte Chomsky için dil, dağınık performanstan farklı olan formel bir beceridir. Üstelik, tıpkı aritmetiğin hesap makinesinin fiziksel özelliklerinden bağımsız olarak incelenebilen soyut bir özelliği olması gibi, ampirik araştırmalardan bağımsız olarak yapılabilecek formel araştırmalara konu olan beynin soyut bir özelliğidir. Başka bir deyişle, Frege için olduğu gibi Chomsky için de dil, algıyla ve tümevarımla değil, akılla ve sezgiyle keşfedilen bir yapıdır (Katz 1985, 174).

Dolayısıyla, insan zihninin doğasına ilişkin soruları yanıtlamak için dile yönelmek bir dilemma ile karşı karşıyadır. Dilsel performansa dönüşler, zihni dilin bir aynası, izdüşümü ya da inşası hâline getirerek kontrolden çıkma riski taşırken, dilin kendi istikrarını ve birliğini de parçalamaktadır. Zihin, teorinin ellerinden kaçan bir şeyi aynalamaktadır. Öte yandan, dilin performanstan farklı soyut bir yapı olduğu yönündeki görüşler çok az yalpalar. Dilin soyut bir yapı olduğu görüşü, insan zihni hakkında hâlihazırda o kadar zengin bir dizi varsayımla birlikte geliyor olmalı ki dilin zihnin doğası hakkındaki anlaşmazlıkları çözmek için nasıl bir mihenk taşı olarak hizmet edebileceğini görmek zor. Zihin, yalnızca zihne rehberlik etmekle kalmayıp aynı zamanda iç gözlem veya rasyonel sezgi yoluyla da bilinebilen soyut bir kurallar yapısıdır ya da bu yapıyı sunma kapasitesine sahiptir. Zihnin, diğer doğal fenomenler gibi algıyla ve tümevarım yoluyla bilinen, nedensel olarak yapılandırılmış fiziksel bir obje olup olmadığına dair herhangi bir soru, böyle bir dönüşün rasyonalizmi, zihinselciliği ve entelektüalizmi tarafından çözüme kavuşturulmayacaktır.[15]

---

15. Dilbilimde "rasyonalizm", "mentalizm" ve "entelektüalizm" terimleri konusundaki özlü bir tartışma için Bkz. D'Agostino 1986.

Hume eylemde bulunmamızın ve akıl yürütmemizin "insanlığın kaprisli durumu" olduğunu, fakat aklın talepleri ile eylemin taleplerinin birbiriyle uyumlu hâle getirilemeyeceğini savunur (1996, 4:182-3). Tarihinde sergilendiği şekliyle dil çalışması da aynı durumdan mustariptir. Dil bize hem Humboldt'un *Ergon* olarak tanımladığı kalıcı ve belirlenmiş bir formel sistem hem de nihai olarak belirsiz ve geçici insan eylemi gibi görünmektedir, ama her ikisinin de talepleri kalıcı bir uyuma direnmektedir. Kant'ın insan bilgisi alanında aradığı sentez, dil çalışmalarından hâlâ kaçmaktadır. İnsan eylemi olarak dile ilişkin Rönesans hümanist perspektifi ile formel bir sistem olarak dile ilişkin Skolastik perspektifler arasındaki bölünme -modern felsefenin başarısızlıkla üstesinden gelmeye çalıştığı bir bölünme- insan dili çalışmalarının süregiden ve çok belirgin bir alametifarikası gibi görünmektedir.

# KAYNAKÇA

Aarsleff, H. 1982. *From Locke to Saussure: Essay on the Study of Language and Intellectual History.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

1994. "Locke's Influence". In *The Cambridge Companion to Locke*, ed. V. Chappell, 252–89. Cambridge: Cambridge University Press.

Abelard, P. 1933. *Peter Abelaerds Philosophische Schriften.* Ed. B. Geyer. Beitrage zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, vol. 21, nos. 1–4. Münster.

Adams, M. M. 1987. *William Ockham.* Vol. 1. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Anscombe, G. E. M. 1967. *An Introduction toWittgenstein's Tractatus.* London: Hutchinson.

Anselm of Canterbury. 1998. *The Major Works.* Ed. B. Davies and G. G. Evans. Oxford: Oxford University Press.

Apel, K. O. 1976. "The Transcendental Conceptionof Language Communication and the Idea of First Philosophy". In Parrett 1976, 32–61.

Arens, H. 1984. *Aristotle's Theory of Language and Its Tradition.* Studies in the History of Linguistics, vol. 29. Amsterdam: John Benjamins.

Aristotle. 1984. *The Complete Works of Aristotle.* Ed. J. Barnes. Princeton: Princeton University Press.

Armstrong, D. M. 1978. *A Theory of Universals.* 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

Arnauld, A., and C. Lancelot. 1975. *General and Rational Grammar: The Port-Royal Grammar.* Trans. J. Rieux and B. Rollin. The Hague: Mouton.

Arnauld, A., and P. Nicole. 1996. *Logic or the Art of Thinking.* Trans. and ed. J. V. Buroker. Cambridge: Cambridge University Press.

Ashworth, E. J. 1974. *Language and Logic in the Post-Medieval Period.* Dordrecht: D. Reidel.

1988. "Traditional Logic". In *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. C. Schmitt and Q. Skinner, 143–72. Cambridge: Cambridge University Press.

Austin, J. L. 1975. *How to Do Things with Words.* 2nd ed. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1st ed., 1962.

Avramides, A. 1998. "Intention and Convention". In *Hale and Wright* 1998, 60–86.

Ayer, A. J. 1946. *Language, Truth and Logic*. 2nd ed. London: Victor Gollancz.

Ayers, M. 1993. *Locke: Epistemology and Ontology*. 2 vols. London: Routledge.

Bach, E. 1989. *Informal Lectures on Formal Semantics*. Albany: State University of New York Press.

Bacon, F. 1968. *The Works of Francis Bacon*. Ed. J. Spedding, R. L. Ellis, and D. D. Heath. 14 vols. New York: Garrett Press. Reprint of London: Longmans, 1857–74.

2000. *The New Organon*. Ed. L. Jardine and M. Silverthorne. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.

2001. *The Advancement of Learning*. Ed. S. J. Gould. New York: Random House.

Baker, G. P., and P. M. S. Hacker. 1984. *Frege: Logical Excavations*. Oxford: Basil Blackwell.

Bambrough, R. 1960. "Universals and Family Resemblances". *Proceedings of the Aristotelian Society* 61: 207–12.

Bauch, B. 1918. "Lotzes Logik und ihre Bedeutung im deutschen Idealismus". *Beitrage zur Philosophie des deutschen Idealismus* 1: 1–57.

Beaney, M. 1996. *Frege: Making Sense*. London: Duckworth.

Benacerraf, P., and H. Putnam (eds.). 1983. *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press. Reprinted 1998.

Bentham, J. 1962. *The Works of Jeremy Bentham*. Ed. J. Bowring. 11 vols. New York: Russell and Russell.

Bird, G. 1995. "Carnap and Quine: Internal and External Questions". *Erkenntnis* 42: 41–64.

Black, M. 1964. *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*. Ithaca: Cornell University Press.

Bloomfield, L. 1933. *Language*. New York: Henry Holt.

Boehme, J. 1956. *Samtliche Schriften*. Ed.Will-Erich Peuckert. 11 vols. Stuttgart: Frommann.

1963. *Die Urschriften*. Ed. Werner Buddecke. 2 vols. Stuttgart: Frommann.

Bonno, G. 1990. "The Diffusion and Influence of Locke's Essay Concerning Human Understanding in France before Voltaire's Lettres Philosophiques". In *A Locke Miscellany: Locke Biography and Criticism for All*, ed. J. S. Yolton, 75–85. Bristol: Thoemmes Press.

Boole, G. 1847. *The Mathematical Analysis of Logic, Being an Essay toward a Calculas of Deductive Reasoning.* London and Cambridge: Macmillan, Barclay and Macmillan. Reprint, Oxford: Oxford University Press, 1948.

Borsche, T. 1981. *Sprachansichten: Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts.* Stuttgart: Klett-Cotta.

Brekle, H. E. 1971. "Die Idee einer Generativen Grammatik in Leibnizens Fragmente zur Logik." *Studia Leibnitiana* 3: 141–9.

Broadie, A. 1987. *Introduction to Medieval Logic.* New York: Oxford University Press.

