Wittgenstein'da Din Felsefesi

JEAN GREISCH



ASA

© ASA Kitabevi, 1999

Doç. Dr. Zeki Özcan

ASA Kitabevi: 13

ISBN 975-8149-12-1

Kitabın Özgün adı:

La religion à l'intérieur des limites du simple langage

Bu inceleme, Paris Katolik Enstitüsü'nde 1989/1990 öğretim yılında, ikinci dönemde verilen din felsefesi dersinin bir bölümünün notlarından oluşmuştur.

İç düzen:

Çiftçi Kardeşler

Baskı-Cilt
Erkam Matbaacılık, 506 71 25

JEAN GREISCH

Wittgenstein'da Din Felsefesi

Çeviren:
Doç. Dr. ZEKİ ÖZCAN

ASA
Ünlü Cd. Sönmez İş Sarayı No: 20
Bursa
Tel: (0224) 220 40 74
Faks: (0224) 223 93 20

İÇİNDEKİLER

WITTGENSTEIN ÜZERİNE 7
GİRİŞ 11

BİRİNCİ BÖLÜM 19
I. SÖYLENEBİLİR VE SÖYLENEMEZ. "MİSTİK" PEŞİNDE 21
A. Far Görevlisi 21
B. Mantığın Cehennemi ve Dinin Cenneti 25

İKİNCİ BÖLÜM 45
I. DOĞRULAMA KRİTERİ: DİN DİLİNİN YENİ BİR ELEŞTİRİSİ 47

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 61
I. ÇOĞUL DİL OYUNLARINDA VE HAYAT FORMLARINDA DİN DİLİ 63
A. Dinî Düşünce ve Din Felsefesi 63
B. Yeni Bir Din Felsefesi Paradigması 66
C. Wittgenstein Düşüncesindeki Dönüm Noktası 67
1. Atomcu Bakış Açısından Holist Bir Bakış Açısına Doğru 68
2. Söylemek Yapmaktır: Dilin Kipsel Boyutunun İncelenmesi 69
3. "İnanç Zemini" Olarak Dil 70
4. Yeni Bir Dil Kavramı 71
a. Yeni Bir Anlam teorisi: Meaning is use (Anlam verme, kullanımdır) 71
b. Dil Oyunları ve Hayat Formları 72
5. Tanrı'nın Grameri 74
5.1 Dinî İnancın Mantıksal Statüsü 76
5.2. İmajların Dinî Statüsü 80
5.3. İnanmak ve İnanmamak Arasında Ne Fark Vardır? 81
6. "İnsan Tören Yapan Bir Hayvandır" 82
7. Lengüistik Din Felsefesi Modelinin Sınırları 88

İNDEKS 93

WITTGENSTEIN ÜZERİNE

Ludwig Wittgenstein, çağımızın en büyük filozoflarından biridir. Bazılarına göre o, çağdaş bir Sokrates'tir. Wittgenstein, 26 Nisan 1889'da Viyana'da zengin bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Babası Karl, demir sanayiinden zengin olmuş bir kişidir.

İlk eğitimini evde alan genç Wittgenstein, büyüyünce mühendislik mesleğini seçti. Berlin'de meşhur bir okulda öğrenim gördü ve 20 yaşında, havacılık araştırmaları yapmak üzere İngiltere'de Manchester'a gitti. Havacılık araştırmaları iyi derecede matematik bilmeyi gerektirdiği için, matematikle çok sıkı biçimde ilgilendi ve matematiği çok sevdi; öyle ki, mühendislik araştırmalarıyla ilgisini keserek, kendini matematiğin temelinin araştırılmasına verdi. Böylece felsefe kariyeri başlamış oldu.

Bugün Aristoteles'ten (İ. Ö. 384-322) sonra en büyük mantıkçı kabul edilen Alman filozof Gottlob Frege (1848-1925), ona Cambridge Üniversitesi'nde (Trinity College) Bertrand Russell (1872-1970) ile birlikte araştırma yapmasını önerdi. Russell o zaman 40 yaşındaydı ve matematik mantıkta uzmandı. Wittgenstein çabucak onun dostluğunu kazandı. Russell Wittgenstein'ın felsefî bir konuda yazdığı yazıyı oku-

duktan sonra, havacı olmaktan vazgeçmesini öğütledi. Bunun üzerine o da mantıkla ilgilenmeye başladı; öyle ki, sonunda hocasını aştı.

1914'te Birinci Dünya Savaşı başlayınca Avusturya ordusunda askere alındı. Mantık ve ahlâkın bazı temel sorunlarını ilk eseri olan ünlü, ***Tractatus Logico-Philosophicus***'ta kısmen ele aldı. Tractatus 1922'de basıldı ve kısa zamanda büyük başarı kazandı. Wittgenstein o zaman 33 yaşındaydı. Kitabı basıldığı zaman o, İtalya'da savaş tutuklusuydu. Özgürlüğüne kavuştuktan sonra Viyana'ya gitti. Babasından kendisine çok yüklü miras kalmıştı. Fakat Wittgenstein, hayatını kendi imkânlarıyla kazanmayı düşündüğünden hissesine düşen mirası kardeşlerine bağışladı.

Daha sonra, ilkokul öğretmenliği, mimarlık başta olmak üzere çeşitli meslekler icra etti. 30'lu yılların başında yeniden felsefeyle ilgilendi. Wittgenstein'ın Cambridge'teki dersleri farklıydı; o bilgiç bilgiç açıklamalar yapmıyordu, fakat çok yüksek sesle düşünüyordu; bu düşünmeleri de genellikle öğrencileriyle tartışmaya yol açıyordu.

Wittgenstein, felsefe hocası olmak isteyenlere ısrarla bundan vazgeçmelerini öğütlüyordu. 1947'de felsefe hocalığı kariyerini bitirdi; çünkü dersinin öğrencilere hiç yararlı olmadığını düşünüyordu. Yazmak için İrlanda'da inzivaya çekildi. Amerika Birleşik Devletleri'ne gitti. Kansere yakalandı, 1949'da, 62. Doğum yıldönümünün ertesi günü Cambridge'te öldü. Ölmeden önce son sözlerinden biri şu oldu : "Burada olmayanlara harika bir hayat yaşadığımı söyleyin.

Wittgenstein, İngiltere'de, özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde, Anglo Sakson Felsefesi üzerine önemli etki yaptı.

Onun felsefesi XX. Yüzyıl felsefesinin en dikkat çekici felsefelerinden biridir. Bertrand Russell ve Gottlob Frege'yle birlikte Analitik Felsefe'nin kurucularındandır. Tractatus, mantıksal analiz akımını beslemiştir ve Viyana Çevresi'nin mantıksal pozitivizminin kaynağı olmuştur; ***Felsefî Araştırmalar*** adlı eseri, "gündelik dil" denen akımın doğmasını sağlamıştır. Bugün önemli Amerikan filozofları, Hilary Putnam, Richard Rorty ve diğer Amerikalı filozofları değil; onu tanık göstermektedir. Doğrusunu söylemek gerekirse, Wittgenstein'ın yıldızı biraz söndü; çünkü çağdaş filozoflar nesneleri açıklamaya çalışmaktadır; oysa Wittgenstein'a göre felsefe, gözlerimizin önünde olup biteni tasvir etmekten başka bir şey yapmamalıdır.

GİRİŞ

Bu incelemede söz konusu edilen görüşler felsefe sahnesine büyük ölçüde hakim olan çağdaş din felsefesi anlayışlarından biriyle ilgilidir. Günümüz felsefesi yüzyılın başında "lengüistik dönemeç"in (passmore) çok çeşitli etkisine maruz kalmıştır. Gottlob Frege, Bertrand Russel ve Ludwig Wittgenstein, çalışmalarıyla lengüistik harekete öncülük etmişlerdir. Lengüistik dönemeçten yeni bir felsefe anlayışı, analitik felsefe doğmuştur. Bu felsefeyi "dil felsefesi" kavramıyla özdeşleştirmemek gerekir. Analitik felsefenin sonucunu din felsefesi açısından değerlendirmek istersek, her şeyden önce "analitik felsefe" teriminin çok çeşitli görüşleri içerdiğini hiç unutmamalıyız.[1] Problemimizle ilgili olarak, söz konusu "lengüistik dönemeç"i şimdilik, ***düşünülebilir alanı söylenebilirin analiziyle sınırlamak*** diye tanımlayabiliriz.

Felsefenin bu lengüistik dönemecinin din felsefesini de ilgilendirdiğinde şüphe yoktur. Geleneksel felsefenin tersine analitik felsefe, asıl görevinin değilse bile öncelikli görevinin kavramlarımızın analizi olduğunu söyler. Analitik felsefenin ortaya çıkışı, ilk zamanlar tamamıyla olumsuz etkiye neden olmuş gibidir. Bu etkiyle, geleneksel felsefenin veya metafiziğin birçok temel konusu (din, ahlâk, tarih vs.) araştırma alanı

dışına çıkmıştır. Fakat bu durum, genel kural olarak, hiç de bu konulara karşı bir ilgisizliğin ifadesi değildir. Analitikçi filozoflardan hiçbiri kendini, bu konulardan başka şeylerle ilgilenmeleri gerektiğini birden bire keşfetmiş gibi görmez. Gerçekte onlar şöyle düşünür: Şimdi hem felsefî bir teoloji kurmaya izin veren rasyonel kanıtların, hem de geleneksel din felsefeleri analizlerinin bütünüyle temelsiz olduğu anlaşılmıştır. Felsefî bir teoloji kurmak imkânsız olduğu zaman din felsefesi de ortaya konamaz. Bütün bunlar ***saf mantık kriterlerinden*** yola çıkarak gösterilebilir. Böylece, ilk zamanlar şuna şahit olduk: Bu felsefe, dini, yepyeni bakış açısından ve önceki bütün eleştirilerden daha şiddetli bir biçimde ***eleştirmektedir***. O, son derece mantıksal kriterlere dayandığını iddia ediyor; mahiyetleri ne olursa olsun; dinî önermelerin en azından bilgi verdiklerini iddia ettiklerinde, anlamdan yoksun olduklarını göstermeye çalışıyordu.

Kuşkusuz burada Viyana Okulu'nun kurucu öncülerini (Rudolf Carnap, Moritz Schlick, Friedrich Waismann, Kurt Goedel, ve Otto Neurath) bu anlayışa sahip filozoflar arasında düşünmek gerekir. Bunlar yirmili yılların başında ***mantıksal deneycilik*** denen felsefî bir hareketi başlattılar. Bu hareketin başlangıçtaki programı ***Viyana Çevresi. Bilimsel Hayat Telâkkisi*** (Wissenschaftliche Weltannschauung. Der Wiener Kreis). şeklinde, belâgatlı bir başlıkla bir manifestoda ilân edilmişti. Bu manifestoda teolojik düşünce pek çok defa metafizik düşüncenin basit bir varyantı gibi tasvir edilmiş ve "binlerce yıldır sürüp gelen metafizik ve teolojik yıkıntıları temizlemek"ten ibaret çalışmaya cesaretle başlanacağı söylenmiştir.

Bu eleştirinin ilkin teolojinin bilgi iddialarını çürütme amacı güttüğünü, bunun yanında bir din felsefesi ortaya koy-

mayı son derece tartışmalı hale getirdiğini keşfetmek kolaydır. Deneycinin gözünde ilâhiyatçı hiçbir gerçek türünü ***bildirmez***; o sadece ruh hallerini ***ifade eder.*** O, bilgi vermez; fakat yalnız şiir söyler ve efsane anlatır. Bir "bilimsel dünya anlayışı" teolojiden farklıdır ve "çözülmez muammaların varlığını kabûl etmez." (Carnap). Bu, ***anlatımsal söylem/bilimsel dünya kavramı*** antinomisi, gerçek ifadesini Carnap'ın 1932'de ***Erkenntnis*** (Karar) dergisinde "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache" (Dilin Mantıksal Analiziyle Metafiziğin Kırılması) başlığıyla yayınlanan makalesinde bulur. Bu makalede şu meşhur açıklama vardır: "Bir hayat duygusunun anlatımı için, sanat yeterli; metafizik ise yetersiz bir araçtır. Her hangi bir ifade vasıtasının kendi başına ve kendisi için kullanılmasına hiçbir şekilde itiraz edilemez. Fakat metafiziğe gelince, durum öyledir ki, ortaya koyduğu eserlerinin biçimi onun, var olmayan her hangi bir şey olduğu izlenimini verir.... Metafizikçiler müzik yeteneği olmayan müzisyenler gibidir."

Fakat metafizikçi sadece başarısız bir müzisyen ise, yalnız uzmanlaşmış bir metafizikçi olan ilâhiyatçının da öyle olması için daha çok neden vardır. O zaman mümkün bir din felsefesinin statüsüyle ilgili olarak kendimizi şu iki alternatif karşısında buluruz: Ya dinin şimdiki durumda olmasına, yani belli bir hayat duygusunun eşlik ettiği müzik olmasına izin veririz; fakat o takdirde felsefî açıdan onun hakkında söyleyecek hiçbir şeyimiz yoktur; veya bir din felsefesi tasarlamak iddiasında bulunuruz ve bu durumda metafizikçiler, yani yeteneği konusunda herkesin yanıldığı müzikçiler oluruz. Problemi bu şekilde koymak bize şunu gösterir: Bu konudaki ilk tartışma alanı din felsefesi değildir; eski teolojik felsefe alanıdır. Eski teolojik felsefe özellikle Tanrı'nın var oluşunun kanıtları, Tan-

rı hakkında belli bir tasavvurun (örneğin teizmin tasavvurunun) iç tutarlılığı ve Tanrı'nın bilinebilirliği (cognoscibilité) ile meşgûl olur. ***Dil açısından*** (sub specie linguae) ve Gottlob Frege'nin ***Kavramsal Yazı***da (Begriffsschrift)* temellerini attığı mantıksal sözdizimin empoze ettiği analitik kesinliğin istekleri ışığında yeniden incelenen şeyler, önce felsefî teolojinin geleneksel problemleridir.

Ve bununla birlikte, altmış beş yıl sonra bugün durum şöyledir: Bir din felsefesinin bu şekilde mahkûm edilmesine rağmen günümüzde, git gide daha rahat bir biçimde, "bir ***analitik*** din felsefesi"nden söz ediyoruz. Sonuçta her şey öyle olup bitmiştir ki, art arda gelen dalgalar sayesinde analitik felsefe, din felsefesinin problemleriyle yeniden buluşmuştur. Analitik felsefenin ilgilendiği bu problemler, bildiğimiz anlamda din felsefesinin problemleridir. Bu yeni din felsefesi de, insanî fenomen olan dini etkililiği, görünüşlerinin çokluğu, tarihsel oluşumu ve ifade biçimlerinin çeşitliliği bakımından anlama çabasıdır ve gerçekten de felsefî çabadır. Fakat, Hegel'den günümüze kadar geçen sürede hazırlanan diğer din felsefesi türleriyle karşılaştırıldığında, nispeten yeni olan bu disiplin, önemli bir şekil değişikliğine uğramıştır. Bu durum ise bizi, ***özel*** bir din felsefesinden söz etmeye zorlar. Söz konusu şekil değişikliği, esasen kavramları analiz yoluyla aydınlatma etkinliğinden ibaret olan yeni felsefe anlayışının tabiî bir sonucudur. Veya Wittgenstein'ın meşhur imajlarına göre konuşmak gerekirse, bundan böyle felsefenin görevi, büyük metafizik bulutları lengüistik olguların damlacıkları halinde

---

* Çeşitli somut ya da soyut çizimlerle kavramları, anlambirimleri gösteren yazı türü (örneğin, Çin yazısı, çivi yazısı). Buna düşün yazı da denir. Kavramsal yazı sistemleri, gerçekte karma özellik taşır. Çünkü, bu sistemlerde kullanılan çizimlerin bir çoğu, sesçil niteliklidir ç.n.).

yoğunlaştırmaktan veya felsefî problemleri bir hastalığı tedavi eder gibi incelemekten ibarettir. Diğer din felsefesi türleriyle karşılaştırıldığında hemen önemli bir fark göze çarpar ve bu fark gerçekten açınsayıcıdır (révélatrice): Dinî fenomene "analitik" yaklaşım zorunlu olarak, etkin ve dinî olan tarihle bağı ikinci plâna atar. Çünkü bu yaklaşımın amacı, bazen din dilinin temel gramerinin analizine, bazen de teolojik dilin statüsü konusundaki teori ötesi düşünceye imtiyaz tanımaktır.

Aşağıdaki düşüncelerin gayesi, din felsefesinin ***dil açısından*** yeniden icadı veya yeniden keşfi adını vermek istediğim şeyi mümkün kılan temel nedenlerin bazılarını bir kenara bırakmak, bazılarını da incelemektir. Din felsefesindeki bu tekâmülü sağlayan önemli kişilerden biri hiç kuşkusuz Ludwig Wittgenstein'dır. Onun için, yakında 100. doğum yılı vesilesiyle andığımız bu filozofun ve Martin Heidegger'in eserleri, bu konudaki düşüncelerimizin çıkış noktası olacaktır. Wittgenstein'ın dinle ilgili düşüncelerinin, temel eserleri göz önüne getirildiğinde, aşağı yukarı üç temel tekâmül çizgisi vardır:[2] Bunlar:1- ***Birinci Wittgenstein***'ın izlediği düşünce çizgisi. Bu düşüncenin bazı konuları yeni-pozitivist konularla ortak gibidir.

Halbuki gerçekte Wittgenstein yeni-pozitivizmden ayrılır; onu yeni-pozitivizmden ayıran fark ince olmasına rağmen; özellikle bir din felsefesi bakış açısından sonucu etkileyen bir farktır. 2- Wittgenstein düşüncesinin ikinci çizgisi ***doğrulama kriteri***ndeki yeni-pozitivizme meydan okur ve bu kriteri dinî önermelere farklı şekillerde uygulamaya teşebbüs eder. Bu uygulamanın iki temel şekli vardır: Ya deneysel doğrulama ölçüsünün ***katı*** versiyonunu kabûl ederiz ve görünüşün aksine, dinî önermelerin en azından bazı şartlarla bu zorunluluğa tabi

olabileceklerini göstermeye çalışırız. Veya doğrulama kriterini dinî önermelerin özgün durumuna uygulanabilir hale getirmek için, bizzat bu kriterin yapısını değiştirmeye teşebbüs ederiz. Şüphesiz bu ikinci yönüyle "teori-ötesi" problemler, özellikle teolojinin bilim sıfatıyla epistemolojik statüsü problemi ve onun kanıtlama biçimlerinin incelemesi önemli bir rol oynar. 3- Bu düşüncenin en verimli çizgisi hiç şüphesiz üçüncü çizgidir. Bunun da kaynağı ikinci Wittgenstein'ın dil anlayışıdır. Bu dil anlayışının temelinde, dil oyunlarının çok çeşitli olduğunun keşfedilmesi vardır. Dil oyunları, her biri özgün grameri belirlemeye yarayan bir hayat formuna bağlıdır. O zaman bu analiz modelini din diline uygulamak tabiî gibi görünmektedir. Altmışlı yıllardan itibaren bu analiz, Wittgensteincı dil oyunları teorisi temelinde önemli gelişmeler kaydetmiştir. Bazen hasımları bu akımı, "Wittgensteincı fideizm" diye nitelemektedir. Bu akımın temel amacı doğru uygulanan din dillerinin özgün "mantık"ını mümkün olduğunca anlaşılır biçimde tasvir etmektir.

Ana hatlarını belirttiğimiz bu üç eksen, aynı zamanda kronolojik işaret noktalarına uygun düşer. Din felsefesi için bir lengüistik modelin[3] oluşumunda, her biri sembolik bir tarihle belirlenmiş üç dönemi bütünüyle birbirinden ayırabiliriz. Bunlardan birincisi 1920'den 1922'ye kadar olan dönemdir ve bu dönemdeki düşüncenin ağırlık merkezi Wittgenstein'ın, 1922'de yayınlanan ***Tractatus logico-philosophicus**** adlı eserindeki görüşlerdir. Büyük ölçüde doğrulamacılık etrafındaki tartışmaların egemen olduğu ikinci dönem, Viyana Çevre-

* Bu eser, ***Tractatus Logico-Philosophicus*** adıyla Oruç Arıoba tarafından dilimize çevrilerek Almanca aslı ile birlikte yayınlanmıştır (Bilim/Sanat/Felsefe Yayınları, Kent Basımevi, 1985). Bu kitabın Yapı Kredi Yayınları arasında yeni çevirisi yayınlanmıştır.

si'nin manifestosunun yayımından kırklı yılların sonuna kadar uzanır. Üçüncü dönem, Wittgenstein'ın ***İnvestigations philosophiques*** (Felsefî İncelemeler) adlı eserinin yayımıyla başlar (1953) ve günümüze kadar uzanır.

Birinci Dönemde ele alınan problemlerin mahiyeti, burada düşündüğümüz şekliyle ve teknik anlamda bir din felsefesinden söz etmeyi yasaklar. Fakat buna rağmen tartışmanın en çok eleştirilen bu ilk safhası hakkında bir şey söylemeden geçmemiz doğru değildir. Çünkü bu safha, günümüze kadar her analitik din felsefesi alanına köklü biçimde damgasını vuran problemler ortaya çıkarmıştır. Az önce belirttiğimiz gibi, analitik düşüncenin ilk bakışta birbirine çok yakın gibi görünen iki hareketi, burada birbirinden ayrılmalıdır. Ayrılacak bu iki düşünce, bir taraftan birinci Wittgenstein'ın ve Bertrand Russel'ın mantıkçı atomculuğu; diğer taraftan Viyana Çevresi üyelerinin ve öncüleri Rudolf Carnap'ın kabûl ettiği mantıkçı ampirizmdir.

1 Bu durumların genel bir görünüşü konusunda kşz. Hermann Schroedter, ***Analytische Religionsphilosophie***. Hauptstandpunkte und Grundprobleme, München, Kant. Aber, 1979. (Bu eser, önemli bibliyoğrafya indeksi içerir.)

2 Ludwig Wittgenstein, ***Investigations philosophiques***, ...d. Tel, Gallimard, p. 354.

3 Şu eserler, problematiğe ilk yönelmede yararlı olabilir: A. Grabner-Haider, ***Vernunft und Religion***. Ansätze einer analytischen Religionsphilosophie, Graz, Styria, 1978; Herman Schrödter, ***Analytische Religionsphilosophie***. Hauptstandpunkte und Grundprobleme, München, K. Alber, 1979; Kurt Wuchtrel, ***Philosophie und Religion***, zur Aktulität der Religionsphilosophie, Stuttgart, Haupt, 1982 (coll. UTB 1119); Id.; "Thesen zur analytischen Religionsphilosophie" in: ***Phil Jahrbuch 88*** (1988), 343-356.

Birinci Bölüm

I
Söylenebilir Ve Söylenemez. "Mistik" Peşinde

A. FAR GÖREVLİSİ

İşe bir haksızlığı gidererek başlamak gerekir. ***Carnets***nin tercümesine yazdığı girişinde Gilles-Gaston Granger şöyle demektedir: Birinci Wittgenstein'ın düşüncesi, radikal ve yıkıcı bir rasyonalizm ile düşüncenin sınırları konusunda uyanan canlı ve derin bir bilincin olağan üstü birleşmesinin ifadesi gibidir. Bu rasyonalizm ve bilincin her ikisi de, doğrusu, bir varlıklar ve olaylar dünyasında değil; dil evreninde iş görür. Fakat böyle bir birleşmenin bir din felsefesi problematiği[1] ortaya koymada asla yararlı olmadığını hiç kimse söyleyemez. Şüphesiz başlangıçtan beri Wittgenstein'ın ilk yazıları, özellikle 1922'de yayınlanan ***Tractatus-logico-philosophicus***, mantıkçı ampirizm için kutsal kitap rolünü üstlendi. Bu kitap tarihsel olarak mantıkçı ampirizmden öncedir ve ayrıca onda öyle unsurlar vardır ki, bunlar sayesinde bu iki eğilimi karıştırmak imkânsızdır.

Son bibliyografya araştırmaları özellikle Wilhelm Baum ve Brian McGuiness'in çalışmaları, düşünce hayatının her döneminde ve hatta başlangıçta, Wittgenstein'ın dine duyduğu tutkulu ilgiyi göstermektedir. Çeşitli yazar ve düşünürlerin onun üzerinde derin etkileri olmuştur. Tolstoy'un yaptığı İncil yorumlarını çok erken dönemde okuması bu etkinin örneklerin-

den biridir. Aynı şekilde onun Kierkegaard, Saint Augustinus ve Dostoyevski gibi yazarlara da ilgisi vardır. Henri Duméry'nin tasvir ettiği gibi bu yazarlar dinî felsefe yapmışlardır; yani sûjenin onayladığı bir inancın içinden belirlenmiş ve ortaya konmuş bir inancı kabûl etme şartları üzerinde felsefî düşünce üretmişlerdir.[1] Bundan başka Wilhelm Baum, Wittgenstein'da hayatının sonraki dönemlerinde kesinlik kazanacak olan erken mistik tecrübenin (1910) varlığını iddia eder.[2]

Anzelgruber'in *Kreuzelschreiber* adlı tiyatro oyununda, insanın başına gelen şeyden mutlak olarak korunduğu şeklinde bir açıklama bulunur. Wittgensteincı "mistik" tecrübede, bu ***mutlak bağlılık*** duygusu önemli bir rol oynar gibidir. Wittgenstein'ın, daha felsefî eserlerden, William James'in ***Varieties of religious experience*** (Dinî Tecrübenin Çeşitleri) adlı eserini de çok erken (1921) okuduğunu belirtmek gerekir. Amerikan pragmatizminin temel kaynaklarından biri olan bu eserde James, normal psikoloji kanunlarıyla açıklanamayan "dinî" veya "mistik" tecrübelerin var olduğunu göstererek, iman ve aklı uzlaştırmaya çalışıyordu. James, dinî varoluşun iki temel tipini birbirinden ayırır. Bunlardan birincisi, kendini aklın kılavuzluğuna bırakan veya tabiî bir hayatı yaşayan etkin-iyimser "katolik" tiptir. Bir defa doğmuş ve dünyanın tek bir anlamı olduğunu düşünen insan bu tipe girer. İkincisi, "iki defa doğan", "karamsar-mistik" tiptir. Bu tip, dünyanın karşıt iki görünüşü olduğunu veya muammalarla dolu bulunduğunu düşünür. Onun hayatı günah ve ihtidanın çatışmasından doğan bir dramdır. James'e göre Augustinus, Tolstoy ve John Bunyan bu tipin temsilcileridir. James'in bu görüşlerinin ***Tractatus***'u yazdığı sırasında Wittgenstein'ı etkilediğini düşünebiliriz.[3] Fakat Wittgenstein bu okumalardan bağımsız, bütün hayatı boyunca kişisel olarak hesap vermek zorunda olduğu bir ah-

lâkî Tanrı'nın varlığına inanmıştı. Buna karşılık onun Tanrı'sı, Hristiyan imanının Tanrı'sı değildir ve o, pozitif bir dinin imanına düşünerek bağlanma anlamında, inanan bir kişidir; bu konuda hiçbir kuşkuya yer yoktur.)

Wittgenstein *Carnets*'yi Birinci Dünya Savaşı sırasında Avusturya ordusunda savaşırken yazmıştır. Bu kitapta, mantıksal problemlerle ilgili teknik açıklamaların yanında, henüz var olmayan bir din felsefesine dolaylı katkı diye okumamıza izin veren pek çok unsur vardır. Brian McGuiness, genç Wittgenstein'ın hayranlık uyandıran biyografisinde şunu hatırlatmaktadır: Filozofun bu konularla yoğun olarak ilgilenme tarihi, Vistül ırmağında kol gezen bir savaş gemisinin bordasında far bakım görevlisi olduğu döneme kadar geri gider. *Carnets*nin dini ve ahlâkı ilgilendiren bazı metinlerini, özellikle meşhur 11 Haziran 1916 metnini, düşman mermileriyle karşı karşıya olan başka askerlerin gözünden çok, far bakım görevlisinin gözüyle okumak belki daha doğrudur. Bu metinde kişisel, felsefî bir iman formüle edilmiştir ve onu, muhtemelen bir din felsefesi ortaya koyabilmek için gerekli teorik çerçevenin taslağı gibi düşünebiliriz. Bu metinde şunları okumaktayız:

Tanrı ve hayatın amacı (*Zweck*) farklı mıdır?

Bu dünyanın var olduğunu biliyorum.

(Dünyada, gözümün görme alanına karşı davrandığı gibi davranmalıyım.

Dünyadaki herhangi bir şeyin problematik olmasına onun anlamı diyoruz.

Bu anlam dünyanın içinde değil; fakat dışındadır.

Hayat dünyadır)

İradem dünyaya nüfûz eder.

İradem iyi veya kötüdür.

Sonuç olarak iyi veya kötü, belli bir biçimde dünyanın anlamına bağlanmışlardır.

Hayatın anlamına, yani dünyanın anlamına Tanrı diyoruz.

Ve hayatın anlamıyla baba olarak Tanrı'yı karşılaştırabiliriz.

Dua, hayatın anlamının düşünülmesidir.

Bu metnin önermeleri şüphesiz, oldukça yalındır ve zühdî özelliklere sahiptir; buna rağmen kapsamları, Kant'ın meşhur dört sorusuyla aynıdır. Kant'ın soruları şunlardı: "Neyi Bilebilirim? Neyi yapmalıyım? Neyi umabilirim? İnsan nedir?" Aynı eserdeki diğer notların, bir din felsefesi problemine mütevazı; ama hiç de ihmal edilemeyecek bir katkı olduğunu düşünebiliriz. Özellikle "İnanmak nedir?" sorusuna bir cevap vermeye çalışan aforizmaları, bu önermeler arasında zikredebiliriz. Bu aforizmalar şunlardır:

Bir Tanrı'ya inanmak, hayatın anlamı sorununu anlamak demektir.

Bir Tanrı'ya inanmak, dünya olgularının tam çözümlenmediğini görmek demektir.

Tanrı'ya inanmak, hayatın bir anlamı olması demektir. (*C.* p. 141.)

Nihayet *Carnets*de en azından Scheleirmacher'ın din tanımını uzaktan çağrıştıran bir pasaj vardır:

Dünya bana ***verilmiş***tir, yani iradem dünyaya, daha önce hazır olan herhangi bir şeye nüfüz eder gibi nüfûz eder...

Bu nedenle, yabancı bir iradeye bağlanma duygusu taşıyoruz.

Bağlı olduğumuz şeye, her durumda ve belli bir anlamda bağlıyız ve bağlı olduğumuz şeye Tanrı diyebiliriz.

Bu anlamda Tanrı, sadece Kader veya irademizden bağımsız dünya olacaktır ki, bu ikisi de aynı şeydir. (*C.* P. 141-142.)

Bu önermelerin anlamı konusunda yanılmayalım: Bunlar herhangi bir sistemin unsurları anlamında değil; fakat sadece terimin Pascalcı dediğimiz anlamında ***düşünceler***dir. Fakat bu düşünceler temelde yatan bir mantığı yansıtır. Bu mantığın yeri doldurulamaz kesinliğini birkaç yıl sonra kaleme alınan ***Tractatus*** açıklamaya çalışacaktır.

B. MANTIĞIN CEHENNEMİ VE DİNİN CENNETİ

Carnetsnin bu birkaç aforizmasını tamamıyla yüzeysel biçimde okuduk. Faka bu gelişi güzel okuma bile bir beklenti uyandırır ve birinci Wittgenstein düşüncesinin din felsefesi için, bugüne kadar sanıldığından daha fazla umut verici olduğunu telkin eder. Bu düşünceleri, bütün muhtevalarını gösterebilmek için, hangi teorik çerçeveye yerleştirmeliyiz? Doğrusu onlar, bu konuda bize önemli bir şey öğretmezler. Bu teorik çerçeveyi ***Tractatus*** çok kesin olarak çizer. O halde şimdi bu esere başvurmak zorundayız. Wittgenstein, yayınlandığında bu eserini, son şeklini almış, "hayatının eseri" gibi görüyordu. Bu açıdan ***Tractatus***, Franz Rosenzweig'in ***L'...toile de la Rédemption*** adlı eserine benzer. Bu sonuncu eserin çatısı da, ölümün her gün hissedilen tehdidi karşısında, yani Birinci Dünya Savaşı'nın şiddetli sancıları içinde kurulmuştur. Rosenzweig'in bu eseri bizi, genel olarak felsefeden, özel-

likle de dinden çok farklı bir kavrama gönderir. Bu kavramın kökleri Schelling ve Hermann Cohen'de araştırılmalıdır. Bununla birlikte Rosenzweig ve Wittgenstein aynı kanıyı paylaşır: Rosenzweig gibi Wittgenstein da eserinde, söylemesi gereken her şeyi söylediğini, bütün problemleri çözdüğünü ve bundan sonra kendini başka uğraşılara vermesi gerektiğini düşünüyordu.

*Carnets*deki bazı önemli konulara, ***Tractatus***un son bölümünde de rastlamaktayız. Erik Stenius bu bölüme bir "aşkın ek" demektedir. Bütün sorun şunu bilmektir: Acaba bu ek, bizzat Wittgenstein'ın düşündüğü şekliyle bu ek, filozofun gerçek amacını ortaya koyan eserin özü müdür? Ne olursa olsun; bu "aşkın ek"i anlamak için, ***Tractatus***un genel amacını ve temel konusunu bilmek gerekir. Söz konusu amaç ve konu bu kitabın önsözünde formüle edilmiştir. Bu genel amacı şöyle tanımlayabiliriz: Frege'den hareketle ***kavramsal yazı***nın kesin formu altında görünen analitik düşünme imkânlarını ve sınırlarını analiz ederken, gidilebilecek yere kadar gitmeye çalışmak. Söylenebilirin sınırları olduğuna dair bu saplantısı, şüphesiz Wittgensteincı düşüncenin Kantçı çizgilerinden biridir ve bundan dolayı bazı yorumcular (örneğin Shwayder), Wittgenstein felsefesinin baştan sona kadar Kantçı olduğunu iddia etmişlerdir. Fakat bu Kantçılık, bir paradigma değişimini gerekli kılan oldukça özel bir Kantçılıktır. Wittgenstein'ın Kantçılığı sayesinde, Frege ile birlikte, düşünülebilirin sınırlarını tefekkür yardımıyla belirlemeye çalışan bir ***bilinç felsefesi***nden bir ***anlam verme teorisi***ne geçeriz. *Tractatus*un temel konusu veya dayanağı, yani tablo-önerme teorisi, bu anlam verme teorisidir. Bu teoriye göre her önerme nesnelerin durumunun mantıksal bir imajıdır.

Bu teoriden hareket edip, düşünülebilirin sınırlarını söylenebilirin sınırlarının analizi sayesinde belirlemek söz konusudur. Gerçekte Wittgensteincı düşüncenin en temel teoremi, dilin sınırlanması teoremidir. Bu teoremi şöyle formüle edebiliriz: Düşüncelerin dile getirilmesinde ***a apriori*** sınırlar vardır. Bu sınırları nasıl tespit edebiliriz? İlk temel sınır, mantık kanunlarına uygundur: Nesnelerin mantıksal olarak mümkün tek durumu, bir önerme-tablo vasıtasıyla gösterilebilir (T. 3.032). Tanrısal mutlak güç de bu zorlamaya boyun eğer (T. 3.031); çünkü, "mantık dışı" bir dünyanın neye benzeyeceğini söylemek, mutlak olarak imkânsızdır. Daha özgün ikinci sınırlama, nesnelerin durumunun, mantıksal imajı (=önerme) ile ***mantıksal formu*** arasındaki ayırımın sonucudur. Wittgenstein, bir önermedeki unsurların birbiriyle bağlantısına ***yapı*** ve böyle bir yapının imkânına da ***form*** adını verir (T. 2.15).

Ona göre gerçek muamma, önermenin, önerme sıfatıyla sahip olduğu, nesnelerin bir durumunu temsil etme kapasitesidir. Önermenin bir dış ve bir iç görünüşü vardır. Dış görünüş, işaretlerin realiteye nasıl uygun geldiğini belirten bir "yansıtma kuralı"dır.* "Kratylosçu" durum** gerçek kural değildir; fakat daha ziyade istisnadır. Bu yansıtma kuralı, "Kratylosçu" durumda işaret ve temsil edilen nesne arasındaki tabiî benzerlik sayesinde sanki önceden garanti altına alınmıştır. Bir resim, nesnelerin bir durumunun mantıksal imajı sıfatıyla daha şematik bir diyagramla karşılaştırıldığında, hiçbir avantaja sahip değildir. Tersine, bu resim "mantıksal imaj"

---

* Bilgi teorisinde duyumların bilinçten bağımsız biçimde, dış dünyada nitelikler olarak var olduğunu savunan; bilincin öznel içeriğini dış dünyaya yansıtan teori (ç.n.).

** Kratylos adlı kitabında Platon'un, nesnelerin adlarıyla nitelikleri arasında bir uygunluk olduğuna dair ileri sürdüğü görüşler.

olarak daha güç yorumlanabilir. Wittgenstein bunu şöyle diyerek dile getirir: Mantıksal bir imaj sûjesini kendi dışındaki bir durumdan hareketle temsil eder (T. 2.113). Buna rağmen, imaj ve temsil ettiği şey arasında bir iç ilişki vardır. İmaj, temsil ettiği şeyin durumunun imkânını içerir (T. 2.2003; 3.13). Mantıksal imaj bir düşüncedir. İmajın temsil ettiği şeyle ortak herhangi bir şeyi olmalıdır (T. 2.16). Bu en küçük paydaya temsilin formu (***form der Abbildung***) veya ***mantıksal form*** denir. Burada ***form*** kavramı bir yapının ***imkânını*** belirtir. Bir müzik parçasıyla bir plâk üzerindeki çizgiler arasında, mimolojik tipte hiçbir tabiî benzerlik yoktur. Plâğın Beethoven'ın 9. Senfonisini seslendirebilmesi için başka bir ortak paydanın, yani mantıksal formun bulunması, kesinlikle gereklidir. Mantıksal form kavramı buradan hareketle genelleştirilebilir: Bu, bütün imajlarda ortak formdur; diğer deyişle genel olarak tasavvurun imkânıdır.

Genellikle mantıksal imajlar için geçerli olan her şey, kuşkusuz, özellikle dil için de geçerlidir. Bu dil kavramında din dilinin analizi için iki noktanın özel bir önemi vardır. Bir taraftan Wittgenstein şunu düşünür: Bir önerme sadece, yadsımasının ölçülerini belirtebildiğimiz takdirde bir anlama sahiptir. Diğer taraftan o, mantıksal sabitelerin hiçbir şey temsil etmediklerini ileri sürer (T. 4.0312). Önerme-tablo fikrinde bulunan anlam verme teorisi ***Tractatus***un gerçek temel taşıdır ve mantıkçı atomculuğun esasını özetler. Bu teori, ***ontolojik*** ve ***metafizik*** demeyi önerdiğim ikili tez içerir.

1-Wittgenstein'ın anlam verme teorisi önce ontolojik bir iddia taşır. Bu teori, gerçekliğin telâffuzunun ***a priori*** bir fikrini, diğer deyişle Husserl'in "biçimsel ontoloji" adını vereceği şeyi içerir. Gerçekliğin tabiatındaki herhangi bir şey, (örneğin

matematik formüllerle) bu gerçekliği "tasavvur edilebilir" kılar; öyle ki sonuçta, genel olarak önermenin mantıksal formu bize bizzat gerçekliğin ***a priori*** yapılanmasının belli bir fikrini verir. Modern fizik teorisi, bunun nefis bir açıklamasını sunar. Fizikte teoriyi meydana getiren terimler ve gerçekten var olan objeler arasında tek anlamlı bir uygunluğun olduğunu söyleyemeyiz. Bununla birlikte teori, son derece soyut davranışına rağmen, gerçekliğin yapısını yansıtır. O bunu sadece gerçeklikle ortak mantıksal forma sahip olduğu için yapabilir. Bu nedenle mantıksal form, belli bir gerçeklik fikrini, ***Tractatus***un baş tarafında Wittgenstein'ın genel çerçevesini çizdiği bir biçimsel "ontoloji"yi bize empoze eder. Böylece dünya, nesnelerin durumlarının, sonuç olarak olguların toplamıdır. Görevimiz işte bu dünyayı anlamaktır.

2. "***Metafizik***" görünüş. Bu görünüş, yukarıda belirttiğimiz aşkın ekle uyumludur. Bu görünüşün temelinde ***söylemek*** ve ***kanıtlamak*** arasındaki zıtlık vardır. Wittgenstein, önermeler-tablolardan teşkil edilen dilin sınırlaması genel teoremini bu zıtlığa dayanarak formüle eder. Bu zıtlık bize şunu anlatır: Her şey dile getirilemez; söylenemeyen (indicible) şeyler de ***vardır.*** Bunu açıklamak için, Donald Hudson'ın terminolojisini kabûl ederek[4] şu hipotezden hareket edeceğim: ***Söylemeye*** izin vermeyen; fakat sadece ***gösterilebilen*** "aşkın," ***Tractatus***ta iki konudaki ısrarla (instance) temsil edilmiştir: Bunlardan birincisi "Mantık aşkındır" (T. 6.13) şeklindeki mantıksal ısrardır. İkincisi ise, ahlâkî-dinî ısrar olup, "Ahlâk aşkındır" (T. 6.421) ifadesiyle özetlenir. Bu ikinci ısrar genellikle "mistik" ısrar olarak nitelenmiştir.