Burge, T. 1992. "Philosophy of Language and Mind, 1950–90." *Philosophical Review* 101: 3–51. Reprinted in Geirsson and Losonsky 1996, 1–30.

Carnap, R. 1931. "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache." *Erkenntnis* 2: 219–41. Trans. A. Pap, "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language," in *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer, 60–81. Glencoe, IL: Free Press, 1959.

1934. *Logische Syntax der Sprache.* Vienna: Julius Springer. Reprint, Vienna: Springer Verlag, 1968.

1935. *Philosophy and Logical Syntax.* London: Kegan Paul. Reprint, Bristol: Thoemmes Press, 1996.

1937. *The Logical Syntax of Language.* Trans. A. Smeaton. London: Kegan Paul. Reprint, Chicago: Open Court, 2002.

1942. *Introduction to Semantics.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

1947. *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic.* Chicago: University of Chicago Press.

1950. "Empiricism, Semantics, and Ontology." *Revue International de Philosophie* 4: 20–40. Reprinted in Carnap 1956, 205–21.

1956. *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic.* 2nd ed.

Chicago: University of Chicago Press.

1968. *Problémy Jazyka Vedy*. Ed. and trans. L. Tondl and K. Berka. Prague: Nakladatelstvı Svoboda, 1968. Preface translated from the Czech by M. Losonsky at www.colostate.edu/~losonsky.

Carruthers, P. 1989. *Tractarian Semantics: Finding Sense in Wittgenstein's Tractatus*. Oxford: Basil Blackwell.

Caton, C. E. 1963. *Philosophy and Ordinary Language*. Urbana: University of Illinois Press.

Cavell, S. 1989. *This New Yet Unapproachable America: Lectures after Emerson and Wittgenstein*. Albuquerque: Living Batch Press.

1996. "Notes and Afterthoughts on the Opening of Wittgenstein's Investigations." In Sluga and Stern 1996, 261–95.

Chappell, V. 1994. "Locke's Theory of Ideas." *In The Cambridge Companion to Locke*, ed. V. Chappell, 26–55. Cambridge: Cambridge University Press.

Chierchia, G., and S. McConnell-Ginet. 1990. *Meaning and Grammar: An Introduction to Semantics*. Cambridge, MA: MIT Press.

Chomsky, N. 1957. *Syntactic Structures*. The Hague: Mouton.

1965. *Aspects of a Theory of Syntax*. Cambridge, MA: MIT Press.

1966. *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought*. New York: Harper and Row.

1969. "Quine's Empirical Assumptions." In *Words and Objections: Essay on the Work of W. V. O. Quine*, ed. D. Davidson and J. Hintikka, 53–68. Dordrecht: D. Reidel.

1971. *Problems of Knowledge and Freedom*. New York: Pantheon Books.

1976. *Reflections on Language*. New York: Pantheon.

1980. "Rules and Representations." *Behavioral and Brain Sciences* 3: 1–61.

1988. *Language and the Problems of Knowledge: The Managua Lectures*. Cambridge, MA: MIT Press.

Church, A. 1951. "The Need for Abstract Entities." *American Academy of Arts and Sciences Proceedings* 80: 100–13.

Cohen, L. J. 1954. "On the Project of a Universal Character." *Mind* 63: 49–63.

Condillac, E. B. de. 1947. *Oeuvres philosophiques de Condillac.* Ed. G. Le Roy. 3 vols. Paris: Presses Universitaires de France.

1971. *An Essay on the Origin of Human Knowledge.* Trans. T. Nugent. Gainesville, FL: Scholars' Facsimiles and Reprints.

2001. *An Essay on the Origin of Human Knowledge.* Trans. H. Aarselff. Cambridge: Cambridge University Press.

Condorcet, A.-E. de. 1955. *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind.* New York: Noonday Press.

Conway, G. D. 1989. *Wittgenstein on Foundations.* Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Copenhaver, B. P. 1988. "Translation, Terminology, and Style in Philosophical Discouse." In *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. C. B. Schmitt, 77–110. Cambridge: Cambridge University Press.

Copenhaver, B. P., and C. B. Schmitt. 1992. *Renaissance Philosophy.* Oxford: Oxford University.

Copi, I. M. 1949. "Language Analysis and Metaphysical Inquiry." *Philosophy of Science* 16: 65–70. Reprinted in *Rorty* 1967, 127–34.

Copleston, F. C. 1952. *Medieval Philosophy.* New York: Philosophical Library.

Cordemoy, G. de. 1972. *A Philosophical Discourse Concerning Speech.* Delmar, NY: Scholar's Facsimiles and Reprints. Reprint of London: John Martin,

1668. *Translation of Discours physique de la parole* (Paris: F. Lambert, 1668).

Coseriu, E. 1971. *Sprache: Strukturen und Funktionen.* Tübingen: Tübingen Beitrage zur Linguistik.

Coudert, A. 1978. "Some Theories of Natural Language from the Renaissance to the Seventeenth Century." *Studia Leibnitiana Sonderheft* 7: 106–14.

Courtine, J.-F. 1980. "Leibniz et la langue adamic." *Revue des Science philosophiques et théologiques* 64: 373–91.

Couturat, L. 1901. *La logique de Leibniz d'aprés documents inédits.* Paris: J. Vrin.

Crary, A., and R. Read (eds.). 2000. *The New Wittgenstein.* NewYork: Routledge.

Crystal, D. 1997. *The Cambridge Encyclopedia of Language.* 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.

D'Agostino, F. 1986. *Chomsky's System of Ideas.* Oxford: Clarendon Press.

Dascal, M. 1987. *Leibniz: Language, Signs and Thought.* Philadelphia: John Benjamins.

1990. "Leibniz on Particles, Linguistic Form and Comparatism." In *Leibniz, Humboldt, and the Origins of Comparativism*, ed. T. De Mauro and L. Formigari, 31–60. Amsterdam: John Benjamins.

1993. "The Conventionalization of Language in 17th-Century British Philosophy." *Semiotica* 96: 139–47.

Davidson, D. 1965. "Theories of Meaning and Learnable Languages." In *Logic, Methodology and Philosophy of Science: Proceedings of the 1964 International Congress*, ed. Y. Bar-Hillel, 383–94. Amsterdam: North-Holland.

1967. "Truth and Meaning." *Synthese* 7: 304–23.

1984. *Inquiries into Truth and Interpretation.* Oxford: Clarendon Press.

1986. "A Nice Derangement of Epitaphs." *In Philosophical Grounds of Rationality*, ed. R. Grandy and R. Warner, 157–74. Oxford: Clarendon Press.

1990. "The Structure and Content of Truth." *Journal of Philosophy* 87: 279– 328.

Davidson, D., and G. Harman. 1972. *The Semantics of Natural Language.* Dordrecht: D. Reidel.

1975. *The Logic of Grammar.* Encino, CA: Dickinson.

Debus, A. G. 1970. *Science and Education* in *the Seventeenth Century: The Webster-Ward Debate.* New York: American Elsevier.

Derrida, J. 1967. "Force et Signification." In *L'écriture et la différance*, 9–49. Paris: Editions du Seuil. Translated in Derrida 1978, 3–30.

1972. *Marges de la philosophie.* Paris: Editions de Minuit.

1976. *L'archeologie du frivole: Lire Condillac.* Paris: Denoël/Gonthier. English Translation: Archeology of the Frivolous: Reading Condillac, trans. J. P. Leavey (Lincoln: University of Nebraska Press, 1987).

1977a. "Signature Event Context." Trans. S. Weber and J. Mehlman. *Glyph* 1: 172–97. First published in Derrida 1972, 367–93, and reprinted in 1988, 1–23.

1977b. "Limited Inc abc..." Trans. S. Weber. *Glyph* 2: 1–79.

1978. *Writing and Difference.* Trans. A. Bass. Chicago: University of Chicago Press.

1988. *Limited Inc.* Trans. S. Weber. Evanston: Northwestern University Press.

Descartes, R. 1985. *The Philosophical Writings of Descartes.* Ed. and trans. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, and A. Kenny. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

Devitt, M., and K. Sterelny. 1999. *Language and Reality: An Introduction to the Philosophy of Language.* 2nd ed. Cambridge, MA: MIT Press.

Dowty, D. R., R. E. Wall, and S. Peters. 1981. *Introduction to Montague Semantics.* Dordrecht: D. Reidel.

Dummett, M. 1973. *Frege: Philosophy of Language.* New York: Harper and Row.