Wittgenstein ***Tractatus***ta (T. 4.12; 4.12312), mantıksal formu bir önerme aracılığıyla tasavvur etmenin imkânsızlığını

açıkça belirtir. Bu imkânsızlıktan hiç kimse sorumlu değildir. *Tractatus*'a dünyanın büyük aynası olarak ortaya çıkan dil, hem gerçeklikten, hem de gerçeklik hakkındaki konuşma tarzından aynı anda söz edemez. Buna karşılık önerme gerçekliğin mantıksal formunu ***gösterir***. Sonuç olarak burada geçersiz ilân edilen şey, hiç de dilin oluşturulmuş (constitutive) güçsüzlüğü değildir. Şu çetin (abrupte) alternatif bu kesin bağlama dahil edilmiştir: ***Kanıtlanabilen*** şey, hakkında ***konuşulan*** şey olamaz ve tersi de geçerlidir. Bu durumu Hudson'ın önerdiği telkin edici analizle aydınlatabiliriz:[5] Bir ressam kendi resim yapma tarzının resmini yapamaz; hatta fırçayı eline alarak yaptığı bir kendi-portresinin ideal durumunda bile bu mümkün değildir. Diğer taraftan, Dürer'in herhangi bir gravürü ve Van Gogh'un bir tablosu (sadece onların meşhur kendi portreleri değil), Dürer'in ve Van Gogh'un kişisel damgasını taşır, yani resim yapma tarzlarını ***gösterir***. Onların resim yapma tarzlarını, tarz sıfatıyla resmetmeleri imkânsızdır. Bu anlamda, sembolde bir sembol mantığı vardır ve bir önermenin mantıksal formu önermenin mantığını oluşturan totolojilerde ortaya çıkar. Gerçekte Wittgenstein için mantığın bütünü yalnız pek kaba bir totolojidir, çünkü ona göre, mantık bize daha önce bilmediğimiz hiçbir şeyi öğretmez. Bununla birlikte mantığın verdiği bilgi yararsız değildir. O, göstermeye gücünün yettiği herhangi bir şeyi ***gösterir***. Onun gösterdiği şey de, dilimiz vasıtasıyla temsil edilebilir olduğu ölçüde, ***gerçekliğin a priori yapısı***dır.

Wittgenstein, bu gösterme kavramını, Russel'ın tipler teorisine* kararlı bir karşıtlıkla geliştirir. Wittgenstein Russel'ın

---

* Ünlü İngiliz filozofu Bertrand Russel tarafından 1. Yüklem ya da sınıf ve 2. bir yüklemin yüklemi kavramları temele alınarak geliştirilen ve yüklemlerin

bu teorisinin, gerçekliğin ***belirli*** bir yorumunu gerektiren aksiyomları (örneğin sonsuzluk aksiyomu), mantığın saf billûr alanına gizlice sokmak isteğinden kuşkulanır. Oysa ona göre mantık için iki seçenek vardır: Lekesiz bir kristal olmak veya var olma hakkını yitirmek. Olgusal olanın ve mantıksal olanın birbirine karşı gizli bir tavır alması, Wittgenstein'ın, "Mantık başının çaresine bakmalıdır." şeklindeki kanısıyla bağdaşamaz (T. 5.473). Herhangi bir sembol için mantık, mantıksal sentaksın kurallarından başka bir şey olmamalıdır. Sonuç olarak mantık, herhangi bir şeyin olgu olduğunu veya olmadığını ***söylemek*** iddiasından çok, dilin yapısını ***göstermek***le yetinmek zorundadır. Bu anlamda mantık bütünüyle "aşkın"dır: Onun dile getirebilecek hiçbir şeyi yoktur, o sadece gösterebilir.

Mantığın anlaşılması için muhtaç olduğumuz "tecrübe", herhangi bir şeyin şu veya bu tarzda olduğunun değil; fakat herhangi bir şeyin ***olduğunun*** tecrübesidir; fakat bu da kesinlikle bir tecrübe ***değildir***.

Mantık herhangi bir şeyin ***bu şekilde*** olmasının her tecrübesinden ***önce***dir, yani o nasıl'dan öncedir, ne'den önce değildir (T. 5.552).

Russel'ın düşündüğünün aksine, bir öte dile başvurmak güçlüğü çözmez. Bu başvuruyla, sadece totolojinin yerini değiştirmiş oluruz; fakat ondan dışarı çıkamayız. Sonuç olarak bir öte dilin imkânsız olduğu tezini sonuna kadar destekle-

---

farklı türleri olduğunu, farklı düzeylerde analiz edilebileceğini dile getiren teori. Bu teoriye göre bir yüklein bireysel şeylere uygulanır, bireyler hakkında tasdik edilir; buna rağmen, bir yüklemin yüklemi, söz konusu yükleme sahip olan bireysel varlıkların kendilerine değil de; bireysel varlıkların yüklemlerine uygulanır (ç.n.).

mek zorundayız. Bu bakımdan mantıkçı yeni pozitivistler, Wittgenstein'ı izleyemezler. Wittgenstein'dan ayrı olarak onlar, dilin temsilî gücünü her ne pahasına olursa olsun korumak isterler. Halbuki etik, metafizik ve dinî olan konusunda kendilerine Wittgenstein'ı mahkûm ediyor gibi gördükleri şeyi aceleyle kabûl ederler.[6] Tersine Wittgenstein'a göre, mantığın mantık sıfatıyla aşkın olduğunu kabûl etmek gerekir. Bunun anlamı şudur: Bu alanda bir sonuç çıkarma teorisine hiçbir yer yoktur (T. 5.132); çünkü, "her tümdengelim ***a priori*** olarak yapılır" (T. 5.133). Tüm mantık alanı sadece kaba bir totolojidir. Mantık için geçerli olan hüküm, aynı zamanda felsefe sıfatıyla felsefe için de geçerlidir. Felsefenin görevi de dünyanın ve dilin sınırlarını (açıklamak değil) göstermektir. Gerçekte hiçbir felsefî önerme, olgu olan veya olgu olmayan şey konusunda, olgusal bir önerme olamaz. Russel ***Tractatus***un Önsöz'ünde Wittgenstein'ın gene de söylenemeyen şey konusunda çok önemli şeyler söylemeyi başardığını belirttiği zaman, İngiliz filozofun çağrışım yaptırdığı "zihinsel sıkıntı"yı anlarız. Wittgenstein, bizzat bu durumu telkin edici merdiven imajıyla ifade eder ve dünyayı doğru olarak görmek için bu imajın reddedilmesi gerektiğini söyler (T. 6.54).

Tractatusun meşhur vargısal (conclusif) aforizmasında istenilen sessizlik böylece, ilk "mantıksal" doğrulamayı bulur. Analiz edildiği şekliyle bu sessizlik, ***söylemek/ göstermek*** arasındaki zıtlıktan zorunlu olarak doğar. Derhal bir yanlış anlamayı ortadan kaldıralım: "Göstermek" kavramı hiç de lengüistikten önce veya lengüistik üstü, "sezgisel" herhangi bir tecrübeye başvurmaz. İşaretlerin kullanım biçimi, ifade etmediği şeyi gösterir: "İşaretlerde ifade edilmeyen şeyi uygulamaları gösterir." (T. 3.262).

Fakat buraya kadar söylediklerimiz, Wittgensteincı aşkıncılığın sadece bir görünüşü, "mantıksal" görünüşüdür. Oysa *Tractatus*un son bölümü şu izlenimini verir: Ulaştığımız sessizlik, yalnız önermenin mantıksal formunun mantıksal bir imajını meydana getirmenin imkânsız oluşuyla ilgili değildir. Sessizlik daha ziyade etik, estetik ve dinî tecrübeye bağlanan diğer pek çok unsuru ilgilendirir. "Mistik" kavramı hiç de sözle anlatılamazın zorunlu eşanlamlısı değildir; bu tecrübeleri birbirine bağlayan ortak paydayı içinde taşır. Bizim için problem olan "ahlâkî-dinî" aşkın, başka bir düzenin aşkınıdır. Mantıksal aşkınlığın tersine, bu ahlâkî-dinî" aşkını nasıl belirginleştirebiliriz? Bana öyle geliyor ki, farkı göstermenin en iyi yolu, önce bütün bu "tecrübeler"in bir *süje*nin varoluşunu gerektirdiğini söylemekten geçer. Oysa süje de "aşkın"dır: O, olgu olan her şey üzerine bir söylemi geliştirmeye izin veren sınırdır. Görme alanına bakarak yaptığımız, telkin edici, gözün durumuyla karşılaştırmanın nedeni budur. Gözün kendisi görme alanının bir unsuru gibi değildir; kendisinin, görmeyi mümkün kılan sınırıdır. Aynı şekilde süje de, olgu olan şeyden veya olgu olmayan şeyden söz eden bir dilde anlaşılamaz: Kant daha önce şunu biliyordu: Diğer olgular arasında bir olgu gibi anlaşıldığı zaman süje, süje sıfatıyla var olmayı sürdüremez. Yeniden, söylenebilen alan ve sadece gösterilebilen alan arasında kesin bir sınır çizmek zorunda kalıyoruz. Bu ayrılığın kabûlü, "ifade edilemeyen şeyin kesinlikle bulunduğunu itiraf etmeye götürür. Burada ifade edilemeyen ortaya çıkar ki, o da mistik unsurdur."[7]

Bu şekilde anlaşılan *mistik*in, genellikle din felsefelerinin veya teolojilerin tanımladığı *mistisizm*le uzaktan yakından ilgisi yoktur. Wittgenstein'ın mistik konusundaki doktrini doğrudan doğruya *söylemek/göstermek* ayırımının sonucudur. Bu

ayırım ise, önerme-tablo fikrinin içerdiği anlam verme teorisini, bütün kesinliğiyle ve tavizsiz biçimde savunmak için ödenmesi gereken bedeldir. Bizim problematiğimiz açısından bu "mistik" kavramı en azından şu iki temel sorunu ortaya çıkarır: Bu kavramın (mistik) tam anlamı nedir? Din felsefesi üzerinde onun bir etkisi olabilir mi, yoksa olamaz mı? »

Her halükârda kesin olan şey şudur: Bu kavramı hemen manevî, mistik tecrübe problemine indirgemekten kaçınmak gerekir. İşe, çok yaygın yanlış anlamayı uzaklaştırarak başlayalım: Bir kere Wittgenstein mistisizmden değil; fakat ***mistik***ten söz eder. Hiçbir şey ne Wittgenstein'a mistik tecrübe kredisi açmamıza, hatta ne de onun bu tür manevî tecrübe teorisi yapmak istediğini düşünmemize imkân tanır. Aynı nedenle hemen "mistisizm" kavramına başvurmaktan kaçınmak bana gerekli gibi görünüyor. Oysa Wittgenstein'la ilgili çalışmalarda "mistisizm"le "mistik" çok sık karıştırılmaktadır. Eğer mistisizmden, Romain Rolland'ın "okyanusa özgü duygu" diye nitelediği şey anlaşılırsa bu duygunun, mistik kavramından söz ettiği zaman Wittgenstein'ın göz önüne getirdiği tecrübeleri belirleyen unsur olduğu şüphelidir. Aynı şekilde, Wittgenstein'ın mistiğini çağdaş diğer mistisizm teorilerine akla aykırı biçimde yakınlaştırmamak gerekir. Mistikle ilgili çağdaş teoriler dile ait "eksiklik"in, "güçsüzlük"ün, "bulunmayış"ın ve "boşluk"un kurucu tecrübesini açıklar. Maurice Blanchot'nun, "Wittgenstein problemi"[8] diye tasvir ettiği şey gerçekte, Wittgenstein'ın değil; belki de Blanchot'nun, Michel de Certaeu'nun, Jacques Lacan'ının problemidir.

Diğer taraftan, Wittgenstein'ın önerisinin orijinalliğinin değerini de gereğinden fazla büyütmemek gerekir. Onun düşünme biçimini belirleyen kaynaklar arasına önce William Ja-

mes'in anılan eserini koyabiliriz. Russel'ın ***Mysticism and Logic*** (Mistisizm ve Mantık) adlı, 1914'te yayınlanan eserinin konusu, mistisizmin ve mantığın mümkün ilişkisidir. Russel'a göre mistisizmi, "her zaman ve dünyanın her yerinde" şu dört temel inanç tanımlar: 1. Analitik olmayan, aklı aşan, keşfî veya sezgisel tipte, daha yüksek ve daha derin bir gerçekliğe nüfûz etmeye izin veren bir bilgi biçimi vardır, kanısı; 2. Her çokluğu ve çatışan her farklılığı daha yüksek ve daha derin bir birliğe indirgemeye çalışan "monist" veya henolojik* bir postülat; 3. Ezelî ve ebedî dünyayı keşfetme çabası; 4. Nihayet kötülüğün gerçekliğinin inkârı. ***Tractatus***u yazdığı sırada Wittgenstein'ın bu eserden haberdar olduğunu düşünürsek, Brian MCGuiness'ın gösterdiği gibi, onun mistik kavramının Russel'ın etkisinde kalması muhtemeldir.

"Mistik"in fonksiyonel anlamına gelince, o önce sessizliğe bir çağrıdır. Sonuç olarak Wittgenstein'ın ***Tractatus***un meşhur son aforizmasında istediği sessizlik sadece, olguların diliyle tasvir edilmesi imkânsız önermenin mantıksal formunu ilgilendirmez. O, başka pek çok unsuru da ilgilendirir. Bu başka unsurlar da kesinlikle etik, estetik ve dinî tecrübe alanına aittir ve belki de herhangi bir şeyin yok değil de var olması karşısında duyulan hayret tecrübesi şeklinde anlaşılan metafizik tecrübe alanına aittir. Bu tecrübelerin bütünü, Hudson'la birlikte, aşkının ahlâkî-dinî ısrarı (instance) diye düşünebildiğimiz şeyi temsil eder.

---

* Bir'le ilgili. Sıfatın kökeni olan *hen*, Antik Yunan felsefesinde örneğin Parmenides'te Bir olan demektir. Her şeyi içeren; fakat kendisi başka bir şeyde içerilmeyen; varlığın değişmenin kaynağı olan; her şeyden bağımsız ilk varlık, nihaî ve en yüksek gerçekliğe verilen ad. Duyuların gösterdiği görünüşlerin gerisindeki, akıl yoluyla bilinen, varlığa gelmemiş ve yok edilemez olan, ezelî-ebedî değişmez gerçeklik (ç.n.).

O takdirde ilkin şu tespiti yapmak gerekir: Söz konusu tecrübeler ne kadar çeşitli olursa olsun; sözle anlatılamaz ve bu sıfatla da mistiği ilgilendirir. Wittgenstein'ın (hayatın anlamı, ahlakî irade, ölümden sonraki bir hayata inanma, Tanrı'ya inanma vs.) diye sıra ile saydığı farklı muhtevaların ortak paydası şudur: Bütün bunlar, olgusal olan her şeyin toplamının dışında bir bakış açısından dünyayı incelemenin belli bir tarzına uygundur. ***Sub specie aeterni*** (öncesiz ve sonrasız bir açıdan) göz önüne getirildiğinde dünya, sınırlı bir bütün gibi görünür. Mistiği oluşturan şey, dünyanın bu şekilde anlaşılmasıdır (T. 6.45). Aynı düşünce ahlâkî söylemin statüsü için de geçerlidir (ahlâkî söylemin dinî veya dinî değil diye nitelenmesinin pek önemi yoktur). Sadece kendi emrimizdeki anlamlı dil, olgusal olanla olgusal olmayanı ilgilendirdiği takdirde, "anlam"a veya "değer"e bağlı her sorunu, zorunlu olarak dille anlatılamaz. Bu nedenle Wittgenstein, dünyanın anlamının dünyanın dışında bulunması gerektiğini söyleyebilmektedir. Ve anlam alanı için geçerli olan hüküm, aynı şekilde değer alanı için de geçerlidir:

(Dünyanın anlamı, dünyanın dışında bulunmalıdır. Dünyadaki her şey nasılsa öyledir, her şey nasıl olup bitiyorsa öyle olup biter; dünyada değer yoktur— ve eğer bir değer bulunsaydı, o zaman bu değerin değeri olmayacaktı)(T. 6.41).

Değer taşıyan bir değer varsa, o zaman o, olup biten her şeyin ve öyle olmanın dışında bulunmalıdır. Çünkü, olup biten ve böyle olan her şey zorunsuzdur (T. 6.41).

Etik alanla dinî alan arasında sıkı bir bağlantı kurmaya izin veren şey bu olumsuz şarttır.[9] Bu her iki alanın bir tabeladaki iki ayrı yüz olduğunu söyleyebiliriz. Paul Engelmann tarafından nakledilen Wittgenstein'ın şu kaba açıklaması din ve

ahlâkın her ikisine de uygulanır: "***Her şey bir şamar kadar açık olduğu zaman, özellikle aşkın gevezelik yoktur***." Nesnelerin anlamını ve değerini veya onların mutlaka bağlılığını, rasyonel dilde ifade etmek imkânsızdır. Örneğin, Lévinas'ın telkin ettiği gibi, ahlâkî tecrübenin merkezinde başka kişiyle karşılaşmanın (başkası bana bakmaktadır) bulunduğunu farz edelim; o zaman burada "hiçbir aşkın gevezeliğe tahammülü olmayan", yani rasyonel doğrulamaya muhtaç bulunmayan ve onu kabûl edemeyen, "şamar kadar açık" bir tecrübenin varlığını itiraf etmek zorunda kalırız.

Fakat bu takdirde karşımıza şu alternatif çıkar: Eğer din ve ahlâk hakkında her "bilimsel" (=olgusal) bir söylem düzenleme teşebbüsü, kaçınılmaz olarak dünyanın sınırlarına çarparsa, ***Tractatus***un nihaî sessizliğinin sadece negatif bir anlamı mı olacaktır? Yani bu sessizlik, haklarında konuşamayacağımızı anlamamız gereken şeyler konusunda her aşkın gevezeliği yasaklayacak mıdır? Veya onun daha olumlu bir anlamı mı olacaktır?

Birinci Wittgenstein'ın din felsefesine katkısını değerlendirmek için kesin olan şey, bu alternatiftir. Diğer bağlamlarda "irrasyonel" terimi nasıl aşağılayıcı anlama sahipse, birinci hipotezde de "mistik" teriminin, hemen hemen zorunlu olarak küçümsemeli bir anlamı vardır. Mantıkçı yeni pozitivistler ***Tractatus***u bu şekilde okudular. Bu muhtemelen kaçınılmaz biçimde bir yanlış anlamaydı. Jacques Bouveresse bu yanlış anlamayı şöyle niteliyordu: "Mantıkçı yeni pozitivistler, bir asimetriyi ihmal edilemez bir farka indirgemekte ve saf negatif bir nitelemeyi de saf ve basit bir inkâra dönüştürmekte, polemik yaparak metafiziği elemeyi bir iş edinmektedirler. Oysa gerçekte Wittgenstein, ***sınırlama***yla ilgili bir problemi, yani

söylenebiliri açıkça tasvir ederek, söylenemeze yer bulmak problemini koymaya çalışır (T. 4.115)."[10]

Wittgenstein'da "mistik" teriminin sadece küçümsemeli bir anlamı olduğunu, "hayat probleminin çözümü, onu problem yapmamaktır" (T. 6.521) iddiasının gerçekte bir davranış talimatına (consigne de genre) yol açtığını; onun "artık bu hayatı problem yapmayınız, çünkü, bunun hiçbir anlamı olmadığını size kanıtladım!" dediğini gösteren hiçbir şey yoktur. Tıpkı Kant gibi Wittgenstein, şu türden soruyu kendimize sormaktan kaçınamayacağımızı çok iyi biliyordu. "Bilimsel sorunlar bir cevap bulsalar bile, hayat problemlerinin ele alınamayacağını hissediyoruz." (T. 6.52). Bu tür sorunların bizi dünyadan, (yani olgusal olan her şeye bağlı bilimsel bir söylemin objesi olarak "dünyadan") dışarı çıkardığını bilmek ve gözden uzak tutmamak gerekir. Hayatın anlamı sorununu ilgilendiren ahlâkî ve dinî sorunlar karşısında şüpheci bir tutumun ardına saklanmak imkânsızdır. Şüphecilik hem ahlâka uygun değildir, hem de mantıksal açıdan kabûl edilemez.

Sorgulamanın mümkün olmadığı yerde, insan şüphe etmek istediği zaman, şüpheciliği reddetmek imkânsızdır; fakat buna rağmen şüphe, açıkça anlamdan yoksundur.

Çünkü şüphe yalnız bir soru olan yerde; bir soru yalnız bir cevabın bulunduğu yerde bulunabilir ve cevap ancak bir şeyin ***söylenilebildiği*** yerde var olabilir (T. 6.51).

Hem zaten, mistik kavramının indirgeyici yorumunu reddetmek, Wittgenstein'ın kendi-yorumuna uygundur. Ludwig von Ficker'e yazdığı mektupta Wittgenstein, bu eserini "ahlâkî" bir amaçla yazdığını açıklar ve bu amacın da ahlâka "âdeta içinden" bir sınır çizmek olduğunu ekler. Ahlâkî olanı sınırla-

yan hüküm aynı zamanda dinî olanı da sınırlar. Paul Engelmann'ın bir karşılaştırması sayesinde problemi aydınlatabiliriz: Engelmann şöyle demektedir: Viyana Çevresi'yle Wittgenstein arasındaki fark şundan ibarettir: Birincilerin susacak hiçbir şeyi yoktur. Onlar, hakkında konuşabildiğimiz şeyin hayatta tek önemli şey olduğunu düşünürler; halbuki Wittgenstein, insan hayatında gerçekten önemli her şeyin, kesinlikle susulması gereken şey olduğuna tutkulu biçimde inanır. Engelmann durumu şu karşılaştırmayı yaparak açıklar: Mantıkçı Pozitivist her taraftan okyanusla çevrili bir adaya yerleşmiş bir insandır. Onu ilgilendiren tek şey, kendine ait toprak parçasının genişliğini ölçmek ve ondan nasıl yararlanabileceğini görmek için, adanın çevresini dolaşmaktır. Wittgenstein da aynı adada oturur; fakat onu ilgilendiren tek şey, okyanusun başladığı yeri, yani mistik olanı keşfetmektir. Wittgenstein'a göre çok kötü olan şey, kimsenin asla mülkiyetine sahip olamayacağı bu okyanusun sonsuzluğu hakkında tamamen aşkın gevezeliktir.

Wittgenstein'ın "gösterme" doktrininin gerçek kaynağı nedir? Ödünç aldığı şeyler bu doktrini Frege ve Russel'ın "mantıkçı" mirasına bağlar. Oysa son araştırmalar, yüzyılın başındaki Avusturya kültüründe Karl Kraus gibi yazarlarda, Adolf Loos gibi mimarlarda benzer anlayışların olduğunu gösterdi. Hudson, bir sandıkla bir lâzımlık arasında ayırım yapmanın önemi konusunda Karl Kraus'un meşhur bir sözünü aktarır. Kraus şunu demektedir: Bu farkı bilmeyenler sandığı lâzımlık veya lâzımlığı sandık olarak kullanmaya mahkûm edilmişlerdir. Ona göre bazı temel farklılıkları bilmedeki yeteneksizlik karşısında duyulan korku, aynı zamanda Wittgenstein'ın korkusudur. Ahlâkî bir problemi, her ne pahasına olursa olsun; yarı-bilimsel önerme olarak açıklamak istemek yerine, bu

problemin dile getirilmesine yarayan terimleri kabûl etmek asıldır.

Ahlâkın yaptığı gibi din de, olgusal olan şeyi hiçbir bakımdan değiştirmese bile, bizi farklı bir dünya görüşünün içine sokar. Böylece örneğin, ölümden sonraki bir hayatın varlığına inanmak, yeni bir olguya başvurmak değildir; bu, dünyanın ***anlamını*** değiştiren bir inançtır (T. 6.4312). Bu inancın konusu sonsuz, zamanî bir süre değil; fakat zamanın yokluğu, şimdide ezelî hayattır:

Ölüm bir hayat olayı değildir. Ölüm yaşanamaz.

Ezelilikten sonsuz, zamanî bir süreyi değil de; zamansız olmayı anladığımız takdirde, şimdiyi yaşayan kimse ezelî olarak yaşar.

Görüş alanımız nasıl sınırsız ise, hayatımız da öyle sonsuzdur.

İnsan ruhunun zaman bakımından ölümsüzlüğünün, yani ezeliliğinin ölümden sonra da devam edeceğinin hiçbir garantisi yoktur; fakat bu faraziye daima ölümle ulaşmak istediğimiz şey değildir. Bir muamma, ezelî olarak hayatta kaldığım için çözülür mü? Bu ezelî hayat o zaman şimdiki hayat kadar muammalı olmaz mı?) (T. 6.4311-6.4312).

Bu açıklamalar ve sorular, tıpkı ahlâk gibi dinin de anlamı kendinde bulunan bir ***etkinlik*** olduğunu gösterir. Wittgenstein'ın mistik hakkındaki belirlenimleri arasında bulunan iki olumlama, bir din felsefesi bakışı açısından özel bir dikkate değer. Bunlardan birincisi "Tanrı'nın kendini dünyada açığa vurmadığı" açıklamasıdır (T. 6.432). Bu, aşkınlığın inkârı anlamına gelmez; fakat olguları ve onların birbirleriyle bağlantılarını sıralamakla yetinen bir dünya görüşünde, Tanrı'nın dile

getirilmesi için hiçbir yer yoktur demektir. İkinci olarak Wittgenstein şunu demektedir: Mistik unsur "sınırlı bütün olarak, dünya duygusuyla uygunluk içindedir.":

Dünyayı ***sub specie aeterni*** (ezelî-ebedî) temaşa etmek, onu, bütün olarak —fakat sınırlı bütün olarak temaşa etmektir.

Dünyanın sınırlı bütün olarak duygusu, mistik unsuru teşkil eder (T. 6.45).

Bu tasvir, söz konusu duygunun daha ayrıntılı analizi bakımından sessiz kalsa bile, dinin Scheleirmachercı tanımını hatırlatır.

Geriye son bir soru kalır: ***Tractatus***'un son sözü olan susma yükümlülüğünün bizzat Wittgenstein için varoluşsal anlamı neydi? Bu susmak zorunda oluşumuzun, basit bir başarısızlık tespiti olmadığını gördük. Wittgenstein'ın Ludwig von Ficker'e yazdığı mektuptaki konuyu burada yeniden ele almak gerekir. Ayrıca ***Tractatus***un yayımından sonra varlığını sürdüren varoluşsal kararların (onun gerçekleşmeyen keşiş olma isteği; Aşağı Avusturya'da, Trattenbach'taki ilkokul öğretmenliği hayatı) mistik doktrinini uygulamada az veya çok umut kesilmiş teşebbüslerine uygun düşüp düşmediğini kendimize sormalıyız. Bunu da, ***söyleme***ye değil de ***gösterme***ye izin veren şeyi ***yapma***ya teşebbüs ederek gerçekleştirmeliyiz. Bu varoluşsal kararlar böylece, Wittgenstein'ın kişisel dostu Paul Engelmann'ın, bir "sözsüz iman" dediği şeyin ifadesi olacaktır. Wittgenstein'ın büyük hayranı olan Engelmann onu, tamamen yeni, evrensel bir yaşama biçiminin havarisi yapmak istedi. Bu noktaya yerleştiğimiz takdirde o, İsa, Buda veya Sokrates'le aynı plânda yer alır. Böylece onu işitilmedik yepyeni bir "mistik" yapmak, kesinlikle abartmadır.

Felsefî açıdan sorun şudur: Bu sözsüz iman, orijinal herhangi bir şeyi mi gösterir? Veya o sıradan şeylerin sonuncusu mudur? Bunlara cevap verilemez. ***Tractatus***un son bölümünün yorumu için iki temel güçlük vardır. Bunlardan birincisi, mistiği açıklamak için ileri sürülen nedenlerin ayrı cinsten olmasıdır. "Mantıksal" kanıt çok güçlüdür; çünkü doğrudan doğruya merkezî önerme-tablo doktrininden kaynaklanır. Fakat bu bakış açısını kabûl edersek, mantıksal kanıtın sırf aşkının mantıksal ısrarını ilgilendirip ilgilendirmediğini kendimize sorabiliriz. "Ahlâk" kanıtı, mistikten (hayatın, Tanrı'nın anlamından ve değerinden vs.) söz etmenin uygun olmadığını ve bunun gizli (sous-jacente) tecrübenin değerini düşürdüğünü, bozduğunu ileri süren aşkın gevezeliğe karşı uyarma, çok daha az ikna edicidir. Ahlâk veya din üzerine bir söylemin, her halû kârda zorunlu olarak bir bozulma olduğu söylenemez. Bunun belli durumda, arıtıcı bir etkisi de olabilir.

Diğer taraftan —Hudson'a ve diğer bazı yorumculara göre bu, mistik doktrininin temel güçlüğüdür— aşkının iki konudaki ısrarı, yani mantıksal ısrarını ve dinî-ahlâkî ısrarını birbirine bağlayan bağlantının tam mahiyeti problemi vardır; çünkü "aşkının mantıkta görünmesini sağlıyor diye kabûl edilen biçim ile ahlâkî-dinî ısrar arasında herhangi bir benzerliği keşfetmek güçtür."[11]

1 Ludwig Wittgenstein, *Carnets*, 1914-1916, Paris, Gallimard, 1971, P. 7.
2 Wilhelm, Baum, "Ludwig Wittgenstein und die Religion" in: *Phil. Jachrbuch* 86 (1979), 272-299.
3 Kşz. Brian Mc Guiness, "*The Myticism of the Tractatus*" in *Philosophical Review* 75 (1966), 305-328.
4 Kşz. W. Donald Hudson, *Wittgenstein and Religious Belief*, London, MacMillan, p.68-112.
5 Kşz. W. Donald Hudson, *Wittgenstein and Religious Belief*, pp. 70-71.
6 Kşz. Jacques Bouveresse'in açıklamaları, *Wittgenstein: La Rime et la Raison*, Science, ...d. de Minuit, 1973, pp. 60-64.
7 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.522. trad. P. Klossowski.
8 Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Paris Gallimard, 1969, pp. 487-493.
9 Wittgenstein'ın ahlâk kavramının ayrıntılı bir analizi için bkz. Jacques Bouveresse, *Wittgenstein: La Rime et la Raison*, op.cit., p.73-151.
10 Jacques Bouveresse, *Wittgenstein: La Rime et la Raison*, op.cit., p.22.
11 Hudson, *op. cit.*, pp.111.

İkinci Bölüm

I
Doğrulama Kriteri: Din Dilinin Yeni Bir Eleştirisi

Yukarıda, benzer görünüşlerine rağmen, birinci Wittgenstein'ın tutumuyla, doğrulama kriterini ondan ödünç alan mantıkçı deneyselcilik arasındaki önemli bir farkı belirtmiştim. Dile getirilebilir olanla getirilemez olanı "sınırlama problemi" konulduğu ölçüde Wittgenstein, Kantçıdır. Yeni pozitivistler bu programı metafiziği "elemenin polemik bir görevi"ne dönüştürür.[1] Bu görev de, utanılacak şeyi, yani bozucu etkisi her yerde ortaya çıkan metafiziği, rastladığımız yerde yok etmektir. Pitcher'ın bir formülüne göre mantıkçı deneyselcilik Wittgenstein'ın ***Tractatus***una egemen oldu. Ve ***Tractatus***u böylece yeni tanrılar olan tabiat bilimleri, mantık ve matematik şerefine, metafizikçilere ve ahlâkçılara kutsal savaş açan bir kutsal kitap gibi düşünülüyordu.

Bu savaşın sayısız ve beklenmedik olaylarını burada anlatmak söz konusu değildir. Sadece savaşın gerçek silahını, yani deneyselci, anlam verme kriterini hatırlatmak yeter. Burada Hudson'ın analizini izleyeceğim. Hudson bütün dikkatini Viyana Çevresi'nin yeni pozitivist anlayışlarının kabûl edilmesinde ve yayılmasında çok önemli rol oynayan bir yazar üzerinde, Moritz Schlick üzerinde yoğunlaştırır. Moritz Schlick

Viyana Çevresi'nin kurucularından biriydi ve şu doğrulama ilkesini ortaya koymuştu: "Bir önermenin anlamı, doğrulanmasının yöntemidir." Schlick'e göre bu, anlama sahip ve mantıksal olmayan (yani olgularla ilgili olan) her önerme, son tahlilde anlamların doğrudan tecrübesiyle doğrulanabilir demektir. O zaman doğrulamanın zorunlu olduğunu gösteren çok güçlü bir anlatım biçimiyle ilgilenmemiz gerekir. Bir taraftan anlam verme ve doğrulama arasında ortadan kaldırılamaz eşitlik vardır. Diğer taraftan, fenomenalist bir ön kabulün olması halinde doğrulama zorunluluğu iki katına çıkar. Anlam verme son tahlilde, duyularla gözlemlenebilir verilere indirgenir. Wittgenstein böyle bir doktrini bizzat kabûl etmiş midir? ***Tractatus***un buna benzer önermesi şudur: "Bir önermeyi anlamak, doğru olduğu zaman, olgu olan şeyi bilmektir" (T. 4.024). Bu, Schlick'in cümlesiyle tamamen aynı değildir. Hudson, her iki versiyon arasındaki farkı ifade etmeyi tavsiye eder. Bunu yaparken de şöyle der: Wittgenstein'ın formülü ***gerçekliğin şartları***yla ilgilidir; halbuki Schlick ***doğrulamanın şartları***yla ilgilenir ve Hudson, ikisi arasındaki farkı, Wittgenstein'dan ödünç aldığı başka bir ayırımla açıkça belirtir: ***Kriter*** bir ***belirti*** (symptome) değildir ve tersi de doğrudur. Bir grip teşhisi koymaya izin veren belirti, gribi tanımlamaya izin veren kriterle aynı şey değildir.

Bu farkın bilinmemesi anlam vermeyi ve doğrulamayı tamamıyla karıştırmaya neden olmuştur. Doğrusu Viyana Çevresi üyeleriyle Konuşmalar'ında Wittgenstein'ın, onların görüşlerini bütünüyle kabûl etmiş olduğu izlenimini verebilen formüllere rastlanır. Örneğin "bir önermenin anlamı doğrulanmasının biçimidir" gibi. Anlam verme kavramı ve doğrulama yöntemleri arasında güçlü ve gizli bir anlaşma vardır. Bu anlaşma, anlam vermeyi duyular yardımıyla gözlemlenebilir

fenomenlerin bir bütünü yapan bir fenomenalizmin* eğik zeminine zorunlu olarak çeker gibi görünmektedir. O zaman "öfke" kelimesinin anlamı, öfkeli insanda, el kol hareketleri yapma, bağırıp çağırma, kızarına vs. gibi doğrudan gözlemlenebilir belirtilerin bütününden başka bir şey değildir. Fakat Wittgenstein'ın ***Remarques philosophiques***teki açıklamalarını buna karşıt kabûl edebiliriz: "Birinin üzgün olduğuna inanmak, onu üzgünlük açısından, üzgünlüğün "aracı"sındaki (médium),** "kafes"indeki davranışını göz önüne getirmek demektir. Heidegger ve fenomenolojik gelenek burada, ***akort etme***yi (Stimmungu) "ortaya çıkaran" güçten açık biçimde söz edeceklerdir. "Ruh halleri" konusunda behaviyorist (davranışçı) veya mentalist (zihinci)*** bu iki yaklaşım arasındaki fark hakkında ne düşünürsek düşünelim, açıktır ki, deneyci kriterler bunların her ikisinden hangisinin diğerine tercih edilebilir olduğunda karar kılmaya izin veremez. Moore, Wittgenstein'ın doğrulama ilkesinin başlangıçtaki katı versiyonundan giderek uzaklaştığını düşünür ve buna Wittgenstein'ın şu üç temel görüşünü kanıt olarak gösterir: 1. Bir önermenin anlamı, doğrulanma biçimine eşit değildir. 2. "Doğrulamak" pek çok şey söylemektir. 3. Bazı durumlarda "bu nasıl doğrulanabilir?" sorusunun anlamı yoktur.

---

* İnsanların bizatihî nesneleri değil; fakat sadece fenomenleri bilebileceğini ileri süren, bununla birlikte nesnelerin var olduğunu inkâr etmeyen doktrin. Kant'ın eleştiriciliği, Comte'un pozitivizmi ve Spencer'in tekâmülcülüğü böyledir (ç.n.).

** Araçlı davranışları uyandırmayıp süreci etkileyen, belli uyaranların neden olduğu ruhsal durumlar (ç.n.).

*** ***Mentalizm,*** bazı çağdaş yazarlar tarafından kullanılan bir kavramdır. Bu kavrama göre, her birey için psikolojinin konusu olan, belli sayıda iç olgular vardır. Pek çok *izm*ler gibi mentalizm, temsil ettiği şeyin meşruluğunu inkâr eden kişiler tarafından yaratılmıştır (ç.n.).

Din felsefesine karşı cephede savaşan başka bir önemli kişi de Alfred Ayer'dir. Ayer, yeni pozitivistlerin kanıtlarını, eseri ***Language, Truth and Logic***te* sistematikleştirmeye teşebbüs eder. Onun amacı bilgi taşıdığı iddiasında bulunan bütün dinî ve teolojik önermelerin kökünü kazımaktır. Kanıtın çıkış noktası, "Hume Çatalı"dır.** Bilindiği gibi Hume, Tanrı'nın varoluşunun kanıtlarına gerçeklik değeri vermeye itiraz eder. Aynı şekilde Ayer de ateistler ve inananlar arasındaki Tanrı'yla ilgili tartışmaların yersiz olduğunu gösterdiğini ileri sürer. Çünkü, ona göre "Tanrı vardır" şeklindeki önermeler mantıksal açıdan dayanıksızdır.

Eserinin birinci baskısında (1936) Ayer, fenomenalist hipotezden uzak dursa bile, yine de "doğrulama ilkesi"nin oldukça katı bir versiyonunu destekliyordu: Bir kimse sadece ve sadece, dile getirmek istediği önermeyi nasıl doğrulayacağını, yani hangi gözlemlerin bazı şartlarla onu doğru olarak kabûl etmeye veya yanlış olarak reddetmeye götürdüğünü bilirse, bu önerme onun için gerçekten anlamlıdır. Söz konusu eserin on yıl sonra yapılan ikinci baskısına Ayer, bir önsöz ekleme

---

* Bu eser Vehbi Hacıkadiroğlu tarafından ***Dil, Doğruluk, Mantık*** adıyla dilimize çevrilmiş ve yayınlanmıştır (Metis Yayınları, Kent Basımevi, İstanbul, 1984).

** Ünlü İngiliz deneyci filozofu Hume'un, zihindeki idelerin, düşüncelerin kökenini araştırırken, idelerini iki başlık altında değerlendirilmesi gerektiğiyle ilgili tezini ifade eden deyim. Buna göre David Hume, bir ide ya da daha çok ideler bütünü söz konusu olduğunda, söz konusu bütüne eleştirel gözle baktığınız zaman, iki temel soru sormamız gerektiğini söylemiştir. Birinci soru, bu idelerin olgularla ını ilgili olduğu sorudur; bu durumda onlar gözlem ve deneye dayanacaktır. İkinci soru ise, onların matematik ya da mantıkta olduğu gibi ideler arasındaki bağıntıyla ını ilgili olduğu sorusudur. Her iki soruya olumsuz bir cevap verilmesi durumunda, Hume bizden bu ideleri safsata ve yanılsamadan başka bir şey içermedikleri gerekçesiyle, ateşe atınamızı söyler (ç.n.).

ihtiyacı duydu. Bu önsöz doğrulama kriterinin formülleştirilmesi konusunda atılan ilk geri adımdı. Bu eklemeye göre doğrulama kriteri şimdi şöyle olmuştu: Bir önerme sadece ve sadece, ya analitik olarak veya deneysel olarak doğrulanabilirse gerçek bir anlama sahiptir. Gerçek bir anlamı olmak, doğru veya yanlış olabilmek demektir. Kriterin bu yeni versiyonunda anahtar kelimeler, "analitik olarak" ve "deneysel olarak" doğrulabilir ifadeleridir. Gerçekte doğrulama zorunluluğu, ***doğrulanabilirlik***in (vérifiabilité) gerekli olmasından ibarettir; bazen bulunmayan etkin bir doğrulamadan bağımsızdır. Bu nedenle, doğrulanabilirlik kriterinden yanlışlanabilirlik kriterine çok kolay geçebiliriz.

Fakat bu durumda bile kriterin, gerçek "felsefî güçlükler için arı kovanı" olduğu anlaşılır.[2] Hudson'ın analizlerini izleyerek en azından üç önemli güçlüğü tespit edebiliriz.

-Bunlardan biri her şeyden önce, kriterin mantıksal statüsü problemidir. "Anlam" kelimesinin kullanım biçimine bağlı deneysel bir önerme mi söz konusudur? Eğer böyleyse önerme tamamen açıkça yanlıştır! Ayer'in düşündüğü gibi bir tanım mı söz konusudur? Cevap "evet" ise, o zaman, anlam vermenin ne olduğunu veya bir talimatı (consigne), yani bir önermenin anlam vermesini belirlemek için yapılması gereken şeyin göstergesini tasvir etmek söz konusudur.

-İkincisi ise kriterin kesin olarak formülleştirilmesi problemidir. Mantıkçı pozitivizm tarihinin önemli bir bölümü, kriterin tümüyle tatmin edici bir formülleştirilmesini önermek için tekrar edilen tecrübelerden ibarettir. Oysa her şey, birbiri ardına gelen her yeni versiyon itirazlara engel olamıyor izlenimini vermektedir. Katı versiyonlar (tam bir doğrulamanın gerekli oluşu; fenomenalizmle ilişki gibi), Karl Popper ona son

darbeyi vuruncaya kadar, yerini daha zayıf versiyonlara (kısmî doğrulama; doğrulama ***ilke***sinden daha basit bir ***kritere*** geçme; doğrudan doğrulanabilirlikle dolaylı doğrulanabilirlik arasındaki fark) bıraktı.