1991a. *Frege: Philosophy of Mathematics.* New York: Harper and Row.

1991b. *Frege and Other Philosophers.* Oxford: Clarendon Press.

1995. "The Context Principle: "The Context Principle: Centre of Frege's Philosophy." In *Logik und Mathematik: Frege-Kolloquium*, Jena, 1993, ed. I. Max and W. Stelzner, 2–21. Berlin: de Gruyter.

Evans, G. 1975. "Identity and Predication." *Journal of Philosophy* 72: 343–63.

Feigl, H., and W. Sellars (eds.). 1949. *Readings in Philosophical Analysis.* New York: Appleton-Century-Crofts.

Feuerbach, L. 1975. *Werke in Sechs Banden.* Ed. E. Thies. 6 vols. Frankfurt: Suhrkamp.

Fodor, J. 1981. "Some Note on What Linguistics Is About." In *Readings in Philosophy of Psychology*, vol. 2, ed. N. Block, 197–207. Cambridge, MA: Harvard University Press.

1983. *The Modularity of the Mind.* Cambridge, MA: MIT Press.

Frege, G. 1879. *Begriffsschrift, Eine der Arithmetischen Nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens.* Halle: Louis Nebert.

1882. "Über die Wissenschaftliche Berechtigung einer Begriffsschrift." *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 81: 48–56. Reprinted in Frege 1980, 91–7, and translated in Frege 1972, 83–90.

1891. *Funktion und Begriff.* Jena: Hermann Pohle. Reprinted in Frege 1980, 17–39, and translated in Frege 1952, 21–41, and 1997, 130–48.

1892. "Über Sinn und Bedeutung." *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische*

*Kritik* 100: 25–50. Translated in Frege 1952, 56–78, and 1997, 181–91.

1904. "Was ist eine Funktion?" In *Festschrift: Ludwig Boltzmann gewidmet zum sechzigsten Geburtstag*, 20. Februar 1904, ed. S. Meyer, 656–66. Leipzig: A. Barth. Reprinted in Frege 1980, 81–90, and translated in Frege 1952, 107–16.

1918. "Der Gedanke." *Beitrage zur Philosophie des deutschen Idealismus* 1: 58–77. Translated in Frege 1997,.325–45.

1949. "On Sense and Nominatum." Trans. H. Feigl. In Readings in *Philosophical Analysis*, ed. H. Feigl and W. Sellars, 85–102. New York: Appleton-Century-Crofts.

1952. Translations from the *Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Ed. And trans. P. Geach and M. Black. Oxford: Blackwell. 2nd ed., 1970. 3rd ed., 1980.

1972. *Conceptual Notation and Related Articles.* Trans. and ed. T. W. Bynum. Oxford: Clarendon Press.

1976.*Wissenschaftlicher Briefwechsel.* Ed. G. Gabriel, H. Hermes, F. Kambartel, C. Thiel, and A. Veraart. Hamburg: Felix Meiner.

1978. *The Foundations of Arithmentic/Die Grundlagen der Arithmetic.* German Text with English translation by J. L. Austin. 2nd ed. Oxford: Blackwell. 1st ed., Breslau: Wilhelm Koebner, 1884. Portions translated in Frege 1997, 84–129.

1979. *Posthumous Writings.* Trans. P. Long and R. White. Oxford: Blackwell. Translation of Frege 1983.

1980. *Funktion, Begriff, Bedeutung: Fünf logische Studien.* Ed. G. Patzig. Göttingen: Vandenhoek und Ruprecht.

1983. *Nachgelassene Schriften*. Ed. H. Hermes, F. Kambartel, and F. Kaulbach. 2nd ed. Hamburg: Felix Meiner. 1st ed., 1976.

1984. "Compound Thoughts." Trans. R. H. Stoothoff. In *Collected Papers*, ed. B. McGuiness, 390–406. Oxford: Blackwell. Originally published 1923, "Logische Untersuchungern. Dritter Teil: Gedankenfuege." *Beitraege zur Philosophie des deutschen Idealismus* 3: 36–51.

1997. *The Frege Reader*. Ed. M. Beaney. Oxford: Blackwell.

Friedlander, E. 2001. *Signs of Sense: Reading Wittgenstein's Tractatus.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gabriel, G. 2002. "Frege, Lotze, and the Continental Roots of Early Analytic Philosophy." In *Reck* 2002, 39–51.

Garver, N. 1994. *This Complicated Form of Life: Essays on Wittgenstein.* La Salle, IL: Open Court Press.

Garver, N., and S.-C. Lee. 1994. *Derrida and Wittgenstein.* Philadelphia: Temple University Press.

Gaukroger, S. 2001. *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gazzaniga, M. 1985. *The Social Brain: Discovering the Networks of the Mind.* New York: Basic Books.

Geirsson, H., and M. Losonsky. 1996. *Readings in Language and Mind.* Oxford: Blackwell.

Gerl, H.-B. 1974. *Rhetorik als Philosophie: Lorenzo Valla.* Munich: Wilhelm Fink.

Glendinning, S. 2004. "Philosophy as Nomadism." In *What Philosophy Is*, ed. H. Carel and D. Gamez, 155–67. London: Continuum.

Glock, H.-J. 2003. *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality.* Cambridge: Cambridge University Press.

Grandy, R. 1973. "Reference, Meaning and Belief." *Journal of Philosophy* 70: 439–52.

Guyer, P. 1994. "Locke's Philosophy of Language." In *The Cambridge Companion to Locke*, ed. V. Chappell, 115–45. Cambridge: Cambridge University Press.

2000. "Absolute Idealism and the Rejection of Kantian Dualism." In *The Cambridge Companion to German Idealism*, ed. K. Ameriks, 37–56. Cambridge: Cambridge University Press.

Habermas, J. 1981. *The Theory of Communicative Action.* Trans. T. McCarthy. 2 vols. Boston: Beacon Press. Translation of *Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt: Suhrkamp, 1981).

Hacker, P. M. S. 1989. *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein.* Oxford: Oxford University Press. Reprint, Bristol: Thoemmes Press, 1997.

2000. "Was He Trying to Whistle it?" In *Crary and Read* 2000, 353–88.

Hale, B., and C. Wright (eds.). 1998. *A Companion to the Philosophy of Language.*

Oxford: Blackwell. 1st ed., 1997.

Hamann, J. G. 1993. *Vom Magus im Norden und der Verwegenheit des Geistes: Ausgewahlte Schriften*. Ed. S. Majetschak. Bonn: Parerga.

Hare, R. M. 1952. *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press.

Harnish, R. M (ed.). 1994. *Basic Topics in the Philosophy of Language*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Harris, J. 1751. *Hermes; or, a Philosophical Inquiry Concerning Language and Universal Grammar*. London: H. Woodfall.

Harris, R., and T. J. Taylor. 1997. *Landmarks in Linguistic Thought: TheWestern Tradition from Socrates to Saussure*. 2nd ed. London: Routledge.

Harris, Z. S. 1954. "Transfer Grammar." *International Journal of American Linguistics* 20: 259–70.

Heal, J. 1997. "Radical Interpretation." In *Hale and Wright* 1998, 175–96.

Heidegger, M. 1944. *Erlauterung zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt: Klostermann.

Heinekamp, A. 1972. "Ars Characteristica und natürliche Sprache bei Leibniz." *Tijdschrift voor Filosofie* 34: 446–519.

Henry, D. P. 1974. *Commentary on De Grammatico: The Historical-Logical Dimensions of a Dialogue of St. Anselm's*. Dordrecht: D. Reidel.

Herder, J. G. 1960. *Sprachphilosophische Schriften*. Ed. E. Heintel. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

1967. *Samtliche Werke*. Ed. B. Suphan. 33 vols. Hildesheim: Georg Olms. Facsimile of Berlin, 1891.

Hobbes, T. 1839. *Opera Philosophica Quae Latine Scripsit Omnia*. Ed. W. Molesworth. London: John Bohn.

1996. *Leviathan*. Ed. R. Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.

Humboldt, W. v. 1965. *Wilhelm von Humboldts Briefe an Christian Gottfried Körner*. Ed.A. Leitzmann.Vaduz: KrausReprints. Reprint of Berlin: Eberling, 1940.

1968. *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*. Ed. A. Leitzmann. 15 vols. Berlin: de Gruyter. Facsimile of Berlin: Behr's Verlag, 1916.

1988. *Wilhelm von Humboldt's Gesammelte Werke*. Ed. A. V. Humboldt and C. Brandes. Berlin: de Gruyter. Reprint of Berlin: G. Reimer, 1846.