-Üçüncü güçlük olgusal bir önermenin anlamının ne olduğunu yorumlama problemidir: Doğrulama kriteri, olgusal önermenin anlamının yanlış bir yorumu mudur? Fenomenalizmde olduğu gibi, yanlış yorumlamanın çok açık olduğunu daha önce belirtmiştik. Fakat bu engelleme olmadan bile, ***deneysel*** bir doğrulama zorunluluğunun tam olarak ne ifade ettiğini kendimize sorabiliriz. Burada büyük bir güçlük ortaya çıkar ve bu güçlüğün nedeni de şu olgudur: Çağdaş epistemoloji, herhangi bir önermede, Ayer'in "ilk sistem" (saf olgusal önerme) ve ikinci sistem (teorik çerçeve veya kavramsal ön varsayım) dediği şeyleri kesin olarak ayırmanın imkânsızlığı konusunda bizi uyarmaktadır. Herhangi bir bilimsel önerme teorik unsurlarla doludur. Ayer giderek, "olgu" olarak düşünülen şeyin büyük ölçüde, kavramsal bir şemaya bağlı olduğunu kabûl etmek zorunda kaldı. Fakat gerçekten deneysel olanı ve teorik olanı ayırmaya izin verildiği andan itibaren, doğrulama kriterini metafiziğe ve dine karşı büyük mancınık olarak kullanmak oldukça zorlaşır. Bir gerçeklik önermek iddiasındaki bir metafizik önermenin, en azından "evet" veya "hayır" demeye izin veren herhangi bir karar davranışını kabûl etmesinin zorunlu olması şunu gösterir: Doğrulama kriteri artık hiç de yirmili veya otuzlu yıllarda olduğu gibi, her şeyi kazıyan (dévastateur) ustura değildir. Başlangıçta kafaları koparacak bir giyotin gibi görünebilen şey, şimdi artık sadece basit bir usturadır.

O zaman kendimize şunu sorabiliriz: Doğrulamanın zorunlu oluşunun din felsefesi üzerinde etkileri olmuş mudur?

En azından iki nedenle bu konuda sessiz kalamayız. Bunlardan birincisi tarihsel nedendir. Çağımızdaki Anglo-Sakson teolojik ve felsefî düşünce tarihinin büyük bir bölümünü anlamak için şunu görmek şarttır: Orada doğrulama kriteri, entelektüel dürüstlük endişesi taşıyan her ilâhiyatçının başı üzerinde Demokles kılıcı gibi asılı durur; bu durumdan kurtulmak için teşebbüslerimiz, bazen oldukça beceriksiz, hatta umutsuzdur. Diğer neden ise, doğrulama kriterinin bütün versiyonlarını reddetsek bile, onun ifade ettiği meydan okumanın varlığını sürdürmesidir.

Bu meydan okuma karşısında iki toplu strateji kabûl edildi. Birincisi, din dilinin hangi şartlarda doğrulama kriterine tabi olabildiğini anlayabilmemiz için, kriterin içerdiği zorunluluğu kabûl etmekten ibarettir. Mantıkçı pozitivistlerin ortak doktrini şuydu: Dinî önermelerde giderilemez aporiler vardır: Bu önermeler bir taraftan olgulara dayanan önermeler olmak isterler ve bu sıfatla doğrulama kriterinin yetki alanına girerler. Diğer taraftan aşkın ve sonuçta da deney ötesi muhtevalara başvururlar.

Bu güçlükten nasıl çıkabiliriz? En radikal çözüm, dinin kognitif (bilgisel) hiçbir içeriği olmadığını açıkça söylemekten ibarettir. Buna göre din, aşkın şeylerin durumları üzerine bir söylem değil; fakat varoluşsal bir tutumun ifadesidir. Bu, ***Tractatus***un mistisizmine uygun bir durumdur. Fakat o zaman, doktrinal içeriği, dogması, teolojisi olmayan bir dini hayal etmeye zorlanırız. Bu, zorunlu olarak böyle bir dinin tamamen dilsiz olacağı anlamına gelmez. Böyle bir dinin dili kesinlikle, doksolojik (doxologique)*, kerigmatik (kérygma-

* Tanrı'ya şükür duasıyla ilgili. Sıfatın türediği ***doksoloji*** Leibniz'de görünüşlere dayanan konuşma biçimi demektir. Yunanca ***övme*** anlamına gelen bu

tique)** ve erdemsel (parénétique)*** vs. dil olacaktır; fakat bu dil, hiçbir durumda, olgulara dair bilgi vermeyecektir. Wittgenstein, dinî önermelere bu bakış açısını "takdir ettiğini" açıklar. Carnap'ın ***Autobiographie intellectuelle***inde belirttiği gibi, Wittgenstein böylece yeni pozitivist din anlayışına karşı tavır alır. Bunu yaparken de, dinî doktrinlerin farklı formlarının teorik içeriği olmadığı şeklindeki yeni pozitivistin temel aksiyomunu kabûl eder. Fakat ona göre bundan, din insanlığın çocuksu bir durumunu temsil eder şeklinde sonuç çıkaramayız.

Dinin yeni pozitivist eleştirisi ne kadar üstünkörü olursa olsun; uyarı değeri taşıyor ve yeni bir meydan okumayı formüle ediyordu. Bundan böyle problem şu tarzda ortaya konmuştu: Din dilinin hangi tip analizi, mantıkçı ampirizm tarafından yeniden gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş Hume Çatalı'ndan yararlanabilecek durumdadır? Hume Çatalı din dilinin mantıksal stratejilerini daha yakından incelemeye çağrıydı, amacı da anlam verme ve deneyci kriterin hangi anlamda uyuşabildiklerini göstermekti. Hem zaten, dinî önermelerin hangi şartlarda tam olarak deneyci doğrulama kriterini tatmin edebildiklerini gösterme teşebbüslerinin çoğaldığını görmekteyiz. R. B. Braithwaite[3] probleme ***dinî önermelerin ahlâkî içerikleri*** açısından yaklaşmaktadır. Ona göre dinî önermelerin ciddî bilgisel içeriği yoktur ve bu anlamda onlar ne doğrula-

---

kelimeyi Leibniz, "gün doğdu", "ay battı" gibi görünüşlere ve pratiğe göre konuşma biçimini adlandırmak için kullanmıştır. Böylesine konuşma Leibniz'e göre ***doksolojidir*** (ç.n.).

** Kutsal kitaplarda sistematik teolojiye temel olan ifadelerle ilgili (ç.n.).

*** Yunanca ***özendirme*** anlamına gelen ***parainein*** kelimesinden türemiş, erdeme özendirmeyi ifade eden ahlâk terimidir. Stoacıların dilinde isim olarak felsefenin ödevlerinden söz eden bir bölümünü adlandırırdı (ç.n.).

nabilirler, ne de yanlışlanabilirler. Fakat bu, yine de onların anlamdan yoksun olduklarını göstermez. Gerçekte dinî önermelerin etkin kullanımlarının analizi şunu ortaya koyar: Dinî önermeler, "özelleştirilmiş" ahlâkî önermeler olacak şekilde, ahlâkî ilkelere zorunlu olarak bağlanmıştır. Bu bağlanmanın tam anlamı nedir? Braithwaite, bütünüyle heyecana bağlı bir ahlâk teorisini benimsemeyi reddeder ve ***conative**** bir teoriyi savunur. Her ahlâkî önerme uygun fiili gerçekleştirme amacının ifadesidir. Aynı şekilde dinî önermeler de conative bir yapıya sahiptir. Her dinî inancın özü belli bir hayat amacını gerçekleştirme niyetidir. Ve birbiriyle uyumlu önermelerin anlamı için kesin olan şey bu hayat projesidir. Gerçek ahlâkî önermelerle dinî önermeler arasındaki tek fark şudur: Dinî önermeler bir "efsane"ye, yani kendi sıralarında, bilgisel önermelerle karıştırılmamaları gereken ***hikâyeler***e bağlanmıştır. ***Dinî önermelerde hayat projesi***, bir ***tarih***ten ayrılamaz izlenimi verir: "Dinî bir tasdik, bir amacın kabûlüdür... Bu kabûl belirli bir davranış ilkesini izlemekten ibarettir. Söz konusu kabûl ise, ahlâkî olabilmek için, kendisini yeterince genel bir ilke altında düşünmeye izin verir ve bazı tarihlerin kabûlüyle değil; fakat bu tarihlerin örtük veya açık söylenmesiyle bağlantılıdır." Dinî önermelerin bu rehabilitasyonu, ustaca yapılmasına rağmen indirgendir.** O bizi, belli bir tarzda, Schleiermacher'ın din felsefesinin başlangıç noktasına götürür: Dinî fenomenin özgün olduğunu kabul etmek için, dinî önermelerin

---

* Lengüistik bir mesajda, alıcı üzerinde bir etki meydana getirmeye yarayan (ç.n.)

** Bir hayalin gerçekleşmesine engel olan ruhsal durum. Fransız düşünürü H. Taine ve ondan alarak birçok ruhbilimci tarafından kullanılmıştır. Patolojik bir engel yoksa, normal bir durumda, her zaman karşıt bir hayal indirgenir ve öbür hayalin gerçekleşmesine engel olur. *indirgen* bir anlam veya akıl yürütme de olabilir. İnsanların kurdukları hayaller ve tasarımlar gerçekleşme

sadece, sorunlar tarafından "özelleştirilmiş" ahlâkî önermeler olduklarını söylemek yeterli midir?

Aynı açıklamalar, din dilinin ***pragmatik anlamını*** (R.W. Hepburn) veya sübjektif içeriklerini (R. M. Hare) aydınlatma teşebbüsüne izin verirler. Ne olursa olsun, her iki durumda din dilinin önemli görünüşlerini aydınlatan övgüye değer teşebbüsler söz konusudur. Fakat bunun bir bedeli vardır: Dinin en kesin ve en orijinal görünüşünün, her defasında en azından bir ölçüde belirsizliğe gömülmesi.

Birden bire yön değiştiren bu indirgeyici analizler karşısında, ilk bakışta daha çok şey vaat eden ikinci bir stratejiyi kabûl edebiliriz. İndirgeyici analizler, anlam vermenin deneyci kriteri hususunda ve ona eşlik eden doğrulamanın zorunlu oluşu konusunda farklı anlayışlara sahiptir. Bu da onların yön değiştirmesine neden olmuştur. Din dilini çözümleyenler farklı bir strateji kabûl ediyorlardı. Bu strateji de, bizzat kriteri din dilinin özgün durumuna uydurmak için değiştirmekten ibaretti. Oysa onlar, filozofların bizzat dilin iç aporilerinin farkına vardıklarını göz önüne getirerek, doğrulama kriterini benimsemek için düşünmemeliydi. ***Mesajcı*** (viatoris) ***statüsü***nde (J. Hick[4]) olduğumuz sürece, her doğrulama imkânını yasaklayan önermelerin ***eskatolojik bir doğrulama*** hipotezini incelemek veya dinî doğrulama yöntemlerinin kişisel ve sübjektif görünüşleri üzerinde ısrar etmek, ancak o zaman mümkün olurdu. (H. H. Price[5] T. Penelhum)

Bu farklı düzeltmeler sonunda, bana her tartışmaya karşı direnen en sert çekirdeği ifade ediyor gibi görünen bir sorun

---

eğilimindedirler; kimileri gerçekleşirler. Ama gerçekleşmeyecek durumda bulunanlar, diğer deyişle olmayacak hayaller, karşılarına çıkan bir *indirgen*le hayal durumuna dönüştürülürler (ç.n.).

su üstüne çıkar. Bu, Anthony Flew tarafından formüle edilen, dinî önermelerin yanlışlanabilirliği sorunudur.[6] Flew şunu tespit eder: İnanan kişinin stratejisi, imanına karşı deneysel her hangi bir itirazdan kaçınmasına izin veren ileri kaçış stratejisidir. Fakat bu savunma stratejisi tehlikelidir. Çünkü o, sonunda inanan kişinin aleyhine döner. İnanan kişi, Tanrı'nın var oluşuna inancını her ne pahasına olursa olsun korumak için, Tanrı'yı "bir sürü niteleme" yüzünden öldürür. Pek çok niteleme yüzünden ölen bu Tanrı fikri, analitik felsefe alanında Tanrı'nın ölümünün Nietzsche usûlü kanıtlamasına denktir. Bu, "bin bir nitelemeyle Tanrı'nın ölümü fikrinin tam anlamı nedir? Onun en iyi açıklamasını bize belki teodise alanı verebilir. Lizbon'daki depremden beri pek çok kişi, hatta inananlar bile, bazı olguların Tanrı'nın mutlak kudret ve iyiliğinin kabûlünü çok problemli hale getirdiğini bilirler. Flew'e göre bu durumda imanını korumak isteyen mümin, onu kötülük tecrübesiyle bağdaştırabilmek için, Tanrı'nın iyiliği fikrine bazı nitelikler eklemek zorunda kalmıştır. Fakat bu çaba sonucunda Tanrı'ya uygulanan iyilik kavramı, mantıksal açıdan git gide anlaşılmaz hale gelir.

John Wisdom, aynı anlamda hiçbir zaman görünmeyen bahçıvan meselini icat etti. Bu meselde görünmeyen bahçıvanın, bahçesinin bakımına özen gösterdiği kabûl edilir; oysa bahçeye dışarıdan bakıldığında, hiçbir şey onun imar edildiğini kanıtlamaz. Flew görünmez, nesnel olmayan, asla dokunulamaz bir bahçıvan fikrinin, hayalî ve var olmayan bir bahçeden hiç de ayırt edilmediği bir noktanın olduğunu göstermek için, meseli yeniden ele alır ve dindarlara yanlışlamanın meşhur sorusunu sorar: Bu bahçıvan fikrinin, Tanrı'nın sevgisine veya var oluşuna inanmaya karşı bir kanıt teşkil etmesi için, olması gereken veya olmuş olan şey nedir? Flew inanan kişi-

nin imanının, özü gereği sarsılmaz, yani yanlışlanamaz olduğu ve bu nedenle bilgisel içeriği olamayacağı ilkesinden hareket eder.

Durum tam anlamıyla böyle midir? Veya gerçekte inanan kişinin, belli durumlarda, önermelerinin tümünün hangi şartlarda yanlışlanabileceğini; Hudson'ın belirttiği gibi, hangi önermelerin diğer önermelerle mantıksal olarak bağdaşmadığını tamamıyla söyleyebileceğini dile getirmesi gerekir mi? Bunlara "evet" denirse örneğin, "Tanrı beni sever" önermesi, "Tanrı günahkâr olmama izin verdi" önermesiyle mantıksal olarak bağdaşmaz.[7] Bu, "Tanrım! niçin beni terk ettin?"* sorusunun dinî bir sorun olmasına engel olmaz; fakat dinî önermelerin ***zorunlu***[8] değil de; ***yeterli*** yanlışlama şartına itaat ettiklerini kabûl etsek bile, Flew'in sorusu meydan okuma gücünü korur. İnanan kişi, daima Tanrı'yı pek çok nitelemelerin ölümünden dolayı öldürebilir. Toplam bir bağışıklık verme (immunisation) stratejisinin, sonunda Tanrı'nın aleyhine döndüğünü bildiği halde, meydan okumayı nasıl göze alabildiğini görmek inanan kişiye düşer. Ian T. Ramsey'e ait dinî önermelerin ***deneysel hastalık nöbeti*** (empirical fit) konusundaki düşüncesi burada kesinlikle işin içine girer.

* Hristiyanlar tarafından İsa'nın çarmıhta ölürken söylediğine inanılan sözü "Elohi, lamma sabaktani" (ç.n.).

1 Jacques Bouveresse, ***Wittgenstein: La Rime et la Raison***, op.cit., p.22.
2 Hudson, ***op. cit.***, p. 127.
3 R. B. Braithwaite, ***An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief***, Cambridge, 1955.
4 Kşz. John Hick, ***Faith and Knowledge***, New York, 1957, ***Philosophy of Religion***, New Jersey, Prentice Hall, 2 1967.
5 Kşz. H. H. Price, ***Belief***, London, 1967.
6 Anthony Flew, "Theology and falsification" in. A. Flew/Alistair Mac Intyre, ***New Essays in Philosophical Theology***, London, 1955.
7 Krşz. Hudson, ***op. cit.***, p.146.
8 Hudson, ***op. cit.***, p. 145.

Üçüncü Bölüm

I
Çoğul Dil Oyunlarında Ve Hayat Formlarında Din Dili

(Tam anlamıyla Carnap ve hempalarının düşünme cesaretini gösterdiğinden daha çok dil oyunları vardır, ***Bemerkungen zur Psychologie*** I, §, 920)"

Şimdi, din felsefesinin gerçek bir "lengüistik" tipinin kuruluşunu mümkün kılan merkezî virajın neden ibaret olduğunu görelim. Bu viraj, Wittgenstein tarafından hayatının ikinci döneminde hazırlanan, dil oyunları ve hayat formları doktrinidir. Çeşitli nedenlerden dolayı analizim, Wittgenstein'ın temel davranışıyla sınırlı kalacaktır.

A. DİNÎ DÜŞÜNCE VE DİN FELSEFESİ

Wittgenstein bizzat, "din felsefesi" başlığını, uzaktan veya yakından çağrıştıracak eser asla yazmadı. Buna karşılık gördüğümüz gibi, hoşlandığı bir konu olan din hakkında çok şey söyledi. Din konusundaki görüşlerinin bir değerlendirmesini yaparken Wittgenstein düşüncesinin aşırı karmaşıklığına dikkat etmek, bana önemli gibi gelmektedir. Söylenen ve söylenmeyen ***Tractatus***'ta hassas bir biçimde dengelenmiştir. Aynı şekilde, ikinci Wittgenstein felsefesinin mümkün kıldığı, ***dinî***

probleme yeni felsefî yaklaşım ile daha iyi bir ad veremediğimizden, Wittgenstein'ın ***kişisel dinî düşünce***si diye niteleyebildiğimiz şey arasına bir sınır çizmek belki mümkün olacaktır. Onun bu kişisel dediğimiz dinî düşüncesi, yayınlanması düşünülmeyen, son derece otobiyografik aforizmalarında bulunmaktadır. Bana öyle geliyor ki, dinî felsefe ile din felsefesi arasındaki ayırımı Wittgenstein'a uygulamak zorundayız. Düşüncelerinin bir kısmı birinci tipte, diğer bir kısmı da ikinci tiptedir. Yorumcunun her iki cinsi ayırması yararlıdır. Onda bir taraftan kendisini Pascal'a Kierkegaard'a, Tolstoy'a ve Saint Augustinus'a yaklaştıran bir dinî felsefenin unsurlarını buluruz. "Eğer Hristiyanlık gerçekse, o zaman onunla ilgili her felsefe yanlışıır." (***Vermischte Bemerkungen*** p. 62). "Dizlerim âdeta bükülmez olduğu zaman, dua etmek için diz çökemem. Eğilirsem, erimekten korkarım (erimemden, yok olmamdan korkarım)" (Ibid, ***trad. pers.***). Kendini-içeren (Auto-implicative) bu çok boyutlu aforizmalarda, "itirafçı" Wittgenstein'ın sesini duyarız. Bu iki sesi birbirinden tamamıyla ayırmak mümkün olmayabilir. Fakat yine de din filozofu Wittgenstein'ın sesinin seçilebilir olduğunu bilmek önemlidir.

Wittgenstein'ın, Hristiyan imanı açısından Kierkegaard'a çok benzeyen tutumuyla ilgili olarak ***Confessions***'dan esinlenen bu ses tonu oldukça iyi örnektir:

> Şunu okuyorum: "Ve Kutsal Ruhun dışında hiç kimse, Isa'ya "Rab" (Seigneur)" diyemez — Ve bu doğrudur: Ona hiçbir şekilde "Rab" diyemem; çünkü benim için bunun hiçbir anlamı yoktur, ona "Örnek", veya hatta "Tanrı" diyebilirim —veya daha doğrusu, O'nu, böyle denildiği zaman anlayabilirim; fakat "Rab" kelimesini anlamlı biçimde telâffuz edemem. Çünkü, onun beni yargılamak için gele-

ceğine inanmıyorum, yargılamanın benim için hiçbir anlamı yoktur. Ve eğer sadece tamamıyla başka türlü yaşasaydım, bu bana herhangi bir şey söyleyebilecekti.

O halde, beni de, İsa'nın haça gerildikten sonra dirildiğine inanmaya sevk eden nedir? Bu fikirle âdeta oynuyorum. İsa sonradan dirilmemişse, o zaman her insan gibi mezarında cesedi çürür. O öldü ve çürüdü. O zaman bütün diğer efendiler (maîtres) gibidir, bize yardım edemez ve biz yeniden yetim ve yalnız kalırız. O zaman kendimizi bilgelikle ve spekülâsyonla tatmin etmek elimizdedir. Cennetten, bir kubbeyle ayrılır gibi ayrıldığımız için, sadece düş görebildiğimiz bir cehennemde gibiyiz. Fakat gerçekten kurtarılmak zorundaysam, o zaman bana gerekli olan şey, bilgelik, düşler, spekülâsyon değil; fakat kesinliktir —ve bu kesinlik İmandır. İman, akıl yürütmelerde kaybolan zihnimin değil; kalbimin, ruhumun istediği şeye inanmaktır. Çünkü, soyut aklım değil; tutkularıyla birlikte, âdeta etiyle ve kanıyla birlikte ruhum kurtarılmak zorundadır. Sadece sevginin öldükten sonra dirilmeye inandığı söylenebilir: Veya ona inanan sevgidir. Kurtarıcı sevginin aynı zamanda öldükten sonra dirilmeye inandığı; ona sıkı biçimde bağlandığı söylenebilir. Şüpheyle mücadele eden şey âdeta kurtulmalıktır (rédomption)*. Bu konuda dayanıklı olmak, bu iman konusunda da sağlam olmak demektir. Bunun anlamı şudur: Önce kurtulayım, kurtulmaya inancım sağlam olsun, —o zaman bu İmana kuvvetle bağlandığını göreceksin. Onun için bu, sadece yer yüzünde kendi-

* Hristiyan imanının en büyük sırlarından biridir. Buna göre kurtarıcı İsa, insanları ezelî hayatta birleştirmek hatalarından günahlarından kurtarmak üzere gelmiştir. İsa'nın bu gelişine ***kurtulmalık*** denir (ç.n.)

ne güvenecek yerde, Tanrı'ya bağlanırsan gerçekleşebilir. O zaman her şey başka olur ve şimdi gücünün yetmediği şeye gücünün yetmesinde hayret edilecek bir şey yoktur. (Kuşkusuz bir şeye tutunan bir insanın görünüşü, ayaktaki bir insanla aynıdır. Fakat kuvvetlerinin kaynakları tamamen başkadır, tutunan insanda hareket etmeye izin veren şey, ayaktaki kişinin hareketini sağlayan şeyden tamamen farklıdır.) (*Ibid.* pp.44-45 *trad. Mod.*)

Bu metin istenirse, ikinci Wittgenstein'ın ***Anı***sı gibi okunabilir. Bu anı, daha yukarıda birinci Wittgenstein'ın credosu olarak zikredilen *Carnets*nin pasajına kendi tarzında tepkidir. Bu bölümün sonunda kullanılan imajın dışında hiçbir şey, bu metnin, ikinci Wittgenstein'ın gerçek felsefesine bağlanmasına izin vermez.

B. YENİ BİR DİN FELSEFESİ PARADİGMASI

Vermischte Bemerkungennin bir aforizması, "Ekim yapan açıklamalar vardır, hasat yapan açıklamalar vardır." der (VB. 62). Wittgenstein'ın felsefî açıklamalarının bütün amacı, yeni bir sorgulama biçimi, din felsefesini de ilgilendiren bir yeni düşünme biçimi ekmektir. Wittgenstein, o zamana kadar işitilmedik bir sorgulama biçimini eken biri sıfatıyla, yeni bir din felsefesi geleneğinin hareket noktası oldu.[1] Bu hareket noktası özellikle 1938'de Cambridge'te verilen ***Dinî İnanç Üzerine Dersler*** açısından değerlidir. Bu derslerin birkaç sayfasının gelişigüzel bir okunması, onların sadece belli sayıdaki şüpheci şaşkınlıkların bir ifadesi oldukları ve olumlu hiçbir şey taşımadıkları izlenimini vermektedir. Bu açıdan onlar, Ramsey'in bir karşılaştırmasını değiştirerek söylersek, bir tıp kitabından çok, bir avuç hapa benzer. Sonuç olarak, Witt-

genstein'ın gelişi güzel ekmekle yetindiği şeyin teorik hasadının yapılabilmesi için, öğrencilerinden ikinci ve üçüncü neslinin çalışmalarını beklemek gerekecektir. Gerçekte, hatta Wittgenstein'ın son çalışmalarında bile, hasat yapan görüşlerin izlerini, yani yeni tipte bir din felsefesine temel görevi görebilen pek çok gözlemi bulabiliriz.[2] İkinci Wittgenstein'da tam olarak hazırlanmış bir din felsefesi yerine sadece dağınık bazı görüşler bulmamız, onların değerini düşürmez. Çünkü gerçekten din dilinin yeni analiz biçiminin temellerini atmak söz konusudur. Bu yeni biçim ***Investigations***un taslak halindeki felsefî programına kök salmıştır.

C. WİTTGENSTEİN DÜŞÜNCESİNDEKİ DÖNÜM NOKTASI

Burada yorumcunun karşılaştığı birinci sorun, şüphesiz geçişin mahiyetiyle ilgilidir. Bu geçiş bizi ***Tractatus***'ta geliştirilen dil ve dilin gerçeklikle ilişkisi anlayışından, din felsefesine yarayacak potansiyel içeriklerle birlikte, ***Investigations***daki dil anlayışına götürür. Burada, tam süreksizlik teziyle, çatlaksız süreklilik tezi arasında doğru ölçüyü bulmak önemlidir. Wittgenstein düşüncesinde, Heidegger düşüncesinin meşhur dönemeci ***mutatis mutandis****** çok benzeyen bir dönüşüm gerçekleşir. Fakat bu dönemeç, ***Tractatus***ta gerçekleşmiş düşünme biçimini geçersiz kılmaz. İlk bakışta ***Tractatus***tan sonra mistik sorunu yoksa da bu, söz konusu kavramın tamamen buharlaşmış olduğu anlamına gelmez. "Kelimeler tek başlarına bir kelimenin nasıl anlaşıldığını söylemezler (Théologie)" (Zettel § 144). Din dilinin analizi açısından bu geçişin üç önemli aşaması vardır:

---

* Gerekli değişiklikler yapılması şartıyla (ç.n.)

1. Atomcu Bakış Açısından Holist Bir Bakış Açısına Doğru*

Mantıkçı atomculuğun temel aksiyomu şudur: Her temel önerme diğer önermelerden kesinlikle bağımsız olmalıdır. Wittgenstein artık bundan sonra, bazı önermelerin "sistemler" oluşturabilmeleri fikrini kabûl eder. ***Kesinlik Üzerine*** başlığı altında toplanan aforizmalarda bu fikir çok sık tekrarlanır. Örneğin, bu derlemenin §§ 140-142. bölümlerinde şu ifadeler yer alır:

140. Deneysel yargının kurallarını öğrenmekle uygulamalarını da öğrenmeyiz; yargıların diğer başka yargılarla ilişkileri nasıl öğrenirsek, uygulamalarını da öylece öğreniriz. Bizim için akla uygun olan şey, yargının ***bütünü***dür.

141. Herhangi bir şeye inanmaya başlarsak, bu inandığımız şey izole bir önerme değil; fakat bütün bir önermeler sistemidir. (Işık bütüne derece derece yayılır).

142. Bana açık gibi görünen şeyler, izole aksiyomlar değil; aksine içinde öncüllerin ve sonuçların uyuştukları ***karşılıklı*** bir desteklemedir.

"Atomcu" bir bakış açısının, "holistik" bir bakış açısına dönüşmesi, Wittgenstein'ın, spekülâtif düşünceler anlamında

---

* Holizm, Smuts'un bütünsellik felsefesine verilen addır. Holizm, Güney Afrikalı Mareşal J. Smuts tarafından ileri sürülmüş düşünceci, ruhçu ve metafizik bir öğretidir. Smuts'un ***Holism and Evolution*** (1926) adlı eserinde açıkladığına göre evren, yaratıcı evrimle yeni bütünselliklerin meydana konduğu bir süreçtir. Bütünlerin parçalara indirgenemeyeceğini düşünceci açıdan yorumlayan Smuts'a göre ***holistik süreç***te nesneler ve olaylar, niceliksel birikimlerin niteliksel dönüşümlere uğramasıyla değil; bir bütün olarak yaratılırlar. Bu süreç özdeksel değildir ve bilinemez. Evrende yeni bütünlükler yaratılmasıyla özdek de her anlam artar, budan dolayı özdeğin sakınımı yasası yanlıştır. Bu varsayım bir çok düşünürü etkilemiş ve yayılmıştır (ç.n.).

"sistem" fikrine sahip olduğunu göstermez. Onun açıklama metodu, geçmişte olduğu gibi, özlü söyleyişten ibarettir. Bununla birlikte, dilin mahiyetindeki herhangi bir şey, onu "atomcu" bakış açısını aşmaya zorlar.

2. *Söylemek Yapmaktır: Dilin Kipsel Boyutunun İncelenmesi*

Yukarıda önerme-tablonun egemen olduğu dil kavramında, tasavvur fonksiyonunun ezici bir hakimiyeti olduğunu gördük. Bununla birlikte Wittgenstein, önerme ve imaj arasındaki analojiyi toptan reddetmez;[3] gerçekte onun daha derin bir analizini verir. Önermeden, imajdan söz eder gibi söz etmek, tasavvurun fonksiyonunu abartmaya neden olur. Öyle ki sonuçta bu abartma, bütün diğer fonksiyonları ve öncelikle bizzat imajların ***kullanım biçimini*** gizler. Oysa bir imajın anlamını, temsil ettiği şeyi anladığımız andan hareketle aydınlattığımızı hiçbir şey bize önceden garanti etmez.

Bir köpek resmini ele alalım. Ona derhal "Bu bir köpektir" şeklinde bir göndergesel anlam yüklersek haksızlık ederiz: Bu resim, içinde yer aldığı bağlama göre bir uyarı anlamı da taşıyabilir. (Roma evlerinde böyledir, ***cave canem*** (köpek kulübesi) yazısının yerini bir köpeği temsil eden bir mozaik alabilir). Başka bir bağlamda, bu resim bir yönü (örneğin, bir köpek fuarına gidiş yönünü), bir satış teklifini vs. belirtebilir.

İçeriği ne olursa olsun bir imaj tasvir etmeye, soru sormaya, istemeye, uyarmaya vs. yarayabilir. ***Investigations Philosophiques***in (felsefî Araştırmalar) başında Wittgenstein, her imajın ***tasvirci içeriğini*** ve ***kipsel bileşen***ini birbirinden ayırmayı tavsiye eder. (IP. § 13). O zaman imajın gerçek anlamını belirlemek için bu modal boyutu dikkate almak çok önemli

olur. Nasıl ki kimyada farklı bir ***fonksiyon*** tarafından etkilenen bir ve aynı ***kök*** alkolü veya eteri meydana getiriyorsa, aynı imaj, içinde bulunduğu bağlamın mahiyetine göre son derece farklı kullanım modları alabilir. Anlamı belirlemek için ne pahasına olursa olsun; temsilî muhteva üzerinde karar kılmak, o zaman önemli yanlış anlamalara yol açabilir. İmajların ve tasavvurların dinde oynadıkları önemli rollerden dolayı din dilinin analizi, doğrudan doğruya bu farklılıkla ilgilenir.

3. "İnanç Zemini" Olarak Dil

Mantıkçı atomculuğun gözettiği başka bir zorunluluk, karmaşık olanın basit olana indirgenmesiydi. Wittgenstein giderek, bu zorunluluğun göründüğü kadar açık olmadığını keşfeder. Ona göre, gerçekte "basit"in hangi bakış açısına göre basit olduğunu daima kendimize sormak zorunda kalırız. Kusursuz doğruluk için mantıksal ilkelere uyma zorunluluğu, yani anlamın mutlak belirlenmesinin gerekliliği, bir çeşit belirlilik veya belirsizlik tipini icat eden olağan dili yanlış yorumlamak tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Olağan dil belli bir durumda, bu belirlilik veya belirsizlik tipine muhtaçtır. Bu konuda Wittgenstein, bir randevu kararlaştırmaktan ibaret dil oyununu örnek verir. (IP. § 60) Birçok durumda "öğleye ***doğru*** buluşalım" demek anlaşmak için yeterlidir. Bundan daha çoğunu istemek, örneğin "öğleye doğru mu veya öğleden bir dakika önce mi?" diye sormak yersizdir ve bu soru olsa olsa, dengesiz bir psişizmin* özel rahatsızlıklarını, halk dilinin (langage public) bir oyununa

* Psişik hayat. Bir bütün oluşturan, ister bir ferdin zihinsel, bilinçli, bilinçsiz hayatını; isterse, yalnız onun sistemleştirilmiş bir bölümünü oluştursunlar, psişik fenomenlerin tümü (ç.n.).

empoze etmeyen çalışan saplantılı bir mizacı ifade eder. Halk dili oyununun gramerinde bu gereksiz belirginleştirmelere yer yoktur.

4. Yeni Bir Dil Kavramı

a. Yeni Bir Anlam teorisi: Meaning is use (Anlam verme, kullanımdır)

Az önce söylenen şey, yeni bir anlam teorisi içerir. Bu teoriyi genel kural olarak, "***meaning is use***", anlam verme kullanımdır, formülüyle özetleriz. Wittgenstein'ın satranç oyunu analojisi bunu çok güzel açıklar. Dış görünüşü ne olursa olsun; bir satranç taşının anlamını anlamak için, "şu Vezir", "şu at" vs. diyerek, onun şeklini tanımaktan daha fazla bir şey yapmak gerekir. Kuralları göz önüne getirildiğinde, satranç oyununda Vezirin ne olduğunu, gerçekleştirebildiği hareketlerin bütünü belirler. Bir defa oyunun bu kuralları kabûl edildikten sonra, taşın dış görünüşü ihmal edilebilir nicelik olur. Bunu modern satranç oyunlarında görmekteyiz. Modern satranç, siyasetçilerin bazen yüz şekillerini veya bazen gazetelerdeki karikatürlerini taş şekli olarak kabûl eder. Hem zaten aynı figür, (örneğin piyon) farklı oyunlarda, dama oyununda, kaz oyununda (jeu d'oie) vs. rol oynayabilir. Fakat her oyundaki anlamı farklı olacaktır. Bu analojiyi dil problemine taşırsak, Wittgenstein'la birlikte diyebiliriz ki, dilin "yüzeysel gramer"ini (grammaire surface) ve "derin gramer"i (grammaire profonde) karıştırmamak önemlidir. (IP. § 664). Sonuçta şu ortaya çıkar: Bir ifadenin etkin anlamı üzerinde en iyi bilgilenme tarzı, kendimizi dilin etkin kullanımının kılavuzluğuna bırakmaktır. (IP. § 340).

b. Dil Oyunları ve Hayat Formları

Öyleyse, şimdi Wittgenstein'ın dil oyunları kavramını anlamak için, gerekli unsurların çoğuna sahibiz demektir. Etkin biçimde uygulanan dil gerçeği, araştırmanın istediği şekilde, önermenin genel formunu tek bir modele indirgemeye izin vermez. Dünyanın büyük aynası artık yerini, her biri realiteyi kendi tarzında yansıtan yüzlerin çokluğuna bırakmak için kırıldı. Bu yüzlerden her biri, bir "gramer"e, yani özgün bir kullanım biçimine itaat eden bir dil oyununa uygun düşer. Analizcinin görevi, kendi derin gramerine uygun düşen kuralları bulmak için, kullanımdan hareket etmektir. Fenomenolojide öze indirgemeye uygun düşen şey, şimdi "gramatikal" bir araştırmanın konusu olur: "Öz gramerde ifade edilmiştir." (IP. § 371) Bunu ***Tractatus***un diline yeniden tercüme edebilir ve diyebiliriz ki, öz gramerde ***görünür***. Ve oyunun başlangıcında Wittgenstein, din dilinin analizi için, bu yaklaşım tipinin mümkün ip uçlarını (incidences) telkin eder: "Hangi tür objenin nasıl bir şey olduğunu bize gramer söyler (teoloji de gramer gibidir)" (IP. § 373). İki nokta bizi, "Dil oyunu"nun bu Wittgensteinci kavramını iyice anlamak için kesin sonuca götürür:

1. Önce şunu belirtelim ki, kavramın temelsizlik (gratuité) fikriyle, yani genellikle oyun fikrinin çağrıştırdığı, kuralsızlık düşüncesiyle bir ilgisi yoktur. Tersine bir oyunu tanımlayan şey, Wittgenstein'a göre oyun kurallarının azlığıdır. Fakat diğer taraftan bu kurallar, oyunun sonucunu belirlemek için değil; sadece oyunu ***mümkün kılmak*** için, oyunun oynanabildiği çerçeveyi tespit etmek için (birinci Wittgenstein burada kuşkusuz ***mantıksal alan***dan söz edecektir) vardır. Bu anlamda dil oyunu kavramı determinizm/ indeterminizm zıtlığının dışında yer alır.

2. Diğer taraftan dil oyununun, bir ***hayat formu*** ile birlikte olduğunun farkına varmak gerekir. Yorumcuların çoğu, bu hayat formu kavramının ***Investigations Philosophiques***te (Felsefî Araştırmalar) sadece beş defa zikredilmesine rağmen, tamamen temel bir kavram olduğunda ve dil oyunu kavramından ayrılmadığında anlaşırlar. Bir dil oyunundan söz etmek, "bir hayat aktivitesinin veya bir hayat formunun parçası olan dili konuşmak" demektir; (IP. § 23) veya dahası bir dili düşünmek, bir hayat formunu düşünmek demektir. (IP. § 19) Wittgenstein hiçbir yerde hayat formundan ne anladığını açıkça tanımlamaz. Fakat bir şey kesin gibidir: "Bir dil oyununu gerçekleştirme anlamında "konuşmak", dili saf lafzî görünüşüne indirgemeye izin vermeyen bir aktivitedir. Bundan başka —ve bu özellikle din dilinin analizi için önemlidir— dil oyunları ve hayat formları, düşünülebilirlik düzeninde ve doğruluk düzeninde son bir ısrarı tanımlarlar.[4] Bir dil oyununun oyun kurallarını ve bu kuralların belirli bir hayat formuyla ilişkilerini anladıktan sonra, anlaşılması gereken her şeyi kavradık. Bu aynı zamanda, dil oyunları kurallarının, kendi sıralarında, dışlarındaki bir ısrardan (instance) hareketle temellendirilemedikleri anlamına gelir.

Dil oyununun sanki önceden kestirilemez bir şey gibi olduğunu hiç unutmamalısın. Bununla şunu anlıyorum: Onun kendi dışında temeli yoktur. O, akla ne uygundur. ne de aykırıdır.

O oradadır —hayatımız olarak.(DC. § 559).

Dil oyunları, kendi dışlarındaki bir bakış açısının bütün açıklamalarına karşı direnen, aslî bir veri veya "fenomen" teşkil ederler. Onları oldukları gibi kabûl etmek gerekir. O halde son analizde, her zaman "oyunun oynandığı"nı tespit etmeye

mecbur olduğumuz noktaya ulaşırız (IP. § 654). Burası sadece bir nokta ve oyun ***niçin*** oynandı sorusunu kendimize sormaktan vazgeçmemiz gereken bir noktadır. Burada, din felsefesinin lengüistik tipte özünlü bir sınırını şöyle böyle görmekteyiz. Lengüistik tip, ***niçin*** sorusunu bütün köktenciliği ile zorunlu olarak yükümlülük altına sokan bu sorgulama düzeyine ulaşmakta güçlük çeker. Halbuki diğer tipler, spekülâtif tip ve özellikle eleştirel tip şöyle düşünür: Dinin ***gerçekliği*** sorusuna tatmin edici bir cevap bulmadıkça, din felsefesinin görevi tamamlanmamıştır.

5. Tanrı'nın Grameri

Şimdi geriye, bu dil kavramının din dili analizinin ortaya çıkardığı özgün problemlere nasıl uygulandığını incelemek kalır. Bu konudaki düşüncelerimizi anlatmaya yarayan başlık, aynı soruna dair ***Wittgenstein, Grammar and God*** (Wittgenstein, Gramer ve Tanrı)[5] başlığıyla bir eser yazan Alan Keigthley'ın bir formülünü yeniden ele alır. Keigthley'ın eserine verdiği başlık, bu din felsefesinin orijinalliğinin neden ibaret olduğunu özet bir formül halinde tespit etmek istiyordu. Esas bölüm, Tanrı'nın "gramer"ini tanımlamaktan veya son tahlilde din dilini bir din dili yapan şeyi kendimize sormaktan ibarettir.[6] ***Gramer*** terimi açıkça, yukarıda belirtildiği şekilde Wittgensteincı anlamda kullanılmış olmalıdır. İçlerinde "Tanrı" kelimesinin yer aldığı din dili oyunlarının, "derin gramer"ini tanımlamak söz konusudur. Bu yeni anlayışın temel ilkesi şudur: Anlam vermeyi göstermek için kullanımdan hareket etmek ve nesnelerin statüsünü belirlemek için dil oyunlarını düzenleyen "derin gramer"i göz önünde bulundurmak, açıkça dil oyunlarının analizi için de değerlidir. Ko-

nunun daha iyi anlaşılması için, Wittgenstein'a göre, hangi tür objeyi araştırdığımızı, bize gramerin öğrettiğini eklemek gerekir. (IP. § 373).