1999. *On Language: On the Diversity of Human Language Construction and Its Influence on the Mental Development of the Human Species.* Ed. M. Losonsky and trans. P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press.

Hume, D. 1996. *The Philosophical Works of David Hume.* 4 vols. Bristol: Thoemmes Press. Reprint of the 1854 edition.

Jahn, I., and F. Lange (eds.). 1973. *Die Jugendbriefe Alexander von Humboldts.* 1787–1799. Berlin: Akademie Verlag.

Jardine, L. 1974. *Francis Bacon: Discovery and the Art of Discourse.* Cambridge: Cambridge University Press.

1982. "Humanism and the Teaching of Logic." In *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. by N. Kretzmann, A. Kenny, and J. Pinborg, 797–807. Cambridge: Cambridge University Press.

1988. "Humanistic Logic." In *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. C. Schmitt and Q. Skinner, 173–98. Cambridge: Cambridge University Press.

Jesseph, D. 1996. "Hobbes and the Method of Natural Science." In *The Cambridge Companion to Hobbes*, ed. T. Sorrel, 86–107. Cambridge: Cambridge University Press.

Jolley, N. 1999. *Locke: His Philosophical Thought.* Oxford: Oxford University Press.

Kanger, S. 1957. *Provability in Logic.* Stockholm: Almqvist and Wiksell.

Kant, I. 1904. *Kants gesammelte Schriften.* Ed. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften. 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter.

1965. *Critique of Pure Reason.* Trans. N. K. Smith. New York: St. Martin's Press.

Katz, J. J. 1981. *Languages and Other Abstract Objects.* Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.

1984. "An Outline of Platonist Grammar." In *Talking Minds: The Study of Language in Cognitive Science*, ed. T. Bever, J. M. Carroll, and L. A, Miller, 3–66. Cambridge, MA: MIT Press. Reprinted in Katz 1985, 172–203.

(ed.). 1985. *The Philosophy of Linguistics.* Oxford: Oxford University Press.

Kneale,W., and M. Kneale. 1962. *The Development of Logic.* Oxford: Clarendon Press.

Knowlson, J. 1975. *Universal Language Schemes in England and France*, 1600–1700. Toronto: University of Toronto Press.

Kretzmann, N. 1967. "History of Semantics." In *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, 7: 358–406. New York: Collier Macmillan.

1968. "The Main Thesis of Locke's Semantic Theory." *Philosophical Review* 77:175–96.

Kripke, S. 1959. "A Completeness Theorem in Modal Logic." *Journal of Symbolic Logic* 24: 1–14.

1982. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Leibniz, G. W. 1960. *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Ed. C. I. Gerhardt. 7 vols. Hildesheim: Olms.

1962. *Gottfried Wilhelm Leibniz: Samtliche Schriften und Briefe*. Ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 50 vols. Berlin: Akademie Verlag.

1966. *Logical Papers*. Trans. and ed. G. H. R. Parkinson. Oxford: Clarendon Press.

1970. *Philosophical Papers and Letters*. Ed. L. Loemker. Dordrecht: D. Reidel.

1982. *New Essays on Human Understanding*. Trans. and ed. P. Remnant and J. Bennett. Cambridge: Cambridge University Press.

1988. *Opuscles et fragments inédits*. Ed. L. Couturat. Hildesheim: Georg Olms. 1st ed., Paris: Felix Alcan, 1903.

Lenzen, W. 1990. *Das System der Leibnizschen Logik*. Berlin: de Gruyter.

1992. "Leibinz on Properties and Individuals." In *Language, Truth and Ontology*, ed. K. Mulligan, 193–204. Dordrecht: Kluwer.

Lewis, D. 1969. *Convention: A Philosophical Study*. Oxford: Blackwell.

1983. *Philosophical Papers*. 2 vols. Oxford: Oxford University Press.

Locke, J. 1975. *An Essay Concerning Human Understanding*. Ed. P. H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press.

1976. *The Correspondence of John Locke. Ed. E. S. Beer*. 9 vols. Oxford: Clarendon press.

1990. *Drafts for the Essay Concerning Human Understanding and Other Philosophical*

*Writings*. Ed. P. H. Nidditch and G. A. J. Rogers. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press.

Losonsky, M. 1989. "Locke on the Making of Complex Ideas." *Locke Newsletter* 20: 35–46.

1992. "Leibniz's Adamic Language of Thought." *Journal of the History of Philosophy* 30: 523–43.

1993. "Passionate Thought: Computation, Thought, and Action in Hobbes." *Pragmatics and Cognition* 1: 245–66.

1994. "Meaning and Signification in Locke's Essay," In *Locke's Philosophy: Content and Context*, ed. G. A. J. Rogers, 23–41. Oxford: Oxford University Press.

2001. *Enlightenment and Action from Descartes to Kant: Passionate Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Loux, M. 1974. "The Ontology of William of Ockham." In *Ockham* 1974, 1–21.

Lukasiewicz, J. 1935. "Zur Geschichte der Aussagenlogik." *Erkenntnis* 5: 111–35.

Lyons, J. 1984. *Language and Linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mack, P. 1993. *Renaissance Argument: Valla and Agricola in the Traditions of Rhetoric and Dialectic*. Brill: Leiden.

Magee, N. 1996. "William of Ockham and the Death of Universals." http://web.syr.edu/~nmagee/ockham.html.

Marenbon, J. 1997. *The Philosophy of Peter Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press.

Martin, R. M. 1952. "On 'Analytic.'" *Philosophical Studies* 3: 42–7.

Martinich, A. P (ed.). 2001. *The Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press.

McDowel, J. 1976. "Truth Conditions, Bivalence and Verificationism." In *Truth and Meaning*, ed. G. Evans and J. McDowell, 42–66. Oxford: Oxford University Press, 1976.

McGuinness, B. 2002. *Approaches to Wittgenstein: Collected Papers*. London: Routledge.

McRae, R. 1988. "Locke and Leibniz on Linguistic Particles." *Synthese* 75: 155–81.

Merleau-Ponty, M. 1964. "On the Phenomenology of Language." In *Signs*, trans. and ed. R. McCleary, 84–97. Evanston: Northwestern University Press.

Merquior, J. G. 1986. *From Prague to Paris: A Critique of Structuralist and Post-Structuralist Thought*. London: Verso.

Mill, J. S. 1863. *System der Deductiven und Inductiven Logik*. Trans. J. Schiel. 2nd ed. Braunschweig: Friedriech Vieweg und Sohn.

1974. *Collected Works of John Stuart Mill*. Ed. J. M. Robson. 33 vols. Toronto: University of Toronto Press.

Monfasani, J. 1989. "Was Lorenzo Valla an Ordinary Language Philosopher?" *Journal of the History of Ideas* 50: 309–36.

Montague, R. 1968. "Pragmatics." In *Contemporary Philosophy: A Survey*, ed. R. Klibansky, 102–22. Florence: La Nuova Italia Editrice. Reprinted in Montague 1974, 95–118.

1970a. "Pragmatics and Intensional Logic." *Synthese* 22: 69–94. Reprinted in Montague 1974, 119–47.

1970b. "English as a Formal Language." In *Linguaggi nella società e nella tecnica*, ed. B. Visentini et al., 189–224. Milan: Edizioni di Communità. Reprinted in Montague 1974, 188–221.

1973. "The Proper Treatment of Quantification in Ordinary English." In *Proceedings of the 1970 Stanford Workshop on Grammar and Semantics*, ed. K. J. J. Hintikka, J. M. E. Moravcsik, and P. Suppes, 221–42. Dordrecht: D. Reidel. Reprinted in Montague 1974, 222–46.

1974. *Formal Philosophy: Selected Papers of Richard Montague*. Ed. R. Thomason. New Haven: Yale University Press.

Moravcsik, J. M. 1981. "Frege and Chomsky on Thought and Language." *Midwest Studies in Philosophy* 6: 105–23.

Mullaly, J. 1945. *The Summulae Logicales of Peter of Spain*. South Bend: University of Notre Dame Press.

Müller-Sievers, H. 1993. *Epigenesis: Naturphilosophie im Sprachdenken Wilhelm von Humboldts*. Paderborn: Schöningh.

Ockham,W. O. 1957. *Philosophical Writings*. Ed. P. Boehner. Edinburgh: Thomas

Nelson. 1970. *Opera Philosophica et Theologica.* Ed. Stephen Brown. 2 vols. St. Bonaventure: St. Bonaventure College.