O zaman aşağı yukarı bütün din felsefelerinin, dinî olgunun pozitifliğine saygı göstermek şeklindeki ortak postülatı, karakteristik bir değişikliğe uğrar. Bu "pozitiflik", şimdi önce din dili oyunlarının ve içlerinde bu oyunların kök saldığı hayat formlarının pozitifliğidir. Analizin görevi, içinde din dilinin anlamının teşkil edildiği ilk bağlamı onarıp eski durumuna getirmektir. Gerçekte bir ifadenin asıl anlamını onu tabiî yerine yerleştirdiğimizde en iyi şekilde keşfetme şansına sahip oluruz (IP. § 116). Nasıl ki ekolojide ***biotop***tan* söz ediyorsak, burada da ***logotop***tan söz edebiliriz.[7] Analiz çalışması, din dilinin tabiî logotopunun, yani bu logotopu teşkil eden özgün diller oyunu ailesinin ne olduğunu tanımak ve böylece bazı ifadeleri, kendilerine pek uygun olmayan çevreye yerleştirmek için, doğal logotoplarından söktüğümüz zaman ortaya çıkan kötü kullanımlara dikkat çekmektir. Buradan özellikle, spekülâtif tutumdan farklı olarak, üzerinde çalıştığımız örneklerin belli bir ilkelciliğinin (privitisme)** izlenimi doğar. Wittgenstein analizinin konusu asla ilâhiyatçının söylemi değildir (veya o bazı ilâhiyatçılardan, örneğin Karl Barth'tan eleştirmek amacıyla söz eder[8]); sade dindarın dilidir. Fakat görünüşlerin tersine, inanan kişinin dilini ana-

---

* Belirli bir hayvan ve bitki topluluğuna yaşama şartları sağlayan biyolojik ortam, hayat ortamı, yaşama ortamı (ç.n.).

** İlkellik özlemini ileri süren düşünce akımlarının genel adı. İki tür ***ilkelcilik*** vardır: Antik Çağ düşünürü Hesiodos'un altın çağ özleminde olduğu gibi en eski tarih günlerinin en iyi olduğu düşüncesi, Fransız düşünürü Rousseau'da olduğu gibi uygarlığın insanlığı bozduğu düşüncesi. Birincisine ***zamansal ilkelcilik***, ikincisine ***kültürel ilkelcilik*** denir (ç.n.).

liz etmek, düşünüldüğünden daha zordur. Daha önce gördüğümüz gibi, ***Leçons sur la croyance religieuse***ün[9] (Dinî İnanç Üzerine Dersler) temel amacı şüphesiz, böyle bir analizin güçlükleri konusunda, yani tasavvur farklılıklarını tespit etmenin güçlüğü hakkında fikir vermekti. İçinde son Wittgenstein düşüncesinin tekâmül ettiği genel çerçeve hakkında söylediğimiz şey, şimdi onun daha sistematik biçimde okumamızı önerir. Bu sistematik okumanın amacı, din felsefesinin bakış açısının kesin motiflerini ortaya çıkarmaktır. Hudson'la birlikte bu ***Dersler***e hakim olan ve yeni bir din felsefesi anlayışını belirleyen üç ana konuyu birbirinden ayıracağım.

5.1 Dinî İnancın Mantıksal Statüsü

İlk konu, din dili için söylenenlerin zorunlu sonucudur. Her dil oyununun bir tür "logotop" teşkil ettiğini varsayalım; o takdirde onun düşünülürlüğü, dışınlı kriterlere değil; fakat özünlü kriterlere bağlı olur. Onun "gramer"i özgün bir "mantık" teşkil eder. ***Dersler***i başlatan her ilk örnek, derhal bu durumun bir açıklamasını verir. Wittgenstein, başkasına, öldükten sonra kendisini düşünmesini telkin eden bir "inanan kişi"nin durumunu hayal eder. "Ahirete inanmak nedir"in anlamı nedir?" (diğer deyişle söz konusu tasavvurun içeriği nedir?) sorusu akla uygun sorudur; fakat daha ziyade hangi andan hareketle ve hangi şartlarda bu "inanç" dinî bir "iman" olur sorusu da akla uygundur. Ahiret gününe inancın, yarın yağmur yağacağına dair inançtan tamamıyla farklı bir statüsü vardır. Sonuç olarak dinî inancın orijinalliği psikolojist kriterlere dayandırılması olmamalıdır. Wittgenstein için "iman bir haykırma" da (cri) (H. Duméry), yani bir ruh hali de değildir:

"Bir imanın gücü, onu bir acının yoğunluğuyla karşılaştırmaya izin vermez." (LC. p. 89). Dinî imanın orijinalliği sonuçta, sırf "gramatikal" kriterlere, örneğin "dinî inancın grameri ihtimaliyetçi bir kanıt için yer öngörmez" kriterine göre tanımlanmalıdır. "Yarın yağmur yağacağına inanıyorum" diyen kişinin karşısında şöyle diyerek tepki gösterebilirim: "Belki evet, belki hayır." "Kıyamette Tanrı boynuzsuz koyunu boynuzlu koyundan ayıracaktır" diyen kişiye aynı şekilde tepki gösteremem. Çünkü dinî imanın grameri "belki"nin veya "muhtemelen"in nötr durumuyla bağdaşmaz. Bu nedenle Wittgenstein, yeniden dirilmeyle ilgili İncil hikâyelerinde, öldükten sonra dirilmenin müjdesini kabûl edenlerin de reddedenlerin de bulunduğuna; fakat söz konusu sorunu askıya alanların olmadığına dikkat çeker.

Bu tezlerin örtük kanıtı şudur: Deneysel çeşitliliklerine rağmen dil oyunları, bir "aile görünüşü"ne sahiptir ve bu anlamda, yani yukarıda tanımlanan anlamda, bir "sistem" oluşturur, yani "içinde öncüllerin ve sonuçların uyuştukları, birbirine ***karşılıklı*** bir destek verdikleri bir sistem teşkil eder ve bu sistemde yargıların bütünü bizim için akla uygundur. Bu, açıkça "holist" bakış açısının, artık sorular sormaya gerek olmayan, mutlak olarak katı bir doktrin sistemini kabûl etmeye bizi zorlaması anlamına gelmez. Wittgenstein şunu söyler: Sistem başlangıçta koyduğumuz bir aksiyomatiğin eşdeğeri de değildir. "Sistem, kanıtların hareket noktaları olmadığı gibi, onların hayatî ortamları" da değildir." Bu, "doğru olarak kabûl ettiğimiz her şeyin gerçekleştirilmesi, her tasdik (confirmation) veya hükümsüzleştirme (infirmation), çoktan sistem içindeki yerini alır" anlamına gelir (DC. § 105), veya başka türlü söyleyecek olursak, "belirginleştirilen şey, berraklığının veya açıklığının özünlü niteliğinden dolayı değil; fakat çevre-

de olan her şey tarafından sağlam olarak desteklendiği için belirgindir" demektir (DC. § 144).

En geniş anlamda inanç için geçerli olan şey, dinî iman için de geçerlidir. Wittgenstein, ***Ahlâk Üzerine Dersler***den itibaren, dinî ifadelerin ve fiillerin, "çok incelmiş (raffiné), geniş bir istiare"nin parçası olduğunu ileri sürer (LC. p.151). Fakat o, sistemin tutarlılığının sadece bir hayat formuna bağlı olduğunu giderek keşfeder. Dinî iman önce bir referans sistemini seçmedir: "Bana öyle geliyor ki, bir dinî iman, sadece bir referans sistemi için, tutkulu, kişisel bir karar gibi herhangi bir şey olabilir; sonuç olarak, burada ***iman*** söz konusudur; bununla birlikte bu iman, bir hayat tarzı veya hayat hakkında yargıya varma tarzıdır; yani, bu hayat tarzını kesinlikle ele geçirmek için tutkulu bir tarzdır. Sonuçta dinî bir imanda bilgi, bu referans sisteminin açıklanması ve tasviri; aynı zamanda çağrı olmak zorundadır. Ve açıklama ve çağrının her ikisi de sonunda, bilgilendirilenin (insruit), yani inanan kişinin bu referans sistemini kendi isteğine göre, tutkulu biçimde ele geçirmesine yardım eder. Bu durumun iki sonucu vardır: Ya sanki bir kimse bana umutsuz halimi gösteriyor gibidir; ya da ben, ***bilgi veren*** (instructeur) (Tanrı) tarafından yönetilen değil de; keyfînce hareket eden biri olurum ve bu referans sistemini bizzat ele geçirmeye çalışırım. Böylece bu referans sistemi, bana kurtuluş aracını veriyormuş olur.

Bu açıklamaların önemli bir sonucu şudur: Wittgenstein'a göre her ne zaman dinî imanın düşünülürlüğünü diğer hayat formları temelinde tanımlamaya teşebbüs etsek, hemen hemen zorunlu olarak başarısızlığa uğrarız. Wittgenstein'ın analizinde bu bakış açısından, ilk olarak din konusunda apoloje-

tik kanıtlamaya karşı yöneltilen polemik bir nokta vardır. Apolojetik*, imanın inandırıcılığını (crédibilité) savunmanın meşru tasasıyla, din dilini ve bilim dilini ayıran sınırı el çabukluğu yaparak yok eder. İmanın aklîliğinin (veya eski apolojetik dili kullanmak gerekirse imanın inandırıcılığının) bilimsel bir akıl yürütmeyle gösterilebileceğini kanıtlamayı düşünen O'Hara'nın apolojetik kanıtlamasının yaptığı şey budur. Özellikle dinî olan dil oyunlarının bağımsızlığına saygı göstermek amacıyla Wittgenstein'ın yaptığı savunma, bu anlamda, apolojetik aleyhine ve bir din felsefesi lehine yapılmış savunmadır. Bu, Wittgenstein'ın şu teziyle açıkça uyuşur: Her hangi bir alanda dil oyunları, ilk olgu teşkil eder. Bu ilk olgu, saygıya lâyıktır ve ne olursa olsun o, diğer durumlardan ödünç alınmış aklîlik kriterlerine göre değerlendirilmemelidir. Apolojetik kanıtlama böylece, bir ifadeyi, kendine özgü bir tarzda tabiî "logotop"unun dışına nakleder. Bir başka—savaş sırasında Wittgenstein'ı çok etkilemiş olduğu sanılan—görünüş, Avusturya ordusunun askerî papazlarının, kutsal ekmeği zırhlı levazım araçlarında taşımalarıydı. Ona göre her iki durumda hayatın heterojen formlarının gizli anlaşması, bir batıl inanç formuna indirgenmiş dinî imanın tabiatını yanlış yorumlar.

Bu, bazı eleştirmenlerin (örneğin, Kia Nielsen'in) dediği gibi, Wittgenstein'ın bir "fideizm" avukatı olması anlamına gelir

---

* Genel olarak bir öğretiyi, ona yöneltilen eleştirilere karşı savunma yöntemlerine verilen ad. teolojide inancın Tanrısal kökenini akıl yoluyla haklı kılma çabası. Dine ve dinin çeşitli dogmalarına yöneltilen itirazları, rasyonel kanıtlarla savunma tavrı. Hristiyanlıkta, bir dogmayı akla hitap eden kanıtlar yoluyla savunan ve haklı gösteren teoloji dalı.
Katolik ve Ortodoks teoloji sistemleri içinde yer alan Apolojetik'i Protestanlık reddeder ve aynı Protestanlık, inancın akıl karşısındaki önceliğini savunur (ç.n.).

mi? ***De la certitude*** (Kesinlik Üzerine) adlı eserin bazı aforizmaları, bu izlenimi doğrular gibi görünmektedir. Örneğin: "Güçlük, inançlarımızın temelden yoksun olduğunun farkına varmaktır." (DC. § 166); "Temellendirilmiş inancın temelinde, temellendirilmeyen inanç vardır" (DC. § 253). Fakat Wittgenstein, hakkımız olan kesinlik cinsinin, temellendirmemiz gereken dil oyununa bağlı olduğunu da eşit derecede kabûl eder. (DC. § 457). Bu nedenle onun apolojetik kanıtlamayı kabaca reddetmesinin nedeni "***Credo quia absurdum***"u (İnanıyorum, çünkü saçmadır) yürürlüğe koymak değildir. Çünkü doğrulamanın talebi, bazı din dili oyunlarının gramerine bağlı olabilir. Fakat bu durumda sadece "kanıtlara dayanarak formüle edilen iman, bir çeşit —içinde belli sayıda düşünme ve davranma tarzının belirginleştiği ve birbirine birleştiği— nihaî sonuç olabilir." Diğer deyişle, hatta bu durumda, "kanıt" adını verdiğimiz şey, belli bir hayat formundan ayrılamaz.

5.2. İmajların Dinî Statüsü

İkinci olarak Wittgenstein, dinî tasavvurların statüsü problemini ve imajların bu tasavvurlarda oynadığı rolü, tamamen yeni bir temelinde ele almaya mecbur olmuştur. Hegel'in problemi Kavramın hangi anlamda tasavvur dilinin iç sınırlarını kaldırmaya izin verdiğini göstermektir. Oysa Wittgenstein'ın problemi, dinî imajları veya tasavvurları düzenleyebilen çok karmaşık grameri tasvir etmektir. Wittgenstein'ın analizi, böylece, Hegel'in ***Vorstellung*** (tanıtma, temsil, tasavvur) kavramının içerdiği, belirli bir biçimde anlatma (figuration) süreçlerinin karmaşıklığını ve çokluğunu yeniden keşfetmeye izin verir.[10] Onun kanıtlamasının gücü bana böyle görünmektedir. Çok ilkel bir imaj, tasavvur edilen objenin tabiatına

denk olmayan bir tanımla (örneğin, Tanrı'nın kateşizmlerde* veya Sixtine şapelinde beyaz sakallı bir ihtiyar gibi tasavvur edilmesi), bir "gramer"e yani çok yapmacık bir "kullanım biçimi"ne sahip olabilir. Bu imajların anlamını anlamak isteyen filozof, sonuçta tasavvurların bazen çok kaba özelliğinin kendini yanıltmasına izin vermemelidir. Dinî tasavvurlara bu yeni yaklaşımın, en azından bizi antropomorfizm şüphesinin bazen çok ağır ipoteğinden kurtarmak gibi bir avantajı vardır. Bu şüphe, çoğunlukla filozofların dinî imajları ve sembolleri ciddîye almasına engeldir. Bu açıklama açıkça, ilkin bizzat Tanrı imajını ilgilendirir. Wittgenstein, düşüncelerinin büyük bir kısmını, diğer dinî imajlar gibi, "halaların ve teyzelerin imajlarıyla aynı sonuçlara sahip olmayan" bu Tanrı imajının anlamını aydınlatmaya hasreder. Amerika'daki amcamın imajının fonksiyonunun, hazır olmayan bir şahsa vekâlet etmek olduğunu söyleyerek, farkı ifade edebiliriz. "Göklerde olan babamız"ın imajı aynı fonksiyonu haiz değildir. Bu imaj, tasavvur edilen objesine denk değildir. Fakat o, Tanrı'yı belli taleplerin, bir babaya gönderilir gibi gönderilen taleplerin ulaştırıldığı kişi yapar. Bu anlamda kateşizm, sadece sorulara belli cevapları öğretmez; önce ona sorulacak iyi soruların neler olduklarını öğretir.

5.3. İnanmak ve İnanmamak Arasında Ne Fark Vardır?

Yaptığımız analiz, imanın inançsızlıkla ilişkisinin yeniden gözden geçirilmesini ve elde edilen bu sonucun da geçerli olmasını gerektirir. Karşılıklı gramerlerin köklü farkı göz önüne getirildiğinde "inançsızlık, inanan kişinin pozitif olarak

* Hristiyanlığı öğreten ilmihal kitabı (ç.n.).

inandığı şeyin sadece negatif imajıdır" fikrini kabûl etmek imkânsızdır. "Tanrı vardır, onunla karşılaştım", "Tanrı yoktur, onunla karşılaşmadım." önermelerinin içerdiği zıtlık çok daha derin bir ayrılığa yer verir. Tanrı'nın varlığına inanmak ve O'nun varlığını inkâr etmek arasında önemli bir mantıksal fark vardır.

Dinî iman, herhangi bir şeyin olduğuna veya olacağına inanan kişinin kanaatinden başka bir düzendedir. Bu fark, her iki yandan da, önce kendini-içermenin (auto-implication) derecesinin farkıdır. Bu noktada Wittgenstein, Pascalcı yeni bir bahis türü icat eder. Fakat bu, söz konusu terimin olağan anlamında, yani düşünülür hiçbir şeye sahip olmayan bahistir. Kierkegaard'ı "Haç çılgınlığı" (folie de la Croix) nasıl büyülemişse, Wittgenstein'ı da dinî tutumlar her şeyden daha çok hayran kılmıştır. Fakat bu durumda "Haç çılgınlığı"na başvuran mûminin imanı, kendisini olağan çılgınlığa, yani saf ve basit saçmalığa düşmekten kurtaran bir "mantık"a sahip olmalıdır. Her halûkarda inanmayan kişi, belirli bir dinî imanı benimsemesine engel olan "nedenler"in, daima belirli bir hayat formuna katılmaya engel olan nedenler olduklarını düşünmeye daima hazır olmalıdır. Bir bahisten daha çok bir şey olan iman, Kierkegaardçı anlamda bir "risk"tir, yani bütün bir hayatın angajmanını gerekli kılar. Bu riskin ağırlığının bilinci Wittgenstein'a "Ah! Keşke bu imandan dolayı bütün hayatımızı tehlikeye atacak noktaya varsaydık." dedirtir (LC. p. 88).

6. "İnsan Tören Yapan Bir Hayvandır"

Önceki açıklamalar, aynı zamanda, Frazer'in ***Altın Dalı*** hakkındaki Wittgenstein'ın düşüncelerini tam anlamıyla de-

ğerlendirmemize izin verir.[11] Bana göre, en azından iki neden, Wittgenstein'ın öğrencileri tarafından bir araya getirilen bu bazı dağınık açıklamalara, araştırmamız ışığında vermemiz gereken önemi doğrular:

1. İlk neden ***epistemolojik*** düzendeki bir nedendir. Wittgenstein kendi tarzında, insan bilimlerinin din hakkındaki söylemine, kültürel antropoloji ve etnoloji söylemi karşı tavır almak zorunda kalmıştır. Onun kabûl ettiği tutum, bugün zorunlu postülat olarak ileri sürdüğümüz din felsefesi, teoloji ve din bilimleri arasındaki "üçlü konuşma"nın güçlüklerine dair, bize bir fikir verebilir. Güçlük şu terimlerle formüle edilebilir: Filozofun bu konuda artık hiçbir biçimde, tekele sahip olmayı iddia edemediği andan itibaren, tutumu ne olmalıdır? Bu tutum kesinlikle, bir öğrencinin kötü ödev kağıdını düzelten öğretmenin küçümseyici tutumu değildir. Hem zaten günlük tecrübe ve insan bilimlerine ait herhangi bir eserin okunması, bu konuda çok eskiden beri, öğrencilerin eski üstatlarının kopyalarını düzelttiklerini kanıtlar! Wittgenstein'a göre, filozofun kendini bir "bilimsel teori", bir "felsefî teori" ileri süren rakip gibi görebilmesi, eşit derecede kabûl edilemez. Bu nedenle felsefe, bilimsel teorilerin bir özetini meydana getirme teşebbüsüne karşı direnmek zorundadır. Fakat, insan bilimleri kendi epistemolojilerini tanımlamaya tamamıyla yetenekli olduklarını iddia ettiklerinden dolayı felsefe, bu bilimlerin basit bir epistemolojisi de olamaz. O zaman ***muhteşem izolasyon***un dışında geriye ne kalır? Bana öyle geliyor ki, Wittgenstein'ın bu soruya cevap vermesi güçtür ve hatta verse bile bu cevap çelişkilidir: Rakip teorisyen değil de kavram işçisi olan filozof, bilim adamını taklit etmemeli; fakat bizzat kendine soramadığı soruları bilim adamına sormalıdır. O zaman sadece basit "açıklamalar"ın söz konusu olmasında şaşırtıcı hiçbir şey yoktur.

2. İkinci neden ***kavramsal*** düzene aittir. ***Leçons et Conversations*** (Dersler ve Konuşmalar) şu izlenimini verir: Dinî fenomenin analizinde filozofu ilgilendiren tek şey, inancın görünüşüdür. Fakat Wittgenstein'ın ***dil oyunu/hayat formu*** bağlılığına verdiği önem, böyle bir indirgeyici vizyonu yasaklar ve "gramatikal" bir analizin, zorunlu olarak dinî davranışların "ritüel" görünüşünü de kapsaması gerektiğini söyler.

Leçons et Conversations için basit açıklamalar söz konusudur. Bu açıklamalar burada sadece bir teorinin yerine başka bir teori; kültürel antropolojinin veya dinî etnolojinin açıklamayı başaramadığı şeyi daha iyi açıklama iddiasındaki ritüel fenomenlerin felsefî bir teorisini koyamaz ve özellikle koymak istemez. Burada ***Investigations***da ortaya konan ilkede, boşluksuz bir süreklilik vardır. Bu ilke şudur: "Hiçbir teori kurmak zorunda değiliz. Açıklamalarımızda hipotetik hiçbir şey olmamalıdır. Her ***açıklama*** ortadan kalkmak ve yerini sadece tasvire bırakmak zorundadır." (IP. § 109) ve Wittgenstein'ın dinî kullanımlar, ayinler ve gelenekler karşısında kabûl ettiği tutum şöyledir: "Burada sadece ***tasvir edebilir*** ve insan hayatının şöyle olduğunu söyleyebiliriz" (RF. 15).

Bu, her açıklayıcı davranıştan vazgeçmenin gerekli oluşu, bizi, Wittgenstein'ın tutumunu fenomenolojik tutumla karşılaştırmaya davet eder. Her iki tutumun ortak noktası şunlardır: Anlama ve açıklamayı birbiriyle karşılaştırmayı reddetmek ve "her şeyi sadece önümüze koyan", "hiçbir şeyi açıklamayan ve anlatmayan" bakış basittir (IP. § 126), uzun ve anlaşılması zor bir zühdün meyvesidir diye düşünmek. Wittgensteincı bakışın da, fenomenolojik bakışın da özgün bir yürek temizliği (candeur) vardır; fakat bu yürek temizliği naiflikle karıştırılmamalıdır. Kendi felsefe yapma fiilinin tas-

virinde tedavi analojilerine imtiyaz tanıyan Wittgenstein'la ilgili olarak diyebiliriz ki, onun yaklaşma yöntemi, kendini analiz etme konusundaki güç ve bitmez çalışmanın ürünüdür: "Felsefedeki çalışma—birçok bakımlardan mimarlıktaki çalışma gibidir; daha çok bizzat kendi üzerinde, kendini anlama üzerinde, nesneleri inceleme tarzımız üzerinde bir çalışmadır (Ve onlardan istediğimiz şey)" (***Vermischte Bemerkungen*** 26, trad. pers). Wittgenstein'a ve Husserl'e ait iki tutumun ve iki bakışın yaklaştırılması bana etkileyici ve aydınlatıcı gibi görünmektedir. Fakat bu yaklaştırma bize, Wittgenstein'ın ve Husserl'in aslî fenomenler kavramlarının tamamen farklı olduklarını hiç de unutturmamalıdır. Gördüğümüz gibi, Wittgenstein, tamamıyla elemanter bu yerden başka bir şeyin söz konusu edilmesini reddeder. Bu yeri de dil oyunlarımız, içine girdikleri hayat formlarıyla birlikte oluştururlar. İlk fenomenler de hayat formlarının içine girerler (IP. § 654).

Wittgenstein'ın Frazer'i okurken ritüel fenomene gösterdiği dikkat, bu bakış açısından, "hayat formu" kavramının aydınlatılmasına önemli ölçüde yardım eder. Bu hayat formu kavramı, Wittgensteincı kavramların en önemlilerinden biridir. Fakat onu, tanımlamak çok zordur. Bilimsel açıklama yolunu kendimize yasakladığımızda insanın ayinsel davranışı nasıl anlaşılır? Frazer'e yöneltilen eleştirinin genel anlamı açıktır: O, bilimselliğin modern kriterleriyle karşılaştırıldığında açıkça bir hata olarak görünen bir "teori"yi ilkel insana yüklemektedir. O zaman anlamak, doğan bu hataya veya çocukça teoriye izin veren nedenleri açıklamak demektir. Bu yapıldığı takdirde, bir uçurum teoriciyi incelediği objeden ayırır. Diyebiliriz ki teorici, ilkel dindar kişinin kendini anladığından daha iyi anladığını ve bunu da kendini ilkel kişiden

ayrı tutarak yaptığını açıklamaya mecbur olmuştur. Bunu da onu kendinden ayrı tutarak yapmıştır.

Wittgenstein önce bu uçurumu küçültmeye çalışır. Bunun için pek çok kanıtlara başvurur. Her şeyden önce, bir kullanıma bir anlam vermek için, bu anlamı bir kanıya bağlamaya mecbur olup olmadığımızı kendimize sormamız söz konusudur. Wittgenstein için "dinî bir sembol hiçbir ***kanı***ya dayanmaz." (RF. 15). "Ritüel fiilin ayırt edici özelliği, ne bir kavram, ne, —ister doğru isterse yanlış olsun— bir kanı, ne de, ayinin parçası olduğu için ritüel olabilen bir inanç değildir." (RF. 20). Diğer taraftan ayinleri icat eden ilkel insanla ortak hiçbir şeyimiz yoktur şeklindeki varsayımdan artık kurtulmak söz konusudur. Bunun anlamı şudur: "Bu âdetlerin kendisine göre düzenlendiği ilke, Frazer'in açıkladığından daha genel ve bütün imkânları düşünebileceğimiz derecede, ruhumuzda da bulunan bir ilkedir (RF. 17). Bir ayinin ne olduğunu anlamak için, muhayyileyi delil yapmak ve her zaman "tören yapan bir hayvan" olduğumuzu hatırlamak zorundayız (RF. 19). Oysa, her şey öyle olmaktadır ki, sanki bilim adamının kendi ve görevi hakkında edindiği fikirde, herhangi bir şey onu şu olguyu ihmal etmeye sürükler gibidir: "Bizde herhangi bir şey bu vahşi uygulamaların lehine konuşur." (RF. 20). Buradan da, "dinî antropoloji teorisyeni başka türde bir "vahşi"dir" şeklinde, açıkça genel suçlama kaynaklanır. "Frazer vahşilerin çoğundan daha vahşidir." Çünkü İngiltere gibi vahşiler de, manevî bir sorununun anlaşılması konusunda XX. yüzyıldan pek de uzak değildir. Frazer'in ilkel âdetler üzerine açıklamaları, bizzat bu âdetlerin anlamından daha değersizdir." (RF. 21). Polemikten bağımsız olarak düşünüldüğünde bu açıklama, her anlam vermeyi bir kullanıma bağlayan Wittgenstein "Gramatalizm"inin behaviyorist (davranışçı) hiçbir şeye sahip olmadığını gösterdi-

ği ölçüde, ilginçtir. Polemik görünüşleri bir tarafa bırakılırsa, bu mülâhazalarda olumlu herhangi bir şey var mıdır? Veya dahası Wittgenstein için ritüel bir davranışı anlamak nedir? Önce şüphesiz, ***Investigations***da bulunan en önemli metodolojik ilkeyi, Wittgenstein'ın harfi harfine uyguladığına dikkat etmek bana önemli gibi gelmektedir. Bu ilke de şudur: Bir aracı halkalar (***Zwischenglieder***)* icadıyla birlikte olan ***übersichtliche Darstellung***, "genel görünüm" gereklidir. (VB 21). Burada formüle edilen gereklilik, ***Investigations philosophiques*** § 122'de aşağı yukarı tam olarak aynı terimlerle yeniden ele alınacaktır.

"Kelimelerin kullanımında özetleyici bir vizyona sahip değiliz. Bu durum anlayışsızlığımızın temel nedenlerinden biridir. Gramerimiz özetleyici vizyondan yoksundur. ***Genel görünüm*** bize benzerlikleri ve yakınlıkları göstermekten ibaret olan anlamayı mümkün kılar. Bundan dolayı "aracı halkalar"ın keşfi ve icadı önemlidir. Bizim için özetleyici sergileme kavramının temel bir önemi vardır. O, sergileme formumuzu, nesneleri görme tarzımızı belirtir. (Bu bir ***dünya görüşü*** müdür?)."

Remarque sur le Rameau d'orda (Altın Dal Üzerine Düşünce) her şey veya çoğu şey bu gereklik ışığında aydınlanır. Bir ***açıklayıcı teori***nin peşindeki bilim adamı ve bir genel görünümü araştıran filozof arasındaki radikal tutum farkının nasıl aydınlığa kavuşturulması gerektiğini görelim. Bilim adamı keşfeder ve açıklar; hiçbir şey icat etmez. Filozof keşfeder ve icat eder; hiçbir şeyi açıklamaz.

---

* Bir şekilde bağlantılı görünse bile, oldukça uzak ve ilgisiz gibi görünen olgu ve olaylarla ilgili problemler söz konusu olduğunda, açıklamanın, ayrı ve ilgisiz gibi görünen bu olgu ve olayları belli bir ilişki içine sokan, aralarında bir bağ kuran aracı etkenler. Örneğin, sese ilişkin algı, bu açıklama modeline uygun olarak, ses kaynağı ile sesi işiten kulak arasındaki hava dalgaları aracı halkalardır (ç.n.).

7. Lengüistik Din Felsefesi Modelinin Sınırları

Bu, lengüistik din felsefesi modelinin "tipbilimsel" (typologique) açıklamasını bitirirken, bazı eleştirel sorunları hatırlatacağım. Bu sorunlar Wittgensteincı fideizm konusunda sonraki tartışmalarda önemli bir rol oynar; dilin ve modelin sınırlarını çizmek suretiyle din hakkındaki bir tefekkürün ne kadar dayanıklı olduğunu, sınamamıza izin verirler.

1. İlk ve temel sorun, burada öngörülen anlam teorisindeki hususî pragmatizmin içeriği ve sınırları sorunudur. Wittgenstein, şu açıklamanın gösterdiği gibi, anlayışının kendisini belli bir pragmatizme tehlikeli biçimde yaklaştırdığının bilincindeydi: "Bir tür Pragmatizmi seslendiren herhangi bir şey söylemek istiyorum. Bir tür ***Dünya Görüşü*** burada projemi engeller." (DC. § 422). Yine de bu "pragmatizm", Wittgenstein'ın, William James'in ***Dinî Tecrübenin Çeşitleri*** adlı eserinde karşılaştığı pragmatizmden çok farklıdır. Onu ilgilendiren şeyin, ***dinî tecrübenin*** çeşitleri değil; ***din dili oyunları***nın çeşitleri olduğunu söyleyebiliriz. Her iki pragmatizm arasındaki fark ince gibi görünmektedir; fakat buna rağmen önemlidir. Bu fark Wittgenstein'ın pragmatist ve faydacı bir dünya görüşünü benimsemesine engel olur. Bouveresse'in gösterdiği gibi, Wittgenstein'ın uyguladığı özel türdeki pragmatizm, onu Charles Sanders Peirce'a yaklaştırır. Fakat ne olursa olsun; şu sorudan kaçamıyoruz: Bütünüyle bu ölçülere göre yapılan bir din felsefesinin özünlü sınırları nelerdir?

2. Bu analiz yönteminin ihmal edilemeyen bir avantajı şudur: Din dilinin göndergesel içeriği sorunu (yani önceki din felsefesi terminolojisinde dinin ***gerçekliki*** sorunu) de mahiyet değiştirir. Deneyci, anlam verme kriterine göre gerçekleştirilen din dili analizlerinin temel zayıflığı şudur: Bu analizler,

doğrulama kriterinin sımsıkı deli gömleği giydirdiği dinî önermelerin, deneyci ve gözlemci temelini her ne pahasına olursa olsun korumakta inat eder. Halbuki, dil oyunlarının çok çeşitli olduğunu kabul etmek bizi bu saplantıdan kurtarır. Göndergesel dil ve ifade eden dil arasındaki büyük dikotomi, referansın farklı şekillerde davranmasına öncelik vermeyi mümkün kılar. İndirgeyici kavram, din dilinde tümüyle varoluşsal bir tutumu anlatan bir dili gösterir. Bundan dolayı indirgeyici kavramı kabûl edemeyiz. Fakat bu durumda şu sorular kaçınılmaz olarak sorulur: Dinî imanın bilgisel boyutu kabûl edilebilir mi? Veya her şey son tahlilde kör bir kararcılığa, diğer deyişle belirli bir hayat biçiminin kabûlüne indirgemiş olmaz mı?

Bu yön değişikliği, bize, inanan ve inanmayan kişilerin dillerinin temel farkı gibi görünen şeyin neden olduğu, başka temel bir güçlüğe yol açar. Sonuç olarak inanan ve inanmayan, hiçbir iletişim imkânı olmaksızın, kendi "gramatikal" fildişi kulesine mi kapanmıştır? Veya dahası, din dili oyunları, kesin olarak iletilemeyecek veya tercüme edilemeyecek derecede mantıksal bir bağımsızlığa sahip midir? Wittgenstein'ın bazı formülleri bu izlenimi verebilir. "Fideist" öğrencileri de onun düşüncesini bu şekilde yorumladılar. İki şeyden biri doğrudur. Ya din dilinin oyunları kesin olarak bağımsızdır veya iç içe geçme bölgelerini incelemeyi gerektirecek kadar, din dili oyunları, dilin diğer oyunlarıyla iç içe girmiştir. Birinci durumda din dilinin, dilin diğer formlarıyla hiç bir ilgisi yoktur; ikinci durumda ise o sadece olağan dilin bir uzmanlaşmasıdır.[12]

1 Kurt Wuchtrel, ***Philosophie und Religion***, op.cit., p. 79.
2 Kurt Wuchtrel, ***op. cit.***, p. 79.
3 Kşz. Anthony Kenny, ***Wittgenstein***, p. 119.
4 Hudson, ***op. cit.***, 55.
5 Kşz. Alan Keigthley, ***Wittgenstein, Grammar and God***, London, Epworth Press, 1976.
6 Krşz. Hudson, p. 155.
7 Bu ifadeyi Hans-Ulrich Hoche/Werner Strube, ***Analytische Philosophie***, adlı kitaptan ödün. alıyorum, Freiburg, K. Alber, 1985, p. 67-70.
8 ***Vermischte Bermerkungen***da Wittgenstein Barth'ı kelimelerin el kol işaret yapıcısı (gesticulateur) olmakla suçlar: "***Bazı kelimeler***in ve bazı formüllerin kullanımında ısrar eden ve diğerlerini aforoz eden teoloji hiçbir şeyi daha açık kılmaz.(Karl Barth). O, herhangi bir şey söylemek istediği ve onu da ifade etmeyi bilmediği için âdeta kelimelerle el kol hareketi yapar. Kelimelere anlamlarını veren şey ***uygulama***dır." (VB. trad. pers.) Bu açıklama Wittgensteinci birdin felsefesinin dogmatik teolojiyle diyaloga girmekte güçlük çektiğini açıkça gösterir.
9 Kşz. L. Wittgenstein, ***Leçons et conversations sur l'esthétique la psychologie et la croyance religieuse***, trad. Par J. Faure, Paris, Gallimard, 1971 (coll. Idées no 477), pp. 110-116.
10 "Tanrı'ya inanan, çevresine baktığı ve "gördüğüm her şey nereden geliyor" diye kendine sorduğu zaman (nedensel) bir açıklama istemez; ve bununla birlikte onun sorusunun kurnazlığı, böyle bir isteğin ifadesidir. O gerçekte bütün açıklamalara karşı bir tutum ifade eder. Fakat bu onun hayatında nasıl ortaya çıkabilir?
Bu, belli bir şeyi ciddîye almaktan ve sonradan yine de belli bir noktadan hareketle daha ciddî her hangi bir şeyin var olduğunu ileri sürerek, birincisini artık ciddîye almamaktan ibaret bir tutumdur.
Böylece her hangi bir kimse, örneğin, "falan veya filan kimsenin belli bir eseri bitiremeden önce ölmüş olması çok önemlidir" diyebilir ve başka bir anlamda bunun hiçbir önemi olmadığını söyleyebilir. Burada genellikle "daha derin bir anlamda" ifadesini kullanıyoruz.
Aslında söylemek istediğim şey şudur: Burada telâffuz edilen veya telâffuz ederken düşündüğümüz kelimeler söz konusu değildir; fakat onların hayatın farklı anları arasında belirttikleri farklılık söz konusudur. İki insandan

her birinin, Tanrı'ya inandıklarını söyledikleri zaman, aynı şeyi kastettiklerini nasıl bilebilirim? İki yerine üç kişi söz konusu olduğu zaman, tam olarak aynı şey söylenebilir. Çabalarını bazı terimlerin ve bazı cümlelerin kullanılışına hasreden ve diğerlerini kovan teoloji, hiçbir şeyi daha açık hale getirmez. (Karl Barth). Teoloji, her hangi bir şey ifade etmek istediği; fakat ifade etmeyi bilmediği için, kelimelerin ortasında âdeta boşuna hareket etmektedir. Kelimelere anlamını veren şey uygulamadır." (*Ibid.*, p. 100-101.).

11 ***Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*** (Frazer'in Altın Dalı Üzerine Düşünceler), Trad. Jean Lacoste, Lausanne, L'âge de d'homme, 1982, cité: RF.

12 Kşz. Hudson, p. 166-167.

İNDEKS

Adolf Loos, 39

Ahlâk kanıt, 42

Analitik Din Felsefesi, 14, 17

Analitik felsefe, 9, 11, 14, 57

Analoji, 69, 71, 85

Anthony Flew, 57, 59

Antropomorfizm, 81

Apori, 53, 56

Aristoteles, 7

Augustinus, 22, 64

Ayer, 50, 51, 52

Beethoven, 28

Bertrand Russell, 7, 9

Blanchot, 34, 43

Braithwaite, 54, 55, 59

Brian McGuiness, 21, 23, 35

Buda, 41

Carnap, 12, 13, 17, 54, 63

Charles Sanders Peirce, 88

Conativ, 55

Davranışçı, 49, 86

Dikotomi, 89

Dil Felsefesi, 11

Dil Oyunları, 16, 63, 72, 73, 74, 77, 79, 85, 89

Din Dili, 15, 16, 28, 47, 53, 54, 56, 63, 67, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 80, 88, 89

Din Felsefesi, 11-17, 21, 23, 24, 25, 34, 37, 40, 50, 52, 55, 63, 64, 66, 67, 74, 76, 79, 83, 88, 90

Dinî Felsefe, 22, 64

Dinî Fenomen, 15, 55, 84

Dinî tecrûbe, 22, 33, 35, 88

Doğrulama Kriteri, 15, 16, 47, 51-54, 56, 89

Dostoyevski, 22

Dûrer, 30

Fenomenoloji, 72

Fenomenolojik Tutum, 84

Fideizm, 16, 79, 88

Franz Rosenzweig, 25

Frazer, 82, 85, 86, 91

Frege, 7, 9, 11, 14, 26, 39

Friedrich Waismann, 12

Gilles-Gaston Granger, 21

Gottlob Frege, 7, 9, 11, 14

Gramatalizm, 86

H. Duméry, 76

H. H. Price, 56, 59

Hayat Formu, 16, 73, 78, 80, 82, 84, 85

Hegel, 14, 80

Heidegger, 15, 49, 67

Henri Duméry, 22

Hepburn, 56

Hermann Cohen, 26

Hilary Putnam, 9

Hudson, 29, 30, 35, 39, 42, 43, 47, 48, 51, 58, 59, 76, 90, 91

Hume, 50, 54

Hume Çatalı, 50, 54

Husserl, 28, 85

Ian T. Ramsey, 58

İsa, 41, 64, 65

J. Hick, 56, 59

Jacques Bouveresse, 37, 43, 59

John Wisdom, 57

Kant, 17, 24, 26, 33, 38, 47

Karl Barth, 75, 90, 91

Karl Kraus, 39

Karl Popper, 51

Kavramsal Yazı, 14, 26

Kia Nielsen, 79

Kierkegaard, 22, 64, 82

Kipsel Bileşen, 69

Kurt Goedel, 12

Lacan, 34

Lengüistik, 11, 14, 16, 32, 63, 74, 88

Lengüistik dönemeç, 11

Lévinas, 37

Ludwig von Ficker, 38, 41

Mantıkçı Pozitivist, 39, 53

Mantıksal deneycilik, 12

Mantıksal İmaj, 27, 28

Maurice Blanchot, 34, 43

Michel de Certaeu, 34

Mistik, 21, 22, 29, 33, 34, 35, 37-42, 67

Mistik Tecrübe, 22, 34

Mistisizm, 33, 34, 35, 53

Moore, 49

Nietzsche, 57

O'Hara, 79

Otto Neurath, 12

Paul Engelmann, 36, 39, 41

Pragmatizm, 22, 88

Ramsey, 66

Richard Rorty, 9

Romain Rolland, 34

Rosenzweig, 25, 26

Russel, 11, 17, 30, 31, 32, 35, 39

Saint Augustinus, 22, 64

Scheleirmacher, 24, 41

Schelling, 26

Schleiermacher, 55

Schlick, 12, 47, 48

Shwayder, 26

Sokrates, 7, 41

T. Penelhum, 56

Tolstoy, 21, 22, 64

Tractatus, 8, 9, 16, 21, 25, 26, 28, 29, 30, 32, 33, 35, 37, 41, 42, 43, 47, 48, 53, 63, 67, 72

Van Gogh, 30

Viyana Çevresi, 9, 12, 17, 39, 47, 48

Viyana Okulu, 12

Wilhelm Baum, 21, 22

William James, 22, 35, 88

Wittgenstein, 7, 8, 9, 11, 14-17, 21, 22, 23, 25-41, 43, 47, 48, 49, 54, 59, 63, 64, 66-90

Yansıtma Kuralı, 27

Yeni-Pozitivizm, 15