1974. *Ockham's Theory of Terms: Part I of the Summa Logicae.* Trans. M. J. Loux. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

1980. *Ockham's Theory of Propositions: Part II of the Summa Logicae.* Trans. A. J. Freddoso and H. Schuurman. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Parret, H (ed.). 1976. *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics.* Berlin: de Gruyter.

Partee, B. H. 1997. "Montague Grammar." In *Handbook of Logic and Language,* ed. J. van Benthem and A. ter Meulen, 5–91. Cambridge, MA: MIT Press.

Passmore, H. 1966. *A Hundred Years of Philosophy.* 2nd ed. London: Duckworth.

Pears, D. 1987. The False Prison. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press.

Pécharman, M. 1992. "Le discours mental selon Hobbes." *Archives de philosophie* 55: 553–73.

Pinker, S. 1994. *The Language Instinct: How the Mind Creates Language.* New York: Morrow.

1995. *The Language Instinct.* New York: Harper Collins.

Plato. 1971. *The Collected Dialogues of Plato.* Ed. E. Hamilton and H. Cairns. Princeton: Princeton University Press.

Pombo, O. 1987. *Leibniz and the Problem of a Universal Language.* Münster: Nodus Publications.

Preyer, G., and G. Peter (eds.). 2002. *Logical Form and Language.* Oxford: Oxford University Press.

Quine, W. V. O. 1936. "Truth by Convention." In *Philosophical Essays for A. N. Whitehead,* ed. O. H. Lee, 90–124. New York: Longmans, Green. Reprinted in Benacerraf and Putnam 1983, 329–54, and Quine 1976, 77–106.

1949. *Methods of Logic.* Rev. ed. New York. Henry Holt.

1953. *From a Logical Point of View.* Cambridge, MA: Harvard University Press. 2nd rev. ed., 1980.

1960. *Word and Object.* Boston: MIT Press.

1969. *Ontological Relativity and Other Essays.* New York: Columbia University Press.

1976. *The Ways of Paradox and Other Essays.* Rev. and enlg. ed. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1st ed., 1966.

1987. "Indeterminacy of Translation Again." *Journal of Philosophy* 84: 5–10.

1989. "Three Indeterminacies." In *Perspectives on Quine*, ed. R. Barrett and R. Gibson, 1–16. Oxford: Blackwell.

1990. *Pursuit of Truth.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Quine, W. V. O., and R. Carnap. 1990. *Dear Carnap, Dear Van: The Quine-Carnap Correspondence and Related Work.* Ed. R. Creath. Berkeley: University of California Press.

Ramberg, B. T. 1989. *Donald Davidson's Philosophy of Language.* Oxford: Blackwell.

Ramsey, F. P. 1931. *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays.* London: Kegan Paul.

Reck, E. H (ed.). 2002. *From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy.* Oxford: Oxford University Press.

Ricken, U. 1994. *Linguistics, Anthropology and Philosophy in the French Enlightenment: Language Theory and Ideology.* Trans. R. E. Norton. New York: Routledge. Translation of *Sprache, Anthropologie, Philosophie in der Französischen Aufklarung* (Berlin: Akademie Verlag, 1984).

Ricketts, T. 1996. "Pictures, Logic, and the Limits of Sense inWittgenstein's Tractatus." In Sluga and Stern 1996, 59–99.

Robey, D (ed.). 1973. *Structuralism: An Introduction. Wolfson College Lectures,* 1972. Oxford: Clarendon Press.

Robins, R. H. 1990. *A Short History of Linguistics.* 3rd ed. London: Longman. 1st ed., 1967.

1976. "Some Continuities and Discontinuities in the History of Linguistics." In Parret 1976, 13–31.

Rogers, G. A. J. 1988. "Hobbes's Hidden Influence." In *Perspectives on Thomas Hobbes*, ed. G. A. J. Rogers and A. Ryan, 189–205. Oxford: Oxford University Press.

Rogers, K. 1997. *The Neoplatonic Metaphysics and Epistemology of Anselm of*

*Canterbury. Studies in the History of Philosophy*, vol. 45. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press.

Romanos, G. D. 1983. *Quine and Analytic Philosophy: The Language of Language.* Cambridge, MA: MIT Press.

Rorty, R (ed.). 1967. *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. Chicago: University of Chicago Press.

(ed.) 1992. *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method with Two Retrospective Essays.* Chicago: University of Chicago Press.

Rosch, E., and C. B. Mervis. 1996. "Family Resemblances in the Internal Structure of Categories." In Geirsson and Losonsky 1996, 442–60.

Rossi, P. 1960. *Clavis Universalis.* Milan: Ricciardi.

Rousseau, J. J. 1964. *Oeuvres complètes.* Ed. B. Gagnebin and M. Raymond. 5 vols. Paris: Gallimard.

Rousset, J. 1962. *Forme et signification.* Paris: José Corti.

Russell, B. 1903. *The Principles of Mathematics.* London: George Allen and Unwin. 2nd ed., 1937.

1905. "On Denoting." *Mind* 14: 479–93. Reprinted in Martinich 2001, 212–27, and Harnish 1994, 161–73.

1945. *A History of Western Philosophy.* London: Allen and Unwin.

1988. *The Collected Papers of Bertrand Russell.* Ed. J. G. Slater. London: Unwin Hyman.

Russell, B., and A. N. Whitehead. 1910. *Principia Mathematica.* 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press. Abridged version of volume 1 in Cambridge Mathematical Library (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

Rutherford, D. 1995. "Philosophy and Language in Leibniz." In *The Cambridge Companion to Leibniz*, ed. N. Jolley, 224–69. Cambridge: Cambridge University Press.

Ryle, G. 1949. *The Concept of Mind.* London: Hutchinson.

1963. "The Theory of Meaning." In Caton 1963, 128–53.

Salmon, N. 1991. *Frege's Puzzle.* Atascadero, CA: Ridgeview Press.

Saussure, F. de. 1955. *Cours de linguistique générale.* Ed. C. Bally, A. Sechehaye, and A. Riedlinger. 5th ed. Paris: Payot. 1959. *Course in General Linguistics.* Trans. W. Baskin. New York: Philosophical Library.

Scheman, N. 1996. "Forms of Life: Mapping the Rough Ground." In Sluga and Stern 1996, 383–410.

Schilpp, Paul Arthur (ed.). 1963. *The Philosophy of Rudolf Carnap.* La Salle, IL: Open Court.

Schlick, M. 1930. "Die Wende der Philosophie." *Erkenntnis* 1: 4–11. Trans. D. Rynin, "The Turning point in Philosophy," in *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer (Glencoe, IL: Free Press), 53–9.

1932. "The Future of Philosophy." *College of the Pacific Publications in Philosophy* 1: 45–62. Reprinted in Rorty 1967, 43–53.

Searle, J. 1969. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language.* Cambridge: Cambridge University Press.

(ed.). 1971. *The Philosophy of Language.* Oxford: Oxford University Press.

1977. "A Reply to Derrida." *Glyph* 1: 198–208.

1987. "Indeterminacy, Empiricism, and the First Person." *Journal of Philosophy* 84: 123–46.

Seidel, S (ed.). 1962. *Der Briefwechsel Zwischen Friedrich Schiller und Wilhelm von Humboldt.* 2 vols. Berlin: Aufbau Verlag.

Shannon, C. E., and W. Weaver. 1949. *The Mathematical Theory of Communications.* Urbana: University of Illinois Press.

Skinner, Q. 1996. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes.* Cambridge: Cambridge University Press.

Skorupski, J. 1989. *John Stuart Mill.* London: Routledge.

Slaughter, M. M. 1982. *Universal Languages and Scientific Taxonomy in the Seventeenth Century.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sluga, H. 1980. *Gottlob Frege.* London: Routledge and Kegan Paul.

Sluga, H., and D. Stern (eds.). 1996. *The Cambridge Companion to Wittgenstein.* Cambridge: Cambridge University Press.

Stainton, R. J. 1996. *Philosophical Perspectives on Language.* Peterborough,

Ontario: Broadview Press.

Steiner, P. 1982. *The Prague School: Selected Writings*, 1929–1946. Austin: University of Texas Press.

Strawson, P. F. 1950. "On Referring." *Mind* 59: 320–44.

1959. *Individuals*. London: Methuen.

Tarski, A. 1933. *Pojecie Prawdy w Jezykach Nauk Dedukcyjnych*. Warsaw. German translation in Tarski 1936 and English translation in Tarski 1956.

1936. "Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen." *Studia Philosophica* 1: 261–405.

1944. "The Semantic Conception of Truth." *Philosophy and Phenomenological Research* 4: 341–75.

1956. "The Concept of Truth in Formalized Languages." In *Logic, Semantics and Metamathematics*, trans. J. H. Woodger, 152–97. Oxford: Oxford University Press. 1st ed. in Polish, 1933.

1994. *Introduction to Logic and to the Methodology of the Deductive Sciences*. Ed. J. Tarski. Trans. O. Helmer. 4th ed. Oxford: Oxford University Press. 1st ed. in Polish, 1936.

Tobriner, M. L. 1968. *Vives' Introduction to Wisdom: A Renaissance Textbook*. New York: Teachers College Press, Columbia University.

Tonelli, G. 1974. "Leibniz on Innate Ideas and the Early Reactions to the Publication of the *Nouveaux Essais* (1765)." *Journal of the History of Philosophy* 12: 437–54.

Tooke, J. H. 1806. *The Diversions of Purley*. 2 vols. Philadelphia: W. Duane.

Trabant, J. 1990. *Traditionen Humboldts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Trendelenburg, A. 1867. "Über Leibnizes Entwurf einer allgemeinen Charakteristik." *Historische Beitrage zur Philosophie* 3: 1–47.

Trinkaus, C. 1970. *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*. Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press.

Valla, L. 1934. *De Libero Arbitrio*. Ed. M. Anfossi. Florence: Olschki.

1962. *Opera Omnia*. 2 vols. Turin: Bottega d'Erasmo.

1982. *Laurentii Valle repastinatio dialecticae et philosophiae*. Ed. G. Zippel. Padua:

Editrice Antenore.

Vives, J. L. 1964. *Opera Omnia.* 8 vols. London: Gregg Press. Reprint of *Opera Omnia*, ed. G. Majans, 8 vols (Valencia: Benedicti Monfort, 1782–90).

Walker, D. P. 1972. "Leibniz and Language." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 35: 294–307.

Waswo, R. 1987. *Language and Meaning in the Renaissance.* Princeton: Princeton University Press.

1989. "Motives of Misreading." *Journal of the History of Ideas* 50: 324–32.

Weyant, R. G. 1971. *Introduction. In Condillac* 1971, v–xx.

Whorf, B. 1956. *Language, Thought, and Reality.* Ed. J. B. Carroll. Cambridge, MA: MIT.

Wiggins, D. 1997. "Meaning and Truth Conditions: From Frege's Grand Design to Davidson's." In Hale and Wright 1998, 3–28.

Wilson, C. 1989. *Leibniz's Metaphysics.* Princeton: Princeton University Press.

Winch, P. 1958. *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy.* London: Routledge. 2nd ed., 1994.

Witherspoon, E. 2000. "Carnap and Wittgenstein." In Crary and Read 2000, 315–49.

Wittgenstein, L. 1922. *Tractatus Logico-Philosophicus.* German and English facing pages. Trans. C. K. Ogden. London: Routledge and Kegan Paul. First published as "Logisch-philosophische Abhandlung," *Annalen der Naturphilosophie* 14 (1921): 199–262. 2nd ed., 1933. New translation by D. F. Pears and B. McGuiness (London: Routledge and Kegan Paul, 1961, rev. 1963 and 1971).

1953. *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations.* Trans. G. E. M. Anscombe. New York: Macmillan. 3rd ed., 1958.

1961. *Notebooks*, 1914–1916. Ed. G. H. v. Wright and G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell. 2nd ed., 1979.

1980. *Culture and Value.* Ed. G. H. Von Wright. Trans. P. Winch. Chicago: University of Chicago Press.

Wolterstorff, N. 1996. *John Locke and the Ethics of Belief.* Cambridge: Cambridge

University Press.

Woolhouse, R. S. 1983. *Locke.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Wright, C. 1997. "The Indeterminacy of Translation." In Hale and Wright 1998, 397–426.

Yablo, S. 1998. "Does Ontology Rest on a Mistake?" *Proceedings of the Aristotelian Society,* suppl. vol., 72: 229–61.

Yolton, J. S. 1990. *A Locke Miscellany: Locke Biography and Criticism for All.* Bristol: Thoemmes.

Yolton, J. W. 1991. *Locke and French Materialism.* Oxford: Oxford University Press.

Zweig, A. 1967. *Kant: Philosophical Correspondence* 1759–99. Chicago: University of Chicago Press.

# DİZİN

Aarsleff 85, 91, 111, 129, 133, 148, 164, 171, 175, 371
Abelardus 61, 62, 63, 65, 76
adlandırma 50, 51, 149, 182
ampirizm 277
analitik felsefe 297
analitiklik 207, 220, 320, 321, 323
analitik-sentetik ayrımı 316
anlama 22, 24, 25, 26, 28, 30, 31, 34, 35, 42, 46, 60, 64, 79, 80, 86, 87, 89, 93, 100, 101, 102, 103, 112, 113, 114, 117, 121, 126, 127, 128, 129, 130, 151, 154, 167, 180, 187, 193, 196, 197, 199, 202, 213, 219, 242, 246, 250, 251, 253, 254, 271, 295, 311, 320, 324, 329, 362, 364, 365
anlama yetisi 46, 79, 80, 93, 100, 126, 128, 193
anlama yetisinin işlemleri 128
anlam postulatları 322, 323, 324
anlam teorisi 19, 51, 57, 200, 268, 328, 329
anlam ve inanç 331
Anselmus 60, 61, 63
a posteriori 212, 239
a priori 162, 172, 208, 212, 247, 268, 299, 304, 316, 366
Arapça 58, 153
Aristoteles 39, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 67, 69, 70, 71, 74, 78, 91, 182, 206, 224, 225, 227, 287
Aristotelesçi mantık 182
aritmetik 87, 97, 101, 105, 106, 166, 224, 228, 229, 239, 240, 242, 247, 255, 274
Arnauld 98, 117, 118, 125, 371
Augustinus 58, 65, 336, 337
Austin 5, 9, 14, 15, 16, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 371, 378, 389
Aydınlanma 161, 167, 168, 313
Ayer 67, 372, 373, 388
ayna 193

Bach 270, 372
Bacon 41, 77, 78, 79, 80, 81, 84, 181, 372, 379, 381
bağlaç 149, 152
Bauch 275, 276, 278, 372
Beaney 223, 231, 237, 238, 240, 276, 372, 378
beceri 30, 40, 114
belirtme 19, 183, 305
benzerlik 50, 65, 210, 211, 214, 215, 217, 312
Berkeley 21, 200, 278, 279, 386
beyan 27, 180, 257, 345, 354, 358
beyin 272, 273
Bianchi 277
bildirim 145, 148, 188, 259
bilgi 21, 23, 24, 25, 29, 32, 44, 46, 52, 56, 64, 84, 86, 87, 91, 93,

95, 96, 101, 119, 124, 131, 143, 161, 198, 205, 206, 208, 211, 212, 215, 216, 248, 311, 313, 320, 322, 323, 324, 338, 351
bilinç 197, 198, 217, 257, 359
biliş 16, 81, 124
bireysellik 160, 219, 220
birinci şahıs 28, 29, 366
biyoloji 357
Black 238, 248, 256, 286, 372, 378
Boehme 93, 94, 95, 96, 372
Boethius 58, 59, 60, 63, 64
Boole 225, 226, 234, 373
Burnett 89
Büchner 255
bükümleme 152, 155, 156

Carnap 13, 238, 254, 265, 266, 267, 275, 289, 293, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 314, 315, 316, 319, 322, 372, 373, 386, 388, 390
Cavell 336, 342, 343, 345, 374
Chomsky 9, 28, 114, 133, 143, 148, 269, 270, 271, 272, 273, 327, 366, 367, 374, 376, 384
Cicero 69, 70, 182, 194, 201, 210, 211
Condillac 9, 12, 13, 32, 85, 89, 105, 111, 112, 113, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 135, 164, 171, 172, 173, 174, 175, 182, 328, 375, 376, 390
Condorcet 177, 179, 375
Cordemoy 119, 120, 121, 375
Coste 90
cümle 15, 70, 107, 108, 143, 152, 154, 162, 184, 232, 240, 244, 248, 249, 252, 253, 257, 258, 261, 262, 265, 266, 267, 269, 270, 271, 286, 301, 307, 315, 322, 323, 324, 339, 346, 351, 354
cümle yapısı 270

Çekçe 313
çevirinin belirsizliği 332
çıkarım 26, 101, 204, 205, 206, 220, 226, 228, 229, 230, 231
Çince 154, 156, 346

Dalgarno 103
Dascal 32, 80, 101, 102, 103, 105, 109, 376
Davidson 9, 13, 268, 283, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 335, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 374, 376, 379, 386, 390
davranışsal bilimler 180
DeMorgan 226
Derrida 9, 71, 141, 283, 335, 348, 349, 350, 351, 354, 355,

356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 376, 379, 388
Descartes 4, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 132, 190, 313, 377, 383
Destutt de Tracy 171
determinizm 72, 73, 130
dilbilim 11, 143, 185, 268
dil edinimi 28
dile dönüş 19, 20, 87
dil felsefesi 9, 12, 13, 53, 84, 89, 113, 144, 163, 169, 175, 178, 220, 230, 268, 279, 328, 348, 349
dilin anlamı 83, 192, 325, 329
dilin kökeni 52, 164
dilin özü 336, 345
dil kullanımı 113
dil oyunları 335, 337, 343, 345
dilsel davranış 328
dilsel izafiyetçilik 20, 130
dil ve mantık 234, 235
dil ve zihin 120
din 25, 64, 96, 168, 276, 277
diyakronik 349
doğal anlam 51
doğal dil 55, 87, 100, 102, 108, 119, 130, 181, 215, 230, 234, 235, 268, 328, 339
doğanın dili 93
doğrulama 163, 300
doğruluk 51, 55, 56, 98, 104, 110, 151, 204, 205, 206, 209, 220, 252, 253, 261, 262, 263, 265, 266, 267, 268, 291, 305, 307, 314, 320, 321, 328, 329, 331, 332, 355
doğruluk değeri 56, 262, 263, 307
doğruluk koşulları 331
döngüsel 328
Dummett 19, 184, 223, 227, 243, 244, 257, 275, 276, 282, 377
Duns Scotus 64
düşünce dili 100
düz anlam 66, 193, 195, 196, 200, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 250, 257, 263
düzsöz 15

Einstein 277
Engel 168, 173
entelektüalizm 367
epistemoloji 26, 53
evrensel dil 96
evrensel gramer 172, 181, 183, 185, 186
evrensel karakteristik 100

farklılık 21, 30, 55, 130, 218, 317
Feuerbach 255, 256, 377
Feyerabend 20
Fichte 278
fiil 107, 152, 155
fonksiyon-argüman yapısı 236, 259
formalizm 220, 255
formel özellikler 295
formel sistem 131, 223, 269, 272, 368
Frege 9, 13, 16, 19, 20, 66, 109, 184, 188, 203, 223, 224, 225,

226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 268, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 281, 282, 283, 286, 291, 321, 337, 348, 366, 367, 372, 377, 378, 379, 384, 386, 387, 388, 390

geçerlilik 131, 159, 220
gerekçelendirme 25, 26, 229, 342
Gerl 71, 72, 379
gizem 160, 313
Goethe 136, 342
gramer 50, 55, 70, 107, 131, 137, 139, 143, 148, 153, 164, 165, 166, 172, 181, 183, 185, 186, 223, 235, 363, 364
Gruppe 255
güç 21, 30, 47, 115, 123, 140, 141, 145, 146, 151, 156, 157, 167, 168, 199, 200, 350
gündelik dil 71, 110, 162
gündelik kullanım 76, 89

Hamann 161, 162, 163, 167, 173, 380
Harris, J. 136, 181, 247, 269, 380
Harris, Z. 136, 181, 247, 269, 380
hayat formu 342, 343, 344, 345, 347
hayvan 113, 122, 128
Heidegger 20, 312, 380
Helmholtz 255
Herder 126, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 173, 174, 380
hesaplama 99, 224
Hobbes 32, 49, 56, 77, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 104, 105, 115, 116, 118, 125, 127, 182, 193, 194, 201, 224, 380, 381, 383, 385, 386, 388
hoşgörü 305, 306, 310, 322
Humboldt, A. von 5, 9, 12, 13, 20, 129, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 163, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 193, 203, 204, 217, 218, 220, 223, 232, 286, 309, 350, 368, 376, 380, 388
Humboldt, W. von 5, 9, 12, 13, 20, 129, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 163, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173,

174, 175, 176, 178, 193, 203, 204, 217, 218, 220, 223, 232, 286, 309, 350, 368, 376, 380, 388
Hume 21, 25, 206, 207, 218, 368, 381
Huntington 250
Husserl 243

Ith 134, 135, 136

İbranice 58, 153
icra edici 351, 352, 354
içlemsel 254, 306, 320, 321
iddia 13, 16, 24, 26, 32, 53, 60, 67, 68, 71, 72, 74, 106, 107, 112, 117, 118, 120, 137, 167, 169, 184, 186, 193, 199, 208, 209, 210, 211, 213, 232, 245, 259, 279, 283, 288, 291, 300, 304, 308, 341, 344, 356, 360, 361
idea ilişkileri 206, 207
ideaların doğal düzeni 100
idealizm 72, 278, 279, 300
ikna 67, 68, 75, 171, 276, 305
ilerleme 46, 113
iletişim 23, 24, 40, 117, 143, 157, 159, 160, 182, 184
İngilizce 90, 92, 120, 161, 185, 237, 238, 250, 256, 258, 278, 289, 297, 302, 326, 327, 353, 364
inkâr 54, 57, 131, 189, 197, 200, 210, 232, 244, 259, 319, 361
inşa 35, 45, 46, 62, 69, 88, 96, 99, 107, 113, 126, 170, 219, 223, 246, 269, 298, 304, 309, 311, 313, 316, 322, 332, 337, 344, 365
işaret 21, 23, 31, 35, 42, 43, 53, 64, 65, 66, 71, 72, 75, 83, 84, 93, 100, 106, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 165, 183, 186, 192, 200, 215, 219, 232, 238, 242, 243, 248, 249, 250, 258, 259, 286, 287, 326, 328, 336, 339, 340, 341, 342, 347, 352, 357, 358
iyilikseverlik ilkesi 332
iz 145, 223, 358, 360

Jacobi 169, 173
Jevons 239

kafa karışıklığı 41, 47, 81, 241, 278, 302
kamusal dil 147
Kanger 267, 381
Kant 4, 25, 26, 103, 137, 161, 162, 163, 167, 168, 169, 171, 174, 175, 198, 206, 207, 208, 212, 239, 247, 256, 276, 278, 299, 311, 313, 368, 381, 383, 391
kategori 59, 84
Katz 268, 366, 367, 381
kavram 16, 64, 65, 146, 147, 154, 155, 199, 204, 220, 223, 234, 235, 261, 262, 274, 294, 295, 296, 298, 339, 343
kavramcılık 63

kavramsal içerik 230, 231, 233
Kawi 133, 137, 138, 139, 145, 159
kısaltma 187
kıyas 57, 81, 177, 204, 224, 225, 226, 227
kıyas mantığı 204
kimlik 324
Kneller 17, 168
kombinatoryal 98, 109
konuşma 15, 54, 58, 59, 60, 67, 70, 92, 119, 137, 144, 147, 160, 167, 170, 182, 183, 185, 187, 303, 306, 327, 335, 346, 350, 353, 354, 358, 361
kopula 107, 200, 232
kozmik gurbet 318
Kretzmann 21, 25, 33, 62, 381, 382
Kripke 267, 341, 382
Kuhn 20
kurallar 70, 149, 166, 269, 271, 272, 303, 306, 315, 338, 363, 364, 367
kültür 344
labirent 337, 346, 347
Lancelot 117, 371
Latince 23, 58, 68, 69, 70, 83, 92, 98, 115, 117
Leibniz 4, 9, 12, 14, 16, 32, 49, 84, 89, 90, 91, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 116, 127, 130, 131, 132, 134, 144, 161, 163, 168, 175, 178, 190, 193, 204, 206, 207, 223, 224, 225, 231, 239, 253, 254, 274, 275, 276, 279, 321, 350, 366, 375, 376, 380, 382, 383, 385, 387, 389, 390
Lesniewski 265
Lewis 315, 332, 364, 382
Liebig 255
lingua characteristica 274
literal anlam 361
Locke 9, 12, 14, 16, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 52, 53, 55, 56, 58, 73, 75, 76, 77, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 100, 101, 102, 103, 104, 110, 111, 112, 113, 120, 121, 127, 128, 130, 131, 161, 186, 187, 190, 193, 196, 313, 328, 366, 371, 372, 373, 374, 379, 381, 382, 383, 390, 391
Lotze 259, 275, 276, 277, 278, 279, 379
Loux 64, 383, 385

Malebranche 121
mana 237, 244, 251, 253, 255
mantıkçılık 229, 281
mantıksal analiz 299
mantıksal form 13, 109, 110, 231, 284, 286, 288, 293
Martineau 219
Marx 255
matematiksel fonksiyon 13, 226, 259

matematiksel mantık 337
Maupertuis 164
Mendelssohn 168
Merleau-Ponty 20, 384
Mersenne 115
metafizik 25, 28, 53, 57, 74, 111, 112, 129, 171, 175, 207, 297, 298, 300, 310
metafor 149
metot 183
millet 156
Mill, James 9, 13, 20, 66, 109, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 184, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 223, 229, 230, 232, 234, 239, 240, 241, 242, 246, 247, 250, 251, 252, 255, 256, 286, 306, 384, 388
Moleschott 256
Molyneux 90
Montague 268, 270, 366, 377, 384, 385
Mont Blanc 263
muhakeme 81, 83, 105, 193, 224, 231
mutabakat 213
mümkün dünyalar 267
müphemlik 41, 42
müzik 113

natüralizm 67, 268
Newton 86, 90, 111, 112
niceleme 226, 227, 262, 326, 327
Nicole 117, 118, 125, 371
nomenklatura 165
nominalizm 16
Nugent 111, 375

Ockham 63, 64, 65, 66, 371, 383, 384, 385
Ohio 323, 324
organik 116, 137

özel ad 183, 249
özel dil 303
özgürlük 141, 144, 148, 150, 178, 213, 304
özne-yüklem 227, 235, 236

Parmenides 50, 53, 54
Peirce 226
performans 167, 335, 342, 345, 346, 361, 364, 365, 366
performatif 351
Platon 49, 50, 52, 53, 54, 55, 58, 71, 91, 182, 213
Poe 5, 176
Port-Royal 98, 117, 181, 252, 254, 371
Prag Çevresi 19, 20, 349
pragmatik 9, 77, 89, 268, 318
Priestley 219
Protagoras 50
psikoloji 56, 87, 110, 129, 258, 271
psikolojizm 255, 275
Pythagoras 50

Quine 9, 13, 54, 125, 186, 212, 227, 255, 283, 297, 298, 299, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 327, 328, 329, 332, 333, 366, 372, 374, 379, 385, 386, 387
Quintillianus 67, 68, 69

Ramus 100
rasyonalizm 367
referans 42, 56, 66, 84, 196, 303, 307, 308, 333, 344
refleksiyon 21, 33, 111, 123, 124, 125, 128, 129, 165, 170, 212
reform 214, 216
Reid 21
resimsel form 285, 287
retorik 69, 70, 77, 81, 89, 182, 341
Roscelinus 63
Rousseau 4, 118, 387
Royal Society 85, 90, 93
Russell 9, 19, 188, 196, 227, 233, 238, 258, 263, 264, 265, 281, 289, 291, 298, 337, 372, 387

Sanskritçe 139, 158
Sapir 20, 133
saptayıcı 351, 352, 354
Saussure 13, 19, 20, 165, 349, 371, 380, 388
Schiel 241, 384
Schiller 137, 170, 388
Schlick 19, 297, 388
Searle 13, 29, 357, 366, 388
semantik 9, 13, 14, 16, 25, 62, 148, 149, 192, 204, 205, 211, 213, 220, 243, 265, 266, 268, 269, 272, 289, 291, 302, 305, 306, 310, 314, 317, 318, 322, 323, 328, 366
sembol 47, 87, 88, 96, 99, 105, 106, 107, 108, 109, 115, 231, 301
sembol sistemi 96, 108, 109, 115
senkronik 349
sentaks 19, 169, 292, 293, 297, 304
sermo 63, 76
ses 61, 62, 92, 120, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 165, 176, 220, 362, 363
sistem perspektifi 130, 131, 163
Skolastisizm 14, 76, 177, 178, 274
Sluga 227, 255, 259, 271, 275, 278, 279, 374, 386, 388
Sokrates 50, 51, 52, 66, 182, 213, 262, 263
sosyal bilimler 75, 179
soyutlama 15, 21, 35, 81, 124, 140, 186
söz 30, 36, 37, 39, 41, 45, 58, 60, 63, 72, 75, 76, 104, 108, 151, 198, 215, 235, 244, 249, 251, 252, 257, 279, 284, 294, 296, 304, 308, 317, 331, 332, 348, 349, 350, 351, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 361
sözcelem 354, 360
sözcük hazinesi 137
sözde kavram 295
söz edimleri 355, 356, 357
standartlar 44, 86
Strawson 28, 250, 389
supposition 252

tasdik 54, 56, 57, 140, 178, 181, 189, 192, 197, 200, 216, 232, 233, 259

temsil 16, 43, 45, 66, 71, 84, 90, 95, 98, 99, 106, 144, 145, 146, 147, 151, 157, 168, 220, 226, 236, 243, 257, 262, 268, 271, 273, 274, 283, 284, 285, 287, 288, 290, 294, 296, 302, 330, 331, 337
terapi 347, 348
Tooke 185, 186, 187, 389
totoloji 292
transandantal 278, 311
Trendelenburg 274, 275, 389
tümdengelim 204
tümeller 62, 63, 65
tümevarım 68, 78, 179, 204, 205, 367

uzlaşım 44, 211, 212, 315, 316, 358, 361, 362
uzlaşımcılık 125, 304

üretici dilbilim 143, 185

Valla 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 379, 383, 384, 389
Vives 69, 70, 71, 73, 74, 75, 77, 389, 390
Viyana Çevresi 19, 297
Voltaire 111, 373
Voss 277

Waswo 71, 72, 73, 390
Webster 94, 95, 376
Whitehead 227, 263, 281, 385, 387
Whorf 130, 133, 390
Wilkins 181
Wittgenstein 9, 13, 71, 133, 278, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 302, 306, 310, 311, 312, 313, 314, 318, 333, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 366, 372, 374, 375, 378, 382, 383, 386, 390

yan anlam 66, 193, 194, 195, 196, 200, 201, 202, 220, 241, 250, 251
yanılsama 234
yanlışlık 56
yapay dil 108
yapısal 20, 220, 292, 294, 295, 300, 358, 359
yapısalcılık 20, 72, 348, 349
yazılı dil 59
yazmak 168, 215
yorum 102, 172, 198, 241, 289
yüklem 65, 97, 98, 196, 201, 202, 207, 208, 209, 226, 227, 232, 235, 236, 289, 293, 294

zekâ 365
zihin felsefesi 29
zihinsel dil 94
zihinsel faaliyet 146, 172, 175
zihin teorisi 95
zorunluluk 14, 219, 220, 267, 271, 277

On dokuzuncu yüzyılda felsefi tartışmaların odağının bilginin kendisinden, bilginin dile getirilişiyle ilgili meselelere kayması, aynı şekilde felsefi problemler olarak karşımıza çıkan şeylerin esasında dilin yapısının yanlış anlaşılmasına dayandığı fikri, modern felsefi düşünce üzerinde dönüştürücü bir etkiye sahiptir. Losonsky'nin *Locke'tan Derrida'ya Dil Felsefesi* kitabı, bu düşüncelerin gelişiminin izini sürüyor. Dilsel dönüşlerin (*linguistic turns*) felsefi düşüncenin temel alanlarına, özellikle epistemoloji, metafizik ve anlam teorisine olan etkilerini tarihsel ve kavramsal bir bağlamda analiz eden Losonsky, dilin felsefi problemlerin yeniden tanımlanmasındaki merkezi rolünü vurguluyor. Modern dil felsefesi kadar modern mantığın tarihçesi bakımından da temel bir başvuru kaynağı olan Losonsky'nin bu çalışması, aynı zamanda özgün tezleriyle ve argümanlarıyla, felsefi bir araştırmanın nasıl sunulması gerektiğine dair bir model de ortaya koymakta.




vbky
kitap özetlerine
erişmek için
karekodu okutunuz.

9 786256 647435

vb.
VAKIFBANK KÜLTÜR YAYINLARI

0322